

Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie  
im Ausserhumanbereich EKAH und Ariane Willemssen (Hrsg.)

# Ethik im Ausserhuman- bereich

Beiträge zum aktuellen Diskurs



**Beiträge zur  
Ethik und Biotechnologie | 17**

Eidgenössische Ethikkommission  
für die Biotechnologie  
im Ausserhumanbereich EKAH  
und Ariane Willemsen (Hrsg.)

Ethik im Ausserhumanbereich  
Beiträge zum aktuellen Diskurs



Herausgeber: Eidgenössische Ethikkommission für die Biotechnologie  
im Ausserhumanbereich EKAH und Ariane Willemsen, Bern

© EKAH

Gestaltung: Atelier Bundi, Boll

Titelbild: Stephan Bundi

Satz: Atelier Bläuer, Joel Kaiser, Bern

Verlag: Bundesamt für Bauten und Logistik BBL, Bern, 2024

Titelfoto: unter Verwendung einer AdobeStock-Fotografie

Vertrieb: BBL, Verkauf Bundespublikationen, CH-3003 Bern

[www.bundespublikationen.admin.ch](http://www.bundespublikationen.admin.ch), Artikelnummer 810.018.d

ISBN: 978-3-906211-89-3

# Inhalt

Vorwort	5
Ethik-SAMBA – mit Leichtigkeit und argumentativer Eleganz in 4 Schritten ethisch entscheiden <i>Peter G. Kirchschräger</i>	7
Recht in Ethikkommissionen <i>Matthias Mahlmann</i>	37
Moralische Intuitionen und Biotechnologie <i>Samuel Camenzind</i>	51
Pour une éthique de la complexité et de la transcendance <i>Denis Müller</i>	77
Die Würde des Eichenblatts <i>Florianne Koechlin</i>	89
Vivant avec d'autres vivants <i>Otto Schäfer</i>	99
Natural and Artificial <i>Bernard Baertschi</i>	119
Petite réflexion éthique sur la précaution comme vertu morale <i>Gérald Hess</i>	143
Die Weisheit des Sees <i>Georg Pfeleiderer</i>	159
Ethik in der Verwaltung <i>Ariane Willemsen, Andreas Bachmann</i>	195



## **Ethik im Ausserhumanbereich** Beiträge zum aktuellen Diskurs

Zum 65. Geburtstag von Klaus Peter Rippe

### Vorwort

«Die Frage nach der moralischen Berücksichtigung nicht-menschlicher Wesen als unbedeutende ethische Randphänomene zu verstehen, ist bereits selbst eine inhaltliche ethische Position, eine jedoch, die schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt ist.»

*Klaus Peter Rippe, Ethik im ausserhumanen Bereich, 2008*

Am 17. Mai 1992 wurde ein neuer Verfassungsartikel über den ausserhumanen Bereich der Gentechnologie mit dem Schutzziel «Würde der Kreatur» in die Bundesverfassung aufgenommen. Damit kamen auf die Bundesverwaltung neue Aufgaben aus dem Gebiet der Ethik zu. Mit der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich (EKAH) wurde im April 1998 eine ausserparlamentarische Kommission eingesetzt mit dem Auftrag, den Bundesrat und die Verwaltung bei der Rechtsetzung und im Vollzug zu beraten. Klaus Peter Rippe hat als Gründungsmitglied und langjähriger Präsident die Arbeit der EKAH mit aufgebaut und massgeblich geprägt.

Die EKAH ist mittlerweile mehr als ein Vierteljahrhundert alt. Sie hat in dieser Zeit eine grosse Anzahl an Stellungnahmen und Berichten zuhanden der Bundesverwaltung verfasst sowie externe Gutachten als Grundlagen für die kommissionsinterne Auseinandersetzung mit ethischen Aspekten der Biotechnologie in Auftrag gegeben. Gutachten werden in dieser Buchreihe veröffentlicht. Klaus Peter Rippe rief die Buchreihe ins Leben, um weiteren Kreisen den Zugang zu den in der EKAH diskutierten Themen zu erleichtern. Dieser Band versammelt Beiträge aktiver und ehemaliger Mitglieder sowie der Geschäftsstelle der EKAH, die aus verschiedenen ethischen und disziplinären Blickwinkeln

aktuelle und aktuell bleibende Themen der Kommission beleuchten und die Rahmenbedingungen und Umsetzung des Kommissionsmandats reflektieren.

Der Band ist Klaus Peter Rippe anlässlich seines 65. Geburtstags gewidmet. Ihm verdankt die EKAH den Tatbeweis, dass es möglich ist, auch in politisch hoch kontroversen Themen unterschiedlichen ethischen Ansätzen Raum zu geben, moralische Intuitionen in Frage zu stellen, sich ergebnisoffen an der Logik der ethischen Argumente zu orientieren und sie in einem interdisziplinär zusammengesetzten Gremium in einen konstruktiven Austausch zu bringen. Dies mit dem Ziel, das zu tun, was seit Aristoteles eine zentrale Aufgabe der Ethik ist: sich nicht mit einer Auslegeordnung zu begnügen, sondern Antworten zu geben, sie transparent und nachvollziehbar darzulegen und zu begründen. Kurz: um konkretes Orientierungswissen für die Entscheidungsträgerinnen und Entscheidungsträger bereitzustellen. Dafür gebührt Klaus Peter Rippe grosser Dank.

Bern, im April 2024

*Die Herausgeber*

## **Ethik-SAMBA – mit Leichtigkeit und argumentativer Eleganz in 4 Schritten ethisch entscheiden**

### 1. Die Notwendigkeit ethischer Entscheidungen

Die Veränderungen unserer Lebenswelt eröffnen uns Menschen erweiterte Handlungsspielräume und stellen uns gleichzeitig vor neue Herausforderungen mit gesamtgesellschaftlicher Relevanz. Technologiebasierte Innovationen lassen den Teil der Realität wachsen, den Menschen erschaffen haben.<sup>1</sup> Für diese «Weltherstellung»<sup>2</sup> tragen die Menschen die Verantwortung.<sup>3</sup> Dabei wächst das Bedürfnis nach ethischer Orientierung in dieser komplexer werdenden Welt, die uns mit zahlreichen grundlegenden Fragen mit neuer Dringlichkeit konfrontiert: Wie begegnen wir globalen Problemen wie Armut, Pandemien oder Klimazerstörung? Wie gehen wir verantwortungsvoll mit erweiterten Handlungsmöglichkeiten in Biotechnologie um? Wie sind die berechtigten Freiheitsansprüche einzelner Menschen und jene der Gesellschaft miteinander zu verbinden?

Ethische Entscheidungen sind gefragt. Ethische Entscheidungen sind gefordert – sei dies auf einer individuellen Ebene (Mikro-Ebene), auf der Ebene von Organisationen (Meso-Ebene) oder auf der Ebene von Gesellschaften, Institutionen oder globaler Gesellschaft (Makro-Ebene). Im Fokus steht, was Menschen tun sollen bzw. was Menschen nicht tun sollen. Diese Sollens-Fragen stellen sich nur, wenn Menschen mit Freiheit gedacht werden. Dank der Freiheit steht Menschen die Entscheidung offen, zwischen «gut» und «schlecht» bzw. zwischen «richtig» und «falsch» zu wählen. Die Ethik als Wissenschaft charakterisiert schliesslich ihre Praxis-

---

<sup>1</sup> Jennings 2010.

<sup>2</sup> Scherer 2022.

<sup>3</sup> Kirchschräger 2014a.



orientierung. Ethik informiert ethisches Handeln, indem sie wie ein Kompass<sup>4</sup> ethische Orientierung stiftet.

Als Wissenschaft, die über Moral nachdenkt, strebt die Ethik auf rationale, logisch kohärente, methodisch-reflexive und systematische Weise nach Wissen darüber, was sein soll. Die Ethik bemüht sich um eine universell, auch generationenübergreifend begründbare Vorstellung von richtig und falsch sowie von gut und schlecht. Universalität als notwendiges Merkmal von Ethik, ethischen Aussagen, ethischen Prinzipien und ethischen Normen setzt die Erfüllung des Prinzips der Verallgemeinerbarkeit durch rationale und plausible Argumente voraus. «Gute Gründe» sind vorzutragen. Ein Modell, wie «gute Gründe» identifiziert bzw. Kriterien formuliert werden können, die «gute Gründe» von anderen Gründen unterscheiden, ist das Folgende: «Gute Gründe» bedeutet, dass es denkbar sein muss, dass alle Menschen in ihrer effektiven Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen – innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb einer realen weltweiten Volksabstimmung – aus ethischen Gründen zustimmen würden.<sup>5</sup>

Die Notwendigkeit einer rationalen Begründung ist Ausdruck der Achtung und des Respekts vor der Freiheit und Menschenwürde jedes einzelnen Menschen, vor der Pluralität der säkularen Gesellschaft und auch der Ethik selbst.

## 2. Freiheit und Menschenwürde als Prinzipien aller Prinzipien

Das ethisch Gebotene sollte sich auch im Bedingten der sich verändernden Realität nicht von Tag zu Tag ändern. Dies erreicht die Ethik durch die Orientierung an ihrem Kern des vernunftbasierten Unbedingten, das von den zwei Prinzipien aller Prinzipien der Ethik – Freiheit und Menschenwürde – konstituiert wird:

- Das ethische Prinzip der Freiheit – d.h., alle Menschen mit Freiheit zu denken – initiiert Ethik und die damit verbundene Notwendigkeit ethischer Entscheidungsfindung (in Freiheit zwi-

---

<sup>4</sup> Pieper 2017, S. 98.

<sup>5</sup> Vgl. Kirchschräger 2021.

schen ethisch richtig und falsch – ethisch gut und schlecht zu wählen) und fundiert die Moralfähigkeit der Menschen.

Freiheit bedeutet, nach den eigenen Wünschen und Plänen zu handeln. Sie kann die Freiheit umfassen, zu wollen, was man will, und die Freiheit, zu wollen, was man nicht will. Letzteres bedeutet, dass Freiheit auch bedeuten kann, das «Gesollte», d. h. das ethisch Gesollte, zu wollen, auch wenn dies nicht den eigenen Wünschen, Bedürfnissen, Vorlieben, Lüsten oder Interessen entsprechen mag. Damit öffnet sich der soziale Horizont der Freiheit, denn die Freiheit aller anderen Menschen sowie die Menschenwürde aller Menschen, und die damit korrespondierende Verantwortung, kommen dabei in den Blick.

- Das ethische Prinzip der Menschenwürde aller Menschen schreibt die Einzigartigkeit aller Menschen fest, das sie von materiellen Objekten und anderen Lebensformen unterscheidet und das es absolut verbietet, Menschen ein Preisschild anzuheften und sie zu instrumentalisieren, was Ethik Basis und Rahmen zugleich verleiht. Das, worum es beim ethischen Prinzip der Menschenwürde geht, kommt in der Formulierung «everybody matters»<sup>6</sup> treffend zum Ausdruck.

### 3. Warum braucht es ein neues Modell für ethische Entscheidungsfindung?

Kann die eben erläuterte Notwendigkeit ethischer Entscheidungen nicht mit schon vorhandenen Modellen und Instrumenten abgedeckt werden? Warum braucht es ein neues Modell ethischen Entscheidens, wenn es doch eine Fülle von Modellen und Instrumenten für ethische Entscheidungsfindung gibt? Bereits existierende Ansätze für ethisches Entscheiden erlauben es zum einen, Punkte und Aspekte zu entdecken und zu erkennen, die vielleicht noch mehr Aufmerksamkeit verdienen und so in einem neuen Modell bespielt werden sollen. Zum anderen lassen sich dank der sich bereits im Umlauf befindenden Modelle und Instrumente ethischer Entscheidungsfindung Kernelemente identifizieren, in denen sich primäre Erwartungen an ethisches Entscheiden manifestieren.

---

<sup>6</sup> Appiah 2007, S. 144.

Bisher vorliegende Modelle und Instrumente ethischen Entscheidens lassen zum einen die Handlungsorientierung der Ethik als Wissenschaft vermissen, die sich auch in einem Modell der ethischen Entscheidungsfindung wiederfinden sollte. Dieses Desideratum soll in einem neuen Modell für ethisches Entscheiden zum Zuge kommen. Des Weiteren will ein neues Modell dem rasant voranschreitenden technischen Fortschritt in seinen möglichen Auswirkungen auf menschliches ethisches Entscheiden spezifischer Rechnung tragen. Zudem soll ein neues Modell auch der Komplexität der Ethik noch gezielter gerecht werden – unter Berücksichtigung der *regelübertreffenden Einzigartigkeit des Konkreten*<sup>7</sup> in ihren Konsequenzen für ethische Entscheidungsfindung. Schliesslich kann stets der Versuch unternommen werden, noch kompakter und konziser bei gleichzeitiger argumentativer Eleganz und Leichtigkeit ethisches Entscheiden zu ermöglichen.

#### 4. Ethik in einem globalen Kontext

Der Kontext ethischen Entscheidens ist global, denn er umfasst die Menschheit und die Welt. Verbunden mit diesem Kontext kommen zunächst in besonderem Ausmass auch die Anforderungen an eine Ethik zum Ausdruck, Pluralität von Ethik zu achten und zu respektieren. Damit Ethik in einem globalen Kontext gelingen und überzeugen kann, erweist sich die Achtung der Freiheit und Menschenwürde aller Menschen – den zwei Prinzipien aller Prinzipien der Ethik – als notwendige Bedingung. Denn wenn alle Menschen als frei und als Träger:innen von Menschenwürde verstanden werden, dann darf man ihnen kein Sollen unbegründet vorsetzen, was eine Freiheitsverletzung oder eine Instrumentalisierung bedeuten würde. Vielmehr bedingen die zwei Prinzipien aller Prinzipien Freiheit und Menschenwürde sowie der Respekt der Pluralität der Ethik eine ethische Begründung – «gute Gründe».

Gleichzeitig bilden die zwei Prinzipien aller Prinzipien Freiheit und Menschenwürde Bedingungen der Möglichkeit einer Wahrnehmung, Berücksichtigung, Reflexion und eines ethisch begründbaren und legitimen Umgangs mit der Pluralität von Ethik, da

---

<sup>7</sup> Vgl. Kirchschräger 2021.

bereits das Denken der, die Rede von, geschweige denn eine Praxis der Pluralität von Ethik von der Voraussetzung der Quellen der Pluralität von Ethik leben: Freiheit und Menschenwürde aller Menschen. Denn wie sollten sonst überhaupt – insbesondere in einem globalen Kontext – all die Stimmen, welche die Pluralität von Ethik ausmachen, zur Geltung kommen, wenn ihnen ihre Existenz bzw. ihre Existenzberechtigung abgesprochen werden würde? Wie sonst sollte eine Anerkennung der Vielfalt von Stimmen erfolgen, wenn diese Stimmen weder zum Erklingen kommen noch gehört würden? Wie sonst sollte überhaupt Pluralität von Ethik entstehen und gelebt werden können, wenn Zwang und Unterdrückung ihren Ursprung auslöschen sowie anstatt eines so inklusiv wie möglich und gleichberechtigt gedachten Kreises moralischer Gemeinschaft – alle Menschen – ein Nadelöhr der Exklusion und Dominanz Uniformierung propagieren würde? In anderen Worten: Pluralität von Ethik – insbesondere die gleichberechtigte Anerkennung all dessen, was diese Pluralität von Ethik ausmacht – sowie ihre gelebte Theorie und Praxis stützen sich auf die zwei Prinzipien aller Prinzipien Freiheit und Menschenwürde als Bedingungen ihrer Möglichkeit.

Bereits darin ist grundgelegt, dass Pluralität von Ethik weder zu Beliebigkeit, Willkür noch zu einem Relativismus oder einem «anything goes» führt, sondern sehr wohl ethische Aussagen und Positionsbezüge mit Verbindlichkeit kennt und anstrebt – schon allein deswegen, weil sich die Pluralität von Ethik sonst den Ast abschneiden würde, auf dem die Pluralität von Ethik selbst sitzt.

Schliesslich kommen Relativismus und «anything goes» an die Grenzen ihrer argumentativen Überzeugungskraft, wenn wir uns konkret vor Augen führen, wofür sie eigentlich in letzter Konsequenz stehen: Relativismus oder «anything goes» wären gleichbedeutend damit, dass auch Positionen, Aussagen oder Handlungen, die – auch vor dem Hintergrund von unterschiedlichen ethischen Traditionen, Kulturen, Glaubensüberzeugungen, Ansätzen, Modellen, Schulen und Strömungen – eindeutig als ethisch falsch oder ethisch schlecht zu bezeichnen sind (z.B. einzelne oder gewisse Menschen nicht als Menschen zu verstehen, sexuelle Gewalt an Kindern), vermeintlich als ethisch richtig und gut zu verstehen wären, weil ja dann alles als ethisch richtig und gut gelten können

müsste. Für eine ethische Guttheissung solcher Positionen, Aussagen oder Handlungen fehlen aber «gute Gründe».

Im Zuge ethischer Entscheidungsfindung stösst man immer wieder auf geografische Kategorien (wie West/Ost, global/lokal ...), die eine normative Rechtfertigung für eine Aussage oder eine Position suggerieren, die sich auf einen bestimmten geografisch definierten Ort oder ein bestimmtes Gebiet bezieht, z. B. entweder für oder gegen die Freiheit und die Menschenwürde aller Menschen. Diese Kategorien rufen jedoch aus folgenden Gründen Zweifel in Bezug auf ihre epistemische Bedeutung hervor:

- a. Die Frage stellt sich, welche Relevanz geografischen Kategorien in einem ethischen Diskurs zukommen darf. Natürlich haben historische Hintergründe, Kontext, Ort und Zeit usw. einen Einfluss auf Denkweisen und Meinungen. Letzteres ist jedoch – wenn im Zuge ethischer Entscheidungsfindung die Argumentation nur auf Ort oder Zeit der Entstehung beruht – in seiner normativen Gültigkeit und Argumentationskraft zu hinterfragen.
- b. Diese geografischen Kategorien bleiben immer relativ zum Ausgangspunkt, was deshalb relevant ist, weil sie ihrem Inhalt nach geografische Kategorien sind. Es stellt sich die Frage, von welchem Punkt aus dieser Blickwinkel eingenommen wurde und wie festgestellt wurde, dass ein Ort im «Osten» und ein anderer im «Westen» liegt. Zum Beispiel liegt Wien «östlich» von Luzern, aber im normalen Gebrauch der beiden Kategorien im Menschenrechtsdiskurs würde man Wien wohl dem «Westen» zuordnen.
- c. Kategorien wie z. B. Ost/West beruhen auf der Annahme oder Konstruktion von angeblich definierbaren, greifbaren, monolithischen, homogenen, ewig bestehenden, unveränderlichen, gegensätzlichen und getrennten Welten. Es scheint klar zu sein, was der so genannte «Westen» oder «Osten» umfasst und auf welchen Traditionen, Prinzipien und Werten diese beiden Teile der Welt beruhen.
- d. Es stellt sich heraus, dass es schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, diese Kategorien – zum Beispiel den sogenannten «Osten» und «Westen» – und ihre jeweiligen Werte, auf denen diese beiden Kategorien beruhen, zu verstehen. Wenn man versucht, eine umfassende Definition des sogenannten «Wes-

tens» und «Ostens» zu entwickeln und anzunehmen, dass man die Werte kennt, auf denen sie beruhen, muss man angesichts der vorherrschenden Pluralität, Heterogenität und Dynamik im «Osten» oder «Westen» Vorsicht walten lassen. Ein erkenntnistheoretischer Ansatz würde wahrscheinlich scheitern, weil diese Kategorien nicht endgültig definiert werden können, abgesehen von ihrer Bezeichnung als geografische Positionen. Die Realität ist viel komplexer, und die vermeintlich kategorisierenden Werte – etwa im geografischen «Osten» und «Westen» – erweisen sich aufgrund der religiösen und weltanschaulichen Pluralität und Heterogenität, der normativen Vielfalt und der unterschiedlichen Rechts- und Politiksysteme sowie wegen grosser Unterschiede in der Wirtschaftskraft als unzugänglich.

- e. Die in diesen Kategorien enthaltene Schematisierung, die auf der Annahme und Konstruktion von angeblich definierbaren, umfassenden, monolithischen, homogenen, ewigen, unveränderlichen, getrennten und widersprüchlichen Welten (z. B. «Osten» – «Westen» ...) beruht, ist eine zu starke Vereinfachung. Sie reduziert die Vielfalt, die in solchen Kategorien enthalten ist und die für die Gestaltung der Diskussion sehr wichtig ist. Die beiden vermeintlichen Pole erweisen sich in ihrer inneren Struktur als vielfältig und heterogen und enthalten verschiedene Strömungen (z. B. konservativ, liberal etc.). Dies wäre für die Subjekte des jeweiligen Diskurses bei der Verwendung dieser Kategorien wichtig. Diese Art der Schematisierung unterdrückt mit der Vorstellung von monolithischen, definierbaren, umfassenden, homogenen, ewigen und unveränderlichen inneren Strukturen die epistemisch notwendige Wahrnehmung und Berücksichtigung unterschiedlicher Grundlagen, Entwicklungen und der Dynamik des Wandels.
- f. Auf dieser Grundlage werden die Kategorien «Osten» oder «Westen» in der Argumentation verwendet, zum Beispiel in folgendem Satz: «Weil Freiheit und Menschenwürde im «Westen» entstanden sind, gelten sie nicht im «Osten»». Abgesehen von der Relevanz zeitlicher und lokaler Gegebenheiten für die Geltung universeller Normen, die im folgenden Abschnitt diskutiert wird, begründen die Kategorien «Osten» und «Westen» eine normative Aussage («Freiheit und Menschenwürde

gelten nicht im «Osten»). Ein Argument, das sich auf diese Kategorien stützt, geht von der unzutreffenden Annahme aus, dass der «Westen» über eine bestimmte überlegene Qualität verfügt, die dem «Osten» fehlt. Die Aussage «weil Freiheit und Menschenwürde im «Westen» entstanden sind ...» enthält auch die Annahme, dass der «Westen» angeblich über eine Innovations- und Schaffenskraft verfügt, die der «Osten» angeblich nicht hat.<sup>8</sup>

- g. Inhalte einem bestimmten geografischen Ort oder Gebiet zuzuordnen, ist nicht überzeugend, denn ein bestimmter Inhalt A oder eine Tendenz B kann sowohl in dem, was wir «Osten» nennen, als auch in dem, was wir «Westen» nennen, gefunden werden, und die widersprechende Position C oder Tendenz D kann ebenfalls überall gefunden werden.<sup>9</sup> Diese Argumentationsmuster, auf denen Positionen oder Trends beruhen, hängen nicht primär von ihrer geografischen oder zeitlichen Herkunft ab, wie eine solche Schematisierung suggerieren möchte. Vielmehr handelt es sich um eine liberale Position, die an allen Orten und in allen Himmelsrichtungen zu finden ist, ebenso wie ihre Gegenpositionen. Liberale und illiberale Positionen existieren unabhängig von Längen- und Breitengraden.
- h. Wenn ein geografischer Bezug zu einem bestimmten Ort hergestellt wird – etwa in Aussagen wie «im Osten denkt man so» oder «im Westen macht man das so» –, besteht die Gefahr, dass «im Osten» oder «im Westen» zu einem Argument wird, das alles andere, insbesondere die wirklichen Gründe und Faktoren, ausblendet. Dabei kann das Argument die Prüfung der wirklichen Gründe und Faktoren auf ihre Qualität als «gute Gründe» behindern – was bedeutet, dass es denkbar sein muss, dass alle Menschen in ihrer tatsächlichen Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen (innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen weltweiten Referendums) aus ethischen Gründen zustimmen würden.<sup>10</sup> Diese kritische Prüfung wäre jedoch im

---

<sup>8</sup> Vgl. Frezzo 2015.

<sup>9</sup> Vgl. Joas 2015, S. 78.

<sup>10</sup> Vgl. Kirchschräger 2021.

Hinblick auf die normative Gültigkeit und Argumentationskraft der realen Gründe und Faktoren notwendig.

- i. Diese Kategorien scheinen auf rassistischem Gedankengut zu beruhen, denn sie suggerieren, dass sich Menschen in einem bestimmten Kontext in Freiheit und Menschenwürde grundlegend von Menschen ausserhalb dieses Kontexts unterscheiden – und dass es bei Freiheit und Menschenwürde nur um wahrnehmbare Unterschiede geht.

## 5. Delegation ethischer Entscheidungen an Maschinen?

Der rasant vorangehende technologische Fortschritt drängt die Frage auf, ob ethische Entscheidungen nicht zur Entlastung von Menschen an sogenannte «künstliche Intelligenz» delegiert werden könnten.<sup>11</sup> Im Folgenden wird die Möglichkeit der Delegation ethischer Entscheidungen von Menschen an Maschinen aus ethischer Sicht kritisch untersucht.

### 5.1 Verletzbarkeit

«Moralische Technologien» und «ethische künstliche Intelligenz» sind zunächst mit einer der Besonderheiten der Moralfähigkeit des Menschen konfrontiert, die den Menschen von Maschinen und künstlicher Intelligenz unterscheidet: die Verletzbarkeit des Menschen in Verbindung mit seiner «Erste-Person-Perspektive» und seinem «Selbstverhältnis». Der Begriff «Verletzbarkeit»<sup>12</sup> umfasst die Möglichkeit, angegriffen oder verletzt zu werden, und gleichzeitig die fehlende Fähigkeit oder die fehlenden Mittel, sich aus dieser Situation zu befreien und sich vor Verletzungen zu schützen.<sup>13</sup> Die Verletzbarkeit hat ihren Ursprung in der physischen und psychischen Hilflosigkeit des Menschen gegenüber sich selbst, sei-

---

<sup>11</sup> Vgl. Anderson & Anderson 2011, S.1–4.

<sup>12</sup> Vgl. Kirchschräger 2013a, 241–267.

<sup>13</sup> Schroeder & Gefenas 2009, S.113–121; Vgl. Kottow 2004.



nen Mitmenschen<sup>14</sup>, seinem Umfeld und seiner Umwelt<sup>15</sup> sowie in seiner Abhängigkeit von der Welt.

Die Bewusstwerdung der eigenen Verletzbarkeit ist ein Selbstwahrnehmungsprozess des Menschen. Während dieses Prozesses, wenn sich ein Mensch seiner eigenen Verletzbarkeit bewusst wird, erkennt er *ex negativo* die «Erste-Person-Perspektive»<sup>16</sup>. Dies umfasst das Bewusstsein der Menschen, dass sie als singuläre Personen Subjekte der Selbsterfahrung sind, durch die sie Zugang zu ihrer eigenen Verletzbarkeit haben. Andererseits erfahren sie diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als Subjekt (d. h. in der ersten Person Singular). Die Handlungen, Entscheidungen, Leiden und das Leben von Menschen gehen von ihnen als Subjekte aus. Darüber hinaus interpretieren sie diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als Subjekt.<sup>17</sup> Der Mensch ist in der Lage, mit sich selbst in ein «Selbstverhältnis» zu treten.

Da die Menschen sich ihrer Verletzbarkeit bewusst sind, aber gleichzeitig nicht wissen, ob und wann sich diese Verletzbarkeit manifestiert und in eine konkrete Verletzung oder Übertretung umschlägt, sind sie bereit, allen Menschen die «Erste-Person-Perspektive» und das «Selbstverhältnis» auf der Grundlage der Gleichheit aller Menschen zuzugestehen, weil dies für sie die rationalste, vernünftigste und vorteilhafteste Lösung darstellt. Das heisst, allen Menschen Rechte – also Menschenrechte – zuzugestehen, um sich selbst und alle anderen die Freiheit und Menschenwürde zu schützen. Der Mensch ist also nicht deshalb Träger:in von Menschenrechten, weil er verletzbar ist, sondern wegen des Prinzips der Verletzbarkeit, das zum Genuss der Menschenrechte für alle Menschen führt.

Das Fehlen des Prinzips der Verletzbarkeit ist ein erstes Argument gegen die Moralfähigkeit von Maschinen und «künstlicher Intelligenz» und somit gegen die Delegation ethischer Entscheidungen an Maschinen.

---

<sup>14</sup> Butler 2004, S. 77.

<sup>15</sup> Vgl. Ong Vang Cung 2010, S. 119.

<sup>16</sup> Vgl. Runggaldier 2003.

<sup>17</sup> Vgl. Honnfelder 2012, S. 171–172.

## 5.2 Gewissen

Eine zweite Infragestellung der Moralfähigkeit von Maschinen basiert auf dem Konzept des Gewissens<sup>18</sup>, das für den Menschen und seine Moral von zentraler Bedeutung ist. Das Gewissen vereint das, was objektiv geboten ist, und das, was subjektiv in einer spezifischen und konkreten Situation, in einem spezifischen Kontext, bei einer einzigartigen Begegnung mit einzigartigen Menschen erlebt wurde. Das Gewissen schafft in einer Person eine Autorität, die sich *a priori*, aber auch *a posteriori* auf eine Handlung auswirkt. Aber das Gewissen handelt nicht selbst.<sup>19</sup> Das Gewissen übernimmt die Rolle einer inneren Stimme des Menschen in moralischen Fragen und Entscheidungen.<sup>20</sup>

Das Gewissen verbindet die Moral mit den verschiedenen Ebenen des Menschen und seiner Existenz. Letztere sind von unterschiedlicher Qualität und Intensität und werden durch individuelle Entwicklung oder gesellschaftliche Einflüsse geprägt.<sup>21</sup>

Die Möglichkeiten, die Technologien in Bezug auf ethische Entscheidungen und Handlungen besitzen, reichen bei Weitem nicht an das menschliche Gewissen heran. Das Fehlen des Gewissens bildet ein zweites Argument gegen die Moralfähigkeit von Maschinen und gegen die Delegation ethischer Entscheidungen an Maschinen.

## 5.3 Freiheit

Ein drittes Fragezeichen hinsichtlich der Moralfähigkeit von Maschinen ergibt sich aus der Freiheit. Freiheit ist eine *conditio sine qua non* für die Moral, denn erst die Freiheit eröffnet die Möglichkeit, sich für oder gegen das Gute bzw. das Richtige zu entscheiden. Als formale Relation kann Freiheit als «Freiheit von ...» und «Freiheit zu ...» beschrieben werden. Freiheit bedeutet, nach den

---

<sup>18</sup> Vgl. Kirchschräger 2017a.

<sup>19</sup> Wolbert 2008, S. 170.

<sup>20</sup> Mieth 1992, S. 225.

<sup>21</sup> Schmitt 2008.

eigenen Wünschen und Plänen zu handeln. Sie kennt gleichzeitig auch einen sozialen Horizont der Freiheit, wenn die Freiheit und die Menschenwürde aller Menschen in den Blick kommen.

Darüber hinaus ist die Freiheit der Ursprung von Wissenschaft, Forschung und Technologie.<sup>22</sup> Dieser Aspekt muss in einer Zeit hervorgehoben werden, in der manche Stimmen die Existenz der Freiheit gänzlich leugnen.<sup>23</sup>

Maschinen haben keine Freiheit. Technologien werden von Menschen entworfen, entwickelt und gebaut, das heisst, sie werden heteronom produziert. Daher wird auch das Erlernen von ethischen Prinzipien und Normen von Menschen geleitet. In letzter Konsequenz würden Maschinen immer von aussen gesteuert werden. Bildlich gesprochen: Maschinen – auch selbstlernende Maschinen – gehen auf eine erste Codezeile zurück, die immer vom Menschen stammt. Freiheit ist ein drittes Argument gegen die Moralfähigkeit von Maschinen und gegen die Delegation ethischer Entscheidungen an Maschinen.

#### 5.4 Verantwortung

Die Freiheit zu wollen, was man nicht will, zeichnet Verantwortung aus.<sup>24</sup> Verantwortung gelingt es, die eigene Freiheit mit der Freiheit aller anderen Menschen zu verbinden und die Menschenwürde aller Menschen zu achten. Verantwortung ermöglicht die Freiheit, über die eigenen Bedürfnisse und Interessen hinaus den Horizont für die Freiheit aller anderen Menschen und für gesellschaftliche Aufgaben und Ziele zu entdecken.<sup>25</sup>

Verantwortung kennzeichnet das Bewusstsein, dass man jemand «Antwort zu geben» hat, was zum Begriff der Verantwortung führt. Man legt gegenüber einer Instanz – z. B. anderen Menschen, bei rechtlicher Verantwortung dem Gericht, als sich religiös verstehen-

---

<sup>22</sup> Vgl. Hersch 1992, S. 60–61.

<sup>23</sup> Vgl. Fink/Rosenzweig 2006; Fleischer 2012; Bloch 2011; Bauer 2007; Achtner 2010; Guckes 2003.

<sup>24</sup> Vgl. Kirchschräger 2014b.

<sup>25</sup> Vgl. Holderegger 2006, S. 401.

der Mensch Gott, einem Göttlichen, einem Transzendenten – in Bezug auf eigene Entscheidungen und Handlungen Rechenschaft ab und steht für die eigenen Entscheidungen und Handlungen gerade. Um Verantwortung tragen, um also ein Subjekt der Verantwortung sein zu können, sind Freiheit und Rationalität notwendig. Maschinen können kein Verantwortungssubjekt darstellen, weil ihnen die Freiheit fehlt – ein viertes Argument gegen die Moralfähigkeit von Maschinen und gegen die Delegation ethischer Entscheidungen an Maschinen.

## 5.5 Autonomie

Eine fünfte grundsätzliche Frage bezüglich der Zuschreibung von Moralfähigkeit an Maschinen ergibt sich aus der vom Menschen für sich proklamierten Autonomie. Die Würde des Menschen «als vernünftiges Wesen, das keinen anderen Gesetzen gehorcht als denen, die er sich selbst gegeben hat»<sup>26</sup>, beruht auf der Fähigkeit des Menschen, sich selbst Vernunftregeln zu setzen. Das bedeutet, dass moralische Regeln und Prinzipien, die der Mensch in seiner Autonomie formuliert, den folgenden Anforderungen einer kritischen, rationalen Moral genügen müssen, was ihre Universalität garantiert: Universalität setzt die Erfüllung des Prinzips der Verallgemeinerbarkeit durch die Vorlage rationaler und plausibler Argumente voraus.

Hinsichtlich des Begriffs «Autonomie» besteht eine Kluft zwischen Technologie und Ethik.<sup>27</sup> Während der Mensch allgemeine moralische Regeln und Prinzipien für sich selbst erkennt, sie für sich selbst festlegt und sein Handeln daran ausrichtet, ist dies bei Technologien nicht möglich. Technologien können als selbstlernende Systeme Regeln aufstellen, z. B. um ihre Effizienz zu steigern. Aber diese Regeln enthalten keine ethische Qualität. Maschinen scheitern an dem oben erwähnten Prinzip der Verallgemeinerbarkeit. Diese Negation ist ein fünftes, wichtiges Argument gegen die Delegation ethischer Entscheidungen an Maschinen. Verstärkt wird diese Verneinung noch dadurch, dass Technologien ohne Freiheit keine Autonomie haben können.

---

<sup>26</sup> Kant 1974, S. 67.

<sup>27</sup> Vgl. Kirchschräger 2017b.

## 5.6 Ethische Entscheidungen von Menschen

Die obige Reflexion führt zu der Hauptkonsequenz, dass der Mensch dafür verantwortlich ist *und bleibt*, ethische Entscheidungen zu treffen.<sup>28</sup> Nur der Mensch weist Verletzbarkeit, Gewissen, Freiheit, Verantwortung, Autonomie und Moralfähigkeit auf.

### 6. Die regelübertreffende Einzigartigkeit des Konkreten

Um der Komplexität der Ethik gerecht zu werden, muss ein Modell ethischen Entscheidens Sensibilität für die *regelübertreffende Einzigartigkeit des Konkreten*<sup>29</sup> praktizieren. Folgendes Denkbeispiel vermag dies zu veranschaulichen: Stellen wir uns eine Situation in der Nazi-Zeit vor, in der wir bei uns Zuhause eine jüdische Familie vor den Nazis verstecken. Plötzlich klopfen die Nazis an die Tür und fragen uns, ob wir einer jüdischen Familie bei uns Unterschlupf gewähren. Wenn wir dem Wahrheitsgebot folgen, schicken wir die jüdische Familie in den sicheren Tod. Streben wir nach der Rettung der Leben der jüdischen Familie, müssen wir die Nazis anlügen. Was ist nun das ethisch Richtige in dieser konkreten Situation, in dieser konkreten Begegnung mit konkreten Menschen? Hier wäre die Rettung der Leben der jüdischen Familie höher zu gewichten als das Wahrheitsgebot und demzufolge das ethisch Richtige, die Nazis anzulügen. Ethik und ethische Entscheidungen zeichnen sich durch ihre Sensibilität für die *regelübertreffende Einzigartigkeit des Konkreten* aus.

Entscheidend ist dabei erstens, dass dieser Regelbruch nicht geschieht, um sich selbst zu bereichern oder ein Eigeninteresse, eine Präferenz, einen Wunsch oder eine Lust zu bedienen, sondern um ein in dieser konkreten Situation, in dieser konkreten Begegnung mit konkreten Menschen höheres ethisches Gut zu erreichen. Zweitens werden ethische und rechtliche Normen sowie ihre Gültigkeit dadurch nicht in Frage gestellt. Sie werden drittens

---

<sup>28</sup> Johnson 2006; Yampolski 2013.

<sup>29</sup> Vgl. Kirchschräger 2021.

durch dieses Streben nach dem ethischen Richtigen und Guten bekräftigt.<sup>30</sup>

Viertens dienen so ethische und rechtliche Normen dem Menschen und nicht umgekehrt.<sup>31</sup> Fünftens ist damit auch keine Infragestellung der Sinnhaftigkeit und Existenzberechtigung von ethischen Normen im Sinne eines Aufrufs zur Anarchie verbunden.

## 7. Ethik-SAMBA

Einem solchen Modell für das ethische Entscheiden soll nun in der Folge auf der Basis des bisher Erarbeiteten und innerhalb der bereits gezogenen Linien die Aufmerksamkeit gehören. Das Modell SAMBA<sup>32</sup> verfolgt das Ziel, eine konkrete Anleitung zur ethischen Entscheidungsfindung mit Leichtigkeit und argumentativer Eleganz in vier Schritten wirksam werden zu lassen. Dieses Modell soll Ethik-Student:innen, Student:innen aller wissenschaftlichen Disziplinen, Menschen in ihren beruflichen als auch privaten ethischen Entscheidungsfindungsprozessen sowie Entscheidungsträger:innen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft konkret und praxisbezogen einen praktisch anwendbaren Rahmen zur Strukturierung von ethischen Argumenten, ethischen Diskussionen sowie ethischer Entscheidungsfindung bieten. SAMBA soll klar ersichtlich werden lassen, warum man wie entscheidet, und dazu befähigen, konkrete ethische Entscheidungen auch wirklich zu fällen und entsprechend ethisch fundiert effektiv ins Handeln zu kommen.

SAMBA setzt sich aus den folgenden vier Schritten zusammen:

1. **See and Understand the Reality**
2. **Analyze the Reality from a Moral Standpoint**
3. **Be the Ethical Judge!**
4. **Act Accordingly!**

---

<sup>30</sup> Vgl. Keenan 2010, S.155.

<sup>31</sup> Vgl. Schlögl-Fierl 2016, S.39.

<sup>32</sup> Kirchschräger 2023.

Zu allen vier Schritten stiften jeweils fassbare und erreichbare Ziele Orientierung. Darüber hinaus stehen jeweils einige Leitfragen zur Verfügung, die den konkreten praxis- und zielorientierten Vollzug der vier Schritte erleichtern sollen.

## **1. See and Understand the Reality**

*Leitfrage:*

A. What is your own horizon of knowledge, understanding, thought, language, and belief?

*Ziel:*

Ziel ist es, sich selbst den eigenen Wissens-, Verstehens-, Denk-, Sprach- und Glaubens-/Weltanschauungs-Horizont sowie darauf basierende bzw. damit verbundene Annahmen zu vergegenwärtigen.

Im Zuge eines ethischen Entscheidungsprozesses gilt es, nach einer kritischen Distanz zu streben – sei es zur Realität, sei es zur Moral –, um möglichst objektiv eine ethische Entscheidung zu fällen. Der erste diesbezügliche Schritt in die richtige Richtung umfasst, sich den eigenen Wissens-, Verstehens-, Denk-, Sprach- und Glaubens-/Weltanschauungs-Horizont sowie darauf basierende bzw. damit verbundene Annahmen vor Augen zu führen und sich damit selbstkritisch zu befassen.<sup>33</sup> Diesen Wissens-, Verstehens-, Denk-, Sprach- und Glaubens-/Weltanschauungs-Horizont kann u. a. der heutige Stand der Forschung (Wissenshorizont), aktuelle Hermeneutik (Verstehenshorizont), gegenwärtige Grenzen menschlicher Vernunft (Denkhorizont), gegenwärtige Sprache mit ihren Wortschöpfungen, Formulierungen, Satzkonstruktionen, Ausdrucksformen, Bildern (Sprachhorizont) und eine Verbundenheit mit und/oder Verankerung in einer Religions-, Glaubens- oder Weltanschauungsgemeinschaft (Glaubens-/Weltanschauungs-Horizont) oder dem bewusst gewählten Gegenteil, nämlich einer bewusst gewählten Distanzierung von einer oder jeglicher Religions-, Glaubens- oder Weltanschauungsgemeinschaft, bilden.

---

<sup>33</sup> Pritchard et al. 2013, S. 125.

*Leitfrage:*

B. What is the current reality?

*Ziel:*

Ziel ist es, die Wirklichkeit möglichst objektiv und neutral zu beschreiben. Dabei können auch Studien von anderen thematisch passenden und adäquaten wissenschaftlichen Disziplinen herbeigezogen werden. Teil dieser Bestimmung und Absteckung der Realität bilden auch die geltenden rechtlichen Regelungen und Normen, die ebenfalls die Wirklichkeit ausmachen.

Die Basis dieser Wirklichkeitsbeschreibung sollten nicht subjektive und persönliche Eindrücke bilden, sondern (empirische) Studien von anderen Wissenschaften, die kompetent etwas dazu beitragen können, zu einer möglichst objektiven und neutralen Wahrnehmung der Realität zu gelangen. So wären z. B. rechtswissenschaftliche Darlegungen über die rechtliche Situation, soziologische Analysen zu gesellschaftlichen Aspekten oder psychologische Untersuchungen hinsichtlich des menschlichen Verhaltens, Erlebens und Erfahrens herbeizuziehen. Selbstverständlich ist keineswegs die damit verbundene Erwartung, selbst «Expert:in» dieser Wissenschaftszweige zu werden, sondern sich auf der Basis der Kernaussagen aus den entsprechend relevanten Wissenschaften ein adäquates Bild der Realität zu machen.

Der eigene Wissens-, Verstehens-, Denk-, Sprach- und Glaubens-/Weltanschauungs-Horizont prägt die Wahrnehmung der Wirklichkeit, sodass ein Dialog mit der Realität beginnt. Es handelt sich um einen Dialog, weil einerseits der eigene Wissens-, Verstehens-, Denk-, Sprach- und Glaubens-/Weltanschauungs-Horizont die Wahrnehmung der Realität beeinflusst, andererseits die Wirklichkeitsperzeption den Wissens-, Verstehens-, Denk-, Sprach- und Glaubens-/Weltanschauungs-Horizont zu verändern vermag.

## **2. Analyze the Reality from a Moral Standpoint**

*Leitfrage:*

A. Where do you suspect an ethical question/challenge/problem?



*Ziel:*

Ziel ist es, die vermutete ethische Frage/die vermutete ethische Herausforderung/das vermutete ethische Problem zu erfassen.

Es handelt sich vorerst nur um eine Vermutung, da sich die präzise Identifizierung einer ethischen Frage/einer ethischen Herausforderung/eines ethischen Problems bereits selbst an einem ethischen Referenzpunkt orientiert und auf diesen abstützt. Dieser ethische Referenzpunkt muss bzw. diese ethischen Referenzpunkte bzw. müssen aber zunächst identifiziert und anschliessend ethisch begründet werden, um dann – und erst dann – die ethische Frage/die ethische Herausforderung/das ethische Problem präzise bestimmen zu können.

*Leitfrage:*

B. Is there really an ethical question/challenge/problem?

*Ziel:*

Ziel ist es, nochmals zu überprüfen und sich zu vergewissern, ob es sich wirklich um ein/e ethische Frage/ethische Herausforderung/ethisches Problem, oder um ein/e anderweitig gelagerte/s Frage/Herausforderung/Problem (z. B. praktisch, pragmatisch, wirtschaftlich) handelt.

Während ein praktisches Problem eine praktische Lösung erfordert, sucht ein pragmatisches Problem eine pragmatische Lösung «für etwas», die «jemand» dient, und eine wirtschaftliche Lösung eine wirtschaftliche Antwort verlangt, die eine rationale und kluge Eigeninteressenverfolgung charakterisiert, erweist sich die ethische Frage ausgerichtet auf eine Antwort, die «an sich» richtig oder gut bzw. falsch oder schlecht bzw. «in sich» richtig oder gut bzw. falsch oder schlecht ist, d. h. bedingungslos und voraussetzungslos ethisch überzeugt. Es ist zu überprüfen, ob es sich wirklich um eine ethische Frage/eine ethische Herausforderung/um ein ethisches Problem handelt. Damit soll das Risiko adressiert werden, dass man möglicherweise etwas in die Wirklichkeit hineinliert, das man dort nicht so vorfindet. Im Zuge einer erneuten Überprüfung der ethischen Qualität der Frage/der Herausforderung/des Problems sowie ihres bzw. seines Realitätsbezugs soll sichergestellt werden,

dass real eine ethische Frage/eine ethische Herausforderung/ein ethisches Problem besteht, die bzw. das zu adressieren ist.

*Leitfrage:*

C. Which ethical principles/norms/theories/approaches could provide orientation?

*Ziel:*

Ziel ist es, sich in der Pluralität von Ethiken einen Überblick zu verschaffen, welche ethischen Prinzipien (z.B. Menschenwürde)/Normen (z.B. Menschenrechte)/Theorien (z.B. Tugendethik, Pflichtenethik, Konsequentialismus [u.a. Utilitarismus<sup>34</sup>], Diskursethik<sup>35</sup>)/Ansätze (z.B. Verantwortungsprinzip mit seinen acht Dimensionen; omni-dynamische soziale Gerechtigkeit) bei dieser ethischen Frage/dieser ethischen Herausforderung/diesem ethischen Problem ethische Orientierung stiften können.

Ethisches Entscheiden im Sinne normativer Ethik, dies bedeutet im Rahmen einer Ethik, die im Unterschied zur Metaethik (kritische Theorie der Ethik, welche die Struktur ethischer Reflexion analysiert) und im Unterschied zur deskriptiven Ethik (empirische Beschreibung moralischer Vorstellungen und Überzeugungen, die also nicht normativ urteilt) nach allgemein gültigen, argumentativen Begründungen für das moralisch Gute und Richtige sowie für moralische Verbindlichkeiten strebt und ethische Bewertungen vornimmt, kann tugendethisch oder normethisch erfolgen. «Tugenden erweisen sich als «Haltungen oder [...] Seinsweisen, von denen angenommen wird, dass sie gut sind sowohl für den einzelnen als auch für das Gemeinwesen. [...] Die Tugenden gelten also zugleich für den einzelnen als moralische Empfehlungen und letztlich sein Glück und Wohlbefinden besorgend wie auch als Ermöglichung des Gemeinwohls».<sup>36</sup> Tugendethik bewertet Charaktereigenschaften und Haltungen aus einer Erste-Person-

---

<sup>34</sup> Vgl. Bentham 1975, S.35–58.

<sup>35</sup> Vgl. Habermas 1983.

<sup>36</sup> Fellsches 2010, S.278 ff.

Perspektive – und somit einer Teilnehmenden-Sicht als menschlich gut oder schlecht.<sup>37</sup>

Normethische Zugänge, die aus einer Dritte-Person-Perspektive – und dementsprechend aus einer Beobachtenden-Perspektive – konkrete Handlungen als menschlich richtig und falsch<sup>38</sup> beurteilen, umfassen u. a.:

- Autoritative Ansätze<sup>39</sup>
- Naturrecht<sup>40</sup>
- Diskursethik<sup>41</sup>
- Teleologie, Konsequentialismus<sup>42</sup>
- Utilitarismus<sup>43</sup>
- Deontologie (Pflichtenethik)<sup>44</sup>.

### *Gerechtigkeit – Verantwortung – Menschenrechte*

Das angedachte Zusammenspiel zwischen Pflichten und Folgen sowie einer individuellen als auch sozialen Perspektive konkretisieren die ethischen Prinzipien «*Gerechtigkeit*», da es dabei auch um eine Balance zwischen individuellen und kollektiven Interessen geht, «*Verantwortung*» – hier kommt das handelnde Subjekt in seiner bzw. ihrer Freiheit als eines der Prinzipien aller Prinzipien der Ethik in Bezug auf die Folgen ihrer bzw. seiner Entscheidungen in den Fokus, da «*Verantwortung*» nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv zu denken ist – und «*Menschenrechte*», denen der Schutz der Menschenwürde als eines der Prinzipien aller Prinzipien der Ethik anvertraut ist. Die ethischen Prinzipien «*Gerechtigkeit*», «*Verantwortung*» und «*Menschenrechte*» sind natürlich

---

<sup>37</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 145–156.

<sup>38</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 175–179.

<sup>39</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 179–199.

<sup>40</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 199–215.

<sup>41</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 215–223.

<sup>42</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 223–232.

<sup>43</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 232–238.

<sup>44</sup> Vgl. Marschütz 2014, S. 223–229.

nicht die einzigen ethischen Prinzipien, die bei der Suche nach ethischen Leitlinien für ethische Entscheidungsfindung hilfreich sein könnten. Sie stellen keine erschöpfende Liste dar. Diese drei ethischen Prinzipien helfen in besonderem Masse weiter,

- da ihre normative Gültigkeit ethisch begründet werden kann;<sup>45</sup>
- weil sie wesentlich relevant für bzw. eng mit den zwei Prinzipien aller Prinzipien der Ethik Freiheit und Menschenwürde verbunden sind;
- da sie fundamental sind.

*Leitfrage:*

D. How can you ethically justify the ethical points of reference you have chosen?

*Ziel:*

Ziel ist es, aus Achtung und Respekt vor der Pluralität von Ethiken rational und ethisch zu begründen, warum man diese/n ethischen Referenzpunkt/e ausgewählt hat und warum man andere ethischen Prinzipien/Normen/Theorie/Ansätze nicht berücksichtigt.

Die Auswahl des/der ethischen Referenzpunkte/s sollte sich Willkür, Beliebigkeit, Sympathien, Emotionen sowie dem Bauchgefühl entziehen, sondern rational begründbar und plausibilisierbar erfolgen.<sup>46</sup> Bei der Begründung der Auswahl des/der ethischen Referenzpunkte/s ist grundsätzlich das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit zu erfüllen, indem rationale und plausible Argumente – «gute Gründe» – dafür aufgeführt werden. «Gute Gründe» bedeutet, dass es denkbar sein muss, dass alle Menschen in ihrer effektiven Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen – innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen weltweiten Referendums – aus ethischen Gründen zustimmen würden.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Vgl. Kirchschräger 2013a; Kirchschräger 2014b; Kirchschräger 2013b.

<sup>46</sup> Vgl. Werner 2021, S.239f.

<sup>47</sup> Vgl. Kirchschräger 2021.

*Leitfrage:*

E. How would you define the ethical question/challenge/problem?

*Ziel:*

Ziel ist es, mit Hilfe des/der ethisch begründeten ethischen Referenzpunkte/s die ethische Frage/die ethische Herausforderung/das ethische Problem zu definieren.

Die rational und ethisch begründete Klarheit hinsichtlich des/der ethischen Referenzpunkte/s erlaubt es nun, die ethische Frage/die ethische Herausforderung/das ethische Problem sorgfältig, gewissenhaft und präzise zu identifizieren. Die sich dabei herauskristallisierende ethische Frage/die sich dabei herauskristallisierende ethische Herausforderung/das sich dabei herauskristallisierende ethische Problem gilt es im Zuge der ethischen Entscheidungsfindung zu beantworten bzw. zu meistern bzw. zu adressieren.

### **3. Be the Ethical Judge!**

*Leitfrage:*

A. What is your ethical assessment?

*Ziel:*

Ziel ist es, von einem ethischen Standpunkt aus Position zu beziehen und eine ethische Bewertung vorzunehmen. Diese ethische Position und ethische Bewertung können sowohl zunächst eine Antwort und eine Meisterung der Herausforderung sowie des Problems als auch anschliessend einen konkreten ethischen Lösungsvorschlag beinhalten.

Bei einer ethischen Urteilsfindung handelt es sich um eine anspruchsvolle Aufgabe. Innerhalb der kategorischen Verwendung des Sollens und somit der ethischen Bewertung kann man von folgenden Grundkategorien ausgehen, was beim ethischen Entscheiden weiterhelfen kann: «Grundkategorien der moralischen Bewertung von Handlungen sind die Kategorien des moralisch Verbotenen, des moralisch Erlaubten und des moralisch Gebotenen sowie die zugehörigen Subkategorien. Basal sind diese Kate-

gorien deshalb, weil die moralische Beurteilung von Handlungen immer schon voraussetzt, dass sich das moralisch Verbotene vom moralisch Erlaubten und moralisch Gebotenen abgrenzen lässt – unabhängig davon, welchen inhaltlichen Massstab moralischer Richtigkeit sie anlegt, welche Gründe für moralisches Sollen sie annimmt und welche normative Ethik ihr zugrunde liegt»<sup>48</sup>.

Ebenso soll hier die Sensibilität des ethischen Entscheidens für die oben eingeführte «regelüberragende Einzigartigkeit des Konkreten» zum Tragen kommen.

*Leitfrage:*

B. How can you justify your ethical assessment?

*Ziel:*

Ziel ist es, die ethische Position und die ethische Bewertung rational und ethisch zu begründen.

Bei dieser Begründung ist das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit zu erfüllen, indem «gute Gründe» dafür aufgeführt werden. «Gute Gründe» bedeutet, dass es denkbar sein muss, dass alle Menschen in ihrer effektiven Freiheit und Autonomie sowie in ihrer vollen Gleichheit diesen Gründen – innerhalb eines Denkmodells und nicht innerhalb eines realen globalen Referendums – aus ethischen Gründen zustimmen würden.<sup>49</sup>

#### **4. Act Accordingly!**

*Leitfrage:*

A. How can this ethical assessment be concretely addressed and implemented?

*Ziel:*

Ziel ist es dabei, konkret und praxisnah aufzuzeigen, wie die ethische Position und die ethische Bewertung handlungswirksam adressiert und eine ethische Lösung umgesetzt werden können. Die

---

<sup>48</sup> Schmücker et al. 2011, S. 13–14.

<sup>49</sup> Vgl. Kirchschräger 2021.

der ethischen Entscheidung entsprechende Handlung bzw. ethische Lösung sollte eine Kohärenz mit der ethischen Entscheidung und ihrer Begründung aufweisen.

Der Hauptfokus von «Act Accordingly» liegt auf der konkreten und praktischen Realisierung einer ethischen Lösung. Diese sollte jedoch im Einklang mit den ethischen Referenzpunkten (z.B. Verantwortungsprinzip, Gerechtigkeitsprinzip, Menschenrechtsprinzipien) stehen, welche der ethischen Entscheidungsfindung eine ethische Basis und Ausrichtung gestiftet haben, und sich an diesen orientieren. Allenfalls notwendige Kontextualisierung im Zuge der Realisierung dieser ethischen Prinzipien in konkreten Kontexten darf jedoch weder eine Verwässerung noch eine Unterwanderung der ethischen Prinzipien beinhalten. So darf beispielsweise eine an den Menschenrechten orientierte ethische Lösung keine Diskriminierung von Menschen kennen. Wie die ethische Entscheidung muss in diesem Fall auch die Lösung menschenrechtsbasiert sein.

*Leitfrage:*

B. Ethics Beyond Rules: How is the rule-transcending uniqueness of the concrete considered?

*Ziel:*

Ziel ist es, sicherzustellen, dass sowohl die Identifizierung der ethischen Frage/der ethischen Herausforderung/des ethischen Problems, deren bzw. dessen ethische Bewertung sowie die rationale und ethische Begründung dieser ethischen Position als auch die ethische Lösung der regelüberragenden Einzigartigkeit des Konkreten gerecht werden.

Die regelüberragende Einzigartigkeit des Konkreten bedeutet, dass das ethisch Richtige und ethisch Gute in einer konkreten Begegnung mit konkreten Menschen in einer konkreten Situation umfassen kann, im Dienste des ethisch Richtigen und ethisch Guten ein ethisches Prinzip bzw. eine ethische Norm bzw. einen ethischen Wert zu missachten.

## 8. Ethik-SAMBA. Mit Leichtigkeit und argumentativer Eleganz in 4 Schritten ethisch entscheiden

SAMBA will dabei unterstützen, sorgfältig informiert und begründet zu einer ethischen Entscheidung zu gelangen, eine ethische Entscheidung konzis und kompakt auf den Punkt zu bringen, präzise Klarheit über die Gründe zu erlangen, die einer ethischen Entscheidung und einem damit korrespondierenden Handeln zugrunde liegen, sowie ermutigt und selbstbewusst konkret zu handeln und eine ethische Lösung zu realisieren.

Diese genaue Kenntnis der Gründe für eine ethische Entscheidung erlaubt es auch, aus Respekt vor der Freiheit und Menschenwürde aller Menschen sowie ihrer Autonomie und Selbstbestimmung und damit verbunden vor der Pluralität von Ethiken nicht nur die ethische Entscheidung sowie damit korrespondierendes Handeln zu kommunizieren, sondern diese Mitteilung jeweils mit der Angabe von Argumenten und Gründen zu verbinden, da man sich dann über diese Argumente und Gründe austauschen und diese diskutieren kann. Diese Argumente und Gründe sollten danach streben, «gute Gründe»<sup>50</sup> zu sein.

Schliesslich bewirkt SAMBA ein «Empowerment», Indifferenz zu überwinden oder ihr keine Chance zu lassen sowie ethisch begründet Position zu beziehen und durch entsprechendes ethisch ausgerichtetes Handeln einen Beitrag zu einer besseren Welt zu leisten – geprägt von den zwei Prinzipien aller Prinzipien Freiheit und Menschenwürde sowie von den diese schützenden Menschenrechten.

---

<sup>50</sup> Vgl. Kirchschräger 2021.



## Literatur

Achtner, W. (2010). *Willensfreiheit in Theologie und Naturwissenschaften: Ein historisch-systematischer Wegweiser*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

Anderson, M. & Anderson, S. (2011): General Introduction. In M. Anderson & S. Anderson (Hrsg.). *Machine Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge, 1–4.

Appiah, K. A. (2007). *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. C.H. Beck. München.

Bauer, E. J. (Hrsg.). (2007). *Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive*. Wilhelm Fink. München.

Bentham, J. (1975): Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung. In O. Höffe (Hrsg.). *Einführung in die utilitaristische Ethik*. UTB. München, 35–58.

Bloch, W. (2011). *Willensfreiheit? Neue Argumente in einem alten Streit. Hodot – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie 11*. Peter Lang. Frankfurt am Main.

Butler, J. (2004). *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Éditions Amsterdam. Paris.

Fellsches, J. (2010). Tugend. In H. J. Sandkühler (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Felix Meiner. Hamburg, 2781–2783.

Fink, H. & Rosenzweig, R. (Hrsg.). (2006). *Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*. Mentis. Paderborn.

Fleischer, M. (2012). *Menschliche Freiheit – ein vielfältiges Phänomen: Perspektiven von Aristoteles, Augustin, Kant, Fichte, Sartre und Jonas*. Karl Alber. Freiburg im Breisgau.

Frezzo, M. (2015). *The Sociology of Human Rights: An Introduction*. Polity Press. Cambridge.

Guckes, B. (2003). *Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung*. Mentis. Paderborn.

Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Hersch, J. (1992). *Im Schnittpunkt der Zeit*. Benzinger. Zürich.

Holderegger, A. (2006): Verantwortung. In J. Wils & C. Hübenenthal, (Hrsg.). *Lexikon der Ethik*. Ferdinand Schoeningh. Paderborn, 394–403.

Honnefelder, L. (2012). Theologische und metaphysische Menschenrechtsbegründungen. In A. Pollmann & G. Lohmann (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. J.B. Metzler. Stuttgart, 171–178.

Jennings, B. (2010). Enlightenment and enchantment: Technology and ethical limits. *Technology in Society*, 32(1), 25–30.

Joas, H. (2015). *Sind die Menschenrechte westlich?*. Koesel-Verlag. München.

Johnson, D. (2006). Computer Systems: Moral Entities but not Moral Agents. *Ethics and Information Technology*, 8(4), 195–204.

Kant, I. (1974). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Weischedel, W. (Hrsg.). Werkausgabe 7. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Keenan, J.F. (2010). *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Conscience*. Continuum. New York.

Kirchschläger, P. G. (2013a). Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (ReligionsRecht im Dialog) (Bd. 15). Münster: LIT-Verlag.

Kirchschläger, P.G. (2013b). Gerechtigkeit und ihre christlich-sozialethische Relevanz. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 135(4), 433–456.

Kirchschläger, P.G. (2014a). Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers. *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies*, 2(4), 309–321.

Kirchschläger, P.G. (2014b). Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive. *ETHICA*, 22(1), 29–54.

Kirchschläger, P.G. (2017a). Gewissen aus moraltheologischer Sicht. *Zeitschrift für katholische Theologie*. 139(2), 152–177.

Kirchschläger, P.G. (2017b). Die Rede von ‘moral technologies’: Eine Kritik aus theologisch-ethischer Sicht. feinschwarz.net, March 20. Online unter: <https://www.feinschwarz.net/die-rede-von-moral-technologies/> (Aufruf 13.07.2023).

Kirchschläger, P.G. (2021). *Digital Transformation and Ethics. Ethical Considerations on the Robotization and Automation of Society and the Economy and the Use of Artificial Intelligence*. Nomos. Baden-Baden.

Kirchschläger, P.G. (2023). *Ethisches Entscheiden*. Nomos. Baden-Baden.

Kottow, M.H. (2004). Vulnerability: What kind of principle is it?. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7(3), 281–287.

Marschütz, G. (2014). *Theologisch und ethisch nachdenken*. Band 1. Echter. Würzburg.

Mieth, D. (1992). Gewissen. In J. Wils & D. Mieth (Hrsg.). *Grundbegriffe der christlichen Ethik*. Ferdinand Schoeningh. Paderborn, 225–242.

Ong-Van-Cung, K. S. (2010). Reconnaissance et vulnérabilité: Honneth et Butler. *Archives de Philosophie*, 73(1), 119–141.

Pieper, A. (2017). *Einführung in die Ethik*. 7. Auflage. UTB. Tübingen.

Pritchard M., Engelhardt, E., Archer C., Hartmann L. P. & Werhane P. H. (2013). *Obstacles to Ethical Decision-Making. Mental Models, Milgram and the Problem of Obedience*. Cambridge University Press. Cambridge.

Runggaldier, E. (2003). Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst. In G. Rager, J. Quitterer & E. Runggaldier (Hrsg.): *Unser Selbst – Identität im Wandel neuronaler Prozesse*. Ferdinand Schoeningh. Paderborn, 143–221.

Scherer, B. (2022). *Der Angriff der Zeichen. Denkbilder und Handlungsmuster des Anthropozäns*. Matthes & Seitz Berlin. Berlin.

Schlögl-Flierl, K. (2016). Die Tugend der Epikie im Spannungsfeld von Recht und Ethik In P. Chittilappilly (Hrsg.): *Horizonte gegenwärtiger Ethik*. Festschrift Josef Schuster. Herder. Freiburg im Breisgau, 29–39.

Schmitt, H. (2008). *Sozialität und Gewissen. Anthropologische und theologisch-ethische Sondierung der klassischen Gewissenslehre. Studien der Moralthologie 40*. LIT-Verlag. Wien.

Schroeder, D. & Gefenas, E. (2009). Vulnerability: Too Vague and Too Broad?. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 18(2), 113–121.

Schmücker R., Tetens H., Düwell M., Werner M. H., Pauer-Studer H., Schroth J., Schmidt T., Raters M. L., Iorio M., Scheule R. M., Talabardon S., Eich T., Schlieter J. & Döring O. (2011). Der moraltheoretische und religiöse Hintergrund der Angewandten Ethik. In R. Stoecker, C. Neuhäuser, & M.-L. Raters (Hrsg.): *Handbuch Angewandte Ethik*. J. B. Metzler. Stuttgart, 13–86.

Werner, M. H. (2021). *Einführung in die Ethik*. J. B. Metzler. Stuttgart.

Wolbert, W. (2008). *Gewissen und Verantwortung: Gesammelte Studien. Studien zur Theologischen Ethik 118*. Herder. Freiburg im Breisgau.

Yampolski, R. V. (2013). Artificial Intelligence Safety Engineering: Why Machine Ethics Is a Wrong Approach. In V. C. Müller (Hrsg.): *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*. Springer. Cham, 289–296.



## **Recht in Ethikkommissionen**

### 1. Die Massgeblichkeit der Ethik

Ethikkommissionen sind wichtige Elemente demokratischer Strukturen der Gegenwart. Ethische Gesichtspunkte müssen in einer anspruchsvollen Demokratie eine entscheidende orientierende Rolle bei der politischen Willensbildung spielen, da ethische Prinzipien den verbindlichen Rahmen abstecken, in dem menschliches Handeln sich bewegen darf. Das gilt für Individuen genauso wie für politische Gemeinschaften und Staaten. Für Individuen mag das offensichtlich sein, für letztere ist es dies sicher nicht. Viele Theorien der Politik und des Staates präsentieren mit wichtiger Miene Gründe dafür, dass politisches Handeln gerade anderen Gesetzen als ethischen gehorche, etwa den herben Grundsätzen der Staatsräson. Andere Ansichten erregen zuweilen sogar herablassende Heiterkeit über die Naivität derer, die der rauen Wirklichkeit der Politik und des Staatshandelns mit moralischen Nettigkeiten beikommen wollen. In der Praxis der Politik und der Staaten spielen ethische Prinzipien weiterhin und wenig überraschend sowieso eine geringe Rolle.

Derartige Apologien des amoralischen politischen Handelns sind häufig schwer übersehbar interessengesteuert. Es geht ihnen darum, die unbequemen Fesseln ethischer Prinzipien abzuschütteln, um in fröhlicher Unbefangenheit die eigenen Interessen verfolgen zu können und diskreditieren sich schon aufgrund dieser Parteilichkeit als ernstzunehmende Positionsnahme. In jedem Fall verkenne solche Ansätze das eigentliche Gewicht ethischer Prinzipien, deren Grundanspruch darin besteht, menschliches Handeln auch und gerade im politischen Bereich zu leiten. Gerechtigkeit und Solidarität mit anderen Menschen, Respekt vor ihrer Würde und ihren Rechten, ihrer Gleichheit und Freiheit sind keine Schönwetterprinzipien, sondern die harten Forderungen ethischen Denkens, dem

sich Menschen zu stellen haben und denen politische Ordnungen genügen müssen, um Legitimität zu gewinnen.

Ethische Überlegungen spielen in verschiedenen konkreten Prozessen und Institutionen von Zivilgesellschaft und Staat einer Demokratie eine Rolle. Das gilt für die Beratungen und Entscheidungen der Legislative nicht weniger als für das Exekutivhandeln oder den Aktivitäten der Akteure von Nichtregierungsorganisationen. Zu diesen Institutionen gehören nicht zuletzt Ethikkommissionen, die die pluralistische Wertorientierung von Gesellschaften in ihrer Zusammensetzung widerspiegeln, klären und kanalisieren sollen. Ihre Möglichkeiten der Einflussnahme sind politisch und rechtlich begrenzt. Sie sind dennoch keineswegs nur Zusammenkünfte, um, gestärkt vom steuerfinanzierten üppigen Stehlunch, letztlich politisch belanglose Schwätzchen halten zu können, die damit gleichzeitig den wirklichen politischen Gewalten den Dienst erweisen, den Anschein ethischen Verantwortungsbewusstseins der Öffentlichkeit erzeugen zu können und Interessenpolitik nach aussen ethisch aufzuhübschen.

Gute Argumente können eine durchaus bemerkenswerte politische Kraft entfalten. Die Auseinandersetzungen in und Stellungnahmen von Ethikkommissionen haben deswegen eine sehr wichtige Funktion: Sie erläutern ethische Problemlagen, zeigen Schwierigkeiten und im besten Fall überzeugende Lösungswege auf, mit nichts bewaffnet als den guten Argumenten, die für diese Lösungen sprechen.

Ethikkommissionen leben in ihrer Pluralität von der plausiblen Annahme, dass Menschen den gleichen epistemischen Zugang zu moralischer Einsicht gewinnen können – eine epistemische Grundpräsupposition jeder Demokratie, die die gleiche politische Urteilsfähigkeit von Menschen zum Konstitutionsprinzip ihrer Mitbestimmungsstrukturen macht. Ethische Philosophenkönige und -königinnen haben in Demokratien keinen Platz.

Zu den Mitgliedern dieser Kommissionen gehören regelmässig auch Juristen und Juristinnen. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Zunächst gehören nach den genannten egalitären epistemischen Annahmen zu denjenigen, die ethische Einsichten gewinnen können, selbst die Mitglieder der Kommissionen, die jener ein wenig bemitleidenswerten Gruppe von Menschen angehören, die ihr Leben in der staubig-grauen Welt des Rechts aus schwer verständli-

chen Gründen freiwillig dahinbringen. Ausserdem bildet Recht regelmässig einen wesentlichen Faktor bei der Analyse einer bestimmten ethisch zu bewertenden Problemlage. Juristische Expertise ist deshalb wichtig. Das Recht ist in diesen Zusammenhängen Gegenstand von Berichten zur Rechtslage, von Erörterungen und Bewertungen oder wird als Rahmen herangezogen, um bestimmte Probleme ethisch zu bearbeiten. Ein solcher Rahmen kann etwa durch die Verfassung und die existierenden Menschen- und Grundrechtsordnungen gesetzt werden, die durch Verfassung oder internationales Recht garantiert werden, aber auch aus anderen Rechtsquellen stammen.

Können rechtliche Regeln und komplexe Normordnungen, rechtswissenschaftliche Argumente und Ideen aber auch noch in anderen Formen das ethische Denken anregen? Sind sie vielleicht in einem wichtigen Sinn für ethische Erkenntnissuche analytisch und materiell, d. h. bezogen auf ethische Inhalte, interessant? Diesen letzteren Fragen werden die folgenden Bemerkungen nachgehen. Zunächst soll dabei ein Blick auf ein Standardthema der praktischen, gerade auch der Rechtsphilosophie geworfen werden: das Verhältnis von Recht und Moral. Diese Diskussion wird deutlich machen, warum ein Rechtssystem, die Rechtswissenschaft, aber auch die Rechtskultur auf ethische Überlegungen nicht verzichten können, aber auch warum Recht und seine kritische Reflexion eine wichtige Quelle ethischer Orientierung bilden.

## 2. Die Trennung von Recht und Moral

Eine Grunderkenntnis der Reflexion über das Verhältnis von Recht und Moral lautet, dass beide getrennt voneinander konzipiert werden müssen. Diese Trennung wird häufig mit Kants praktischer Philosophie verbunden.<sup>51</sup> Zutreffend ist daran, dass Kant

---

<sup>51</sup> Kant AA 1907, S.218f.: «Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äussere sein), kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist *ethisch*. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch eine andere



diese Trennung philosophisch auf den Punkt und Begriff gebracht hat. Er hat sie allerdings nicht erfunden. Eine Trennung von Recht und Moral wird vielmehr in ganz unterschiedlichen Kontexten seit der Antike philosophisch und rechtstheoretisch konzipiert – die vorsokratische Kritik von konkretem, gesetztem Recht aufgrund von Eigenschaften der menschlichen Natur illustriert diese ebenso wie die differenzierte Naturrechtstradition der Scholastik und Neuzeit.

Die Trennung von Recht und Moral bildet eine wesentliche Erlungenschaft der Reflexion über Recht. Sie bedeutet zudem auch einen zentralen Fortschritt für die Bestimmung von Grundstrukturen einer freiheitsorientierten, menschliche Gleichheit respektierenden Rechtsordnung. Das Recht wird durch diesen Schritt von moralischen Zumutungen befreit. Er entlastet die Rechtsunterworfenen. Sie müssen sich dem Recht nicht notwendig innerlich verbunden fühlen. Im Gegenteil, sie können sich dem Recht gegenüber strategisch verhalten, d. h. interessenorientiert. Entscheidend ist allein, dass sie sich den Geboten des Rechts äusserlich entsprechend verhalten, nicht aber, dass sie ihr rechtskonformes Verhalten mit der inneren Überzeugung der Richtigkeit der rechtlichen Normen, denen sie gehorchen, zeigen. Nach dieser Rechtskonzeption verlangt beispielsweise das Steuerrecht von den Rechtsadressaten nicht, dass sie ihre Steuererklärung mit der tiefen Empfindung der aus Gerechtigkeitsprinzipien erwachsenden moralischen Verpflichtung, ihr Einkommen und Vermögen zutreffend zu deklarieren, ausfüllen, sondern nur, dass sie es tun, wenn auch mit Heulen und Zähneklappern, weil ihre Steuerlast sie selbst so besonders ungerecht trifft.

Die Trennung von Recht und Moral ist mithin das Gegenbild zu totalitären politischen Systemen, in denen Menschen auch in ihrem Inneren in den Gleichschritt der ideologischen Marschkolonnen der Machthaber zu fallen haben.

---

Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zulässt, ist *juridisch*. (...) Man nennt die blossere Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die *Legalität* (Gesetzsmässigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die *Moralität* (Sittlichkeit) derselben» (Herv. i. Org.).

Diese Konzeption des Verhältnisses von Recht und Moral schliesst nicht aus, dass man sich auch rechtlichen Inhalten ethisch verpflichtet fühlen könne. Im Gegenteil bildet eine solche ethische Verpflichtung der Rechtsunterworfenen den Idealfall einer rechtlichen Ordnung, die ethisch gleichzeitig tief in einer Lebenswelt und individuellen Wertorientierungen verankert ist. Verfassungsethisch, aber auch verfassungspolitisch wird deshalb eine politische Gemeinschaft anstreben, dass etwa die rechtlichen Grundregeln der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit oder der Grund- und Menschenrechte nicht nur strategisch für die Verfolgung partikularer Zwecke, beispielsweise Machtgewinn, ausgenutzt werden, sondern einen Teil der politischen Ethik der Angehörigen der Rechtsgemeinschaft bilden, die aufgrund ihrer Legitimität befolgt werden. Dass alle Rechtsadressaten nur auf Gelegenheiten lauern, Recht ohne Gefahr von Sanktionen zu brechen, von der Steuererklärung bis zum Verfassungsrecht, kann eine Rechtsordnung auf Dauer nicht überleben. Ein überwiegend instrumentelles Verhältnis der Bürgerinnen und Bürger zu einer Rechts- und Verfassungsordnung weicht diese deshalb dem Untergang.

Diese ethische Bindung an Recht erzwingt das Recht aber nicht mit den Mitteln äusserer Sanktionen. Ein Rechtssystem muss sie auf anderen Wegen wenigstens in Bezug auf seine tragende Grundarchitektur gewinnen, nicht zuletzt durch die normative Attraktivität und praktisch bewiesene Überzeugungskraft seiner Begriffe, Normen und Institutionen. Da Rechtssysteme sich offensichtlich nicht selbst erzeugen, also gerade keine autopoietischen Strukturen bilden, wie manche Systemtheorien merkwürdig wirklichkeitsfern behaupten, sondern durch menschliche Akteure immer wieder neu geschaffen werden, kommt es auf diese Akteure, konkret die Bürgerinnen und Bürger eines Gemeinwesens an, durch ihr politisches Handeln und Denken die knappe und kostbare Ressource der Legitimität der Rechtsordnung zu erhalten.

Die innere Freiheit, die Menschen gewinnen, wenn Recht nicht moralisch aufgeladen wird, sondern als äussere Verhaltensordnung verstanden wird, ist ein schon an sich nicht hoch genug anzuschlagendes Gut. Ihre Garantie drückt den nötigen Respekt vor dem Subjektstatus eines denkenden Wesens aus, dessen Autonomievermögen diese Freiheit begründet und verlangt. Sie ist auch eine politische Produktivkraft. Innere Freiheit ist die Voraussetzung

der kritisch reflektierten Bildung von Überzeugungen und Werthaltungen, die zu den Entschlüssen zum politischen Handeln reifen können, die die Welt verändern, auch die ein bisschen spröde des Rechts.

### 3. Recht und Gerechtigkeit

#### 3.1 Gerechte Rechtsinhalte

Die Trennung von Recht und Moral bedeutet nicht, dass Recht nicht wesentlich inhaltlich mit Ethik verbunden bleibt. Zweifellos dient Recht regelmässig Interessen, häufig ganz partikularen Ideologien und nackten Machtkalkülen bestimmter einflussreicher oder sogar herrschender Gruppen in einer Gesellschaft. Recht erhebt aber regelmässig auch den Anspruch auf ethische Richtigkeit. Das sieht man nicht zuletzt daran, dass selbst Diktaturen den Missbrauch von Recht als Machtinstrument, den sie betreiben, in mehr oder minder komplizierten Ideologien zu rechtfertigen versuchen, Ideologien, die regelmässig von moralischen Prinzipien zu zehren scheinen. Rechtfertigungsideologien bilden eine Verneigung vor der Kraft ethischer Ideen.

Für die materielle Verbindung von Recht und Moral bietet gerade Kants Philosophie ein gutes Beispiel. Nach Kant ist das Recht «der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann»<sup>52</sup>. Der materielle Kern des Rechts verweist damit offensichtlich auf das Universalisierungserfordernis des kategorischen Imperativs. Der kategorische Imperativ ist, Missverständnissen von Hegel<sup>53</sup> bis zur kritischen Theorie<sup>54</sup> zum Trotz, keine bloss formal-inhaltleere Re-

---

<sup>52</sup> Kant 1907, AA S.230.

<sup>53</sup> Vgl. als Auftakt dieser Kritik, Hegel 1970, S.434 ff.

<sup>54</sup> Horkheimer und Adorno 1969, S.92: «Sein Unterfangen, die Pflicht der gegenwärtigen Achtung, wenn auch noch vorsichtiger als die ganze westliche Philosophie, aus einem Gesetz der Vernunft abzuleiten, findet keine Stütze in der Kritik. Es ist der übliche Versuch des bürgerlichen Denkens, die Rücksicht, ohne welche

gel, wie die aus Kants Sicht materielle Fassung dieser ethischen Idee deutlich macht. Diese materielle Fassung richtet sich auf ein Instrumentalisierungsverbot von Menschen, das gleichzeitig positiv ausdrückt, dass man Menschen als Selbstzweck zu achten habe.<sup>55</sup>

Dieses Gebot gilt auch für die Kantische Rechtsphilosophie und ist keineswegs auf seine Moralphilosophie beschränkt, wie manchmal behauptet wird. Schon Kants Rechtsbegriff ist ohne eine solche Idee der Selbstzweckhaftigkeit von Menschen nicht verständlich, weil Universalisierung nur gerechtfertigt sein kann, wenn es ein Gebot gibt, andere Menschen in die ethische Betrachtung einzubeziehen. Die Begründung dieses Gebots liegt darin, dass Menschen einen Selbstzweck bilden. Im Übrigen ist der Rechtsbegriff ein Spiegelbild des kategorischen Imperativs. Wenn dieser auch in der materialen Form des Gebots der Achtung der Selbstzweckhaftigkeit der Menschen formuliert werden kann, gilt dies auch für den ihm inhaltlich nachgebildeten Rechtsbegriff.

Zudem zeigt ein Blick auf das Ensemble der Prinzipien der Kantischen Rechtsphilosophie deutlich, dass es um den Schutz gerade dieser Idee der Selbstzweckhaftigkeit, die mit menschlicher Würde direkt verbunden wird, als Leitprinzip geht. Die Kantische Rechtsphilosophie wie seine praktische Philosophie insgesamt umfasst verschiedene Elemente, die offensichtlich fehlgehen – vom versagten aktiven Wahlrecht von Frauen bis zur Begründung der Todesstrafe. Wenn man aber den Grundton seiner Philosophie ernst nimmt, so geht es darum, das Gebot zu achten, Menschen als Selbstzweck anzusehen und daraus ethische, rechtskonzeptionelle, aber auch durchaus politische Konsequenzen zu ziehen, etwa in seiner Verteidigung der Republik als Staatsform der politischen

---

Zivilisation nicht existieren kann, anders zu begründen als durch materielles Interesse oder Gewalt, sublim und paradox wie keiner zuvor, und ephemer wie alle. Der Bürger, der aus dem kantischen Motiv der Achtung vor der blossen Form des Gesetzes allein einen Gewinn sich entgehen liesse, wäre nicht aufgeklärt, sondern abergläubisch – ein Narr».

<sup>55</sup> Kant AA 1911, S.429: «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst».

Philosophie des Vernunftrechts.<sup>56</sup> Die Legitimation einer Republik kann nicht begründet werden, wenn man Menschen nicht als Selbstzweck ansieht, weil sie nur auf diesem Begründungsweg berechtigt Subjekte des politischen Prozesses werden.

### 3.2 Gerechte Rechtsanwendung

Der Legitimationsanspruch des Rechts, den solche Beispiele illustrieren, verweist notwendig auf ethische Überlegungen. Aber nicht nur die Legitimitätsansprüche des Rechts verknüpft es mit Ethik, auch die Anwendung gegebenen Rechts muss notwendig auf ethische Prinzipien zurückgreifen. In der positivistischen Theorie wird versucht, den Rechtsbegriff formal und inhaltsoffen zu fassen und Recht vor allem als Rahmenordnung zu verstehen, die die Anwendung von Recht in konkreten Fällen in vielen Bereichen unterdeterminiere. Prominente Positivisten wie Kelsen haben sich sogar historischen rechtshermeneutischen Strömungen wie der Freirechtsschule verbunden gefühlt, die gerade die Relevanz individuellen Ermessens bei der Rechtsauslegung betonten. Mit dieser Wendung fließen aber auch aus dieser Sicht notwendig ethische Wertungen in die Rechtsauslegung auf der Entscheidungsebene und damit der konkreten Anwendungsebene ein, der «authentischen Interpretation», in Kelsens Terminologie.

Weder der entwickelte Rechtsbegriff noch die Interpretationstheorie solcher rechtspositivistischen Theorien sind aber plausibel. Man kann Recht in Hinblick auf bestimmte Erkenntnisinteressen durchaus formal verstehen und deswegen beispielsweise das Recht des Nationalsozialismus als «Recht» ansehen und so bezeichnen. Rechtsordnungen streben aber mehr an als irgendeine sozial wirksame Normenordnung zu schaffen. Sie erheben, wie dargelegt, einen Legitimationsanspruch. Wie wesentlich dieser Anspruch für

---

<sup>56</sup> Kant AA 1923, S.349f.: «Die erstlich nach Prinzipien der *Freiheit* der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der *Abhängigkeit* aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen) und drittens die nach dem Gesetz der *Gleichheit* derselben (als *Staatsbürger*) gestiftete Verfassung – die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muss – ist die *republikanische*.»

das Recht ist, zeigen die Gewaltssysteme und die ideologischen Legitimationsblasen, mit denen sie die Bindung von Recht an ethische Prinzipien zu beweisen suchen, wenn sie sie auch tatsächlich verletzen.

Ebenso wenig leuchtet es ein, konkrete rechtliche Entscheidungen in Rahmen des sie unterdeterminierenden positiven Rechts normativ völlig ungebunden zu konzipieren. Im Gegenteil geht es bei der Interpretationsarbeit darum, die unausweichlichen Wertungen durch transparente und kritische Theoriebildung zu disziplinieren. Ein wesentliches Geschäft der Rechtswissenschaft besteht gerade darin, in der Auslegung von Recht normativ fundiert konkrete rechtliche Positionen zu entwickeln. Normativ-theoretischer Agnostizismus wird dem ernstesten Geschäft der Rechtswissenschaft nicht gerecht.

Mit normativer Theoriebildung wird ein Bereich erreicht, der zur Rechtswissenschaft gehört, der aber gleichzeitig einen Teil der praktischen Philosophie bildet. Diese Verbindung berührt ein Alltagsgeschäft der Rechtswissenschaft, nämlich die Anwendung von abstrakten Normen auf konkrete Fälle. Neben Legitimationsproblemen des Rechts verweisen deswegen auch Anwendungsprobleme des Rechts auf die normative Theoriebildung der Ethik und der praktischen Philosophie.

### 3.3 Recht als Spiegel der Ethik

Auch strukturell-analytisch gibt es eine enge Verbindung von Recht und Moral. Recht spiegelt wesentliche Elemente der Moral wider. Dies betrifft Grundstrukturen und Begriffe, kategoriale Weichenstellungen, substantielle normative Prinzipien und ihre komplexen Gehalte. Eine ethische Handlungstheorie bearbeitet beispielweise die gleichen Probleme wie eine strafrechtliche Handlungstheorie. Die fundamentalen Begriffe einer solchen rechtlichen Handlungstheorie werden vom Gesetzgeber nicht einfach willkürlich gesetzt, sondern müssen sich durch theoretische Überzeugungskraft als gerechtfertigt ausweisen. Gleiches gilt für fundamentale Begriffe wie Handlungsfähigkeit, Sollen, subjektive Rechte, Versprechen und Vertrag, Rechtfertigung und Entschuldigung oder die Struktur und den Gehalt von Werten, um einige weitere Beispiele zu nennen.

#### 4. Perspektivenverschränkungen

Aufgrund dieser vielfältigen Einflüsse ist es offensichtlich, dass das Recht als Praxis und Wissenschaft sich für Ethik interessieren muss, um die Grundlagen seiner Legitimität zu begründen, eine rational kontrollierte Anwendung gegebenen Rechts sicherzustellen und das wichtige Projekt einer strukturell-analytischen Selbsterkenntnis voranzutreiben.

Betrachtet man einige gegenwärtige Debatten in der Philosophie scheint die umgekehrte Beziehung weniger offensichtlich zu sein. Das ist verwunderlich, denn auch die praktische Philosophie und die Ethik sollte sich für das Recht, seine Praxis und seine Analyse und Bearbeitung in der Rechtswissenschaft intensiv interessieren. Wesentliche Fragen, die traditionell die Reflexion der praktischen Philosophie beschäftigen, werden ja auch im rechtlichen Rahmen diskutiert. Das gilt schon strukturell-analytisch, wie die oben genannten Beispiele illustrieren mögen. Ein anderes Beispiel dafür ist die Theorie subjektiver Rechte, die besonders nachdrücklich von Rechtspraxis und rechtswissenschaftlichem Denken vorangetrieben wird. Man wird ohne Kenntnis der rechtlichen Konzeptionen von subjektiven Rechten, insbesondere der Grund- und Menschenrechte, keine Philosophie diese Rechte betreiben können, die sich auf dem Stand der Reflexion der Gegenwart bewegt.<sup>57</sup>

Diese Überschneidungen ergeben sich auch in materiell-inhaltlicher Hinsicht. Ein Rechtssystem entwirft in höchst differenzierter Form durch seine Normen und ihre kasuistische Auslegung und Entscheidung durch Gerichtsurteile und Literatur eine feingespinnene Freiheitsordnung, die Gerechtigkeit für sich beansprucht. Diese rechtlichen Normen und Konzeptionen sind in grundsätzliche Debatten über den Begriff der Freiheit, seinen Inhalt und Grenzen, seine normative Fundierung und Rechtfertigung eingebettet, die die Konzipierung und Auslegung anleiten.

Die rechtlichen Gleichheitsgarantien fächern Gleichheitsansprüche von Menschen ebenfalls sehr differenziert auf: Auf normativer Ebene umfassen diese Regelungen Garantien der Gleichheit vor dem Gesetz und der Rechtsetzungsgleichheit, Diskriminie-

---

<sup>57</sup> Zu einem Versuch in dieser Richtung vgl. Mahlmann 2023.

rungsverbote und Gebote faktischer Gleichstellung verschiedener Merkmalsträger. Diese Gleichheitsgarantien finden sich in den Grundrechtskatalogen von Verfassungen, im supranationalen Recht, beispielsweise der EU und im Völkerrecht wie der EMRK. Gesetze ergänzen den Schutz. Auch fehlt es nicht an theoretischen Reflexionen zum Zweck solcher Regelungen und dem verfolgten Gleichheitsbegriff – handelt es sich um formale oder substantielle, um prozedurale, partizipatorische oder transformative Gleichheit, um Gleichheit der Chancen oder Befähigungen oder um Ergebnisgleichheit? Strebt Gleichheit eigentlich Nicht-Unterwerfung von bestimmten Personengruppen unter andere, mächtigere oder Schutz der Gleichheit des Wertstatus von Menschen an? Die unterschiedlichen Antworten auf diese Fragen färben das Gleichheitsverständnis im Recht ganz wesentlich.

Als letztes Beispiel sei der Begriff der Würde genannt, ein grundlegendes Konstitutionsprinzip unserer Rechtsepoche. Auch hier hat die Wirklichkeit des menschlichen Verhaltens eine grosse Fülle an Problemen geschaffen, auf deren Grundlage Gerichtsentscheidungen und Rechtsreflexion komplexe Konkretisierungen des Begriffs der Würde entwickelt haben – von der präventiven Folter, Todesstrafe bis zu Staatsstrukturprinzipien der Demokratie oder der Frage, ob Würde nur Menschen geniessen oder auch Tiere, wie Art. 120 BV postuliert, und was letzteres, wenn man es annimmt, genau heissen kann. Diese Überlegungen und Entscheidungen zehren von einer weitreichenden Diskussion über die theoretischen Grundlagen der Würdekonzeption, ihres Gehalts und ihrer normativen Konsequenzen, die den wenigen Worte von Würdeverbürgungen erst rechtlich-materiellen Inhalt einhauchen.

Dass das Interesse von praktischer Philosophie, Recht und Rechtswissenschaft wechselseitig sein sollte, ist aus ideengeschichtlicher Perspektive eine Selbstverständlichkeit, denn Recht bildet seit jeher einen wesentlichen Gegenstand der praktischen Philosophie. Die riesige, intellektuell intensiv begleitete Praxis der Reflexion über Normen und ihrer Anwendung im Recht in nationalen und transnationalen rechtlichen Systemen, die zudem schon seit Tausenden von Jahren mit grosser Intensität vorangetrieben wird, bietet ein reichhaltiges Reservoir nicht nur an Fragen und Problemen, sondern auch an Argumenten und Einsichten. Die Praxisorientierung des Rechts hat in diesem Zusammenhang durchaus



produktive Bedeutung: Sie führt zu vielen Detailfragen, oftmals technisch anspruchsvollen, aber auch nüchtern-sachlichen Problemlösungen, ohne tieferes philosophisches Interesse, wenn auch sehr bedeutsam für die betroffenen Personen. Die Rechtspraktiker und -praktikerinnen, aber auch die Rechtswissenschaft stehen deswegen nicht selten knietief, manchmal auch bis zum Hals in den z. T. unappetitlichen Interessenkämpfen in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Die Praxis hat aber noch einen anderen, versteckten, wichtigen epistemischen Effekt: Jede Norm und jede Auslegung muss sich in der praktischen Anwendung bewähren und das heisst auch, inhaltlich in diesem grellen Licht überzeugen. Diese Praxisbindung ist ein Antidot gegen esoterische normative Ideen.

Rechtliche Regelungen und die Reflexion über sie müssen sich der Öffentlichkeit stellen und dies nicht nur als Gegenstand von Erörterungen, sondern als Basis von Entscheidungen und institutionellem Handeln, beispielsweise von Gerichtsurteilen und ihren weitreichenden Folgen. Die «Fähigkeit zur Publicität» war schon für Kant ein Mittel, die Legitimität von Normen zu überprüfen. Was der Kritik einer öffentlichen Erörterung nicht standhält, kann keine Legitimität beanspruchen.<sup>58</sup>

Die Akzeptanz einer Norm durch die Öffentlichkeit ist kein Wahrheitskriterium, sondern eine prozedurale, im Grundsatz demokratische Heuristik: Die Musterung von Normen und Auslegungen durch viele Personen mit ihren unterschiedlichen Blickwinkeln und Interessen lässt keinen Stein unumgewendet und hilft deswegen dabei, die entsprechende normative Frage vielschichtig zu beantworten.

---

<sup>58</sup> Kant AA 1923, S.381: «Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht.» Umgekehrt gilt, dass alle Maximen die der Publizität bedürften, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, mit Recht und den Aufgaben der Politik übereinstimmen. Der Grund dafür sei, dass unter den Bedingungen der Öffentlichkeit diese Prinzipien «dem allgemeinen Zwecke des Publicum (der Glückseligkeit)», Kant 1923, S.386, entsprächen und unter dem Rechtsbegriff gerechtfertigt seien.

## 5. Sedimente der Ethik

Die entwickelten wechselseitigen Beziehungen sind nicht weiter verwunderlich, weil Rechtswissenschaft und praktische Philosophie ein verwandtes Geschäft betreiben, nämlich die Entwicklung überzeugender normativer Theorien und das philosophische und theoretische Verständnis von zentralen normativen Kategorien, Prinzipien und Zusammenhängen in Recht und Ethik.

Das Bewusstsein der wechselseitigen Bezüge von Recht und Ethik ist bedeutsam, zunächst um eine fundierte Kritik von Recht vorantreiben zu können, aber auch für die Konzeption der Ethik und ihre Überzeugungskraft. Recht bildet eine über lange Zeiträume sedimentierte Sammlung ethischer Erkenntnis, die in Rechtsform gegossen nichts von ihrem geistigen Gehalt verliert. Dies gilt für viele Bereiche des Rechts, nicht zuletzt für den Bereich der Grundrechte und den zentralen, schwierigen, abgründigen, aber unverzichtbaren Begriff der Menschenwürde.

Dies Bewusstsein hat zudem eine praktische Dimension, nicht nur im Rahmen der Rechtsetzung und Rechtsanwendung, sondern auch in Kontexten wie Ethikkommissionen. Recht und Ethik, praktische Philosophie und Rechtswissenschaft, sollten sich auch hier keineswegs als Fremde begegnen, die sich gegenseitig misstrauisch beäugen und dann das gegenstands- und disziplinspezifische Brett vor dem eigenen Kopf stärker befestigen, um keinen unbequemen Blick über das Gewohnte hinaus werfen zu müssen. Besser ist es, sich gemeinsam aufzumachen, um den schwierigen Antworten auf die grossen Fragen nach dem gerechten Leben von Einzelnen und ihren politischen Gemeinschaften auch im Alltag konkreter Problemstellungen, über die sich Ethikkommissionen regelmässig den Kopf zerbrechen, etwas näher zu kommen.

## Literatur

*Hegel, G. W. F.* «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den Rechtswissenschaften,» in: ders., *Jenaer Schriften 1801–1807, Werke Bd. 2*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, S. 434 ff. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

*Horkheimer, Max* und *Theodor W. Adorno*. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1969.

*Kant, Immanuel*. *Die Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. VI, Berlin: Georg Reimer, 1907.

*Kant, Immanuel*. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe Bd. IV, Berlin: Georg Reimer, 1911.

*Kant, Immanuel*. «Zum ewigen Frieden,» in: ders., *Abhandlungen nach 1781*, Akademieausgabe Bd. VIII, 341 ff. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.

*Mahlmann, Matthias*. *Mind and Rights: The History, Ethics, Law and Psychology of Human Rights*. Cambridge: Cambridge UP, 2023.

## Moralische Intuitionen in der Ethik der Biotechnologie

«Alles, was zählt, ist Intuition.»

*Albert Einstein*

«Unter Intuition versteht man die Fähigkeit gewisser Leute, eine Lage in Sekundenschnelle falsch zu beurteilen.»

*Friedrich Dürrenmatt*

### 1. Einführung

Moralische Intuitionen sind zweifelslos ein dienliches Instrument im alltäglichen Sozialleben. Sie ermöglichen uns zum Beispiel, in kurzer Zeit Entscheidungen zu fällen, wie wir uns verhalten sollen. Wenn wir bei jeder moralischen Entscheidung eine handlungsutilitaristische Nutzenabwägung durchführen oder alle sechs<sup>60</sup> Formulierungen des kategorischen Imperativs anwenden müssten, wären wir schlichtweg überfordert.

Auch in der praktischen Philosophie finden moralische Intuitionen Verwendung. Einige Philosoph:innen vertreten die Position, dass bei der Bewertung von komplexen biotechnologischen Methoden, wie dem Klonen und der gentechnischen Veränderung von Menschen und Tieren, der Präimplantationsdiagnostik oder der Xenotransplantation – der Implantation von tierlichen Orga-

---

<sup>59</sup> Samuel Camenzind ist Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (APART-GSK) am Institut für Philosophie der Universität Wien.

<sup>60</sup> Wie viele unterschiedliche Formeln und Formulierungen des kategorischen Imperativs es tatsächlich gibt, ist Gegenstand der Kant-Forschung, sie reichen von drei bis zweiundreissig. Vgl. dazu u. a. Guyer (1998), Denis (2007), Schönecker/Wood (2011), Allison (2012).

nen in Menschen – Intuitionen eine entscheidende Rolle spielen sollten.

Doch ist es möglich, moralische Intuitionen aus dem Alltag zu lösen und sie auf abstrakte biotechnologische Methoden und bioethischen Fragestellungen anzuwenden? Wie zuverlässig sind Intuitionen bei der ethischen Urteilsfindung im Kontext der Biotechnologie und welches argumentatorische Potential kommt ihnen zu? Diese Fragen und insbesondere das begründungstheoretische Potential von moralischen Intuitionen im Kontext einer bestimmten ethischen Argumentationsfigur ist Gegenstand dieser Untersuchung.

Nach einem knappen Überblick zu unterschiedlichen Funktionen von moralischen Intuitionen in der angewandten Ethik (1) wird in die Thematik über die Auseinandersetzung mit dem Sprachgebrauch von Intuitionen in moralphilosophischen Texten eingeführt (2). Anschliessend an den «*intuition talk*», wie es im Englischen genannt wird, wird Klaus Peter Rippes dreiteiliges Erklärungsmodell, was moralische Intuitionen sein könnten und welches begründungstheoretische Potential ihnen zukommt, erläutert (3). Rippes Erklärungsmodell umfasst drei Theorien, was moralische Intuitionen sein könnten: (a) die *Evidenz-Ansicht*, (b) die *Kultur-Ansicht* und (c) *Misch-Ansichten* zwischen (a) und (b). Anhand zweier Fallbeispiele aus der Biotechnologie, der gentechnischen Schmerzausschaltung bei Tieren (sog. *genetic pain disenchantment*) und des reproduktiven Klonens beim Menschen, wird Rippes Erklärungsmodell diskutiert (4 und 5). Dabei wird auch auf das Igitt-Faktor-Argument (auch *Yuck-factor*-Argument) von Leon Kass eingegangen, das auf moralischen Intuitionen beruht und in ähnlicher Form auch bei Jürgen Habermas zu finden ist. Es wurde im Kontext des Klonens prominent verwendet und wird auch heute noch im Rahmen der Diskussion von gentechnischen Eingriffen ins Erbgut von Menschen, Tieren und Pflanzen besprochen. Es besagt, dass der weitverbreitete Abscheu und der Ekel, der insbesondere gegenüber künstlich hergestellten Klonmenschen auftritt, anzeigt, dass das Klonen moralisch verwerflich ist.

Kritisiert wird in diesem Beitrag der Umstand, dass die Funktion und der Stellenwert moralischer Intuitionen oftmals nicht transparent ausgewiesen und kaum reflektiert werden. Dies ist darum problematisch, weil die Argumentation mit moralischen

Intuitionen folgenschwere Konsequenzen mit sich bringen kann. So können sie zum Beispiel eine konsistente Argumentation *ad hoc* verwerfen oder Schwachstellen einer moralphilosophischen Position *en passant* überspielen. Ziel dieses Beitrags ist es jedoch nicht, moralische Intuitionen grundsätzlich zu verwerfen, vielmehr soll das Bewusstsein für ihre Verwendungsweise(n) geschärft und ihr argumentatorisches Potential herausgearbeitet werden.

## 2. Moralische Intuitionen, eine Übersicht

In der traditionell empiristisch eingestellten angelsächsischen Philosophie ist die Einsicht weit verbreitet, dass Ethiker:innen sich in ihren Untersuchungen auf moralische Intuitionen stützen sollen. Warum die Verwendung von Intuitionen in den letzten fünfzig Jahren einem Inflationierungsprozess<sup>61</sup> ausgesetzt war, ist nicht klar.<sup>62</sup> Fest steht jedoch, dass Intuitionen eine Vielfalt von methodischen Funktionen auf moralischer, ethischer und metaethischer Ebene erfüllen. Um nur ein paar Beispiele aus der Angewandten Ethik zu nennen, die den Rahmen dieser Untersuchung bildet: Für metaethische oder methodologische Intuitionisten<sup>63</sup> wie David Ross lassen sich über Intuitionen mehrere, sich nicht aufeinander reduzierbare *prima facie duties* oder *conditional duties* erkennen, die unser Handeln leiten sollen. Diese moralischen Prinzipien umfassen nach Ross (1) Pflichten, die auf vorhergehenden Handlungen beruhen bestehen (z. B. Pflicht zur Ehrlichkeit und Wiedergutmachung), (2) Dankbarkeitspflicht, (3) Gerechtigkeitspflichten, (4) Wohltätigkeitspflicht, (5) Selbstvervollkommnungspflicht und die (6) Nichtschadenspflicht.<sup>64</sup> Ross ist der Überzeugung, dass diese Prinzipien vergleichbar mit mathematischen oder geometri-

---

<sup>61</sup> Vgl. Birnbacher 2007, S.381; Cappelen 2012; S.1, Steinvorh 1990; S.11, Fn. 2.

<sup>62</sup> Vgl. dazu Cappelen 2012, Einleitung.

<sup>63</sup> Der metaethische oder methodologische Intuitionismus lässt sich als nicht-naturalistisch, pluralistisch, epistemologisch und moralisch realistischer Intuitionismus beschreiben (vgl. Stratton-Lake 2002a, S. xff.).

<sup>64</sup> Vgl. Ross 2002 [1930], S.21 f.

schen Axiomen selbstevident sind und somit keiner Begründung bedürfen.<sup>65</sup>

In John Rawls kohärentistischer Methode des Überlegungsgleichgewicht (*reflective equilibrium*) sind Intuitionen nur ein Element, das es gilt, im Rahmen eines ethischen Urteilprozesses mit anderen Elementen, wie zum Beispiel theoretischen Überlegungen, allgemeinen Wertvorstellungen oder Prinzipien und Regeln, miteinander in Einklang zu bringen.<sup>66</sup> Dabei können die Prinzipien, Wertvorstellungen usw. oder auch die Intuitionen adaptiert oder korrigiert werden.

Im Präferenz-Utilitarismus, wie ihn Peter Singer oder Richard Hare vertreten, haben sie gewöhnlich keine tragende Rolle: «We cannot just rely on our intuitions, even those that are very widely shared, since these could, as we have seen, be the result of our evolutionary heritage and therefore an unreliable guide to what is right.»<sup>67</sup> Auch wenn der Utilitarismus Intuitionen grundsätzlich skeptisch begegnet, werden sie als nützliche Instrumente des alltäglichen Handelns akzeptiert, wenn sie mittels kritischem Denken – d. h. bei Hare nach utilitaristischen Massstäben – geprüft und für moralisch gut geheißen worden sind.<sup>68</sup>

Die distanzierte Haltung des Utilitarismus gegenüber moralischen Intuitionen mag auch daher stammen, dass diese auch strategisch dazu benutzt werden, um den Utilitarismus anzugreifen, indem seine Gegner:innen Fallbeispiele konstruieren, die zu kontraintuitiven Schlussfolgerungen führen.<sup>69</sup> Ob dies tatsächlich

---

<sup>65</sup> Vgl. Ross 2002 [1930], S. 30.

<sup>66</sup> Vgl. Rawls 1979 [1971], S. 68ff.

<sup>67</sup> Singer 2011 [1979], S. 14. Vgl. auch Sencerz (1986: S. 77): «Since moral intuitions may result from self-interest, self-deception, historical or cultural accident, hidden class bias, and so on, a method based on an appeal to such judgments may be <no more than a reshuffling of moral prejudices.>»

<sup>68</sup> Vgl. Hare 1992 [1981], S. 86ff.

<sup>69</sup> Vgl. dazu Hare 1992 [1981]. Bernward Gesang (2003) begegnet dieser Kritik anders, indem er versucht, Alltagsintuitionen in die utilitaristische Theorie zu integrieren. Aufgrund der hier noch zu erwähnenden Gründe, liegt in der kritischen Haltung des Utilitarismus aber eine Stärke und keine Schwäche, die es zu korrigieren gilt.

eine zielführende Strategie ist, ist umstritten und wie in diesem Beitrag gezeigt wird, gibt es gute Gründe, die dafür sprechen, dass sie es nicht ist.<sup>70</sup> Ulrich Steinvorth vertritt zum Beispiel die Position, dass kontraintuitive Urteile keine Totschlagargumente sein können, denn Intuitionen seien wie empirische Daten für die empirische Theorie nur «potentielle Falsifikatoren», denn «[...] statt eine Theorie zu widerlegen, mit der sie unverträglich sind, könnten sie auch von der Theorie ihrer Unverlässlichkeit überführt werden.»<sup>71</sup> Dementgegen bilden moralische Intuitionen für einige Philosoph:innen wie den Bioethiker Leon Kass tiefgründige Weisheiten und konkrete Wegweiser moralischen Handelns.

Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen, zum Teil komplementären, zum Teil auch nicht miteinander kompatiblen Funktionen moralischer Intuitionen, wird hier ihr begründungstheoretisches Potential im Fokus stehen, und zwar im Kontext der Bioethik<sup>72</sup> als Teil der Angewandten Ethik. Es wird dabei nicht um die Auseinandersetzung mit dem metaethischen Intuitionismus (und der Begründung von moralischen Prinzipien durch Intuitionen) gehen, sondern um die argumentative Funktion von Intuitionen, die zu konkreten normativen Aussagen führt, was moralisch zulässig, unzulässig oder gefordert ist. Im Unterschied zum oben genannten metaethischen Intuitionismus oder zu kohärentistischen Ansätzen handelt es sich bei solchen Handlungsanweisungen oftmals nicht um explizit herausgearbeitete moralphilosophische Positionen – man könnte sie aber als «moralisch-praktischen Intuitionismus» bezeichnen –, sondern eher um ein Bündel von Formulierungen und einen bestimmen argumentativen Gebrauch.

---

<sup>70</sup> Einige Gründe werden unten (vgl. Abschnitt 4 und 5) erwähnt. Ein weiterer Grund, warum das Konstruieren von Gedankenexperimenten – meistens in Form von Dilemmata – mit kontraintuitiven Schlussfolgerungen keine überzeugende Strategie darstellt, ist das Faktum, dass für jede moralphilosophische Theorie Fallbeispiele ausgedacht werden können, die zu kontraintuitiven Schlussfolgerungen führen.

<sup>71</sup> Steinvorth 1990, S. 116. Vgl. auch Sidgwick 1874, S. 211.

<sup>72</sup> Bioethik wird hier im weiten Sinne verstanden, sie umfasst die Natur-, Umwelt- und Tierethik, wobei es zu beachten gilt, dass viele Überlegungen auch für die Ethik im humanen Bereich wie die Medizinethik relevant sind.



Dass ihre Funktion und ihr Stellenwert nicht transparent ausgewiesen und kaum reflektiert werden, ist darum problematisch, weil die Verwendung von moralischen Intuitionen folgenschwere Konsequenzen mit sich bringen kann. So können sie zum Beispiel eine konsistente Argumentation *ad hoc* verwerfen oder Schwachstellen einer moralphilosophischen Position *en passant* überspielen. Ziel dieses Beitrags ist es jedoch nicht, moralische Intuitionen grundsätzlich zu kritisieren, vielmehr soll das Bewusstsein für ihre Verwendungsweise(n) geschärft und ihr argumentatorisches Potential herausgearbeitet werden.

### 3. Zum Sprachgebrauch von «moralisch Intuitionen» in der Ethik

Im alltäglichen Sprachgebrauch meint «Intuition» (vom lat. *intueri* «genau hinsehen, anschauen») eine unmittelbare Anschauung bezüglich eines bestimmten Sachverhalts. Es handelt sich um vortheoretische Überzeugungen, die uns bestimmte nicht reflektierte Einsichten vermitteln. Tätigkeiten wie Singen, Schachspielen können intuitiv ausgeführt werden oder das Anwenden von Computerprogrammen kann intuitiv erfolgen, also ohne theoretische Vorbildung oder bewusst Anwendung eines Regelwerks.

Unter «moralischen Intuitionen» werden gemeinhin vorreflexive und vortheoretische moralische Überzeugungen verstanden, die einem subjektiv als unmittelbar richtig oder falsch erscheinen und objektive Geltung beanspruchen.<sup>73</sup>

Nun finden sich in ethischen Abhandlungen auch folgende Begrifflichkeiten: (1) «verbreitete Intuitionen», (2) «vertraute Intuitionen», (3) «alltägliche moralische Intuitionen», (4) «unsere (moralischen) Intuitionen», (5) «elementare Intuitionen» oder (6) «wohlüberlegte moralische Intuitionen».<sup>74</sup> Den Textkontext mitberücksichtigt, wird bei den Formulierungen (1–6) ausgedrückt,

---

<sup>73</sup> Vgl. Birnbacher 2007, S.381f. Einen Überblick und eine Einführung in die Debatte findet sich in Stratton-Lake (2002b) oder Pust 2019.

<sup>74</sup> Z.B. bei Balzer/Rippe/Schaber 1999, S.49f.; Gorke 2010, S.87; Huber 2022, S.22; Regan 2004 [1983], S.xvii; Rutgers/Heeger 1999, S.44.

dass es bei einer moralischen Intuition nicht um eine persönliche Ansicht, ein subjektives Geschmacksurteil oder ein individuelles Bauchgefühl geht, sondern um eine intersubjektive Beurteilung und Einsicht, der eine bestimmte Autorität zukommt. Damit rücken Intuitionen in die Nähe der *Common-Sense-Morality*, also weitverbreiteten moralischen Überzeugungen.<sup>75</sup>

Die (6) «wohlüberlegten moralischen Intuitionen» sind schwieriger zu kategorisieren, weil sie auf den ersten Blick ein *contradictio in adjecto* darstellen. Wenn Intuitionen *vorthoretische* Überzeugungen sein sollen, dann können sie *per definitionem* nicht *gut überlegt und theoretisch fundiert* sein. Autor:innen, die diese Formulierung verwenden, wollen damit nicht nur zum Ausdruck bringen, dass ihre Intuitionen keine bloße Vorurteile, sondern entweder breit abgestützte oder gut begründete Einsichten sind. Für manche Philosoph:innen sind Intuitionen notwendigerweise reflexiver Art.<sup>76</sup> Somit werden in der Moralphilosophie Intuitionen in einer Art verwendet, die wenig mit dem alltäglichen Sprachgebrauch zu tun hat.<sup>77</sup> Um dieses terminologische Problem zu vermeiden, unterscheidet Tom Regan<sup>78</sup> zwischen *vorreflexiven* und *reflexiven Intuitionen*. Erstere sind vorthoretische Überzeugungen und Einstellungen, letztere Intuitionen, die einmal vorthoretisch waren, aber nun mittels einer ethischen Theorie geprüft und als «wahr» eingestuft wurden. Offen lässt Regan jedoch die Frage, welchen normativen Standard angewandt werden soll, um die Intuitionen zu prüfen.

---

<sup>75</sup> Ebenso Parson 1995, S.59. Inwiefern die *Common-Sense-Morality* vorthoretisch oder vorreflexiv ist, müsste eigens geklärt werden.

<sup>76</sup> Vgl. Cappelen 2012, S.53.

<sup>77</sup> Vgl. Birnbacher 2007, S.381.

<sup>78</sup> Vgl. Regan 2004 [1983], S.133ff.

#### 4. Was sind moralische Intuitionen? Das Erklärungsmodell nach Klaus Peter Rippe

Klaus Peter Rippe unterscheidet drei mögliche Erklärungsansätze, was moralische Intuitionen sein könnten.<sup>79</sup> Ich werde sie die *Evidenz-Ansicht*, die *Kultur-Ansicht* und die *Misch-Ansichten* (aus Evidenz- und Kultur-Ansicht) nennen. Die Ansichten haben unterschiedliche Auswirkungen auf das begründungstheoretische Potential von Intuitionen in einer Argumentation:

1. Die *Evidenz-Ansicht*<sup>80</sup> geht davon aus, dass moralische Intuitionen (nahezu) unhinterfragbare moralische Einsichten darstellen. Moralische Schlussfolgerungen und ethische Theorien müssen darum mit Intuitionen kompatibel sein. Konfliktieren Schlussfolgerungen mit moralischen Intuitionen, dann haben moralische Intuitionen Vorrang.
2. Die *Kultur-Ansicht* versteht moralische Intuitionen als historisch entwickelte und kulturell bedingte moralische Richtlinien. Im Rahmen dieser Position sind auch freischwebende Intuitionen<sup>81</sup> möglich. Es handelt sich dabei um Intuitionen, die früher einmal von der Mehrheit geteilt wurden und aktuel-

---

<sup>79</sup> Vgl. Rippe 2008, S.17ff.

<sup>80</sup> Rippe bezeichnet diese Theorie als «Wahrnehmungssicht». Da auch kulturell bedingte vorthoretische Überzeugungen wahrgenommen werden, habe ich mir erlaubt, die Positionen anders zu bezeichnen.

<sup>81</sup> Vgl. Rippe 2008, S.22f. Von den freischwebenden Intuitionen sind «freistehende Argumente» zu unterscheiden. «Als *freistehend* können jene Argumente gelten, deren Gültigkeit nicht von der Festschreibung auf eine bestimmte philosophische oder religiöse Lehre oder Theorie abhängt, sondern von einem allgemeinen Standpunkt vernünftigen Reflektierens einsehbar ist» (Pauer-Studer 2020, S.29). Als Beispiel für ein freistehendes Argument führt Herlinde Pauer-Studer die fehlende Schmerzempfindlichkeit im Frühstadium embryonaler Entwicklung an, welche ausschlaggebend sei, dass es zulässig sei, an noch nicht schmerzempfindlichen Embryonen zu forschen. Dies sei ein Faktum, das unabhängig von der Akzeptanz einer religiösen oder besonderen philosophischen Lehre gelte. Da der Biozentrismus auch die Erforschung von noch nicht empfindungsfähigen Embryonen als moralisches Problem versteht, ist entweder das Beispiel nicht gut gewählt, oder es ist zu bezweifeln, dass es freischwebende Argumente überhaupt gibt.

le Werthaltungen weiterhin beeinflussen, für die es allerdings keine hinreichenden Gründe mehr gibt.

3. *Misch-Ansichten*, die zwischen (1) und (2) liegen, können sich unterschiedlich gestalten. So könnte zum Beispiel davon ausgegangen werden, dass einigen Intuitionen unmittelbare Evidenzkraft zukommt, anderen nicht oder dass in bestimmten moralischen Traditionen die Evidenzerfahrungen verwischt und verfremdet wurden, oder dass einige Intuitionen in allen Kulturen vorkommen, andere nur in bestimmten. Es sind also verschiedene Misch-Ansichten möglich.

Um das begründungstheoretische Potential dieser drei Ansichten herauszuarbeiten, werden sie auf zwei Fallbeispiele angewandt: Das reproduktive Klonen mittels *somatic cell transfer* («Dolly-Methode») und das *genetic pain disenchantment*. Es wird sich zeigen, dass die drei Ansichten mit verschiedenen Problemen konfrontiert sind. Dazu zählen ein Intuitionen-Pluralismus (4.1.1) in Bezug auf den gleichen Gegenstand sowie die Beobachtung, dass Intuitionen dafür verwendet werden, so gut wie jede Position zu begründen, was letzten Endes dazu führt, dass die Argumentation mit Intuitionen willkürlich wird (4.1.2).

5. Moralische Intuitionen im Kontext der Bioethik anhand des Fallbeispiels des reproduktiven Klonens von Menschen

Der Begriff «Klonen» umfasst eine Vielzahl von in der Natur vorkommenden und experimentell indizierten biotechnologischen Prozessen zur Reproduktion von nahezu genetisch identischen Lebewesen. Kurz nach der Publikation von der Geburt des Schafes Dolly<sup>82</sup>, dem ersten Säugetier, das mit dem experimentellen Verfahren des Zellkerntransfer basierten Klonens gezüchtet wurde, entstand eine lebhafte Debatte, ob es wissenschaftlich möglich und moralisch zulässig sei, Tiere und Menschen zu klonen – wobei sich die Diskussion hauptsächlich auf den Humanbereich beschränkte. Während die Wissenschaft die neuen Erkenntnisse zur Zellentwicklung feierte und über neue Anwendungsmöglichkeiten

---

<sup>82</sup> Vgl. Wilmut et al. 1997.

zur Erzeugung gentechnisch veränderter Tiere spekulierte, schürte die Geburt von Dolly auch die Befürchtung, dass bald Menschen geklont würden, was von unterschiedlicher Seite als moralisch verwerflich bezeichnet wurde.

## 5.1 Yuck-factor-Argument

Eine starke Stimme gegen das Klonen von Menschen war der Bioethiker Leon Kass, der zwischen 2001 und 2005 den *President's Council on Bioethics* unter Georg W. Bush präsierte und das Igit-Faktor-Argument (*yuck-factor*) (Kass 1997) populär machte. Der Begriff *yuck-factor* wurde von Arthur Caplan erfunden und bezeichnet die instinktive Abwehrhaltung gegen neue Technologien. Kass ist sich durchaus bewusst, dass gewisse wissenschaftliche Errungenschaften, die früher abgelehnt wurden, heute alltäglich sind und kaum noch Verwunderung, noch starke emotionale Ablehnung auslösen,

«[i]n crucial cases, however, repugnance is the emotional expression of deep wisdom, beyond reason's power completely to articulate it» und «[t]he wisdom of our horror at human cloning can be partially articulated, even if this is finally one of those instances about which the heart has its reasons that reason cannot entirely know.»<sup>83</sup>

In ähnlicher Manier wird auch in Europa mit dem *yuck-factor* gegen das reproduktive Klonen von Menschen argumentiert. So bezeichnet Jürgen Habermas die «archaische Abscheu, [die wir gegenüber] «geklonten Ebenbildern empfinden» als «schwerwiegendes Argument», das auch einen rationalen Kern hat.<sup>84</sup> Dieser rationale Kern wird später genauer erläutert, zuerst soll geklärt

---

<sup>83</sup> Kass 2002 [1997], S. 79 und Kass 2002 [1997], S. 83. Interessanter Weise gelingt es Kass in seinem Aufsatz, mehrere klare Argumente zu artikulieren, ohne sich auf Intuitionen stützen zu müssen. Diese umfassen z.B. die negativen gesundheitlichen Konsequenzen, mit denen ein Klon aufgrund des unsicheren Verfahrens rechnen muss; soziale und psychologische Fragen, welche die Identität des Klons betreffen; technokratische Einstellungen gegenüber den Kindern oder die Kritik an unzulässigen Instrumentalisierungszwecke der Klone.

<sup>84</sup> Vgl. Habermas 1998, S. 243.

werden, wie sich die drei Erklärungsansätze, was moralische Intuitionen sein könnten – *Evidenz-Ansicht*, *Kultur-Ansicht*, in Bezug auf das Yuck-Factor-Argument in Kontext des Klonens verhalten.<sup>85</sup> Dabei zeigt sich ein erstes Problem, dass es in Bezug auf das Klonen von Menschen unterschiedliche Intuitionen gibt.

### 5.1.1 Das Problem des Intuitionen-Pluralismus

Auf den ersten Blick scheint einiges für die *Evidenz-Ansicht* zu sprechen. Denn die Bewertungen des Klonens beim Menschen als «anstößig», «grotesk», «abscheulich», «widerlich» oder «abs-tossend» werden von Menschen unterschiedlichen sozialen Milieus auf der ganzen Welt geteilt. Dazu zählen gewöhnliche Bürger:innen, Intellektuelle, gläubige Menschen und Atheist:innen, Humanist:innen und auch Wissenschaftler:innen.<sup>86</sup> Bemerkenswert ist dabei, dass die Abscheu vor geklonten Menschen sich nicht nur in einem politischen Lager findet, sondern sie wird auch von Menschen politisch entgegengesetzter Richtung geteilt.<sup>87</sup>

Auf den zweiten Blick zeigt sich aber, dass die intuitive ablehnende Haltung bezüglich des Klonens keinesfalls universell geteilt wird.<sup>88</sup> Im Gegenteil, aus *technologischer Sicht* wird das Klonen

---

<sup>85</sup> Die Misch-Ansicht wird im Folgenden nicht weiter behandelt, da sie nichts Neues zu den anderen Positionen beiträgt.

<sup>86</sup> Vgl. Kass 1997 [2002], S. 78.

<sup>87</sup> Kass bezeichnet sich selbst als «altmodischer Humanist», wobei er im hier zitierten Artikel auch den Feminismus und die Lesben- und Schwulenrechtsbewegung kritisiert (vgl. Kass 2002 [1997], S. 72). Ob dies mit humanistischen Werten vereinbar ist, müsste geprüft werden. Im Unterschied dazu zählt Habermas als Mitglied der zweiten Generation der Frankfurter Schule zum politisch linken Lager. Siehe auch Michael Sandel (2004).

<sup>88</sup> Zur Unterscheidung der folgenden drei Positionen, *technologisch*, *liberal*, *melioristisch* vgl. Kass (2002 [1997], S. 80ff.). Es könnte sein, dass die unterschiedlichen Positionen nicht auf unterschiedlichen Intuitionen beruhen, sondern auf unterschiedlichen Argumenten, damit würde das Pluralismusproblem abgeschwächt. Zu klären, wäre aber immer noch die Frage, warum für einige das Klonen intuitiv falsch ist, für andere nicht (diese besitzen keine negativen Intuitionen gegenüber dem Klonen).

bisweilen einfach als Ergänzung bereits bestehender, assistierenden Reproduktionstechniken wie Hormontherapien, Induktion der Ovulation oder künstliche Befruchtung, betrachtet. Auch aus *liberaler Perspektive* stellt das SCNT-Klonen eine neue Möglichkeit dar, das Recht auf Reproduktion wahrzunehmen. Und aus *melioristischer Sicht*<sup>89</sup> kann ein gemässigt Klonen dazu verwendet werden, den menschlichen Genpool insgesamt zu verbessern. Mit Bezug auf Aldouds Huxleys *Brave New World* diskutierte der britische Evolutionstheoretiker John B. Sanderson Haldane am Ciba Foundation Symposium *Man and His Future* (1962) die Vor- und Nachteile der «klonischen Vermehrung» als mögliche Form der asexuellen Reproduktion, jedoch ohne negative Ressentiments.<sup>90</sup>

Nach der Philosophin Susan M. Wolf sollte das Klonen nicht verboten werden, sondern Gegenstand einer Güterabwägung zwischen den wissenschaftlichen Vorteilen und der Erforderlichkeit von Regulierungs- und Vorsichtsmassnahmen werden.<sup>91</sup> Auch sie steht dem Klonen nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber, im Unterschied zu Kass oder Habermas ist eine «Abscheu» oder ein «Widerstand» in ihrer Haltung nicht zu erkennen.

Diese Beispiele zeigen: Es gibt unterschiedliche Intuitionen, wie das Klonen von Menschen bewertet wird. Der Pluralismus von sich widersprechenden Intuitionen stellt ein ernsthaftes Problem für die Evidenz-Ansicht dar, die behauptet, dass es sich bei moralischen Intuitionen um selbstevidente Wahrheiten handelt. Entweder führt die Vielfalt moralischer Intuitionen in einen Subjektivismus<sup>92</sup> oder Relativismus, in welchen unterschiedliche subjektive oder kulturelle Wahrheiten nebeneinander existieren können oder die vermeintliche argumentative Abkürzung mittels vorreflexiver Überzeugungen verschiebt sich zu einer epistemologischen Frage: Wie kann eruiert werden, welches die richtige Intuition ist?

---

<sup>89</sup> Nach welchen Kriterien der menschliche Genpool optimiert werden soll, ist nicht ersichtlich. Zur Beziehung zwischen Eugenik und Naturwissenschaft vgl. Midgley 1996, S. 60–63.

<sup>90</sup> Vgl. Haldane 1963.

<sup>91</sup> Vgl. Wolf 2002.

<sup>92</sup> Zur Vielfältigkeit des Begriffs siehe Birnbacher (2007 [2003]), S. 251 ff.

Dasselbe grundsätzliche – und nicht nur diese Beispiele betreffende – Problem betrifft auch die Mischtheorien. Auch hier stellt sich die Frage, wie kann man zwischen moralischen Wahrheiten, Vorurteilen und kulturellen Überzeugungen unterscheiden? Dieses Problem wird um so dringlicher, da mit Intuitionen für eine Vielfalt verschiedener Positionen argumentiert wird.

### 5.1.2 Willkürliche moralische Intuitionen

Ein erhellendes Beispiel, dass sich moralische Intuitionen nicht nur unterschiedlich und minimal voneinander unterscheiden können, sondern dass sie verwendet werden, um deutlich verschiedene moralphilosophische Position zu begründen, findet sich im Kontext der Bewertung der Gen- und Biotechnologie in den späten 1990er-Jahren. Damals wurde diskutiert, welche Wesen moralisch zu berücksichtigen sind und wie stark diese Wesen moralisch berücksichtigt werden sollen. Es ging also um den moralischen Status (*moral considerability*) und die moralische Gewichtung (*moral significance*) von gentechnisch veränderten Wesen. In ihrem Gutachten zur Würde der Kreatur der Schweizer Bundesverfassung (Art. 120 BV) kamen Philipp Balzer, Klaus Peter Rippe und Peter Schaber zu folgendem Schluss:

«Dass allen Lebewesen ein inhärenter Wert zukommt, besagt ebenfalls nicht, dass alle Kreaturen denselben inhärenten Wert besitzen. Mit dem Konzept der Würde der Kreatur stünde durchaus im Einklang, dass einem Schimpanse ein höherer inhärenter Wert zukommt als einem Grashalm oder einer Rose ein höherer als einem Schimmelpilz. Eine solche *hierarchische* Konzeption der inhärenten Würde steht wohl eher im Einklang mit unseren wohlüberlegten Intuitionen als eine egalitäre Konzeption.»<sup>93</sup>

Ähnlich argumentierten die Niederländer Bart Rutgers und Robert Heeger mit moralischen Intuitionen für einen moderaten Biozentrismus, der Güterabwägungen, Graduierungen und Abstu-

---

<sup>93</sup> Balzer, Rippe, Schaber 1999, S.49f. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Rippe seine damalige Position bezüglich der methodischen Funktion von moralischen Intuitionen später kritisiert und korrigiert hat. In späteren Texten weist er darauf hin, dass moralischen Intuitionen keine Begründungsfunktion zukomme. Vgl. Rippe 2008, S.17ff.; 2010, S.54.



fungen zwischen allen Lebewesen zulässt. «This kind of moderate biocentrism better conforms to our well-considered intuitions than any radical form of biocentrism.»<sup>94</sup> Mit «radikal» meinen Rutgers und Heeger einen deontologischen, egalitären Biozentrismus. Ein solcher wird zum Beispiel vom deutsch-französischen Arzt und Philosophen Albert Schweitzer oder dem amerikanischen Philosophen Paul W. Taylor vertreten.<sup>95</sup> Schweitzer und Taylor könnten nun entgegengesetzte Intuitionen geltend machen und auf dem Standpunkt beharren, dass alle Lebewesen gleichwertig seien.

Entgegen Anthro-, Patho- und Biozentrismus behauptet Martin Gorke als Vertreter einer holistischen Position, dass die Erweiterung der moralischen Gemeinschaft auf die maximale Grösse und der damit einhergehende moralische Fortschritt auf «elementaren moralischen Intuitionen» gründe.<sup>96</sup>

Dies führt schlussendlich zur Situation, dass für die Begründung aller bioethischen Positionen moralische Intuitionen ins Feld geführt werden. Dies ist darum problematisch, weil sich die Positionen gegenseitig ausschliessen; so ist es nicht möglich, dass ausschliesslich alle Menschen und nur Menschen moralisch zählen (Anthropozentrismus) und gleichzeitig neben dem Menschen auch alle existierenden Entitäten (Holismus). Ebenso wenig können zugleich alle Lebewesen gleichstark (egalitärer Biozentrismus) oder aufgrund einer hierarchischen *scala naturae* (hierarchischer Biozentrismus) unterschiedlich stark berücksichtigt werden.

Wird im Sinne der Evidenz-Ansicht nun davon ausgegangen, dass moralische Intuitionen unhinterfragbare moralische Ein-

---

<sup>94</sup> Rutgers/Heeger 1999, S. 44.

<sup>95</sup> Vgl. Schweitzer 2007 [1923] und Taylor 1986.

<sup>96</sup> Vgl. Gorke 2010, S. 69ff. Ein Argument gegen die Verwendung von moralischen Intuitionen könnte lauten, Intuitionen referieren nicht auf höhere Wahrheiten, sondern sind beziehen sich einfach auf moralische Einstellungen, die durch das hervorbringen bestimmten Gefühle bestärkt werden. Kurz, die Argumentation mit Intuitionen ist zirkulär. Mit Martin Gorke ist dieses Argument (zumindest teilweise) widerlegt. Eine holistische Position bewegt sich am anderen Ende des Spektrums, wo sich der moralische Common-Sense verordnet werden kann. Mit Intuitionen wird also nicht nur für konservative Positionen argumentiert.

sichten darstellen, führen diese Widersprüchlichkeiten zum erkenntnistheoretischen Problem, welche Intuition nun die wahre ist. Bevor dieses Problem nicht gelöst ist, bleibt der Verweis auf Intuitionen schlussendlich willkürlich und damit begründungstheoretisch unbefriedigend.

## 5.2 Die Kultur-Ansicht

Mit den Schwierigkeiten des Intuitionen-Pluralismus hat die Kultur-Ansicht nicht zu kämpfen, die Verschiedenheit von unterschiedlichen Intuitionen bildet vielmehr ihre Ausgangslage. Die Kultur-Ansicht geht davon aus, dass moralisch Intuitionen das Ergebnis von persönlichen Erfahrungen und Überzeugungen, familiärer Erziehung und sozialer sowie kultureller Prägungen sind. Da aufgrund unterschiedlichen kulturellen Prägungen, familiärer Erziehung oder persönlichen Überzeugungen unterschiedliche Wertvorstellungen über das Gute Leben existieren oder die Frage anders beantwortet wird, wie wir zusammenleben sollten, ist die Feststellung eines Wertpluralismus vorerst ein Faktum, das es anzuerkennen gilt.

Die Kultur-Ansicht bietet einen sparsamen Erklärungsansatz, woher Kass' Ablehnung des Klonens stammt. Sie könnte in seiner konservativ-christlichen Ideologie gründen, die grundsätzlich skeptisch gegenüber (bio-)technologischen Eingriffen in die menschliche Natur ist, da diese als eine Art von Hybris betrachtet wird.<sup>97</sup>

Habermas' Abscheu von geklonten Ebenbildern ist nicht religiös motiviert, hier muss auf eine andere Erklärung zurückgegriffen werden. Ein Problem bei seiner Auffassung des Klonens ist, dass er von einer falschen Vorstellung ausgeht, was Klonen als Technik und ein Klon als Resultat der technologischen Reproduktion ist. Seine Vorstellung des Klons als «exakte Kopie» und des Klonprozesses als «Verdopplung der eigenen genetischen Ausstattung» oder «Kopieren der Erbsubstanz» ist wissenschaftlich zu ungenau. Erstens handelt sich bei einem Klon nur dann um eine genaue

---

<sup>97</sup> Vgl. dazu auch die Kritik von Mary Midgley (2000), dass in die Biotechnologie zu grosse Hoffnungen gesetzt werden. Insbesondere wenn es sich um politische oder soziale Probleme handelt, sei nur mit grosser Vorsicht auf biotechnologische Lösungen zu setzen.

«Kopie» des Ursprungs, wenn ein weibliches Säugetier geklont wird und der Zellkern sowie die Eizelle von ihr stammt. Da in allen anderen Fällen – dem Klonen eines männlichen Tieres oder eines weiblichen Tieres, bei welchem die Eizelle von einem fremden Tier stammt –, die Erbsubstanz des Zellkerns (nukleare DNA) und die Erbsubstanz der Eizelle (mitochondriale DNA) miteinander vermischt werden, handelt es sich nicht um eine exakte Kopie. Aus diesem Grund sprechen Wissenschaftler:innen auch bevorzugt nicht mehr von einer *phänotypischen* oder genetischen, sondern von einer *genomischen* oder gar nur einer *nuklearen* «Kopie». Zweitens wird das Erbgut des geklonten Wesens weder «repliziert», «verdoppelt» noch «kopiert»: «The curious thing about cloning is that the result of the cloning process can be described as a copy without any copying process being involved.»<sup>98</sup> Es handelt sich vielmehr um ein Trennungsprozess, bei dem einem Tier eine Zelle (inkl. Erbut) entnommen wird, die unter bestimmten Umständen (Einbringung in eine Eizelle, Elektrostimulation und Austragung des Embryos in einer Leihmutter), ihr Potential entwickeln kann, ein neues Tier zu generieren. Da ein SCNT-Klon als Resultat dem Ursprung ähnlich sieht und sich eventuell ähnlich verhält oder eine nahezu identische Genetik hat, kann man durchaus von einer Kopie als Metapher sprechen. Würde Habermas Argumentation sich nur auf das Resultat des Klons als «Kopie» beziehen, würde es schlichtweg auf einer falschen Vorstellung beruhen, was ein Klon ontologisch ist.

Habermas Abscheu betrifft jedoch nicht nur den Klon als Resultat, sondern auch das Klonen als Prozess und die Beweggründe, warum jemand sich oder eine andere Person klonen lassen möchte: «Nicht die Ebenbildlichkeit der aus einer Zelle hervorgehenden Teile ist das Problem, sondern Anmassung und Knechtung».<sup>99</sup> Was das Klonen als Prozess angeht, kann sein Argument verworfen oder zumindest abgeschwächt werden, da der Prozess des SCNT-Klonens kein exaktes Kopieren ist, sondern in den meisten Fällen immer noch eine gewisse Kontingenz beinhaltet. Der rationale Kern, den Habermas in der «archaischen Abscheu von geklon-

---

<sup>98</sup> Camenzind 2015, S. 6.

<sup>99</sup> Habermas 1998, S. 244.

ten Ebenbildern» vermutet, findet sich jedoch im Argument der «Knechtung», in der Zwecksetzung und Motivation, warum jemanden mittels SCNT-Klonen zeugen möchte. Dazu zählen zum Beispiel (1) der narzisstische Wunsch, sich selber zu klonen, (2) besonders begabte Menschen zu replizieren, damit sie der Menschheit einen Dienst erweisen, (3) menschliche Klone als Organersatzteillager verwenden, (4) unfruchtbaren Paaren zu genetisch verwandtem Nachwuchs verhelfen oder (5) genetisch verwandte Kinder asexuell zu erzeugen. An dieser Stelle sollen diese Beweggründe<sup>100</sup> nicht einzeln diskutiert werden, einen Einblick in die Darstellung des Klonens in populären Medien zeigt, dass Klonen kaum positiv dargestellt wird, sondern oftmals in dystopischen Geschichten vorkommen und mit Standardisierung, Massenproduktion, Machtmissbrauch und Manipulation in totalitären Gesellschaften einhergehen.<sup>101</sup> Verwandt mit dem literarischen Motiv des Doppelgängers (z. B. Narziss in Ovids *Metamorphosen*) reicht die negative Bedeutungsgeschichte des Klons bis in die Antike zurück.

Die negative Einstellung bezieht sich aber auf eine lose Vorstellung von der Reproduktion von *Menschen*, beim SCNT-Klonen von *Tieren* scheint die ablehnende Haltung schwächer zu sein. Auch dies lässt sich mit der westlichen Einstellung und dessen historischen Entwicklung bezüglich der moralischen Stellung von nicht-menschlichen Tieren erklären.<sup>102</sup> Allerdings muss erwähnt werden, dass das SCNT-Klonen einen Abstraktionsgrad und eine Komplexität beinhaltet, die es selbst für Expert:innen schwierig machen, diese Technik adäquat mit Worten zu beschreiben. Darum muss auf Metaphern zurückgegriffen werden, die zum Teil wissenschaftlich ungenau, und moralisch problematisch sind.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Die Motive beruhen entweder auf falschen Vorstellungen, was das Klonen leisten kann, oder die Vermutung liegt nahe, dass sie mit einer unzulässigen Instrumentalisierung des Klons einhergehen. (vgl. Camenzind 2010, S. 35 ff.).

<sup>101</sup> Vgl. z. B. Brandt 2010, Marek 2012.

<sup>102</sup> Vgl. Rippe 2008, S. 18, 24 ff..

<sup>103</sup> Das Problem bei der Kopie-Metapher besteht darin, dass die Unterscheidung zwischen Kopie und Original oftmals eine Hierarchie – zugunsten des Originals – impliziert. Handelt es sich bei dem Klon um ein Wesen mit moralischem

Aufgrund der niedrigen Effizienz<sup>104</sup> und den gesundheitlichen Risiken, die das SCNT-Klonen auch noch heute mit sich bringt, existieren gute Gründe, die gegen das reproduktive Klonen von Menschen und Tieren sprechen. Ein Bezug auf moralische Intuitionen ist nicht nötig und auch nicht möglich, da die Lebendgeburtsraten und gesundheitliche Probleme der Klone nicht intuitiv zugänglich sind.

Die Kultur-Ansicht hat also ein hohes Erklärungspotential, wie Intuitionen entstehen können und warum es unterschiedliche Intuitionen gibt. Argumentativ bleibt sie jedoch unbrauchbar, da die Intuitionen nur erklären, was in einer Kultur, Peer-Group oder Familie als moralisch richtig gilt. Möchte man nicht in einem ethischen Relativismus (oder gar Subjektivismus) enden, muss die Richtigkeit einer Handlung oder Einstellung mit weiteren Argumenten gestützt werden. Die Kultur-Ansicht hat aber nur dann ein hohes Erklärungspotential, wenn es um Praktiken geht, die weitverbreitet und im Allgemeinwissen verankert sind. Wie sieht es mit neuen biotechnologischen Praktiken aus, die zum Teil noch komplexer und abstrakter Art als das Klonen?

## 6. Genetic Pain Disenhancement

Eine solche Praktik wäre zum Beispiel *genetic pain disenhancement* (i.F. GPD), die Schmerzausschaltung bei Mäusen und anderen Tieren mittels Genome-Editing-Verfahren. Unter GPD wird das Vorhaben verstanden, Tiere gentechnisch so zu verändern, dass sie keine Schmerzen mehr empfinden können, aber empfindungsfähige Wesen bleiben. Angenommen es wäre tatsächlich möglich, solche Tiere zu züchten, für eine GPD-Maus würde das bedeuten, ihre Reflexe würden weiterhin funktionieren, sie könnte positive Gefühlszustände erfahren, aber bei invasiven Eingriffen, zum Beispiel im Rahmen einer toxikologischen Studie, würde sie keine Schmerzen wahrnehmen. Eine Möglichkeit, über die spe-

---

Status, dann kann diese Hierarchisierung moralisch problematisch sein. Ausführlich dazu Camenzind 2015.

<sup>104</sup> Vgl. Camenzind 2023, S. 63f.

kuliert wird, GPD-Tiere herzustellen, wäre, die Verbindung der Gehirnareale, die für sensorische Schmerzdimension zuständig sind (Sinneswahrnehmung), von den Gehirnarealen, die für die affektive Schmerzdimension zuständig sind (Bewertung der Sinneswahrnehmung als unangenehm), zu trennen.<sup>105</sup>

Da für gesunde Menschen eine Schmerzempfindung (meistens) als einheitliches Phänomen wahrgenommen wird, in der Nozizeption eines schädigenden Reizes (zum Beispiel ein Mückenstich), Weiterleitung des Reizes über das Nervensystems ins Gehirn, negative Beurteilung des Reizes durch das Gehirns und die darauffolgende Reaktion zusammenfallen, ist es schwierig, sich vorzustellen, dass die Sinneswahrnehmung und die affektive Bewertung unterschiedliche Dinge sind und voneinander getrennt werden können.

Wie schlagen «unsere» moralischen Intuitionen zu GPD aus? Im Kontext der GPD-Debatte wird das Yuck-Faktor-Argument zwar als möglicher Argumentationsstrang genannt und diskutiert, es wird jedoch nicht im Sinne von Kass – als Zugriff auf eine ethische Wahrheit – vertreten.<sup>106</sup> Eindeutige Intuitionen in Bezug auf das GPD sind nicht auszumachen.

Das Unbehagen<sup>107</sup>, dass viele Menschen verspüren, wenn es um biotechnologische Innovationen und gentechnische Veränderungen von Tieren und Pflanzen geht, kann unterschiedliche Gründe haben, über die hier nicht spekuliert werden soll. Zentral ist jedoch, dass bei der Frage nach diesen Gründen, die Evidenz-Ansicht bereits verlassen und die Kultur-Ansicht eingenommen wurde. Da es schwierig ist, sich eine schmerzfreie Kreatur wie eine Maus vorstellen zu können und da es im Unterschied zu Chimären (Herbert George Wells, *Die Insel des Dr. Moreau*; griech. Mythologie), Monstern (Mary Shelley, *Frankenstein*; Fantasy Romane) und anderen gentechnisch veränderten Wesen noch keine populäre Verarbeitung des GDP-Phänomens<sup>108</sup> gibt, existieren auch (noch)

---

<sup>105</sup> Vgl. Shriver 2009.

<sup>106</sup> Vgl. Ferrari 2010, Gavrell Oritz 2004, Thompson 2008.

<sup>107</sup> Vgl. dazu Midgley 2000.

<sup>108</sup> In Margaret Atwoods *Oryx und Crake* kommen sogenannte «animal micro-

keine eindeutigen Intuitionen, die für oder gegen GPD-Mäuse sprechen – dies wäre mein Erklärungsversuch. Vermutlich werden Intuitionen wachgerufen, die sich allgemeiner auf pro oder contra Einstellungen gegenüber (Bio)-Technologie, gentechnischer Veränderung oder gegenüber Tierversuchen beziehen., um sich gegenüber des GPD zu positionieren. Beim GPD ist eine intersubjektive begründbare Handlungsanweisung mittels moralischer Intuitionen nicht zu erwarten.

## 7. Schlussfolgerungen

Aufgrund der hier gemachten Überlegungen lässt sich schliessen, dass moralische Intuitionen keine begründungstheoretische Kraft besitzen und nichts dazu beitragen, wie biotechnologische Innovationen moralisch zu bewerten sind. Die *Evidenz-Ansicht*, die besagt, dass moralische Intuitionen auf selbstevidente moralisch Wahrheiten verweisen, ist mit mehreren Problemen konfrontiert. Erstens, da Intuitionen (verstanden als selbstevidente Wahrheiten) zum Beispiel zur Frage, wer zur moralischen Gemeinschaft gehört oder ob man Menschen klonen oder schmerzfreie Mäuse züchten soll, nicht eindeutig ausfallen, muss eine Methode entwickelt werden, wie wahre Intuitionen von unwahren Intuitionen und Vorurteilen unterschieden werden können. Dieses erkenntnistheoretische Problem ist als bedeutsam einzustufen, da es bei den unterschiedlichen Intuitionen, nicht um minimale Abweichungen geht, sondern um sich diametral entgegenstehende Haltungen. Zweitens, wie sich am Beispiel zum moralischen Status und der moralischen Gewichtung gezeigt hat, werden moralische Intuitionen für alle möglichen Positionen ins Feld geführt. Die Argumentation mit ihnen wird darum arbiträr.

Ein weiteres Problem moralischer Intuitionen im Sinne der Evidenz-Ansicht ist zudem, dass sie die Funktion als Diskussionsstopper einnehmen. Wie soll man gegen vorthoretische Überzeugungen argumentieren? So wird schlussendlich aus einem

---

encephalic lumps» vor. Das sind «Tier- oder Fleischklumpen», die wachsen und ein minimales Gehirn besitzen, aber nicht empfindungsfähig sind. Zur ethischen Bewertung dieser Wesen vgl. Schmidt 2008.

*argumentum ad populum* (weitverbreiteter moralische Intuitionen) ein Autoritätsargument. Dies wohl gemerkt vor dem Hintergrund, dass die Vertreter:innen der Evidenz-Theorie zuerst begründen müssten, warum ihre Intuitionen, die einzig richtigen sind.

Die *Kultur-Ansicht* hat ein hohes Erklärungspotential, was moralische Intuitionen sein könnten, wie sie zustande kommen und warum es unterschiedliche Intuitionen gibt. Als Produkt persönlicher Werteentwicklung, familiärer und kultureller Erziehung lassen sie sich historisch fassbare und erklärbare Phänomene begreifen, deren Prämissen analysiert und diskutiert werden können. Anhand der Fallbeispiele Klonen und *Genetic Pain Disenchantment* konnte gezeigt werden, wie in ersterem Fall moralische Intuitionen heraufgepumpt werden können und in letzterem nicht. Begründungstheoretisch sind diese Ausführungen aber irrelevant.

In diesem Beitrag wurde aber nicht dafür plädiert, dass auf moralische Intuitionen in der ethischen Urteilsfindung gänzlich verzichtet werden soll. Intuitionen können als ein möglicher Zugang fungieren, eine ethische Untersuchung zu starten oder um auf ein mögliches moralphilosophisches Problem aufmerksam zu machen. Dabei markieren sie aber den Beginn einer ethischen Diskussion und nicht deren Endpunkt.

Darüber hinaus kommt Intuitionen im Alltag eine wichtige Funktion zu. Wenn wir bei jeder Entscheidung eine handlungsutilitaristische Nutzenabwägung durchführen oder alle Formulierungen des kategorischen Imperativs anwenden müssten, wären wir schlichtweg überfordert. Dass moralisch Intuitionen für die Bewertung von abstrakten, komplexen biotechnologischen Methoden nützlich sind, ist aufgrund der hier dargelegten Gründe aber zu verneinen.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Für konstruktive Kritik und Kommentare, die auch dazu führten, meine Position klarer zu formulieren, danke ich Andreas Bachmann und Nico Müller.



## Literatur

Allison, Henry E. (2012 [2011]): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Oxford: Oxford University Press.

Balzer, Philipp/Rippe, Klaus Peter/Schaber, Peter (1999 [1997]): *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur – Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen*, Freiburg/München: Karl Alber.

Birnbacher, Dieter (2007 [2003]): *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin: De Gruyter.

Brandt, Christina (2010) Zeitschichten des Klons. Anmerkung zu einer Begriffsgeschichte. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 33 (2), S.123–146.

Camenzind, Samuel (2015): On Clone as Genetic Copy: Critique of a Metaphor. In: *Nanoethics* 9 (1), S.23–37.

Camenzind, Samuel (2023): *Xenotransplantation. Neue gentechnisch Möglichkeiten – neue ethische Fragen?* (= Beiträge zur Ethik und Biotechnologie, Bd. 16), Bern: Bundesamt für Bauten und Logistik BBL.

Cappelen, Herman (2012): *Philosophy without Intuitions*, Oxford: Oxford University Press.

Denis, Lara (2007): Kant's Formula of the End in Itself: Some Recent Debates. In: *Philosophy Compass* 2 (2), S.244–257.

Ferrari, Arianne et al. (2010): *Animal Enhancement. Neue technische Möglichkeiten und ethische Fragen* (= Beiträge zur Ethik und Biotechnologie, Bd. 7), Bern: Bundesamt für Bauten und Logistik BBL.

Gavrell Ortiz, Sara Elizabeth (2004): Beyond Welfare: Animal Integrity, Animal Dignity and Genetic Engineering. In: *Ethics & the Environment* 9 (1), S. 94–120.

Gesang, Bernward (2003): *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, Stuttgart: Reclam.

Guyer, Paul (1998): The Possibility of the Categorical Imperative. In: Guyer, Paul (Hrsg.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers, S. 215–246.

Gorke, Martin (2010): *Eigenwert der Natur: ethische Begründung und Konsequenzen*, Stuttgart: Hirzel.

Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Haldane, John B. Sanderson (1963): Biological possibilities for the human species in the next ten thousand years. In: Wolstenholme, G. (ed) (1963): *Man and his future. A Ciba Foundation Volume*. Little, Brown and Company, Boston, S. 337–361.

Hare, Richard M. (1992 [1981]): *Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*. Übers. v. Christoph Fehige und Georg Meggle, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Huber, Bettina (2022): *Tierwürde. Leben in Übereinstimmung mit dem Selbstbild*, Basel/Berlin: Schwabe.

Kass, Leon (2002 [1997]): The Wisdom of Repugnance: Why We Should Ban the Cloning of Humans. In: McGee, Glenn (Hg.): *The Human Cloning Debate*. Berkeley: Berkeley Hills Books, S. 68–106.

Marek, Roman (2012) Der «Klon» und seine Bilder – über Faszination und Ästhetik in der Begriffsgeschichte. In: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 1 (2), S. 12–44.

Midgley, Mary (1996): *The Ethical Primate. Humans, Freedom and Morality*, London/New York: Routledge.

Midgley, Mary (2000): Biotechnology and Animal Monstrosity: Why We Should Pay Attention to the “Yuk Factor”, *Hastings Center Report* 30 (5), S.7–15.

Pauer-Studer, Herlinde (2020): *Einführung in die Ethik*. Wien: Facultas.

Parson, Cahrles (1995): “Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel’s Thought,” *The Bulletin of Symbolic Logic* 1 (1), S.44–74.

Pust, Joel (2019): Intuition. In: Zalta, Edward N. (2012) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). Online unter: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-moral/> [eingesehen am 17.10.2023].

Rawls, John (1979 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rippe, Klaus Peter (2008): *Ethik im ausserhumanen Bereich*, Paderborn: Mentis.

Rippe, Klaus Peter (2010): *Ethik in der Wirtschaft*, Paderborn: Mentis.

Ross, William David (2002) [1930]: *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.

Rutgers, Bart/Heeger, Robert (1999): Inherent Worth and Respect for Animal Integrity. In: Dol, Marcel et al. (Hrsg.) (1999): *Recognizing the Intrinsic Value of Animals*. Assen: Van Gorcum, S.41–51.

Sandel, Michael J. (2004): *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge et al.: Belknap.

Schmidt, Kirsten (2008): *Tierethische Probleme der Gentechnik. Zur moralischen Bewertung der Reduktion wesentlicher tierlicher Eigenschaften*, Paderborn: mentis.

Schweitzer, Albert (2007 [1923]): *Kulturphilosophie*, München: Beck.

Schönecker, Dieter/Wood, Allen (2011 [2002]): *Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*. Ein einführender Kommentar, Paderborn et al.: Schöningh.

Sencerz, Stefan (1986): Moral Intuitions and Justification in Ethics. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 50 (1), S. 77–95.

Shriver, Adam (2009): Knocking out pain in livestock: Can technology succeed where morality has stalled? In: *Neuroethics* 2 (3), S. 115–124.

Sidgwick, Henry (1981 [1874]): *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett.

Singer, Peter (2011 [1979]): *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Steinvorth, Ulrich (1990): *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Stratton-Lake, Philipp (2002a): Introduction. In: Ross, William David (2002) [1930]: *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, ix–lviii.

Stratton-Lake, Philipp (2002b): Introduction. In: Stratton-Lake, Philipp (Hrsg.) (2002): *Ethical intuitionism. Re-evaluations*, Oxford: Clarendon Press, S. 1–28.

Thompson, Paul (2008): The Opposite of Enhancement: Nanotechnology and the Blind Chicken Problem. In: *Nanoethics* 2 (3), 305–316.

Taylor, Paul W. (1989 [1986]): *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

Wilmut, Ian et al. (2002): Somatic Cell Nuclear Transfer. In: *Nature* 419/6907, S. 583–586.

Wolf, Susan M. (2002): Ban Cloning? Why NBAC is Wrong. In: McGee, Glenn (Hg.): *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books, S. 115–126.



## **Pour une éthique de la complexité et de la transcendance**

Thèse: Il n'y a pas de domaine extra-humain, mais seulement une anthropo-relationalité du vivant. Il n'y a pas deux éthiques, mais une éthique intégrative (Krämer). Or la méthode éthique (Morin) semble supposer un refus de toute transcendance, alors même qu'elle avalise parmi ses sources les religions ouvertes. Nous soutenons au contraire que l'éthique intégrative suppose une ouverture sur la transcendance. Seule l'idée de transcendance rend la complexité plus complexe !

### 1. La crise de l'éthique et la question de son unité

Après avoir connu un succès international, l'éthique passe aujourd'hui par une crise profonde d'identité. Son explosion bibliographique pourrait bien être l'arbre qui cache la forêt : non seulement l'éthique s'est éclatée en un nombre infini d'éthiques appliquées ou spéciales, mais elle s'est encore avérée incapable de développer une théorie unifiée.

Dans cet essai, nous n'entendons pas plaider cependant pour une éthique unanimiste : le « conflit des interprétations » (Paul Ricoeur) demeure essentiel à toute herméneutique et à toute théorie philosophique ou théologique. L'enjeu est plutôt le suivant : comment, à partir de la conflictualité et la pluralité des éthiques, baliser un horizon d'éthique planétaire (Hans Küng)<sup>110</sup> qui transcende l'éclatement mortel des éthiques.

---

<sup>110</sup> Hans Küng (1991) parle de *Weltethos*, ce qui est moins théorique que l'éthique planétaire (traduction française). Un « comportement mondial » présuppose la capacité humaine de se mettre d'accord au plan pratique. Une « éthique planétaire » vise un fondement universel. Pour une discussion critique de Küng, cf. mon article « Transcendance et fragilité des valeurs » dans Müller 2014, p. 179–187, 182.

Une éthique planétaire, dans sa visée universelle, présuppose selon nous la possibilité et la nécessité d'articuler immanence et transcendance et de demeurer ouverte à une forme de métaphysique (voir Müller, 2022 et 2023). Cela nous oblige à penser la complexité interne et la complexification externe de l'éthique, si on ne veut pas se limiter à un comportement universel mais formel.

Le mérite du modèle küngien, que j'ai par ailleurs largement critiqué à la suite de Sissela Bok et de Christof Gestrinch notamment (Müller 2014), est pourtant indéniable. Le Weltethos repose en effet sur des assertions de vérité.

### 1.1 Le modèle éthique d'Edgar Morin

Dans le 6<sup>e</sup> volume de son traité de la méthode, le sociologue et philosophe français Edgar Morin défend l'idée d'une éthique de la complexité (Morin, 2004). Le concept-clef de cette éthique est celui de *reliance*, qui indique le lien multiple avec les autres, la société et le cosmos.

L'éthique et la *reliance*, comme indicateur central de toute complexité, entretiennent un lien constitutif, au point de s'identifier l'une à l'autre. Mais la pensée de l'éthique donne l'impression, chez Morin, de tourner en rond dans une logique de l'identité : l'éthique est *reliance*, la *reliance* est éthique. Cette conception interactive de l'éthique de la *reliance* tend à occulter ce qui, dans la *reliance*, transcende toute identité. Pourtant, selon Morin, « il y a, dans l'éthique du pardon, une éthique de la rédemption » (Morin 2004, p.167). Un dépassement de l'éthique de la *reliance* semble donc possible, à l'extrême limite de sa propre radicalité.

L'éthique de la complexité repose sur trois piliers : l'auto-éthique (avec sa double dimension d'autonomie et de *reliance*), la socio-éthique et l'anthropo-éthique. Notons en passant que cette triplicité structurelle – que Morin n'hésite pas à nommer une trinité – couvre tout aussi bien le champ de l'éthique médicale que celui de l'éthique sociale intégrative (éthique politique et éthique du genre humain).

Le propos de Morin reflète bien la situation contemporaine de l'éthique, très forte dans ses interactions intégratives, mais plus fragile dans sa pensée de la transcendance. De son côté, l'idée de transcendance n'implique nullement une manière dogmatique de

fonder l'éthique publique et profane. Au contraire, une conception critique de la transcendance est un facteur d'intensification (*Steigerung*) de la complexité dans son intégralité et de l'éthique complexe elle-même.

## 1.2 Morale ouverte et morale fermée (Bergson et Morin)

Sans s'y référer explicitement (en tout cas pas dans le volume 6 de la *Méthode*), Morin surfe en fait sur la distinction entre morale ouverte et morale fermée que l'on doit à Henri Bergson. Voyons si cette impression est fondée. Pour ce faire, demandons-nous d'abord rapidement quel était le point de vue de Bergson.

Dans son ouvrage classique de 1932, Bergson distingue fortement le clos et l'ouvert et applique cette distinction à la morale comme à la religion (Bergson 1965)<sup>111</sup>. Cependant, il admet l'existence d'une *transition* entre les deux morales (p.62). La morale selon Jésus mais aussi la morale selon Socrate relèvent de la morale ouverte. «Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre» (*ibid.*). «Le pur statique, en morale, serait de l'infra-intellectuel, et le pur dynamique du supra intellectuel. L'un a été voulu par la nature, l'autre est un apport du génie humain» (p.63). Il y a donc chez Bergson une transition, et non une opposition, comme on le dit trop souvent, entre le naturel et l'humain. Cette dialectique se retrouve à sa façon chez Morin, dans la manière dont il passe de la nature de la nature à la connaissance de la connaissance puis à l'éthique humaine dans sa complexité. Chez Bergson, il y a deux forces de base, l'impulsion et l'attraction (p.64–65) et toute la question est de savoir comment l'intelligence réunit et transcende ces deux forces. Bergson développe alors sa conception de la raison, une raison qui, visiblement, a partie liée avec une forme de transcendance, que ce soit les «puissances surnaturelles» (p.66) ou plus profondément une dimension divine : «Ajoutons qu'il y a derrière elle les hommes qui ont rendu l'humanité divine, et qui ont imprimé ainsi un caractère divin à la raison, attribut essentiel de l'humanité» (p.68). Il semble donc bien qu'il y ait place, chez Bergson, pour une transcendance anthropologique de type transcendantal. Edgar Morin n'est pas allé aussi loin dans cette direction.

---

<sup>111</sup> Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.



### 1.3 Deux éthiques ?

Le modèle éthique de Morin présente un avantage certain : loin d'écarteler l'éthique en plusieurs domaines hétérogènes, il s'en tient fermement à l'idée d'une éthique unique et transversale. Il n'y a pas une éthique de la technique médicale et du soin d'un côté et une éthique sociale et cosmique de l'autre.

Il est au fond assez étonnant que la Suisse officielle se soit dotée de deux commissions d'éthique, une pour l'éthique médicale, l'autre pour l'éthique du domaine extrahumain (cf. Müller 2001). Cette distinction remonte à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, il semblerait qu'une seule éthique ait voix au chapitre, une éthique intégrative (Krämer) ou complexe (Morin). On peut donc se demander à titre heuristique tout au moins si une fusion des deux commissions d'éthique (fédérale ou nationale) ne serait pas à l'avantage de chacune d'entre elles : intégrer le domaine prétendu non-humain dans l'éthique médicale contribuerait à élargir cette dernière, en lui évitant les dérapages médico-centrés ; inversement, la prise en compte de l'éthique médicale dans une éthique du vivant pousserait à une réflexion sur le caractère anthropo-relationnel de toute éthique et en particulier de l'éthique du vivant, qui se voit ainsi protégée des dérapages bio-centriques.

Sans doute une telle proposition de fusion des deux Commissions d'éthique affaiblirait-elle les avantages d'une division pragmatique du travail. Mais elle aurait le mérite de mieux manifester l'unité systémique de l'éthique.

Edgar Morin avait anticipé cette fusion des horizons avec sa méthode éthique unificatrice et systémique, fondamentalement rétroactive. On passe de la nature de la nature à la nature de la vie, puis à la connaissance anthropologique et à l'éthique.

Toute éthique intégrative ou systémique se heurte à un plafond de verre : aucune transcendance ne paraît possible. Cette limite est difficile à dépasser si l'on en reste à une conception étanche de la rationalité et de l'immanence. Mais sans doute est-ce à partir du concept central de reliance que nous pourrions poursuivre ici la discussion avec Morin.

## 2. La méthode anthropo-relationnelle et le rôle de l'anthropologie

Toute éthique présuppose une relation dialectique avec une anthropologie philosophique. Pour dépasser les impasses du pathocentrisme et du biocentrisme, il importe de penser une anthropo-relationnalité (Arz de Falco-Müller 2001–2002) pleinement ouverte sur le prétendu extra-humain. Morin a montré de son côté que l'éthique de la complexité suppose une dialectique de l'auto-éthique, de la socio-éthique et de l'anthropo-éthique.

La réflexion sur la justice climatique présuppose une théorie philosophique et anthropologique de la justice et de l'éthique des relations futures. La réflexion sur l'alimentation présuppose de son côté une théorie du bien-être et de l'équité (en relation critique avec la pollution, la famine, etc.), ainsi qu'une éthique fondée sur l'autonomie :

« Les principes de la liberté et de l'autonomie se laissent difficilement combiner avec une contrainte exercée sur les personnes qui craignent justement de devoir s'y soumettre. On ne saurait contraindre des personnes à consommer ce que des raisons éthiques les conduisent à refuser. Il convient de donner la possibilité à ces personnes-là de se tourner vers d'autres produits » (Rippe-Müller 2003).

Dans sa remarquable analyse de la différence entre le biocentrisme hiérarchique et le biocentrisme égalitaire, Klaus Peter Rippe (2000) a montré à quelles conditions un biocentrisme hiérarchique est possible. Cela rejoint selon nous l'anthropo-relationnalité. A cette différence près que cette dernière possède un avantage cognitif par rapport au biocentrisme hiérarchique.

## 3. Le chemin balisé par Hans Joas à propos de la transcendance

En discussion critique avec Karl Jaspers, Hans Joas a proposé de comprendre la transcendance comme une transformation réflexive du sacré (Joas 2020, p.235). Il dépasse ainsi la conception de Hans Jonas (voir ma discussion de cet auteur, Müller 1993). Ce n'est pas le sacré qui s'impose objectivement à l'interprétation de la transcendance, mais bien la transcendance qui transforme *de manière*

*réflexive* un sacré demeurant a priori équivoque. Joas entend ainsi dépasser l'alternative mortelle entre les autoritarismes théocratiques et les dictatures laïcistes (Joas 2020, p. 331).

Il n'y a donc pas de transcendance sans réflexivité. Inversement, il n'y a pas de réflexivité et de rationalité sans un minimum d'ouverture à une forme quelconque de transcendance. Chez Joas, cela débouche sur l'idée de sacré. Mais il hésite entre les deux termes : sacré ou sainteté (Joas 2020, p. 235).

Dans l'espace public, la raison ne fonctionne pas de manière strictement immanente, mais ne cesse de s'ouvrir sur une transcendance au moins formelle.

La présence ou l'absence de théologiens et de théologiennes au sein d'une commission d'éthique intégrative n'est pas qu'une question d'organisation bureaucratique, purement fonctionnelle, mais témoigne aussi de la nécessité et de la reconnaissance d'une forme de transcendance (Müller 2001).

Nous avons proposé pour notre part un retour critique à une forme de métaphysique terrestre, corrélée aux notions modernes d'existence, de raison et de transcendance (Müller 2022, 2023).

L'éthique ne se limite pas à la connaissance de la connaissance, pour parler comme Morin, mais présuppose une conception métaphysique ou du moins pré-métaphysique (Grondin 2019) de l'existence. Certes, il y a nécessité de rattacher l'éthique à une prise en compte cognitive de l'anthropologie, mais il n'en demeure pas moins qu'une telle éthique subjective renvoie à un fondement existentiel-ontologique de la raison (Morin a tracé ce chemin dans ses volumes précédents de la *Méthode* en parlant de la vie de la vie, puis de nature de la nature, etc.).

Mais il n'est pas sûr que l'éthique intégrative, comme éthique de la complexité, soit suffisante pour prendre en compte les dimensions religieuses de l'éthique contemporaine. L'enjeu théorique est dès lors le suivant : la complexité entretient-elle un lien quelconque avec la transcendance, que ce soit la transcendance des valeurs ou une transcendance plus franchement métaphysique ? (Müller 2022, 2023). L'éthique publique de la discussion peine aujourd'hui à penser cette question, justement à cause de la complexification qu'elle implique face à une complexité purement immanente. L'échec de l'éthique contemporaine est de se contenter d'une telle complexité interne, fermée à toute notion de transcendance.

#### 4. L'objection laïciste

La proposition avancée ci-dessus est audacieuse et de manquera pas d'étonner. D'une certaine manière, elle semble mener à une nouvelle guerre des religions, comme si les religions elles-mêmes devaient faire éclater le socle laïque de l'éthique de la discussion.

Elle contient deux sous-propositions :

- a. Philosophes et théologiens peuvent et doivent collaborer au sein de toute commission d'éthique, non pas en se repliant sur la pensée faible d'une immanence sans transcendance, mais en s'appuyant sur la pensée forte d'une immanence ouverte à la transcendance.
- b. L'éthique médicale et l'éthique de l'extra humain sont en principe une seule et même éthique : elles devraient se montrer capables de discuter ensemble soit de manière stable et permanente, soit au moins de manière occasionnelle.

C'est justement le sens du mot laïc qui fait problème dans notre expression de socle laïque. La laïcité peut en effet signifier une immanence fermée sur elle-même ou une immanence ouverte à la pluralité des formes de transcendance.

L'objection à la proposition défendue ici est obligée de tableur sur une immanence sans transcendance.

Fort heureusement, les développements les plus récents de la *Diskursethik* ne vont pas dans le sens d'une telle objection. Aussi bien Jürgen Habermas (2021, 2023) que Jean-Marc Ferry (2021) laissent la porte ouverte à une forme de transcendance et rejoignent ainsi la thèse de Joas.

Après avoir affirmé les difficultés de la position du biocentrisme hiérarchique (Rippe 2000), nous écrivions notamment ceci :

« L'idée de hiérarchie présuppose nécessairement la supériorité à la fois cognitive et éthique d'une perspective de type anthropocentrique » (Müller 2002, p. 96).

Et nous ajoutons :

« Un des enjeux principaux exige selon nous de surmonter les impasses de l'anthropocentrisme radical, mais sans rien céder sur la responsabilité singulière des êtres humains. En ce sens, nous en appelons de notre côté à une nouvelle vision anthropologique,

centrée sur la relation respectueuse et responsable de l'homme avec l'animal. À notre avis, une telle vision est tout à fait compatible avec une relecture critique et une reconstruction moderne de l'éthique théologique d'inspiration juive et chrétienne» (Müller 2002, p.100).

Nous avons essayé d'établir, dans les années 2000–2004, les avantages cognitifs et éthiques de l'anthropocentrisme modéré par rapport au biocentrisme hiérarchique (Müller-Poltier 2000, p.24). Le point de départ – anthropologique ou biologique – n'est pas indifférent, disions-nous. Mais nous avons aussi en vue, comme on le voit dans la citation précédente, «la reconstruction moderne de l'éthique théologique d'inspiration juive et chrétienne». Le thème de la transcendance que nous avons abordé dans la présente contribution représente une autre manière, moins directement théologique, de poser la même question, une question qui n'était évidemment pas celle d'un philosophe comme Klaus Peter Rippe.

Un autre philosophe, Beat Sitter-Liver, chargé de rédiger la synthèse du colloque édité par Müller-Poltier (Sitter-Liver 2000), a posé très clairement la double question de la dimension métaphysique de la réflexion sur la dignité de la créature et du rôle du concept de transcendance (p.440–441; 431, 449). Sans se séparer du biocentrisme hiérarchique (p.449), et compte tenu de ses critiques adressées à Rippe, il accepte la discussion avec les différentes positions métaphysiques qui sont présentes chez tous les partenaires du débat, et il ose même citer un théologien (Hoffmeister). Sitter-Liver anticipe, en 1999–2000, sur ce que dira plus tard Jean Grondin (2019) sur la dimension pré-métaphysique des assertions philosophiques et politiques les plus diverses.

Ces exemples, sommairement rappelés, tendent à montrer selon nous deux choses quant à l'état des discussions au sein des diverses commissions d'éthique.

Premièrement, la dimension au minimum pré-métaphysique du débat éthique en général ne peut être écartée a priori (Grondin 2019; Müller 2022, 2023).

Deuxièmement, rien ne prouve que la discussion «pré-métaphysique» des questions éthiques doit être différente dans le cadre d'une éthique extrahumaine ou dans le cadre d'une éthique biomédicale relevant d'une forme ou l'autre d'anthropocentrisme. Le statut du biocentrisme hiérarchique et celui de la théorie de

l'anthropo-relationnalité, malgré la différence évidente de leur point de départ respectif, se rejoignent aussi bien au plan pratique qu'au plan du débat pré-métaphysique. La prééminence scientifique apparente du biologique ne supprime en rien la primauté cognitive et éthique de l'anthropo-relationnel.

Cela devrait conduire à admettre, selon nous, que les deux commissions éthiques suisses traitent, de fait, des questions théoriques analogues et qu'une fusion de leurs horizons respectifs (selon l'expression fameuse de Hans-Georg Gadamer) est possible, au moins de manière ponctuelle.

## Références bibliographiques

Andrea Arz de Falco-Denis Müller, *Wert und Würde von «niederen» Tieren und Pflanzen. Ethische Überlegungen zum Verfassungsprinzip «Würde der Kreatur»*, Fribourg (Suisse), Editions universitaires, 2001 = *Les animaux inférieurs et les plantes ont-ils droit à notre respect ? Réflexions éthiques sur la dignité de la créature*, Genève, Médecine et Hygiène, 2002.

Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], Presses Universitaires de France, Paris, 1965<sup>140</sup>.

Jean-Marc Ferry, *Métaphysiques*, Paris, Le Cerf, 2021.

Jean Grondin, *La beauté de la métaphysique*, Paris, Le Cerf, 2019.

Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie*, I et II, trad. fr., Paris, Gallimard, 2021, 2023.

Hans Joas, *Les pouvoirs du sacré. Une alternative au récit du désenchantement*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 2020.

Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.

Hans Küng, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1991.

Edgar Morin, *La méthode 6. L'éthique*, Paris, Le Seuil, 1984.

Denis Müller, «La fonction et le sens du sacré dans l'éthique rationnelle de Jonas», in Denis Müller & Simon René (éds.), *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe «Responsabilité»*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 85–100.

Denis Müller et Hugues Poltier, *La dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences?*, Genève, Labor et Fides, 2000.

Denis Müller, «Begleitung und Widerspruch. Die neue Rolle der Theologen und Theologinnen in den Ethikkommissionen», *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 45/4, 2001, p. 285–301.

Denis Müller, «Le rapport des humains aux animaux dans la perspective de l'éthique. Mise en situation sociale», *Théologiques* 10/2, Montréal, 2002, p. 91–110.

Denis Müller, «Le statut éthique de l'animal dans une perspective anthropologique», in A. Arz de Falco, K. P. Rippe, A. Willemsen (eds.), *Natur, Ethik und Fortschritt. Gedenkschrift für Dr. Kurt Weisshaupt*, Zürich, Hochschulverlag, 2004, p. 41–53.

Denis Müller, *Convocation et provocation de l'éthique. Dialogues philosophiques et théologiques*, Vienne-Berlin-Zürich, Lit Verlag, 2014.

Denis Müller, *Tristesse et métaphysique terrestre. Existence, raison et transcendance*, Paris, Le Cerf, 2022.

Denis Müller, *La critique des arrière-mondes et le projet d'une métaphysique terrestre. Nietzsche, Barth, Bonhoeffer, Pannenberg*, Berlin-Zürich, Lit Verlag, 2023.

Klaus Peter Rippe, «Les êtres vivants sont-ils tous de valeur égale? A propos de la discussion entre le biocentrisme égalitaire et le biocentrisme hiérarchique», dans Denis Müller et Hugues Poltier, *La dignité de l'animal. Quel statut pour les animaux à l'heure des technosciences?*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 259–280.

Klaus Peter Rippe, Denis Müller, «La base éthique du droit à ne pas consommer des produits avec OGM», *Le Temps*, 25 février 2003, p. 8.

Beat Sitter-Liver, «Un défi et un parcours ardu. Vers l'atténuation de la conception utilitariste des animaux. Essai de synthèse», in Müller-Poltier, *op. cit.*, 2000, p. 427–450.





Florianne Koechlin

## Die Würde des Eichenblatts

Lieber Klaus Peter

Ich erinnere mich sehr gern an unsere lange gemeinsame Zeit in der EKAH. Am besten in Erinnerung bleibt mir – das wird Dich kaum erstaunen – unsere Arbeit zur «Würde der Kreatur bei Pflanzen».

Artikel 120 Absatz 2 der Schweizer Bundesverfassung legt fest, dass der Bund «der Würde der Kreatur» Rechnung trägt. Während der Diskussion um Agrogentechnik bestätigte das Schweizer Parlament, dass Pflanzen Kreaturen sind und folglich eine Würde haben. Daraufhin erteilte der Bundesrat 2004 der EKAH, der wir beide angehörten, den Auftrag, zu erkunden, was der Begriff Würde auf Pflanzen bezogen bedeuten könnte. Für unsere Diskussion in der Ethikkommission hatten wir kein Vorbild und konnten uns nicht auf die Literatur verlassen. Wir entdeckten bald, dass Intuition und Common Sense nötig sind, aber nicht genügen. Die Kommission war sich kaum je einig und einige Mitglieder hielten es sogar für verfehlt, Pflanzen eine Würde zuzusprechen.

2008, also nach vier Jahren, stellten wir die Broschüre «Die Würde der Kreatur bei Pflanzen» der Öffentlichkeit vor. Bemerkenswert bereits der umständliche Titel; er hiess nicht einfach «Die Würde der Pflanzen». Man war sich nicht einig, ob Pflanzen wirklich Würde – also einen Wert um ihrer selbst willen – haben.

Etwas später erhielten wir gar den Ig-Nobelpreis für diesen Bericht. Ig steht für *ignoble*: Es ist ein Preis für besonders lächerliche Forschung, eine Forschung, die Leute zum Lachen bringt – und später dann zum Nachdenken. Uns hat diese Auszeichnung gefreut.

Für mein Buch «Zellgeflüster»<sup>112</sup> hatte ich damals ein Gespräch mit Dir zu diesem Thema aufgezeichnet. Hier ein Ausschnitt:

---

<sup>112</sup> Koechlin F., 2007, Zellgeflüster, Lenos Verlag, S. 79 ff.

*Florianne Koechlin (FK):* Was macht die Würde einer Pflanze aus?

*Klaus Peter Rippe (KPR):* Für mich ist die Empfindungsfähigkeit das entscheidende Kriterium. Wenn ich einer Katze auf den Schwanz trete, dann nimmt sie wahr, dass ihr etwas Schlechtes angetan wird. Sie empfindet den Schmerz. Sie ist empfindungsfähig. Deshalb können wir sagen: Wir verletzen die Würde dieser Katze, indem wir ihr etwas Schlechtes antun. Aber wie sieht es bei einer Pflanze aus? Kann ich ihre Würde verletzen, wenn sie nicht einmal empfindungsfähig ist?

*FK:* Pflanzen nehmen mindestens 17 Umweltvariablen wahr; sie reagieren flexibel darauf und ändern zum Beispiel ihr Wachstum.

*KPR:* Das Problem ist nur: Reagiert die Pflanze auf einen Reiz, so wie dies ein Roboter tut, oder reagiert sie aufgrund einer subjektiven Vorstellung? Sind Pflanzen also einfach lebende Maschinen oder sind sie mehr als das? Bei Tieren würden wir heute nicht mehr sagen, dass sie wie Roboter handeln. Tiere verfügen über eine subjektive Wahrnehmung der Welt, sie haben individuelle Vorlieben, sie können Sinneseindrücke verarbeiten – das alles legen wir in den Begriff der Empfindungsfähigkeit. Und wenn wir empfindungsfähig sagen, dann gehört im Regelfall ein zentrales Nervensystem dazu, das die Empfindungen letztlich ...

*FK:* Weshalb?

*KPR:* Gute Frage.

*FK:* Weshalb ist ein Gehirn Voraussetzung für Empfindungsfähigkeit und Wahrnehmung? Wenn Mais von einer Raupe angegriffen wird, produziert er Duftstoffe und lockt damit Nützlinge an, die die Raupen parasitieren. Die Pflanze nimmt also wahr, dass die Raupe ihr Schaden zufügen wird. Warum braucht es dazu ein zentral gesteuertes Bewusstsein?

*KPR:* Das wissen wir auch nicht.

*FK:* Aha, das wollte ich einmal hören.

*KPR:* Nein, nein, man kann nicht ernsthaft sagen, Pflanzen hatten *kein* Bewusstsein. Wir können nur sagen, dass wir es nicht wissen. Genauso wenig wie wir sagen können, ob Tiere ein Be-

wusstsein haben. Jedoch gibt es eine grosse Plausibilität dafür, weil das, was der Katze geschieht, und die Art, wie sie reagiert, unseren Erfahrungen und unserem Verhalten sehr ähnlich ist. Pflanzen sind uns nicht so ähnlich. Das ist es, was wir sagen können. (...) Wir Philosophen sind an solchen Punkten immer sehr vorsichtig. Wir scheuen die zu schnelle Übertragung einer Eigenschaft des Menschen auf andere Lebewesen. Darüber wissen wir zu wenig. Empfindet die einzelne Pflanze wirklich Schmerz? Ist dies ohne Gehirn überhaupt möglich? Dass man immer vom Tier auf die Pflanze schliesst, finde ich heikel.

*FK:* Umgekehrt schliesst man aber auch vom Roboter auf die Pflanze.

*KPR:* Wer die Pflanze aufwerten will, rückt sie in die Nähe des Tiers; wer sie hingegen herabsetzen will, bringt sie mit der Maschine in Verbindung. (...) Wir müssen den Sprung wagen, aber das erfordert auch neue Definitionen. Was bedeutet zum Beispiel Bewusstsein? Bereits bei Tieren ist dies schwierig zu entscheiden: Sie nehmen wahr, dass ihnen etwas Schlechtes angetan wird, was wir als Bewusstsein in einem schwächeren Sinn auffassen können. Wenn wir den Pflanzen ein Bewusstsein zuschreiben, dann müsste dieses nochmals viel schwächer sein. Das gleiche gilt für Intelligenz oder Empfindung. Eigentlich muss das ganze moralische Vokabular neu gedacht werden.

\*\*\*

## Acht alte Eichen

Wo stehen wir heute, zwölf Jahre später? Gibt es neue Erkenntnisse in Bezug auf Deine Fragen zur Wahrnehmungsfähigkeit oder gar zum Bewusstsein von Pflanzen?

Das möchte ich anhand von acht vierhundert Jahre alten und vierzig Meter hohen Eichen zur Diskussion stellen. Sie stehen im Auenwald nordwestlich von Leipzig. Ein Team um Nicole van Dam, Professorin für Molekulare Interaktionsökologie am Deutschen Zentrum für integrative Biodiversitätsforschung (iDiv), untersucht mit Hilfe eines vierzig Meter hohen Krans und modernster Analysetechnik, wie die acht alten Eichen miteinander

und mit der Umwelt kommunizieren und interagieren. Ich war zu Besuch vor Ort.<sup>113</sup>

Martin Volf, ein Teamkollege von Nicole van Dam, hatte in einer früheren Studie<sup>114</sup> zeigen können, dass ein Eichenblatt, das von einer Eichen-Miniermotte (*Phyllonorycter harrisella*) angegriffen wird, andere Duftstoffe herstellt als bei einem Befall von Eichenlinsengallwespen (*Neuroterus quercusbaccarum*). Es erkennt den Eindringling an dessen Speichel, der in die Bisswunden tröpfelt, und produziert dann einen Duftcocktail, der den geeigneten Bodyguard anzieht. Diese riechen die SOS-Signale, attackieren die Frassfeinde und finden so eine gute Mahlzeit. Und es sei sehr wahrscheinlich, so Martin Volf, dass Blätter auch noch mit andern Methoden Nützlinge anlocken können, zum Beispiel mit elektrischen Signalen.

Unsere Eichen werden zudem von sehr vielen anderen Frassfeinden angegriffen, zum Beispiel von Schwammspinnern, Eichengallwespen, kleinen Frostspannern, Eichenwicklern, Eichenprozessionsspinner, Eichenprachtskäfer und vielen mehr. Und sie locken – je nach dem – verschiedene Feinde dieser Feinde an, so etwa Schlupfwespen und Raubwanzen. Von diesen beiden Gruppen fanden die Forscher in den Eichenkronen viele verschiedene Arten. Auch Spinnen und Ameisen werden von den Eichen herbeigelockt – und natürlich viele Vögel, zum Beispiel Meisen oder Rotkehlchen.

Nicole van Dam erzählt: «Manche Insektengemeinschaften sitzen gerne an der Sonne ganz oben in den Wipfeln, andere eher in der Mitte oder unten, wo es schattiger ist. Auch Feuchtigkeit, Wind, Temperatur variieren erheblich zwischen dem Kronendach hoch oben und dem Boden unten. Das hat grossen Einfluss auf die Insektengemeinschaften; unten finden sich andere als oben. Ameisen zum Beispiel gehen eher nahe dem Grund auf Jagd. Manche Insekten kommen auf mehreren Etagen vor. Rotkehlchen wieder-

---

<sup>113</sup> S. auch Koechlin F., 2024, verwoben & verflochten, Lenos Verlag. Kapitel «Forschung in den Eichenkronen».

<sup>114</sup> F. S. Klimm, A. Weinhold und M. Volf. 2020, Volatile production differs between oak leaves infested by leaf-miner *Phyllonorycter harrisella* and galler *Neuroterus quercusbaccarum*. European Journal of Entomology, 117, S.101–109.

um jagen eher in Bodennähe, grosse Meisen oder graue Schnäpper eher in mittleren und oberen Etagen, Schlupfwespen wiederum halten sich am liebsten rund fünfzehn Meter über dem Boden auf. Doch das ist fliegend, dynamisch, das ändert sich laufend, hängt vom Wetter und einer Vielzahl anderer Faktoren ab. Offenbar ist dies immens komplex und ganz vieles weiss man noch nicht.»

Eichen locken nicht nur Nützlinge an: Als erstes warnen sie ihre Nachbarblätter und -äste mit einem Duftsignal, so dass diese ihre Abwehr frühzeitig hochfahren können. Diese Warnsignale untersucht Nicole van Dam und ihr Team, und zwar von Blättern ganz unten in Bodennähe bis zu solchen in den Baumwipfeln. Bis jetzt konnten sie etwa fünfzig Duftmoleküle entschlüsseln, die ein gewarnter Ast produziert. Einige kennen sie, denen können sie einen Namen anheften. Da sind aber ganz viele andere Peaks in den Chromatogrammen, die sie noch nicht identifizieren konnten. Ein Blatt in Alarmbereitschaft beginnt schnell, ein Bouquet aus vielen diversen Duftstoffen zu produzieren, die sie bei ungewarnten Ästen nicht fanden.

Das bedeutet: Ein Eichenblatt registriert (d. h. «schmeckt») den InsektenSpeichel, kann ihn richtig interpretieren und darauf antworten, indem es zuerst seine Nachbarn vor den Frassfeinden warnt und dann ein anderes Duftbouquet herstellt, mit dem es den geeigneten Nützing anlockt. Das Nachbarblatt wiederum erkennt die Warnsignale innerhalb der Duftstoffwolke, die es ständig umgibt, verwandelt diese Warnsignale in Information und reagiert ebenfalls darauf. Das ist aktive Kommunikation, und nicht bloss ein Signalaustausch zwischen zwei Automaten.

Pflanzen sind modulartig aufgebaut, nicht zentral.<sup>115</sup> Ein einzelnes Blatt, ein einzelner Eichenast kann seine Abwehr hochfahren, wenn eine Raupe an ihm frisst. Andere Äste gleich nebenan tun das nicht. So kann zum Beispiel ein Vogel sehr schnell den Weg

---

<sup>115</sup> Ihr Wachstum geschieht durch Wiederholung immer gleicher oder ähnlicher Teile, Blätter zum Beispiel, oder Sprossen. Pflanzen holen ihre Ressourcen aus der Luft (Sonnenenergie und Kohlendioxid für die Photosynthese) und aus dem Boden (Wasser und Nährstoffe, zusammen mit Pilzen und dem Mikrobiom) – dafür brauchen sie grosse Oberflächen. Tiere sind zentral aufgebaut, sie haben ein Gehirn und ein Nervensystem. Sie können fliehen, rennen, angreifen; sie sind auf schnelle Reaktionen angewiesen, auch, um sich Nahrung zu beschaffen.

durch das grüne Dickicht zur Raupe finden. Der ganze Baum wiederum koordiniert alle diese Aktivitäten seiner Äste und Blätter und versorgt alle mit Wasser und Nährstoffen. Eine solche Teilautonomie der Blätter gibt einer Eiche grösstmögliche Flexibilität; ihre Blätter können genau dort ihre Abwehr hochfahren, wo sie von Schädlingen angefressen werden. So ist jede Eiche ein komplexes Mosaik<sup>116</sup>. Mit diesen Strategien konnten die acht hier untersuchten Eichen bereits vierhundert Jahre überleben.

Erstaunlich ist auch dies: Jede der acht Eichen, die hier untersucht werden, hat einen eigenen «Charakter», eine eigene «Persönlichkeit»<sup>117</sup>. Jede unterscheidet sich von ihrer Nachbarin. Die eine kann sich weniger gut gegen Frassfeinde oder Krankheiten wehren. Die andere treibt ihre Blätter früher aus und ist schon grün, wenn ihre Nachbarin erst die Knospen zu bilden beginnt. Solche Unterschiede kann man im Frühling gut beobachten. Und Nicole van Dam sagt, dass Eichen aus Skandinavien einen andern «Duft-Dialekt» haben als die Eichen hier in Leipzig. Unterschiedliche «Dialekte» in der Duftkommunikation sind bei etlichen Pflanzen gut belegt.

Ein Eichenbaum nimmt womöglich auch wahr, wer neben ihm wächst: eine verwandte Eiche, eine von weither, ein ganz anderer Baum? Küsten-Kiefern (*Pinus contorta*) zum Beispiel können das: Werden sie vom Pilz (*Grosmannia clavigera*) infiziert, warnen sie mit einem Duftcocktail ihre nahen Verwandten. Diese fahren ihre Abwehr hoch. Nichtverwandte Küsten-Kiefern verstehen die Warnung nicht und beginnen sich nicht auf den Pilzbefall vorzubereiten<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> M. Volf, T. Volfová, C.L. Seifert, A. Ludwig, R. A. Engelmann, L. Ré, J.R. Richter, A. Schedl, A. Weinhold, C. Wirth und N.M. van Dam, 2021, A mosaic of induced and non-induced branches promotes variation in leaf traits, predation and insect herbivore assemblages in canopy trees. Ecology letters, <https://doi.org/10.1111/ele.1394>.

<sup>117</sup> Patrick Grof-Tisza (Universität Neuenburg), zeigt in einer Studie auf, dass Wüstensalbeibüschel «Persönlichkeiten» haben. Karban R., Grof-Tisza P. und Couchoux C., 2022, Consistent individual variation in plant communication: do plants have personalities? Oecologia 199, 129–137.

<sup>118</sup> Hussain et al, 2019, Science of the Total Environment, 692, 127–135.

Ackerschmalwand (*Arabidopsis thaliana*) wiederum kann zwischen Selbst und Nicht-Selbst unterscheiden: Wurde eine Pflanze mit ihren eigenen Wurzelausscheidungen oder mit solchen einer anderen Ackerschmalwandpflanze behandelt, zeigte sie unterschiedliche Reaktionen: Die eigenen Wurzelausscheidungen lässt die Wurzeln der Pflanze in die Länge wachsen. Die Wurzelausscheidungen einer Fremden bewirken, dass die Pflanze mehr Seitenwurzeln bildet, um sie zu konkurrenzieren. Ackerschmalwand kann also zwischen Selbst und Nicht-selbst unterscheiden, anhand von Signalmolekülen in den Wurzelausscheidungen.<sup>119</sup>

Die Gefleckte Glockenblume (*Centaurea maculosa*) nimmt wahr, ob neben ihr eine Glockenblume oder eine ganz andere Pflanze wächst. Befindet sie sich bei einem Bakterienangriff neben Artgenossinnen, produziert sie in ihren Blättern Toxine zur Abwehr gegen die Bakterien. Befindet sie sich inmitten von Idaho-Schwingel-Gräsern, investiert sie Energie in Blatt- und Stängelwachstum und überlässt die Abwehr dem Idaho-Schwingel-Gras.<sup>120</sup>

Inzwischen belegen zahlreiche Studien: Pflanzen können zwischen Selbst und Nicht-Selbst unterscheiden. Viele Pflanzen erkennen auch, wer neben ihnen wächst: Eine Pflanze der eigenen Art oder eine Fremde? Und noch detaillierter: Eine von der gleichen Mutter, also eine Verwandte oder eine von der gleichen Art, aber nicht verwandt? Oft (nicht immer) kooperieren sie enger mit Verwandten und konkurrenzieren Fremde. Pflanzen erkennen ihre Nachbarinnen durch rege Kommunikation mit Duftcocktails in der Luft und unter der Erde mit in Wasser gelösten Signalstoffen, welche die Wurzeln ausschwitzen (sogenannte Exsudate). Auch elektrische Signale könnten eine Rolle spielen. Vieles weiss man noch nicht.

Unter Tierpsychologen findet eine lebhafte Diskussion statt, ob und wenn ja, welche Tiere ein Bewusstsein haben. Um von Bewusstsein zu sprechen, müssen verschiedene Kriterien erfüllt werden. Eines davon ist, dass ein Tier seinen Platz in der Tiergemeinschaft kennt. Vergleichbares können offenbar auch Pflanzen.

---

<sup>119</sup> Biedrzycki, M.L. et al, 2010, Communicative & Integrative Biology, 3, 1, 28–35.

<sup>120</sup> Broz A.K. et al, 2010, BMC Plant Biology, 10, 115.



Mein Fazit: Pflanzen – unsere Eichen – kommunizieren aktiv mit Signalmolekülen (und wohl auch elektrischen Signalen), immer und überall und gleichzeitig mit immens vielen unterschiedlichen Partnern. Auch unter dem Boden findet viel Kommunikation und Vernetzung statt. Mit Mykorrhizzapilzen bilden die Eichen ein dichtes dynamisches Geflecht, mit dem Wurzelmikrobiom engste Gemeinschaften. Ein unermessliches Netz von Beziehungen, das ständig im Fluss ist und sich ständig ändert, und es ist unmöglich, Kooperation und Konkurrenz dabei immer auseinander zu halten. Man kann sagen: Eine Eiche ist Kommunikation, eine Eiche ist Beziehung. Eine Eiche verhält sich aktiv, nimmt ihre Umgebung wahr, agiert eigenständig – sonst hätte sie niemals 400 Jahre überleben können.

Würde für wen?

Doch wem soll nun Würde zugesprochen werden: einem Eichenblatt, das relativ autonom agiert, einem Eichenbaum, der das Ganze koordiniert oder einem Eichenbaum mit seinem umfangreichen Beziehungsnetz über und unter dem Boden, ohne das er gar nicht leben könnte? Würde, habt Ihr immer betont, müsse einem Individuum zugeschrieben werden. Was ja auch Sinn macht.

Bei Tieren und Menschen ist das offensichtlich: Dem Individuum Katze als Ganzes kommt Würde zu, nicht einem Katzenbein oder dem Katzengehirn. Doch ist das von einem biologischen Standpunkt aus so eindeutig?

Lynn Margulis (1938–2011), eine Pionierin der modernen Mikrobiologie und Symbioseforschung, schrieb: «Unter unseren oberflächlichen Unterschieden sind wir alle wandelnde Gemeinschaften von Bakterien. Die Welt schimmert, eine pointillistische Landschaft aus winzigen Lebewesen.» Ich sprach mit Margaret McFall-Ngai, Lehrbeauftragte und Forscherin am California Institute of Technology (CAL-Tech). Als junge Forscherin hatte sie Lynn Margulis gekannt.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> S. auch Koechlin F., 2024, *verwoben & verflochten*, Lenos Verlag, Kapitel «Wir sind alle wandelnde Gemeinschaften von Bakterien» – Hommage an Lynn Margulis.

Tiere und Pflanzen, wir alle, sagte sie, seien ineinander verschachtelte Ökosysteme, wie eine russische Puppe. Mikroben seien in uns und wir seien aussen und alles befinde sich in einem grösseren Ganzen. Wir sind verschachtelt und der Anfang dieser Verschachtelung ist unsere mikrobielle Welt, also die Abermilliarden Mikroben in uns und auf uns. Dafür gebrauchte Lynn Margulis den Begriff Holobiont. Sie meinte damit, dass jede Pflanze, jeder Pilz, jedes Tier und auch wir selber ein Set von ganz verschiedenen Ökosystemen sind, die miteinander kommunizieren und interagieren, die zusammen gedeihen und zusammen gross werden. Die Verbindung von uns zu diesen Mikroben ist so tief, so zentral, dass man es auch umgekehrt sehen kann: Wir sind Ökosysteme, in denen die Mikrobengemeinschaften leben können. Wir beeinflussen die Mikrowelt in und auf uns, so wie sie uns beeinflussen. Es ist ein gegenseitiges Zusammenspielen, ein intimes Ineinander-verbunden-sein.

Ein Zitat aus der Zeitschrift *The Economist*<sup>122</sup> bringt es auf den Punkt: «Einige Biologen denken, es sei Zeit für einen Paradigmenwechsel, eine neue Art, die Welt zu betrachten. Sie sagen, weg mit der alten Idee, dass Pflanzen und Tiere ein Mikrobiom haben, und rein mit der Idee, dass beide lediglich Teile eines vereinten Meta-Organismus sind, dessen Komponenten sich gemeinsam entwickeln, und mit einem Namen für diese gemeinschaftlichen Lebewesen: Holobionte.»

Wer also ist das Individuum Klaus Peter Rippe? Wo ist innen, wo aussen, wo hört er auf? Kann man in einem biologischen Sinn überhaupt noch von einem – unteilbaren – Individuum sprechen? Margaret McFall-Ngai verneint das. Vielleicht sind auch da die Unterschiede zwischen einer Eiche und uns Menschen graduell, nicht absolut.

Florian Sprenger, Professor für Virtual Humanities an der Ruhr Universität Bochum, schreibt<sup>123</sup>: «Die Auflösung von Individuen zugunsten von zusammengesetzten Holobionten hat Konsequenzen für die theoretischen Einheiten sowohl der Evolution wie

---

<sup>122</sup> *The Economist*. 17. Juni 2023. What is an organism, anyway? S. 66–68.

<sup>123</sup> Sprenger, F., Neben-, Mit-, In- und Durcheinander (2023), Beltz Juventa, 69469 Weinheim, ISSN: 2195-0695, 2020 #2, S.274.

auch der Gesellschaft. Betrachtet man mit de Bary und Margulis zwei historische Eckpunkte der Symbiosetheorie, wird die ganze Spannweite der mit dem neuen Konzept des Zusammenlebens verbundenen Fragen nach Gemeinschaften, Genossenschaften und Kollektiven deutlich: Vom Neben- zum Mit- zum In- zum Durcheinander gegenseitiger Existenzbedingungen. Diese Frage wird gegenwärtig erneut verhandelt und dabei die disziplinäre Grenze zwischen Biologie und Soziologie neu abgesteckt und mitunter porös.»

\*\*\*

Deine Fragen und Aussagen von damals, lieber Klaus Peter, sind heute aktueller denn je. Nur bin ich überzeugt, dass Deine Frage: «Sind Pflanzen also einfach lebende Maschinen?» heute noch deutlicher verneint werden kann als vor 14 Jahren. In den letzten Jahren ist so viel Neues entdeckt worden und fast jede Woche kommt bisher Ungeahntes über die Fähigkeiten von Pflanzen dazu, was sich mit mechanistischen Konzepten nicht mehr erklären lässt. Auch die starren Grenzen zwischen Pflanzen und Tieren sind nochmals löchriger geworden.

Doch ob und wie Pflanzen ein «inneres Leben», eine Art Bewusstsein haben, das entzieht sich uns natürlich auch heute noch. Wie es ist, eine Pflanze zu sein, die Umwelt so differenziert wahrzunehmen, aktiv zu kommunizieren, können wir nicht wissen. Aber es ändert die Art und Weise, wie wir Pflanzen anschauen.

Mein Problem ist, Klaus Peter: Tiere sind halbwegs der mechanistischen Falle entronnen. Wir wissen heute: Tiere sind keine Sachen. Tiere haben eine Würde. Doch Pflanzen? Haben wir nicht auch gegenüber Pflanzen irgendwo eine Verantwortung? Braucht es nicht auch bei Pflanzen irgendwo Grenzen gegenüber deren totaler Verindustrialisierung und Verinstrumentalisierung?

Meine allerherzlichsten Glückwünsche zu Deinem Geburtstag, lieber Klaus Peter.

*Florianne*

### **Vivant avec d'autres vivants**

L'expression narrative de la relation au vivant non humain et son articulation difficile et nécessaire avec l'éthique discursive

C'est à Victor v. Weizsäcker (1886–1957), grand représentant de la médecine psychosomatique, que l'on doit l'une des citations les plus connues sur la relation entre le vivant objet de recherche et le vivant qu'est la chercheuse elle-même, le chercheur lui-même : « Pour faire de la recherche sur le vivant, il faut prendre part à la vie. »<sup>124</sup> L'idée centrale dans cette affirmation est celle de la participation. Weizsäcker pointe le paradoxe de la mise à distance de l'objet vivant : le vivant devant moi renverra toujours au vivant en moi, et inversement. C'est le vivant en nous qui nous permet de saisir par l'observation et l'interprétation le vivant en dehors de nous. Autrement dit : la recherche sur le vivant baigne dans l'interrelation entre les vivants. Il en est ainsi et il doit en être ainsi, épistémologiquement et méthodologiquement parlant.

Le propos de Weizsäcker, foncièrement antiréductionniste et formulé sur le mode normatif (« il faut »), a des implications multiples. J'insiste sur trois d'entre elles.

La première consiste à faire ressortir *la spécificité du vivant*, spécificité irréductible : le vivant ne s'assimile pas à l'inerte, son dynamisme ne ressemble pas aux rouages d'une machine. Certes, les diverses fonctions physico-chimiques de l'organisme peuvent être isolées, elles peuvent être comprises séparément ; elles se prêtent à être modifiées, déconstruites, reconstruites, adaptées à des emplois eux aussi partiels, artisanaux, même dans les cas de sophistication extrême. La question de savoir si des robots humanoïdes doués de fortes capacités d'apprentissage et d'auto-modification relèveraient de la même catégorie que des organismes vivants, fait l'objet d'un débat controversé. Cela dit, même dans l'hypothèse affirmative, ces robots seraient issus, indirectement, de l'évolution du vivant

---

<sup>124</sup> « *Um Lebendes zu erforschen, muss man am Leben teilnehmen* », Weizsäcker 1973 [1940]: 3.

dans l'écosphère terrestre : de la vie sous une forme très poussée de prothèse.

La deuxième implication s'appuie sur l'idée de *participation* en opposition à la séparation (de l'objet et du sujet) et à l'instrumentalisation (le vivant simple moyen détachable de la vie qui l'utilise). Or, à cet égard et, bien sûr, sous l'influence de l'évidence empirique écrasante des pathologies psychosomatiques qu'il étudiait et traitait, Viktor v. Weizsäcker anticipe de manière programmatique sur des changements de paradigme profonds dans notre pensée contemporaine : la critique, par l'anthropologie culturelle, du concept occidental de nature, compris comme un ensemble non humain objectivé et largement instrumentalisé, et la critique, par la sociologie des *laboratory studies*, des illusions d'objectivité des sciences naturelles. Le volet positif de ces changements de paradigme est la valorisation des recherches sur nos appartenances de vivants à d'autres vivants, par exemple dans les *écobiographies* dont je parlerai par la suite.

La troisième implication correspond à un accent particulier sur *la vulnérabilité du vivant*. Ce n'est pas l'énoncé lui-même qui justifie pareille implication mais son contexte : la pathologie psychosomatique. Pour Weizsäcker, médecin, la vie est non seulement une démarche active mais aussi une dynamique subie : nous ne maîtrisons pas tout – et nos efforts de maîtrise, maîtrise d'un corps récalcitrant, nous rendent malades à court ou long terme. Comme on le dit couramment, « il faut écouter son corps ». En élargissant cette perspective on s'intéressera nécessairement à l'environnement qui est notre corps par extension : mal nommé, l'environnement ne nous environne pas mais nous traverse de part en part, dans tous les échanges de matière et d'énergie qui nous font vivre comme corps animés dans les milieux que nous habitons.

## 1. La difficile articulation entre le narratif et le discursif dans la démarche éthique

On devine aisément l'importance du *récit* pour la mise en forme des expériences et des convictions que je viens d'évoquer à partir de la citation de Viktor v. Weizsäcker. La vie blessée (notre troisième point) *se raconte* pour stimuler la réflexion éthique. C'est le

cas dans l'anamnèse médicale, élément essentiel de la consultation. Et c'est déjà le cas dans la parabole dite du bon samaritain (Luc 10,29–37) où le problème éthique de l'extension du devoir d'assistance («Qui est mon prochain?», donc: quel est très précisément le cercle des bénéficiaires de l'amour solidaire?) trouve l'amorce de sa réponse dans un récit qui nous confronte à l'appel muet à l'aide que nous adresse la victime anonyme d'une attaque de brigands. Avec un retournement significatif de la question: suis-je le prochain, oui ou non, de celui qui a besoin de moi, au-delà de toute considération d'appartenance ethnique ou religieuse (pour les juifs bien-pensants, les gens de Samarie sont méprisables comme tels). La parabole est pleine, d'ailleurs, d'allusions à l'interdépendance de la vie, l'application sur les plaies de vinaigre et d'huile, produits végétaux et désinfectant et calmant à cette époque, transport du blessé à dos d'âne, au contact de la chair, chaude et rassurante, de l'animal de somme.

D'autres récits illustrent la vie en participation pour en ébaucher la dimension éthique qu'il s'agit ensuite de conceptualiser pour la rendre opératoire sur les plans intersubjectif et institutionnel. Albert Schweitzer (1875–1965) est un maître dans l'art d'articuler le récit (souvent autobiographique) avec l'exposé discursif de principes éthiques et, notamment, celui du respect de la vie. En se promenant autour de Gunsbach, le village de son enfance, on découvre la vigne où, pris par l'appel irrépensible du respect de la vie, il chassa jadis les oiseaux que son camarade et lui étaient venus tirer à la fronde<sup>125</sup>. Tel abreuvoir historique fait penser à son exclamation indignée «comme s'il ne lui était jamais arrivé de voir boire un bœuf assoiffé», par laquelle il se moque du grand philosophe Wilhelm Wundt<sup>126</sup>. Celui-ci avait mis en doute notre empathie avec les animaux sous la forme non d'une douleur mais aussi d'une joie partagée.

Mais l'ambition de Schweitzer dépasse la forme littéraire. Les récits préparent et illustrent une position éthique, celle du respect de la vie, que le philosophe et théologien s'attèle à fonder sur des considérations de rationalité discursive: ce que l'on raconte, est

---

<sup>125</sup> Schweitzer 1984 [1924]: 43s.

<sup>126</sup> Schweitzer 1976 [1923]: 148.

une chose ; ce qui compte en dernier lieu, c'est l'inscription d'une position, éthique en l'occurrence, dans un cadre rationnel qui la rend légitime, convaincante, voire contraignante par la force du meilleur argument.

Chez Schweitzer, cette fondation rationnelle du respect de la vie prend (au moins) trois formes différentes : la première est ancrée dans une vision spécifique de l'histoire de l'éthique philosophique, la deuxième se place dans le contexte de l'éthique chrétienne, la troisième dans un contexte interreligieux. Chacune de ces trois voies mérite quelques mots d'explicitation.

Dans sa célèbre « philosophie de la civilisation » *Kultur und Ethik* de 1923, Schweitzer distingue schématiquement deux grands types de raisonnement éthique et deux courants correspondants que l'on peut suivre de l'Antiquité grecque jusque dans la Modernité occidentale : l'éthique du dévouement (qui culmine dans l'idéal schopenhauerien de la compassion) et l'éthique du perfectionnement de soi (dont l'impératif catégorique kantien et l'éthique du devoir qu'il inspire sont un exemple majeur)<sup>127</sup>. Or, pour Schweitzer, l'éthique du respect de la vie conjugue ces deux courants : en respectant la vie d'autrui (et toute vie !) autant que la mienne, je pratique le dévouement à la vie d'autrui tout en perfectionnant la vie qui est en moi, car c'est dans ce respect même qu'elle trouve sa plus haute expression. La force de l'argument réside donc dans l'idée d'un aboutissement convergent de deux manières fondamentales de façonner l'éthique<sup>128</sup> : point d'arrivée ardemment recherché sur deux voies différentes et qui est indépassable parce qu'il accomplit les intentions profondes et de l'une et de l'autre. Ailleurs, plus pragmatiquement, Schweitzer considère que l'éthique du respect de la vie est l'élargissement universel de l'amour du prochain : tous les vivants sont nos proches<sup>129</sup>. Enfin, dans ses recherches sur les grandes religions, Schweitzer relève les affinités de son éthique avec des préceptes centraux de chacune d'elles (et notamment

---

<sup>127</sup> Schweitzer 1976 [1923]: 147–162.

<sup>128</sup> Schweitzer 1976 [1923]: 161.

<sup>129</sup> Schweitzer 1970: 171s.

celles d'Inde et de Chine)<sup>130</sup>. Cette démarche annonce celle, plus systématique, du théologien catholique Hans Küng (1928–1921) dans son *Weltethos*.

On voit bien que ces trois tentatives de fondation, philosophique, théologique et interreligieuse/interculturelle, sont indépendantes les unes des autres. Toutefois, tous les trois sont loin de résorber toute la teneur des récits que relate le médecin de Lambaréné. Ce que l'on gagne en précision conceptuelle, on le perd en fraîcheur (d'autant que ce sont surtout des récits de l'enfance), en interpellation existentielle, en souffle pédagogique, en charme littéraire et, surtout, en mouvement communicatif: l'argumentation discursive est bien posée, le récit bouge et fait bouger.

## 2. Quel lien avec un comité d'éthique de la biotechnologie dans le domaine non-humain ?

Un comité d'éthique chargé de formuler des avis destinés à éclairer des enjeux politiques et administratifs de régulation de la biotechnologie dans le domaine non humain ne pourra pas s'exprimer sur le mode narratif. Sa réflexion et délibération, sa communication doivent respecter la terminologie et le style, le degré d'abstraction et de généralisation du discours public et des prescriptions administratives. Les récits sont toujours particuliers, teintés d'émotions (c'est même l'une de leurs qualités principales), animés d'une intrigue qui fait écho dans l'âme des lecteurs et auditeurs. En revanche, l'avis d'une commission consultative extraparlamentaire doit adopter le langage de la gouvernance pour contribuer à la bonne gestion des affaires publiques. Si tel ou tel avis suscite des émotions, ce sera en raison d'une position controversée dans le débat public ou alors en dérangeant par des interrogations de fond un consensus mou insuffisamment étayé.

Cette contrainte de formalisation discursive et d'évacuation des contextes narratifs présente des qualités et des défauts.

La *qualité* principale est la confiance en l'intelligibilité collective d'arguments rationnels, malgré les appartenances particulières des individus, les divergences d'origine et de socialisation, d'orienta-

---

<sup>130</sup> Sous forme d'ébauche déjà dans Schweitzer 1976 [1923]: 149.



tion politique et d'intérêts. En ce sens, les avis de la Commission présentent, sur le plan formel, des affinités indéniables avec le langage du droit et son souci d'impartialité. Dans une société dont la cohésion et le respect de la pluralité tendent à diminuer, il est important de disposer de lieux où s'élaborent de manière transdisciplinaire des formules de consensus ou, à défaut, de désaccord structuré. A ce titre, une commission consultative d'éthique représente un auxiliaire utile du débat proprement politique.

Le *défaut* de la narrativité absente est le décalage entre les motivations subjectives des membres et leurs contextes existentiels, d'une part, et la formalisation de leurs convictions d'autre part. Le résultat est argumentativement plus fort mais existentiellement plus pâle. C'est la rançon du type de mission dont un comité d'éthique transdisciplinaire est investi. A ce titre, il faut l'accepter. Le présent volume collectif offre l'occasion de remédier, un peu, au regret que cette situation peut susciter.

### 3. « Prendre part à la vie » : la recherche en embryologie entre objectivation et participation

L'embryologie représente une sous-discipline intrigante pour la considération existentielle et philosophique de la vie : la vie en germe manifeste sous une forme particulièrement visible le pouvoir autopoïétique du vivant, c'est-à-dire sa capacité à se déployer dans le sens de la différenciation et, généralement, d'un accroissement de complexité. Il est donc passionnant de voir comment des chercheurs en embryologie vivent la tension entre objectivation et participation qui sous-tend les sciences du vivant.

Karl Ernst v. Baer (1792–1876) peut être considéré comme l'un des scientifiques les plus importants du XIX<sup>e</sup> siècle et notamment comme le véritable fondateur de l'embryologie comparée moderne. A ce biologiste estonien (de nationalité russe et de culture germanique) on doit la première démonstration anatomique irréfutable de l'ovule de mammifère (sur une chienne) puis, plus tard, la théorie des feuilletts embryonnaires (ectoderme, mésoderme, endoderme).

Dans son autobiographie (peu connue) de 1864, v. Baer rapporte un événement survenu à Königsberg, à une époque (1827–1829)

où toute sa vie de jeune professeur titulaire était occupée par la zoologie: cours de zoologie, recherche en zoologie, logement au Musée zoologique ! Il dit lui-même: « De *coureur des bois et des champs*<sup>131</sup> je m'étais transformé en ermite, comme le Crustacée du même nom, qui ne quitte plus l'abri qu'il s'est choisi. » Et il poursuit par un récit poignant.

« Ainsi il arriva qu'au cours de l'année je m'étais enfermé dans ma coquille à une époque où la neige couvrait encore tout le pays, et lorsque j'eus l'occasion, pour la première fois, de me promener sur les remparts qui se situaient à quelques centaines de pas seulement de chez moi, je trouvais le blé monté en épi, et les épis déjà presque mûrs. Voyant cela, je fus profondément bouleversé, je me jetai par terre, me reprochant l'insanité de mon comportement. Et je me disais: on les trouvera, les lois qui régissent le développement des êtres vivants, que ce soit par toi ou quelqu'un d'autre, cette année ou l'année prochaine, peu importe. Quelle sottise que de sacrifier pour cela le bonheur de la vie que rien ne personne ne pourra jamais restituer.

Or, l'année suivante rien n'avait changé [...]»<sup>132</sup>

Le récit de v. Baer confirme dans la privation et le déni le propos de Viktor v. Weizsäcker: « Pour faire des recherches sur le vivant, il faut prendre part à la vie. » Car le jeune embryologiste établit lui-même ce lien, essentiel, tout en s'en trouvant coupé. La vie en germe est triplement présente: comme objet analysé par dissection, observé, dessiné et donc anatomiquement identifié; comme l'autodéploiement verdoyant et fécond du végétal dans le blé qui pousse et fructifie et attend d'être coupé (avec la forte dimension spirituelle de ce symbole universel); enfin dans la vie personnelle de ce professeur de zoologie et d'anatomie en début de carrière, marié et père de cinq enfants en bas âge.

Au centre du récit, le geste de la prostration frappe l'imagination. v. Baer est seul à ce moment-là, certes, et il formule son récit plus de trente ans après les événements, à un âge où il a réussi et où les témoignages de reconnaissance internationale affluent: un passage moment de faiblesse dans ses jeunes années peut être admis

---

<sup>131</sup> En français dans l'original allemand.

<sup>132</sup> K. E. v. Baer, 1865, p. 529. Trad. O. Schäfer.

sans que le vénérable savant et baron balte ne perde la face. Néanmoins, ce geste exprime un abandon total : on ne maîtrise plus la vie, ni la sienne propre ni celle, biologique, de tous les vivants et dont on cherche à explorer les lois fondamentales. Peut-être un tel geste dit-il, au-delà du désespoir, une disposition d'accueil, un désir de prendre part à la vie, de nouveau, en touchant la terre dont les humains et les vivants sont issus ?

L'exemple de Karl Ernst v. Baer n'est pas isolé. Dans notre monde actuel, on rencontre également l'interaction entre la recherche sur le vivant et la participation à la vie. Le médecin-chercheur Jean-Claude Ameisen (né en 1951), ancien président du Comité Consultatif National d'Éthique en France, décrit de manière captivante la réflexion sur le sens de la mort au sein de la vie que lui inspirent ses recherches sur l'apoptose, c'est-à-dire la mort programmée des cellules et des tissus. On est là dans un domaine de l'embryologie longtemps négligé mais central pour la différenciation de l'organisme : c'est en se tuant que certaines cellules provoquent la morphologie caractéristique d'un être complexe. La merveille de la main, par exemple, n'est possible que par la mort des cellules qui soudent les phalanges entre elles, libérant ainsi les cinq doigts.

Ameisen évoque un moment existentiellement très lourd de sa vie. Sachant que son père va mourir d'un cancer incurable, il lit des articles scientifiques : « Décrivant le rôle de la mort cellulaire au cours du développement de l'embryon, montrant comment la mort, comme le ciseau d'un sculpteur, faisait émerger la forme et la beauté de la matière ; rapportant sa persistance dans certains organes de notre corps adulte, ils révélaient une face cachée, lumineuse, nécessaire de la mort, si lointaine de celle, absurde et brutale, qui emportait un homme. Petit à petit, au bout de quelques jours, je pus regarder la mort en face. Et commencer à parler à mon père [...] »<sup>133</sup>

Un dernier exemple est le biologiste franco-israélien Gérard Nissim Amzallag (né en 1962) avec son plaidoyer pour l'autopoïèse ou, plus simplement, l'autonomie du vivant. Amzallag s'oppose vigoureusement à ce qu'un organisme vivant soit assimilé à une machine. L'analogie est incompatible avec le fait que le dévelop-

---

<sup>133</sup> Ameisen 2003, p. 159.

pement du vivant ne s'opère pas par simple agrégation d'éléments nouveaux. Au contraire, c'est la réorganisation spontanée de l'organisme tout entier qui le fait passer d'un stade de développement au stade suivant. Il s'agit de périodes de crise, de « véritable mort de l'organisme »<sup>134</sup>. La chenille muant en papillon au travers d'une refonte complète de ses organes est l'image spectaculaire mais nullement exceptionnelle du développement autonome du vivant.

L'auteur porte un intérêt particulièrement vif au monde végétal. Les plantes sont des « embryons quasi perpétuels »<sup>135</sup> capables de morphogenèses complexes par la dédifférenciation et la réorganisation des tissus. Une analogie éclairante peut être établie entre le développement autonome du végétal et celui du néocortex humain : dans les deux cas, de nombreuses et fréquentes morts partielles s'inscrivent dans la réorganisation constante par autopoïèse. Pour cette raison, l'auteur parle dans le titre de son livre de « l'homme végétal ».

Dans toutes ces observations et réflexions, on voit que le motif weizsäckerien de la participation (« prendre part à la vie ») a des implications existentielles mais aussi théoriques pour la compréhension biologique et philosophique du vivant en tant que tel. « Prendre part », c'est comprendre le vivant en lien avec notre propre vie intérieure. Mais c'est aussi comprendre l'organisme vivant comme un ensemble interactif avec son dynamisme autonome d'organisation et de réorganisation. Une approche purement objectivante et instrumentale du vivant, consistant à changer et réassembler les pièces d'un mécanisme, ne rend pas justice à l'une de ses spécificités majeures, à savoir son caractère autopoïétique.

#### 4. « Je est un nous » : l'écobiographie d'après Jean-Philippe Pierron

Le philosophe français Jean-Philippe Pierron (né en 1964) intègre ce type d'expériences existentielles dans une démarche plus systématique en proposant le concept d'écobiographie. « Car pour donner suite à la question < Qui suis-je ? > il nous faut raconter notre

---

<sup>134</sup> Amzallag 2003, p. 278.

<sup>135</sup> Amzallag 2003, p. 319.

histoire, intercalant entre l'écriture (*graphie*) et soi (*bios*) le rôle tiers du milieu naturel (*oikos*). Toute biographie en ce sens est une écobiographie. [...] Elle est nourrie de toutes ces capillarités secrètes mais parfois dites, qui nous lient et nous relient aux autres, aux animaux, aux végétaux, à la nature.»<sup>136</sup> Pierron évoque sa propre écobiographie, le paysage de ses origines avec ses arbres et l'entretien de ces arbres, des rencontres avec des animaux. Et il cite et commente, comme je l'ai fait moi-même dans le texte présent, des expériences écobiographiques chez d'autres auteurs, récents ou anciens.

On l'aura bien compris : l'*oikos* de l'écobiographie dépasse le seul monde vivant. La visée est donc plus large que celle que je développe ici, dans le contexte d'une commission mandatée d'éclaircir des enjeux de biotechnologie et de bioéthique. Le banal rituel quotidien de parler du temps qu'il fait est écobiographique au sens où il place le soi dans le climat terrestre, condition de toute vie, et dont les variations météorologiques quotidiennes sont la manifestation circonstancielle et significative. Plus pragmatiquement, la météo imprègne la vie extérieure avec ses activités et ses déplacements et la vie intérieure avec les mouvements de l'âme. Arne Naess (1912–2009) est cité, sa relation vitale à la montagne de Mardalsfossen, Gaston Bachelard (1884–1962) et sa contrée natale du Vallage en Champagne, Aldo Leopold (1887–1948) chez qui la relation à une terre particulière et son écologie vécue au quotidien, lors de sorties de chasse, entre autres, produit, au-delà de l'imprégnation biographique une approche éthique originale, écocentrée, la *land ethic*.

La démarche de Pierron relève bel et bien de la participation revendiquée par Viktor v. Weizsäcker et non de la séparation objectivante. Pour cette raison, toute distinction schématique entre le vivant et l'inerte, le biotique et l'abiotique, est hors sujet : les termes même seraient inappropriés, artificiels, dans le langage de l'écobiographie. Toutefois, on peut relever, bien sûr, au niveau élémentaire de la leçon de choses, des relations différenciées à l'air, à l'eau et à la terre, aux plantes et aux animaux.

Et les témoins privilégiés de la participation au vivant non humain, dans le parcours que propose Jean-Philippe Pierron dans le

---

<sup>136</sup> Pierron, 2021, p. 15.

livre cité, sont Albert Schweitzer et l'hippopotame, Val Plumwood (1939–2008) et le crocodile. Participation tant dans l'admiration que dans la sidération: d'après un récit schweitzerien fréquemment cité (mais fortement stylisé, à dire vrai), les hippopotames du fleuve Ogooué lui auraient inspiré le concept d'*Ehrfurcht vor dem Leben*<sup>137</sup> – respect de la vie (ou plutôt, en cherchant un équivalent plus propre: révérence de la vie, respect avec une forte connotation de sacré). Quant à la philosophe australienne Val Plumwood, la rencontre avec un crocodile bascule sa vie et sa pensée parce qu'elle devient, presque, la proie du carnivore. S'échappant de plus belle, elle s'intègre néanmoins dans la chaîne trophique de la prédation – par la pensée, sa perception de la place de l'humain dans l'ensemble du vivant ayant radicalement changé. Dans un chapitre à part, Pierron rappelle que l'hippopotame et le crocodile correspondent aux deux « monstres » dans le discours conclusif du livre de Job (40–41), Béhémoth et Léviathan: comme la recherche et comme l'éthique, le récit aussi vit de traditions. La narration naît de la vie vécue, de l'expérientiel, mais elle s'appuie aussi sur les récits qui la précèdent, en s'en pénétrant et en s'en démarquant.

L'intérêt de l'écobiographie consiste à élargir la conscience de soi à tout ce qui constitue le soi dans l'interaction avec les vivants et toutes les formations de l'habitat terrestre. D'une certaine manière, on peut comprendre la démarche comme un complément indispensable de l'écologie humaine, au-delà de l'acception convenue de cette dernière: l'humain en interrelation non seulement, de manière quantitativement déterminée, avec les ressources matérielles et énergétiques de son milieu et un monde de signaux répétitifs mais aussi, avec tant d'êtres qui communiquent avec lui sur le plan existentiel et s'impriment en lui, de manière superficielle ou intense, fugace ou durable. « Forme renouvelée du < connais-toi toi-même >, l'écobiographie déploie une écologie à la première personne, où la personne n'est pas première. Elle intègre dans la compréhension du milieu une relation sentie, distincte d'une science écologique universalisante et d'une gestion environnementale dépersonnalisante. »<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Schweitzer 1960 [1931]: 171.

<sup>138</sup> Pierron, 2021: 38.

Un siècle après la publication en 1923 du célèbre essai de Martin Buber (1878–1965) «Je et Tu», on est tenté de rappeler que l'approche écobiographique de Jean-Philippe Pierron est portée par le même élan. Buber insiste sur l'irréductible originalité de la relation Je–Tu en comparaison avec toutes les relations conjuguées à la troisième personne et, en particulier, la relation Je–Cela. Et avant d'explorer le monde humain à la recherche du Tu, Buber surprend les lectrices et lecteurs par cette phrase laconique : «Je considère un arbre.» L'auteur continue en énumérant diverses propriétés de l'arbre-objet. Puis il va au bout de sa pensée : «Mais il peut aussi se faire que, de propos délibéré et en même temps par l'inspiration d'une grâce, considérant cet arbre, je sois amené à entrer en relation avec lui. Il cesse alors d'être un *Cela*. La puissance de ce qu'il a d'unique m'a saisi.»<sup>139</sup>

C'est un propos osé. Pierron va moins loin, il ne prétend pas que toute réception «sentie» de l'interdépendance avec le vivant relèverait de la rencontre et de la relation Je – Tu, tout en reconnaissant dans cette expérience d'interdépendance une part d'altérité (p. 42). Dans le refus de subordonner la relation aux autres vivants et autres terrestres à la seule rationalité analytique et instrumentale et dans le plaidoyer pour le cheminement de la conscience de soi dans l'interdépendance assumée avec les autres vivants, Pierron s'inscrit dans l'héritage personnaliste initié par Buber, avec les implications écologiques et cosmologiques ébauchées jadis par l'exemple de l'arbre qui, soudain, cesse de n'être qu'un *Cela*.

La belle proposition de Jean-Philippe Pierron présente des affinités avec deux approches similaires qui se caractérisent cependant par des accents spécifiques.

Premièrement, on peut se demander comment «l'écologie à la première personne, où la personne n'est pas première» se conçoit en termes théoriques de relation participative à des entités diverses de notre milieu, animés ou non, vivants ou non, individualisés ou non – avec les effets rétroactifs sur le Soi en relation. Comment peut-on caractériser les types de relation, nullement identiques, qui s'établissent avec un chat ou un corbeau, une méduse ou un plant de tournesol, avec le paysage subalpin de la Vue des Alpes ou la tourbière de Rothenturm ou encore toute la Terre, «porte-

---

<sup>139</sup> Buber, 2012 [1923]: 39s.

grains» et «porte-humains» dans le langage d'un poète de la Renaissance<sup>140</sup>? Une exploration *phénoménologique*, celle de Gérald Hess, apporte des réponses circonstanciées.

Deuxièmement, les récits cités par Jean-Philippe Pierron et d'autres narrations, semblables, peuvent faire l'objet d'une étude *herméneutique* permettant de rapprocher entre elles des expériences narratives analogues, de cerner des motifs récurrents (au sens de l'analyse littéraire) et donc de systématiser, ne serait-ce que provisoirement, l'éventail narratif dans lequel s'exprime l'évidence défendue par Pierron: «Je est un nous.» Cette approche herméneutique a été conduite par l'auteur de la présente contribution au regard de ce que j'appelle «la grâce du végétal». Nous nous intéresserons donc aux «variations de la grâce du végétal».

## 5. Les phénomènes de conscience écologique: l'écologie en première personne d'après Gérald Hess

Philosophe travaillant à l'Institut de géographie et durabilité de l'Université de Lausanne<sup>141</sup>, Gérald Hess est phénoménologue: son approche philosophique consiste donc à analyser et qualifier la manière dont le réel se manifeste dans l'expérience vécue, autrement dit dans les phénomènes appréhendés par la conscience. La phénoménologie tient grand compte de nos connaissances empiriques, celles biologiques, entre autres, qui concernent la compréhension du vivant, de ses propriétés et de ses facultés.

Cette démarche permet de différencier utilement le mode de relation que nous entretenons avec des entités diverses qui, toutes à leur manière, composent notre milieu<sup>142</sup>. Dans certains cas, la relation est *empathique*: mon ressenti de la relation, ma compréhension des manifestations psychiques d'autrui, humains et non humains, entrent en interaction avec les signaux que je reçois et que je peux interpréter. Je ressens ce que l'autre ressent. Dans d'autres cas, l'empathie est impossible mais je peux mettre en re-

---

<sup>140</sup> Bartas 1981 [1581]: 138.

<sup>141</sup> Membre de la CENH/EKAH depuis 2016.

<sup>142</sup> La restitution sommaire qui suit provient de Hess 2020 et Hess 2023.



lation avec ma conscience subjective les manifestations du vivant que je perçois aussi dans ma propre existence dans le corps (la corporéité); dans ce cas, on parle de participation *énactive*, je me mets à la place de l'autre seulement du point de vue du vivant (et non de la conscience psychique). Enfin, il y a des formes de participation, en lien avec un paysage par exemple ou un jardin et son atmosphère, qui ne se situent ni dans la subjectivité exclusivement ni dans le seul objet mais dans un «entre-deux» relationnel; dans ce cas on parle de participation *trajective*.

Toutes ces formes de participation représentent, pour Gérard Hess, des expériences de «petite mort»: en me *décentrant* dans les relations participatives, je renonce à la prévalence de mon égo. En allant au bout de cette démarche, une dernière forme de participation m'est accessible, celle de la *conscience cosmique*.

La théorisation phénoménologique, chez Gérard Hess, permet donc, en fin de compte, d'interpréter les récits de dépendance et d'interdépendance constitutifs de l'écobiographie, comme un ensemble d'ouvertures au réel qui valorisent la place d'autrui, du vivant diversifié, entre autres, et réduisent la mienne à sa juste proportion: place plus humble et plus riche à la fois, partagée avec la diversité qui m'enrichit.

## 6. Les variations de la grâce du végétal dans la «Théologie des plantes»

Sans le végétal, l'humain n'existerait pas<sup>143</sup>. Les plantes sont nos *sages-femmes*: elles ont créé les conditions requises pour que notre espèce vienne au monde au cours de l'évolution du vivant. Elles sont nos *nourrices* – à vie et de génération en génération. Elles sont nos *inspiratrices* – en produisant l'oxygène que nous inspirons et en nous inspirant des sentiments et des pensées, des idées créatrices que leur génie morphogénétique nous transmet avec le charme de leurs parfums et saveurs, arabesques et couleurs. Enfin, au milieu de tant de préoccupations suscitées par la fragilisation des conditions de vie à notre époque de l'Anthropocène, les plantes font

---

<sup>143</sup> Voir, pour ce paragraphe, Schaefer 2023: 11–15.

office de *consolatrices* : leur pouvoir d'adaptation, leur résilience nous fait espérer que demain aussi la Terre sera habitable pour nos descendants.

On peut donc parler de « la grâce du végétal » au sens d'un don fondamental instituant le monde vivant dont nous faisons partie, clé à bien des égards de la diversité d'organismes pluricellulaires et hautement différenciés qui édifient et habitent les écosystèmes en les conservant et en les faisant évoluer à la fois. Conjonction de nouveauté et de fidélité<sup>144</sup>, caractéristique de la grâce qui s'oppose à la fois au durcissement déterministe et au chaos imprévisible. Il y a dans la grâce quelque chose de radicalement mesuré, propice à la vie.

Or, quels sont les manifestations précises de cette « grâce du végétal », ses germinations, et variations<sup>145</sup> ? L'éventail est large, je me limite à trois exemples significatifs. La valeur de la biodiversité en fait partie, le meilleur monde possible étant, chez Leibniz, celui doté de la plus grande variété possible avec le plus grand ordre qui se puisse<sup>146</sup>. Théologiquement parlant, on peut interpréter la biodiversité comme l'expression, dans un monde fini, de l'infinie diversité intérieure de Dieu Créateur, déploiement par enroulement, en quelque sorte, d'un infini se pliant sans s'abandonner aux conditions de la finitude. Le renversement paradoxal de l'échelle de valeur est un autre exemple : les derniers seront premiers, les êtres les plus petits sont les plus importants – que l'on pense à tant de microorganismes et aux chloroplastes endosymbiotiques. Enfin, troisième exemple : la lenteur et la longévité des plantes, échelle de temps de la construction patiente et de la robustesse résistante – grâce en face de tant d'accélération qui s'épuisent et d'acharnements vains. L'ingéniosité symbiotique est pour beaucoup dans cette gracieuse robustesse.

---

<sup>144</sup> Schaefer 2023: 98–100.

<sup>145</sup> Schaefer 2023: 195–234.

<sup>146</sup> Leibniz 1956 [1714]: 52 (*Monadologie* § 58)

7. De retour en salle de réunion : que reste-t-il, dans les travaux de la Commission, de tant d'ouvertures passionnantes ?

Nous venons de nous engager dans de multiples excursions, existentielles et narratives, biographiques et constructrices de la personnalité au sens d'un vivant avec d'autres vivants. Des tentatives de mise en perspective aussi et de mise en ordre visant à mieux cerner les phénomènes, à clarifier les concepts et à développer les interprétations. C'est le moment de se remettre dans l'ambiance d'une séance de commission et devant la tâche, beaucoup plus aride parfois, plus pragmatique en tout cas, de formuler des textes explicitant les enjeux éthiques de la biotechnologie dans le domaine non humain, accompagnant dans un esprit de solidarité critique les travaux des administrations et les projets des instituts de recherche, d'informer et de sensibiliser le public aussi, toujours dans un langage accessible, précis et concis, dans toute la mesure du possible. Adieu Messieurs v. Baer et Ameisen, laissons là nos écobioographies, nos expériences de la grâce et de la conscience cosmique, au vestiaire comme les bagages, les parapluies et les manteaux !

En est-il réellement ainsi ?

Oui et non.

Il arrive que l'un ou l'autre parmi nous expose ses recherches – de biologie moléculaire, par exemple, ou d'interprétation de textes législatifs. Une passion communicative se fait jour. Et c'est important. Des vocations et des cheminements persévérants, des doutes et des dilemmes aussi, des positions qui évoluent, tout cela renforce la compréhension réciproque, stimule la recherche commune, parfois le courage de « réfléchir à haute voix ». Il en est de même, de manière imprévisible mais souvent heureuse, de l'une ou l'autre des experts externes que la commission invite.

De manière générale, il y a au sein de la commission un grand respect de la diversité des méthodes et des approches éthiques : éthiques anthropocentrées chez les uns, écocentrées ou biocentrées chez les autres. La conscience que de tels « systèmes » dépendent non seulement de constructions conceptuelles mais aussi de cheminements personnels et d'expériences personnelles, d'écobiographies justement, favorise certainement l'accueil de cette diversité.

Accueil qui, au-delà de la tolérance peut devenir un attachement commun à la conjonction productive des différences.

En outre, le travail de la commission comporte une dimension pédagogique et médiatique. Il n'est pas rare que la formation professionnelle soit prise en compte dans les recommandations de la commission. On se souvient de l'immense potentiel pédagogique, après-guerre et jusque dans les années 1980, de l'éthique schweitzérienne – grâce aussi, sans aucun doute, aux nombreux récits que nous qualifierons désormais d'écobiographiques. Tout cela est très daté aujourd'hui. Mais le titre de l'autobiographie de Schweitzer «Ma vie et ma pensée» demeure un programme de tous les temps : l'éthique en action, l'éthique en interaction avec la culture, la formation permanente, le journalisme de qualité. La commission est sollicitée à ce niveau et les membres répondent présents. Personne n'imaginera que leur parole ne consisterait qu'à réciter par cœur des documents officiels.

Les approches narratives, biocentrées et écocentrées, dont j'ai donné quelques exemples s'articulent avec l'éthique au travers de la formation de la personnalité. Cela est particulièrement évident pour l'éthique des vertus. L'humilité et la solidarité sont souvent mentionnées, dans les applications éthiques<sup>147</sup>, à partir du moment où j'accepte, en tant qu'humain, de ne pas vouloir m'extraire de mon appartenance à la communauté diverse des vivants et des terrestres mais d'être vivant avec d'autres vivants. L'argument ne vaut pas comme tel dans un texte de commission. Mais il inspire un contexte heuristique. Le respect de la propriété privée ne peut pas prévaloir sur celui du patrimoine commun de l'humanité. L'économie de subsistance, les *farmers' rights* (et donc la rémunération de la création et préservation séculaires de ressources génétiques par des paysans anonymes), ce sont des enjeux, parmi d'autres, auxquels la conscience de l'interdépendance des vivants au travers des écobiographies rend sensible.

Enfin, la contextualisation écobiographique de nos existences reflète la contextualisation de la réflexion éthique, et inversement. Lorsque la commission travaillait sur «Changement climatique,

---

<sup>147</sup> P. ex. Hess 2020: 139s.

agriculture et le rôle de la biotechnologie »<sup>148</sup>, elle était obligée de placer l'évaluation du potentiel des biotechnologies dans le contexte des exigences éthiques liées au changement climatique en général. Sinon, elle aurait manqué le sujet même de sa réflexion. Elle aurait trahi la confiance en sa compétence en bâclant l'état des lieux, idéalement aussi complet que possible et contextualisé – comme on doit l'exiger de toute recherche sérieuse en éthique.

En travaillant sérieusement, la commission s'expose : à la critique de ses positions, à l'intérêt bienveillant qui ne manque pas non plus de se manifester. Pas plus que le vivant, la CENH/EKAH ne peut s'extraire des liens, consensuels ou conflictuels, avec son contexte. Mais son histoire n'est pas qu'institutionnelle et elle n'est pas celle des humains seulement. A sa manière, la commission dispose d'une impressionnante écobiohistoire collective. Au fil des décennies, elle a vécu et continue de vivre avec du blé, du maïs et des pommiers, l'arabette et les pommes de terre, les poissons et les Primates, les souris, les abeilles et le moustique tigre, la drosophile de Suzuki, les pélicans, les poules, le cochon, d'innombrables cellules, chromosomes et brins d'ADN, sites de recherche, laboratoires et cultures. Et elle a été très bien conduite, pendant tant d'années, au travers de ce paysage grouillant de vivants non humains dont elle défend la dignité, le bien-être et la sécurité avec les moyens dont elle dispose : le sérieux de la réflexion et la vigilance loyale.

---

<sup>148</sup> Rapport publié en octobre 2022.

## Bibliographie

Ameisen, Jean-Claude (²2003): *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire et la mort créatrice*, Paris, Seuil.

Amzallag, Gérard Nissim (2003): *L'homme végétal. Pour une autonomie du vivant*. Paris, Albin Michel.

v. Baer, Karl Ernst (1865): *Nachrichten über Leben und Schriften*. Veröffentlicht bei Gelegenheit seines fünfzigjährigen Doctor-Jubiläums am 29. August 1864 von der Ritterschaft Ehstlands. St. Petersburg. Buchdruckerei der Kaiserl. Akad. der Wiss.

du Bartas, Guillaume de Saluste (1981 [1581]): *La Sepmaine*. Edition établie, présentée et annotée par Yvonne Bellenger, vol. I, Paris, Nizet.

Buber, Martin (2012 [1923]): *Je et Tu*. Nouvelle présentation de Robert Misrahi, avant-propos de Gabriel Marcel, préface de Gaston Bachelard, Paris, Aubier.

Hess, Gérald (2020): Conscience écologique, vertus et communauté écouménale. In: id., Corine Pelluchon & Jean-Philippe Pierron (éd.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient?* Préface de Catherine Larrère, Paris, Hermann: 133–146.

Hess, Gérald (2023): *Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne*. Préface de Dominique Bourg, postface de Michel Bitbol, Bellevaux, Editions Dehors.

Leibniz, Georg Wilhelm (1956 [1714]): *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Hamburg, Felix Meiner (Philosophische Bibliothek 253).

Pierron, Jean-Philippe (2021): *Je est un nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Arles, Actes Sud.

Schaefer, Otto (2023): *La grâce du végétal. Une théologie des plantes*, Genève, Labor et Fides.

Schweitzer, Albert (1976 [1923]): *La civilisation et l'éthique*. Trad. Madeleine Horst, Colmar, Alsatia.

Schweitzer, Albert (1960 [1931]): *Ma vie et ma pensée*. Paris, Albin Michel.

Schweitzer, Albert (1984 [1924]): *Souvenirs de mon enfance*. Paris, Albin Michel.

Schweitzer, Albert (1970): *Vivre*. Dix-huit sermons. Trad. Madeleine Horst. Paris, Albin Michel.

v. Weizsäcker, Viktor (1973 [1940]): *Der Gestaltkreis*, Stuttgart, G. Thieme – Suhrkamp.

## Natural or Artificial: Does it Matter Morally?

### 1. Introduction

Natural or Artificial: Does it Matter Morally? The question may seem absurd: “natural” and “artificial” are adjectives that qualify processes or objects we encounter or observe around us, which are therefore of the order of *facts*, even if human beings have left their mark on them, and we have known since Hume that it’s a fallacy to conclude from the factual to the normative. In short, it is not valid to infer that something is morally good or bad simply because it is natural or artificial. Yet this is not uncommon in public debates, where the equations “natural = good” and “artificial = bad” are frequent, particularly when it comes to biotechnologies and agriculture, as the Federal Ethics Committee on Non-Human Biotechnology (ECNH) echoes: “‘Natural’ is associated with ‘better’ and ‘artificial’ with ‘worse’ [...]. These notions involve moral evaluations”.<sup>149</sup> How can we explain this error, if indeed it is an error? Well, there’s a deep ambiguity in our relationship with nature: “If you want a global explanation why Man engages in artificing you may find one in human discontent over what he finds in nature”<sup>150</sup>, says Svante Beckman, a point already made by Jules Romain in 1946 in *Les hommes de bonne volonté*: “Nature has been given to us in a certain state, without regard for our wishes, but it is up to us to introduce the changes and arrangements that suit us”.<sup>151</sup> Nature, or what is natural, seems to be infused with values, positive and negative.

---

<sup>149</sup> ECNH, 2016, p. 4.

<sup>150</sup> Beckman, 2002, p. 78.

<sup>151</sup> Romains, 2003, p. 1077.



In order to examine this relationship, I will start with the question of safety: Is what is natural safer than what is not?<sup>152</sup>

## 2. The issue of safety

It is often claimed that “What’s natural is safer, and even without danger”, for example when it comes to alternative medicines, food or genetically modified organisms (GMOs). But is this really the case? It’s questionable: a drawing by Peter Steiner in the *New Yorker* in 1999 shows a store dedicated to natural and healthy products selling red wine, chocolate, tobacco and coffee!

However, there is no disputing that biotechnologies and emerging technologies raise questions and concerns for the environment, animals and human health. Is this due to their artificial character?

Generally speaking, risk management is not a philosophical or ethical issue, as it requires cost-benefit analyses – a task for scientists and engineers – but it also has moral aspects.

First of all, we have a duty to minimize risks, so if it turns out that the artificial is riskier than the natural, we should ban it whenever possible and favour the natural.

Next, we need to decide which approach to risk to adopt. We can rely on a narrowly defined risk-benefit approach, in which risk and benefit are weighed on both plates of a scale, and decisions are made according to the result of the weighing. But we can also enrich this approach by considering the precautionary principle, which states that certain risks are too great to be taken, for example because the damage envisaged would be disastrous or irreversible. So, even if a new technology promises great benefits, it should not be developed: it should be abandoned. Certain risks and potential damage therefore have a kind of *veto* power.

These two approaches divided the ECNH when it came to evaluating genetically modified (GM) plants: “The ECNH identifies [two] different positions at a regulatory level:

The [first] position determines whether or not GM plants should be released based on an impact assessment of each individual case.

---

<sup>152</sup> A first version of this text was the topic of a lecture I gave in Karlsruhe on June 18, 2018, at the *Institute for Technology Assessment and Systems Analysis*.

Experimental or commercial release is permitted when the opportunities that releasing GM plants may bring outweigh the associated risks. Even if the risks are great, the plants must be released if the opportunities are greater.

The [second] position only considers the release of GM plants to be permissible when the associated risks can be generally judged to be acceptable for the third parties who are exposed to the risks. A large majority of ECNH members supports this position”.<sup>153</sup>

This latter approach is formulated not in an objective way by the ECNH, but in a subjective way: the question is not whether the risks are *in themselves* too great to be run, but whether they are acceptable *to third parties*, i. e. to those who will have to bear them. However, the notion of acceptability is not without its difficulties. Indeed, “acceptable” means “that may be accepted” or “that deserves to be accepted”; it therefore contains a normative element, but who determines this norm? Experts or the democratic will? Complicating matters is the fact that risk aversion (and therefore risk acceptance) varies greatly from one person to another, and is gendered in particular, as one study has shown: “First, males gave significantly greater weight to the benefits of risky decisions than did females. Second, we found that males weighted the benefits of risky activities more heavily when in a group than when alone, but that cost-benefit consideration did not differ substantially between the group and sole participant conditions among females”<sup>154</sup>.

### 3. Risk and artificiality

What then of the artificial or non-natural character of biotechnology and other interventions? Would it be a source of risk or even *veto* in its own right? At first glance, it is hard to believe that this could be the case: in the past, human beings have developed a host of technologies, some are sources of risk, others are not; but for the ECNH: “An indirect link between level of intervention and risk is plausible inasmuch as the greater the disparity between a

---

<sup>153</sup> ECNH, 2012, p.11. See also ECNH, 2019.

<sup>154</sup> Gardner & Steinberg, 2005, p.630.

given technique and a natural process, the less reliable the findings about the effects of the [technique]”.<sup>155</sup> The “level of intervention”, that is, the artificiality. The comment relates to new plant breeding technique (NPBT), but it can be generalized. This is because the effects of a new technology are poorly known, especially when it is invasive. Moreover, uncertainty breeds fear; indeed, when we know the risks associated with an old technology, we generally consider it acceptable; think of the automobile.

The problem of risk would therefore concern *not* artificiality as such, but novelty, non-familiarity and uncertainty; artificiality is then an ersatz, resulting from the fact that what is artificial is generally non-familiar, as the following example again shows: “Proposals to produce fuels by means of modified algae or cyanobacteria probably raise questions about possible environmental harms, since the bioreactors in these applications would be scaled up to great size and would be contained less securely. The organisms would almost inevitably sometimes end up in the environment, and there is a chance that an organism with new traits could proliferate in the environment and have unwanted effects”.<sup>156</sup> And when we talk about modified algae, are we putting all techniques (old and new) on the same footing, from directed cross-breeding to genetic engineering (CRISPR-Cas9) through mutagenesis? Generally speaking, new techniques are better in terms of efficiency and precision; while this may increase risk (more precise guns are more dangerous), it has nothing to do with artificiality.

These examples highlight two further points:

1° Safety can be understood relatively or absolutely. For many people, obtaining new plant varieties by cross-breeding is more natural and less dangerous than by genome editing, because the technology is old and proven; for others, cross-breeding plants is plain and simple safe, because it is natural, and genome editing is plain and simple risky, because it is artificial. So, on the one hand, what is artificial is riskier, while on the other, it is simply and absolutely dangerous. In public debate,

---

<sup>155</sup> ECNH, 2016, p. 14.

<sup>156</sup> Kaebnick & Gusmano, 2018, p. 92.

this distinction is rarely made, which is a source of confusion, firstly because familiarity only applies in the relative sense (it is a scalar concept), and secondly because only the absolute sense can imply a principled opposition, especially when coupled with a precautionary approach.

However, these two senses are not necessarily in tension: one technology may be risky (absolutely), but compared to another, it may be more or less so. Thus, for electricity production, nuclear power is absolutely risky, but more so than hydroelectric power (which is also dangerous: 50 years ago, we often talked about the risk of dam failure, and the recent events in Ukraine have reminded us of this), and less so than coal, when climate change requires us to drastically reduce our CO<sub>2</sub> emissions. So, if GMOs entail risks, one can believe that one should still take them at a time when the risk of famine is increasing (The World Food Programme has drawn attention to the fact that the climate crisis will eventually put the global food supply in jeopardy).<sup>157</sup> The question of relative risk must always be assessed in context.

- 2° The same plant can be created using different techniques. So what is critical in risk assessment: the product or the process (the technique)? In the case of nuclear power plants, it is the technology itself, but that is because it uses dangerous material (uranium) and generates risky products (radioactive wastes). So, if a technique necessarily results in risky products, we can say that it is itself risky. But this is not always the case. In the domain of GMOs, this question is a central and rather thorny issue. A product is artificial or natural because of the way it is produced: vanillin is natural, but can be produced synthetically, without altering its chemical structure. Mark Sagoff observes: “Chemical compounds that provide ‘natural’ and ‘artificial’ flavors can be identical and may be manufactured at the same factories. The difference may lie only in the processes by which they are produced or derived”.<sup>158</sup> In Europe,

---

<sup>157</sup> [https://www.wfp.org/global-hunger-crisis?\\_ga=2.132399303.838106643.1691652532-406492135.1691652532](https://www.wfp.org/global-hunger-crisis?_ga=2.132399303.838106643.1691652532-406492135.1691652532) (accessed August 19, 2023).

<sup>158</sup> Sagoff, 2001, p.9.

people think that you have to evaluate the process, even if the products are identical; in the USA, this is not the case. At least at first glance, because things are different when you look at the practice, says Alison van Eenennaam: “United States only exercises regulatory authority over organisms – plants or animals – based on the risks they pose. This is irrespective of the breeding technique used to produce them. In practice, this is not what happens with respect to genetically engineered animals [and plants]. To date, regulatory oversight has not been agnostic to the modification technique”.<sup>159</sup>

The artificial nature of technology seems to be problematic in itself, as if human action could not be benign. But human beings have been creating new plant varieties by cross-breeding for a long time; these varieties are therefore artificial in a sense, but are they not also natural, since they are the result of imitating processes found in nature? In an article on sugar in a consumer health magazine, we read, with reference to honey, maple syrup and agave syrup: “As they are natural products, we have the impression that they are healthier than sugar”.<sup>160</sup> Sugar is refined sugar, but it comes from beet and cane, which are just as natural as their substitutes.

Clearly, semantic clarifications are needed.

#### 4. Semantical clarifications

In the 19th century philosophers were aware that the term “natural” was equivocal. John Stuart Mill, for example, distinguished four meanings:<sup>161</sup>

1. Everything in the universe. The significant opposite of the “natural” in this sense is the “supernatural”.

---

<sup>159</sup> Van Eenennaam, 2018, p. 1.

<sup>160</sup> *Ma santé*, Lausanne, juillet–août 2023, n° 4, p. 7.

<sup>161</sup> Sagoff, 2001, p. 5.

2. Creation in the sense of what God has made. The distinction here lies between what is sacred (God's handiwork) and what is profane (what humans produce).
3. That which is independent of human influence or contrivance. The concept of "nature" or the "natural" in this sense is understood as a privative notion defined in terms of the absence of the effects of human activity. The opposite of the "natural" in this sense is the "artificial".
4. That which is authentic or true to itself. The opposite of the "natural" in this sense is the specious, illusory, or superficial.

As we see, these definitions mix facts and values. It's obviously difficult to keep them separate.

The third definition is the most relevant here. In connection with it, it is enlightening to introduce a distinction proposed by Dieter Birnbacher: something can be natural or artificial either in the genetic sense or in the qualitative sense.<sup>162</sup> In the *genetic sense*, what is natural is what is produced by nature, and what is artificial is what is produced by human beings. "Natural" and "artificial" therefore denote modes of production. In the *qualitative sense*, what is natural is that which is indistinguishable from a product of nature. In this last sense, vanillin, a renatured river and even a genome-edited organism<sup>163</sup> are natural. We see that what is natural in the qualitative sense is also sometimes artificial in the genetic sense. To this we must add a temporal dimension. Think of the fruits of agriculture: wheat never existed in nature before humans selected it. Now, wheat is natural in the qualitative and genetic sense (the farmer plants wheat seeds, just as he plants wild grass seeds; and nature makes them grow, admittedly with fertilizer, which can also be natural or artificial), but this was not the case 8,000 years ago. The same can be said for red wine, chocolate, tobacco and coffee.

---

<sup>162</sup> Birnbacher, 2006, p.7–9.

<sup>163</sup> Stokstad, 2023.

As regards the distinction between product and process, we see that it can be understood in both senses:

- An aroma (a product) can be natural genetically (not produced by humans) or qualitatively (produced by humans but chemically identical with what we find in nature).
- Crossbreeding (a process) can be natural genetically (not made by humans) or qualitatively (made by humans but through the same technique as bees).

“Natural” is still a scalar or gradual concept: “The more independent of human beings an entity is, the more natural it is. The more time and effort and the more interfering types of actions are used for modification, the less natural the entity will be”, says Helena Siipi.<sup>164</sup> Something can be more natural or less, and therefore less artificial or more, as suggested by the CENH when it spoke of “the *greater* [...] disparity between a given technique and a natural process”. Thus, red wine, chocolate, tobacco and coffee are more natural than foods produced by agribusiness (like ultra-processed food), and some ultra-processed products contain natural ingredients, while others do not. Agriculture is in a sense unnatural, as it goes against what grows naturally spontaneously, however some farming practices take into account the character of soil and climate while others disregard them.

## 5. Ethical issues

What is natural is inversely related to the degree of artificiality; so in our environment wilderness is the most natural. For Holmes Rolston III, this has a normative aspect: we need wild nature because it represents a realm of values that are independent of us – a realm of intrinsic values, in other words – and this nature possesses a kind of integrity.<sup>165</sup> It is this value that we perceive when we come face to face with what the human hand has not (yet) touched or altered, and which therefore is and remains intact.

---

<sup>164</sup> Siipi, 2008, p. 81.

<sup>165</sup> Rolston III, 1979, p. 22–23.

Consequently, restoring the natural in the qualitative sense does not fully restore its value as says Robert Elliot: “Restored objects are works of art, but nature is not a work of art. Faked nature is inferior”,<sup>166</sup> and he adds that “it is a mistake to think that even if they are exactly alike, down to the minutest detail, then they must be equally valuable. The manner of the landscape’s genesis could have a legitimate role in determining its value”. The argument is also used for works of art when it is a question not of restoration, but of reconstruction: Dresden’s Frauenkirche, almost completely destroyed by bombing in 1945, was rebuilt identically and completed in 2005. Is the value of the rebuilt church identical to that of the original? Some deny it: “In Germany, a majority of heritage conservators and even some religious circles disapproved of the reconstruction”.<sup>167</sup> Another area where artificiality is viewed with suspicion is the use of *artificial* intelligence (AI) to create works of art, either songs or paintings in the style of established artists, or new works created by current artists. What are such productions worth? For many: not much, but the debate has only just begun.<sup>168</sup>

These examples show that the question of the inferior value of what is created or restored (if it applies at all) to historical entities, i. e. those whose history is constitutive and comes to be the basis of their intrinsic value. This is not the case for biotechnological products or food, because they are not historical entities (having a history is for them an extrinsic property). However, analogous considerations concerning integrity apply also to them. Take the case of chimera creation: for Dietmar Hübner, “The idea of chimeras arouses serious feelings of rejection, suggesting that they would establish something utterly wrong in the natural order: they

---

<sup>166</sup> Elliot, 1982, p.387.

<sup>167</sup> Wikipedia, *Église Notre-Dame de Dresde*, [https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89glise\\_Notre-Dame\\_de\\_Dresde](https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89glise_Notre-Dame_de_Dresde) (accessed August 19, 2023).

<sup>168</sup> The question of the artificiality of AI is not generally asked in reference to an intelligence that would be qualified as natural (that of *homo sapiens*). However, there is debate about the differences and similarities between these two forms of intelligence, and for some, AI is considered natural in the qualitative sense.



should not exist [...]. It disturbs some essential order”.<sup>169</sup> With this creation, the integrity of nature is not respected: the human being introduces an entity that should not exist in the order that nature embodies, an order that should be preserved and kept intact; consequently this order is somehow degraded. The Nuffield Council on Bioethics observed a similar attitude in United Kingdom concerning transgenic animals: “Some see the production of transgenic animals as an unnatural act that attempts to change the nature of animals and violates species boundaries. [...] To move genes around is to destroy the integrity of species as natural kinds, and to create unnatural hybrids”.<sup>170</sup>

Thus, nature, species and individuals each possess their own integrity, the preservation of which precludes their being radically altered: they must be preserved in their essence, and in this respect, as far as human beings are concerned, the new genetics is particularly problematic, the Nuffield Council points out: “Two senses in which intergenerational genome editing is morally troubling to a conception of humanity informed by the discoveries of contemporary genomics are, first, that it threatens the integrity of human genetic inheritance and, second, that it threatens the integrity of human genomic identity”.<sup>171</sup>

Nevertheless, this normative component does not always point in the same direction. While naturalness is usually positively valued, this is not – and has not always been – the case. In *The Princess of Babylon*, Voltaire says within a few lines: “It is not three hundred years ago that I saw savage *nature* here in all its horror; today I find art, splendor, glory and politeness” and “it would be better to have no laws and listen only to *nature*, which has engraved in our hearts the characters of justice and injustice”.<sup>172</sup> Nature refers, on the one hand, to a set of natural phenomena and, on the other, to a legislative authority, both of which have opposite axiological connotations.

---

<sup>169</sup> Hübner, 2018, p. 190.

<sup>170</sup> Nuffield Council on Bioethics, 1996, p. 52–53.

<sup>171</sup> Nuffield Council on Bioethics, 2018, p. 91.

<sup>172</sup> Voltaire, 1972, p. 423.

If it is objected that these are in fact two different concepts of nature, the first referring to external nature and the second to internal nature, i. e. essence, we will reply that the opposition of value can be found in both cases, as shown by Leibniz's remark about Hobbes's state of nature: "According to Aristotle, that is termed *natural* which conforms most closely to the perfection of the nature of the thing; but Mr. Hobbes applies the term *natural state* to that which has least art, perhaps not taking into account that human nature in its perfection carries art with it".<sup>173</sup>

Remember also what Svante Beckman and Jules Romain said, and the observation of the ECNH that "natural" is associated with "better" and "artificial" with "worse", or vice versa.

Why? Because there is a confrontation between two antagonistic conceptions of the natural and the artificial:

- 1° A vision at the heart of which stands the thesis of *difference in essence and value*: "natural" and "artificial" denote two opposite types of value, because they qualify radically different entities.
- 2° Another vision at the heart of which stands the thesis of *identity in essence and value*: "natural" and "artificial" denote two identical types of value, because they qualify entities that have the same essence.<sup>174</sup>

## 6. Two metaphysical theses

### 6.1 The difference in essence and value *thesis*

For the first thesis, the question of risk is only a minor and even superficial preoccupation; what is at stake is of another order: hu-

---

<sup>173</sup> Leibniz, 1952, I, p.220. In a sense, these concepts are really different; see this statement of Peter Simpson: "there is a quite intelligible sense in which disease is not natural, not because it does not happen by nature, but because it acts contrary to the nature of the thing that suffers it; while health, on the other hand, is natural because it works in accordance with, and preserves, the thing's nature" (2011, p.29).

<sup>174</sup> Baertschi, 2012.

man action modifies the ontological status of what it produces, and often for the worse: it takes us away from the natural order. It follows that (bio)technological artificiality is one of the most problematic of all, since it characterizes that which is furthest removed from the natural; consequently, in the product-process debate, the process can be intrinsically problematic, even if the final products are the same.

In short, human action tends to debase the natural and fails to respect and preserve its integrity. This is a pessimistic vision of the human being, whose spiritual father is undoubtedly Jean-Jacques Rousseau: “God makes all things good; man meddles with them and they become evil. He forces one soil to yield the products of another, one tree to bear another’s fruit. He confuses and confounds time, place, and natural conditions. He mutilates his dog, his horse, and his slave. He destroys and defaces all things; he loves all that is deformed and monstrous; he will have nothing as nature made it”.<sup>175</sup> Rousseau’s influence is echoed by Henry Miller: “In the case of the new biotechnology in the United States today, the myth is of a childlike, ‘natural’ world of purity and innocence that is corrupted by scientific advances, especially those that ‘tamper with Nature’”.<sup>176</sup> A few years ago, a European survey (Eurobarometer) showed that 72% of citizens agreed with the statement that “Even if GM food has advantages it is fundamentally unnatural” and 69% agreed that “GM foods threatens the natural order of things”.<sup>177</sup> The argument sometimes goes on to say that, by copying nature in this way, human beings are guilty of *hubris* and are playing God.<sup>178</sup>

In moral terms, the consequence of this position is that, as the ECNH notes: “The way in which a plant comes into being deter-

---

<sup>175</sup> Rousseau, 1969, p. 245.

<sup>176</sup> Miller, 1996, p. 98.

<sup>177</sup> Madsen & al., 2002, p. 269.

<sup>178</sup> Elizabeth Carr, the first baby born by IVF in USA, states: “For anybody that had a problem with the way I was born, it always came down to: You’re tampering with nature, You’re playing God” (Goodyear, 2023, p.25). Concerning the argument, see Baertschi, 2013.

mines its moral status. This position holds that artificially manufactured plants therefore have no moral status or a lesser one than plants created by a natural process”.<sup>179</sup> What applies to plants also applies to every other entity.

The ECNH speaks of the plant’s moral status. To possess moral status is, Mary-Anne Warren reminds us, to have moral importance; thus, if an entity, plant or other, is endowed with moral status, we cannot treat it as we please,<sup>180</sup> for it has intrinsic value or, as the ECNH puts it, moral value. Here, the ECNH considers two possibilities: either artifacts have no moral status, or their status is inferior, but when it takes a position, the commission overwhelmingly supports the position that there is a plurality of moral statuses, which can be ordered hierarchically.<sup>181</sup> The debate is not new, and pits those who believe that only certain entities possess a moral status – in classical anthropocentrism, found in Kant for example, these are human beings or persons – against those who believe that there is a plurality of moral statuses, of varying importance. As we can see, this debate is echoed in the question of the value of artificiality.

## 6.2 The identity in essence and value thesis

The opposite thesis, which is more convincing for the ECNH (and for me), because it doesn’t seem reasonable to endow human beings with the power to change the essence of reality, is characteristic of the worldview that developed with the new science in the 17th century, which is based on these two theses in particular:

- The natural and the artificial are ontologically identical.
- All types of change are of the same nature.

Robert Boyle claimed in 1666: “I know not why all the productions of the fire made by chymists should be looked upon as not natural, but artificial bodies; since the fire, which is the grand agent in these changes, doth not, by being employed by the chymist, cease to be

---

<sup>179</sup> ECNH, 2016, p. 12.

<sup>180</sup> Warren, 1997, p. 3.

<sup>181</sup> ECNH, 2008, p. 19

and to work as a natural agent".<sup>182</sup> By heating silica, the chemist or craftsman artificially produces glass, but this glass is exactly the same as that produced by the heat of a volcano in its chimney. The distinction between natural and artificial glass has no intrinsic or qualitative basis, only a genetic one in Birnbacher's sense, and the ontological identity of the natural and the artificial must be affirmed. Consequently, what nature does, we can in principle do, and in many cases have been doing for a long time, using the very forces of nature, which thereby do not lose their status as natural forces, as the example of glass and fire attests.

From a moral point of view, and insofar as the value of an entity depends on what it is – i. e. its intrinsic properties and not its relational properties – it follows that the moral status of a substance cannot depend on whether it has been produced by nature or manufactured by man (genetic sense), or on whether it is more or less remote from what is natural, i. e. more or less mediated by technology (qualitative sense). When it comes to glass, it is easy to agree: natural glass is no more valuable than artificial glass; in fact, the opposite is true, given the purity of artificial glass. For diamonds, valuation goes in the opposite direction: natural diamonds are more highly prized than artificial ones. When compared, these two examples show that our valuations here do not depend on the intrinsic properties of the two substances (glass and diamond), but on relational properties, with purity linked to utility and the value of natural diamond dependent on social valuations.

### 6.3 From inanimate bodies to living beings

Glass and diamonds are inanimate bodies that our technologies can produce exactly like their natural counterparts. Can Boyle's argument be transposed to living beings? The Irish physicist was unable to address the question, given that biology was born roughly a century after his death; however, given that this science developed in the wake of modern physics and chemistry, the extension of the argument to living beings seems justified. So, if GMOs are to be assessed as products, their production technique would be nothing special compared to mutagenesis or cross-breeding. It may

---

<sup>182</sup> Boyle, 1666, p. 51.

be argued that GMOs have never existed in nature and are not identical to anything found there; but as I said, neither are plants produced by mutagenesis or cross-breeding; they are simply less artificial (or more natural). In fact, GMOs are becoming more and more natural these days; as ECNH points out with regard to the use of genetics to speed up the flowering of fruit trees: “The genetically transferred genes that induce early flowering can be taken from other plants of the same species, from related wild species or from species which cannot be crossed naturally”.<sup>183</sup> With new plant breeding techniques (NPBT), we obtain plants that nature could have produced, i.e. that have undergone genetic modifications that could have occurred without human intervention. Hence the requirement in European regulation to consider as GMOs only plants in which more than twenty nucleotides have been changed. Why twenty? Because, as Erik Stokstad points out, “this number comes from a 2011 study of the model plant *Arabidopsis* in which detectable natural genetic variations among individual plants were limited to this size”.<sup>184</sup>

It could be objected that this number has been set according to the state of our knowledge and that, as knowledge progresses, we should eventually be able to detect human intervention on a smaller scale. However, this objection is based on a misunderstanding: no two living beings are ever identical, and whether they are natural or artificial makes no difference: genetic variations are present everywhere, whether humans intervene or not. We are reminded of this anecdote told by Leibniz: “The truth is that every body is alterable, and indeed actually changes so that it differs in itself from every other. I remember that a distinguished princess, who is of a pre-eminently excellent mind, said one day while walking in her garden that she did not believe there were two leaves perfectly alike. A gentleman of distinction, who was walking with her, thought he would easily find some. But although he searched long, he was convinced by his eyes that he could always note the difference”.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> ECNH, 2016, p. 8–9.

<sup>184</sup> Stokstad, 2023. For the time being, this regulation is just a draft.

<sup>185</sup> Leibniz, 1896, p. 240.

The same applies to inanimate beings: no two diamonds are exactly alike, because the arrangement and shape of their atoms are not the same. What is different with living things is that they are divided into species, and for some people, belonging to a species is morally important, hence the criticism of older GMOs as crossing the species barrier.<sup>186</sup> The trouble with this objection is that crossing the species barrier is the almost daily work of evolution, particularly, unfortunately for us, that of pathogenic viruses. To invoke this barrier, then, is simply to pledge allegiance to the Rousseauist position.

Notice that the Boylean approach is not totally contrary to the Rousseauist one in that, while the latter supports the equations “natural = good” and “artificial = bad” or “natural = better” and “artificial = worse”, the former does not support that “natural = bad or worse” and “artificial = good or better”, even though this has sometimes been the case. What it does support is that the natural and the artificial are neither good nor bad in themselves, since there is no internal relationship between production and value. Consequently, only the approach in terms of risks (and benefits) is relevant, whether or not enriched by the precautionary principle, and Rousseauist considerations must be set aside as unfounded and irrelevant.

#### 6.4 Prudential Disguise

In fact, the approach in terms of risks and benefits is the most often one observed in debates: some argue for risks that others dispute, and thus for benefits. However, this does not mean that the metaphysical opposition I mentioned is absent. It is simply often hidden or masked. Indeed, a debate between the Rousseauist and Boylean views would necessarily be rather sterile. Moving on to the question of risk seems more fruitful, given that both parties agree that risk counts in the moral assessment of a technology. But it is an illusion, because, as I have said, proponents of the Rousseauist position consider the question of risk to be minor or superficial, and have already embraced a principled opposition to artificiality, that is to human control over nature and living things

---

<sup>186</sup> Robert & Baylis, 2003.

that has developed since Modernity. From then on, nothing can reassure them, and new risks will arise for them as solutions are found for those we already know about, risks which may be real, but are more often than not potential or hypothetical. Sometimes, all that will remain in their mouths is a “you never know” or an empty invocation of the precautionary principle – empty, because in this case it is not based on any probing evidence.

We might call this attitude “prudential disguise”.<sup>187</sup> It consists in masking principled opposition under considerations of prudence, or placing the debate at the level of precaution when no absence or mitigation of risks will change the mind of the person who has adopted this attitude. This attitude is rarely fully conscious. To find out if you have got it, ask yourself: “Under what conditions would I accept *X*?” If the answer is: “None at all, because it is too risky on principle”, then you are probably adopting a prudential disguise in relation to *X*.

## 6.5 Meta-ethical Issues

I have said that the value or moral status of an entity depends on what it is, that is on its intrinsic properties and not its relational or extrinsic properties, and have illustrated it by the example of glass and diamond. As the argument can be objected, two precisions are in order.

Firstly, I have to say how properties confer value and status (how value and status depend on properties). Not all properties confer moral status; they must also be valuable. These properties ground values; intrinsic properties ground intrinsic value, and external properties external values. Following G. E. Moore, we can say that a being’s intrinsic value is the value he possesses by virtue of his intrinsic (or internal) properties.<sup>188</sup> Technically, we say that values *supervene* on properties. Stripped of modern jargon, this thesis is very old. Take “dignity”, a concept long used to characterise the intrinsic value of entities like human beings. We read in Aquinas’ *Commentary on the Sentences* this passage: “Dignity means the

---

<sup>187</sup> Baertschi, 1998, p. 963.

<sup>188</sup> Rabinowicz & Rønnow-Rasmussen, 2000, p. 33



goodness something possesses because of itself, utility its goodness because of another”.<sup>189</sup> In contemporary words: dignity means the intrinsic value something possesses by virtue of some intrinsic or internal properties, utility its instrumental value by virtue of some extrinsic or external properties. Kant agrees on this point: “In the realm of ends everything has either a *price* or an *intrinsic value* [Würde]. Anything with a price can be replaced by something else as its equivalent, whereas anything that is above all price and therefore admits of no equivalent has intrinsic value”.<sup>190</sup>

Observe that supervenience does not have any privileged relationship with moral realism. It states that value supervenes upon properties, but remains silent on the nature of this relationship. It can be read in a realist spirit, but in an antirealist spirit too, if, for instance, we understand it in the following manner: The value of *X* is projected on *X* on the basis of its properties.

Secondly, it is necessary to justify that the moral status of a being depends on its intrinsic properties and not on its extrinsic or relational ones. A quick and direct answer is to say that the moral status of a being should depend on what it is, not on its relations with its environment, even though the latter may be important, especially for human beings. Even when we attribute a utility value to certain things, it is by virtue of what they are, i. e. their intrinsic properties – and by virtue of what we are. Thus, the extrinsic properties of a being also depend for a part on its intrinsic properties, and consequently its extrinsic (i. e. utility) value depends on its intrinsic value.

## 7. Conclusion: naturalness matters nevertheless

If we want to reconcile our spontaneous appreciation of the natural and of its integrity with the lessons of modern science, we can

---

<sup>189</sup> “Dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas vero propter aliud”, lib. 3, d. 35, q. 1, a. 4, q. 1, c.

<sup>190</sup> Kant, 2008, p.33. Bennett translates “dignity” by “intrinsic value”, because “At the end of the next paragraph Kant explicitly equates those two meanings, when he speaks of ‘intrinsic value’ (i.e dignity) [einen innern Wert, d. i. Würde].”

follow Ronald Dworkin by taking a normative approach (rather than a metaphysical one). He points out that the existence of a boundary between the natural and the artificial is crucial to our moral experience, and that when it shifts, “a period of moral stability [is] replaced by moral insecurity”.<sup>191</sup> He believes, nevertheless, that it is important to reinterpret the meaning of this opposition, understanding *natural* as designating a given over which we have no power, and *artificial* as that for which we are responsible: what happens by necessity on the one hand, and what takes place according to our choice on the other. This structure, he adds, “depends, crucially, on a fundamental distinction between what we are responsible for doing or deciding, individually or collectively, and what is given to us, as a background against which we act or decide, but which we are powerless to change”. Powerless, or unwilling to do, because we value it (i. e. its integrity).

Theo Van Willigenburg concurs, arguing that the opposition between the natural and the non-natural overlaps with that between events and actions, so that “to understand ourselves and others as actors we need to ascribe to ourselves and others responsibility for certain ‘happenings’ that are the product of our activity”.<sup>192</sup> He deepens the interpretation of this distinction, arguing that it is crucial if we are to understand ourselves as agents, i. e. as beings responsible for what takes place in certain parts of the world.

Of course, the boundary between the natural and the non-natural is not immutable, and under the influence of science and technology in particular, it has changed greatly since the dawn of civilization, as our two philosophers emphasize, Van Willigenburg adding: “Again and again, we need to reconstruct the border between actions and happenings”. It follows that our responsibility expands in proportion, that is, it increases as science gives us more power, which is actually more of a good than a bad thing, provided we use this power in the interests of human beings.

In short, what counts and counts alone on the moral level when it comes to the natural and the artificial is our responsibility in relation to what we undertake. This raises the question of limits:

---

<sup>191</sup> Dworkin, 2000, p. 444.

<sup>192</sup> van Willigenburg, 2008, p. 153.

how far are we *able* to act and modify our environment, how far do we *want* to do it, and at what point do we have to stop and no longer intervene in order to respect and preserve the integrity of what must continue to be considered as natural.

## References

T. Aquinas, *Commentary on the Sentences*, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (accessed August 31, 2023).

B. Baertschi, «Les xénotransplantations: aspects éthiques et philosophiques», *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*, 1998, vol. 128, p. 961–972.

B. Baertschi, “The Moral Status of Artificial Life”, *Environmental Values*, 2012, vol. 21, p. 5–18.

B. Baertschi, “Defeating the Argument from Hybris”, *Bioethics*, 2013, vol. 27/8, p. 435–441.

S. Beckman, “The Nature of Artifacts”, in B. Dahlbom, S. Beckman & G. Nilsson, *Artifacts and Artificial Science*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 2002, p. 45–92.

D. Birnbacher, *Natürlichkeit*, Berlin, De Gruyter, 2006.

R. Boyle, *The Origin of Form and Qualities*, in *The Works of the Honourable Robert Boyle*, t. 3, London, 1666.

R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, London, Harvard UP, 2000.

ECNH, *The Dignity of Living Beings with Regard to Plants*, Bern, 2008.

ECNH, *Release of genetically modified plants – ethical requirements*, Bern, 2012

ECNH, *New Plants Breeding Techniques*, Bern, 2016.

ECNH, *Does the precautionary principle need to be supplemented? Ethical considerations on the “innovation principle”*, Bern, 2019.

A. van Eenennaam, “The Importance of a Novel Product Risk-Based Trigger for Gene-Editing Regulation in Food Animal Species”, *Crispr Journal*, 2018, vol. 1/2, p. 1–6.

R. Elliot, “Faking Nature”, *Inquiry*, 1982, vol. 25/1, p. 381–389.

M. Gardner & L. Steinberg, “Peer Influence on Risk Taking, Risk Preference, and Risky Decision Making in Adolescence and Adulthood: An Experimental Study”, *Developmental Psychology*, 2005, vol. 41/4, p. 625–635.

D. Goodyear, “The Transformative, Alarming Power of Gene Editing”, *The New Yorker*, September 2, 2023.

D. Hübner, “Human-Animal Chimeras and Hybrids: An Ethical Paradox behind Moral Confusion?”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 2018, vol. 43, p. 187–210.

G. Kaebnick & M. Gusmano, “CBA and Precaution: Policy-Making about Emerging Technologies”, *Hastings Center Report*, 2018, vol. 48/1, p. 88–96.

I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, transl. J. Bennett, 2008, <http://www.wearilymoderntexts.com/pdf/kantgw.pdf> (accessed August 21, 2023)

G. W. Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, liv. II, ch. XXVII, § 3, MacMillan Company, London, 1896.

G. W. Leibniz, *Theodicy*, New Haven, Yale University Press, 1952.

K. Madsen & al., “Ranking Genetically Modified Plants According to Familiarity”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 2002, vol. 15, p. 267–278.

H. Miller, “When Politics drives science: Lysenko, Gore, and U.S. biotechnology policy”, *Social Philosophy and Policy*, 1996, vol. 13/2, p. 96–112.

Nuffield Council on Bioethics, *Animal-to-Human Transplants The ethics of xenotransplantation*, London, 1996.

Nuffield Council on Bioethics, *Genome Editing and Human Reproduction*, London, 2018.

W. Rabinowicz & T. Rønnow-Rasmussen, “A distinction in value: intrinsic and for its own sake”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2000, vol. 100, p.33–51.

J.S. Robert & F. Baylis, “Crossing Species Boundaries”, *American Journal of Bioethics*, 2003, vol. 3, p.1–13.

H. Rolston III, “Can and Ought We to Follow Nature?”, *Environmental Ethics*, 1979, vol. 1, p.7–30.

J. Romaines, *Les hommes de bonne volonté*, Paris, Robert Laffont, 2003.

J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, La Pléiade, 1969.

M. Sagoff, “Genetic Engineering and the Concept of the Natural”, *Philosophy and Public Policy Quarterly*, 2001, vol. 21/2–3, p.2–10.

H. Siipi, “Dimensions of Naturalness”, *Ethics & the Environment*, 2008, vol 13/1, p.71–103.

P. Simpson, *Goodness and Nature: A Defence of Ethical Naturalism and a Critique of its Opponents*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011.

E. Stokstad, “European Commission proposes loosening rules for gene-edited plants”, *Science*, 2023, doi: 10.1126/science.adj6428.

Voltaire, *La Princesse de Babylone*, Paris, Folio, 1972.

M.-A. Warren, *Moral status: Obligations to persons and other living things*, Oxford, OUP, 1997.

T. van Willigenburg, “Philosophical Reflection on Bioethics and Limits”, in M. Düwell,

C. Rehmann-Sutter & D. Mieth, *The Contingent Nature of Life*, Berlin, Springer, 2008, p.147–156.



## Petite réflexion éthique sur la précaution comme vertu morale

### 1. Introduction

L'idée de la précaution est apparue comme un principe normatif au Sommet de la Terre à Rio en 1992<sup>193</sup> en vue de définir un nouveau type de rapport que les humains établissent avec l'environnement<sup>194</sup>. Elle peut être formulée ainsi: «lorsqu'il y a présomption raisonnable d'un risque déraisonnable, l'absence de certitude scientifique quant à la réalisation de ce risque ne doit pas être prétexte à retarder l'adoption de mesures visant à limiter ou à éliminer ce risque»<sup>195</sup>. Elle s'applique dans des situations d'incertitude quant aux effets dommageables d'une décision ou d'une action humaine, par exemple l'usage d'une nouvelle technologie ou l'impact d'une déforestation ou d'une construction sur la biodiversité d'un territoire, etc. Et, comme le relève fort pertinemment le philosophe Mark Hunyadi, elle traduit pour la première fois la volonté de limiter «le développement abandonné à lui-même de la rationalité instrumentale en général, soupçonnée de générer des risques qu'elle ne peut maîtriser»<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> Voir la *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement*, principe 15, 1992.

<sup>194</sup> Le principe de précaution a été formulé d'abord en relation avec les activités humaines qui ont un impact sur l'environnement naturel. Il a été repris ensuite dans d'autres contextes, notamment sur des questions de sécurité alimentaire ou sanitaire.

<sup>195</sup> Hunyadi, 2004, p. 152. Une formulation affine à celle proposée ici se trouve également dans le Préambule de la *Convention sur la diversité biologique* de 1992. Toutefois, on y parle de *menace* et de *danger* plutôt que de *risque*.

<sup>196</sup> Hunyadi, 2004, p. 155.



Dans le fascicule qu'elle publie sur la notion de précaution en rapport avec l'environnement en mai 2018, la Commission fédérale d'éthique pour la biotechnologie dans le domaine non humain (CENH) analyse la précaution notamment sous l'angle des théories morales susceptibles de justifier son usage et ses limites<sup>197</sup>. Deux types de théories éthiques sont envisagées : les théories déontologiques et les théories conséquentialistes. Les premières justifient une action par un devoir envers les entités moralement pertinentes ; les secondes la justifient en fonction de ses conséquences positives ou négatives. La CENH n'a toutefois pas abordé la précaution selon un troisième type de théories morales, à savoir celui qui relève de l'éthique des vertus. Dans une éthique des vertus, la moralité d'une action n'est pas définie par un devoir ou une injonction morale ; elle ne l'est pas non plus par les conséquences positives et négatives de cette action. Elle l'est par des dispositions pratiques ou des traits de caractère d'un agent qui l'amènent à agir de telle ou telle manière.

Dans la suite de cet article, je souhaite proposer une interprétation de la précaution dans sa relation avec l'environnement comme une notion capable de définir l'action morale à partir d'une éthique des vertus. En d'autres termes, dans le contexte d'une éthique des vertus, la précaution devient une attitude pratique, une disposition à agir d'une certaine façon. Je défends l'idée selon laquelle la précaution, lorsqu'elle est envisagée comme une vertu morale, prend le visage de la vigilance.

Dans une première étape, je présenterai la précaution à travers le sens qu'elle prend dans le contexte des éthiques déontologiques et des éthiques conséquentialistes selon la CENH. Dans un deuxième temps, j'aborderai la précaution plus précisément en la situant au sein d'une des trois « écoles de la précaution », selon l'expression du philosophe Mark Hunyadi<sup>198</sup>, à savoir l'école prudentielle. Dans la dernière partie de la réflexion, je proposerai de rapprocher la précaution de la vertu de vigilance, plutôt que de la prudence (au sens aristotélicien) en illustrant mon propos par une figure importante de la pensée environnementale : l'écoféministe Val Plumwood.

---

<sup>197</sup> CENH, 2018, p. 14–17.

<sup>198</sup> Voir Hunyadi, p. 157.

L'enjeu de cette réflexion est de montrer qu'une conception vertueuse de la précaution évite les difficultés soulevées par les approches déontologiques et conséquentialiste de la précaution.

## 2. La précaution dans le contexte des éthiques déontologiques et conséquentialistes

La précaution est une notion qui s'applique lorsque l'incertitude scientifique associée à un risque est telle qu'elle ne permet pas de déterminer la probabilité pour un dommage de se réaliser. Si le risque est toujours en relation avec un dommage éventuel, incertain, la précaution s'applique spécifiquement à un risque potentiel, c'est-à-dire à un risque dont on n'a pas la certitude qu'il en soit réellement un. Dans ce cas-là, un dommage est jugé plausible sans que l'on puisse déterminer le risque qu'il se produise<sup>199</sup>.

Notons que la précaution est, par elle-même, une idée indépendante de la posture morale adoptée à l'égard de l'environnement. Elle peut être employée dans le cadre d'un anthropocentrisme moral pour lequel seul l'être humain présente une valeur morale, une valeur pour lui-même indépendamment de son utilité. Dans ce cas, des mesures de précaution envers l'environnement peuvent être prises pour éviter un éventuel dommage causé aux êtres humains (à leur santé par exemple). Mais elle a du sens également dans un contexte non-anthropocentré, lorsqu'une action, une technologie, une décision est potentiellement dommageable pour des animaux, des organismes, une espèce ou un écosystème, par exemple.

Dans le rapport de la CENH sur la précaution, celle-ci est considérée à partir des éthiques déontologiques d'une part et à partir des éthiques conséquentialistes d'autre part.

---

<sup>199</sup> Cela signifie que l'incertitude ici concerne la probabilité de survenance d'un dommage plausible (on n'arrive pas à calculer précisément ou à évaluer qualitativement cette probabilité). Cette incertitude ne se confond pas avec l'ignorance qui, quant à elle, vise la situation où l'on ne peut même pas envisager la plausibilité d'un dommage. Elle ne se confond pas non plus avec une incertitude calculable pour un dommage de se réaliser, c'est-à-dire lorsqu'on peut attribuer un coefficient de probabilité à un risque. Ce qui en fait une situation de prévention et non plus de précaution.

## 2.1 La précaution dans les éthiques déontologiques

S'agissant des premières, il y a un devoir de précaution à la faveur des entités jugées moralement pertinentes. La CENH conçoit deux types d'éthique déontologique<sup>200</sup>. Pour les tenants d'une éthique déontologique absolue, le devoir de précaution vaut de manière absolue. Autrement dit, il consiste à ne pas porter dommage à une entité moralement pertinente et ce, quelles que soient les circonstances. Ainsi, lorsque les connaissances sont insuffisantes pour déterminer le risque, c'est-à-dire la probabilité de réalisation d'un dommage, l'action envisagée doit être interdite jusqu'à ce qu'on possède des informations nécessaires pour éviter que l'action envisagée soit dommageable pour l'entité en jeu.

Cette interprétation déontologique de la précaution est radicale. Elle est susceptible à première vue de décourager d'emblée l'innovation et la recherche en raison de l'exigence morale démesurée qu'elle implique dans la maîtrise du risque. C'est pourquoi, la CENH envisage également des versions affaiblies d'une conception déontologique de la précaution. Ce sont des versions qu'elle appelle, « *prima facie* ».

On peut décider, écrit-elle, que des dommages, pour autant qu'ils ne portent pas atteinte à des prétentions fondées sur la morale, font naître un devoir de précaution à partir d'un certain seuil. [...] En effet, il y a dans toute action la probabilité de nuire à une entité ayant une valeur inhérente. Selon les approches *prima facie*, il est acceptable d'exposer ces entités à des risques dans la mesure où ceux-ci sont inférieurs au seuil fixé. Lorsque les risques sont supérieurs aux valeurs minimales, il faut prendre des mesures pour les ramener sous le seuil fixé. Si cela est impossible, l'action doit être totalement abandonnée [...] <sup>201</sup>.

Le « seuil fixé » définit la limite à partir de laquelle un risque devient moralement inacceptable. Si le risque associé à une action

---

<sup>200</sup> CENH, 2018, p.15.

<sup>201</sup> CENH, 2018, p.15.

reste en-deçà du seuil d'acceptabilité, l'action peut être entreprise, même en cas d'incertitude à propos de l'évaluation du risque, c'est-à-dire de la probabilité de survenance du dommage. Elle laisse donc une marge de manœuvre à celles et ceux qui souhaitent initier une action. En revanche, lorsque le risque engendré par l'action dépasse le seuil acceptable, il convient de prendre les mesures qui permettent de ramener le risque en-deçà du seuil d'acceptabilité avant la réalisation de l'action. Et, en cas d'incertitude quant à savoir si le risque transgresse ou non ce seuil, le devoir de précaution consiste à produire les informations nécessaires afin de permettre une détermination de la probabilité de réalisation du dommage.

Si cette interprétation déontologique de la précaution est plus souple que la précédente, elle soulève des difficultés qui n'ont pas échappé à la CENH<sup>202</sup>. Par exemple, une première difficulté réside dans le fait qu'une définition précise du seuil d'acceptabilité n'est pas chose aisée. C'est une tâche difficile lorsque l'entité moralement pertinente pour l'action envisagée se limite à l'humain : quels biens doit-on prendre en compte ? Mais la difficulté est décuplée lorsqu'il s'agit d'un animal, d'organismes ou d'un écosystème, car dans ces cas-là la « différence anthropologique »<sup>203</sup> qui nous sépare de ces réalités naturelles rend leur compréhension d'autant plus compliquée et limitée quant aux biens à prendre en considération. Une autre difficulté touche à la question de savoir à partir de quand on estime la connaissance suffisante pour déterminer le seuil d'acceptabilité d'un risque.

## 2.2 La précaution dans les éthiques conséquentialistes

Venons-en au sens que prend la précaution dans les éthiques conséquentialistes. La moralité d'une action associée à un risque se mesure aux conséquences de l'action envisagée, le but étant de déterminer si les conséquences positives de celle-ci l'emportent sur les conséquences négatives. Dans le contexte de la précaution, cela signifie que les avantages ou les opportunités d'une action doivent être évalués plus importants que les risques que cette action com-

---

<sup>202</sup> CENH, 2018, p. 16.

<sup>203</sup> Bimbenet, 2017, p. 25.

porte pour toutes les entités envisagées. Une telle évaluation ne peut être faite que si l'on a les connaissances nécessaires sur les avantages et les risques. Lorsque ces connaissances sont insuffisantes, comme dans le cas de la précaution, il faut donc produire les informations sur les avantages et les risques avant de prendre une décision ou d'autoriser une action. Il arrive parfois que le savoir à propos des avantages soit plus complet que celui sur les risques. Dans cette situation, il convient en principe de compléter les connaissances sur les risques de sorte à pouvoir effectuer la pesée des intérêts entre les avantages et les risques.

Cependant, il se peut aussi que le coût pour l'obtention des informations susceptibles de compléter la connaissance concernant les risques soit trop élevé par rapport aux avantages procurés par l'action envisagée. Si bien qu'on renonce à la pesée des intérêts, au prix de causer alors un éventuel dommage aux entités moralement pertinentes. Dans le contexte économique néolibéral d'aujourd'hui, fondé sur une liberté d'entreprendre aussi peu contrainte que possible et sur une promotion débridée de la concurrence, c'est bel et bien un cadre conséquentialiste – et plus particulièrement utilitariste – qui motive les décisions et l'action. L'usage de la précaution y a mauvaise presse, car il est perçu souvent comme une restriction de la liberté économique et un frein à la concurrence. De plus, de tels présupposés inhérents au contexte économique actuel conduisent naturellement à surestimer les chances d'une décision économique ou d'un nouveau produit, par exemple, en minimisant les risques de son impact sur l'environnement. Un tel biais économique en vient à fausser la pesée des intérêts, si tant est qu'elle ait lieu, inhérente pourtant à une approche conséquentialiste correcte.

En résumé, les considérations ci-dessous suggèrent que la signification attribuée à la précaution – qu'elle soit issue d'une approche déontologique de l'éthique ou d'une approche conséquentialiste – présente des limites. Une approche déontologique de la précaution risque d'être trop exigeante en termes d'acquisition de connaissances, relativement au dommage éventuel qu'une action pourrait causer aux entités moralement pertinentes. Et si on l'assouplit, elle soulève des questions ardues relatives au seuil d'acceptabilité d'un risque, surtout quand l'incertitude quant au dommage causé l'est pour des entités moralement pertinentes autres que les humains (animaux, espèces, écosystèmes, etc.). De manière gé-

nérale, il est difficile de déterminer précisément quel(s) bien(s) il convient de considérer dans le seuil d'acceptabilité ou, pour le dire autrement, à partir de quand un dommage éventuel devient moralement inacceptable pour de telles entités. Il n'en va pas seulement des indispensables connaissances objectives fournies par des disciplines comme l'éthologie, la biologie ou l'écologie. Pour définir un seuil d'acceptabilité morale, le savoir scientifique est insuffisant; il faut encore *comprendre* ces entités, les saisir pour ainsi dire de l'intérieur, à partir d'une perspective en première personne. À quoi s'ajoute qu'une telle compréhension varie fortement d'une personne à l'autre.

Quant à l'approche conséquentialiste de la précaution, on vient de le voir, il semble *a priori* plus aisé d'identifier si les avantages ou les opportunités d'une action l'emportent sur les risques pour l'ensemble des entités moralement pertinentes, à condition d'avoir les connaissances adéquates et d'effectuer une pesée des intérêts. Tant que les informations sur les avantages et les risques nécessaires à une pesée des intérêts font défaut, cette dernière ne peut pas être effectuée et l'action ou la décision est en principe suspendue aux informations complémentaires nécessaires à la pesée des intérêts. Or, pour des raisons économiques souvent basées sur la liberté d'entreprise et la concurrence, quand on possède une connaissance suffisante des chances mais insuffisante des risques, on fait l'impasse sur une pesée des intérêts. Ou alors on surestime les opportunités en sous-estimant les risques.

Dans son rapport, la CENH est clairement consciente de toutes ces difficultés. Mais elle n'envisage pas une signification de la précaution lorsque celle-ci est replacée dans un contexte éthique différent de celui du déontologisme ou du conséquentialisme (et de l'utilitarisme). C'est précisément cette signification que je souhaite esquisser brièvement dans la dernière partie de cette réflexion.

### 3. L'idée de la précaution comme vertu morale

Dans son étude sur la précaution, Mark Hunyadi propose une distinction entre trois «écoles» de la précaution qui, dans la littérature francophone, différencient trois sens de la précaution<sup>204</sup>.

---

<sup>204</sup> Hunyadi, 2004, p.158.

La première, l'école catastrophiste, associe l'idée de précaution au risque maximal – la disparition de l'humanité<sup>205</sup>. La deuxième école – l'école dite « dialogique » – conçoit la précaution comme une procédure communicationnelle destinée à permettre la gestion du risque dans un monde incertain<sup>206</sup>. Finalement, l'école prudentielle fait de la précaution une version moderne de la vertu aristotélicienne de la prudence<sup>207</sup>. Je vais m'attarder à cette dernière interprétation avant d'en proposer une autre variante, plus conforme à la définition même d'une vertu, à savoir la vigilance.

### 3.1 La précaution comme prudence

Pour Pierre Kourilsky la précaution « est fille de la *prudence* »<sup>208</sup>. Cette prudence est celle qui s'impose aux acteurs publics et privés pour limiter, voire diminuer des risques avérés ou potentiels associés à une décision ou une action. Elle « implique de réfléchir à la portée et aux conséquences de ses actes et de prendre des dispositions pour éviter des dommages à autrui »<sup>209</sup> (2002, p.48). Notons que Kourilsky ne fait pas la différence entre une incertitude qui concerne un dommage potentiel relatif à un risque avéré et une incertitude qui concerne un dommage potentiel relatif à un risque lui-même potentiel. Or, la précaution a trait avant tout à cette seconde incertitude qui peut être relative quand on *connaît* le dommage éventuel sans pouvoir le calculer ou l'évaluer, ou radicale quand on *présume* seulement un dommage éventuel.

Quoi qu'il en soit, Hunyadi a très bien saisi la différence conceptuelle entre cette interprétation prudentielle de la précaution et ce qui en serait une signification véritablement vertueuse. La signification prudentielle au sens proposé par Kourilsky n'est qu'une forme de conséquentialisme qui s'attache à juger la moralité d'une action ou d'une décision à partir de leurs conséquences domma-

---

<sup>205</sup> Jonas, 1995 ; Dupuy, 2002.

<sup>206</sup> Callon, Lascoumes, Barthe, 2001.

<sup>207</sup> Kourilsky, 2002.

<sup>208</sup> Kourilsky, 2002, p.48.

<sup>209</sup> Kourilsky, 2002, p.48.

geables sur les entités moralement pertinentes. En particulier, précise Hunyadi<sup>210</sup>, il y a deux différences fondamentales entre la version prudentielle de la précaution et une authentique vertu de « prudence-précaution » au sens de la *phronesis* aristotélicienne. D'abord, l'homme prudent possède une connaissance et sa prudence le pousse à agir de telle ou telle manière selon cette connaissance du bien. Toutefois, celle-ci n'est pas une connaissance du bien *en soi*; elle est une connaissance du bien *pour l'homme*. En d'autres termes, elle est une connaissance du bien adaptée à la situation contingente des êtres humains, confrontés sans cesse au changement; bref, elle est un savoir *contingent*. Ensuite, la connaissance de l'homme prudent n'est pas une connaissance du *général*; elle n'est pas une connaissance théorique mais *pratique*, c'est-à-dire une connaissance appliquée à des circonstances toujours particulières, dans l'ici et le maintenant, qui font appel à la perspective subjective, en première personne de l'homme prudent lui-même. Et elle n'opère pas en calculant les conséquences – avantageuses et désavantageuses – d'une action; elle est un savoir toujours *contextualisé*. Dans tel contexte, toujours singulier, le savoir de l'homme prudent l'amènera à agir de telle manière; dans un autre contexte, de telle autre manière.

C'est en cela que réside la vertu de prudence: une disposition à agir toujours selon ce qui est bien pour l'homme dans des situations singulières qui diffèrent à chaque fois les unes des autres. La vertu de prudence-précaution ne traduit donc pas un devoir de précaution en suivant un principe de non-nuisance aux entités moralement pertinentes, à savoir les êtres humains. Elle ne consiste pas non plus à calculer les conséquences avantageuses et risquées d'une action ou d'une décision. Elle désigne bien plutôt une disposition pratique, le trait de caractère de celle ou celui qui agit selon sa connaissance de ce qui est bien pour les humains dans une situation singulière. Mais la vertu de prudence-précaution est une vertu qui concerne les humains, c'est-à-dire leur bien exclusivement. Perçu d'un point de vue anthropocentré, l'environnement, dans ce cas de figure, est au mieux une condition de l'épanouissement humain. Dès lors qu'un usage éthique de la précaution ne concerne plus seulement les humains, mais également des entités

---

<sup>210</sup> Hunyadi, 2004, p. 165–166.



non-humaines, ce n'est désormais plus à la prudence que l'on peut recourir pour interpréter la précaution dans le cadre d'une éthique des vertus. Je suggère donc de la comprendre comme une forme de vigilance.

### 3.2 La précaution comme vigilance

Si l'on veut interpréter la précaution comme une vertu, sans la restreindre à une posture anthropocentrée, il me semble qu'on peut la rapprocher de la vertu de vigilance. Sans pouvoir développer précisément ici cette notion de vigilance, je définis la vertu de vigilance comme cette « *qualité de l'attention qui articule ces trois dimensions de l'expérience consciente que sont le soi, l'altérité et le temps* »<sup>211</sup>. Dans la présente discussion, relevons que la vigilance remplit les traits caractéristiques de la vertu de prudence évoqués ci-dessus sans se restreindre nécessairement au bien humain exclusivement. Ainsi, la connaissance de l'homme vigilant est un savoir contingent propre à son expérience consciente, qui se rapporte au bien d'une altérité qui ne se limite pas à l'altérité humaine. Elle est en outre un savoir contextualisé qui se rapporte à une situation toujours particulière de l'expérience propre à une perspective en première personne (le soi), tout en inscrivant l'action ou la décision envisagée dans le temps, mais sans procéder à une évaluation de ses conséquences (positives et négatives) possibles. Je dirai que la vigilance, comme forme vertueuse de la précaution, est l'attitude de celle ou celui qui se comprend désormais comme appartenant à une communauté écologique, c'est-à-dire comme ayant développé des modes de participation à son environnement<sup>212</sup>, de sorte qu'il soit en mesure d'agir envers celui-ci de manière à chaque fois responsable et respectueuse.

Plutôt que de poursuivre le développement théorique de cette notion qui déborderait largement l'intention de la présente réflexion, j'aimerais avant de clore cette réflexion et pour asseoir ma proposition, illustrer cette vertu de la vigilance à l'aide de propos tenus par une figure importante de la pensée écologique : Val Plumwood. En

---

<sup>211</sup> Hess, 2013, p. 74.

<sup>212</sup> Sur ces modes de participation, voir Hess, 2023.

février 1985, la philosophe et écoféministe entreprend une excursion en terre d'Arnhem, à l'est du parc national Kakadu situé au sein du Territoire du Nord de l'Australie. Occupée à traverser une rivière en canoë sous la pluie la mousson, elle se fait surprendre par un crocodile marin. Brusquement, ce dernier se jette sur la barque, attaque sa proie à la jambe et tente de la noyer. Miraculeusement, quoique blessée, la victime réussit à échapper au prédateur et s'enfuit. Cet épisode traumatisant devient, avec le recul nécessaire, un événement crucial dans la vie de Plumwood. Il lui a permis, dira-t-elle, de devenir réellement consciente, dans sa chair, de la place somme toute très relative de l'espèce humaine dans la nature, dès lors qu'elle est confrontée à un prédateur. Mais ce n'est pas tout.

Après-coup, elle s'interroge en effet: «Comment était-il possible que je fasse des choses si dangereuses sans en percevoir le danger? Pourquoi n'avais-je pas perçu le danger auquel j'étais exposée en pareil lieu?»<sup>213</sup>. En entreprenant de traverser une rivière infestée de crocodiles marins, elle se croyait pourtant en sécurité. Elle pensait que ce monde était le sien, un monde qu'elle connaissait et qui lui était familier.

Pourtant, au moment où je regardai le crocodile droit dans les yeux, je me suis rendu compte qu'en me préparant pour cette journée sur la rivière, je n'avais pas accordé suffisamment d'attention à cet aspect important de la vie humaine; j'avais négligé ma propre vulnérabilité en tant qu'animal comestible<sup>214</sup>. Sans doute cela s'explique-t-il notamment par le contexte culturel au sein duquel j'ai grandi, et par la façon dont celui-ci a façonné ma relation au territoire, non seulement celui dans lequel je séjournais au moment de l'attaque, mais aussi celui que j'habite. [...] Le lieu où je me trouvais différait profondément de celui que j'habitais. Or les grands prédateurs jouent un rôle important au sein d'un lieu, car c'est en prenant conscience de leur présence que nous pouvons apprécier à sa juste mesure la place que nous y occupons nous-mêmes<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> Plumwood, 2021, p.36.

<sup>214</sup> Plumwood, 2021, p.29.

<sup>215</sup> Plumwood, 2021, p.47–48.

C'est son inattention au lieu qu'elle était en train de parcourir, à un lieu différent de celui qu'elle habitait qui l'a exposée au danger. Elle n'a pas perçu le risque qu'elle prenait en pagayant en canoë sur une rivière dont elle savait pourtant qu'elle est un milieu peuplé de crocodiles. Au fond, Plumwood a manqué de vigilance. Faute d'attention à un habitat qui n'était pas le sien, elle n'a pas saisi qu'elle le partageait avec d'autres animaux, qui plus est ses prédateurs.

C'est précisément cette vigilance qu'il faut entretenir pour savoir affronter les risques associés aux actions que nous entreprenons. Je crois que c'est ce que Plumwood a en tête lorsqu'elle arrive au terme de son récit. Elle évoque alors les feux de forêts dans la région du sud-est de l'Australie où elle habite. Si, avoue-t-elle, elle peut en général compter sur l'humidité en provenance de l'océan, les saisons sèches n'épargnent pas les arbres. Et elle ajoute :

Le changement venu du sud est vraiment froid. [...] Je mets un pull, les oiseaux-lyres chantent à nouveau et l'herbe reverdit. [...] Il fait bon être dans la forêt dégoulinante désormais, mais je sais que tout n'est pas fini, [...]. Il faut être capable de regarder la brousse que l'on aime, de l'imaginer telle une ruine fumante et calcinée et d'accepter cette vision d'une manière ou d'une autre. J'essaie de rendre ma maison plus résistante au feu, mais il est difficile, au milieu des courants d'air frais et humides, de conserver le sentiment d'urgence et d'inéluctabilité [...]. Mais je sais qu'il me faudra un jour faire face au monstre de feu<sup>216</sup>.

La vigilance est cette disposition qui se traduit par l'attention au monde qui m'entoure et qui advient *à travers* l'expérience que j'en fais : la fraîcheur du vent du sud ; le chant des oiseaux-lyres, la verdure de l'herbe, l'humidité de la forêt, ... mais aussi l'anticipation du feu qui pourra peut-être l'anéantir.

L'attitude de Plumwood, telle qu'elle ressort de ce récit, est de part en part une disposition pratique que l'on peut qualifier de précautionneuse. Elle me semble relever à juste titre d'une vertu, véritablement écologique, qui se nomme la vigilance. Car elle émerge d'une identité qui ne se perçoit pas séparée de l'environnement

---

<sup>216</sup> Plumwood, 2021, p.49.

dans lequel elle évolue. Elle relève d'un soi écologique, en ce sens que cette identité est vécue, éprouvée en relation avec le lieu qu'elle habite, avec son climat, les autres espèces animales et végétales qui y vivent avec elle: l'air humide de l'océan, les oiseaux-lyres, les arbres de la forêt. C'est précisément cette intimité avec le milieu naturel qui l'amène à développer une attitude vigilante qui lui permet de respecter le milieu naturel qu'elle habite tout en se préparant de manière responsable aux risques d'incendie qui pourraient, éventuellement, le détruire. En ce sens, la vigilance offre la possibilité de comprendre la précaution comme une vertu morale, sans toutefois la cantonner à une perspective anthropocentrée.

#### 4. Conclusion

Envisagée dans le cadre des éthiques conséquentialistes, l'idée de précaution se rapproche de la flexibilité, voire de la complaisance inhérente à une démarche coûts/bénéfices. Dans le cadre des éthiques déontologiques, elle tend à se ramener à la rigidité d'un principe normatif. Lorsque, en revanche, la précaution est comprise selon une approche dispositionnelle, comme une vertu – la vigilance –, elle semble pouvoir se situer à mi-chemin des deux premières approches. Elle est à même d'éviter l'écueil de la complaisance du conséquentialisme en insistant sur l'acquisition d'un trait de caractère – celui de l'homme vigilant – capable de résister aux promesses d'«accomplissements eschatologiques» et d'éviter ainsi des «perspectives apocalyptiques»<sup>217</sup>. Mais elle pare également à l'intransigeance du déontologisme grâce à la souplesse d'une vigilance attentive à la contingence et au contexte de situations toujours singulières que seule l'expérience vécue de l'homme vigilant est en mesure de saisir. En outre, cette expérience peut aussi pallier aux difficultés identifiées par les versions assouplies du déontologisme, car la connaissance qui en est issue fournit les informations concrètes indispensables pour déterminer les biens à prendre en considération dans une situation singulière, en vue de déterminer le seuil d'acceptabilité morale d'un risque. Par ailleurs, en tant que connaissance réflexive, elle témoigne également de ses

---

<sup>217</sup> Jonas, 1995, p. 74.

propres limites et, le cas échéant, de la nécessité de la compléter (par exemple par un savoir d'expert) avant de prendre une décision ou d'entreprendre une action.

Une interprétation vertueuse de l'idée de précaution comme vigilance se présente ici comme une voie du milieu, à distance à la fois d'une signification déontologique et d'une signification conséquentialiste de la précaution. Toutefois, à la différence de ces dernières qui supposent une appréhension objective de la réalité et, par là-même, une gestion moins subjective, idéalement plus rationnelle de l'incertitude, la réalité de l'homme vigilant est fondamentalement relationnelle, relative à sa propre expérience. Sa gestion du risque ne pourra plus exclure la dimension subjective du risque (par exemple la perception du risque par les individus). Dans le même ordre d'idées, si la précaution traduit, comme on l'a vu au début de cette réflexion, un nouveau rapport à l'environnement, alors une signification vertueuse de la précaution comme vigilance – la figure de Plumwood l'a montré – présuppose une autre ontologie – relationnelle – et, sans doute aussi, moins centrée sur l'humain – plus écologique.

Ce sont là deux présupposés d'une conception vertueuse de la précaution qu'il faut assumer. On peut présumer qu'elle suscitera pour cette raison même une certaine réticence et qu'elle sera, à court terme tout au moins, une éthique difficilement pratiquée.

## Bibliographie

Bimbenet Etienne, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Seuil, 2017.

Callon Michel, Lascoumes Pierre et Barthe Yannick, *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

CENH, *L'idée de précaution dans le domaine de l'environnement. Exigences éthiques applicables à la réglementation des nouvelles biotechnologies*, Berne, OFCL, 2018.

*Convention sur la diversité biologique*, 1992, consultable sur internet.

*Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement*, 1992, consultable sur internet.

Dupuy Jean-Claude, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible et certain*, Paris, Seuil, 2002.

Hess Gérald, «L'éthique environnementale et le care. De la sobriété volontaire à la vigilance», *Éthique, politique, religions* 2 (3), 2013, 59–80.

Hess Gérald, *Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne*, Bellevaux, Dehors, 2023.

Hunyadi Mark, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris Seuil, 2004.

Jonas Hans., *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1995.

Kourilsky Pierre, *Du bon usage du principe de précaution. Réflexions et modes d'action*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Plumwood Val, *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie*, trad. P. Madelin, Marseille, Wildproject, 2021.

**Die Weisheit des Sees.  
Fontanes «Stechlin» in umweltethischer Perspektive.**

1. Die Grenzen der Umweltethik und was helfen könnte, sie zu transzendieren

Umweltethiken sind auch dann anthropozentrisch, wenn sie öko- oder biozentrisch sein wollen. Sie adressieren sich an Menschen, denen sie Verhaltens- und Handlungsaufforderungen bieten. Nur Menschen sind moralische Akteure im Sinne ethischer Reflexion. Aussermenschliche Entitäten und naturale Ereignisse wirken auf Menschen ein (und Menschen auf diese); solche Einwirkungen sind jedoch kein Handeln, ihnen liegt kein subjekthaftes Substrat, eben kein Akteur, zugrunde. Dieser pragmatisch-epistemische Anthropozentrismus ist *conditio sine qua non* des Sprachspiels wissenschaftlicher Ethik.

Dies gilt so zumindest für die philosophische Ethik. Etwas anders steht es bekanntlich in der theologischen Ethik. Diese kann auch auf transempirische Ereignisse und Entitäten ausgreifen. Sofern theologische Ethik jedoch einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, muss sie solche Bezugnahmen kritisch auf deren Möglichkeitsbedingungen hin reflektieren. Darin unterscheidet sie sich von den 'Träumen eines Geistersehers'. Dies führt dazu, dass zumindest die moderne wissenschaftliche Theologie, jedenfalls die protestantische, das Arsenal transempirischer Entitäten, Ereignisse und Akteure radikal beschränkt hat: nämlich auf Gott, dessen Erkenntnis seinerseits (offenbarungs- oder erfahrungstheologisch) regelgeleitet und regeltransparent zu erfolgen hat. Alle anderen transempirischen Wesen wie Engel, Geister, zumal Naturgeister wie Feen, Nixen etc. sind in der modernen Theologie und theologischen Ethik entweder ausgeschieden oder allenfalls noch als metaphorische Einkleidungen bestimmter Aspekte der Rede von Gott bzw. von Gottes Handeln legitim. Und auch da sind Spielräume und Arsenal in der Regel äusserst begrenzt.



Für die philosophische, aber auch in der beschriebenen Weise für die wissenschaftlich-theologische Ethik, gilt mithin Max Webers Diktum von der modernen «Entzauberung der Welt». Man kann durchaus fragen, ob damit – zumal in umweltethischer Hinsicht – nicht ein zu hoher Preis bezahlt wird. Wird die komplett entzauberte wissenschaftliche Welt dem menschlichen Weltumgang im Ganzen gerecht? Wird damit die (Um-)Welt nicht immer schon depotenziert zum ‘toten’ Handlungsraum des Menschen als rationalen Akteurs, womöglich als homo oeconomicus? Schon unser Blick auf die (anderen) Tiere und der Blick der (anderen) Tiere auf uns birgt jedoch, wie John Berger gezeigt hat, grosse Rätsel.<sup>218</sup> «Warum sehen wir Tiere an?» bzw. was geschieht, wenn wir sie anschauen? Und ist, das, was da gegebenenfalls geschieht, relevant für eine wissenschaftliche Ethik? Oder: «Warum ist Landschaft schön?»<sup>219</sup>. Die Leitfrage des Basler Spaziergangswissenschaftlers Lucius Burkhardt – ist sie umweltethisch von Bedeutung?

Man kann also durchaus fragen, ob eine Umweltethik auf der Basis der entzauberten Welt nicht signifikante Erfahrungsdefizite in Kauf nimmt. KritikerInnen des westlichen Rationalismus, wie etwa die Earth-Ethik, fragen bekanntlich so.

Ganz so soll im Folgenden jedoch nicht gefragt werden. Gleichwohl soll hier der Textraum etablierter Umweltethik nach einer bestimmten Seite hin überschritten werden, nämlich zur Belletristik. In der schönen Literatur darf vorkommen, was aus der Wissenschaft längst verbannt wurde. In der Wirklichkeit der Literatur können transempirische Wesen, etwa Landschaftselemente wie Berge, Seen, Flüsse, aber auch Tiere und Pflanzen mit Menschen interagieren

---

<sup>218</sup> Vgl. Berger, John: «Warum sehen wir Tiere an?», in: Ders.: Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens [1980]. Aus dem Englischen von Stephen Tree, Berlin 1992, 12–35. Vgl. dazu Pfeiderer, Georg: Theologische Überlegungen zur Wahrnehmung von Tieren in der Moderne. In: Martin Liechti (Hg.): Die Würde des Tieres (Tierrechte – Menschenpflichten, Bd. 7). Erlangen 2002, 47–60.

<sup>219</sup> Burkhardt, Lucius: Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft, Berlin 2006. Dazu Pfeiderer, Georg: Art et Coiffure en passant. Beiläufiges über zwei Alltagskünste. In: David Plüss, Tabitha Walther, Adrian Portmann (Hg.): Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst (Christentum und Kultur Bd. 11), Zürich 2009, 335–348.

und so Augen und Verstand für Bedeutungszusammenhänge öffnen, die dem wissenschaftlich-empirischen Blick aus methodischen Gründen verschlossen bleiben müssen. In symbolischer oder metaphorischer Form können so Eingebundenheitserfahrungen von Menschen und sozialen Welten in sie umgebende Natur sichtbar gemacht werden und damit Resonanzräume erschlossen werden, die sich aufgrund solcher Eingebundenheit öffnen.

In der literarischen Präsentation solcher Eingebundenheits- und Resonanzenerfahrungen können darüber hinaus religiöse Vorstellungszusammenhänge oder theologische bzw. metaphysische Konzepte wirksam werden, welche die Symbolebene des betreffenden Romans ihrerseits steuern. Zu vermuten ist, dass in dem Masse, in dem dies der Fall ist, sich auch die sonstigen Bedeutungszusammenhänge, die der Roman aufbaut, etwa soziopsychologische oder (zeit-)historische, nur dann wirklich verstehen lassen, wenn jene untergründige religiös-metaphysische Bedeutungsdimension wahrgenommen wird.

Die Frage, ob und in welchem Masse eine solche literarische bzw. literatur- und religionswissenschaftliche Naturhermeneutik heutiger Umweltethik bei der Lösung ihrer konkreten Probleme behilflich sein kann, dürfte je nach jeweiligem umweltethischem Ansatz unterschiedlich beantwortet werden. Sofern es einer Umweltethik nicht gleichgültig ist, was Natur bzw. ein Stück Natur für Menschen in ihren kulturellen Welten bedeutet und wie diese kulturellen Welten und Geschichten sich in Interaktion mit Natur verändern, wird sie auf das Sensorium, das dafür in der belletristischen Literatur entwickelt und aufbewahrt ist, nur zu ihrem Schaden verzichten wollen.

## 2. Eine Fallstudie

Ein Stück Literatur, für das die genannten Bedingungen als in hohem Masse erfüllt gelten können, ist Theodor Fontanes berühmtes, 1899 erstmals in Buchform erschienenenes Spätwerk «Der Stechlin».<sup>220</sup> Von seinem Autor in dessen letzten Lebensjahren,

---

<sup>220</sup> Fontane, Theodor: Der Stechlin. Roman. Herausgegeben von Klaus-Peter Möller (Theodor Fontane. Grosse Brandenburger Ausgabe, hrsg. von Gotthard

teilweise in sehr hoher Arbeitsintensität verfasst,<sup>221</sup> bietet es, so könnte man sagen, ein Sittengemälde seiner Zeit, des Wilhelminischen Kaiserreichs in Preussen, seiner Gesellschaft und ihres soziokulturellen Raumes. Über 80 Personen treten auf, bis auf eine Ausnahme sind alle Charaktere fiktiv.<sup>222</sup>

Geschildert wird eine Zeit in vielfältigen krisenhaften Spannungen und Umbrüchen. Gut erkennbar ist die politische Dimension – die Spannung zwischen konservativem, altem (Land-) Adel, der seine gesellschaftliche Dominanz verliert und aufstrebender Sozialdemokratie –,<sup>223</sup> aber auch eine religiös-kulturelle: die moralbestimmende, gesellschaftliche Religion des Christentums ist in rapidem Wandel und in einem vielgestaltigen Ausdifferenzierungsprozess begriffen,<sup>224</sup> Säkularisierungs- und Entkirchlichungstendenzen greifen um sich. Die sozialen Rollen verlieren ihre determinierende Kraft, Individualisierungstendenzen werden stärker. Die wichtigsten Treiber dieser Entwicklungen sind

---

Erl. Das erzählerische Werk, hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Theodor-Fontane-Archiv. Editorische Betreuung Christine Hehle), Berlin 2001. Alle Seitenzahlen im Text und in den Anmerkungen ohne nähere Bezeichnung beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

<sup>221</sup> Vgl. Görner, Rüdiger: Der Stechlin. In: Theodor Fontane Handbuch. Hrsg. von Rolf Parr, Gabriele Radecke, Peer Trilcke und Julia Bertschik, Bd. 1, Berlin/Boston 2023, 331–354, 331 f.

<sup>222</sup> Vgl. Görner, Der Stechlin, 334. Die Ausnahme ist Hofprediger Emil Frommel, der das junge Stechlinpaar Woldemar und Armgard in der Berliner Garnisonskirche traut. Vgl. ebd.

<sup>223</sup> Es handelt sich um den «Zustand eines Wandels, um die Ablösung von Herrschaft und die Konstituierung neuer Herrschaftsformen». Müller-Seidel, Walter: Nachwort. In: Theodor Fontane: Der Stechlin. Mit einem Nachwort von Walter Müller-Seidel, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1977, 461–504, hier: 472.

<sup>224</sup> Die grosse Bedeutung, die religiöse Themen und religiös bestimmte Figuren wie die Nonne Adelheid oder vor allem der religiös-soziale Pfarrer Lorenzen in der Erzählung gewinnen, hat in der Forschung sogar zur These geführt, «die Religion ...» sei «... alles in allem das heimliche Haupt-Thema des Romans.» Ihlefeld, Kurt: Wiedergelesen: Der Stechlin (1958), in: K. I.: Zeitgesicht, Berlin 1961, 426; zit. n. Sagarra, Eda: Theodor Fontane: «Der Stechlin». München 1986, 29.

natürlich der rapide kapitalistische Industrialisierungsprozess und damit zusammenhängend eine steigende soziale und geographische Mobilität. Eine lähmende, retardierende und dadurch die Spannungen zugleich verschärfende Rolle spielt der – allerdings im Hintergrund der Romanhandlung bleibende – Kaiser Wilhelm II. und sein tendenziell autoritäres Regime.<sup>225</sup>

Diese geschichtlich-diachronen gesellschaftlichen Dynamiken haben zugleich eine räumliche Dimension: Welthandel und neue Kommunikationssysteme, insbesondere die neu entwickelt Übersee-Telegraphie, bedingen einen Globalisierungsschub, der vielfältige Auswirkungen auf die Menschen, ihre Kommunikationsweisen, aber auch ihre soziale Selbstwahrnehmung hat. All das erzeugt neben vielen Einzelfragen und -problemen vor allem auch Sinnfragen und grundsätzliche Orientierungsprobleme: die Menschen müssen sich in einer auf vielfältige Weise neuen Welt zurechtfinden. Diese ist einerseits bereits da, andererseits in ihren Konturen auch noch nicht genau erkennbar. Das traditionelle Sinn- und Orientierungssysteme, insbesondere das kirchliche Christentum, aber auch seine zeitgemäss adaptierte Form in Gestalt eines mehr oder weniger sozial sensibilisierten theologischen Liberalismus, ist dazu nur noch für einen Teil der Romanfiguren in der Lage. Der Autor selbst verfolgt, liest man die entsprechenden Hinweise und Spuren genau, eine andere Linie, die im Roman selber von einzelnen Figuren, insbesondere der vielschichtigen Melusine von Barby, praktisch repräsentiert, aber nicht in ihrer theoretischen Struktur elaboriert wird. Wenn Sophia Wege mit ihrer neuen, über 700-seitigen Habilitationsschrift zu Fontane recht hat,<sup>226</sup> dann liegt dem «Stechlin» eine stark an Schopenhauer orientierte Lebens-, Natur- und Geistmetaphysik zugrunde, die den spannungsvoll-widersprüchlichen Erfahrungen der zeitgenössischen Gegenwart den Gedanken eines «grossen Zusammenhangs der Dinge» (320) entgegensetzt oder besser zugrundelegt, in dem sich der metaphy-

---

<sup>225</sup> Vgl. Görner, *Der Stechlin*, 337f. und ausführlich Zuberbühler, Rolf: Theodor Fontane: «Der Stechlin». Fontanes politischer Altersroman im Lichte der «Vossischen Zeitung» und weiterer zeitgenössischer Publizistik, Berlin 2012, 202–286.

<sup>226</sup> Vgl. Wege, Sophia: *Metaphysischer Realismus. Arthur Schopenhauers Willensphilosophie im Erzählwerk Theodor Fontanes*, Berlin/Boston 2023.

sische Wille des Lebens selbst bekunde. Der Natur, namentlich dem See als Namensgeber des Romans, komme dafür die Schlüsselrolle zu.

Das ist eine scharfsinnige Analyse. Zu bedenken zu geben ist jedoch die Frage, ob es dem Roman wirklich gerecht wird, ihn als 'angewandte Schopenhauersche Metaphysik' mit entsprechend persuasiven Absichten zu lesen. Man könnte, wenn die Analyse grundsätzlich zuträfe, die Deutungsperspektive nämlich auch umkehren: Dann würde im «Stechlin» Schopenhauers kryptoreligiöse Willensmetaphysik literarisch in Anspruch genommen und neu gedeutet. Dann stünde hinter dem «grossen Zusammenhang der Dinge» nicht ein okkultes metaphysisches Lebenswille (an den zu glauben uns der Autor vermeintlich nahe bringen möchte), sondern die produktive literarische Einbildungs- und Konstruktionskraft des Autors – als Vorschlag und Vorbild der Lebenshaltung für uns alle. Im phantasievollen Welterschreiben erschliesst sich uns «der grosse Zusammenhang der Dinge», und das Nachsinnen über die Möglichkeitsbedingung solcher imaginativen Kraft mag man durchaus religiös oder theologisch nennen. Ob solches Nachsinnen anhand einer literarischen Vorlage für Umweltethik produktiv ist, mögen die LeserInnen selbst entscheiden.<sup>227</sup>

### 3. Zum Plot

Der Stechlin ist bekanntlich ein See in der Mark Brandenburg, ein – übrigens auch heute noch – aufgrund seiner Tiefe besonders klarer kleiner See. «Stechlin» ist jedoch, wie der Autor gleich auf den ersten beiden Seiten seines Romans erläutert, nicht nur der Name des Sees, sondern – davon abgeleitet – auch der des Waldes, «der ihn umschliesst» (6). «Stechlin» heisst auch das nahegelegene

---

<sup>227</sup> Ähnliches dürfte gelten, wenn man mit Zuberbühler weniger Schopenhauers Metaphysik als «Nietzsches Postulat der «Umwertung der Werte» hinter dem Stechlinsymbol stehen sieht, vgl.: «Im Stechlinsymbol ist Nietzsches epochale Forderung nach der 'Umwertung der Werte' in die Anschaulichkeit eines poetischen Bildes übertragen» (Zuberbühler, «Der Stechlin», 64).

Dorf wie auch das Herrenhaus: «Schloss Stechlin».<sup>228</sup> Darin residiert bzw. wohnt von alters her die lokale Adelsfamilie, die im Roman natürlich auch Stechlin heisst. In der Spielzeit des Buches leben zwei Namensträger: der alte «Stechlin», Major a.D. Dubslav von Stechlin, und sein Sohn Woldemar. Die beiden sind Hauptfiguren des Buches, wobei dem Alten bei weitem das Übergewicht zukommt. Verglichen mit dem überaus feinstrichig gezeichneten Charakterbild des Alten bleibt das des Jungen, seines Sohnes und einzigen Kindes Woldemar, wie die Forschung bald festgestellt hat, «etwas blass geraten»<sup>229</sup>. Die Plastizität des alten Charakterkopfs und die Blässe des Jungen ist symptomatisch für das Erzählinteresse des Autors: Geschildert wird eine Verlustgeschichte, ein Niedergang. Im Niedergang begriffen ist der alte preussische Landadel und das von ihm repräsentierte politische System, die Monarchie, das Ancien Régime. Die Zukunft gehört der Demokratie, namentlich der Sozialdemokratie. In der von ihr dominierten aufkommenden neuen Welt droht dem alten Adel das Schicksal zu 'verblassen'.

Man hat Fontanes Spätwerk einer Selbstauskunft des Autors folgend einen «politischen Roman»<sup>230</sup> genannt. Das ist es in gewisser Weise auch. Denn das am ausführlichsten erzählte Ereignis des Buches ist eine Wahl, genauer eine Reichstagersatzwahl. In dieser lässt sich Dubslav Stechlin als Kandidat der Konservativen eher nolens als volens aufstellen – und verliert. Damit geht der Wahl-

---

<sup>228</sup> Mit ihm beginnt der fiktionale Teil des Stechlin-Ensembles: ein Schloss Stechlin hat es nie gegeben; eine entsprechende Adelsfamilie ebenfalls nicht. Vgl. Görner, *Der Stechlin*, 334.

<sup>229</sup> Müller-Seidel, Nachwort 489. Zur Diskussion der Figur und ihrer vermeintlichen oder tatsächlichen 'Blässe' vgl: Neuhaus, Stefan: Still ruht der See. Revolutionäre Symbolik und evolutionärer Wandel in Theodor Fontanes Roman *Der Stechlin*, in: Fontane Blätter Heft 57 (1994), 48–77, 50.

<sup>230</sup> Fontane, Theodor: Brief an Schlenker, Berlin 21.12.1895 und Brief an Carl Robert Lessing, Karlsbad, 8.6.1896, beide in: Fontane, Theodor: *Der Stechlin*. Roman, kritische Ausgabe, hg. von Peter Staengle, Edition Text1 (Frankfurt am Main/Basel 1998, 395f., zit n. Gloor, Lukas: *Prekäres Erzählen. Narrative Ordnungen bei Robert Walser, Franz Kafka und Theodor Fontane*, Paderborn 2020, 39–89, 40. Paul Müller-Seidel, Walter: Nachwort, 464; vgl. Sagarra, «Der Stechlin», 19; Görner, *Der Stechlin*, 331.

kreis erstmals an die Sozialdemokraten, an einen «Feilenhauer Torgelow» (222) – der allerdings ebenfalls eine blasse Figur bleibt.

Damit ist das im Buch sich ereignende ‘Weltgeschehen’ im Wesentlichen erzählt. Es ist, wie der Autor selbst schreibt, ein überaus ereignis- und überraschungsarmes Buch. Das Gegenteil eines Kriminalromans. Spannung wird auf der Handlungsebene so gut wie nicht erzeugt. Das ist natürlich gewollt, wie der Autor an seinen Verleger (in einem Briefentwurf) schreibt: «Die Geschichte, das was erzählt wird. Die Mache! Zum Schluss stirbt ein Alter und zwei Junge heiraten sich; – das ist so ziemlich alles, was auf 500 Seiten geschieht. Von Verwicklungen und Lösungen, von Herzenskonflikten oder Konflikten überhaupt, von Spannungen und Überraschungen findet sich nichts. – Einerseits auf einem altmodischen märkischen Gut, andererseits in einem neumodischen gräflichen Hause (Berlin) treffen sich verschiedene Personen und sprechen da Gott und die Welt durch. Alles Plauderei, Dialog, in dem sich die Charaktere geben, mit und in ihnen die Geschichte. Natürlich halte ich dies nicht nur für die richtige, sondern sogar die gebotene Art einen Zeitroman zu schreiben.»<sup>231</sup> Kein Geringerer als Thomas Mann hat diesem Urteil beigepflichtet: «Der Stechlin» sei das «in artistischer Beziehung am weitesten über seine Epoche herausragende Werk.»<sup>232</sup> In den «Buddenbrooks», aber mehr noch im «Zauberberg» finden sich die Einflüsse dieses Stils und solcher Bewunderung.

«Der Stechlin» ist ein Dialogroman, Menschen sprechen miteinander und übereinander. Der Autor ist der klassische Alleswisser, er blickt in die Köpfe hinein bzw. schildert die Menschen aus der Perspektive seiner Akteure. Sukzessive narrativ aufgebaut wird das Soziogramm einer Gesellschaft in einer bestimmten gesellschaftlich-geschichtlichen Situation. Die einzelnen Personen stehen für ihren ‘Klassenstandpunkt’, bzw. für ihre soziale Rolle, den bzw. die sie aber sehr stark mit individuellem Leben füllen. Soziale Rolle und individueller Charakter prägen, bestimmen und begrenzen sich wechselseitig. Keiner ist einfach,

---

<sup>231</sup> Fontane, Theodor: Der Stechlin. Mit einem Nachwort von Walter Müller-Seidel, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1977, Klappentext.

<sup>232</sup> Ebd.

was er ist. Jeder und jede verhält sich zu seiner Rolle, die ihn zugleich bestimmt und prägt. Das ist eine Botschaft des Buches. Man kann sie eine politische, besser eine soziopsychologische nennen.

Eine andere Botschaft ist die, dass menschliches, gesellschaftliches Leben sich immer oder vorzugsweise in sprachlichen Interaktionen vollzieht, die Geschichte erzeugen und Bedingungen neuer Interaktionen verändern und schaffen. Disruption, Revolution, Neues ist möglich und geschieht, aber das Neue ist seinerseits bedingt durch die geschichtliche Interaktion; es fällt nicht vom Himmel. Und es ist immer das Produkt individueller Handlungen und Entscheidungen.

Menschliche Geschichte, die sich so vollzieht, gleicht einem Rhizom; als Ganzes ist sie den Betrachtungen der Akteure grotenteils entzogen, jede und jeder wirkt an ihr mit, keiner und keine hat sie als Ganzes in der Hand. Auch die Instanz des (klassisch gottgleichen) Autors ist faktisch «stark zurückgenommen»; die «Darstellung (ist) überwiegend an die Sichtweise von Figuren gebunden»<sup>233</sup>. Der Autor gleich eher einem Weber; er zieht nicht die Fäden, sondern er verknüpft sie.

Seit seiner Veröffentlichung gibt es den Auslegerstreit, ob das Spätwerk Fontanes ein summarischer Geniestreich, das literarische «Testament»<sup>234</sup> des Autors oder ein eher von schon deutlich nachlassender poetologischer Gestaltungskraft bestimmtes Werk sei. Die erste Sichtweise hat sich weithin durchgesetzt. Die letztere könnte allerdings daran Anhalt haben, dass sich ein eigentlicher Aufbau des Buches nur schwer erschliesst. Die Architektur des Romans ist entweder überaus kunstvoll und sublim – oder kaum vorhanden. Wahrscheinlich ist beides richtig. Der Autor lässt sich beim Schreiben vermutlich treiben von der Eigendynamik seiner Figuren, die in den Dialogen und Begegnungen überhaupt erst an Plastizität gewinnen (oder eben nicht). Er schreibt auf, wie es gewesen sein könnte, wenn solche Menschen aufeinandertreffen.

---

<sup>233</sup> Görner, Der Stechlin, 340.

<sup>234</sup> So schon eine frühe Rezension von Fritz Mauthner, zit. n. Müller-Seidel, Nachwort, 465; vgl. Zuberbühler, «Der Stechlin», 61–63.



#### 4. Die Seele des Sees

Warum sollte ein solcher historischer Gesellschaftsroman eine heutige Umweltethik inspirieren? Von Umwelt, also von Natur und vom Umgang der Menschen mit ihr, ist im Roman abgesehen von allerlei Wetter- und allgemeineren Landschafts- oder (relativ vagen) Stadtschilderungen (Berlins) eigentlich nur in einer Hinsicht die Rede: eben vom See «Stechlin». Der aber hat es – buchstäblich – in sich. Man kann die These vertreten, und das will ich im Folgenden tun, dass der See der eigentliche, heimliche oder auch offenkundige Hauptakteur, der eigentliche ‘main character’ des Romans ist.<sup>235</sup> Allerdings ist die Beschreibung des Sees als «Akteur» oder ‘main character’ nur bedingt zutreffend, denn von einem Handeln des Sees kann nur in etwas abgeschwächter Weise die Rede sein.

Der See hat jedoch zweifellos Züge von mythologischer Subjektivität; sie werden gleich zu Beginn in einer berühmten Passage eingeführt:

«Zwischen flachen, nur an einer einzigen Stelle steil und kai-artig ansteigenden Ufern liegt er da, rundum von alten Buchen eingefasst, deren Zweige, von ihrer eigenen Schwere nach unten gezogen, den See mit ihrer Spitze berühren. Hie und da wächst ein wenig von Schilf und Binsen auf, aber kein Kahn zieht seine Furchen, kein Vogel singt, und nur selten, daß ein Habicht drüber hinfliegt und seinen Schatten auf die Spiegelfläche wirft. Alles still hier. Und doch, von Zeit zu Zeit wird es an eben dieser Stelle lebendig. Das ist, wenn es weit draußen in der Welt, sei’s auf Island, sei’s auf Java, zu rollen und zu grollen beginnt oder gar der Aschenregen der hawaiischen Vulkane bis weit auf die Südsee hinausgetrieben wird. Dann regt sich’s auch *hier*, und ein Wasserstrahl springt auf und sinkt wieder in die Tiefe. Das wissen alle, die den Stechlin umwohnen, und wenn sie davon sprechen, so setzen sie wohl auch hinzu: ‘Das mit dem Wasserstrahl, das ist

---

<sup>235</sup> Diese These ist nicht neu; die Zentralstellung des Sees ist in der Forschung natürlich gut bekannt, vgl. nur Görner, *Der Stechlin*, 339: «Das Stechlin-Symbol hält den Roman inhaltlich und formal zusammen.»

nur das Kleine, das beinahe Alltägliche; wenn's aber draußen was Großes gibt, wie vor hundert Jahren in Lissabon, dann brodelts hier nicht bloß und sprudelt und strudelt, dann steigt statt des Wasserstrahls ein roter Hahn auf und kräht laut in die Lande hinein.'» (5)

Ungeachtet dieser mysteriösen Aufwallungen und als deren Kontrastfolie ist der See ansonsten, wie auch in dieser Eingangspassage erwähnt, im Wesentlichen ruhig und still, sozusagen wie es sich für einen See gehört. Abgesehen von der recht detaillierten Schilderung zu Beginn des Buches wird er im Roman eigentlich nur selten näher beschrieben.<sup>236</sup> In den wenigen Szenen geht es zumeist um die seltsamen Aufwallungen, die im Roman aber nur als erzählte, gewissermaßen als vom Hörensagen allgemein bekannte, in Erscheinung treten.<sup>237</sup> Nur an einer, wiewohl an einer wichtigen Stelle, als nämlich die Kerngruppe des Romans anlässlich des Erstbesuchs der Damen Barby in Stechlin den See besucht, werden wissenschaftliche Erklärungsversuche des Phänomens angedeutet, aber nicht näher ausgeführt.<sup>238</sup> In der erzählten Hand-

---

<sup>236</sup> «Der See ist nur an einigen markanten Stellen selbst Gegenstand der Darstellung oder der Reflexion. Wenige Szenen spielen direkt an seinem Ufer. Dennoch bleibt sein Wirken überall präsent. An den überlieferten Handschriften lässt sich nachvollziehen, wie intensiv Fontane gerade an diesen Stellen gearbeitet hat.» Ebd.

<sup>237</sup> Die volkstümliche Stechlin-Sage, die hier erstmals angesprochen und im Folgenden zum Zentrum des Romangeschehens werden wird, hatte Fontane bereits in seinen *Wanderungen durch die Mark Brandenburg* erzählt. Vgl. Görner, *Der Stechlin* 335; Zur Mythopoietik im «Stechlin» und bei Fontane im Allgemeinen vgl. Bickenbach, Matthias: *Einladung zum Lesen. Fontanes Mythopoietik und der Plauderton*, in: *Der Fontane-Ton. Stil im Werk Theodor Fontanes*, hrsg. v. Andrew Cusack und Michael White, Berlin/Boston 2021, 151–175.

<sup>238</sup> Der alte Stechlin erläutert: «Hab' die Ehr', Ihnen hier die große Sehenswürdigkeit von Dorf und Schloß Stechlin zu präsentieren, unsern See, *meinen* See, wenn Sie mir das Wort gestatten wollen. Alle möglichen berühmten Naturforscher waren hier und haben sich höchst schmeichelhaft über den See geäußert. Immer hieß es: »es stehe wissenschaftlich fest«. Und das ist jetzt das Höchste. Früher sagte man: »es steht in den Akten«. Ich lasse dabei dahingestellt sein, wovor man sich tiefer verbeugen muß.« (315)

lung spielen sie fast keine Rolle. Beglaubigen durch Augenzeugen werden eher vorausgesetzt als wirklich erzählt. Der See und seine seltsame Charakteristik der Weltrepräsentation ist einfach da. Auch ein Mysterientourismus findet nicht statt; das Phänomen wird nicht bewirtschaftet. Es werden auch keine Münzen in den See geworfen; niemand hat das Bedürfnis eine Kapelle zu bauen. Das Phänomen hat zwar Staunensqualität, aber dieses Staunen erzeugt innerhalb der Erzählhandlung des Romans keine praktischen Anschlusshandlungen. Es war schon immer da und hat insofern eine Geschichte; aber diese Geschichte wird nicht wirklich, nicht im historischen Sinne chronologisch als die Geschichte dieser Aufwallungen, erzählt, sondern lediglich illustrierend beschrieben.

Bei den Ereignissen, auf die als Auslöser jener Aufwallungen verwiesen wird, handelt es sich um Naturereignisse, genauer: um tellurische Ereignisse wie Erdbeben oder Vulkanausbrüche. Die angedeuteten Vulkanausbrüche auf Island, Jawa oder Hawaii waren den Zeitgenossen bzw. den Leserinnen und Lesern des Romans recht präsent. Durch das 19. Jahrhundert hindurch ereigneten sich verschiedene grosse Eruptionen auf Hawaii, darunter eine besonders grosse, nämlich des Vulkans Mauna Loa von August 1871 bis August 1872. Andere grössere Ausbrüche fand in den Jahren 1881 und 1887 statt. Darüber wurde auch in deutschen Zeitungen immer wieder berichtet.<sup>239</sup> Dass grosse Vulkanausbrüche oder auch Erd- oder Seebeben in Form von Tsunamis bzw. Ascheregen Auswirkungen weit über die direkt betroffene Region hinaus haben können, so insbesondere die Ausbrüche der irischen Vulkane auf Mitteleuropa, war Ende des 19. Jahrhunderts bekannt.<sup>240</sup>

Diese sporadischen tellurischen Grossereignisse erzeugten Ende des 19. Jahrhunderts in breiteren Kreisen erstmals ein

---

<sup>239</sup> Etwa in der *Illustrierten Zeitung*, Leipzig, vom 23. April 1859, in der *Vossischen Zeitung* im Frühjahr 1887 oder summarisch in der *Leipziger Zeitung* vom 19. Juni 1997 (Titelseite).

<sup>240</sup> Vgl. «Schon Ende des 19. Jahrhunderts wurde von einem Wissenschaftler beobachtet, wie sich, nach einem sehr starken Erdbeben vor der Küste von Peru/Chile, die Wellen des Tsunamis ausbreiteten und zwei Tage später in Neuseeland ankamen.» <https://hawaii-reise-tipps.de/vulkanausbruch-tsunami-warnung-und-uberschwemmungen-in-hawaii/>

Bewusstsein von der globalen Interferenz des Naturgeschehens. Dieses wurde begleitet von den enormen Fortschritten des Nachrichtenwesens. Die Verlegung der Tiefseekabel durch den Atlantik aber auch nach Asien ermöglichte erstmals nahezu Echtzeitinformationen über aktuelle Ereignisse auf anderen Kontinenten. Zusammen mit der enormen Beschleunigung der Fernverkehrsverbindungen zu Wasser (Dampfschiffahrt), aber auch zu Lande (Bau grosse Eisenbahnlinien) entstand damals erstmals ein neues Bewusstsein globaler Interferenz sowohl auf der Ereignis-, als auch auf der Medienebene.

Im «Stechlin» wird auf diese Informationsbeschleunigung und -vernetzung referiert; und sie wird zugleich in ihrer Ambivalenz beschrieben: Während eines Diners bemerkt der alte Stechlin:

«Der Teufel is nich so schwarz, wie er gemalt wird, und die Telegraphie auch nicht, und wir auch nicht. Schließlich ist es doch was Großes, diese Naturwissenschaften, dieser elektrische Strom, tipp, tipp, tipp, und wenn uns daran läge (aber uns liegt nichts daran), so könnten wir den Kaiser von China wissen lassen, daß wir hier versammelt sind und seiner gedacht haben. Und dabei diese merkwürdigen Verschiebungen in Zeit und Stunde. Beinahe komisch. Als Anno siebzig die Pariser Septemberrevolution ausbrach, wußte man's in Amerika drüben um ein paar Stunden früher, als die Revolution überhaupt da war. Ich sagte: Septemberrevolution. Es kann aber auch 'ne andre gewesen sein; sie haben da so viele, daß man sie leicht verwechselt. Eine war im Juni, 'ne andre war im Juli, – wer nich ein Bombengedächtnis hat, muß da notwendig 'reinfallen'». (29)

Das Zitat stellt zugleich einen weiteren, wichtigen Zusammenhang her: den von (globaler beschleunigter) Informationstechnologie und revolutionären Gesellschaftsveränderungen. Zwar fungiert die Informationstechnologie hier nur als solche, eben als Informationstechnologie. Dennoch hängt beides auch sachlich zusammen: Sowohl die Entwicklung der Informationstechnologie als auch die gesellschaftliche verläuft Ende des 19. Jahrhunderts disruptiv-evolutionär, und beide bedingen sich in ihren Dynamiken, wie das Zitat andeutet, wechselseitig. Alle diese Zusammenhänge, deren

Charakteristik und deren Wahrnehmung, werden in den Aufwallungen des Sees, bzw. in deren narrativ-dialogischer Reflexion, gespiegelt:

«'Wo ist nun die Stelle?' fragte Czako. 'Natürlich die, wo's sprudelt und strudelt.' 'Sehen Sie die kleine Buchtung da, mit der weißen Steinbank?' 'Jawohl; ganz deutlich.' 'Nun, von der Steinbank aus keine zwei Bootslängen in den See hinein, da haben Sie die Stelle, die, wenn's sein muß, mit Java telephoniert.'» (64)

Der Stechlin spiegelt also zunächst und vor allem die Zäsuren und Taktungen des globalen Naturgeschehens. Eine gewisse Nähe zu dem berühmten chaostheoretischen Flügelschlag eines Schmetterlings in Brasilien, der in Texas womöglich einen Tornado auslöst, ist erkennbar; aber im Unterschied dazu reflektiert das mikroskopische Geschehen im Brandenburger See das makroskopische Weltgeschehen lediglich gleichsam telepathisch und löst es nicht aus. Zugleich verbindet sich, zumindest im Medium der Wahrnehmung dieses Geschehens durch die Menschen bzw. in den sich daran anknüpfenden Dialogen, die Weltnaturgeschichte mit der menschlichen Weltgeschichte. Weltgeschichte ist Lokalgeschichte. Lokalgeschichte ist Weltgeschichte. Das eine ist nicht ohne das andere. Naturalität, Sozialität, naturale 'ewige Wiederkehr des Gleichen' und die historischen Ereignisse, die von Menschen gemachte und erlittene Geschichte und sich damit verbindende teleologische Prozesse takteten und indizieren, stehen in einem unergründlichen «Zusammenhang» (320)<sup>241</sup>; eben diesen spiegelt und repräsentiert auf seine telepathische Weise «der Stechlin».

Dabei wird dem See von den Protagonisten, wenn auch in einer leicht ironischen Diktion durchaus mythische Subjektqualität, näherhin diejenige eines uralten, vielleicht ewigen Wesens, und noch dazu eine gewisse Vornehmheit 'im Reich der Geister' zugeschrieben:<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> Zum Stichwort «Zusammenhang» – öfters auch in (scheinbar?) beiläufigen Kontexten, vgl. 208, 309, 408.

<sup>242</sup> Vgl. das Gespräch Alter Stechlin–Melusine: «'Ein See. Das besagt nicht viel. Seen, wenn es nicht grade der Vierwaldstätter ist, werden immer erst interessant

«Nun dann also, was ist es? Worin bestehen seine vornehmen Beziehungen?» ‘Er steht mit den höchsten und allerhöchsten Herrschaften, deren genealogischer Kalender noch über den Gothaischen hinauswächst, auf du und du. Und wenn es in Java oder auf Island rumort oder der Geiser mal in Doppelhöhe dampft und springt, dann springt auch in unserm Stechlin ein Wasserstrahl auf, und einige (wenn es auch noch niemand gesehen hat), einige behaupten sogar, in ganz schweren Fällen erscheine zwischen den Strudeln ein roter Hahn und krähe hell und weckend in die Ruppiner Grafschaft hinein. Ich nenne das vornehme Beziehungen.’ ‘Ich auch,’ sagte Melusine.» (159)

Hier deutet sich – bei den Protagonisten, aber auch in der Erzählperspektive des Romans, eine Art Naturmythologie an, ein vorchristlicher Glaube an die Beseeltheit der Natur, die dadurch selber indirekt mythische Subjekthaftigkeit zugespielt bekommt, die des globalen «Zusammenhangs» des von den Menschen als gegensätzlich Erlebten. Dieser untergründige «Zusammenhang» erschliesst sich den Menschen selbst jedoch nicht oder nur in der Masse, wie sie sich der ‘Weisheit des Sees’ anvertrauen. Im Medium dieses lokalen Legendenglaubens, dem sich die ProtagonistInnen des Romans anschließen, vermittelt sich so die literarische Absicht, lokale Sozial- und Milieugeschichte in Zeiten rascher, disruptiver Modernisierungsprozesse in eine Deutungsperspektive zu rücken, deren Charakteristik sich als eine weisheitlich-mythologisierende beschreiben lässt.

Umweltethisch geht mit ihr eine Perspektivumkehr einher: Um den See und seine Erhaltung macht sich keine der Figuren des Romans Sorgen. Anders als der mythische Baum in Kellers «Leuten von Seldwyla» ist es nicht die Zerstörung eines Stücks uralter

---

durch ihre Fische, durch Sterlet oder Felchen. Ich will nicht weiter aufzählen. Aber was hat der Stechlin? Ich vermute, Steckerlinge.’ ‘Nein, Gräfin, die hat er nun gerade nicht. Er hat genau das, was Sie geneigt sind am wenigsten zu vermuten. Er hat Weltbeziehungen, vornehme, geheimnisvolle Beziehungen, und nur alles Gewöhnliche, wie beispielsweise Steckerlinge, hat er nicht. Steckerlinge fehlen ihm.’» (158f.) Zum Fortgang des Gesprächs s. o. im Text.

Natur, die zum Spiegel der aggressiven, säkularen Moderne wird.<sup>243</sup> Der See, seine 'Seele' und deren Weisheit liegen vielmehr jenseits des Gegensatzes von Gewachsenem-Alten und Disruptiv-Neuem, bzw. sie verbinden das eine mit dem anderen.<sup>244</sup>

Für diese paradoxe Dialektik steht innerhalb des seltsamen 'Erscheinungswunders' jene ihrerseits noch seltsamere Figur des «roten Hahnes», der zu besonders disruptiven, revolutionären welt-natur-geschichtlichen Ereignissen – angesprochen wird, wie erwähnt, speziell das berühmt-berüchtigte Erdbeben von Lissabon, das Menetekel der modernen Fortschrittssekurität –,<sup>245</sup> aus dem See aufsteigt und kräht, – wie auch immer man sich das vorzustellen hätte.<sup>246</sup>

Symboltheoretisch und symbolgeschichtlich ist der Hahn bekanntlich ein christliches Symbol. Er ist ein Symbol der Auferstehung, aber auch des Bussrufs. Denn nach den Evangelien steht sein Krähen bekanntlich in einem narrativen Zusammenhang mit der sog. «Verleugnung des Petrus»<sup>247</sup>. Der Hahn steht oft auf Kirchtürmen, als Wetterfahne aus Blech oder Kupfer. Diese Ge-

---

<sup>243</sup> Vgl. Keller, Gottfried: Die Leute von Seldwyla. Hrsg. von Thomas Böning, Frankfurt a. Main 2006, 526f.; vgl. dazu Pfeiderer, Georg: Das verlorene Lachen. Eine kulturtheologische Besinnung zum Thema, in: Blasphemie. Prospektiv. Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Basel. Magazinbeilage zu brief, No 11, 2018, 3f.

<sup>244</sup> Vgl. auch: Der See «symbolisiert einerseits die 'Geschlossenheit und Einheit aller Dinge' und andererseits den revolutionären Wandel und die Veränderung.» Röder, Grete: Protestantischer Realismus bei Theodor Fontane, Würzburg 2017, 347.

<sup>245</sup> Zu den Bildungsassoziationen, die sich an dieses Ereignis heften, und deren Bedeutung für das Stechlin-symbol vgl. die schöne Analyse bei: Bickenbach, Einladung zum Lesen, 161.

<sup>246</sup> Vgl. auch die Stelle: «Das andere giebt es wo anders auch, aber der See ... Lorenzen erklärt ihn außerdem noch für einen richtigen Revolutionär, der gleich mitrumort, wenn irgendwo was los ist. Und es ist auch wirklich so.» (62)

<sup>247</sup> Vgl. Mk. 14, 66–72 par.

räte spielen im Roman ebenfalls eine gewisse Rolle.<sup>248</sup> Der alte Stechlin besitzt eine Sammlung von ihnen. Darunter ist allerdings kein Hahn, jedenfalls wird keiner erwähnt, jedoch ein «Dragoner», nämlich der von der Schlacht bei Fehrbellin (1675) im Schwedisch-Brandenburgischen Krieg, die dem alten Stechlin von legendarisch-identitätsstiftender Bedeutung ist für sein altes Preussentum.

Hier im Roman sind die christlich-kirchlichen Assoziationen der Hahnenfigur also allenfalls latent präsent und gewissermaßen zurückgedrängt, soziopolitisch säkularisiert und substituiert. Der Hahn steht nicht oben, dem Himmel nah, auf dem Kirchturm, sondern er steigt von unten, aus der Tiefe des Wassers, womöglich aus dem Inneren der Erde auf. Und er kräht zu besonders dramatischen Ereignissen der Welt-Natur-Geschichte. Der christliche Transzendenz-Hahn wird gewissermaßen in ein vorchristlich mythisierendes Unterbewusstsein versenkt, aus dem er periodisch aufsteigt.

Dabei ist zu beachten, dass dieser Hahn ein «roter Hahn» (159) ist. «Der rote Hahn» steht bekanntlich sprichwörtlich für «Feuer», nämlich für brennende Gebäude. Meistens für ein willkürlich gelegtes Feuer: «den roten Hahn aufs Dach setzen», meint ein Haus anzünden. Wie in dem allerdings später, in den 1920er Jahren entstandenen Lied der bündischen Jugend «Des Geyers Schwarzer Haufen» ist auch im «Stechlin» der «rote Hahn» mit epochalen revolutionären Umbrüchen verknüpft, die durch diese Symbolverknüpfung die Assoziation revolutionärer Gewalt zugeschrieben bekommen.<sup>249</sup> Allerdings «kräht» der «rote Hahn» im Stechlin nur, wenn etwas Revolutionäres geschieht; selber zündeln tut er nicht. Gleichwohl hat die Forschung an den «roten Hahn» anknüpfend die Romansymbolik des Stechlinsees als «Bild der Revolution»<sup>250</sup> und dieses wiederum als das «Leitmotiv des Romans»<sup>251</sup> deuten können: «Auch in diesem abgelegensten

---

<sup>248</sup> Vgl. Röder, Protestantischer Realismus, 347.

<sup>249</sup> Vgl. «Der rote Hahn ... ist der gallische Hahn, der an die Französische Revolution erinnert.» Röder, Protestantischer Realismus, 347.

<sup>250</sup> Saggara, «Der Stechlin», 68. Vgl. auch Neuhaus, Still ruht der See, 66f.

<sup>251</sup> Müller-Seidel, Nachwort, 468.



Winkel Preussens, der scheinbar ruhig unter der Herrschaft des alt-eingesessenen Adels hinschlummert, kann es einmal, vielleicht sogar bald, 'losgehen'.»<sup>252</sup>. Das ist sicher zutreffend beobachtet – aber doch eine einseitige Verallgemeinerung.

«Der Hahn» aus der Seetiefe ist zwar eine erratische Erscheinung; dennoch ist er nicht allein. In der Forschung ist oft festgestellt worden, dass die menschlichen Figuren im «Stechlin» fast immer paarweise auftreten, wobei die Paare durch Ähnlichkeiten, Sympathien, Verwandtschaften verbunden sein können oder auch durch Gegensätze. Dabei sind diese Paarungen nicht exklusiv; jede der Figuren steht in Paarbeziehungen zu mehreren anderen Figuren. Besonders ausgeprägt im Falle der Zentralfigur Dubslavs, des alten Stechlin: Zu seinem Sohn steht er im Verhältnis alt-jung; markant-blass; zu seiner zehn Jahre älteren Schwester Adelheid im Verhältnis gemeinsamer Traditionsverbundenheit, aber er lebensfroh, human – sie, die unverheiratete «Domina» des nahegelegenen kleinen Klosters Wutz, verbissen, misanthrop; zu seinem Diener Engelke in traditioneller Hierarchik bei langjähriger gegenseitiger Loyalität; zum Grafen Barby in einer Seelenverwandtschaft, die auch physiognomische Dimensionen hat,<sup>253</sup> in einer Differenz schollenverbunden-ländlich zu weltläufig-urban; zum Pfarrer Lorenzen in einem Sympathieverhältnis bei heimlicher zu offener Sympathie für die 'moderne' Sozialdemokratie; schliesslich zu Melusine, der schillernden älteren Schwester Armgarths, der (blassen) Braut bzw. Frau seines Sohnes, in einem den Gegensatz von Alt und Jung übergreifenden Sympathie- bzw. (erotischen) Anziehungsverhältnis zweier humaner, lebendiger Charakterköpfe.

Auch der rote Hahn hat, wie gesagt, ein Alter Ego, das allerdings nur an einer Stelle des Romans erwähnt wird, nämlich einen Karpfen, den «Stechlinkarpfen» (30).

In der Tischgesellschaft, die der alte Stechlin zu Ehren des Besuchs seines Sohnes in Begleitung zweier junger Gardeoffiziere (Czako und Rex) gibt, wird ein Karpfen aus dem Stechlin serviert. Daran knüpft sich folgendes Tischgespräch, bei dem der Fisch zu-

---

<sup>252</sup> Sagarra, «Der Stechlin», 68f.

<sup>253</sup> Beide haben «'wie ein Zwillingbruder'» (136) einen «Bismarckkopf» (10 u. ö.)

nächst mit dem modernen «Fortschrittsbedürfnis» verknüpft wird: Aufgefordert vom Gastgeber, beim Fisch nochmals zuzugreifen, antwortet der Offizier:

«Gewiß, Herr von Stechlin,» sagte Czako. «Erstlich aus reiner Gourmandise, dann aber auch aus Forschertrieb oder Fortschrittsbedürfnis. Man will doch an dem, was gerade gilt oder überhaupt Menschheitsentwicklung bedeutet, auch seinerseits nach Möglichkeit teilnehmen, und da steht denn Fischnahrung jetzt obenan. Fische sollen außerdem viel Phosphor enthalten, und Phosphor, so heißt es, macht ›helle‹.» (...) «Was mich aber,» fuhr er, sich an Dubslav wendend, fort, «an diesen Karpfen noch ganz besonders fesselt – beiläufig ein Prachtexemplar –, das ist das, daß er doch höchstwahrscheinlich aus Ihrem berühmten See stammt, über den ich durch Woldemar, Ihren Herrn Sohn, bereits unterrichtet bin. Dieser merkwürdige See, dieser Stechlin! Und da frag ich mich denn unwillkürlich (denn Karpfen werden alt; daher beispielsweise die Mooskarpfen), welche Revolutionen sind an diesem hervorragenden Exemplar seiner Gattung wohl schon vorübergegangen? Ich weiß nicht, ob ich ihn auf hundertfünfzig Jahre taxieren darf, wenn aber, so würde er als Jüngling die Lissaboner Aktion und als Urgreis den neuerlichen Ausbruch des Krakatowa mitgemacht haben. Und all das erwogen, drängt sich mir die Frage auf...», Dubslav lächelte zustimmend. «... Und all das erwogen, drängt sich mir die Frage auf, wenn's nun in Ihrem Stechlinsee zu brodeln beginnt oder gar die große Trichterbildung anhebt, aus der dann und wann, wenn ich recht gehört habe, der krähende Hahn aufsteigt, wie verhält sich da der Stechlinkarpfen, dieser doch offenbar Nächstbeteiligte, bei dem Anpochen derartiger Weltereignisse? Benedet er den Hahn, dem es vergönnt ist, in die Ruppiner Lande hineinzukrähen, oder ist er umgekehrt ein Feigling, der sich in seinem Moorgrund verkriecht, also ein Bourgeois, der am andern Morgen fragt: ›Schießen sie noch?‹» «Mein lieber Herr von Czako, die Beantwortung Ihrer Frage hat selbst für einen Anwohner des Stechlin seine Schwierigkeiten. Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist. Und zu dem innerlichsten und verschlossensten zählt der Karpfen; er ist nämlich sehr

dumm. Aber nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung wird er sich beim Eintreten der großen Eruption wohl verkrochen haben. Wir verkriechen uns nämlich alle. Heldentum ist Ausnahmezustand und meist Produkt einer Zwangslage. Sie brauchen mir übrigens nicht zuzustimmen, denn Sie sind noch im Dienst.' 'Bitte, bitte,' sagte Czako.» (29–31)

Gegenüber dem aufgeregt-revolutionären roten Hahn repräsentiert der Karpfen hier – im Medium freundlich-ironischer Tischplauderei – die Haltung dumpfer, philiströser Gewohnheit des «Bourgeois», der sich «im Ausnahmezustand» der Revolution bequem-ängstlich wegduckt – und auf diese Weise wohl für den Grossteil des preussischen Adels steht, dem auch die Stechlin zugehören.

Dass auch der Karpfen mythologisch assoziiert wird, zeigt sich an der semiwissenschaftlichen Reflexion auf sein übermenschliches Alter. «Der rote Hahn» jedoch und gar «der Stechlin» sind noch bedeutend älter. Und vor allem treten jene nur in der Einzahl auf, während es von den Stechlinkarpfen offensichtlich eine Mehrzahl gibt; und im Unterschied zu jenen treten sie nicht nur in erzählter und erinnelter Form auf die Bühne der Erzählung, sondern man kann sie an die Oberfläche des Sees holen, sehen – und essen. Der bzw. die Stechlinkarpfen bilden damit gleichsam eine Brücke zwischen den mythischen Wesen und den 'realen'. Als verspeisbare und verspiessene bilden sie zugleich eine physisch-körperliche wie geistig-mythologische Brücke zwischen diesen Welten.

Es fällt schwer, bei solchen literarischen Mediationen und Transsubstanziationen nicht an die abendländische Urszene kulinarischer Transzendenz- und Sozialvermittlung, an das christliche Abendmahl, zu denken. Bekanntlich ist ja auch der Fisch, näherhin der Karpfen, wie der Hahn ein christliches, näherhin ein österliches Symbol. In dieser Szene des Romans stiftet der Karpfen jedoch leiblich-seelisch-soziale Tisch- und Kommunikationsgemeinschaft, indem er die Tischkommunikation nicht mit der biblischen Erzählung, sondern mit der lokalen Seemythologie verknüpft. Nicht die christliche Urerzählung, sondern die lokale Mythologie bildet das literarische und narrative Medium, in dem die Dynamiken des Natur- und Zeitgeschichtserlebens von den literarischen Figuren verarbeitet werden.

## 5. Der alte, der neue und der uralte Glaube

Eine der Schlüsselstellen des Romans ist die Szene, in der die beiden Töchter des Grafen Barby aus Berlin, Melusine und Armgard, die spätere Braut und Frau des jungen Stechlin, anlässlich ihres Erstbesuchs in Stechlin die «Sehenswürdigkeit» des ‘Seewunders’ besichtigen. Es ist Winter, der zweite Weihnachtsfeiertag, der See ist schneebedeckt, Dubslav Stechlin hat die Stelle jedoch freilegen lassen, um den Damen einen Blick auf die Sprudelstelle zu ermöglichen.

«Ja’, sagte Melusine, ‘das ist nun also der große Moment. Orientiert bin ich. Aber wie das mit allem Großen geht, ich empfinde doch auch etwas von Enttäuschung.’ ‘Das ist, weil wir Winter haben, gnädigste Gräfin. Wenn Sie die offene Seefläche vor sich hätten und in der Vorstellung stünden: ›jetzt bildet sich der Trichter und jetzt steigt es herauf, so würden Sie mutmaßlich nichts von Enttäuschung empfinden. Aber jetzt! Das Eis macht still und duckt das Revolutionäre. (...) Im übrigen seh’ ich zu meiner Freude (...), daß die Schneeschipper auch ein paar ihrer Pickäxte mitgebracht haben. Ich taxiere das Eis auf nicht dicker als zwei Fuß, und wenn sich die Leute dran machen, so haben wir in zehn Minuten eine große Lune, und der Hahn, wenn er nur sonst Lust hat, kommt aus seiner Tiefe herauf. Befehlen Frau Gräfin?’ ‘Um Gottes willen, nein. Ich bin sehr für solche Geschichten und bin glücklich, daß die Familie Stechlin diesen See hat. Aber ich bin zugleich auch abergläubisch und mag kein Eingreifen ins Elementare. Die Natur hat jetzt den See überdeckt; da werd’ ich mich also hüten, irgend was ändern zu wollen. Ich würde glauben, eine Hand führe heraus und packte mich.’» (315f)

Die urbane, weltläufige, kluge, etwas kapriziöse junge Adlige – ist abergläubisch. Und sie gibt das auch freimütig zu. Ihr Aberglaube hat eine animistische oder auch ökologische Note, er «mag kein Eingreifen ins Elementare» (316). Der See soll nicht ‘gereizt’ werden; schliesslich liegt er im Winterschlaf.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> Melusines Hang zum magischen Aberglauben wurde in einer früheren Szene

Die Reaktion der mitgekommenen Stechliner auf dieses 'Bekenntnis' fällt unterschiedlich aus. Am heftigsten, geradezu körperlich, reagiert die fromm-konservative Adelheid. Sie

«war bei diesen Worten immer gerader und länger geworden und rückte mit Ostentation von Melusine weg, mehr der Banklehne zu, wo, halb wie das gute Gewissen, halb wie die göttliche Weltordnung, Uncke [der Polizeibeamte, «Fussgendsdarm» (195) [sic], eine beflissen komische Figur und 'gute Seele'] stand und durch seine bloße Gegenwart den Gemütszustand der Domina wieder beschwichtigte. Nur von Zeit zu Zeit sah sie fragend, forschend und vorwurfsvoll auf ihren Bruder. Dieser wußte genau, was in seiner Schwester Seele vorging. Es erheiterte ihn ungemein, aber es beunruhigte ihn doch auch. Wenn diese Gefühle wuchsen, wohin sollte das führen? Die Möglichkeit einer schrecklichen Scene, die sein Haus mit einer nicht zu tilgenden Blame behaftet hätte, trat dabei vor seine Seele.» (316)

---

bereits angedeutet. In ihrer ersten Nacht im Schloss legt sie sich aus Angst vor Gespenstern eine Bibel auf den Nachttisch. Vgl. «'Ich habe da vorhin eine Bibel oder vielleicht auch bloß ein Gesangbuch liegen sehn, da auf dem Brettchen, wo die kleine Puppe steht. Beiläufig auch was Sonderbares, diese Puppe. Bitte, nimm die Bibel von der Etage fort und lege sie mir hier auf den Nachttisch. Und das Licht laß brennen. Und wenn du im Bett liegst, sprich immer zu, bis ich einschlafe.'» (308) Die Szene wird kurz danach nochmals aufgegriffen, als Adelheid sie am nächsten Morgen über ihre Nachtruhe befragte. vgl. «In aller Unbefangenheit antworteten die Schwestern, am unbefangenen Melusine, die bei der Gelegenheit dem alten Dubslav erzählte, daß sie nicht umhin gekonnt hätte, sich die Bibel an ihr Bett zu legen. 'Und mit der Absicht, drin zu lesen?' 'Beinah'. Aber es wurde nichts daraus. Armgard plauderte so viel, freilich auf meinen Wunsch. (...) Ich schlief schon ganz fest. Und heute früh bin ich wie der Fisch im Wasser.'» (308f) – Vgl. zur Bedeutung von «Aberglauben, Volksfrömmigkeit, ... Volkssagen mit ihren Restbeständen oder Keimen paganer Mythologie» und ihrer Bedeutung für die «von Fontane 1889 geforderte, aber eigentlich immer schon betriebene 'Synthese' von Romantik und Realismus»: Masanetz, Michael: Volksfrömmigkeit, Aberglaube und Paganes bei Fontane. Am Beispiel des Spuks, in: Delf von Wolzogen, Hanna; Fischer, Hubertus (Hg.): Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes, Würzburg 2006, 203–218, hier: 211.

Die «Blame», der Eklat – dass die reaktionäre «Domina» der jungen Gräfin, mit der sie vom ersten Blick an herzliche Abneigung verband, oder gar beiden urbanen Schwestern das ‘rechte Christentum’ abgesprochen und die geplante familiäre Verbindung damit zwar nicht verhindern, aber doch wenigstens belasten hätte können, – bleibt aber aus.

«Der Himmel hatte aber ein Einsehn. Schon seit einer Viertelstunde lag ein grauer Ton über der Landschaft, und plötzlich fielen Flocken, erst vereinzelte, dann dicht und reichlich. Den Weg bis Globsov fortzusetzen, daran war unter diesen Umständen gar nicht mehr zu denken, und so brach man denn auf, um ins Schloß zurückzukehren. Auch auf einen Besuch in der Kirche, weil es da zu kalt sei, wurde verzichtet.»  
(316)

Die Szene versammelt wie in einem Brennglas oder Kaleidoskop verschiedene religiöse Einstellungen, Haltungen und deren zeitbedingte Entwicklungsdynamiken, die im Roman eine relativ grosse Rolle spielen. Dubslav, aber in dieser Szene auf seine Art auch der ‘brave’ Uncke, vertreten ein traditionelles, konservatives protestantisches, wohl lutherisches Christentum, das sich aber nach verschiedenen Seiten durchaus offen, aber vor allem ‘geerdet’, lebensklug und pragmatisch-human zeigt. Darum lässt es sich durch den ‘Aberglauben’ der jungen Adligen nicht beirren, es hat dazu, – wie die affirmative Kolportierung der volkstümlichen, ihrer Struktur nach ja ‘paganen’, animistischen Seelegende vom roten Hahn zeigt, – selbst eine gewisse Affinität. Der narrative Autor teilt und unterstützt diese Perspektive: «Der Himmel hatte aber ein Einsehn.» Diese Art volkstümlicher, traditionaler Frömmigkeit kann auf den Kirchenbesuch, der in dieser Szene ohnehin touristischer Art gewesen wäre, gut einmal verzichten. Dem steht, wie gesagt, die schroffe Adelheid gegenüber. Die Domina bildet den rechten Flügel des religiösen Settings. In mehreren Dialogszenen verteidigt sie das Bündnis von Thron und Altar und sieht die göttliche Ordnung durch die aufkommende Sozialdemokratie bedroht. Ihr Bruder Dubslav, ist diesbezüglich für sie – durchaus zu Recht – nicht entschieden genug. Das enge Verhältnis, das er zum religiös-sozialen

Pfarrer des Ortes,<sup>255</sup> Pastor Lorenzen, der für ihn die Rolle eines protestantischen Beichtvaters einnimmt, pflegt, nimmt sie mit streng-besorgtem Blick wahr. Der «neue Glaube», also eine popularisierte, zeitgenössisch liberale Theologie,<sup>256</sup> taucht in Gestalt des Pfarrers zwar im Roman auf und spielt zur Markierung des religiösen Feldes, auch eine wichtige Rolle, bleibt aber in seinen Konturen relativ unbestimmt. Das erzählerische Interesse liegt eindeutig bei der Beschreibung jener Version des «alten Glaubens», deren Bandbreite und Entwicklungsdynamik sich in der Hauptperson exemplarisch verdichtet. Während er zu Beginn des Romans als auch in religiös-weltanschaulicher Hinsicht noch relativ durchschnittlicher Vertreter des niederen preussischen lutherischen Landadels gezeichnet wird, gewinnt Dubslavs intellektuell-weltanschauliches Profil im Lauf der Ge-

---

<sup>255</sup> Vgl. dazu Zuberbühler, Rolf: Pastor Lorenzen und der christliche Sozialismus, in: Delf von Wolzogen, Hanna; Fischer, Hubertus (Hg.): Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes, Würzburg 2006, 135–156.

<sup>256</sup> Vgl. eine Reflexion in der Wahrnehmungsweise Dubslavs darauf: «‘Sonderbar’, sagte der Alte, während er in den Frühlingstag hinausblickte, ‘dieser Lorenzen is eigentlich gar kein richtiger Pastor. Er spricht nicht von Erlösung und auch nicht von Unsterblichkeit, und is beinah’, als ob ihm so was für alltags wie zu schade sei. Vielleicht is es aber auch noch was andres, und er weiß am Ende selber nicht viel davon. (...) Seit beinah’ zwanzig Jahren kenn’ ich ihn, und noch hat er mich nicht ein einziges Mal bemogelt. Und daß man *das* von einem sagen kann, das ist eigentlich die Hauptsache. Das andre ... ja, du lieber Himmel, wo soll es am Ende herkommen? Auf dem Sinai hat nun schon lange keiner mehr gestanden, und wenn auch, was der liebe Gott da oben gesagt hat, das schließt eigentlich auch keine großen Rätsel auf. Es ist alles sehr diesseitig geblieben; du sollst, du sollst, und noch öfter ›du sollst *nicht*«. Und klingt eigentlich alles, wie wenn ein Nürnberger Schultheiß gesprochen hätte.» (434) Zuberbühler erinnert sicher zurecht daran, dass in der Terminologie «alter und neuer Glaube» an David Friedrich Strauss’ damals enorm wirkmächtiges Buch zu denken sei. Eine entsprechende Rezeption Fontanes ist auch belegt (vgl. Zuberbühler, Rolf: Theodor Fontane «Der Stechlin». Fontanes politischer Altersroman im Lichte der «Vossischen Zeitung» und weiterer zeitgenössischer Publizistik, Berlin 2012, 484–487) Doch der «neue Glaube» im Stechlin ist von Strauss’ postchristlichem Feuerbacherianismus deutlich verschieden. So zu Recht Röder, Protestantischer Realismus, 350.

schichte immer mehr Breite und Durchzeichnung. Zum einen werden seine Sympathien für die 'neuen' Ideen der Sozialdemokratie – bei aller Ablehnung ihrer politischen Protagonisten – zunehmend deutlicher, zum andern aber wird auch seine Affinität zum volkstümlichen 'Aberglauben', als der, wenn man so will, 'uralten', auch geschichtlich ja noch hinter das konservative protestantische Christentum zurückreichenden Religion – im Lauf der Geschichte offensichtlicher.

Diese Öffnung hängt auch mit der Entwicklung zusammen, die die letzten Kapitel des Buches im Wesentlichen bestimmt: Dubslavs Krankheit, Siechtum und schliesslich seinen Tod. Da sein üblicher Arzt auf eine längere Kur in die Schweiz verweist und er dessen jungen, etwas aufgeblasenen, jüdischen (!)<sup>257</sup> Stellvertreter nicht leiden kann, wendet er sich mit seinen Beschwerden an die ortsbekannte 'Kräuterhexe', ein einfaches, etwas schillernd gezeichnetes altes 'Weiblein' – und zwar gleich auf zweifache Weise. Zum einen lässt er sich von ihr eine alternative Naturmedizin für sein nicht heilen wollendes Bein zubereiten, – die im Unterschied zur aggressiven Schulmedizin, die ihm der Arzt verschrieb, auch tatsächlich – zumindest vorübergehend – zu wirken scheint. Zum andern bittet er in seinen letzten Wochen und Tagen das Enkel-töchterchen der Alten, ein 'Sonnenschein'-Kind, zu sich als Pflegehilfe und Unterhalterin ins Schloss.<sup>258</sup> Die erste Begegnung mit

---

<sup>257</sup> Es gibt eine Spur im Roman, die von Begegnungen des alten Stechlin mit Juden handelt. Zum einen die mit seinem Geldgeber Baruch Hirschfeld, dem er zunächst vertraut, der dann jedoch auf sein Ableben als Chance, sich in den Besitz des Schlosses zu bringen, zu spekulieren beginnt, was Dubslav verärgert (vgl. 375 f). Zum andern das Verhältnis zu jenem jungen Arzt. Beide Juden sind also in zeittypischen Rollen vertreten: als Geldmensen bzw aufstrebende Akademiker mit einem starken urbanen, anti-ruralen Touch. In einem darauf bezogenen Gespräch wird dem alten Stechlin ein «philosemitische[r] Zug» (383) ins Leumundszeugnis geschrieben. Vgl. zum Thema u. a. Sagarra, «Der Stechlin», 49f. Zum Antisemitismusthema vgl. auch Görner, *Der Stechlin*, 344 f.

<sup>258</sup> Dieses Kind steht symbolisch für den «vierten Stand» und die sich mit dessen prekären Lebensverhältnissen verbindende «soziale Frage», deren Lösung das entscheidende innere Gegenwarts- und Zukunftsproblem des Wilhelminischen Kaiserreichs war, vgl. dazu Görner, *Der Stechlin*, 343.



den Beiden, die ihn dazu auf die Idee bringt, hatte als Zufallsbegegnung an seinem Lieblingsplatz am Stechlinsee stattgefunden. Die Beziehung ist also sozusagen vom See gestiftet. Nebeneffekt, Kollateralnutzen, dieser Betreuungsmassnahme ist, dass diese die ‘Domina’, die den Alten in seinen letzten Tagen unter ihre Fittiche zu nehmen versuchte,<sup>259</sup> wie einen bösen Geist aus dem Haus treibt.<sup>260</sup>

## 6. Die ‘Weisheit des Sees’ und ihre mögliche Bedeutung für eine heutige Umweltethik

Nach dem Tod des alten Stechlin, entdeckt dessen Sohn seine Liebe zum Landleben, verlässt die Armee und Berlin, und zieht mit seiner jungen Frau, der das recht ist, aufs Schloss. Die gute Fee dieses neuen Lebensabschnitts und dessen Wegbereiterin ist die kluge, im traditional-christlichen Sinne «ungläubige», aber authentische, humane Melusine,<sup>261</sup> die dazu mit dem sozial-liberalen Pfarrer, dem früheren Erzieher und der Vertrauensperson auch des

---

<sup>259</sup> Vielleicht eine Anspielung an Nietzsche und seine Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche?

<sup>260</sup> Zur Bedeutung der vorchristlichen, germanischen bzw. wendischen Frömmigkeitstraditionen bei Fontane vgl. auch Richard Faber, der darauf hinweist, dass bei Fontane diese Traditionen des öfteren «humanistisch» konnotiert sind, – was sich auch am «Stechlin» zeigen liesse. Vgl. Faber, Richard: Humaner Vorzug der ‘heidnischen’ Wenden vor den christlichen Deutschen, in: Ders.: «... der hebe den ersten Stein auf sie.» Humanität, Politik und Religion bei Theodor Fontane, Würzburg 2012, 105–123, 112.

<sup>261</sup> Vgl. ihr Bekenntnis gegenüber Pfarrer Lorenzen in einer direkten Unterredung: «‘Meiner ganzen Natur nach bin ich ungläubig. Aber ich hoffe sagen zu dürfen: ich bin wenigstens demütig. (...) Demütig sein heißt christlich sein, christlich in meinem, vielleicht darf ich sagen in *unsrem* Sinne. Demut erschrickt vor dem zweierlei Maß. Wer demütig ist, der ist duldsam, weil er weiß, wie sehr er selbst der Duldsamkeit bedarf; wer demütig ist, der sieht die Scheidewände fallen und erblickt den Menschen im Menschen.’» (319f.).

jungen Stechlin, einen Betreuungs-«Pakt» geschlossen hat.<sup>262</sup> Und so endet der Roman mit einem Brief Melusines an diesen: «Und nun, lieber Pastor, noch einmal das eine. Morgen früh zieht das junge Paar in das alte Herrenhaus ein, meine Schwester und mein Schwager. Erinnern Sie sich bei dieser Gelegenheit unsres in den Weihnachtstagen geschlossenen Paktes: *es ist nicht nötig, dass die Stechline weiterleben, aber es lebe der Stechlin.*» (462)<sup>263</sup>

«Melusine» ist bekanntlich der Name einer schönen Wasserfee, einer Nymphe; der Stoff – eine Ritterliebesgeschichte – stammt aus dem 12. Jahrhundert und geht wohl auf pagane Erzähltraditionen zurück. «Melusine» hat, wie jene Schlüsselszene zeigt, eine intuitive, ihrerseits ‘mythische’ Affinität zum See und seiner ‘Seele’. In der Schlusszene macht sie sich zu deren Sprecherin.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> Vgl. zu diesem (platonischen) Liebesbund, der sich von dem portugiesischen Wohltäter, Dichter und Pädagogen Joao de Deus inspirieren lässt, Görner, *Der Stechlin*, 343.

<sup>263</sup> Von einer Unterscheidung zwischen «den Stechlinen» und «dem Stechlin» (dem See) war in dem Privatgespräch zwischen Melusine und Lorenzen nicht die Rede. In einem längeren Monolog hatte Lorenzen ausgeführt: «Unsre alten Familien kranken durchgängig an der Vorstellung, ›daß es ohne sie nicht gehe‹, was aber weit gefehlt ist, denn es geht sicher auch ohne sie; – sie sind nicht mehr die Säule, die das Ganze trägt, sie sind das alte Stein- und Moosdach, das wohl noch lastet und drückt, aber gegen Unwetter nicht mehr schützen kann. Wohl möglich, daß aristokratische Tage mal wiederkehren, vorläufig, wohin wir sehen, stehen wir im Zeichen einer demokratischen Weltanschauung. Eine neue Zeit bricht an. Ich glaube, eine bessere und eine glücklichere. Aber wenn auch nicht eine glücklichere, so doch mindestens eine Zeit mit mehr Sauerstoff in der Luft, eine Zeit, in der wir besser atmen können. Und je freier man atmet, je mehr lebt man.» (324) Melusine hatte sich zu diesem liberal-demokratischen Credo des Pastors nicht ausdrücklich verhalten, aber man könnte sagen: sie tut es jetzt in diesem ‘Schlusswort’ des Romans. Hier lässt die die individualistisch-originelle Gräfin erkennen, dass sie zwischen ihren humanen Grundauffassungen vom Leben und ihren aristokratischen Standesinteressen zu unterscheiden bereit ist und letztere diesen unterordnet.

<sup>264</sup> So u. a. auch Görner, *Der Stechlin*, 336; Müller-Seidel, *Nachwort*, 491. Zur – vielbeforschten – Melusinefigur vgl. u. a. Görner, *Der Stechlin*, 336; zu einer feministischen Deutung vgl. Paparunas, Penny: Die Wasserfrau als Maskerade? Die Hybridisierung von Geschlechterkonfigurationen in Theodor Fontanes *Stechlin*.

Es ist der See, der Stechlin, der für eine geheimnisvolle, naturhafte Verbundenheit der Gegensätze des Lebens, der Natur mit der (menschlichen) Geschichte, des Grossen, Globalen mit dem Kleinen, Lokalen, des Überkommenen mit dem revolutionär Neuen in der Welt steht, für eine Gelassenheit des Werdens und Vergehens, die in die Natur selbst eingelassen ist. Diese Seele des Sees und seine Weisheit verkörpert sich gewissermassen in Melusine, die sich zu deren Sprecherin und Protagonistin macht.<sup>265</sup> In einem Privatgespräch mit Pastor Lorenzen erklärt sie:

«Wir kommen da eben von Ihrem Stechlin her, von Ihrem See, dem Besten, was Sie hier haben. Ich habe mich dagegen gewehrt, als das Eis aufgeschlagen werden sollte, denn alles Eingreifen oder auch nur Einblicken in das, was sich verbirgt, erschreckt mich. Ich respektiere das Gegebene. Daneben aber freilich auch das Werdende, denn eben dies Werdende wird über kurz oder lang abermals ein Gegebenes sein. Alles Alte, soweit es Anspruch darauf hat, sollen wir lieben, aber für das Neue sollen wir recht eigentlich leben. Und vor allem sollen wir, wie der Stechlin uns lehrt, den großen Zusammenhang der Dinge nie vergessen. Sich abschließen heisst sich einmauern, und sich einmauern ist Tod. Es kommt darauf an, daß wir gerade *das* beständig gegenwärtig haben.» (320)

---

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-59658>. Zu den – weit über den «Stechlin» hinausreichenden Melusine-Motiven in Fontanes Werk vgl. Wege, *Metaphysischer Realismus*, 352–362.

<sup>265</sup> Die vielleicht genaueste Charakterschilderung Melusines innerhalb der Romanhandlung stammt von ihrem Vater: «Melusine gefällt fast immer. Aber manchem gefällt sie freilich auch nicht. Es gibt so viele Menschen, die haben einen natürlichen Haß gegen alles, was liebenswürdig ist, weil sie selber unliebenswürdig sind. Alle beschränkten und aufgesteiften Individuen, alle, die eine bornierte Vorstellung vom Christentum haben – das richtige sieht ganz anders aus –, alle Pharisäer und Gernegroß, alle Selbstgerechten und Eiteln fühlen sich durch Personen wie Melusine gekränkt und verletzt, und wenn sich der alte Stechlin in Melusine verliebt hat, dann lieb ich ihn schon darum, denn er ist dann eben ein guter Mensch. Mehr brauch' ich von ihm gar nicht zu wissen.» (340)

Was nun soll mit dieser harmlos-harmonistischen, mysteriös-mystischen Naturfrömmigkeit oder Naturweisheit anzufangen sein für eine heutige Umweltethik? Zum einen: sie ist, wie Melusines erläuterndes Bekenntnis bekundet, nicht so harmlos-harmonistisch, wie sie für sich genommen erscheinen mag. Zu zeigen versucht wurde, dass 'die Weisheit des Sees' von Fontane nicht als naturalistisches Mirakel gezeichnet wird, sondern als, wenn man so will Quelle und Bezugspunkt des Rhizoms der kommunikativen Beziehungen der Menschen, die der Roman nachzeichnet – wiederum in ihren Bezogenheiten auf das allgemeine geschichtliche und naturale Weltgeschehen. Im Licht des «grossen Zusammenhangs der Dinge» relativieren sich die Gegensätze. In «letzten Roman Fontanes (wird) das Denken und Reden in Paradoxen ... zum Erzähl- und Darstellungsprinzip ... 'Etwas ganz Richtiges gibt es nicht', sagt Dubslav in dem Gespräch mit dem Grafen Barby. Das Denken selbst in seiner grundsätzlichen Unabgeschlossenheit ist das Thema des Romans.»<sup>266</sup>

Diese dialektischen kommunikativen Beziehungen in ihrer notorischen Ambivalenz, die Lukas Gloor zu Recht ins Zentrum seiner Stechlin-Deutung stellt, sind «das Leben». Dieses ambivalente kommunikative Leben wird jedoch, wie Gloor ebenfalls gut beobachtet, von der Kraft des Erzählers und des Erzählens kontrolliert und gebändigt.<sup>267</sup> «Es ist der Versuch, mittels Narration eine eigentlich unordentlich gewordene Welt zu ordnen, im Bewusstsein um die Ambivalenz der Welt und des Unterfangens. Dem 'Ordnungsschwund' der Moderne wird mit geordnetem Erzählen begegnet. Im kontrollierten Erzählen soll Vertrauen in die Ordnung erzeugt werden, die Risse nicht benennt, sie nur in ihrer Abwesenheit anwesend sein lässt und dennoch einen Zusammenhang der Dinge postuliert.»<sup>268</sup> Von daher kommt auch Fontane

---

<sup>266</sup> Röder, Protestantischer Realismus, 326.

<sup>267</sup> Vgl. die Kapitelüberschrift «Kontrollierte Ambivalenz. Theodor Fontanes 'Der Stechlin'», Gloor, Prekäres Erzählen, 39. Vgl. auch schon Müller-Seidel, Nachwort, 495–498.

<sup>268</sup> Gloor, Prekäres Erzählen, 88. Gloor sieht das kritisch: «[Es ist] erstaunlich, mit welcher Sorglosigkeit der Erzähler Konflikte und Umbruchssituationen andenkend und zuspitzt, um sie dann in einer Harmonie aufgehen zu lassen, die gerade nicht aus einer Lösung des Konflikts entsteht.» (A. a. O., 85). Doch diese

über einen methodischen Anthropozentrismus nicht hinaus und will das auch gar nicht. Aber jenes erzählte kommunikative Leben 'erdet' sich im Verhältnis, in seinen Verhältnissen zum See und dessen untergründiger Verbundenheit mit dem Weltgeschehen. In gewisser Weise stellt der Roman die klassische Transzendenzmetaphorik vom Himmel oben auf die Erde bzw. das Wasser unten um. Das ist ein romantisches Motiv. «Unergründliche Tiefe» ist im 19. Jahrhundert vorwiegend emotional, antirationalistisch und weiblich konnotiert. Aber schon die Genderkonnotationen sind nicht eindeutig. Der Stechlin und seine wichtigsten Bewohner, der rote Hahn und der Karpfen, sind männlich. Melusine ist weiblich, aber (in der Genderlogik des 19. Jahrhunderts) ein androgyner Typ. Sie zieht die Fäden.

Im Medium der Literatur scheint Fontane einer ökologischen «Earth-Ethics», womöglich gar einer deep ecology im Stile von Arne Naess, das Wort zu reden. Aber nicht übersehen werden darf dabei eines: «Der Stechlin» ist kein umweltethisches Manifest im literarischen Gewand; er ist ein ausgesprochen anti-manifestatives Werk. Kennzeichnend für ihn ist der Plauderton seiner Dialoge.<sup>269</sup> Das Schwere, Weltanschauliche wird bei ihm – wie insbesondere in der lebensweisen Haltung seiner Hauptperson – gebrochen. Das Leben vollzieht sich nicht in wissenschaftlichen Feststellungen, moralischen Manifesten und dergleichen, sondern in humanen Interaktionen, die wohl sprachlich, aber als solche gleichsam musikalischer Natur sind. Es ist das Sensorische, das Taktvolle, das Intuitive, die Empfänglichkeit für andere Seelen und weit entfernte Ereignisse, in der solche Musikalität bzw. die Fähigkeit zur Teilnahme an ihr gründet.<sup>270</sup> Es gibt im Roman in dieser Weise

---

kritische Sicht wird m. E. weder dem Roman (im Allgemeinen als Gattung) noch (diesem bestimmten) und seinem Plauderton, aber auch nicht seiner metaphysisch-religiösen Botschaft, die er als literarische präsentiert, gerecht.

<sup>269</sup> Vgl. zu diesem oft beobachteten, wichtigen Stilphänomen und seinen Zusammenhang mit «Fontanes Mythopoetik», die erhellende Analyse bei Bickenbach, *Einladung zum Lesen*; zum Melusinemotiv darin vgl. a. a. O., 157 f.

<sup>270</sup> Anke Kramer spricht von daher zu Recht vom Eros als dem eigentlichen materialen Kern jenes «grossen Zusammenhangs der Dinge». Kramer, Anke: *Zur Funktion des Eros in Fontanes 'Der Stechlin'*, in: *Eros. Zur Ästhetisierung eines*

musikalischere und weniger musikalische Naturen. Und genau genommen sind die Urteile darüber oft gar nicht so eindeutig. Selbst eine so lebensfeindlich-misanthropische Figur wie die 'Domina' ist nicht ohne Gespür. Sie verweigert sich in ihrer ideologischen Starrheit nur seinen humanen Konsequenzen.

Der Autor selbst hat die Buchveröffentlichung seines Romans nicht mehr erlebt. «Es ist nicht nötig, dass die Stechline weiterleben, aber es lebe *der Stechlin*.» (462) In seinem Werk lebt der Autor weiter, in ihren kommunikativen Werken leben die Menschen weiter. Solche Werke müssen keine schriftstellerischen Meisterwerke sein, sie sind es bekanntlich nur in Ausnahmefällen; 'Werke' sind die Weisen, wie wir am allgemeinen kommunikativen Leben der Menschen, das, wenn es human ist, 'geerdet' ist und das der Tiere wie auch das von anorganischen Formationen, wie einem See, durchaus einschliessen kann und faktisch immer einschliesst, teilnehmen.

Allerdings erschliesst sich solche Weisheit 'des Sees' wiederum nur dem informierten, oder besser liebevollen und lebensweisen Blick – des Autors wie in seinem Gefolge der Leserin und des Lesers. Ohne diesen Blick 'der Stechline' auf 'den Stechlin' geht es nicht. Der See 'spricht' im Buch, wie gesagt, nur im Medium von seine Bekundungen erzählenden und interpretierenden Menschen. Das ist, wenn man so will, die performative Dimension des Romans. Er spricht nur zu denen, die ihn lesen und verstehen wollen und auf diese Weise an ihm teilnehmen. Höhepunkt dieser indirekten Kommunikation des Sees mit den LeserInnen ist die Botschaft, die er ihnen gegen Ende des Romans in der berühmten Vesuvszene durch ein Fischerlied, das die beteiligten Figuren, das junge Stechlinpaar, nicht verstehen, sendet.<sup>271</sup> Davon abgesehen

---

(neu)platonischen Philosophems in Neuzeit und Moderne, hrsg. von Maria Moog-Grünewald, Heidelberg 2006, 181–192; zit. n. Gloor, *Prekäres Erzählen*, 47.

<sup>271</sup> Woldemar und Armgard besuchen auf ihrer Italienreise den Vesuv (der als Revolutionssymbol mit dem Stechlinsee verbunden ist). Während dieser Zeit stirbt zu Hause der alte Stechlin. In einem veritablen Kabinettstück der Auslegungskunst hat Karl Pestalozzi gezeigt, dass das Fischerlied, das sie dort hören – «Tre giorni son che Nina ...» – in verschlüsselter Form auf diesen Tod, von dem sie erst später erfahren, verweist. Hier wird die telepathische bzw. teledra-

ist sein informativer, aber auch moralischer oder gar politischer Gehalt, Nährwert und Anspruch gering, auch sein wissenschaftlich-umweltethischer. Gegenüber dem – angesichts der Folgen des globalen Klimawandel – heute zweifellos nötigen Szientismus und Rationalismus in unserem Verhältnis zur Natur und Umwelt bildet er ein lebensweltlich-literarisches Gegengewicht. Heutiger Umweltethik könnte er den Dienst tun, auf das hinzuweisen, was man in einer Anlehnung an Schleiermachers gefühlstheoretischer Übersetzung des theistischen Gottesgedankens in das «‘Woher’ unserer schlechthinnigen Abhängigkeit»<sup>272</sup> das «Worumwillen» aller unserer umweltethischen und -praktischen Bemühungen und Berechnungen nennen könnte.

## 7. Postscriptum – oder ein aktuelles ‘Wogegen’

In der NZZ vom 5. August 2023 wird über das Dorf Iseltwald am Brienersee berichtet, das sich der ‘Überschwemmung’ durch asiatische Tagestouristen zur Wehr zu setzen versucht. Dass das – hierzulande touristisch weitgehend unbekanntes Dorf – seit einiger Zeit zu den Schweizer Topdestinationen asiatischer Bustouristinnen und -touristen wurde, geht auf eine knapp einminütige Szene in einer im Jahr 2020 erstmals ausgestrahlten Folge der koreanischen Fernsehserie «Crash Landing on You» zurück, die in diesem Jahr «zu einem der grössten Netflix-Hits» geworden war. In der kurzen Szene «sass der südkoreanische Schauspieler Hyun Bin auf dem Steg des Dorfes am Brienersee, spielte Klavier und präsentierte den Zuschauern...» vor

---

matische Tätigkeit des Stechlinsees das erste und einzige Mal im Roman greifbar – wenn auch in hoch verschlüsselter Form; vgl. Pestalozzi, Karl: «Tre giorni son che Nina ...». Zu einem rätselhaften Zitat im 45. Kapitel des «Stechlin», in: Amrein, Ursuala; Dieterle, Regina: Gottfried Keller und Theodor Fontane. Vom Realismus zur Moderne, Berlin/New York 2008, 127–143, 142.

<sup>272</sup> Vgl. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage [1830 / 31], Teilbd. 1 [KGA, I: Schriften und Entwürfe, Bd. 13,1], hrsg. von Rolf Schäfer, Berlin u. a. 2003, 39.

Kunstschneebergen «... die Schönheit der Region.»<sup>273</sup> Seither erkennen die Einheimischen ihren Ort kaum noch wieder. Von früh bis spät spuckten mehr oder weniger das ganze Jahr hindurch jeweils dutzende täglicher Busladungen Legionen asiatischer Touristinnen und Touristen aus, die im Akkord Selfies am Dorfsteg aufnahmen, viel Lärm machten, wenig Geld, dafür umso mehr Abfall an dafür nicht vorgesehenen Orten hinterliessen und den ehemals geruhsamen Alltag der Dorfbewohner wie auch die Feriennusse der wenigen sonstigen Touristen massiv störten. Anfang April habe daraufhin die Gemeinde ein Drehkreuz am Steg installiert, pro Durchgang 5 Franken verlangt, und weil diese Massnahme das Problem auch noch nicht genügend zu lösen vermochte, habe sie jetzt die tägliche Buszahl auf maximal zehn reduziert. Kontraproduktive ‘telepathische’ Wirkungen eines kleinen ‘See-wunders’ im 21. Jahrhundert.

---

<sup>273</sup> Vogt, Fabian: Wie man Pauschal Touristen bekommt. Das Berner Dorf Iseltwald wurde wegen einer Netflix-Serie überrannt – nun aber scheint es sich befreit zu haben, in: NZZ 244. Jg., Nr. 179, 5. August 2023, 18.



## Bibliographie

Berger, John: «Warum sehen wir Tiere an?», in: Ders.: Das Leben der Bilder oder die Kunst des Sehens [1980]. Aus dem Englischen von Stephen Tree, Berlin 1992, 12–35.

Bickenbach, Matthias: Einladung zum Lesen. Fontanes Mythopoietik und der Plauderton, in: Der Fontane-Ton. Stil im Werk Theodor Fontanes, hrsg. v. Andrew Cusack und Michael White, Berlin/Boston 2021, 151–175.

Burkhardt, Lucius: Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft, Berlin 2006.

Faber, Richard: Humaner Vorzug der 'heidnischen' Wenden vor den christlichen Deutschen, in: Ders.: «... der hebe den ersten Stein auf sie.» Humanität, Politik und Religion bei Theodor Fontane, Würzburg 2012, 105–123.

Fontane, Theodor: Der Stechlin. Roman, kritische Ausgabe, hg. von Peter Staengle, Edition Text 1 (Frankfurt am Main/Basel 1998).

Fontane, Theodor: Der Stechlin. Roman. Herausgegeben von Klaus-Peter Möller (Theodor Fontane. Grosse Brandenburger Ausgabe, hrsg. von Gotthard Erler. Das erzählerische Werk, hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Theodor-Fontane-Archiv. Editorische Betreuung Christine Hehle), Berlin 2001.

Gloor, Lukas: Prekäres Erzählen. Narrative Ordnungen bei Robert Walser, Franz Kafka und Theodor Fontane, Paderborn 2020, 39–89.

Görner, Rüdiger: Der Stechlin. In: Theodor Fontane Handbuch. Hrsg. von Rolf Parr, Gabriele Radecke, Peer Trilcke und Julia Bertschik, Bd. 1, Berlin/Boston 2023, 331–354.

<https://hawaii-reise-tipps.de/vulkanausbruch-tsunami-warnung-und-uberschwemmungen-in-hawaii/>

Ihlefeld, Kurt: Wiedergelesen: Der Stechlin (1958), in: K. I.: Zeitgesicht, Berlin 1961, 426; zit. n. Sagarra, Eda: Theodor Fontane: «Der Stechlin». München 1986.

Keller, Gottfried: Die Leute von Seldwyla. Hrsg. von Thomas Böning, Frankfurt a. Main 2006.

Kramer, Anke: Zur Funktion des Eros in Fontanes 'Der Stechlin', in: Eros. Zur Ästhetisierung eines (neu)platonischen Philosophems in Neuzeit und Moderne, hrsg. von Maria Moog-Grünwald, Heidelberg 2006, 181–192.

Masanetz, Michael: Volksfrömmigkeit, Aberglaube und Paganes bei Fontane. Am Beispiel des Spuks, in: Delf von Wolzogen, Hanna; Fischer, Hubertus (Hg.): Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes, Würzburg 2006, 203–218.

Müller-Seidel, Walter: Nachwort. In: Theodor Fontane: Der Stechlin. Mit einem Nachwort von Walter Müller-Seidel, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1977, 461–504.

Neuhaus, Stefan: Still ruht der See. Revolutionäre Symbolik und evolutionärer Wandel in Theodor Fontanes Roman *Der Stechlin*, in: Fontane Blätter Heft 57 (1994), 48–77.

Paparunas, Penny: Die Wasserfrau als Maskerade? Die Hybridisierung von Geschlechterkonfigurationen in Theodor Fontanes Stechlin. ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-59658>.

Pestalozzi, Karl: «Tre giorni son che Nina ...». Zu einem rätselhaften Zitat im 45. Kapitel des «Stechlin», in: Amrein, Ursula; Dieterle, Regina; Gottfried Keller und Theodor Fontane. Vom Realismus zur Moderne, Berlin/New York 2008, 127–143.

Pfleiderer, Georg: Art et Coiffure en passant. Beiläufiges über zwei Alltagskünste. In: David Plüss, Tabitha Walther, Adrian Portmann (Hg.): Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst (Christentum und Kultur Bd. 11), Zürich 2009, 335–348.

Pfleiderer, Georg: Das verlorene Lachen. Eine kulturtheologische Besinnung zum Thema, in: Blasphemie. Prospektiv. Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Basel. Magazinbeilage zu bref, No 11, 2018, 3f.

Pfleiderer, Georg: Theologische Überlegungen zur Wahrnehmung von Tieren in der Moderne. In: Martin Liechti (Hg.): Die Würde des Tieres (Tierrechte – Menschenpflichten, Bd. 7). Erlangen 2002, 47–60.

Röder, Grete: Protestantischer Realismus bei Theodor Fontane, Würzburg 2017.

Sagarra, Eda: Theodor Fontane: «Der Stechlin». München 1986.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage [1830 / 31], Teilbd. 1 [KGA, I: Schriften und Entwürfe, Bd. 13,1], hrsg. von Rolf Schäfer, Berlin u. a. 2003.

Wege, Sophia: Metaphysischer Realismus. Arthur Schopenhauers Willensphilosophie im Erzählwerk Theodor Fontanes, Berlin/Boston 2023.

Zuberbühler, Rolf: Pastor Lorenzen und der christliche Sozialismus, in: Delf von Wolzogen, Hanna; Fischer, Hubertus (Hg.): Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes, Würzburg 2006, 135–156.

Zuberbühler, Rolf: Theodor Fontane «Der Stechlin». Fontanes politischer Altersroman im Lichte der «Vossischen Zeitung» und weiterer zeitgenössischer Publizistik, Berlin 2012.

## **Zur Rolle der Ethik in der Verwaltung**

### 1. Einleitung

Im Vergleich zu den Natur- und Sozialwissenschaften spielt die Ethik in der Verwaltung eine marginale Rolle. Auf den ersten Blick scheint dies auch richtig so. Denn Aufgabe der Verwaltung ist der Vollzug des geltenden Rechts und die Vorbereitung von Rechtsetzung auf Gesetzes- und Verordnungsstufe, sofern ein politischer Auftrag seitens der Legislative oder der Exekutive besteht. Zu diesem Zweck benötigt sie neben den politischen Vorgaben juristisches sowie natur- und sozialwissenschaftliches Fachwissen, das entweder verwaltungsintern zur Verfügung steht oder von den entsprechenden internen Fachstellen extern eingeholt werden kann.

Moralische Aspekte mögen gelegentlich, insbesondere im Bereich der Rechtsfortbildung, relevant sein. Eine verbreitete Auffassung geht davon aus, dass das erforderliche ethische Fachwissen bei den entsprechenden Institutionen, insbesondere den Universitäten, bezogen werden kann. Hierfür brauche es aber, anders als in den anderen Fachbereichen, keine institutionalisierte verwaltungsinterne Ethikberatung, die Fragen selber bearbeitet oder extern beigezogene Beratung begleitet.

### 2. Gründe für die verbreitete Skepsis

Die skeptische oder teils auch schlicht ablehnende Haltung gegenüber einer verwaltungsinternen Ethikberatung kann vor allem auf drei Gründe zurückgeführt werden:

- Ethik wird von vielen mit Moral und Moralisieren mit erhobenem Zeigefinger gleichgesetzt. Sie bediene, so wird moniert, in erster Linie unreflektierte moralische Überzeugungen und

Emotionen und verschärfe dadurch bestehende Probleme, statt zu ihrer Lösung beizutragen.

- Es ist zu wenig bekannt, was Ethik als Wissenschaft ist (Gegenstandsbereich) und tut (Methodologie). Deshalb fehlt das Verständnis, inwiefern ethische Argumente innerhalb der Verwaltung einen Nutzen haben können.
- Der Ethik wird teils schlicht die Wissenschaftlichkeit abgesprochen. Insbesondere unter Wissenschaftlern unterschiedlichster Disziplinen – die auch in Verwaltungen tätig sind – ist die Meinung weit verbreitet, Ethik sei keine Wissenschaft. Sie erschöpfe sich in subjektiven Wertungen, die nicht objektiv überprüfbar seien.

Dieser Skepsis werden im Folgenden zwei Thesen gegenübergestellt:

*Erstens* ist ethisches Fachwissen für die Verwaltung nicht nur nützlich, sondern unabdingbar, weil viele rechtliche Regelungen, sei es im Vollzug, sei es in der Rechtsfortbildung implizit oder explizit moralische Aspekte enthalten. Deren angemessenes Verständnis erfordert ein solches Fachwissen.

*Zweitens* sollte dieses Wissen verwaltungsintern abrufbar sein. Dies, weil die Erfahrung zeigt, dass etwa das projektbezogene Einholen verwaltungsexterner ethischer Expertisen oftmals unergiebig ist. Die universitäre Ethik kennt die spezifischen Bedürfnisse der Verwaltung zu wenig und vermag sie deshalb in ihren Expertisen nicht hinreichend zu berücksichtigen. Es ist für die Verwaltung wenig hilfreich, wenn extern eingeholte universitäre Ethik-Gutachten zu wenig konkret sind und in einer Sprache verfasst werden, die der beratenen Verwaltung weitgehend fremd ist.

Diese zwei Gründe – die praktische Relevanz der Moral für das verwaltungsrelevante Recht und die besondere Interessen- und Bedürfnislage von Verwaltungen – sprechen dafür, das erforderliche ethische Fachwissen in der Verwaltung selbst zu institutionalisieren, zumindest in jenen Verwaltungseinheiten, die aufgrund ihrer Aufgaben regelmässig mit moralischen Fragestellungen konfrontiert sind.

Bevor diese Thesen ausgeführt werden, soll kurz erläutert werden, was im Folgenden unter Ethik verstanden wird und welche Funktion ethischem Wissen in einem liberalen demokratischen Rechtsstaat zukommt.

### 3. Der Nutzen von Ethikberatung für die Verwaltung

Ethik ist eine Wissenschaft, nämlich die Reflexionstheorie der Moral. Als solche hat sie mit Moralisieren nichts zu tun. Ihre Kernfrage lautet: Welche der in der Alltagsmoral verankerten moralischen Überzeugungen, Werte und Normen sind gerechtfertigt? Ethik ist demnach, wie auch das Recht, eine normative Wissenschaft. Sie beschäftigt sich mit dem, was sein soll, und nicht mit dem, was ist. Sie unterscheidet sich insofern von den empirischen Natur- und Sozialwissenschaften.

Ob es sich bei Ethik um eine «Wissenschaft» handelt, hängt vom Wissenschaftsverständnis ab. Das gilt jedoch nicht nur für die Ethik, sondern grundsätzlich für alle Wissenschaften, auch die Naturwissenschaften. Zeichnet Wissenschaften ein methodisches, theoriengeleitetes Vorgehen aus, handelt es sich bei der Ethik um eine Wissenschaft. Sie hat einen definierten Gegenstandsbereich, zu dessen systematischer Bearbeitung sie Theorien sowie methodische Instrumente entwickelt hat. Darin unterscheidet sie sich nicht von anderen Wissenschaften.

Selbst wenn man die Wissenschaftlichkeit der Ethik akzeptiert, bleiben die demokratiethoretischen Vorbehalte gegenüber der Ethik als einem von der Verwaltung zu nutzenden Instrument bestehen. Dies insbesondere, weil nicht ohne weiteres ersichtlich ist, bei welchen Aufgaben eine Verwaltung auf ethisches Fachwissen angewiesen ist, das sich zudem am besten durch die Einbindung von Ethik in das Verwaltungshandeln selbst bereitstellen lässt.

Diesen Vorbehalten liegt eine systematisch fundamentale Frage zugrunde: Welche Art von Wissen spielt in einem liberalen demokratischen Rechtsstaat im Prozess von Gesetzgebung und Rechtsvollzug eine unverzichtbare Rolle? Im Wesentlichen lässt sich darauf so antworten: Von den Rechtsunterworfenen als Bürgerinnen und Bürgern und damit als rationalen und autonomen Personen wird verlangt, Gesetze auch dann zu befolgen, wenn sie mit ihnen nicht einverstanden sind. Dies setzt unter anderem voraus, dass diese Gesetze und deren Vollzug auf nachvollziehbaren Grundlagen beruhen. Das impliziert mehr als bloße Freiheit von Willkür. Es impliziert, dass diese Gesetze den aktuellen Stand des wissenschaftlichen Wissens berücksich-

tigen.<sup>274</sup> Dazu bedarf es auf jeden Fall naturwissenschaftlichen und auch ökonomischen, allenfalls auch sozialwissenschaftlichen Wissens. Dieses bildet die empirische Grundlage, auf der die rechtlichen Regelungen beruhen sollten. In viele dieser Regelungen, die ihrer Natur nach normativ sind, fliessen auch moralische Überzeugungen – des Gesetzgebers, aber auch der Verwaltung – ein. Häufig geschieht dies implizit, bisweilen auch explizit. Man denke etwa an das verfassungsrechtliche Konzept der Würde der Kreatur oder an den Begriff der «Fairness» als Bestandteil des Pariser Klimaübereinkommens.<sup>275</sup> Sobald moralische Konzepte bzw. Konzepte, die mit moralischen Wertvorstellungen verbunden sind, Eingang in Rechtserlasse finden, müssen sie definiert und konkretisiert werden. Das rechtliche Wissen allein reicht hierfür nicht aus. Dazu bedarf es auch ethischen Fachwissens. Die ethische Beratung müsste deshalb in solchen Fällen schon im Prozess der Gesetzgebung greifen. Denn nur auf diese Weise kann garantiert werden, dass der Gesetzgeber sich bewusst ist, wo er sich auf moralisches Terrain begibt. So wird er in die Lage versetzt, auch bezüglich seiner moralischen Werturteile transparente und damit für andere nachvollziehbare Regelungen zu finden. Das ist besonders in einem liberalen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaat, der das Gemeinwesen in erster Linie via Recht, nicht via Moral steuern sollte, von zentraler Bedeutung.

Das bedeutet nicht, dass Moral und Recht zwei vollkommen getrennte Bereiche darstellen. Vielmehr wird von der These ausgegangen, dass zumindest die verfassungsrechtlichen Grundrechte so etwas wie eine kodifizierte, für alle Bewohner eines Staatsgebiets verbindliche Minimalmoral darstellen. Ebenso beruht das Konzept der Menschenrechte auf moralischen Vorstellungen. Gleiches gilt für die Idee der Volkssouveränität, die eine zentrale Grundlage der Demokratie bildet. Diesen rechtlich-moralischen Rahmen-

---

<sup>274</sup> Was wiederum impliziert, dass man dem wissenschaftlichen Wissen eine besondere Autorität zuspricht. Das schliesst nicht aus, dass es auch andere Arten von Wissen gibt, beispielsweise praktisches Erfahrungswissen, das mit Blick auf Gesetzgebung und Vollzug relevant sein kann.

<sup>275</sup> Klimaübereinkommen von Paris vom 12. Dezember 2015 (SR 0.814.012).

bedingungen muss auf allen Gesetzesstufen und im gesamten Verwaltungshandeln Rechnung getragen werden. Hierzu bedarf es neben der juristischen Expertise auch einer Begleitung durch ethische Expertise.

Auch durch gesellschaftliche und technologisch-wissenschaftliche Entwicklungen entstehen bisweilen Fragestellungen, die das Recht aus sich heraus allein nicht beantworten kann. Zu denken ist beispielsweise an die Bestimmung von Grenzwerten im Umweltbereich, soweit es dabei um die Frage geht, welche Risiken tragbar sind und welche nicht. Anders als viele meinen, ist das nicht nur eine politische Frage, die der Gesetzgeber bzw. die entsprechende Mehrheit nach eigenem Gutdünken entscheiden kann. Vielmehr ist die Frage auch eine ethische: Welche Risiken dürfen Personen zugemutet werden, die diese Risiken nicht freiwillig auf sich nehmen, sondern ihnen unfreiwillig ausgesetzt sind? Und was ist zu tun, wenn wegen mangelnder Daten diese Risiken (noch) nicht bestimmt werden können, zugleich aber aufgrund plausibler wissenschaftlicher Hypothesen klar ist, dass schwere Schäden nicht ausgeschlossen sind? Diese Fragen berühren die Grundlagen unserer von den Grundrechten bestimmten Minimalmoral und dürfen deshalb auch von einer politischen Mehrheit nicht willkürlich entschieden werden.

Ähnliches gilt für die Klimapolitik. Deren Ziele und Instrumente werden zwar in einem politischen Prozess bestimmt und rechtlich festgelegt. Dabei spielen aber auch hier moralische Vorstellungen eine wichtige, teilweise zentrale Rolle. Das 1,5-Grad-Ziel und das damit verbundene Netto-Null-Ziel<sup>276</sup> beispielsweise

---

<sup>276</sup> Die Schweiz hat sich sowohl international, im Rahmen des Pariser Klimaabkommens, als auch national, auf der Grundlage des Bundesgesetzes über die Ziele im Klimaschutz, die Innovation und die Stärkung der Energiesicherheit (KIG) vom 30. September 2022, zum 1,5-Grad-Ziel verpflichtet, d. h. zum Ziel, den menschengemachten globalen Temperaturanstieg durch den Treibhauseffekt auf 1,5 Grad Celsius zu begrenzen, gerechnet vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahr 2100. Um dieses Ziel zu erreichen, muss der Ausstoss an Treibhausgasen bis zum Jahr 2050 auf netto Null gesenkt werden. Wird das mit Blick auf das 1,5-Grad-Ziel verbleibende globale THG-Budget bis zum Zeitpunkt, an dem Netto-Null global umgesetzt ist, überschritten – und realistisch ist davon auszugehen –, muss dieser «Overshoot» in der zweiten Jahrhunderthälfte wieder abgebaut werden (Stichwort: Netto negativ).



ist mit der moralischen Idee verbunden, dass es eine Pflicht gibt, dieses Ziel zu erreichen, weil andernfalls die globalen Risiken ein Ausmass annehmen, das nicht verantwortet werden kann. Ist diese Pflicht ethisch gerechtfertigt – was nicht einfach angenommen werden darf, sondern eigens zu zeigen wäre –, impliziert dies, dass sie auch dann befolgt werden müsste, wenn es kein internationales Abkommen wie das Pariser Abkommen gäbe. Die Politik neigt dazu, solche fixen Festlegungen von Pflichten zu vermeiden, um ihren Handlungsspielraum zu erhalten. Ethik muss – in Unterstützung des Verfassungsrechts – darauf beharren, dass es diesbezüglich keine Freiräume gibt, wenn eine ethisch gerechtfertigte Pflicht besteht, weil das Verfehlen des Ziels zu unzumutbaren Risiken führt: Das Ziel muss erreicht werden. Zugleich weist Ethik darauf hin, dass die Instrumente zur Zielerreichung so zu wählen sind, dass die Grundrechte aller Menschen gewahrt bleiben.

Zur normativen Struktur des Transformationsprozesses gehört auch die ebenfalls ethische Frage, wer bezüglich der erforderlichen Reduktion der Treibhausgase welche Verantwortung trägt. An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich, dass das Recht – hier das internationale Umweltrecht – ohne Moral nicht auskommt. So ist etwa das in diesem Kontext zentrale Rechtsprinzip der gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Fähigkeiten («common but differentiated responsibilities and respective capacities») auch aus Sicht des Rechts ein moralisches Rahmenprinzip, das einer ethischen Begründung und Auslegung bedarf. Ebenso unstrittig bleibt das Konzept der «Fairness» ein moralisches Konzept, selbst wenn es durch seine Aufnahme in internationale Abkommen wie beispielsweise das Pariser Klimaabkommen auch zu einem Rechtskonzept wird. Damit kommt zum Ausdruck, dass die Frage, welchen Anteil jedes Land am verbleibenden globalen Treibhausgas-Budget hat bzw. welche Reduktionsleistung man von jedem Land fairerweise einfordern darf, eine Frage ist, deren Beantwortung auf ethische Expertise zurückgreifen muss.

#### 4. Was bringt eine verwaltungsinterne Ethikexpertise?

Diese ethische Expertise, so die zweite These, sollte verwaltungsintern abrufbar sein. Dies, weil etwa das projektbezogene Einholen

verwaltungsexterner Gutachten die Bedürfnisse der Verwaltung nicht ausreichend zu erfüllen vermag. Innerhalb der Verwaltung wird in grossem Umfang gruppen- und ämterübergreifend und damit auch interdisziplinär in iterativen Prozessen gearbeitet. Relevante wertbezogene Fragen treten nicht nur, aber oft gerade dort zutage, wo keine inhaltliche Einigung erzielt werden kann. Für eine für die Verwaltung nützliche Bearbeitung dieser werthespezifischen Fragen bedarf es in manchen Fällen deshalb der kontinuierlichen Begleitung. Dies bedeutet für die Ethikberatung nicht nur eine Einarbeitung in die grossen Grundlagenfragen, sondern ebenso in die tägliche Detailarbeit, wie dies auch von Vertreterinnen und Vertretern anderer wissenschaftlicher Disziplinen innerhalb der Verwaltung selbstverständlich erwartet wird. Die universitäre Ethik kann aufgrund ihrer Distanz zum Tagesgeschäft der Verwaltung deren Bedürfnisse nicht hinreichend detailliert berücksichtigen und sie kann auch nicht hinreichend rasch auf – oft sehr kurzfristig im Rahmen verwaltungsinterner Verfahren zu beantwortende – Fragestellungen reagieren. Dass sich die universitäre Ethik sowohl sprachlich als auch inhaltlich zu weit von den gesellschaftlich relevanten Belangen entfernt hat und ihre Rolle als Orientierungswissenschaft auch beispielsweise innerhalb der Verwaltung weitgehend vernachlässigt, ist ebenso wenig hilfreich.<sup>277</sup>

Die praktische Bedeutung der Moral für das verwaltungsrelevante Recht und die besondere Interessen- und Bedürfnislage von Verwaltungen sprechen dafür, das erforderliche ethische Fachwissen in der Verwaltung selbst zu institutionalisieren, zumindest in jenen Verwaltungseinheiten, die aufgrund ihrer Aufgaben regelmässig mit moralischen Fragestellungen konfrontiert sind.

Noch deutlicher werden die Vorteile einer verwaltungsinternen Integration von Ethik, wenn man sich vor Augen führt, was in die-

---

<sup>277</sup> Vor diesem Hintergrund wäre wichtig, dass die universitäre Philosophie das Feld der angewandten Ethik nicht anderen Akteuren überlässt, sondern sich der philosophischen Ethik mit ihrer primären Rolle als Orientierungswissenschaft wieder verstärkt annimmt. Dazu würde auch gehören, dass sie sich ganz praktisch um die Vergabe von geschützten akademischen Titeln für Ethikabschlüsse kümmert. Anders als in anderen akademischen Berufen mit geschützten Berufsbezeichnungen (Ärztin, Jurist, Biologin, Chemiker) darf sich jeder und jede als Ethiker oder Philosophin bezeichnen.

sem Kontext mit «Verwaltung» gemeint ist. Moderne Verwaltungen sind Gebilde, die nicht – wie es das Wort vielleicht nahelegt – nur das Bestehende «verwalten». Zwar ist der Gesetzesvollzug als Kernaufgabe der Verwaltung seinem Wesen nach eher am Status quo orientiert, da es um die Anwendung geltenden Rechts geht. Aber auch diese Aufgabe kann nur erfüllt werden, wenn das hierfür erforderliche Vollzugswissen vorhanden ist. Dieses Wissen hat auch eine dynamische Komponente. Und es erfordert die Zusammenarbeit verschiedener Spezialistinnen und Spezialisten. Dies gilt für den gesamten Umweltbereich, vom Umgang mit Chemikalien über das Klima bis zum Biodiversitätsschutz und Anwendungen von Technologien (etwa Biotechnologie, synthetische Biologie, Nanotechnologie) in der Umwelt. Rechtsanwendung funktioniert nur im Zusammenspiel von juristischem und wissenschaftlichem Fachwissen. Es erfordert darüber hinaus von den Beteiligten das Bemühen, ihr Wissen à jour zu halten, weil andernfalls die für die Rechtsanwendung typische «Subsumtion» des Einzelfalls unter die allgemeinen Regeln des Rechtes nicht funktioniert. Dies sei am Vollzug des Bundesgesetzes über die Gentechnik im Ausserhumanbereich illustriert: Weder müssen die zuständigen Juristinnen Biologinnen sein, noch müssen die in der Fachabteilung zuständigen Mitarbeitenden aus der biologischen bzw. gentechnologischen Spitzenforschung kommen. Erforderlich ist, dass die Juristen die für die rechtliche Regelung relevanten Aspekte der Gentechnologie in Grundzügen kennen, also etwa eine Vorstellung davon haben, wie ein gentechnisches Verfahren funktioniert; und dass die Fachmitarbeitenden den aktuellen Stand der Gentechnologie kennen sowie grundsätzlich in der Lage sind, das entsprechende naturwissenschaftliche Wissen auf das geltende Recht zu beziehen.

Wenn es um Fragen der Rechtsfortbildung geht, sind die Erfordernisse an das nötige Wissen noch anspruchsvoller. Die Beteiligten sollten neben dem spezifischen Fachwissen die Grundlagen der Rechtsetzung kennen, Verständnis für den zu regelnden Gegenstand aufbringen, den politischen Kontext miteinbeziehen und die volkswirtschaftlichen Auswirkungen von Vorschlägen einer Gesetzesrevision oder eines neuen Gesetzes in Grundzügen abschätzen bzw. entsprechende Gutachten verstehen und in ihre Arbeit integrieren können. All dies ist nur in einem intensiven Austausch zwischen allen Spezialistinnen und Spezialisten erreichbar.

Eine weitere Rolle der Verwaltung, die über das bloße «Verwalten» des geltenden Rechts hinausgeht, und der Rechtsfortbildung gleichsam vorgelagert ist, besteht darin, sich abzeichnende Entwicklungen möglichst frühzeitig zu erkennen und Optionen auszuarbeiten, wie man darauf angemessen reagieren könnte. Moderne Verwaltungen sind zwar keine «Think tanks» und es kommt ihnen auch nicht die Aufgabe einer politischen Interessenvertretung zu. Sie haben aber wegen des in ihnen versammelten umfangreichen Wissens eine Verantwortung, gleichsam als Seismograf auf sich anbahnende Probleme aufmerksam zu machen und die entsprechenden politischen Instanzen in Regierung und Parlament dafür zu sensibilisieren. Um Missverständnissen vorzubeugen: Zu sensibilisieren heisst nicht, sich eine legislative oder exekutive Funktion zuzuschreiben. Dafür gibt es keine rechtsstaatliche oder demokratische Legitimation.

Sowohl mit Blick auf die Aufgaben der Rechtsfortbildung als auch des Vollzugs, mehr noch aber mit Blick auf die Aufgabe der frühzeitigen Problemerkennung und des Erarbeitens von Lösungsoptionen, muss Ethik verwaltungsintern integriert werden, um einen zeitgenauen Beitrag für gute bzw. bessere Lösungen liefern zu können. Aufgrund ihrer hermeneutischen Tradition ist sie prädestiniert, die einzelnen Wissenschaftssprachen miteinander ins Gespräch zu bringen, auf das Vermeiden und Klären von Missverständnissen sowie auf Kohärenz zu achten. Ihr analytisch-systematischer Ansatz ermöglicht es ihr, Vorschläge argumentativ zu hinterfragen, die ethisch relevanten Aspekte frühzeitig zu erkennen und eigene Vorschläge mit plausiblen Begründungen zu erarbeiten. Dies kann sie allerdings nur auf glaubhafte Weise tun, wenn sie neben dem ethischen Fachwissen auch beigezogenes naturwissenschaftliches, volkswirtschaftliches und juristisches Wissen integrieren kann. Dies ist Voraussetzung für eine angemessene ethische Bewertung, die alle diese Aspekte berücksichtigen muss. Einer punktuell beigezogenen externen Ethikberatung, etwa durch ein universitäres Institut, fehlt dagegen die Möglichkeit des kontinuierlichen und zeitnahen Austausches mit den involvierten Verwaltungseinheiten. Es fehlt der Verwaltung dann aber auch das kurzfristig abrufbare erforderliche spezifische Know-how bzw. die Erfahrung, um ethische Analysen unter den Bedingungen des Verwaltungshandelns durchzuführen.

## 5. Die Aufgaben einer verwaltungsinternen Ethikberatung

Obwohl der universitären Ethik primär eine andere wissenschaftliche Aufgabe zukommt und sie auch inhaltlich einen anderen Fokus hat, besteht eine wichtige Übereinstimmung mit der verwaltungsinternen Ethikberatung. Auch letztere ist methodisch gleichermaßen der Ethik als Wissenschaft verpflichtet. Das Hauptgewicht ihrer Tätigkeit liegt auf den Argumenten. Dabei muss klar sein, was neutrale «Auslegeordnung» ist und wo Argumente bewertet werden. Falls Empfehlungen formuliert werden, muss nachvollziehbar dargelegt werden, wie diese aus den Argumenten folgen. Als beratende und damit nicht entscheidungsbefugte Instanz argumentiert sie ergebnisoffen.

Eine fachethische Analyse besteht in der Regel in einer Auslegeordnung, in der entweder ein vorliegender politischer oder rechtlicher Lösungsvorschlag aus Sicht der einschlägigen ethischen Theorien analysiert und bewertet wird; oder in der aus Sicht dieser ethischen Theorien auf eine politische oder rechtliche Frage, für die es noch keine Lösungsvorschläge gibt, mögliche Antworten entwickelt werden. Ergebnisoffen vorzugehen, bedeutet, sich einzig an der Logik der ethischen Argumente zu orientieren, selbst wenn dies zu Resultaten führt, die politisch nicht opportun sind oder in Spannung zum geltenden Recht stehen. Falls von den Beratenen gewünscht, kann diese Auslegeordnung ergänzt werden durch eine Empfehlung, welcher ethische Ansatz aus welchen Gründen zu favorisieren wäre.

Eine besondere Herausforderung der verwaltungsinternen Ethikberatung besteht darin, die Analysen wissenschaftlich sauber und zugleich auf eine Weise durchzuführen, die es Mitarbeitenden, die über keine wissenschaftliche Expertise der Ethik verfügen, ermöglicht, die Argumente nachzuvollziehen. Gelingt dies, kann sie für die beratene Verwaltungseinheit selbst dann von Nutzen sein, wenn klar ist, dass sich ihre Resultate unter den gegebenen politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen nicht umsetzen lassen. Eine Analyse verdeutlicht in einem solchen Fall, welche Diskrepanz besteht zwischen dem, was realistischere Weise möglich ist, und dem, was aus ethischer Sicht sein sollte. Solche Diskrepanzen sind allerdings seltener und in vielen Fällen kleiner, als man meinen könnte. Zwar stipulieren ethische Analysen bisweilen relativ an-

spruchsvolle Ziele. Dabei müssen sie aber auch dem Grundsatz Rechnung tragen, dass Sollen Können voraussetzt. Dies tun sie beispielsweise so, dass sie zeitliche Übergangsfristen einräumen, die es ermöglichen, die Ziele unter Berücksichtigung der sozialen, politischen und ökonomischen Umstände schrittweise zu erreichen. Der Ethik in diesem Sinne eine utopistische Realitätsferne zu unterstellen, wäre daher nicht gerechtfertigt. Zudem ist festzuhalten, dass ergebnisoffenes ethisches Argumentieren auch dazu führen kann, die Richtigkeit oder Plausibilität von grundsätzlich ohne weiteres umsetzbaren staatlichen Regulierungsvorschlägen zu bestätigen und sie damit durch zusätzliche rechtfertigende Argumente für den politischen Prozess zu stärken.

Ergebnisoffene ethische Analysen in der Form von Auslegeordnungen haben für die Verwaltung einen weiteren Nutzen, der vom Aspekt der Realisierbarkeit unabhängig ist. Charakteristisch für solche Analysen ist die transparente Darlegung der Argumente. Dies verschafft der Verwaltung einen Überblick über die Argumente für und gegen ihre Anliegen und ermöglicht ihr eine angemessenere Einschätzung, ob bzw. wie weit diese Anliegen im Vergleich zu anderen Anliegen gerechtfertigt werden können. Sie kann so deren Stärken und Schwächen besser bewerten und dies in ihre taktischen und strategischen Überlegungen einfließen lassen.

Da staatliches Handeln rechtsförmig ist, müssen ethische Analysen auf ihre Rechtsverträglichkeit bzw. ihre Rückbindbarkeit an das Recht, insbesondere an das Verfassungsrecht, geprüft werden. Sind Empfehlungen, die aus solchen Analysen abgeleitet werden, mit dem geltenden Recht nicht vereinbar, dürfen sie keine direkte Wirkung entfalten. Aber selbst dann können sie hilfreich sein, etwa in Fällen, in denen sie deutlich machen, dass diese Diskrepanz auf Inkohärenzen im Recht beruhen. In einem solchen Fall wäre Ergebnis einer ethischen Analyse die Empfehlung, bestehendes Recht zu revidieren, um diese Inkohärenz aufzulösen.<sup>278</sup> Für alle

---

<sup>278</sup> Zu denken ist beispielsweise an die Umsetzung des Würdekonzepts im Tierschutzgesetz. Die herrschende Lehre interpretiert dieses Konzept «ethisch» im Sinne eines eingeschränkten Biozentrismus. So verstanden enthält das geltende Recht Bestimmungen, wie etwa die Erlaubnis des «grundlosen Tötens» bzw. des schmerzlosen Tötens ohne Rechtfertigungspflicht, die mit diesem Verständnis nicht vereinbar sind.

Analysen dieser Art gilt, dass sie keine akademischen Glasperlenspiele sind. Das ethische Instrumentarium wird zielgerichtet eingesetzt, um wissenschaftlich begründbare mögliche Antworten auf konkrete Fragen im Sinne einer Auslegeordnung zu geben; oder auf solche Fragen konkrete eigenständige Antwortansätze zu entwickeln. Das ist nur mit Aussicht auf Erfolg durchführbar, wenn man weiss, wie Verwaltungen funktionieren. Nicht zu vernachlässigen sind dabei auch «weiche» Faktoren wie etwa die interne Vertrauensbildung. Ethik ist auf anderes verwaltungsinternes Wissen angewiesen. Der Zugang zu diesem Wissen ist zuverlässig nur gewährleistet, wenn sie zum einen in interne Arbeitsprozesse eingebunden ist und zum anderen den konkreten Mehrwert ihrer Analysen aufzuzeigen vermag.

Mit «konkretem Mehrwert» ist nicht gemeint, dass ethische Überlegungen immer zu Resultaten führen müssen, die direkt umgesetzt werden können. Ebenso wenig wie jede andere fachliche Analyse innerhalb eines Amtes unmittelbar in eine Umsetzung fließt, sondern auch der Erarbeitung von Kontext- oder Grundlagenwissen dienen kann. Ethische Analysen können sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegen. Sie können grundsätzliche Fragen betreffen, etwa die Frage, nach Massgabe welcher allgemeinen Kriterien Grenzwerte zu bestimmen sind oder bestimmt werden können. Um jedoch Aussagen über die Anwendung dieser Kriterien im Einzelfall zu machen, bedarf es anderen, meistens naturwissenschaftlichen Spezialwissens. Andererseits muss Ethik in der Lage sein, auf konkrete Fragen konkrete Antworten zu liefern. Wird sie von der zuständigen Verwaltungseinheit beispielsweise angefragt, ob die politisch festgelegte Reduktion der Treibhausgas-Emissionen um 50% bis 2030 unter Fairnessgesichtspunkten gerechtfertigt sei, muss sie darauf eine konkrete Ja/Nein-Antwort liefern. Sie muss mithin das tun, was seit Aristoteles eine zentrale Aufgabe der Ethik war: konkretes praktisches Orientierungswissen bereitstellen. Das bedeutet, dass sie sich je nach Fragestellung nicht mit einer Auslegeordnung begnügen darf, sondern sich auf eine Antwort festlegen muss. Diese Antwort muss transparent und nachvollziehbar dargelegt und begründet werden und untersteht, wie jede andere wissenschaftliche Aussage auch, einem Fallibilismuskvorbehalt. Das ist mit ein Grund, warum Ethik im Verwaltungskontext zu Recht nur eine beratende Funktion zukommt. Die

verbindliche Entscheidung muss in einem Rechtsstaat von den zuständigen staatlichen Instanzen getroffen werden.

Selbst wenn Ethik in diesem Sinne institutionalisiert und damit institutionell anerkannt ist, stösst sie verwaltungsintern gelegentlich weiterhin auf Vorbehalte, die teils der allgemeinen Skepsis gegenüber der Ethik entspringen, teils auch darüber hinausgehen. So haben Mitarbeitende bisweilen starke moralische und/oder politische Überzeugungen, die zu hinterfragen ihnen schwerfällt. Das kann bis zur Verweigerung einer ergebnisoffenen Debatte gehen. Zudem können auch politische Vorgaben eine solche Debatte erheblich erschweren, ja verunmöglichen. Schliesslich ist vielen der Status von ethischen Argumenten und Empfehlungen in ihrem Arbeitskontext nicht klar. Entweder weil sie deren Wissenschaftlichkeit bezweifeln – oftmals verbunden mit der generellen Meinung, dass sich normative Fragestellungen einer wissenschaftlichen Behandlung entziehen, weshalb sie am Ende nur (macht-)politisch entschieden und mit dem (Zwangs-)Instrument des Rechts umgesetzt werden können; oder weil Ethik selbst nicht auf eine Weise institutionalisiert ist, aus der für alle Beteiligten deutlich wird, welchen Status ihre Produkte haben und wie sie in die verwaltungsinternen Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse einfließen. Ebenfalls ungünstig kann sich auswirken, wenn übersteigerte Erwartungen von der Ethik «Zauberargumente» verlangen, die so unwiderlegbar sind wie das Einmaleins, und damit alle Probleme auflösen. In dem Masse, wie diese Erwartungen nicht erfüllt werden, geht bei manchen das Interesse an Ethik verloren und man wendet sich von ihr ab.<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> Bemerkenswert ist, dass nicht für alle Wissenschaften dieselben Massstäbe angewandt werden. Während etwa empirische oder ökonomische Wissenschaften selbstverständlich in die Verwaltung integriert sind und ihnen im Rahmen des Verwaltungshandelns eine institutionalisierte beratende Rolle zukommt, gilt dies für die Ethikwissenschaft heute nicht im selben Masse.



## 6. Zwei Beispiele verwaltungsintern institutionalisierter Ethikberatung

Die bis hier vorgetragenen allgemeinen Überlegungen zur Ethikberatung in der Verwaltung stützen sich auf Erfahrungen der Ethikfachstelle des Bundesamts für Umwelt (BAFU) und der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich EKAH. Sowohl die EKAH als auch die BAFU-interne Ethikfachstelle sind in den 1990er-Jahren im selben Kontext entstanden, nämlich mit Blick auf die sich abzeichnenden moralischen Fragen im Umgang mit der damals neuen Bio- und Gentechnologie und der Konkretisierung des Verfassungsauftrags, der Würde der Kreatur Rechnung zu tragen. Während sich die EKAH aufgrund ihres rechtlichen Mandats mit allen Fragen der ausserhumanen Biotechnologie befasst und nicht nur das BAFU, sondern alle Ämter berät, die vom Mandatsbereich betroffen sind, beschäftigt sich die BAFU-interne Ethikfachstelle mit allen relevanten moralischen Aspekten des breiten Aufgabenspektrums des BAFU. Abschliessend soll auf die Besonderheiten der EKAH und die spezifische Form der Institutionalisierung von Ethik auf staatlicher Ebene sowie auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Ethikfachstelle des BAFU und der EKAH noch etwas näher eingegangen werden.

Bei der EKAH handelt es sich um eine sog. ausserparlamentarische Kommission, deren Mitglieder vom Bundesrat gewählt werden. Ihr Mandat umfasst drei Hauptaufgaben:

1. Die EKAH berät den Bundesrat und die Verwaltung bei der Vorbereitung der Gesetzgebung im Bereich der ausserhumanen Bio- und Gentechnologie und unterbreitet Vorschläge für die künftige Rechtsetzung.
2. Sie berät die eidgenössischen und kantonalen Behörden beim Vollzug bundesrechtlicher Vorschriften.
3. Sie informiert die Öffentlichkeit über Fragen und Themen, die sie behandelt, und fördert den Dialog über Nutzen und Risiken dieser Technologien.

Rechtliche Grundlage ihres Mandats sind Artikel 23 des Gentechnikgesetzes<sup>280</sup> sowie die bundesrätliche Einsetzungsverfügung.<sup>281</sup> Verwaltungsrechtlich ist die EKAH eine «nicht weisungsgebundene Einheit der dezentralen Bundesverwaltung» (Art. 2 Einsetzungsverfügung). Sie ist also zugleich unabhängig als auch Teil der Verwaltung. Dies spiegelt sich in ihrer Struktur: Sie besteht aus verwaltungsexternen Expertinnen und einer verwaltungsinternen Geschäftsstelle, die administrativ dem BAFU angegliedert ist. Wie das Mandat festhält, hat die EKAH eine beratende Funktion.

Diese formalen und strukturellen Aspekte der EKAH bilden eine wichtige Voraussetzung für eine inhaltlich fundierte Ethikberatung der Bundesverwaltung. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich eine solche in einer Kommission institutionalisierte Ethikberatung nicht automatisch in Einfluss auf Regierung, Verwaltung oder Öffentlichkeit umsetzt. Denn das Umgekehrte gilt auch: Eine Kommission kann einflussreich sein, obwohl die Qualität ihrer Beratung wissenschaftlichen Kriterien nicht genügt. Werden Kommissionen eingesetzt, muss es deshalb darum gehen, angemessenen Einfluss mit inhaltlicher Qualität zu kombinieren. Die EKAH muss entsprechend fachlich besetzt und in ihrer Zusammensetzung zugleich fein austariert sein, damit innerhalb der Kommission die unterschiedlichen ethischen Ansätze in einer Weise aufeinanderstossen, die eine konstruktive Auseinandersetzung ermöglicht.<sup>282</sup>

Die Kommission hat einen rechtlich definierten Beratungsauftrag, was ihr innerhalb der Verwaltungsprozesse einen vorgegebenen Status verleiht. Sie muss in ihrem Mandatsbereich einbezogen und angehört werden. Zugleich ist sie bezüglich ihrer inhaltlichen

---

<sup>280</sup> Bundesgesetz über die Gentechnik im Ausserhumanbereich (Gentechnikgesetz, GTG) vom 21. März 2003 (SR 814.91).

<sup>281</sup> Verfügung über die Einsetzung der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich (EKAH) vom 5. Dezember 2014.

<sup>282</sup> Der Gesetzgeber gibt in Art. 23 Abs. 1 GTG denn auch entsprechende Vorgaben zur Zusammensetzung: « Sie setzt sich zusammen aus verwaltungsexternen Fachleuten der Ethik sowie weiteren Personen aus anderen Fachrichtungen, welche über wissenschaftliche oder praktische Kenntnisse der Ethik verfügen. In der Kommission müssen unterschiedliche ethische Ansätze vertreten sein.»

Aussagen unabhängig. Damit diese aber argumentativ von Belang sind, müssen sie fachlich fundiert und begründet sein, kurz: es muss eine ethische Beratung geliefert werden, die die wissenschaftlichen Kriterien erfüllt. Entscheidend hierfür ist neben der fachlichen Qualifikation der Mitglieder die Verständlichkeit und Transparenz, mit der die Argumentation für Aussenstehende dargelegt wird. «Stellungnahmen der EKAH legen ihr Hauptgewicht deshalb auf die Auffächerung und Diskussion der Argumente. Die konkreten Empfehlungen stellen lediglich eine Folge der Bewertung der Argumente dar. Diese Bewertungen können innerhalb der Kommission unterschiedlich ausfallen, je nach Gewichtung der Argumente. Transparenz äussert sich deshalb auch darin, nicht nur die aus der Diskussion entspringenden Mehrheitsmeinungen mitzuteilen, sondern auch die Minderheitsmeinungen mitsamt ihren Begründungen festzuhalten. Dies erlaubt den Adressatinnen und Adressaten von Stellungnahmen, mit Hilfe der Überlegungen der EKAH eigene Bewertungen vorzunehmen.»<sup>283</sup> Diese Vorgehensweise sichert der Kommission zusammen mit der Unabhängigkeit ihrer Mitglieder eine grosse Glaubwürdigkeit. Beides, rechtlich verankerter Auftrag und Glaubwürdigkeit, sind erforderlich, damit die Stellungnahmen der Kommission von jenen, die sie berät, nicht ignoriert werden können.

Hier stellt sich die weitere Frage, welches positive Gewicht dieser Ethikberatung zukommen sollte. «Nicht ignoriert werden können» ist diesbezüglich zu wenig. Es reicht nicht, wenn die Beratenen die Überlegungen und Empfehlungen der EKAH zur Kenntnis nehmen und dann ad acta legen. Vielmehr ist die Beratung verbunden mit der Forderung, dass sich die Beratenen ernsthaft mit den Argumenten der Kommission auseinandersetzen. Nimmt man dies ernst, dann muss man dies so verstehen, dass die Verwaltung, wenn sie die Empfehlungen der Kommission nicht übernehmen möchte, begründen muss, warum sie davon

---

<sup>283</sup> Ariane Willemsen, «Einfluss und Autorität der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich», in: Andrea Arz de Falco, Klaus Peter Rippe, Ariane Willemsen (Hrsg.) (2004), *Natur, Ethik und Fortschritt. Gedenkschrift für Dr. Kurt Weisshaupt*, Zürich: vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich, S. 189–199, hier S. 192.

abweicht.<sup>284</sup> Sinnvollerweise würde die EKAH diese Begründung anschliessend einer kritischen Begutachtung unterziehen, aufgrund derer die Verwaltung ihre definitive Entscheidung trifft. Selbstredend nicht befolgen darf die Verwaltung Empfehlungen der EKAH, wenn sie vom geltenden rechtlichen Rahmen nicht abgedeckt sind. Die Verwaltung sollte die Empfehlung aber nicht vorschnell zurückweisen, sondern den rechtlichen Spielraum soweit wie möglich ausschöpfen und ansonsten den Bundesrat darauf aufmerksam machen, dass Rechtssetzungsbedarf besteht.

Auch wenn sich mit Blick auf den rechtlichen Stellenwert die Stellungnahmen der EKAH von Beratungen der BAFU-internen Ethikfachstelle unterscheiden, kommt der amtsinternen Ethikberatung, was die argumentative Bedeutung anbelangt, derselbe Stellenwert zu. Und dieser ist derselbe, der auch Stellungnahmen anderer Wissenschaften zugesprochen wird. Beratene innerhalb des Amts sollten die Argumente ernstnehmen, d. h. versuchen, sie zu verstehen und sie im Rahmen des eigenen Auftrags bezüglich ihrer Relevanz und Umsetzbarkeit möglichst unvoreingenommen zu bewerten. Dies impliziert für die amtsinterne Ethikberatung genauso, dass die Entscheidungstragenden begründen sollten, wenn sie aus ethischer Argumentation abgeleitete Empfehlungen nicht übernehmen möchten.

Ein wichtiger Unterschied zwischen der Ethikberatung durch die EKAH und jener durch die amtsinterne Ethikfachstelle liegt im rechtlich verankerten Öffentlichkeitsauftrag der Kommission. Dieser verpflichtet die EKAH dazu, ihre Überlegungen – soweit sie sich nicht auf verwaltungsinterne Dokumente beziehen – öffentlich zugänglich zu machen. Dies, um nach dem Willen des Gesetzgebers den gesellschaftlichen Diskurs über die ethischen Aspekte der ausserhumanen Biotechnologie zu fördern. Diese Öffentlichkeit kann auf die verwaltungsinternen Prozesse Druck ausüben, da Argumente und Begründungen von Dritten übernommen und über die politischen Prozesse an die Verwaltung herangetragen werden können. Diese Öffentlichkeit kommt der amtsinternen Ethikberatung nicht zu. Sie dient allein den amtsinternen Bedürfnissen. Während es rechtlich geboten ist, die Stellungnahmen der

---

<sup>284</sup> Siehe hierzu auch den Bundesgerichtsentscheid BGE 135 II 384 (für ein Verwaltungsverfahren), Erwägung 3.4.1, S.394f.

EKAH entgegenzunehmen und zu berücksichtigen, ist es im Falle einer Beratung durch die amtsinterne Ethikfachstelle klug, dies zu tun, weil man sonst eine wichtige wissenschaftliche Ressource für die Entscheidungsfindung ungenutzt lässt.

## 7. Schlussbemerkung

Ethik ist eine diskursive Wissenschaft. In ihrem Anwendungsfeld der Verwaltung ist sie auf intensiven und iterativen interdisziplinären Austausch angewiesen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass sie auch einen innerwissenschaftlichen Austausch braucht. Wird die wissenschaftliche Arbeit nur von Einzelfiguren ausgeführt, wird gerade im Bereich der Ethik das Vorurteil befeuert, dass die Ergebnisse als bloße subjektive Meinung wahrgenommen werden. EKAH-Geschäftsstelle und Ethikfachstelle BAFU bilden deshalb sinnvollerweise eine administrative Einheit. Sie können sich fachlich austauschen und, unter Beachtung der unterschiedlichen Funktionen und Aufgabenbereiche, gegenseitig unterstützen. Das ermöglicht Synergien und zugleich die Wahrung der inhaltlichen Unabhängigkeit der EKAH gegenüber dem BAFU. Auf diese Weise kann die Ethikfachstelle und das BAFU als Ganzes vom Know-how der Kommission und ihrer Geschäftsstelle genauso profitieren, wie die Kommission von der Einbindung der BAFU-Ethikfachstelle in die amtsinternen Arbeitsabläufe.





## Die Buchreihe

Die Bücher der Reihe «Beiträge zur Ethik und Biotechnologie» können über das Bundesamt für Bauten und Logistik BBL, Verkauf Bundespublikationen, CH-3003 Bern, [www.bundespublikationen.admin.ch](http://www.bundespublikationen.admin.ch) (Artikel-Nummer angeben) oder über den Buchhandel bezogen werden. Als PDF können sie von der Website der Eidgenössischen Ethikkommission für die Biotechnologie im Ausserhumanbereich EKAH [www.ekah.admin.ch](http://www.ekah.admin.ch) heruntergeladen werden.



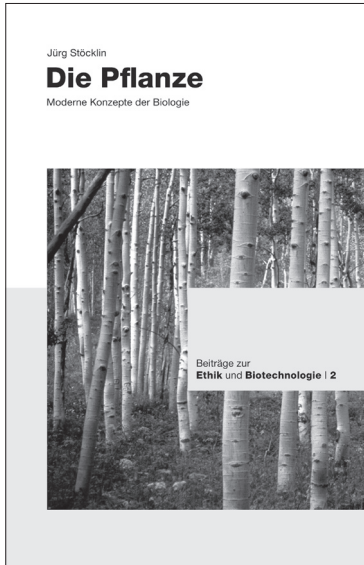
In der Buchreihe  
«Beiträge zur Ethik und Biotechnologie»  
bisher erschienen:



Andreas Bachmann  
*Nanobiotechnologie*  
Eine ethische Auslegeordnung  
2006

126 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.001  
ISBN: 978-3-905782-00-4

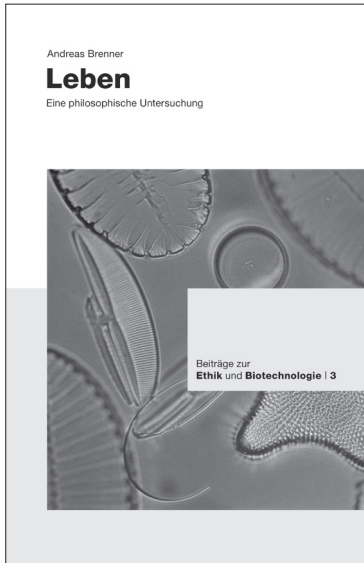
Die Nanobiotechnologie verfügt über ein enormes Potenzial. Dies lässt sich anhand von breiten (möglichen) Anwendungen in der Biomimetik, Medizin, Landwirtschaft und Ernährung («Nano-Food») verdeutlichen. Das Buch legt die in der Literatur diskutierten ethischen Aspekte der Nanobiotechnologie dar. Es handelt sich hierbei um die Aspekte Risiken für Mensch und Umwelt, Gerechtigkeit («Nano-Divide»), militärische Anwendungen, Datenschutz, Nanomedizin und Enhancement. Es liefert keine Antworten, sondern soll helfen, die Diskussion über den ethisch angemessenen Umgang mit der Nanobiotechnologie besser zu strukturieren.



Jürg Stöcklin  
*Die Pflanze*  
Moderne Konzepte der Biologie  
2007

77 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.002  
ISBN: 978-3-905782-01-1

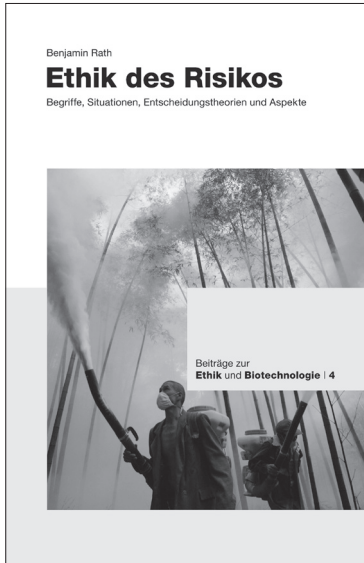
Die Schweizerische Gesetzgebung verlangt, dass nicht nur bei Tieren, sondern auch bei Pflanzen die Würde der Kreatur geachtet wird. Bei Tieren gibt es gewisse Anhaltspunkte, worin ihre Würde besteht. Bei Pflanzen stellt sich die Frage, welche ihrer Eigenschaften Würde begründen könnten. Das Buch befasst sich aus der Sicht der modernen Biologie mit Pflanzen und deren Unterscheidung von Tieren. Auch wenn sie sich in ihrer Organisation grundsätzlich unterscheiden, so sind sie sich hinsichtlich ihrer zellulären Strukturen und dem Grad ihrer Komplexität doch sehr ähnlich. Das Buch beschreibt die Fähigkeiten von Pflanzen, Informationen aus ihrer Umgebung aufzunehmen, zu speichern und darauf zu reagieren. Vor diesem Hintergrund wird argumentiert, dass die Unterschiede zwischen Pflanzen und Tieren lediglich gradueller Natur sind. Aus biologischer Sicht kann keine Höherentwicklung von Tieren im Vergleich zu Pflanzen postuliert werden.



Andreas Brenner  
*Leben*  
Eine philosophische  
Untersuchung  
2007

192 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.003  
ISBN: 978-3-905782-02-8

«Was ist Leben?» Zunächst wird gezeigt, warum diese Frage so schwierig zu beantworten ist und warum auch die Biowissenschaft wenig zur Aufklärung dieser Frage beiträgt. Im Unterschied dazu beschäftigt sich die Philosophie seit ihren Anfängen intensiv mit der Frage nach dem Leben. Biophilosophische Theorien des 20. Jahrhunderts greifen auf diese Positionen zurück und machen von unterschiedlichsten Ansätzen ausgehend die Selbstbezüglichkeit von Leben deutlich. Der so gewonnene Lebens-Begriff wird an Entwürfen «Künstlichen Lebens» getestet, z.B. an Projekten der Synthetischen Biologie. Dabei wird untersucht, ob und inwiefern der Lebens-Begriff hier anwendbar ist. Zum Abschluss der Untersuchung wird die Selbstbezüglichkeit von Lebendigem noch einmal aufgegriffen. Jüngste naturwissenschaftliche Beobachtungen lassen sich dahingehend deuten, dass Leben sich in der Stiftung von Sinn und Bedeutung artikuliert.



Benjamin Rath  
*Ethik des Risikos*  
Begriffe, Situationen,  
Entscheidungstheorien  
und Aspekte  
2008

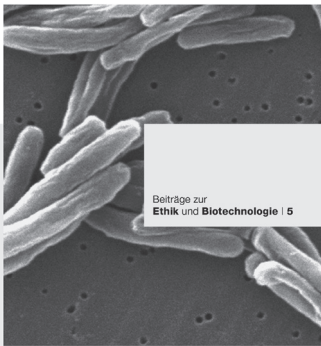
203 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.005.d  
ISBN: 978-3-905782-03-5

Welchen Risiken darf eine Person sich selbst und andere aussetzen? «Ethik des Risikos» befasst sich mit der ethischen Bewertung von Handlungsentscheidungen, deren Umsetzung mit Unsicherheit verbunden ist. Im ersten Teil werden die wesentlichen risikoethischen Begriffe definiert und verschiedene Risikosituationen voneinander abgegrenzt. Im zweiten Teil werden drei unterschiedliche Entscheidungstheorien der Risikoethik (Bayesianische Entscheidungstheorie, Maximin-Prinzip, Precautionary Principle) diskutiert. Diese umfassen Positionen, die von einem durch Rationalität geprägten Ansatz reichen bis hin zu einem, der die Vermeidung des worst case anstrebt. Im dritten Teil werden weitere für die risikoethische Debatte bedeutende Aspekte ansatzweise ausgeführt, z. B. die Funktion der Zustimmung und der Kompensation, Individualrechte sowie die Eigentumsrechte an Risiken und deren Verteilung.

Joachim Boldt, Oliver Müller, Giovanni Maio

## **Synthetische Biologie**

Eine ethisch-philosophische Analyse



Joachim Boldt, Oliver Müller,  
Giovanni Maio

*Synthetische Biologie*

Eine ethisch-philosophische  
Analyse

2009

107 Seiten

BBL-Artikelnummer:

810.006.d

ISBN: 978-3-905782-04-2

Synthetische Biologie hat, ähnlich wie Physik und Chemie, nicht nur die Analyse, sondern auch den Nach- und Neubau ihrer Gegenstände zum Ziel. Mit der Vision von der Erschaffung neuer einzelliger Lebensformen rückt dieses Forschungsfeld Lebendiges in den Bereich technischer Erzeugbarkeit. Die Autoren differenzieren Forschungsfeld und Anwendungsgebiete der Synthetischen Biologie und systematisieren die zentralen ethischen Fragen. Anhand von Metaphern wie «living machine» verdeutlichen sie, wie unklar der ontologische Status des neu geformten Lebendigen werden kann. Darüber hinaus argumentieren sie, dass der Schritt von der gentechnischen Manipulation zur Kreation neuer Lebensformen Konsequenzen für das menschliche Selbstverständnis haben kann. Missbrauchsgefahren werden ebenso diskutiert wie die Notwendigkeit der Prüfung von Risiken einer unkontrollierten Verbreitung synthetischer Organismen.



Bernard Baertschi  
*La vie artificielle*  
Le statut moral des êtres  
vivants artificiels  
2009

122 pages  
Numéro d'article OFCL/BBL:  
810.007.f  
ISBN : 978-3-905782-05-9

Ce volume pose la question du statut moral des êtres vivants artificiels. Il est important de déterminer ce statut, car c'est sur lui que nous nous appuyons pour savoir comment nous devons les traiter et quelles limites la morale imposera à l'usage que nous en ferons. Jusqu'à présent, les êtres vivants que nous connaissons étaient tous naturels, mais si nous produisons des organismes artificiels, ce caractère artificiel aura-t-il un impact sur leur statut moral?

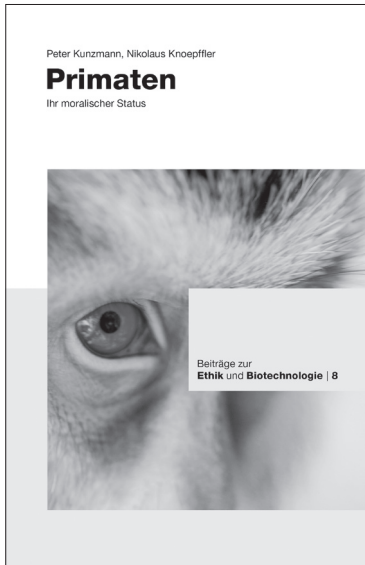
Pour pouvoir y répondre, cet ouvrage commence par préciser ce que signifie l'attribution d'un statut moral à une entité. Puis, défendant une conception de la vie qui se veut en accord avec les sciences biologiques, il examine les différentes significations que prend l'opposition du naturel et de l'artificiel. En conclusion, il établit que le fait qu'un organisme vivant soit naturel ou artificiel n'a aucun impact sur son statut moral.



Arianna Ferrari, Christopher  
Coenen, Arnold Sauter  
*Animal Enhancement*  
Neue technische Möglichkeiten  
und ethische Fragen  
2010

228 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.008.d  
ISBN: 978-3-905782-06-6

Die Debatte über ethische Aspekte des «Human Enhancement» wirft auch ein neues Licht auf die wissenschaftlich-technische «Verbesserung» von Tieren. Zwar ist «Animal Enhancement» in vielerlei Hinsicht ein altbekanntes Phänomen. In der Landwirtschaft werden Tiere seit langem gezielt verbessert, und einige Tierversuche lassen sich gleichfalls so begreifen. Während aber die Debatte um «Human Enhancement» stark von der Basisunterscheidung zwischen Heilen und Verbessern geprägt ist, ist diese Unterscheidung im Tierbereich weitgehend irrelevant. Durch aktuelle wissenschaftlich-technische Tendenzen ändern sich aber zumindest die Interventionstiefe und potenziell auch die ethische Bedeutung der Eingriffe. Dieses Buch bietet einen breiten Überblick über Entwicklungen im Bereich der konvergierenden Technologien und Wissenschaften, die für «Animal Enhancement» relevant sind, und diskutiert zentrale ethische Fragen.



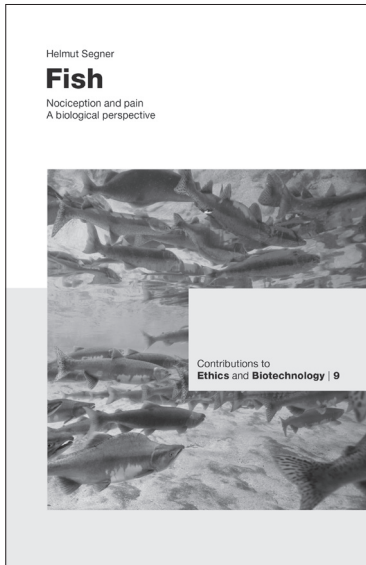
Peter Kunzmann,  
Nikolaus Knoepffler  
*Primaten*  
Ihr moralischer Status  
2011

120 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.009.d  
ISBN: 978-3-905782-07-3

Die «Primaten» als Tierordnung wurden in den letzten Jahren in ihrem rechtlichen und moralischen Status teils erheblich aufgewertet. Worauf gründet sich diese Neubewertung? Was leisten die ethischen Argumentationen, die ihr zugrunde liegen? Ist es der «Affen» Nähe und Ähnlichkeit zum Menschen, die sie so besonders im Tierreich machen? Oder sind sie ethisch gar nicht mehr als «Tiere» zu behandeln, sondern als «Personen»?

Die vorliegende Studie argumentiert auf dem Grund jener einzigartigen Fähigkeiten und Eigenschaften, die Primaten zu ganz besonderen Subjekten ihres Lebens macht. Von hier aus rechtfertigt sich ihr moralischer Status, ihre Würde, die sich vor neuen technischen Eingriffen zu bewähren hat.

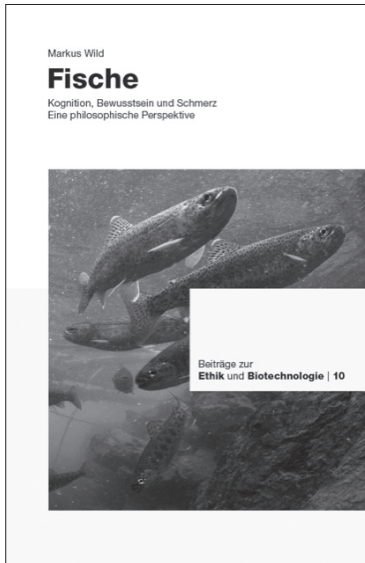




Helmut Segner  
*Fish*  
Nociception and pain  
A biological perspective  
2012

94 pages  
Article number:  
810.010.en  
ISBN: 978-3-905782-08-0

This volume aims to evaluate critically the evidence from biological studies into whether fish possess the capacity for nociception, the sensing of a noxious stimulus, and for pain perception, the awareness of the noxious stimulus. Fish are often considered «primitive», reflex-driven vertebrates, with few cognitive abilities and lacking the neuronal structures and functions necessary for pain perception. Recent research has increasingly challenged this view. An important milestone was reached when the presence of functional nociceptors in fish could be demonstrated. In contrast to nociception, the question of pain perception in fish is still controversially discussed. This volume reviews neuro-anatomical, neurophysiological and behavioural evidence for or against the ability of fish to feel pain.



Markus Wild  
*Fische*  
Kognition, Bewusstsein und  
Schmerz  
Eine philosophische Perspektive  
2012

187 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.011.d  
ISBN: 978-3-905782-09-7

Das Bild vom Fisch hat sich durch die Forschung der letzten 20 Jahre erheblich verändert. Fische gelten nicht mehr als Reflexmaschine, sondern als kognitive Wesen. Sie leben in komplexen sozialen Gemeinschaften, können Individuen unterscheiden, ihren Status verfolgen, kooperieren und voneinander lernen. Neben kognitiven Fähigkeiten ist auch das Bewusstsein bei Fischen in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt worden. Fische verfügen über die Voraussetzungen, um Schmerzen zu empfinden. Diese Entdeckung hat zur Debatte geführt, ob Fische wirklich Schmerzen empfinden. Das wirft nicht nur biologische, sondern auch philosophische Fragen auf: Was ist Schmerz? Was ist Bewusstsein? Wie können wir erkennen, ob ein Wesen bewusste Empfindungen hat? Dieser Band diskutiert das neue Bild vom Fisch und argumentiert, dass Fische tatsächlich Schmerzen empfinden.

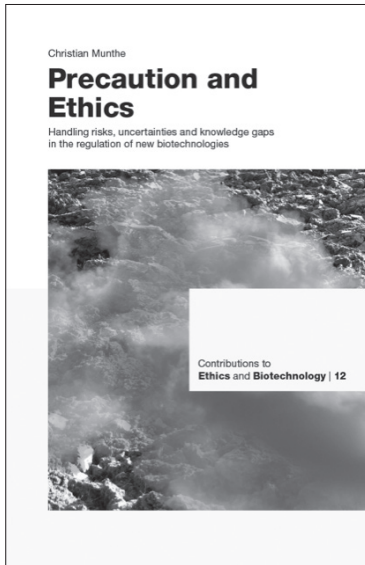


Daniela Thurnherr  
*Biosecurity und Publikations-  
freiheit*

Die Veröffentlichung heikler  
Forschungsdaten im Spannungsfeld von Freiheit und Sicherheit –  
eine grundrechtliche Analyse  
2014

202 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.012.d  
ISBN: 978-3-906211-00-8

Die Frage, ob bzw. wann die Publikation von Forschungsdaten aufgrund deren Missbrauchspotentials beschränkt werden darf, hat an Aktualität gewonnen. Die Studie beleuchtet das Spannungsverhältnis zwischen den Grundrechten der Forschenden einerseits und den Biosecurity-Risiken, die durch die Veröffentlichung heikler Forschungsdaten geschaffen werden, andererseits. Spezifische Herausforderungen für die Abwägung zwischen Freiheit und Sicherheit resultieren aus drei Umständen: Erstens lässt sich die Verbreitung von Wissen nicht auf dieselbe Weise kontrollieren wie jene von tangiblen Gütern. Zweitens liegt die Distribution wissenschaftlicher Erkenntnisse nicht nur im Interesse der Forschenden, sondern auch im öffentlichen Interesse. Und drittens ist die Entscheidungsfindung mit verschiedenen Ungewissheiten konfrontiert.



Christian Munthe  
*Precaution and Ethics*  
Handling risks, uncertainties  
and knowledge gaps in the  
regulation of new biotechno-  
logies  
2017

79 pages  
Article number:  
810.013.en  
ISBN: 978-3-906211-31-2

This volume outlines and analyses ethical issues actualized by applying a precautionary approach to the regulation of new biotechnologies. It presents a novel way of categorizing and comparing biotechnologies from a precautionary standpoint. Based on this, it addresses underlying philosophical problems regarding the ethical assessment of decision-making under uncertainty and ignorance, and discusses how risks and possible benefits of such technologies should be balanced from an ethical standpoint. It argues on conceptual and ethical grounds for a technology neutral regulation as well as for a regulation that not only checks new technologies but also requires old, inferior ones to be phased out. It demonstrates how difficult ethical issues regarding the extent and ambition of precautionary policies need to be handled by such a regulation, and presents an overarching framework for doing so.



Otto Schäfer  
*Digitale Sequenzinformationen*  
Ethische Fragen der Patentierung genetischer Ressourcen und des Eigentums an digitalisierten Sequenzinformationen  
2020

98 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.0014.d  
ISBN: 978-3-906211-70-1

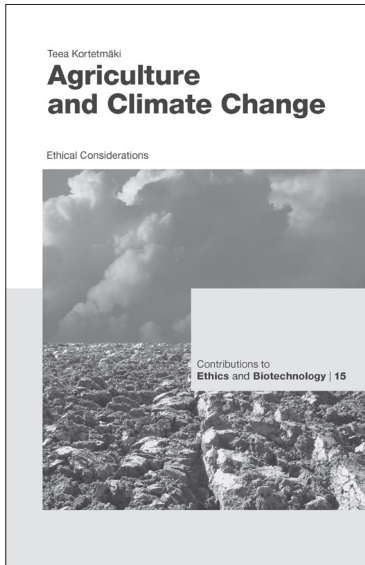
Dieser Band befasst sich mit dem Eigentum an digitalisierten Gensequenzen und genetischen Ressourcen überhaupt. Verfügungs- und Ausschliessungsrechte an genetischen Ressourcen, sind seit Jahrzehnten kontrovers. Neu dagegen ist die ethische Beschäftigung mit digitalen Sequenzinformationen (DSI), also elektronisch gespeicherten, «immateriellen» Entsprechungen genetischer Ressourcen. Sind sie im Hinblick auf Eigentumsrechte genauso zu behandeln wie genetische Ressourcen im biochemischen Sinne? Im Zentrum der Betrachtung steht das Nagoya-Protokoll mit seinem Grundsatz «freier Zugang und Vorteilsausgleich». Gilt dieser Grundsatz auch für DSI, und wenn ja, wie lässt sich seine Praktikabilität verbessern? Der Autor nähert sich dieser Problematik durch eine philosophisch und vergleichende kulturgeschichtliche Darstellung der nötigen Grundlagen.



Herwig Grimm und  
Christian Dürnberger  
*Genome Editing und  
Gentherapie in der  
Veterinärmedizin*  
Ein ethisches Gutachten  
2021

217 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.0015.d  
ISBN: 978-3-906211-74-9

Dieser Band befasst sich mit Genome Editing Verfahren in der Veterinärmedizin. Er klärt, welche gentherapeutischen Massnahmen zukünftig möglich sind bzw. aktuell angestrebt werden und zielt auf ein besseres Verständnis der Vor- und Nachteile dieser Anwendungen in moralischer Hinsicht ab. Hierbei erfolgt nicht nur eine ethische Diskussion wesentlicher Kriterien und normativer Bezugspunkte veterinärmedizinischer Praxis, es wurde auch eine Befragung durchgeführt: Wie schätzen Expertinnen und Experten, die im Feld der neuen Verfahren forschen, die Entwicklungen in den verschiedenen Bereichen der Mensch-Tier-Beziehung ein? Welche Szenarien erscheinen ihnen in moralischer Perspektive wünschenswert? Welche lehnen sie ab? Das Gutachten zeigt, dass die Diskussion von Genome Editing in der Veterinärmedizin über Fragen des tierlichen Wohlbefindens hinausgeht.



Teea Kortetmäki  
*Agriculture  
and Climate Change*  
Ethical Considerations  
2022

139 pages  
Article number:  
810.016.eng  
ISBN: 978-3-906211-79-4

This volume examines the ethical issues that arise at the intersection of climate change, climate action, and agriculture. Climate change impacts will threaten agricultural production, food security, and food quality around the world and require large-scale adaptation measures in agriculture. Simultaneously, the significance of food related climatic emissions calls for systemic transformations that will change how we eat and will have far-reaching socioeconomic and cultural impacts. To understand the ethical dimensions of this complex issue, the report draws on food and agricultural ethics as well as interdisciplinary food system studies to provide a synthesis of agricultural and food ethics in times of climate change and different ways in which these questions can be approached.



Samuel Camenzind  
*Xenotransplantation*  
Neue gentechnische  
Möglichkeiten –  
neue ethische Fragen?  
2023

175 Seiten  
BBL-Artikelnummer:  
810.017.d  
ISBN: 978-3-906211-87-9

Dieser Band befasst sich mit ethischen Fragen der Xenotransplantation nach Einführung der Genome-Editing-Verfahren. Untersucht wird insbesondere, ob die aktuellen bio- und gentechnologischen Entwicklungen für die Ethik im Ausserhumanbereich neue ethische Fragen aufwerfen oder ob alte ethische Fragen neu zu beantworten sind. Neben der Darstellung der medizinischen und biotechnologischen Grundlagen wird die Xenotransplantation mit Bezug auf die Würde der Kreatur und zeitgenössische Positionen der Ethik der Mensch-Tierbeziehung analysiert und bewertet. Das Gutachten zeigt, dass die Genomeditierung für die Xenotransplantation in Bezug auf die Ethik im Ausserhumanbereich keine qualitativ neuen ethischen Fragen generiert. Die biotechnologischen Entwicklungen sollten jedoch zum Anlass genommen werden, bestehende ethische Fragen in verschärfter sowie dringlicher Weise zu diskutieren.



