

Jörn Ahrens

**Ethik im Widerstreit:
Humangenetik und Gesellschaft**

Ein Forscherteam um den römischen Reproduktionsmediziner Severino Antinori beabsichtigt, vier Jahre nach der Präsentation des schottischen Klonschafs Dolly, einen Menschen zu klonen. Gelingt das Experiment, wird es der erste menschliche Klon überhaupt sein, der gewissermaßen bis zur Geburt zugelassen und in die menschliche Gesellschaft entlassen wird. Doch wird ein Klon im Wortsinn geboren? Handelt es sich beim Klon um einen Menschen nach Maßgabe der Gattung und kommen ihm Würde und Rechte zu? Gleichzeitig wird um das Verfahren der Präimplantationsdiagnostik (PID) gerungen, das bezüglich des Problems der Würde und der Rechte ähnliche Fragen an Wissenschaft und Gesellschaft aufwirft. Die PID besteht darin, in vitro erzeugte Embryonen im frühen Zellstadium auf potentielle genetische Beeinträchtigungen hin zu untersuchen. Anschließend könnte der offenbar gesundeste Embryo in die künftige Mutter eingepflanzt werden, während die überzähligen vernichtet oder zu Forschungszwecken genutzt werden könnten. Ist ein solches Vorgehen – dem Embryo gegenüber – ethisch vertretbar? Wo muß man Grenzen der Menschenwürde ziehen, und muß man es überhaupt?

Just zu diesem Zweck ist kürzlich im Bundeskanzleramt ein Nationaler Ethikrat etabliert worden, dessen Aufgabe es sein wird, die durch die Biowissenschaften evozierten, ethischen Dilemmata zu begutachten und anschließend Empfehlungen an die Politik auszusprechen, wie diese mit der Gentechnologie verfahren soll – wo und ob bspw. Grenzen des Machbaren zu setzen sind. Friedrich Merz hat im Berliner Tagesspiegel primär bemängelt, daß damit dem Parlament Kompetenzen entzogen und somit demokratische Legitimationsgrundlagen verletzt würden. Das mag richtig sein, es klärt aber niemanden darüber auf, woher auch das Parlament die Kompetenz und die Legitimation nehmen sollte, ethische Fragen von grundsätzlicher, mithin von anthropologischer Bedeutung zu entscheiden. Hingegen stellte Wolfgang van den Daele kürzlich fest, es sei unstrittig, daß menschliche Embryonen über einen moralischen Status verfügten: „Sie sind Formen menschlichen Lebens und als solche moralisch schutzwürdig. (...) Strittig ist allein, ob der Schutz der Embryonen *jede* Instrumentalisierung verbie-

tet oder ob von diesem Verbot Ausnahmen erlaubt sind.“¹ Mit leichter Hand hat van den Daele damit das ganze Problem in dem Gestus umrissen, es handele sich dabei im Grunde um eine Kleinigkeit. Das ist nicht der Fall. Denn zum einen ist der moralische Status eines menschlichen Embryos überhaupt nicht unstrittig, da es klare Unterscheidungen zwischen einem Fötus im siebten Monat gibt, der bereits geboren werden könnte und einem totipotenten Embryo, aus dem noch alles werden kann, der sich sogar noch zu teilen und einen natürlichen Klon zu erstellen in der Lage wäre. Der Begriff des menschlichen Embryos an sich ist daher in diesem Sinne bereits irreführend und lediglich seiner weiten Auslegung durch das Embryonenschutzgesetz (ESchG) von 1991 geschuldet.² Zum anderen sagt der Terminus von der „Form menschlichen Lebens“, um die es sich beim Embryo handele, absolut nichts darüber aus, in welchem Verhältnis diese zum Menschen steht, dessen eine Form sie darstelle.³ Und insofern ist weiterhin unklar, welche Instrumentalisierungen erlaubt sein können und wie sie sich ethisch begründen lassen, sofern der Embryo als „Form“ ja ein Teil der ethischen Gemeinschaft des Menschlichen ist.

Mit der Diskussion um die Möglichkeiten der Biowissenschaften hat sich erneut eine ethische Debatte von gesellschaftlichem Ausmaß etabliert, vergleichbar nur mit derjenigen um die Atomtechnologie in den 1970er und –80er Jahren. Die Analogie zur Atomtechnologie wird im Falle der Biowissenschaften immer wieder gezogen, um so etwas wie einen Maßstab, einen Vergleichswert zu erhalten. Doch sie geht m.E. an einem entscheidenden Punkt in die falsche Richtung, dem ich mich im folgenden zuwenden möchte, und der ein ethisches Paradox hinsichtlich der Biowissenschaften dingfest machen soll. Denn auch wenn sie die Menschen immens betrifft, gehört die Atomenergie und der soziale Streit um sie doch vollständig in den Zusammenhang der klassischen Technologie- und Wissenschaftsgeschichte. Die Biowissenschaften, und darin liegt in ethischer Hinsicht ihr sozial und kulturell dekompositorisches Potential, aber scheren erstmals daraus aus, indem sie den Focus der Wissenschaft entweder verschieben oder zumindest in zuvor ungeahnter Weise radikalisieren. Im folgenden soll diese These in drei Schritten formuliert werden. Zunächst ist es um die paradigmatische

¹ Wolfgang van den Daele: Zweierlei Moral. In: DIE ZEIT Nr. 19. 03.05.2001

² Die Definition des Embryos laut ESchG lautet wie folgt (§8, Abs. 1): „Als Embryo im Sinne dieses Gesetzes gilt bereits die befruchtete, entwicklungsfähige menschliche Eizelle vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an, ferner jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle, die sich bei vorliegen der dafür erforderlichen weiteren Voraussetzungen zu teilen und zu einem Individuum zu entwickeln vermag.“

³ Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch, daß nahezu parallel zur Installation des Nationalen Ethikrates die DFG neue Empfehlungen zur Embryonenforschung ausgegeben hat und damit von älteren Positionen abrückt (Vgl. Der Tagesspiegel v. 05. Mai 2001).

Abgrenzung der Biowissenschaften von der herkömmlichen Naturwissenschaft zu tun. Sodann wird der Versuch einer Bestimmung der kategorialen Voraussetzungen von Ethik unternommen. Zuletzt soll auf diesem Hintergrund gezeigt werden, weshalb es beinahe unmöglich ist, die Humangenetik ethologisch zu verhandeln, wenn man die Kategorien für Ethik unterlegt, die traditionell das Bezugsfeld Subjekt-Gesellschaft-Ethos definieren.

I.

Naturwissenschaftliche Forschung hat seit ihrer Aneignung experimenteller Methoden – etwa ab dem 15. Jahrhundert – und der exakten Herausbildung der Disziplinen – etwa seit dem 18. Jahrhundert – immer ein letztendlich sehr scharf umrissenes Projekt verfolgt. Ihre Absicht war es, Natur im Wortsinn zu entdecken, sie offenbar zu machen, um sie schließlich zur Kulturalisation frei zu geben. Hier geht es im Kern um das Projekt einer Naturbeherrschung durch den Menschen, also um einen Emanzipationsvorgang von der umgebenden Natur durch die Kultur generierenden Subjekte. In einer klassischen, wenn auch nicht mehr unumstrittenen Formulierung: „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.“⁴ In diesen Kontext ist bspw. die Atomenergie einzuordnen, genauso die um sie nach wie vor geführte Debatte, die immer a) um das ethische Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Natur und b) um die allgemeine Legitimität einer solchen aus der Naturbeherrschung heraus gewonnenen Technologie kreist.

Natürlich hat es analog immer auch schon eine Erforschung und Nutzbarmachung der menschlichen Natur gegeben. Der Diskurs um die menschliche Natur wird zunächst ab dem 18. Jahrhundert verschärft geführt. Abweichend von der noch an die Scholastik angebundenen Physikotheologie erfolgt eine einigermaßen radikale Naturgründung des Menschen sowohl als Subjekt als auch als Gattungswesen. Das hat auch Konsequenzen für den Begriff des Menschen und andere metaphysische Spekulationen, die sich plötzlich um den Begriff der Natur herum organisieren müssen. In direktem Anschluß an den frühen Materialismus LaMettries, d’Holbachs und Diderot verschafft ausgerechnet Immanuel Kant, Vater des Transzendentalsubjekts, der Natur moralische Weihen. Einigermaßen willkürlich zitiere ich aus dem vierten Paragraphen seiner *Ethischen Elementarlehre*: „Der erstere Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (...), d.i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: mache dich vollkommener, als die bloße Natur dich

⁴ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 3. Frankfurt a.M. 1997. S. 20

schuf (...).⁵ Eine solche, auch ethisch ausstrahlende Entdeckung der menschlichen Natur betrifft natürlich vor allem die Entwicklungen in der Medizin – zunächst der Anthropologie – und trägt nicht zuletzt zur Herausbildung der Biologie als Disziplin im 19. Jahrhundert bei. Auch die Experimentalwissenschaften sind daher schon sehr lange mit der menschlichen Natur befaßt. Für diese haben sie auch diverse Technologien bereitgestellt, ohne daß dies mit ähnlichen Befürchtungen verbunden gewesen wäre, wie bei der Atomtechnologie – von der Entwicklung von Impfstoffen bis zum Herzschrittmacher. Die Wissenschaften insgesamt sind Teil der Kulturtechniken, und die Natur des Menschen ist einer der Gegenstände, an die sich solche Kulturtechniken wenden. Die Reproduktionsmedizin in ihren verschiedenen Spielarten stellt zunächst nichts anderes dar, als eine Kulturtechnik, die als medizinische zur Sozialtechnik wird. Sloterdijks Begriff der Anthropotechnik meint nichts anderes. Die Aufregung darum verdankt sich lediglich einer normativen Prämisse, die die hegemoniale Perspektive der Bioethik im Guten wie im Bösen nicht einzunehmen imstande ist.⁶

Zwar kann man auch für die Kerntechnik behaupten, es handele sich um Akte der Naturbeherrschung am Menschen; indes ist es doch um eine zu tun, die kantisch verfährt und insofern eine scharfe Grenzziehung zwischen sich und der weiteren, der unmenschlichen – nicht einmal nur der unbelebten Natur – vornimmt. In all diesen Forschungen bleibt der Mensch Subjekt der Wissenschaft und wird gerade nicht zum bloßen Mittel des Forschungszweckes. Insofern schließt alle diese Technologie in gewissem Sinne durchaus an Kant an – selbst wenn ihr Nutzen und ihre Legitimation moralisch strittig sein können: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“⁷ Technologie als Teil der Kulturgeschichte hat sich die meiste Zeit an diesen „praktischen Imperativ“ gehalten und ihre Ergebnisse als Objekte menschlicher Verfügung konzipiert, nicht aber den Menschen als Objekt technologischer Expertise.⁸ Die Biowissenschaften vollziehen genau diesen Schritt einer Aneignung des

⁵ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII. Wilhelm Weischedel (Hg.). Frankfurt a.M. 1993. S. 552

⁶ Vgl. dazu resumierend Peter Berz u.a.: Dolly schreibt nicht. Eine Nachbemerkung zu Peter Sloterdijks Elmayer Rede. In: Weimarer Beiträge. Heft 1/2001

⁷ Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VII. Wilhelm Weischedel (Hg.). Frankfurt a.M. 1993. S. 61

⁸ Eine Disparität für sich ist ohnehin die Rede vom „Menschen“. Im Kontext der Biowissenschaften bleibt einem dieser Terminus kaum erspart, da es sich um Probleme der biologischen Gattung handelt. Jedoch geht damit für die Sozial- und Kulturwissenschaften eine bedenkliche Singularisierung des Gattungsbegriffes insgesamt sowie des Subjektbegriffes zusammen. Hingegen wäre es angemessener, den Plural zu benutzen: „Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde“ (Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. München 1998. S. 29).

Menschen als Objekt ihrer Forschung. Es sei nunmehr „die Natur, die wir selbst sind“ (G. Böhme), zum Gegenstand der ethischen Sorge geworden. Demgegenüber sei es aber darum zu tun, „im menschlichen Selbstverständnis dem Teil des Menschseins Anerkennung zu verschaffen, über den man nicht Herr ist“ – und das sei nun einmal die Natur.⁹ Die Diskussion um die Biowissenschaften und ihre Aneignung der menschlichen Natur wird deshalb so sehr erbittert geführt, weil hier der seit der kantischen Ethik konsensual untersagte Schritt erfolgt, den Einzelnen als Objekt zum Mittel eines heteronomen Zweckes zu machen.¹⁰ Paradigmatisch wie diskursiv scheren die Biowissenschaften damit aus der naturwissenschaftlichen Tradition aus und erwecken den so unheimlichen wie beängstigenden Anschein einer Kolonisation des Lebendigen.

Im Falle der Biowissenschaften wird das ethische Dilemma, worin sich Wissenschaft und Gesellschaft bewegen, also deshalb so deutlich, weil es hier explizit um den „Menschen“ selbst geht. „Der Mensch“ in seiner grundsätzlichen Konstitution als Gattungswesen, damit in seiner integren biosomatischen Existenz ist in diesem Fall durch eine Technik berührt, die freilich und trivialerweise zwar vom Menschen stammt, die aber durchaus erheblich verändern kann – und zwar faktisch, nicht nur symbolisch –, was das gleichermaßen berühmte wie dunkle „Wesen des Menschen“ ausmacht. Indem dies „Wesen“ ans Licht der Öffentlichkeit einer Technogesellschaft geholt wird, besteht zumindest die reale Möglichkeit, es weiter zu begrenzen, zu determinieren, zu transformieren.¹¹ Subjektivität hat dann als soziales Kernmedium ausgedient. Die Stichworte dazu hat schon in den 1970er Jahren Hans Jonas in einer bis in die Gegenwart nachwirkenden Weise geliefert. Nachdem er zunächst feststellt, die „biologische Kontrolle des Menschen [werfe] ethische Fragen völlig neuer Art auf“, formuliert er jene These, an die auch Böhme anknüpft: es werde „nicht weniger als die Natur des Menschen in den Machtbereich menschlicher Eingriffe“ gerückt¹², also eine disparate Selbstverfügung nicht über das Individuum, sondern über die Gattung ermöglicht. Der Topos von der „Natur des Menschen“ verliert somit seinen metaphorischen, auf Kulturalisation abzielenden Tenor. Er bezeichnet die reine Physiologie; aber diese biochemisch bedingte Physiologie ist

⁹ Gernot Böhme: Gentechnik und das Selbstverständnis des Menschen. In: Eva Ruhnau u.a. (Hg.): Ethik und Heuchelei. Köln 2000. S. 151

¹⁰ Vgl. Hartmut Böhme: Die Herausforderung der Biowissenschaften für die Kulturwissenschaft. Online: <http://www.culture.hu-berlin.de/HB/texte/biowiss.html>. Download: 15.05.01

¹¹ Davon zeugen mittlerweile allgemein gebräuchliche Metaphern wie die vom „Buch des Lebens“, das nunmehr zu entziffern und zu lesen sei, sowie die des „genetischen Codes“, dessen man habhaft geworden sei.

¹² Hans Jonas: Laßt uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zur Gentechnologie. In: Ders.: Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a.M. 1987. S. 162

es, die erst alle Ausgangslagen der Kultur bildet. Die Instrumentalisierung, die insbesondere dem Klon angedeihet, besteht Jonas zufolge in einer dadurch induzierten willkürlichen Fixierung der Erbsubstanz. Das stehe „im Widerspruch zur herrschenden Strategie der Natur“ und beraube den Klon als Kopie eines ursprünglichen Originals seiner Einzigartigkeit.¹³ Für Jonas bleibt unerheblich, was der verbreitetste Einwand gegen seine These ist, „ob Replizierung des Genotyps wirklich Wiederholung des Lebensschemas bedeutet: Der Spender wurde mit einer derartigen Idee gewählt, und diese Idee wirkt tyrannisch auf das Subjekt.“¹⁴ Die Angst vor den Biowissenschaften erscheint daher weniger als eine archaische Angst vor der übermächtigen und gottgewaltigen Technik; sie artikuliert vielmehr eine höchst moderne Angst des Individuums vor dem Verlust seiner Einzigartigkeit – genauso wie die biotechnologischen Hoffnungen mit einer Potenzierung solcher Einzigartigkeit des Individuums einhergehen. Einander gegenüber stehen somit der naturwüchsige Standpunkt einer natürlichen, gewissermaßen geschenkten und ungeteilten Einzigartigkeit singulärer Existenz und der technologische Standpunkt einer artefiziellen Optimierung des Einzelnen, welche grundsätzlich teilbar und daher wenig privilegiert ist.

Der technologische Fortschritt wird durch die Biowissenschaften unmittelbar in den menschlichen Körper hineingetragen und setzt ihn damit tendenziell auch Modifikationen aus. Der Konflikt kreist um das, „was am Menschen Natur ist, und was nicht Natur und deshalb gestaltbar ist“ (G.Böhme). Im Gegensatz zu allen klassischen emanzipatorischen Programmen der Selbstgestaltung, einschließlich einer „Humanisierung der Natur“, insistiert Böhme auf dem entscheidenden Unterschied, habe das „Projekt der menschlichen Selbstgestaltung“ jetzt auch das radikal erfaßt, was am Menschen Natur sei.¹⁵ Zur Disposition steht nicht weniger als die Geltung des Menschenbildes, wie es der christlich/jüdischen Tradition und den ihr verhafteten Kulturen auch nachmetaphysisch eigen ist. Seit den 1960er Jahren kursiert das durch Julian Huxley geprägte, nach wie vor in Konjunktur befindliche Schlagwort davon, man sei nunmehr in der Lage, die Evolution in die eigenen Hände zu nehmen.¹⁶ Die Idee einer Unverfügbarkeit der menschlichen Substanz wird auf diese Weise aufgebrochen. Sie stellt aber die Grundlage dar für alle modernen Konzeptionen von Subjektivität, sowie von sittlicher und sozialer Autonomie des Einzelnen. Ganz ähnlich wie in den materialistischen Versuchen der

¹³ Vgl. ebd., S. 179

¹⁴ Ebd., S. 191

¹⁵ Vgl. Gernot Böhme: Über die Natur des Menschen. In: Günter Seubold (Hg.): Die Zukunft des Menschen. Philosophische Ausblicke. Bonn 1999. S. 43ff.

frühen Aufklärung läßt sich eine durch die Biowissenschaften dominierte Bewegung verfolgen, die Physis und Moral synonym denkt.

II.

Moralisches Handeln ist nun immer eines, das auf die Befähigung der Einzelnen zum moralischen Urteilen rekurriert. Insofern muß Ethik von einer allgemeinen und zumindestens in ihrer Repräsentation nicht falliblen Maxime affiziert sein. Diese Urteilskraft ist, wie Hannah Arendt sagt, „jene geheimnisvolle Fähigkeit des Geistes, die das Allgemeine, das stets eine geistige Konstruktion ist, und das Besondere, das stets in der Sinneserfahrung gegeben ist, zusammenbringt (...).“¹⁷ Sie falle mit dem Verstand nicht zusammen, sondern rekurriere viel eher auf den Geschmack, indem sie ihr Urteil zwar aus Maximen bilde, gleichwohl aber eine Angelegenheit des Individuums sei. Schon die Urteilskraft erscheint daher ambivalent. Denn natürlich reicht es nicht aus, ein moralisches Urteil auf ein Geschmacksurteil zu gründen. Indem Moral hinsichtlich ihrer Praxis auf diese Voraussetzung verwiesen bleibt: urteilen zu können, und damit auch angeben zu können, was ethisch ist und was unethisch, schließt sie notwendig ein Paradoxon in sich ein. Das Urteilen, also das Kriterium von Ethik überhaupt, muß nämlich immer schon normativ sein, ohne dafür jedoch bürgen zu können. Arendt gibt, an Kant anschließend, zwei Kriterien einer *Kritik der Urteilskraft* an: die Idee eines ursprünglichen Vertrags der ganzen Menschheit sowie eine Vorstellung von Humanität als das, was das „Menschsein der menschlichen Wesen“ ausmache.¹⁸ Doch das rettet sie nicht, denn sie gelangt so nur von einer Aporie in die andere – vom Urteilen zum Menschsein. Für Arendt bedeutet das Menschsein noch ein unteilbares Spezifikum. Daß es sich dabei um eine äußerst unscharfe Angelegenheit handelt, weiß sie auch, doch darüber sorgt sie sich vergleichsweise wenig, eben weil dieses „Menschsein“ ihr eindeutig erscheint.

Ethik bleibt als kulturelle Institution sogar noch in Anbindung an das Urteilsvermögen uneinholbar transzendent. Ihre Ausformulierung muß in jedem Fall materiell erfolgen; doch ihr Grund ist ein Unverfügbares. Da sie in einem Begriff der Menschheit fundiert ist, der über die faktisch anwesenden Menschen hinausgeht, bleibt sie notwendig ohne eine Legitimation außerhalb ihrer selbst. Das Sittengesetz kann nicht selbst auf ein Gesetz zurückgeführt werden – schließlich soll es Gesetze begründen. Die einzige Legitimation der Ethik besteht in der

¹⁶ Vgl. Julian Huxley: Vorwort. In: Ders. (Hg.): Der evolutionäre Humanismus. Zehn Essays über die Leitgedanken und Probleme. München 1964. S. 9

¹⁷ Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. A.a.O., S. 75

Dignität der Gattung, deren normatives Gerüst sie darstellt. Ihre Unverfügbarkeit stellt ein für die Ethik notwendiges Begründungselement dar; über Ethik so wenig wie über Geschmack kann man streiten. Über Geschmack kann man allerdings individuell verfügen. Nicht einmal das trifft auf Ethik zu, die sich dem subjektiven Zugriff entzieht und – indem ihre Legitimität anerkannt, ihr Gesetz befolgt wird – zuallererst Subjektivität ermöglicht. Wenn Ethik daher ein Phantasma ist, dann ist sie innerhalb des kulturellen Rahmens ein grundlegendes. Daß sie gilt, kommt nur daher, daß die Menschen ihre Imago teilen, ohne die Dimension des Normativen selbst aufteilen zu können. Ethik kennt keine Differenz außer der zu sich selbst, und das wäre in etwa das Massaker.¹⁹

Zwar ist Ethik daher ein unverzichtbares Mittel der Begründung des Sozialen, aber sie ist selbst nicht begründbar. Das zeichnet sie als ein originäres Element der Kultur aus. Bei Dirk Baecker heißt es, Kultur sei all das, was wir nicht zur Disposition zu stellen bereit seien. Das bedeutet, „daß wir uns unsere Verhältnisse selber schaffen und daß wir nur uns für sie verantwortlich machen können.“²⁰ Eine solche selbstgeschaffene Bedeutungswelt sei nun eine, der kein Außen mehr gegenüberstehe, das einen normativen Standpunkt ihr gegenüber zuließe. – „Kultur impliziert ab jetzt die Einsicht in die nur interne Bedeutung der Bedeutung und nennt sich nur deswegen ‚Kultur‘, weil sie bei dieser Einsicht nicht stehen bleiben kann (...).“²¹ Folgt man Baecker, und fast alles spricht dafür, wird es heikel, was die Ethik angeht. Denn nun erscheint sie als eine soziale Tatsache, wie jede andere auch und entbehrt daher jedes Privilegiums, das sie als Gesetzgebend auszeichnete. Gefaßt als ein allgemein geteiltes, jedoch jederzeit zur Disposition gestelltes Phantasma, das selbst der normativen Bewertung entzogen bleibt, stellt sich die Frage, woraus sie ihr eigenes normatives Potential schöpft. Offenbar existiert eine solche Legitimitätsgrundlage nicht, folgt man dem phantasmatischen Gehalt kultureller Institutionen. Wenn Ethik trotzdem die oben beschriebene allgemeine, das Urteilen überhaupt ermöglichende Funktion einnehmen soll, so scheint das nur möglich zu sein, indem sie der Moderne entgegen einen quasi transzendenten Standort für sich beansprucht. Ethik in diesem Sinne wäre ein absolut radikalisiertes Sozialphantasma.

¹⁸ Vgl. Hannah Arendt: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. München 1998. S. 101

¹⁹ Vgl. Zygmunt Bauman: Dialektik der Ordnung. Hamburg 1991; Max Miller/Hans-Georg Soeffner (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 1996

²⁰ Dirk Baecker: Wozu Kultur? Berlin 2001. S. 57

²¹ Ebd., S. 90

Unter der Prämisse einer solchen transzendenten Abkunft stellt Ethik in der säkularen Moderne eines der schwerwiegendsten Probleme dar, sofern diese in die Verlegenheit kommt, ihre ethischen Motivationen offenzulegen.²² Das relativiert den Anwendungsbereich von Ethik enorm. Ethik stellt immer eine ungeschützte Dimension der Kultur dar, die dringend auf das Einverständnis der Vielen angewiesen ist, wie auch – und das ist hier entscheidend – auf die Überzeugung, daß es eine spezifisch menschliche Würde gibt, der ein gewissermaßen primordialer Status zukommt. In der Ethik findet sich gewissermaßen ein Residuum des Heiligen, das mit einer allgemein geteilten Annahme über das „Wesen des Menschen“ verschmilzt. Selbst wenn die Kultur ein Phantasma darstellen mag, wenn ihre Bedeutungsfelder produziert und inszeniert sind, kommt man kaum daran vorbei, daß in der Moderne gerade deshalb der Mensch sich selbst das Heilige geworden ist. Und um es mit einem Satz Mircea Eliades zu spezifizieren: „Daher ist das *Heilige* das eigentlich und zutiefst Wirkliche, denn allein das Heilige *ist* auf eine absolute Weise, handelt wirksam, schafft und gibt den Dingen Dauer.“²³ Es ist ein scheinbar trivialer Schritt, den man hier weitergehen kann, der aber wichtig erscheint: Was ist es, das ein solches Einverständnis über ein normatives Geschehen erzeugt? Was legitimiert das Einverständnis in die Normativität, abgesehen von Willkür und Geschmäclertum? Kurz: Was macht die Würde des Ethischen aus, noch bevor man durch sie hindurch von der Würde des Menschen sprechen kann? Als Substitut des ehemals Heiligen erscheint sie innerhalb einer ihre Phantasmen reflektierenden Moderne nur um so angreifbarer.

Wenn aber Ethik, wie alle Kultur, eine soziale Tatsache ist, wie fügt sich das zu ihrem primordialen Status, ihrer Unverfügbarkeit? Die Primordialität von Ethik läßt sich aufklären, ihre Unverfügbarkeit nicht – d.h. das Paradox, Ethik setze sich als ein grundloser und insofern auch verfügbarer Grund, bleibt, wo sie doch prinzipiell unverfügbar sein soll. Denn als soziale Tatsache, die Ethik ist, weil sie immer und ausschließlich getragen ist durch das Einverständnis der Vielen, setzt sie als ein Begriff zweiter Ordnung immer schon einen anderen Begriff dessen voraus, woran sie sich richtet. In der säkularen Gesellschaft ist das, um es kurz zu machen, und den Zirkel zunächst zu schließen: der Mensch als leibliche Existenz. Genau jener Begriff des Menschen, der im Gefolge der Biowissenschaften seine letzten Aspekte des Pri-

²² In dieser Hinsicht – aber auch nur in dieser – finden sich die Biowissenschaften heute in einer mit dem Diskurs um den durch Auschwitz hervorgebrachten Zivilisationsbruch vergleichbaren Position. Durch sie findet sich die Gesellschaft in die Lage versetzt, ihre ethischen Grundlagen ausbuchstabieren zu müssen und zugleich wird offenbar, wie wenig geschützt diese sind.

²³ Mircea Eliade: *Kosmos und Geschichte*. Frankfurt a.M. & Leipzig 1994. S. 23f.

mordialen verliert. Ethik erweist sich somit als eine rekursive Kategorie. Sie begründet sich aus derjenigen Entität heraus, auf die sie zugleich normativ ausstrahlen soll, und das bleibt ein sozial allgemein geteilter, aber sittlich unteilbarer Begriff des Menschen. Solange es möglich ist, von einer *conditio humana* zu sprechen, die über Kant und Boethius bis zu Platon zurückgeht, solange wird es daher auch möglich sein, Ethik als eine Kategorie zu begründen und sozial wirksam werden zu lassen, die genau dem Ding – dem Menschen – ein Gesetz gibt, aus dem heraus sie sich begründet. „Der Mensch“ ist aber die absolute Dimension einer ethischen Anrufung wie sie sich spätestens philosophisch durch Kant und politisch im Jahr 1789 durch die Proklamation der Menschenrechte etabliert hat. Eine Ethik, die keinen Adressaten einer solchen Anrufung mehr vorweisen kann, sieht sich in der paradoxen Lage, eingestehen zu müssen, daß der durch sie definierte normative Maßstab ein vollkommen willkürlicher ist.

Es geht um ein Eingeständnis der Unverfügbarkeit. Wie Ethik grundsätzlich nur wirksam werden kann als eine, über die niemand verfügen kann, so kann es gegenüber den Biowissenschaften kein ethisches Urteil geben, da sie selbst, wie sich zeigen wird, ethisch unverfügbar sind. „Der normative Satz enthält formal das Zitat eines präskriptiven. Dieser wird autonomisiert. Der normative Satz ist ein Satz über einen Satz, Metasprache (...).“²⁴ Das Normative als eine „Diskursart heterogener Sätze“ (Lyotard) verweist darauf, daß es selbst als ein Satz geschieht und daß es einen ersten Satz niemals geben kann. Obwohl das Normative sich daher auf eine unbedingte Geltung gründet, ist es jederzeit auch in Frage zu stellen. Normativität als das vordringlichste Instrumentarium von Ethik ist sozial so willkürlich, wie es gesellschaftlich ein Problem darstellt. Ethik und Normativität sind daher immer schon anfällig dem Konflikt gegenüber; eine Ethik, die nicht konfligiert, wäre undenkbar. Solchen Konflikt faßt Lyotard als den „Widerstreit“. Indem er Ethik beständig an ihre Grenze führt, läßt er sie sich auch generieren. Undenkbar aber war bislang, daß keine Art von Ethik denkbar wäre.

Was ist also „der Mensch“, dem die Anrufung der Ethik gilt, der zusammenhält, was ethisch recht und sittlich gut sein soll? Faktisch ist er gewissermaßen Nichts, denn, wie Lyotard hervorhebt, der daran anknüpfende ethische Begriff der Menschheit, wie ihn Kant begründet, ist seinerseits „empirisch nicht nachweisbar“.²⁵ „Der Mensch“ hat keine Entsprechung, kein Äquivalent, da er die Vielen in einem Singular meint, der sie einander nicht gleich macht und dennoch Gleichheit zwischen ihnen herstellt, der sozusagen die Differenz der Einzelnen als

²⁴ Jean-Francois Lyotard: Der Widerstreit. München 1989. S. 239

²⁵ Vgl. ebd., S. 211

Vielheit garantiert.²⁶ Vielmehr darf man die Kategorie des „Menschen“ als eine im Sinne einer imaginären Institution verstehen: „Als das, was sie ist und so, wie sie ist, ‚materialisiert‘ die Institution der Gesellschaft ein Magma gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen, von dem aus sich die Individuen und Objekte allein verstehen lassen, ohne das sie nicht wären und von dem man nie sagen könnte, daß es ist, wenn es von den Individuen und Objekten, die es sein läßt getrennt wäre.“²⁷ Als solches erhält die Rede vom Menschen einen sozialen Status, welcher den Menschen selbst bedingungslos übersteigt. Der einzelne Mensch wäre nichts ohne das Imaginäre des „Menschen“. Das Menschliche, das Ethik garantieren soll, erweist sich als eine der zentralen sozialen Institutionen des Imaginären, und „die Gesellschaft vermag im Imaginären der Institutionen nicht mehr ihr eigenes Produkt zu erkennen.“²⁸

III.

Um an dieser Stelle ein zweites Mal einen Zirkel schließen zu können, nachdem die extreme Brüchigkeit oder sogar Fraktalität von Ethik als sozialem Ferment geklärt ist, kehre ich nun zurück zu den Biowissenschaften selbst. Das ethische Paradox nämlich, das durch die Biowissenschaften evoziert wird, besteht darin, daß sie zwar sehr wohl einen moralischen Diskurs provozieren, dies aber gerade dadurch tun, als sie die anthropologischen Grundlagen – und somit auch die des Urteilens – aufheben, die in der Unverfügbarkeit des Menschlichen bestehen. Wenn Ethik ein originäres Produkt sozialer Tatsachen, damit aber auch immer schon ein gesellschaftliches Problem ist, das sorgsam anhand gemeinsam geteilter Kriterien ausbalanciert werden muß, dann bricht mit der hergebrachten Definition des Menschen, die bislang den Rahmen der Ethik abgab, dieser auch ihre eigene Grundlage weg. Daß die Biowissenschaften ethisch eine grundsätzlich aporetische Situation provozieren, ist mehrfach gesehen worden – aus ganz unterschiedlichen Perspektiven zwar, aber immer in dem Bemühen, diese Aporie aufzulösen. Das kann so aussehen, wie es Carmen Kaminsky beschreibt, die den alten Dualismus von Natur und Kultur wieder aufmachen möchte, den gerade die Biowissenschaften doch eingerissen haben, um auf diese Weise die Verantwortung nicht für das wissenschaftliche Tun, sondern für die Obhut der Ethik, an Experten zu delegieren: „Die ethischen

²⁶ Die philosophische Anthropologie hat sich im 20. Jahrhundert redlich um eine Antwort bemüht, ist aber immer wieder an dem damit verbundenen metaphysischen Dilemma gescheitert. Vgl. u.a. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin/New York 1975; Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden 1995; Karl Löwith: Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1990.

²⁷ Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt a.M. 1990. S. 583

²⁸ Ebd., S. 226

Probleme der Genomanalyse sind weder Probleme der Technik noch Probleme des Erkenntnisgewinns, sondern Probleme der Dateninterpretation und Datenbewertung. (...) Die ethische Problematik der Genomanalyse geht nicht in erster Linie von den Naturwissenschaften aus, sondern von den Geisteswissenschaften, von den Medien und von der Politik.²⁹ Das ist die trivialste Variante der Problemlösung: Wo es weiterhin die „Zwei Kulturen“ gibt, da existiert eine Arbeitsteilung, die keine Verantwortung der Biowissenschaften für die ethischen Aspekte ihrer Praxis vorsieht. „Angewandte Ethik“ in der Perspektive von Kaminsky beschränkt sich dann auf spezifische Verfahrenstechniken, wie obligate „qualifizierte Beratungsgespräche“.³⁰ So gesehen wird Ethik definitiv vom Stand der Naturwissenschaften überholt und gerät zur reinen Sozialtechnik, die sich an den technologischen Fertigkeiten zu orientieren, nicht aber diesen normative Maßstäbe aufzugeben hat.

Genau das möchte Dietmar Mieth vermeiden, wenn er wiederum das kantische „Prinzip der Nichtinstrumentalisierung des Menschen“ in den Vordergrund rückt. Er halte es „für einen ‚ethizistischen‘ Fehlschluß, wenn man die anthropologischen Reduktionen, die wir brauchen, um Moral zu begründen – Handlungsfähigkeit, Moralfähigkeit, Freiheit usw. sind solche Reduktionen, denn so ist der Mensch nicht zu jeder Zeit und nicht im Ganzen –, auch benutzt, um Moral anzuwenden.“³¹ Im Kern wendet sich Mieth damit gegen eine Tautologisierung von Ethik. Doch kennzeichnet es ja gerade deren Problem, daß sie im Falle der Biowissenschaften immer schon von einer Tautologie affiziert ist, worin die Begründungslagen und die Anwendungsfelder von Ethik sich überschneiden und die deshalb jene aporetische Situation herbeiführt. In jedem Fall will Mieth die Diskussion um die Bioethik aus seiner kantianischen Perspektive heraus offenhalten. Diesen kantischen Standpunkt kann man aber auch, wie Kathrin Braun gezeigt hat, radikalieren. Folge man normativ dem „intuitiven Abscheu vor allen Tendenzen, die den Menschen zum Material menschlicher Verfügung machen“, dann dränge sich zwangsläufig der Schluß auf, daß sich gerade nicht über alles reden lasse, weil es substantielle Prinzipien des Sozialen in ethischer und gesellschaftlicher Hinsicht gebe, die nicht verhandelbar seien.³² Für Braun steht ethisch außer Frage, daß es sich um eine „substantielle Überzeugung“ handele – die deshalb auch unbedingte Anerkennung erfordere –, „daß die Gemeinschaft der Rechtssubjekte koextensiv ist mit der menschlichen Gattung und daß daher

²⁹ Carmen Kaminsky: Genomanalyse: Absichten und mögliche Konsequenzen in der Perspektive angewandter Ethik. In: Eve-Marie Engels (Hg.): Biologie und Ethik. Stuttgart 1999. S. 197

³⁰ Vgl. ebd., S. 205

³¹ Dietmar Mieth: Ethik und Heuchelei am Beispiel der Biopolitik. In: Eva Ruhnau u.a. (Hg.): A.a.O. S. 142

weder geistig Behinderte noch menschliche Embryonen zum Instrument gemacht werden dürfen.“³³ Diese gut gemeinte Radikalität in Verfolg eines Erhalts der menschlichen Gattung ist nun, wie deutlich geworden sein sollte, ein Problem. Sie widerlegt sich tendenziell selbst, wo das Ferment jener „substantiellen Überzeugungen“ – „der Mensch“ – als Objekt der technologischen Transformation firmiert und daher keine normative Grenze mehr setzen kann, vielmehr selbst Gegenstand einer normativen Krise wird.

Mit Arendt teilt Braun die Annahme, als Ausgangspunkt des Menschen müsse der Aspekt der Natalität gelten. Mit jeder Geburt, so die bekannte Formulierung Arendts, komme ein Neubeginn in die Welt, der es in dem Sinne ermögliche zu handeln, als ein neuer Anfang gemacht werde. In allen menschlichen Tätigkeiten stecke daher ein Moment des initialen Handelns, „was nichts anderes besagt, als daß diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen.“³⁴ Es ist das Faktum der Gebürtlichkeit und des damit erfolgenden Eintritts in die Welt, die sodann zur kulturellen Welt werden kann, das den Menschen ihre Würde gibt. Der Mensch wird zum Menschen durch und in der Geburt. Arendt wie Braun stehen damit in einer langen Tradition, die mindestens bis auf Locke und den englischen Empirismus zurückgeht, und die den Menschen gar nicht anders ansetzen konnte, weil man angewiesen war auf sein ersichtliches Erscheinen.³⁵ Da die Erklärung der Menschenrechte durch die Französische Revolution diesen Gedanken aufnimmt und mit der Geburt die Institutionen der Freiheit und der Rechte ansetzt, wird die Geburt auch zum entscheidenden Aspekt der Statusbestimmung menschlicher Dignität. „Die Geburt ist eine scharfe Zäsur und die Rechte, die sich aus ihr ergeben, sind unteilbar, absolut und allgemein.“³⁶ Um über den Menschen reden zu können, um ihn zum Gegenstand ethischer Erwägungen zu machen, muß er in der Welt erscheinen. Das tut er durch den Akt der Gebürtlichkeit; ein Akt, der sowohl faktisch als auch metaphorisch zu verstehen ist. Vor dem Menschen liegt somit ein Unverfügbares, Pränatales; indem der Mensch aus dem Unbestimmten kommt, sich erst in einem Akt des In-die-Welt-Tretens konstituiert, ist es möglich, ihn zu jener Kategorie sowohl einer ethischen Unverfügbarkeit, als auch des ethologischen Grundes schlechthin zu machen. Daran knüpfen noch sämtliche Überlegungen zum Natur-

³² Vgl. Kathrin Braun: Kann man über alles reden? Bioethik und demokratischer Diskurs. In: Christian Mürner u.a. (Hg.): Schöne, heile Welt? Biomedizin und Normierung des Menschen. Hamburg/Berlin 2000. S. 178ff.

³³ Ebd., S. 182f.

³⁴ Hannah Arendt: Vita active. München 1991. S. 16

³⁵ Vgl. John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt a.M. 1977. S. 272

³⁶ Kathrin Braun: Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik. Frankfurt a.M./New York 2000. S. 62

recht und aktuell solche einer kommunikativen Ethik an, die es immer nur mit Menschen im Zustand ihrer physischen und vernünftigen Ausbildung zu tun haben. Nicht so die Biowissenschaften, die, indem sie den Focus des Menschen in den Menschen selbst hineinverlegen, in sein Erbgut und dessen Träger – die Stammzellen bspw. – es unmöglich machen, weiterhin den Menschen als einen gebürtlichen zu verhandeln – zumindestens dann, wenn man den Umgang mit menschlichen Embryonen, mit Zellmaterial, als ethisch problematisch ansieht. Denn nun wird zum menschlichen Kriterium nicht länger die Natalität als ein halbwegs transzendentes, unverfügbares Geschehen, sondern die Evolution, an der der Mensch nur Anteil hat, die ihm übergeordnet ist und die dennoch nachvollzogen und beeinflusst werden kann.

Heute werden nicht mehr Menschen geboren, sondern es werden Zellen geteilt. Das ist ein Akt der Teilung, der nichts mehr gemein hat mit der Teilung der Rechte, und der nicht länger einer Gabe entspricht. Das Unmögliche der Zellteilung besteht darin, daß sie es nicht länger zuläßt, von unteilbaren Rechten zu reden, da die Zelle selbst keine Grenze hat, keine Kontur, aber auch keine Differenz. Am Menschen ist die Zelle zweifellos das Unmenschlichste, deshalb auch das Unmöglichste. Und gerade sie soll nun zum ersten Kriterium dessen avancieren, was der Mensch ist. Das erzeugt eine mehr als desparate Situation, wenn man hier noch über Ethik reden will. Normativität teilt sich nicht nach Art der Zelle; sie bleibt nicht nur immer sie selbst, sie bleibt auch immer eins, da nicht sie sich teilt, sondern da sie durch die anderen geteilt wird. Insofern simuliert die Zelle im Teilungsakt Pluralität. Die Zelle als menschliches Apriori kann, schon weil sie nicht mitteilbar ist, nicht imstande sein, Ethik zu beherbergen. Sie selbst sollte deren Gegenstand darstellen. Braun hat vollkommen recht, wenn sie der Ansicht ist, über Ethik könne man im Falle der Biowissenschaften nicht reden. Aber es verhält sich ganz anders, als sie es intendiert. Die Unmöglichkeit des Redens über Ethik besteht nicht in deren substantieller Unverfügbarkeit, sondern umgekehrt in ihrer substantiellen Auflösung im Zuge der humangenetischen Dekonturierung des Menschlichen.

Das hat James Watson, der 1953 gemeinsam mit Francis Crick die DNA-Doppelhelix entdeckte, deutlich gemacht, als er im vergangenen September in der FAZ für eine „genetische Weltsicht“ warb. Watson verdeutlichte, daß der evolutionäre Prozeß gemäß den Darwinschen Prinzipien der natürlichen Auslese den einzig verbleibenden Maßstab sowohl zur Definition als auch zur Beurteilung des Menschen darstelle. Zugleich aber vollbringt er das Kunststück, den Spieß der Argumentation, wie sie Braun geschmiedet hat, umzudrehen, und den Naturrechtsdiskurs zu besetzen: Die Ausrichtung an einer „evolutionsbiologischen und genetischen

Auffassung der menschlichen Existenz“ bedeute „keineswegs, daß Menschen keine Rechte hätten. Natürlich haben sie solche, aber diese Rechte sind nicht auf eine göttliche Schöpfung zurückzuführen, sondern auf soziale Verträge, die Menschen untereinander abschließen (...).“³⁷ Indem Watson das naturrechtliche Vertragsmodell konsequent materialisiert, koppelt er es vom Kriterium der Natalität gerade ab und öffnet es jenem Zugriff einer „angewandten Ethik“.³⁸ So verstanden benötigt das Vertragskonzept von Gesellschaft keineswegs mehr ein natales Element, welches die Subjekte transzendiert und zum doppelten Focus von Normativität macht. Das Vertragskonzept benötigt ausschließlich noch vernunftbegabte Personen, die darüber zu entscheiden vermögen, was sie technologisch für sinnvoll halten. Das aber – und damit schleicht sich ein transzendierendes Element doch wieder ein – muß in Korrespondenz stehen mit einer genetisch bedingten menschlichen Existenz. Julian Nida-Rümelins Ablehnung, menschlichen Embryonen Menschenwürde zuzubilligen, rührt genau daher: „Die Selbstachtung eines Embryos läßt sich nicht beschädigen.“³⁹ Er verfügt nämlich noch über keine, da er noch nicht über Vernunft verfügt, durch welche er jene zu erwerben sich erst in der Lage sähe.

So wird der Mensch endgültig zu einer bloßen Geste im Kontext eines größeren Geschehens der Natur. Ethik kann dann nicht länger aus der Perspektive der menschlichen Gesellschaft heraus beurteilt werden, sie muß vielmehr diejenige des evolutiven Naturgeschehens einnehmen. „Der Mensch“ bedeutet demnach eine ästhetische Geste der Evolution. Von diesem Standort aus bricht Florian Rötzer eine Lanze für die Gentechnik: „Bereits die Evolutionsgeschichte lehrt: Der Mensch ist ein Entwurf, zufälliges Ergebnis vieler Zufälle.“⁴⁰ Da er so kontingent wie ungeschlossen ist, kann die Gattung auch keinerlei Anspruch auf ein ethisches Privileg erheben. Evolution egalisiert; die Gemeinschaft der Gene von der Hefe bis zum Menschen ist, wie seit der vollständigen Decodierung des menschlichen Genoms im Sommer 2000 unermüdlich wiederholt wurde, nahezu identisch. Damit rücken die Menschen – ob Plural oder Singular – wieder zurück in den Kanon eines sich über sie hinweg vollziehenden Geschehens. Ethik wird ersetzt durch Tragik; nur die Biowissenschaften, welche Sozialtechnik

³⁷ James D. Watson: Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 26.09.2000

³⁸ Der Terminus der „angewandten Ethik“ geht auf den australischen Moralphilosophen Peter Singer zurück, der in der Bioethik einen utilitaristischen Ansatz vertritt. Da es durchaus Kriterien für ein nicht lebenswertes Leben gäbe, gelte es diese gesellschaftlich umzusetzen (Vgl. Peter Singer: Praktische Ethik. Stuttgart 1994)

³⁹ Julian Nida-Rümelin: Wo die Menschenwürde beginnt. In: Der Tagesspiegel v. 03.01.2001

⁴⁰ Die Menschlichkeit des Zufalls. Hanspeter Heinz und Florian Rötzer diskutieren über Gentechnologie und Personenwürde. In: Der Tagesspiegel v. 19.04.2001

als ein Verfahren betreiben, das der Evolution entweder entspricht oder aber ihr ebenbürtig ist, vermögen ein Potential an Autonomie zu erhalten. Die Unterwerfungsgeste unter die Gesetze der Evolution, die jede Möglichkeit ethischen Urteilens auf der Grundlage menschlicher Spezifität und Natalität verabschiedet, bedeutet zugleich eine Geste der absoluten Bemächtigung noch der Gesetze der Evolution selbst im Zuge jener Mimesis an die „genetische Auffassung der menschlichen Existenz“. Biowissenschaft als Mimesis an die wirkliche Natur, als eine Repräsentationsstrategie des gesellschaftlichen Realen forciert daher immer auch einen technologischen Kolonisierungsakt ihres Gegenstandes.

Die Biowissenschaften erweisen sich als die Produzenten einer absoluten Konkretion des Menschlichen – einerseits. Ihre Einwanderung in den Organismus und seine Kapillaren ist der abschließende Akt einer somatischen aber auch einer subjektidentischen Entzauberungserfahrung der Moderne. Diese Tendenz findet ihre Zuspitzung in jener Metaphorik von der nunmehr ermöglichten Einsicht in das „Buch des Lebens“, die sich schon jetzt sozialtechnisch zu wenden beginnt.⁴¹ Andererseits setzt sich gerade der Code der DNA jetzt an die Stelle des Unverfügbaren und gewinnt deutliche Qualitäten des kantischen Dings an sich. „Es wird uns jetzt erst deutlich, wie bequem die Unverfügbarkeit über die Grundlagen unserer Existenz war“, resumiert Armin Nassehi⁴², und stößt mitten ins Wespennest der ethischen Aporetik, der jene Unverfügbarkeit verloren ging. Zugleich kann er sein Amusement darüber kaum verhehlen, daß Naturwissenschaft nunmehr nicht länger auf stofflichen Entitäten beruhe, sondern Text geworden sei, mithin ästhetisiert. Dieser Text jedoch, und damit legt Nassehi den Finger in die Wunde des genetischen Codes, sei „überhaupt nicht lesbar“. Indem das Genom damit frei geworden ist für die Arbeit der Exegeten, kann es auch zum Gegenstand eines wilden Denkens werden. Ding an sich, immer schon und immer noch am Grund des Daseins ruhend, wird es den Objektivierungsversuchen mutmaßlich stets entzogen bleiben.

Offensichtlich wird mit den Biowissenschaften daher in doppelter Hinsicht ein Diskursrahmen verlassen. Weder läßt sich hier ein Diskurs führen im Sinne von Habermas' kommunikativem Handeln. Denn dieser Diskurs benötigt zumindest die Rückführung auf die Fraglosigkeit derjenigen Subjekte, die ihn führen sollen. Wo aber allererst zur Disposition steht, wer überhaupt Teil des Kanons sein soll, da läßt sich der „zwanglose Zwang zum besseren Argu-

⁴¹ Vgl. Lily E. Kay: *Who Wrote the Book of Life? A History of the Genetic Code*. Stanford 2000; Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1986

⁴² Armin Nassehi: *Das Leben, ein Text*. In: *Der Tagesspiegel* v. 09.12.2000

ment“ (Habermas) kaum ausführen. Zumal der Kontext der grundsätzlich am Diskurs Beteiligten sich auf solche Lebende ausdehnen könnte, die noch gar nicht über ihre Stimme verfügen und gerade Habermas – nicht anders als Nida-Rümelin – strikt von einem vernünftigen Subjekt ausgeht. Wer kommuniziert den Embryo; wer kommuniziert mit dem Embryo? „Die Moral“, stellt Habermas definitorisch fest, „ist auf interaktive Beziehungen zwischen handlungsfähigen Subjekten zugeschnitten, nicht auf Güter, also auf etwas in der Welt, das für einzelne handlungsfähige Subjekte Wert und Bedeutung erhalten kann.“⁴³ Solche Moral schließt die ungeborene menschliche Einheit aus, der als dem Objekt biowissenschaftlichen Interesses nun dennoch durchaus ihr moralisches Recht zukommen soll. Die Voraussetzung der Moral und des Urteilens verschwindet mit der Unverfügbarkeit der menschlichen Geburt. Ebenso verhält es sich mit einem an Foucault ausgerichteten Diskursbegriff. Es wäre billig, zu behaupten, die Biowissenschaften stellten bloß eine organische Verlängerung der Disziplinar-gesellschaft, geschweige der Pastormacht dar, wie sie Foucault dargelegt hat.⁴⁴ Indem man den Diskurs der Macht ausdehnt auf die embryonalen Menschenformen, gelangt man auch zu einer anderen Perspektive auf die Frage nach der Macht. Als Biomacht, so Foucault, reflektiere sich das Biologische mit dem Effekt im Politischen, daß Machtdispositive sich direkt an den Körper schalteten.⁴⁵ Heute jedoch drehen die Biowissenschaften dieses Verhältnis um und reflektieren Politik und Gesellschaft im Modus der Biologie. Die Macht der Humangenetik ist nicht länger ortlos; sie sedimentiert sich unmittelbar im Kontext jener „genetischen Weltsicht“ (Watson). Was sie jedoch nicht mehr auszufüllen vermag, ist ihre produktive Seite. Der Diskurs der Biomacht ist eben jener, der – wie es die klassische Aufgabe der Tragödie ist⁴⁶ – sich selbst auflöst. Der Diskurs benötigt immer auch den gesellschaftlichen Horizont. Die Biowissenschaften aber stellen gerade diesen vollkommen in Frage, indem sie Gesellschaft im Modus der Zellteilung gewissermaßen organisch verdoppeln.

Das ethische Dilemma, in das sich Gesellschaft durch die Biowissenschaften verwiesen sieht, besteht damit weniger in der Brisanz der Probleme selbst, die es zu lösen gilt. Erst in zweiter Linie tritt dies ins Blickfeld. Vor allem entziehen sich die Problemlagen, die mit den Biowissenschaften in den Horizont einer Ethik der Gesellschaft rücken, dem Zugriff dieser Gesellschaft und ihrer gültigen ethischen Maßstäbe. Ethik, ist gesagt worden, ist ein soziales und kulturelles Produkt, das gleichwohl angewiesen ist auf einen Nimbus der Unbedingtheit. Dar-

⁴³ Jürgen Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. 1991. S. 177f.

⁴⁴ Vgl. Michel Foucault: Technologien des Selbst. In: Ders. u.a.: Technologien des Selbst. Frankfurt a.M. 1993

⁴⁵ Vgl. Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a.M. 1983. S. 170ff.

in liegt ein aporetisches Moment, das die Moderne bislang nur notdürftig kaschiert hat. In der säkularen Gesellschaft, die nach wie vor vom Erbe der Aufklärung zehrt, wurde der Maßstab der Ethik an die Natalität des Menschen gebunden. Geboren zu sein ist das Kriterium des Menschen, und wer Mensch ist, dem gebührt ethische Dignität: „Ein Menschenrechtssubjekt ist in der klassischen Konzeption der Menschenrechte somit jeder Mensch, nur weil er ein Mensch ist.“⁴⁷ Diese klare und distinkte Definition kann nur wirkmächtig sein, solange auch Einigkeit darüber besteht, was ein Mensch ist. Genau diese Voraussetzung bricht die ethische Dimension der Biowissenschaften auf und genau deshalb kann sie auch nicht länger mit einem auf dieser Konzeption beruhenden ethischen Instrumentarium bewältigt werden. Reinhard Merkel hat in diesem Sinne erläutert, es sei ganz „unerfindlich, wie und warum die molekulare Mikrostruktur unserer DNA als solche, als ein Stück Biologie, so etwas wie fundamentale Rechte soll begründen oder genießen können.“⁴⁸ Doch welcher Grad an Verfügbarkeit folgt daraus? Nichts ist mehr unklarer, nichts dient mehr weniger zur Begründung von Normativität, als dies: Was ist ein Mensch?

Mit den Biowissenschaften findet jene entscheidende Verschiebung statt, die sie auch von der Atomtechnologie grundsätzlich unterscheidet. War es dort noch möglich, eine bestimmte Technologie unter der Prämisse ihrer Auswirkungen auf die Menschen ethisch zu beurteilen, so verschiebt sich mit den Biowissenschaften das Kriterium des Menschen und des Menschlichen selbst. Auf diesen entscheidenden Aspekt hat sogar schon Jonas aufmerksam gemacht: „Keine Vorstellung von einer transzendenten Würde ‚des‘ Menschen und folglich keine Idee einer daraus fließenden sittlichen Verpflichtung kann diese Absage an die Unantastbarkeit seines gegnerischen ‚Bildes‘ überleben.“⁴⁹ Ob ein Embryo im frühen Zellstadium unter den Schutz der Würde des Menschen fiele, welchen Status ein Klon für sich reklamieren könnte, all das sind Fragen, die über die bislang gültige und durchaus zureichende Grenze von Ethik hinausgehen, weil sie nicht nur die Frage danach berühren, was gut und böse ist, sondern weil sie die Kernprämisse von Ethik überhaupt unterlaufen: daß Menschen geboren sind und diese Geborenheit ihnen ihre spezifische Würde zukommen läßt, ihr Maß an Unverfügbarkeit, das sie den Konstruktionsweisen der Kultur entzieht.

⁴⁶ Vgl. Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen*. Frankfurt a.M. 1996

⁴⁷ Kathrin Braun: *Menschenwürde und Biomedizin*. A.a.O. S. 61

⁴⁸ Reinhard Merkel: *Rechte für Embryonen?* In: *DIE ZEIT* Nr. 5. 25.01.2001

⁴⁹ Hans Jonas: *Laßt uns einen Menschen klonieren*. A.a.O. S. 198. Jonas freilich möchte dennoch weiterhin – wie auch Braun – unbedingt über Ethik reden, und meint, dies auf dem Wege über das kantische Instrumentalisierungsverbot bewerkstelligen und den Begriff wie auch die Würde des Menschen damit schützen zu können.

Wenn alle Kultur schon als artefiziell gelten muß und somit als konjunktivisch – oder moderner: als kontingent –, so ist doch das Herkommen des Menschen, des Einzelnen immer noch davon ausgenommen gewesen. Auf der einen Seite war seine Herkunft ganz offensichtlich – eben die der Natalität; auf der anderen Seite ist es gerade diese Natalität, die sich mit einer Aura des Besonderen, des Unverfügbaren versehen sah. Daß die Biowissenschaften ethisch und sozial auf eine Gemengelage aus radikaler Verwirrung und Ratlosigkeit stoßen, hat vor allem damit zu tun, daß sie diese Bedingung der Natalität grundsätzlich in Frage stellen. In der Tat existiert kein Kriterium nach dem beurteilt werden könnte, ob es ein genuines Stadium des Menschlichen jenseits der Gebürtlichkeit gibt. Darüber zu befinden greift immer ein in ein hybrides Zwischen von Willkür, Gegenständlichkeit und sozialer Institutionalisierung. Folgt den sozialen Institutionen bislang gewissermaßen den ethischen Standards, die als gültig anerkannt und geteilt wurden, so hat sich die Sachlage gewissermaßen gewendet: Verfahrensregeln juristischer aber auch wissenschaftlicher Natur geben heute – wogegen Mieth noch interveniert hatte – die Spannbreite von Ethik an.

Ethik wird innerhalb des Kontextes der Biowissenschaften nun zwar an naturwissenschaftlichen Prozessen bemessen – auf der Makroebene am Evolutionsprozeß; auf der Mikroebene am Nidations- und Zellteilungsproblem –, nicht aber an normativ imperativen Kriterien. Es handelt sich daher auch nicht mehr darum, Maßstäbe im klassischen Sinne des ethischen Urteilens zu erstellen, sondern vielmehr darum, Verfahrensregelungen durchzusetzen, die weniger einen ethischen Impetus in den Vordergrund rücken, als einen grundsätzlich konsensuellen Aspekt. Dieser Trend bedeutet aber einen radikalen Umbruch in der Ethik selbst. Und es ist so gesehen absolut nicht verwunderlich, daß die Bioethik von einem radikalen Pragmatismus dominiert wird, dem es ganz selbstverständlich ist, daß es sich im Falle der Ethik allein um Modi der Verfahrensregelung handelt, nicht aber um grundsätzliche Begründungskategorien. Das zeigt die ganze Debatte darüber, ob menschliche Zellen Rechte besitzen, ob ein Embryo als Person zu definieren ist, ob die Reproduktionsmedizin insgesamt die menschliche Würde berührt. Nicht die Technologie selbst ist Gegenstand der Überlegungen, sondern das Problem ihrer Vermittlung, da es, wie Dieter Birnbacher ausführt, „weder wünschenswert noch möglich scheint, den Fortschritt des humangenetischen Wissens aufzuhalten.“⁵⁰ Darin

⁵⁰ Dieter Birnbacher: Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde? In: Anton Leist (Hg.): Um Leben und Tod. Frankfurt a.M. 1990. S. 273. In ähnlicher Weise argumentiert auch der Essay von Andreas Kuhlmann. Die Biowissenschaften selbst seien unaufhaltbar, und es sei vornehmlich ihr Erfolg, der

aber ist die Renaissance eines Fortschrittsparadigmas impliziert, dessen Teleologie man längst überholt glaubte. So führen die Biowissenschaften schlicht durch ihre Macht der Faktizität auch zu einer merkwürdigen Rückkehr des Schicksalsgedanken und einer der Evolution inhärenten Teleologie, deren Ausgang nichtsdestotrotz dunkel bleibt. Schließlich ist sie Sache der Natur. Unlängst hat noch einmal Menke herausgestrichen, keine Personenauffassung, die eine spezifische ethische Position begründe, sei als Invariate zu begreifen: „Verändert sich daher die Personenauffassung, so auch die Idee der Gleichheit. Das geschieht in den modernen Verfassungsstaaten unablässig.“⁵¹ Doch selbst in diesem Fall ist noch nicht die Veränderung der Person als biologisches Substrat reflektiert, wie es unter dem Einfluß der Biotechnologie geschieht. Daß der normative Status von Personalität sich ändern kann, konjunktivisch ist, dem ist schnell beizupflichten und stellt institutionell kaum ein Problem dar. Die neuerliche Debatte um die Personalität geht demgegenüber einen Schritt weiter, da sie genau die physiologischen Grundlagen der Person – die bislang eine Invariante bildeten – zu ihrem Thema macht. Auch Menkes Postulat von Gleichheit und Differenz ist nur denkbar und umsetzbar unter der Voraussetzung, daß Individuen wie Personen ihrer selbst bewußt, keineswegs aber erst zellhaftige Gebilde, Zygoten sind. Ein Zygote, so gesehen, wäre (noch) kein Mensch. Ist ihm deshalb auch die menschliche Würde abzusprechen, da er doch einmal ein Mensch werden sollte?

Auf die Problemkontexte der Biowissenschaften muß Gesellschaft dennoch u.a. mit einer ethischen Position reagieren. Doch muß festgestellt werden, daß sich gerade am unmittelbaren Problem der Biowissenschaften die Begrenztheit ethischer Diskurse zeigt, die aus der Gesellschaft selbst generiert werden. Dies Problem findet sich in der Definition des Menschen. Ethisch geht es hier gerade nicht länger um einen Plural der Menschen. Arendts Pluralisierungskonzept etwa ist absolut nicht frei von Transzendierungsansätzen: „Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.“⁵² In dieser Formulierung erhält allein schon der Aspekt der

nun dazu zwingt, sich über sie mit Fragen auseinanderzusetzen, „die durch die überkommenen institutionellen Mechanismen nicht mehr abgewehrt werden konnten.“ Die Aufgabe der aus dieser Not heraus eingerichteten Ethikkommissionen bestehe daher in erster Linie in der Sicherung des „Probandenschutzes“ (Vgl. Andreas Kuhlmann: Politik des Lebens – Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie. Berlin 2001. S. 208f). Eine zwischen den antipodischen Positionen à la Jonas und Birnbacher vermittelnde Position in der ethischen Diskussion der Gentechnik nimmt Irrgang ein (Vgl. Bernhard Irrgang: Forschungsethik, Gentechnik und neue Biotechnologie. Stuttgart/Leipzig 1997).

⁵¹ Christoph Menke: Spiegelungen der Gleichheit. Berlin 2000. S. 29

⁵² Hannah Arendt: Vita activa. A.a.O. S. 15

Pluralität die Aufgabe, den Einzelnen in einer transzendenten, überzeitlichen Vielheit aufzuheben, die ihn von den anderen sowohl unterscheidet, als auch mit ihnen vereint. Die Differenz ist ihr Gemeinsames, das sie erscheinen und handelnd Welt erschließen läßt.

Die Biowissenschaften betonen stattdessen eher den Aspekt der Einheitlichkeit des Genoms. Ihnen ist es vielmehr um eine Singularisierung zu tun, die sich nach zwei Seiten affiziert sieht. Indem durch die Rückkehr „des Menschen“ mittels der Biowissenschaften im Gattungsbegriff eine Homogenisierung des Humanums möglich ist, ist bedroht, was die Diversität des Menschlichen, seinen schon im Begriff notwendig angelegten Plural ausmacht. Dagegen wäre auf einem Moment der Differenz zu insistieren, das den Kanon biologischer Kriterien verläßt und nur unter der Maßgabe von Pluralität zu verwirklichen wäre. Zugleich ist eine solche Singularisierung des Humanum jedoch dringend geboten, um tatsächlich Kriterien dafür zu entwickeln, was „der Mensch“ im Sinne eines Gattungsbegriffs sei und wie Würde unter den Bedingungen der Biowissenschaften noch gewahrt werden kann. Merkel hat den Begriff der Menschenwürde als „normativem Bild der Menschheit von sich selbst“ kurzerhand für historisch und kulturell kontingent erklärt.⁵³ Daraus kann man folgern, daß es kein Kriterium dafür gibt, was einer „speziesbezogenen Menschenwürde“ (Merkel) noch subsummierbar wäre und was nicht. Das würde aber auch bedeuten, den Begriff der Würde als eine allein sozialtechnologische Größe zu interpretieren und zu handhaben. Demgegenüber verweist Margalit darauf, Würde sei eine anthropologische Bedingung, die sich daran orientiere, daß es nicht zur Demütigung von Individuen kommen darf. Und zwar deshalb nicht, weil jeder einzelne an etwas partizipiert, das ihn übersteigt und das noch immer am besten als ein Abglanz des Göttlichen gefaßt werden könne, der die Achtung vor dem Menschen begründe.⁵⁴ Das macht es unmöglich, Würde rein sozialtechnisch zu fassen. Trotzdem weist auch diese Position keinen Weg aus dem Dilemma, wie bspw. mit aus Stammzellen künstlich erzeugten Embryonen umzugehen sei.

Die Schlußfolgerung ist am naheliegendsten, der Embryo selbst sei ein Fremder, der in die Gesellschaft eindringt und von daher nicht ihren Maßstäben gemäß erfaßt werden kann. Als solch ein Fremder hat schließlich der Embryo etwas Gewalttames an sich, allein durch die Unordnung, die er in der sozialen Ordnung der Dinge stiftet. Er ist ihr nicht integrierbar, obwohl er in jedem Einzelnen behaust ist, obwohl er als Zellmaterial sich einem jeden Organis-

⁵³ Vgl. Reinhard Merkel: Rechte für Embryonen? A.a.O.

⁵⁴ Vgl. Avishai Margalit: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin 1997. S. 53ff.

mus millionenfach mitteilt. Eine ganz ähnliche Erfahrung ist Jean-Luc Nancy durch die Einpflanzung eines fremden Herzens zuteil geworden. Er schreibt: „Der Eindringling befindet sich in mir: ich werde mir selber fremd. (...) Daß ich mir selber fremd werde, bringt mich jedoch nicht dem Eindringling näher. Vielmehr scheint es so, als würde sich an dieser Stelle ein allgemeines Gesetz des Eindringens zu erkennen geben: Es gibt kein einmaliges Eindringen, sobald es ein Eindringen gibt, vervielfältigt es sich bereits (...).“⁵⁵ Das Eindringen der Zellelemente in den ethischen Kanon der Gesellschaft ist von dieser Art. Wie die Zelle selbst, teilt sich dies Fremde in diverse Unheimlichkeiten und Aporien und subvertiert auf diese Weise die gesellschaftlich gültige Ethik fundamental. Die Entdeckung der DNA und noch viel mehr die mutmaßliche Entschlüsselung des genetischen Codes schlägt umgehend dahin um, daß diese Elemente in die menschliche Welt, in die Kultur, in die Gesellschaft eindringen und sie mit ihrer Fremdheit affizieren. Gesellschaft als soziale Institution ist nicht in der Lage, sich dieses mikroskopische Element des Organischen zu integrieren, das zugleich das anthropologische Selbstverständnis angreift.

Denn in der Tat bleibt Ethik an das Moment der Natalität gebunden; und es geht dabei nicht allein um den Akt des puren Erscheinens, sondern ebenso darum, daß Ethik immer von einem Verhältnis zwischen angesichtigen Menschen ausgeht. In diesem Sinne kann der Embryo – und noch weniger der im Zellstadium – niemals der Andere sein. Das entgegenkommende menschliche Antlitz des Anderen ist es, das Lévinas zum Ausgangspunkt seiner ethischen Überlegungen macht und das den Anderen unverzüglich zur Geisel eines moralischen Horizonts nimmt. Antlitz sei, „was dergestalt im Nächsten das Ich angeht – mich angeht – indem es mich, durch die äußere Gefäßtheit, die er [d.i. ein Mensch, J.A.] zur Schau trägt, hindurch an seine Verlassenheit, seine Wehrlosigkeit und seine Sterblichkeit erinnert (...).“⁵⁶ Im Antlitz des Anderen offenbart sich ein Appell des Nächsten an ethischer Dringlichkeit, der unmittelbar eingeht, weil er das Menschsein selbst normativ werden läßt. Dem kann der Embryo, kann die Zelle nicht entsprechen und ist deshalb dem ethischen Kanon des Menschlichen nicht integrierbar. Und trotzdem ist es nur schwer möglich, zwischen dem geborenen Menschen und dem Embryo, der auf die eine oder andere Weise ja auch angesichtig sein kann, da man ihn sehen kann, einen klaren Einschnitt zu ziehen und den Embryo aus der Gemeinschaft des Menschlichen zu excludieren. Von Ferne ist der Embryo schließlich doch der Andere. Er ist es auf imagologische Weise, weil er ein Bild vom Anderen evoziert, wie er einmal sein könn-

⁵⁵ Jean-Luc Nancy: *Der Eindringling. Das fremde Herz*. Berlin 2000. S. 33ff.

⁵⁶ Emmanuel Lévinas: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München/Wien 1995. S. 270

te, oder eine Erinnerung daran, wie er einmal gewesen sein wird.⁵⁷ Insofern bleibt auch der Embryo im Zellstadium doch immer Teil der menschlichen Gesellschaft und ihres ethischen Kanons.

Im Streit um die Humangenetik steht deshalb nicht nur ein Bild des Menschen zur Debatte, sondern der soziale Stellenwert von Ethik überhaupt, die sich hier in einem eklatanten Begründungsdilemma sieht. Die Möglichkeit des Urteilens scheint im Kern angegriffen zu sein, wo sie ihre Grundkategorien – wie die der „Menschheit“ – durch den technologischen Prozeß berührt sieht. In dem Moment nämlich, wo es darum geht, verfahrenstechnische Kriterien der Würde zu entwickeln, Würde etwa den Justierungen der juristischen Institution folgen zu lassen, und nicht wie bislang umgekehrt, ist das eigentliche Prinzip von Ethik schon aufgegeben. Als institutionalisierte Entität, die die Aura einer unverfügbaren präsozialen Gültigkeit verläßt, macht Ethik sich selbst unmöglich. Wo es kein Unverfügbares am Menschen mehr gibt, hat Ethik, die nur als transzendente Mitteilung auftreten kann, offensichtlich keinen Ort mehr. Ihre Überführung in Sozialtechnologie kommt ihrer Aufgabe gleich. Ihre Möglichkeit besteht darin, daß sie begrifflich uneinholbar bleibt; daß sie immer einen Rest enthält, der sich nicht sozial operationalisieren läßt, indem er gewissermaßen asozial, die Menschen bedingend, vor diesen steht. An den Menschen selber muß etwas unheimlich sein, damit es so etwas wie Ethik geben kann. Der Prozeß der Moderne, jene fortwährende Entzauberungsleistung geht daher im Effekt auf eine Überschreibung und schließlich auf eine Auslöschung von Ethik aus.

Der ethische Widerstreit der Humangenetik bedeutet eine grundlegende Setzung ins Unrecht. Ins Unrecht setzt man zwangsläufig Organismen, die einmal Menschen werden wollen, aber keine sind, für die es daher keine Kriterien ethischer Beurteilung durch die menschliche Gemeinschaft gibt, und die auf diese Weise die Grundlage von Ethik überhaupt in Frage stellen. Der Embryo verlangt nach einer ethischen Setzung, das ist die Anforderung, die er an die Gesellschaft stellt, die ihn entdeckt und somit sich selbst bis in ihn hinein ausgebreitet hat. Doch diese ethische Setzung kann nicht erfolgen, weil die Einheiten der Humangenetik wie ein neues Idiom unübersetzbar sind in das gültige ethische Idiom. „Der Widerstreit ist der instabile Zustand und der Moment der Sprache, in dem etwas, das in Sätze gebracht werden können muß, noch darauf wartet.“⁵⁸ Der Widerstreit bezeichnet damit eine Kippfigur der Ethik, worin

⁵⁷ Vgl. Hans Belting: Das Körperbild als Menschenbild. Eine Repräsentation in der Krise. In: Ders.: Bild-Anthropologie. München 2001

⁵⁸ Jean-Francois Lyotard: Der Widerstreit. A.a.O. S. 33

es noch eine Erinnerung an das Richtige Handeln gibt, dieses aber keinesfalls mehr angemessen erscheint. Die ethische Dimension des Embryos ist in einer an Natalität gebundenen Ethik keinesfalls kommunizierbar. Insofern sie nicht kommunizierbar ist, kann es hinsichtlich ihrer auch keine Möglichkeit des Urteilens geben, obwohl (oder vielmehr: gerade weil) der humangenetisch entdeckte Embryo unbedingt danach verlangt.

Wenn daher Gernot Böhme feststellt, Ethik sei heute immer eine nach Auschwitz, die zudem noch immer der Realisierung bedürfe⁵⁹, muß man sich die Frage stellen, ob diese Problemdefinition auf die Humangenetik noch zutrifft. Ethik nach Auschwitz ist immer eine der Zeugenschaft vor den anwesenden, den lebenden Menschen, aber auch für sie. Die Ethik der Humangenetik hingegen ist eine bezüglich des unsichtbar gewordenen, des in Frage gestellten Menschen. Das Paradoxon, daß sich für eine ethische Handhabe, gar eine Beurteilung der Humangenetik stellt, ist also ein so schlichtes wie folgenreiches. Handelt es sich um ein Problem, für das die Gesellschaft Lösungen anbieten muß, so fehlen derselben doch die Kriterien zu ihrer Beurteilung. Weniger als sich den sozialen Beständen, Institutionen und Praxen zu integrieren, sieht es so aus, als treffe die Humangenetik die Gesellschaft am entscheidenden Punkt ihrer Konstitution – der Genese eines Unverfügbaren. Und wiewohl der Gegenstand des Problems – sei es als Embryo im Zellstadium, sei es als möglicher Klon – eigentlich asozial ist, besteht das grundlegende Problem doch gerade darin, ihn just in das Zentrum des Ethischen integrieren zu müssen: *Ecce Homo?*

⁵⁹ Vgl. Gernot Böhme: *Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernsten Fragen*. Frankfurt a.M. 1997. S. 54ff.