

erschienen in:
Auf der Suche nach Antworten, hrsg. v. Jürgen Schreiber, Jochen Förster und
Stefanie Westermann, Münster: Lit, 2010, S. 15-28,
ISBN: 978-3-643-10477-9.

Neuroenhancement

Zwischen Selbstmanipulation und Manipulation des Selbst

Andreas Vieth (Essen/Münster)

Angenommen, man könnte seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten durch die technische Manipulation der eigenen Konstitution verbessern. Angenommen, man könnte sich (ohne Risiko) im Gemischtwarenladen einer privaten Enhancement-Klinik sein persönliches Portfolio für die Selbstgestaltung nach Maßgabe der eigenen Planungen für sich selbst zusammenstellen. (Vorausgesetzt natürlich, man hat genug Geld). Wir würden unsere begrenzte Individualität überwinden und uns zu *vielgestaltigen Unikaten* weiterbilden.

Diese Annahmen stellen gegenwärtig natürlich noch ein rein fiktives Szenario dar. Die gesundheitlichen Risiken der Implantation technischer Verbesserungsoptionen an Organismen dürften erheblich sein. Insofern könnte es sein, dass *enhancement* mit hohen Folgekosten, die dann nicht mehr nur privat, sondern auch solidarisch zu tragen wären. Derartige moralische Komplikationen sollen im folgenden Beitrag ausgeblendet werden; ebenso alle Standardprobleme, die man in der Regel diskutiert: die genannten gesundheitlichen Kollateralschäden auch Verteilungsgerechtigkeit, Menschenwürdefragen, Probleme der Erforschung solcher Optionen. Auch soll die Frage, ob *enhancement* in diesem Sinne noch Medizin oder schon Dienstleistung sei, unbeachtet bleiben.

Es geht in den oben genannten Annahmen letztlich darum, ein *superwoman* oder einen *superman* aus sich zu machen. (Insofern das prinzipiell jeder könnte, wäre das „super“ allerdings relativiert.) Die Frage ist, ob eine derartige Manipulation der körperlichen oder psychischen Konstitution der Person aus ethischer Sicht problematisch wäre. Wir erachten es nicht als problematisch, wenn wir „sehbehindert“ sind, uns durch Sehhilfen zu verbessern. Niemand sieht darin ein Problem: Heute! In früheren Zeiten war das vermutlich anders. Man denke nur an den *Namen der Rose*. Die Augengläser des William von Baskerville erscheinen durchaus manchem suspekt. Was spricht gegen eine freiwillige Selbstverwandlung in einen Cyborg?

Dieser Frage sollen die folgenden Überlegungen nachgehen. Es soll ein Versuch unternommen werden zu zeigen, dass diese Zukunft aus ethischer Perspektive problematisch wäre. Wie könnte man eine Kritik des Cyborgianismus rechtfertigen? (Dass es *enhancement* geben wird, dass *enhancement* positiv gewertet werden wird, erscheint als ziemlich wahrscheinlich. Man denke nur an die Superprothesen von

Sprintern bei den Paralympics.) Eine aus anthropologischer Perspektive motivierte Ablehnung von Cyborgs setzt eine „Gattungsethik“ voraus. Darunter soll im Folgenden eine Form des moralischen Arguments verstanden werden, die darauf beruht, dass man eine bestimmte Vorstellung davon vorbringt, was den Menschen als Menschen vor anderen Tieren und der unbelebten Natur auszeichnet. Cyborgianismus, so die These, passt nicht zum *Mensch-Sein*.

Eine solche Argumentation erscheint heute als aussichtslos. Zunächst sollen daher die Gründe für diese Aussichtslosigkeit skizziert werden (1). Die These wird sein, dass Anti-Cyborgianismus auf metaphysischen Thesen beruht. Das wird heute als ethisch problematisch angesehen. Man kritisiert solche Argumente als *essentialistisch*, weil sie eine Annahme über das Wesen des Menschen voraussetzen. Ein Wesen des Menschen gibt es aber (nach moderner Einschätzung) nicht, weil der Mensch sich selbst (immer wieder) neu erschafft. Wir sind zwar Mängelwesen, aber wir besitzen Vernunft und Hände und können uns daher selbst (nach unserem Bild) gestalten. Der Selbsterschöpfungsmythos des modernen Menschen ist mit bestimmten Annahmen über Normativität verbunden, die durch Cyborgs herausgefordert werden. Im Rahmen der modernen Ethik, kann man Anti-Cyborgianismus unter den oben genannten Bedingungen nur indirekt rechtfertigen (2). Will man weiter gehen, muss man versuchen die Natur direkt zu moralisieren (3). Natürlich wird dies sogleich (teilweise berechnete) Kritik hervorrufen, so dass man darauf mit einer Unterscheidung verschiedener Möglichkeiten einer Gattungsethik reagieren sollte (4).

Ziel des Beitrages ist es, Argumente für einen Anti-Cyborgianismus zu entwickeln.¹ Dabei geht es jedoch weniger material um eine Ablehnung des Neuroenhancement, als vielmehr um das Verständnis davon, wie diese Kritik argumentativ funktionieren müsste, wenn man selbst ein Anti-Cyborgianist wäre. Im Rahmen dieser Argumentationszusammenhänge kann man zwischen autonomer Selbstmanipulation und Manipulation des Selbst Grenzen ziehen wollen.

1. Anti-Cyborgianismus: Das Problem des Essentialismus

Eine Gattungsethik müsste ein Argument gegen Neuroenhancement entwickeln, bei dem man aus einer Vorstellung über die moralische Qualität der menschlichen Natur eine Position des Anti-Cyborgianismus gewinnen würde. Solche Argumente aus der Natur des Menschen gelten heute als *ethisch* (d. h. als Elemente einer Theorie der Begründung des

1 Für die Intensität der Debatte, die das Buch „Die Zukunft der menschlichen Natur“ von Jürgen Habermas (Habermas 2002) ausgelöst hat, vgl. Kaufmann, So-soe (Hrsg., 2005).

Richtigen und Guten) und als *moralisch* problematisch (d. h. als Elemente einer Vorstellung des guten Lebens). Man hat geglaubt, dass es Sklaven von Natur gäbe. Man war der Auffassung, dass Frauen als das (auch geistig) „schwächere Geschlecht“ dem Manne Untertan sein sollen. Unser Sexualleben und seine moralische Kritik sind Gegenstände permanenter Diskussion (Homosexualität, Onanie, Abtreibung). Diese Diskussionskontexte sind Beispiele für antiliberale und antipluralistische Tendenzen, die wir als Demokraten nicht billigen.

Ist eine Gattungsethik illiberal? Ist sie antipluralistisch? Einigermaßen sicher ist: Wenn dies grundsätzlich so wäre, dann hätten wir guten Grund, sie im Rahmen unserer Vorstellungen von politischer Legitimität abzulehnen.

Die soeben genannten – heute problematischen – Aussagen sind essentialistisch. Sie schreiben menschlichen Individuen moralisch bedeutsame Eigenschaften aufgrund ihrer Konstitution zu (Sklave, Frau, Sexualität). Derartige Theoreme werden heute als „philosophische Lieblingstheorien“ charakterisiert. Damit ist im Prinzip nur gemeint, dass sie chauvinistisch sind. Daher sind sie sozialphilosophisch unakzeptabel. Der Grund ist: Man bringt seine eigenen Vorstellungen vom Guten unter dem Deckmantel der Natur so in die moralische und politische Diskussion ein, dass man anderen ein Bild von der menschlichen Natur unterschiebt, das jeder anderen, von Vorurteilen freien, Grundlage entbehrt. Es ist vielmehr nur Ausdruck für die eigene Vorliebe für eine bestimmte Vorstellung vom guten Leben.

Die menschliche Natur ist „empirisch gesehen“ nicht auf diese Vorstellungen festgelegt. Damit ist eine Gattungsethik Ausdruck eines anderen Naturverständnisses. Die anti-cyborgianische Kritik und ihre liberalen Gegner streiten *auch* um das Naturverständnis:

- (1) Das moderne Naturverständnis: Wissenschaft ist empirisch überprüfbar (z. B. in wiederholbaren Experimenten). Sie ist somit unabhängig von dem, der das Experiment macht. Wissenschaft ist intersubjektiv neutral. Insofern ist die Natur nicht „wertgeladen“. Das bedeutet: Die Experimentatoren beobachten ihr Untersuchungsfeld und sind selbst – mit ihrer persönlichen Vorstellung vom gelingenden Leben – nicht Teil des Experimentes. Naturwissenschaft ist im Wesentlichen die Suche nach kausalen Erklärungen: Man will also Phänomene dadurch erklären, dass man ihre vorausgehenden Ursachen angibt und die Phänomene somit als Wirkungen nur dieser Ursachen versteht. Andere Merkmale des modernen Naturverständnisses können eher in Opposition zum vormodernen Naturverständnis gewonnen werden.
- (2) Das vormoderne Naturverständnis: Die Natur im Sinne eines „Kosmos“ ist ein geordnetes Ganzes, in dem alles (die Einzeldinge: Atome, Organismen usw.; die Strukturen: Unbelebtes, Belebtes, Tierarten usw.) seinen Platz hat (*scala naturae*). Die Natur wird in-

sofern holistisch konzipiert (griechisch: *holon* = ganz): Für Individuen (z. B. Personen) und für Gattungen (z. B. den Menschen) ergeben sich aus ihrem Platz im Ganzen normative Kriterien für ihr Dasein. Moral lässt sich so nicht „atomistisch“ (z. B. im Sinne der Wünsche von Individuen) verstehen bzw. darauf reduzieren. Für die Einzelnen und ihre Gattung ergeben sich aus ihrem Platz im Kosmos Ziele ihres Lebens; insofern ist das vormoderne Naturverständnis teleologisch (griechisch: *telos* = Ziel). Aus naturwissenschaftlicher Perspektive ist das deshalb problematisch, weil das Ziel hier zur „Ursache“ für die „Vollendung“ der Natur wird. Die Natur fungiert dabei als Norm in einem realistischen Sinne: Die Natur ist wertvoll. Naturwidrigkeit ist schlecht.

An dieser Gegenüberstellung erkennt man, dass sich Befürworter und Gegner von *enhancement* auch darüber streiten, welches ein adäquates *Naturverständnis* ist. Cyborgianismus und Anti-Cyborgianismus stehen insofern auch stellvertretend für die Frage nach dem Naturverständnis. Die Herausforderung des Anti-Cyborgianismus ist die Forderung nach der „Wiederverzauberung“ des Naturverständnisses und die Zurückweisung von metaphysischer Enthaltbarkeit. Die Cyborgianer(innen) erkennen hierin Illiberalität, wenn nicht sogar Totalitarismus.²

2. Anti-Essentialismus und dennoch Anti-Cyborgianismus?

Cyborgianer müssen aber faktisch anerkennen, dass die Debatte über *enhancement* vermutlich eine ebenso konstante Bedrohung des gesellschaftlichen Friedens darstellen könnte, wie die Frage nach der Abtreibung und verschiedene Facetten der Reproduktionsmedizin. Es scheint daher von vornherein angeraten, dass unterschiedliche Konzeptionen des Naturverständnisses selbst als weltanschaulicher Gegensatz betrachtet werden sollte. Keine Seite kann also weltanschauliche Neutralität für sich beanspruchen.³ Diese Diskussion kann hier nicht weiterverfolgt werden. Es soll aber eine anti-essentialistische und doch anti-cyborgianische Argumentation vorgestellt werden. Jürgen Habermas hat richtig erkannt, dass der naturwissenschaftliche und der technische Fortschritt unsere Lebenswelt in einer Weise verändern, durch die viele radikal verunsichert werden.

Warum muss man dieser Verunsicherung Rechnung tragen? An dieser Stelle muss vorausgesetzt werden, dass es sich um einen weltanschaulichen Dissens hat. (Das müsste natürlich noch genauer disku-

2 Vgl. „überwältigend“, Habermas 2002, S. 99 f.

3 Quante 2000.

tiert werden. Hier soll die permanente und iterative Vehemenz des Dissenses als Indiz für die weltanschauliche Prägung der Diskussionen als *prima facie* Argument dienen.) Jürgen Habermas hat in seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* diesen irreduziblen Dissens zum Ausgang genommen, um die postmetaphysische Enthaltbarkeit in Frage zu stellen.⁴

„Die postmetaphysische Enthaltbarkeit stößt jedoch interessanterweise an ihre Grenze, sobald es um Fragen einer ‚Gattungsethik‘ geht. Sobald das ethische Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte im Ganzen auf dem Spiel steht, kann sich die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen.“ (Habermas 2002, S. 27.)

Es gibt – dieser Diagnose zufolge – bestimmte Fragen, die anders behandelt werden müssen als andere. Sofern es um das Selbstverständnis des Menschen als Ganzes geht, bedarf es *inhaltlicher Stellungnahmen*. Man muss also bei solchen Fragen inhaltlich darüber diskutieren, was ein angemessenes Selbstverständnis des Menschen ist. Ansonsten verschwimmen die Grenzen zwischen Selbstmanipulation und Manipulation des Selbst. Der Dissens in einer Gesellschaft beruht darauf, dass die Individuen für sich selbst bestimmte Optionen als rational erachten, die insgesamt nicht konsensfähig sind. Der Konsens in moralischen Fragen muss daher durch solche „inhaltlichen Stellungnahmen“ in bestimmten Bereichen moralischer Probleme allererst ermöglicht werden. Aber man muss sich darüber klar sein, dass solche inhaltlichen Stellungnahmen Individuen in ihrem Selbstentwurf beschränken. Eine solche Einschränkung ist daher rechtfertigungsbedürftig. Andernfalls müsste sie von den Eingeschränkten als illiberal erlebt werden.

„Ein ganz anderes Bild ergibt sich freilich, wenn man die ‚Moralisierung der menschlichen Natur‘ im Sinne der Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses begreift, von dem es abhängt, ob wir uns auch weiterhin als ungeteilte Autoren unserer Lebensgeschichte verstehen werden und uns gegenseitig als autonom handelnde Personen anerkennen können.“ (Habermas 2002, S. 49.)

Einige werden in der freien Autorschaft für ihr Leben beschränkt, damit wir insgesamt als Menschheit (bzw. in unserer Gesellschaft) weiterhin als ungeteilte Autoren unserer Lebensgeschichte zusammenleben können. Die Moralisierung der menschlichen Natur im Rahmen einer Gattungsethik wird so zur Bedingung für die Möglichkeit, dass Personen sich wechselseitig anerkennen können. Eine Gattungsethik hätte demnach eine der normativen Bedeutung der Religionsfreiheit vergleichbare

4 Vgl. Vieth 2003.

Funktion. (Also die Funktion einer Freiheit, sich verschiedenen weltanschaulichen Optionen anzuschließen oder für sich einen solchen Anschluss generell abzulehnen). Religionsfreiheit befriedet die Gesellschaft. Insofern *ermöglicht* sie ein „konstruktives“ Zusammenleben.

Eine Gattungsethik kann aber nicht in diesem Sinne als ermöglichend verstanden werden. Denn Religionsfreiheit ist vornehmlich negativ zu verstehen: Man kann sich jedem Bekenntnis anschließen oder auch keinem. Niemand wird also durch die Norm der Religionsfreiheit selbst irgendwie festgelegt. Jeder wird nur darauf festgelegt, jeden anderen in dieser Hinsicht zu akzeptieren; wenn auch nicht bedingungslos: Weltanschauungen dürfen zwar gegensätzlich sein, aber sie müssen das Gewaltmonopol des Staates bedingungslos anerkennen und die Mitbürger bis zu einem gewissen Grade „positiv wertschätzen“. Eine Gattungsethik beschränkt also die Individuen in ihrer Autorschaft für ihr Leben. Habermas rechtfertigt dies durch eine empirische These:

„Unsere Auffassungen von (...) vorpersonalem menschlichem Leben bilden sozusagen eine stabilisierende gattungsethische Umgebung für die vernünftige Moral der Menschenrechtssubjekte – einen Einbettungskontext, der nicht wegbrechen darf, wenn nicht die Moral selbst ins Rutschen kommen soll.“ (Habermas 2002, S. 115.)

Zunächst wird deutlich, dass Habermas am Anti-Essentialismus festhält, insofern er nur bei „besonderen“ Fragen eine Gattungsethik ins Spiel bringt. Man kann diese Fragen dadurch ausmachen, dass man plausibel zeigt, dass sie den „Einbettungskontext“ betreffen. Dieser Kontext ist eine empirische Grundlage unserer Lebensform. Als solche ermöglicht sie erst unsere konstruktive Suche nach Konsens. Man muss jedoch zweierlei beachten:

- (A) Es ist sicherlich so, dass psychisch, biografisch und kulturell unsere Lebensform eingebettet ist in Kontexte, die eine bestimmte Stabilität haben müssen. Bricht diese Stabilität weg (z. B. katastrophale individuelle Erfahrungen, radikale Brüche im Leben und durch unglaubliche Grausamkeiten im Krieg), sind wir als Individuen und als Gemeinschaft grundsätzlich erschüttert.
- (B) Wann beginnt die grundsätzliche Erschütterung des Diskurses? Wir streiten gesellschaftlich über viele Dinge und der Dissens beeinträchtigt uns in unserer wechselseitigen Anerkennung nicht wirklich. Selbst im Bezug der Abtreibungsdebatte ist eine Pluralität der individuellen Lebensformen (offensichtlich) nicht notwendig ein aktiver Konfliktherd in unserer Gesellschaft.

Der erste Punkt ist (zumindest teilweise) eine *empirische These*. Sie ist grundsätzlich plausibel; ob sie aber im Bereich der Diskussion über *en-*

hancement zutreffend ist, muss erst noch erwiesen werden. Der zweite Punkt betrifft letztlich die *Normativitätskonzeption*: Wie stark müssen die Normen des Konsenses sein? Habermas hält an einer universalen Konzeption von Normativität fest (Diskursethik). Es könnte nun aber sein, dass universale Normen eines „festeren“ Einbettungskontextes bedürfen als nicht-universale Normen. Dann ergibt sich folgendes Problem:

- (i) Die Frage, wie man moralische Normativität konzipieren sollte, ist philosophische.
- (ii) In der Philosophie ist keines der entwickelten Normativitätskonzepte selbst absolut konsensfähig.
- (iii) Die Bewertung des Verhältnisses des faktischen gesellschaftlichen Dissenses zu seiner Einbettungsbasis hängt von der Normativitätskonzeption ab.

Zur Konkretisierung: Wie ist der hartnäckige, gravierende und (anscheinend) unlösbare Dissens in der Abtreibungsfrage einzuschätzen? Können die aufrichtigen Abtreibungsgegner plausibel machen, dass mit der Zulässigkeit der Abtreibung der Einbettungskontext verloren geht? Oder ist es so, dass die Gesellschaft Abtreibungsgegnern einfach zumuten muss, mit Handlungen zu leben, die sie für sich als undenkbar erachten. Es scheint doch so zu sein, dass der Dissens *sowieso* unausweichlich ist. Denn wenn sich die Abtreibungsgegner durchsetzen (z. B. mit dem Konzept der Gattungsethik und unter Verweis auf den Einbettungskontext), dann anerkennen vielleicht aufrichtige Abtreibungsbefürworter die gesetzliche Norm (z. B. um des gesellschaftlichen Friedens willen), müssen dies jedoch als (eigentlich) ungeheure Zumutung für sich selbst begreifen.

Die Gerechtigkeits- und die moralische Frage ist: Was kann man wem zumuten? Weder im Bezug auf die Frage der Abtreibung noch des *enhancements* könnte an dieser Stelle eine materiale Antwort gegeben werden. Im Folgenden soll ein Argument dagegen entwickelt werden, dass man aus einer philosophisch nicht-konsensfähigen Normativitätskonzeption Kriterien dafür gewinnt, wann der Einbettungskontext der Moral in relevantem Maße *erschüttert* wird. Eine Gattungsethik, so wahrscheinliche die These der Cyborgianer, löst unsere Fragen nicht: Wem ist was zumutbar? Sie plädieren mutig dafür, dass das Selbst manipuliert wird und sich durch technische Applikationen „zu einem übermenschlichen Selbst“ formt. Ein Dissens ist diesbezüglich in vielen gravierenden Fragen unlösbar. Denn Anticyborgianer plädieren für das sich selbst manipulierende Selbst. Aber auch pluralistische Konzeptionen der Moral, die prinzipiell eher mit Dissens „leben“ können, bedürfen einer Gattungsethik. Dieses Zwischenergebnis mag verwirrend erscheinen. Daher soll im Folgenden die Relevanz der Unterscheidung

zwischen der empirischen Einbettungsthese (A) und der Normativitätskonzeption (B) hervorgehoben werden.

3. Warum nicht doch eine Moralisierung der Natur versuchen?

In diesem Abschnitt soll einerseits dem Habermasschen Grundargument Rechnung getragen werden, dass es für uns als Individuen eines Einbettungskontextes unserer Moral bedarf und dass dieser Einbettungskontext auch Elemente einer Gattungsethik umfasst. Andererseits soll bestritten werden, dass damit ein normativer Horizont für den Konsens gerettet werden sollte, der aufgrund seiner Suche nach Universalität unbotmäßige Erschütterungen des Konsenses *eher* befürchtet als es nötig ist.

Es gibt zwei Gründe, einen faktischen Dissens kritisch zu bewerten: Einerseits kann es sein, dass moralische Differenzen gesellschaftliches Konfliktpotenzial entfalten, auf das man reagieren muss. Andererseits ist der Dissens Ausdruck für eine fehlende argumentative Kohärenz in unserer Gesellschaft, die in bestimmten Ethiken aus theorieimmanenten Gründen als unakzeptabel erscheint. Gründe der ersten Art kann jeder für sich akzeptieren, auch wenn er ihnen inhaltlich nicht zustimmt. Gründen der zweiten Art können Philosophen nicht uneingeschränkt zustimmen, vor allem aber können Nicht-Philosophen sie zumeist nicht einmal ohne Studium verstehen.⁵

Ein solches Studium könnte bei Habermas damit beginnen, dass Geltungsansprüche im Rahmen einer Ethik in der Erfahrung *fundiert* sind und im Diskurs erfolgreich *eingelöst* werden müssen.⁶ Sie kommen aus dem Lebensvollzug und werden an manchen Stellen von uns insofern artikuliert, als wir sie gegenüber anderen geltend machen.⁷ Einige davon

5 Vieth 2004, Kap. 1.3 und 1.4.

6 Vgl. für die wesentlichen Aspekte, mit denen hier ein Scherenschnitt der Diskursethik entwickelt wird (Habermas 1972): Für Habermas sind nur Geltungsansprüche valide, die (explizit, artikuliert) im Diskurs einlösbar sind (S. 130, 134, 136; also keine „naive“ Geltung: S. 130, 135 148), mit dieser Grundthese einher geht die Forderung (a) der vollständigen Virtualisierung von Geltungsansprüchen (S. 131), und (b) der Suspendierung von Handlungszwängen (S. 131, 135 178), epistemisch ergibt sich daraus der idealisierende Charakter des Diskurses (S. 170, 181, 182). Es folgt: Geltungsansprüche sind nie explizit und empirisch einlösbar (S. 170). Daher bleibt tatsächlich nur der zweitbeste Weg: das analytische Gespräch (S. 182).

7 Den Kern der Diskursethik macht die Konzeption von Geltungsansprüchen aus: Naive Geltungsansprüche werden im Diskurs problematisiert (Habermas 1972, 115). Geltungsansprüche sind in der Erfahrung „nur fundiert“ (144), ihre Wahrheit oder Richtigkeit darf nicht als Korrespondenz mit der Realität verstanden werden (133, 171). Somit bleibt Geltung ganz im „sprachlogischen Bereich“. Da Geltung aber in der Erfahrung fundiert ist, „existieren“ Normen in gewisser Weise (146).

können erfolgreich geltend gemacht werden. Normen tauchen also gewissermaßen aus unserem Leben in einer Kultur zu einem historischen Zeitpunkt auf. Insofern sind die kontingent. In anderen Zeiten werden andere Geltungsansprüche im Diskurs in Frage gestellt. Insofern sind Normen ein Epiphänomen. Sie sind als naive für unseren Lebensvollzug konstitutiv, können aber nur nach einer Artikulierung und Problematisierung im Diskurs als moralisch richtig (Praktische Philosophie) oder wahr (Theoretische Philosophie) erwiesen.

An dieser Aufteilung moralischer Diskussionen in zwei Teile ist einiges plausibel. Wir können nicht einfach *unmittelbar* aus unserer subjektiven Reaktion auf irgendetwas eine Berechtigung ableiten. Für Habermas gibt es kein monologisches Verfahren Geltungsansprüche „als geltend“ zu *erweisen*. Geltung ist also nicht in dem Sinne mittelbar, dass wir sie durch unsere Vernunft als geltend erweisen. Bei Kant ist Geltung monologisch: Jeder kann für sich die Berechtigung einer Maxime erweisen, indem er beispielsweise ihre Vernünftigkeit anhand des kategorischen Imperativs überprüft. (Für Kant beginnt die Manipulation des Selbst, schon bei unserer empirisch sozialen Daseinsform.) Die Geltung ist in der Kantischen Ethik zwar intersubjektiv (denn sie ist vernünftig), aber unser Wissen von ihr ist subjektiv (monologisch). Geltung ist im Ansatz von Habermas dagegen insofern vermittelt, als wir sie im Diskurs durch intersubjektiven Austausch gemeinsam finden müssen. Sie ist also in epistemischer und begründungstheoretischer Hinsicht intersubjektiv. (Für Habermas beginnt daher die Manipulation des Selbst viel später; erst wenn der Einbettungskontext der Moral bedroht ist.)

Der Diskurs ist ein Durchlaufen von Artikulationen naiver Geltungsansprüche (lateinisch: *discurrere* = durchlaufen). Er ist keine Diskussion (lateinisch: *discutere* = erschüttern, zerschmettern). Insofern ist das Bild des Ziels unserer Suche nach nicht-naiver Geltung klar ein Konsens. Wir durchlaufen gemeinsam unsere bisher nicht artikulierten naiven Geltungsansprüche, um sie für alle in ihrer Verbindlichkeit zu verstehen. Dieses Verfahren setzt voraus, dass jeder alle seine artikulierten Geltungsansprüche in Frage stellt (sie also *vollständig virtualisiert*); das geht nur, indem wir zunächst den Diskurs als einen Handlungskontext begreifen, in dem von allen Handlungszwängen des Lebens abgesehen wird (Handlungszwänge werden also *vollständig suspendiert*). Insofern ist der Diskurs ideal, wir führen faktisch immer nur ein „analytisches Gespräch“. Dieser Unterschied ist für die aktuelle Fragestellung nicht wichtig. Der Erfolg von Geltungsansprüchen stellt sich „beim Durchlaufen“ dann heraus, wenn alle Teilnehmer alle Geltungsansprüche anerkennen können. Insofern ist Geltung universal: Normen gelten für alle mit einer Notwendigkeit, die im Diskurs sich wechselseitig als rational anerkennender Personen erkannt wird.

Man kann nun die Diskussionslage präziser erfassen: Ebenso wie jeder Aspekt der Normativität ist der Diskurs als der Rahmen, in dem wir Erkenntnisse von (argumentativ einlösbaren) Geltungsansprüchen ge-

winnen, eingebettet oder fundiert. Daher kann man sich im Diskurs darauf verständigen, dass bestimmte Bedingungen für die Möglichkeit des Diskurses durch ihn selbst nicht beeinträchtigt werden dürfen: Wenn wir also Anti-Cyborgismus im Diskurs nicht einlösen können und wenn Cyborgismus den Diskurs als solchen bedroht, dann haben wir trotzdem ein Argument gegen Cyborgismus (also indirekten Anti-Cyborgismus). Soweit die präzisierte Einbettungsthese (A). Man muss also Klarheit darüber gewinnen, welche Problemfelder den Diskurs erschüttern. Im idealen Diskurs kann man die Nicht-Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen explizit feststellen. Im analytischen Gespräch hat man irgendwann gute Gründe, den Dissens für unauflösbar zu halten. Da jedoch niemand im Vorhinein weiß, welche (zuvor naiven und dann artikulierten) Geltungsansprüche erfolgreich sein werden, ist der Diskurs als solcher von ernsthaften *Diskussionen* geprägt. Wie soll man da „Erschütterungen“ im Sinne von (A) unterscheiden? In einer pluralistischen Gesellschaft mutet man sich wechselseitig grundsätzlich viel zu. Manchem geht das manchmal zu weit:

„Gegen eine eugenische Selbstinstrumentalisierung der menschlichen Gattung, die die moralischen Spielregeln ändert, können Argumente, die dem moralischen Sprachspiel selbst entnommen sind, nicht greifen.“ (Habermas 2002, S. 152.)

Man muss sich aber fragen, ob „eugenische Selbstinstrumentalisierung“ (im Bereich der Reproduktionsmedizin) oder Cyborgs (im Bereich des Neuroenhancement) Erschütterungen des Diskurses oder bloß normale Pluralität sind. Dass Geltungsansprüche im Diskurs nicht einlösbar sind *und* trotzdem den Diskurs als solchen gefährden, ist nur dann ein Argument für einen besonderen Fall von erschütterter Normativität, wenn man Normativität als universal und widerspruchsfrei konzipiert wird. Es wird deutlich, dass man entweder Normativität anders konzipiert (d. h. im Wesentlichen pluralistisch) oder für bestimmte Probleme eine Quasinormativität einführt. Letztere sucht Habermas. Es ist aber eine genuine moralische Normativität, weil durch sie einigen Personen relevantes zugemutet wird. Sie greift dort, wo im Sprachspiel Argumente aus dem Sprachspiel nicht mehr greifen. Insofern ist die Gattungsethik eine *indirekt-verallgemeinerbare Moral der Gattung*. Man kann an dieser Konzeption zwei Aspekte von Normativität bei Habermas erkennen:

- (a) Die Gattungsethik ist selbst nicht im Diskurs „einlösbar“ aber sie ist an den Diskurs *angebunden*, insofern sie Bedingung für die Möglichkeit eines in allen anderen Bereichen des Sprachspiels gelingenden Diskurs ist. Insofern haben wir es bei ihr nicht mit einer trügerischen Metaphysik zu tun (Habermas 2002, S. 153).
- (b) Da Normativität nicht intern pluralistisch konzipiert ist, wird eine Pluralität von Normativitäten eingeführt: eine normale und eine für

einige Spezialfälle, in denen die normale nicht erfolgreich ist. Normativität selbst ist in der Diskursethik immer universal und konsensuell.

Ob nun (a) wirklich für eine nicht-metaphysische Konzeption der Gattungsethik steht, kann erst im Folgenden erörtert werden. Insbesondere (b) scheint aber nur aus einer bestimmten – in der Philosophie nicht allgemeinverbindlichen – Konzeption moralischer Normativität zu resultieren.⁸ Da die Gattungsethik aber potenziell jedem etwas zumutet erweist sich diese Strategie selbst als ein ethisches Problem. Denn zumindest wer mit guten philosophischen Gründen die habermas'sche Diskursethik nicht anerkennt und wer zugleich und ebenfalls auch guten Gründen mit dem, was Habermas inhaltlich als „Selbstinstrumentalisierung der menschlichen Gattung“ keine moralischen Probleme hat, wird die Gattungsethik als „totalitär“ ansehen. Soweit die präzisierte Normativitätsthese (B).

Die Gattungsethik verweist in eine Richtung (Ethik) auf interne Probleme der Normativitätskonzeption der Diskursethik und in eine andere Richtung (moralische Orientierung der Individuen) auf das Problem einer tiefen Erschütterung.

4. Zwei Optionen einer Gattungsethik

Habermas hat sicherlich gravierende Probleme unseres gesellschaftlichen Diskurses erkannt. Ob die Gattungsethik eine Wiedereinführung materialer metaphysischer Annahmen in der Ethik darstellt oder nicht, ist schwer zu beantworten, weil sich mit (A) und (B) ganz unterschiedliche Motive in seinen Ansatz *eingeschlichen* haben.

„Biotechnologien untergraben naturale (und in deren Folge mentale) Voraussetzungen einer Moral ... Gegen diese ... Unterminierung hilft allenfalls die stabilisierende Einbettung unserer Moral in ein gattungsethisches Selbstverständnis“ (Habermas 2002, S. 155 f.)

Es bleibt bei Habermas insbesondere unklar, wie „natürlich“ die naturale Basis ist. Wir Natur hier zur Norm (wenn auch zur Quasi-Norm)? Es ist also die Frage ob wir es bei unserem „gattungsethisches Selbstverständnis“ mit einem in der Erfahrung fundierten genuinen oder bloß naiven Geltungsanspruch zu tun haben. Die Frage ist aus der Binnenperspektive der Diskursethik wohl zugunsten der Naivität der Gattungsethik zuzufassen. Aus der Perspektive von zumindest einigen anderen Ethikansätzen ist die Gattungsethik aber genuin normativ. In den Abschnitten

8 Siep 2004, Quante 2003.

2 und 3 wurde versucht, die Diskussionslage unter Verweis auf eine Einbettungs- und eine Normativitätsproblematik zu klären (A, B). An dieser Stelle können die Probleme zugespitzt werden: Was muss man unter einer Gattungsethik verstehen? Es gibt zwei Varianten:

- (i) *schwache Gattungsethik*: gattungsethische Normen müssen letztlich, obwohl sie nicht direkt im Diskurs einlösbar sind, als Präsuppositionen des Diskurses plausibilisiert werden.⁹ Dies geht seinerseits nur wieder im Diskurs. Damit müssen einige im Diskurs Normen zustimmen, die sie als Zumutung erachten, aber um der Moral insgesamt willen akzeptieren. Eine Gattungsethik in diesem Sinne verbleibt weitgehend im Rahmen der Diskursethik.
- (ii) *starke Gattungsethik*: gattungsethische Normen müssen aus dem Einbettungskontext verstanden werden (z. B. auch als empirische Thesen, die in der Medizin, Psychologie, Soziologie usw. untersucht werden) und gelten als normativ, weil sie in der Erfahrung fundiert sind. Insofern kann man von einer „naturalen Basis“ sprechen. Mit Bezug auf Abschnitt 1 kann man aber von einer Option einer starken Gattungsethik sprechen, die nicht naturalistisch ist, insofern die „Gattung“ nicht nur naturwissenschaftlich definiert ist, sondern bspw. auch als etwas in unserem alltäglichen Selbstverständnis verankertes.

Für jemanden, der kein „Anhänger“ der Diskursethik ist, sind die starke und die schwache Gattungsethik kaum voneinander unterscheidbar. Man versteht ihren Unterschied, der sich auf die These zuspitzen lässt, dass die schwache Gattungsethik im Rahmen des Vorurteils der metaphysischen Enthaltensamkeit bleibt, nur aus der Perspektive der als adäquat *vorausgesetzten* Diskursethik.

Beide Formen der Gattungsethik unterscheiden sich im Geltungsanspruch der Gattungsnormen: Das Ziel der schwachen gattungsethischen Normen ist bloß der Konsens im Diskurs, das Ziel der starken ist jedoch Korrespondenz. Der gattungsethische Konsens hängt davon ab, dass einige willkürlich bereit sind, sich Dinge zuzumuten, die für sie irrational sind. Sie müssen Normen akzeptieren, die *per se* definiert sind als irrational, weil sie im Diskurs nicht einlösbar sind. Dass es durchaus mit Bezug auf die Moral als solche rational ist, diese Normen zu akzeptieren, macht die Norm selbst nicht direkt „einlösbar“. Sie bleibt irrational, ihre Anerkennung bleibt willkürlich und damit – im Erfolgsfalle – Dezision¹⁰ um des Friedens willen. In diesem Falle verliert die Normativitätskonzeption der Diskursethik dennoch ihre Geschlossenheit (vgl. B).

Wie sollen wir aber die Zweifler, von deren Dezision unsere Moral und der gelingende Diskurs abhängen, überzeugen? An vielen Stellen müssen wir empirische Annahmen über unsere Gattungsethik diskutie-

⁹ Vgl. Habermas 2002, S. 77.

¹⁰ Vgl. Honnfelder 2002, S. 45 f.

ren. Wir müssen Fragen beantworten, wie unser Selbstverständnis natur-, sozial-, geschichts-, kultur- und geisteswissenschaftlich „funktioni-ert“? Damit diejenigen, die Fortschritte in der Reproduktionsmedizin und den Neurowissenschaften als Errungenschaften ansehen, zu ihrer De-zision für die Moral motiviert werden, müssen Gründe angeführt werden. Diese Gründe scheinen insgesamt eher Gründe einer starken Gat-tungsethik zu sein. Denn zumindest einige dieser Personen können den Unterschied zwischen starker und schwacher Gattungsethik nicht kon-zeptionell nachvollziehen. Vielleicht sind sie nämlich keine Diskursethi-ker. In diesem Fall wird die metaphysische Enthalt-samkeit als solche problematisch (vgl. A).

Werden die pluralistischen Zweifler, denen wir Moral zumuten müssen, gezwungen, die Diskursethik anzuerkennen, haben wir es nicht mehr mit einer De-zision zugunsten der Moral zu tun, sondern mit Totalitarismus.

5. Cyborgs als moralisches Problem: Eine starke Gattungsethik des Neuroenhancement

Wie könnte eine starke Gattungsethik mit Bezug auf die Neurowissen-schaften und die denkbare Wahlalternative eines Lebens als Cyborg aussehen? Dass naturwissenschaftlich, historisch, kulturell, psychologi-sch, gesellschaftlich und ethisch bestimmte Aspekte „des Menschli-chen“ in unserer Erfahrung fundiert sind, erscheint durchaus problema-tisch. Einige Beispiele:

- (1) Die Grenze zwischen Mechanischem und Organischem im/am Menschen sollte nur aus medizinischen Gründen aufgegeben werden. Zum *menschlichen* Selbstverständnis des Menschen gehört eine in der Natur begründete Abgrenzung zum Technischen (Unbelebten, Unbeseelten, Nicht-Organischen).
- (2) Die Grenzen des Menschseins dürfen weder nach unten (Tiere) noch nach oben (Gott) verwischt werden. Die Artgrenze ist nach oben (Übermenschen) und nach unten (Tiere) eine wichtige Barriere, die durch zwischenmenschliche Solidarität Humanitätsvorstellungen wesentlich mitprägt.
- (3) Die Reflexion über Wahlmöglichkeiten bleibt ohne *Fundament* für die Wahl „grundlos“. Ein absoluter Selbstentwurf unseres Lebens erscheint inkonsistent. Auch wenn alles *sub specie aeternitatis* aufgegeben werden kann, heißt das nicht, dass jeder Zeit alles zur Disposition gestellt werden könnte. Das Festhalten am *status quo*, sofern er zentral und wichtig ist, liefert uns Entscheidungskriterien.

- (4) Menschliche Individuen müssen sich als Menschen verstehen; Individuen stellen jedoch keine Unikate dar. Menschen sind eine Gemeinschaft Artgleicher und keine Spezies-Unikate. Im politischen Kontext verliert die fundamentale Gleichheitsnorm ihre normative Kraft, wenn es um die Gleichheit von Unikaten geht.

Keiner dieser Punkte ist in der hier vorgestellten Form schon hinreichend klar; keiner dieser Punkte ist schon eine „Gattungsethik“ in einem hinreichend mächtigen Sinne. Es geht vielmehr nur darum, für Nicht-Diskursethiker einige inhaltliche Bestimmungen einer (starken) Gattungsethik zu entwickeln. Mit (3) kann man plausibel machen, dass man immer mal wieder von einigen eine „Dezision“ verlangen darf und ihnen damit substanziiell Inhalte einer Moral zumutet. Eine Gattungsethik ist zudem ein Gebot der Gerechtigkeit (4), da unsere fundamentalen Gerechtigkeitsnormen im Bereich des „normalen gesellschaftlichen Diskurses“ durch die Bildung „menschlicher“ Unikate ins Leere laufen. Die beiden ersten Punkte (1, 2) verweisen auf uralte Grundbedingungen des menschlichen Selbstverständnisses, für die jede Kultur in jeder Zeit eine mehr oder weniger einheitliche Hermeneutik der Interpretation entwickelt hat.

Für unsere Hermeneutik ist Liberalität und Pluralität zentral. Vermutlich kann man mit einer für uns angemessenen Gattungsethik also Zumutungen nicht *einseitig* verteilen. Wo verläuft die Grenze zwischen dem Organischen und dem Mechanischen in einer moralisch relevanten Weise? Was heißt es, dass wir weder „Gott“ noch „Tier“ sind, wenn wir doch auch „Gott“ (im Sinne einer kreativen Selbstgestaltung unserer selbst) und auch „Tier“ (im Sinne unseres biologischen Daseins und unserer naturgeschichtlichen Herkunft)? Wo liegen die Grenzen des Selbstentwurfes? Inwieweit ist Individualität etwas, das auf „Unikatismus“ hinausläuft? (Wollen wir wirklich – als bisher „soziale“ Wesen – Unikate werden?) Antworten auf diese Fragen sind nicht endgültig, aber sie sagen etwas über unsere Lebensform aus: Sie führen uns also auf ein *kontingentes konstitutives Menschenbild* hin.¹¹

Das Menschenbild ist *kontingent*, weil sich die moralisch relevanten Grenzen immer wieder in alle möglichen Richtungen verschieben können. Niemand kann daher Zumutungen absolut zurückweisen. Das Menschenbild ist *konstitutiv*, weil sich die Bestimmung der moralisch relevanten Grenzen als wissenschaftliche Diskussion vollzieht. Es geht also im metaphysischen Sinne um eine Gattungsethik. Eine solche Gattungsethik ist keine Bedrohung von Liberalität, sondern ermöglicht sie erst. Denn vermutlich hätten Unikate wie Superman jedes Recht uns zu Versklaven. Ihnen gegenüber wären wir nicht nur keine „Götter“, sondern nicht einmal „Menschen“; viel eher wohl „Tiere“. Wir müssten uns also bereitwillig unterordnen oder würden – so wie wir es mit Tieren tun – unterjocht werden.

11 Vieth, Quante (2004).

Wenn aber irgendeiner dieser Punkte (oder ihre Gesamtheit) nur deshalb zu einem Verbot von bestimmten Bereichen einer Praxis des Neuroenhancements führt, weil sie Bedingung für die Möglichkeit des Diskurses im diskursethischen Sinne sind, dann ist eine Gattungsethik in der Tat mit unserer Vorstellung von Pluralität nicht zu vereinbaren. Einige dürfen dann Dinge, die wir ihnen zumuten, als unbotmäßige Zumutungen als totalitär erfahren. Das moralische Problem des Neuroenhancement ist also darin zu sehen, dass eine Manipulation des Selbst Individuen zu Unikaten macht. Eine Selbstmanipulation dagegen erscheint nicht für sich genommen problematisch.

Die Grenze ist kontingent.¹² Doch wo genau liegt die Grenze? Der Totalitarismuskritik richtet sich – unabhängig von der Nicht-Akzeptanz gegenüber einer bestimmten philosophischen Ethik – eigentlich gegen jeden Versuch, unsere kontingente Lebensform allzu bereitwillig neu zu konstituieren zu wollen oder engstirnig einen *status quo* festzuschreiben.

Literatur

- Feinberg, Joel (1992). The Child's Right to an Open Future, in: Freedom and Fulfillment, Princeton: Princeton Univ. Pr., 1992, S. 76-97.
- Habermas, Jürgen (1972). Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Habermas, Jürgen (2002). Die Zukunft der menschlichen Natur, Frankfurt: Suhrkamp, 2002.
- Honnefelder, Ludger (2002). Bioethik und Menschenbild, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 7, 2002, S. 33-52.
- Kaufmann, Matthias und Lukas Sosoe (Hrsg., 2005). Gattungsethik, Schutz für das Menschengeschlecht?, Frankfurt: Peter Lang, 2005.
- Quante, Michael (2000). Manifest versus Scientific Worldview, Epistemologia 23, 2000, S. 211-242.
- Quante, Michael (2003). Einführung in die allgemeine Ethik, Darmstadt: WBG, 2003.
- Siep, Ludwig (1998). Natur als Norm? Zur Rekonstruktion eines normativen Naturbegriffs in der angewandten Ethik, in: Natur und Person im ethischen Disput, hrsg. v. Mechthild Dreyer und Kurt Fleischhauer, Freiburg: Alber, 1998, 191-206.
- Siep, Ludwig (2004). Konkrete Ethik, Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

12 „If the grown-up offspring is to determine his own life, and be at least in large part the product of his own ‚self-determination,‘ he must already have a self fully formed and capable of doing the determining. But he cannot very well have determined *that* self on his own, because he would have to have been already a formed self to do that, and so on, ad infinitum.“ (Feinberg 1992, S. 94; vgl. auch Warren 1995.)

- Vieth, Andreas (2003). Wie viel Wasser enthält der Rubikon der Freiheit?, in: Der Umgang mit dem beginnenden menschlichen Leben Ethische, hrsg. v. Ludwig Siep und Michael Quante, Münster: LIT-Verlag, 2003, S. 107-131.
- Vieth, Andreas (2004). Einführung in die Angewandte Ethik, Darmstadt: WBG, 2004.
- Vieth, Andreas und Michael Quante (2004). Chimäre Mensch? Die Bedeutung der menschlichen Natur in Zeiten der Xenotransplantation, in: Die menschliche Natur, hrsg. v. Kurt Bayertz, Paderborn: mentis, 2004, S. 193-218.
- Warren, Mark E. (1995). The Self in Discursive Democracy, in: The Cambridge Companion to Habermas, Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1995, S. 167-200.

Kontakt: vieth@uni-muenster, andreas.vieth@uni-due.de

© Andreas Vieth
Dieser Text darf bis auf Weiteres unter Nennung des Autors und ohne Veränderungen zu nicht-kommerziellen Zwecken benutzt werden.