

## Wolfgang Lenzen

### Der Wert des Lebens – Möglichkeit und Grenzen eines pragmatischen Ansatzes

#### 1. Einleitung

Die Bioethik ist in den vergangenen Jahren stark in Verruf geraten, besonders durch Peter Singer, der in seinem Buch *Praktische Ethik* u.a. die folgenden radikalen Thesen vertreten hat:

(SING 1) Ein Lebewesen X besitzt ein (moralisches) Recht auf Leben in dem Maße, wie sein Leben einen intrinsisch positiven Wert besitzt.

(SING 2) Dieser Wert des Lebens von X hängt (einzig) davon ab, in welchem Umfang X über gewisse Eigenschaften wie insbesondere Rationalität, Selbstbewußtsein und Bewußtsein verfügt.

Daraus folgt für Singer:

(SING 3) Das Leben eines menschlichen Fötus durch Abtreibung zu beenden ist moralisch weniger schlimm, als z.B. ein Kalb, ein Schwein oder auch nur ein Huhn zu töten.

Noch radikaler als Singer hat Michael Tooley in mehreren Arbeiten zum Thema *Abtreibung und Kindstötung* folgende Thesen entwickelt:

(TOOL 1) Ein Lebewesen X besitzt ein (moralisches) Recht auf Leben in dem Maße, wie X über gewisse psychische Eigenschaften verfügt;

(TOOL 2) Bei diesen Eigenschaften handelt es (ausschließlich oder vorrangig) um hoch entwickelte mentale Fähigkeiten wie rationales Denken und Selbstbewußtsein.

Hieraus folgt dann für Tooley:

(TOOL 3) Nicht nur menschlichen Embryonen bzw. Föten, sondern auch menschlichen *Neugeborenen* fehlen die Eigenschaften, die ein Lebensrecht begründen, so daß Babys noch im Alter von zehn bis zwölf Wochen *nach der Geburt* moralisch unbedenklich getötet werden dürfen.

Im folgenden gehe ich davon aus, daß sowohl Tooley's Behauptung der moralischen Zulässigkeit von Kindstötung als auch Singer's Ansichten über den moralischen Status von menschlichen Föten im Vergleich zu Schweinen, Hühnern und Fischen intuitiv *völlig inakzeptabel* sind. Ein wichtiges Ziel dieses Beitrags besteht darin zu zeigen, daß die unhaltbaren Schlußfolgerungen vor allem aus der Verwechslung bzw. Nichtunterscheidung zweier grundsätzlich verschiedener Konzeptionen vom Wert des Lebens resultieren, nämlich dem *momentanen* Wert bzw. der *momentanen* Qualität des Lebens eines Individuums X einerseits, und dem Wert des *gesamten, in Zukunft noch zu lebenden* Lebens von X andererseits. Eine nähere Erläuterung dieser Konzeption erfolgt im 3. Teil der Arbeit.

Zunächst muß jedoch kurz auf allgemeine Theorien der Moralität des Tötens eingegangen, d.h. die Frage beantwortet werden:

## 2. Warum ist Töten verwerflich?

*Daß* das Töten eines "normalen", d.h. gesunden, glücklichen und erwachsenen Menschen in aller Regel moralisch zutiefst verwerflich ist, bedarf eigentlich keiner näheren Begründung. Allerdings existieren ganz unterschiedliche moralische Intuitionen bezüglich des Tötens einerseits von nicht-"normalen" Menschen, z.B. von verzweifelte schwerkranken Patienten oder auch von noch ungeborenen Kindern, und andererseits von Nicht-Menschen, speziell von Tieren. Deshalb erscheint es wichtig, nach einer philosophischen *Erklärung* des Tötungsverbots zu suchen, also eine allgemeine ethische Theorie des Tötens zu entwickeln. Aus Platzgründen kann dieses Thema hier nur in größten Umrissen behandelt werden. Im folgenden konzentriere ich mich lediglich auf zwei konkurrierende Ansätze: die Position der "Heiligkeit" des Lebens und die Position des "Wertes" des Lebens.

Die religiöse Variante der Position der "Heiligkeit" des Lebens geht davon aus, daß Gott Schöpfer aller Dinge ist und daß das Leben deshalb "heilig" oder unantastbar sei. Gott hat jedem Individuum sein Leben geschenkt und nur Gott darf es ihm auch wieder wegnehmen. So lautet – auf den knappsten Nenner gebracht – die christliche Begründung des Tötungsverbot. Diese Theorie sieht sich aber massiven Einwänden ausgesetzt. Das Dogma von Gott als Schöpfer allen Lebens würde zunächst dafür sprechen, daß *überhaupt kein Lebewesen* getötet werden darf. Eine solche Position, wie sie angeblich von Albert Schweitzer vertreten wurde, läßt sich jedoch nicht konsequent aufrechterhalten. Andernfalls wäre es sogar unmoralisch, wenn Menschen z.B. zur Abwehr von Krankheiten Bakterien abtöten oder die Ausbreitung von Malaria durch Einsatz von Pestiziden zu verhindern suchen. Angesichts der intuitiven Unhaltbarkeit solcher Konklusionen wird die Position der "Heiligkeit" des Lebens zumeist auf *menschliches* Leben eingeschränkt. Diese Einschränkung erscheint jedoch erstens äußerst *willkürlich*. Zweitens vermag sie nicht die moralischen Unterschiede zu erklären, die z.B. zwischen dem Mord an einem unschuldigen Menschen einerseits und einem Selbstmord bzw. einer Beihilfe zum Selbstmord andererseits bestehen. Drittens führt das Dogma, daß Gott alleiniger Herrscher über Leben und Tod sei, konsequent genommen dazu, daß Menschen das Leben anderer Menschen nicht nur nicht verkürzen, sondern eigentlich auch nicht verlängern dürfen. Jede lebensrettende Maßnahme eines Arztes wäre somit als unmoralische Einmischung in die Verfügungsgewalt Gottes abzulehnen.

Aufgrund dieser Schwierigkeiten wird die Position der "Heiligkeit" des Lebens heute meist in einer säkularisierten Variante vertreten, die nicht mehr davon ausgeht, daß das Leben ein Geschenk Gottes ist, sondern die menschliches Leben lediglich in dem Sinne für "heilig" oder "unantastbar" erklärt, als dieses einen "unendlichen" Wert besitzen soll. Auch dieser Ansatz ist jedoch mit zahlreichen Problemen behaftet. Zunächst einmal erscheint es wiederum sehr willkürlich bzw. weiterer Begründung bedürftig, wieso nur menschliches, nicht aber tierisches Leben einen "unendlichen" Wert besitzen soll. Ferner vermag auch die säkularisierte Theorie der "Heiligkeit" des Lebens den moralischen Unterschied z.B. zwischen Mord und Selbstmord nicht zu erklären. Weiterhin sind mit der These vom "unendlichen" Wert menschlichen Lebens – bei wörtlicher Deutung – schwer aufzulösende Paradoxien verbunden. Jedes menschliche Leben hat aufgrund biologischer Gesetzmäßigkeiten nur eine *endliche Dauer*. Wenn ein endliches Leben jedoch einen "unendlichen" Wert haben soll, müßte offenbar jeder Teilabschnitt des Lebens selber einen "unendlichen" Wert besitzen. Insbesondere hätte jedes *gelebte Leben*, wie kurz es auch immer gewesen sein mag, stets einen "unendlichen" Wert gehabt, z.B. das Leben eines Babys, das aufgrund schwerster

Krankheiten wenige Stunden nach der Geburt starb. Weiterhin würde das *in Zukunft zu lebende Leben* auch eines gebrechlichen, lebensmüden Greises immer noch einen "unendlichen" Wert besitzen und damit in gewisser Weise "genau so wertvoll" sein wie 50 Jahre zuvor, als der Greis ein gesunder, lebensfroher Jüngling war.

Diese paradoxen Folgerungen lassen sich vermeiden, wenn man zu einer pragmatischen Theorie übergeht, derzufolge der Wert des Lebens mit der Summe der Werte aller bewußten Erlebnisse gleichgesetzt wird. Bei diesem Ansatz ergibt sich die Antwort auf die Frage 'Warum ist *Töten* verwerflich?' in ganz natürlicher Weise als Spezialfall der allgemeineren Frage 'Was heißt es überhaupt, moralisch verwerflich zu handeln?'. Gemäß der traditionellen Maxime des *Neminem laedere* bzw. der damit eng verwandten *Goldenen Regel* ist eine Handlung H dann und nur dann moralisch unbedenklich, wenn durch H niemand *anderem* ein Schaden zugefügt wird.

(NL) Die Handlung H (der Person P) ist genau dann moralisch unbedenklich, wenn durch H keinem anderem Lebewesen X ( $\neq$  P) ein Schaden zugefügt wird.

Dabei sollte der Begriff des Schadens in einem sehr umfassenden Sinn verstanden werden, der nicht nur materielle Schädigungen, sondern insbesondere auch geistige oder psychische Verletzungen, Kränkungen, etc. mitumfaßt. Dann läßt sich die Bedingung, daß durch eine Handlung H dem Individuum X kein Schaden zugefügt wird, mehr oder weniger äquivalent auch so ausdrücken, daß H nicht gegen die *Interessen* von X verstoßen darf. Die eine Hälfte der Äquivalenz NL liefert zunächst das weitestgehend unkontroverse Prinzip einer "Minimaethik":

(MIN) Die Handlung H (der Person P) ist auf jeden Fall dann moralisch unbedenklich, wenn durch H niemand anderem ein Schaden zugefügt wird.

Dagegen stellt die umgekehrte Implikation, derzufolge jede Handlung H, durch die einem anderem ein Schaden zugefügt wird, als moralisch bedenklich einzustufen wäre, vermutlich ein zu rigoroses Moralkriterium dar. Es sollte jedoch beachtet werden, daß – in der hier benutzten Terminologie – moralisch *bedenklich* keineswegs dasselbe bedeutet wie moralisch *verwerflich*. Deshalb ist es durchaus konsistent, gewisse Handlungen als ethisch *erlaubt* zu betrachten, die gemäß der strengen Fassung des *Neminem laedere*, NL, moralisch bedenklich sind. Insbesondere könnte man all solche Handlungen als erlaubt ansehen, bei denen man zwar dem einen oder anderen schadet, wo dieser Schaden jedoch durch einen größeren Nutzen für Dritte kompensiert wird. In einem solchen Fall möchte ich davon sprechen, daß der *Fremdnutzen* der Handlung positiv ist. Außerdem könnte in einer Dilemma-Situation, bei der – wie immer man sich entscheiden mag – irgendein Schaden für andere unvermeidbar ist, sogar eine Handlung mit negativem Fremdnutzen erlaubt sein, nämlich zumindest dann, wenn durch diese Handlung der so oder so unvermeidliche Fremdschaden *minimiert* wird.

Im Rahmen einer allgemeinen Entscheidungstheorie wäre genauer zu untersuchen, unter welchen Voraussetzungen sich für die (von einer Handlung H) betroffenen Individuen "normierte" und intersubjektiv vergleichbare Nutzensfunktionen definieren lassen. Setzen wir einmal die Existenz solcher Nutzensfunktionen voraus, so läßt sich – in Analogie zum utilitaristischen Konzept des *Gesamtnutzens* – der *Fremdnutzen* der Handlung H als die Summe der subjektiven Nutzenswerte definieren, die H für alle Betroffenen *außer dem*

*handelnden Subjekt P* selber besitzt. Mit Hilfe dieses Begriffs wären die erwähnten Liberalisierungen des Prinzips *Neminem laedere* wie folgt präzisieren:

(ERL 1) Die Handlung H (der Person P) ist moralisch *erlaubt*, wenn der Fremdnutzen von H positiv ist.

(ERL 2) Die Handlung H (der Person P) ist moralisch *erlaubt*, wenn der Fremdnutzen von H maximal ist, d.h. wenn es keine alternative Handlung H' gibt, die einen größeren Fremdnutzen besitzt.

Wenn man den Begriff des Fremdnutzens jeweils durch den Begriff des Gesamtnutzens ersetzt, ergeben sich konkurrierende utilitaristische Prinzipien, auf deren Pro und Contra ich hier jedoch nicht näher eingehen kann. Im folgenden setze ich primär nur das unkontroverse Prinzip MIN voraus und betrachte die wichtigsten Implikationen, die sich hieraus für die Frage der Moralität des Tötens ergeben. Zunächst folgt aus MIN unmittelbar als Korollar:

(TÖT 1) Das Töten des Lebewesens X durch die Person P ist moralisch unbedenklich, wenn hierdurch niemand anderem ( $\neq P$ ) ein Schaden zugefügt wird.

Die Bedingung, daß durch das Töten von X niemand anderem ein Schaden zugefügt wird, impliziert einerseits, daß der Tod von X nicht gegen die Interessen von *Dritten*, z.B. von Freunden oder Angehörigen, verstoßen darf. Dieser Aspekt muß hier außer Betracht bleiben. Ich betrachte statt dessen nur den primären Schaden, den der Getötete X selber durch den Verlust seines Lebens erfährt. Dabei wird man naheliegenderweise von dem folgenden Prinzip ausgehen:

(TÖT 2) Dem Lebewesen X wird durch Töten dann und nur dann geschadet, wenn das Leben von X einen intrinsisch positiven Wert besitzt.

Als nächstes ist nun zu untersuchen, wie sich der intrinsische Wert des Lebens näher bestimmen läßt.

### 3. Der intrinsische Wert menschlichen Lebens

Für die Lösung zahlreicher bioethischer Probleme wäre es sehr hilfreich, wenn man auf eine Theorie zurückgreifen könnte, die es gestatten würde, den Wert des Lebens nicht nur von Menschen, sondern auch von Tieren in "objektiver" Weise präzise zu ermitteln. Als ich vor Jahren über dieses Problem zum ersten Mal nachzudenken begann, habe ich die Aussichten für eine solche Theorie noch mit recht großem Optimismus betrachtet. Mittlerweile bin ich um einiges skeptischer geworden. Dennoch glaube ich nach wie vor, daß man zumindest im Hinblick auf *menschliches* Leben eine hinreichend präzise *pragmatische* Theorie des Wertes des Lebens entwickeln kann, die einen wichtigen Baustein für eine konsistente, intuitiv akzeptable Bioethik darstellt. Der Grundgedanke dieser Theorie besteht darin, den Wert des Lebens, grob gesprochen, als Produkt von Lebensdauer und Lebensqualität aufzufassen, wobei diese Begriffe allerdings in einer vom alltäglichen Sprachgebrauch leicht abweichenden Weise zu verstehen sind.

Das Leben einer Person P wird normalerweise in konstante Zeitintervalle, z.B. Jahre, Monate oder Tage unterteilt. Zur Bestimmung des Wertes des Lebens erscheint es jedoch sinnvoller,

das Leben statt dessen in die Menge aller *Erlebnisse* aufzuteilen, die die Person P im Laufe ihrer Existenz gehabt hat, angefangen von den ersten Empfindungen im Mutterleib bis hin zu den letzten Ängsten auf dem Sterbebett. Denn solche Erlebnisse, Stimmungen oder Ereignisse sind offenbar die "kleinsten" Momente des Lebens, die die Person selber als intrinsisch gut bzw. schlecht beurteilen kann. Gemäß diesem Grundgedanken gilt also:

(WERT) Der intrinsische *Wert* des Lebens(abschnitts) einer Person P ist gleich der Summe der Werte der einzelnen (bewußten) Erlebnisse während dieses Lebens(abschnitts).

Dieser Ansatz geht in Übereinstimmung mit der Ansicht vieler Philosophen davon aus, daß *Leben* grundsätzlich erst dort intrinsisch wertvoll wird, wo es mit *Erleben*, mit Empfinden bzw. mit Bewußtsein einhergeht. Weil – bzw. insofern als – Bäume, Pflanzen und andere niedere Lebewesen über keinerlei Empfindungen verfügen, hat deren Leben als bloßes "Dahinvegetieren" keinen *intrinsischen* Wert, wiewohl es natürlich einen enormen "extrinsischen" Wert für andere, empfindungsfähige Lebewesen besitzen kann. Die stillschweigende Übernahme der Prämisse, "der intrinsische Wert eines Lebewesens setze Erlebnisfähigkeit voraus", hat mir den Vorwurf von Schurz (1995: 236) eingehandelt, daß mir "die umweltethische Literatur (z.B. Taylor 1986) unbekannt" sei. In der Tat bin ich kein Fachmann für umweltethische, sondern höchstens für bioethische Fragen. Bei der zur Debatte stehenden Frage der Moralität des *Tötens* scheint mir das Ignorieren der umweltethischen Literatur à la Taylor (1986), sofern diese wirklich den intrinsischen Wert des Lebens empfindungsunfähiger Wesen behaupten würde, jedoch kein echtes Versäumnis, sondern eher ein Gebot der Klugheit zu sein. Ungeachtet der literarischen Qualität von Alfred Döblins einschlägiger Erzählung erscheint es mir einfach grotesk, "Die Ermordung einer Butterblume" als eine moralisch verwerfliche Tat zu betrachten, durch die die arme Blume ihres intrinsisch wertvollen Lebens beraubt würde.

Ein etwas ernsthafterer Vorwurf, den ebenfalls Schurz (1995: 169) gegen das Prinzip WERT vorgebracht hat, läßt sich wie folgt zusammenfassen. Bei Konsumgütern könne man zwar den Wert bzw. den Preis eines Objektes mit der Summe der Preise seiner Teile gleichsetzen, im Falle des ästhetischen Werts eines Kunstwerks hingegen soll "der Wert des Ganzen weniger durch seine Teile als durch deren Interaktion bestimmt" sein. Nun sei aber ein Menschenleben nicht einfach ein Konsumgut, sondern eher so etwas wie ein Kunstwerk. Deshalb wäre es "recht »bizarr«, den Wert des Lebens mit der Summe des Wertes aller Lebensstage zu identifizieren". Hierzu sei nur angemerkt, daß selbstverständlich der Wert bzw. die *Bedeutung*, die ein gewisses Ereignis für mich besitzt, in vielfältiger Weise von meinem gesamten bisherigen Lebenslauf abhängt, von der akademischen Ausbildung, von persönlichen Begegnungen, vom familiären Status und von zahlreichen anderen Faktoren mehr. Diese Abhängigkeiten sind viel weitreichender als z.B. die inhaltlichen Beziehungen, die zwischen den Sätzen einer Sinfonie bestehen mögen. Wenn ich Musikkenner bin und die künstlerischen Qualitäten einer Sinfonie zu würdigen weiß, bedeutet mir das Lauschen des vierten Satzes, während ich die thematischen Anklänge an das Hauptmotiv des ersten Satzes erkenne, sicher mehr, als wenn ich den ersten Satz nicht gehört hätte. Dennoch läßt sich der Wert des *Erlebnisses* des Hörens der gesamten Sinfonie mit den Werten der sukzessiv erfolgenden Teilerlebnisse des Hörens der vier Einzelsätze gleichsetzen.

Ein wichtigeres, mit dem Prinzip WERT verbundenes Problem besteht darin, daß die fragliche Summenbildung die Existenz einer wohldefinierten *numerischen* Nutzensfunktion voraussetzt. Im Alltag bestehen unsere subjektive Beurteilungen von Ereignissen zunächst nur aus einer groben klassifikatorischen Unterteilung in 'gut' bzw. 'schlecht' bzw. allenfalls aus

einer komparativen Präferenzordnung im Sinne von 'besser als' bzw. 'schlechter als'. Nun hat man im Rahmen der allgemeinen Entscheidungstheorie die Bedingungen ermittelt, unter denen sich solche Präferenzordnungen *metrisieren* lassen. Ohne Beschränkung der Allgemeinheit darf man dabei annehmen, daß die so konstruierbaren Nutzensfunktionen "normiert" sind, d.h. all jenen Ereignissen einen positiven Nutzen zuordnen, die die Bezugsperson P als gut oder angenehm empfunden, und entsprechend allen Ereignissen einen negativen Wert zuordnen, die P als schlecht bzw. unangenehm erlebt hat. Allerdings ist in der einschlägigen Literatur nach wie vor umstritten, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen die *intersubjektive Vergleichbarkeit* der Nutzensfunktionen gewährleistet ist. Auf dieses wichtige Problem kann hier nicht eingegangen werden. Einen speziellen Lösungsvorschlag findet der interessierte Leser im "Theorie"-Kapitel von Lenzen (1998).

Als nächstes bleibt zu überlegen, ob und wiefern sich der im Prinzip WERT ausgedrückte Gedanke auch auf die Bestimmung des Wertes eines *in Zukunft erst noch zu lebenden* Lebensabschnittes übertragen läßt. Nida-Rümelin (1996: 834/5) hat hiergegen den folgenden Einwand skizziert:

"Angenommen, ein Freund fragt Sie: »Wieviel ist dir dein Leben wert?«  
« Sie werden vermutlich zurückfragen: »Wie meinst du das?« Wenn Ihr Freund antworten sollte: »Nenn mir doch einfach einen Geldbetrag«, dann würden Sie vermutlich den Kopf schütteln und den absurden Dialog mit einer Äußerung wie »Natürlich würde ich mein Leben für einen noch so hohen Geldbetrag nicht verkaufen« oder »Was hätte ich denn noch von diesem Betrag, wenn ich tot wäre« beenden."

Das empirische Faktum, daß die meisten Menschen "unter fast allen Umständen ihr eigenes Leben für keinen [noch so] hohen Geldbetrag hingeben" würden, bedeutet zunächst, daß das Leben eines Individuums X normalerweise zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz einfach deshalb "mehr wert" ist als alles andere, was für X überhaupt einen Wert haben kann, weil das Leben die unerläßliche *Vorbedingung* für jegliches Werterleben darstellt. Dies heißt jedoch nicht, wie Nida-Rümelin meint, daß der subjektive Wert des Lebens "für fast alle Menschen unter fast allen Umständen [wortwörtlich] unendlich groß" wäre. Andernfalls müßte man ja auch dem Leben irgendeines Tieres einen unendlich großen Wert zubilligen, denn für Tiere wäre es ebenso irrational, ihr Leben für irgendwelche Güter hinzugeben bzw. zu "verkaufen".

Das eigentliche Problem bei der Bestimmung des Wertes des noch zu lebenden Lebens einer Person P besteht nun darin, daß es weitgehend unbestimmt ist, welche (positiven oder negativen) Erlebnisse P in Zukunft zu erwarten hat. *Theoretisch* könnte man zwar bei vollständiger Kenntnis der subjektiven Nutzensfunktion einerseits und der entsprechenden subjektiven Wahrscheinlichkeitsfunktion andererseits den *Erwartungswert* z.B. des morgigen Tags oder eines anderen künftigen Lebensabschnittes von P "*berechnen*", nämlich als die mit den jeweiligen Wahrscheinlichkeiten gemittelte Summe der Werte der einzelnen Ereignisse, die P in dem fraglichen Zeitraum erleben kann. Eine solche, in Lenzen (1991) noch favorisierte Berechnung dürfte freilich *praktisch* überaus schwierig oder gar unmöglich sein. Die Schwierigkeiten rühren nicht primär daher, daß das Leben immer wieder Überraschungen zu bieten hat und oft einen ganz anderen Verlauf nimmt, als man rationalerweise erwarten durfte. Sondern das Hauptproblem besteht darin, daß die Menge aller möglichen zukünftigen Erlebnisse einer Person P so umfangreich ist, daß man für sie realistischerweise weder eine vollständig definierte Wahrscheinlichkeitsfunktion noch eine vollständig definierte Nutzensfunktion voraussetzen kann. Allerdings sind andere *pragmatische* Methoden denkbar,

um den Erwartungswert des noch zu lebenden Lebens von P wenigstens mit einem gewissen Grad von Verlässlichkeit innerhalb gewisser numerischer Grenzen *abzuschätzen*.

Eine erste, für die Planung und Finanzierung von Gesundheitsprogrammen vorgeschlagene Methode basiert nach Perrett (1992: 195) auf einer Ermittlung jenes Geldbetrags, den die Person P zu zahlen bereit wäre, um ihr Sterberisiko um einen gewissen Prozentsatz zu senken. Wenn P z.B. bereit ist, für die Reduktion des Sterberisikos um 1 % eine Prämie von 1.000 DM zu bezahlen, dann soll der Wert, den P ihrem zukünftigen Leben beimißt, dem 100-fachen dieses Betrags, also DM 100.000, entsprechen. Dieser Ansatz ist jedoch ziemlich inadäquat, weil die Prämie, die P für eine erhoffte Lebensverlängerung aufwenden würde, in allzu starkem Maß von ihren finanziellen Verhältnissen abhängt. Insbesondere würde ein im großen und ganzen zufriedener Armer, dessen minimale Mittel nur zur Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse ausreichen, für den Luxus einer Lebensverlängerungsversicherung vermutlich keine einzige Mark aufwenden wollen oder können. Das hieße aber nicht, daß er seinem Leben keinerlei Wert beimessen würde.

Dieses Problem ließe sich durch eine Variante des beschriebenen Verfahren lösen, bei der statt der zu zahlenden *Lebensverlängerungsprämie* eine Entschädigung für eine voraussichtliche *Lebensverkürzung* zugrundegelegt wird. Genauer müßte man von dem Minimalbetrag  $m$  ausgehen, den P als Kompensation für die Erhöhung des Sterberisikos z.B. um 1 % fordern würde, und der Wert, den P ihrem noch zu lebenden Leben zumißt, wäre dann entsprechend mit dem 100-fachen von  $m$  gleichzusetzen. Auch diese Methode hängt jedoch stark von den Besitzverhältnissen der jeweiligen Person ab. Insbesondere würde ein Millionär, der genügend Geld für die Deckung all seiner Bedürfnisse und Wünsche zu haben glaubt, vermutlich für keine noch so hohe Abfindung irgendein Risiko eines vorzeitigen Todes eingehen wollen. Dies bedeutet aber nicht, daß sein Leben für ihn einen "unendlichen", unbegrenzt hohen Wert hätte, sondern nur, daß ihm zusätzliches Geld nicht helfen würde, die Qualität bzw. den Wert seines Lebens zu verbessern. Wie es um diese Lebensqualität bestellt ist, hängt jedoch keineswegs nur von seinen Besitzverhältnissen ab – Geld alleine macht nicht glücklich –, sondern u.a. vom Gesundheitszustand, von persönlichen und familiären Beziehungen, etc.

Ein weiteres, nicht nur Millionäre und Arme, sondern auch Leute in mittleren Besitzverhältnissen betreffendes Problem besteht darin, die Vergütung für eine bestimmte Erhöhung des Sterberisikos in fairer bzw. sozial gerechter Weise zu kalkulieren. Arbeitgeber würden vermutlich Überlegungen folgender Art anstellen. Die gefährdete Person ist  $u$  Jahre alt, kann deshalb normalerweise noch weitere  $v$  Jahre arbeiten, also bei einem derzeitigen Jahreslohn von  $w$  DM und einer angenommenen Lohnsteigerungsrate von  $x$  % im Laufe des Arbeitsleben insgesamt ein Gesamteinkommen von  $y$  DM erwirtschaften. Die Gefahrenzulage muß dann versicherungsmathematisch so kalkuliert werden, daß bei einem um  $z$  % erhöhten Sterberisiko gleichfalls ein Gesamteinkommen von  $y$  DM erwartet werden kann. Solche Kalkulationen laufen im Effekt also auf das von Wirtschaftswissenschaftlern vorgeschlagene Modell hinaus, den Wert des Lebens einer Person X mit dem gesamten *Lebenseinkommen* von X gleichzusetzen. Auch dieser, von Nida-Rümelin (1996: 848) als »B[routto]S[ozial]P[rodukt]-Methode« verspottete Ansatz ist jedoch inadäquat, da die Lebensqualitäten zweier Personen mit gleichem Einkommen radikal differieren können. Man kontrastiere etwa das Klischee des gesunden Vaters begabter und wohlzogener Kinder, der mit einer hübschen und liebevollen Frau verheiratet ist, mit dem Klischee eines infarktgefährdeten Alkoholiker, dessen Kinder rauschgiftsüchtig sind und der mit einer tyrannischen Schlampe zusammenleben muß.

Angesichts dieser Probleme möchte ich hier eine alternative Methode vorschlagen, um die Größe des Verlusts einzuschätzen, den die Person P durch ein erhöhtes Sterberisiko erwarten müßte. Die Grundidee besteht darin, den bisherigen *Durchschnittswert* z.B. eines Tages im Leben von P gemäß dem oben beschriebenen Verfahren mittels normierter und intersubjektiv vergleichbarer Nutzenfunktionen zu bestimmen und dann mit der Anzahl der Tage zu multiplizieren, die P durch die angenommene Erhöhung des Sterberisikos mutmaßlich verlieren würde. Der Erwartungswert des gesamten zukünftigen Lebens von P wäre entsprechend durch das Produkt der mutmaßlichen Lebensdauer mit dem Mittelwert der zukünftigen, am bisherigen Lebensstandard orientierten Lebensqualität zu bestimmen. Dabei müßte die Schätzung der Lebensdauer auf statistische Daten rekurrieren und insbesondere den Gesundheitszustand der Person mit berücksichtigen, und für den Wert eines zukünftigen Lebensabschnittes wären außerdem die subjektiven Wahrscheinlichkeiten für relevante Änderungen der späteren Lebensbedingungen speziell im puncto Beruf und Familie als Korrekturfaktoren mit zu berücksichtigen. Wenngleich auf diese Art und Weise der subjektive Wert eines noch nicht gelebten Tags nicht mit Sicherheit und Eindeutigkeit festgelegt wäre, und obgleich natürlich die Unsicherheiten und Ungenauigkeiten exponentiell zunehmen, je weiter in die Zukunft hinein man den Wert des noch zu lebenden Lebens von P zu prognostizieren versucht, so läßt sich mit einer derartigen Abschätzung jedenfalls das Pauschalurteil rechtfertigen, *daß das Leben der meisten Menschen zu fast jedem Zeitpunkt ihrer Existenz einen positiven Erwartungswert hat und in diesem Sinne lebenswert ist*. Da ferner die meisten Erlebnisse im Leben einer "normalen", physisch und psychisch einigermaßen gesunden, materiell ausreichend versorgten und in relativer Freiheit und Selbstbestimmung lebenden Person durchaus positiv sind, scheint darüber hinaus auch das folgende *Monotonieprinzip* zumindest approximativ zu gelten:

(MONO) Der Erwartungswert des noch zu lebenden Lebens von X ist in der Regel (d.h. *ceteris paribus* und *prima facie*) um so größer, je jünger X ist, d.h. je mehr Zeit X voraussichtlich noch zu leben und je mehr (Positives) X deshalb noch zu erleben hat.

Hiergegen hat jedoch Singer (1998: 13/14) den folgenden, als Metapher verkleideten Einwand vorgebracht:

"Man kann das Leben eines selbstbewußten Wesens als mühsame und ungewisse Reise ansehen [...]. Angenommen, ich spiele mit dem Gedanken einer Reise nach Nepal, speziell einer Trekking-Tour zum Thyangboche Kloster am Fuße des Mt. Everest. [...] Wenn während der ersten Träumereien und Planungen einer solchen Tour ein unüberwindliches Hindernis auftaucht [...], werde ich natürlich ein wenig enttäuscht sein, aber meine Enttäuschung wäre nichts im Vergleich dazu, wenn ich bereits feste Arrangements getroffen, Urlaub genommen, vielleicht ein nicht umtauschbares Flugticket nach Kathmandu gelöst hätte oder gar schon ein gutes Stück in Richtung Thyangboche Kloster gewandert wäre, um dann am Erreichen meines Ziels gehindert zu werden. Ähnlich kann man die Entscheidung, ein Kind [per Abtreibung] nicht in die Welt zu bringen, so ansehen, als würde eine Reise gar nicht begonnen, aber dies wäre an und für sich nicht ernsthaft schlimm, weil der Reisende noch keine Pläne gemacht und sich keine Ziele gesetzt hat. Im Laufe der Zeit, wenn allmählich Ziele gesetzt werden [...] wird es immer schlimmer, eine Reise vorzeitig zu beenden. Gegen Ende des Lebens, wenn die meisten Dinge

erreicht sind, mag der Verlust des Lebens wiederum weniger schlimm sein, als er es in einem früheren Lebensstadium gewesen wäre."

Läßt man einmal den von Singer hier zwar nur beiläufig vorgebrachten, aber inhaltlich sehr fragwürdigen Versuch der Rechtfertigung von Abtreibung außer Acht, so kann man seinen Ausführungen zumindest dahingehend zustimmen, daß der Verlust des Lebens von einem Menschen, der weiß, daß er bald sterben muß, als um so schlimmer *empfunden* würde, je mehr Pläne er noch hätte und je mehr Ziele er eigentlich noch erreichen wollte. Speziell ist das psychische Leiden, die Verzweiflung und die Furcht vor dem nahenden Tod bei einem Erwachsenen viel ausgeprägter als bei einem Kind; und wer im Alter zufrieden auf ein langes, erfülltes Leben zurückblicken kann, dem wird der bevorstehende Tod möglicherweise weniger Schrecken einjagen als einem Jüngling. In diesem Sinne mag das subjektive *Leid des Sterbens* tatsächlich vom Lebensanfang zur Lebensmitte ansteigen und zum (natürlichen) Lebensende wieder absinken. Aber der *Schaden*, den jemand durch vorzeitigen Tod erleidet, ist mit diesem Komplex von Befürchtungen, Ängsten und Frustrationen überhaupt nicht identisch. Wenn ein Erwachsener in der Mitte seiner Jahre, voll von ehrgeizigen Plänen und Hoffnungen und auf dem Höhepunkt seiner Schaffenskraft z.B. urplötzlich schmerzlos im Schlaf getötet würde, dann bliebe ihm das *subjektive* Leid des Sterbens völlig erspart. Trotzdem würde ihm der gravierende *objektive* Schaden des Verlusts von zahlreichen glücklichen Lebensjahren zugefügt. Dieser objektive Verlust ist jedoch ganz allgemein proportional zur voraussichtlichen Länge des ansonsten noch zu lebenden Lebens, also am Lebensanfang keineswegs kleiner, sondern größer als zur Lebensmitte.

So gesteht z.B. auch McMahan (1998: 13) zu, daß es *ceteris paribus* "schlimmer ist, mit 30 zu sterben als mit 60, und ebenfalls schlimmer, mit 15 zu sterben als mit 30". Insbesondere würde es wohl jeder Mensch *rationalerweise vorziehen*, erst mit 60 statt mit 30 Jahren zu sterben, bzw. mit 30 Jahren statt mit 15. Doch im gleichen Sinn ist es auch rational, lieber "erst" mit 15 Jahren sterben zu wollen als unmittelbar nach der Geburt. Wenn McMahan es für unplausibel erklärt, "daß der Tod eines Neugeborenen für das Kind schlimmer sei als der Tod eines 15-jährigen für den 15-jährigen", so widerlegt er damit nicht das Monotonie-Gesetz über den mit dem Lebensalter abnehmenden Wert des noch zu lebenden Lebens, sondern verwechselt an dieser Stelle einfach den objektiven Verlust des Lebens mit dem subjektiv erfahrenen Leid des Sterbens.

Ein weiteres Problem, das Kritiker bei dem Prinzip MONO entdeckt zu haben glauben, betrifft den Wert des Lebens von Föten bzw. Embryonen. So folgt nach Meinung von Schurz (1995: 236) aus MONO "die *absurde Konsequenz*, daß die 'Tötung' einer befruchteten Eizelle kurz nach ihrer Befruchtung verwerflicher sein müßte als die Tötung eines Kleinkindes". Diese Ansicht beruht jedoch auf einem Mißverständnis. Erstens wurde das Monotonieprinzip von Anfang an mit einer *ceteris-paribus*- bzw. *prima-facie*-Klausel abgesichert, die insbesondere dem Faktum Rechnung tragen sollte, daß es im Leben jedes einzelnen Menschen irgendwann einmal Perioden gibt, während derer der *momentane* Wert des Lebens nicht positiv, sondern negativ ist. Deshalb steigt der Wert des in Zukunft noch zu lebenden Lebens nicht mit der Zahl aller *überhaupt* noch zu erlebenden, sondern nur mit der Zahl aller *mit positiven Erlebnissen ausgefüllten* Tage, Wochen oder Monate an. Das frühembryonale Leben umfaßt aber vermutlich nur sehr wenige bewußte, positive Erlebnisse, so daß der Wert des Lebens eines Embryos, sofern er überhaupt bis zur Geburt heranwächst, mit dem Wert des Lebens eines Neugeborenen praktisch gleichgesetzt werden könnte. Zweitens ist für die ethische Beurteilung von Abtreibung und Kindstötung der *voraussichtliche* Schaden in Betracht zu ziehen, den das Lebewesen X durch Tötung erleiden würde, d.h. entscheidend ist der *Erwartungswert* des in Zukunft noch zu lebenden Lebens von X. Trotz aller

medizinischen Fortschritte ist jedoch die Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine befruchtete Eizelle bzw. ein Embryo im frühen Entwicklungsstadium zumindest bis zur Geburt heranwächst, relativ klein, in der Größenordnung von 5 - 10 %. Deshalb beträgt auch der Erwartungswert des in Zukunft zu lebenden Lebens einer gerade befruchteten Eizelle nur einen entsprechenden Bruchteil (5 - 10 %) des Erwartungswerts des Lebens eines Neugeborenen.

#### 4. Bioethische Konsequenzen

Zum Schluß dieser Arbeit sollen nun einige bioethische Konsequenzen skizziert werden, die sich aus der im letzten Abschnitt verteidigten Konzeption des Werts des Lebens ergeben. Dabei sei zunächst betont, daß moralische Konsequenzen niemals aus der Theorie des Wertes des Lebens alleine ableitbar sind, sondern immer nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen ethischen Konzeption, z.B. der Minimaethik MIN (samt deren Erweiterung ERL 1, ERL 2) oder der permissiveren Position des Utilitarismus. Wie in Abschnitt 2 gezeigt wurde, folgt aus MIN zunächst das allgemeine Prinzip der Moralität (bzw. Amoralität) des Tötens, TÖT 2. Die Diskussion des letzten Abschnitts hat jedoch deutlich gemacht, daß dieses Prinzip nicht im Singerschen Sinn verstanden werden darf als:

(TÖT 2<sub>S</sub>) Der Verlust des Lebens (zum Zeitpunkt  $t$ ) stellt für das Lebewesen X einen Schaden dar gdw. das Leben von X *zum Zeitpunkt  $t$*  einen positiven Wert hat;

sondern stets im folgenden Sinn aufgefaßt werden muß:

(TÖT 2<sub>L</sub>) Der Verlust des Lebens (zum Zeitpunkt  $t$ ) stellt für das Lebewesen X einen Schaden dar gdw. das *nach  $t$  noch zu lebende Leben* von X einen positiven Wert hat.

Aus Platzgründen muß ich mich darauf beschränken, die wichtigsten Folgerungen dieses Prinzips in größten Umrissen abzuleiten. Beginnen wir mit dem "klassischen" Thema des *Selbstmords*! Hier ist es zunächst ratsam, zwei wichtige Suizidtypen zu unterscheiden, nämlich den "begründeten" Selbstmord, der im "wahren" Interesse des Suizidanten S liegt, im Gegensatz zum "dummen" Selbstmord, der gegen das "wahre" Interesse von S verstößt. Was *beide* Varianten in moralischer Hinsicht von einem normalen Mord unterscheidet, ist, daß – auch wenn S durch seine Tat sich selber schadet – es eben *er selber* ist, der sich den Schaden zufügt. D.h. im Sinne des Grundprinzips *Neminem laedere* verhält sich der Suizidant (*prima facie*) niemals *unmoralisch*, sondern allenfalls "dumm"! In Einzelfällen ist diese *prima facie* Bewertung freilich im Hinblick auf den Schaden, den S durch seine Tat eventuell *anderen* zufügt, entsprechend zu modifizieren. Dabei muß man nicht nur an einen *materiellen* Schaden denken, wie ihn z.B. ein Bankrotteur seinen Gläubigern zufügt, wenn er lieber aus dem Leben scheidet, als durch harte Arbeit seine Schulden zu tilgen. Viel häufiger impliziert der Selbstmord von S vielmehr einen großen *psychischen* bzw. seelisch-emotionalen Schaden bei Familienangehörigen und Freunden.

Was als nächstes die heiklere Frage der *Beihilfe zum Selbstmord* betrifft, so wird die obige Unterscheidung der beiden Suizidtypen besonders relevant. Denn bei einem "dummen" Selbstmord (z.B. aus einem relativ nichtigen Anlaß wie Schulangst, Liebeskummer, etc.) stellt sich die Situation für den Suizidanten, S, und den potentiellen Assistenten, A, jeweils ganz unterschiedlich dar. Während S sich durch die Tat *selber* schaden, also gemäß MIN *nicht* unmoralisch handeln würde, würde A – egal ob durch aktive Beihilfe, durch Ermunterung

oder durch bloßes Nichtverhindern – dazu beitragen, daß einem *anderen* (als ihm, A, nämlich der Person S) ein gravierender Schaden entsteht. Eine Beihilfe zum Selbstmord wäre deshalb in diesem Fall *unmoralisch*. Etwas differenzierter ist die Beihilfe zum zweiten Suizidtyp zu beurteilen, bei dem nach Voraussetzung die Selbsttötung im "wahren" Interesse von S liegt, z.B. weil S so schwerstkrank und leidend ist, daß für ihn – in Schopenhauers Worten – "die Schrecknisse des Lebens die Schrecknisse des Todes überwiegen". Hier ist es (zumindest *prima facie*) moralisch *unbedenklich*, S dabei zu helfen, seinem Leiden ein Ende zu bereiten. "*Secunda facie*" sind allerdings eventuell Interessen von Dritten in Betracht zu ziehen, die durch den Selbstmord von S tangiert sein können. Gemäß ERL 1 wäre Beihilfe nur dann moralisch *erlaubt*, wenn – aus der Perspektive von A – der "Fremdnutzen" positiv ist, d.h. wenn der voraussichtliche Nutzen für S den Schaden für die anderen überwiegt. Für eine ausführlichere Diskussion dieses Problemkreises (inklusive der brisanten Frage aktiver und passiver Sterbehilfe) sei der Leser auf Lenzen (1998) verwiesen.

Wie die Flut einschlägiger Publikationen der letzten 20 Jahre zeigt, stellt die Frage der Moralität von *Abtreibung* das kontroverseste Problem der Bioethik dar. Gemäß dem hier verfochtenen Prinzip TÖT 2<sub>L</sub> ist die Tötung eines Fötus bzw. Embryos (zumindest *prima facie*) in jedem Stadium der Schwangerschaft als moralisch bedenklich einzustufen und könnte allenfalls bei gewissen Indikationen als *utilitaristisch* erlaubt gelten. Die Hauptschwierigkeit bei der Verteidigung dieser Position besteht nun darin, den scheinbar subtilen, aber ethisch ganz *wesentlichen Unterschied zwischen Abtreibung und Empfängnisverhütung* zu präzisieren. So hat z.B. Hare (1990) argumentiert: Wenn die Amoralität der Abtreibung darin verankert liegt, daß dem Embryo sein gesamtes späteres Leben genommen wird, dann fügt man auch einer Eizelle dadurch, daß man ihre Befruchtung verhindert, einen Schaden zu, der mit dem Verlust des gesamten Lebens der zukünftigen Person gleichzusetzen ist, zu der die Eizelle heranwachsen könnte. Deshalb hält Hare nicht nur "aktive" Empfängnisverhütung jeglicher Form, sondern sogar schlichte sexuelle Enthaltensamkeit für ebenso unmoralisch wie Abtreibung.

Aus Platzgründen muß ich mich darauf beschränken, auf zwei gravierende Fehler hinweisen, die Hare zu dieser absurden Konklusion geführt haben. Erstens läßt Hare den unterschiedlichen *Handlungscharakter* von Abtreibung einerseits und von unterlassener Zeugung andererseits völlig außer acht. Im allgemeinen macht es einen gewaltigen Unterschied, ob man jemandem etwas *wegnimmt* oder ob man ihm dieses lediglich *nicht gibt*. Einem Menschen 1.000 DM zu *stehlen* ist moralisch verwerflich; dagegen ist es in der Regel moralisch völlig o.k., wenn ich ihm meine 1.000 DM *nicht schenke*. Dies gilt für das Töten im Gegensatz zum Nicht-Zeugen völlig analog. Es ist mehr als bloße Metapher, daß einem Menschen durch Zeugung und Geburt das Leben *geschenkt* wird.

Zweitens verkennt Hare den gravierenden Unterschied im biologischen und deshalb auch im moralischen Status von Embryonen bzw. Föten einerseits und dem entsprechenden "genetischen Material" andererseits. In Hare (1990: 143) hatte er versucht, diesen Unterschied zu bagatellisieren, indem er auch die unbefruchtete Eizelle zusammen mit einem willkürlich ausgewählten Spermium als ein "*mögliches zukünftiges Kind*" bezeichnete. Diese spitzfindige Betrachtung vermag jedoch die moralische Nivellierung von Empfängnisverhütung und Abtreibung nicht zu begründen. Hare übersieht, daß das "genetische Material" in einem ganz anderen Sinn ein "*mögliches Kind*" darstellt als ein befruchtetes Ei bzw. ein Embryo. Corradini (1994: 34) erläutert diesen Unterschied dadurch, daß sie den Fötus als "*aktuales menschliches Individuum mit potentiellen Eigenschaften*" charakterisiert, während es sich bei der unbefruchteten Eizelle plus dem Spermium um "*aktuale nicht-menschliche Individuen*" handelt, "die ein nur *mögliches menschliches Individuum* darstellen". Ähnlich führt Byrne

(1988: 94/5) aus, daß die "Möglichkeit, daß aus einer Eizelle eine Person wird, von einer äußeren Einwirkung (der Befruchtung) abhängt, die zugleich zu einer *Veränderung ihrer inneren Natur* und ihrer biologischen Konstitution führt. Um diese Möglichkeit zu realisieren, muß die Eizelle eine *völlig andere Art von Organismus* werden". Der entscheidende Punkt besteht also darin, daß im Gegensatz zum unbefruchteten Ei das befruchtete (und eingenistete) Ei bzw. der Embryo *qua* seiner Natur *normalerweise* zu einem Menschen heranwachsen wird. Dabei bedeutet das Wort 'normalerweise' erstens, daß der Embryo sich weiterentwickelt, sofern er nicht durch äußere Einwirkung, z.B. durch Abtreibung, gewaltsam daran gehindert wird. Zweitens bedeutet 'normalerweise', daß diese Entwicklung von sich aus ohne weiteres Zutun mit einer recht hohen Wahrscheinlichkeit erfolgt. Deshalb läßt sich als weitere bioethische Konsequenz contra Hare (und contra Lehrmeinung der katholischen Kirche) festhalten, daß im Gegensatz zur Abtreibung jede Art von Empfängnisverhütung, die sich darauf beschränkt, die Befruchtung der Eizelle zu verhindern, moralisch unbedenklich ist.

## 5. Zitierte Arbeiten

Byrne, P. (1988), "The animation tradition in the light of contemporary philosophy". In R. G. Dunstan & M. J. Sellar (eds.), *The Status of the Human Embryo*, London: King Edward's Hospital Fund, 86-110. (Übersetzung des Zitats W.L.)

Corradini, A. (1994), "Goldene Regel, Abtreibung und Pflichten gegenüber möglichen Individuen", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48, 21-42.

Hare, R. M. (1990), "Abtreibung und die Goldene Regel", in A. Leist (Hrg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt: Suhrkamp, 132-156.

Lenzen, W. (1991), "Wie schlimm ist es, tot zu sein?", in R. Ochsmann (Hrg.), *Lebens-Ende*, Heidelberg: R. Asanger, 161-178.

Lenzen, W. (1998), *Liebe, Leben, Tod – Ein moralphilosophischer Essay*, Freiburg: Alber (im Erscheinen).

MacMahan, J. (1998), "Preferences, Death, and the Ethics of Killing", erscheint in C. Fehige and U. Wessels (eds.), *Preferences*, Berlin: de Gruyter. (Zitiert gemäß der vorläufigen Fassung, die während der Tagung "Preferences", Saarlouis 1992, vorgetragen wurde, Übersetzung W.L.)

Meggle, G. (1991), "Euthanasie und der Wert eines Lebens", in *Grazer Philosophische Studien* 41, 207-223.

Nida-Rümelin, J. (1996), "Wert des Lebens", in ders. (Hrg.), *Angewandte Ethik*, Stuttgart: Kröner, 832-861.

Perrett, R. W. (1992), "Valuing Lives", in *Bioethics* 6, 185-200.

Schurz, G. (1995): "Grenzen rationaler Ethikbegründung. Das Sein-Sollen-Problem aus moderner Sicht", in *Ethik und Sozialwissenschaften* 6, Heft 2. (Die Kritik meiner bioethischen Thesen findet sich auf den SS. 163-177 und 236.)

Singer, P. (1984), *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam.

Singer, P. (1998), "Possible Preferences", erscheint in C. Fehige and U. Wessels (eds.), *Preferences*, Berlin: de Gruyter. (Zitiert gemäß der vorläufigen Fassung, die während der Tagung "Preferences", Saarlouis 1992, vorgetragen wurde; Übersetzung W.L.)

Taylor, P. (1986), *Respect for Nature*, Princeton, N.J.

Tooley, M. (1990), "Abtreibung und Kindstötung", in A. Leist (Hrg.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt: Suhrkamp, 157-195.