



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens: Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur

Michael Quante



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2013/51



› Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens: Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur

Michael Quante

Dieser Communismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung.

Karl Marx

Über das Verhältnis zwischen dem Werk von Jürgen Habermas und dem Historischen Materialismus, den man primär mit den Namen Karl Marx und Friedrich Engels verbindet, nachzudenken, oder gar sich öffentlich zu äußern, ist kein leichtes und ein in mancher Hinsicht riskantes Unterfangen. Denn die Theorie von Jürgen Habermas ist komplex und hat sich ständig weiterentwickelt. Sie wird von ihrem Betreiber seit mehr als fünfzig Jahren mit politischer und philosophischer Intelligenz durch die diversen Krisenzeiten gesteuert und bietet deshalb kein sicheres Ziel. Auch das Historische Materialismus benannte Theoriegebäude stellt keinen eindeutigen Bezugspunkt dar, denn es ist weder klar, welche Annahmen von seinen Erbauern hinzugezählt worden sind, noch trivial zu bestimmen, was diese Aussagen genau besagen (von der Frage ihrer angemessenen Begründung ganz zu schweigen).¹

1 Hinzu kommt, dass Theoriegebäude und Fragestellungen dieses Kalibers für mein persönliches philosophisches Gemüt eine Nummer zu groß sind und ich lieber in den Kapillaren der philosophischen Argumente und Begriffe arbeite als auf solchen Abstraktionshöhen; die immer noch ausführlichste Darstellung des durch die Tagung benannten Zusammenhangs ist Rockmore (1989).

Aus diesem Grund möchte ich sowohl das Gebirgsmassiv „Historischer Materialismus“ umgehen als auch der Flugbahn des Werks von Jürgen Habermas ausweichen, um von der Seite herkommend an einer Flanke bzw. auf dem Nebenschauplatz der biomedizinischen Ethik anzusetzen. Ich hoffe dabei, mit meinen Nachfragen fast bis ins Zentrum der Habermasschen Philosophie vorzudringen und gleichzeitig ein Minimalverständnis davon anklingen zu lassen, was wir heute systematisch fruchtbar als historischen Materialismus verstehen können. Der Titel dieses Beitrags verweist auf einen zentralen Bestandteil der philosophischen Konzeption von Karl Marx, von dem ich hoffe, dass er – wie das Gespenst des Kommunismus im Manifest – in die gegenwärtigen Debatten der Praktischen Philosophie zurückkehren kann.²

In den letzten Jahren hat Jürgen Habermas zumindest mich zwei Mal überrascht. Die eine Überraschung war seine Hinwendung zur philosophischen Beschäftigung mit Religion und seine Debatte mit (vor allem der katholischen) Theologie. Stellt dies, zumindest in einer bestimmten Hinsicht, eine Rückkehr zu früheren Themen und Motiven seines Denkens dar, so scheint dies bei der zweiten Überraschung anders zu sein: Vor gut einem Jahrzehnt hat Habermas mit seinem Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* in die deutsche Bioethikdebatte eingegriffen und, so der Untertitel dieses Bandes, die Frage gestellt, ob wir auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik sind oder diesen Weg beschreiten dürfen.³

Es geht in meinem Beitrag darum, eine Klärung über die Konzeption der menschlichen Natur, die Habermas in *Die Zukunft* vorgelegt hat, herbeizuführen. Dabei habe ich dem übergeordneten Thema „Habermas und der Historische Materialismus“ Rechnung getragen, indem ich der Frage nachgegangen bin, ob sich in *Die Zukunft* Spuren der Auseinandersetzung von Jürgen Habermas mit der Philosophie von Karl Marx entdecken lassen. Wie ich glaube, bin ich dabei nicht nur fündig geworden, sondern durch diese Perspektive auf den Text auch in der Lage, eine philosophisch hoffentlich attraktive Einladung zu formulieren. Es geht also nicht um das Aufstellen von Gegenthesen, sondern um Aufklärung bei Verständnisproblemen, die sich einstellen können, wenn man *Die Zukunft* unter der Fragestellung liest, welchen Status Habermas der menschlichen Natur darin zuschreibt und welche Rolle der Gattungsethik und dem Gattungswesen, das in *Die Zukunft* an einigen Stellen sein Wesen treibt, zukommen. Bedauerlicherweise verfügt dieser Band über kein Register, aber meine Spurensuche zeigt, dass sich dort Kategorien wie Instrumentalisierung, Naturwüchsigkeit, Verdinglichung und der prominente Hinweis auf ökonomische Interessen finden, also Denkfiguren, die man genauso gut in einer Abhandlung über die Pariser Manuskripte von Marx vermuten könnte.⁴ Liest man *Die Zukunft* unter dem Aspekt eines möglichen Bezugs zur philosophischen Anthropologie von Marx, wird eine affine Begrifflichkeit in der Argumentation sichtbar. Hierbei handelt es sich, dies ist zumindest die Vermutung, der ich im Folgenden nachgehen möchte, nicht nur um eine

2 Meine Rückbesinnung auf Marx nimmt zwei Prämissen in Anspruch, die in diesem Beitrag nicht begründet werden können: Erstens verstehe ich die Marxsche Theorie in ihrem Kern als eine kritische philosophische Anthropologie; und zweitens unterstelle ich, dass es auf der basalen begrifflichen Ebene der philosophischen Theoriebildung bei Marx eine Kontinuität der zentralen Prämissen, Konzeptionen und Beweisziele gibt. Vgl. hierzu Quante (2009) und (im Erscheinen) sowie zur systematischen Relevanz der Marxschen Konzeption des gegenständlichen Gattungswesens Quante (2011).

3 Ich verweise auf diesen Band mit *Die Zukunft* und zitiere unter Verwendung der Sigle Z unter Angabe der Seitenzahl direkt im Haupttext.

4 Hier eine kleine, keine Vollständigkeit beanspruchende Aufstellung: „Verdinglichung“ (Z 41, 89, 90, 92 und 123), „Instrumentalisierung“ (Z 58, 70, 117 und 122), „Gattungswesen“ (Z 45, 50, 54, 71–77 und 115) und „Naturwüchsigkeit“ (Z 49).

oberflächliche Reminiszenz. Um mögliche Missverständnisse zu vermeiden und die Diskussion nicht auf ein anderes Feld zu verlagern, sei vorab explizit gesagt, dass meine Überlegungen in diesem Beitrag nicht dazu gedacht sind, mit Jürgen Habermas über biomedizinische Fragen zu streiten. Ich gehe so vor, dass ich einige für mein Anliegen wichtige Aspekte der Konzeption der menschlichen Natur aus *Die Zukunft* darstelle und anschließend einen Rückblick einschalte, der aber nicht einer philosophiehistorischen Einordnung und Stilllegung des Werkes und des Denkens von Jürgen Habermas dienen soll. Die Absicht ist vielmehr, einige kleine Splitter aus der Habermaschen Beschäftigung mit dem Historischen Materialismus zu präsentieren, die ich gerne in *Die Zukunft* einpflanzen möchte, um zu sehen, ob sich auf dieser Grundlage eine produktive Perspektive entwickeln lässt. Dabei werde ich meinen Klärungs- und Diskussionsbedarf artikulieren, bevor ich am Ende dieses Beitrags einen kleinen, allerdings sehr fragilen und vorläufigen Ausblick gebe.

I.

(1) Ein fundamentales, die Gesamtkonzeption der Praktischen Philosophie betreffendes Thema, das in *Die Zukunft* eine zentrale Rolle spielt, ist das Verhältnis von Moral und Gattungsethik (vgl. Z 124). Jürgen Habermas kommt angesichts bestimmter humangenetischer Optionen zu dem Ergebnis, dass man diese neuen Möglichkeiten in normativer Hinsicht allein mit den Mitteln einer rein deontologischen Moral, die den Standards nachmetaphysischer Universalisierbarkeit und Neutralität genügt, nicht in den Griff bekommt (vgl. Z 70 f. und 121). Hier müsse man andere normative Ressourcen aktivieren, die er dann unter der Überschrift von Gattungsethik und Gattungswesen, aber auch von Anthropologie in die Rede, ins Spiel bringt. Dabei ist für ihn die Frage leitend, wie die im strengen deontologischen Sinne verstandene Unantastbarkeit der Person in dem, was Habermas die Unverfügbarkeit ihres natürlich-leiblichen In-der-Welt-Seins nennt, verankert und verwurzelt ist (vgl. Z 62 f.). Die Leitfrage des Buches ist nicht nur deshalb interessant, weil man, von Hegel herkommend, das Verhältnis von universalistischer deontologischer Moral zur Hintergrundsittlichkeit ohnehin immer schon genau andersherum verstanden hat, als es die Konzeption von Habermas vorsieht.⁵ Diese Gedankenbewegung ist auch bedeutsam, weil sich die Geschichte von Kant über Hegel und Feuerbach zu Marx als eine Bewegung der Verleiblichung und Sozialisierung der menschlichen praktischen Vernunft sowie der Betonung ihrer sozialen Situiertheit verstehen lässt.

Die von Jürgen Habermas in *Die Zukunft* aufgeworfene Problemstellung bringt sein Projekt in die Nähe von Fragestellungen, die man zwanglos mit dem Historischen Materialismus verbinden kann. Er kommt damit auch der mich selbst systematisch beschäftigenden Frage sehr nahe, wie man das Verhältnis von anthropologischem Fundament sowie gattungsethisch unverzichtbaren Elementen der Vorstellung eines guten und gelingenden Lebens zur deontologischen Moral, die viele als Zentrum des Normativen und philosophisch einzig gut begründbaren Kern einer modernen Moral ansehen, bestimmen sollte.

(2) Der zweite große Themenbereich in *Die Zukunft* wird durch das Wort „Unverfügbarkeit“ markiert, das die eine Seite der Dichotomie (oder des Verhältnisses) von Unantastbarkeit und Unverfügbarkeit ausmacht. Wenn ich richtig sehe, wird „Unverfügbarkeit“ in *Die Zukunft* auf zwei unterschiedliche Weisen verwendet: deskriptiv steht es für dasjenige, worüber wir faktisch,

5 Vgl. dazu Kapitel 13 in Quante (2011).

d. h. unter gegebenen technischen Bedingungen, nicht verfügen können. Trotz seiner durchaus deutlichen Abgrenzung von und Zurückweisung des Projekts der Transhumanisten stellt Habermas in diesem Kontext selbst Hochrechnungen (in Form von Gedankenexperimenten) an und fragt, was uns aus dem technischen Fortschritt und der Steigerung der Beherrschung der (menschlichen) Natur erwachsen könnte. Doch auch diese prognostische Dimension verbleibt auf der Ebene der deskriptiven Unverfügbarkeit. Neben diese deskriptive tritt, als eine zweite Verwendungsweise, was man die normative Unverfügbarkeit nennen könnte. Gemeint ist hiermit, dass etwas als aus normativen Gründen unverfügbar ausgewiesen werden kann, wobei dies nicht als direkte „Moralisierung der menschlichen Natur ... im Sinne einer fragwürdigen Resakralisierung“ durchgeführt werden soll, sondern im Sinne einer Reflexions- und Begründungsfigur, die der „Selbstbehauptung eines gattungsethischen Selbstverständnisses“ (Z 49) dient. (3) Als dritter, für meine Überlegungen wichtiger Aspekt ist die Opposition ‚naturwüchsig‘ versus ‚geplant‘ zu nennen, die in *Die Zukunft* eine tragende Rolle spielt, weil Habermas aus ihr einen Großteil seiner Besorgnis oder auch des normativen Gegengewichts gegen bestimmte Möglichkeiten der Humangenetik gewinnt (vgl. Z 81 ff.).

Im Kern geht es mir darum zu verstehen, was ‚menschliche Natur‘ in *Die Zukunft* heißt, wie ihr normativer Status bestimmt und wie diese Konzeption normativ angelegt ist. Die sich dahinter verbergende Frage scheint zu sein: Sollten wir diese humangenetischen und andere Biotechnologien als Humanisierung der (menschlichen) Natur, so vielleicht die Perspektive von Marx Mitte der 1840er Jahre, ansehen oder müssen wir sie als eine bloße Instrumentalisierung des Individuums, so die gegenwärtige Einschätzung von einigen strikten Deontologen, aber auch von (katholischen) Naturrechtslehrern, begreifen? Die Argumentation in *Die Zukunft* hat bei mir, als ich sein Essay mit Blick auf den Historischen Materialismus wieder gelesen habe, ein uneinheitliches Bild ergeben: Verfolgt Habermas klar die eine oder die andere Linie, steht er irgendwo dazwischen oder gelingt es ihm, diese Opposition zu unterlaufen? Mit anderen Worten: Was ist aus moralphilosophischer und gattungsethischer Perspektive zu diesem Spannungsverhältnis zwischen einem humanistischen Naturalismus und einem reduktionistischen Humanismus zu sagen? Diese Frage, die auch Jürgen Habermas meinem Eindruck nach in *Die Zukunft* umtreibt, benennt eine der grundlegendsten Herausforderungen unserer biotechnologischen Weiterentwicklung, die sich in vielen Bereichen der Medizin – aber nicht nur dort – vollzieht.

II.

Im ersten Schritt möchte ich kurz auf zwei ältere Arbeiten von Jürgen Habermas eingehen, die für unsere Fragestellung aufschlussreich sind. In dem Aufsatz über die Rekonstruktion des Historischen Materialismus findet sich folgende Aussage: „Ich habe ein Problemspektrum der Selbstkonstituierung der Gesellschaft vorgeschlagen, das von der Abgrenzung gegen die Umwelt, über die Selbststeuerung und den selbstgesteuerten Austausch mit der äußeren Natur bis zum selbstgesteuerten Austausch mit der inneren Natur reicht.“ (RHM 183)

Das ist ein Programm der zunehmenden Humanisierung der Naturvorgegebenheiten. So lässt es sich zumindest lesen – als eine Entwicklungslinie, die es geben kann. Mein zweiter Rückblick bezieht sich auf *Die Rolle der Philosophie im Marxismus*. Dort wird ausgesagt, dass der Diamat sehr unvorsichtig gewesen sei, weil er bestimmte Inhalte wie z. B. Grundauffassungen vom Wesen der Natur, der Geschichte und des Denkens dogmatisiert und als invariant dargestellt habe (vgl. RHM 56). Vermutlich ist nicht nur der Diamat, sondern auch die (katholische) Naturrechtslehre dieser Versuchung erlegen; und wir werden gleich noch fragen

müssen, ob sie auch in *Die Zukunft* Spuren hinterlassen hat. Mit Blick auf die gesellschaftliche und politische Dimension, die Aussagen im Kontext der biomedizinischen Ethik unweigerlich haben, ist für uns auch noch folgende Überlegung von Habermas interessant: Die Rolle der Moralphilosophie, heißt es mit Bezug auf die Studentenrevolte sinngemäß in diesem frühen Aufsatz, könnte sein, eine „geschärfte Sensibilität für die Verletzung universalistischer Grundsätze und das Fehlen solidarischer Lebensformen“ zu erzeugen, die „eine Herausforderung für jedes System“ ist, eine integrierende Wirkung jedoch „allenfalls für Gegenkulturen, aber gewiss nicht für eine Gesellschaft, die ihre Legitimationsbeschaffung den Einrichtungen einer Konkurrenzdemokratie unterwirft und zugleich Klassenstrukturen aufrecht erhält“, haben kann. (RHM 52) Eine bestimmte Form des praktischen Denkens taugt also nur für die betroffenen Gruppen oder für die an den Rand Gedrängten, und ist gerade nicht für die allgemein normative Selbstverständigung in kapitalistisch verfassten Gesellschaften geeignet.

Vor diesem Hintergrund habe ich mich gefragt, ob die normative Intervention von *Die Zukunft* diesem Projekt zuzuordnen ist. Vielleicht ist das Leitmotiv die Einschätzung, dass wir gegenwärtig angesichts der geballten Kraft des neoliberalen, naturalistischen und ökonomistischen Denkens als kritische Intellektuelle wieder nur noch eine Position formulieren können, die fast nur noch den Betroffenen und den an den Rand Gedrängten, die den ökonomischen Interessen ausgeliefert sind, verständlich zu machen ist, weil nur sie über die entsprechenden Leiderfahrungen mit den Schattenseiten dieser Technisierung verfügen. Diese Lesart, die bei mir persönlich auf große Sympathie stieß, passt allerdings nicht besonders gut zu dem starken normativen Anspruch, den Habermas der Moralphilosophie insgesamt zuerkennt und zu der eingeräumten Chance einer normativen Steuerung der gesellschaftlichen Prozesse trotz all unserer gegenwärtigen Probleme.⁶

III.

In *Die Zukunft* stellt Habermas einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der Möglichkeit, ein selbstbestimmtes und gelingendes Leben in Freiheit zu führen, und der Voraussetzung eines darin enthaltenen natürlich Unverfügbaren als Vorgabe dieser individuellen Selbstbestimmung her; er spricht von „*Erhaltungsbedingungen*“ (Z 49) und einem Passungsverhältnis (vgl. Z 74). Zu fragen ist aber, was der Hinweis auf die Natürlichkeit dieses Unverfügbaren argumentativ austrägt? Macht es für das jeweilige Individuum mit Blick auf seine eigene Lebensführung wirklich einen so bedeutenden Unterschied, ob diese Vorgaben aus der unbeherrschten Natur stammen anstatt soziale oder technisch induzierte Ursprünge zu haben? Mit der Möglichkeit, bestimmte Merkmale eines Menschen durch humangenetische Eingriffe zu verändern oder auch nur auf der Grundlage genetischer Informationen zu selektieren, ergeben sich neue und ethisch nicht triviale Probleme der Zuschreibung von Verantwortung. Doch die Frage ist, ob dieser Unterschied so gravierend ist, dass man mit ihm kategorische Verbote begründen und hier eine prinzipielle moralische Kluft verorten kann. Habermas ist an dieser Stelle vorsichtig und bekundet, dass er zwar das Motiv, hier eine kategoriale Grenze anzusetzen, teilt, aber nicht glaubt, dass wir gut beraten sind, sie mit dem starken Begriff der Menschenwürde zu begründen, weil sich dies nicht in einer Weise durchführen lässt, die den auch von ihm postulierten Anforderungen an universalistisch starke Moralbegründungen genügt (vgl. Z 70 f.).

6 Zu denken ist hier beispielsweise an seine Interventionen in die gegenwärtige Krise der Europäischen Union, in der er normativ fundierten Kontrollmöglichkeiten rein ökonomischer Interessen durchaus Chancen einräumt.

(1) Versagt man sich diesen Weg, dann bleibt erstens zu fragen, ob wir uns hier in einem Abwägungsprozess befinden? Jenseits der naturrechtlichen, auf eine kategoriale moralische Differenz drängenden Obertöne erzählt *Die Zukunft* eine zweite Geschichte. Dieser zufolge fällt uns, wenn wir keine kategorialen Grenzen ziehen können, die Aufgabe zu, mit schwächeren Begründungsinstrumentarien zu arbeiten, wenn wir vermeiden wollen, aufgrund der Grenzen der universalistischen Moral alle Wunschvorstellungen, die eventuell auf der Grundlage von pervertierten oder marktkonformen individuellen Präferenzen, die weder moralisch noch ethisch gefiltert sind, als Ausdruck individueller Selbstbestimmung schlicht zu legalisieren: „Wo uns zwingende moralische Gründe fehlen, müssen wir uns an den gattungsethischen Wegweiser halten.“ (Z 121)

Diese zweite Option wird durch die starken moralischen Deklarationen in *Die Zukunft* gelegentlich überlagert, sodass es schwer fällt, sie überhaupt klar zu erkennen. Deshalb wäre es gut zu wissen, wie in den Augen von Jürgen Habermas ein verantwortungsvoller Umgang mit der menschlichen Natur im Zeitalter ihrer humangenetischen Veränderbarkeit aussehen könnte, mit welchen philosophischen Mitteln wir, und an welchen Stellen, ethische Grenzen ziehen und auch gegen identifizierbare Verwertungsinteressen mit den Mitteln der Gattungsethik verteidigen sollen. So klar wie die (bloße) Fiktion einer vollständigen Vorherbestimmung der Individualität eines Menschen durch Planungsentscheidungen der Erzeuger auf die verbotene Seite fällt, so klar fällt die vielleicht in nicht mehr allzu ferner Zukunft mögliche Chance, schweres Leiden durch Beseitigung eines monokausal wirksamen Gendefekts zu vermeiden, auf die des ethisch (mindestens) Erlaubten.

(2) Ein zweiter Fragenkomplex zielt auf einige in *Die Zukunft* aktivierte Unterscheidungen, die in unserem alltäglichen Weltverständnis tief verankert sind und auf eine letztlich aristotelisch-lebensweltliche Ontologie zurückgehen: die Unterscheidung von Natürlichem und Artifiziellem, von Natürlichem und Gemachtem sowie von Subjektivem und Objektivem.⁷ Werden diese tief verwurzelten Unterscheidungen als diagnostisches Instrument eingesetzt, um die Quelle für bestimmte ethische Besorgnisse, die sich im gesellschaftlichen, politischen und bioethischen Diskurs artikulieren, zu identifizieren? Dies legt seine Formulierung nahe, er wolle „etwas zur diskursiven Klärung unserer aufgescheuchten moralischen Gefühle“ (Z 44) beitragen. Oder werden sie in der Argumentation, die Habermas in *Die Zukunft*, entwickelt, letztlich doch zu einer ontologisch invarianten Struktur umgedeutet, um auf diesem Wege aus ihnen kategorische normative Differenzen gewinnen zu können (so etwa Z 101 und 115)? Die Überlegungen von Jürgen Habermas über die Zukunft der menschlichen Natur sind, wenn ich richtig sehe, in diesem Punkt nicht eindeutig. Seine Sympathie (und vielleicht auch sein politisches Bedürfnis) gilt der stärkeren Variante einer Verankerung kategorischer moralischer Differenzen entlang dieser Unterscheidungen; die Argumentation verfährt aber zumeist eher entlang einer hermeneutisch-kritischen Selbstverständigung, die mit wesentlich schwächeren Ansprüchen auskommen muss, dafür aber auch mit wesentlich weniger anspruchsvollen Beweislasten auskommen kann. Der gesamte Duktus von *Die Zukunft* passt jedenfalls sehr gut zu diesem Projekt einer hermeneutisch-kritischen Orientierung, geht es doch primär darum, die „aufgescheuchten“ ethischen Intuitionen des beunruhigten Bürgers mittels dieser Denkfiguren und Kategorien besser zu verstehen.

7 Hinsichtlich der philosophischen Verortung dieser Unterscheidungen besteht, soweit ich sehe, zwischen Habermas und mir Einigkeit, vgl. Quante (2006).

(3) An zumindest einer Stelle wird in *Die Zukunft* nahe gelegt (oder zumindest die Hoffnung ausgesprochen), dass sich aus all den im bioethischen Diskurs vorfindlichen anthropologischen, religiösen oder philosophischen Selbstreflexionen doch eine minimale invarianter Essenz herausdestillieren lässt, die auf der anthropologischen Seite als Korrespondent der universalistischen Vernunftmoral fungieren könnte: „Es geht nicht um die Kultur, die überall anders ist, sondern um das Bild, das sich verschiedene Kulturen von ‚dem‘ Menschen machen, der überall – in anthropologischer Allgemeinheit – derselbe ist“ (Z 72).

Da dieser Kern als Fundament der universalistischen Vernunftmoral, die, wenn die Differenz zur Ethik wasserfest bleiben soll, a priori, invariant und strikt universal ist, dienen soll, steht zu vermuten, dass auch dieser anthropologische Kern invariant und universal zu sein hätte. Daran änderte auch die Tatsache oder das Zugeständnis nichts, dass wir diese Essenz a posteriori empirisch gewonnen haben. Der Verdacht liegt nahe, dass es bei dem fraglichen anthropologischen Kern der menschlichen Natur, der diese Last tragen soll, letztlich doch um eine Art Naturrechtssurrogat des Wesens des Menschen handeln muss.⁸

Im Rahmen einer auf Orientierung zielenden kritischen Hermeneutik würde man bei der schwächeren Annahme bleiben, dass es einen historisch und sozial variablen, jedem Individuum und jeder Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt aber vorgegebenen strukturellen Rahmen gibt, innerhalb dessen jedes Individuum und jede Gesellschaft das menschliche In-der-Welt-Sein auszubuchstabieren hat. Dieser Rahmen ist inhaltlich bezüglich nahezu all unserer materialen Fragen unterbestimmt, sobald man sich diesseits des Prinzipiellen bewegt. Wenn es um komplexe Abwägungen geht, müssen wir bei allen Eingriffen und technischen Optionen mit in unsere Überlegungen einbeziehen, welche Effekte sie für den gegebenen anthropologischen Rahmen und das an ihn gebundene Selbstverständnis des Menschen haben (oder hätten). In dieser Konstellation fungiert dieser Rahmen als Indikator für Störphänomene oder zu ihrer philosophischen Aufhellung; er dient nicht als normativ-ontologische Tiefengrammatik für die moralische Tabuisierung von Optionen.

Wie die Argumentation in *Die Zukunft* letztendlich gedacht ist, wird meinem Leseindruck nach nicht ganz klar; und man muss fairer Weise sagen, dass Jürgen Habermas nur einmal so weit aus der Deckung geht zu sagen, dass wir durch die Auswertung all dieser kulturellen Selbstdeutungen vielleicht eine universale Kernessenz des Menschen als Gattungswesen identifizieren können. Festzuhalten bleibt jedoch, dass damit ein Bild entworfen wird, welches mit einer historischen, eher situierten und offenen Form der Selbstverständigung anthropologischer Art nicht zusammen passt. Letztlich geht es um die intendierte Begründungsstärke der vorgetragenen Argumente (oder darum, welche Beweislasten man sich selbst bzw. der praktischen Vernunft zutraut): Will man mit diesen Überlegungen prinzipielle moralische Einwände formulieren oder Indikatoren für Gesellschaftskritik identifizieren? Ist Naturwüchsigkeit im Sinne der nicht durch Handlungsintentionen geplanten leiblich-genetischen Ausstattung von Individuen ein Dogma, das unangreifbar über dem Recht der individuellen und kollektiven Selbstbestimmung steht? Oder besteht unsere Aufgabe darin, immer wieder zu definieren, was wir an unseren zwischenmenschlichen Beziehungen verändern, wenn wir die Naturwüchsigkeit neu und anders gestalten? Selbst bei den verrücktesten transhumanistischen Visionen bleibt am Ende ja immer noch irgendetwas an Naturwüchsigkeit – zumindest aus der Sicht des jeweiligen Individuums – erhalten.

8 Die von Habermas verwendete Redewendung „geradezu transzendental“ (Z 76) trägt leider auch nicht wirklich zur Aufklärung dieses Sachverhalts bei.

Folgt man der Argumentation von Habermas in *Die Zukunft*, dann ist die für die normative Bewertung allein entscheidende Frage, ob das dem Individuum naturwüchsig Vorgegebene technisch induziert oder Resultat individueller (oder auch sozialer) Entscheidungen ist oder aber Resultat unverfügbarer Natur. Aus dieser Differenz soll sich, so zumindest die eine Linie der Argumentation, die moralische Unzulässigkeit *jeder* Form von ‚eugenischen‘ Eingriffen begründen lassen, und zwar in Form einer kategorischen Ablehnung, die sich nicht auf das komplexe und zu differenzierenden Antworten führende Feld der Abwägung begibt. Es ist unbestreitbar, dass die Grenzziehung zwischen Therapie und Enhancement in den Grenzgebieten nicht klar zu ziehen ist; und der Übergang zwischen Krankheit und optimierter Gesundheit weist sicher eine Grauzone auf. Es gibt jedoch auch klare Fälle und somit stellt sich die Frage, was gegen therapeutische oder auch milde optimierende Eingriffe spricht, wenn diese als Ermöglichungsbedingungen dafür, dass das jeweils betroffene Individuum ein selbstbestimmtes Leben überhaupt oder in höherem Maße führen kann, intendiert sind und auch so wirken. Mit anderen Worten: Es gibt nicht nur die klaren Fälle einer manipulativen Eugenik, die jede plausible Ethik verbieten wird und von denen die Argumentation in *Die Zukunft* unterschwellig lebt; es gibt auch die vielen realistischen Konstellationen, in denen eine prinzipielle moralische Tabuisierung wenig plausibel erscheint.

Wenn man auf der Suche nach den Spuren ist, die der Historische Materialismus im Denken von Jürgen Habermas in seiner bioethischen Intervention hinterlassen hat, ergibt sich folgender Befund: Der Begriff der Naturwüchsigkeit wird in *Die Zukunft* anders eingesetzt als in den Kontexten, die sich mit dem philosophischen Marx beschäftigen (vgl. Z 49). In letzteren benennt Naturwüchsigkeit primär die Aufgabe ihrer Überwindung, im Sinne der Aufhebung der Undurchsichtigkeit von Abhängigkeitsverhältnissen sozialer und natürlicher Art, die uns in verdinglichter Weise als invariante Natur erscheinen. An die Stelle dieser Undurchschaubarkeit soll, hier liegt sicher ein aufklärerisches Erbe im Denken von Karl Marx, eine transparente und gerechte, die Individuen in ihrer individuellen Bedürftigkeit anerkennende Selbstbestimmung treten, die wir im Rahmen einer Gattungsethik auszubuchstabieren und in geeigneten sozialen Institutionen zu realisieren haben. Die mich umtreibende Frage lautet: Ist dies terminologisch ein bloßer Zufall, oder wird hier bewusst die Seite gewechselt? Mit Marx würde man sagen, Naturwüchsigkeit soll durch rationale Selbstbestimmung – im Lichte nicht von ökonomischen, sondern allgemeinen humanen Werten – soweit aufgehoben werden, wie dies für eine selbstbestimmte Lebensführung des leiblich und sozial verfassten Gattungswesens Mensch erforderlich ist. So gelesen wäre aber eine kategorische Ablehnung sämtlicher humangenetischer Eingriffe nicht zu begründen. Darüber hinaus könnte man auch an die These der *Deutschen Ideologie* erinnern, dass eine Interpretation der Natur als invariables und normative Geltung verbürgendes Fundament selbst noch Ausdruck der Erfahrung von Ohnmacht gegenüber einer übermächtigen Natur ist, die sich dieser Abhängigkeit in mystischer oder naturreligiöser Form bewusst wird (vgl. MEW 3, 31).

Es gibt also Klärungs- und Diskussionsbedarf: Gelten die zu jedem Zeitpunkt vorgegebenen Rahmen unserer Natürlichkeit und Leiblichkeit, die sich melden, wenn wir neue Optionen der Technisierung unserer menschlichen Natur entwickelt haben oder hypothetisch erwägen, als invariante, sozusagen existential-ontologische oder naturrechtlich-ontologische side-constraints, die wir generell zu respektieren haben? Oder sind sie, dies wäre die Alternative, als kontingent-konstitutive Voraussetzungen gedacht?⁹ Damit ist gemeint, dass diese Vorbe-

9 Vgl. dazu Vieth & Quante (2005).

dingungen unser Selbstverständnis zu einem gegebenen Zeitpunkt faktisch konstituieren, aber weder im Sinne einer begrifflichen noch einer naturgesetzlichen Notwendigkeit invariant oder unverfügbar sind. So konzipiert funktionieren sie nicht als deontologische, für Abwägungen nicht zur Verfügung stehende side-constraints: Sie prägen unser evaluatives Selbstverständnis als menschliche Personen und wenn wir sie modifizieren wollen, müssen wir in unsere Abwägung mit einbeziehen, wie wir uns zu den sich aus den Änderungen des Rahmens ergebenden Veränderungen unseres individuellen und gattungsmäßigen Selbstverständnisses verhalten wollen. Die Tatsache, dass es diesen kontingent-konstitutiven anthropologischen Rahmen gibt, reicht als moralische Begründung, an ihnen nicht rühren zu dürfen, nicht aus. Es macht, sowohl philosophisch als auch gesellschaftlich und politisch, einem großen Unterschied, ob man Natürlichkeit als Tabu aufstellt, oder als eine in der Ethik zu berücksichtigende Größe einführt. Es wäre hilfreich zu wissen, ob die Suche nach dem Schutzwall gegen eine instrumentalisierte humangenetische Indienstnahme des Individuums in *Die Zukunft* von der Überzeugung geleitet wird, wir könnten ihn nur halten, wenn wir über ein invariantes Fundament verfügen. Das würde die Suche nach einer unverfügbaren Essenz der menschlichen Natur und den Schutz der Naturwüchsigkeit als solcher erklären. Und das Motiv für diesen Zug in der Argumentation von Habermas wäre dann nicht die mystische Verarbeitung eines Ohnmachtgefühls gegenüber einer übermächtigen Natur, sondern Ausdruck seines tiefen Skeptizismus, dass selbst eine demokratisch verfasste Gesellschaft prinzipiell nicht in der Lage ist, die institutionellen Rahmenbedingungen bereitzustellen, die dafür notwendig sind, mit den neuen Handlungsoptionen, die uns die Fortschritte in den Lebenswissenschaften an die Hand geben, in moralisch verantwortbarer Weise umzugehen. Als Alternative, die meines Erachtens zum Grundtenor der Praktischen Philosophie von Jürgen Habermas wesentlich besser passt, bliebe die Möglichkeit, auf geltungstheoretisch schwächeren Fundamenten genauso kämpferisch für eine humane Gesellschaft einzutreten und die Strukturen unserer Gesellschaft zu identifizieren, die einen humanen Einsatz der neuen Möglichkeiten menschlicher Selbstbestimmung erschweren oder gar verhindern können.

IV.

In *Die Zukunft* findet sich an einer Stelle ein kurzer Hinweis darauf, dass es im Vorfeld der Veröffentlichung dieses Textes eine Diskussion um die geltungstheoretische Strategie, die Habermas hier verfolgt, gegeben hat. Da sie dazu dienen kann, die argumentative Linie, die ich in diesem Beitrag verfolge, klarer zu machen, zitiere ich die Passage in ganzer Länge – Jürgen Habermas schreibt: „Rainer Forst hat mich mit scharfsinnigen Argumenten davon zu überzeugen versucht, dass ich mit diesem Zug vom Pfad der deontologischen Tugend ohne Not abweiche.“ (Z 121, fn. 70)

Es wäre leicht, diese Bemerkung in dem Sinne zu verstehen, dass es um die Möglichkeit einer letztbegründeten im Gegensatz zu einer auf schwächeren Fundamenten stehenden modernen Moral geht. Ruft man sich das Gedankenexperiment, welches Habermas in *Die Zukunft* dazu bringt, den Pfad der deontologisch reinen Lehre zu verlassen, noch einmal vor Augen, erkennt man, dass der systematische Punkt an anderer Stelle zu verorten ist. Die Frage, die Habermas aufwirft, lässt sich so formulieren: Was wäre, wenn wir aufgrund humangenetischer Interventionen die Vorbedingungen dafür, dass wir uns wechselseitig und auch selbst als freie und moralische Subjekte auffassen können, abschaffen könnten? Habermas ist der Auffassung, dass man diese Vorbedingungen der Moral als solcher, eben weil sie Voraussetzung für sie sind, nicht mehr innerhalb der Moral selbst begründen kann, sondern dazu auf die allgemeinere

Ethik, die er mit dem Stichwort der Gattungsethik andeutet, zurückgreifen muss. Dem gegenüber scheint Rainer Forst in der erwähnten Diskussion die Position vertreten zu haben, dass sich die durch das Gedankenexperiment aufgeworfene Frage mit den Mitteln der modernen Moral beantworten lässt. Der Unterschied ist aufschlussreich und lässt sich von der Frage nach Letztbegründung abkoppeln, wenn wir die Unterscheidung zwischen interner und externer Begründung einführen. Forst geht davon aus, dass die Moral auch ihre Vorbedingungen intern moralisch einholen kann. Das würde bedeuten, dass sich aus dem im Gedankenexperiment unterstellten Zusammenhang heraus begründen lässt, dass solche Eingriffe, welche die Bedingung von Moral abschaffen, aus moralischer Sicht unzulässig sind. Habermas geht im Gegensatz dazu davon aus, dass diese Vorbedingungen, weil sie die Vorbedingungen der Moral als Ganzer sind, eine außerhalb der Moral liegende Geltungsgrundlage benötigen: „Eine Bewertung der Moral im Ganzen ist nicht selbst ein moralisches, sondern ein ethisches, ein gattungsethisches Urteil“. (Z 124) Diese sucht und findet er dann in einer anthropologisch angereicherten Gattungsethik, in der die menschliche Natur eine zentrale Rolle spielt. Diese Begründungsfigur bleibt, dies ist in Abgrenzung zu Programmen eines szientistischen Naturalismus zu sagen, im Rahmen der praktischen Vernunft (und ist in diesem Sinne intern). Unter Voraussetzung des Unterschieds von moderner Moral mit ihren strikten Bedingungen und Gattungsethik handelt es sich dagegen um eine externe Begründung der Moral mit den Mitteln der Gattungsethik.

Dieser kollegiale Streit zwischen Forst und Habermas dreht sich nur um den extremen Fall, der in dem Gedankenexperiment angedeutet wird und von den gegenwärtigen Möglichkeiten weit entfernt ist. Deshalb folgt aus der Position von Rainer Forst auch nicht, dass man mit den Mitteln der Moral für alle Formen humangenetischer Eingriffe eindeutige moralische Antworten formulieren kann (oder können müsste). Letztlich geht es ihm darum, die Geltungsgrundlage der Moral nicht durch die Anerkennung einer nur durch Ethik zu begründenden externen Voraussetzung zu schwächen.

Da ich selbst das Verhältnis von (moderner) Moral und Ethik genau anders herum bestimme und Moral als Kriseninstrument der Ethik für fundamentale Konfliktfälle, nicht aber als normative Grundlage der Ethik ansehe, ist mir die Tatsache, dass Habermas in *Die Zukunft* den Pfad der reinen Deontologie verlässt, natürlich sympathisch. Und selbst wenn Forst damit Recht hätte, dass dies mit Blick auf die radikale Situation des Gedankenexperiments ohne Not geschieht, würde ich ergänzen, dass diese Umorientierung spätestens dann unumgänglich wird, wenn man sich auf die realistischen und nur durch komplexe Abwägungen normativ plausibel zu bewertenden Optionen humangenetischer Diagnostik und Therapie philosophisch einlassen will. Es ist daher zu begrüßen, dass Habermas in *Die Zukunft* diese Erweiterungs- und Anreicherungsstrategie verfolgt, weil schwächere gute Argumente immer noch besser sind als nicht funktionierende strikte Argumente oder gar keine Argumente. Ich glaube, dass es Sinn macht, in der angewandten biomedizinischen Ethik die ganze Palette dessen, was wir zur Verfügung haben, um unsere Sorgen zu artikulieren, einzusetzen und uns nicht, verschreckt vom Dekret der strikten Universalisierung, Redeverbote aufzuerlegen. In die dadurch diskursiv entstehenden Leerräume stoßen sonst schnell andere, die keine solchen Bedenken haben, mit normativen oder religiösen Vorstellungen, deren Verallgemeinerbarkeit und gesellschaftliche Zumutbarkeit sicher wesentlich geringer ist als die derjenigen Argumente, die wir aus einer Gattungsethik ziehen können, die das selbstbestimmte Individuum ins Zentrum stellt.

So gesehen lautet die Frage: Muss man in Kontexten, in denen man mit einer rein universalistischen Moral nicht weiterkommt, schweigen oder darf man sich auf schwächere Argumente stützen? Die Strategie, die starken moralischen Begründungsansprüche aufrecht zu erhalten, indem man anthropologische Aspekte naturrechtlich überhöht und eine als invariant angesetzt-

te Natur ins Feld führt, scheint mir jedenfalls nicht sinnvoll zu sein. Wenn ich richtig sehe, sind die Überlegungen von Jürgen Habermas zur Zukunft der menschlichen Natur von einigen, die das sehr gerne dankend angenommen haben, genau so gelesen worden. Mir scheint, dass es hier eine Parallele zu der Rezeption der religionsphilosophischen Überlegungen von Habermas gibt, dessen Versuch, gewisse religiöse Inhalte in einem politischen Diskurs zu aktivieren, gerne zum Anlass genommen wird, um einen Schritt weiterzugehen, als es einem lieb sein kann. Es wäre daher gut zu wissen, ob die Zweideutigkeit, die sich bei meiner Lektüre von *Die Zukunft* ergeben hat, ausgeräumt werden kann. Dies wäre möglich, ohne die Streitfrage zwischen Forst und Habermas in die eine oder andere Richtung zu entscheiden.¹⁰

Ich halte es für evident, dass die begeisterte Rezeption einiger von Jürgen Habermas zur Rolle der Religion vorgebrachten Überlegungen nur sehr begrenzt seinen Intentionen entspricht, bin mir hinsichtlich ähnlicher Phänomene mit Bezug auf seine bioethische Intervention jedoch nicht ganz so sicher. Eine für die Interpretation von *Die Zukunft* entscheidende Frage ist, ob eine Auslegung im Sinne einer naturrechtlich auf normative Invarianz abzielenden Lehre der menschlichen Natur in seinem Sinne ist, oder ob die Alternative, eine als philosophische Anthropologie entfaltete Besinnung auf die menschliche Natur auf dem von Habermas intendierte Wege wäre. Wir können uns jedenfalls seine Reflexionen zur Zukunft der menschlichen Natur auch als eine Form der Gesellschaftskritik verständlich machen, in der Naturwüchsigkeit nicht als Dogma formuliert, sondern als Warnschild für mögliche Irritationen aufgestellt wird, das uns vor die Aufgabe stellt, immer wieder danach zu fragen, ob wir in einer dieser veränderten Gesellschaften leben wollen. Es gibt natürlich viele, die an dieser Stelle: Wehret den Anfängen! ausrufen und der Meinung sind, wir bräuchten hier einen normativ maximal robusten Halt. Ich frage mich dagegen, ob wir nicht realistischer Weise und auch, wenn wir die Menschen mit ihren lebensweltlichen Artikulationen dieser Probleme mitnehmen wollen, diese Sorgen etwas weniger anspruchsvoll, weniger universalistisch und deutlich fallibler, dafür aber auch signifikant kontextspezifischer philosophisch artikulieren sollten, auch um den Preis, dass wir unsere Resultate nur als ein Orientierungsangebot und nicht als starke moralische Forderung in den politischen Raum stellen können. Wo die Moral mehr leisten kann, ist es gut, aber dort, wo wir auf diese Weise nicht weiterkommen, sollten wir nicht einer Hypostasierung ethischer Vorstellungen der menschlichen Natur als ontologisch invariante Seinsverfasstheit des Menschen Vorschub leisten.

V.

Mein unbequemes Fazit lautet: Wir müssen uns in diesen Fragen im Unbehaglichen einrichten. Es wird nicht gelingen, unser Unbehagen gegenüber den neuen Optionen und der uns damit zukommenden Verantwortung in einer Naturrechtstheorie oder in einer irgendwie gearteten Form einer Deontologie mit normativen Mitteln völlig zu beseitigen. Es ist ethischer Natur und in unserem leiblich-anthropologischen Selbstverständnis verankert; solange es um Medizinethik geht, können wir auf Vorstellungen des guten und gelingenden Lebens nicht verzichten. Es geht um Krankheit, um Therapie, um die Erfahrung von Sinn und Sinnverlust. Die dort benötigte reichhaltigere Ethiksprache ist geltungstheoretisch schwächer, weshalb wir

10 Ich danke Rainer Forst, der durch seinen in diesem Band dokumentierten Diskussionsbeitrag wesentlich zur Klärung meines Gedankengangs in diesem Abschnitt beigetragen hat.

unser Vorgehen als reflexiv-kritisch begreifen sollten, um mit diesen fragilen philosophischen Mitteln Diagnosen zu entwickeln und Orientierungsangebote zu machen.

Auch dieses normativ abgespeckte Projekt hat noch genügend Gegner: ein (latenter) Szientismus in den Lebenswissenschaften, diverse Formen des reduktiven Naturalismus, der durchaus eine Hintergrundideologie in manchen Teilen der Gesellschaft darstellt, sowie bestimmte Formen von Ökonomismus, die gut zu diesen anderen beiden Tendenzen passen. Gegen dieses Syndrom gilt es mit normativen und ethischen Argumenten anzugehen, um historisch errungene individuelle und soziale Freiheiten zu verteidigen. Hierfür, so meine Einschätzung, brauchen wir eine breite Allianz und sollten deshalb auch nicht die leistungsstarken, beispielsweise aus der Feuerbach-Marx-Linie stammenden ethischen Ansätze mit Kampfbegriffen wie „neoaristotelisch“ verbannen. Dass es mir nicht um die Rehabilitierung jeder Metaphysik und die geltungstheoretische Nivellierung von Unterschieden geht, die sich mit guten und nachvollziehbaren Argumenten begründen lassen, sollte aus den obigen Bemerkungen klar geworden sein. Wenn es um die humane Zukunft der menschlichen Natur geht, sollten wir den innerphilosophischen Zwist zwischen Moral und Ethik nicht allzu hoch hängen und das selbst durchaus explikationsbedürftige Qualitätssiegel „nachmetaphysisch“ nicht länger exkludierend einsetzen.

Ein philosophisch in meinen Augen wichtiger Punkt ist, bei den Unterscheidungen von Gemachtem und Gewordenem, bei der Redeweise von „das Subjektive und das Objektive“ nicht, wie gerne im Szientismus gemacht, an invariante ontologische Schichten zu denken. Es handelt sich bei diesen Gegensatzpaaren vielmehr um reflektionslogisch zu explizierende Ausdifferenzierungen im Selbstwertungs- und Selbstverständigungsprozess des Menschen.¹¹ Mit Marx, und in der Tradition des Historischen Materialismus, sollten wir diesen Prozess als eine Entwicklung mit offenem Ausgang verstehen, der sich unter jeweils klar zu benennenden leiblich-materialen Rahmenbedingungen in jeweils spezifischen Gesellschaftsformationen vollzieht. Dieses Projekt passt meines Erachtens viel besser zur Kompetenz der Philosophie als reflexiv-kritisches Bewusstsein, die in dieser Selbstbeschreibung die Bewegung, in der wir uns als Gattungs- und Individualwesen befinden, adäquat erfassen kann. Mit Hegel gesprochen: nicht ‚naturwüchsig‘ und ‚gemacht‘, sondern ‚setzen‘ und ‚voraussetzen‘ als formale Begriffe, die inhaltlich immer wieder unterschiedlich gefüllt werden und bei denen wir immer wieder austarieren müssen, ob und wie wir sie füllen wollen. Ich plädiere also dafür, das Buch *Die Zukunft* als eine Art negative Dialektik zu lesen. Die dissonanten Obertöne dieses Textes mögen daher rühren, dass Jürgen Habermas selbstverständlich weiß, dass ein Essay von ihm zur Medizinethik nicht nur (vermutlich nicht einmal primär) fachphilosophisch wahrgenommen wird. So lassen sich manche naturrechtliche Bausteine verstehen, die im politischen Raum den Schutzwall errichten sollen, in *Die Zukunft* jedoch philosophisch immer wieder in ein „So könnte es sein.“ zurückgenommen werden.

Was in jedem Fall bleibt, ist der aufklärerisch-liberale Auftrag, gegen Fremdsteuerungsmechanismen der Humantechnologie, die wir in der staatlichen wie privaten Forschung im Medizinsektor sehen, gegen übermächtige ökonomische Interessen, aber auch gegen zu kurz gegriffene individuelle Präferenzen anzugehen. In unserer Gesellschaft gilt es, gegen die von manchem Transhumanisten und Enhancement-Enthusiasten marktwirksam platzierte Verlockung eines technisch induzierten Glücks philosophisch aufgeklärte und in liberalen Grund-

11 Vgl. hierzu die Kapitel 5 und 6 in Quante (2011).

haltungen verankerte Alternativangebote vom gelingenden und guten Leben zu stellen. Wir haben keine andere Chance, als auf die Kraft der normativen Argumente der Philosophie, aber eben in ihrer Breite, zu setzen. Vielleicht können wir uns derzeit bei manchen Themen nicht mehr primär an die Gesetzgeber richten, sondern müssen uns direkt an die betroffenen Gruppen richten. Das knüpfte dann an Einsichten des frühen Habermas, die ich eingangs in meiner Rückblende zitiert habe, nahtlos an.

Für Habermas eigentlich untypisch, hat manche Passage in *Die Zukunft* einen resignativen Ton: Gelegentlich heißt es dort, dass etwas zwar im Prinzip normativ vertretbar, unter deformierenden neoliberalen Abhängigkeitsverhältnisse aber sehr unwahrscheinlich sei, dass wir die ethische Kultur aufbringen, innerhalb derer wir die humanen Potentiale der neuen Möglichkeiten ausschöpfen können, ohne unverantwortbare Risiken einzugehen. Da es nicht um ort- und kraftloses Moralisieren in Form nicht haltbarer Tabuisierungen gehen kann, wir aber auch nicht fatalistisch diesen gesellschaftlichen Tendenzen den Gestaltungsraum einfach überlassen wollen, führt kein Weg an einer kritischen Analyse derjenigen durchaus veränderbaren Rahmenbedingungen vorbei, die es verhindern, die humanen Potentiale zu realisieren, die im Bereich der Humangenetik und der Lebenswissenschaften erreichbar sind.

Vielleicht ist Jürgen Habermas nicht aus Not heraus vom Pfad der deontologischen Tugend abgewichen, wohl aber mit dem ihn seit vielen Jahrzehnten auszeichnenden politisch sicheren Instinkt, dass wir für eine humane Gestaltung der Zukunft der menschlichen Natur streiten müssen. Dabei wäre es, aus den in diesem Beitrag dargelegten Gründen, gut gewesen, wenn er dem anthropologischen Erbe des Historischen Materialismus mehr zugetraut hätte als den kategorischen Argumenten, die unter Berufung auf *Die Zukunft* in den letzten Jahren im politischen Diskurs fast ausschließlich wirksam geworden sind.¹²

12 Ich danke Manon Westphal für ihre wertvolle Unterstützung beim Verfassen dieses Beitrags.

Literatur

- Habermas, Jürgen: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main 1976.
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main 2001.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*. In: *Werke*, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Berlin 1969, Band 3, S. 9–530.
- Quante, Michael: „Ein stereoskopischer Blick?“ In: Dieter Sturma (Hrsg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt am Main 2006, S. 124–145.
- Quante, Michael: „Kommentar“. In: Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, herausgegeben und kommentiert von Michael Quante. Frankfurt am Main 2009, S. 209–410.
- Quante, Michael: *Die Wirklichkeit des Geistes*. Berlin 2011.
- Quante, Michael: „Karl Marx“. In: Michael Forster & Kristin Gjesdal (Hrsg.): *Oxford Handbook to German 19th Century Philosophy*. Oxford (in press).
- Quante, Michael: „Leiblichkeit, Sozialität und Dependenz: Kategorien einer Kritik der Public Health Ethics“. *Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics* 27, 2012.
- Rockmore, Tom: *Habermas on Historical Materialism*. Bloomington 1989.
- Vieth, Andreas & Quante, Michael: „Chimäre Mensch?“ In: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Die menschliche Natur*. Paderborn 2005, S. 192–218.