

„Würde der Kreatur“

Eine Metapher als Ausdruck erkannter Verpflichtung

Beat SITTER-LIVER (Bern)

1. Vorbemerkung: Metapher als Begriffsübertragung

Der Begriff der Metapher meint, allgemein gesprochen, die Übertragung, die Hinüberführung eines bedeutsamen Ausdrucks aus einem Bereich vertrauter sinnlicher, emotionaler oder geistiger Erfahrung in einen anderen Bedeutungszusammenhang, in welchem dieser Ausdruck als ungewohnt, als in seiner Bedeutung unklar erfahren wird und darum als unangemessen empfunden werden kann. Zwar ist der Bedeutungsgehalt des Ausdrucks an sich nicht unklar; im angestammten Verweisungszusammenhang läßt er sich sehr wohl erörtern und durchsichtig machen. Fremd ist hingegen seine Verwendung im neuen Kontext. Doch gerade weil die Bedeutung eines Ausdrucks im angestammten Zusammenhang geläufig ist, vermag dieser Ausdruck überhaupt, in einen anderen Verweisungszusammenhang übernommen, frische Einsichten, ungewöhnliche Wertungen, unerwartete Gefühle zu wecken und zur Entfaltung zu bringen. Diese bereichern und vertiefen hier das vorhandene Netz der Bedeutungen. Für den Sprachwissenschaftler Karl Bühler erzielt die Metapher so eine „bewußte Ausdehnung des Referenzbereichs eines Wortes, die – besonders in Wissenschaft, Literatur und Philosophie – dazu dient, wichtige Eigenschaften von Gegenständen hervorzuheben, andere dafür auszublenden, die Gegenstände so in neuem Licht zu sehen und dadurch die Grenzen des bisher Sag- und Denkbaren auf der Basis der verfügbaren Sprachzeichen produktiv zu überschreiten“¹.

Aus der Literaturwissenschaft wissen wir, daß als Metapher in der Regel „ein ursprünglich konkret gemeinter Ausdruck für Begriffliches oder für Empfindungen gebraucht wird“.² Sie überführt ein anschauliches, bildhaftes Element in einen gedanklichen, abstrakten Zusammenhang. Die rationale Sprache ist auf weite Strecken ein Arsenal abgeflachter oder abgestorbener Metaphern³: Bezeichnungen, im Verlaufe von Sinneserfahrungen gebildet, gewinnen Bedeutungsfunktion im verstandesmäßigen Diskurs. Sie bereichern den rationalen Verweisungs- und Konstruktionszusammenhang, in den sie aufgenommen werden. Sie verschaffen Ahnungen einen Ausdruck, den diese auf verständige Weise noch nicht zu gewinnen vermöchten. Sie dienen der Vernunft – die auch das Vermögen ist, noch Unbegriffenes zu erfassen und praktisch werden zu lassen – als Mittel dafür, das, was noch unbestimmt ist, in der Sprache festzumachen. Das noch Unbestimmte wird auf diese Weise für Kommunikation, für Ausführung, Klärung und Schärfung innerhalb einer Kulturgemeinschaft zugänglich.

Die Metapher gehört zwar dem Felde an, das man als die Formenwelt der Bilder in der Sprache bezeichnen mag⁴. Sie braucht indessen nicht auf den Weg vom Anschaulichen ins Begriffliche beschränkt zu werden. Auch die Übertragung von Begriffen entspricht dem formalen Kriterium, „Verwendung eines Wortes in *uneigentlicher* ... Bedeutung“ zu sein. Die

¹ K. Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache (Stuttgart 2 1965) 342 ff.

² H. Villiger, Kleine Poetik (Frauenfeld 1964) 61.

³ Vgl. Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, 1804, § 50: „Daher ist jede Sprache in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblasseter Metaphern“. Zit. bei H. Paul, Deutsches Wörterbuch, 9., vollständig neu bearb. Aufl. von H. Henne und G. Objartel (Tübingen 1992) 570.

⁴ H. Villiger (Anm. 2), 57.

oben angeführte funktionale Charakterisierung durch Karl Bühler bleibt denn in dieser Hinsicht durchaus neutral. Hingegen trifft sowohl im Falle der Übertragung von Begriffen als auch für den Weg von der Anschauung zu Begriffen zu, daß die Metapher einen Vergleich anstellt, eine Analogie konstruiert; zwischen Anschauung und Begriff bzw. zwischen Begriff und Begriff, die durch die Metapher in Beziehung gesetzt werden, muß es das *tertium comparationis* als Fundament der metaphorischen Brücke geben.⁵

Diese Zusammenhänge⁶ gilt es im Auge zu behalten, wenn im folgenden die Rede von der Würde der Kreatur als metaphorisch charakterisiert wird. Sie beinhaltet eine sprachliche Konstruktion, für welche das Wort ‚Würde‘ als eines ihrer Bauelemente einem geschichtlich greifbaren Bedeutungskomplex entnommen wird, in erster Linie der europäischen Aufklärung sowie der im Anschluß an den Zweiten Weltkrieg in der internationalen Gemeinschaft besonders lebhaft geführten Auseinandersetzung um die Menschenwürde. Zwar ist der Würdebegriff in diesen historischen und aktuellen Prozessen nicht endgültig ausgefeilt worden, und er dürfte – als ein Ideal – dies wohl niemals werden. Immerhin hat er doch genügend Kontur gewonnen, um als unbestrittener Referenzpunkt in sittlichen, politischen und rechtlichen Debatten und Diskursen zu dienen. Über Menschenwürde wird indes nicht bloß debattiert; konkrete Institutionen, Organisationen und Verfahren sind geschaffen worden, dazu ausersehen, dem Ideal der Menschenwürde in den menschlichen Gesellschaften und Staaten konkrete Gestalt zu erwirken. In ebendiesen Institutionen und Prozessen wird der Gedanke der Menschenwürde anschaulich. Und mit der Überführung des Würdebegriffs in den umfassenderen Bereich der Kreaturen überhaupt übertragen wir auch die anschaulichen Elemente der Vorstellung von Menschenwürde. Mittelbar handelt es sich also bei der Rede von der Würde der Kreatur ebenso um eine Übertragung aus einem anschaulichen in einen abstrakten Bereich. Es wird auch hier das „dem Verständnis und Interesse ferner Liegende ... durch etwas Näherliegendes anschaulicher und vertrauter gemacht“.⁷ Möglicherweise liegt

⁵ Semantisch fremd verwendete Ausdrücke können als unser Vorstellen und Denken tragende Muster fungieren. Daß diese Muster auf verantwortbaren Entscheidungen aufruhen, hat Christoph Rehmann-Sutter jüngst einprägsam dargestellt. In der Biologie, speziell in der Molekularbiologie, bestimmt Technik als Leitmetapher die Forschungsziele und -gänge, die Art und Weise, wie Werden im Leben erklärt wird. Eine alternative Leitmetapher wäre „das Sichfinden in der Umgebung“. Das Werden lebender Organismen würde dann erhellt aus dem historischen Ort, aus dem Hin und Her zwischen Jetzt und Früher im Hinblick auf die Bewältigung der Gegenwart des lebenden Wesens; aus dessen Sein in Raum und Zeit, aus den Beziehungen zu Anderem und Anderen, in denen es sich entfaltet. Der Erkenntnisprozeß unterstünde dann nicht der Idee des Machens, der Konstruktion, sondern, beispielsweise, dem Prinzip der Selbstvergewisserung. – Vgl. Ch. Rehmann-Sutter, *Leben beschreiben. Über Handlungszusammenhänge in der Biologie* (Würzburg 1996) 36 ff., bes. 44 f.

⁶ Eine weiterführende, sorgfältige und erhellende Analyse der Produktion und der Funktion von Metaphern als „extern präskriptiv verwand(e)“ Grenzbegriffe hat Guido Löhrer in seiner Studie „Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants“ vorgelegt (Freiburg/München 1995, 201 ff.). Mit Erfolg hält er L. Wittgenstein, der, einem „deskriptivistischen Fehlschuß“ erliegend, alle Hoffnung auf genuin philosophische Sätze enttäuschen möchte (206), entgegen, daß über „Metaphorisierung“ (214) sinnvolle Ausdrücke zu gewinnen sind, welche als Grenzbegriffe „der Verständigung über menschliche Praxis als solche“ dienen (206; vgl. auch 225 und 235). Unter Heranziehen von Max Blacks Metaphertheorie, nach der gelungene Metaphern nicht Ähnlichkeiten zwischen Dingen oder Begriffen feststellen, vielmehr Analogien allererst produzieren (222), geht er einen Schritt über H. Blumenbergs Metaphorologie (vgl. unten Anm. 12) hinaus und vermag plausibel zu machen, daß die Kantschen Begriffe ‚Menschenwürde‘, ‚absoluter Wert‘, ‚Zweck an sich selbst‘ „Grundbestände seiner (Kants) philosophischen Metaphorik, durch nichtmetaphorische unmöglich substituierbare Redeweisen“ sind (217).

⁷ H. Paul *Prinzipien der Sprachgeschichte*. 1880, § 68 f. (Tübingen 8/1970).

hierin ein Grund für die Kontroverse um Zweckmäßigkeit und guten Sinn des Ausdrucks ‚Würde der Kreatur‘: Den einen wird er Anlaß zum Skandal, sie gewahren in ihm die Bedrohung der Grundlage für die Ethik der Menschenrechte. Anderen schenkt er hingegen Grund zur Hoffnung; sie stellen sich vor, mittels des neuen Konzeptes der Würde aller Kreaturen lasse sich ein in der gesamten Menschheit wirksames Bewußtsein und Selbstverständnis gewinnen, das dem unvoreingenommen betrachteten Dasein der Menschen in dieser Welt angemessener wäre als die vorherrschende, oft genug egoistisch zugespitzte⁸ anthropozentrische Weltanschauung.

2. Würde der Kreatur“ als kontroverses Verfassungsprinzip

War früher von Würde der Kreatur höchstens gelegentlich die Rede, so hat der Ausdruck heute, jedenfalls in der Schweiz, Konjunktur. Seit 1995 liegen etliche Publikationen philosophischer, juristischer und theologischer Herkunft zum Thema vor. Den Reigen eröffnete Gotthard M. Teutsch mit seiner kenntnisreichen Arbeit „Die Würde der Kreatur“⁹. Das bislang letzte Glied ist ein durch das Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft eingeforderter ethischer Expertenbericht, der zunächst unter dem Titel „Menschenwürde vs. Würde der Kreatur“ erscheinen sollte¹⁰. 1997 aufgelegt, war er nur noch mit der neutralen Frage „Was heißt Würde der Kreatur?“ überschrieben. Der ursprünglich vorgesehene Titel läßt erkennen, daß das Konzept der Würde der Kreatur zunehmend kontrovers diskutiert wird. Warum dies so ist, liegt auf der Hand. Der Ausdruck zeigt unmißverständlich an, daß jedenfalls mit „Tieren, Pflanzen und anderen Organismen“ nicht nach Belieben umgesprungen werden darf¹¹. Er setzt der Freiheit des menschlichen Verhaltens nichtmenschlichen Wesen

⁸ Zur Diskussion vgl. Der Mensch – ein Egoist? Für und wider die Ausbreitung des methodischen Utilitarismus in den Kulturwissenschaften, hg. v. B. Sitter-Liver und P. Caroni (Freiburg/Schweiz 1998).

⁹ G. M. Teutsch, „Würde der Kreatur“. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres (Bern, Stuttgart, Wien 1995).

¹⁰ Ph. Balzer, K. P. Rippe, P. Schaber, Was heißt Würde der Kreatur? Expertenbericht, hg. v. Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft [BUWAL] (Bern 1997) [Schriftenreihe Umwelt Nr. 294].

Aus der weiteren Literatur – darunter Beiträge vor allem in der Neuen Zürcher Zeitung – sind zu nennen: I. Praetorius und P. Saladin, Die Würde der Kreatur (Art. 24^{novies} Abs. 3 BV). Gutachten, hg. v. Bundesamt für Umwelt, Wald und Landschaft (BUWAL) (Bern 1996) [Schriftenreihe Umwelt Nr. 260]. – R. J. Schweizer/P. Saladin, Art. 24^{novies} BV (Stand Mai 1995), in: Kommentar zur Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 29. Mai 1874, hg. v. J.-F. Aubert et al. (Basel, Zürich, Bern 1996) (II, 1–73). – B. Sitter-Liver, Dignitas universalis. Versuch von der Würde auch nichtmenschlicher Wesen zu sprechen, in: Ethik in der Schweiz, hg. v. H. Holzhey (Zürich 1996) 135–152. – „Würde der Kreatur“. Essays zu einem kontroversen Thema, hg. v. A. Bondolfi, W. Lesch, D. Pezzoli-Olgiati (Zürich 1997). – P. Krepper, Zur Würde der Kreatur in Gentechnik und Recht (Basel, Frankfurt am Main 1998) – Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen, hg. v. Ph. Balzer et al. (Freiburg 1998).

¹¹ Art. 24^{novies} der Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft (BV) proklamiert den Schutz von Mensch und Umwelt „gegen Mißbräuche der Fortpflanzungs- und Gentechnologie“. Absatz 2 befaßt sich ausführlich mit dem Umgang mit menschlichem Keim- und Erbgut, verlangt unter anderem den Schutz der Menschenwürde (erst 1992 und nur an dieser Stelle der BV taucht dieses Leitprinzip der Verfassung explizit auf). Absatz 3, den nichtmenschlichen Bereich betreffend, lautet:

„Der Bund erläßt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten.“ – Seit dem 18. April

gegenüber Schranken, muß aber damit besonderen menschlichen Interessen zuwiderlaufen. Stellvertretend für zahlreiche Konfliktfelder seien die Tiere benutzende wissenschaftliche Forschung, die Pharmaindustrie, die Nutztierhaltung erwähnt.

Anlaß zur Auseinandersetzung mit der Vorstellung einer besonderen kreatürlichen Würde, die sich von Menschenwürde unterscheidet, bietet der seit dem 17. Mai 1992 in der Schweizerischen Bundesverfassung verankerte Begriff der Würde der Kreatur. Volk und Stände beschlossen damals, nicht nur den Menschen und seine Umwelt gegen Mißbräuche der Fortpflanzungs- und Gentechnologie zu schützen. Sie wollten zugleich „den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen“ geregelt wissen. Den Bund verpflichteten sie, entsprechende Vorschriften zu erlassen und „dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung zu tragen“, überdies „die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten“ zu schützen (Anm. 11). Die Einführung der durch die Abstimmung zum Rechtsbegriff avancierten Würde der Kreatur geschah ganz unzweifelhaft mit dem Zweck, menschliche Handlungsfreiheit zu beschränken. Wie der neue Rechtsbegriff zu interpretieren und zu konkretisieren sei, ließ der Verfassungsgeber offen. Um ebendiese Interpretation ist Streit entbrannt. Im wesentlichen stehen sich zwei Gruppen gegenüber: Wir treffen auf eine sich zusehends verstärkende Mehrheit, der es darum geht, die neuen Grenzen möglichst weit zu stecken und durchlässig zu halten. Unterschiedliche Motivationen fließen in dieser Gruppe zusammen: wirtschaftliche, biomedizinische und klinische, aber auch philosophisch-humanistische und -kritische. Den Widerpart spielt eine zweite Gruppe, die das neuzeitliche Paradigma von Anthropozentrik und durchgängiger Naturbeherrschung verabschieden möchte. Ausgehend von einer neuen Sicht der Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen der Natur treten jene, die ihr angehören, ein für Eigenwerte auch nichtmenschlicher natürlicher Wesen, entsprechend für unsere Pflicht zu Achtung und Fürsorge gegenüber diesen. Ihre Intuition möchten sie im Begriff der Würde der Kreatur aufgehoben und zu rechtsverbindlichen Vorschriften, die über den Bereich bloß moralisch verpflichtender Regeln hinausreichen, ausgeformt wissen.

Wenn ich im folgenden zur Klärung der Streitsache beizutragen suche, gehe ich, wie im ersten Abschnitt erläutert, davon aus, daß es sich bei der Rede von der Würde der Kreatur um eine *Übertragung* handelt: Der Würdebegriff, im Humanbereich entwickelt, wird in der Sphäre des Außermenschlichen gebraucht. Ziel ist, darauf hinzuwirken, daß über nichtmenschliche Naturwesen, jedenfalls in gewisser Hinsicht, gleich reflektiert und gewertet werde wie über Menschen, ferner, daß menschliches Handeln: unsere Praxis also, solchem Denken angemessen sei¹². Wenn man in dieser Weise den Ausdruck „Würde der Kreatur“ als *Metapher* auffaßt, bleibt zu prüfen, in welchem Verhältnis Metaphern zu Pflichten stehen – ob es überhaupt möglich sei, über Metaphern Pflichten zu begründen oder doch ausreichend zu plausibilisieren. Fiele das Ergebnis dieser Prüfung negativ aus, wäre ‚Würde der Kreatur‘, soweit als Metapher charakterisiert, als offensichtlicher Mißbegriff zu verabschieden.

In vier Schritten werde ich vorgehen: Nach Bemerkungen zum theoretischen und zum praktischen Wert von Metaphern werde ich, zweitens, dafür argumentieren, daß sich der

1999 verfügt die Schweiz über eine neue Bundesverfassung (nBV). Art. 120 Abs. 2 nBV übernimmt den Wortlaut von Art. 24^{novies} Abs. 3 BV.

¹² Wie das schon Immanuel Kant ausdrückte und forderte; vgl. Kritik der Urteilkraft § 59. (Berlin, A [1790] 253, B [1793] 256 f.; in: Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. V (Darmstadt 1966) 460. Dazu H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Theorie der Metapher, hg. v. A. Haverkamp (Darmstadt 1996) 288 f.

Würdebegriff vom Humanbereich in die Sphäre der nichtmenschlichen Wesen übertragen läßt, ohne daß dabei – das ist der dritte Schritt – die Idee der Menschenwürde als Fundament der Ethik für den Humanbereich Schaden litte. Schließen werde ich mit drei aktuellen Beispielen, welche Konsequenzen des Prinzips der Würde der Kreatur für unsere Praxis veranschaulichen.

3. Zur Metapher in der Philosophie

Philosophie vollzieht sich in der Sprache. Will man Einsicht in die Funktion der Metapher im philosophischen Diskurs gewinnen, empfiehlt es sich, einen Blick auf Untersuchungen zu werfen, welche sich der Metapher in der Sprache überhaupt annehmen. Zusammenfassende Auskunft vermittelt etwa Ludwig Reiners „Stilkunst“¹³. Ob wir bildlich sprechen wollen oder nicht, liegt nicht in unserem Ermessen. Denn: „Ursprünglich hatte die Sprache nur Worte für sichtbare Dinge. Wollte man einen abstrakten Begriff bezeichnen, so mußte man den Namen einer sichtbaren Sache auf ihn übertragen. Bei vielen abstrakten Wörtern können wir den sinnlichen Ursprung (heute) noch wahrnehmen: *Vor-stellung, Gegen-stand, be-greifen*“. Bilder sind somit auch für philosophisches Reden konstitutiv.

Reiners betont die besondere seinserschließende Macht der Metapher. Diese ist dem Begriff überlegen, weil sie äußere und innere Wirklichkeit zugleich und unter vielfältigen Aspekten zur Erscheinung bringt. Vernunft, Verstand, Phantasie, Gefühl, Empfinden und Wille werden zumal angesprochen. Insofern die Metapher einen Vergleich anstellt, versöhnt sie Getrenntes in einer begrenzten Gleichheit und läßt doch die Verglichenen als je Selbe bestehen. Ein Beispiel hierzu: Gerade aus der aufrechterhaltenen Unterscheidung von Gold und Haaren schöpft das Bild des goldenen Haares seinen Reiz und bringt ein Drittes ins Scheinen, das nicht Gold und nicht Haar ist und doch aus beiden sein Wesen gewinnt.

Metaphern sind nicht einfach schmückendes Beiwerk. Sie entspringen einer Verlegenheit: der *Unzulänglichkeit* anderer Ausdrucksmittel. „Sie sind die natürliche Sprache für etwas, das anders nicht ausgedrückt werden kann.“ Beispielsweise das Einmalige, das, durch einen stets allgemeinen Begriff erfaßt, seine Einzigartigkeit gerade verliert. Wo das Einmalige einer Sache ans Licht gehoben werden soll, werden Bilder unentbehrlich.¹⁴

Auch das begrifflich noch oder vielleicht überhaupt Unsagbare können, L. Wittgensteins Skepsis zum Trotz¹⁵, Metaphern ins Wort setzen. Neue Einsichten, eine neue Welt lassen sich ja nur so zur Sprache bringen, daß vertraute sprachliche Mittel anders als bisher, also übertragen, eingesetzt werden. „Metaphor, it seems, is a matter of teaching an old word new tricks – of applying an old label in a new way“.¹⁶

Erfolgreich ist der Trick, wenn er neue kognitive oder emotionale Gehalte erschließt.¹⁷ In ihrer schöpferischen Kraft ermöglicht die Metapher Vorgriffe in eine Sphäre, die als solche existentiell bereits erfaßt, jedoch noch nicht auf den Begriff gebracht ist.

Die Metapher öffnet damit auch philosophischer Reflexion neue Bereiche. Das hat insbesondere Hans Blumenberg hervorgehoben. Bestimmte Metaphern sind ihm „*Grundbestände*

¹³ (München 1961 [1. Aufl. 1943]) 318.

¹⁴ Reiners (Anm. 13), 324.

¹⁵ Vgl. G. Löhner (Anm. 6), 204–209.

¹⁶ N. Goodman, *Language of Art* (Indianapolis 1968/London 1969) 69–71; zit. bei A. Haverkamp, Einführung in die *Theorie der Metapher* (Darmstadt 1996 [2. Aufl.]) 11.

¹⁷ A. Haverkamp, ebd.

der philosophischen Sprache ... , die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“. Als Produkte der Phantasie liefern sie nicht nur den Stoff, der vollständig in Begriffe umgegossen werden könnte, sondern sie bilden eine „katalysatorische Sphäre, an der sich zwar ständig die Begriffswelt bereichert, aber ohne diesen fundierenden Bestand dabei umzuwandeln und aufzuzehren“. Der nichtrationale Grund allen rationalen Strebens wird mit dieser Bemerkung angeleuchtet. Hintergrundmetaphorik schafft jene „umschließende Sinneinheit“, ohne welche auch eine ausschließlich streng mit Begriffen arbeitende Rede nicht wirklich verstanden werden kann.¹⁸ Blumenberg liefert ein sprechendes Beispiel. Er verweist auf den Dualismus organischer und mechanischer Leitvorstellungen¹⁹. Uns leuchtet ohne weiteres ein, daß die Uhrenmetapher des 17. und 18. Jahrhunderts anderes philosophisches Denken zeugt als die aktuelle Gaia-Hypothese²⁰, welcher die Organismusmetapher zugrundeliegt. Weitere Beispiele finden sich schnell. Die „Prägemetapher“²¹ des Marktes etwa hindert uns immer mehr, von Menschen, Tieren und Pflanzen sowie ihren Beziehungen anders als unter den Kategorien von Ware und Wettbewerb, anders also als in Tauschrelationen zu denken.

Auf die Frage, wie sich der Einsatz von Metaphern im philosophischen Diskurs legitimieren lasse, kann man mit Richard Rorty antworten, eine Metapher sei in einem philosophischen und also auch in einem ethischen Diskurs dann legitim, wenn sie sich in einer Sprachgemeinschaft durchgesetzt habe, damit aber auch, „wie die meisten Sätze unserer Sprache, zur toten Metapher“ geworden sei.²² Diese genetisch-funktionale Antwort leuchtet ein; sie kann indessen vertieft werden. Im Blick auf das bisher Ausgeführte muß man wohl auch sagen, legitim sei eine Metapher dann, wenn sie Einsichten, Erfahrungen, auch einstellungs- und haltungsbestimmende Gefühle zum Ausdruck bringt, die sich nicht in rein begriffliche Sprache überführen lassen, die andererseits unerläßlich dafür sind, eine bestimmte rationale Argumentation ganz zu verstehen.²³

Soll also legitimerweise von Würde der Kreatur gesprochen werden können, etwa im Zusammenhang der Begründung einer Mitwelt-Ethik, müssen jene Erfahrungen und Einsichten offengelegt werden, welche diese Redeweise tragen. Lassen sie sich in einer Diskursgemeinschaft plausibel machen, erringt also, was so offengelegt wird, gemeinschaftliche Anerkennung, wird Würde der Kreatur als Übertragung legitimes normatives Prinzip. Diese Plausibilisierung wird im folgenden versucht.

¹⁸ Dieser Gedanke wird von Ch. Rehmann-Sutter (vgl. Anm. 5) in eigenständiger Weise ausgeführt.

¹⁹ H. Blumenberg (Anm. 12), 290.

²⁰ Vgl. J. Lovelock, *Das Gaia-Prinzip. Die Biographie unseres Planeten* (Frankfurt am Main und Leipzig 1993).

²¹ R. Baumann-Hözle, *Human-Gentechnologie und unsere Gesellschaft* (Zürich 1990) 171f.

²² R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Frankfurt am Main 1992) 45.

²³ Man könnte auch sagen, Metaphern seien legitimiert, sobald ihre Funktionen geklärt und akzeptiert sind. Dabei ist vorausgesetzt, daß absolute Metaphern irreduzibel bleiben. Denn: „Nur wer Vernunftbegriffe zwar interpretiert, nämlich ihre Funktion anzugeben weiß, doch die absolute Metaphorik der Ideen für irreduzibel anerkennt, hat eine Aussicht auf praktische Erkenntnis von den ‚Grenzen der Welt‘. Die Interpretation der Metapher hebt sie in ihrem Recht nicht auf. ... Metapherninterpretationen sind prinzipiell unabschließbar.“ (G. Löhner [Anm. 6], 226).

4. Argumente für die Übertragung des Würdebegriffs auf den Bereich des Nichthumanen

Wird heute von Würde der Kreatur gesprochen, so ohne Zweifel in Analogie zum länger schon gefestigten Ausdruck „Würde des Menschen“. Im philosophischen Diskurs muß und kann von den theologischen Konnotationen abgesehen werden, ohne daß die Metapher ihre Ausdruckskraft einbüßt. Der Ausdruck „Würde der Kreatur“ impliziert nicht notwendig theologische Prämissen. Die deutsche Sprache, das lehrt ein Blick in die Wörterbücher, kennt den vom religiösen Kontext losgelösten Gebrauch des Wortes „Kreatur“ seit langem, etwa in der Bedeutung eines böartigen oder armseligen Gesellen²⁴. Die wiederkehrende Behauptung, nur menschliches Leben sei der Würde fähig, zeigt, wo der Ausgangsbegriff der Übertragung liegt. Um zu verstehen, was man mit „Würde der Kreatur“ meint, wie also, um nochmals das Diktum Kants im § 59 der *Kritik der Urteilskraft* aufzugreifen, über Kreaturen zu reflektieren ist, muß man von einer Klärung des Begriffs der Menschenwürde ausgehen und prüfen, inwiefern das Würdeelement sich sinnvoll, d.h. gestützt auf einen Vergleich, auf nichthumane Kreaturen übertragen läßt. Den Begriff „Kreatur“ werde ich im übrigen so auffassen, wie ihn Art. 24^{novies} Abs. 3 BV expliziert: „Tiere, Pflanzen und andere Organismen“ sind gemeint. Nur Lebewesen also, keine unbelebten Entitäten.

Den Würdebegriff hat Kant beispielhaft entfaltet. Erinnerung wir uns: Von Würde spricht Kant im Hinblick auf etwas, das einen „unbedingten, unvergleichbaren Wert“ besitzt, an dessen Stelle kein anderes treten kann, das nicht nur Mittel für ein anderes ist, sondern Selbstzweck.²⁵ Für Kant ist jedes rein vernünftige Gesetz allgemeines Gesetz in der Welt vernünftiger Wesen. Wenn eines dieser Wesen Maximen für sein Handeln entwirft, dann immer so, daß diese Maximen zugleich für alle anderen vernünftigen Wesen gelten können: Die subjektive Maxime verfolgt nichts anderes als Vernunft, und eben dadurch macht das vernünftige Wesen in seinem Handeln sich selber zum Zweck. Ein in dieser Weise von aller empirischen Bestimmung freies, darum sittliches Wesen ist anzusehen als autonomes Glied in einem Reich der Zwecke. Seine Autonomie begründet seine Würde.²⁶

In Kants Sprachspiel scheint eine Übertragung des Würdebegriffs auf nichtmenschliche, nicht freiheitsfähige Wesen ausgeschlossen. Freilich, in der Sorge um die Reinheit des Prinzips Sittlichkeit und um den Nachweis faktischer Verpflichtung konzentriert Kant sich ganz auf den Menschen in dessen vernünftiger Natur. Der Gedanke, daß Sittlichkeit als vom Menschen gelebte Moralität auch von natürlichen Bedingungen abhängt, bleibt aus Kants Sprachspiel ausgeblendet. Erst nichtmenschliche Natur aber gewährt dem Menschen die Bedingungen dafür, Würde zu tragen und zu bewahren. Gerade auch in seiner Befähigung zu Autonomie, zu Sittlichkeit und zu Transzendenz, geht der Mensch aus der Natur hervor. Kommt ihm in bestimmter Hinsicht Würde zu, dann aufgrund seiner besonderen und damit zugleich der allgemeinen Natur als universeller Formkraft, der Natur als das eine und schöpferische Ganze²⁷. Wenn Würde dasjenige kennzeichnet, was einen höchsten Wert hat, dann

²⁴ Kreatur, „seit dem 17. Jh. bes. auch ‚willenlos abhängiger, verachtenswerter Mensch‘, eine K. des Chefs, ohne Rückgrat und Verstand (Kafka)“; in: H. Paul (Anm. 3), 488.

²⁵ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga A 1785, B 1786, AB 76–80; in: *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Bd. IV. (Darmstadt 1966) 67–69.

²⁶ Ebd., AB 76 f., *Werke* Bd. IV, 67.

²⁷ Ein Konzept (sic!), um das wohl letztlich auch die reflektierenden experimentellen Naturwissenschaften nicht herumkommen, ganz besonders nicht die Biologie und in ihr wiederum die Molekularbiologie. Das Konzept und die in ihm steckende intellektuelle Herausforderung werden nicht schon dadurch hin-fällig, daß man, polemisch, von „trendigem Rousseauismus“, von der „im Zeitgeist so stark präsenten

scheint es selbst innerhalb des Kantischen Sprachspiels inkonsistent, diesen absoluten Wert dem Menschen vorzubehalten. Man wird ihn auch jenem Grund, aus welchem Menschen in ihrem Wert und ihrer Würde hervorgehen, zubilligen müssen. Etwa so, daß man davon spricht, die Natur erst lasse im Menschen Würde zur Erscheinung gelangen.

Es genügt allerdings nicht darzulegen, daß sich der Würdebegriff sinnvoll über den engeren Bereich der Menschen hinaus ausdehnen läßt. Wenn von der Würde der Kreatur gesprochen werden soll, muß einsichtig werden, wie Natur, nun nicht als schaffende Kraft, sondern als Inbegriff des natürlich Seienden, in ihren vielfältigen einzelnen Manifestationen als *natura naturata* zur Trägerin von Würde werden kann. Wir können mit Kant formulieren, daß Würde einem Wesen zukommt, insofern es sich nicht tauschen läßt. Ein mit Würde begabtes Wesen besitzt einen Wert, den es nicht erst der Wertschätzung eines anderen verdankt, einen, wie wir sagen wollen, Eigenwert. Sollen nichtmenschliche Wesen als Träger von Würde Anerkennung finden, ist darzulegen, inwiefern sie Eigenwert besitzen.

Der Grundgedanke, der die Rede vom Eigenwert alles natürlichen Seienden trägt, ist zugleich einfach und einsichtig: Tiere, Pflanzen und andere Organismen besitzen je ihr eigenes Gutes. Unabhängig von auf Nützlichkeit, Schönheit oder auch sonst emotionale Befriedigung bezogener Wertschätzung der Menschen, streben sie in ihrer Entwicklung einen Zustand der Erfüllung an. In diesem Streben sind sie Menschen vergleichbar. Der im ethischen wie im rechtlichen Denken verwurzelte Grundsatz, Gleiches im Hinblick auf seine Gleichheit nicht unterschiedlich zu bewerten und zu behandeln, verlangt, den Eigenwert, welcher sich in einem auf ein Selbst bezogenen individuellen Streben manifestiert, anzuerkennen und praktisch zu achten.

Ein weiteres Argument für den Eigenwert auch des nichthumanen Seienden liegt in der Erfahrung, daß kein natürliches Wesen für Menschen gänzlich verfügbar wird. Den Menschen fehlt die Kraft, irgend etwas ursprünglich ins Dasein zu bringen. Was immer sie machen, sie bleiben auf etwas angewiesen, das sie bearbeiten, verändern, umstrukturieren können. Was immer, als einzelnes schon geformt, existiert, stammt nie zur Gänze vom Menschen, sondern gründet in einem Anderen. Und dieses Andere besitzt als Gestalt, noch bevor es von Menschen verstanden und kultiviert wird, eine teleonome Konstitution, wenn es denn als ein bestimmtes Anderes soll angesprochen werden können. Die Gehaltenheit in solchem Anderen vermittelt allem, was Menschen bearbeiten, eine einzigartige Würde, nämlich eine dem menschlichen Zugriff endgültig entzogene Besonderheit, eine Selbstbezogenheit und dadurch einen eigenen Wert. Es ist letztlich dieser für jedes natürliche Wesen gleiche und nicht ausschöpfbare Selbstbezug, welcher die Rede vom Eigenwert, in der Folge von Würde alles natürlich Seienden motiviert. Die Anerkennung kreatürlicher Würde ist und bleibt ein menschlich-subjektiver Akt, ein Akt allerdings, der etwas zum Verständnis bringt, das nicht wiederum im Subjekt gelegen ist. Auf diesen Eigenwert und auf die prinzipielle Uneinholbarkeit dessen, was je in der Natur erscheint und uns begegnet, weist die Metapher von der Würde der Kreatur hin. Sie nötigt dem vernünftigen, das heißt hier: für Anderes offenen Menschen unbedingten Respekt ab.

Verherrlichung der Natur“, ja vom „neoheidnische(n) Naturkult“ spricht. Die Evolutionstheorie, wird sie nicht bloß als Instrument benutzt, sondern auf ihre Voraussetzungen befragt, steht dem Konzept keineswegs „diametral entgegen“. Sie ist Theorie der Evolution als eines phänomenalen Geschehens, damit nicht schon Ergründung von dessen Herkunft. Vgl. zu dieser Kontroverse den anderen, von Alex Mauron, Molekularbiologe und Ethiker, prägnant vertretenen Standpunkt in dessen Aufsatz „Gentechnik und Ethik“, in: Gen-Welten Ernährung, hg. v. E. V. Schärer-Züblin, Nestlé, Fondation Alimentarium. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum der Ernährung (Vevey 1998) 12-17.

Exkurs: Ontologie und Ethik – ein Wechselspiel

In der uns bekannten Welt ist wohl allein der Mensch der Idee der Würde fähig. Daraus folgt aber nicht, daß er diese Idee erfinde, nicht entdecke. Ebenso wenig folgt, daß, wenn es sich denn um eine Erfindung handelte, „der Rest des Seins zu dieser Entdeckung gleichgültig steht“. Vielmehr mag dieser „Rest“ Anteil an der Ausformung der Idee der Würde haben, dadurch sogar deren Grund legen, den der denkende Mensch für sich anerkennt. Dieser „wäre dann der Vollstrecker einer Pflugschaft, die er allein sehen kann, aber nicht geschaffen hat“. In jedem Fall ist die Behauptung – für das moderne Denken fast ein Axiom –, daß so etwas wie Würde „nur vom menschlichen Ich ausgehen kann, mehr als eine nur beschreibende Feststellung: Sie ist ein Teil eines metaphysischen Standpunktes, der niemals volle Rechenschaft von sich gegeben hat. Eine solche Rechenschaft verlangen heißt, die ontologische Frage des menschlichen im gesamtweltlichen Sein neu aufrollen.“ Hans Jonas, dessen Formulierungen hier ausgelassen werden, bezieht diese zwar auf das Phänomen der Verpflichtung; sie lassen sich, so meine ich, unmittelbar auf die Idee der Würde übertragen.

In der Auseinandersetzung gerade mit Hans Jonas entwickelt Christoph Rehmann-Sutter eine Reihe von bedenkenswerten Einwänden gegen den traditionellen Vorrang der Ontologie vor der Ethik. Er verdeutlicht, inwiefern wir die „Hintergrundmetaphorik“ (H. Blumenberg) bzw. die Weltanschauung oder die Grundhaltung, die all unser Denken, Trachten und Tun prägt, wählen können, also auch verantworten müssen; und er zieht daraus den Schluß, daß Praxis der Theorie und Ethik der Ontologie vorausgehen. So aufschluß- und lehrreich seine Einwände sind, ausgemacht ist trotzdem nicht, daß seine kritische Analyse den wirklichen, den gelebten Sachverhalt vollständig und klar spiegelt. Die Wahl zwischen Grundhaltungen ist nicht einfach Produkt der Willkür, entspringt nicht, un-bedingt, im Subjekt. Sie wird von dessen vielfältigen, auch kulturell vermittelten Beziehungen (auf letztere weist der Autor hin), die es mit seinen menschlichen und nichtmenschlichen Mit-Wesen in der Mitwelt verbinden, geformt. Die Arten und Weisen, in denen wir Seiendes erfahren können – wie Sein sich uns schickt (M. Heidegger) –, stecken das Feld möglicher Wahl und Entscheidungen aus. Es trifft zu, daß Ontologie nicht die Erfahrung des Seins, sondern *Rede* von solcher Erfahrung, dieser nachgeordnet und, insofern jene Erfahrung verschiedene Gestalten erschließt, von einer Grundwahl abhängig ist. Auch wird man sagen können, daß es für den auf Wahrheit wesentlich bezogenen, vernünftigen Menschen Pflicht ist, sich vor jeder ontologischen Festlegung in den verschiedenen Weisen, wie Seiendes zugänglich wird, kundig zu machen, weil er nur so eine später ausgeführte Ontologie verantworten kann. Allein das Feld, in welchem er sich umsieht, ist vorgegeben, nicht Produkt seiner Entscheidung. Der Fächer möglicher Seinserfahrung liegt immer schon vor. Dieses Geschehen vollzieht sich jenseits der Ethik – es sei denn, man fasse Ethik, einer Anregung in Martin Heideggers Brief „Über den Humanismus“ (1946) folgend, als ursprüngliche Besinnung über den Aufenthalt des Menschen in der Welt, mit allem Seienden im Sein auf. Auch solche „ursprüngliche Ethik“ läge nicht vor der Seinserfahrung, doch sie brächte diese auf den Punkt.²⁸ Das Verhältnis von Ontologie und Ethik, so scheint es, läßt sich angemessen nur als Wechselspiel fassen – eine Aufgabe, deren Lösung noch aussteht.

²⁸ Zu Ch. Rehmann-Sutter vgl. Leben beschreiben (Anm. 5), z.B. 16–18, 364–366. Der Text von Hans Jonas, auf den hier zurückgegriffen wurde, findet sich als *Epilog* unter dem Titel „Natur und Ethik“ in: Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (Frankfurt am Main, Leipzig 1994) 401–403.

5. *Würde der Kreatur vs. Menschenwürde?*

Die Idee der als einzigartig verstandenen Menschenwürde legt den Boden für die Ethik der Menschenrechte. Sie bringt zum Ausdruck, daß die vernünftigen Menschen als Zwecke an sich selbst nie nur als Mittel behandelt werden dürfen. Um als sittliche Wesen existieren zu können, brauchen sie Freiheiten, die sie sich wechselweise zu gewährleisten haben. Sie tun dies in gegenseitiger Achtung, angesichts der ihnen allen in gleicher Weise zukommenden Würde: eines Wertes, der als absolut, als unaufgebbar und unverletzlich gilt. Kritiker der Idee der Würde der Kreatur befürchten, daß, käme anderen als menschlichen Wesen Würde zu, Menschenwürde und „Drittenwürde“ miteinander verrechnet werden müßten; es könnte dann geschehen, daß Menschen nichtmenschlichen Wesen geopfert würden. Ihr Urteil lautet darum: Eine Ethik, welche die in der Würde gelegene fundamentale Differenz zwischen Menschen und anderen Wesen leugnet, verfällt entweder der Scheinheiligkeit oder dem Anti-Humanismus.

Zur Untermauerung dieser Position beruft man sich wiederum auf Kant. Dieser, wir haben es gehört, verankert Würde in des Menschen Autonomie. Als „gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke“ ist dieser jenes Wesen, „was allein Würde hat“. Alle anderen Wesen, vernunftlos, besitzen stets nur einen relativen Wert; sie werden bloß als Mittel gebraucht²⁹. Man kann sie kaufen und verkaufen, menschlichen Zwecken opfern. Täte man Ähnliches mit Menschen, verletzte man das Gebot der Gerechtigkeit.

Wir wissen freilich, daß Instrumentalisierung auch von Menschen im gesellschaftlichen und im politischen Leben unumgänglich ist. Militärischer Einsatz liefert ein erstes Beispiel, der Arbeitsmarkt, auf dem Menschen mit Preisen gemessen werden, ein zweites, besonders aktuelles. Nicht verhandlungsfähig, weil für Würde konstitutiv, ist allein die Sittlichkeit; in Kants Version ist ungerecht darum nur, was deren Entfaltung behindert oder verunmöglicht. Hier erhebt sich in der Tat eine absolute Schranke. Allerdings wird nicht verständlich, inwiefern diese geschwächt würde, wenn bei weiteren Wesen, mittels anderer Kriterien als jenem der Sittlichkeit, Würde Anerkennung fände. Ferner: Bleibt der Kern der Ethik der Menschenrechte gefestigt, heißt das nicht zugleich, daß in allen Konflikten zwischen menschlichen Ansprüchen und solchen von nichtmenschlichen Wesen, die der Mensch zur Sprache bringen kann, menschliche Interessen unbedingten Vorrang genießen.

Kants Rede von der Würde des Menschen begründet sich aus der die Sittlichkeit fundierenden Qualität, Zweck sein zu können, „an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann“. Dasein in der Form von Selbstzweck vermag Kant nur als Vernünftigkeit zu deuten. Daß zumindest eine andere, komplementäre Auslegung möglich ist, haben wir gesehen: Jedenfalls Organismen, ganz besonders sogenannte höhere Tiere fristen ein Leben mit einem ihnen nicht erst durch menschliche Erkenntnis geschaffenen Telos. Wenn aber der Blick auf das Dasein als Selbstzweck die Rede von der Würde legitimiert, dann läßt sich nicht länger

²⁹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 65, 77; Werke Bd. IV, 68 (vgl. Anm. 22).

Für eine differenzierte, phänomengerechte Auffassung von Autonomie, welche Kants Reservation von Autonomie für die Menschen verabschiedet, insbesondere bei Tieren Autonomie, wiewohl in unterschiedlichem Ausmaß, ausgestaltet findet, vgl. E. Holenstein: Gott und die Würde der Kreatur in der Schweizerischen Bundesverfassung, in: *Homo naturaliter religiosus*, hg. v. F. Stolz (Bern etc. 1997) 278–282. Bei E. Holenstein finden wir auch die Ermahnung, man habe „allen Grund skeptisch zu fragen, wie autonom (alias frei) die von den Menschen getätigten ‚Präferenzen zweiter Ordnung‘ wirklich sind“. Sie trifft besonders jene, welche Autonomie Personen vorbehalten wollen, sofern sie gegenüber „ihren eigenen Vorstellungen und Wünschen (‚Präferenzen erster Stufe‘) ein evaluatives Verhältnis einzunehmen vermögen“ (280).

vertreten, die Qualität der Würde ausschließlich Menschenwesen vorzubehalten. Als Mitbewohner der Erde hat der Mensch Teil an der gleichen kreatürlichen Würde, die alles teleonom interpretierbare Seiende auszeichnet. Hierin unterscheidet er sich nicht von anderen Lebewesen. Die besondere Ausgestaltung seiner Würde liegt im Umstand, daß für ihn Würde nicht allein ontologische Auszeichnung ist, sondern zugleich Auftrag und Verpflichtung. Denn Kraft seiner Vernunft vermag er das Seiende überhaupt und seine eigene besondere Stellung in diesem zu reflektieren. Er vermag Daseinsbedingungen und Bedürfnisse anderer Wesen zu erfassen; er kann einsehen, daß er kraft Wissen, Können und Macht Anderes in dessen Dasein beeinträchtigen, aber auch fördern kann. Und er besitzt die Fähigkeit zu fragen, ob sein Eingreifen in das Dasein anderer Wesen angemessen, zweckmäßig, umsichtig, zurückhaltend, kurz: ob es richtig oder falsch, gut oder schlecht sei. Im Vollzug dieser ihm möglichen Einsichten und in der Ausrichtung seines Handelns nach ihnen bewahrt er jene Würde, die, so weit wir sehen, in der Tat nur er zu erlangen vermag. Das heißt zugleich, daß er sie auch verspielt, wenn er den in seinem Wesen gelegenen Möglichkeiten nicht entspricht. Die kreatürliche Würde freilich bleibt ihm auch dann noch erhalten, und sie verlangt *Achtung* von seiten Dritter, wie diese auch allen anderen natürlichen Wesen gegenüber angezeigt ist.

Der Begriff „Würde“, soviel zeigen diese skizzenhaften Überlegungen, ist offenbar skalierbar, er läßt sich abschatzen. Dies bedeutet, daß man, spricht man zugleich von Würde der Kreatur und von Menschenwürde, gehalten ist zu differenzieren. Es heißt aber nicht, daß man sich in einem Widerspruch verfängt. Würde der Kreatur und Würde des Menschen mögen in einem Verhältnis der Spannung zueinander stehen; sie schließen sich gegenseitig nicht aus.

6. Konsequenzen für unsere Praxis: drei Beispiele

Sobald wir in allen Kreaturen einen Eigenwert, damit eine unveräußerliche Würde anerkennen, eignet diesen für uns als sittliche Wesen ein moralischer Status. Keine Kreatur darf uns dann jemals nur Mittel zu einem von uns gesetzten Zwecke sein. Ihr Eigenwert bleibt stets zu achten.

Das Prinzip der Achtung verlangt von uns, dasjenige, dem wir begegnen, zunächst als das, was es ist, anzunehmen und gelten zu lassen. Eine entsprechende Mitwelt-Ethik konstituiert das Reich des natürlich Seienden als eine Gemeinschaft von Gliedern, die als Träger von Eigenwert und damit Würde anerkannt sind. Für uns als vernünftige Wesen muß sich diese Naturgemeinschaft als Gerechtigkeitsgemeinschaft aufbauen. Das Prinzip der Gerechtigkeit entfaltet sich in zwei mittleren Grundsätzen. Der erste ist der Grundsatz der Unparteilichkeit. Er verbürgt jedem Gemeinschaftsmitglied den Anspruch, in seinem Dasein, seinem Sosein und seinen Entfaltungsmöglichkeiten ernst genommen zu werden. Anerkennung der Würde der Kreatur impliziert also Engagement für eine Ethik der menschlichen Selbstbegrenzung. – Fairneß bildet den zweiten Grundsatz. Er verlangt von uns, daß wir aus natürlich Seiendem nicht Nutzen ziehen, ohne diesen mit entsprechenden Gegenleistungen zu vergelten. Wenn wir also Tiere nutzen, dann gehört ein Stück des Gewinns, den wir erzielen, wiederum ihnen. Elmar Holenstein, der diesen Gedanken ausführt, spricht gar von einem Rechtsanspruch der Tiere.³⁰

Das Prinzip der Achtung konkretisiert sich indessen nicht allein in der Gerechtigkeitsforderung als Schranke, sondern ebenso im Prinzip der Zuwendung oder des Wohlwollens, welches den Bereich unserer Pflichten erweitert. Was wir achten, sollen wir, soweit wir dies

³⁰ E. Holenstein (Anm. 29) 41 f.

vermögen und es uns zumutbar ist, zumindest immer dann unterstützen, wenn wir Beeinträchtigungen von Dasein, Sosein und Streben zu beheben oder zu lindern vermögen.

Abschließend wollen wir uns an drei Beispielen vergegenwärtigen, wie die mit dem Prinzip der Würde der Kreatur verbundene Weltsicht gewohnt oder sich etablierende menschliche Verhaltensweisen in Frage stellt und zu welchen Lösungen in aktuellen Orientierungsschwierigkeiten bzw. Interessenkonflikten sie uns drängt.

Das erste Beispiel betrifft unser Ernährungsverhalten. Wir wissen, daß Tiere und Pflanzen Wesen mit Bedürfnissen sind; daß sie unter bestimmten Umweltbedingungen, an die sie sich über lange Zeit angepaßt haben, existieren; daß sie darum für ihr Wohlbefinden darauf angewiesen sind, daß entsprechende Umweltbedingungen vorherrschen. Zunehmend geraten Gerichte mit Fleisch von exotischen Tieren auf unsere Speisekarte. Das bedingt, daß diese Tiere auf hiesigen Farmen und unter ihnen fremden klimatischen Bedingungen herangezüchtet werden. Ökologisches Grundwissen lehrt uns, daß die Integrität eines Lebewesens mit von seiner spezifischen Umwelt bestimmt wird. Tiere in ihrer Würde, also auch in ihrer Integrität zu achten impliziert, sie in der auf sie zugeschnittenen Umwelt zu belassen. Straußen- ebenso wie Känguruhfarmen in europäischen Gefilden lassen sich schon aus diesem Grunde nicht vertreten. Zieht man überdies die Haltungsbedingungen in Betracht, die ein artgerechtes Leben für die betroffenen Tiere ausschließen, verstärkt sich das negative Verdikt. Im Falle der Straußenfarmen appellierten denn auch die Bundestierärztekammer sowie die Teilnehmer des 20. Deutschen Tierärztetages an den zuständigen Landwirtschaftsminister, Straußenfarmen zu verbieten. Und in Schweden wurde die Genehmigung einer Känguruhfarm von den Behörden abgelehnt.³¹ In der Schweiz würde Art. 24^{novies} Abs. 3 BV (Art. 120 Abs. 2 nBV) zu entsprechenden Entscheiden nötigen. Aus der hier entwickelten ethischen Position heraus beleuchtet und interpretiert, steht er aber selbst der Haltung und Präsentation von exotischen Tieren in Tierparks und zoologischen Gärten entgegen.

Als zweites Beispiel wähle ich die Kontroverse um die Patentierung von Lebewesen. Aus verschiedenen Gründen verträgt sich die Patentierung von Lebewesen nicht mit dem Prinzip der Würde der Kreatur. Das Patentwesen wurde entwickelt, um technische Erfindungen, also möglichst weitgehend beherrschbare maschinenhafte Neuheiten, die gewerblich nutzbar gemacht werden können, im Hinblick auf wirtschaftliche Verwertung durch den Erfinder während beschränkter Zeit zu schützen. Die patentierte Vorrichtung gilt ganz als Kreation des Erfinders, und in ihrem Zweck ist sie vollständig auf Bedürfnisse und Interessen von Menschen ausgerichtet. Außerhalb dieses Interessenkreises kommt ihr keinerlei Sinn zu.

Gesetzt einmal, die Frage, ob gentechnische Veränderung von Lebewesen ethisch zulässig sei, ist positiv entschieden. Als wesentlichen Unterschied zwischen unbelebten und lebendigen Objekten technischer Konstruktion wird man, dem amerikanischen Supreme Court zum Trotz³², festhalten, daß im ersten Fall die innovative Leistung ganz in die Hände des Erfinders gegeben ist, ja ausschließlich von seiner Phantasie und seinem technischen Geschick abhängt, während im zweiten Fall die innovative Leistung erst resultiert, wenn das veränderte Objekt selber mitwirkt. Berücksichtigt man allein die Zahl der in einem lebendigen Objekt aktiven Gene, erkennt man leicht, daß der technisch induzierte Beitrag für das beabsichtigte Produkt wohl kausal, gemessen an der für das Produkt unabdinglichen Gesamtlei-

³¹ G. M. Teutsch. Mensch und Mitgeschöpf unter ethischem Aspekt, in: ALTEX. Alternativen zu Tierexperimenten 12.4/1995, 206 und 13.3/1996, 206f.

³² In seinem Entscheid vom 17. März 1980 im Streit um die Gewährung eines Patentschutzes für ölfressende Bakterien hielt der Supreme Court fest, „es komme nicht darauf an, ob eine Sache belebt oder unbelebt, sondern ob sie als ‚menschliche Erfindung‘ anzusehen sei“. Vgl. B. Wenger, Krebsmaus: Fallentsteller auf beiden Seiten, in: Der Bund Nr. 271 (28. November 1995) 4.

stung des Organismus jedoch gering ist. Das schließt die Möglichkeit aus, beim Produkt in konsistenter Weise von einer Erfindung zu sprechen.

Tut man dies dennoch, vollzieht man eine Reduktion und eine völlige Instrumentalisierung der betroffenen Kreatur, die sich mit deren Würde nicht zur Deckung bringen lassen. Die *Reduktion* liegt darin, daß an der Kreatur ausschließlich „die in ihr verkörperte Erfindung“ zählt, daß ihr Wert ausschließlich unter wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Aspekten veranschlagt wird. Das Lebewesen mit seiner Facettenvielfalt fungiert nur noch „als Gefäß für die Anwendung von Technik, als ‚Hülle‘ für die patentierte Eigenschaft“³³. Von *Instrumentalisierung* wird man sprechen müssen, weil Tiere und Pflanzen im *Prozeß* der Herstellung von transgenen Organismen nurmehr als verbrauchbare Produktionsmittel betrachtet werden – ein Status, den die transgenen Organismen, einmal geschaffen und selber reproduktionsfähig geworden, übernehmen und den sie, so will es der Patentschutz, auf ihre Nachkommen übertragen. Im *Verhalten* zu ihnen wird kein signifikanter Unterschied zwischen Lebewesen und Maschinen gemacht.

Mit dem *letzten Beispiel* will ich mich an der Problematik des Klonens versuchen. Des Klonens nicht von Lebewesen schlechthin, sondern, aus gegebenem Anlaß, des Klonens von Säugetieren. Um die Tragweite der Problematik vor Augen zu führen, will ich vorwegschicken, daß ich die gängigen Gründe, die gegen das Klonen von Menschen im Unterschied zum Klonen von Tieren ins Feld geführt worden sind, für nicht stichhaltig erachte. Warum es „in krasser Weise gegen die Menschenwürde verstoßen (solle), einem künftigen Menschen gezielt seine Erbanlagen zuzuweisen“³⁴, ist jedenfalls dann nicht evident, wenn diese Anlagen nach menschlichem Ermessen optimal sind. Wird die Behauptung verstärkt mit dem Argument, jeder Mensch habe „einen elementaren Anspruch darauf, nicht die Kopie eines anderen Individuums zu sein“, so ist an die Existenz eineiiger Zwillinge zu erinnern. Im übrigen verdeutlichen gerade Untersuchungen von eineiigen Zwillingen, wie reduktiv und einäugig die Argumentation ist. Sie unterschlägt, in welchem Ausmaß soziale und natürliche Umweltfaktoren die Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit mitbestimmen. Auch Versicherungen wie jene der Union Schweizerischer Gesellschaften für experimentelle Biologie (USGEB), im Zusammenhang moderner Reproduktionsmedizin gebe es keinen Grund für das Klonen von Menschen³⁵, ermangeln überzeugender Autorität; denn kurz nach dieser Verlautbarung der USGEB empfahl die „National Bioethics Advisory Commission“ dem US-Präsidenten, das Klonen menschlicher Embryos zu Forschungszwecken zuzulassen, da man sich Aufschlüsse gerade auf dem Gebiete der Unfruchtbarkeit erhoffe.³⁶ Es ist also nicht ohne weiteres einsichtig, warum ein tierlicher Embryo in eine Anzahl von Häufchen totipotenter Zellen zerschnitten werden darf, um mehrere erbgleiche Organismen zu entwickeln, nicht jedoch ein menschlicher Embryo. Barrieren gegen ethisch unzulässige Güterabwägungen widerstehen der Neugier, der Machtlust und dem Perfektions- bzw. dem Selbsterlösungswillen von Menschen bestenfalls bei absoluten Verboten.

Eine derartige Barriere bildet die Menschenwürde, so wie wir sie heute verstehen und wie sie auch die Union Schweizerischer Gesellschaften für experimentelle Biologie heranzieht. Ob auch die Würde der Kreatur neu ein ähnliches Hindernis zu liefern vermag, wiewohl das Klonen von Säugetieren in der Tierzucht längst gang und gäbe und von erheblicher wirt-

³³ P. Saladin, Die Würde der Kreatur (Art. 24^{novies} Abs. 3 BV), in: ders., Die Kunst der Verfassungserneuerung (Basel, Frankfurt am Main 1998) 348–353.

³⁴ Botschaft des Schweizerischen Bundesrates zu einem Bundesgesetz über ... die medizinisch unterstützte Fortpflanzung (Fortpflanzungsmedizinengesetz, FMedG) vom 26.6.1996, 79.

³⁵ Stellungnahme in der Neuen Zürcher Zeitung Nr. 70, vom 25.3.1997, 14.

³⁶ Neue Zürcher Zeitung Nr. 129, vom 7./8.6.1997, 20.

schaftlicher Bedeutung ist? – Die Herstellung tierlicher Klone bedeutet Instrumentalisierung von Lebewesen *par excellence*. Die Auffassung künftigen Lebens als pures Mittel, als Ware und als Tauschwert ist lange vor der biologischen Zeugung der Entstehungsgrund geklonter Existenz. Diese Verneinung jeglicher Selbstzwecklichkeit, im wörtlichen Sinne *ab ovo*, ist mit der Idee der Würde der Kreatur nicht verträglich.

Ich möchte darum, jedenfalls im Augenblick, an dieser gewiß grundsätzlichen und darum abstrakten Position festhalten. Ich sehe zwar große Unterschiede zwischen menschlicher und tierlicher Würde. Diese sind aber wiederum nicht so groß, daß ich ausschließen könnte, die Kunst und die Qual der Abwägung ließen im Anschluß an Tierexperimente nicht Menschenversuche als vertretbar erscheinen, vor denen einem graust. Das ist offensichtlich ein typisches „Slippery slope“-Argument. Es besitzt insofern Kraft, als wir wissen können, daß wir allen Grund haben, es nicht einfach beiseite zu schieben. Nachdem vor wenigen Jahren in den USA menschliche Embryonen schon geklont wurden, legt uns jetzt die Empfehlung der „National Bioethics Advisory Commission“ größte Vorsicht nahe.³⁷

7. Schluß

„Interessante Philosophie“, so schrieb Richard Rorty vor neun Jahren³⁸ „ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit ein Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular (bzw. Sprachspiel), das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet.“ So gilt ihm denn auch die Begabung, anders zu sprechen, nicht die Begabung, gut zu argumentieren, als das Hauptinstrument kulturellen Wandels³⁹. Erinnern wir uns angesichts dieser provokativen Thesen daran, daß Rorty selber jeweils *aus Gründen* für ein neues Sprachspiel eintritt. Er ist bestrebt, das favorisierte Vokabular attraktiv zu machen, indem er zeigt, daß es für die Beschreibung einer Vielfalt von Themen brauchbar sein kann⁴⁰. Der Kulturwandel über den Sprachwandel geschieht mithin nicht willkürlich, sondern wird angetrieben von bestimmten, letztlich lebensweltlichen Bedürfnissen; er ist zu wählen und zu verantworten. Unter diesem Vorbehalt stimme ich gerne seiner Diagnose zu, der gemäß die „Geschichte des Denkens ... als Geschichte der Metapher“ zu verstehen ist⁴¹. Angesichts der zunehmenden Bedrohung der natürlichen Bedingungen jedenfalls allen höheren Lebens auf dieser Erde durch uns Menschen; angesichts des fast täglich neu bestätigten Wissens um die Minderung der Bereitschaft, solcher Bedrohung auch in der Tat entgegenzuwirken, scheint es mir sinnvoll, am Wettkampf zwischen einer sklerotischen und einer lebensbejahenden Kultur auch mit dem Mittel der argumentierenden Rede von der Würde der Kreatur, verstanden als verpflichtende Metapher, teilzunehmen. Kein Mißbegriff, sondern ein hilfreiches Mittel im Einsatz für artenübergreifende, ja umfassende Humanität gibt das Konzept der Kreaturenwürde an die Hand – ein Konzept, mit dessen Entwurf und Umsetzung die Menschen die für sie spezifische Würde aktualisieren und bewähren.

³⁷ Vgl. hierzu die Aussagen von Dr. Ian Wilmut im Spiegel-Interview. Der Spiegel vom 3.3.1997, Nr. 10, 1997.

³⁸ R. Rorty (Anm. 22), 30, 25.

³⁹ Ebd., 28.

⁴⁰ Ebd., 31.

⁴¹ Ebd., 41.