



## Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politikwissenschaft

---

**2016**

Stefan Rohrhirsch

**Human Enhancement und  
Moral. Die Moral im Zeitalter  
ihrer technischen  
Reproduzierbarkeit**

---

Bachelorarbeit bei  
PD Dr. Christian Schwaabe  
WiSe 15/16

*„Schon Kant sagte: Wir sind verantwortlich für uns selbst. In England mögen wir Kant, allein schon wegen seines Nachnamens.“*

Ian Fraser „Lemmy“ Kilmister,

†26.12.2015

<b>Inhalt</b>	
<b>1 'O brave new world...'</b>	<b>1</b>
<b>2 Human Enhancement – Begriff, Menschenbild, Ethik</b>	<b>4</b>
<b>2.1 Was bedeutet ‚Human Enhancement‘?</b>	<b>4</b>
<b>2.2 Menschenbild des Human Enhancement</b>	<b>8</b>
2.2.1 Die Synthetische Theorie der Evolution	8
2.2.2 Die ‚common-sense morality‘	10
<b>2.3 Ethik des Human Enhancement</b>	<b>13</b>
<b>3 „Was ist der Mensch?“</b>	<b>18</b>
<b>3.1 Ein naturalistisches Menschenbild</b>	<b>18</b>
3.1.1 Inkonsistenzen bei Persson/Savulescu	18
3.1.2 Anthropologischer Beitrag eines naturalistischen Menschenbildes	21
<b>3.2 Ein normatives Menschenbild</b>	<b>25</b>
3.2.1 Die Notwendigkeit philosophischer Anthropologie	26
3.2.2 Der Mensch als freies und moralisches Vernunftwesen	29
3.2.3 Der ‚Mensch‘ als ‚regulative Idee‘	33
<b>4 Ethik und Autonomie</b>	<b>38</b>
<b>4.1 Kritik des Handlungsutilitarismus von <i>benefits</i> und <i>harms</i></b>	<b>38</b>
<b>4.2 Autonomie und Moralität des Individuums</b>	<b>43</b>
4.2.1 ‚Freedom to fall‘ – reflexive Freiheit und moralische Verantwortung	43
4.2.2 Das moralisch ‚Gewordene‘ und das moralisch ‚Gemachte‘	46
<b>5 Fazit</b>	<b>50</b>
<b>6 ‘...that has such people in it!’</b>	<b>52</b>
<b>7 Literatur</b>	<b>55</b>

## 1 'O brave new world...'

*'There's no such thing as a divided allegiance; you're so conditioned that you can't help doing what you ought to do. And what you ought to do is on the whole so pleasant, so many of the natural impulses are allowed free play, that there really aren't any temptations to resist. And if ever, by some unlucky chance, anything unpleasant should somehow happen, why, there's always soma to give you a holiday from the facts. And there's always soma to calm your anger, to reconcile you to your enemies, to make you patient and long-suffering. In the past you could only accomplish these things by making a great effort and years of hard moral training. Now, you swallow two or three half-gramme tablets, and there you are. Anybody can be virtuous now. You can carry at least half your morality about in a bottle. Christianity without tears – that's what soma is.'*

(Aldous Huxley, *Brave New World*)

Im Weltstaat der *Brave New World* gibt es keine Angst, keine Not, kein Leid, wie Mustapha Mond, der *Resident World Controller*, erklärt. Ebenso gibt es dort im Jahre 632 nach Ford keine Liebe, keinen Glauben und keine Freiheit. Der Weltstaat ist die vollendete Verkörperung politischer Stabilität und Sicherheit. Um diese zu gewährleisten, werden seine künstlich erzeugten Bürger noch als Embryonen biologisch manipuliert, bis zum Erreichen ihrer Volljährigkeit in staatlichen Brut- und Aufzuchtzentren auf festgelegte Verhaltensweisen konditioniert und moralisch indoktriniert. Ihnen wird eine einheitliche, gemeinsame Weltsicht vermittelt, die ihre unhinterfragte Hingabe an die Gesellschaft fordert und ihre Individualität nivelliert. Emotionale Bindungen, der Zugang zu Bildung und Kultur und weitere potentielle Auslöser nicht konformen Verhaltens werden den Bürgern verwehrt. Stattdessen werden sie durch materiellen Wohlstand, frei auslebbare Sexualität und der Droge Soma an die Gesellschaft gebunden. Der Weltstaat der *Brave New World* ist ein totalitäres, allerdings nicht gewalttätiges Herrschaftssystem. Seine Bürger weisen nur wenige der Eigenschaften auf, die für gewöhnlich als ‚menschlich‘ bezeichnet werden. Frei sind sie nicht. Ihre Handlungsfreiheit wird durch gesellschaftliche Normen und Erwartungen strikt beschränkt. Ihre Willensfreiheit wird ihnen zwar nicht genommen, sie wird durch Konditionierung und moralische Indoktrination allerdings nachhaltig unterminiert. Die Bürger der *Brave New World* sind die Bewohner einer der beängstigendsten Dystopien des 20. Jahrhunderts.

Unwillkürliche Erinnerungen an Aldous Huxleys *Brave New World* (1932) ruft das von Ingmar Persson und Julian Savulescu verfasste Werk *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement* (2012) hervor. Die Autoren behaupten, aufgrund seiner evolutionären Anpassung an die Lebensbedingungen in prähistorischen Kleingruppen sei der Mensch psychologisch und moralisch nicht an das Leben in modernen, globalisierten Gesellschaften eingerichtet und könne daher den kognitiven und moralischen Herausforderungen, denen er in diesen ständig ausgesetzt sei, nicht adäquat begegnen. Dies habe so weit geführt, dass sich der Mensch im 21. Jahrhundert mit seiner Auslöschung durch den menschlich

induzierten Klimawandel und Massenvernichtungswaffen bedroht sehe. Um nicht seinen eigenen Untergang herbeizuführen, müsse sich die Menschheit moralisch verbessern. Da die traditionelle Moralphilosophie nicht mit der Rasanz des technischen Fortschrittes und der Globalisierung mithalten könne, habe sich der Mensch einer Form des Human Enhancement zu unterziehen, dem ‚*moral bioenhancement*‘ in Form pharmakologischer und genetischer Manipulationen seiner ‚Natur‘ zur Steigerung seiner Moralität. Ziel dieses *moral bioenhancement* solle es sein, den menschlichen Altruismus und Gerechtigkeitssinn zu befördern und damit die evolutionär ausgeprägte ‚*common-sense morality*‘, die den Menschen in die bedrohliche Situation seiner eigenen Vernichtung geführt habe, abzulösen. Die vorherrschende *common-sense morality* und das auf ihr beruhende Rechtsprinzip sollen durch einen simplen Handlungsutilitarismus der Abwägung von ‚*benefits*‘ und ‚*harms*‘ als allgemeines Handlungsprinzip ersetzt werden.

Auf Grundlage dieses Utilitarismus, der sich vor allem in der Tradition Jeremy Benthams und John Stuart Mills bewegt und auf die Verwirklichung des größten Glückes der größten Zahl abzielt, fordern Persson/Savulescu die Umsetzung weitreichender politischer Maßnahmen, um den Fortbestand der Menschheit zu sichern. Dabei handelt es sich unter anderem um die Beschneidung von politischen Grund- und Bürgerrechten und den extensiven Einsatz von Mitteln der Massenüberwachung zur Gewährleistung der öffentlichen Sicherheit, aber auch um die politische Durchsetzung von Maßnahmen zur Schutz des Weltklimas. Die einzige moralische Begrenzung ihres Utilitarismus sehen sie im Recht des Individuums auf negative Freiheit, im Sinne der Unversehrtheit seines Lebens, Leibes und Eigentumes.

Persson/Savulescu versuchen in ihrem Werk sowohl den Utilitarismus als allgemeine Morallehre als auch die normative Legitimität des Human Enhancement zu begründen. Hierzu entwerfen sie ein naturalistisch geprägtes Menschenbild sowie eine darauf aufbauende utilitaristische Ethik, die den Einsatz von Human Enhancement-Maßnahmen rechtfertigen sollen. Um ihrer Theorie mehr Gewicht zu verleihen, formulieren sie diese vor dem Hintergrund der existentiellen Bedrohungen des menschlich induzierten Klimawandels und der Massenvernichtungswaffen.

Mein Ziel ist es, die Prämissen und Implikationen des von Persson/Savulescu entwickelten Menschenbildes und der darauf beruhenden utilitaristischen Ethik mit ihrer Befürwortung des Human Enhancement auf ihre Vereinbarkeit mit dem modernen Selbstverständnis des Menschen als freies und selbstbestimmtes Subjekt<sup>1</sup> zu hinterfragen. Als Ausgangspunkt hierfür werde ich die auf Immanuel Kant zurückgehende Feststellung des Menschen als eines von der Natur ‚affizierten‘, nicht jedoch ‚nezessierten‘ und daher freien Vernunftwesens zugrunde legen. Besonders eingehen möchte ich auf die von Persson/Savulescu

---

<sup>1</sup> Anm.: Mit dem Begriff des ‚Subjektes‘ sei hier lediglich auf den Menschen als bewusster und material repräsentierter Handlungsträger verwiesen. Zwar formuliere ich in dieser Arbeit eine mögliche Antwort auf den von Hans Ebeling konstatierten „Streitfall, ob wir auf die Selbstbestimmung des Menschen als Menschen setzen sollen oder ob wir dies nicht sollen“ (Ebeling 1993, S. 9), mein Anliegen ist es jedoch nicht, mit dieser Untersuchung in das weite Feld der Subjektphilosophie vorzudringen.

nahegelegten Maßnahmen des *moral bioenhancement*, deren legitime Grenzen ich in Bezug auf die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen und seiner daraus erwachsenden Moralität ziehen möchte.

Ich möchte mit dieser Untersuchung eine philosophische Reflexion über die normative Zulässigkeit des von Persson/Savulescu vorgeschlagenen *moral bioenhancement* leisten. Dabei handelt es sich um eine Form des Human Enhancement. Unter diesem Begriff kann der Eingriff in den menschlichen Organismus zur Verbesserung seiner Funktionalität und Leistungsfähigkeit verstanden werden. Wie ich zu Beginn meiner Untersuchung ausführen werde, ist eine eindeutige Definition dieses Terms nicht gegeben, was mit der Relativität des Begriffes des ‚Enhancement‘ zusammenhängt. Das Forschungsfeld des Human Enhancement ist aus den Fortschritten von Humanmedizin, Genetik und Neurowissenschaften hervorgegangen und unterhält gegenwärtig einen regen Diskurs innerhalb der Technik- und vor allem der Bioethik. Zuverlässige und weitreichende Maßnahmen und Mittel des Human Enhancement existieren zum heutigen Zeitpunkt kaum, bei manchen Techniken dürfte es jedoch nur eine Frage der Zeit darstellen, bis diese Anwendungsbereitschaft melden. Es erweist sich daher als notwendig, über die ethischen Aspekte ihrer Verwendung zu reflektieren. Dass und inwiefern ethische und anthropologische Argumente dabei ineinandergreifen, soll im Laufe meiner Ausführungen deutlich werden. Da Persson/Savulescu im Rahmen der Rechtfertigung ihrer allgemeinen utilitaristischen wie auch ihrer anwendungsbezogenen Human Enhancement-Ethik in den Bereich politischer Theorie und Philosophie vordringen, werde ich darüber hinaus die politischen Implikationen ihrer ethischen Prämissen skizzieren und hinterfragen. Was ich in dieser Arbeit freilich weder leisten kann noch möchte, sind eine Betrachtung des Human Enhancement aus soziologischer Perspektive vorzunehmen oder gar eine Empfehlung zur politischen Regulierung von Enhancement-Maßnahmen abzugeben.

Im ersten Teil meiner Untersuchung werde ich eine Definition des Begriffes ‚Human Enhancement‘ vornehmen und das Menschenbild und die Ethik Perssons/Savulescus rekonstruierend herausarbeiten. Anschließend werde ich das naturalistisch geprägte Menschenbild der Autoren auf seine Konsistenz hin überprüfen und seinen anthropologischen Beitrag hinterfragen sowie ihnen einen in Kantischer Tradition stehenden Versuch menschlicher Selbstbestimmung entgegenhalten. Auf dieser Grundlage werde ich die utilitaristische Ethik und das *moral bioenhancement* im Sinne der Autoren auf ihre Vereinbarkeit mit dem menschlichen Selbstverständnis als freies und selbstbestimmtes Subjekt überprüfen.

## 2 Human Enhancement – Begriff, Menschenbild, Ethik

Zu Beginn dieser Untersuchung möchte ich den Begriff des ‚Human Enhancement‘ definieren und einen knappen Überblick über verschiedene in der Human Enhancement-Debatte vertretene Positionen präsentieren. Anschließend möchte ich das Menschenbild Perssons/Savulescus sowie die darauf aufbauende ethische Position rekonstruieren, mit welchen ich mich in den weiteren Abschnitten dieser Arbeit auseinandersetzen werde.

### 2.1 Was bedeutet ‚Human Enhancement‘?

Der Begriff des ‚Human Enhancement‘ kann vielfach definiert und verstanden werden. Eine nüchterne und vergleichsweise neutrale Annäherung liefert das *Handbuch Technikethik* (2013), das unter dem Begriff des ‚Human Enhancement‘ „Verfahren zur Modifikation körperlicher und geistiger Leistungsmerkmale des Menschen“ versteht und zudem auf die möglichen Übersetzungen des Wortes „Enhancement“ hinweist, das als „‚Verbesserung‘, ‚Steigerung‘, ‚Potenzierung‘, ‚Erweiterung‘, ‚Verstärkung‘, ‚Erhöhung‘ oder ‚Ertüchtigung‘“ ins deutsche übertragen werden könne.<sup>2</sup> Eine ‚Steigerung‘ oder ‚Verbesserung‘ menschlicher Leistung setzt allerdings voraus, „dass es einen Ausgangszustand sowie evaluative Vorgaben gibt, relativ zu denen die Modifikation eine Verbesserung darstellt.“<sup>3</sup> Ein solcher Ausgangszustand verweist auf die Konzepte der Natur und des Menschen oder kombiniert auf ein Konzept der menschlichen Natur. Eine gegebene ‚Natur des Menschen‘ voraussetzend, versteht eine typische Definition aus der Medizinsoziologie unter Human Enhancement „Versuche zur ‚Perfektionierung der menschlichen Natur‘“, welche „idealtypisch die *direkte* Verbesserung des menschlichen Körpers, seiner Funktionen und Leistungen über das ‚natürliche Maß‘ hinaus [beinhalten].“<sup>4</sup> Das Human Enhancement wird dabei als eine von vier „Dynamiken biopolitischer Grenzüberschreitung“ angesehen und strikt von den anderen drei Dynamiken unterschieden. Bei diesen handelt es sich um die Ausweitung medizinischer Diagnostik, die Entgrenzung von Therapie und die Entzeitlichung von Krankheit.<sup>5</sup> Damit werden gegebene Vorstellungen von Natur bzw. Natürlichkeit, von Gesundheit und Krankheit und vom Menschen selbst vorausgesetzt, die durch besagte biopolitische Grenzüberschreitungen unterlaufen bzw. bedroht werden. Prominente biokonservative Positionen die auf der Grundlage von hierzu ähnlichen Vorstellungen einer unveränderlichen menschlichen Natur Maßnahmen des Human Enhancement ablehnen, finden sich z.B. bei Francis Fukuyama, Jürgen Habermas oder dem President’s Council on Bioethics.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Beide Zitate finden sich in Ach/ Lüttenberg 2013, S. 288.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Wehling et al. 2007, S. 556. Anm.: Diese sowie alle folgenden Hervorhebungen entsprechen stets der Quelle, sofern nicht anders angegeben.

<sup>5</sup> Ebd., S. 548.

<sup>6</sup> Siehe: Fukuyama, Francis (2004): *Das Ende des Menschen*, Stuttgart/ München, dtv; Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt a.M., Surkamp; President’s Council on Bioethics (2003): *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, New York, Dana Press.

Sowohl die Problematik des Vorgehens, den Begriff des Enhancements über eine klare Abgrenzung von Gesundheit und Krankheit in Unterscheidung zur Therapie zu definieren, als auch die begrifflichen Schwierigkeiten, die eine Festlegung der Natur des Menschen mit sich bringt, werden ausführlich von Jan-Christoph Heilinger dargelegt.<sup>7</sup> Um der Gefahr „implizite[r] Vorannahmen und normative[r] Vorurteile“<sup>8</sup> zu entgehen, stellt dieser eine „dynamische Minimaldefinition des Begriffs Enhancement“ auf, die „versucht, ohne die stark normativ verstandenen Begriffe ‚Gesundheit‘, ‚Krankheit‘, ‚Natur‘ und ‚Natur des Menschen‘ auszukommen.“<sup>9</sup> Dementsprechend definiert Heilinger den Begriff des ‚Enhancement‘ wie folgt:

„Ein Enhancement ist ein auf bestimmte Veränderungen zielender, intentionaler Eingriff in den – material organisierten und mental repräsentierten – menschlichen Funktionszusammenhang, der subjektiv positiv evaluiert wird.“<sup>10</sup>

Da eine solche Definition des Begriffes zwar die in der Human Enhancement-Debatte diskutierten biotechnischen Interventionen und Maßnahmen einschließt, darüber hinaus allerdings alle möglichen anderen Alltagshandlungen ebenfalls als ‚Enhancement‘ bezeichnet, ist es nach Heilinger unumgänglich, die „dynamische Minimaldefinition“ anhand dreier Bestimmungen zu konkretisieren.<sup>11</sup> Die erste besteht darin, das Enhancement durch die Intentionalität der dahinter stehenden Handlung im Sinne einer absichtsvollen menschlichen Tätigkeit zu charakterisieren. Die zweite Bestimmung betrifft den Gegenstand des Enhancement, den Menschen selbst, welcher „ein *körperliches* Lebewesen ist, das über *Bewusstsein* verfügt und damit in einem Verhältnis zu seinen Lebensvollzügen steht.“<sup>12</sup> Der organismische Funktionszusammenhang des Menschen als Gegenstand des Human Enhancement umfasst damit sowohl biologische wie auch kognitive Leistungen. Eine Definition von Human Enhancement, die diesem Faktum gerecht werden möchte, benötigt daher eine entsprechende anthropologische Hintergrundkonzeption. Die dritte Bestimmung dient dazu, Maßnahmen und Interventionen in den Funktionszusammenhang des menschlichen Organismus anhand qualitativer Merkmale als Enhancements im Sinne der Human Enhancement-Debatte zu evaluieren. Ob ein Enhancement „positiv“ ist, d.h. der Begriffsbedeutung gemäß eine Verbesserung darstellt, muss subjektiv evaluiert werden, da individuelle und interkulturell unterschiedliche Einschätzungen und Vorstellungen menschlichen Wohlergehens es nicht erlauben, ein Enhancement unter einer objektiven „wissenschaftlich fixierten, verbindlichen Normativität“<sup>13</sup> zu definieren. Um die bioethische Human Enhancement-Debatte nicht zu verfehlen, muss der Begriff des ‚Enhancement‘ auf

---

<sup>7</sup> Heilinger 2010, S. 62 – 90.

<sup>8</sup> Ebd., S. 59.

<sup>9</sup> Ebd., S. 60.

<sup>10</sup> Ebd., S. 92.

<sup>11</sup> Ebd., S. 92 – 96.

<sup>12</sup> Ebd., S. 93.

<sup>13</sup> Ebd., S. 95.



Interventionen in den menschlichen Funktionszusammenhang beschränkt werden, die auf spezifische Biotechnologien zurückgreifen und weitreichende Konsequenzen nach sich ziehen.<sup>14</sup>

Die dynamische Minimaldefinition des Enhancement-Begriffes zahlt für die Gewährleistung ihrer normativen Neutralität den hohen Preis, die etablierten und orientierungsgebenden Konzepte von ‚Gesundheit‘/‚Krankheit‘ und ‚Natur‘ nicht weiter zu berücksichtigen, wie Heilinger selbst bemerkt.<sup>15</sup> Dadurch ist zu einer Hinterfragung dieser grundlegenden Begriffe aufgefordert, wodurch sich die moralisch relevanten Probleme von in den Debatten vorgetragene Scheinargumenten leichter unterscheiden lassen. Die dynamische Minimaldefinition stellt demnach lediglich den Ausgangspunkt einer ethischen Auseinandersetzung mit Fragen des Human Enhancement dar und soll meiner eigenen Arbeit in dieser Funktion als Gewähr für eine neutrale Diskussion der im Folgenden ausgebreiteten Position dienen.

Eine der dynamischen Minimaldefinition von Heilinger nicht unähnliche Bestimmung des Enhancement-Begriffes ist Julian Savulescu „Welfarist Definition of Human Enhancement“:

„Any change in the biology or psychology of a person which increases the chances of leading a good life in circumstances C.“<sup>16</sup>

Savulescu unterscheidet die auf biologischen oder psychologischen Zuständen beruhende Fähigkeit („capability“) einer Person, ihre Chancen auf ein gutes Leben zu steigern, von ihrer Unfähigkeit („disability“) dazu. Da Krankheiten („diseases“) eine „subclass of disabilities“ darstellten, sei jede Behandlung („treatment“) „a subclass of enhancement“.<sup>17</sup> Damit verzichtet Savulescu Enhancement-Begriff letztlich ebenfalls auf Konzepte wie ‚Gesundheit‘ oder ‚Krankheit‘. Gemäß der Wortbedeutung des Begriffes ‚to enhance‘ („to enhance is to increase in value“), bezeichne Human Enhancement die Wertsteigerung des Lebens einer Person.<sup>18</sup> Dies könne durch verschiedene Arten der Verbesserung geschehen, etwa durch die medizinische Behandlung von Krankheiten, durch die Verbesserung des natürlichen Potentials von Menschen, d.h. durch Steigerung von Fähigkeiten innerhalb der für die Spezies *homo sapiens* typischen Bandbreite, sowie durch „Superhuman Enhancements“, d.h. durch die Verbesserung bzw. Addition von Fähigkeiten, die nicht innerhalb der Natur des *homo sapiens* liegen. Savulescu greift über den Begriff der Spezies auf einen biologisch definierten Begriff menschlicher Natur zurück. Dieser stellt für ihn allerdings soweit keinerlei

---

<sup>14</sup> Anm.: Die Unterscheidung von Enhancement Maßnahmen und Methoden, die nicht als Enhancements gelten, ist letztlich nicht trennscharf und eindeutig. Inwiefern ein Mittel zur Leistungssteigerung, z.B. Ritalin, weitreichende Konsequenzen hat oder nicht, ist kontextabhängig, da auch geringfügige Veränderungen des menschlichen Funktionszusammenhanges weitreichende Auswirkungen haben können. Siehe hierzu Heilinger 2010, S. 95 – 96.

<sup>15</sup> Heilinger 2010, S. 98.

<sup>16</sup> Savulescu 2006, S. 324.

<sup>17</sup> Ebd., S. 325.

<sup>18</sup> Ebd.

normativ relevanten Ausgangs- oder Endpunkt der Enhancement-Debatte dar. Indem Savulescu im Gegensatz zu Heilinger auf eine nähere Bestimmung oder Eingrenzung des Enhancement-Begriffes verzichtet, wird dessen Anwendung nicht nur auf die in der Human Enhancement-Debatte diskutierten folgenreichen Biotechnologien beschränkt. Stattdessen kann es sich bereits bei der Verwendung eines Notizblockes zum Festhalten von Gedanken, beim Trinken einer Tasse Kaffee zur Steigerung der Konzentration und allen sonstigen Alltagshandlungen, mit welchen die Leistungsfähigkeit einer Person und ihr Wohl verbessert werden, um Human Enhancement handeln.<sup>19</sup> Intention und Grad der Leistungssteigerung erweisen sich dabei als nicht relevant. Zwar berücksichtigt Savulescu die individuell unterschiedliche Einschätzung von Werten. Jedoch handelt es sich bei dem Wert, der im Rahmen des Human Enhancement gesteigert werden soll, um „the goodness of a person`s life, that is, his/her well-being.“<sup>20</sup> Indem er impliziert, dass eine höhere Leistungsfähigkeit in geringerem Aufwand beim Erreichen von Zielen und damit in einer höheren Lebensqualität resultiert, erzeugt er einen Zusammenhang zwischen Leistungssteigerung und Wohl, der die Frage der Leistungssteigerung letztlich als entscheidendes Kriterium für oder gegen den Einsatz von Enhancement-Maßnahmen bestimmt. Demnach setzt Savulescu schwerwiegende medizinische und biotechnische Eingriffe in den menschlichen Organismus moralisch mit Alltagshandlungen gleich, sofern beide Formen der Intervention die menschliche Leistungsfähigkeit steigern.

Auf der Grundlage eines solchen Konsequentialismus erweist sich Savulescu als radikaler Fürsprecher des Einsatzes von Human Enhancement-Technologien.<sup>21</sup> Weitere profilierte Vertreter des Human Enhancement sind u.a. Allen Buchanan, John Harris und Nick Bostrom.<sup>22</sup> Häufig werden Vertreter eines radikalen und weitreichenden Human Enhancement auch als Post- oder Transhumanisten bezeichnet, da sie die Absicht verfolgen, die ‚Natur des Menschen‘ nicht mehr zu verbessern, sondern zu überwinden. Einflussreiche Vertreter dieser zumeist fortschritts- und technikoptimistischen Positionen sind u.a. Hans Moravec und Ray Kurzweil, welche die Ablösung des Menschen durch künstliche Intelligenz bzw. dessen Verschmelzung mit komplexen Computersystemen erwarten und begrüßen.<sup>23</sup> Der Begriff des ‚Human Enhancement‘ stellt eine Sammelbezeichnung für all diese

---

<sup>19</sup> Savulescu/ Bostrom 2009, S. 3.

<sup>20</sup> Savulescu 2006, S. 324.

<sup>21</sup> Siehe z.B.: Savulescu, Julian/ Sandberg, Anders (2008): *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us*, in *Neuroethics* (2008) 1, S. 31 – 44; Savulescu, Julian/ Kahane, Guy (2009): *The Moral Obligation to Create Children With the Best Chance of the Best Life*, in *Bioethics* Volume 23 Number 5 2009, S. 274 – 290.

<sup>22</sup> Siehe z.B.: Buchanan, Allen, (2011): *Better Than Human*, Oxford, Oxford University Press; Harris, John (2007): *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, Princeton University Press; Bostrom, Nick (2003): *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, in *Journal of Value Inquiry* 37 (4), S. 493 – 504; Bostrom, Nick (2013): *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, in More, Max/ Vita-More, Natasha (Hrsg.): *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Chichester, Wiley-Blackwell, S. 28 – 53.

<sup>23</sup> Siehe hierzu: Moravec, Hans (1990): *Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*, Hamburg, Hoffmann und Campe; Kurzweil, Ray (2006): *Reinventing Humanity. The Future of Machine-Human Intelligence*, in *The Futurist*, March – April 2006, S. 39 – 46.

verschiedenen Theorieströmungen zur weitreichenden Veränderung des Menschen dar. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass ich den Begriff des ‚Human Enhancement‘ im Folgenden ausschließlich für die Bezeichnung der Position Julian Savulescu (und ggf. dessen Co-Autoren) verwende und andere gängiger Weise durch diesen Begriff erfasste Positionen und Strömungen nicht berücksichtigen werde.

## **2.2 Menschenbild des Human Enhancement**

Persson/Savulescu teilen die wissenschaftlich etablierte und gesellschaftlich weit verbreitete Ansicht, der Mensch habe sich im Rahmen einer natürlichen Evolution der Lebewesen über einen Zeitraum von einigen Millionen Jahren bis zu seiner gegenwärtigen Erscheinung, der biologischen Spezies *homo sapiens*, entwickelt. Darauf aufbauend vertreten sie eine Position der Evolutionswissenschaften, laut der sich gewisse moralische Eigenschaften des Menschen im Rahmen dieser Evolution in Anpassung an seine Lebensbedingungen ausgebildet hätten. Persson/Savulescu bezeichnen diese als ‚*common-sense morality*‘. Im Folgenden werde ich in Kürze die Grundzüge der modernen Evolutionstheorie sowie die von den Autoren formulierte Theorie der *common-sense morality* rekonstruieren. Da Persson/Savulescu den Begriff der Evolution zwar vielfach verwenden, dabei allerdings nicht explizieren, auf welche biologische Evolutionstheorie sie rekurrieren, ist davon auszugehen, dass es sich dabei um die wissenschaftlich weitestgehend anerkannte Synthetische Theorie der Evolution handelt.

### **2.2.1 Die Synthetische Theorie der Evolution**

In seinem Hauptwerk *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* formuliert Charles Darwin 1859 erstmals die von ihm entwickelte Evolutionstheorie. Diese stellt, Anfang des 20. Jahrhunderts um die Erkenntnisse der Genetik ergänzt, das vorherrschende Paradigma der modernen Biologie dar. Im Folgenden möchte ich ihre wichtigsten Aussagen darstellen.<sup>24</sup> Trotz einiger wissenschaftstheoretischer Schwächen und des zum Teil spekulativen Charakters mancher Teildisziplinen innerhalb der Evolutionswissenschaften<sup>25</sup> möchte ich die Gültigkeit der grundlegenden Erkenntnisse der Synthetischen Theorie der Evolution nicht bestreiten.

Nach Darwin vermehren sich die die Erde bevölkernden organischen Lebewesen vor dem Hintergrund begrenzter natürlicher Ressourcen. Ihre hohe Vermehrungsrate führt zu einer Konkurrenzsituation um jene Ressourcen, den maximal so viele Lebewesen überleben können, wie es die begrenzte Menge der Ressourcen erlaubt. Unter den Lebewesen gibt es jedoch keine zwei Exemplare innerhalb einer Art, die miteinander exakt identisch wären. Stattdessen herrscht zwischen den Individuen eine zufällig auftretende Variabilität bezüglich ihrer zumeist erblichen Eigenschaften, etwa ihrer Gestalt oder ihrer Fähigkeiten. Die Individuen einer Art weisen daher verschiedene Überlebens- und Fortpflanzungschancen auf, je nachdem, ob ihnen ihre Eigenschaften zum Vorteil oder Nachteil in der Auseinandersetzung mit anderen Individuen ihrer Art gereichen. Die Individuen, deren

---

<sup>24</sup> Meine Darstellung folgt dabei Hösle/ Illies 1999, S. 58 – 69 und S. 154 – 159, sowie Illies 2006, S. 71 - 93.

<sup>25</sup> Illies 2006, S. 109 – 119.

Eigenschaften besser für den Konkurrenzkampf mit anderen Individuen geeignet sind, gehen aus diesem als Sieger hervor und vererben ihre Eigenschaften an ihre Nachkommen, während die unterlegenen Individuen auf lange Sicht aussterben. Dadurch weist ein immer größer werdender Anteil der Population für ihr Überleben vorteilhafte Eigenschaften auf. Durch die natürliche Selektion kommt es damit langfristig zur Entstehung verschiedener, an ihre jeweiligen Umweltbedingungen angepasster Arten. Diese Anpassung geht nicht sprunghaft, sondern graduell vonstatten. Ändern sich die Umweltbedingungen oder treten besser angepasste Varianten auf, wird sich die Art weiter verändern, so dass es niemals zum Abschluss oder der Vervollkommnung einer Art kommen kann. Die Arten sind nicht konstant, sondern befinden sich in ständigen Entwicklungs- und Anpassungsprozessen. Es handelt sich bei der Evolution damit nicht um einen teleologischen Prozess, der auf ein bestimmtes Ziel hin ausgerichtet ist. Zudem kann es vorkommen, dass sich eine bestehende Art in mehrere verschiedene, gleichzeitig auftretende Arten wandelt. Voraussetzung dafür ist, dass im Verbreitungsraum der Art unterschiedliche Umweltbedingungen mit je eigenem Selektionsdruck auftreten, so dass in Anpassung an die jeweiligen Bedingungen neue, verschiedene Arten entstehen. Eine zusätzliche Voraussetzung dieser Ausdifferenzierung ist die reproduktive Abgrenzung durch geographische Isolation, so dass es nicht zu einer Kreuzung verschiedener Varianten kommt, sondern sich die überlebenswichtigen Eigenschaften bis zu einem signifikanten Grad ausbilden können.

Anfang des 20. Jahrhunderts machten führende Vertreter der Genetik Entdeckungen, mit denen die Evolutionstheorie reformuliert und trotz anfänglicher Widersprüche gestärkt werden konnte. Während Darwin annahm, dass sich „minutiöse Keimchen (Gemmulae) als Merkmalsträger aus allen Körperteilen im Fortpflanzungssystem sammeln und sich dort durch Teilung vermehren“<sup>26</sup> und die Merkmale sich in den Nachkommen in ihren jeweiligen Ausprägungen mischen würden, stellte die Genetik fest, dass die Vererbung von phänotypischen Merkmalen mittels des Merkmalsträgers des Gens erfolgt. Dabei wird von jedem Elternteil jeweils nur die Hälfte dessen genetischen Erbgutes weitergegeben und diskret vererbt, d.h., dass entweder der Genotyp der Mutter oder der des Vaters vererbt wird, nicht aber eine Mischung aus beiden. Die Variation von Eigenschaften organischer Lebewesen erschöpft sich damit nicht in ihrem Erscheinungstyp, sondern ist auf genetischer Ebene festgelegt.

Dies hat Konsequenzen für die Entstehung verschiedener Arten von Lebewesen. Diese beginnt nicht mehr, wie bei Darwin, in der Anpassung verschiedener Individuen der gleichen Art an ihre Umwelt, sondern bereits auf genetischer Ebene. In der Theorie Darwins musste sich ein Individuum mit einer vorteilhaften Eigenschaft mit einem Individuum fortpflanzen, das die gleiche vorteilhafte Eigenschaft aufwies, damit diese nicht mit einer anderen verwischt wurde, sondern sich in den Nachkommen in voller Stärke ausprägen konnte. Das Überleben einer Art hing demnach davon ab, dass sich die Population einer Art komplett

---

<sup>26</sup> Illies 2006, S. 91.

oder zumindest zu sehr hohem Anteil an ihre Umweltbedingungen anpassen konnte. Das Überstehen der natürlichen Selektion wurde damit auf kollektiver Ebene verhandelt. Nach den Erkenntnissen der Genetik findet die Verbreitung gewisser Merkmale jedoch auf genetischer, d.h. zuerst einmal auf individueller Ebene statt. Die genetisch verankerte Eigenschaft muss erst durch Fortpflanzung an andere Individuen weitergegeben werden und sich innerhalb einer Art durchsetzen, bevor sie die Selektionschancen der ganzen Art verbessern kann. Damit stellt nicht mehr die Anpassung einer ganzen Art an ihre Umwelt, sondern die vorteilhafte Genetik eines einzigen Individuums den Ausgangspunkt der Evolution dar.

Darüber hinaus haben die Evolutionswissenschaften klare Hinweise darauf geliefert, dass nicht jede phänotypische Erscheinung einen evolutionären Vorteil mit sich bringt. Vielmehr ist es möglich, dass einige Eigenschaften sich im Schlepptau anderer, evolutionär vorteilhafter Eigenschaften oder auch im Rahmen komplett zufälliger Genmutationen ausgebildet haben.

### **2.2.2 Die ‚common-sense morality‘**

In ihrem 2012 veröffentlichtem Werk *Unfit For The Future. The Need for Moral Enhancement* stellen die Bioethiker Ingmar Persson und Julian Savulescu die Behauptung auf, das moralische Verhalten des Menschen ließe sich vornehmlich biologisch erklären.<sup>27</sup> Der Mensch habe den längsten Teil seiner evolutionären Geschichte in Kleingruppen gelebt und nur über primitive Technik zur Beeinflussung seiner direkten Umwelt verfügt. In evolutionärer Anpassung an seine Lebensbedingungen habe sich ein bis in die Gegenwart erhaltener Verhaltenskodex entwickelt:

„By ‘common-sense morality’ we mean a set of moral attitudes that is a common denominator of the diversely specified moralities of human societies over the world. We take it that the explanation of why there is a set of moral attitudes that is a common feature of culturally diverse moralities is that it has its origin in our evolutionary history.”<sup>28</sup>

Die Autoren greifen damit die in den Evolutionswissenschaften weit verbreitete und zum Teil gut bestätigte These auf, der zufolge gewisse moralische Verhaltenszüge des Menschen in dessen Anpassung an seine Umwelt entstanden seien und evolutionäre Funktionen zur Steigerung seiner Fortpflanzungs- und Überlebenschancen darstellten.<sup>29</sup> Zu diesen moralischen Eigenschaften werden gängiger Weise Anlagen für kooperatives und altruistisches Verhalten, aggressive Interaktionen und „moralrelevante Gefühle und kognitive Leistungen“<sup>30</sup> gezählt.

---

<sup>27</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 1.

<sup>28</sup> Ebd., S. 12.

<sup>29</sup> Illies 2006, S. 124.

<sup>30</sup> Ebd., S. 122.

Ausgangspunkt der *common-sense morality* sei eine Tatsache der Entropie, die besage, dass es leichter sei, komplexen Ökosystemen und Organismen zu schaden („to harm“), als sie zu verbessern („to benefit“).<sup>31</sup> Die *common-sense morality* sei deshalb vor allem auf die Vermeidung von Schaden ausgerichtet, was sich in einer „doctrine of negative rights“ niederschläge, „according to which we have rights against others that they do *not* interfere with the use that we could make of ourselves and the property that we have acquired by our own efforts.“<sup>32</sup> Komplementär dazu bestehe die Verpflichtung Dritter, sich nicht in die Angelegenheiten anderer einzumischen. Dieses Recht auf negative Freiheit habe evolutionären Ursprung, da es verstanden werden könne als „derivative from behavioural traits like the special ferocity with which non-human animals defend themselves, their turf, food, and so on.“<sup>33</sup>

Ein wichtiges Merkmal der *common-sense morality*, das direkt aus der Tatsache hervorgehe, dass es einfacher sei zu schaden als zu nutzen, stelle die Risikoaversion des Menschen dar. Dieser unterliege sowohl einer „big gain attraction“, als auch einer „big loss aversion“.<sup>34</sup> Demnach nehme der Mensch ein hohes Risiko des Verlustes eines kleinen Ertrages in Kauf um einen möglichen großen Ertrag unter sehr geringen Gewinnchancen zu erzielen. Andererseits lehne er die hohe Chance eines kleinen Ertrages bei kleinem Risiko eines sehr großen Verlustes ab. Dies sei spieltheoretisch zwar irrational, da es allerdings mehr Möglichkeiten gebe, zu schaden, als zu nutzen, handle es sich hierbei um eine evolutionär verankerte und wichtige Überlebensstrategie.<sup>35</sup> Ein weiteres Merkmal der *common-sense morality*, das direkte Konsequenzen für die Überlebens- und Reproduktionschancen des Menschen habe, sei sein Fokus auf Ereignisse, die in der nahen Zukunft oder der nahen Umgebung stattfänden.<sup>36</sup> Da es für das unmittelbare Überleben wichtiger sei, die zeitlich und räumlich naheliegenden Ereignisse für bedeutsamer zu erachten als die entfernt liegenden, sei es aus evolutionärer Perspektive nur rational, sich diesen Ereignissen mit größerer Aufmerksamkeit zu widmen und andere Ereignisse auszublenden. Dieser zeitliche und räumliche Bias werde weiterhin verstärkt durch einen egozentrischen Bias, der die Wahrnehmung und das Mitgefühl des Menschen auf die ihm nahestehenden Personen beschränken würde.<sup>37</sup>

Eine dritte Besonderheit der *common-sense morality* ist die Zuschreibung von Verantwortung in Abhängigkeit von Kausalität.<sup>38</sup> Gemeint ist, dass Verantwortung vor allem für das aktive Verursachen eines Ereignisses zugeschrieben werde, jedoch nur selten dafür, ein Ereignis nicht verhindert zu haben. Dies führe dazu, dass vor allem aktive Handlungen

---

<sup>31</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 13.

<sup>32</sup> Ebd., S. 19.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd., S. 16.

<sup>35</sup> Ebd., S. 18.

<sup>36</sup> Ebd., S. 28.

<sup>37</sup> Ebd., S. 29.

<sup>38</sup> Ebd., S. 22.

wie das Verletzen eines Rechtes sanktioniert würden, während für eine passive Handlung, etwa dem Nichteingreifen bei Verletzung eines Rechtes durch andere, kaum Verantwortung oder Schuld zugeschrieben werde und demnach auch keinerlei Sanktion erfolge. Die Zuschreibung von Verantwortung steige dabei proportional zum kausalen Beitrag des Handelnden und unterliege wie die *doctrine of negative rights* der „act-omission doctrine“, welche besage, „that it is more difficult morally to justify causing certain kinds of harm, e.g. death, than it is morally to justify letting these kinds of harm to occur, e.g. letting somebody die or be killed, by omissions to act.“<sup>39</sup> Eine solche Konzeption physikalisch kausaler Verantwortung habe den Vorteil, direkt anwendbar zu sein, anstatt erst auf Intentionen und Präferenzen zur Erklärung von Handlungen zurückgreifen zu müssen.

Zu den weiteren Merkmalen der *common-sense morality* zählen die Autoren vor allem die Möglichkeit der Kooperation zwischen Individuen und die Ausprägung eines Gerechtigkeitssinnes.<sup>40</sup> Persson/Savulescu unterscheiden zwei Formen der Kooperation: das synchrone Zusammenwirken, bei dem zwei oder mehrere Handelnde simultan kooperieren und den reziproken Altruismus, bei welchem die Handelnden im Sinne einer *tit-for-tat*-Strategie in nicht-simultanen, aufeinander bezogenen Akten miteinander kooperieren. Letzteres könnte auch als indirekte Reziprozität bezeichnet werden. Die Autoren stellen jedoch in Frage, ob es sich dabei um einen wirklichen Altruismus handelt.<sup>41</sup> Stattdessen wäre es auch möglich, dass ein scheinbar selbstloser Akt nicht dem Wohl eines anderen, sondern dem des Helfers zuträglich sein soll, der durch die geleistete Hilfe Genugtuung empfindet. Altruistisches Handeln stelle tatsächlich nur eine Strategie egoistischer Nutzenmaximierung dar: „[T]he idea of the prospect of getting a ‘good reputation’ makes it more profitable for individuals to behave altruistically and to reciprocate.“<sup>42</sup> Ein Individuum, das anderen Individuen auf eigene Kosten helfe, erfahre von diesen Dankbarkeit und ebenfalls Hilfe.<sup>43</sup> Dadurch vermehre es seinen eigenen Ertrag. Die *tit-for-tat*-Strategie nach welcher der reziproke Altruismus funktioniere, beruhe auf dem Konzept des Verdienstes, der sich in der Dankbarkeit anderer Individuen zeige. Ebenfalls auf diesem Konzept basiere der Gerechtigkeitssinn, der sich im Rahmen der *common-sense morality* entwickelt habe: „Now desert is a consideration of *justice or fairness*: if you deserve some treatment then, other things being equal, it is just or fair that you receive it.“<sup>44</sup> Ein Individuum, das die *tit-for-tat*-Strategie befolge, müsse daher mit einem Sinn für Gerechtigkeit ausgestattet sein. Bei diesem handle es sich um ein vorkulturelles Konzept, das auch bei anderen Säugetieren als dem Menschen ausgeprägt sei. Die Bereitschaft zu Kooperation und altruistischem Handeln würden allerdings wiederum eingeschränkt durch die Angst vor Fremden.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 26.

<sup>40</sup> Ebd., S. 33 – 31.

<sup>41</sup> Ebd., S. 31.

<sup>42</sup> Ebd., S. 34.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd., S. 38.

### 2.3 Ethik des Human Enhancement

Nach Ansicht der Autoren sieht sich die Menschheit existentiellen Bedrohungen wie dem menschlich induzierten Klimawandel und der Gefahr durch Massenvernichtungswaffen, vor allem in den Händen von Terroristen, ausgesetzt. Dies liege daran, dass sie moralisch und psychisch nicht an die modernen Lebensbedingungen in einer technisierten und komplexen globalisierten Welt angepasst sei. Der rapide Wandel von den primitiven Lebensbedingungen unter welchen die *common-sense morality* entstand zu den gegenwärtigen, habe sich, angetrieben von Wissenschaft und Technik, erst vor wenigen Jahrhunderten ereignet. Da dies einen evolutionär viel zu kurzen Zeitraum für eine Anpassung an die neuen Lebensbedingungen darstelle, könne der Mensch gar nicht über die moralischen und psychischen Fähigkeiten verfügen, mit den komplexen moralischen Herausforderungen moderner Gesellschaften adäquat umzugehen: „We shall argue that human beings are not by nature equipped with a moral psychology that empowers them to cope with the moral problems that these new conditions of life create.“<sup>46</sup> Das moralische Verhalten des Menschen werde trotz der radikal veränderten Lebensbedingungen immer noch maßgeblich von der *common-sense morality* bestimmt. Diese sei jedoch nicht weit genug ausdifferenziert, um einen moralischen und verantwortungsbewussten Umgang vor allem mit wissenschaftlichem und technischem Fortschritt zu gewährleisten. Die auf proportionalem Anteil an kausaler Verursachung basierende Zuschreibung von Verantwortung mache es den menschlichen Individuen bspw. unmöglich, sich selbst für die weitreichenden Veränderungen des globalen Klimas verantwortlich zu machen und entsprechend moralisch auf diesen zu reagieren, da der Anteil des einzelnen Individuums zu gering sei, um als kausale Ursache erkannt zu werden.<sup>47</sup> Ähnliches gelte für ganze Gesellschaften. Verstärkt werde dies durch die fehlende Bereitschaft, das Ausmaß des Klimawandels abzuschwächen, einerseits, da sich dessen schwerwiegende Folgen erst in ferner Zukunft zeigen würden, andererseits, weil altruistisches Verhalten auf Basis einer *tit-for-tat*-Strategie in anonymen Massengesellschaften schwer zu kontrollieren sei. Einander fremde Individuen entwickelten kaum Vertrauen zueinander und wären in der Folge nicht bereit, freiwillig Einbußen in Kauf zu nehmen, sofern sie nicht sicher wüssten, dass andere Individuen ihren Altruismus nicht ausnützten.

Existentielle Bedrohungen wie der Klimawandel und Massenvernichtungswaffen erwiesen sich daher letztlich als menschengemacht, da die *common-sense morality* den Menschen mit zu vielen moralischen und psychologischen Mängeln ausgestattet habe, um diese und weitere Probleme, die durch technischen Fortschritt, Überbevölkerung und Globalisierung entstünden, zu bewältigen: „In our view, moral enhancement is necessary if human civilization is to have a reasonable chance of surviving not merely the present century but also following centuries.“<sup>48</sup> Dazu müsse allerdings die *common-sense morality* überwunden werden, denn allein aus der Tatsache, dass diese sich natürlicherweise entwickelt habe,

---

<sup>46</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 1.

<sup>47</sup> Ebd., S. 70.

<sup>48</sup> Ebd., S. 133.



ergebe sich nicht, sie gutzuheißen.<sup>49</sup> Dies könne nach Ansicht der Autoren nicht auf dem Weg der klassischen Moralphilosophie geschehen: „The moral improvement achieved by traditional methods of moral training in the 2,500 years since the first great moral teachers, e.g. Buddha, Confucius, and Socrates, appeared falls short[.]“<sup>50</sup> Auch das liberale Paradigma negativer Schutzrechte könne nicht zur Überwindung der *common-sense morality* beitragen, da es auf der *act-omission doctrine* basiere. Diese Doktrin gehe aus der *common-sense morality* hervor,<sup>51</sup> deren Funktion in der Vermeidung von Schaden liege. Die Autoren zeigen sich allerdings der Überzeugung, dass es moralisch genauso falsch sei, Nutzen zu vermeiden, wie zu schaden.<sup>52</sup> Daher lehnen sie die *act-omission doctrine* und das auf ihr aufbauende Prinzip negativer Rechte ab. Wie Persson/Savulescu am Beispiel des Lockeschen Eigentumsrechtes zu zeigen versuchen, wiesen moralische Rechte schwerwiegende Mängel auf.<sup>53</sup> Zum einen sei Lockes Vorgehen fragwürdig, der ersten Person, die Anspruch auf eine natürliche Ressource erhebe, das Eigentumsrecht daran zuzusprechen und nicht z.B. der Person, die diesen Gegenstand am meisten benötige. Darüber hinaus wäre es gar nicht möglich, alle „micro particles“ eines Gegenstandes zu besitzen, weshalb es denkbar wäre, diesen Gegenstand durch kontinuierliche Abtragung der einzelnen „micro particles“ zu verlieren, ohne dass damit eine Verletzung des Eigentumsrechtes einherginge. Das Rechtsprinzip sei daher nicht immer in der Lage, seinen Zweck des Schutzes moralischer Ansprüche zu erfüllen. Zu Guter letzt mangle es moralischen Rechten an der Fähigkeit, die moralischen Ansprüche zukünftiger Individuen zu berücksichtigen. Da ausschließlich lebendige Individuen Rechtsträger seien, könne das Rechtsprinzip die Ansprüche zukünftiger Generationen nicht anerkennen.

Die Autoren plädieren für einen Paradigmenwechsel weg von den „Lockean rights“ hin zur utilitaristischen Abwägung von „benefits“ (Nutzen) und „harms“ (Schaden) bzw. intrinsisch guten und intrinsisch schlechten Dingen.<sup>54</sup> In seiner Begründung des Utilitarismus findet sich Savulescus einzige philosophische und nicht evolutionsbiologische Bestimmung des Menschen: „the spirit of humanity is to seek to have a better life.“<sup>55</sup> Dabei gehe es dem Individuum immer um die Steigerung seines eigenen Wohles. Dieses könne nur über intrinsisch Gutes angehoben werden. Als allgemeines moralisches Handlungsprinzip habe dieser Utilitarismus wie im Sinne Benthams das größte Glück der größten Zahl vor Augen, wobei die einzelnen Individuen gleich und ohne Ansehung sozialer oder anderer Aspekte behandelt werden müssten.<sup>56</sup> Im Kontext der von den Autoren konstruierten Bedrohung der menschlichen Existenz durch Klimawandel und Massenvernichtungswaffen formulieren sie

---

<sup>49</sup> Persson/ Savulescu 2012,S. 20.

<sup>50</sup> Ebd., S. 2.

<sup>51</sup> Ebd., S. 15.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd., S. 21 – 25.

<sup>54</sup> Ebd., S. 21. Anm.: Mit den Begriffen „Lockean rights“ und „moral rights“ (moralischer Rechte) bezeichnen die Autoren ein Naturrecht im Sinne John Lockes bzw. generell vorstaatliche Rechte.

<sup>55</sup> Savulescu 2006, S. 336.

<sup>56</sup> Ebd., S. 332.

diesen ursprünglich hedonistischen Utilitarismus um zu einem Utilitarismus, der die Konsequenzen individuellen wie kollektiven Handelns auf die behauptete Bedrohungssituation und damit das Überleben der Menschheit bewertet. Positive Maßnahmen, d.h. solche, welche die Überlebenschancen der Menschheit steigern, werden dabei als ‚benefits‘ definiert, negative als ‚harms‘. Da es einen konzeptuellen Zusammenhang zwischen dem Prinzip vorstaatlicher Rechte und der Unterscheidung von *benefits* und *harms* gebe, sei ein solcher Paradigmenwechsel vom Rechtsprinzip zur utilitaristischen Abwägung naheliegend: Es bestünden innerhalb des Rechtsprinzips nur Ansprüche auf Gegenstände, mit denen intrinsisch Gutes geleistet werden könne. Trotzdem handele es sich dabei um nichts, das identisch mit intrinsisch Gutem wäre. Diese Gegenstände stellten lediglich Ressourcen dar, aus denen etwas intrinsisch Gutes gewonnen werden könne.<sup>57</sup> Ein Recht auf diese könne daher nur dann geltend gemacht werden, wenn es der Erzeugung von intrinsisch Gutem diene. Die Autoren sind sich bewusst, welche Konsequenzen eine Zurückweisung des Rechtsprinzips zu Gunsten eines Handlungsutilitarismus nach sich ziehen würde:

„Therefore, the abandonment of rights will mean that in conflicts the no longer right-protected interests of a single individual could more easily be outweighed by the weaker interests of many other individuals and, so, that it could be morally justifiable to sacrifice one individual for the smaller good of each of a greater number of individuals.“<sup>58</sup>

In Anlehnung an Mill<sup>59</sup> differenzieren die Autoren zwischen qualitativ unterschiedlichen Arten von *benefits* und *harms*, etwa „higher and lower pleasures of a traditional sort, such as the pleasures of poetry and fine arts versus gross sensual pleasures, but also cases in which there seems to be merely a great difference in intensity“<sup>60</sup>, die es allerdings äußerst fragwürdig machten, sie quantitativ zu gewichten. Seine einzige moralische Beschränkung findet der Utilitarismus Perssons/Savulescus gemäß Mill in Interessen, die stark genug seien, als Rechte zu gelten. Solche Interessen könnten den Autoren zufolge allerdings nur jene darstellen, die durch die *doctrine of negative rights* geschützt würden,<sup>61</sup> d.h. die Unversehrtheit von Leben, Leib und Eigentum.

Diese Form des Handlungsutilitarismus soll das auf der *common-sense morality* beruhende Rechtsprinzip ersetzen und zur Maxime individuellen wie politischen Handelns werden. Da

---

<sup>57</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 21 – 22.

<sup>58</sup> Ebd., S. 22.

<sup>59</sup> Vgl. Mill 1985, S. 14 – 16.

<sup>60</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 50.

<sup>61</sup> Ebd., S. 122. Anm.: In der Definition der *doctrine of negative rights* (Persson/ Savulescu 2012, S. 19) wird sehr lapidar von „ourselves and the property that we have acquired by our own efforts“ gesprochen. Damit bleibt unklar, in welcher Instanz ‚wir‘ Träger dieses Rechtes auf negative Freiheit sind, etwa ob als ‚Person‘, als ‚Mensch‘ oder als ‚Lebewesen‘. Da diese Doktrin jedoch ein allgemeines evolutionäres Prinzip darstellen soll, liegt es nahe, dass nicht näher bestimmte ‚Lebewesen‘ gemeint sind. Deren Unversehrtheit kann mit Savulescu nur über die Abwesenheit von ‚disabilities‘, d.h. Unvermögen zur Steigerung der Chancen auf ein gutes Leben, bestimmt werden.

sich das Konzept der liberalen Demokratie in den Denkmustern der *common-sense morality* bewege, und sowohl ihre Politiker als auch ihre Bürger nach ihrem Verhaltenskodex handeln würden, könne sie in ihrer momentanen Verfassung keine Lösungen für die Probleme des Klimawandels und der Gefahr von Massenvernichtungswaffen liefern. Sie sei vielmehr selbst Teil des Problems: „In fact, we shall argue that liberal democracy rather makes some of these problems more acute.“<sup>62</sup> Dies liege vor allem an der freien Verfügung der Bürger liberaler Demokratien über ihren Lebensstil, welchen sie auf Grund ihrer im Rahmen der *common-sense morality* entwickelten psychischen Dispositionen niemals freiwillig in einem Maße beschneiden würden, durch welches die existentiellen Bedrohungen effektiv abgeschwächt werden könnten.<sup>63</sup> Merkmale der *common-sense morality*, wie selektive Wahrnehmung und beschränkte Bereitschaft zu Kooperation und altruistischem Handeln würden dies verhindern. Eine Einschränkung des konsumorientierten Lebensstils der Bürger wohlhabender Staaten zum Schutze des Weltklimas sei genauso notwendig, wie die Beschneidung grundlegender Freiheitsrechte (etwa des Rechtes auf Publikationsfreiheit oder Privatsphäre) und die Einführung extensiver Massenüberwachung für die Gewährleistung öffentlicher Sicherheit.<sup>64</sup> Auf dem Weg zu einer Verbesserung der menschlichen Moralität stelle der von den Autoren vertretene Utilitarismus jedoch nur die Rahmenbedingung und Maxime dar, unter welcher individuelle und politische Entscheidungen getroffen werden sollen. Da der Mensch durch seine biologische Natur moralisch beschränkt sei und sich die gängige Moralphilosophie als nicht fähig erwiesen habe, diese Mängel zu beheben, setzen Persson/Savulescu zur Steigerung der menschlichen Moralität auf ein *moral bioenhancement*, definiert als pharmakologische und genetische Eingriffe in den menschlichen Organismus. Mit Hilfe dieser sollen der bestehende Widerspruch zwischen den egoistischen Verhaltensweisen des Menschen und den Anforderungen einer utilitaristischen Ethik aufgehoben und die Internalisierung moralischer Doktrinen beschleunigt werden:

„It is this motivational internalization of moral doctrines that we think could be sped up by means which the scientific exploration of the genetic and neurobiological bases of our behaviour might put into our hands. We call moral enhancement by such means *moral bioenhancement*; possible examples of *moral bioenhancement* would be drug treatment and genetic engineering.“<sup>65</sup>

Den Autoren geht es dabei vor allem um die Beförderung von Altruismus und Gerechtigkeitssinn, verstanden auf Basis der *tit-for-tat*-Strategie, da diese für jede moralische Entscheidung relevant würden. Da sich allerdings die Reduktion kausal konzipierter Verantwortung und beschränkter Wahrnehmung in gesteigertem Altruismus niederschlagen könnte, seien diese Eigenschaften der *common-sense morality* ebenfalls

---

<sup>62</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 1.

<sup>63</sup> Ebd., S. 1 – 2, S. 52-53, S. 80.

<sup>64</sup> Ebd., S. 47 – 59 und S. 73 – 85.

<sup>65</sup> Ebd., S. 107.

Gegenstände des *moral bioenhancement*. Mittel der Umsetzung böten sich z.B. in der Verabreichung der Hormone Oxytocin und Serotonin, die beide das Vertrauen in Mitmenschen und damit Fairness und Kooperationsbereitschaft steigern sollen.<sup>66</sup> Die Erforschung weiterer pharmakologischer wie auch genetischer Maßnahmen zur Anwendung des *moral bioenhancement* sei in naher Zukunft zu erwarten. Die Praktizierung solcher Techniken sowohl an Erwachsenen als auch an Kindern stellt sich für die Autoren als normativ unproblematisch dar: „We shall suggest that there are in principle no philosophical or moral objections to the use of such biomedical means of moral enhancement[.]“<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 120.

<sup>67</sup> Ebd., S. 2.

### **3 „Was ist der Mensch?“**

Im folgenden Abschnitt meiner Arbeit möchte ich mich der anthropologischen Grundlegung zuwenden, die für eine ethische Reflexion über Fragen des Human Enhancement konstitutiv erscheint. Hierzu werde ich das soeben dargelegte Menschenbild Perssons/Savulescu im Rahmen einer internen Kritik auf seine Konsistenz sowie im Rahmen einer externen Kritik auf seinen Beitrag zur anthropologischen Feststellung des Menschen hin untersuchen. Anschließend werde ich über den Nachweis der Notwendigkeit philosophischer Anthropologie einen Kantisch inspirierten Versuch der menschlichen Selbstbestimmung präsentieren, der als Grundlage meines weiteren Vorgehens fungieren soll.

#### **3.1 Ein naturalistisches Menschenbild**

##### **3.1.1 Inkonsistenzen bei Persson/Savulescu**

Im naturalistischen Menschenbild von Persson/Savulescu finden sich einige Inkonsistenzen, die ich an dieser Stelle aufzeigen möchte.

Die Autoren sprechen dem modernen Menschen die Fähigkeit ab, psychisch und moralisch adäquat mit der Komplexität der modernen menschlichen Lebensbedingungen umzugehen. Dies liege daran, dass sich der gesellschaftliche Wandel von, soziologisch gesprochen, segmentärer und stratifikatorischer Gesellschaft zur funktional-differenzierten Weltgesellschaft in einer viel zu kurzen Zeitspanne ereignet habe, als für die psychisch-moralische evolutionäre Anpassung des Menschen ausreichend wäre. Eine solch komplexe Anpassung der biologischen Spezies *homo sapiens* könne nur innerhalb mehrerer (zehn)tausend Jahre erfolgen. Bei dieser Behauptung, welche die Prämisse der von den Autoren behaupteten Notwendigkeit des Human Enhancement darstellt, handelt es sich um eine erhebliche Unterschätzung des Mechanismus der Evolution und der menschlichen Anpassungsfähigkeit. Einerseits implizieren Persson/Savulescu, der Mensch befinde sich auf einem evolutionär veralteten Stand. Dies würde bedeuten, die evolutionäre Entwicklung von Lebewesen ereigne sich sprunghaft und unregelmäßig. Bei der Evolution handelt es sich allerdings um einen kontinuierlichen, wenn auch häufig so langsamen Prozess, dass phänotypische Veränderungen von Lebewesen nur über Zeitspannen beobachtbar sind, die die Dauer eines menschlichen Lebens in der Regel überschreiten. Andererseits unterschätzen Persson/Savulescu die Geschwindigkeit und Variabilität, mit welcher der Mensch in der Lage ist, sich an unterschiedlichste Lebensbedingungen anzupassen. Das „Mängelwesen“ Mensch erweist sich gerade aufgrund seiner unzulänglichen biologischen Festlegung auf eine bestimmte Lebensweise als so plastisch und weltoffen, dass es an keinerlei bestimmte Umweltbedingungen gebunden ist.<sup>68</sup> Ob es sich bei menschlicher Kultur und Technik um evolutionäre Produkte der Natur handelt oder nicht, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.<sup>69</sup> Allerdings sei auf Ergebnisse anthropologischer Forschung

---

<sup>68</sup> Gehlen 1986, S. 37.

<sup>69</sup> Für Beiträge zu dieser Debatte siehe z.B.: Nida-Rümelin, Julian (2012): *Naturalismus und Humanismus*, in Rabe, Ana Maria/ Rohmer, Stascha (Hrsg.): *Homo naturalis. Zur Stellung des Menschen innerhalb der Natur*,

verwiesen, die weitreichende Einflüsse kultureller Entwicklung auf die biologische Evolution des Menschen nahelegen.<sup>70</sup> Damit kann, selbst sofern die Kultur als Erzeugnis der Natur angesehen wird, eine Rückwirkung kultureller Prozesse auf biologische gezeigt werden. Es erwiese sich demnach als fragwürdig, die biologische Festlegung des Menschen auf bestimmte gesellschaftliche Lebensbedingungen zu behaupten. Dies hängt eng zusammen mit der Plastizität des menschlichen Gehirns. Hiermit gemeint ist die lebenslange Formbarkeit der neuronalen Struktur des menschlichen Gehirns durch Erfahrungen, was das Individuum befähigt, neue und genetisch unbedingte Fertigkeiten und Fähigkeiten zu erlernen.<sup>71</sup> Hieraus ergeben sich weitreichende Folgen:

„Die Plastizität gestattet also, das Spektrum der möglichen Unterschiede bis zum Äußersten auszunutzen, indem dem Unvorhersehbaren sein gebührender Platz bei der Bildung der Individualität eingeräumt wird, wobei das Individuum als biologisch zur Freiheit bestimmt angesehen werden kann, d.h., um eine Ausnahme gegenüber dem Universalen zu verwirklichen, von dem es getragen wird.“<sup>72</sup>

Persson/Savulescu erkennen die Veränderbarkeit des menschlichen Gehirns durchaus an, wenn sie auf den sogenannten *Flynn Effekt*, die Steigerung des durchschnittlichen menschlichen Intelligenzquotienten in wohlhabenden Ländern während des 20. Jahrhunderts um drei Punkte pro Jahrzehnt verweisen.<sup>73</sup> Allerdings ziehen sie weder aus dieser Tatsache, noch aus der entgegengesetzten Entwicklung, der Stagnation und des Rückganges des durchschnittlichen Intelligenzquotienten seit 1990 und den wahrscheinlichen soziokulturellen Faktoren für diese Entwicklungen,<sup>74</sup> die richtigen Konsequenzen. Diese lägen nicht darin, zu behaupten, die Intelligenz und Moralität des Menschen seien genetisch limitiert, sondern ihre Abhängigkeit von individuellen, sozialen und kulturellen Einflüssen, welche auf die neuronale Struktur des Gehirns zurückwirken, anzuerkennen. Persson/Savulescu verweisen durchaus auf die Lernfähigkeit des Menschen: „[W]e are more than any other animal biologically or genetically disposed to learn by experience[.]“<sup>75</sup> Insofern sie diese Eigenschaft des menschlichen Gehirns jedoch als bedeutsam einstufen, stellt sich die Frage, warum ein *moral bioenhancement* im Sinne der Autoren überhaupt nötig sein sollte?

---

München/Freiburg, Alber, S. 146 – 158.; Gerhardt, Volker (2012): *Humanismus als Naturalismus. Zur Kritik von Julian Nida-Rümelins Entgegensetzung von Natur und Freiheit*, in Rabe, Ana Maria/ Rohmer, Stascha (Hrsg.): *Homo naturalis. Zur Stellung des Menschen innerhalb der Natur*, München/Freiburg, Alber, S. 159 – 185; Gerhardt, Volker (2014): *Technology as a Medium of Ethics and Culture*, in *Humana Mente – Journal of Philosophical Studies*, Issue 26, May 2014, S. 1 – 16.

<sup>70</sup> Hawks, John/ Wang, Eric T./ Cochran, Gregory M./ Harpending, Henry C./ Moyzis, Robert K. (2007): *Recent Acceleration of Human Adaptive Evolution*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 104 (52), S. 20753 – 20758.

<sup>71</sup> Ansermet/ Magistretti 2005, S. 20 – 21.

<sup>72</sup> Ebd., S. 26.

<sup>73</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 107.

<sup>74</sup> Teasdale/ Owen 2008, S. 123 – 126.

<sup>75</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 101.

Eine weitere Schwierigkeit im Menschenbild der Autoren liegt in ihrer Ableitung der *doctrine of negative rights* aus der Evolution: „Liberalism is based upon the doctrine of negative rights, which, as we have suggested, we are designed by evolution to endorse.“<sup>76</sup> Indem sie das evolutionär ausgeprägte Recht auf negative Freiheit anerkennen, ohne weitere Annahmen zu treffen, begeben sich die Autoren in die Nähe des von ihnen zurückgewiesenen Naturalistischen Fehlschlusses. Es bleibt darüber hinaus fraglich, ob eine evolutionäre Entwicklung einer solchen Doktrin überhaupt möglich erscheint. Dies würde bedeuten, eine solche Form von Rechts- und Freiheitsansprüchen hätte sich nicht auf reflexivem Wege, sondern genetisch entwickelt. Nach den Erkenntnissen der Synthetischen Theorie der Evolution liegt der Ausgangspunkt phänotypischer Veränderungen einer Spezies nicht in der kollektiven Anpassung der Exemplare dieser Spezies, sondern in der genetischen Mutation eines einzigen Exemplares. Bevor die gesamte Spezies daher ein bestimmtes Merkmal aufweisen kann, muss dieses vom Individuum reproduktiv an andere Exemplare weitergegeben und solange selektioniert werden, bis alle Exemplare über das Erbgut verfügen, das dieses Merkmal codiert. Dies bedeutet, dass es sich bei diesem Merkmal, in diesem Falle der Anerkennung der *doctrine of negative rights*, um eine evolutionär vorteilhafte Eigenschaft handeln muss, d.h. eine Eigenschaft, welche die eigenen Überlebens- und Reproduktionschancen erhöht. Ein Individuum, das anderen Individuen einseitig ein Recht auf negative Freiheit im Sinne von Persson/Savulescu zugesteht, scheint in einer Umwelt der knappen Ressourcen keinerlei Reproduktionschancen zu haben. Der Konkurrenzkampf um jene Ressourcen begünstigt ein gnadenloses ‚*survival of the fittest*‘, das eine einseitige Rücksichtnahme auf andere Individuen (und damit andere Gene) nicht belohnt, sondern zum eigenen Nachteil werden lässt. Natürlich bestünde die Möglichkeit einer evolutionären Ausbildung der *doctrine of negative rights* durch zufällige Mutation oder als Begleiterscheinung einer anderen Veränderung des Erbgutes, wie dies wahrscheinlich bei der Verbreitung altruistischen Verhaltens innerhalb bestimmter Spezies der Fall war.<sup>77</sup> Vampirfledermäuse etwa weisen altruistisches Verhalten auf, bei welchem sie sich bei Bedarf gegenseitig füttern. Indem eine Fledermaus freiwillig einen Teil ihrer Nahrung an andere Exemplare abgibt, nimmt sie einen eigenen Nachteil in Kauf, der durch die Erwidern dieses Verhaltens durch andere Exemplare langfristig zum Vorteil wird. Die Rücksichtnahme im Sinne der *doctrine of negative rights* eines Exemplares auf andere Exemplare (der gleichen oder anderer Spezies) wiese gegenüber dem kooperativen Verhalten der Fledermäuse allerdings einen solch eklatanten Nachteil auf, dass die Reproduktionschancen dieses Exemplares verschwindend gering wären. Damit sich eine derartige Eigenschaft nicht als Nachteil im evolutionären Kampf um Reproduktion erwiese, müsste sie sich bei einer Vielzahl von Exemplaren zugleich ausgebildet haben. Da es sich bei der *doctrine of negative rights* gemäß Persson/Savulescu um ein allgemeines evolutionäres Prinzip handle, müsste diese sich demnach bei allen Spezies von Lebewesen zugleich ausgebildet haben, ihren Ausgang bei einzelnen Exemplaren der jeweiligen Spezies

---

<sup>76</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 122.

<sup>77</sup> Illies 2006, S. 128 – 129.

nehmend. Dies könnte evolutionsbiologisch zwar möglich sein, erscheint allerdings als reichlich unwahrscheinlich. Zudem steht es in Widerspruch nicht nur mit dem evolutionären Selektionsprinzip des *survival of the fittest*, wie sich an Revier- und Paarungskämpfen in der Tierwelt beobachten lässt, sondern auch zum allgemeinen ökologischen Prinzip der Nahrungskette. Eine genetische Disposition zur Anerkennung eines Rechtes auf Unversehrtheit von Leben, Leib und Eigentum anderer Lebewesen müsste im Rahmen evolutionärer Entwicklung langfristig zum Verschwinden von Fleischfressern geführt haben. Es erscheint demnach durchaus möglich, dass sich eine *doctrine of negative rights* im Sinne der Rücksichtnahme gegenüber anderen Exemplaren der eigenen Spezies innerhalb mancher biologischer Spezies (u.a. der menschlichen) evolutionär entwickelt haben könnte. Zahlreiche Alltagsbeobachtungen wie die Notwendigkeit des institutionellen Schutzes dieser negativen Freiheiten verweisen jedoch darauf, dass es sich dabei um keine dominante genetische Eigenschaft, sondern vielmehr um ein moralisch zugestandenes Recht handeln könnte. Eine Erhebung der *doctrine of negative rights* zu einem allgemeinen evolutionären Prinzip steht davon abgesehen in Widerspruch zu den Erkenntnissen der modernen Evolutionswissenschaften. Die Prämisse einer evolutionär entwickelten *doctrine of negative rights* im Rahmen der *common-sense morality* ließe sich sogar noch weiter ausformulieren. Gemäß Persson/Savulescu bringe die Evolution nur solche Lebewesen hervor, die komplett allein überlebensfähig seien, sobald sie ausgewachsen sind, da eine ständige Abhängigkeit von anderen Individuen nicht funktional wäre.<sup>78</sup> In Kombination mit einer evolutionären Moral deren Schwerpunkt auf der Vermeidung von Schaden liege, müsste sich daraus für alle Lebewesen die genetische Disposition entwickelt haben, isoliert zu leben und Sozialverhalten auf den Akt der Reproduktion zu beschränken.

Darüber hinaus könnten noch weitere Merkmale des Menschenbildes von Persson/Savulescu auf ihre Konsistenz hinterfragt werden, etwa die Risikoaversion des Menschen, sein zeitlicher wie räumlicher Wahrnehmungs-Bias sowie seine Zuschreibung von Verantwortung auf der Basis von Kausalität. Dabei handelt es sich allerdings um Untersuchungen, die weit in den Bereich der Verhaltensbiologie und –soziologie sowie die Neurowissenschaften vordringen würden und die hier nicht vorgenommen werden können. Einen weiteren folgenschweren Mangel des vorliegenden Menschenbildes werde ich im Folgenden Abschnitt aufgreifen.

### **3.1.2 Anthropologischer Beitrag eines naturalistischen Menschenbildes**

Die Anthropologie ist die Wissenschaft vom Menschen und seiner Entwicklung. Da diese von Menschen betrieben wird, handelt es sich bei ihr zugleich um eine Selbstbestimmung des Menschen.<sup>79</sup> Diese könne nach Immanuel Kant in zweierlei Hinsicht betrieben werden: als „physiologische“ Anthropologie, deren Erkenntnisbereich das darstellt, „was die Natur aus dem Menschen macht“ und als „pragmatische“ Anthropologie, die sich damit auseinandersetzt, „was er [der Mensch], als freihandelndes Wesen aus sich selber macht,

---

<sup>78</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 20.

<sup>79</sup> Vgl. Heilinger 2010, S. 45 – 46.



oder machen kann und soll.“<sup>80</sup> Dem entspricht ein Doppelaspekt des Begriffes ‚Mensch‘, der sowohl deskriptiv, als auch normativ verwendet und verstanden wird.<sup>81</sup>

Das von Persson/Savulescu ausgebreitete Menschenbild beruht beinahe ausschließlich auf biologischen Aussagen über die Spezies *homo sapiens* und erweist sich damit als stark naturalistisch geprägt. Die Autoren erwähnen zwar auch biologisch nicht begreif- und beschreibbare Phänomene, wie etwa die Herausbildung einer Moralphilosophie oder das angebliche menschliche Streben nach einem besseren Leben, d.h. nach Wohlergehen und Glück. Entscheidend ist jedoch, dass die Autoren den Schwerpunkt ihrer Analyse auf die biologischen Eigenschaften des Menschen legen und diesen als von der evolutionär entstandenen *common-sense morality* beherrschtes Wesen zeichnen. Damit stellt sich die Frage, welchen Beitrag ein derart naturalistisches Verständnis des Menschen zu dessen anthropologischer Selbstbestimmung leisten kann?

Persson/Savulescu verstehen den Menschen und dessen kulturelle und gesellschaftliche Errungenschaften als beinahe ausschließlich evolutionäre Produkte. Es sei die vorherrschende *common-sense morality*, die nicht nur das Verhalten von Individuen, sondern sogar die Struktur und Politik ganzer Staaten und Gesellschaften präge. Soziobiologische Erklärungen wie diese stammen zumeist aus den Disziplinen der Evolutionswissenschaften. Mit der Behauptung, komplexe Phänomene wie das Entstehen von Emotionen, Entscheidungen und kulturellen Umgangsformen durch Rückführung auf biologische Sachverhalte erklären zu können, erheben sie einen universalen Erkenntnisanspruch, bei welchem es sich zugleich um einen zweifachen metawissenschaftlichen Erklärungsanspruch handelt.<sup>82</sup> Zum einen möchten die Evolutionswissenschaften jene komplexen Phänomene unter Berufung auf die Gene erklären, zum anderen übertragen sie das evolutionäre Selektionsprinzip auf Entwicklungen jenseits biologischer Prozesse. Es wird behauptet, kulturelle Strukturen und Phänomene auf das Prinzip der natürlichen Selektion zurückführen zu können. Das von Darwin formulierte Selektionsprinzip ist allerdings ein allgemeines, das auch auf nicht genetische und nicht-biologische Prozesse angewandt werden kann: „Zwischen sich replizierenden Gebilden sollte es immer dann zu einem Selektionsgeschehen kommen, wenn ihre für das Überleben relevanten Eigenschaften variieren, erblich sind und die Gebilde um knappe Ressourcen konkurrieren.“<sup>83</sup> Eine solche „Substrat-Neutralität des Selektionsprinzips“ legt dessen Anwendung auf kulturelle Entwicklungen wie z.B. das Entstehen der Schrift oder die Durchsetzungskraft wissenschaftlicher Theorien nahe. Selektionskriterien für die seit Jahrhunderten weit verbreitete Alphabetschrift sind Einfachheit und Eindeutigkeit der Signifikanten. Ihre Reproduktion erfolgt allerdings nicht über genetische Mutation, sondern über Mimesis und Weitergabe erworbener Eigenschaften, womit sie unabhängig von

---

<sup>80</sup> Kant 1800, S. 399 BA IV.

<sup>81</sup> Heilinger 2010, S. 205.

<sup>82</sup> Illies 2006, S. 21 – 23.

<sup>83</sup> Ebd., S. 105.

biologischen Vererbungsmechanismen verläuft.<sup>84</sup> Das Selektionsprinzip ist daher nicht festgelegt auf eine genetische Vererbung bestimmter Eigenschaften, sondern kann unabhängig von ihnen erfolgen. Der Begriff der Selektion beschreibt damit lediglich die Auslese der relativ besten Reproduktionsstrategie unter bestimmten Umständen. Damit bleibt offen, ob die Evolution eines bestimmten Phänomens auf der Grundlage genetischer, kultureller, sozialer oder einer sonstigen Form der Selektion verläuft. Nachdem die Mechanismen der biologischen Evolution in jedem Lebewesen wirken, ist mit einer Untersuchung genetischer Selektionsmechanismen aus anthropologischer Sicht nicht mehr gewonnen, als eine biologisch-deskriptive Selbstbeschreibung des Menschen. Die Evolutionsbiologie erweist sich zwar als „in gewissem Sinne auch selbstreflexiv.“<sup>85</sup> Gemeint ist hiermit ihr Anspruch „einer evolutionären Erklärung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, also des Denkens.“<sup>86</sup> Eine derartige Leistung können die Evolutionswissenschaften mit ihrer vorherrschenden Methodik kausaler Erklärung allerdings nicht erbringen. Eine solche Reflexion des Denkens kann nur vom Standpunkt einer umfassenden Vernunft aus vorgenommen werden, welcher nicht ohne Selbstwiderspruch naturalisierbar ist.<sup>87</sup> Von den Erkenntnissen der Evolutionswissenschaften lassen sich daher keinerlei normative Aussagen über den Menschen ableiten, auch wenn dies häufig nahegelegt wird. Einige Vertreter der Soziobiologie, darunter Konrad Lorenz und E.O. Wilson, „trauen der Evolutionstheorie zu, moralische Normen aufstellen bzw. Werte begründen zu können, also zu einer Moral im philosophischen Sinne zu führen.“<sup>88</sup> Der Glaube einer Begründung moralischer Normen und Werte durch die Evolutionstheorie wird unter den Begriff der ‚*Evolutionären Ethik*‘ gefasst. Ihre Vertreter gehen davon aus, die Entstehung eines faktisch existierenden und empirisch beobachtbaren Moralsystems unter Rückgriff auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse erklären zu können. Ein Beispiel hierfür ist die von Persson/Savulescu formulierte *common-sense morality*. Die *Evolutionäre Ethik* vertritt darüber hinaus die bereits genannte Ansicht, dass sich aus der Evolutionstheorie reflexiv begründbare und normativ gültige Moralsysteme ableiten ließen. Während die naturwissenschaftliche Erklärung soziologisch beobachtbarer Moral einen wichtigen Beitrag zur deskriptiven Ethik leisten kann, läuft sie zugleich Gefahr, die Moral zu naturalisieren: „Auch wenn wir das Zustandekommen einer Moral im soziologischen Sinne erklären können, ist daraus kein substantieller Schluss über die Moral im philosophischen Sinne zu ziehen – vor allem folgt nicht, daß es sie deswegen nicht geben könne.“<sup>89</sup> Persson/Savulescu wandeln an der Grenze dieses Fehlschlusses, wenn sie die Möglichkeit einer ‚außerkörperlichen‘ oder nicht biologisch zustande gekommenen Moral zwar nicht explizit verneinen, ihren Einfluss aber derart gering einschätzen, dass sie die Chance zur Verbesserung menschlicher Moralität vor allem in der genetischen und pharmakologischen Manipulation des biologischen

---

<sup>84</sup> Illies 2006, S. 108.

<sup>85</sup> Ebd., S. 22.

<sup>86</sup> Ebd., S. 23.

<sup>87</sup> Ebd., S. 25.

<sup>88</sup> Ebd., S. 174.

<sup>89</sup> Ebd., S. 176.

Organismus‘ und nicht in der klassischen Moralphilosophie sehen. Darüber hinaus erweisen sich Persson/Savulescu ebenfalls als Vertreter der *Evolutionären Ethik*, indem sie sowohl die ihrer Ansicht nach evolutionär ausgeprägte *doctrine of negative rights* als Derivat des evolutionären Überlebenskampfes, als auch das evolutionär ausgeprägte altruistische und kooperative Verhalten sowie den auf einer *tit-for-tat*-Strategie beruhenden Gerechtigkeitssinn als normativ gültig anerkennen. Um auf die normative Gültigkeit dieses Moralsystems zu schließen, genügt es nicht, seine Existenz festzustellen. Vielmehr muss es einen guten Grund für eine solche Wertaussage geben. Ist dieser nicht gegeben, handelt es sich bei der Behauptung normativer Gültigkeit einer soziologischen Moral um einen Naturalistischen Fehlschluss im Sinne G.E. Moores.<sup>90</sup> Voraussetzung zur Formulierung guter Gründe ist deren Reflexion vom Standpunkt einer umfassenden Vernunft. Lediglich diese kann eine normativ gültige Moral formulieren. Dies können Persson/Savulescu allerdings nicht leisten, da sie die Vernunft lediglich instrumentell verstehen, etwa wenn sie ihre Rolle für die Risiko- und Nutzenabschätzung von Handlungen und Ereignissen betonen.<sup>91</sup> Die Bedeutung objektiver Vernunft für die Reflexion von Werten und Zwecken wird von den Autoren nicht berücksichtigt. Sie verstehen die Vernunft demnach als lediglich instrumentelle Vernunft zur Abwägung von Kosten-Nutzen-Verhältnissen oder zur Mittel-Zweck-Kalkulation<sup>92</sup> im Rahmen evolutionär ausgeprägter Eigenschaften der *common-sense morality*. Damit unterlaufen den Autoren zwei schwerwiegende Fehler: zum einen naturalisieren sie das Potential der Vernunft, indem sie es auf ein Instrument der Evolution zur Steigerung der Reproduktionschancen reduzieren. Einer naturwissenschaftlichen Untersuchung könnte dies mit Verweis auf die mangelnde Reflexion der Grenzen ihrer eigenen Methodik nachgesehen werden, einer philosophischen Reflexion, die ausschließlich unter der Prämisse der Vernunft vorgenommen werden kann, nicht. Zum anderen verwickeln sich die Autoren unter dem Anspruch normativ gültige Aussagen zu formulieren in einen performativen Selbstwiderspruch, insofern sie das Potential einer umfassenden Vernunft nicht berücksichtigen. Insofern sie dies doch tun, setzen sie es implizit voraus, woraus sich die Frage ergibt, wieso es keinen Einzug in ihr Menschenbild hält. Eine mögliche Erklärung hierfür wäre, dass es unter der Prämisse einer objektiven Vernunft kaum überzeugend wäre, die anthropologische Bestimmung eines nach Vermehrung seines Glückes strebenden Menschen (welche zudem nicht in Berufung auf die evolutionäre Steigerung der Reproduktionschancen begründet werden kann) und eines darauf basierenden Handlungsutilitarismus zu formulieren. Die Notwendigkeit von Human Enhancement-Maßnahmen zur Steigerung menschlicher Moralität ließe sich unter der Anerkennung einer umfassenden Vernunft nicht plausibel begründen, da die Autoren sonst das Potential eines jeden Individuums eingestehen müssten, sich normativ gültige Zwecke zu setzen. Dies würde ein Recht auf die reflexive Freiheit der Individuen implizieren, unter welchem deren moralische Manipulation durch Maßnahmen des Human Enhancement nicht

---

<sup>90</sup> Vgl. Moore 1903, S. 10.

<sup>91</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 16 – 18, S. 27 – 28.

<sup>92</sup> Vgl. Horkheimer 1967.

zu begründen wäre. Hiervon abgesehen, stellt es einen Widerspruch dar, beobachtbare Moralsysteme einerseits zu naturalisieren, andererseits ihre normative Gültigkeit rechtfertigen zu wollen. Nachdem sich in Folge einer Naturalisierung auf keinerlei unabhängige moralische Bewertungsmaßstäbe zurückgreifen ließe, wäre es nicht möglich, verbindliche Normen und Werte zu begründen.<sup>93</sup>

Das von Persson/Savulescu entworfene Menschenbild erweist sich als ein, in den Worten Kants, rein physiologisches, da seine pragmatische Absicht sich in den eigenen Unzulänglichkeiten verliert. Der Mensch wird von den Autoren auf die biologisch-deskriptiven Eigenschaften der Spezies *homo sapiens* reduziert. Eine derartige naturalistische Bestimmung des Menschen erweist sich als radikal unterbestimmt, da sie keinerlei Berücksichtigung pragmatischer Aspekte enthält. Allgemein kann die menschliche Selbstbestimmung im normativen Sinne nicht auf die biologische Zuordnung zu einer bestimmten Spezies reduziert werden. Bei Spezies handelt es sich um „historische Entitäten“, die über ihre Abstammung definiert werden: „Eine Spezies ist lediglich die Gruppe von Organismen, die sich durch *ein bestimmtes Segment eines phylogenetischen Baums* repräsentieren lässt.“<sup>94</sup> Die für die Zuordnung zu einer biologischen Spezies nötigen Bedingungen der Existenz einer Fortpflanzungsgemeinschaft, der Besetzung einer ökologischen Nische und der genetischen wie phänotypischen Kohärenz erweisen sich jedoch allesamt als relational und zirkulär:

„Abstammung ist notwendigerweise Abstammung von x; die Ideen einer Fortpflanzungsgemeinschaft und der Kohärenz spezifizieren *interne Relationen* innerhalb einer bestimmten Population. Bei keinem dieser Kriterien werden Eigenschaften genannt, die eine *kontextlose* oder *nichtzirkuläre* Beantwortung der Frage erlauben würden, mit was für einer Spezies man es zu tun hat.“<sup>95</sup>

Für die Zugehörigkeit zur menschlichen Art im Sinne biologischer Spezies existieren daher keine notwendigen und hinreichenden Bedingungen, noch lassen sich aus einem auf biologischer Abstammung basierenden Konzept Folgerungen für die normative Selbstbestimmung des Menschen ziehen.

### **3.2 Ein normatives Menschenbild**

In Auseinandersetzung mit dem Menschenbild von Persson/Savulescu habe ich festgestellt, dass dieses auf biologisch-deskriptiver Ebene verweilt und keinerlei Ansprüche auf normative Gültigkeit erheben kann. Im Folgenden möchte ich aufzeigen, warum zur Beantwortung der Frage, was der Mensch ‚aus sich selber macht, oder machen kann und soll‘ eine normative Selbstbestimmung desselben vorgenommen werden muss. Anschließend möchte ich einen Versuch hierzu präsentieren, auf dessen Grundlage über die

---

<sup>93</sup> Illies 2006, S. 181 - 182.

<sup>94</sup> Roughley 2005, S. 137.

<sup>95</sup> Ebd., S. 138.

moralischen Grenzen und Folgen des Einsatzes von Human Enhancement-Maßnahmen im Sinne von Persson/Savulescu reflektiert werden kann.

### 3.2.1 Die Notwendigkeit philosophischer Anthropologie

Die Unzulänglichkeiten eines naturalistischen Menschenbildes verweisen auf die Notwendigkeit einer philosophischen Bestimmung menschlicher Natur. Einen Versuch hierzu stellt die Disziplin der Philosophischen Anthropologie dar, die während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Helmuth Plessner, Max Scheler und Arnold Gehlen einen Höhepunkt erlebte.<sup>96</sup> Dass es sich hierbei um kein unumstrittenes Vorhaben handelt, lässt die Riege der Anthropologiekritiker erkennen, zu welcher profilierte Denker wie Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Michel Foucault und Richard Rorty zählen. Horkheimer begreift die Anthropologie und deren Objekt, den Menschen, als historisch bedingt: „Ebensowenig wie das Objekt der Anthropologie stellt auch sie eine selbständige Größe dar. Unser eigenes Bild von der Geschichte ist mit durch die theoretischen und praktischen Interessen der gegenwärtigen Situation strukturiert.“<sup>97</sup> Damit weist Horkheimer die Möglichkeit einer konstanten und universalen Natur des Menschen zurück. Eine solche zu behaupten, erweist sich für Horkheimer als ideologiebehafteter Versuch zur Rechtfertigung der gesellschaftlichen Verhältnisse. In der gleichen Tradition eines emanzipatorischen Ideals stehend verweist Habermas ebenfalls auf die Historizität des Menschen:

„den‘ Menschen gibt es sowenig wie ‚die‘ Sprache. Weil Menschen sich erst zu dem machen, was sie sind, und das, den Umständen nach, je auf eine andere Weise, gibt es sehr wohl Gesellschaften oder Kulturen, über die sich, wie über Pflanzenarten oder Tiergattungen, allgemeine Aussagen machen lassen; aber nicht über ‚den‘ Menschen.“<sup>98</sup>

Der Ideologiekritik Horkheimers nahe stehend wirft Habermas Gehlen vor, dessen Anthropologie sei ideologisch gefärbt: „aus der ‚Natur‘ des Menschen springt die Notwendigkeit einer autoritär verfaßten Gesellschaft heraus.“<sup>99</sup> Ähnlich zu Horkheimer und Habermas konstatiert Foucault in Bezug auf die historische Bedingtheit des Menschen und seines Wissens über sich selbst: „Vor dem Ende des 18. Jahrhunderts existierte der Mensch nicht. Er existierte ebenso wenig wie die Kraft des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit oder die historische Mächtigkeit der Sprache.“<sup>100</sup> Der emanzipatorischen Tradition, die das menschliche Subjekt ins Zentrum ihres Denkens stellt, hält Foucault entgegen:

„Allen, die noch vom Menschen, von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, allen [...]

---

<sup>96</sup> Siehe: Plessner, Helmuth (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/ Leipzig, de Gruyter; Scheler, Max (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München, Nymphenburger; Gehlen, Arnold (1940): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Junker und Dünnhaupt.

<sup>97</sup> Horkheimer 1935, S. 252.

<sup>98</sup> Habermas 1958, S. 31.

<sup>99</sup> Ebd., S. 33.

<sup>100</sup> Foucault 1971, S. 373.

die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen.“<sup>101</sup>

Trotz ihrer deutlichen und teils radikalen Kritik philosophischer Anthropologie, gelingt es den genannten Autoren nicht, ihre Philosophie ohne Bezugnahme auf ein zumindest implizites Menschenbild auszubreiten. Mit dem Verfall objektiver Vernunft im faschistischen Deutschland und in der ‚verwalteten‘ Gesellschaft der USA konfrontiert, bleibt dem materialistisch geprägten Horkheimer keine andere Wahl, als das Fundament seiner Gesellschaftskritik anthropologisch zu verankern:

„Von einem Streben der unterdrückten Klassen nach Emanzipation und Glück konnte vor diesem Hintergrund nicht länger ausgegangen werden. Es scheint so, als ob der Rückgriff auf einen anthropologisch verankerten Vernunftbegriff die dadurch entstandene Lücke des praktischen Halts der Kritik schließen sollte. Gerade weil die aktuelle Praxis keinen Anlass zur Hoffnung gab, war Horkheimer anscheinend genötigt, das Interesse an Vernunft anthropologisch und eben nicht länger gesellschaftlich zu verorten.“<sup>102</sup>

Ähnlich ergeht es dem späten Foucault, der nach wie vor auf das historisch sich wandelnde Subjekt rekurriert, das keinerlei universelle Form aufweise. Allerdings findet sich bei ihm ebenfalls „der Verweis auf eine ‚autonome Art und Weise‘, durch die sich das Subjekt konstituiert.“<sup>103</sup> Foucault gelingt es damit nicht, auf eine anthropologische Grundlegung zu verzichten. Vergleichbar verhält es sich mit Rortys Zurückweisung eines „Anspruch[s] auf Wissen über die menschliche Natur.“<sup>104</sup> Diese könne nicht in Berufung auf Gemeinsamkeiten festgestellt werden, wie etwa dem Verweis auf Vernunft. Stattdessen behauptet Rorty, „daß es außer historisch kontingenten Fakten dieser Welt – also außer kulturbedingten Fakten – nichts für moralische Entscheidungen Relevantes gibt, das Menschen von Tieren trennen würde.“<sup>105</sup> Trotzdem gelangt Rorty zur Ansicht, „daß wir nicht das vernünftige oder das grausame Tier sind, sondern das anpassungsfähige, das proteische, das sich selbst formende Tier.“<sup>106</sup> Auch wenn Rorty dem Menschen keine Sonderstellung als ‚Mensch‘ zugesteht, charakterisiert er ihn doch über Eigenschaften, die ihn von den restlichen Tieren abheben. Schließlich untergräbt er mit seiner Berufung auf die „Menschengattung“ konstituierende „Ähnlichkeiten“ seine eigene Position der Ablehnung anthropologischer Gemeinsamkeiten:

„Dieser Fortschritt besteht in der zunehmenden Fähigkeit zu erkennen, daß die Ähnlichkeiten zwischen uns selbst und ganz andersartigen Leuten die Unterschiede wettmachen. [...] Die Ähnlichkeiten auf die es ankommt,

---

<sup>101</sup> Foucault 1971, S. 412.

<sup>102</sup> Jörke, 2009, S. 93.

<sup>103</sup> Ebd., S. 102.

<sup>104</sup> Rorty 2000, S. 247.

<sup>105</sup> Ebd., S. 246.

<sup>106</sup> Ebd., S. 245.

beruhen nicht etwa auf dem gemeinsamen Besitz eines die eigentliche Menschlichkeit exemplifizierenden wahren Tiefenselbst, sondern es sind so geringfügige, oberflächliche Ähnlichkeiten wie Eltern- und Kinderliebe, also Ähnlichkeiten, die keinen interessanten Unterschied machen zwischen uns und vielen Tieren, die nicht zur Menschengattung gehören.“<sup>107</sup>

Selbst der Pragmatist Rorty, der die Erkenntnis einer absoluten philosophischen Wahrheit verwirft, kommt nicht umhin, sich auf eine minimale anthropologische Komponente zu beziehen.

Anders verhält es sich bei Habermas. Dieser weist die philosophische Anthropologie in einer frühen Phase seines Schaffens mit zu Horkheimer ähnlichen Argumenten zurück. Jahrzehnte später von der Genetik mit der Möglichkeit einer liberalen Eugenik konfrontiert, sieht er sich allerdings gezwungen, explizit auf anthropologische Argumente zurückzugreifen:

„Die Genmanipulation könnte unser Selbstverständnis als Gattungswesen so verändern, dass mit dem Angriff auf moderne Rechts- und Moralvorstellungen zugleich nicht hintergehbare normative Grundlagen der gesellschaftlichen Integration getroffen wären.“<sup>108</sup>

Habermas formuliert eine menschliche „Gattungsethik“, deren Bestand er durch die Möglichkeit der Genmanipulation bedroht sieht:

„Aus dieser Perspektive drängt sich die Frage auf, ob die Technisierung der Menschennatur das gattungsethische Selbstverständnis in der Weise verändert, dass wir uns nicht länger als ethisch freie und moralisch gleiche, an Normen und Gründen orientierte Lebewesen verstehen können.“<sup>109</sup>

Demnach gelingt es trotz ihrer vehementen Kritik an philosophischer Anthropologie keinem der Autoren, seine Philosophie ohne zumindest implizite anthropologische Voraussetzungen zu formulieren. Dabei handelt es sich um „ein deutliches Indiz dafür, dass eine normative Theorie auf Annahmen über den ‚Menschen‘ nicht verzichten kann.“<sup>110</sup> Die Unumgänglichkeit eines Rückgriffes auf anthropologische Begründungsmuster ist eng mit der normativen Frage Kants nach dem menschlichen Handeln verknüpft. Unter dem menschlichen Selbstverständnis als freies und selbstbestimmtes Vernunftwesen entspricht die Beantwortung dieser Frage einer praktischen Notwendigkeit. Die menschliche Handlungsfreiheit erweist sich zugleich als Zwang zur Entscheidung. Eine solche zu treffen setzt die Formulierung von Präferenzen voraus. In diese geht bereits

---

<sup>107</sup> Rorty 2000, S. 261.

<sup>108</sup> Habermas 2001, S. 50 – 51.

<sup>109</sup> Ebd., S. 74.

<sup>110</sup> Jörke 2009, S. 103.

„explizite oder implizit, eine Selbstdeutung ein. Denn wie frei wir uns sehen, von welchen Rücksichten wir uns bestimmen lassen, aber auch, was ein gutes oder gelungenes Leben zu sein scheint, sind alles bereits Elemente eines Selbstbildes.“<sup>111</sup>

Eine augenscheinliche Bedeutung genießt die anthropologische Selbstbestimmung als „ein ‚Spurenelement‘ neben anderen“ in der Human Enhancement-Debatte, in welcher offensichtlich wird, „dass angesichts dieser bioethischen Problemstellung immer auch die anthropologische Grundfrage mitverhandelt [sic!] wird: Wie wir uns als Menschen verstehen, und wie wir als Menschen sein und zusammenleben wollen.“<sup>112</sup> Die Notwendigkeit einer anthropologischen Grundlegung zeigt sich ebenfalls für die Moralphilosophie Kants, der den Anspruch erhebt, „eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirische sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“<sup>113</sup>. Er selbst wird dieser Forderung allerdings nicht gerecht, errichtet er seine universalistische Moralphilosophie des Kategorischen Imperativs doch auf der ‚Vernunftnatur‘ des Menschen. Habermas, der seine Diskursethik auf die Schultern Kants stellt, übernimmt diese anthropologische Grundbestimmung somit zumindest implizit.<sup>114</sup> Trotzdem darf diese Unhintergebarkeit philosophischer Anthropologie nicht dazu verleiten, normative Ansprüche aus Feststellungen über die ‚menschliche Natur‘ abzuleiten. Dies würde einem Naturalistischen oder Ethnozentristischen Fehlschluss entsprechen. Stattdessen kommt anthropologischen Argumenten die Funktion zu, „normative Überlegungen zusätzlich zu stützen, indem auf ein humanes Potential [...] oder die Bedürftigkeit des Menschen verwiesen wird.“<sup>115</sup> Um sich nicht der Kritik Horkheimers, Habermas’ oder Foucaults auszuliefern, müssen anthropologische Bestimmungen zwei Bedingungen berücksichtigen: zum einen dürfen sie keine substantziellen, sondern lediglich formale Aussagen über den Menschen treffen. Zum anderen müssen sie sich ihrer eigenen Historizität bewusst sein und ihre Annahmen empirischer Überprüfbarkeit unterwerfen.

### **3.2.2 Der Mensch als freies und moralisches Vernunftwesen**

Mehr als alles andere begreift sich der moderne Mensch als freies und selbstbestimmtes Subjekt.<sup>116</sup> Der Wert individueller Freiheit und Autonomie thront in der Moderne daher über anderen Werten wie Gerechtigkeit und Gleichheit. In der Geschichte der Philosophie gibt es eine Reihe von Autoren, die verschiedenste Formen menschlicher Freiheit postulieren. Die für die Moderne prägende Vorstellung des Menschen als in seinem Willen wie in seinen Handlungen frei und autonom kann letztlich auf Immanuel Kant zurückgeführt werden. Die anthropologische Feststellung Kants, der Mensch sei ein freies, vernünftiges Wesen, ist rein formal und wird obigen Bedingungen gerecht, insofern anerkannt wird, dass sie vor dem

---

<sup>111</sup> Illies 2006, S. 25.

<sup>112</sup> Heilinger 2010, S. 178.

<sup>113</sup> Kant 1786, S. 13 BAVIII, IX.

<sup>114</sup> Vgl. Jörke 2005, S. 85.

<sup>115</sup> Jörke 2009, S. 104.

<sup>116</sup> Vgl. Honneth 2013, S. 35 – 43.



Hintergrund eines kontingenten Prozesses gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Entwicklung formuliert und von diesem beeinflusst wurde. Inwiefern die Freiheit des Menschen empirisch überprüft werden könnte, erscheint fraglich. Weder der modernen Quantenphysik noch den Neurowissenschaften ist bis dato eine valide Falsifizierung gelungen.<sup>117</sup> Das grundlegende Postulat der Quantenmechanik, die *Heisenbergsche Unschärferelation*, legt im Gegenteil sogar einen physikalischen Indeterminismus nahe, kann diesen aber nicht eindeutig beweisen.<sup>118</sup> Vermutlich stellt ihre Eigenschaft, sich einer empirischen, auf Kausalität basierenden Erklärung zu entziehen, das stichhaltigste Indiz für die Bedingung von Freiheit dar.

Kant unterscheidet zwei mögliche Formen der Kausalität: Kausalität der Natur, welche durch Naturgesetze bestimmt wird und Kausalität durch Freiheit, womit „das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht“<sup>119</sup>, gemeint ist. Der Mensch ist in seiner Erscheinung als Sinnenwesen Teil der Natur, gehört auf Grund seines Vernunftpotentials allerdings auch dem Reich der Freiheit an: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes, als praktische Vernunft.“<sup>120</sup> Seine praktische Freiheit beruht auf der Unabhängigkeit seiner Willkür von sinnlichen Antrieben. Zwar wird er von diesen „affiziert“, nicht jedoch „nezessiert“. Als vernunftfähiges Wesen erweist sich der Mensch auf Grundlage seines freien Willens als dazu in der Lage, eigene Zwecke zu setzen und sein Handeln selbst zu bestimmen: „Der Wille wird als Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“<sup>121</sup> Wäre der Mensch lediglich der intelligiblen Verstandeswelt zugehörig, würden alle seine Handlungen von selbst dem Prinzip der Vernunft entsprechen. Da er allerdings zugleich Teil der Sinnenwelt ist, deren Begierden seinen Willen affizieren, ist der Mensch dazu genötigt, Gesetze seines moralischen Sollens zu formulieren: „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“<sup>122</sup> Im moralischen Sollen des Menschen, das sein Können voraussetzt, soll dieses Können, seine Freiheit, gegenüber den Notwendigkeiten der Natur behauptet werden. Unter seinen eigenen Gesetzen, d.h. autonom, handelt der Mensch allerdings nur, wenn er seinen Willen unabhängig der Gegenstände seines Wollens formuliert. Der Wille darf nicht auf ein bestimmtes Objekt gerichtet sein, da dieser sonst durch einen äußeren Einfluss bestimmt

---

<sup>117</sup> Siehe exemplarisch Libet, Benjamin (2004): *Haben wir einen freien Willen?*, in Geyer, Christian (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 268 – 289.

<sup>118</sup> Vgl. Heisenberg 1927 und 1959.

<sup>119</sup> Kant 1787, S. 488 B560, 561/ A532, 533.

<sup>120</sup> Kant 1786, S. 41 BA37.

<sup>121</sup> Ebd., S. 59 BA64.

<sup>122</sup> Ebd., S. 91 BA 113.

und nicht mehr als autonom, sondern als heteronom gedacht werden muss. Hieraus ergibt sich das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“, der kategorische Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>123</sup> Der Mensch kann nur als frei gelten, wenn die Gesetze seines Handelns verallgemeinerungsfähig sind. Die subjektive Vernunft, die auf die Verwirklichung partikularer Interessen gerichtet ist, kann dies nicht leisten. Lediglich die objektive Vernunft erfüllt das Kriterium der Verallgemeinerbarkeit. In dieser kommt die Autonomie des Menschen zum Ausdruck, die zugleich Bedingung für die Moralität seines Handelns ist: „Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten;“<sup>124</sup> Der moralische Wert von Handlungen und Gesetzen liegt nicht in ihren Folgen, sondern in ihrer Maxime. Ist diese verallgemeinerungsfähig, d.h., erweist sie sich als objektiv, ist ihre Moralität gewährleistet. Dies ist der Fall, wenn der Mensch „aus Pflicht“ vor dem moralischen Gesetz handelt, d.h. aus Einsicht in und aus Achtung vor diesem. Wird der Wille zur Handlung durch Neigungen gebildet, erfolgt die Handlung lediglich „pflichtgemäß“, womit zwar die Legalität gewahrt bleibt, von Moralität allerdings nicht die Rede sein kann.<sup>125</sup> Der Mensch, sowie jedes andere Vernunftwesen, ist Kraft seiner Vernunft dazu befähigt, sich eigene Zwecke zu setzen und ist deshalb Grund eines möglichen kategorischen Imperativs. Der Mensch ist daher ein objektives Prinzip und ein „Zweck an sich selbst“, für den die Zweckformel des kategorischen Imperativs gilt: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“<sup>126</sup> Die Maxime eines Gesetzes erfordert demnach die Zustimmung eines jeden vernünftigen Wesens, da dessen Wille als selbstgesetzgebend gedacht werden muss, insofern es als Zweck an sich selbst gelten soll. Als Zweck an sich selbst gehört der Mensch zum Reich der Zwecke und besitzt dadurch Würde, die unbedingt zu achten und rechtlich zu schützen ist.

Die normative Gültigkeit des kategorischen Imperativs ergibt sich für Kant aus dem Pflichtbewusstsein des Menschen gegenüber dem Gesetz: „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.*“<sup>127</sup> Woraus sich diese Pflicht speist, warum der Mensch überhaupt Interesse an moralischen Gesetzen und deren Universalisierbarkeit haben sollte, bleibt bei Kant allerdings unklar. Eine Antwort hierauf findet sich bei Christine Korsgaard. Sie unterscheidet zwischen dem kategorischen Imperativ als Gesetz der Freiheit und dem Reich der Zwecke als moralischem Gesetz.<sup>128</sup> Zwar ist jedes vernünftige Wesen an den kategorischen Imperativ gebunden, die Verallgemeinerbarkeit einer Maxime ist jedoch nicht ausreichend, um eine moralische Verpflichtung zu erzeugen. Damit diese gebildet wird, muss sich ein vernünftiges Wesen selbst als Angehöriger des Reiches der Zwecke betrachten.

---

<sup>123</sup> Kant 1788, S. 140 A54.

<sup>124</sup> Ebd., S. 144 A59.

<sup>125</sup> Ebd., S. 203 BA145.

<sup>126</sup> Kant 1786, S. 61 BA67.

<sup>127</sup> Ebd., S. 26 BA14.

<sup>128</sup> Korsgaard 1996, S. 99.

Eine derartige praktische Identität anzunehmen, erweist sich aufgrund der Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins als notwendig: „The reflective structure of human consciousness requires that you identify yourself with some law or principle which will govern your choices. It requires you to be a law to yourself.“<sup>129</sup> Ein Mensch kann viele Identitäten einnehmen, etwa die eines Mannes oder einer Frau, eines Anhängers einer Religion oder eines Freundes. Diese Identitäten können als Beschreibungen verstanden werden, unter welchen Menschen sich selbst und ihr Handeln wertschätzen. „And all of these identities give rise to reasons and obligations. Your reasons express your identity[.]“<sup>130</sup> Diesen Gründen und Verpflichtungen gerecht zu werden, bedeutet, über Integrität zu verfügen, d.h., mit den eigenen Überzeugungen in Einklang zu sein und nach eigenen Gesetzen zu handeln. Die Quelle der Normativität liegt damit in der Autonomie des vernünftigen Wesens. Ein Großteil der Identitäten, die Menschen einnehmen, ist kontingent, etwa in eine bestimmte Familie oder eine Gemeinschaft geboren zu werden, als Mitglied einer bestimmten Religion erzogen zu werden, etc. Es handelt sich dabei um Identitäten, die abgelegt werden können. Nicht abgelegt werden kann jedoch die Notwendigkeit, eine praktische Identität überhaupt einzunehmen, da sich aus dieser die Gründe für das Leben und Handeln eines vernünftigen Wesens ergeben:

„But *this* reason for conforming to your particular practical identities is not a reason that *springs from* one of those particular practical identities. It is a reason that springs from your humanity itself, from your identity simply as *human being*, a reflective animal who needs reasons to act and to live. And so it is a reason you only have if you treat your humanity as a practical, normative, form of identity, that is, if you value yourself as a human being.“<sup>131</sup>

Sich selbst als menschliches Wesen wertzuschätzen, bedeutet, eine unumgängliche moralische Identität einzunehmen, die hinter den partikularen Identitäten steht. Ohne sich selbst die Wertschätzung als menschliches Wesen zuteil werden zu lassen, kann nichts wertgeschätzt werden, da jede partikulare Identität, die uns Gründe und Pflichten auferlegt, erst auf der moralischen Identität als menschliches Wesen beruht. Sich selbst als menschliches Wesen wertzuschätzen, geht mit der Verpflichtung einher, diese Wertschätzung anderen menschlichen Wesen ebenfalls zuteilwerden zu lassen. Der Ausgangspunkt hierfür liegt im öffentlichen Charakter von Gründen.<sup>132</sup> Menschen können Gründe austauschen und damit in die Reflexionen anderer eindringen. Es ist die intersubjektive Zustimmung von Gründen, welche ihrer Objektivität entspringt, die Menschen verpflichtet, sich wechselseitig als Zwecke anzuerkennen:

„You make yourself an end of others; you make yourself a law to them. But if you are a law to others in so far as you are just human, just *someone*, then the

---

<sup>129</sup> Korsgaard 1996, S. 103 – 104.

<sup>130</sup> Ebd., S. 101.

<sup>131</sup> Ebd., S. 121.

<sup>132</sup> Ebd., S. 135.

humanity of others is also a law to you. *By making you think these thoughts, I force you to acknowledge the value of my humanity, and I obligate you to act in a way that respects it.*"<sup>133</sup>

### 3.2.3 Der ‚Mensch‘ als ‚regulative Idee‘

In der Anthropologie bestimmt sich der Mensch selbst und trifft in der Ethik auf Grundlage dieses Selbstverständnisses weitreichende Entscheidungen. Zu diesen gehören im Rahmen der ethischen Human Enhancement-Debatte die Fragen nach der moralischen Legitimität und der politischen Regulierung von Human Enhancement-Maßnahmen, deren Beantwortungen mit dem Fortschritt der technischen Umsetzungsmöglichkeiten an Dringlichkeit erhalten. Da der Mensch in der Anthropologie Objekt seiner eigenen Untersuchung ist und sich in der Tradition Kants als autonome, sich eigene Zwecke setzende Lebensform interpretiert, darf eine solche Selbstbestimmung, auf deren Grundlage weitreichende politische Entscheidungen getroffen werden, nicht ohne die Beteiligung aller Individuen oder zumindest unter deren Zustimmung vorgenommen werden. Dies folgt aus dem nicht mehr monologisch, sondern dialogisch verstandenen kategorischen Imperativ.<sup>134</sup> Der Begriff des ‚Menschen‘ muss daher „anthroponom“, d.h., von diesem selbst, im Rahmen eines quasi-demokratischen Prozesses bestimmt werden.<sup>135</sup> Dieser soll nach Maßgabe der Diskursethik Habermas‘ vollzogen werden, wobei allerdings nicht nur Normen, sondern ebenfalls Werte im Sinne signifikanter menschlicher Eigenschaften berücksichtigt werden sollen.<sup>136</sup> Ziel dieser anthroponomen Selbstbestimmung ist eine „Kartierung“ des Begriffes ‚Mensch‘ als „regulative Idee“. Anthroponom ist der quasi-demokratische Prozess dabei im doppelten Sinne:

„Zum einen liefert er eine normativ gehaltvolle Bestimmung des Begriffes Mensch, der in der Folge als ‚regulative Idee‘ Orientierung geben kann; der Begriff ‚Mensch‘ wird damit zu einer Norm. Zum anderen liegt die Normativität des Begriffes in der Tatsache der *menschlichen* Bestimmung begründet; die Normativität wurde damit *von Menschen* generiert.“<sup>137</sup>

Nachdem ein solcher deliberativer Verständigungsprozess – dessen Bedingungen sein Stattfinden im Öffentlichen Raum, der wechselseitige Austausch aller faktisch zur Verfügung stehenden Informationen und die individuelle Partizipation mit dem Ziel des Konsenses oder zumindest der Konvergenz der Perspektiven darstellen<sup>138</sup> – nicht in monologischer Form geführt werden kann, bleibt auf theoretischer Ebene nur dessen idealtypische Simulation. Aus dieser gehen vier signifikante Komponenten der regulativen Idee des ‚Menschen‘

---

<sup>133</sup> Korsgaard 1996, S. 141.

<sup>134</sup> Habermas 1983, S. 77.

<sup>135</sup> Heilinger 2010, S. 208.

<sup>136</sup> Ebd., S. 217 – 218.

<sup>137</sup> Ebd., S. 209.

<sup>138</sup> Ebd., S. 207 – 219.

hervor, die allgemein zustimmungsfähig erscheinen. Bei diesen handelt es sich um die Folgenden:<sup>139</sup>

#### Komponente 1: Menschen sind lebendige Organismen

Die erste und basale Bestimmung des Begriffes ‚Mensch‘ umfasst dessen Lebendigkeit. Menschen sind lebendige Organismen, wobei der Begriff des ‚Lebens‘ in diesem Sinne rein biologisch verstanden und definiert wird. Das Leben konstituiert sich dabei im Gegensatz zum Tod: „Letztlich ist Leben permanent durch die größtmögliche Störung des menschlichen Funktionszusammenhangs, den Tod des Individuums, bestimmt; nur weil ein Individuum sterben kann, ist es lebendig.“<sup>140</sup> Die Lebendigkeit ist zwar ein basales, aber kein spezifisches Kriterium des Menschen. Auch andere Lebewesen sind im biologischen Sinne lebendig. Die Lebendigkeit erweist sich allerdings „als konzeptuelle Voraussetzung für die Körperlichkeit und Erleben gleichermaßen umfassende menschliche Lebensform“<sup>141</sup>, womit die zweite signifikante Komponente des Begriffes ‚Mensch‘ benannt ist:

#### Komponente 2: Menschen sind spezifisch verkörperte, bewusste Wesen

Diese zweite Komponente des Begriffes Mensch umfasst „die typischen Merkmale und Eigenschaften der biologischen Spezies ‚Mensch‘ und die mit diesem einhergehenden Bedürfnisse, Fähigkeiten und Dispositionen.“<sup>142</sup> Es können daher zwei Dimensionen dieser Komponente unterschieden werden: Zum einen die spezifische Verkörperung der menschlichen Lebensform, zu welcher u.a. ein Säugetierorganismus mit je zwei Armen und zwei Beinen, einem Gehirn mit einem bestimmten prozentualen Anteil am Körpergewicht sowie die Ausstattung mit fünf aktiven Sinnen (Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten) zählen. Eine besondere Bedeutung kommt der Plastizität des Gehirns zu, welche „kontinuierliche Veränderungen des Gehirns (eines Teil des menschlichen Körpers) und damit auch kontinuierliche Veränderungen von Verhaltensdispositionen, die ihrerseits auf der spezifischen Verkörperung von Menschen basieren“<sup>143</sup> bewirkt. Bei der zweiten Dimension handelt es sich um die soziale Dimension, das phänomenale Erleben einer gemeinsam geteilten Welt. Dieses beruht auf der spezifischen Verkörperung gleichartiger Organismen, die den Individuen einen vergleichbaren Zugang zu ihrer Umwelt ermöglicht und dadurch das bewusste Erleben von Erfahrungen und Bedürfnissen sowie deren wechselseitige Zuschreibung bedingt: „Über den gemeinsamen Bezug gleichartiger Wesen auf Objekte der Aufmerksamkeit entsteht schließlich eine gemeinsam geteilte ‚Welt‘, innerhalb derer und über die sich die gleichartigen Wesen verständigen können.“<sup>144</sup> Durch ihre spezifische Verkörperung kommt Menschen zudem die Fähigkeit zu, „spontan zu handeln“. Sie verfügen über eine „Vielfalt möglicher Handlungsoptionen“, was ihnen

---

<sup>139</sup> Heilinger 2010, S. 224 – 240.

<sup>140</sup> Ebd., S. 226.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> Ebd., S. 227.

<sup>143</sup> Ebd., S. 230 – 231.

<sup>144</sup> Ebd., S. 232.

ermöglicht, ihre Zukunft offen zu gestalten. Hieraus ergibt sich die dritte Komponente des Begriffes ‚Mensch‘:

### Komponente 3: Menschen sind orientierungsbedürftig

Da sie die Möglichkeit zu spontanen, nicht gebundenen Handlungen haben, erweisen sich Menschen als orientierungsbedürftig. Nachdem ihre biologische Ausstattung den Menschen keine feststehenden Orientierungen für ihr Handeln vorgibt, suchen sie diese in der Kultur. Diese stellt eine Vielzahl von Deutungsangeboten zur Verfügung, von religiösen über wissenschaftliche und politischen bis hin zu individuellen Entwürfen. Vor allem „suchen Menschen auch [Orientierung] bezüglich der Frage, wie sie sich selbst zu verstehen haben“, sie erweisen sich als „mensenbildbedürftige Wesen“, sie bedürfen einer Antwort auf die Frage, was Menschen sind.“<sup>145</sup> Menschenbilder können verstanden werden als „kulturrelative Aussagen über den Menschen, die eine weitgehend unhinterfragte Ordnungsfunktion übernehmen.“<sup>146</sup> Bei wirkmächtigen Menschenbildern handelt es sich z.B. um die religiöse Deutung des Menschen als Krone der göttlichen Schöpfung oder um die evolutionsbiologische Deutung als egoistisch und zweckrational sich verhaltender, von seinen Genen zur Steigerung seiner Reproduktionschancen getriebener Organismus. Entscheidend als signifikante Komponente des Menschen ist allerdings nicht ein bestimmtes Menschenbild, sondern ist die Menschenbildbedürftigkeit an sich. Als Problematik bestimmter Menschenbilder erweist sich das Fehlen einer sie legitimierenden Instanz, „[s]ie existieren gewissermaßen aus einem kulturellen Automatismus heraus. Aus der Vielfalt möglicher Selbstbestimmungen des Menschen greifen Menschenbilder kulturrelativ bestimmte dominierende Hintergrundannahmen auf und fassen sie in die Form eines ‚Bildes‘, durch das die Menschen beschrieben und bestimmt werden.“<sup>147</sup> Damit fehlt es ihnen an normativer Rechtfertigung. Diese ist nur gegeben, wenn Menschen „anthroponom“ einer bestimmten Selbstbeschreibung explizit zustimmen und damit ein Ideal begründen, unter dem sie sich begreifen wollen.“<sup>148</sup>

### Komponente 4: Menschen sind selbstbestimmungsfähig („anthroponom“)

Menschen sind in ihren Entscheidungen nicht abhängig von ihrer biologischen Ausstattung oder bereits vorhandenen Orientierungsangeboten, sondern sie sind in der Lage, autonom zu entscheiden und zu handeln. „Sie können sich selbst interpretieren, sich selbst bestimmen und selbst handeln.“<sup>149</sup> Selbstverständlich ist ihre Freiheit nicht im wörtlichen Sinne unbegrenzt. Physikalische Gesetze und signifikante biologische Funktionszusammenhänge stellen natürliche Beschränkungen ihrer Freiheit dar. Trotzdem sind sie dazu in der Lage, zumindest ihre Zwecke zu definieren, wie sie wollen. Diese Fähigkeit haben die Menschen

---

<sup>145</sup> Heilinger 2010, S. 234.

<sup>146</sup> Ebd., S. 235.

<sup>147</sup> Ebd., S. 237.

<sup>148</sup> Ebd., S. 238.

<sup>149</sup> Ebd.

zwar nicht selbst hervorgebracht, sie erweisen sich jedoch als dazu imstande, sie wahrzunehmen und ihre Selbstbestimmungsfähigkeit dadurch zu affirmieren. Dies stellt die vierte signifikante Komponente des Begriffes ‚Mensch‘ dar, dessen Kartierung damit abgeschlossen ist:

„Der Begriff Mensch – zugleich als deskriptiver und normativer verstanden – bezeichnet damit ein Wesen, das über die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und zur selbstbestimmten Hervorbringung von Normativität verfügt. Dieses menschliche Merkmal nenne ich die Fähigkeit der *Anthroponomie*, das ist die Fähigkeit, eine *Bestimmung des Menschen* leisten zu können – sowohl als *genitivus subjectivus* (*der Mensch* bestimmt, was er ist) als auch als *genitivus obiectivus* (*der Mensch* bestimmt *den Menschen*).“<sup>150</sup>

Die hiermit abgeschlossene Selbstbestimmung des Menschen zeichnet sich durch ihre Berücksichtigung biologisch-deskriptiver wie auch normativer Aspekte aus. Die Komponenten eins bis drei bilden dabei die Voraussetzung der vierten Komponente. Wie Heilinger selbst betont, handelt es sich auch hierbei nicht um ein abgeschlossenes, unveränderliches oder von kulturellen und historischen Kontexten unabhängiges Menschenbild, da der Mensch sich in stetigem biologischem wie auch kulturellem Wandel befindet. Heilinger grenzt den Begriff des Menschen in seiner zweiten Komponente allerdings auf diejenigen Lebensformen ein, die signifikante anatomische Merkmale der biologisch definierten Spezies Mensch aufweisen. Wie bereits an früherer Stelle gezeigt, handelt es sich beim biologischen Speziesbegriff um kein befriedigendes Konzept. Zudem stellen die Komponenten eins bis drei lediglich die Bedingungen der vierten Komponente, der Autonomie, dar. Nachdem die spezifische Verkörperung der biologischen Spezies *homo sapiens* ein unter kontingenten Bedingungen entstandenes evolutionäres Produkt mit offenem Ergebnis darstellt, sind davon abweichende spezifisch verkörperte Lebensformen mit der Fähigkeit zur bewussten Wahrnehmung einer gemeinsam geteilten Welt, einem Bedürfnis nach Orientierung und Selbstdeutung und der Anlage zur Selbstbestimmung durchaus denkbar. Der ‚Mensch‘ als regulative Idee muss daher von den Schranken biologischer Spezieszugehörigkeit beschränkt werden, da die spezifische Verkörperung einer Lebensform irrelevant ist, insofern sie zur Ausbildung der auf ihr beruhenden weiteren Komponenten der regulativen Idee ‚Mensch‘ führt. Heilinger ist sich dieser Problematik sehr wohl bewusst und gesteht zu, den normativen Begriff des ‚Menschen‘ „nicht ausschließlich auf biologisch eindeutig zur Spezies Mensch zugehörige Wesen zu beschränken.“<sup>151</sup>

Auf der Grundlage dieser Selbstbestimmung des Begriffes ‚Mensch‘ lässt sich mit Heilinger eine einschränkende Bedingung für die Anwendung von Human Enhancement-Maßnahmen formulieren:

---

<sup>150</sup> Heilinger 2010, S. 239.

<sup>151</sup> Ebd., S. 245.

„Enhancements sind – aus anthropologischer Perspektive – moralisch erlaubt, wenn sie für Individuen die Fähigkeit zur Handlungsurheberschaft und Selbstbestimmung sowie ihre ermöglichenden Bedingungen erhalten und nicht einschränken.“<sup>152</sup>

Hierbei handelt es sich um eine anthropologische Einschränkung des Human Enhancement, die ihre normative Gültigkeit gegenüber den Interventionen in den menschlichen Funktionszusammenhang beanspruchen kann, die eine oder mehrere Komponenten des anthroponom gewonnenen Begriffes ‚Mensch‘ zu verletzen drohen. Die aus der spezifischen Verkörperung und dem Bewusstsein des ‚Menschen‘ erwachsene Freiheit muss dabei im Kantischen Sinne verstanden werden, da sich eine derartige Idee von Freiheit als konstitutiv für die menschliche Anthroponomie darstellt. Enhancement-Maßnahmen die gegen keine der vier signifikanten Komponenten des Begriffes ‚Mensch‘ verstoßen, können demgegenüber ausschließlich unter Berufung auf ethische Argumente, wie sie etwa im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie oder des Utilitarismus vorliegen, diskutiert und gegebenenfalls zurückgewiesen werden, nicht jedoch unter Bezugnahme auf die regulative Idee ‚Mensch‘.

---

<sup>152</sup> Heilinger 2010, S. 242. Anm.: Heilinger formuliert außerdem eine zweite, an John Rawls’ Differenzprinzip angelehnte Bedingung für die Zulässigkeit von Enhancement-Maßnahmen aus anthropologischer Sicht: „[...] wenn sie Benachteiligungen und soziale Ungerechtigkeiten nicht vergrößern.“ (Ebd.) Da ich mich im Folgenden auf die Implikationen des Human Enhancement für die menschliche Selbstbestimmung konzentriere, sei diese zweite Bedingung hier lediglich am Rande erwähnt.



## 4 Ethik und Autonomie

Im Folgenden möchte ich die von Persson/Savulescu vertretene utilitaristische Ethik und das von ihnen befürwortete *moral bioenhancement* daraufhin überprüfen, ob und inwiefern diese mit dem Selbstbild des Menschen als freies und selbstbestimmtes Subjekt vereinbar sind. Ich werde hierzu nicht die empirischen Auswirkungen einzelner Enhancement-Maßnahmen auf den menschlichen Funktionszusammenhang untersuchen. Vielmehr möchte ich mit Blick auf die menschliche Selbstbestimmung und Moralität die normativen Grenzen einer utilitaristischen Ethik und möglicher Enhancement-Eingriffe aufzeigen. In meiner Untersuchung werde ich mich eingangs an Bernard Williams wirkmächtiger *Kritik des Utilitarismus* (1979) orientieren. Im Weiteren werde ich hinterfragen, ob die Autoren im Rahmen ihres *moral bioenhancement* die konstitutiven Komponenten des anthropologischen Wesens ‚Mensch‘ bewahren.

### 4.1 Kritik des Handlungsutilitarismus von *benefits* und *harms*

Persson/Savulescu vertreten im Kern eine Standardform des Utilitarismus, die Handlungen anhand ihrer absehbaren *benefits* und *harms* bewertet. Ziel dieses Utilitarismus ist das von Savulescu anvisierte größtmögliche Wohl der größten Zahl, das nicht dem Glücksbegriff des klassischen Utilitarismus entspricht, sondern eher als allgemeiner Zustand der Zufriedenheit und Lebensqualität zu verstehen ist. Ähnlich zum Glücksbegriff von Mill unterscheiden die Autoren wie bereits früher dargestellt qualitativ unterschiedliche Arten von *benefits*. Diesen Utilitarismus erheben die Autoren zum allgemeinen Handlungsprinzip und betten ihn ein in den Kontext der von ihnen konstruierten Bedrohungsszenarien durch den Wandel des Weltklimas und die Gefahr durch Massenvernichtungswaffen. Das entscheidende Kriterium der Abwägung von *benefits* und *harms* bleibt damit zwar das größtmögliche Wohl der größten Zahl, dieses kann jedoch nur unter der Voraussetzung des Fortbestehens der Menschheit erreicht werden, welche sich durch Klimawandel und Massenvernichtungswaffen selbst zu Grunde richte. Unter diesen Umständen bleibt für die Autoren zwar das Allgemeinwohl relevant, ihr primäres Ziel ist jedoch die Eindämmung der postulierten Bedrohungen. Als moralisch ‚gute‘ Handlungen können demnach solche gelten, die zur Eindämmung dieser Bedrohungen beitragen, als moralisch ‚schlechte‘ Handlungen dementsprechend jene, welche ihr Unheil vergrößern bzw. die Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens erhöhen. Die Autoren unternehmen den Versuch, *benefits* und *harms* zu objektivieren, indem sie deren Abwägung als fachspezifische Fragen der jeweiligen mit den genannten Bedrohungen befassten Wissenschaften deuten. Eine technokratische Beantwortung dieser Fragen scheint jedoch angesichts der Heterogenität der Positionen und Meinungen innerhalb der jeweiligen Fachdiskurse als unmöglich. Zwar bestreitet kaum ein seriöser Naturwissenschaftler das Eintreten und die möglichen Auswirkungen des Klimawandels, in der Analyse seiner Ursachen, Wirkungen und den Möglichkeiten seiner Eindämmung herrscht jedoch abgesehen von der Notwendigkeit zur Reduzierung schädlicher Treibhausgase keinerlei Konsens. Dies liegt vor allem am fehlenden Wissen über die Auswirkungen des Klimawandels auf die komplexen Geo- und Ökosysteme der Erde. Noch

wesentlich prekärer und illustrativer gestaltet sich die Situation mit Blick auf das zweite Szenario, der Gefahr durch Massenvernichtungswaffen. Welche Gefahren hier vor allem durch den internationalen Terrorismus drohen, ist trotz der momentanen weltpolitischen Sicherheitslage überschaubar. Die Behauptung der Autoren, technisches Wissen und die Fähigkeiten zur Produktion von Massenvernichtungswaffen seien in zehn Jahren soweit verbreitet, dass es einem einzigen Individuum möglich wäre, sämtliches höheres Leben auf der Erde auszulöschen<sup>153</sup>, darf als genauso dramatische Übertreibung angesehen werden, wie die Beteuerung, ein Individuum mit derartigen Motiven werde eines Tages mit Sicherheit auftreten. Für die Entstehung des internationalen Terrorismus existiert eine Vielzahl unterschiedlicher Erklärungsansätze und es besteht ebenso wenig Konsens über die Lösung dieses Problems wie im Falle des Klimawandels. Doch selbst wenn das Wissen um die Ursachen und Einschränkungen beider Bedrohungsszenarien eindeutig wäre, könnte eine Objektivierung von *benefits* und *harms* genauso wenig vorgenommen werden, wie die Objektivierung von individuellem Glück und Wohlergehen. Da der vom Utilitarismus idealtypisch vorausgesetzte Akteur, dem es möglich ist, seine eigenen Überzeugungen und Gefühle bei der Berechnung des größten allgemeinen Nutzens zu ignorieren, nicht gibt, müssen bei jeder Entscheidung auch persönliche Überzeugungen gegeneinander abgewogen werden.<sup>154</sup> Demnach läuft die Abwägung von *benefits* und *harms* auf die Verrechnung miteinander nicht kommensurabler Werte hinaus. Sollen etwa zur Terrorismusbekämpfung Maßnahmen der Massenüberwachung und Freiheitsbeschränkungen vorgenommen werden, muss die Einschränkung von Freiheiten und Rechten mit dem Wert der Sicherheit aufgerechnet werden. Dass dies niemals objektiv durchführbar ist, gestehen Persson/Savulescu selbst ein: „But this is a matter of balancing different interests that cannot be done objectively, so there is no way of showing what amount of surveillance is morally acceptable.“<sup>155</sup> Ohne objektive Möglichkeit zur Abwägung von Werten und Interessen verbleibt dem Utilitarismus nichts anderes als eine willkürliche und damit nach keinerlei moralischen Maßstäben nachvollziehbare oder zustimmungsfähige Entscheidung. Davon abgesehen, sehen sich Persson/Savulescu mit der Frage konfrontiert, auf welcher Grundlage sie den Fortbestand der Menschheit als wünschenswertes Ziel formulieren. Menschliches Leben sei ihnen zufolge intrinsisch wertvoll und der Nonexistenz vorzuziehen. Eine ethische Begründung hierfür können die Autoren jedoch nicht liefern. Sie übernehmen diesen Standpunkt lediglich deshalb, weil er ihnen als mehrheitsfähig erscheint.<sup>156</sup> Damit greifen sie auf eine Vorstellung vom Wert menschlichen Lebens zurück, die sich vornehmlich aus Traditionen christlich-religiösen und Kantischen Denkens speist und die unter Rückgriff auf eine weltanschaulich neutrale utilitaristische Ethik nicht zu begründen wäre.<sup>157</sup> Zwar

---

<sup>153</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 47.

<sup>154</sup> Williams 1979, S. 69 – 70.

<sup>155</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 56.

<sup>156</sup> Ebd., S. 15.

<sup>157</sup> Anm.: Demgegenüber merken die Autoren an gleicher Stelle an, dass menschliches Leben auch schlechter als der Tod sein könne, was Euthanasie in Einzelfällen moralisch rechtfertige. Dies widerspricht ihrer

ließe sich der Fortbestand der Menschheit damit rechtfertigen, dass er die Voraussetzung für die Verwirklichung des größten Glückes darstelle. Allerdings handelt es sich hierbei

„um die Vorstellung, daß die beste Welt eine Welt sein muß, in der richtiges Handeln maximiert wird. Gemäß dem Utilitarismus ist es nicht klar, daß diese These überhaupt wahr sein muß, und wenn sie wahr ist, dann erweist sie sich als trivialer als sie aussieht.“<sup>158</sup>

Ein weiteres Problem des Utilitarismus' von Persson/Savulescu ist mit dessen Vorstellung von Gerechtigkeit verbunden. Tatsächlich begegnen sich hier zwei miteinander nicht kompatible Gerechtigkeitsbegriffe: zum einen die aus dem Utilitarismus Benthams übernommene Vorstellung, Gerechtigkeit bestehe in der Gleichbehandlung aller Individuen. Dem entgegen steht die von Persson/Savulescu aus der Evolutionsbiologie übernommene Position, kooperatives Verhalten und Sinn für Gerechtigkeit seien als *tit-for-tat*-Strategie zu verstehen. Dabei bestätigen sie dieses Verständnis von Gerechtigkeit nicht lediglich auf deskriptiver, sondern ebenfalls auf normativer Ebene, wenn sie dessen Beförderung als Hauptziel ihres *moral bioenhancement* benennen. Diese auf Verdienst basierende Vorstellung von Gerechtigkeit und der Gerechtigkeitsbegriff, der sich über die Gleichbehandlung von Individuen ohne Ansehung ihrer sozialen Verdienste, Privilegien oder ihres Status definiert, ließen sich im Rahmen der aristotelischen Unterscheidung von allgemeiner und partikularer Gerechtigkeit (mit ihrer weitergehenden Unterscheidung von ausgleichender und verteilender Gerechtigkeit) durchaus miteinander in Einklang bringen. Den Autoren mangelt es allerdings an einem entsprechenden Konzept. Insofern sie die biologisch angelegte Gerechtigkeit verstanden als *tit-for-tat*-Strategie durch ihr *moral bioenhancement* befördern möchten, inwiefern soll den Individuen der egalitäre Gerechtigkeitsbegriff des zum allgemeinen Handlungsprinzip erhobenen Utilitarismus einsichtig erscheinen? Beide hier vermittelten Gerechtigkeitsbegriffe weisen eklatante Mängel auf. Ein auf Verdienst und im Rahmen von *tit-for-tat* umgesetztes Verständnis von Gerechtigkeit kann das Individuum niemals um seiner selbst willen gerecht behandeln, sondern lediglich aus Dankbarkeit um seiner Leistungen, Errungenschaften und seiner altruistischen Handlungen wegen, wobei eine gerechte Behandlung die Erwidering der erwiesenen Leistungen bedeutet. Wie Persson/Savulescu selbst feststellen, handelt es sich beim biologisch ausgeprägten Altruismus nicht um selbstloses Verhalten, sondern um eine egoistische Strategie zur Maximierung des Eigennutzens. Gerechtigkeit verstanden in diesem Sinne kommt damit kein intrinsischer, sondern lediglich ein konsequentialistischer Wert zu. Dieser steht aus deontologischer Perspektive in Widerspruch zum utilitaristischen Gerechtigkeitsbegriff, welcher als allgemeines Handlungsprinzip nicht die Maximierung des Eigennutzens, sondern den größtmöglichen Nutzen der größten Zahl anstrebt. Aus konsequentialistischer Perspektive besteht ein solcher Widerspruch lediglich dann, wenn

---

geäußerten intrinsischen Wertschätzung für das menschliche Leben, entspricht allerdings dem utilitaristischen Prinzip der Abwägung von *benefits* und *harms*.

<sup>158</sup> Williams 1979, S. 94.

individuelles Handeln und kollektive Wertfunktion miteinander unvereinbar sind. Eine solche Unvereinbarkeit ergibt sich vor allem für das dynamische Koordinationsproblem, d.h. in Situationen, in denen die Rahmenbedingungen des Handelns eines Individuums durch das Handeln eines anderen Individuums verändert werden.<sup>159</sup> Im Rahmen des statischen Koordinationsproblems, bei welchem die Individuen unabhängig vom Handeln anderer Individuen handeln, erweisen sich individuelles Handeln und kollektive Wertfunktion als miteinander vereinbar, insofern zwischen individueller und kollektiver Handlung eine lineare Wertfunktion besteht. Darüber hinaus weist auch das egalitäre Gerechtigkeitsverständnis von Persson/Savulescu offenkundige Mängel auf. Es mag durchaus wünschenswert sein, ein Individuum ohne Anschauung dessen sozialen Status oder seiner Verdienste zu betrachten und ihm die gleichen Rechte zuzugestehen wie allen anderen Individuen. Wie die Autoren selbst ausführen, kann es beim utilitaristischen Streben nach dem größtmöglichen Glück der größten Zahl jedoch moralisch geboten sein, ein einzelnes oder mehrere Individuen zum Wohle einer größeren Anzahl zu opfern. Eingeschränkt wird dies lediglich durch das als vorstaatlich anerkannte Recht auf negative Freiheit, also das Recht auf Unversehrtheit von Körper und Eigentum. Alle darüber hinaus gehenden Rechte, etwa auf Selbstverwirklichung oder Privatsphäre, stellen sich nicht als unabdingbare moralische, sondern als staatliche oder politisch gewährte Rechte dar, die jederzeit revidiert werden können.<sup>160</sup> Angesichts schwerwiegender Bedrohungen sei es für den Staat jedoch sogar legitim, das Recht auf negative Freiheit zu verletzen: „It takes a stronger reason to justify intelligence which involves the infringement of such rights, say, by breaking into people’s houses. But the threat to the safety of a society could be large enough to justify even this because security of life and limb is a matter of preventing infringements of other, more stringent moral rights.“<sup>161</sup> Persson/Savulescu etablieren damit einen Leviathan Hobbes’scher Güte und Machtfülle, dessen einzige Souveränitätsbeschränkung in der Schutzpflicht von ‚life and limb‘ seiner Untertanen besteht. Ein Locke’sches Naturrecht oder moderne Menschenrechte zum Schutz individueller Freiheiten finden sich in ihrer Konzeption des Utilitarismus als allgemeinem Handlungsprinzip nicht. Der Selbstzweckhaftigkeit und Würde selbstbestimmter Individuen wird damit nicht Genüge getan.

Davon abgesehen erscheint es als problematisch, das größte Wohl der größten Zahl verwirklichen zu wollen. Dies erkannte bereits Bentham, der daraufhin sein Prinzip der Nützlichkeit auf das größte Glück aller Beteiligten ausrichtete.<sup>162</sup> Eine dieser Größen sollte daher fallengelassen werden. Zudem stellt sich die Frage, ob Persson/Savulescu nicht auf ein weiteres, implizit vorausgesetztes Gerechtigkeitsverständnis rekurren, wenn sie etwa das Wirtschaften wohlhabender Industrienationen auf Kosten anderer Staaten als „grossly

---

<sup>159</sup> Nida-Rümelin 1993, S. 127.

<sup>160</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 53.

<sup>161</sup> Ebd., S. 55.

<sup>162</sup> Vgl. Bentham 1789, S. 11 – 15.

inhuman“<sup>163</sup> bezeichnen und damit auf eine christlich-kantisch geprägte normative Dimension des Begriffes ‚Mensch‘ verweisen.

Persson/Savulescu weisen die *act-omission-doctrine* zurück, da das Unterlassen von Gutem ihrer Meinung nach moralisch genauso schwer zu rechtfertigen sei, wie das Verursachen von Schaden. Sie verstehen ‚benefiting‘ und ‚harming‘ folgendermaßen: „Benefiting (harming) individuals is acting so that they become better (worse) off than they would be in the absence of this action.“<sup>164</sup> Das Individuum wird damit für das Unterlassen von guten Handlungen und für Schäden, die es nicht verhindert in gleichem Maße verantwortlich gemacht, wie für die Handlungen, die es selbst ausführt und Schäden, die es selbst verursacht. Diese von Williams als ‚negative Verantwortlichkeit‘ betitelte Eigenschaft ist ein typisches Merkmal konsequentialistischer Ethik. Die negative Verantwortlichkeit erwächst aus dem egalitären Standpunkt, den der Konsequentialismus in Bezug auf Individuen einnimmt:

„Es ist nicht bloß ein oberflächliches Paradox, daß die These von der negativen Verantwortlichkeit in dieser Weise das Extrem der Unparteilichkeit darstellt und von der Identität des Handelnden abstrahiert, indem sie ihm nur eine Stelle für kausale Eingriffe in die Welt einräumt.“<sup>165</sup>

Eine derartige Abstraktion vom handelnden Individuum wird diesem allerdings nicht gerecht. Jeder Handelnde verbindet mit seinem Handeln gewisse Gründe, Überzeugungen und Wertvorstellungen, die aus dem konsequentialistischen Blickfeld verschwinden. Aus utilitaristischer Perspektive existiert immer eine Vielzahl von Handlungsoptionen, die zur Vergrößerung des Allgemeinwohles mehr beitragen würden, als die Verfolgung individueller Absichten. Das Individuum ist daher nicht nur für die Folgen seines eigenen Handelns verantwortlich, sondern auch für die Wertdifferenz dieses Handelns gegenüber anderen möglichen Handlungen, weshalb es dem Utilitarismus nicht möglich ist, zwischen Handeln und Unterlassen zu unterscheiden.<sup>166</sup> Die utilitaristische Ethik verlangt dem Individuum ab, sich stets für diejenige Handlung zu entscheiden, die das Allgemeinwohl maximiert, unabhängig davon, ob diese Handlung den Präferenzen und Überzeugungen des Individuums entspricht. Dessen persönliche Handlungsorientierung wird damit nicht angemessen berücksichtigt, oder in den Worten Williams‘:

„Weil unsere moralische Beziehung zur Umwelt teilweise durch solche Gefühle gebildet wird sowie durch eine Vorstellung davon, ‚womit‘ wir ‚leben‘ können und ‚womit‘ nicht, wäre eine Betrachtung dieser Gefühle von einem rein utilitaristischen Standpunkt aus (das heißt: als Ereignisse außerhalb von der eigenen moralischen Identität), gleichbedeutend mit dem Verlust der – im

---

<sup>163</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 76.

<sup>164</sup> Ebd., S. 15.

<sup>165</sup> Williams 1979, S. 59.

<sup>166</sup> Nida-Rümelin 1993, S. 90.

wörtlichsten Sinne – eigenen Integrität. An dieser Stelle entfremdet der Utilitarismus den Menschen von seinen eigenen moralischen Gefühlen.“<sup>167</sup>

Diese Entfremdung des Individuums von der eigenen Moralität entspricht einer Aufhebung seiner Autonomie und Freiheit. Der Utilitarismus limitiert den Menschen auf den Gebrauch seiner nach Kant ‚subjektiven‘, nach Horkheimer ‚instrumentellen‘ Vernunft zur Abwägung der besten Mittel für den unhinterfragten Zweck des größten Glückes.

## 4.2 Autonomie und Moralität des Individuums

### 4.2.1 ‚Freedom to fall‘ – reflexive Freiheit und moralische Verantwortung

Die von Persson/Savulescu ausgearbeitete Konzeption eines Utilitarismus als allgemeinem Handlungsprinzip gesteht seinen Bürgern das Recht auf negative Freiheit im Sinne eines Anspruches auf die Unversehrtheit von ‚life and limb‘ und Eigentum zu. Da der Mensch jedoch eine genetische Disposition zu egoistischem, nicht der Allgemeinheit dienlichem Handeln aufweise, sei die Moralphilosophie allein nicht ausreichend, um ihn zu moralisch gutem Handeln zu motivieren. Hierzu werde die Anwendung eines *moral bioenhancement* benötigt, verstanden im Sinne genetischer und pharmakologischer Eingriffe in den menschlichen Funktionszusammenhang. Die Autoren sehen allerdings die Notwendigkeit, dieses Vorhaben gegen Kritiker wie z.B. John Harris zu verteidigen, die befürchten, derartige Enhancement-Maßnahmen könnten die menschliche Freiheit und moralische Verantwortung untergraben.<sup>168</sup> Persson/Savulescu versuchen sich gegen derartige Einwände in zweierlei Richtung abzusichern: Sollten die Konzepte von Freiheit und Verantwortung damit kompatibel sein, dass Menschen kausal dazu determiniert seien, ihren moralischen Überzeugungen gemäß oder zuwider zu handeln, würde eine Steigerung von Altruismus und Gerechtigkeitssinn durch Maßnahmen des *moral bioenhancement* lediglich dazu führen, dass sie häufiger dazu determiniert wären, danach zu handeln, was sie für moralisch richtig befinden. Seien Menschen hingegen deshalb frei und verantwortlich für ihr Handeln, weil sie nicht vollständig kausal determiniert seien, danach zu handeln, was sie für moralisch richtig halten, so könne ein *moral bioenhancement* niemals vollständig effektiv sein, da es in seiner Wirkung durch die indeterministische Freiheit der Menschen beschränkt werde.<sup>169</sup> Nur weil z.B. Frauen ihrer biologischen Natur gemäß altruistischer und weniger aggressiv seien als Männer, heiße das nicht, dass sie weniger frei wären als diese. Menschen die sich einem *moral bioenhancement* unterzogen hätten, würden ebenso nicht aus Zwang, sondern aus den gleichen Gründen moralisch handeln, wie von Natur aus moralisch gute Menschen. Diese Argumentation weist allerdings zwei grundlegende Schwachpunkte auf: Zum einen sind die Konzepte von Handlungs- und Willensfreiheit und der daraus folgenden Verantwortung, die unser Selbstverständnis als selbstbestimmte Lebewesen prägen, nicht mit einer kausalen Determinierung zu bestimmtem Handeln vereinbar. Eine derartige

---

<sup>167</sup> Williams 1979, S. 67.

<sup>168</sup> Harris 2011, S. 105.

<sup>169</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 112.

Absicherung mag gegenüber Vertretern der Determinismus-These genügen, kann ansonsten aber nicht überzeugen. Zum anderen stellt sich die Frage, inwiefern Persson/Savulescu die für das selbstbestimmte Individuum konstitutive Willensfreiheit oder reflexive Freiheit überhaupt berücksichtigen, wenn sie ihm zwar zugestehen, gemäß oder gegen seine moralischen Überzeugungen zu handeln, dabei allerdings nicht hinterfragen, wie diese zustande kommen. Eine Antwort hierauf geben die Autoren im Folgenden, wenn sie behaupten, die moralischen Beweggründe von Menschen mit Hilfe effizienter Enhancement-Maßnahmen zu determinieren, würde deren Freiheit, insofern menschliches Handeln ohnehin determiniert wäre, nicht beschränken, sondern erweitern: [W]hen we influence the motivational states of people, this could be liberating rather than constraining.<sup>170</sup> Harris' in Bezug auf John Miltons *Paradise Lost* formulierten Einwand, „sufficiency to stand is worthless, literally morally bankrupt, without freedom to fall“<sup>171</sup>, erwidern Persson/Savulescu in Abwandlung eines Gedankenexperimentes von Harry Frankfurt:

„Imagine that you decide to do the morally right thing on the basis of considering reasons for and against, as somebody who is morally responsible is supposed to do. Imagine, however, that there is a freaky mechanism in your brain which would have kicked in if you had been in the process of making, not this decision, but a decision to do something which is morally wrong. The mechanism would then irresistibly have made you decide to do the morally right thing. Hence, you are not free to fall, i.e. you cannot avoid deciding to do the morally right thing. Would the presence of this mechanism then mean that you are not praiseworthy for making the right decision? It is hard to see why it would: after all, the mechanism was never called into operation; it remained idle. In fact, you decided to do the morally right thing for precisely the same reason as someone whose brain does not feature the freaky mechanism could do, and whose praiseworthiness therefore is not in doubt. It seems plausible to think that what determines whether you are morally responsible and praiseworthy is the *actual* occurrences that led up to your decision, not some merely hypothetical occurrences that could have led up to your decision, but in fact did not. Certainly, owing to the presence of the freaky mechanism, you are not free to decide to act immorally; this is not anything you could do. But, as already the example of handing over the money case at gunpoint brings out, freedom of will or action is not indispensable for moral responsibility. So, Harris's freedom to fall is not essential for moral choice or action.“<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 114.

<sup>171</sup> Harris 2011, S. 110.

<sup>172</sup> Persson/ Savulescu 2012, S. 114 – 115. Anm.: Das Gedankenexperiment der ‚vier Jones‘ findet sich im Original bei Frankfurt, Harry (1969): *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in *Journal of Philosophy* 66, S. 829 – 839.

In beiden Aussagen zeigt sich, wie sehr Persson/Savulescu die Bedeutung reflexiver Freiheit für das Handeln und das Selbstverständnis des selbstbestimmten Individuums unterschätzen oder ignorieren. Mit ihrem Rückgriff auf das ‚freaky mechanism‘ – Argument verneinen sie die Relevanz reflexiver Freiheit für die Zuschreibung moralischer Verantwortung. Der Grund verbirgt sich in der Struktur des Konsequentialismus: Da der von den Autoren vertretene Utilitarismus den moralischen Wert einer Handlung nur an dessen Folgen für das Allgemeinwohl bemisst, ist es ihnen möglich, die Entstehung dieses Wertes bzw. der Motivation und Entscheidung zu einer Handlung zu ignorieren. Die Bewertung einer Handlung als moralisch gut oder moralisch schlecht erfolgt rein auf Grund ihrer Konsequenzen und damit unabhängig von ihrer Entstehung und Begründung. Die für das selbstbestimmte Individuum essentielle reflexive Freiheit wird für die Autoren somit zum blinden Fleck. Persson/Savulescu vernachlässigen damit diejenige Eigenschaft, die das selbstbestimmte Individuum konstituiert. Zwar akzeptieren sie die Möglichkeit der negativen Handlungsfreiheit des Menschen, sagen damit jedoch nichts über die Entstehung seiner moralischen Überzeugungen aus.

In der Tradition Thomas Hobbes', Jean-Paul Sartres und Robert Nozicks kann negative Freiheit als Fehlen von äußeren Widerständen für die Verwirklichung individueller Ziele verstanden werden.<sup>173</sup> Die negative Freiheit ist damit eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung der Handlungsfreiheit.<sup>174</sup> Als ‚negativ‘ kann diese Dimension der Handlungsfreiheit bezeichnet werden, „weil ihre Ziele nicht weiter daraufhin befragt werden müssen, ob sie ihrerseits den Bedingungen der Freiheit genügen; gleichviel, welche existentielle Wahl getroffen wird, welche Wünsche befriedigt werden, der pure, ungestörte Akt des Entscheidens reicht aus, um die daraus resultierende Handlung als ‚frei‘ zu qualifizieren.“<sup>175</sup> Damit die in dieser Handlung zum Ausdruck kommenden Gründe und Zwecke ‚ihrerseits den Bedingungen der Freiheit genügen‘ müssen sie unter Voraussetzung der reflexiven Freiheit formuliert werden: „Als frei kann eine Handlung nicht schon dann gelten, wenn sie in der äußeren Welt ausgeführt wird, ohne darin auf Widerstände zu stoßen, sondern erst in dem Augenblick, in dem die Absicht zu ihrer Durchführung auf den eigenen Willen zurückgeht.“<sup>176</sup> Die Freiheit des Individuums gründet demnach nicht lediglich auf der Abwesenheit äußerer Widerstände oder Determinismen, die sein Handeln festlegen, sondern sie beginnt bereits bei der Entstehung seiner moralischen Überzeugungen. Nur

---

<sup>173</sup> Honneth 2013, S. 45 – 46.

<sup>174</sup> Anm.: Die zweite Bedingung zur Erfüllung von Handlungsfreiheit ist das Vorhandensein sozialer, oder in den Worten Hegels, objektiver Freiheit, d.h., der objektiven Möglichkeit zur Verwirklichung der eigenen Zwecke. Diese im Folgenden zu berücksichtigen ginge allerdings über das Ziel der Verteidigung des reflexiv selbstbestimmten Individuums und die Möglichkeiten dieser Untersuchung hinaus, da hierzu eine umfassende soziologische Analyse der Verhältnisse der objektiven Lebensbedingungen vorgenommen werden müsste, wie dies z.B. Honneth 2013 leistet.

<sup>175</sup> Ebd., S. 49 – 50.

<sup>176</sup> Ebd., S. 60. Anm.: Ich verwende den Begriff reflexiver Freiheit synonym zum gängigeren Begriff der Willensfreiheit. Diese Terminologie könnte sich als missverständlich erweisen, insofern dem Willen ein reflexiver Wille zweiter Ordnung zugeschrieben wird, wie etwa bei Frankfurt, Harry (2001): *Freiheit und Selbstbestimmung*, hrsg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Berlin, Akademie.



wenn es diese reflexiv, also in Rückbezug auf sich selbst eigenständig formulieren kann, gilt das Individuum als frei. Im Sinne Kants bedeutet dies: „Als ‚frei‘ darf das menschliche Subjekt gelten, weil und insofern es das Vermögen besitzt, sich selbst die Gesetze seines Handelns zu geben und ihnen gemäß tätig zu werden.“<sup>177</sup>

Ein ‚freaky mechanism‘ wie Persson/Savlescu ihn beschreiben, würde die Freiheit des menschlichen Individuums vollständig negieren. Es mag freilich korrekt sein, dass ein Individuum, das sich selbstständig für eine als moralisch richtig bewertete Handlung entschied, im Rahmen dieser einzelnen Entscheidung nicht unter Einfluss eines derartigen ‚freaky mechanism‘ stünde, weil dieser im Falle der richtigen Entscheidung inaktiv bliebe. Dem Individuum kann damit die volle Verantwortung für seine Entscheidung zugeschrieben werden, insofern diese nicht unter Einfluss anderer beschränkender Faktoren getroffen wird. Genauso stimmt hingegen, dass eine Entscheidung mit Verlust der Wahlmöglichkeiten ihren Entscheidungscharakter verliert. Das Individuum unter Einfluss des ‚freaky mechanism‘ verfügt nicht über das Vermögen, eine als moralisch falsch bewertete Entscheidung zu treffen, da der Mechanismus, in dem Moment, in dem es in Begriff ist, diese zu vollziehen, eingreift und dem Individuum die ‚richtige‘ Entscheidung oktroyiert. Dabei werden sowohl die reflexive Freiheit als auch die Handlungsfreiheit des Individuums unterdrückt. Inwiefern eine Entscheidung moralisch ‚richtig‘ oder ‚falsch‘ ist, begründet das selbstbestimmte Individuum reflexiv. Eine Korrektur seiner moralischen Überzeugungen und persönlichen Zwecke durch die unwiderstehliche Oktroyierung ihm äußerlicher Moralvorstellungen käme einer Unterdrückung seines freien Willens gleich. Ein Zwang zu einer Handlung, die es nicht vollziehen würde, entspräche einer Verletzung seiner Handlungsfreiheit. Ein Individuum, das letztlich immer im Sinne des ‚freaky mechanism‘ entscheiden muss, kann nicht als freies Individuum betrachtet werden, da es über keinerlei Entscheidungsfreiheit verfügt. Einem solchen Individuum kann daher auch keinerlei moralische Verantwortung für sein Handeln zugeschrieben werden, da das Konzept der Verantwortung durch das Konzept der Freiheit bedingt wird. Nur ein Individuum, das sich im reflexiven wie negativen Sinne frei zu einer Handlung entscheidet, verfügt über volle Einsicht in die handlungsleitenden Gründe und ist in der Lage, Rechenschaft über diese abzulegen. Einher mit dieser freien Entscheidung geht die Verpflichtung, für ihre Beweggründe und Konsequenzen einzustehen und diese zu verantworten. Die von Harris beschworene ‚freedom to fall‘, d.h., die Freiheit zu einer als moralisch falsch bewerteten Entscheidung, ist daher die Voraussetzung für die Übernahme moralischer Verantwortung.

#### **4.2.2 Das moralisch ‚Gewordene‘ und das moralisch ‚Gemachte‘**

Es ist diese ‚freedom to fall‘, die der Moral ihren Wert verleiht. Die substantielle Moral darf nichts als dem Individuum äußerliches betrachtet werden, das von Philosophen oder Priestern gepredigt wird und einen Katalog unwiderstehlicher Handlungsvorschriften darstellt. Die Moral konstituiert sich erst durch die Freiheit des Individuums, unmoralisch zu

---

<sup>177</sup> Honneth 2013, S. 63.

handeln. In dem Gegensatz zwischen moralischem und unmoralischem Handeln, der in der freien Entscheidung des Individuums zum Ausdruck kommt, liegt der eigentliche Wert der Moral. Der moralische Wert einer Handlung kann daher nicht ausschließlich an den Folgen dieser Handlung für das Allgemeinwohl gemessen werden, wie es der Utilitarismus von Persson/Savulescu fordert. Eine freie Entscheidung aufgrund der Einsicht in reflexiv gewonnene Gründe darf nicht lediglich wegen ihrer vergleichbaren Folgen qualitativ wie moralisch gleichgesetzt werden mit einer unfreien Entscheidung auf Basis hormonellen oder genetischen Zwanges. In Analogie zum Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Intelligenz lässt sich dies anschaulich darstellen: Das wohl bekannteste Verfahren zur Feststellung von Intelligenz ist bis heute der Turing-Test. Bei diesem kommuniziert eine räumlich isolierte Testperson schriftlich mit einem Menschen und einem Computer. Die Testperson stellt beiden Gesprächspartnern Fragen und versucht anhand der Antworten herauszufinden, welcher seiner Gesprächspartner menschlich ist und welcher maschinell. Identifiziert die Testperson den Menschen lediglich in nicht wesentlich mehr als der Hälfte der Fälle richtig, hat der Computer den Test bestanden und ihm kann ein dem Menschen gleichwertiges Denkvermögen zugeschrieben werden. Der im Test verwendete Computer basiert auf dem Modell der sogenannten Turing-Maschine, die jegliche Funktionen einer Rechenmaschine, unabhängig von deren Bauart, beherrscht, d.h., die jegliche Form von Algorithmus ausführen kann. Turing selbst war der Überzeugung, mit Hilfe der Turing-Maschine menschliche Intelligenz nachbilden zu können. Dass dem nicht so ist, demonstriert das Gedankenexperiment des Chinesischen Zimmers.<sup>178</sup> Bei diesem befindet sich ein Mensch, der des Chinesischen nicht mächtig ist in einem abgeschlossenen Zimmer. Durch den Türschlitz werden ihm in seiner Muttersprache verfasste Texte mit der Aufgabe, die Texte ins Chinesische zu übersetzen, zugestellt. Zudem befindet sich im Zimmer ein Regelbuch, das vorgibt, wie die Schriftzeichen und Worte seiner Muttersprache durch chinesische Schriftzeichen zu ersetzen sind. Insofern es sich dabei um adäquate Regeln handelt und der Mensch diese sorgfältig befolgt, wird er in der Lage sein, die ihm gestellte Aufgabe zu erfüllen, ohne ein Wort Chinesisch zu verstehen. Außerhalb des Zimmers entsteht hingegen der Eindruck, dass sich darin jemand befindet, der des Chinesischen mächtig sei. Dies ist allerdings nicht der Fall, da der Mensch im Zimmer die Übersetzung ohne jegliches Verständnis rein mechanisch unter Befolgung vorgegebener Regeln erstellt hat. Daraus folgt: „Ein Programm, eine Funktion, ein regelgesteuertes Verhalten muss nicht selbst denken und verstehen können, um zu funktionieren.“<sup>179</sup> Der Unterschied, der sich hiermit zwischen künstlicher und natürlicher Intelligenz ergibt, ist der, dass künstliche Intelligenz lediglich Regeln befolgt, während natürliche Intelligenz Bedeutungen versteht.<sup>180</sup> Beide Formen der Intelligenz wegen eines phänotypisch gleichartigen Outputs gleichzusetzen ist daher unzulässig. Dies lässt sich auf die Bemessung des Wertes

---

<sup>178</sup> Searle, John (1980): *Minds, Brains, and Programs*, in *The Behavioral and Brain Sciences*, 1980 (3), S. 417 – 457. Anm.: Es handelt sich bei meiner Darstellung des Chinesischen Zimmers um eine zweckmäßige Vereinfachung nach Evers 2005, S. 106 – 107.

<sup>179</sup> Evers 2005, S. 107.

<sup>180</sup> Ebd.

moralischer Handlungen übertragen. Eine unfreie Entscheidung zu moralischen Handeln, die in Abgrenzung zu einer freien Entscheidung als moralisch ‚Gemachtes‘ bezeichnet werden kann, darf nicht mit jener freien Entscheidung, dem moralisch ‚Gewordenem‘, als gleichwertig angesehen werden, nur weil sich ihre Konsequenzen bezüglich des Allgemeinwohles oder eines sonstigen normativ erstrebenswerten Zieles als gleichartig erweisen. Dies entspricht der Kantischen Unterscheidung zwischen Handlungen ‚aus Pflicht‘ und lediglich ‚pflichtgemäßen‘ Handlungen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein Individuum, das lediglich ‚pflichtgemäß‘ handle, nicht ebenfalls dazu in der Lage wäre, ‚aus Pflicht‘ zu handeln. Ebenso wenig behauptet das Gedankenexperiment des Chinesischen Zimmers, dass der im Zimmer eingeschlossene Mensch nicht die geistigen Fähigkeiten besitze, sich der chinesischen Sprache zu bemächtigen und ihre Bedeutung zu verstehen, anstatt lediglich mechanisch umzusetzender Regeln zu folgen. Damit stellt sich die Frage, ob die Möglichkeit künstlicher Intelligenz besteht, über das reine Funktionieren hinaus zum Verstehen zu gelangen. Eine Antwort hierauf liefern die Unvollständigkeitssätze Kurt Gödels, die zeigen, „dass der Begriff der mathematischen *Wahrheit* nicht innerhalb desselben Systems mitkonstruiert werden kann.“<sup>181</sup> Dies markiert den entscheidenden Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Intelligenz: „Turing-Maschinen sind *semantisch geschlossene* Systeme, denen ein Wahrheitsbegriff durch ihre Programme und die Diskretheit der Programmschritte vorgegeben wird. Natürlich verstehende Systeme sind *semantisch offene* Systeme, die die Differenz von Objekt- und Metasprache an sich noch einmal erzeugen und so immer aufs Neue nach Wahrheit fragen und sich für Wahrheitsbedingungen *entscheiden* müssen.“<sup>182</sup> Diese semantische Offenheit der natürlichen Intelligenz führt zu ihrem Potential der Unterbrechung, d.h., zu ihrer Fähigkeit, aber auch ihrem Bedürfnis, eigenes Handeln und eigene Überzeugungen durch Rückzug auf eine Metaebene kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls zu korrigieren.<sup>183</sup> Dieses Potential steht dem semantisch geschlossenen System künstlicher Intelligenz nicht zur Verfügung. Ein Computer verfügt nicht über die Fähigkeit, die Durchführung seines Programmes zu unterbrechen und die Bedingungen seines Funktionierens zu hinterfragen.<sup>184</sup> Gleiches lässt sich über ein in seinem Willen und seinen Handlungen freies Individuum und ein darin unfreies Individuum behaupten. Das freie Individuum stellt ein semantisch offenes System im obigen Sinne dar, während ein unfreies, durch genetische, pharmakologische oder sonstige Manipulationen programmiertes Individuum einem semantisch geschlossenem System entspricht, das über keinerlei Fähigkeiten mehr verfügt, sein eigenes Handeln zu hinterfragen. Es ist die semantische Offenheit des selbstbestimmten Individuums, das die Entscheidung für die Moral als wertvoll auszeichnet. Das durch Manipulation moralisch ‚Gemachte‘ ist dem

---

<sup>181</sup> Evers 2005, S. 108.

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> Ebd., S. 111.

<sup>184</sup> Anm.: Natürlich existieren Algorithmen, denen die Überprüfung der Gewährleistung ihrer eigenen Funktionalität möglich ist. Dabei handelt es sich allerdings wiederum um vorgegebene Algorithmen, die beim Auftreten vordefinierter Probleme oder Abweichungen in Gang gesetzt werden und vordefinierte Problemlösungsstrategien abspielen usw. Die semantische Geschlossenheit des Systems wird dadurch nicht aufgebrochen, es wird lediglich die Komplexität seiner Syntax gesteigert.

Individuum nicht einsichtig und untergräbt damit seine Selbstbestimmungsfähigkeit. Selbstverständlich ist es äußerst fraglich, ob eine Manipulation von Vernunftpotential und freiem Willen eines Individuums jemals wirkmächtig genug sein kann, diese komplett aufzuheben, doch selbst die verbleibende Diskrepanz zwischen freiem Willen und unfreien Handlungen ist hinreichend dafür, ein Individuum als nicht mehr selbstbestimmt zu betrachten. Den moralischen Wert einer Handlung wie Persson/Savulescu ausschließlich an ihren Folgen zu bemessen, erweist sich als blind für die Unterscheidung zwischen moralisch ‚Gewordenem‘ und moralisch ‚Gemachtem‘. Dies erlaubt, dem selbstbestimmten Individuum eine ihm nicht einsichtige, äußerliche Moralvorstellung aufzuzwingen. Damit wird die Integrität des Individuums massiv verletzt, es wird von seiner eigenen Moralität entfremdet. Die Durchsetzung einer solchen Ethik hieße, den Menschen

„von seinen Handlungen zu entfremden sowie von der in seinen Überzeugungen liegenden Quellen seiner Handlungen. Es hieße, ihn zu einer Maschine zu machen, die die in sie eingefütterten Pläne aller inklusive seiner eigenen zu einer optimierenden Entscheidung verarbeitet und ausspuckt. Und das hieße, das Maß nicht zu beachten, in dem *seine* Handlungen und *seine* Entscheidungen als die Handlungen und Entscheidungen angesehen werden müssen, die aus seinen Plänen und Einstellungen herrühren, mit denen er sich im höchsten Maße identifiziert. Es wäre folglich im wörtlichen Sinn ein Angriff auf seine Integrität“<sup>185</sup>

und Menschlichkeit.

---

<sup>185</sup> Williams 1979, S. 81.

## 5 Fazit

Der von Persson/Savulescu vertretene Handlungsutilitarismus kann als Reformulierung des klassischen Utilitarismus nach Bentham und Mill verstanden werden.

Mit ihrem Bezug auf die modernen Evolutionswissenschaften versuchen sie, Benthams Bild des egoistischen und von Verhaltensdispositionen bestimmten Menschen<sup>186</sup> ein naturwissenschaftliches Fundament zu legen. Eine Rückführung menschlichen Verhaltens auf evolutionsbiologische Faktoren kann sich als konvergent mit dem Postulat menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung erweisen.<sup>187</sup> Da die Autoren die menschliche Vernunft allerdings naturalisieren und auf ihren instrumentellen Gebrauch beschränken, disqualifizieren sie ihr Menschenbild in dieser Hinsicht.

Die utilitaristische Ethik Perssons/Savulescus setzt sich zusammen aus dem auf Bentham zurückgehenden Prinzip des größten Glückes der größten Zahl<sup>188</sup> und der von Mill vertretenen qualitativen Gewichtung von *benefits* und *harms* einer Handlung. Ihre Staats- und Regierungslehre zeichnet sich ähnlich zu der Benthams durch die Ablehnung des Naturrechtes aus.<sup>189</sup> Im Sinne Mills gestehen sie jedoch zu, diejenigen Interessen als vorstaatliche Rechte anzuerkennen, die stark genug seien, als solche zu gelten. Dabei handelt es sich nach Persson/Savulescu lediglich um das Recht auf negative Freiheit. In der Konsequenz hieraus konstituiert sich ein Staat mit beinahe uneingeschränkter Souveränität, der die Legitimität beansprucht, seine Bürger auf Mittel zum Zweck des Allgemeinwohles zu degradieren. Dies steht in Widerspruch zum kategorischen Imperativ und ist mit der Autonomie des Menschen nicht zu vereinbaren.

Um den Gegensatz zwischen den egoistischen Verhaltensdispositionen und den Anforderungen einer utilitaristischen Ethik zu überbrücken, greifen Persson/Savulescu auf Maßnahmen des *moral bioenhancement* zurück. Unter der Prämisse eines derartigen Menschenbildes und einer darauf basierenden utilitaristischen Ethik erscheint dies als konsequenter Schritt. Von der Struktur des Konsequentialismus davon befreit, die Quelle menschlicher Moralität und Normativität berücksichtigen zu müssen, plädieren sie für die technische Reproduktion derjenigen Moral, die ihrer Ansicht nach als allgemeines Handlungsprinzip gelten sollte. Die Aufhebung der menschlichen Willens- und Handlungsfreiheit – sollte der Mensch nicht ohnehin determiniert sein – oder deren biologischen Voraussetzungen stellt für Persson/Savulescu dabei keinerlei ethisches Problem dar. Damit verstößt das *moral bioenhancement* der Autoren gegen die Bedingungen menschlicher Anthroponomie, wie sie in der regulativen Idee ‚Mensch‘ formuliert wurden und ist demnach nicht mit dem menschlichen Selbstverständnis als freies und selbstbestimmtes Subjekt zu vereinbaren. Die Moralität des Menschen soll gesteigert werden, indem dieser durch Konditionierung sowie pharmakologische und genetische

---

<sup>186</sup> Vgl. Bentham 1789, S. 125 – 142.

<sup>187</sup> Illies 2006, S. 331.

<sup>188</sup> Bentham 1776, S. 1.

<sup>189</sup> Vgl. Bentham 1816, S. 501 – 502.

Manipulation zur Befolgung der utilitaristischen Ethik gezwungen wird. Persson/Savulescu entgeht dabei, dass sie mit ihrer Aufhebung reflexiver Freiheit auch dessen Moralität verabschieden, da diese ihren Wert erst aus der Autonomie des Menschen schöpft. Die technische Reproduktion und Oktroyierung einer vorgegebenen Moralvorstellung durch Maßnahmen des *moral bioenhancement* entspricht daher einer Entwertung der Moral als ganzer. Mit der Aufhebung der Freiheit, sich für eine moralisch falsche Handlung zu entscheiden, wird die Unterscheidung zwischen moralischen Kategorien selbst aufgehoben. Die Moral zu Zeiten ihrer technischen Reproduzierbarkeit gleicht damit einer Chimäre. Die technische Reproduktion entzieht dem Kunstwerk sein „einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet“<sup>190</sup> und somit seine Echtheit und Aura genauso, wie der Moral ihre Normativität.

---

<sup>190</sup> Benjamin 1974, S. 475.

## 6 *'...that has such people in it!'*

Ich habe das von Persson/Savulescu nahegelegte *moral bioenhancement* zur Steigerung der menschlichen Moralität unter Bezug auf die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen zurückgewiesen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass jegliche Formen des Human Enhancement a priori abgelehnt werden sollten oder könnten. Ein anthropologisches Argument wie in dieser Arbeit ausgebreitet kann nur gegenüber Maßnahmen Gültigkeit beanspruchen, die gegen die anthroponome Selbstbestimmung des Menschen verstoßen. Ein weitreichender Eingriff in den menschlichen Funktionszusammenhang, der die regulative Idee ‚Mensch‘ nicht verletzt, bspw. die Immunisierung gegen bestimmte Krankheiten, würde durch die vorgenommene dynamische Minimaldefinition zwar als Enhancement qualifiziert, könnte allerdings nicht unter Berufung auf anthropologische Einwände zurückgewiesen werden. Ein solches Enhancement könnte lediglich unter ethischen Aspekten diskutiert und gegebenenfalls zurückgewiesen werden. Selbiges gilt für alltägliche und bereits weit verbreitete Methoden der Leistungssteigerung, wie z.B. der Einnahme von Koffein oder von Psychopharmaka wie Ritalin, auch wenn diese gemäß der vorliegenden Definition nicht unbedingt als Enhancement-Maßnahmen einzuordnen sind, da ihre Wirkung nicht weitreichend genug ist und/oder sie nicht auf spezifische Biotechnologien zurückgreifen. Maßnahmen des Human Enhancement dürfen nicht pauschal verurteilt werden, sondern müssen jeweils einer Einzelfallprüfung unterzogen werden.<sup>191</sup> Womöglich erweist sich eine Vielzahl zukünftig verfügbarer Human Enhancement-Maßnahmen als normativ wünschenswert oder sogar moralisch verpflichtend, sollten sie die Bewahrung der menschlichen Selbstbestimmung und Würde gewährleisten.

Trotzdem sollte über derartige Fragen sorgfältig reflektiert werden. Die Freiheit des Menschen erhebt ihn über die Natur ins Reich der Zwecke. Sein technischer Fortschritt und seine Herrschaft über die Natur sind so weit gediehen, dass diese nicht mehr verklärt als etwas Unveränderliches und vom Menschen Unberührtes verstanden werden kann. Sie wird von diesem kultiviert und künstlich bewahrt wird. Diese Entwicklung zu hinterfragen und ihre legitimen Grenzen zu bestimmen, wird mit jedem neu gewonnenen Aspekt der Naturbeherrschung abermals erforderlich. Inwiefern die gezielte Manipulation seiner selbst ein legitimes Element hiervon ist, gilt es zu reflektieren. Der Mensch unter dem Primat der Vernunft treibt die Domestizierung seines biologischen Organismus' und die Rationalisierung seines eigenen Denkens bis zu dessen Naturalisierung fort. Die negativen Folgen einer solchen Entwicklung wurden bereits ausführlich beschrieben: „Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht[.]“<sup>192</sup> Zum Ausdruck dabei kommt lediglich die subjektive/instrumentelle Vernunft. Das Handeln unter ihrem Primat kann nicht als autonom gelten. Zwar Bestandteil einer umfassenden Vernunft, demonstriert ihr Übertrumpfen objektiver Vernunft, dass der Mensch ein zu Vernunft und Selbstbestimmung fähiges Wesen,

---

<sup>191</sup> Vgl. Mukerji/ Nida-Rümelin 2014, S. 30.

<sup>192</sup> Horkheimer/ Adorno 1944, S. 72.

nicht automatisch ein vernünftiges und selbstbestimmtes Wesen ist. Die umfassende Vernunft des Menschen, unter deren Berufung ich das *moral bioenhancement* Perssons/Savulescus zurückgewiesen habe, erweist sich demnach als irreführbar. Somit stellt sich die Frage, ob die Vernunft in Anbetracht ihrer eigenen Negierung überhaupt objektive Urteile zu fällen vermag? Demgegenüber steht die Frage, wie das Reflexionsvermögen der Vernunft begründeter Weise zurückgewiesen werden sollte.

Trotz aller Unzulänglichkeiten erweisen sich Persson/Savulescu als gute Beobachter: ihre Beschreibungen des moralischen Alltagsverhaltens von Menschen und der politischen Probleme bei der Durchsetzung und Koordination von Maßnahmen des Klimaschutzes sind trotz teilweiser Dramatisierung korrekt und entfalten große Suggestivkraft. Als verfehlt erweisen sich allerdings ihre Analysen und Erklärungen der Ursachen unmoralischen Handelns. Indem sie diese auf die biologische Disposition des Menschen zurückführen, verlieren sie die komplexen gesellschaftlichen Zusammenhänge aus dem Blick, durch welche unmoralisches Handeln und der menschlich induzierte Klimawandel bedingt werden. Es handelt sich hierbei um globale gesellschaftliche, nicht um individuelle oder genetische Probleme, auch wenn diese selbstverständlich auf die Individuen zurückwirken und von diesen reproduziert werden. Dementsprechend kurzgegriffen erscheint auch ihr Lösungsvorschlag des *moral bioenhancement*: Persson/Savulescu hinterfragen nicht die gesellschaftlichen Systeme, Logiken und Diskurse, welche soziale Strukturen modellieren, die egoistisches, instrumentelles und unmoralisches Handeln honorieren und die Implementation effektiver Maßnahmen des Klimaschutzes verhindern. Sie präferieren stattdessen die Manipulation der Subjekte, deren gesteigerte Moralität die negativen Wirkungen gesellschaftlicher Strukturen ausgleichen soll. Dass dies keine nachhaltige Lösungsstrategie für ein derart komplexes und weitreichendes gesellschaftliches Problem darstellen kann, ließe sich soziologisch anschaulich begründen. Wie ich argumentiert habe, kann die Verwendung anthropologischer Argumente zur Beantwortung ethischer Fragen durchaus legitim, in bestimmten Fällen sogar notwendig sein. Persson/Savulescu verleihen ihnen hingegen ein Übergewicht zu Ungunsten ihrer Theorie. Dabei geben sie das zentrale Element der modernen menschlichen Selbstbeschreibung preis: den Menschen als freies und selbstbestimmtes Subjekt. Die vorliegende Untersuchung sollte deutlich gemacht haben, dass dies selbst in Anbetracht der existentiellen Bedrohung durch den Wandel des Weltklimas normativ nicht zu rechtfertigen ist. Es wäre „eine schwer zu ertragende Weglosigkeit“ des menschlichen Subjektes und seiner Begründung,

„sich der Forderung nach einem Weltstaat oder jedenfalls einer neuen Weltstaatengemeinschaft nicht entziehen zu können, nämlich im Interesse des Überlebens der Gattung, und zugleich die Gefahr eines neuen, weil konkurrenzlosen Terrors anerkennen zu müssen, eine Gefahr der Zerstörung



aller Moralität und allen Rechts im Interesse bloß der Möglichkeit weiterer Reproduktion der menschlichen Gattung.“<sup>193</sup>

In Rahmen meiner Untersuchung habe ich einige philosophische und politiktheoretische Fragen gestreift, die ich nicht weiter behandeln konnte. Zu diesen zählen u.a. das Verhältnis zwischen Mensch, Kultur und Natur in der Naturphilosophie sowie die Debatten um Determinismus und Willensfreiheit in der Philosophie des Geistes, die Beziehung zwischen Menschenbild, Moral und politischer Ordnung oder die Frage nach den Bedingungen der Verwirklichung objektiver Freiheit in den modernen Gesellschaften der Gegenwart. Darüber hinaus ergibt sich eine Vielzahl philosophischer und soziologischer Fragen aus dem Bereich des Human Enhancement, sei es auf allgemeiner Ebene oder in Auseinandersetzung mit konkreten Enhancement-Maßnahmen. Die hier vorgenommene Untersuchung hat sich mit der normativen Human Enhancement-Ethik Ingmar Perssons und Julian Savulescus befasst und sie in Bezugnahme auf die menschliche Freiheit und Selbstbestimmung zurückgewiesen. Ihre Ergebnisse erweisen sich als anschlussfähig für weitere Untersuchungen aus dem Bereich genannter Themen. Eine Auseinandersetzung mit dem Thema des Human Enhancement erfordert zugleich eine Betrachtung des Menschen, seiner Selbstwahrnehmung, seiner Werte, Ziele und Zwecke, aber auch seiner Lebenswelt und seinen Möglichkeiten, sich selbst zu verändern. Der Mensch besitzt nicht die Freiheit, sich nicht zu entscheiden. Aber er ist frei, zu entscheiden, wer und was er sein möchte.

*‘But I don’t want comfort. I want God, I want poetry, I want real danger, I want freedom, I want goodness. I want sin.’*

*‘In fact’, said Mustapha Mond, ‘you are claiming the right to be unhappy.’*

*‘All right, then’, said the Savage defiantly, ‘I’m claiming the right to be unhappy.’*

*‘Not to mention the right to grow old and ugly and impotent; the right to have syphilis and cancer; the right to have too little to eat; the right to be lousy; the right to live in constant apprehension of what may happen tomorrow; the right to be tortured by unspeakable pains of every kind.’*

*There was a long silence.*

*‘I claim them all’, said the Savage at last.*

*Mustapha Mond shrugged his shoulders. ‘You’re welcome’, he said.*

(Aldous Huxley, *Brave New World*)

---

<sup>193</sup> Ebeling 1993, S. 27.

## 7 Literatur

Ach, Johann S./ Lüttenberg, Beate (2013): *Human Enhancement*, in Grunwald, Armin (Hrsg.): *Handbuch Technikethik*, Stuttgart, Metzler.

Ansermet, François/ Magistretti, Pierre (2005): *Die Individualität des Gehirns. Neurobiologie und Psychoanalyse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1974): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.2, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 471 – 508.

Bentham, Jeremy (1962 ff.): *The Collected Works*, hrsg. von J.H. Burns und H.L.A. Hart, London, Athlone Press:

- (1776): *A Fragment on Government*, Bd. I, S. 221 – 269.
- (1789): *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Bd. I, S. 1 – 154.
- (1791-95): *Anarchical Fallacies*, Bd. II, S. 491 – 534.

Bostrom, Nick/ Savulescu, Julian (2009): *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*, in dies. (Hrsg.): *Human Enhancement*, Oxford/New York, Oxford University Press, S. 1 – 22.

Ebeling, Hans (1993): *Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Moderne*, Reinbek b. Hamburg, Rowohlt.

Evers, Dirk (2005): *Der Mensch als Turing-Maschine? Die Frage nach der künstlichen Intelligenz in philosophischer und theologischer Perspektive*, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 47 (1), S. 101 – 118.

Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Gehlen, Arnold (1986): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl., Wiesbaden, AULA.

Habermas, Jürgen (1958): *Anthropologie*, in Diemer, Alwin/ Frenzel, Ivo (Hrsg.): *Philosophie*, Frankfurt a.M., Fischer, S. 18 – 35.

Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Harris, John (2011): *Moral Enhancement and Freedom*, in *Bioethics* 21, S. 102 – 111.

Heilinger, Jan-Christoph (2010): *Anthropologie und Ethik des Human Enhancements*, Berlin, de Gruyter.

Heisenberg, Werner (1984): *Gesammelte Werke Abteilung C. Allgemeinverständliche Schriften*, hrsg. von Walter Blum, Hans-Peter Dürr und Helmut Rechenberg, Berlin, Springer.

- (1927): *Über die Grundprinzipien der Quantenmechanik*, Bd. 1, S. 21.
- (1959): *Physik und Philosophie*, Bd. 2, S. 3 – 201.

Honneth, Axel (2013): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Horkheimer, Max (1985 ff.): *Gesammelte Schriften in 18 Bänden*, hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a.M., Fischer.

- (1935): *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, Bd. 3., S. 249 – 276.
- (1967): *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Bd. 6, S. 21 – 186.
- / Adorno, Theodor W. (1944): *Dialektik der Aufklärung*, Bd. 5, S. 13 – 290.

Hösle, Vittorio/ Illies, Christian (1999): *Darwin*, Freiburg, Herder.

Illies, Christian (2006): *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Jörke, Dirk (2005): *Politische Anthropologie. Eine Einführung*, Wiesbaden, VS.

Jörke, Dirk (2009): *Szenen einer heimlichen Liebe. Anthropologiekritik bei Horkheimer, Habermas und Foucault*, in Jörke, Dirk/ Ladwig, Bernd (Hrsg.): *Politische Anthropologie. Geschichte, Gegenwart, Möglichkeiten*, Baden-Baden, Nomos, S. 87 – 108.

Kant, Immanuel (1968): *Werkausgabe in 12 Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

- (1786): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. VII, S. 11 – 102.
- (1787): *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. III, IV.
- (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. VII, S. 107 – 302.
- (1800): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. XII, S. 399 – 690.

Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mill, John Stuart (1985): *Der Utilitarismus*, Stuttgart, Reclam.

Moore, George Edward (1966): *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mukerji, Nikil/ Nida-Rümelin, Julian (2014): *Towards a Moderate Stance on Human Enhancement*, in *Humana Mente – Journal of Philosophical Studies* Issue 26 – May 2014, S. 17 – 33.

Nida-Rümelin, Julian (1993): *Kritik des Konsequentialismus*, München, R. Oldenbourg.

Persson, Ingmar/ Savulescu, Julian (2012): *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford, Oxford University Press.

Rorty, Richard (2000): *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Roughley, Neil (2005): *Was heisst „menschliche Natur?“ Begriffliche Differenzierungen und normative Ansatzpunkte*, in Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Die menschliche Natur. Welchen und wie viel Wert hat sie?* Paderborn, mentis, S. 133 – 156.

Savulescu, Julian (2006): *Justice, Fairness, and Enhancement*, in *Annals of the New York Academy of Sciences* 1093, New York, The New York Academy of Sciences, S. 321 – 338.

Teasdale, Thomas W./ Owen, David R. (2008): *Secular declines in cognitive test scores: A reversal of the Flynn Effect*, in *Intelligence* 36 (2008), S. 121 – 126.

Wehling, Peter/ Viehöfer, Willy/ Keller, Reiner/ Lau, Christoph (2007): *Zwischen Biologisierung des Sozialen und neuer Biosozialität: Dynamiken der biopolitischen Grenzüberschreitung*, in: *Berliner Heft für Soziologie*, Heft 4 2007, S. 547 – 567.

Williams, Bernard (1979): *Kritik des Utilitarismus*, hrsg. und übersetzt von Wolfgang R.