

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in P. Dabrock/ J. Ried (ed.): *Therapeutisches Klonen als Herausforderung für die Statusbestimmung des menschlichen Embryos*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ohly, Lukas

Das Erschrecken vor sich selbst. Therapeutisches Klonen als Spiegel für das menschliche Selbstbewusstseins

in: P. Dabrock/ J. Ried (ed.): *Therapeutisches Klonen als Herausforderung für die Statusbestimmung des menschlichen Embryos*, pp. 151–167

Paderborn: mentis 2005

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of mentis: <https://www.mentis.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in P. Dabrock/ J. Ried (Hg.): *Therapeutisches Klonen als Herausforderung für die Statusbestimmung des menschlichen Embryos* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Ohly, Lukas

Das Erschrecken vor sich selbst. Therapeutisches Klonen als Spiegel für das menschliche Selbstbewusstseins

in: P. Dabrock/ J. Ried (Hg.): *Therapeutisches Klonen als Herausforderung für die Statusbestimmung des menschlichen Embryos*, S. 151–167

Paderborn: mentis 2005

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags mentis publiziert:

<https://www.mentis.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Lukas Ohly

Das Erschrecken vor sich selbst. Therapeutisches Klonen als Spiegel für das menschliche Selbstbewusstsein

1 Einleitung

Wer den ontologischen Status des Embryos aus ethischen Beweggründen bestimmen will, beschreibt in der Regel Eigenschaften oder Potenziale des Embryos. Die einen betonen die fundamentalen Differenzen des Embryos zu einer Person, die sie als selbstbewusste und sich als fortdauernd gewisse Entität beschreiben¹. Die anderen verweisen auf die geradlinige und kontinuierliche Entwicklung von der befruchteten Eizelle bis zum geborenen Menschen, in der keine biologische Zäsur zu beobachten sei². Dass diese Diskussion in der Sackgasse steckt, mag nicht nur an prinzipienethisch irreduziblen Differenzen liegen, sondern z.T. auch an den Schwächen ihrer sprachphilosophischen Grundlagen. Sie bedienen sich beschreibungstheoretischer Argumente, die seit S.A. Kripkes Referenztheorie überholt sind³. Nach Kripke lässt sich nämlich die Referenz auf eine Entität nicht dadurch hinreichend festlegen, dass man ihre Eigenschaften beschreibt. Nehmen wir an, für Aristoteles gelte die Beschreibung „der letzte große Philosoph der Antike“, dann wäre der folgende Satz falsch: „Es ist möglich, dass Aristoteles nicht der letzte große Philosoph ist“. Wenn aber nun ein Historiker entdecken würde, dass in der Antike aber nach Aristoteles noch ein großer Philosoph wirkte, dann würde man folglich mit „Aristoteles“ diesen Mann meinen, aber nicht den Mann, den wir bislang Aristoteles genannt haben. Unser Sprachempfinden trifft hier dagegen eine Unterscheidung: Aristoteles bleibt der, den wir schon immer gemeint hatten, auch wenn sich herausstellen sollte, dass er nicht der letzte große Philosoph der Antike gewesen ist⁴. – Kripkes Vorschlag, bei der Analyse der Alltagssprache die Referenz unabhängig von definitiven Beschreibungen zu bestimmen, markiert einen Wendepunkt in der analytischen Philosophie, der zwar inzwischen präzisiert, aber m.W. nicht prinzipiell revidiert worden ist⁵. Im ersten Teil meines Vortrags soll Kripkes Vorschlag in die ethische Debatte um den ontologischen Status des Embryos eingebracht werden. Dabei soll gezeigt werden, dass sich die logische Referenz auf einen Embryo von der auf einen Menschen unterscheidet: Wer auf einen Embryo referiert, lässt

¹ Tooley M 1990, 157-195; Singer P 1994, 120, 178ff.

² Z.B. Altner G 1991, 35; Holderegger A 1994, 285; Müller GL 2000, 237; Reich J 2004, 118f.; mit Einschränkung Körtner UHJ 2001, 452.

³ Kripke SA 1993.

⁴ Kripke SA 1993, 19.

⁵ Newen A 1996, 130, 148. Einen Forschungsüberblick gibt Wilhelm Th 1997, 78-109.

offen, auf welchen Menschen er referiert. Wenn man daher Menschenrechte auf Embryonen überträgt, ergeben sich Zurechnungsaporien, welche die Grundlagen der Menschenrechte erschüttern. Deshalb lässt sich m.E. Embryonenschutz nicht von Menschenrechten direkt herleiten.

Daraus folgt nicht, dass Forschung an Embryonen ethisch unproblematisch ist. Die Skrupel bei der verbrauchenden Embryonenforschung bleiben vermutlich bei den Kritikern bestehen. Und wer sich auf dieses Forschungsvorhaben einlassen will, muss sich mit diesen Skrupeln auseinandersetzen und sich in ein Verhältnis zu ihnen setzen. Diese Skrupel haben aber nichts damit zu tun, dass scheinbare Menschenrechte von Embryonen verletzt werden. Allerdings haben sie etwas mit *unserem* Selbstbild zu tun. In einem zweiten Schritt sollen daher diese Skrupel hermeneutisch rekonstruiert werden, bevor in einem abschließenden dritten Schritt kurz skizziert werden soll, wie man mit diesen Skrupeln verantwortungsvoll umgehen sollte.

2 Referenz auf einen Embryo

Das Referenzproblem beim Embryo besteht nicht so sehr darin, dass in den ersten Stadien der Zellteilung noch Mehrlinge, Chimären oder Tumore entstehen können⁶. Es besteht vielmehr darin, dass bei der Referenz auf einen Embryo offen bleibt, auf welchen Menschen überhaupt referiert werden soll. Dieser Umstand ergibt sich daraus, dass z.B. mit der Möglichkeit der Künstlichen Befruchtung in vitro (IVF) referenzielle Unschärfen im Hinblick auf Menschen entstehen, wie die folgende Argumentationskette zeigen soll.

Hierfür wähle ich folgende Prämissen:

- P1.** Kein Mensch kann ohne Frau geboren werden, die ihn gebiert⁷.
- P2.** Jeder Mensch kann nur von einer Frau geboren werden.
- P3.** Ein durch künstliche Befruchtung in vitro (IVF) gezeugter Embryo kann in mehrere Gebärmütter eingepflanzt werden.

Sei nun Tim ein von Inge geborener Mensch, der durch IVF gezeugt wurde. Dann gilt folgende Konklusion:

- K1.** Tim kann von keiner anderen Frau geboren werden als von Inge.

⁶ Körtner UHJ 2002, 9; Polkinghorne J 2001, 151.

⁷ Die umständliche Formulierung soll ausschließen, dass man mit dieser Frau die Spenderin einer befruchteten Eizelle bei IVF meint. Nicht auf die Zeugung kommt es in den Prämissen an, sondern auf den Vorgang der Geburt.

Sei nun Rüdiger ein Mensch, der aus demselben Embryo hätte geboren werden können, wenn dieser nicht in Inges, sondern in Ankes Gebärmutter eingepflanzt worden und von ihr geboren worden wäre. Aufgrund von P2 muss man hierfür einen anderen Namen einführen. Dann gilt

K2. Es ist unmöglich, dass Tim mit Rüdiger identisch ist.

Da man zwischen Referenz und Existenz unterscheiden muss – denn man kann auch auf Rüdiger referieren, wenn es ihn nicht gibt⁸ – ist die folgende Konklusion

K3. Die Existenz Tims schließt die Existenz Rüdigers *notwendig* aus, und umgekehrt. aus Gründen unseres ethischen Interesses noch hinzuzufügen. Für das Verhältnis zwischen einem Embryo und einem Menschen folgt dann aber:

K4. Der Embryo, aus dem Tim entstanden ist, ist nicht mit Tim referenzidentisch.

K5. Für jeden möglichen Menschen, der aus einem bestimmten Embryo entstehen könnte, gilt: Er ist nicht mit dem Embryo referenzidentisch.

Nehmen wir nun zusätzlich an, dass der Embryo durch Klontechnik entwickelt worden ist. Sei Anke die Genmutter, Renate die Eimutter und Inge die Frau, die Tim geboren hat. Dann folgt:

K6. Rüdiger hat weder ein Lebensrecht a priori noch ein Lebensrecht a posteriori.

K7. Tim hat auch kein Lebensrecht a priori.

Beide Konklusionen folgen deshalb, weil weder Anke noch Renate noch Inge a priori verpflichtet sind, den Embryo in die eigene Gebärmutter implantieren zu lassen und zu gebären. Darüber hinaus hat Rüdiger auch kein aposteriorisches Lebensrecht, das etwa aufgrund positiven Rechts oder kontingenter Vereinbarungen ihm zuerkannt worden wäre: Denn vereinbart war eben gemäß der Fallanordnung, dass Tim geboren werden sollte. Und hätte Rüdiger nach positivem Recht doch leben und Anke ihn gebären sollen, dann hätte Tim folglich kein Lebensrecht, obwohl Inge ihn geboren hat und er nun faktisch lebt. Das widerspricht der Menschenrechtsidee, *geborenen* Menschen gleiche Menschenrechte zu gewähren. Nach dieser Idee hat dann Rüdiger folglich kein Lebensrecht a posteriori.

Aus diesem indirekten Beweisverfahren folgt:

K8. Der Embryo hat kein Recht a priori, geboren zu werden.

Die Plausibilität der Argumentation hängt maßgeblich an der Interpretation von Prämisse P2, wobei bei der gegebenen Fallbeschreibung vom Klonen K6 und K7 logisch unabhängig von den vorigen Konklusionen gültig sind. Was P2 betrifft, so mögen Kritiker zugestehen, dass zwar jeder Mensch nur von einer Frau geboren werden kann, denn sonst müsste es für eine und dieselbe Person mehrere Entbindungsvorgänge mit mehreren Müttern geben. Dennoch könnten sie sagen, aus P2 folge nicht, dass es logisch unmöglich sei, dass dieser

⁸ Kripke SA 1993, 30.

Mensch in einer kontrafaktischen Situation von einer *anderen* Frau geboren werden könne. Anders gesagt: Warum kann Tim nicht auch von Anke geboren werden, wenn Ankes Sohn doch *denselben* embryonalen Ursprung hat wie Tim? Die Antwort ergibt sich aus den referenztheoretischen Grundlagen der Sprachphilosophie Kripkes: Auch wenn ein Gegenstand, auf den wir referieren, möglicherweise andere Eigenschaften haben könnte als die er faktisch hat, müssen doch bestimmte Bedingungen erfüllt sein, solange wir noch auf *ihn* referieren. Diese Referenzbedingungen sind aber in allen faktischen und kontrafaktischen Situationen dieselben, also *notwendig*. Sie sind nicht unbedingt wesentliche Eigenschaften des Gegenstandes, aber die wesentlichen Eigenschaften seiner Referenz. Hierbei bedient sich Kripke einer hypothetisch unterstellten erstmaligen Referenzsituation („Taufe“⁹), in der der Gegenstand aufgrund der weiteren Referenzbedingungen identifiziert und individuiert wird. Für Kripke sind sie die hinreichenden *materiellen* Bedingungen, die zu diesem Gegenstand geführt haben¹⁰, weshalb ein Mensch auch keine andere Mutter haben kann als die, die er in der ursprünglichen Situation hat, in der man auf ihn erstmalig referiert¹¹.

Nun könnte allerdings Folgendes eingewendet werden: Wenn man die erstmalige Referenz auf Tim nicht bei der Geburt ansetzt, sondern z.B. bei der Verschmelzung der Vorkerne, dann könnte Tim doch von mehreren Frauen geboren werden. Folglich läge der Konflikt zwischen Rüdiger und Tim gar nicht vor – allein deshalb, weil man an einer anderen Zeitstelle Tim „getauft“ hätte. Daraus würde dann aber folgen, dass man aus der bloßen Benennung eines Gegenstandes keine notwendigen Schlüsse ziehen kann, weil es selber kontingent ist, wann man denselben Gegenstand benennt. – Allerdings ist der Gegenstand, der erst nach der Geburt Tim genannt wurde, eben nicht „derselbe“ wie der, der nach der Verschmelzung der Vorkerne „Tim“ genannt wurde. Nicht nur die faktische Identität von Eigenschaften unterscheidet sich – was referenztheoretisch unerheblich ist –, sondern vor allem die Referenzidentität. Ein und derselbe Gegenstand kann zwar auch andere Eigenschaften haben. Aber es müssen für ihn dieselben Möglichkeiten zutreffen. Zwischen dem Embryo „Tim“¹² und Inges Sohn Tim besteht aber mindestens ein Unterschied in den Möglichkeiten: Inges Sohn Tim hätte nämlich nicht von Anke geboren werden können, der Embryo „Tim“ aber schon. – Es handelt sich hierbei nicht um Differenzen von Möglichkeiten in der Zeit wie bei der Differenz zwischen

⁹ Kripke SA 1993, 112f., 123; Wilhelm Th 1997, 76.

¹⁰ Kripke SA 1993, 131. Mit Rekurs auf die materiellen Bedingungen legt sich Kripke übrigens nicht fest auf eine epistemische Rekonstruktion der Referenz (so aber Bormann FJ 2003, 216). Vielmehr geht es ihm um die „metaphysische“ Notwendigkeit, dass die *faktischen* Bedingungen, die zur Namensnennung eines Gegenstandes führen, für *dessen* Referenz auch in allen kontrafaktischen Situationen gegeben sein müssen. Vgl. hierzu Kripke SA 1993, 57f., 141.

¹¹ Kripke SA 1993, 130.

¹² Die Anführungszeichen sollen darauf hinweisen, dass hiermit der Embryo gemeint ist.

Tim als Kind und Tim als Erwachsener. Kripke unterscheidet nämlich nicht zwischen modalen Differenzen der Zeit nach, etwa zwischen „könnte sein“ und „hätte sein können“: Dass Tim als Erwachsener keine Locken mehr haben kann, weil er inzwischen eine Glatze bekommen hat, heißt nicht, dass er nicht Locken hätte haben können. Deshalb bestehen zwischen Tim als Kind und Tim als Erwachsenen keine Differenzen hinsichtlich ihrer Möglichkeiten, wohl aber zwischen Tim als Embryo und Tim als Inges Sohn.

Freilich provoziert dieser Gedankengang gerade einen wichtigen Gegenweinwand: Wenn wir den Zeitpunkt der „Taufe“ bereits bei der Verschmelzung der Vorkerne ansetzen, dann hat auch der erwachsene Tim keine anderen Möglichkeiten als der Embryo „Tim“, einfach deshalb weil modale Differenzen hinsichtlich der Zeit die Referenzidentität eines Gegenstandes nicht in Frage stellen. Folglich hätte der erwachsene Tim doch auch von Anke geboren werden können. – Das ist richtig und verweist dennoch nur auf die Möglichkeiten von „Tim“ *als eines Embryos*. Damit der erwachsene Tim dieselben Möglichkeiten hätte haben können wie der Embryo „Tim“, müsste er selber als Embryo betrachtet werden und nicht als Mensch. Oder anders gesagt: Wenn wir den Ausdruck „Mensch“ umprägen und damit im Sinne einer referenztheoretischen „Taufe“ von nun an einen Embryo meinen, dann hat zwar der „Mensch“ fortan alle Möglichkeiten, die ein Embryo hat, sein Menschsein hängt aber dann von seinem embryonalen Status ab. Es ist zwar möglich, Begriffe so umzuprägen, hätte aber zumindest einige merkwürdige Konsequenzen: So könnte ein „Mensch“ von nun an leben, ohne mehrere Monate zu atmen. Auch zweifelhafte praktische Konsequenzen würden folgen: Der Mensch hätte etwa nur deshalb Menschenrechte, weil ein Embryo sie hätte. Folglich müssten wir Güterabwägungen zwischen ungeborenem und geborenem Leben genau umgekehrt vornehmen als wir es bislang tun¹³. Mit der Begriffsumprägung hätten wir mit Folgeproblemen zu tun, die auch bislang unstrittige Annahmen, Konventionen und Moralvorstellungen auf zweifelhafte Weise in Frage stellen. Kripkes Referenztheorie orientiert sich dagegen an den Intuitionen, welche die natürliche Sprache enthält¹⁴, so dass er diese Umkehrung nicht vornehmen könnte. Denn was die Sprachgemeinschaft bisher mit „Mensch“ gemeint hat, referiert auf einen anderen Gegenstand als ein Embryo und mit anderen Möglichkeiten als ein Embryo.

¹³ Ich zähle nur einige Beispiele auf: Ein Schwangerschaftsabbruch aufgrund medizinischer Indikation müsste verboten werden. Es könnte nicht erlaubt sein, die Implantation sog. „überzähliger Embryonen“ zu verweigern. Es dürfte unter keinen Umständen dazu kommen, dass sie „verwaisen“. Sogar gegenüber „aktivierten“ adulten Stammzellen bestünde die Verpflichtung, sie heranreifen zu lassen und zu gebären. Die Tatsache dagegen, dass wir für die ersten Stadien des embryonalen Lebens nur eine eingeschränkte Schutzwürdigkeit anerkennen (Frey Chr 2002, 463; Habermas J 2001, 60; Körtner UHJ 2002, 10), spricht sprachphilosophisch für die referenzielle Unterscheidung von Mensch und Embryo.

¹⁴ Kripke SA 1993, 18, 59, 88.

Wer von diesem referenztheoretischen Argument nicht überzeugt ist und auf die „seelische“ Identität zwischen Tim und Rüdiger bestehen will, müsste schließlich dafür metaphysische oder biologische Gründe heranziehen. Beides ist nicht plausibel. Tim und Rüdiger haben als einzige vorausgesetzte Identität denselben embryonalen Ursprung. Warum sollte diese Tatsache schon auf eine identische Seele verweisen? Eine solche Behauptung beruht biologisch auf einem genetischen Determinismus, während sich nachweislich die Abhängigkeit des Phänotyps eines Lebewesens aus dem *Wechselspiel* des Genoms und seiner bio-sozialen Umwelt ergibt¹⁵. Die Annahme einer identischen Seele müsste dann also vom Phänotyp abstrahieren. Dann bliebe aber nur das Genom selber übrig. Was hier mit Seele gemeint ist, wäre also mit dem Genom zumindest extensional identisch. Was es dagegen intensional bedeutet¹⁶, eine identische Seele mit jemandem zu haben, wenn man dabei von den phänoytpischen Erscheinungsweisen eines Menschen absehen muss, bleibt dann unklar. – Einen metaphysischen Hintergrund für die Annahme, dass Tim und Rüdiger identisch sind, bildet dagegen die biologisch unausweisbare Theorie, dass die Seele eines Menschen mit seiner biologischen Zeugung entsteht (Traduzianismus, Kreatianismus) bzw. sogar präexistent ist. Die seelische Identität zwischen Tim und Rüdiger korrespondiert dann allerdings einer empirischen Nichtidentität, und so könnte allenfalls der Schöpfer oder ein allwissendes Wesen die Identität zwischen Tim und Rüdiger erkennen. Bei diesem Erklärungstyp verschiebt sich die Unklarheit aber nur auf eine metaphysische Ebene: Denn wie sollten wir wissen, dass wir mit Tim denselben Menschen meinen wie Gott? Während für Gott Tim mit Rüdiger identisch wäre, könnten wir nicht wissen, ob er es ist. Wer noch radikaler als Kripke Referenz und Eigenschaften eines Gegenstandes unterscheidet, könnte höchstens sagen, dass es *möglich* ist, dass Tim mit Rüdiger identisch ist. Diese Möglichkeit verdankt sich aber nicht der genetischen Identität oder demselben embryonalen Ursprung aufgrund der genannten Probleme, eine Seelenidentität allein aus diesen biologischen Faktoren zu behaupten. Dass Tim möglicherweise Rüdiger ist, wäre eine Behauptung der Art, dass auch in einer kontrafaktischen metaphysischen Situation Bismarck hätte Fritz Walter sein können. Aber aufgrund welcher Hinweise sollte das möglich sein, und wie sollte man in dieser kontrafaktischen Situation noch auf *Bismarck* referieren können? Plausibler ist, dass Bismarck entweder in allen „möglichen Welten“ Fritz Walter ist oder in gar keiner. Wenn Gott die Identität zwischen Bismarck und Fritz Walter kennt, muss er folglich mit Bismarck etwas anderes meinen als wir, wenn wir mit diesem Namen auf eine bestimmte Person referieren, die aber von unserem Standpunkt aus nicht Fritz Walter sein kann.

¹⁵ Sober E 2001, 346-370.

¹⁶ Zur Differenz von Extension und Intension s. Putnam H 1990, 23f.

Für die Zuerkennung von Menschenrechten auf Embryonen ist eine bloße und ohne referenzielle Anhaltspunkte geäußerte Möglichkeit der Seelenidentität zwischen zwei Menschen im Übrigen zu wenig: Wenn nicht sichergestellt ist, dass Tim mit Rüdiger identisch *ist*, wird das Lebensrecht von Rüdiger nicht garantiert, sobald Tim geboren wird. Und wenn es möglich ist, Embryonen zu klonen, hat der Embryo kein aus Menschenrechten abgeleitetes Lebensrecht a priori, weil keine Frau a priori verpflichtet ist, ihn zu gebären.

3 *Was Embryonenschutz mit uns selbst zu tun hat*

Die obige Argumentation wollte nur die Aporien offen legen, die sich aus der Identifikation von Embryonen mit Menschen ergeben. Eine solche Identifikation wäre deswegen für eine Zuerkennung von Menschenrechten auf Embryonen zwingend, weil Menschenrechte immer konkreten Menschen gelten, auf die man folglich eindeutig referieren können muss¹⁷. Die referenziellen Unschärfen auf bestimmte Menschen im embryonalen Stadium machen nun die Anwendung menschenrechtlicher Argumentationen auf Embryonen unmöglich. Das heißt nicht, dass kein Embryonenschutz begründet werden kann. Wie Embryonen geschützt werden sollten, ergibt sich aber aus einem anderen ethischen Zugang als dem des Rechts, für das eindeutige Zurechnungsregeln gelten müssen.

Auch wer die obige referenzlogische Argumentation mitvollziehen konnte, kann dabei Unbehagen gespürt haben, weil dem Embryonenschutz eine bisher wesentliche Stütze entzogen wird. Dieses Unbehagen verweist m.E. auf ein menschliches Selbstverständnis, dessen Grundlagen alle Menschen in ihrem Selbsterleben teilen. Das heißt nicht, dass jeder Mensch ein solches Unbehagen spüren müsste, aber es heißt, dass sich ein solches Unbehagen fundamentalanthropologisch verständlich machen lässt. Die Skrupel bei verbrauchender Embryonenforschung basieren m.E. auf diesen anthropologischen Grundlagen. In Frage steht bei verbrauchender Embryonenforschung nicht so sehr der ontologische Status des Embryos als vielmehr *unser* menschliches Selbstverständnis. Wer im Einklang damit leben möchte, hat die in der Debatte um verbrauchende Embryonenforschung zum Ausdruck gebrachten Skrupel zu berücksichtigen.

Diese Skrupel haben damit zu tun, dass unabhängig von biologischer Wahrscheinlichkeit oder konkreten referenziellen Eindeutigkeiten ein Mensch im Horizont der embryonalen Entwicklung steht. Auch wenn es biologisch unwahrscheinlich ist, dass eine Zygote

¹⁷ Nationaler Ethikrat 2003.

schließlich als Mensch geboren wird – schon bei der natürlichen Fortpflanzung schätzen Fachleute die Sterbequote von Zygoten auf 70 Prozent, bei IVF sogar auf 85 Prozent¹⁸ – und auch wenn offen ist, ob aus dem Embryo Tim oder Rüdiger wird, steht im Möglichkeitshorizont eines Embryos, dass er ein Mensch wird. Der Begriff „Möglichkeitshorizont“ hat nichts mit Potenzialität¹⁹ zu tun, auch nicht mit einer „schwachen Form“ von Potenzialität²⁰, weil sich modale Denkformen der Potenzialität auf einer Ebene der Vagheit bewegen, die der Wahrnehmung von Möglichkeitshorizonten wesensfremd ist. Der Möglichkeitshorizont, um den es hier geht, ist *apodiktisch* gegeben, weil er aus der *Evidenz unseres Selbstbewusstseins* erwächst. Das ist eine Einsicht, die aus der Phänomenologie gewonnen ist, wonach Möglichkeitshorizonte intentionalen Wahrnehmungen evident mitgegeben sind²¹.

Dass das Menschsein im Möglichkeitshorizont der embryonalen Entwicklung unabhängig biologischer Wahrscheinlichkeiten so aufdringlich erscheint, liegt phänomenologisch darin begründet, dass der Embryo ein konkreter Anderer *ist*, der mir *evident* gegeben ist. Ob der Embryo ein konkreter Mensch werden wird, kann dabei offen bleiben. Der Embryo ist nur nach bestimmten Wahrscheinlichkeiten ein Mensch, wie überhaupt phänomenologisch jeder Anderer nur wahrscheinlich ein Mensch ist²². Als Anderer dagegen ist er evident anwesend²³, wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich seine Gegebenheit in einer bestimmten objektivierten Form auch ist²⁴. Die Skrupel bei der verbrauchenden Embryonenforschung lassen sich daher von phänomenologischen Konzepten des Anderen her verständlich machen.

J.-P. Sartres Darstellung des Anderen bietet sich hierfür an, weil Sartre den Anderen unabhängig von einem biologischen Organismus versteht, so dass auch der Embryo, der noch keinen phänotypischen menschlichen Körper ausgeprägt hat, zum Anderen werden kann. Wer dem Anderen begegnet, kann nicht zugleich distanziert dessen Augenfarbe oder Korpulenz erkennen²⁵. Der Andere wird schon im Rascheln von Zweigen verkörpert, in Briefen oder Schritten²⁶. Er begegnet, indem er mich anblickt, wobei sein Blick meine Welt erobert²⁷, mich verletzlich macht²⁸, mich beschämt²⁹ und fordert. Darin zeigt sich seine Omnipräsenz³⁰. Die

¹⁸ Denninger E 2002, 7; Körtner UHJ 2002, 9. Ferner Römelt J 1999, 359.

¹⁹ Zur Kritik am Potenzialitätsargument Damschen G / Schönecker D 2003, 222-227.

²⁰ Frey Chr 2002, 455.

²¹ Husserl E 1992, 24. Herms E 1994, 75f.

²² Sartre JP 2003, 464.

²³ Sartre JP 2003, 488.

²⁴ Sartre JP 2003, 502f.

²⁵ Sartre JP 2003, 466, 496.

²⁶ Sartre JP 2003, 465, 603.

²⁷ Sartre JP 2003, 485.

²⁸ Sartre JP 2003, 467.

²⁹ Sartre JP 2003, 471.

Evidenz des Anderen liegt nicht darin, dass er mir in bestimmten, eindeutigen und wiederkehrenden körperlichen Manifestationen erscheint. Ich kann ihm nicht deshalb nicht entgehen, weil ich auf Schritt und Tritt Menschen mit Haut, Haaren und Augen begegne. Sondern die Evidenz des Anderen liegt darin, dass mein Gesehenwerden von ihm nie aus mir abgeleitet werden kann³¹. Ich erfahre die Welt als erblickt³². Daher gibt es keinen Unterschlupf innerhalb der Welt, in dem ich dem Anderen entgehen könnte.

Der frühe Sartre zeichnet ein Bild menschlicher Sozialität, die nicht mit der zwischenmenschlichen Kooperation ansetzt, sondern mit der unmittelbaren Konfrontation³³, mit der irreduziblen Differenz zwischen mir und dem Anderen. Diesem Bild zufolge ist der Andere übermächtig, omnipräsent, mir und der Welt transzendent und damit körperlich nicht greifbar. Weitet man dieses Bild auf Embryonen aus, werden die Skrupel an verbrauchender Embryonenforschung verständlich: Die Zerstörung des Embryos kann als Angriff auf den Anderen gesehen werden, als Versuch, sich vom Druck der Übermacht des Anderen zu befreien. Es handelt sich aber nur um eine scheinbare Entlastung: Denn wenn der Andere omnipräsent und doch welttranszendent ist, kann mich nichts vor seinem Blick schützen, auch nicht sein Tod³⁴. Folglich beruhen die Skrupel auf der Scham vor seinem unausweichlichen Blick, dem ich trotz der Ausweichversuche, etwa indem ich den Embryo als pure Zellmasse verobjektiviere, nicht entgehen kann. Die Scham ist ein Anerkennungsphänomen des Anderen und seiner Macht, *mich* zu verobjektivieren³⁵.

Man muss die konsequent leiboffene Beschreibung des Anderen bei Sartre nicht teilen, um die Skrupel bei verbrauchender Embryonenforschung zu verstehen. Hervorzuheben ist aber, dass Sartre die Evidenz des Anderen herausgearbeitet hat, weil das Von-Anderen-Gesehenwerden keine solipsistische Einbildung sein kann. Eine solche Einbildung Anderer setzt vielmehr die Begegnung Anderer schon voraus. Man kann sich darin täuschen, dass hinter dem Rascheln der Zweige jemand ist, der mich ansieht. Unbezweifelbar ist aber darin die Sphäre des Anderen gegeben³⁶, über die ich mich deshalb nicht noch einmal täuschen kann, weil ich nicht mir selbst ein Anderer sein kann, zumindest nicht ohne dass ich zuvor Anderen begegne. Die solipsistische Konstruktion *meiner selbst als Anderer für mich* ist ein Widerspruch, den ich nicht denken kann, weil ich solipsistisch per definitionem nicht über

³⁰ Sartre JP 2003, 497.

³¹ Sartre JP 2003, 488.

³² Sartre JP 2003, 896.

³³ Goldthorpe R 1996, 519, 521; Pappin J III 1996, 570.

³⁴ Das ist eine Korrektur an Sartres Einschätzung, die sich aus seinem eigenen Programm ergibt, wie ich in einem anderen Aufsatz zeige. Ohly L 2005.

³⁵ Sartre JP 2003, 406, 471.

³⁶ Sartre JP 2003, 502.

mich hinaus komme. Deshalb ist der Andere evident gegeben. Sobald man aber in Rechnung stellt, dass man sich über die konkrete Gestalt des Anderen täuschen kann – Ist er hinter dem Gebüsch oder nicht? –, muss eine Offenheit der Verkörperung des Anderen angenommen werden. Der Andere ist mir gegeben, ohne dass er greifbar ist³⁷.

Die Erfahrung des Anderen ist von eminenter Bedeutung für das eigene Selbstbild. Durch die Begegnung des Anderen erfahre ich, dass auch ich nicht greifbar bin, weder für mich noch für den Anderen. Es ist zwar der Andere, der mir ins Gesicht sehen kann und mich unmittelbar erkennt als ich mich selbst erkenne³⁸. Zugleich zeigt aber Sartres Konfliktdarstellung zwischen mir und dem Anderen eine gewisse Wehrfähigkeit meiner selbst gegen ihn. Ich versuche, dem Blick des Anderen zu entgehen³⁹ und mich selbst zu behaupten. Ohne partiellem Erfolg dieser Selbstbehauptung gäbe es keinen Konflikt zwischen mir und dem Anderen, sondern die Begegnung des Anderen wäre meine Selbstauflösung. Die Spannung zwischen mir und dem Anderen belegt aber, dass auch ich nicht umfassend greifbar bin.

Es ist die leibliche Offenheit, welche auch den Embryo zum Anderen machen kann. Und es betrifft nicht nur ihn, sondern auch mich aufgrund der Spannung zwischen mir und dem Anderen, wie ich den Embryo sehe: ob als Anderen oder als Forschungsobjekt. Nun wird aber nicht jeder Gegenstand der phänomenalen Welt schon dadurch beseelt, dass der Andere überall sein *kann*. Menschliches Gewebe muss noch nicht evident als Mensch erscheinen. Zwar ist nach Sartre jeder Gegenstand der phänomenalen Welt ein vom Anderen erblickter Gegenstand; das macht ihn aber noch nicht selbst zu einem Anderen, sondern vielmehr zu einem Objekt, zu einem Utensil⁴⁰. Warum taucht aber im Embryo evident der Andere auf, wo er nicht nur das vom Anderen erblickte Objekt ist, sondern selbst ein Anderer?

Es ist offensichtlich, dass die mikroskopische Wahrnehmung totipotenter Zellen oder ein imaginiertes Kontakt zu einem Embryo nicht das Erste ist, worauf die Genese des Anderen gründet. Denn phänomenologisch erscheint der Andere ja – so möchte ich es nennen –

³⁷ Der Gedanke der Evidenz des Anderen mit dessen forderndem Charakter ist von E. Levinas aufgegriffen worden (Levinas E 1987, 283, 294, 328), allerdings mit einer scheinbar entgegengesetzten Begegnungsqualität zu Sartres Anderem: Ist es dort nicht der Blick, sondern das Antlitz, wodurch der Andere erscheint, so ist es auch nicht die stechende Übermacht, sondern gerade umgekehrt die Verletzlichkeit und Ohnmacht des Anderen, die mich zur Verantwortung zwingt (Levinas E 1988, 104). Im Resultat sind sich Sartre und Levinas allerdings ähnlicher als in ihrem Ansatz: Die Verantwortung vor dem Anderen ist absolut und macht diesen mir darin übermächtig und transzendent.

³⁸ Sartre JP 2003, 493, 627. Anderson KL 1996: Sartre's Early Theory of Language; American Catholic Philosophical Quarterly 70 (1996) 485-505, 490f.

³⁹ Sartre JP 2003, 476.

⁴⁰ Sartre JP 2003, 879.

„sphärisch“⁴¹, indem sein Blick mich trifft, der seinen Körper (als Objekt-Anderer⁴²) mir zugleich entzieht⁴³. Die Konstruktion einer Begegnung durch Imagination oder technische Medien ist nur dann eine Begegnung mit dem Anderen, wenn der Andere darin sphärisch anwesend ist. Also muss die Frage gestellt werden: Worin zeigt sich die sphärische Anwesenheit des Anderen im Embryo so aufdringlich, dass wir Skrupel haben, ihn wie ein Utensil zu benutzen?

Ich vermute hier eine Interdependenz zwischen Möglichkeitsschätzungen und evident gegebenen Wahrnehmungshorizonten. Wer es nur möglicherweise mit einem Menschen zu tun hat, rechnet dabei bereits mit dem Anderen, weil die Evidenz des Anderen auf kontingenten Begegnungen mit Menschen beruht. Beim Kontakt mit Embryonen als Embryonen ist nun deren Menschsein im intentionalen Erwartungshorizont enthalten. Das gilt zumal von verbrauchender Embryonenforschung, selbst wenn dort die Wahrscheinlichkeit null ist, dass derjenige Embryo, an dem geforscht wird, einmal als Mensch geboren wird. Dennoch verweist schon der Ausdruck „Totipotenz“ auf den Horizont eines ganzen Menschen, und das ganze Forschungsvorhaben rechtfertigt sich so, mit verbrauchender Embryonenforschung schließlich die körperlich-genetischen Grundlagen des ganzen menschlichen Organismus beschreiben zu können. Folgt man nun der Phänomenologie Sartres, resultieren aus nur vermuteten Möglichkeiten und erwarteten Potenzialen unmittelbare und evidente Folgen: Dass ein Mensch im Möglichkeitshorizont des Embryos steht, macht ihn mir zum Anderen. Dieser Andere hat eine „sphärische“ Begegnungsart, denn es ist nicht die biologische Analyse der embryonalen Zellen, die ihn mir zum Anderen macht, ebenso wenig wie die Augenfarbe eines Anderen mir erscheint, sobald mich jemand anblickt. Es ist vielmehr unsicher, wo sich der Blick des Embryos auf mich richtet, und biologisch hat der Embryo noch keine Augen. Sobald aber der Embryo ein Mensch sein könnte (aufgrund objektiver Potenziale oder Wahrscheinlichkeiten), rechne ich mit ihm als dem Anderen. Und sein Blick kann sich von überall auf mich richten, unabhängig von seiner körperlichen Disposition. Diese Formulierungen sind nicht metaphysisch zu verstehen. Gemeint ist vielmehr ein Spiegel *unserer* Selbstwahrnehmung. Erinnern wir uns, welche Effekte nach Sartre der Blick auf unser Selbstsein hat: Er fordert mich, er macht mich verletzlich, er beschämt mich. Diese Aspekte liegen den Skrupeln bei verbrauchender Embryonenforschung zugrunde. Der Blick des Embryos erregt mein Gewissen darüber, was ich vor ihm bin. Er

⁴¹ Auch wenn man sich hinsichtlich der Gegenständlichkeit des Anderen täuschen kann, ist der Andere anwesend als „irgendwo in der Welt“ (Sartre JP 2003, 502). Das Gefühl, das bei Phänomenen ohne erkennbare Quelle auftritt, ist von H. Schmitz als „Atmosphäre“ beschrieben worden (Schmitz H 1998, 66).

⁴² Sartre JP 2003, 463.

⁴³ Sartre JP 2003, 529.

fordert mich, seine unmittelbare Präsenz anzuerkennen. Er macht mich verletzlich, weil ich ihm auch dann nicht entgehe, wenn ich ihn vernichte⁴⁴. Es sind diese Effekte an *unserer* Selbstwahrnehmung, an denen der Embryo als Anderer manifest wird, nicht dagegen *sein* embryonaler Phänotyp oder seine etwaige metaphysische Bestimmung, ganz zu schweigen von den biologisch ohnehin unwahrscheinlichen Potenzialen, als Mensch geboren zu werden.

Embryonenschutz ist eine vernünftig abgewogene Reaktion auf diese Effekte unserer Selbstwahrnehmung, die der Embryo als Anderer auf uns ausübt. Denn obwohl wir dem Blick des Anderen nicht entgehen, wenn wir den Embryo vernichten, ändert sich etwas durch verbrauchende Embryonenforschung an der Spannung zwischen Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung des Anderen. Ist nämlich der Andere aufgrund seiner „sphärischen“ Anwesenheit nicht greifbar, so versuche ich im Forschungsexperiment, seiner habhaft zu werden. Hier soll er vereindeutigt werden im Hinblick auf ein wissenschaftliches Resultat, und hier wird er faktisch vereindeutigt im Hinblick auf sein Lebensschicksal. Phänomenologisch entkomme ich zwar auch jetzt seinem Blick nicht, aber der Eindruck, von ihm jederzeit gesehen werden zu können und somit mit seiner Anwesenheit rechnen zu müssen, kann überlagert werden von den *Suggestionen*, die in diesen Vereindeutigungen liegen. Hier liegen m.E. die Hauptprobleme der gentechnischen Forschung und Manipulation des menschlichen Erbguts. Die Vereindeutigungen des Forschungsobjekts sind suggestiv, und die Erwartungen an Gesundheit und leibliches Wohlergehen sind reduktionistisch, weil sie die Spannung von Selbst- und Fremdwahrnehmung übergehen zugunsten objektiver Manifestationen des Menschen. Mit der Vereindeutigung des Embryos als verfügbares menschliches Gewebe für Forschungszwecke ergeben sich auch suggestive Vereindeutigungen für *meine* Selbstwahrnehmung. Denn wenn der fordernde Charakter des Blicks des Anderen überdeckt wird, indem der Andere suggestiv verobjektiviert wird, dann entgleitet mir auch die Erfahrung meiner Verletzbarkeit im Hinblick darauf, was ich im Kontext der verbrauchenden Embryonenforschung bin und tue. Habe ich es nur noch mit objektivem menschlichem Gewebe zu tun, dann schwindet bei mir das Sensorium, inwiefern ich *mich selbst* bei dieser Forschung aufs Spiel setze. Meine Verantwortung trage ich dann nur für anonyme und ebenfalls verobjektivierte „zukünftige Generationen“, von denen mich kein Blick trifft. Ich kann auch nicht selbst die Instanz sein, vor der ich Verantwortung trage, weil ich ja nur vom Blick des Anderen her in Frage stehe. Das ist die Suggestion, die nach dem Verschwinden des Anderen für meine Selbsterfahrung übrig bleibt: dass ich *fraglos* gegeben bin. Meine Selbstevidenz löst sich auf in fraglose, nicht-affirmierte Banalität.

⁴⁴ Levinas spricht von der *Furcht* vor dem Töten durch das Antlitz des Anderen (Levinas E 1988, 250, 257).

Dass aber der Andere mich in Frage stellt, ist unentbehrlich für die eigene Selbstorientierung. I.U. Dalferth stellt diese These orientierungstheoretisch dar: Das Selbst kann zwar seine Wahrnehmungen und Erfahrungen in ein Ordnungssystem bringen, kommt allerdings innerhalb dieses Ordnungssystems selber nicht vor, weil es gerade die Instanz ist, die es anordnet. Für sich selbst ist es der „blinde Fleck“, von dem aus die Orientierung geleitet wird, der aber sich damit nicht selbst erfasst. Selbstreflexivität verdankt sich erst der Erfahrung der Kontingenz dieses blinden Flecks⁴⁵. Aber diese Kontingenzerfahrung kann nur aus einer Perspektive evoziert werden, die den blinden Fleck erfassen kann und selbst orientierende Funktion hat. Das ist der Primat des Anderen als eines anderen Bewusstseins, das mich damit in Frage stellt und von mir fordert, mich selbst zu orientieren⁴⁶. Dabei, so wieder Sartre, macht mich der Andere zu einem Objekt seines Orientierungszusammenhangs (seiner Welt)⁴⁷, was aber meiner Erfahrung widerspricht, dass ich als Objekt in meinem Ordnungssystem nicht vorkomme. Folglich ergibt sich, so ist m.E. zu folgern, für mich eine Offenheit und Unabgeschlossenheit in der Spannung zwischen mir und dem Anderen, weil ich nun *zwischen* Selbstobjektivierung und fragloser Selbstgegebenheit als blinder Fleck stehe⁴⁸. Der Zwang zur Selbstorientierung, der vom Anderen evoziert ist, kann aber weder vom Anderen noch von mir gelockert oder gelöst werden: Denn der Andere kann nicht in die Perspektive meines Ordnungssystems springen und diese zugleich mit dem Objekt identifizieren, das er in mir sieht. Ich kann aber umgekehrt auch nicht erkennen, dass ich dieses Objekt bin, das der Andere in mir sieht, sondern ich muss darin dem Anderen blind vertrauen⁴⁹. Selbst die Perspektive eines Dritten kann die Fraglichkeit meines Selbst nicht aufheben⁵⁰. Fällt dagegen die Perspektive des Anderen weg, bleibt der blinde Fleck meines Selbstseins fraglos gegeben; seine Kontingenz fällt nicht weg, aber sie fällt nicht auf. Darin besteht die Suggestion der Vereindeutigung des Selbstseins, die durch die suggestive Vereindeutigung des Anderen auftritt.

Nun verlieren wir mit der verbrauchenden Embryonenforschung natürlich nicht jeglichen Sozialbezug. Die Sphäre des Anderen bleibt uns erhalten über unsere Zeitgenossen, deren Blicken wir nach wie vor ausgesetzt sind. Damit bleibt uns auch unsere Selbstwahrnehmung als kontingente Orientierungsinstanz erhalten, die sich in Frage gestellt und stets herausgefordert fühlt. Die Sphäre des Anderen kann aber im Hinblick auf verbrauchende

⁴⁵ Dalferth IU 2003, 36-38.

⁴⁶ Dalferth IU 2003, 13f., 496; Sartre JP 2003, 512.

⁴⁷ Sartre JP 2003, 510, 516.

⁴⁸ So auch Dalferth IU 2003, 38, 193.

⁴⁹ Sartre JP 2003, 493.

⁵⁰ Dalferth IU 2003, 38.

Embryonenforschung suggestiv ausfallen. Es handelt sich also nicht um einen generellen, sondern um einen kontextuellen Ausfall. Wird nämlich dieser Forschungstyp ethisch unproblematisch, dann ist an dieser Stelle die Instanz unserer Selbstorientierung fraglos gegeben. In anderen Lebenskontexten mag mich der Sozialbezug nach wie vor stechen; aber die Verobjektivierung des embryonalen Gewebes überdeckt die Orientierungsprobleme, die sich mir in der Begegnung des Embryos als Anderen ergeben würden. Es handelt sich um eine Reduktion, aber nicht um eine Elimination meiner Sozialität. Solche Reduktionen treten nicht erst hier auf, sondern bereits auch bei unserem beobachtenden Blick aus dem Wohnzimmerfenster oder beim Fernsehen und sind letztlich im Prinzip unumgänglich. Gerade die gewisse Wehrhaftigkeit (Selbstbehauptung) gegen den Blick des Anderen leitet solche Reduktionen an. Insofern muss das Überdecken des Embryos als Anderen keine prinzipielle schädigende Wirkung auf unsere Selbstwahrnehmung ausüben, selbst wenn es irreversible Folgen hat für den Embryo selber. Allerdings unterscheidet sich das Töten von Embryonen von anderen verobjektivierenden Reduktionen der Qualität nach und bedarf daher auch eigener Korrektive. Hier fallen nämlich die Manifestationen des Anderen aus, wie sie für einen Verstorbenen sonst typisch sind: Bei einem verstorbenen Erwachsenen manifestieren dessen Besitzgegenstände oder dessen Wohnung seinen Blick unmittelbar⁵¹. Und wer ihn getötet hat, wird vom Blick des Anderen in allen Weltgegenden heimgesucht (1. Mose 4, 14). Wer dagegen einen Embryo tötet und ihn im forschenden Umgang verobjektiviert, findet nicht dieselben unmittelbaren Manifestationen des Anderen, auch wenn ihn dessen Blick erreicht, *wenn* die Decke der Verobjektivierung aufgehoben wird. Wie kann also der Embryo als Anderer wieder hervortreten, wenn er bereits verobjektiviert wurde?

Der Embryo als Anderer tritt wieder hervor durch die Skrupel, die in der ethischen Debatte um verbrauchende Embryonenforschung *von Dritten* vorgetragen werden. Sie sind ein Ausdruck dafür, dass der Embryo als Anderer nicht vergessen ist. Mit ihnen wird der verobjektivierte Umgang mit Embryonen und darin die fraglose Beschäftigung mit sich selbst wieder problematisch. Es ist also gerade die erhaltene Sozialität des Forschers mit seinen von Skrupeln erfüllten Zeitgenossen, die ihn vor die Frage stellt, nach welchen kontingenten Orientierungsmustern er sich selbst manifestiert und andere begreift. Er muss selbst keine Skrupel haben bei der verbrauchenden Embryonenforschung und wird doch von ihnen so erreicht, dass die Fraglosigkeit seiner Forschung auch für ihn selbst nicht mehr gegeben ist. Die Blicke seiner Zeitgenossen, welche Skrupel haben bei seinen Bemühungen, fordern ihn

⁵¹ Ohly L 2004, 137-142.

heraus, hinter die Fraglosigkeit zu sehen, um dort evident gegebene Möglichkeitshorizonte des Embryos zu entdecken.

4 Korrektive zur verbrauchenden Embryonenforschung

Es ist nicht eine Sache des Menschenrechts, wie verbrauchende Embryonenforschung ethisch zu bewerten ist, sondern eine Sache der fundamentalanthropologischen Spannung zwischen der Macht des Anderen und meiner Selbstbehauptung. Somit wird man vermutlich mit den Skrupeln angesichts dieser Forschung kaum ein kategorisches Verbot begründen können. Ein umfassendes Forschungsverbot, sogar ein umfassender Embryonenschutz *kann* zwar Ergebnis einer Debatte sein, welche im angemessenen Verständnis dieser Skrupel gründet. Aber auch dann sollte man sich im klaren darüber sein, dass solche Ergebnisse umfassenden Schutzes stets nur reversible *Zwischenergebnisse* einer Debatte sein können, die selbst essenziell auf Dauer gestellt ist. Die referenzlogischen Probleme, die eine Identifikation des Embryos mit einem bestimmten Menschen verhindern, werden immer wieder Anlass sein, Embryonen für Forschungszwecke zu verzwecken. Die phänomenologische Rekonstruktion der Skrupel dabei macht es umgekehrt wahrscheinlich, dass es immer Widerstand geben wird gegen entsprechende Forschungsvorhaben. Das führt zu einem auf Dauer gestellten Konflikt um den Status des Embryos. Aufgrund dieser Spannung besteht m.E. keine Aussicht, dass dieser Konflikt zu lösen wäre. Vielmehr besteht gerade darin die Chance eines menschengerechten Umgangs mit dem Anderen, dass der Konflikt dauerhaft geführt wird. Denn gerade der dauerhafte Konflikt überwindet die Fraglosigkeit von verführerischen Forschungsvorhaben, die dabei den Anderen und unser Selbstsein überdecken würden.

Wer Skrupel hat angesichts verbrauchender Embryonenforschung, muss kein besserer Mensch sein als der, der sie nicht hat. Auch wenn sich die Skrupel phänomenologisch herleiten lassen und Phänomenologie den Anspruch setzt, universale Prinzipien der Wahrnehmung zu rekonstruieren, muss der Verlust von Unmittelbarkeit, in dem die Skrupel gründen, keine Deformierung der moralischen Persönlichkeit bedeuten. Das ist deswegen so, weil es gerade zur Persönlichkeit eines Menschen gehört, zwischen Unmittelbarkeiten als emanzipiertes Wesen wählen zu können, während gerade die Unfähigkeit dazu zu psychischen Störungen führt⁵². So hat nicht jeder Mensch die Skrupel bei verbrauchender

⁵² Schmitz H 1990, 454; Schmoll D 1993, 233, 241.

Embryonenforschung und muss sie auch nicht haben, um aber dennoch von ihnen erreicht zu werden durch die Skrupel seiner Zeitgenossen.

Geht es also in der Debatte um den ontologischen Status des Embryos eigentlich um unsere eigene Selbstwahrnehmung, bei der die Einsicht in ihre Kontingenz nun allerdings durchaus zu einer moralischen Persönlichkeit gehört, dann bietet sich an, *den dauerhaften und nicht prinzipiell lösbaren Konflikt um verbrauchende Embryonenforschung symbolisch zu repräsentieren*, um unser prinzipiell un abgeschlossenes Selbstverhältnis auszudrücken. Es geht also nicht nur darum, mit dem dauerhaften Konflikt um den ontologischen Status des Embryos leben zu müssen. Vielmehr geht es darum, die gegenläufigen ontologischen Tendenzen, die in ihm aufscheinen, als Grundzüge unseres Selbstverständnisses transparent zu machen.

Hierzu einige Beispiele: Zurzeit äußert sich der Konflikt im politischen Diskurs um Stammzellenimport und relative Freigabe der verbrauchenden Embryonenforschung. Wer hier einen umfassenden Embryonenschutz favorisiert, muss sich mit einer schleichenden Gegenbewegung in der Praxis in Frage stellen lassen. Die ethischen Widersprüche, die sich darin zeigen – nämlich z.B. das Vertrauen in gentherapeutische Maßnahmen bei gleichzeitigem Verbot der Forschungen, auf denen die erhofften Therapien beruhen⁵³ –, sind m.E. nicht zu bedauern, sondern umgekehrt gerade zu unterstreichen, um die Gegenläufigkeit innerhalb unseres Selbstverständnisses zwischen Skrupel und Verobjektivierung zu repräsentieren. Denn noch einmal: Der ethische Konflikt besteht nicht darin, dass man Embryonen illegitim Menschenrechte vorenthalten würde. Er besteht vielmehr darin, dass im wahrnehmenden Zugang zum Embryo unser Selbstverständnis betroffen ist. Die ethischen Widersprüche sind eine geeignete symbolische Repräsentationen unserer Selbstinfragestellung.

Umgekehrt sollte aber auch die verbrauchende Embryonenforschung eine Selbstinfragestellung symbolisch repräsentieren. Beispielsweise scheint mir ein pietätvoller Umgang bei der Entsorgung embryonalen Gewebes angemessen. Welche Wirkung hätte darüber hinaus wohl die Selbstverpflichtung eines Instituts, für jeden getöteten Embryo eine Grabinschrift öffentlich auszustellen, an der die Forschenden vorbei gehen müssten, um ihr Labor zu erreichen? Wie wäre es mit einem Park, der wie ein Friedhof an die vernichtenden Embryonen namentlich erinnert? Auch wenn Embryonen referenzlogisch nicht mit einem bestimmten Menschen identifiziert werden können, kann man ihnen einen Namen geben, um mit dieser persönlichen Geste den Möglichkeitshorizont des Embryos zu vergegenwärtigen.

⁵³ Winnacker L u.a. 2002: Gentechnik: Eingriffe am Menschen. Ein Eskalationsmodell zur ethischen Bewertung; 49; Körtner UHJ 2002, 16, 18.

Vermutlich werden solche symbolischen Repräsentationen auf Widerstand oder Unverständnis stoßen. Ich vermute aber, dass dieser Widerstand gerade auf der Selbstinfragestellung (und Selbstbehauptung) beruht, die mit dem Blick des Anderen gegeben ist. Da die Anwesenheit des Blicks nach Sartre unabhängig ist von einem biologisch menschlichen Organismus, sondern sich dann auch – wie ich ergänze – in Grabinschriften oder Gedenktafeln manifestiert, haben diese die irritierende Wirkung, welche eine Selbstinfragestellung provoziert. Auch das wäre die geeignete Repräsentation eines Konflikts, der vor der Tendenz der Nichtinfragestellung unserer Praxis und der Selbstbanalisierung schützen kann.