

Kultürlichkeit statt Natürlichkeit: Ein vernachlässigtes Argument in der bioethischen Debatte um Enhancement und Anthropotechnik

von Dietmar Hübner

Abstract: Natürlichkeitsargumente haben allgemein in der Bioethik und speziell in der Debatte um Enhancement und Anthropotechnik keinen guten Ruf. Neben dem formalen Vorwurf, einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen, werden sie mit dem inhaltlichen Einwand konfrontiert, eine falsche Auffassung von menschlicher Natur zugrunde zu legen: Recht verstanden definiere sich diese menschliche Natur nicht durch eine biologische Substanz, die durch biotechnische Eingriffe korrumpiert werden könnte, sondern durch kulturelle Vollzüge, zu denen gerade auch der Einsatz biotechnischer Verfahren zähle und die daher durch biotechnische Manipulationen am Menschen keineswegs beeinträchtigt, sondern eher noch bestätigt würden. Der vorliegende Beitrag unterzieht diese Argumentation einer kritischen Prüfung. Dabei zeigt sich, dass der Ansatz, den Menschen von seiner ‚Kultürlichkeit‘ statt von seiner ‚Natürlichkeit‘ her zu begreifen, tatsächlich keine glaubhafte Rechtfertigung von Anthropotechniken liefert, sondern im Gegenteil ein neues Argument gegen sie begründet: Anthropotechniken untergraben bei genauerem Hinsehen auch und gerade den Status des Menschen als Kulturwesen.

Keywords: Anthropotechnik, Enhancement, Natürlichkeit, Kultürlichkeit, erste Natur, zweite Natur.

1. Einführung

Sowohl in der öffentlichen als auch in der akademischen Debatte über biotechnische Eingriffe am Menschen spielt eine bestimmte moralische Intuition, die solchen Eingriffen tendenziell kritisch gegenübersteht, eine bedeutsame Rolle. Im Wesentlichen besagt jene Intuition, dass dergleichen Manipulationen zu einer merklichen Überschreitung oder auch zu einem völligen Verlust von zentralen Elementen der humanen Lebensform führen könnten. Diese Aussicht liefere einen gewichtigen moralischen Grund, von den genannten Eingriffen Abstand zu nehmen.

Die folgenden Überlegungen haben zum Ziel, die skizzierte Intuition, in der anthropologische und ethische Aspekte offenbar in engem Zusammenhang stehen, in ihrem maßgeblichen Gehalt zu rekonstruieren. Dabei ist die Einschätzung leitend, dass jene Intuition, auch wenn sie nicht in jedem konkreten Einzelfall den normativen Ausschlag geben muss, grundsätzlich berechtigt und relevant ist. Allerdings be-

darf ihre argumentative Ausformulierung, wie sie in der Diskussion gewöhnlich anzutreffen ist, gewisser Präzisierungen bzw. Korrekturen, und zwar in zweierlei Hinsicht.

Die erste Korrektur betrifft den Gegenstand, auf den jene Intuition in der Regel bezogen wird: Zumeist wird sie im Zusammenhang mit der Diskussion um *Enhancement* vorgebracht, d.h. im Umfeld von Fragen nach der anthropologischen Bedeutung und der ethischen Bewertung biotechnischer Verbesserungen beim Menschen, die über das medizinisch Indizierte hinausgehen. Tatsächlich dürfte die Intuition aber von der Unterscheidung zwischen nichtmedizinischer Steigerung einerseits und medizinischen Maßnahmen andererseits weitgehend unabhängig sein. Stattdessen scheint sie sich auf *Anthropotechniken* zu beziehen, d.h. auf biotechnische Eingriffe beim Menschen, gleich ob zu verbessernden oder zu medizinischen Zwecken, die hinreichend tiefgreifend und fundamental sind, um in ihnen eine Veränderung der biologisch-naturalen Ausstattung des Menschen zu erkennen, und die zudem so gezielt und unmittelbar erfolgen, dass die entstehenden Effekte nicht lediglich als evolutionäre Anpassungen der menschlichen Konstitution an eine veränderte Umwelt zu begreifen sind.

Auf die Frage der Abgrenzbarkeit von solchen Anthropotechniken im Gegensatz zu üblichen Kulturtechniken, und auch von Enhancement im Gegensatz zu Medizin, wird an gegebener Stelle noch einzugehen sein (vor allem in den Abschnitten 2, 3 und 5). Plausible Beispiele für Anthropotechniken im Sinne der gegebenen Charakterisierung dürften etwa gravierende gentechnische Veränderungen des menschlichen Erbguts sein, sei es durch somatische Manipulationen am Individuum oder sei es mit kollektivem Effekt auf die Keimbahn, oder auch Formen der Prothetik, welche durch besonders enge sensorische oder motorische Verbindungen zwischen Zentralnervensystem und Apparatur letztlich Mischwesen zwischen Mensch und Maschine entstehen lassen. Die übliche Gabe pharmazeutischer Produkte, die bestimmte Wirkungen im menschlichen Stoffwechsel hervorrufen, oder auch die allmähliche Veränderung des menschlichen Körpers, der sich im Lauf der Evolution auf den Gebrauch von Werkzeugen eingestellt hat, wären demgegenüber nicht als Anthropotechniken einzustufen. Indessen ist es für die Zwecke der folgenden Betrachtungen unerheblich, welche Techniken genau zu den Anthropotechniken in der oben skizzierten Bedeutung zu zählen wären und ob man sich über die entsprechenden Kriterien der Zurechnung dauerhaft einigen kann oder nicht. Entscheidend ist allein, dass bestimmte biotechnische Eingriffe als gezielt und weitreichend genug angesehen werden können, um in ihnen eine planvolle und relevante Veränderung der biologischen Ausstattung des Menschen zu erkennen. Welche Eingriffe tatsächlich unter diese Charakterisierung fallen und welche biotechnischen Maßnahmen entsprechend von der zu untersuchenden Intuition erfasst werden, kann separaten Debatten überlassen bleiben.

Die zweite Korrektur betrifft den Inhalt, der jene Intuition in ihrem Wesen ausmacht: Für gewöhnlich wird ihr Ausdruck verliehen in sogenannten *Natürlichkeitsargumenten*, denen zufolge die biologisch-naturale Ausstattung des Menschen eine wesentliche normative Vorgabe für das Handeln darstellt, so dass ihre anthropo-

technische Veränderung unmittelbar als moralisch unzulässig gelten müsste. Demgegenüber soll im Folgenden gezeigt werden, dass eine moralphänomenologisch angemessenere und ethisch tragfähigere Ausformulierung jener Intuition womöglich anders auszusehen hätte. Treffender und stichhaltiger als die erwähnten Natürlichkeitsargumente scheint ein *Kultürlichkeitsargument* zu sein, das in der Anwendung von Anthropotechniken ebenfalls eine Einbuße des Humanen erkennt und diese als moralisch bedenklich einstuft, hierbei aber nicht auf die Manipulation biologisch-naturaler Gegebenheiten als solche abstellt, sondern auf die nachfolgende Verstellung kultureller Vollzüge.

In der Tat kommen die verbreiteten Natürlichkeitsargumente und das hier vorgetragene Kultürlichkeitsargument darin überein, dass beide auf das Spezifikum von Anthropotechniken gegenüber bloßen Kulturtechniken abheben. Andere Argumente in der Debatte, wie etwa Gerechtigkeitsargumente angesichts drohender Beeinträchtigungen der sozialen Balance oder Sicherheitsargumente hinsichtlich bestehender Risiken schwerwiegender Nebeneffekte, markieren demgegenüber in der Regel eher die Unterscheidung zwischen Medizin und Enhancement (Abschnitt 5). Natürlichkeitsargumente finden sich allerdings der fundamentalen Kritik ausgesetzt, dass sie das spezifisch Humane falsch verorten, nämlich in der biologischen Ausstattung, deren anthropotechnische Manipulation sie entsprechend verurteilen. In Wahrheit sei das Wesen des Menschen in kulturellen Vollzügen zu suchen, in deren Rahmen anthropotechnische Maßnahmen allemal verblieben (Abschnitt 2). Bei genauerem Hinschauen zeigt sich indessen, dass Anthropotechniken auch und gerade jene kultürliche Verfasstheit des Menschen zu beeinträchtigen drohen und damit sehr wohl zu einem Verlust des Humanen führen können, was den wesentlichen Inhalt jenes Kultürlichkeitsarguments ausmacht. Dessen genauere Ausformulierung (Abschnitt 3), seine historische Verankerung (Abschnitt 4) sowie die Klärung seines argumentativen Gewichts (Abschnitt 6) bilden die Schwerpunkte der folgenden Untersuchung.

Eine letzte Vorbemerkung sei an dieser Stelle vorausgeschickt. In der Diskussion um Anthropotechniken werden üblicherweise Visionen weitreichender Eingriffe vor allem in das menschliche Genom oder in das menschliche Gehirn erörtert, bei denen es zu starken Abweichungen von evolutionären Gegebenheiten oder zur Schaffung von Mensch-Maschine-Hybriden käme. Teilweise werden hierbei Szenarien erörtert, deren Umsetzung zumindest in näherer Zukunft oder auch aus prinzipiellen Gründen unrealistisch sein dürfte. Manche Teilnehmer bioethischer Diskurse stehen daher dergleichen Erörterungen ablehnend gegenüber und sehen in ihnen eine überflüssige Befassung mit wirklichkeitsfernen Phantasien, die zudem möglicherweise von den tatsächlich drängenden Problemen biotechnischer oder auch gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen ablenke.

Es gibt allerdings gute Gründe, die skizzierten Überlegungen für grundsätzlich legitim und inhaltlich bedeutsam zu erachten. Zum einen scheint es durchaus von philosophischem Interesse und wichtig zur moralischen Selbstversicherung zu sein, die artikulierten Bedenken auf ihre Stichhaltigkeit und Tragweite hin zu untersuchen, selbst wenn man der Überzeugung wäre, dass die thematisierten biotechni-

schen Eingriffe zeitnah nicht zu erwarten oder auch grundsätzlich nicht zu verwirklichen sind. So sind zur Artikulation und Prüfung von zentralen anthropologischen und ethischen Intuitionen schon immer Modelle herangezogen worden, deren Realität bzw. Umsetzbarkeit durchaus zweifelhaft beurteilt oder sogar rundheraus abgestritten wurde, die aber dennoch wichtige Deutungsfolien zur Selbstverortung des Menschen und zur Diskussion von Handlungsnormen lieferten.¹ Zum anderen könnte sich zeigen, dass die fraglichen Entwicklungen in der Tat keineswegs rundweg unrealistisch sind. Möglicherweise stoßen sogar einige gegenwärtige Fortschritte in Gentechnik oder Prothetik bereits in Bereiche vor, die von den erwähnten anthropologischen und ethischen Bedenken erfasst werden könnten. Insgesamt ist es gerade innerhalb der Bioethik keine ungewöhnliche Erscheinung, dass Kritik an anstehenden Entwicklungen sich rückblickend auch auf Praktiken erstreckt, die schon seit einiger Zeit im Gebrauch sind, aber nun, aufgrund einer erstmaligen grundlegenden Reflexion, in einem anderen Licht erscheinen.²

2. Natürlichkeit als Argument

(1) In aller Kürze und auf ihren wesentlichen Gehalt zusammengefasst besagen Natürlichkeitsargumente, dass Anthropotechniken, ihrem definierenden Charakter gemäß, eine Manipulation der biologischen Ausstattung des Menschen oder gar ein Ausscheiden aus der biologischen Spezies *homo sapiens* bedeuten würden. Die mit ihnen erfolgenden Eingriffe etwa in die genetische oder in die neuronale Verfasstheit einzelner Individuen oder der Gattung insgesamt seien ihrer Intention nach darauf ausgerichtet und in ihren Effekten dazu geeignet, Wesen entstehen zu lassen, die in einem relevanten Sinne die biologischen Grenzen der humanen Lebensform hinter sich lassen. Jene biologischen Grenzen, so die Argumentation weiter, stellten

¹ Beispielsweise sind im philosophischen Diskurs oftmals Gott und Engel als wesentliche Interpretationshorizonte der menschlichen Lebensform herangezogen worden, ohne dass die Existenz dieser Wesen und Entitäten dabei in jedem Fall ernsthaft angenommen wurde. Entsprechend können heutzutage biotechnische Visionen wie der Cyborg wichtige Kontrastierungsfunktionen übernehmen, selbst wenn ihre Verwirklichung für abwegig gehalten wird (vgl. HEILINGER, MÜLLER 2007, 21, 38–41).

² So hat die Diskussion um die Zulässigkeit prädiktiver genetischer Tests im Arbeits- und Versicherungssektor dazu geführt, dass auch die Verwendung herkömmlicher Untersuchungsmethoden in diesen Bereichen kritischer gesehen wird als früher. Dies betrifft zum einen die Erhebung genetischer Informationen, die auf anderem als auf molekularbiologischem Wege geschieht, etwa über Familienanamnese oder bloße Phänotypbetrachtung, zum anderen die Einbeziehung nicht-genetischer Informationen, die als vergleichbar fundamental und unveränderlich einzustufen sind wie genetische Daten, etwa Alter oder allgemeiner Gesundheitszustand (vgl. HÜBNER 2006, 53).

indessen eine wesentliche normative Vorgabe dar. Indem sie die Natur des Menschen ausmachten, seien sie unmittelbar identitätskonstitutiv und bildeten maßgebliche Sinnhorizonte für die individuelle Lebensführung sowie unentbehrliche Grundbedingungen für das kollektive Zusammenleben. Ein Überschreiten dieser Grenzen, teilweise oder vollständig, wäre daher höchst bedenklich und sollte, jedenfalls solange keine hinreichend starken Gegengründe vorliegen, generell vermieden werden. Einzelpersonen sollten auf Anthropotechniken bei sich selbst und bei anderen, etwa ihren Nachkommen, verzichten, die Gesamtgesellschaft sollte ihre Entwicklung und Verbreitung nicht betreiben und nicht fördern, nicht schützen und gegebenenfalls sogar unterbinden.³

Argumente dieses Typs provozieren zunächst pragmatische Fragen der Abgrenzung. So müsste offenbar genauer geklärt werden, welche Art von Eingriffen überhaupt in den skizzierten Bereich der Anthropotechniken fiel. Welche technische Einwirkung führt zu einer Verletzung oder gar zu einem Verlust der biologischen Natur? Von welcher Form Gentechnik oder Prothetik lässt sich glaubhaft behaupten, dass sie die biologisch-naturalen Grenzen der humanen Lebensform überschreitet? Indessen stellen sich Abgrenzungsfragen dieses Typs in so gut wie jedem Regulierungsfeld. Und es gibt keinen Grund zur Annahme, dass entsprechende Festlegungen im vorliegenden Fall mit grundsätzlicheren Schwierigkeiten oder mit größeren Problemen verbunden sein müssten als in anderen Normierungsgebieten. Insbesondere sollte man sich vor dem Irrtum hüten, eine begriffliche Unterscheidung habe keine nachvollziehbare Bedeutung, nur weil man über die genauen Kriterien der durch sie implizierten Abgrenzung streiten mag. Streit über *Kriterien* gibt es

³ Ausformulierungen von Natürlichkeitsargumenten, die eine normative Verbindlichkeit biologischer Gegebenheiten postulieren und diese insbesondere gegen anthropotechnische Eingriffe in die menschliche Naturausstattung geltend machen, finden sich bei einer Reihe von Autoren. Dabei fallen die jeweiligen Begründungshorizonte und nachfolgend auch die genauen Anwendungsperspektiven recht unterschiedlich aus: Jonas postuliert einen unmittelbar normativen Status des Naturseins aufgrund von dessen nachweislichem ontologischem Charakter der Zweckhaftigkeit (JONAS 1979, 153–155), Siep verankert die ursprüngliche Werthaftigkeit des Naturganzen vor allem in seiner Verfasstheit als geordneter Kosmos (SIEP 2004, 243–254), und Meyer-Abich erkennt im Sein der Natur eine moralisch verbindliche Gesamtheit und in der Leiblichkeit des Menschen den wesentlichen orientierenden Zugang zu ihr (MEYER-ABICH 1997, 25 f., 75 f., 276 f., 284–298, 328 f., 362–372). Fukuyama schätzt die menschliche Natur als maßgebliche Quelle zentraler normativer Grundwerte und ihre unveränderte Gestalt als unabdingbaren Rahmen stabiler politischer Ordnungen ein (FUKUYAMA 2002, 20 f., 28 f., 122 f., 147 f., 151–183), Habermas erachtet die Unverfügbarkeit der kontingenten Naturausstattung als notwendig für die Symmetrie interpersonaler Anerkennungsverhältnisse (HABERMAS 2002, 27–33, 46–55, 72–77, 87–91, 109–112), und Spaemann fordert bewussten Respekt vor der menschlichen Naturwüchsigkeit gerade zur Verhinderung eines Rückfalls in bloße Naturhaftigkeit menschlichen Tuns (SPAEMANN 1994, 33, 67–78).

bei so gut wie jeder terminologischen Differenzierung, ohne dass damit die *Bedeutung* dieser Differenzierung unklar oder gar hinfällig würde. Die Unterscheidung der Begriffe ‚rot‘ und ‚orange‘ beispielsweise ist eindeutig verständlich und mitunter durchaus relevant. Dennoch wird man sich zuweilen darüber streiten, ob ein gegebener Gegenstand noch rot oder bereits orange ist. Dies dürfte sich bei der Unterscheidung von Eingriffen, welche die natürlich-biologische Ausstattung verändern, und solchen, die dies nicht tun, kaum anders verhalten. Die Bedeutung dieser Unterscheidung ist allemal vermittelbar, auch wenn die Kriterien ihrer Zuweisung gelegentlich strittig sein mögen.

(2) Darüber hinaus werden allerdings Bedenken gegen Natürlichkeitsargumente geltend gemacht, die nicht so sehr pragmatischer als vielmehr unmittelbar ethischer Art sind. Ihnen zufolge taugen biologisch-naturale Vorgaben auch dann nicht als normative Maßstäbe, wenn sie in ihrer Grenzziehung hinreichend spezifiziert werden. In der Umsetzung werde dies am unmittelbarsten darin deutlich, dass natürliche Prozesse auch Schädigungen und Leiden generieren, deren Übernahme als moralische Vorgaben in der Regel inakzeptabel wäre (man denke auf individueller Ebene schlicht an die natürliche Inzidenz von Tod und Krankheit, auf kollektiver Ebene an das ebenfalls naturbedingte Aussterben von Populationen und Arten). Vor diesem Hintergrund habe sich Moral offenbar aus anderen Quellen als dem biologisch-natürlichen Sein zu speisen, um auf dieser Grundlage das Vorbildhafte in diesem Sein überhaupt erst vom Vermeidenswerten trennen zu können. Gewiss könne sich dabei erweisen, dass gewisse natürliche Komponenten der Umwelt oder bestimmte natürliche Ausstattungen des Menschen mitunter von hoher moralischer Relevanz sind. Aber dies liege nicht daran, dass Natürlichkeit eine eigenständige Richtschnur darstellte, sondern ergebe sich allein daraus, dass bestimmte naturale Verhältnisse einen abgeleiteten Stellenwert aufgrund anderer Maßstäbe gewinnen könnten (d.h. als nachgeordnete Normen auf der Grundlage von primären Aspekten wie etwa Gerechtigkeit, Gefahrenvermeidung, Gelegenheit zu ästhetischem Erleben oder Verfügbarkeit lebenswichtiger Ressourcen).⁴

⁴ Kritik an Natürlichkeitsargumenten, ohne dass biologische Vorgaben damit gleich der beliebigen Manipulation anheimgestellt würden, findet sich in einer Vielzahl von Beiträgen. Übereinstimmend wird dabei das mangelnde Orientierungspotential natürlicher Vorgaben betont: Bostrom verweist auf die Schrecken der Natur und insbesondere auf den blinden Zufall im reproduktiven Bereich, der Natürlichkeit als Maßstab untauglich mache (BOSTROM 2005, 205, 211), Savulescu nennt als bedenkliche Erscheinungen der Natur vor allem die Resultate evolutionärer Entwicklungen, zu denen sowohl große Leidenspotentiale als auch aggressive Verhaltensweisen zählten (SAVULESCU 2007, 529 f.). Böhme bezeichnet die Berufung auf Natur als Norm angesichts ihrer permanenten technischen Überformung und ihrer entsprechenden historischen Wandelbarkeit als illusorisch und ideologisch (BÖHME 1992, 22, 57 f., 94–104, 115, 120–123), Birnbacher sieht in der Hinwendung zur Natur als Norm vor allem eine unredliche

Vorbehalte dieser Art verdichten sich mitunter zu zwei besonders prägnanten Einwänden, einem formalen und einem inhaltlichen, die im Folgenden genauer vorgestellt werden. Der formale Einwand dürfte dabei auszuräumen sein, insofern sich zeigen lassen wird, dass Natürlichkeitsargumente nicht, oder zumindest nicht in jeder Formulierung, von seiner Kritik berührt sein müssen. Der inhaltliche Einwand wird sich demgegenüber als ein gewichtigeres Problem erweisen, und zwar interessanterweise indem er Natürlichkeitsargumente mit einer konzeptuell vergleichbaren, aber materialiter gegenläufigen Deutung der menschlichen Natur konfrontiert und sie somit gewissermaßen mit eigenen Waffen angreift. Nach der hier vertretenen Auffassung liefert diese Gegendeutung in der Tat Anlass zu einer Umorientierung, weg von den skizzierten Natürlichkeitsargumenten und hin zu einem Kultürlichkeitsargument. Das Ergebnis dieser Umorientierung ist aber zuletzt sehr überraschend. Denn tatsächlich wird sich zeigen, dass gerade auf ihrer Grundlage, und womöglich sogar mit noch vergrößerter Durchschlagskraft, ein Argument gegen Anthropotechniken formuliert werden kann.

(3) Der *erste, formale Einwand* beruft sich darauf, dass, indem die menschliche Natur überhaupt als moralischer Maßstab eingeführt wird, ein naturalistischer Fehlschluss bzw. ein illegitimer Schluss von einem bloßen Sein (der Natur, wie immer sie genauer gefasst und abgegrenzt werden mag) auf ein Sollen (Gebote, Erlaubnisse oder Verbote) entstehe.⁵ Aber abgesehen davon, dass es gewisse Differenzen zwischen dem auf Moore zurückgehenden Konzept eines naturalistischen Fehlschlusses und dem schon bei Hume zu findenden Verbot eines Sein-Sollen-Fehlschlusses gibt⁶, wird der Vorwurf einer Folgerung von Fakten auf Normen häufig überdehnt bzw. voreilig vorgebracht. Dies dürfte auch mit Blick auf Natürlichkeitsargumente der Fall sein, obgleich die Heranziehung von ‚natürlichen‘ Gegebenheiten als moralische Maßstäbe den Tatbestand eines ‚naturalistischen‘ Fehlschlusses schon rein sprachlich besonders eindeutig zu erfüllen scheint. Grundsätzlich gilt jedoch, dass man immer von einer faktischen Aussage (d.h. einer Aussage des Typs ‚A ist Q‘, mit einem natürlichen Prädikat Q) auf eine normative Aussage (d.h. auf die Folgerung ‚A ist gut‘, mit dem moralischen Prädikat ‚gut‘) schließen kann, solange man eine höherrangige Norm anerkennt, welche die entsprechende Verknüpfung leistet⁷, also von der Form ‚Q ist gut‘ ist. Im vorliegenden Zusammenhang bedeutet dies, dass Anthropotechniken sehr wohl moralisch abgewiesen werden können, wenn sie zu einem Verlust der menschlichen Natur führen. Alles, was für diesen Schluss benö-

Selbstentbindung von Begründungspflichten und eine entsprechende Beliebigkeit der Herleitungsergebnisse (BIRNBACHER 2006, 79–82, 95–97, 145–165).

⁵ Dies ist in der Tat eine Zuspitzung der oben skizzierten Bedenken, dass zumindest *manche* biologischen Vorgänge als moralisches Vorbild ungeeignet wären. Denn nun werden prinzipielle Gründe geltend gemacht, weshalb natürliche Vorgaben *grundsätzlich* als moralischer Maßstab untauglich seien.

⁶ Vgl. HÜBNER 2014, 40–51.

⁷ Vgl. *ibid.*, 42–44.

tigt wird, ist eine höhere Norm, der zufolge die menschliche Natur eben nicht überschritten werden darf.

Werden Natürlichkeitsargumente im Rekurs auf eine solche höhere Norm formuliert, so ist in formaler Hinsicht nichts an ihnen auszusetzen. Zwar kann Natur dann nicht länger, wie manche Vertreter von Natürlichkeitsargumenten es wünschen, als ursprüngliche *ontologische Quelle* von normativen Vorgaben gelten. Denn diese können nun nicht mehr *letztgültig* aus dem naturalen Sein entspringen, sondern müssen sich grundsätzlich auf das Sollen jener höheren Norm berufen. Und diese höhere Norm kann nicht wiederum in einer Verbindlichkeit des naturalen Seins gründen, sondern muss, da sie diese Verbindlichkeit ja überhaupt erst in Geltung setzt, ihrerseits transnaturaler Provenienz sein.⁸ Aber Natur kann immer noch vorgeben, welche Handlungen geboten, erlaubt oder verboten sind. Sie kann den wesentlichen *normativen Maßstab* der Beurteilung bilden, indem ihr genau diese Rolle von jener höheren Norm zugewiesen wird. Damit man es noch mit einem vollgültigen Natürlichkeitsargument zu tun hat, muss lediglich gewährleistet sein, dass jene höhere Norm nicht *ibrerseits* aus einer noch höher stehenden Norm abgeleitet ist, Natürlichkeit also nicht allein im Hinblick auf andere Ziele wie etwa Gerechtigkeit oder Gefahrenvermeidung als bewahrenswert erachtet wird. Vielmehr muss die Forderung nach Natürlichkeit den Status einer primären Norm innehaben, die möglicherweise mit anderen gleichrangigen Normen konkurriert und gegen diese abzuwägen ist, aber nicht als bloßes Korollar aus fundamentaleren Grundsätzen deduziert wurde.⁹

Freilich entsteht an dieser Stelle die Frage, wie sich eine solche primäre Norm der Natürlichkeit begründen ließe und welche genaue Form sie annehmen müsste, und genau hier knüpft der *zweite, inhaltliche Einwand* an.¹⁰ So gibt es gewiss starke moralische Grundintuitionen, den natürlichen Vorgaben der humanen Lebensform einen, vielleicht nicht absoluten, aber doch intrinsischen Wert zuzuerkennen. Auch eine genauere ethische Reflexion könnte bestätigen, dass Praxen, die nachweislich die menschliche Natur überschreiten, allein aufgrund dieser Transgression *prima facie* kritisch zu beurteilen sind. Der Einwand stellt jedoch in Frage, dass Anthropotechniken, selbst tiefgreifender Art, tatsächlich eine solche Überschreitung der

⁸ Gegenläufige Versuche, Natur doch als unmittelbare Normquelle zu etablieren und entsprechend das Konzept eines naturalistischen Fehlschlusses bzw. die kategorische Trennung von Sein und Sollen zu relativieren, finden sich u.a. bei JONAS 1979, 92–94, SIEP 2004, 126, 186–195, MEYER-ABICH 1997, 293–298.

⁹ Zur Frage, inwieweit ein metaethischer naturalistischer Fehlschlusses bei unterschiedlichen ethischen Natürlichkeitsargumenten nachweisbar ist, vgl. genauer BIRNBACHER 2006, 149–156.

¹⁰ Auch hierbei handelt es sich um eine Verschärfung der oben erwähnten Feststellungen, dass jedenfalls *einige* Aspekte der biologischen Natur moralisch nicht maßgeblich sein könnten. Denn jetzt erfolgt eine diametrale Umorientierung dahingehend, welche Natur des Menschen *anstelle* seiner biologischen Ausstattung moralisch relevant sein sollte.

menschlichen Natur nach sich ziehen würden. Denn die menschliche Natur, so der Einwand weiter, bestehe recht verstanden gar nicht in einer bestimmten biologischen Ausstattung, sondern vielmehr in bestimmten kulturellen Vollzügen, nicht zuletzt gerade darin, technisch zu agieren. Dabei auch in den eigenen Körper oder in die eigene Psyche einzugreifen, sei vielleicht ein besonderer Schritt, womöglich eine qualitativ einzigartige Form von Technikanwendung. Auch könne er inhärente Gerechtigkeitsprobleme aufwerfen oder besondere Gefahrenpotentiale bergen, so dass im Einzelfall oder womöglich auch dem Grundsatz nach von solchen Techniken abzuraten sei. Nichtsdestoweniger entspreche es der menschlichen Natur, derartige Schritte zu unternehmen, und somit sei kein generelles Argument gegen Anthropotechniken zu gewinnen, jedenfalls nicht im Rekurs auf die Wesenheit der humanen Lebensform.

Dieser Einwand appelliert an ein Grundverständnis des Menschen, dem zufolge die menschliche Natur wesentlich in der Schaffung und Ausübung von Kultur besteht. Solche Schaffung und Ausübung von Kultur, mitsamt ihren Formen der Vermittlung und Einübung, ist genauer als *zweite Natur des Menschen* zu verstehen, abgehoben von seiner biologischen Ausstattung als der ersten Natur. Jene zweite Natur aber, so der Einwand, ist die anthropologisch definierende und damit auch die ethisch maßgebliche Natur des Menschen, nicht die erste Natur der biologischen Zugehörigkeit. Und sie umfasst insbesondere auch die Entwicklung und Anwendung von *Naturwissenschaft und Technik*.¹¹ *Anthropotechnik*, d.h. die Anwendung solcher Technik auf den menschlichen Körper oder die menschliche Psyche, bedeute damit zwar eine Veränderung der ersten, der biologischen Natur. Diese Veränderung sei aber anthropologisch indifferent und damit auch ethisch grundsätzlich legitim, weil die biologische Natur nicht das menschliche Sein ausmache. Maßgeblich für den Menschen und damit auch für seine moralische Orientierung sei seine zweite Natur, d.h. seine Verfasstheit als *Kulturwesen*. Und in deren Rahmen verbleibe er allemal, ja

¹¹ Die Deutung von kultureller Betätigung als zweite Natur des Menschen hat eine lange philosophische Tradition. So zitiert bereits Aristoteles die Einschätzung des Euenus, dass Übung im Menschen eine zweite Natur entstehen lasse, womit vor allem die soziale Technik des Erwerbs der sittlichen Tugenden gemeint ist (ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch VII, Kap. 11, 1152a), und Cicero erwähnt das Zugeständnis der Epikureer, dass durch Gewöhnung eine zweite Natur neben dem Luststreben entstehe, wobei es auch hier um die erworbene Tugendhaftigkeit und ihre Wirksamkeit für das menschliche Handeln geht (CICERO, *De finibus bonorum et malorum*, Buch V, § 74). Hegel affirmiert mit Blick auf die individuelle Seele die Rede von einer zweiten Natur, wiederum zur Bezeichnung der Gewohnheit (HEGEL 1830, § 410), und Plessner verwendet den Begriff der zweiten Natur für die Kultur des Menschen, unter dem Titel der natürlichen Künstlichkeit (PLESSNER 1928, 385).

er bekräftige diese Bestimmung sogar, wenn er Anthropotechniken entwickle und anwende, eben weil es Techniken sind.¹²

3. Kultürlichkeit als Argument

(1) Der skizzierte Einwand bringt ohne Zweifel einen wichtigen Gedanken zur Geltung. Insbesondere mag es in der Tat die zweite Natur, d.h. die Kultur sein, die für den Menschen anthropologisch definierend und ethisch maßgeblich ist, nicht die erste Natur, d.h. seine biologische Ausstattung. Gerade auf dieser Grundlage lässt sich aber ein neues Argument gegen Anthropotechniken formulieren, nämlich ein Kultürlichkeitsargument, das damit, entgegen den Intentionen des Einwandes, an die Stelle der skizzierten Natürlichkeitsargumente rückt.

Wenn man nämlich jene bedenkenswerten Hinweise auf die anthropologische Bedeutung der zweiten Natur und nicht zuletzt auf die technische Komponente der humanen Lebensform weiterdenkt und präzisiert, erkennt man, dass sie keineswegs geeignet sind, Anthropotechniken zu rechtfertigen. Vielmehr liefern sie erneut Anlass zu moralischen Bedenken gegen Anthropotechniken, wobei diese Bedenken erstaunlicherweise in ihrer Reichweite grundsätzlich extensionsgleich und in ihrem Inhalt stark korrespondierend mit jenen Vorbehalten sind, die in den verbreiteten Natürlichkeitsargumenten zum Ausdruck kommen. Es ist daher nicht unplausibel, dass das im Folgenden entworfene Kultürlichkeitsargument letztlich genau jene verbreiteten Intuitionen artikuliert, die, durchaus berechtigt, gegen Anthropotechniken vorgebracht werden, dabei aber üblicherweise, und womöglich irrtümlicherweise, in Natürlichkeitsargumente gefasst werden.

(2) Der Grundgedanke des fraglichen Kultürlichkeitsarguments zeichnet sich am deutlichsten ab, wenn man es im Ausgang von den üblichen Natürlichkeitsargumenten als deren Modifikation bzw. Richtigstellung formuliert: Das Problem ist dieser Auffassung zufolge nicht, dass mit technischen Mitteln in die biologische Natur des Menschen eingegriffen werden soll und dass solche Eingriffe gegen ent-

¹² Interpretationen des Menschen als Kulturwesen und hierin wurzelnde Legitimierungen auch technischer Selbstgestaltungen finden sich in zahlreichen gegenwärtigen Betrachtungen. Bostrom fordert ein weites Verständnis von menschlicher Natur unter ausdrücklichem Einschluss technischen Wirkens (BOSTROM 2005, 213), und Savulescu spricht biotechnischen Selbstgestaltungen eine grundsätzliche Adäquatheit zu als Ausdruck menschlicher Rationalität und damit als Expression des spezifisch Humanen (SAVULESCU 2007, 531). Böhme erachtet technisch-kulturelle Einwirkungen im Sinne der zweiten Natur als notwendigen Ausgleich gegenüber den Vorgaben der tierisch-biologischen Natur (BÖHME 1992, 98 f.), und Birnbacher sieht den Menschen von Natur als Kulturwesen und die technische Selbstgestaltung der biologischen Natur mithin als legitimes Projekt (BIRNBACHER 2006, 95–97, 161–163).

sprechende normative Vorgaben verstoßen würden. Das Problem ist vielmehr, dass eben diese veränderte biologisch-naturale Ausstattung nun ihrerseits zur Bewältigung von gegebenen Herausforderungen bzw. zur Verbesserung der menschlichen Lebenssituation eingesetzt werden soll, statt dass derartige Leistungen durch kulturelle Mittel erbracht werden, vor allem durch sprachlich vermittelte Kooperation und durch wissenschaftlich fundierte Technik, wie es eigentlich der menschlichen Lebensweise entspricht. Gewiss werden im Falle von Anthropotechniken *zunächst* solche kulturellen Mittel angewandt (eben indem die biologische Natur technisch verändert wird). Es ist *dann* aber diese veränderte biologische Natur, die zum Einsatz kommt und den gewünschten Effekt erzielt (nur deshalb manipuliert man sie schließlich). Dieser letztlich stattfindende Einsatz der ersten (biologischen) Natur widerspricht indessen der definierenden Daseinsform des Menschen als eines Wesens, das seinen Herausforderungen durch seine zweite (kulturelle) Natur begegnet. Mithin ist es jene (normativ relevante) zweite Natur, die überschritten wird, wenn anstelle geeigneter kultureller Errungenschaften eine optimierte biologische Ausstattung zur Problemlösung herangezogen wird, und zwar auch dann, wenn (wie im Falle von Anthropotechniken) jene zweite Natur vorab die Manipulation der ersten Natur vorgenommen hat, die biologische Optimierung also ihrerseits kulturellen Ursprungs ist.

Die leitende Vorstellung in diesem Argument lautet wie folgt: Wenn Menschen Schwierigkeiten zu bewältigen haben – wenn sie durch wilde Tiere bedroht werden, wenn sie unzureichende Nahrung vorfinden, wenn sie von kalter Witterung heimgesucht werden –, dann liegt ihre spezifisch menschliche Antwort darin, kulturelle Mittel zur Verbesserung ihrer Lage zu erfinden und einzusetzen, etwa Waffen zu bauen, Jagdformen zu entwickeln oder Kleidung anzufertigen. Es gehört nicht zum menschlichen Wesen – im Sinne der zweiten, definierenden Natur des Menschen als Kulturwesen –, schnellere Beine, schärfere Krallen oder ein dichteres Fell auszubilden, und zwar weder auf dem unbewussten Weg natürlicher evolutiver Veränderung noch durch den bewussten Einsatz von seinerseits kulturellen Mitteln. Solch eine biologische Anpassung würde in der Tat einen Verlust des Humanen bedeuten, aber nicht in dem Sinne, dass hierdurch eine *nicht artgemäße Substanz* entstünde, ein Einzelwesen oder eine Spezies jenseits der Gattung *homo sapiens*. Vielmehr würde hiermit eine *nicht wesensgemäße Replik* erfolgen, eine Bewältigung von Problemen durch körperliche oder mentale Ausstattung statt durch Kooperation und Technik, wie es die *humane Lebensform* eigentlich ausmacht.

Dieser Auffassung zufolge liegt das eigentliche Problem von Anthropotechniken nicht im Akt der technischen Manipulation, sondern in der hiermit angezielten Antwort auf Herausforderungen. Das Bedenkliche besteht nicht in der ‚unnatürlichen‘ Umgestaltung der eigenen biologischen Verfasstheit durch Techniken, sondern gerade umgekehrt in der ‚unkulturellen‘ Bewältigung von Schwierigkeiten durch eine optimierte biologische Ausstattung. Gewiss wäre diese Ausstattung *ihrerseits* vorab mit kulturellen Mitteln technischer Art angepasst worden. Dennoch wäre sie *selbst*, in dieser technisch umgeformten, aber immer noch biologisch defi-

nierten Verfasstheit, das zuletzt angewandte Instrument, und diese Art der Reaktion wäre dem Menschen wesensfremd.¹³

Die Sorge um einen Verlust des Menschlichen durch Anthropotechniken würde somit nicht in einer etwaigen Verzerrung biologischer Vorgaben gründen. Vielmehr hätte sie ihren Grund in einer nicht wesensgemäßen Form von Problemlösung durch Veränderung der eigenen Natur statt durch Entwicklung der eigenen Kultur. Daher wäre auch nicht die unmittelbare *Ausübung* der Anthropotechnik selbst das Problem. Das Problem wäre vielmehr der sich daran anschließende, allerdings immer schon intendierte *Einsatz* dieser technisch veränderten Ausstattung.¹⁴

(3) Es wäre unangemessen, diese Besonderheit, die Anthropotechniken aus der Sicht des Kultürllichkeitsarguments zu einem Problem werden lässt, durch unpräzise Beschreibungen zu verwischen. Gewiss mag man formulieren, dass im Rahmen jeder üblichen Kulturtechnik die biologische Ausstattung des Menschen *verstärkt* werde, etwa indem man ihr Werkzeuge an die Hand gebe, und dass sie auch bei Anwendung einer Anthropotechnik *verstärkt* werde, ohne dass zwischen beiden Fällen ein nennenswerter Unterschied bestehe. Tatsächlich handelt es sich aber um qualitativ verschiedene Formen von ‚Verstärkung‘, deren Differenz nur in einer höchst beschränkten Redeweise unkenntlich wird. Im ersten Fall wird der menschlichen Konstitution ein externes Instrument an die Hand *gegeben*, welches sie ihrerseits

¹³ Hierin liegt ein maßgeblicher Unterschied zwischen dem skizzierten Kultürllichkeitsargument und manchen Positionen innerhalb der Debatte um Enhancement und Anthropotechnik, die ebenfalls auf die Unvollkommenheit der menschlichen Biologie abstellen. Bei diesen Argumenten geht es nämlich um die unmittelbare Erfahrung von Kontingenz, Endlichkeit, Widerstand und Fragilität der biologisch-naturalen Ausstattung, die zur *conditio humana* gehöre und Grundlage für spezifisch humane Werte des individuellen Lebensentwurfs wie des kollektiven Zusammenlebens sei (vgl. übersichtshalber FUCHS ET AL. 2002, 30–32, 44). Dies wird man als eine spezielle Variante der üblichen Natürlichkeitsargumente verstehen dürfen, nun mit besonderem Nachdruck auf der erfahrbaren Sinnhaftigkeit von spezifischen Beschränkungen der menschlichen Biologie. In dem skizzierten Kultürllichkeitsargument ist aber nicht eine sinnstiftende Begrenztheit der naturalen Ausstattung thematisch, sondern die definierende Vollzugsform kultürllicher Reaktionsweisen.

¹⁴ Auch hierin kommt die Differenz zwischen dem skizzierten Kultürllichkeitsargument und verbreiteten Hervorhebungen der Bedeutung von Kontingenz und Endlichkeit für die Selbstverortung des Menschen deutlich zum Ausdruck. Denn bei den letzteren würde bereits der verändernde Eingriff die fraglichen sinnstiftenden Erfahrungshorizonte versperren und die hiermit verbundenen Wertkonstitutionen untergraben (vgl. wiederum *ibid.*, 30–32, 44). Darin zeigt sich einmal mehr, dass man es nach wie vor mit Natürlichkeitsargumenten zu tun hat, denen die bloße Veränderung der biologisch-naturalen Ausstattung an sich verfehlt erscheint. Das vorgeschlagene Kultürllichkeitsargument sieht demgegenüber nicht die Manipulation der naturalen Gegebenheiten als solche, sondern die nachfolgende Verdrängung kultürllicher Praxisformen als das anthropologisch-ethische Problem an.

verwenden kann, im zweiten Fall wird diese Konstitution selbst zum Instrument *gemacht*, das entsprechend optimiert ist und eigenständig operiert. Es ist daher ungenügend, jeweils nur ein ‚Zusammenwirken‘ von erster und zweiter Natur erkennen zu wollen, bei dem die zweite Natur der ersten gewissermaßen unterstützend zur Hilfe komme und allenfalls der Zeitpunkt ihres Einsatzes unterschiedlich gewählt sei. Tatsächlich besteht ein erheblicher performativer Unterschied, ob eine unmanipulierte erste Natur durch äußerliche Mittel der zweiten Natur zur Problemlösung befähigt wird oder ob eine durch geeignete Aktionen der zweiten Natur veränderte erste Natur selbst als Lösungsapparat fungieren soll.

Freilich stellen sich auch beim Kultürlichkeitsargument, ähnlich wie schon bei den Natürlichkeitsargumenten, Fragen der Abgrenzung: Dem Grundsatz nach geht es beiden Argumenttypen um die gleiche Unterscheidung, nämlich um die zwischen Kulturtechnik und Anthropotechnik, zwischen kultürlicher Einwirkung auf die Umgebung des Menschen und Manipulation der biologischen Ausstattung des Menschen. Dem Inhalt nach könnten sie aber die Trennlinie zwischen Kulturtechnik und Anthropotechnik abweichend ziehen, weil sie jeweils einen anderen Aspekt dieser Unterscheidung betonen, einmal die erfolgte Veränderung der ersten Natur, einmal die ausbleibende Problemlösung durch die zweite Natur. Es wäre interessant zu untersuchen, ob hierdurch Divergenzen in der Abgrenzung auftreten oder ob beide Argumenttypen in ihren Zuordnungen zuletzt übereinkommen: Beklagen Natürlichkeitsargumente eine Verletzung biologisch-naturaler Vorgaben genau dort, wo das Kultürlichkeitsargument eine Replik durch jene biologisch-naturale Ausstattung bemängeln würde? Oder führen beide Konzeptionen zu abweichenden Grenzziehungen, zumindest in konkreten Einzelfällen oder in umschriebenen Teilbereichen?

Diese Frage der Grenzziehung soll hier nicht weiter verfolgt werden. Es sei lediglich angemerkt, dass der Charakter der Abgrenzung bei den beiden Argumenttypen insofern differiert, als Natürlichkeitsargumente sie in einem essenzialistisch-seinstheoretischen Sinne treffen würden, das Kultürlichkeitsargument hingegen sie in einem praktisch-handlungstheoretischen Sinne vornimmt: Für Natürlichkeitsargumente wäre die entscheidende Frage, welche Bereiche von Körper und Psyche durch einen Eingriff betroffen sind, wie eng diese Bereiche mit dem biologisch-naturalen Sein des Menschen verbunden sind und ob entsprechend das humane Wesen in relevanter Weise tangiert zu werden droht. Für das Kultürlichkeitsargument hingegen lautet die zentrale Frage, welche Handlung man mit dem Eingriff vollzieht und welche Art von Problembewältigung man hierdurch einleitet, insbesondere ob das eigene Tun dazu dienen soll, direkt ein Problem zu bekämpfen, oder ob man eine biologische Natur herstellt, die ihrerseits das Problem lösen soll: Gibt man ein akut heilendes bzw. prophylaktisch wirkendes Medikament gegen eine Krankheit, oder schafft man einen inhärent resistenten bzw. sich selbst heilenden Körper? Trainiert man eine bestehende biologische Natur mit Mitteln der Kultur für höhere Leistungen, oder lässt man mit Mitteln der Kultur eine nicht mehr trainingsbedürftige biologische Natur entstehen?

Gewiss *rekurriert* man auch hierbei auf einen Begriff von biologisch-naturaler Ausstattung, eben insofern es darum geht, ob von jener biologisch-naturalen Verfasstheit erwartet wird, die fraglichen Probleme zu lösen, oder ob diese Problemlösung einer kultürlichen Leistung vorbehalten bleibt. Vielleicht *erschließt* sich dieser Begriff aber überhaupt erst, indem man die vollzogenen Handlungsweisen genauer analysiert, statt dass man ihn voraussetzen müsste, um direkt Seinssphären gegeneinander zu isolieren. Vielleicht nimmt er Gestalt an, wenn man nach Aufgabenverteilungen fragt statt nach Wesensformen. Und vielleicht ist sein Umfang dadurch letztlich auch anders bestimmt.¹⁵

In jedem Fall berühren solche Fragen der *Abgrenzung* einmal mehr nicht die Einschlägigkeit des *Arguments*. Welche *Bedeutung* die Differenzierung von Kulturtechnik und Anthropotechnik hat, ist klar artikulierbar, auch wenn zu diskutieren bleibt, welche *Kriterien* hierfür geltend zu machen wären. Sobald eine Replik über eine verbesserte biologische Ausstattung erfolgt, wird der Bereich humaner Reaktion verlassen. Wann das der Fall ist, darüber mag man unterschiedlicher Auffassung sein.¹⁶

¹⁵ Streng terminologisch ist die Gegenüberstellung von Kulturtechnik und Anthropotechnik dabei insofern unschön, als im ersten Fall ein *genitivus subiectivus* (‘Technik durch Kultur’, ‘technischer Einsatz von kulturellen Mitteln’), im zweiten Fall ein *genitivus obiectivus* (‘Technik am Menschen’, ‘technische Veränderung der menschlichen Ausstattung’) impliziert ist (diesen Hinweis verdanke ich Sebastian Knell). Die hieraus folgende semantische Tatsache, dass beide Begriffe eigentlich keine strikt disjunkten Handlungsklassen bezeichnen können, korreliert dem bereits zugestandenen inhaltlichen Umstand, dass zunächst die Anwendung von kultürlichen Werkzeugen nötig ist (also scheinbar nichts anderes als eine Kulturtechnik), um hierdurch eine Manipulation der biologischen Konstitution zu erreichen (also eine Anthropotechnik). Dies ändert indessen nichts an der performativen Differenz zwischen Kulturtechnik im hier intendierten Wortsinne, d.h. der unmittelbar technischen Lösung von Problemen, und Anthropotechnik im verbreiteten Wortgebrauch, d.h. dem Einsatz einer technisch manipulierten Natur. Eine verbesserte Begrifflichkeit, die diesen Unterschied in aller Direktheit abbilden könnte, ist derzeit nicht in Sicht bzw. würde zu weit von der üblichen Terminologie fortführen, wie sie die Diskussion derzeit prägt.

¹⁶ Die Grenzziehung zwischen Kulturtechnik und Anthropotechnik bzw. die Bedeutung von Kulturtechniken für den Menschen könnte man durch den Hinweis zu unterlaufen suchen, dass möglicherweise nicht allein der Mensch solche Kulturtechniken entwickelt, sondern auch höher entwickelte Tierarten entsprechende Verhaltensweisen zeigen (für diese Bemerkung danke ich Thomas Reydon). Auch diese Beobachtung kann aber nicht dazu dienen, die Grenze zwischen kulturellen und naturalen Bewältigungsstrategien einzuebnen bzw. die Relevanz der ersteren für die humane Lebensform zu leugnen. Denn auch wenn sich bestätigen sollte, dass bestimmte Tiere beispielsweise Werkzeuggebrauch nicht allein instinkthaft realisieren, sondern gezielt entwickeln und tradieren, oder dass sie Kommunikationsformen nicht lediglich im Signalsinne verwenden, sondern als Sprachgestalten ausbilden und weitergeben, würde dies nichts an dem qualitati-

4. Philosophiehistorische Anknüpfungspunkte

(1) Das skizzierte Kultürlichkeitsargument besteht, genau betrachtet, aus einer positiven und einer negativen Teilthese. Die positive Teilthese besagt, dass der Mensch sein Leben maßgeblich als Kulturwesen bestreitet. Die negative Teilthese besagt, dass er anfallende Probleme typischerweise nicht durch geeignete Anpassungen seiner biologischen Naturverfasstheit löst. Die positive Teilthese erscheint wenig gewagt und auch wenig spezifisch. Die negative Teilthese wirkt demgegenüber definitiver und restriktiver. Insbesondere liefert erst sie den fraglichen Einwand gegen Anthropotechniken.

Trotz dieser Unterschiede hängen beide Thesen eng miteinander zusammen. Denn offenbar würde das kulturelle Schaffen seinen wesensstiftenden Status im humanen Dasein weitgehend einbüßen, wenn der Mensch zentrale Probleme seiner Existenz bereits durch entsprechende Vorzüge seiner biologischen Ausstattung beheben könnte. Und umgekehrt würde die biologische Mangelhaftigkeit schlichtweg kein humanes Dasein zulassen, wenn sie nicht durch die kulturellen Optionen der menschlichen Lebensform kompensiert würde. Der Verweis auf die fehlenden biologischen Problemlösungskapazitäten des Menschen erscheint somit nicht wirklich als Zusatzthese zur verbreiteten Auffassung vom Menschen als Kulturwesen. Eher handelt es sich um die notwendige Kehrseite einer einheitlichen Bestimmung der humanen Daseinsform. Und für beide Seiten dieser anthropologischen Grunddeutung lassen sich einschlägige Ausarbeitungen in der philosophischen Tradition benennen.

So findet die positive Teilthese, dass der Mensch sich wesentlich über seine kulturellen Gestaltungen verwirklicht, unmittelbar Niederschlag in den klassischen Definitionen des Menschen als *animal rationale* bzw. als *ζῷον λογον ἔχον* (vernunft- oder sprachbegabtes Wesen), aber auch als *homo faber* oder als *ζῷον πολιτικόν* (werk- bzw. gemeinschaftsbildendes Wesen). In ihnen klingt genauer sowohl die Rolle des Intellekts als auch die Bedeutung der Tradition, sowohl die technische Seite als auch der kooperative Aspekt des menschlichen Kulturschaffens an. Der engere und nachdrücklichere Gehalt der negativen Teilthese, der zufolge der Mensch seine Verhältnisse nicht über die erste Natur regelt, kommt demgegenüber in der bekannten Auffassung des Menschen als Mängelwesen zum Ausdruck, als *homo*

ven Unterschied zwischen beiden Verhaltensformen und nichts an der anthropologischen Bedeutung kultureller Vollzüge ändern. Im Gegenteil, gerade die Tatsache, welche große Bedeutung man entsprechenden Befunden beimisst, wie stark sie das herkömmliche Bild mancher Tierarten zu verändern geeignet wären, wie sehr es Menschen berührt, dergleichen Beobachtungen bei Tieren zu machen, und wie deutlich ihre Bestätigung dazu herausfordern würde, solche Tiere als enge Verwandte anzuerkennen, unterstreicht die herausragende Stellung, die man kulturellen Errungenschaften gegenüber biologischen Anpassungen einräumt, und die Relevanz, die sie für das Selbstverständnis des Menschen haben.

inermis (unbewaffneter Mensch), der im Hinblick auf seine biologische Verfassung von der *natura noverca* (Stiefmutter Natur) höchst unzureichend bedacht wurde. Diese Mängel betreffen sowohl physische Merkmale wie Kraft, Schnelligkeit, Verteidigungsorgane oder Witterungsschutz als auch psychische Grundbefähigungen vor allem im Bereich der Wahrnehmung und der Instinkte.

(2) In den genaueren Ausformulierungen dieser anthropologischen Doppelperspektive lassen sich Unterschiede feststellen, was das Ausmaß der behaupteten biologischen Mängel und die Gestalt der kompensierenden kulturellen Vollzüge betrifft. Insbesondere kann das Verhältnis zwischen beiden Seiten abweichend gedeutet werden. Bei Johann Gottfried Herder etwa handelt es sich um korrelierende Komponenten in der spezifisch menschlichen Ausprägung einer einzigen ursprünglichen Lebenskraft¹⁷, bei Arnold Gehlen um ein ganzheitliches Bedingungsgefüge von korrespondierenden Bestimmungen¹⁸. Max Scheler konstruiert es als einen existenziellen Gegensatz innerhalb einer kategorialen Stufung¹⁹, Helmuth Plessner als die fundamentale Konstellation in einer wesenhaft exzentrischen und entsprechend auszubalancierenden Lebensstruktur des Menschen²⁰. Die Grundauffassung bleibt aber jeweils die gleiche. Naturmangel und Kulturfähigkeit definieren den Menschen als wechselseitige Ergänzung eines spezifischen Defizits und einer spezifischen Kompetenz.

Der bekannteste Vertreter dieser anthropologischen Korrespondenzstruktur, unter ausdrücklicher Betonung ihrer negativen Komponente, ist fraglos Gehlen, der den Begriff des Mängelwesens geprägt hat.²¹ Als ihr historischer Urheber wird häufig Herder genannt, der in seiner Untersuchung zur Entwicklung der Sprache die Mängelausstattung des Menschen bereits in ähnlich prägnanter Weise als spezifisch humanes Merkmal hervorhebt.²² Tatsächlich ist die Mängelthese aber auch bei einer Vielzahl anderer Autoren unterschiedlichster Epochen und Strömungen zu finden. Somit handelt es sich bei ihr keineswegs um die isolierte Anschauung einer speziellen Traditionslinie, sondern eher um eine anthropologische Grundauffassung, die sich mit großer Konstanz durch die gesamte Philosophiegeschichte zieht. Zwar rückt sie nicht bei jedem Autor, der sich zur ihr bekennt, ins Zentrum der Betrachtung, sondern wird oftmals eher als beiläufige Bemerkung vorgebracht. Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der dies geschieht, belegt indessen, dass sie als unstrittiges Gemeingut eingeschätzt wird, über das weitgehender Konsens vorausgesetzt werden darf und bei dem sich genauere Rechtfertigungen erübrigen. Die Mängelthese stellt sich somit als eine durch die Jahrhunderte hinweg konstant bleibende Einsicht dar, die nicht immer gleich wichtig genommen wurde, aber letztlich immer

¹⁷ HERDER 1772, Erster Teil, Zweiter Abschnitt, 270–274.

¹⁸ GEHLEN 1940, 18.

¹⁹ SCHELER 1928, 36–43, 61f., 64f., 80f.

²⁰ PLESSNER 1928, 384f., 391f., 395f.

²¹ GEHLEN 1940, 20.

²² HERDER 1772, Erster Teil, Erster Abschnitt, 266–268.

gleich zustimmungsfähig war. Dieser Status ist wenig überraschend, wenn die obige Überlegung stimmt, dass die These vom Menschen als Mängelwesen das letztlich unausweichliche Gegenstück zur ihrerseits unstrittigen Deutung des Menschen als Kulturwesen bildet.

(3) Im Folgenden werden einige wichtige Beispiele für Ausformulierungen der Mängelthese aufgeführt. Darin tritt insbesondere ihr komplementäres Verhältnis zur bekannteren Kulturthese deutlich zutage.

(a) In Platons Dialog *Protagoras* erzählt die titelgebende Figur dem zuhörenden Sokrates einen Mythos von der Entstehung der Kultur. In diesem Mythos erhalten die sterblichen Kreaturen von dem Gott Epimetheus körperliche Gaben wie Stärke, Schnelligkeit, Fell, Klauen u.a., und zwar in einer ausgleichenden Weise, so dass keine Gattung den anderen maßlos überlegen oder schutzlos preisgegeben wäre. Allerdings wird der Mensch bei dieser Verteilung übersehen und bleibt somit „nackt“, „unbeschuh“, „unbedeckt“, „unbewaffnet“. Daraufhin gibt Prometheus den derart vernachlässigten Menschen gewisse Kunstfertigkeiten (die er von Hephaistos und Athene stiehlt), so dass sie zu Wohnungen, Kleidern, Ackerbau etc. kommen und hiermit zunächst ihre grundsätzliche Erhaltung und Ernährung sichern können. Zudem lässt ihnen Zeus politische Grunddispositionen zukommen (insbesondere *dike*, Rechtsgefühl, und *aidōs*, Sittlichkeit), so dass sie sich in Städten vereinigen und gegen die drohende Ausrottung durch andere Lebewesen verteidigen können. Unzureichende biologische Ausstattung und kompensierende kulturelle Ausrichtung erscheinen somit in diesem Mythos als gleichermaßen elementare Bestimmungen der menschlichen Lebensform, wobei zudem die beiden wesentlichen Aspekte der kulturellen Sphäre, nämlich Technik und Kooperation, je eigens erwähnt und klar voneinander abgehoben werden.²³

(b) Aus Ciceros Dialog *De re publica* sind, teilweise in Originaldiktion, teilweise über Inhaltsreferate von Augustinus und Lactantius, Passagen überliefert, in denen die biologische Verfasstheit des Menschen als ähnlich beklagenswert dargestellt wird. Dies betrifft genauer sowohl die physische als auch die psychische Seite dieser biologischen Existenz. Der menschliche Körper ist „zerbrechlich[]“ und „schwach[]“, die menschliche Seele „verzagt“ und „weichlich“. Von der Natur ist der Mensch nicht wie von einer Mutter (*mater*), sondern wie von einer Stiefmutter (*noverca*) ins Leben geworfen worden. Doch wohnt der menschlichen Seele zudem ein göttliches Feuer des Geistes (*mens*) und der Vernunft (*ratio*) inne, welches den Menschen zuletzt stärker macht als alle anderen Geschöpfe. Denn mit dieser Vernunft erschließt sich der Mensch zum einen bestimmte technische Fertigkeiten, etwa die Nutzung von Werkzeugen, welche die biologischen Mängel der menschlichen Natur ausgleichen, zum anderen entwickelt er gezielte kooperative Verhaltensweisen, welche im Gebrauch der Sprache wurzeln und in Gemeinschaft und Staatlichkeit gipfeln.²⁴

²³ PLATON, *Protagoras*, 320c–322d.

²⁴ CICERO, *De re publica*, Buch III, §§1–6.

(c) Thomas von Aquin widmet sich dem Verhältnis von biologischer Verfasstheit und kultureller Betätigung des Menschen im ersten Teil seiner *Summa Theologica*. Dies geschieht im Rahmen der Fragestellung, inwiefern es angemessen sein kann, dass die menschliche Verstandesseele mit einem sterblichen Körper verbunden ist. Als Problem erscheint insbesondere, dass jene Verstandesseele ein höchst vollkommenes Gebilde ist, verglichen mit den anderen Seelenarten, die es im Bereich des Lebendigen gibt, während der menschliche Körper ein überaus unvollkommenes Objekt darstellt, verglichen mit den Körpern der Tiere, die hervorragend mit „Haaren“, „Klauen“, „Krallen“, „Zähnen“ etc. ausgestattet sind. Eben diese Vorzüge der tierischen Ausstattung (die neben den genannten Hilfsmitteln bezüglich Witterungsschutz und Verteidigungsfähigkeit etwa auch die Wahrnehmung betreffen) gründen aber allein in der Spezialisierung tierischen Lebens. Die Verstandesseele (die unter den sterblichen Wesen allein dem Menschen eignet) richtet sich demgegenüber auf Allgemeines, auf die Erfassung des Universalen, so dass derartige Festlegungen inadäquat für sie wären. An ihrer Stelle hat der Mensch die Vernunft und die Hände, die beide unspezifisch einsetzbar sind und mit denen er sich in vielfältigen Situationen bewähren kann, indem er mannigfaltige Werkzeuge mit unbegrenztem Wirkradius verfertigt, also insbesondere auf technische Weise agiert.²⁵

(d) Erasmus von Rotterdam thematisiert die biologische Mängelhaftigkeit des Menschen und seine Angewiesenheit auf kulturelle Formungen in der Schrift *Querela Pacis*. Dabei geht es vor allem um die Notwendigkeit des Friedens und die Schädlichkeit des Krieges. Während die übrigen Lebewesen von der Natur hinreichend mit „Waffen“ und „Schutzvorrichtungen“ ausgestattet sind, um ihr Dasein zu bestreiten, kann der Mensch sich nur durch „Bündnis“ und „Gemeinschaft“ gegen äußere Bedrohungen zur Wehr setzen. Seiner natürlichen Anlage nach ist er wehrlos (*inermis*) und kampfungeeignet (*imbellicus*). Obgleich er somit mehr als andere Lebewesen der Eintracht bedarf und ihnen zudem durch Geist (*mens*) und Vernunft (*ratio*) überlegen ist, kann er doch in der Realität weniger als die Tiere von Zerstörung und Blutvergießen ablassen. Dieser Zustand ist höchst beklagenswert, insofern Naturausstattung und Denkvermögen den Menschen zum Frieden ebenso nötigen wie befähigen, womit namentlich die kooperative Dimension menschlicher Kultur angemahnt und hervorgehoben wird.²⁶

(e) Bei David Hume findet sich eine weitere nachdrückliche Darstellung, wie mangelhaft die Biologie des Menschen sich gegenüber der Anlage der Tiere ausnimmt. Dabei akzentuiert Hume diesen Mangel insbesondere als ein Missverhältnis zwischen vorhandenen Bedürfnissen und geeigneten Mitteln zu deren Befriedigung. In der Stiftung dieses Missverhältnisses, namentlich hinsichtlich Nahrung, Kleidung und Unterkunft, scheint die Natur geradezu grausam gegenüber dem Menschen verfahren zu sein. Gemessen an den sonstigen Gleichgewichten in der Natur muss diese Kombination von „Schwäche und Bedürfnis“ beim Menschen sogar rundher-

²⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, I, Quaestio 76, Art. 5.

²⁶ ERASMUS VON ROTTERDAM 1517, lat. Ausgabe 2–7, dt. Übersetzung 48–53.

aus als „unnatürliche Verbindung“ erscheinen. Abhilfe gegen diesen Missstand kann nach Hume nur die Vergesellschaftung des Menschen schaffen. Genauer dient diese Vergesellschaftung vor allem der Kräftevereinigung, der Arbeitsteilung und dem Gefahrenbeistand.²⁷

(f) Auch Immanuel Kant verweist auf die Mühseligkeiten, die dem Menschen aufgrund seiner spärlichen biologischen Ausstattung auferlegt sind. Neben Defiziten hinsichtlich der körperlichen Bewaffnung ist es dabei vor allem der Mangel an leitenden Instinkten, den Kant hervorhebt. Jene unzureichende Ausstattung hat freilich insofern eine auszeichnende Komponente, als alle Erfolge des Menschen, und zwar sowohl was Nahrung, Kleidung, Sicherheit und Annehmlichkeiten als auch was Einsicht, Klugheit und sogar Gutartigkeit des Willens angeht, ihm selbst als Leistungen und Verdienst zuzurechnen sind. Angesichts dieses hervorhebenden Effekts der biologisch-naturalen Mangelhaftigkeit darf nach Kant sogar davon gesprochen werden, die „Natur“ selbst habe vom Menschen „gewollt“, dass er nur jene Glückseligkeit und Vollkommenheit erreiche, die er sich selbst verschaffe. Hierzu ist offenbar in negativer Hinsicht die skizzierte Vorenthaltung angeborener Fertigkeiten und Kenntnisse nötig, ebenso wie in positiver Hinsicht die Begabung mit Vernunft und Willensfreiheit. Dabei markiert Kant die kulturelle Dimension letzterer Begabung insbesondere dadurch, dass er hervorhebt, sie entfalte ihr Potential nicht im Einzelwesen, sondern allein im Fortschritt der Gattung.²⁸

(g) In vergleichbarer Weise hebt Johann Gottfried Herder neben allen Unzulänglichkeiten bezüglich Bekleidung, Körperkraft, Mut und Bewaffnung insbesondere die dürftige oder sogar völlig fehlende Ausstattung des Menschen mit Wahrnehmungsfähigkeiten, Triebkräften, Kunstfertigkeiten und Instinkten hervor. Als Grund hierfür postuliert er eine Naturregel, der zufolge jene Wahrnehmungsfähigkeiten und Instinkte umso besser und sicherer werden, je kleiner und einheitlicher der Wirkkreis eines Lebewesens ist. Da der Mensch sich aber in einer nahezu unbegrenzten Vielzahl höchst unterschiedlicher Lebenssituationen zu bewähren hat, müssen seine Sinne und Kräfte entsprechend unspezifisch und unangepasst bleiben. Statt mit „Kunstfähigkeit“ und „Instinkt“ ist der Mensch daher mit „Vernunft“ und „Freiheit“ bedacht, um die ihm zufallenden Aufgaben zu bewältigen. Für Herder ist es dabei eine einheitliche Kraft des Denkens, die sich beim Tier im Instinkt, beim Menschen in der Vernunft zum Ausdruck bringt, statt dass hiermit unterschiedliche Stufen von kategorial andersartigen Kräften benannt wären. Auf diese Weise stehen Vernunftbegabung und Instinktangel in einem direkten Korrespondenzverhältnis zueinander, als gleichermaßen unmittelbare Markierungen der spezifisch humanen Ausprägung jener einen Kraft des Denkens.²⁹

²⁷ HUME 1739/40, Buch III, Teil 2, Abschnitt 2, 228f.

²⁸ KANT 1784, Dritter Satz, A389–A392.

²⁹ HERDER 1772, Erster Teil, Erster Abschnitt, 266–270; Erster Teil, Zweiter Abschnitt, 270–278.

(h) In ausdrücklichem Anschluss an diese Position stellt schließlich Arnold Gehlen beim Menschen weitreichende körperliche Mängel fest bezüglich Angriffsorganen, Fluchtschnelligkeit, Behaarung und Sinnesschärfe, ebenso wie gewisse mentale Defizite auf der Ebene unmittelbarer Response auf Umweltreize. Insbesondere Instinktreduktion und Reizüberflutung machen für Gehlen die Mangelnatur des Menschen aus. In dieser Hinsicht erscheint der Mensch wiederum als unentwickelt und mittellos, ist aber einmal mehr genau hierdurch auch unbeengt und weltoffen. Seine „Unangepaßtheiten“ sind „Unspezialisiertheiten“, sie lassen ihn als ein „nicht festgestellte[s]“ und eben deshalb „stellungnehmende[s] Wesen“ erscheinen, das der Selbstformung fähig ist und dadurch in sehr vielen und höchst unterschiedlichen Milieus überleben kann. Kennzeichnend für den Menschen ist dabei der Gesichtspunkt der Handlung, worunter genauer die Umarbeitung von Natur in lebensdienliche Kultur, d.h. in zweite Natur zu verstehen ist. Diese spezifisch menschliche Schaffung einer zweiten Natur ist der tierischen Strategie einer optimalen Anpassung an die vorgegebene Umwelt genau entgegengesetzt und erweist sich somit einmal mehr als unmittelbare Kehrseite zur Mangelhaftigkeit des Menschen als biologisches Wesen.³⁰

Den unterschiedlichen Akzentuierungen, die in diesen Positionen spürbar sind, soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Wichtig ist die eine zentrale Überzeugung, in der sie alle konvergieren, nämlich die definierende Mangelnatur des Menschen, die seiner wesenhaften Kulturtätigkeit unmittelbar korrespondiert, als spezifisch menschliche Seinsweise, im Gegensatz zum Lebensvollzug der (übrigen) Tiere. Mit Blick auf den Fragenkreis der Anthropotechnik läuft dies auf eine ebenso schlichte wie prägnante These hinaus, die hier als Kultürlichkeitsargument gegen diese Techniken akzentuiert worden ist: *Der anthropotechnisch angepasste Mensch wäre eigentlich wieder Tier.* Dies wäre er nicht in substanzieller Hinsicht, wie es Natürlichkeitsargumente nahelegen, aber in performativer Hinsicht, gemessen an seiner definierenden Art der Lebensführung. Der anthropotechnisch veränderte Mensch würde seine Probleme mit Hilfe seiner, zwar von ihm selbst modifizierten, aber doch immer noch biologischen Ausstattung bewältigen, und dieses Vorgehen würde seinen Lebensvollzug zuletzt wieder der typischen Daseinsweise der (anderen) Tiere angleichen. Insbesondere ließe sich mit Blick auf jene Fähigkeiten sagen, die der Mensch auf anthropotechnischem Wege erworben hätte: *Die erschlossenen Dimensionen von neuartigen Befähigungen könnten vielleicht als transhuman erscheinen, aber eine Existenzweise auf ihrer Grundlage wäre tatsächlich als subhuman einzustufen.*

³⁰ GEHLEN 1940, 31–40, 62–73, 73–85.

5. Anthropotechnik und Enhancement

(1) Dieser Gedanke betrifft auch Eingriffe, die mit medizinischer Zielsetzung vorgenommen werden: Auch im Falle der Bedrohung durch Krankheiten liegt die spezifisch humane Antwort in kooperativem Beistand, durch Betreuung und Pflege, sowie im Einsatz von technischen Hilfsmitteln, etwa von Medikamenten oder Impfstoffen. Nicht im Sinne der humanen Lebensform wäre es hingegen, eine Veränderung der eigenen biologisch-naturalen Ausstattung vorzunehmen, um diese Bedrohung abzuwehren.

Auch hier wird die oben erwähnte Abgrenzungsfrage virulent, die im vorliegenden Fall konkret lautet: Von welcher Art medizinischem Eingriff lässt sich behaupten, dass seine Bekämpfung oder Verhinderung einer Krankheit nicht mehr als Einsatz eines technischen Mittels zu beschreiben ist, sondern als Schaffung einer veränderten ersten Natur, die sich nun ihrerseits der Krankheit entgegenstellen soll? Welche Art von Gentechnik, welche Form von Prothetik ließe von einer umgestalteten Biologie des Menschen, vielleicht auch von einem völligen Überschreiten dieser Biologie sprechen, mit dessen Hilfe nun auf die Krankheit reagiert würde, statt auf direkt kulturelle Weise durch Mittel der zweiten Natur?

Wiederum soll die Frage dieser Grenzziehung nicht vertieft und schon gar nicht definitiv beantwortet werden. Die zu treffenden Unterscheidungen hängen von geeigneten Interpretationen der entsprechenden Techniken und ihres genauen Verhältnisses zur humanbiologischen Ausstattung ab, die durchaus kontrovers sein mögen und letztlich dem fachwissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs überlassen bleiben dürfen. Die folgenden Einschätzungen sollen allein als Anregung dienen, wie entsprechende Überlegungen ausfallen könnten. Sie führen einige Beispiele an, um die nötigen Unterscheidungen ihrem Typ nach zu illustrieren, wollen sie aber keineswegs in ihrem Inhalt vorwegnehmen.

Eine übliche Impfung wäre wahrscheinlich nicht als Anthropotechnik einzustufen, da sie allein eine körpereigene Immunwappnung provoziert, die auch bei gewöhnlichem Erregerkontakt auftreten würde. Folglich lässt sie nicht eine tatsächlich veränderte Biologie entstehen, sondern ruft lediglich herkömmliche Optionen der bestehenden ersten Natur ab. Ähnlich sollten gewöhnliche Medikamente, ebenso wie Brillen oder Hörgeräte, nicht als Anthropotechniken angesehen werden. Sie stellen erkennbar separate Hilfsmittel dar, welche die biologische Ausstattung ihrer Träger zwar kräftigen bzw. ergänzen, aber nicht in ihrer grundsätzlichen Anlage modifizieren. Ein ernsthafter Kandidat für eine Anthropotechnik wäre demgegenüber eine (gegenwärtig völlig fiktive) gentechnische Intervention, die ein Nachwachsen von amputierten Körperteilen ermöglichte. Diese Vorstellung evoziert starke intuitive Vorbehalte, insofern hier eine bedenkliche Bewegung fort vom Menschen und hin zu bestimmten Tierarten stattzufinden scheint, etwa in Richtung Eidechse oder Spinne, die von Natur aus über derartige Reparaturmechanismen verfügen. Das Widerstreben, das in diesen Assoziationen zum Ausdruck kommt, erhält aber durch das skizzierte Kultürlichkeitsargument einen klareren Sinn. Denn in der Tat

würde ein dergestalt veränderter Mensch nicht mehr auf humane Weise, d.h. kulturell, durch Unterstützung anderer oder durch verfertigte Hilfsmittel, eine etwaige Verletzung seines Körpers kompensieren, sondern durch eine unmittelbare Reaktion seiner veränderten Biologie, wie ein entsprechend optimiertes Tier. Dabei soll nicht in Frage gestellt werden, dass eine solche Manipulation hochgradig wünschenswert für die Betroffenen sein könnte. Insbesondere verbliebe sie allemal im Bereich (präventiven) medizinischen Handelns. Dennoch bildete sie eine Abkehr vom Humanen, die als solche problematisch wäre. Ob bei der moralischen Bewertung diese Problematik den Ausschlag geben müsste oder ob der medizinische Zweck als hinreichend dringlich erscheinen könnte, um die artikulierten Bedenken zu überwiegen, ist damit nicht präjudiziert.

Diese Überlegungen verdeutlichen einmal mehr, dass für das skizzierte Kultürliehkeitsargument in der Tat die Unterscheidung Kulturtechnik vs. Anthropotechnik, nicht die Unterscheidung Medizin vs. Enhancement maßgeblich ist. Die Differenz beider Fragestellungen wird in der Diskussion um biotechnische Eingriffe am Menschen oft nicht hinreichend berücksichtigt. Insbesondere werden Anthropotechniken zumeist nur mit Blick auf nichtmedizinische Anwendungen, d.h. auf Enhancement betrachtet. Umgekehrt wird Enhancement oft bevorzugt in der Extremform von Anthropotechniken, nicht von Kulturtechniken diskutiert.

Es kann aber, wie gesehen, durchaus Anthropotechniken ohne Enhancement, d.h. im medizinischen Sektor geben. Das fiktive Beispiel einer gentechnischen Manipulation zum Nachwachsen von Körpergliedern wäre hier einzuordnen. Umgekehrt gibt es natürlich Enhancement ohne Anthropotechniken. Herkömmliches Doping im Sport durch Verabreichung leistungssteigernder Substanzen ist ein einfaches Beispiel. Moralisch besonders fragwürdig sind gewiss Fälle, in denen Anthropotechniken und Enhancement miteinander einhergehen, weil hier die Bedenken gegen beide Handlungsformen zusammenkommen. Ein (wiederum völlig fiktives) Beispiel wäre ein Hirnimplantat, das so unmittelbar mit dem Bewusstseinsstrom vernetzt wäre, dass es ihm digitale Speicherinhalte zugänglich machen könnte, und zwar mit dem Ziel einer Erweiterung normaler menschlicher Erinnerungsleistung und nicht zum Zweck einer Behebung von pathologischen Gedächtnisverlusten. Wieder erweckt dieses Beispiel intuitive Bedenken, nun dahingehend dass eine solche Manipulation eine Bewegung hin zum Roboter oder Cyborg darstellen würde. Und in der Tat wäre das entstehende Wesen wohl wiederum ein problematisches Ergebnis (wie erstrebenswert seine Fähigkeiten auch erscheinen mögen), da es zwar in seiner Leistungsfähigkeit privilegiert, in seiner Lebensweise jedoch nichthuman wäre.

(2) Es zeichnet sich somit ab, dass zwei Diskussionsebenen sorgfältig zu unterscheiden sind. Diese Ebenen können anhand der Frage nach den Zielen oder aber nach den Mitteln einer gegebenen Intervention voneinander abgehoben werden. Denn bei der Differenzierung von Medizin und Enhancement geht es um das *Ziel* einer Intervention. Hingegen bezieht sich die Differenzierung von Kulturtechnik und Anthropotechnik auf das hierfür eingesetzte *Mittel*.

Genauer beruht die Unterscheidung zwischen *Medizin und Enhancement* auf der Differenzierung zwischen Wiederherstellung oder Bewahrung von Gesundheit einerseits sowie Steigerung von Fähigkeiten oder Leistungen andererseits. In ihrem Grenzverlauf ist sie nicht zuletzt für die Inhaltsbestimmung ärztlichen Handelns sowie für die Umfangsbestimmung solidarischer Gesundheitsleistungen von Relevanz. Die Unterscheidung zwischen *Kulturtechnik und Anthropotechnik* gründet darin, dass zwar das primär eingesetzte Mittel in beiden Fällen kultureller Art ist, dass aber das letztlich applizierte Mittel zur Verbesserung der menschlichen Lage sich unterschiedlich ausnimmt. Das eine Mal besteht es in kulturellen Vollzügen oder Produkten, das andere Mal in einer veränderten biologisch-naturalen Ausstattung.

Auf diese Weise ergibt sich als Diskussionsgrundlage die folgende Matrix mit vier Hauptfeldern. Interventionen am Menschen unterliegen einer doppelten Einteilung, in Medizin oder Enhancement, gemäß ihrem Ziel, und in Kulturtechnik oder Anthropotechnik, gemäß ihrem Mittel. Für beide Differenzierungen gilt dabei, dass ihre genauen *Kriterien* zu debattieren sein mögen. Ihre *Bedeutung* ist jedoch in beiden Dimensionen klar, tragfähig und wichtig.³¹

Die präzisierte Auffassung der medizinischen Zielsetzung, als Wiederherstellung oder Bewahrung von Gesundheit, schützt dabei vor dem gelegentlichen Irrtum, bereits Impfung sei als Enhancement einzustufen. Tatsächlich ist Impfung eindeutig im medizinischen Sektor angesiedelt, da zu dessen Komponenten alle krankheitsbekämpfenden und krankheitsverhindernden Maßnahmen zählen, also nicht allein Therapie, sondern auch Prävention (ebenso wie Palliation als Linderung von starkem Schmerz oder sonstigen tiefgreifenden Beschwerden sowie Diagnose als Grundlage für gezielte Eingriffe oder zumindest erleichternde Maßnahmen). Gleiches würde für das fiktive Beispiel einer gentechnischen Manipulation zum Nachwachsen von Körperteilen gelten, da auch hier der medizinische Zweck unverkennbar ist (nämlich die prophylaktische Abwehr eines krankheitswertigen Zustands). Dennoch haftet dieser Option etwas Bedenkliches an, insofern man sie nicht mehr als Kulturtechnik, sondern als Anthropotechnik betrachten müsste.³²

³¹ Zur Belastbarkeit der Unterscheidung zwischen Medizin und Enhancement, bei allen Fragen nach dem genauen Verlauf der entsprechenden Grenzziehung, vgl. LANZERATH 2000, 277–282, LENK 2002, 221–263.

³² Zur Einstufung von Impfung als Enhancement statt als Medizin, und überdies als Anthropotechnik statt als Kulturtechnik, vgl. HARRIS 2007, 21.

		Ziel	
		Medizin (Wiederherstellung oder Bewahrung von Gesundheit)	Enhancement (Steigerung von Fähigkeiten oder Leistungen)
Mittel	Kulturtechnik (Reaktion durch kulturelle Vollzüge oder Produkte)	<p>ohne medikamentöse oder operative Intervention:</p> <p><i>Bsp.: Psychotherapie gegen Angststörung (Therapie)</i> <i>Bsp.: Diät zur Vorbeugung von Herz-Kreislauf-Erkrankungen (Prävention)</i></p> <p>mit medikamentöser oder operativer Intervention:</p> <p><i>Bsp.: Verabreichung von Psychopharmaka bei Depressionen (Therapie)</i> <i>Bsp.: Impfung gegen Tetanus (Prävention)</i></p>	<p>ohne medikamentöse oder operative Intervention:</p> <p><i>Bsp.: Hantelübungen (körperliches Training)</i> <i>Bsp.: Gedächtnisübungen (mentales Training)</i></p> <p>mit medikamentöser oder operativer Intervention:</p> <p><i>Bsp.: Steroidgabe (körperliches Doping)</i> <i>Bsp.: Amphetamingabe (mentales Doping)</i></p>
	Anthropotechnik (Reaktion durch veränderte biologisch-naturale Ausstattung)	<i>Bsp.: Genmanipulation zum Nachwachsen von amputierten Körperteilen</i>	<i>Bsp.: Hirnimplantat für Direktzugriff auf digitale Speicherinhalte</i>

Die feinere Unterteilung der Mittel im Bereich der Kulturtechnik, je nachdem ob medikamentöse bzw. operative Interventionen dabei zum Einsatz kommen oder nicht, ist zumindest im Sektor Enhancement/Kulturtechnik normativ bedeutsam. So gilt Training zumeist als legitime Form der Leistungssteigerung, während Doping gemeinhin als verfehlt eingeschätzt wird, obwohl beide Enhancement und beide Kulturtechniken darstellen. Hingegen scheint im Sektor Medizin/Kulturtechnik diese feinere Unterteilung der Mittel weniger relevant zu sein. Denn solange ein medizinischer Zweck vorliegt, gelten alle geeigneten kulturellen Mittel als *prima facie* gerechtfertigt zu seiner Erreichung, Psychotherapie ebenso wie Psychopharmaka, Diäten ebenso wie Impfungen, auch wenn es freilich Gründe der Effektivität, der

Nebenwirkungsreduktion, der Kosten oder der Bequemlichkeit geben mag, das eine oder das andere vorzuziehen.

(3) Diese Übersicht ist hilfreich, um geläufige Argumente im Zusammenhang mit biotechnischen Interventionen beim Menschen genauer einzuordnen. Insbesondere werden spezifische Unterschiede zwischen diesen Argumenten einerseits und dem hier präsentierten Kultürlichkeitsargument sowie den gebräuchlichen Natürlichkeitsargumenten andererseits deutlich, indem sie sich jeweils auf unterschiedliche Trennlinien in dem Schema beziehen. In der Tat zeigt sich, dass jene alternativen Argumente originär gar nicht auf die Unterscheidung zwischen Kulturtechniken und Anthropotechniken abheben, sondern bevorzugt auf die zwischen Medizin und Enhancement. Da aber erhebliche normative Intuitionen gegen Anthropotechniken bestehen, die nicht auf Vorbehalte gegen Enhancement reduzierbar sind, kommt den üblichen Natürlichkeitsargumenten sowie dem skizzierten Kultürlichkeitsargument eine hohe diskursive Bedeutung zu, indem sie wichtige moralische Bedenken artikulieren, die durch andere Argumente gegen biotechnische Eingriffe am Menschen nicht präzise abgedeckt werden.

(a) *Argumente der Gerechtigkeit und der Sicherheit:* Argumente dieses Typs können überall in dem Schema relevante Schwellen entdecken, je nachdem wo hinreichend große Sprünge in der Zugänglichkeit bzw. in der Gefährlichkeit der fraglichen Optionen zu erwarten sind. Von *eigenständigem* Interesse wäre für sie aber speziell die *Trennlinie zwischen Medizin und Enhancement*. Dies gilt insbesondere für die grundsätzliche Gerechtigkeitsfrage, ob eine Intervention überhaupt der Finanzierung durch die Solidargemeinschaft zugeführt oder aber der Bezahlung durch den Einzelnen überlassen werden sollte (diese Diskussion wird in Zukunft vermehrt zu führen sein, und in ihrem Umfeld wird zweifellos um die Grenzziehung zwischen medizinischen Zwecken und Enhancement-Zielen gerungen werden).³³ Es gilt ebenso für die grundsätzliche Sicherheitsfrage, welche Typen von Risiken überhaupt in Kauf genommen werden sollten und welche nicht hinnehmbar sind (tödliche Risiken beispielsweise wird man für medizinische Zwecke mitunter eingehen müssen, während sie für Enhancement-Ziele weitgehend inakzeptabel sein dürften).³⁴ Die Frage nach Kulturtechnik oder Anthropotechnik hingegen ist im Lichte von Gerechtigkeits- und Sicherheitsdebatten kaum von originärer Bedeutung: Zwar wären anthropotechnische Mittel, *falls* sie gegenüber kulturtechnischen Mitteln besonders unausgewogen verteilt oder besonders gefährlich anzuwenden sein sollten, auch entsprechend kritisch zu beurteilen, aber ihr Charakter *für sich genommen* würde keine Rolle bei ihrer Bewertung spielen.

(b) *Argumente der Anwendbarkeit bei Nichteinwilligungsfähigen und der Untergrabung von Autonomie:* Auch diese Familie von Argumenten mag überall in dem Schema auf wichtige Schwellen stoßen, sobald nichtentscheidungsfähige Gruppen fragwürdigen Anforderungen bzw. freie Willensbildungen zersetzenden Beeinflussungen aus-

³³ Vgl. FUCHS ET AL. 2002, 20–23, mit weiteren Nachweisen.

³⁴ Vgl. *ibid.*, 36 f., mit weiteren Nachweisen.

gesetzt sind. Eine *eigenständige* Relevanz hätte für sie aber einmal mehr die *Trennlinie zwischen Medizin und Enhancement*. So ist es angesichts des normativen Gefüges zwischenmenschlicher Hilfsansprüche und Hilfepflichten im Allgemeinen legitim, eine kontrafaktische Zustimmung auch nichteinwilligungsfähiger Personen (etwa Ungeborener, Kleinkinder, komatöser oder dementer Personen) zu medizinischen Zwecken vorauszusetzen, während ein solches Vorgehen im Falle von Enhancement-Zielen keine Rechtfertigung hätte.³⁵ Ebenso ist das Problem, dass autonome Entscheidungen aufgrund von gesellschaftlichem Konformitätsdruck (im Hinblick auf sich ausbildende Ideale körperlicher oder mentaler Art) unterlaufen werden können, für Enhancement-Zielsetzungen weitaus brisanter als bei medizinischen Zwecksetzungen.³⁶ Wiederum ist die Frage nach Kulturtechnik oder Anthropotechnik demgegenüber von nachrangiger Bedeutung: Anthropotechnische Mittel sind *per se* weder durch geringere Zustimmungbarkeit noch durch bedenklichere Konformitätseffekte gegenüber kulturtechnischen Mitteln charakterisiert, sondern *können* lediglich in diesen Aspekten differieren.

(c) *Argumente der Pathologisierung und der Medikalisierung*: Argumente dieses Typs kritisieren die Anwendung eines *falschen Mittels im Sektor Enhancement/Kulturtechnik*, nämlich einer medikamentösen oder operativen Intervention anstelle einer Technik ohne Substanzverabreichung und ohne Eingriff (beispielsweise die Anwendung von Psychopharmaka zur Stimmungsaufhellung anstelle geeigneter mentaler Übungen). Dabei entsteht diese Fehlanwendung ihnen zufolge dadurch, dass die gegebene Situation falsch eingestuft wird, nämlich als im Sektor Medizin/Kulturtechnik befindlich (etwa indem die Missstimmung fälschlich als Krankheitszustand deklariert wird). Auf diese Weise werden Interventionen legitimiert, die für den angeblichen Zweck einer Krankheitsbekämpfung in der Tat unproblematisch wären (beispielsweise zur Behandlung einer klinischen Depression), angesichts der tatsächlichen Zielsetzung des Enhancements aber unangebracht sind. Zuweilen kommt es dabei auch vor, dass nicht das Fehlen des angestrebten Idealzustands selbst, sondern das Leiden unter seiner bisherigen Nichterreicherung als pathologischer Zustand deklariert wird, um den Eingriff medizinisch zu rechtfertigen (etwa wenn ein quälender Wunsch nach überdurchschnittlicher Körpergröße es legitimieren soll, wachstumsfördernde Medikamente zu verabreichen, oder wenn ein peinigender Anpassungswahn an extreme Schönheitsideale es rechtfertigen soll, kosmetische Chirurgie anzuwenden), was dann aber den Vorwurf nach sich zieht, einen womöglich in der Tat pathologischen Zustand nicht in seinem wahren Ursprung zu bekämpfen, durch gegebenenfalls therapeutische Behandlung einer zwanghaften Vorstellung, sondern lediglich in seinen Symptomen anzugehen und damit letztlich in seiner Verirrtheit zu unterstützen, durch quasi affirmative Befriedigung eines krankhaften Bedürfnisses. Der Einsatz einer Anthropotechnik wäre in diesem Zusammenhang nicht qualitativ verschieden, sondern höchstens quantitativ verstärkend (wenn es etwa um eine gen-

³⁵ Vgl. *ibid.*, 40–44, mit weiteren Nachweisen.

³⁶ Vgl. *ibid.*, 75–78, mit weiteren Nachweisen.

technische Stimmungsaufhellung gehen sollte). Ein falsches Mittel angesichts der gegebenen Zielsetzung des Enhancements liegt schon bei den erwähnten Kulturtechniken vor, die Anwendung einer Anthropotechnik würde dem keine neuen normativen Aspekte hinzufügen (wäre also nicht in ihrer Spezifität als Anthropotechnik gegenüber den skizzierten Kulturtechniken thematisch).

(d) *Argumente der Authentizität und der Fairness:* Auch bei dieser Argumentgruppe wird das Problem im Einsatz eines *falschen Mittels im Sektor Enhancement/Kulturtechnik* erkannt, nämlich wieder in einer Substanzverabreichung oder einem Eingriff anstelle von Methoden der Disziplin oder der Übung (beispielsweise im Falle von Doping im Sport anstelle von körperlichem Training). Diesmal lautet der Vorwurf jedoch, dass das erzielte Ergebnis aufgrund des gewählten Mittels keine echte Eigenleistung darstellt bzw. dass die Chancengleichheit untergraben wurde (das Ergebnis also nicht das Werk des Athleten ist bzw. kein fairer Wettbewerb stattgefunden hat). Eine fälschliche Übertragung aus dem medizinischen Sektor, d.h. ein Vorschützen therapeutischer oder präventiver Ziele wird hier nicht behauptet (anders als bei der vorgehenden Argumentgruppe). Vielmehr steht das Ziel der Steigerung von Anfang an außer Frage und wird im vorliegenden Bereich auch als grundsätzlich legitim erachtet, wobei es aber nun über Interventionen angestrebt wird, die uneigene bzw. unfaire Resultate hervorbringen und deshalb mit den gegebenen individuellen Bestrebungen oder sozialen Rahmenbedingungen unverträglich sind (ähnlich auch die Einnahme von leistungssteigernden Substanzen im Bereich von Ausbildung und Beruf). Diese Kritik könnte ebenfalls entsprechende Mittel der Anthropotechnik treffen (etwa im Fall einer gentechnischen Fitnessverbesserung). Wieder wäre diese Anthropotechnik aber nur gleichsam als Fortführung der ohnehin fragwürdigen Kulturtechniken thematisch und würde deren moralische Bedenklichkeit übernehmen, ohne ihr eine eigene Akzentuierung anzuheften (d.h. ohne dass ihre Spezifität als Anthropotechnik gegenüber etwaigen Kulturtechniken den Ausschlag gäbe).

Tatsächlich sind es wohl *nur die Argumente der Natürlichkeit und der Kultürlichkeit*, in denen trennscharf der Übergang von Kulturtechniken zu Anthropotechniken markiert wird. Denn nur ihnen geht es wirklich darum, ob *kulturelle oder naturale Mittel* zu den gegebenen Zwecken verwendet werden, d.h. ob externe Werkzeuge bzw. Aktionsformen zum Einsatz kommen oder ob eine modifizierte biologische Konstitution anfallende Probleme löst. Wie bereits erwähnt wurde, mögen sich dabei in ihrer konkreten Ausformulierung Unterschiede ergeben, wo jene Trennlinie genau anzusetzen wäre. Dem Grundsatz nach stützen sich aber beide gleichermaßen auf die basale Unterscheidung jener zwei Technikformen, und diese eigentümliche Konvergenz bezeugt noch einmal die starke gedankliche Nähe, in der sie zueinander stehen. Natürlichkeitsargumente und das Kultürlichkeitsargument artikulieren ähnliche Vorbehalte, und genau deshalb markieren sie die gleiche Trennlinie. Ihre abweichenden Gehalte führen allenfalls dazu, dass diese Linie einen anderen Verlauf nimmt.

Die Unterscheidung, die beide Argumenttypen damit zur Geltung bringen, dürfte in der Tat wichtig für die Debatte um biotechnische Eingriffe am Menschen sein. Es sind relevante moralische Bedenken, die sich entlang der Linie von Kulturtech-

nik und Anthropotechnik bewegen, und auch eine ethisch reflektierte Beurteilung kann die Bedeutung dieser Unterscheidung bestätigen. Dabei scheint das Kultürllichkeitsargument allerdings auf stabilerem anthropologischen Fundament zu stehen, als es Natürlichkeitsargumente tun. Nicht das Überschreiten der ersten Natur, sondern der Verlust der zweiten Natur ist das anthropologisch markante und normativ brisante Ereignis im Übergang von Kulturtechnik zu Anthropotechnik. Der Mensch *wird nicht zum Nichtmenschen*, weil er die Vorgaben seiner biologisch-naturalen Ausstattung verändert. Aber *er agiert als Nichtmensch*, wenn er mit dieser manipulierten Ausstattung seine Existenz bestreitet.

6. Dringlichkeit und Eigentlichkeit

(1) Es liegt in der Natur der Sache, dass die beherrschenden moralischen Argumente, die gegen die Einführung neuer Techniken vorgebracht werden, zumeist Gerechtigkeits- und Sicherheitsargumente sind. Zeichnet sich ernsthaft ab, dass solche Techniken zu beträchtlichen Verwerfungen im gesellschaftlichen Gefüge oder zu merklichen Risiken für Leib und Leben von Personen führen können, so sind diese beiden Gesichtspunkte in der Regel ausschlaggebend für die Debatte. Dies dürfte sich im Fall von Anthropotechniken nicht anders verhalten. Auch ihr Einsatz, wenn er verstärkt erfolgen und dabei nennenswerte Verteilungsprobleme oder erhebliche Gefährdungspotentiale entstehen lassen sollte, würde vorrangig im Lichte dieser Fragen nach sozialen Unausgewogenheiten oder drohenden Schädigungen bewertet werden.

Entsprechend werden bereits jetzt Befürchtungen geäußert, dass der Zugang zu Anthropotechniken aufgrund hoher Kosten und ungünstiger Markteffekte mit starken Ungleichheiten versehen wäre und dass hieraus nachfolgend weitere Ungleichheiten in anderen Lebensbereichen wie Arbeitsmarkt, Bildungswesen, Wohlstand, Prestige, zwischenmenschliche Attraktivität oder politische Partizipation erwachsen könnten. Beide Befürchtungen müssen sich nicht bewahrheiten. Möglicherweise wäre die Anwendung von Anthropotechniken nicht ungleich verteilt, zumindest nicht auf Dauer, und vielleicht würde diese Anwendung sogar zu größerer Gleichheit in jenen nachgeordneten Lebensbereichen führen, indem sie bestehende Differenzen körperlicher oder mentaler Art teilweise ausgleiche. Wenn sich solche Ungleichheiten allerdings bei der Verteilung der Anthropotechniken selbst bzw. in den nachfolgend betroffenen Lebensbereichen ergeben und durchhalten sollten, so wäre dieser Aspekt aufgrund seiner *unmittelbaren politischen Dimension* verständlicherweise sehr präsent in der Diskussion. Zu fragen wäre dann vor allem, ob diese Ungleichheiten tatsächlich inakzeptabel sind oder ob sie sich letztlich doch vertreten lassen, namentlich für den Fall, dass sie sich darauf beschränken sollten, einigen Menschen Verbesserungen zu verschaffen, ohne anderen Menschen Einbußen einzutragen. Insbesondere wäre zu erwägen, ob man derlei Ungleichheiten als einen Ein-

führungseffekt hinnehmen könnte, der bei der Verbreitung neuer Technologien zwangsläufig entstünde und nur um den Preis völliger Stagnation zu vermeiden wäre.

Ähnlich wird die Einschätzung vertreten, dass die Entwicklung von Anthropotechniken mit beachtlichen Gefahren verbunden wäre. Dies beträfe sicherlich die Phase ihrer experimentellen Entwicklung, könnte aber zudem eine beständige Begleiterscheinung ihres Einsatzes sein, angesichts der mutmaßlichen Tiefe und Irreversibilität der in Frage stehenden Eingriffe und der möglichen Dauer bis zum Auftreten von beobachtbaren Nebeneffekten und Komplikationen. Auch diese Einschätzung muss sich nicht oder zumindest nicht für alle Szenarien von Anthropotechniken bestätigen. Sollten allerdings in der Tat derartige Gefahren anzunehmen sein, so würde auch dieser Aspekt angesichts der *unmittelbaren rechtlichen Relevanz* von Schädigungen bei Personen die Diskussion begrifflicher Weise stark prägen. Insbesondere ließe sich dieser Problembereich im vorliegenden Fall kaum dadurch eingrenzen, dass das Risiko des Einsatzes beim jeweiligen Anwender verbliebe und mit hin keinen nachdrücklichen Anlass zum öffentlichen Eingreifen gäbe. Denn voraussichtlich wären die Risiken nicht auf den Entscheider beschränkt, sondern würden künftige Generationen oder außenstehende Personen mitbetreffen.

(2) Dass Gerechtigkeits- und Sicherheitsaspekte ein solches argumentatives Übergewicht entwickeln können, ist nicht nur diskursiv nachvollziehbar, sondern auch normativ angemessen. In der Tat stellen mögliche Ungerechtigkeiten sowie zu befürchtende Schädigungen Probleme dar, die aus Sicht einer modernen politischen Ethik den höchsten Stufen ethischer Dringlichkeit zuzuordnen sind. Allerdings bedeutet dies nicht, dass Gerechtigkeits- und Sicherheitsfragen die ethische Dimension von Anthropotechniken erschöpfen würden. Insbesondere müssen mit diesen *dringlichsten* normativen Aspekten durchaus nicht die *eigentlichsten* normativen Probleme von Anthropotechniken angesprochen sein. Dass dies nicht so ist, wurde bereits im vorangehenden Abschnitt einsichtig, wo gezeigt wurde, dass Gerechtigkeits- und Sicherheitsfragen eher die Trennlinie von Medizin und Enhancement berühren als die von Kulturtechnik und Anthropotechnik. Und auch eine weitere Überlegung macht deutlich, dass sie, trotz ihrer hohen normativen Relevanz, nur quasi akzidentelle Effekte, nicht aber das intrinsische Problem von Anthropotechniken in den Blick nehmen.

So stelle man sich eine Situation vor, in der sich keinerlei Gerechtigkeits- oder Sicherheitsbedenken gegen Anthropotechniken erheben ließen. Diese Techniken wären in ihrem Einsatz wie in ihren Folgeeffekten völlig angemessen verteilt, etwa indem sie allen Interessierten in vollem und gleichem Umfang zugänglich gemacht werden könnten. Zudem wären sie für sämtliche Nutzer wie für alle Betroffenen gänzlich ungefährlich, weil ihr Gebrauch und ihre Nebenwirkungen vollständig beherrscht würden. Selbst in einem solchen Szenario blieben berechtigte Zweifel, ob Menschen diese Techniken anwenden sollten. Und tatsächlich lässt die Vorstellung einer solchen umfassenden und kontrollierten Nutzung von Anthropotechniken diese Zweifel wohl überhaupt erst unverstellt zutage treten, ohne dass umgekehrt ein Szenario denkbar wäre, in dem sie ihrerseits aufgrund entsprechender Realisa-

tionsbedingungen hinfällig werden könnten. Hierin zeigt sich, dass Gerechtigkeits- und Sicherheitsargumente zwar in der Praxis überaus wichtig und vielleicht sogar ausschlaggebend sein mögen, um den Gebrauch von Anthropotechniken zu regeln, dass der eigentliche Kern der ethischen Problematik aber woanders liegen muss.

(3) Natürlichkeitsargumente und das hier skizzierte Kultürlichkeitsargument kommen darin überein, dass ihre normativen Einwände gegen Anthropotechniken unter allen Umständen Bestand haben, insbesondere auch dann, wenn Sorgen bezüglich Verteilungsgerechtigkeit und Gefahrenpotential unbegründet bleiben. Damit sind sie, wenngleich nicht unbedingt ihrem Gewicht nach gravierender, so doch ihrer Struktur nach fundamentaler als Verteilungs- oder Risikofragen. Sie hängen nicht von akzidentellen Aspekten der realen Umsetzung ab, wie Verbreitung oder Beherrschbarkeit, sondern zielen auf das intrinsische Wesen von anthropotechnischen Eingriffen, auf die biotechnische Modifikation der humanen Lebensform als solche. In dieser Weise dürften sie den ursprünglichen Vorbehalten gegenüber jenen Eingriffen am ehesten Ausdruck verleihen. Zugleich hat es aber den Anschein, dass das Kultürlichkeitsargument tragfähiger ist als die gebräuchlicheren Natürlichkeitsargumente. Denn in seinem Verweis auf die definierende kulturelle Tätigkeit des Menschen beruht es auf solideren anthropologischen Annahmen als der Appell an eine unüberschreitbare biologische Ausstattung des Menschen.

7. Abschluss

Die intuitive Relevanz und die stabile Grundlegung des Kultürlichkeitsarguments implizieren nicht, dass es in jedem Einzelfall den Ausschlag geben müsste. Es ist ohne Weiteres möglich, dass in die konkrete Abwägung andere ethische Belange involviert sind, welche die von ihm erfassten Bedenken überwiegen. Dies ist insbesondere bei medizinisch indizierter Anthropotechnik denkbar, also solcher, die zur Leidensverminderung oder gar zur Lebensrettung notwendig wäre. Das obige Beispiel eines gentechnischen Nachwachsen-Lassens amputierter Körperglieder lässt es nicht abwegig erscheinen, dass solche medizinischen Zielsetzungen sich als vorrangig erweisen könnten gegenüber den hier artikulierten Vorbehalten, dass Anthropotechniken ein fragwürdiges Mittel darstellen.³⁷ Eine erhebliche Einbuße an

³⁷ Fragen ließe sich allerdings, ob es nicht Wege gäbe, den indizierten medizinischen Eingriff so zu gestalten, dass er aus dem kritischen Bereich der Anthropotechnik herausfiele. So wäre es in dem gewählten Beispiel vielleicht möglich, jenes Nachwachsen-Lassen von Körpergliedern lediglich als punktuelle Behebung eines konkreten Schadens durchzuführen statt als Verleihung einer dauerhaften Fähigkeit zur jederzeitigen Selbstreparatur. Auf diese Weise ließe sich, bei Erfüllung aller relevanten medizinischen Zielsetzungen (d.h. unter Gewährleistung der akut geforderten therapeutischen Hilfe,

Gesundheit oder gar der sichere Verlust des Lebens mag schwerer wiegen als eine vielleicht nur begrenzte Kompromittierung anthropologischer Zugehörigkeit. In dieser Untersuchung ging es allein darum, *eine* moralische Intuition zu rekonstruieren, die *gegen* Anthropotechniken spricht. Es bleibt unbenommen, dass im Einzelfall *andere* und stärkere moralische Aspekte *für* jene Techniken sprechen könnten.

Zuweilen mag das Kultürlichkeitsargument allerdings durchaus die moralische Abwägung entscheiden. Vor allem wenn keine medizinischen Zwecke erkennbar sind und die Anthropotechnik ein reines Enhancement darstellt, wie in dem obigen Beispiel eines prothetischen Zugriffs auf digitale Datenspeicher, könnte das Abweichen von der anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen ein Akt sein, dessen Bedenklichkeit durch keinerlei erzielte Vorzüge körperlicher oder mentaler Art aufzuwiegen wäre. Auch eine solche Bilanz würde freilich noch nicht bedeuten, dass die fragliche Anthropotechnik verboten werden dürfte oder müsste. Denn Verbote sind in der Regel nur zu rechtfertigen, wenn die betreffende Handlung eine Rechtsverletzung darstellt, und solange der Einsatz der Technik mit freier Zustimmung aller Betroffenen erfolgte, wäre eine solche Rechtsverletzung schwer nachzuweisen.³⁸ Selbst in diesem Fall bliebe aber die korrekte moralische Einstufung jener Technik immer noch von ethischem Interesse. Denn zum einen würde sie gute Gründe liefern, *Individuen* vom Einsatz bei sich selbst *abzuraten*, und zwar mit moralischem Nachdruck. Und zum anderen ließe sie es angezeigt erscheinen, dass der *Staat*, wenngleich er entsprechendes Verhalten nicht gesetzlich *verbieten* kann, ihm doch Förderung und Schutz verweigert.

aber ohne präventive Präparierung für beliebige künftige Situationen), der Übergang zum fragwürdigen anthropotechnischen Mitteleinsatz womöglich vermeiden.

³⁸ Natürlich lassen sich Fälle denken, in denen nicht alle Betroffenen ihre Zustimmung zu anthropotechnischen Eingriffen gegeben haben und folglich durchaus Rechtsverletzungen zu befürchten sind, etwa wenn bestimmte Personen für sich selbst auf Anthropotechniken verzichten, aber eben deshalb sozialen Benachteiligungen in einem entsprechend anwendungsfreudigen Umfeld ausgesetzt sind, oder wenn Anthropotechniken mit genetischen Keimbahnmodifikationen einhergehen, in deren gesundheitliche Risiken die betroffenen nachfolgenden Generationen nicht einwilligen konnten. Diese Probleme lägen allerdings einmal mehr auf der Linie von Gerechtigkeits- bzw. Sicherheitsargumenten, nicht auf der Linie des Kultürlichkeitsarguments. Um Rechtsverletzungen konstatieren zu können, die sich aus dem Kultürlichkeitsargument ergeben, müsste man erstens Fälle betrachten, in denen ein direkter Träger einer anthropotechnischen Modifikation seine freie Zustimmung nicht erteilt hätte (indem also beispielsweise ein Ungeborener von entsprechenden Eingriffen betroffen wäre), und müsste zweitens das verletzte Recht dieses Trägers nicht in etwaigen Benachteiligungen oder Risiken erkennen, sondern in der versagten Zugehörigkeit zur menschlichen Lebensform selbst.

Literatur

- ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, hg. von BIEN, G., Hamburg 1985.
- BIRNBACHER, D. (2006): *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Frankfurt a.M.
- BÖHME, G. (1992): *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.
- BOSTROM, N. (2005): *In Defense of Posthuman Dignity*, in: *Bioethics* 19 (3), 202–214.
- CICERO, M.T.: *De finibus bonorum et malorum*, hg. von MERKLIN, H. Stuttgart 2000.
- *De re publica*, hg. von BÜCHNER, K., Stuttgart 2009.
- ERASMUS VON ROTTERDAM (1517): *Querela Pacis*, lat. Ausgabe (*Querela Pacis undique gentium eiectae profligataeque*), Basel 1517, Nachdruck München 1961, dt. Übersetzung (*Die Klage des Friedens*), München/Zürich 1986.
- FUCHS, M., LANZERATH, D., HILLEBRAND, I., RUNKEL, T., BALCERAK, M., SCHMITZ, B. (2002): *Enhancement. Die ethische Diskussion über biomedizinische Verbesserungen des Menschen* (drze-Sachstandsbericht Nr. 1), Bonn.
- FUKUYAMA, F. (2002): *Das Ende des Menschen*, Stuttgart/München.
- GEHLEN, A. (1940): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl., Wiesbaden 1997.
- HABERMAS, J. (2002): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 4. Aufl., Frankfurt a.M.
- HARRIS, J. (2007): *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton/Oxford.
- HEGEL, G.W.F. (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 6, hg. von BONSIEPEN, W., LUCAS, H.C., Hamburg 1999.
- HEILINGER, J.-C., MÜLLER, O. (2007): *Der Cyborg und die Frage nach dem Menschen. Kritische Überlegungen zum „homo arte emendatus et correctus“*, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, Bd. 12, 21–44.
- HERDER, J.G. (1772): *Über den Ursprung der Sprache*, in: *Werke*, hg. von PROB, W., Bd. 2, München/Wien 1987.
- HÜBNER, D. (2006): *Genetic testing and private insurance – A case of “selling one’s body”?*, in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 9 (1), 43–55.
- (2014): *Einführung in die philosophische Ethik*, Göttingen.
- HUME, D. (1739/40): *Ein Traktat über die menschliche Natur*, hg. von LIPPS, T., 2 Bde., Hamburg 1978.

-
- JONAS, H. (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1992.
- KANT, I. (1784): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Werke, hg. von WEISCHEDL, W., Bd. 6, Darmstadt 1998.
- MEYER-ABICH, K.M. (1997): *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München.
- LANZERATH, D. (2000): *Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik*, Freiburg i.Br./München.
- LENK, C. (2002): *Therapie und Enhancement. Ziele und Grenzen der modernen Medizin*, Münster.
- PLATON: *Protagoras*, in : Werke, hg. von EIGLER, G., Bd. 1, Darmstadt 1990.
- PLESSNER, H. (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: Gesammelte Schriften, hg. von DUX, G., MARQUARD, O., STRÖKER, E., Bd. 4, Frankfurt a.M. 1981.
- SAVULESCU, J. (2007): *Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings*, in: STEINBOCK, B. (ed.): *The Oxford Handbook of Bioethics*, Oxford, 516–535.
- SCHELER, M. (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 12. Aufl., Bonn 1991.
- SIEP, L. (2004): *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt a.M.
- SPAEMANN, R. (1994): *Philosophische Essays*, Erweiterte Ausgabe, Stuttgart.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, hg. vom KATHOLOGISCHEN AKADEMIKERVERBAND, Bd. 6, Salzburg/Leipzig 1937.