



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Bioethik “after morality”: Entmoralisierung und Deflation der traditionellen Moralität und Bioethik

H. Tristram Engelhardt, Jr.



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2012/39



› Bioethik “after morality”: Entmoralisierung und Deflation der traditionellen Moralität und Bioethik

H. Tristram Engelhardt, Jr.

I. Einleitung in ein Rätsel

Was ist unter Moral, Moralität oder Sittlichkeit zu verstehen? In der westlichen Kultur war bis vor kurzem die Moral oder die Sittlichkeit in den Befehlen Gottes oder in der Moralphilosophie verankert. Man stellte sich darum eine kanonische Moral oder Sittlichkeit vor, die für alle Personen gültig ist. Weil es nur einen Gott gibt, gab es prinzipiell nur *ein* kanonisches Verständnis von Moral oder der Sittlichkeit. Natürlich konnte man sich daran erinnern, dass dieser Gott den Juden 613 Gebote, aber den Söhnen Noahs nur 7 Gebote auferlegte. Aber es gab nur einen Ursprung aller Gesetze: Gott. So auch mit der Moralphilosophie. Es sollte nur eine Moral geben, weil es nur eine „moral rationality“ geben sollte. Man nahm an, es gebe nur eine Begründung der Moral oder der Sittlichkeit, weil man von der Existenz nur einer Vernunft oder einer Moralarationalität ausging. Die Vernunft sollte ebenso wenig wie Gott ein Pluralismus von Gesetzen etablieren.

Aufgrund der Synthese christlicher, aristotelischer und stoischer Ansätze im frühen 13. Jahrhundert behauptete man weiterhin eine Harmonie von *fides et ratio*. In einer post-modernen, säkularen Kultur, redet man nicht mehr von Gott, und schon gar nicht mehr von den Befehlen Gottes. Zugleich wird aber auch der Glaube an eine kanonische, durch die Vernunft begründete Moral schwächer. Es gibt nun keine einheitliche „moralische Rationalität“ mehr, die die Moral oder Sittlichkeit leiten könnte. Wir sind mit einem Pluralismus konfrontiert, der durch die Philosophie nicht überwunden werden kann, weil er mehrfache Ausgangspunkte für die Moralphilosophie gibt. Der Moralpluralismus kann durch die Philosophie nicht beseitigt werden.

Obwohl in der Bioethik häufig von Konsens geredet wird, existiert ein solcher Konsens nicht. Genauer: Es gibt keinen Konsens, der über eine lediglich politische Koalition hinausgeht. Es gibt noch nicht einmal Konsens darüber, wie ein Konsens aussehen sollte und warum und wiefern ein Konsens normative Geltung besitzen könnte.¹ Um einen normativen, moralischen Konsens zu sichern, müßte man sich zuerst darüber einigen, wer es ist, der mit (welchen?) anderen zur Übereinstimmung kommen muss. Wer konstituiert das normative „wir“? Und wenn nicht alle übereinstimmen, welcher Prozentsatz welcher Gruppen als normativ gelten soll und warum? Hier gibt es nicht eine Antwort, sondern eine Pluralität von Antworten. Die Frage bleibt daher offen – welche Moral oder Sittlichkeit man als kanonisch anerkennen soll. Der Pluralismus betrifft nicht nur die Moral, sondern auch die Bedeutung von Konsens. Vor diesem Hintergrund ist es ein Rätsel, wie die Bioethik trotz eines solchen Pluralismus so erfolgreich werden konnte.

II. Die Tiefe des Pluralismus

Das Problem war und bleibt, wie kann man eine bestimmte Moral oder Bioethik als kanonisch etablieren? T. S. Eliot bemerkte in dem Gedicht, „Fragment of an Agon“, „Birth, and copulation, and death, that’s all the facts when you come to brass tacks.“ In der Moral im Allgemeinen, und in der Bioethik im Besonderen, geht es um die Frage, wann man verpflichtet oder befugt ist oder wann es verboten ist, Geschlechtsverkehr zu haben, sich fortzupflanzen oder Menschen das Leben zu nehmen. Sicherlich gibt es einen Konsens über solche Fragen im politischen Sinn. Ein Konsens existiert als eine politische Koalition, die in bestimmten Staaten bestimmte Gesetze etablieren kann. So ein Konsens schlägt sich in bestimmten Regeln und Gesetzen nieder. In Texas gilt z. B. der Konsens (gemäß Exodus 22.2), dass man einen Fremden im eigenen Hinterhof nach Sonnenuntergang auch dann erschießen darf, wenn es noch ein bisschen hell ist. Verlangt ist nur, dass sich der Hausbesitzer bedroht fühlt. In Deutschland herrscht vielleicht ein anderer Konsens. Ebenso ist es mit der Todesstrafe. Die meisten Texaner stimmen hier mit Immanuel Kant überein, der in *Die Metaphysik der Sitten* schrieb, „dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwiderige Tötung eines anderen müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt“ (AK VI.337). Die meisten Deutschen denken wohl anders.

Weiterhin geht es in der Moral um die Bedingungen, unter denen eine Regierung das Eigentum der Bürger umverteilen darf, und darum, wer die Autorität besitzt, medizinische Behandlung zu erlauben. In Westeuropa und in den Vereinigten Staaten setzt die Gesetzgebung voraus, dass man, wenn möglich, die Einwilligung vom Patienten selbst einholt. Im Unterschied dazu gilt es für die meisten in Hong Kong und China als selbstverständlich, dass man die Einwilligung für eine medizinische Behandlung von der Familie, nicht vom Patienten, einholt. In der bioethischen Literatur entstehen Verteidigungen für eine familien- statt individuenbezogene Behandlungszustimmung.² Diese letzteren Verständnisse haben sich teilweise in Reaktion gegen den Wertimperialismus des Westes herausgebildet.³ Auch gibt es in der Bioethik keine moralphilosophisch begründbare und somit allgemein verbindliche Mei-

1 Die Literatur über Konsens bildet keinen Konsens. Für einen Überblick von den Kontroversen über was Konsens sein soll, siehe z. B. Bayertz 1994 und 1996, Engelhardt 2006, Have und Sass 1998 and Trotter 2002.

2 Für Literatur über die Notwendigkeit, Familie bezogene Behandlung zu stimmen, siehe z. B. Chan 2004, Cong 2004, and Fan 1998, 2000, 2004, 2007, 2010a.

3 Es gibt sogar eine Wiedergeburt der chinesischen Philosophie und Moralphilosophie (Fan 2010b, 2011).

nung über die Struktur eines gerechten Gesundheitssystems. Auch in der Moralphilosophie selbst fehlt jede Übereinstimmung über die Struktur einer gerechten Gesellschaft. Es gibt zwar sozialdemokratische Verständnisse dessen, was eine angemessene Finanzierung von Gesundheitssystemen ausmacht. Wenn man eine „thin theory of the good“ wie die von John Rawls bejaht, und dabei die Freiheit an die erste Stelle setzt, um erst nachrangig für Gleichheit, und an dritter Stelle für Wohlstand zu sorgen, erhält man die Struktur einer sozialdemokratischen Gesellschaft. Wenn man aber der Sicherheit erste Priorität zugesteht, dann Wohlstand und an dritter Stelle Freiheit, erhält man ein System wie in Singapur. Wie soll man wissen, welche Moral oder Bioethik normativ oder kanonisch ist? Wie soll man wissen, welche „thin theory of the good“ man bejahen soll?

In Westeuropa, Nordamerika und der Welt herrschen verschiedene bioethische und biopolitische Meinungen über künstliche Fortpflanzung, Abtreibung, die geforderte öffentliche Subventionierung der Gesundheitsfürsorge und über Euthanasie (Engelhardt 2006). Der Pluralismus in der Moral existiert weiterhin nicht nur auf der Ebene bestimmter moralischer Behauptungen (ob man z. B. nie lügen darf oder manchmal schon), sondern auch auf der Ebene der theoretischen Begründung solcher Behauptungen (ob z. B. ein kantianisches Argument gegen das Lügen einem utilitaristischen vorzuziehen wäre). Jede theoretische Begründung formt die Bedeutung der von ihr begründeten Moral. Diese Begründung regelt die „Extension“ und „Intension“ von Werten, Tugenden und was Recht ist. Somit erweist sich der Pluralismus von Moralvorstellungen oder Sittlichkeiten als zweidimensional: Es herrscht ein Pluralismus sowohl im Blick auf Normen als auch im Blick auf die Begründung der Normen. Um das Rätsel der Bioethik nochmal zu betonen: Wie konnte die Bioethik trotzdem so erfolgreich werden?

III. Pluralismus hoch vier

Hinzu kommt eine weitere Dimension des Pluralismus. Bestimmte Bereiche bioethischer Entscheidungen werden heute von der dominanten säkularen Kultur nicht mehr als moralische Entscheidungen verstanden, sondern als Entscheidungen über Lebensstil oder Todesstil. Die Entmoralisierung dieser bioethischen Entscheidungen wird natürlich von einigen Moralphilosophen und Bioethikern als moralischer Irrtum missbilligt. Die Mehrdimensionalität des Pluralismus in den heutigen bioethischen Kontroversen wird angesichts solcher Uneinigkeiten noch einmal vertieft. Es gibt nicht nur Kontroversen über die Moralität bestimmter Entscheidungen und über deren Begründung, sondern noch dazu werden bestimmte Bereiche bioethischer Entscheidungen nicht mehr *sensu stricto* als moralische Entscheidungen betrachtet sondern als Stilfragen. Infolgedessen existiert nicht nur ein Pluralismus von Normen und ein Pluralismus von deren Begründung, sondern der Versuch, gewisse Entscheidungen wie die über Abtreibung und Euthanasie, die früher als moralische Entscheidungen verstanden wurden, als Entscheidungen über Stilfragen umzudeuten. Diese Entscheidungen erhalten damit eine quasi-ästhetische Bedeutung, ohne direkte notwendige moralische Implikationen.

Dabei geht es nicht nur darum, dass einige behaupten, Personen sollten aufgrund ihrer Autonomie frei sein, solche Lebensstil- und Todesstilentscheidungen zu treffen. Vielmehr gibt es innerhalb der dominanten säkularen Kultur ein metamoralisches Engagement dafür, eine bestimmte Teilmenge traditionell christlicher, moralischer Entscheidungen, die einstmals auch von der säkularen Philosophie als moralische Entscheidungen anerkannt wurden, nicht mehr als moralische Entscheidungen zu betrachten. Im Rahmen dieser Entmoralisierung wird behauptet, es sei falsch, Entscheidungen z. B. über freiwilligen Geschlechtsverkehr, das Geschlecht des Geschlechtspartners, über Fortpflanzung mit Gameten außerhalb einer Ehe, Ab-

treibung und Euthanasie überhaupt noch als notwendigerweise moralisch relevant zu verstehen. Solche Entscheidungen sollen nicht mehr dem Risiko ausgesetzt werden, unter Umständen moralisch verurteilt zu werden. Immanuel Kant versuchte noch, die gesamte christliche Moral von der Unzucht bis zum Selbstmord innerhalb einer säkularen Vernunftmoral zu begründen. Heute weiß man, dass solche kantianischen Unternehmungen innerhalb der jetzt-dominanten säkularen Moral unmöglich sind.

G. W. F. Hegel (1770–1831), Richard Rorty (1931–2007), Gianni Vattimo (1936—) und andere haben gezeigt, warum Kants Vorhaben, die christliche Moral als allgemeine Moral durch Vernunftargumente zu verteidigen, scheitert. Es scheitert nicht nur wegen des prinzipiellen Pluralismus der Moralen und des Pluralismus der Begründungen von Moral, sondern auch weil Kants praktische Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele innerhalb der säkularen Kultur nicht mehr als unverzichtbar gelten. Das praktische Postulat der Existenz Gottes erlaubte es Kant, eine Moral zu verteidigen, für die der Anspruch gelten konnte, sie sei die einzige Moral, die einzige auf Vernunft gegründete (Engelhardt 2010a). Die so konstituierte, einzigartige, in der Vernunft begründete moralische Perspektive konnte gegenüber geschichtlichen und sozialen Einflüssen nicht unberührt gehalten werden. Die Perspektive Gottes bot eine nicht sozial-historisch bedingte Perspektive an. Ohne dieses Postulat der Existenz Gottes hätte man in der Moralphilosophie nicht begründen können, warum es nur *eine* kanonische Moral geben solle.

Diesen Zusammenhang hat Hegel erkannt. Seine Gegenposition ruhte auf der Behauptung: „die Religion der neuen Zeit beruht [sich auf] das Gefühl: Gott selbst ist tot“ (Hegel 1986, S. 432). Hegel wusste, dass es nicht *eine* Moral, sondern eine Pluralität sozial-historisch bedingter Sittlichkeiten mit einem Pluralismus der Begründungen gab. Nur in kontingenten, sozial-historisch bedingten Sittlichkeiten konnte man seine Pflichten konkret erkennen. Am Anfang des dritten Teil seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, „die Sittlichkeit“, betonte Hegel: „Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen“ (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §150). Der Inhalt dieser Sittlichkeit war für Hegel notwendiger Weise kontingent (Engelhardt 2010b). Es war nicht mehr annehmbar, dass die Sittlichkeit universelle Geltung beansprucht.

Diese Tatsache, dass alle Moralen als konkrete Sittlichkeiten sozial-historisch bedingt sind, hat auch Rorty erkannt, als er im Geiste Hegels argumentierte. “[T]here is no way to step outside the various vocabularies we have employed and find a metavocabulary which somehow takes account of *all possible* vocabularies, all possible ways of judging and feeling” (Rorty 1989, S. xvi). Wegen der Unmöglichkeit, durch Vernunftargumente eine Moral oder „thin theory of the good“ als kanonisch zu etablieren, musste sogar John Rawls zugeben, dass seine *Theory of Justice* eine politische, nicht eine moralische Theorie darstellt (Rawls 1971). Er musste von seinem ursprünglichen Diskurs einer „moral rationality“ einen Rückzieher machen und sich mit dem Diskurs des „politically reasonable“ begnügen (Rawls 1985, 1993). *Inter alia* reflektierte dieser Rückzug die Anerkennung der Tatsache, dass sowohl die kantianischen als auch die utilitaristischen Moraltheorien entmoralisiert wurden. Sie sind in ihrer tiefsten Bedeutung allesamt politisch geworden, weil sie keine allgemeine Moral etablieren kann, aber trotzdem können sie rhetorisch eine politische Bewegung unterstützen.

Damit ist zugestanden, dass keine bestimmte Moral oder Sittlichkeit von der Vernunft als kanonisch etablierbar ist. Diese Annahme musste aufgegeben werden. Man könne keine konkrete Moral, keine Sittlichkeit, durch Vernunftargumente für alle Personen als verpflichtend begründen. Eine weitere Konsequenz ist, dass zumindest eine Teilmenge der Entscheidungen,

die früher als moralisch aufgefasst wurden, jetzt auf Fragen des Lebens- oder Todesstils zusammengeschrumpft sind. Dass viele Entscheidungen in der Bioethik nur noch Stilfragen sind, trägt dieser Tatsache Rechnung.

Es gibt aber darüber hinaus eine Deflation der säkularen Moral. Kant wusste, dass ohne das Zugeständnis der praktischen Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nicht rational aufgezeigt werden kann, warum man unter allen Umständen moralisch handeln sollte (Engelhardt 2010a). Das Postulat der Unsterblichkeit wird erhoben, nicht um heteronome Erwägungen zu rechtfertigen, wie z. B. Furcht vor ewiger Strafe. Vielmehr reflektierte dieses Postulat Kants Einsicht, dass es in einem sinnentleerten Universum sinnlos wäre, unter allen Umständen moralisch zu handeln, insbesondere wenn die Kosten sehr hoch sind. Schon 1781 argumentierte Kant: „Gott also und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen“ (*Kritik der reinen Vernunft* A811/B839). Die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sind notwendig für die Rationalität der Priorität der Moral.

Die tiefgreifende Veränderung, die die Aufgabe dieser Postulate für das Verständnis der Moral mit sich brachte, hat Elizabeth Anscombe erkannt, als sie über den veränderten Charakter der zeitgenössischen Moral nachdachte. Anscombe erkannte, dass die Moral aufgrund dieser radikalen Umordnung des Moraldiskurses eine wesentlich andere geworden ist. Sie schlug vor:

“the concepts of obligation, and duty—*moral* obligation and *moral* duty, that is to say—and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of ‘ought’, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it” (Anscombe 1958, S. 1).

Anscombe erkannte, dass ohne einen Gott, der die Moral durchsetzt, eine radikale Deflation des Begriffs „Moral“ unvermeidlich ist, so dass “It is as if the notion ‘criminal’ were to remain when criminal law and criminal courts had been abolished and forgotten” (Anscombe 1958, S. 6). Ein Diskurs über Moral bleibt, aber dieser Diskurs hatte eine ganz andere Bedeutung als der, der für Kant noch selbstverständlich war.

Hegel war klar, dass eine Moral nur dadurch zur allgemeinen Sittlichkeit werden kann, dass sie von einem Staat per Gesetzgebung etabliert wird. Der Staat spielt für Hegel ungefähr die Rolle, die Gott für Kant spielte (Engelhardt 2010b). Soweit möglich, etabliert der Staat eine bestimmte Sittlichkeit, und der Bezug auf diese etablierte Moral sichert die Harmonie zwischen dem Glück und der Glückswürdigkeit. In diesem Sinn ist Hegels Behauptung zu verstehen. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §257). Daher ist der Staat für Hegel sogar „der Gang Gottes in der Welt“ (§257 Zusatz). Im Licht dieser hegelianischen Einsicht bekennt Rorty, dass die Moral als konkrete Sittlichkeit in Wahrheit Politik ist. “The right way of reading these [liberal moral] slogans [is to]... think of philosophy as *in the service* of democratic politics” (Rorty 1989, S. 196). Die höhere Wahrheit der Moral ist, wie sie wirklich durchgesetzt wird. Es ist die Politik, wie auch John Rawls schon 1985 zugab, durch die sie etabliert wird (Rawls 1985). Die Bedeutung von Moral hat sich gewandelt.

Nun muss man zugeben, dass Rorty immerhin noch den Unterschied zwischen Moral und Klugheit erhalten möchte. Rorty behauptet:

“We can keep the morality-prudence distinction if we think of it not as the difference between an appeal to the unconditioned and an appeal to the conditioned but as the difference between an appeal to the interests of our community and the appeal to our own, possibly conflicting, private interests” (Rorty 1989, S. 59).

Aber um diesen Unterschied zu behalten, muss man zuerst etablieren, welche Gemeinschaft *unsere* Gemeinschaft ist. Man muss etablieren, welches „wir“ das kanonische „wir“ oder mindestens ein schwach kanonisches „wir“ ist. Ist es das „wir“ von Personen als solchen, oder ist es das „wir“ einer intakten konfuzianischen Gesellschaft, die die Familie ins Zentrum rückt? Rorty muss also ein bestimmtes „wir“ als sein normatives „wir“ annehmen, obwohl er doch weiß, dass es keine allgemeine Begründung dafür in der Moralphilosophie gibt, weil die dafür erforderliche einheitliche säkulare „moral rationality“ nicht existiert.

Um über eine etablierte Sittlichkeit zu reden und seine Unterscheidung der Moral von der Klugheit beizubehalten, muss Rorty angesichts der Pluralität der Sittlichkeiten in allen Gesellschaften, genau wie schon vor ihm Hegel, die Sittlichkeit einer Gesellschaft mit der durch Gesetz etablierten Sittlichkeit identifizieren. Ohne diese Identifizierung lässt sich angesichts des Pluralismus von Sittlichkeiten innerhalb einer Gesellschaft keine normative Gemeinschaft als Referenzpunkt für seine Moral identifizieren. Rorty wusste, wie schon Hegel vor ihm, dass die sozial-historisch bedingte Perspektive von aller Moral und von allen Gesellschaften „makes it impossible to ask the question ‚Is ours a moral society?‘“ (Rorty 1989, S. 59). Nur Gott kann so etwas wissen. Ungeachtet dieses Zustandes wollte Rorty aber doch auch den sozialdemokratischen Standpunkt als moralisch gültig behaupten, den Standpunkt von „[us] twentieth-century liberals“ or „[us] heirs to the historical contingencies which have created more and more cosmopolitan, more and more democratic political institutions“ (Rorty 1989, S. 196). Genau wie Hegel vor ihm, bejaht auch Rorty in der Moral „the shift from epistemology to politics“ (Rorty 1989, S. 68). Er wollte die sozialdemokratische Politik, die doch in Westeuropa und teilweise in den Vereinigten Staaten etabliert ist, bejahen.

Säkulare Moral und säkulare Bioethik sind ganz anders als die meisten Bioethiker sich dies in den ersten Jahrzehnten der Entwicklung ihrer Disziplin erhofft hatten. Die Bioethik ist vom Pluralismus geprägt, und sie ist noch dazu „without foundations“. Die Bioethik ist angesichts der Vielschichtigkeit und Tiefgründigkeit des bestehenden Pluralismus und angesichts der Entmoralisierung und Deflation der säkularen Moral überhaupt ganz anders zu verstehen, als sich die Bioethik 1971 vorgestellt hatte. Und immer noch bleibt das ungelöste Rätsel des Erfolgs dieser problematischen Disziplin. Obwohl wir keinen Konsens über den Inhalt der Bioethik besitzen, gedeiht die Bioethik überall als eine die klinische Medizin begleitende Praxis.

IV. Foundations ohne Foundations

Was hat *The Foundations of Bioethics* dazu zu sagen? Verspricht der Titel dieses Werks nicht doch „foundations“? Ja und nein. Beide Auflagen des Buchs gehen von der Tatsache der Pluralität säkularer Moralen aus, also davon, dass keine kanonische Bioethik existiert. Diese Einsicht bildet den Ausgangspunkt beider Ausgaben von *The Foundations of Bioethics* (Engelhardt 1986, 1996). Trotz des bestehenden Pluralismus der Moralen und der Sittlichkeiten, so lautet das Hauptargument, gibt es die Möglichkeit einer Moral für „moral strangers“, die weder im Verweis auf Gott noch in der Vernunft verankert ist. Eine solche Moral für „moral strangers“ beruht auf der Einwilligung und Übereinkunft von Menschen. Leute, die aufgrund ihrer von einander verschiedenen, moralischen Überzeugungen einander als „moral strangers“ begegnen,

oder, wenn diese Überzeugungen einander direkt widerstreiten, sogar als „moral enemies“, können trotzdem Formen praktischer Zusammenarbeit entwickeln, wie zum Beispiel einen Markt. Auf der Grundlage einer allseitig gewährten Einwilligung und Übereinkunft über allseitig befolgte Grundregeln kann ein Markt durchaus funktionieren. Auf derselben Grundlage sind auch Verträge möglich. Auch ein minimaler Staat lässt sich auf der Grundlage solcher frei gewährter Zustimmung errichten, – allerdings nur ein minimaler Staat, nicht einer, dessen Autorität die tatsächlich gewährte und durchgehaltene individuelle Einwilligung übersteigt. Der Rekurs auf solche Vereinbarungen, wenn auch nur prozedural etabliert, kann als Grundlage für eine rein formale, inhaltsleere Moral dienen, die die Errichtung von „face to face“ Institutionen und einem minimalen Staat erlaubt. Die Moral solcher Vereinbarungen konstituiert einen Standpunkt, der von den beteiligten Akteuren akzeptiert werden kann. Auf der Grundlage solcher tatsächlich gewährter Akzeptanz können sich selbst „moral strangers“ in einer pluralistischen Gemeinschaft und einem minimalen Staat zusammenschließen.

Angesichts dieser Gegebenheiten versuchte ich, das Rätsel des Erfolgs der Bioethik unter Bedingungen moralischen Pluralismus zu lösen. In beiden Auflagen von *The Foundations of Bioethics* ging es mir darum zu zeigen, wie sich eine solche formale Vereinbarungsmoral für moralisch einander Fremde als allgemein gültig und in diesem Sinne als kanonisch etablieren ließe. Obwohl das Buch sich hauptsächlich mit Bioethik befasst, hat es natürlich weitreichendere Implikationen. Es geht um das Problem der Begründung von Moral überhaupt als normativ zwingend, wenn die Moralphilosophie keine bestimmte Moral als kanonisch etablieren kann. Das Buch verwendet also Beispiele aus dem Bereich der Bioethik, um das allgemeine Problem der Begründung einer bestimmten Moral als normativ kanonisch durchzuspielen. Wie schon angedeutet, stellte sich heraus, dass das, was sich an moralischen Normen so begründen lässt, sehr inhaltlos und nicht notwendig ist. Man kann eben nicht etablieren, warum man diesen Standpunkt samt ihrer inhaltlosen Moral annehmen soll. Er stellt nur eine Möglichkeit dar.

Damit bleibt aber die Frage immer noch offen, wie die herrschende Praxis der „klinischen Ethik“ in unseren tatsächlich existierenden mehr-als-minimalen Staaten zu verstehen ist. Der mehr-als-minimale Staat kann sich nämlich gerade nicht auf jene inhaltlose und (im Blick auf die vorausgesetzte, tatsächliche Einwilligung aller Beteiligten) relativ schwache Begründung stützen, die den minimalen Staat legitimiert. Der mehr-als-minimale Staat stellt einen bloßen *modus vivendi* dar. Man achtet ihn wegen seiner Gewalt, obwohl er keine allgemeine allgemeine, moralische Autorität besitzt. Man macht mit, nur so lange wie dies die Klugheit gebietet. Der mehr-als-minimale Staat hat nur rechtliche, aber keine allgemeine moralische Autorität.

V. Das Rätsel enträtselt

In einem solchen nicht-minimalen staatlichen Kontext beschränkt sich die Bioethik und die Expertise säkularer Bioethiker auf die durch Gesetze und public policy als gültig durchgesetzte Bioethik (Engelhardt 2002). Die Bürger eines solchen Staats können solche Experten anerkennen, auch wenn sie die von ihnen vertretene Bioethik für sich selbst nicht akzeptieren. Die öffentlich etablierte Bioethik kann von vielen sogar als innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft unmoralisch erkannt werden. Ungeachtet dessen gilt sie nur als durch das Gesetz etabliert. Hier liegt die Lösung des Rätsels, das der Erfolg der säkularen Bioethik ungeachtet des bestehenden Moralpluralismus darstellt. Die klinische Bioethik *sensu stricto* bietet gerade keine allgemeine, moral-normative Beratung. Wie Hegel schon gesehen hat, wird wegen des bestehenden moralischen Pluralismus eine je und je besondere Sittlichkeit, und die ihr entsprechende besondere Bioethik, nur insofern zur allgemeinen Sittlichkeit oder Bioethik, als sie vom Staat als solche

etabliert wird. Mit gesetzlicher Durchsetzung sichert man keine kanonische Sittlichkeit im moralischen Sinn des Wortes und auch keinen moralischen Konsens. Die vielfältigen Wertegemeinschaften innerhalb eines Staates stimmen nicht miteinander überein, – das zeigt sich schon bei der Gesundheitspolitik. Aber eine Sittlichkeit kann durch Staatsmacht etabliert werden. Sie wird kanonisch im Sinne, dass sie eine gesetzliche Durchsetzung besitzt.

Jetzt lässt sich der Erfolg der Praxis der Bioethik verstehen: Bioethiker funktionieren wie Rechtsanwälte. Innerhalb einer bestimmten Gesellschaft mit ihren etablierten Gesetzen können Bioethiker rechtliche Orientierung bieten (Engelhardt 2011, 2009). Sie dienen als Experten über die in einem Staat etablierte Ethik und nur über diese Ethik, einfach deshalb, weil es unabhängig von solcher Etabliertheit keine allgemeine, kanonische Ethik gibt, hinsichtlich derer sie als Experten dienen könnten. So können Bioethiker Orientierung darüber anbieten, wie sich die etablierte Bioethik mit minimalem Risiko respektieren oder verletzen lässt. Bioethiker können in Kontroversen vermitteln, ganz so wie gute Rechtsanwälte. Das setzt eine gewisse psychotherapeutische Begabung voraus, zusätzlich zur Kenntnis der etablierten bioethischen Regeln und Vorschriften. Bioethiker können auch wie Rechtsanwälte Konflikte mit den Gesetzen vermeiden helfen, weil sie besser als die meisten wissen, welche Spielräume in der gesetzlich etablierten Bioethik existiert.

Die säkulare Bioethik kann in einer pluralistischen Gesellschaft, in einem Staat, der für viele nur einen *modus vivendi* darstellt, und in dem viele traditionell moralische Entscheidungen entmoralisiert sind, deshalb Erfolg haben, weil diese säkulare Bioethik in einem hohen Maße bereits selbst entmoralisiert ist. Sie ist nicht mehr als eine allgemeingültige Ethik zu verstehen. Diese Standardbioethik ist die Bioethik, die von einem Staat, der als *modus vivendi* existiert, durch Gesetzgebung und public policy etabliert und durchgesetzt ist. Die Begründung dieser Bioethik geschieht in und durch Politik. Diese gesundheitsbezogene Moral/Politik bedient sich einer moralphilosophischen Rhetorik, aber sie gründet nicht in Moral oder Metaphysik. Das hat auch John Rawls schon über sein Buch *Theory of Justice* zugestanden (Rawls 1985). Wer nicht zur politischen, d. h. „Moral“-etablierenden Kaste gehört, die diese Bioethik in Gesetzgebung und public policy verankert hat, befolgt die so etablierte Bioethik, indem er sich ihr im Blick auf das Risiko juristischer Konsequenzen unterordnet. Das ist, wie wenn man 64 Kilometer/Stunde fährt, wo nur 60 erlaubt ist, weil es unwahrscheinlich ist, dass man erwischt wird, und weil die Strafe verhältnismässig gering ist. Ebenso versteht man die herrschende Bioethik, das heißt, die Bioethik die durch den Staat durchgesetzt wird, als das biomedizinische Ethos eines *modus vivendi*. Die säkulare Bioethik ist nicht nur entmoralisiert, sondern erfährt auch eine Deflation.

References

- Anscombe, G. E. M. 1958. Modern moral philosophy, *Philosophy* 33.124 (January): 1–19.
- Bayertz, Kurt (ed.). 1996. *Moralischer Konsens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bayertz, Kurt (ed.). 1994. *The concept of moral consensus*. Dordrecht: Springer.
- Chan, Ho Mun. 2004. Informed consent Hong Kong style: An instance of moderate familism, *Journal of Medicine and Philosophy* 29: 195–206.
- Cong, Yali. 2004. Doctor-family-patient relationship: The Chinese paradigm of informed consent, *Journal of Medicine and Philosophy* 19: 149–178.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2011. Core competencies for health care ethics consultants: In search of professional status in a post-modern world, *HealthCare Ethics Committee Forum* 23.3: 129–145.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010a. Moral obligation after the death of God: Critical reflections on concerns from Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe, *Social Philosophy & Policy* 27.2: 317–320.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2010b. Kant, Hegel, and Habermas: Reflections on „Glauben und Wissen,” *The Review of Metaphysics* 63.4: 871–903.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2009. Credentialing strategically ambiguous and heterogeneous social skills, *HealthCare Ethics Committee Forum* 21.3: 293–306.
- Engelhardt, H. T., Jr. (ed.). 2006. *Global bioethics: The collapse of consensus*. Salem, MA: Scrivener Publishing.
- Engelhardt, H. T., Jr. 2002. The ordination of bioethicists as secular moral experts, *Social Philosophy & Policy* 19.2: 59–82.
- Engelhardt, H. T., Jr. 1996. *The foundations of bioethics*, 2nd ed. New York: Oxford.
- Engelhardt, H. T., Jr. 1986. *The foundations of bioethics*. New York: Oxford.
- Fan, Ruiping. 1998. Truth telling to the patient: Cultural diversity and the East Asian perspective, *Bioethics in Asia* (S. 107–109), eds. Norio Fujiki and Darl R. J. Macer. Japan: Eubios Ethics Institute.
- Fan, Ruiping. 2000. Informed consent and truth-telling: The Chinese Confucian moral perspective, *HEC Forum* 12.1: 87–95.
- Fan, Ruiping, with Julia Tao. 2004. Consent to medical treatment: The complex interplay of families, patients and physicians, *Journal of Medicine and Philosophy* 29.2: 139–148.

- Fan, Ruiping. 2007. Confucian familism and its implications for bioethics. In: *The family, medical decision-making and biotechnology* (S. 15–26), ed. Shui Chün Lee. New York: Springer.
- Fan, Ruiping, with Xiaoyang Chen. 2010a. The family and harmonious medical decision making: Cherishing appropriate Confucian moral balance, *Journal of Medicine and Philosophy* 35.5: 573–586.
- Fan, Ruiping. 2010b. *Reconstructionist Confucianism*. Dordrecht: Springer.
- Fan, Ruiping (ed.). 2011. *The renaissance of Confucianism in contemporary China*. Dordrecht: Springer.
- Have, Henk ten & Hans-Martin Sass (eds.). 1998. *Consensus formation in healthcare ethics*. Dordrecht: Springer.
- Hegel, G. W. F. 1986. *Jenär Schriften 1801–1807*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1985. Justice as fairness: Political not metaphysical, *Philosophy and Public Affairs* 14.5 (Summer): 223–251.
- Rawls, John. 1971. *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Trotter, Griffin (ed.). 2002. Moral consensus in bioethics: Illusive or just elusive? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 11.1: 1–108.