

Praktische Philosophie
kontrovers

Herausgegeben von Rudolf Rehn
und Christina Schües

Band 5

Miriam Eilers / Katrin Grüber /
Christoph Rehmann-Sutter (Hrsg.)

**Verbesserte Körper –
gutes Leben?**

Bioethik, Enhancement und die Disability Studies



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

2012

Menschliche Natur, glückliche Leben und zukünftige Ethik. Anthropologische und ethische Hinterfragungen

Christina Schües

Die Frage, was der Mensch sei, bildete stets die Folie für die Beurteilungen, welcher Mensch als behindert gilt, was eigentlich Behinderung ist und wie mit der Diagnose „Behinderung“ umgegangen wird. Be-Ur-Teilung heißt in diesem Kontext die Teilung in „behinderte“ und „nicht-behinderte“ Menschen, in „normale“ und „anomale“ Menschen. Die Frage nach *Human Enhancement*, also ob Menschen „verbessert“ werden dürfen, trifft direkt in das Zentrum der Vorstellungen über die menschliche Natur, die *conditio humana* oder das gute Leben; diese Vorstellungen sind geprägt von epistemologischen Auslegungen, anthropologischen Vorgaben oder ethischen Überzeugungen.

In der Philosophiegeschichte ist die Bestimmung, dass der Mensch ein „animal rationale“ sei, zentral und gleichzeitig Hindernis für die Einbeziehung von Behinderung, Körperlichkeit, Abhängigkeit und Verletzbarkeit der Menschen. Doch ein Denken in definitiven Zuschreibungen von einer bestimmten menschlichen Natur, die am häufigsten mit Vernunftfähigkeit umschrieben wird, führt unweigerlich zu einer Spaltung von Mensch und Nicht-Mensch, Mensch und Tier, Mensch und „Behinderter“. Die Folge ist ein Diskurs, der die Ausgrenzung von behinderten Menschen vorsieht und das Denken ihrer Inklusion kaum zu leisten vermag. Die Forderung der Inklusion von Menschen mit Behinderung, die Henri Stiker unumwunden in seinem Buch *History of Disability* formuliert, ist ein „Weg, der kritischer, sogar kämpferischer ist, als einer, der von dem Aspekt des Ausschlusses geleitet wird“ (Stiker 1997, 20).¹ Dass in philosophischer Selbstversicherung das Ansprechen von Behinderung, insbesondere von geistiger Behinderung als Provokation empfunden werden könnte, erstaunt vor dem Hintergrund der abendländischen Philosophiegeschichte nicht wirklich. Wer die *conditio humana* im Sinne der menschlichen Natur versteht und diese gleichsetzt mit der Bestimmung *des* Menschen, unterliegt

¹ l'intégration est plus critique, voir plus 'militant' que d'y accéder par l'aspect de l'exclusion. (Stiker 1997, 20) Siehe auch zum schwierigen Verhältnis von Philosophiegeschichte und der Inklusion von Behinderung das Buch von Carlson (2010).

einer fehlgeleiteten Ambivalenz; nämlich einer Ambivalenz, die in dem gedoppelten Verständnis von Bestimmung liegt: als *Zuschreibung* einer menschlichen Natur, die bestimmte Merkmale hat, und als einer *Vorbestimmung*, einem bestimmenden Ziel, das der „wahre Mensch“ zu erfüllen hat. Diese Ambivalenz ist mitverantwortlich für die Exklusion von Menschen, die scheinbar den menschlichen Kriterien nicht genügen. Leitbild für diese beiden Bedeutungen von Bestimmung ist der aufrechte, rationale, weiße Mann.

Der Begriff der *conditio humana* wurde unterschiedlich ausgedeutet: Erstens im Sinne des bereits genannten Begriffs der *Natur des Menschen* und zweitens als Bedingtheit und Verfasstheit der Menschen. Die erste Auffassung, ihre Interpretation in der *dualistischen* und *gradualistischen* Variante und deren Probleme, werde ich zuerst ansprechen, mich dann der zweiten Auffassung der *conditio humana* zuwenden und schließlich schauen, welche Konsequenzen diese Überlegungen für eine *zukünftige Ethik* des „guten Lebens“ haben.

Die menschliche Natur als Leitkategorie

Die Natur des Menschen ist traditionell eine Leitkategorie, die für die Abgrenzung des Menschen von anderen Lebewesen, Tieren oder Pflanzen, nützlich war. Sie ist nützlich für diejenigen, die die Definitionsmacht über das besitzen, was den Menschen ausmacht. Dualistisch verstanden fördert sie den Zusammenhalt der Menschen in Ab-Teilung von den Tieren, oder auch der Be-Ur-Teilung dessen, was als menschlich gilt oder gelten könnte. Zuerst möchte ich ein dualistisches Verständnis von der Natur des Menschen näher beleuchten und dann ein graduales Konzept, dass auf den ersten Blick sehr unterschiedliche Lebewesen zu inkludieren, einzubeziehen scheint. Doch dieser Eindruck wird sich als trügerisch erweisen, denn auch die Gradualisten vertreten ein Konzept der Exklusion, das Behinderung ausgrenzt und nahelegt, dass bestimmte Menschen gar nicht erst hätten geboren werden sollten.

Das dualistische Verständnis von Mensch und Nicht-Mensch

Die Leitkategorie der *menschlichen Natur* kann traditionell als Denk-, Gefühls- oder Handlungsweise, die Menschen *natürlicherweise* haben, gedeutet werden. Der Begriff „natürlicherweise“ kann in der Bedeutung „von Natur aus“ verstanden werden oder im Sinne des Anspruchs, dass die

„menschliche“ Natur entsprechend eines Telos zu verwirklichen sei. Der in der Antike vertretene Gedanke, dass das gute Leben am besten mit der „Natur“ des Menschen harmonisiere, macht bereits deutlich, dass das Konzept der menschlichen Natur schon früh in die Diskussionen in Philosophie, Ethik, Politik oder Psychologie eingebettet wurde. Die gegenwärtige Engführung auf ein biologisches oder auch genetisches Konzept von Natur würde vor diesem Hintergrund des antiken Verständnisses deutlich zu kurz greifen.

Eine sehr bekannte Interpretation der menschlichen Natur, die seit der Antike bis über Kant hinaus den Menschen als *zoon logon echon*, Wesen mit Sprache und Vernunft, oder als *animal rationale*, „vernunftbegabtes Tier“ definierte, bereitet den Boden für den Gattungsbegriff „Mensch“. Platon hatte den Menschen sehr schlicht als „nackt, unbeschuhet, unbedeckt und unbewaffnet“ bezeichnet (Platon 1987, 321c). Kant fordert einerseits die Menschen zur Kultivierung und zum Vernunftgebrauch auf, der die Emanzipation von der Natur ermöglichen soll; andererseits verklärt er aber den Menschen aufgrund seiner materialen Bedingtheit als Lebewesen in der Natur.² Daran hat auch Kants Auszeichnung der Vernunft als diskursives Vermögen und als Primat des moralischen Handelns nichts geändert.³ In der Auffassung von Kant ist der Mensch als Mensch (und nicht als Körper und Geist) Mitglied zweier Reiche: dem Reich der Natur und dem der Vernunft bzw. Sittlichkeit. Als Mensch bleibt er mit der Natur verbunden, denn sonst hätten die Prinzipien der Sittlichkeit für ihn keine motivierende Kraft, da ein reines Vernunftwesen sowieso nur vernünftig handeln würde. In der philosophischen Tradition wurde der Mensch meistens als ein Wesen betrachtet, das mit der Natur verbunden war, dessen Menschlichkeit aber darin bestand, sich entweder der Natur gemäß zu entwickeln (Platon, Spinoza, Rousseau) oder sich von der Natur zu emanzipieren (Kant, Fichte, Herder).

Menschen, die zu solch vernunftgemäßen Entwicklungen nicht in der Lage sind, werden vor diesem ideengeschichtlichen Hintergrund wahlweise der Natur, dem Anderen, dem Nicht-Menschlichen zugeordnet. Allerdings obliegt die Beurteilung dessen, was als richtig, normal oder menschlich zu kennzeichnen ist, dem jeweils herrschenden Diskurs. Die wertende Unterscheidung Mensch und Nicht-Mensch verleitet zur Strategie einer Entmenschlichung von „Menschen“. Vor allem drei Unterscheidungen

2 Der Mensch zwischen Mündigkeit und Demütigung, s. Schües (im Ersch.), Kant (1977).

3 Vgl. dazu die instruktive Interpretation von Gerhardt (2005, 171-186, 172).

können dazu dienen, den Menschen ihr Menschsein abzusprechen: Mensch und Tier, Erwachsener und Kind, Mann und Frau.⁴ Der Trick ist der Entzug des legalen und weltlichen Status in der Welt und die Reduktion auf das *nur* Judesein, *nur* Muslimsein, *nur* Frausein, *nur* Behindertsein. Diese Ontologisierung stiften keine Menschenrechte! Ziel dieser Bestimmungsstrategie ist es, dem auf *eine* Bestimmung – die Rasse, das Geschlecht oder die ethische Zugehörigkeit – reduzierten Menschen die Teilnahme aus der politischen und sozialen mitmenschlichen Gesellschaften zu verweigern und ihm jeglichen Status als Mensch mit Behinderung, mit einer ethischen Zugehörigkeit, mit einer Hautfarbe, Meinungen, Gefühlen, Beziehungen... mit unzähligen Eigenschaften und Fähigkeiten abzusprechen.

Ein eher konservativer Strang der Medizinethik, der besonders im Zusammenhang der Genforschung seit den 1980ern verfolgt wurde, betrachtet den Menschen als Wesen *der* Natur (z.B. Parens 2003; President's Council on Bioethics 2003). Hierbei wird eine unausgewiesene hermeneutische Verschiebung von einem kulturellen, natürlichen hin zum biologischen Gattungsbegriff der (vor allem genetischen) Natur des Menschen, die es zu schützen gilt, forciert.⁵ Das Verständnis der menschlichen Natur im Sinne eines Gattungsbegriffs führte weg von kulturalistischen, psychologischen und philosophischen Auffassungen hin zu naturwissenschaftlichen und genetischen Konzeptionen. Diese Verengung war letztendlich ein Resultat der Debatte, die in den 1970ern Jahren zur Frage, ob die Prägung des Verhaltens der Natur oder der Kultur geschuldet sei, geführt wurde.⁶ Dieser Streit Natur versus Kultur konnte nie endgültig entschieden werden, weil er auch ein Disziplinenstreit war und weil die Fronten diametral und un-

4 Eine Beschreibung von Entmenschlichungsstrategien im Zusammenhang des Menschenrechtsdiskurses liefert Richard Rorty (1996, 144–170). Ähnlich aber gedanklich in eine andere Richtung, nämlich über Rassismus und Extremismus im Zusammenhang mit Arendts Machtbegriff, habe ich im Beitrag „Gewalt oder Macht“ diskutiert (Schües 2011).

5 Beispiel für eine normative Engführung auf eine substantialisierte Natur des Menschen und ihrem Schutz ist der Bericht des Bioethikrats, den Präsident George W. Bush initiierte (President's Council on Bioethics 2003).

6 Siehe dazu die 1971 geführte Debatte zwischen dem Linguisten Noam Chomsky, der eine von der Natur her gegebene sprachliche universale Tiefenstruktur annahm, und dem Philosophen Michel Foucault, der für die Prägung durch Kultur und Geschichte eintrat.

vermittelt gegenüber gestellt wurden. Letztendlich hat er für eine Stärkung der Naturwissenschaften gesorgt.⁷

Autoren wie Jean-Jacques Rousseau und Friedrich Nietzsche, die für die philosophische Anthropologie sehr einflussreich waren, gingen so weit zu behaupten, dass der Mensch sich dadurch auszeichnet, dass er nicht festgestellt werden kann, also nicht endgültig bestimmbar sei. An technologische Veränderungen oder genetische Selektion hatten diese Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts allerdings nicht gedacht.⁸ Evolutionsbiologen, wie Charles Darwin oder heute David Sloan Wilson, knüpfen an dem Eindruck der Unbestimmbarkeit an, verrücken den Menschen in den Bereich der Naturwissenschaften, halten aber die Grenzen zu anderen Disziplinen, wie den Geistes- und Sozialwissenschaften offen und unterstützen, dass weder die menschliche noch andere tierische Gattungen wirklich eine festgelegte Natur haben. An diesen Gedanken können Autoren, die eine strenge Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ablehnen, leicht anknüpfen.

Die Sicht der Gradualisten

Eine Alternative zum starken Dualismus zwischen Mensch und Tier formulieren im Ausgang des 20. Jahrhunderts Utilitaristen wie Peter Singer, John Harris und Julian Savulescu mit ihren umstrittenen Thesen einer graduellen Unterscheidung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen, zwischen mehr oder weniger lebenswertem Leben, zwischen mehr oder weniger rationalen, intelligenten Wesen mit mehr oder weniger Chancen auf ein „gutes Leben“. Bereits der Begründer des Utilitarismus Jeremy Bentham stellte 1789 die rhetorische „Frage“: „Warum also sollte das eine weniger entwickelte Lebewesen mehr Lebensrecht haben als das weiter entwickelte?“⁹ „Warum also sollte ein Embryo mehr Lebensrecht haben als

7 Die Debatte um die Bestimmungsautorität der jeweiligen Disziplin ist mit der Heraufkunft der Neurowissenschaften neu befeuert worden und noch lange nicht entschieden.

8 Nietzsches „Übermensch“ ist eine Aufforderung zum lebenskünstlerischen Individualismus, aber keine zur genetischen Verbesserung.

9 Siehe die Schrift *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in der Bentham sinngemäß schrieb, dass ein Pferd oder ein Hund ungleich viel rationaler und kommunikativer seien als ein Kleinkind und dass es auf die Leidensfähigkeit ankäme. Deshalb ist die wichtigste Frage für Bentham: „Can they suffer?“ (Bentham 1970, 283 Fn). Singer beruft sich gerne auf die historischen Grenzverschiebungen von Bentham (Singer 1982, 26). Sie betrafen nicht nur Mensch und Tier, sondern auch die im 18. Jh. praktizierte „Rassentrennung“ in England.

ein Huhn, das wir in der Pfanne braten?“ so die rhetorische Anschlussfrage mit Peter Singer und seinem Diskurs für die Stärkung der Tierrechte und die Liberalisierung von Abtreibung.¹⁰

Die Ansicht, dass die Gattungszugehörigkeit keine besonderen Schutzrechte impliziert, wird in ihrer Konsequenz von allen drei genannten Autoren, also Singer, Savulescu und Harris, geteilt. Das hat Konsequenzen für den Bereich der Fortpflanzung und Forschung: Harris und Savulescu vertreten die These, dass Eltern sich jeweils für die „stronger, smarter, nicer humans“ entscheiden sollen und die genetisch weniger aussichtsreichen Embryonen verwerfen können. Nicht ganz deutlich wird allerdings, ob Eltern prinzipiell Embryonen testen und wählen sollen oder nur wählen sollen, wenn sie die Embryonen testen ließen. Entlang von zugeschriebenen Kriterien, wie etwa Rationalität oder Schmerzempfinden, werden Lebewesen als wertvoll oder weniger wertvoll bzw. ein Leben als mehr oder weniger lebenswert eingestuft; entsprechend ist die Zuweisung des Rechts auf Leben mehr oder weniger garantiert und die Verbesserung des Lebewesens für ein lebenswerteres Leben Pflicht. Es geht also nicht nur um das Aussortieren von Embryonen mit einem hohen genetischen Risiko für schwere Krankheiten, sondern auch um die Vorstellung einer optimierenden Selektion und die Verbesserung von Fähigkeiten und Eigenschaften.¹¹ Grundannahme ist die Idee, dass der Wert des Lebens prinzipiell steigerbar ist. Anders gesagt in der gleichen Logik: Ein gutes Leben kann immer noch besser gemacht werden, deshalb ist es nie gut genug.

Dieses vorgestellte Szenario der Selektion und Optimierung kann nur verfochten werden, wenn die Hierarchisierung des Wertes „gut“ angenommen wird und wenn die Norm der Gattungsgrenzen nicht berücksichtigt werden muss, und somit ein gradueller Ansatz der Natur von Lebewesen vertreten wird. Wenn Lebewesen anderer Gattungen ohne moralische Einwände getötet werden oder auch mit Leistung steigernden Enhancementmethoden oder reproduktionstechnologischen Interventionen verändert werden dürfen, dann spricht prinzipiell nichts dagegen, dieses auch bei Menschen zu tun. Savulescu, scheinbar unberührt von historischen Kenntnissen, hält es sogar für geboten, Embryonen mit den besten Eigenschaften auszuwählen; nämlich solche Embryonen, die Aussicht haben, zu einem

10 Das Potentialitätsargument wird von Singer mit einem schlichten Argument der Analogie mit den Rechten eines Thronfolgers, Prinz Charles, der ja auch noch nicht seine Rechte genießen darf, vermeintlich zerschlagen (Singer 1984, 165).

11 Die Behauptung, dass überhaupt Klugheit, Gedächtnisleistung oder Beziehungsfähigkeit genetisch begründet werden könne, werde ich hier nicht aus Sicht der Genetik hinterfragen.

Kind mit dem „besten Leben“ heranzuwachsen (Savulescu 2001, 415). Eltern haben somit die Pflicht, Embryonen zu erwählen, die Aussicht auf das „beste Leben“ haben. „By ‘best life’, I will understand the life with the most well-being.“ (Savulescu 2001, 419)¹²

„We have a moral obligation to test for genetic contribution to non-disease states, such as intelligence, and to use this information in reproductive decision-making.“ (Savulescu 2001, 414) Savulescu verharmlost die Verpflichtung zum genetisch Besten mit dem griffigen Begriff „procreative beneficence“: „Couples (or single reproducers) should select the child, of the possible children they could have, who is expected to have the best life, or at least as good a life as the others, based on the relevant, available information.“ (Savulescu 2001, 415) Relevante Informationen sind möglicherweise im Zusammenhang schwerer genetischer Krankheiten auszumachen, aber wenn es um die positive Selektion erwünschter Eigenschaften geht, müsste man das Leben einer zukünftigen Person so im Detail planen können und wollen, dass die „relevanten Informationen“ herauszufiltern wären. Wollen wir wirklich Liebesfähigkeit, Klugheit, all solche konkreten, d.h. im Beziehungskontext erst aufscheinenden Eigenschaften, ähnlich wie ein Kuchenrezept vorher oder pränatal und für die Zukunft *vorausbestimmen*, *vorausselektieren* oder - verbessern?

Savulescu zählt eine Reihe von Eigenschaften – wie Intelligenz und Erinnerungsvermögen – auf, die seiner Meinung nach helfen, ein gutes Leben zu führen. Seine Beispiele, wie etwa Babynahrung nicht im Supermarkt vergessen, also keine Zeit verschwenden, um zweimal zu gehen, können vielleicht die ansprechen, die sich gerade über ihre Vergesslichkeit geär-

12 Die Idee zur Verbesserung der Menschen und die Ansicht, dass Menschen der Verbesserung bedürfen, ist ideengeschichtlich vorbereitet. Sie ist vorbereitet dadurch, dass die Verbesserung des Menschen oder der Menschheit von der Antike über das Zeitalter der Aufklärung bis hin zu eugenischen Maßnahmen des 19. und 20. Jahrhunderts als Anspruch und Herausforderung gesehen wurden. Die körperliche Ertüchtigung, medikamentöse oder ästhetische Verbesserung des Körpers oder Bildungs- und Erbauungsbemühungen für Geist und Seele waren Jahrtausende Beratungsmotiv von Philosophie und Politik; jetzt aber sind es darüber hinaus technische Eingriffe in die Genetik des Menschen. Genetik als diagnostische Verfahren kann Dispositionen für einige Krankheiten offenlegen und verleitet dazu, auch Dispositionen für bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen zu suchen; Als therapeutische Verfahrenswissenschaft zur Heilung von Krankheiten, wie z.B. Leukämie, hat die Genetik ihren Platz in der Stammzelltransplantation. Wenngleich die genetischen Möglichkeiten von Enhancement äußerst begrenzt sind, so ist die Fantasie darüber, was vielleicht wünschenswert wäre, umso ausgeprägter.

gert haben, kommen aber bei näherer Betrachtung sehr stumpf daher. Hier wird suggestiv mit einer Eigenschaft gespielt, die überhaupt nicht allgemein beschrieben werden kann, denn auftreten tut z.B. Intelligenz nur in einem bestimmten Umfeld. Wer mit besonders witzigen und intelligenten Bemerkungen, die auch noch literarisch gewürzt sind, in einem rein mathematisch orientierten Kontext für sich glückliche Beziehungen finden will, wird jämmerlich scheitern. Auch wird womöglich der intelligente und knallharte, kluge Bankkaufmann in Künstlerkreisen Außenseiter bleiben.

Savulescu vereinfacht seine Beispiele über Gebühr und er irrt grundsätzlich, wenn er glaubt, dass bestimmte Eigenschaften ein bestimmtes gutes Leben erwirken. Dieser Irrglaube umfasst nicht nur die These, dass Eigenschaften auf der Basis genetischer Dispositionen klar wählbar sind und dass dazu noch bestimmte Eigenschaften ein bestimmtes Leben versprechen. Ist es ausgemacht, dass der Mensch mit herausragender Körperlänge glücklicher ist als der kurz gewachsene? Sind Gene, die Intelligenz versprechen, wirklich der Schlüssel zu guten Leben und zum guten Leben? Ist ein Embryo mit genetischer Disposition zu Asthma auf jeden Fall zu verwerfen? Hat das beste Leben dasjenige Kind, das den höchsten Intelligenzquotienten hat? Bzw. wenn die dummen Eltern das dümmere Kind wählen, führt diese Wahl zu Harmonie und Glück? Wie sollen Eigenschaften hierarchisiert werden? Welche Eigenschaften – „Schönheit“ oder „Intelligenz“ – würden sich auf der Bewertungsskala ausgleichen? Und warum eigentlich (vgl. Melo-Martín 2004)? Es geht mir nicht darum, prinzipiell genetische Medizin unter Generalverdacht zu stellen, vielmehr möchte ich die arg simplistische Sichtweisen von Savulescu zurückweisen und zu einer differenzierten Diskussion über die Klärung im Hinblick auf die Möglichkeiten von Enhancement und einem guten Leben aufrufen.¹³

Mit dem Ansatz einer Hierarchisierung von Lebensrechten wird auch der Zugang zu therapeutischen Maßnahmen entlang von Intelligenz- und Bewusstseinsskalen bemessen: Wohl bekannt ist der Beitrag von Kuhse und Singer *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants* (1993), in dem argumentiert wird, dass Neugeborene, die zu behinderten Kindern heranwachsen, einerseits vor Leiden bewahrt, besser unterstützt und nicht unter allen Umständen lebensverlängernden Maßnahmen ausgesetzt werden sollen, andererseits weniger Lebensrecht haben und die Eltern entscheiden sollen, ob sie dieses Kind leben lassen oder nicht.¹⁴ Gedank-

lich rasant spitzt es Savulescu (2001a) mit der rhetorisch gemeinten Frage zu, ob Kinder mit Downsyndrom wirklich gleichen Zugang zur Herzchirurgie haben sollten? Seine Antwort „nein“ kommentiert er damit, dass diese wahrscheinlich ungesetzlich sei, aber wohl nicht unethisch. Eine allgemeine und gleichzeitig konkrete Antwort gibt Allison Davis in ‘Yes the Baby Should Live’: „I was born with severe spina bifida, and am confined to a wheelchair as a result. Despite my disability and the gloomy predictions made by doctors at my birth, I am now leading a very full, happy and satisfying life by any standards. I am most definitely glad to be alive.“ (Davis 1985, 54) Nun kann gefragt werden: Gibt es Eigenschaften, die ein glückliches oder unglückliches Leben versprechen oder womöglich verursachen?

John Harris vertritt auch die These, dass es eine moralische Verpflichtung für Enhancements gibt. Der Begriff *Enhancement* wird von ihm schlicht im Sinne von *Improvement*, also der Verbesserung eines vorherigen Zustandes, verwendet. „If it wasn’t good for you it wouldn’t be enhancement“ – wer könnte dem widersprechen? Wenn es die Möglichkeit gibt, gesündere, länger lebende und „bessere“ Individuen zu kreieren, dann gibt es nur rationale Gründe dafür (Harris 2009, 130). Gestützt wird die These durch folgendes Argumente: „Enhancements are so obviously good for us (if they weren’t they wouldn’t be enhancements) that it is odd that the idea of enhancement has caused and still occasions so much suspicion, fear, and outright hostility.“ (Harris 2009, 132) Dieses offensichtlich zirkuläre Argument folgt schlicht dem Fehlschluss einer *petitio principii*: Da *Enhancement* bereits als Verbesserung definiert wurde, so ist natürlich alles, was nicht ‚verbessert‘, auch nicht *Enhancement*. Die Ineinssetzung von Enhancement und Verbesserung ist vordergründig ein geschickter „Schachzug“, durch den vermeintliche Gegner von Enhancement-Technologien scheinbar matt gesetzt werden. Diese Ineinandersetzung von Beschreibung und Wertzuschreibung blendet jedoch aus, dass die technologischen Veränderungen eines Körpers, deren Verbesserungscharakter für

Lage zu versetzen, das ihnen innewohnende Potential wirklich auszuschöpfen. Wir sollten alles tun, um die oft beklagenswert schlechte institutionelle Betreuung zu verbessern und die Dienstleistungen bereitzustellen, die behinderten Menschen ein Leben außerhalb von Institutionen und innerhalb der Gemeinschaft ermöglichen“ (Kuhse/Singer 1993, 26). Singer setzt sich also durchaus auch für Menschen mit Behinderungen ein, spricht ganz allgemein Menschen ein Lebensrecht, ähnlich wie Norbert Hoerster, ab der Geburt zu, bleibt aber in Bezug auf schwerstbehinderte Neugeborenen bei seiner Position der Aussetzung des Lebensrechtes bis zum 28. Tag nach der Geburt (ebd., 251f.).

13 Ähnlich auch Rehmann-Sutter (2011).

14 „Wir meinen [...], dass die reichen Nationen sehr viel mehr tun sollten, um behinderten Menschen ein erfülltes, lebenswertes Leben zu ermöglichen und sie in die

das Individuum oder die Gesellschaft unklar oder umstritten sind, damit namenlos und wie inexistent aus der Diskussion herausgehalten bleiben.

Humanismus, Speziesismus und Rassismus sind grundverschieden in Bedeutung und Intention

Das graduelle Konzept der Natur von menschlichen und tierischen Lebewesen, und das damit verbundene Niederreißen der Gattungsgrenzen, ist für Harris Grundvoraussetzung seiner Position, da er Enhancement-Wünsche in einem Gegensatz zu Schutzforderungen sieht. Seine Diskussionsgegner sind Vertreter, die gegen Enhancement eintreten und das menschliche Genom als gemeinsames Erbe der Menschheit schützen möchten (Harris 2009, 134).¹⁵ Harris hält ihnen vor, dass ihr von ihm so genanntes Erhaltungsprinzip ein widersprüchliches sei, da bei jedem Akt sexueller Fortpflanzung die Gene willkürlich neu kombiniert würden. Deshalb könne es gar keinen Erhaltungsschutz für das Genom geben; nur Klonen könnte im Prinzip das menschliche Genom präservieren (Harris 2009, 134f.). Dass das menschliche Genom Mutationen durch Fortpflanzung unterworfen ist, wussten bereits die Verfasser des *Article 3* der *Universal Declaration of the human genome and human rights*.¹⁶ Auch würden sie darüber hinaus zu Recht behaupten können, dass Mutationen zwar zufällig auftreten, dennoch nicht aus der Vereinigung von zwei Menschen eine Maus entstehen würde.

Die Überlegung, dass es einen Unterschied gäbe zwischen natürlichen Prozessen oder künstlichem Eingreifen, wird von Harris brüsk damit abgewiesen, dass Medizin immer in Naturprozesse eingreift, sonst könne man auch keine Krankheiten heilen (Harris 2009, 133f.). Somit sei der Schutz des menschlichen Genoms, gerade auch vor dem Hintergrund der Evolutionsbiologie, abwegig.

Wenn es im Kontext von Ethik um Enhancement geht, dann haben einige Autoren den Schutz der menschlichen Natur im Blick, die anderen ihre Verbesserung, und damit Veränderung, entsprechend von Wunschvorstellungen von Betroffenen oder Eltern. In einer weiteren Auseinandersetzung mit Bernhard Williams (2006, 135-152) Argumenten für ein

15 Im Blick ist z.B. UNESCO 1997, eine Erklärung, die den Schutz des menschlichen Genoms vorsieht.

16 UNESCO 1997, Art 3: „The human genome, which by its nature evolves, is subject to mutations. It contains potentialities that are expressed differently according to each individual's natural and social environment, including the individual's state of health, living conditions, nutrition and education.“

„menschliches Vorurteil“ (*human prejudice*) und für die Annahme, dass Menschen human behandelt werden sollen, weil sie zur menschlichen Gattung gehören, plädieren Savulescu wie auch Singer für die These, dass wir gleichermaßen auch für Nicht-Menschen sorgen sollten. Sie meinen, es gäbe keinen besonderen Grund, Menschen aufgrund ihrer Gattungszugehörigkeit zu schützen. Im Gegenteil: Diejenigen, die aufgrund der Gattungszugehörigkeit Menschen besonders behandeln, betreiben einen Art „Gattungsrassismus“. Die argumentative Struktur des Speziesismus, so der Vorwurf von beiden, sei die gleiche wie die eines Rassisten oder Sexisten. Es gäbe keinen strukturellen Unterschied zwischen Humanismus, Speziesismus und Rassismus, so die einhellige These von Singer, Harris und Savulescu. Diese Überzeugung ist von Beobachtungen und Phantasiebeispielen unterstützt, wie z.B., dass im Falle eines brennenden Hauses Menschen zuerst Menschen, dann Tiere retten; Weiße angeblich erst die Weißen, dann (vielleicht) anders farbige Menschen (Savulescu 2009, 219f.). Die Vorstellung also, wer wen zuerst rettet, entlarve deutlich, dass die Gattungsbevorzugung der rassischen Bevorteilung gleicht.

Können *Humanismus* und *Speziesismus* gleich gesetzt werden und gleichen diese einem *Rassismus*? Ich möchte zeigen, dass die Begriffe Humanismus, Speziesismus und Rassismus grundverschieden in Bedeutung und Intension sind, ihre rhetorische Gleichsetzung aber gesellschaftliche Ressentiments bedienen kann, die für die Ungleichbehandlung von Menschen fundierend sind.

Rassismus ist eine Gesinnung, die im Rahmen eines politischen oder psychologischen Extremismus anzutreffen und auf eine Gesellschaftsstrukturierung ausgerichtet ist, die willkürlich Merkmale zu hierarchisch zu ordnenden Tatsachennormen stilisiert. Rassismus ist eine Haltung, die anderen das „Recht, Rechte zu haben“¹⁷ abspricht, einzelne reduziert auf *nur* eine Bestimmung (wie der Türke) und damit in der hässlichen Fratze der Entmenschlichungsstrategie auftritt. Kern dieser Strategie ist es, dass die Menschen nicht mehr in der Vielzahl, sondern nur als Menschen oder Nicht-Menschen gesehen werden. Es ist ein Dualismus, wie er oben bereits beschrieben wurde, der die Tendenz hat, Menschen zu Nicht-Menschen, zu „wilden Bestien“, zu *nur* Schwarzen, *nur* Behinderten herabzuwürdigen. Speziesismus bezieht sich hingegen auf den biologischen Begriff der Spezies, in dem eine Gattung aufgrund ihrer genetischen Ähnlichkeit und biologischen Merkmale gefasst wird. Das Anhängsel „-ismus“ deutet auf ein

17 Der „Verlust der politischen Gemeinschaft ist es, der den Menschen aus der Menschheit herausschleudern kann.“ (Arendt 1949, 152-167, 159).

Denken, dass vom Menschen ausgeht. Wenn Williams feststellt, dass „there is no other point of view except ours in which our activities can have or lack a significance“ (Williams 2006, 137), dann deutet das weniger auf einen Speziesismus hin, als auf die mitmenschliche Sprachgemeinschaft, in der wenigsten prinzipiell interkulturell Handlungen Bedeutungen haben, Gegenstände symbolisiert und Werte verstanden und weitergegeben werden. Eine mitmenschliche Sprachgemeinschaft ist Voraussetzung für den Grundgedanken des Humanismus und seinen Ausprägungen.

Humanismus ist ein Begriff, dessen Bedeutung die abendländische Geschichte von der Antike bis heute begleitet. Er umschließt nicht einfach die Frage „was ist der Mensch?“, sondern – wie es auch Bernhard Williams in seinem Buch mit dem für sich sprechenden Titel *Philosophy as a Humanistic Discipline* darstellt – Prinzipien der Menschlichkeit, Würde, Mitmenschlichkeit, Glück, das gute Leben, also Werte und Normen, die allesamt die mitmenschlichen Zusammenhänge und die Gestaltung der Gesellschaft betreffen (Williams 2006). Humanismus ist im Wesentlichen eine ethische Haltung.

Das heißt also, dass die Ineinandersetzung der drei Begriffe Humanismus, Speziesismus und Rassismus fehlgeleitet ist. Diese Fehlleitung konnte nur erfolgen, weil Savulescu das Personalpronomen „wir“ benutzt und die Aussagen „er ist ein Mensch“ und „er ist weiß“ mit einer Clubmitgliedschaft vergleicht (Savulescu 2009, 219). Clubmitglieder haben ein Zusammengehörigkeitsgefühl im Sinne eines „Wir“ gegenüber Nicht-Clubmitgliedern. Wenn es um andere Menschen, diesen Nicht-Clubmitgliedern geht, dann, so interpretiere ich diese Bild des Clubs, kommen Gefühle der „moralischen Zumutbarkeit“ und des Ressentiments auf. Andere Menschen sind eigentlich Nicht-Menschen so wie die Anderen Nicht-Clubmitglieder sind, denen man meint, rechtmäßig den Zutritt zu den Clubräumen verwehren zu dürfen. Dieser Ausschluss basiert auf einem Gefühl der Reinheit, womöglich der Pflicht, diejenigen auszugrenzen, die im Sinne einer Homogenität eigentlich nicht zugehörig sein sollten. Savulescu spielt in seinen Beiträgen mit Gefühlen der Zugehörigkeit und Homogenitätsbestrebungen, die einen elitären Golfclub auszumachen scheinen. Doch sein Vergleich spielt Extremisten, wie Rassisten oder Sexisten, Argumente zu, die ethisch betrachtet höchst fragwürdig sind.

Singer, Harris und Savulescu geht es um eine ethische Position für Enhancement und gegen die Manifestierung von Gattungsgrenzen. Diese Diskussion über Zugehörigkeitsgefühle und Mitgliedschaften unterliegt einerseits dem Fehlschluss, dass die Beschreibung von Gefühlen einiger Menschen für die Rechtfertigung einer ethischen Position herangezogen

wird. Andererseits ist die mitmenschliche Welt kein Club, in den willkürlich Menschen rein- oder rausgewählt werden können. Die gegenwärtigen Diskussionen über technologische und medizinische Veränderungen sind besonders für diejenigen brisant, die die Menschenrechte als unverhandelbar ansehen, weshalb sie nicht willkürlich zugesprochen bzw. abgesprochen werden dürfen. Dissens mag bestehen wie sie in einzelnen Situationen ausgelegt werden sollten, aber die Unverhandelbarkeit bzgl. bestimmter Prinzipien, wie etwa der Gleichwertigkeit der Menschen, dem Folterverbot, der Würdebeachtung, wird allgemein als historische und moralische Errungenschaft anerkannt. Entsprechend erscheint es als historischer Rückschritt, wenn Einzelfallentscheidungen über Rationalitätsvermutungen oder Empfindungsfähigkeit einzelner Menschen zu Einschluss- oder Ausschlusskriterien erhoben werden. Wenn einem der Eintritt in einen Club verwehrt wird, mag das eine Kränkung sein (was im übrigen ein zutiefst menschliches Gefühl ist), aber es entspricht noch nicht notwendig einem Ausschluss aus der Mitmenschlichkeit oder der mitmenschlichen Gemeinschaft insgesamt.¹⁸

Gegen den Glauben, Gefühle seien in dieser Angelegenheit maßgeblich, kann eingewendet werden, dass eine ethische und politische Gemeinschaft oder auch die Gattung der Menschen nicht wie ein Club auf Freundschafts- oder Zusammengehörigkeitsgefühlen basiert. Man muss die Menschen nicht mögen, mit denen eine gemeinschaftliche, ethische, politische Beziehung oder auch eine Rechtsbeziehung eingegangen wird. Der Stolz, nicht so zu sein wie *die* – die Frauen, die Juden, die Schwarzen – ist sozialpsychologisch betrachtet ein Armutszeugnis, denn er basiert auf der Degradierung bestimmter Menschen bei gleichzeitiger vermeintlichen Erhöhung des eigenen Egos. Dieser heuchlerische Stolz *sollte* für die Frage nach der Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft oder zur Gesamtheit der Menschen keine Relevanz haben. Wenn dagegen Alexander Solschenizyn Wladimir Solowjows scharf formulierte Neufassung des zweiten Gebots „Du sollst jedes andere Volk lieben, wie dein eigenes“ zitiert, dann würde ich mich auf jeden Fall Hannah Arendts Gefühl anschließen und entgegen, dass ich nur imstande bin, meine Familie und Freunde zu lie-

18 Der Ausschluss aus einem Musikclub ist sicherlich kein Ausschluss aus der mitmenschlichen Gemeinschaft; wenn aber Menschen auf der Flucht, ohne Papiere, ohne ein Recht auf Aufenthalt, Arbeit oder medizinische Versorgung das grundsätzlich „Recht auf Rechte“ (Arendt 1949) verwehrt wird, dann kommt dieses einem Ausschluss aus der mitmenschlichen Gesellschaft gleich.

ben.¹⁹ So wichtig das Gefühl des Angenommenwerdens für das Zugehörigkeitsgefühl des Einzelnen sein mag, so suspekt und arbiträr ist diese Gefühlsbasis für die Konstituierung einer mitmenschlichen Gemeinschaft und von humanen Verhältnissen. Das heißt, letztendlich bedienen *Gradualisten* wie Singer, Harris und Savulescu gesellschaftliche Ressentiments gegen Menschen, die möglicherweise gesellschaftlich aufgrund ihrer Seinsweise – sei es Hautfarbe, körperliche oder geistige Disposition, Geschlecht, oder anderen Eigenschaften – leichter ausgegrenzt werden. Diese Aufweichung einer prinzipiellen Gleichwertigkeit von Menschen ist Voraussetzung für ein Denken vom Menschen als ein Set von erwünschten Eigenschaften, für ein Plädoyer für eine Selektion von Menschen aufgrund ihrer Eigenschaften und für ein Enhancement von bestimmten Eigenschaften.

Der Aspekt der Exklusion von Mitmenschen betrifft die Kritik an beiden Ansätzen, am Mensch/Nicht-Mensch-Dualismus wie auch am Mensch/Nicht-Mensch-Gradualismus. Dieses Ergebnis ist wichtig für die *Disability Studies*, aber auch für all diejenigen, die in der Medizinethik auch die Gestaltung mitmenschlicher Beziehungen und Verhältnisse im Blick haben. Dualisten und Gradualisten orientieren sich an Termini der Exklusion; erstere eher implizit durch Verschweigen und Verschleierung der Existenz von Menschen mit Behinderungen, letztere deutlich explizit mit Verweis auf eine Bewusstseinskala, die Leitlinien für das Recht auf Leben und Zugang zu Gesundheitsfürsorge geben soll, die aber an der Fürsorge und Verantwortung für Menschen mit Behinderungen und ihren spezifischen Befindlichkeiten vorbeigeht. Beide Ansätze müssen nicht, aber können zu einem Extremismus mit entsprechenden Entmenschlichungs- und Ausgrenzungsstrategien gesteigert werden.

Eine allgemeine Überlegung: Das Problem des Versuchs einer Bestimmung der menschlichen Natur ist ein grundsätzliches: Die Suche nach einer menschlichen Natur im Sinne einer ontologischen Basis des Menschen im Allgemeinen, kann nicht erfolgreich sein, obgleich sie immer wieder betrieben wird, sei es medizinisch, biologisch, kulturell, technologisch

19 Vgl. (Taylor 1997, 106). Ähnlich hatte auch Hannah Arendt in einem Brief an Gershom Scholem geschrieben, dass sie nie irgendein Volk oder Kollektiv „geliebt“ habe, weder das deutsche noch das französische, noch das amerikanische, noch etwa die Arbeiterklasse oder was es sonst noch gibt. Sie liebe in der Tat nur ihre Freunde und sei zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Darüber hinaus aber sei ihr diese Liebe zum eigenen Volk, also in ihrem Falle den Juden, suspekt gewesen (1996, 30f.).

oder literarisch. Die Sprache versagt vor der Definition eines Wesens des Menschen nicht zu Unrecht, denn alle Definitionen *was* der Mensch sei, laufen immer nur auf einige Eigenschaften und Bestimmungen hinaus, die dem Menschen scheinbar im Allgemeinen im Unterschied zu anderen lebenden Wesen zukommt. Doch schon der nähere Blick zeigt, dass einige Bestimmungen, z.B. der viel beschworenen geistigen Fähigkeit, nicht von allen Menschen geteilt werden oder dass einige Zuschreibungen so allgemein sind, wie etwa ungefedert sein, auf zwei Beinen gehend oder Werkzeuge gebrauchend, dass auch Tiere darunter zu sortieren wären oder sie schlicht wenig Spezifisches aussagen. Die „*differentia specifica* des Menschseins“ liegt gerade darin, dass der Mensch ein Jemand ist und dieses Jemand-sein, dieses *wer* jemand ist, nicht definiert werden kann, weil es keinem Vergleich standhält, also einzigartig ist (Arendt 1987, 172).²⁰ Somit muss die Antwort auf die Frage nach der menschlichen Natur scheitern. Dieses Scheitern offenbart sich an der Unfassbarkeit der Einzigartigkeit des jeweiligen Menschen und zeigt sich an der Pluralität zwischen den Menschen. Die Einzigartigkeit des einzelnen Menschen und die Pluralität zwischen ihnen sind zentral für das Selbstverständnis der Menschen, denn nur vor diesem Hintergrund können auch Beziehungen und Verhältnisse, Gerechtigkeit und Gleichheit sinnvoll gedacht werden. Das Einschmelzen der Pluralität der Menschen in einen Singular *Der Mensch* ist eine Abstraktion, die die Unterschiedlichkeit der Menschen in Bezug auf ihr persönliches Sein und ihre Lebensweisen verdeckt und deshalb Beziehungen zwischen den Menschen nicht darzustellen vermag.

Die *conditio humana*

Die politische Theoretikerin Hannah Arendt hat in einem ihrer wichtigsten Werke *Vita activa*, das auf Englisch unter dem aussagekräftigen Titel *The Human Condition* erschien, deutlich die Suche nach einer menschlichen Natur des Menschen abgelehnt und stattdessen eine Beschreibung der *con-*

20 „Der Mensch ist a-politisch“ (Arendt 1993, 11). Mit den Fragen nach der *conditio humana* und den Bezügen zwischen den Menschen grenzt sich Arendt von Aristoteles' *zōon politikon* ab. Vielleicht könnte mit Aristoteles doch auf einen Wesenszug der menschlichen Natur hingewiesen werden, der allerdings seine Ausschließlichkeit nicht halten kann, da er auch für die meisten Tiere gilt: „Wirklich ist es auch seltsam, den Glückseligen zu einem Einsamen zu machen. Der Mensch ist nämlich ein Wesen, das auf die staatliche Gemeinschaft angewiesen und von Natur aus auf das Zusammenleben angelegt ist“ (Aristoteles 2006, IX.9).

ditio humana vorgelegt.²¹ *Human condition* ist ein Titel, mit dem deutlich werden soll, dass es um die menschliche Bedingtheit und Verfasstheit menschlicher Existenz auf der Erde und im mitmenschlichen Zusammenhang geht. Die menschliche Bedingtheit und Verfasstheit, konkret auch mit Norbert Elias als das „Los der Menschheit“ (1985, 8) gefasst, unterliegt Grundbedingungen, die Beachtung und Schutz brauchen, gerade weil von ihnen das Leben auf der Welt und die Verhältnisse zwischen den Menschen abhängen. Arendt entfaltet die *conditio humana* entlang folgender anthropologischer Strukturbedingungen: das Leben, die Erde, Weltlichkeit, Moralität, Natalität und Pluralität; hinzufügen möchte ich die Körperlichkeit und Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit, Verletzbarkeit und die Abhängigkeit von mitmenschlichen Beziehungen. Diese, aber sicher auch noch weitere Aspekte, sind Grundbedingungen, die mit dem Sein als mitmenschliches verbunden sind und als erlebte Grunderfahrungen im konkreten Kontext verwirklicht, manifestiert und bewusst gemacht werden können.

Menschen sind bedingte und Bedingungen schaffende Wesen, „weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt.“²² Hannah Arendt unterscheidet hier *vorgefundene* Bedingungen und selbst *geschaffene* Bedingungen: Die vorgefundenen Bedingungen sind Strukturen, wie etwa die Natalität und Mortalität, das Leben als Kreislauf des Lebendigen, die Erde als die „Mitgift der irdischen Existenz“, die Weltlichkeit als „Angewiesenheit auf Gegenständlichkeit und Objektivität“, die Pluralität als grundsätzliche Verschiedenheit und Unverwechselbarkeit der Menschen, die überhaupt erst Beziehungen ermöglicht und nur in Beziehungszusammenhängen erscheinen kann.

Obgleich die Struktur der *conditio humana* vorgegeben scheint, wird sie doch materiell und technologisch, narrativ und symbolisch, sozial und kulturell unterschiedlich ausgestaltet. Diese Gestaltung der grundsätzlichen menschlichen Bedingtheit und Verfasstheit, etwa die Pluralität, die Einzigartigkeit eines Individuums oder die Beziehungen zwischen ihnen, werden in der Welt zur Erscheinung gebracht und bestimmen als *geschaffene* Bedingungen das Leben der Menschen in der Welt, in ihren Beziehung und

21 Hannah Arendt weigerte sich, obwohl sie philosophische Texte schrieb, als Philosophin bezeichnet zu werden, weil sie die Philosophie viel zu sehr mit der Sorge um DEN Menschen in Abstraktion und im Singular assoziierte.

22 Arendt 1987, S. 16. Zur weiterführenden Diskussion im Rahmen des Politischen siehe Schües (2012).

Verhältnissen.²³ Eine Beschreibung der *conditio humana* umfasst somit einerseits die Unterscheidung der vorgefundenen und geschaffenen Bedingtheiten und andererseits die einem einzelnen Menschen selbst vorgefundenen Bedingtheiten. Diese sind eine faktische Grundlage für das Leben und können je nach Beziehungs- und Verhältniskontext unterschiedlich gelebt werden. Die gesellschaftliche Teilhabe wiederum hängt ab von den persönlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, aber auch von den körperlichen und geistigen Dispositionen des Einzelnen und wie diese im konkreten Kontext zur Ausgestaltung kommen können.

Fragen nach der menschlichen Natur sind auf die Substanzialisierung und Essenzialisierung des Menschen ausgerichtet, Fragen nach der *conditio humana* betreffen die Bedingtheit und Verfasstheit der Menschen in ihren gelebten Beziehungen und Verhältnissen. Das heißt, diese letzteren Fragen thematisieren Bedingungen der Menschen in Bezug auf ihre Unterschiedlichkeit und in Bezug auf ihr Zusammenleben. Diese Fragen sind ethische Fragen, die das glückliche oder gute Leben der Menschen betreffen.

Ethische Fragen zum guten Leben

Wer nach dem „guten Leben“ fragt, erinnert an die sokratische Frage, wie man leben solle. Es ist eine Frage, die eigentlich nur jeder für sich beantworten kann, denn sie zielt auf Sinn ab, nämlich auf den Sinn, den eine einzelne Person sich und seinem Leben zuschreiben kann. Wenngleich diese Frage strenggenommen gar nicht für jemanden anderes zu beantworten ist, ist es doch eine, die oft genug auch für andere Menschen gefragt wird. Ein gutes Leben ist ein sinnvolles Leben.²⁴ Aber Sinn, gerade auch der Sinn für einen selbst, entsteht im Bedeutungsfeld von Beziehungen, in denen Sinn erfahren werden kann. Insofern ist ein gutes Leben auch ein gelingendes Leben, nämlich eines, das im Einklang mit einem selbst und mit anderen in Sinnfülle und Überschwang gelebt wird. In diesem Überschwang ist ein gutes Leben immer mehr als ein Überleben. Individuelle Bereiche, die die Chancen auf ein gutes Leben am meisten angehen, sind

23 Für weiterführende Interpretationen siehe Krüger (2007), der an Arendt anknüpfend fragt, welchen Einfluss unterschiedliche Verständnisse des Menschen für die Gestaltung unterschiedlicher Lebensverhältnisse haben.

24 Erst die Sinnfrage, so formuliert Ursula Wolf, betrifft die tiefste Schicht des guten Lebens. Sinn ist hier verstanden als ein immer wieder aufkommendes Lebensziel, aber gleichzeitig als Struktur von Selbst- und Weltverhältnissen (1999).

nach Martha Nussbaum Sterblichkeit, Gesundheit und Bildung (Nussbaum 2010, 41). Therapie ist vor allem mit Gesundheit bzw. ihrer Wiederherstellung assoziiert; Enhancements betreffen potentiell alle Bereiche des Lebens.

Wer sich mit den Möglichkeiten und Hoffnungen der modernen technologischen Medizin und ihren sie begleitenden Wunschvorstellungen beschäftigt, denkt in die Zukunft und plant für die Zukunft. Das breite Feld der Enhancements von Fähigkeiten eines Individuums oder auch die Selektion durch pränatale genetische Diagnostik von Embryonen betrifft immer die Vorstellungen über ein zukünftiges Leben. Diese Vorstellung ist auch eine Wunschvorstellung, wie die folgende häufig angeführte Beispielgeschichte zeigen soll. Sie handelt von zwei amerikanischen 11-jährigen Jungen, deren maximale Größe mit 165 cm prognostiziert wird. Dem einen Jungen fehlt ein entscheidendes Wachstumshormon, der andere hat seiner ihm vorausberechneten Größe entsprechend kurz gewachsene Eltern. Beide bekommen ein Wachstumshormon verschrieben. Doch die diesen Entscheidungen zugrundeliegenden Kriterien sind sehr unterschiedlich: Dem einen fehlt ein bestimmtes Hormon, der andere wächst seiner genetischen Disposition entsprechend. Beide Eltern aber wünschen für ihre Sprösslinge ein größeres Körpermaß. Sie glauben, damit hätten die Kinder in Gesellschaft und Sport mehr Chancen (Parens 1998, 6). Beide Eltern wünschen für das jeweilige Kind ein ausgeprägteres Längenwachstum, beide haben bestimmte Wunschvorstellungen, die jeweils stark vom gesellschaftlichen Umfeld geprägt sind. Würden die Eltern, die ihre eher kurze Körpergröße weitervererbt haben, in einer anderen Gesellschaft leben, kämen sie vermutlich nie auf die Idee ihren Sohn zu *enhancen*. Diese täglich vorkommende Geschichte hat zu tun mit Vorstellungen über die Gesellschaft, mit Wunschvorstellungen bezüglich des elterlichen Stolzes und des kindlichen Erfolges und mit Einstellungen zur Veränderbarkeit von vorgegebenen Bedingungen. All diesem muss sich eine zukunftsfähige Ethik annehmen.

Anders gesagt, sie muss sich den Herausforderungen einer wissenschaftlich-technischen Gesellschaft und Medizin stellen. Aus den bisherigen Erörterungen ist deutlich geworden, dass die Hierarchisierung von Eigenschaftszuschreibungen oder eine angenommene Zentralität von einer menschlichen Natur nicht die Grundlage für ethische Entscheidungen sein kann. Die Gestaltung der *conditio humana*, also der menschlichen Beingtheit und Verfasstheit, der Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Menschen ist das zentrale Anliegen für eine zukunftsfähige Ethik.

Eine zukunftsfähige Ethik steht für

- die Klärung des Charakters der jeweiligen Technik und der durch sie zu erwartenden mitmenschlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Ist eine Gesellschaft glücklicher, wenn Kinder ihre genetischen Dispositionen für bestimmte Eigenschaften entlang der elterlichen Wunschvorstellungen verpasst bekommen? Was kann überhaupt sinnvoll vorausbestimmt werden?
- die Sorge für die *conditio humana*. Behinderung oder Nicht-Behinderung ist eine Faktizität, aber nicht einfach eine objektiv fest bestimmbare Eigenschaft. Die Frage ist, wie mit Dispositionen und Ungewissheiten umgegangen wird.
- die Klärung der manifestierten Wirklichkeit von Differenzen. Die Grenzen oder Fähigkeit des Körpers müssen klar benannt und als solche anerkannt sein. Zum Beispiel sind tägliche Schmerzen, Atemnot oder Spasmen des Körpers erlebte Wirklichkeiten, die thematisiert gehören, gerade weil sie den Körper immer wieder als Grenze in den Vordergrund rücken. Was aber heißt Thematisierbar in Bezug auf die Vermeidbarkeit einer Krankheit, Disposition oder Eigenschaft?
- für die Herausarbeitung des in den jeweiligen Diskussionsansätzen verhandelte Menschenbild. Wird ein Mensch nur in der Perspektive einer Optimierungsmaschinerie gesehen? Werden Menschen aufgrund bestimmter Merkmale schlicht ausgegrenzt? Hängen die Vorstellungen über glückliche Beziehungen und Verhältnisse von ganz bestimmten Eigenschaften ab?²⁵
- eine Erörterung der jeweiligen Verantwortungskonstellationen. Von welchen Verantwortlichkeiten und welchen Autonomiekonzepten werden Eltern bzw. Betroffene und Angehörige geleitet? Es geht nicht nur um Selbstbestimmung der Eltern, sondern auch um ihre Ängste und

25 An dieser Stelle möchte ich auf die ähnlichen Formulierungen in der Präambel zur *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights* vom 19. Oktober 2005 verweisen: „Recognizing that health does not depend solely on scientific and technological research developments but also on psychosocial and cultural factors, - Also recognizing that decisions regarding ethical issues in medicine, life sciences and associated technologies may have an impact on individuals, families, groups or communities and humankind as a whole, - Bearing in mind that cultural diversity, as a source of exchange, innovation and creativity, is necessary to humankind and, in this sense, is the common heritage of humanity, but emphasizing that it may not be invoked at the expense of human rights and fundamental freedoms“ (UNESCO 2005).

Hoffnungen, Verantwortungsgefühle gegenüber weiteren Familienmitgliedern oder der Gesellschaft.

- für die Herausarbeitung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen Medizin und Technologie eingebettet sind. Wer steht warum unter „Zugzwang“, bestimmte Therapien oder Diagnostiken anzuwenden? Welche Zugzwänge werden von Experten einer modernen technologisch aufgerüsteten Medizin auf mögliche oder wirkliche Betroffene ausgeübt? Wer braucht oder möchte die perfekte Gesundheit oder die Leistungssteigerung, und für welchen Preis? Welche Folgefrage impliziert eine Entscheidung für oder gegen bestimmte Diagnostiken, Therapien oder Enhancements?
- die Sorge um die Beziehungen und Verhältnisse, in denen Menschen leben, und die durch die Entscheidungen im technologischen und medizinischen Bereich gestaltet werden. Wie werden Familienbeziehungen gestaltet? Sollen vorab oder pränatal Eigenschaften von zukünftigen Familienmitgliedern ausgewählt werden? Welchen Einfluss haben diese Vorentscheidungen auf die zukünftigen Beziehungen und Verhältnisse? Sogenannte „Rettungskinder“ für die Knochenmarktransplantation an ihr älteres Geschwisterkind sind vielleicht nur die Vorboten für weitere physiologische oder psychologische Auswahlkriterien.
- die Frage, in welchen mitmenschlichen Verhältnissen wir leben wollen. Gerade diese Frage ist zentral für die Vorstellung eines guten und glücklichen Lebens. Denn das individuell glückliche Leben basiert auf glücklichen Beziehungen und Verhältnissen.

Sollen die Menschen verbessert werden oder die Verhältnisse? Enhancement-Befürworter optieren für ersteres, dabei gerät aus dem Blick, dass die Entscheidung für bestimmte Enhancement-Technologien zwar individuelle Dispositionen betreffen, aber auch die gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt mitverändern.

Bibliographie

- Arendt, Hannah (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Die Wandlung, 4. Jg., 1949, S. 754 - 770. Wiederabdruck. In: Höffe, O./ Kadelbach, G./ Plumpe, G. (Hrsg.), (1981): Praktische Philosophie/Ethik 2, Reader zum Funkkolleg, Frankfurt a. M.: Fischer, S. 152 - 167.
- Arendt, Hannah (1987): Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich: Piper, (5.Aufl.).
- Arendt, Hannah (1996): Brief an Gershom Scholem. 20.6.1963. In: Ich will verstehen. München/Zürich: Piper, S. 29 - 36.

- Arendt, Hannah (1993): Was ist Politik? In: Ludz, Ursula (Hrsg.): Aus dem Nachlaß. München/ Zürich: Piper.
- Aristoteles (2006): Nikomachische Ethik. In: Wolf, Ursula (Hrsg.): Reinbek: Rowohlt (3. Aufl.).
- Bentham, Jeremy (1970): Introduction to the Principles of Morals and Legislation. London: Athlone Press.
- Carlson, Licia (2006): The Faces of Intellectual Disability. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Chomsky, Noam/ Foucault, Michel (2006): The Comsky-Foucault Debate. On Human Natur. New York/ London: The New Press.
- Davis, Alison (1985, 31. Oktober): Yes, the baby should live. New Scientist, S. 54.
- Elias, Norbert (1985): humana conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gerhardt, Volker (2005): Das Paradigma des Lebens. Kants. Theorie der menschlichen Existenz. In: G. Wolters/ M. Carrier (Hrsg.): Homo Sapiens und Homo Faber. Berlin/ New York: de Gruyter, S. 171 - 186.
- Harris, John (2009): Enhancements are a moral obligation. In: Savulescu, Julian/ Bostrom, Nick (Hrsg.): Human Enhancement. Oxford: Oxford University Press, S. 131 - 154.
- Kant, Immanuel (1977): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Werkausgabe XII, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 399 - 690.
- Krüger, Hans-Peter (2007): Die condition humaine des Abendlandes. Philosophische Anthropologie. In: Arendts, Hannah (Hrsg.): Spätwerk, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, H. 55, Berlin, S. 605 - 626.
- Kuhlmann, Andreas (2011): Texte zur Bioethik und Anthropologie. Mit einem Vorwort von Axel Honnet. Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Frankfurt a.M.: Campus.
- Kuhse, Helga/ Singer, Peter (1993): Muss dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, Erlangen: Fischer Verlag.
- Melo-Martin, Inmaculada de (2004): On our Obligation to select the best children: A reply to Savulescu. In: Bioethics 18(1), S. 72 - 83.
- Nussbaum, Martha (2010): Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit. übers. aus dem Amerik. R. Celikates/ E. Engels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Parens, Erik (1998): Is Better Always Good? The Enhancement Project. In: Parens, Erik (Hrsg.): Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications, Washington D.C.: Georgetown University Press, S. 1 - 28.
- Platon: Protagoras (1987): griech.-deut., übers. und komm. von W. Krautz, Stuttgart: Reclam.
- President's Council on Bioethics (2003): Beyond Therapy, Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report of the President's Council on Bioethics, New York/ Washington, D.C.: Dana Press.

- Rehmann-Sutter, Christoph (2011): Nur Träume der genetischen Medizin. In: Hoyer, Timo/ Stederoth, Dirk (Hrsg.): Der Mensch in der Medizin – Kulturen und Konzepte, Freiburg/ München: Alber, S. 249 - 268.
- Rorty, Richard (1996): Menschenrechte, Rationalität und Gefühl. In: Shute, S./Hurley, S. (Hrsg.): Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 144 - 170.
- Savulescu, Julian (2001): Procreative Beneficence: Why we should select the best children. In: Bioethics 15(5/6), S. 413 - 426.
- Savulescu, J. (2001a, 14 April): Resources, Down's syndrome, and cardiac surgery. *British Medical Journal* 322, S. 875 - 876.
- Savulescu, Julian / Bostrom, Nick (Hrsg.), (2009): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Schües, Christina (2011): Gewalt oder Macht. In: Kuropka, Joachim (Hrsg.): *Gewalt und Krieg, Extremismus und Terror*. Berlin: Lit, S.41 - 58.
- Schües, Christina (2012): *Conditio humana – eine politische Kategorie*. In: Breier, Karl-Heinz/ Gantschow, Alexander (Hrsg.): *Politische Existenz und republikanische Ordnung im Denken von Hannah Arendt*. Baden-Baden: Nomos, S. 49 - 72.
- Schües, Christina (im Ersch.): Improving the (deficient) human condition? Historical, anthropological, and ethical aspects of the human enhancement debate. In: Eilers, Miriam/Grüber, Katrin/Rehmann-Sutter, Christoph (Hrsg.): *New Bodies for a Better Life? Views on the human enhancement debate from anthropology and disability studies*. Durham, Duke: University Press.
- Singer, Peter (1982): *Befreiung der Tiere*. München: Hirthammer F. Verlag.
- Singer, Peter (1984): *Praktische Ethik*. aus dem Engl. von J.-C. Wolf, Stuttgart: Reclam
- Stiker, Henri-Jacques (1997): *Corps infermes et sociétés*. Paris: Dunod.
- Taylor, Charles (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- UNESCO (1997): *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*. Paris, (<http://portal.unesco.org>).
- UNESCO (2006): *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*. Paris, (<http://portal.unesco.org>).
- Williams, Bernhard (2006): *Philosophy as a Humanistic Discipline*. In: Moore, A. W. (Hrsg.): Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Wolf, Ursula (1999): *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbek: Rowohlt.