

5. SOCIAL EGG FREEZING UND DAS GUTE LEBEN

An einer Weggabelung angekommen ist es ratsam, sich der Marschroute zu vergewissern. Werfen wir daher zunächst einen kurzen Blick auf den bisher beschrittenen Weg zurück: Im letzten Kapitel wurde so ausgehend von der Kant'schen Frage »Was soll ich tun?« die Zulässigkeit der Technologie *Social Egg Freezing* unter die ethische Lupe genommen. Um dabei dem Faktum der Pluralität sowohl auf der Ebene moralischer Praxis als auch auf der Ebene ethischer Theorie gerecht zu werden, wurden Chancen und Risiken dieses Verfahrens basierend auf dem methodischen Gerüst des *Principlism* erörtert. Wiewohl in ihrer Bedeutung für die ethische Urteilsbildung unverzichtbar, ist diese möglichst universalisierbare Perspektive in einer zentralen Hinsicht jedoch defizitär: So vermag eine Reflexion auf der theoretischen Begründungsebene noch keine Anleitung für die je eigene Lebensführung zu liefern. Das Abwägen von Chancen und Risiken bzw. der Fokus auf Sicherheit, Effizienz und Erfolgsquoten einer neuartigen Technologie allein fungiert noch nicht als orientierender Wegweiser für die persönliche Lebenspraxis. Auch wenn somit die Frage der moralischen Zulässigkeit einer Technologie auf theoretischer Ebene geklärt ist, bleibt damit doch die umfassendere Frage in unverminderter Dringlichkeit bestehen, wie wir unser Leben leben wollen, damit dieses auch ein gutes und gelingendes Leben ist.

Damit ist die philosophische Frage nach dem guten Leben aufs Tapet gebracht. Wenn diese Frage in diesem Kapitel nun erörtert und in Bezug auf die Technik *Social Egg Freezing* auch zu beantworten versucht wird, so liegt diesem Zugang die Überzeugung zu Grunde, dass die Philosophie hier buchstäblich etwas zu sagen hat und auch in Zeiten größer werdender Heterogenität an Vorstellungen eines glückenden Lebens fruchtbare Beiträge liefern kann. Mit anderen Worten: Die Zielvorstellung eines guten Lebens – so die zentrale Prämisse – erlaubt nicht nur eine indirekte Annäherung über die Pfade der Kunst und Literatur, sondern kann auch auf direktem Wege im Rahmen philosophischer Reflexion produktiv erhellt werden. Die behauptete Kompetenz der Philosophie in Fragen der Lebensführung wurzelt dabei in dem Punkt, dass sie auf die ganz allgemeinen Rahmenbedingungen menschlicher Existenz reflektiert, innerhalb derer sich unabänderlich jedes menschliche Leben entwickelt. Die Frage nach

dem guten Leben verlangt damit eine Weitung der Perspektive hinsichtlich der Kant'schen Frage »Was ist der Mensch?«.

Nach dem Blick zurück und der Justierung des inhaltlichen Kompasses nun der Blick nach vorne: So soll im Folgenden in einem ersten Schritt geprüft werden, in welcher Form und innerhalb welcher Grenzen die Frage nach dem guten Leben in der Ethik allgemein als Orientierung dienen kann. Dabei wird ein spezieller Fokus auf die zeitliche Prägung menschlicher Existenz gelegt und basierend darauf die kontinuierliche Bewusstmachung dieser Zeitlichkeit als formale Bedingung eines guten, gelingenden Lebens herausgearbeitet. Der zweite Schritt schließlich stellt eine Konkretisierung vom Allgemeinen zum Speziellen dar mit dem Ziel der inhaltlichen Klärung, inwieweit die Zielperspektive eines guten Lebens auch im Hinblick auf die Technik *Social Egg Freezing* eine orientierende Funktion entfalten kann. Insofern mit diesem Verfahren das implizite Versprechen der Überwindung biologisch gesteckter Grenzen durch Technik einhergeht, gilt es hier speziell nach dem jeweiligen Verhältnis von Mensch, Technik und natürlichen Grenzen zum Ziel eines guten Lebens zu fragen. Dabei wird sich zeigen, dass insbesondere mit der trügerischen Suggestion zeitlicher Unabhängigkeit durch *Social Egg Freezing* ein ernstzunehmendes Gefahrenmoment für die Realisation eines guten, gelingenden wie glückenden Lebens verbunden ist.

Bevor dieser argumentative Weg nun allerdings in Angriff genommen werden kann, gilt es noch eine wichtige Einschränkung zu machen: So werden sich streng verbindliche Normen der Lebensführung auf diesem Wege unmöglich generieren lassen. Ein universal gültiges philosophisches Rezept für das gute Leben gibt es nicht und kann es auch nicht geben. Damit sind die nun folgenden Überlegungen jedoch keineswegs unfruchtbar und wertlos. Wie etwa der deutsche Philosoph und Ethiker Oliver Müller betont, kann das reflexive Ausloten von elementaren Rahmenbedingungen menschlicher Existenz normative Anhaltspunkte zu Tage fördern, die bei Fragen der Lebensführung hilfreich sein können (vgl. Müller 2008, S. 253). So geht es auch im Folgenden ganz und gar nicht um das dogmatische Aufklotzieren einer speziellen Praxis, sondern vielmehr um das Aufzeigen von Perspektiven, die in Fragen der je eigenen Lebensführung wertvolle Orientierung stiften können.

5.1. Das gute Leben als Orientierung in der Ethik

Das allgemeine Ziel der Ethik liegt darin, Orientierung in der Frage nach dem richtigen Handeln zu liefern. Dies hat sich von Anbeginn der Philosophie bis in die Gegenwart nicht verändert. Der Fokus dieser reflexiven Bemühung hat sich allerdings im Laufe der Jahrhunderte gehörig verschoben. Während Ethik heute primär die theoretische Begründung möglichst universalisierbarer moralischer Urteile zum Gegenstand hat, zielte Ethik in der griechischen Antike noch auf die weit handfestere Orientierung in Fragen des täglichen Lebens ab. Ziel aller ethischen Reflexion war es, praktische Hilfestellungen zu einem guten, glücklichen und gelingenden Leben zu bieten. Ethik gleichsam als Lebenskunst. Nach einer Versachlichung und Entpersönlichung des ethischen Diskurses in der Neuzeit, in dem der Anspruch auf konkrete Gestaltung der Lebenspraxis weitestgehend aufgegeben wurde, erlebt die Frage nach dem guten Leben in den letzten Jahren jedoch eine philosophische Renaissance. Ausdruck dessen ist nicht zuletzt die wachsende Erkenntnis, „dass selbst historisch weit zurückliegende Entwürfe für uns heute noch von Belang sein können“ (Hübenthal 2002, S. 83).

In diesem Abschnitt soll nun – gleichsam als inhaltliche Vorbereitung für die nachfolgende Auseinandersetzung mit der Technik *Social Egg Freezing* – die philosophische Frage nach dem guten Leben in allgemeiner Hinsicht erörtert werden. Dies geschieht in zwei Etappen: In einem ersten Schritt wird der Frage nachgegangen, ob und inwieweit die Zielperspektive des guten Lebens auch im Kontext einer pluralistischen Moderne überhaupt noch als orientierender Wegweiser für die individuelle Lebensführung dienen kann. Um eine Antwort auf diese Frage zu entwickeln, wird sodann im zweiten Schritt die Frage nach dem guten Leben mit der Zeitlichkeit als fundamentaler Grundcharakteristik menschlichen Lebens in Verbindung gesetzt, wobei zu zeigen versucht wird, dass in der kontinuierlichen Vergegenwärtigung der eigenen Zeitlichkeit und Endlichkeit zumindest eine formale Bedingung für ein gutes, gelingendes Leben erkannt werden kann. Die Philosophie kann demnach – so die These – auch heute noch einen wertvollen Beitrag zum Gelingen eines jeden menschlichen Lebens leisten, indem sie diese Haltung des »Memento temporis!« fördert und wachhält.

5.1.1. Das gute Leben als ethischer Maßstab

Wenn in Anlehnung an Immanuel Kant die Frage »Was soll ich tun?« gestellt wird, dann werden Antwort und Orientierung traditionellerweise aus dem philosophischen Gegenstandsbereich der Moralphilosophie erwartet, die Prinzipien und Kriterien des richtigen Handelns liefern soll. So zielen die verschiedenen Moralthorien in erster Linie ja darauf ab, für das zwischenmenschliche Zusammenleben Grundsätze zu entwickeln, anhand derer in Frage stehende Handlungen in die deontischen Kategorien »geboten«, »verboten« oder »erlaubt« eingeordnet werden können. Das spezifische Merkmal moralischer Urteile liegt dabei einerseits in ihrem abstrakten objektiven Standpunkt, andererseits in ihrem Anspruch universaler Gültigkeit (vgl. Fenner 2008, S. 10; Düwell 2008, S. 33). Was moralisch richtig und falsch ist, soll nicht von den kontingenten Spezifika einer sozialen Situation abhängen, sondern sich möglichst allgemeingültig explizieren lassen. Aus diesem Anspruch der Universalisierbarkeit folgt damit auch, dass im Fokus der moralischen Perspektive in erster Linie allgemein ausweisbare Rechte, Pflichten und Sollensforderungen stehen, die gerade nicht auf einzelne Individuen Bezug nehmen. Vor der Moral – so lässt sich formulieren – sind alle Menschen gleich. So weit, so bekannt.

Die abstrakte Perspektive der Moral ist jedoch nicht die einzig mögliche, die in Bezug auf die Kant'sche Frage »Was soll ich tun?« eingenommen werden kann. Ebenso legitim ist es, diese Frage nach den Maßstäben richtigen Handelns aus der subjektiven Perspektive eines konkreten Individuums auf die persönliche Lebensführung zu beziehen. Im Fokus steht sodann nicht ein möglichst universelles Sollen, sondern *„das für das Individuum Gute, letztlich sein persönliches Glück oder sein gutes Leben“* (Fenner 2008, S. 8). Insofern das vorrangige Ziel innerhalb dieser Perspektive im umfassenden Glücken und Gelingen des eigenen Lebens bzw. in der persönlichen Glückseligkeit (*eudaimonía*) erkannt wird, werden Ansätze dieses Typs als eudaimonistische Ethiken bezeichnet. Ihnen gemeinsam ist, dass sie die Frage »Was soll ich tun?« nach den Grundsätzen richtigen Handelns in erster Linie verstehen als »Was ist ein gutes Leben?« (vgl. Hübenthal 2002, S. 82).

Hierbei handelt es sich nun um zwei durchwegs grundverschiedene Perspektiven, deren vorrangige Differenz in dem Stellenwert besteht, dem sie Fragen der individuellen Lebensführung beimessen. Eine Differenz,

die sich anhand des Begriffspaares moralisch-prudentiell⁴¹ verdeutlichen lässt: Denn während aus moralischer Perspektive Fragen der individuellen Lebensführung bei der Suche nach universalen, allgemeingültigen Grundsätzen des richtigen Handelns möglichst ausgeklammert werden, bildet das Gelingen des persönlichen Lebensentwurfes aus prudentieller Perspektive eudaimonistischer Ethiken den unbestrittenen Angelpunkt der Reflexion (vgl. Steinfath 1998, S. 9). So besteht das zentrale Ziel eudaimonistischer Ansätze gerade darin, über Ratschläge und Einsichten zu einer gelingenden Lebensführung beizutragen (vgl. Fenner 2008, S. 10). Ethik gleichsam als *ars vivendi*, als Lebenskunst, die nicht als erhobener Zeigefinger, sondern vielmehr als erhebender Fingerzeig auf menschliche Entwicklungspotentiale hinsichtlich eines guten Lebens verstanden werden will. Nicht zuletzt im Hinblick auf diesen funktionalen Charakter ethischer Reflexion unterscheidet sich die prudentielle Perspektive diametral von der moralischen.

Dem deutschen Philosophen Holmer Steinfath kann so in seiner Feststellung zugestimmt werden, dass es sich bei der moralischen Frage, wie wir uns zueinander verhalten sollen, und der prudentiellen Frage, worin für uns als Individuen ein gutes Leben besteht, um zwei grundlegend verschiedene Fragestellungen handelt (vgl. Steinfath 1998, S. 9). Um diese Differenz auch terminologisch auszudrücken, haben sich in der Philosophie die von Hans Krämer geprägten Termini der »Sollensethik« und der »Strebensethik« eingebürgert⁴² (vgl. Hübenthal 2002, S. 89). Dabei bezeichnet der Begriff »Sollensethik« die Moralphilosophie in ihrer Suche nach universalisierbaren Grundsätzen richtigen Handelns, während der Begriff »Strebensethik« für eudaimonistische Ethikentwürfe steht, die den

41 Prudentiell bezeichnet dabei das individuelle Vermögen einer praktisch orientierten Klugheit und steht für „*alles Handeln und Reflektieren im Dienst des persönlichen guten Lebens*“ (Fenner 2008, S. 10).

42 Diese Differenz begegnet auch in der Ethik Kants, wenngleich in anderem terminologischem Gewand. So unterscheidet Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* kategorische Imperative, die uneingeschränkt Gültigkeit besitzen, von hypothetischen Imperativen, deren normative Verbindlichkeit stets von bestimmten Zielen, wie bspw. dem Erreichen der eigenen Glückseligkeit, abhängt. Das Streben nach Glückseligkeit ist für Kant dabei eine „*Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört*“ (Kant GMS, 415f). Normative Ratschläge zur Erlangung dieser Glückseligkeit fallen für Kant nun unter die Rubrik der hypothetischen Imperative, insofern diese keine uneingeschränkte Gültigkeit besitzen, sondern auf die Verwirklichung eines speziellen Ziels – die persönliche Glückseligkeit im je eigenen Leben – bezogen sind (vgl. ebd., 415f).

Menschen über diverse Techniken und Anleitungen in seinem Streben nach einem guten Leben unterstützen wollen (vgl. Düwell 2008, S. 40).

Auch wenn – diese begriffliche Unterscheidung aufgreifend – in der modernen Ethik der Sollensethik eine überaus dominante Rolle im Vergleich zur Strebensethik zukommt, sei an dieser Stelle daran erinnert, dass in der griechischen Antike als Wiege der abendländischen Philosophie die Orientierung am guten Leben innerhalb der Ethik leitend war (vgl. Steinfath 1998, S. 7). Die Frage nach dem guten Leben galt als eine der zentralen Fragen der Philosophie überhaupt, das Entwickeln von Anleitungen zu seiner Realisation als eine ihrer vorrangigsten Aufgaben. Dies wird nicht zuletzt aus dem historischen Kontext heraus verständlich: So zog im antiken Griechenland die sophistische Aufklärung eine sukzessive Auflösung traditioneller, normativ leitender Strukturen nach sich. In diesem Vakuum an Orientierungsmustern keimte schließlich eine Vielzahl eudaimonistischer Entwürfe, die eine Antwort auf die drängende Frage nach dem guten Leben zu geben versuchten (vgl. Hübenthal 2002, S. 83). Gemein war diesen Entwürfen, dass das Gelingen menschlichen Lebens den Ausgangs- und Mittelpunkt der ethischen Reflexion darstellte. Im Gegensatz zur modernen Ethik, deren vorrangiges Betätigungsfeld die theoretische Begründung moralischer Urteile ist, zielte die antike Ethik so primär auf eine Gestaltung der Lebensform durch methodische Übungen des Charakters und der Lebenshaltung (vgl. Fenner 2008, S. 207).

Exemplarisch sei für diese antiken eudaimonistischen Ansätze an dieser Stelle nun die Aristotelische Ethik in ihren Grundzügen skizziert. Das Ziel der Ethik, die Aristoteles in seinem Werk *Nikomachische Ethik* entwickelte, liegt dabei weniger in der theoretischen Begründung universalisierbarer Handlungsnormen, sondern vielmehr im Aufzeigen geeigneter Wege zur Erreichung eines guten, gelingenden Lebens (vgl. Düwell 2008, S. 37). Dieses Ziel vor Augen konstatiert Aristoteles zunächst in formaler Hinsicht, dass es sich bei der Glückseligkeit (*eudaimonía*) um das höchste Gut handelt, das gleichsam die Zielperspektive allen menschlichen Strebens und Handelns darstellt (vgl. Rapp 2002, S. 70). Um nun auch material bestimmen zu können, auf welche Weise sich diese allgemein angestrebte Glückseligkeit bestmöglich realisieren lässt, geht der Stagirit auf Basis seiner Konzeption der menschlichen Seele davon aus, dass das spezifisch menschliche Vermögen in der Leistung der Vernunft (*logos*) besteht. Diese Annahme erlaubt Aristoteles sodann zu folgern, dass das gute Leben als höchstes Ziel menschlichen Strebens dadurch erreicht wird, indem die Vernunft als eigentümliche Leistung des Menschen auf möglichst vortreff-

liche Weise betätigt wird (vgl. ebd., S. 71). Die zentrale Stelle diesbezüglich in der *Nikomachischen Ethik* liest sich wie folgt:

[D]ann erweist sich das Gut für den Menschen (*to anthrōpinon agathon*) als Tätigkeit (*energeia*) der Seele im Sinn der Gutheit (*kat' aretēn*), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel (*teleios*) ist. Hinzufügen müssen wir: «in einem ganzen Leben». Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, auch nicht ein Tag. So macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit keinen selig (*makarios*) und glücklich (*eudaimōn*) (Aristoteles NE, 1098a, 16–20).

Derlei vortreffliche Eigenschaften der menschlichen Seele, die es zur Verwirklichung eines glücklichen Lebens auszubilden gilt, werden von Aristoteles nun als Tugenden gefasst. Je nach Leistung des involvierten Seelenteils unterscheidet er dabei zwischen Tugenden des Verstandes und Tugenden des Charakters (vgl. Rapp 2002, S. 73). Für beide Arten von Tugenden gilt jedoch, dass es einen unmittelbaren Zusammenhang zur *eudaimonía* als höchstem menschlichen Strebensziel gibt, insofern Aristoteles das gute und gelingende Leben gerade mit einer vortrefflichen Aktivität menschlicher Seelenvermögen – insbesondere der Vernunft – identifiziert (vgl. ebd., S. 75). Zentrale Aufgabe der Ethik bei Aristoteles ist nun die Auseinandersetzung mit dem Begriff und dem praktischen Erwerb dieser Tugenden als Vehikel menschlichen Glücks. Nicht zuletzt dadurch wird deutlich, dass Ethik bei Aristoteles nicht auf eine möglichst allgemeine Erkenntnis abstrakter Normen abzielt, sondern das gelingende Leben des Einzelnen sowie die handfeste Verbesserung menschlicher Praxis vor Augen hat (vgl. ebd., S. 77). Wie er in Analogie zur Zielorientierung des Bogenschützen unterstreicht: „Wird nun das Erkennen dieses Guts nicht auch großes Gewicht für die Lebensführung haben, und werden wir dadurch nicht wie Bogenschützen, die einen Zielpunkt (*skopos*) haben, eher das Richtige treffen?“ (Aristoteles NE, 1094a, 23f).

Im Kontext aristotelischer Ethik kann diese Frage nur bejaht werden. Unter den Vorzeichen moderner Ethik allerdings sieht sich die Frage nach dem guten Leben, die in der griechischen Antike noch im Zentrum philosophischer Reflexion stand, zusehends an die Peripherie der Philosophie gedrängt bzw. sogar mit dem Anachronismus-Vorwurf konfrontiert (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 37f). Die Wurzel dieser Entwicklung ist dabei in der mit Beginn der Neuzeit sich immer stärker Bahn brechenden Skepsis zu finden, allgemeingültige Aussagen über das Gelingen menschlichen Lebens auf der Basis anthropologischer Charakteristika formulieren zu können (vgl. Steinfath 1998, S. 7). Genährt wird diese Skepsis dabei aus dem Verdacht, dass sich allgemeingültige Aussagen über das gute Leben nur treffen lassen, wenn zuvor – wie dies auch Aristoteles mit seiner

Seelenkonzeption macht – überaus starke Annahmen über das Wesen des Menschen gemacht bzw. in dieses hineingelegt werden. Gerade ein solch essentialistischer Zugang erscheint unter modernen Vorzeichen jedoch immer schwerer möglich. Dondorp *et al.* bringen etwa im Zuge der Diskussion um *Social Egg Freezing* ihre tiefe Skepsis an der Angemessenheit und Berechtigung des guten Lebens als normativem Maßstab wie folgt zum Ausdruck: „[T]he problem with arguing from views about ‘the good life’ is that they rest on religious or naturalistic presuppositions that not all participants necessarily share“ (Dondorp *et al.* 2014, S. 1233).

Die Kehrseite zu diesem sukzessiven Kompetenzverlust der Philosophie in Fragen des guten Lebens bildet dabei die immer stärker werdende Überzeugung, das Wie der individuellen Lebensführung letztlich zur Gänze der Autonomie jedes einzelnen Subjekts überlassen zu müssen. Mit anderen Worten: Worin ein gutes, gelingendes Leben besteht, kann – so die Behauptung – schlicht und einfach nur aus der Perspektive der ersten Person und nicht auf allgemeiner Ebene geklärt werden, wodurch die Frage nach dem guten Leben im Endeffekt gänzlich dem Zuständigkeitsbereich der Philosophie enthoben wird (vgl. Steinfath 1998, S. 7). Der deutsche Philosoph Holmer Steinfath bringt diese Subjektivierung der Frage nach dem guten Leben wie folgt zum Ausdruck:

Im Kern behauptet eine subjektivistische Konzeption von einem guten Leben einfach nur, daß, was gut für eine Person ist, von ihren jeweiligen Neigungen, Vorlieben oder Wünschen abhängt, worauf auch immer diese inhaltlich gerichtet sein mögen. Und mehr soll sich philosophisch zu einem guten Leben eben nicht sagen lassen (Steinfath 1998, S. 9).

Philosophiehistorisch lässt sich diese Subjektivierung der Frage nach dem guten Leben insbesondere bei John Locke und Immanuel Kant beobachten. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* bringt Kant etwa den Grundgedanken einer subjektivierten Vorstellung von einem guten, gelingenden Leben mit der folgenden Formel auf den Punkt: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen“ (Kant KrV, A 806). Menschliche Neigungen unterliegen jedoch einer beträchtlichen interindividuellen Variabilität, sodass auf diese Weise der Philosophie die Kompetenz vollends streitig gemacht wird, allgemeingültige Wege zum Gelingen eines Lebens aufzuzeigen. Indem die Glückseligkeit bei Kant an die Befriedigung kontingenter Neigungen gekoppelt wird, kann die Philosophie auf die Frage nach dem guten Leben demnach keine allgemein gültigen Antworten mehr geben. In gleicher Absicht hatte nahezu ein Jahrhundert zuvor bereits John Locke die philosophische Frage nach dem guten Leben zu einer rein subjektiven Geschmacksfrage erklärt (vgl. Steinfath 1998, S. 9). Der Geschmack des

Geistes in der Wahl der individuellen Lebensführung unterscheide sich so nicht vom Geschmack des Gaumens, der bekanntlich von Mensch zu Mensch einer überaus breiten Streuung unterliegt. In seinem *Essay concerning Human Understanding* unterstreicht Locke diesen Gedanken auf betont kulinarische Art und Weise:

The mind has a different relish, as well as the palate; and you will as fruitlessly endeavor to delight all men with riches or glory (which yet some men place their happiness in), as you would to satisfy all men's hunger with cheese or lobsters; which though very agreeable and delicious fare to some, are to others extremely nauseous and offensive; and many people would, with reason, prefer the griping of an hungry belly, to those dishes which are a feast to others. Hence it was, I think, that the philosophers of old did in vain inquire, whether *summum bonum* consisted in riches or bodily delights, or virtue, or contemplation? And they might have as reasonably disputed whether the best relish were to be found in apples, plums, or nuts; and have divided themselves into sects upon it. [...] Men may choose different things, and yet all choose right (Locke EHU, II, xxi, § 55).

Diese Ausführungen Lockes erscheinen heute – mehr als 300 Jahre nach ihrer ersten Veröffentlichung – moderner denn je und entfalten nach wie vor eine ungebrochen starke Plausibilität. Tatsächlich mutet unter modernen Vorzeichen das philosophische Bestreben, allgemeingültige Kriterien eines guten, gelingenden Lebens formulieren zu wollen, mit Blick auf die Heterogenität menschlicher Lebensentwürfe und Zielperspektiven äußerst anachronistisch und illusorisch an. Eine direkte Revitalisierung antiker Ansätze, die häufig auf einer aus heutiger Sicht fragwürdigen Wesensbestimmung des Menschen fußen, scheint daher unmöglich zu sein. Hierin besteht auch eine der größten Herausforderungen eudaimonistischer Ethikansätze der Gegenwart, mit dieser großen Diversität menschlicher Lebensentwürfe umzugehen, ohne dabei auf eine einheitliche Wesensbestimmung des Menschen – wie dies in der Antike noch möglich schien – rekurren zu können:

Dort, wo sich die Einheit des Strebens nicht mehr durch einen anthropologischen Essentialismus, durch die Idee eines streng geordneten Kosmos oder durch eine damit zusammenhängende ontologische Teleologie sichern lässt, muss mit einer Vielzahl divergierender und zum Teil sogar widerstreitender Strebenziele gerechnet werden (Hübenthal 2002, S. 82).

Nichtsdestotrotz lässt sich in den letzten Jahrzehnten eine gewisse Renaissance der philosophischen Frage beobachten, worin ein gutes, glückliches oder gelingendes Leben besteht. Dies mag zum einen – wie bereits auch in der griechischen Antike – mit der zunehmenden Erosion traditioneller, die Lebensführung prägender Wertsysteme in Verbindung gebracht werden, welche sodann die Nachfrage nach Orientierung hinsichtlich der eigenen

Lebenspraxis erhöht (vgl. Steinfath 1998, S. 10). Die Renaissance der Frage nach dem guten Leben ist zum anderen jedoch in wesentlicher Hinsicht auch als kritische Reaktion auf defizitäre Momente der aufgeklärt-liberalen Moral zu sehen (vgl. ebd., S. 12). So zeichnet sich die moralische Perspektive normativer Ethik gerade dadurch aus, dass sie in erster Linie auf die theoretische Begründung universalisierbarer Urteile über das menschliche Handeln abzielt. Ihr inhaltlicher Fokus ist damit speziell auf Rechte und Pflichten gerichtet, die sich für alle Menschen ausweisen lassen. Damit wird der Begriff der Pflicht zum Grundbegriff bzw. zentralen Ausgangspunkt der Ethik erklärt (vgl. Düwell 2008, S. 37).

Genau diese oftmals unhinterfragte und nahezu selbstverständlich erscheinende Festlegung in Bezug auf die zentrale Ausrichtung von Ethik überhaupt lässt sich jedoch als einseitig und problematisch kritisieren. Und dies mit gutem Grund. So gelangt unter der Perspektive der Sollensethik – bei aller Wichtigkeit und Berechtigung – das menschliche Handeln nur sehr selektiv in den Blick, sodass wichtige Aspekte strukturell ausgeblendet werden. Indem etwa der inhaltliche Fokus auf abstrakte Rechte und Pflichten gelegt wird, stellt die existentielle Frage »Wie will ich eigentlich leben?« und damit verbunden das Aufzeigen orientierender Ideale menschlichen Handelns als ethische Kompetenz einen blinden Fleck dieser Perspektive dar. Gleichzeitig tritt der Mensch unter diesem eingeschränkten Blickwinkel nur als überaus abstrakter Adressat moralischer Sollensforderungen in Erscheinung, wodurch eine tiefergehende Reflexion auf die anthropologischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich dieses Handeln vollzieht, unterbleibt.

Ein weiteres Defizit dieser moralischen Perspektive besteht zudem darin, dass sie menschliches Handeln ausschließlich fragmentarisch betrachtet. So zielt sie in erster Linie auf die ethische Beurteilung einzelner Handlungen, spezieller Techniken und isolierbarer Akte ab. In dieser artifiziellen Fragmentierung menschlichen Handelns gerät jedoch das Insgesamt eines Lebens und die legitime Frage »Wie soll mein Leben insgesamt sein?« zusehends aus dem Blick. Dieser holistische Blick auf das menschliche Leben kann und darf in seiner Bedeutsamkeit jedoch nicht negiert werden, zumal das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile und ein Leben damit nicht in eine Aneinanderreihung temporärer Ausschnitte aufgelöst werden kann (vgl. Steinfath 1998, S. 15). Ob und inwieweit ein menschliches Leben als gut und gelungen eingestuft werden kann, lässt sich so nicht aus der Beurteilung einzelner zeitlicher Abschnitte deduzieren. Eben darum gilt es in der Ethik auch das Gesamtbild eines Lebens als Orientierung zu bewahren.

In Reaktion auf diese defizitären Aspekte einer primär an Rechte und Pflichten orientierten Ethik soll im Folgenden die Frage nach dem guten Leben auch für die Beurteilung der Technologie *Social Egg Freezing* fruchtbar gemacht werden. Nicht als grundsätzliche Kritik an einer normativen Ethik, welche die Berechtigung derselben insgesamt in Frage stellt oder zu negieren versucht, sondern vielmehr als wertvolle und notwendige Ergänzung der genuin moralischen Perspektive um Fragen der individuellen Lebensführung und des guten Lebens (vgl. Düwell 2008, S. 40). Ziel kann und soll nicht sein, die Perspektiven der Sollensethik und Strebensethik gegeneinander auszuspielen, sondern ganz im Gegenteil diesen zu einer fruchtbaren Symbiose zu verhelfen. Eine Symbiose, in der die aufgezeigten blinden Flecken der Sollensethik durch strebensethische Momente ausgeglichen und so auch Fragen der individuellen Lebensführung in die Analyse von *Social Egg Freezing* integriert werden. Die Notwendigkeit einer solchen Ergänzung zeigt sich so nicht zuletzt darin, dass sich die existentielle Frage »Wie will ich mein Leben eigentlich leben?« für jeden Menschen auch dann noch in unverminderter Dringlichkeit stellt, wenn die normativen Richtlinien des Handelns auf allgemeiner Ebene bereits ausbuchstabiert worden sind. Das alleinige Wissen darüber, was geboten, verboten oder erlaubt ist, vermag noch keine orientierenden Perspektiven zu liefern, nach denen ich mein Leben entwerfen kann, um es auch als ein gutes und gelingendes zu erfahren.

Gewiss wird man von diesen angestrebten prudentiellen Einsichten nicht denselben Grad an Universalisierbarkeit verlangen können wie im Falle von Erkenntnissen aus dem Bereich der normativen Ethik. Nichtsdestotrotz stellt die philosophische Frage nach dem guten Leben eine überaus wertvolle ergänzende bzw. kontrastierende Perspektive dar, weil sie einen Reflexionsraum über den Kontext und die Rahmenbedingungen individueller Lebensentwürfe eröffnet (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 37f). Dies trifft ganz allgemein zu, speziell aber auch für die Technologie des *Social Egg Freezing*. Dabei gilt es jedoch die Kirche im Dorf zu belassen: So kann und darf von der Philosophie nicht erwartet werden, einen für alle Menschen gültigen Pfad zur Erreichung individueller Glückseligkeit auszuweisen oder unmittelbare Hilfe in Fragen der Lebensführung zu leisten. Damit würde der philosophische Bogen deutlich über sein adäquates Maß hinaus überspannt und die zu wahrende Grenze zur mitunter dubiosen Lebenshilfe- und Ratgeberliteratur gefährlich überschritten werden. Der wertvolle Beitrag der Philosophie in diesem Bereich kann jedoch im Aufzeigen von Aspekten liegen, innerhalb derer sich ein jedes menschliche Leben vollzieht und die es in der Verfolgung eines guten, gelingendes

Lebens unbedingt zu beachten gilt (vgl. Steinfath 1998, S. 18). Wie dies im Detail erfolgen kann, soll nun im Folgenden erörtert werden.

5.1.2. Das gute Leben und die Zeitlichkeit menschlicher Existenz

Im letzten Abschnitt wurde die Renaissance der Frage nach dem guten Leben thematisiert und im Zuge dessen auch eine argumentative Lanze für die Kompetenz der Philosophie als Orientierungshilfe bei der individuellen Lebensführung gebrochen. Philosophie – so der Tenor – muss und sollte sich in Fragen des praktischen Handelns nicht auf die theoretische Ebene der Begründung moralischer Urteile zurückziehen, sondern kann auch aus sich heraus wertvolle Beiträge liefern, wie ein menschliches Leben gelingen kann. Dabei blieb jedoch der Nachweis dessen schuldig, worin genau diese behauptete Kompetenz wurzle und wieso speziell der Philosophie eine derartige Sonderposition zukommen solle. Dies ist nicht von sich heraus selbstverständlich. Wie der deutsche Philosoph Holmer Steinfath nicht ohne eine Prise philosophischer Selbstironie festhält: „[Dass] Philosophen qua Philosophen über ein besonderes Maß an Lebenserfahrung verfügen, wird kaum jemand behaupten wollen“ (Steinfath 1998, S. 17). Nein, das soll hier auch nicht getan werden. Vielmehr wird die Kompetenz der Philosophie bei Fragen der individuellen Lebensführung in dem Punkt verankert, dass sie wie keine andere Disziplin auf die allgemeinen Rahmenbedingungen reflektiert, innerhalb derer sich ein jedes menschliche Leben vollzieht und entwickelt.

Wie diese Orientierungsleistung der Philosophie aussehen kann, soll vor der Kontrastfolie zweier gegensätzlicher Ausdeutungen der Frage nach dem guten Leben verdeutlicht werden. So wird die allgemeine Frage »Was ist ein gutes Leben?« in ihrer prudentiellen Lesart verstanden als »Was ist *für mich* ein gutes Leben?«. Eine Antwort auf diese Frage kann dabei nur aus der Perspektive der ersten Person vor dem Hintergrund ihrer je eigenen Neigungen und Bedürfnisse gegeben werden. Ein allgemeiner Maßstab, anhand dessen sich das Gelingen des Lebens gleichsam objektiv beurteilen ließe, wird hierbei vergeblich gesucht. Insofern die Kriterien des subjektiven Wohlbefindens interpersonell variieren, wird vielmehr jede Person zu einer eigenen Antwort finden. Im Gegensatz dazu wird die eudaimonistische Ausgangsfrage »Was ist ein gutes Leben?« in ihrer perfektionistischen Lesart interpretiert als »Was ist *für den Menschen als solchen* ein gutes Leben?«. Das Erkenntnistreben zielt hierbei explizit darauf ab, nach welchen Kriterien sich menschliches Leben objektiv, d.h.

unter Absehung von allen speziellen Ausprägungen und interindividuellen Unterschieden, als gut und gelungen beurteilen lässt. Inwieweit dies zutrifft, entscheidet sich dabei nicht aus der subjektiven Perspektive der ersten Person, sondern vielmehr mit Blick auf jene Charakteristika, die als spezifisch für das Menschsein schlechthin erachtet werden (vgl. Hübenthal 2002, S. 82f).

Beide Lesarten dieser Frage nach dem guten Leben sind nun mit je eigenen Schwierigkeiten verbunden. Schwierigkeiten, die in weiterer Folge auch die Grenzen jenes Bereiches abstecken, innerhalb dessen nur die Philosophie vernünftigerweise Empfehlungen zur individuellen Lebensführung abgeben kann. So lässt sich in der prudentiellen Lesart eine gewisse Beliebigkeit in der Ausbuchstabierung des guten Lebens wohl unmöglich vermeiden. Wenn sich die Frage nach dem guten Leben nämlich ausschließlich aus der ersten Perspektive beantworten lässt, dann ist ein eudaimonistischer Subjektivismus unvermeidbar, der weder allgemeine Kriterien noch Vergleichsmaßstäbe eines guten Lebens zulässt. Was für die eine Person Glück und Erfüllung bedeutet, kann bei einer anderen Person eine geradezu gegenteilige Wirkung haben. Die Philosophie kann in dieser Lesart daher wohl kaum einen anderen Beitrag zum Gelingen menschlichen Lebens leisten, als in Anlehnung an den preußischen König Friedrich II. zu proklamieren, jeder möge nach seiner Façon glücklich werden. Womit jeder Anspruch auf inhaltliche Kompetenz in dieser Frage aufgegeben würde.

Dieses Manko der Beliebigkeit wird in der perfektionistischen Lesart der Frage nach dem guten Leben zwar durch ihren Fokus auf das allgemeine Menschsein vermieden. Jedoch sieht sie sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass eine Identifikation des spezifisch Menschlichen oder gar eine Wesensbestimmung des Menschen, von der sich substantielle Maßgaben für ein gutes Leben aus allgemeiner Hinsicht ableiten ließen, unter modernen Vorzeichen nicht mehr möglich erscheinen. Vielmehr stellt sich gegenwärtig die Frage nach dem guten Leben vor dem Hintergrund äußerst pluralistischer und bisweilen gar divergierender Lebensentwürfe, „weil jede sie vereinheitlichende ontologische oder anthropologische Klammer weggefallen ist“ (Hübenthal 2002, S. 90). Das Wesen des Menschen lässt sich heute nicht mehr einheitlich bestimmen, der Weg zurück zum antiken Optimismus in dieser Frage erscheint irreversibel versperrt. Genau hierin besteht die Crux perfektionistischer Ansätze: Um materiale Kriterien eines für den Menschen als solchen guten Lebens bestimmen zu können, müssten inhaltlich sehr starke anthropologische Annahmen über die menschliche Natur getroffen werden. Gerade diese können heute aber, je stärker

sie sind, auf immer geringere Akzeptanz und Zustimmung hoffen (vgl. Steinfath 1998, S. 22f).

In Anbetracht dieser mit beiden Lesarten verbundenen Schwierigkeiten drängt sich die Frage auf, welchen Beitrag die Philosophie heute überhaupt noch zu einem guten, gelingenden Leben leisten kann. Wenn einerseits die Subjektivierung dieser Frage mit einer unvermeidbaren Beliebigkeit in der Antwort einhergeht und andererseits die Objektivierung dieser Frage nicht ohne Rekurs auf fragwürdige anthropologische Prämissen zu haben ist, dann erscheint ihr Potential in dieser Hinsicht äußerst limitiert. Tatsächlich wird man den Anspruch, hinreichende sowie universal gültige Kriterien für das Gelingen eines menschlichen Lebens formulieren zu können, als unerreichbare Illusion verabschieden müssen. Ein philosophisches Lebensrezept, dessen Anwendung ein glückliches Leben garantiert, kann es nicht geben. Die Erwartung, dass die Philosophie gleichsam eine zielsichere *via regia* zur individuellen Glückseligkeit pflastert, muss ein Wunschtraum bleiben.

Dennoch ist das Potential der Philosophie in Fragen der individuellen Lebensführung nicht nichts. Wenn auch hinreichende Kriterien für ein gutes Leben angesichts der Pluralität an Lebensentwürfen und Zielperspektiven weit außer Reichweite sind, kann – so die These – die Philosophie doch einen wertvollen Beitrag zu einem guten Leben leisten. Die zu Beginn dieses Abschnitts bereits thematisierte Kompetenz der Philosophie in dieser Fragestellung wurzelt dabei primär in dem Umstand, dass sie wie keine andere Disziplin jene ganz allgemeinen Rahmenbedingungen einer eingehenden Reflexion unterzieht, innerhalb derer sich ein jedes menschliche Leben vollzieht und entwickelt. Und dies ohne jede Gefahr, dass uneinholbare metaphysische Vorannahmen Ockhams Rasiermesser zum Opfer zu fallen drohen. Durch diese Reflexion der ganz allgemeinen Bedingungen menschlichen Seins im Rahmen der philosophischen Anthropologie kann sie so einzelne Aspekte aufzeigen, die es auf der Suche nach einem guten, gelingenden Leben zu bedenken gilt (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 38).

Diese Aspekte können durchaus zahlreich und vielfältiger Natur sein. Insofern das Ziel dieses Buches jedoch nicht darin liegt, eine allgemeine philosophische Theorie des guten Lebens auszuarbeiten, wird hier auch keine möglichst vollständige Benennung dieser Charakteristika menschlichen Lebens angepeilt. Der verfolgte Anspruch ist ein wesentlich geringerer. So soll im Hinblick auf die Technik *Social Egg Freezing* der Fokus vielmehr auf *einen* grundlegenden Aspekt gelegt werden, der für die Thematik und die Frage nach einem guten Leben fruchtbare Entfaltung

verspricht. Diese anthropologische Grundcharakteristik, die gleichsam als archimedischer Punkt für die Erörterung des Verhältnisses von *Social Egg Freezing* zum Ziel eines guten Lebens fungieren wird, ist die Zeitlichkeit menschlicher Existenz. Die zentrale Frage lautet demnach, wie sich das menschliche Sein-in-Zeit zur Frage nach dem guten Leben verhält bzw. was sich aus diesem Umstand für deren Beantwortung gewinnen lässt.

Beginnend lässt sich feststellen, dass die Zeitlichkeit – ohne damit uneinholbare Annahmen über das Wesen des Menschen zu machen – eine universale Charakteristik menschlichen Lebens ist. Die Grundstruktur unseres Lebens ist eine zeitliche: *„Menschliche Handlungen und Lebensvollzüge spielen sich grundsätzlich in der Zeit ab und sind entsprechend zeitlich strukturiert: Sie haben einen Anfang in der Zeit, erstrecken sich über einen gewissen Zeitraum und enden zu einem bestimmten Zeitpunkt“* (Schweda/Bozzaro 2014, S. 168). Damit ist die Zeit ein unhintergehbare Kontext menschlichen Handelns: Was immer wir tun, wir tun es unweigerlich in der Zeit. Aus der Zeit zu fallen ist so lediglich eine sprichwörtliche Möglichkeit. Unser Leben findet immer in der Zeit statt, ist stets zeitlich strukturiert.

Auch gibt es im praktischen Leben kein Entrinnen aus dem Verrinnen der Zeit. Das Fließen der Zeit ist dem menschlichen Zugriff entzogen, die Uhr des Lebens lässt sich weder anhalten noch zurückdrehen. Hierin zeigt sich ein fundamentaler Aspekt allen menschlichen Lebens, nämlich der *„irreversible, unaufhaltsame Charakter menschlicher Zeitlichkeit“* (Bozzaro 2014, S. 246). Als fruchtbare Metapher kann in diesem Zusammenhang die Sanduhr dienen: Das Rieseln des Sandes als Sinnbild für das Verstreichen der Zeit eines menschlichen Lebens lässt sich nicht von außen beeinflussen. Die Sandkörner fallen von äußeren Umständen unbeirrt zu Boden bis ihr Vorrat eines Tages erschöpft ist und die Bewegung an ein Ende kommt. So ist mit dem unaufhaltsamen Charakter der Zeitlichkeit menschlicher Existenz auch der Aspekt der Endlichkeit als eine zentrale Charakteristik der *conditio humana* verbunden (vgl. Schweda/Bozzaro 2014, S. 169).

Zeitlichkeit und Endlichkeit sind nun keine allein auf den Menschen zutreffenden Charakteristika, sondern vielmehr unhintergehbare Rahmenbedingungen allen Lebens bzw. allen Seins. Auch der Feuersalamander und der Birnenbaum unterliegen in ihrer Existenz der Zeitlichkeit sowie der Endlichkeit. Im Gegensatz zum Feuersalamander und zum Birnenbaum kann sich der Mensch jedoch reflexiv zu diesen zentralen Charakteristika seiner Existenz verhalten. Gerade dieses Sich-Bewusstmachen der eigenen Zeitlichkeit und Endlichkeit vermag nun aber unser Handeln in der Welt bzw. unseren persönlichen Lebensentwurf insgesamt maßgeblich

zu prägen und zu beeinflussen. Wie dies auch die deutsche Ethikerin Claudia Bozzaro betont:

[V]or allem aber sind wir selbst Zeit, nämlich in dem Sinne, dass die Grundstruktur unseres Lebens eine zeitliche ist: Unser Leben ist zeitlich abgesteckt durch den Zeitpunkt der Geburt und den des Todes; unser Erleben ist durch Zeitbewusstsein konstituiert und das Vergehen unserer Lebenszeit, das Faktum unserer Endlichkeit bestimmt maßgeblich die Art und Weise, wie wir uns zu unserem Leben verhalten, wie wir es entwerfen (Bozzaro 2014, S. 234).

Angesichts dieser unleugbaren Relevanz von Zeitlichkeit und Endlichkeit für den Entwurf eines jeden menschlichen Lebens ist es mehr als verwunderlich, dass im Allgemeinen die Zeit in der Ethik eher stiefmütterlich behandelt wird. Das schwer fassbare Wesen der Zeit hat zwar seit jeher Neugier und Erkenntnisstreben der Philosophie beflügelt, diese Reflexion blieb aber zum größten Teil auf den Bereich der Theoretischen Philosophie beschränkt. Ein fruchtbarer Transfer der Erkenntnisse zur Praktischen Philosophie fand indes kaum statt, sodass die Ethik für gewöhnlich den Eindruck einer abstrakten Zeithobenheit vermittelt (vgl. Schweda/Bozzaro 2014, S. 167). Wie etwa die beiden Ethiker Mark Schweda und Claudia Bozzaro konstatieren, erscheinen ethische Sachverhalte in der Diskussion in der Regel als „zeitlose Gebilde wie geometrische Figuren oder platonische Ideen“ (ebd., S. 167). Doch nicht nur das: Selbst der Mensch, als moralisches Subjekt Dreh- und Angelpunkt aller ethischen Reflexion, begegnet in der Ethik zumeist als „eigentümlich alters- und zeitloses Wesen“ (ebd., S. 167). Im Raum abstrakter Rationalität, in dem ethische Überlegungen zumeist angesiedelt werden, hat die Sanduhr des Lebens keinen Platz.

Diese systematische Ausblendung temporaler Gegebenheiten mag innerhalb der abstrakten Perspektive normativer Ethik noch nachvollziehbar und begründbar sein. Wenn das anvisierte Ziel in der universalisierbaren Begründung moralischer Urteile besteht, dann können kontingente Aspekte des Zeitlichen tatsächlich keine Beachtung beanspruchen. Ob eine in Betracht stehende Handlung verboten, geboten oder erlaubt ist, mag von vielerlei Faktoren abhängen, sicherlich jedoch nicht von Alter, Lebenserwartung oder gar der prinzipiellen Endlichkeit eines Akteurs. Ganz anders stellt sich die Situation hingegen im Kontext der Frage nach dem guten Leben dar. Wie ich mein Leben entwerfe, wo ich Prioritäten setze und auf welche Ziele ich mein Leben als Ganzes hin orientiere, ist so auf das Engste mit der Zeitlichkeit meiner Existenz verwoben. Zeit ist nicht weniger als die Bedingung der Möglichkeit überhaupt, mein Leben gut zu leben. Gerade aus diesem Grund ist es auch als großes Defizit zu werten, dass

die Frage nach dem guten Leben kaum im Hinblick auf die Zeitlichkeit und Endlichkeit menschlicher Existenz gestellt wird (vgl. Steinfath 1998, S. 15; Bozzaro 2014, S. 15). Umso mehr ist daher Schweda und Bozzaro zuzustimmen, „dass eine ethische Reflexion über Zeit und Zeitlichkeit an der Zeit ist“ (Schweda/Bozzaro 2014, S. 171).

Was lässt sich nun aber aus der spezifischen Zeitlichkeit menschlicher Existenz für die Frage nach dem guten Leben gewinnen? Fassen wir die wesentlichen Aspekte zusammen: Erstens stellt die Zeitlichkeit eine unhintergehbare Grundcharakteristik allen menschlichen Lebens dar. Wir leben unser Leben in der Zeit, die unaufhaltsam und irreversibel voranschreitet. Zweitens geht mit der Zeitlichkeit die Endlichkeit unseres Daseins einher, die zur Reflexion darüber nötigt, wie die begrenzte Ressource Zeit am besten für ein gutes und gelingendes Leben investiert werden soll. Und drittens sind der Lauf der Zeit sowie die Entwicklung der Dinge in ihr vielfach der menschlichen Kontrolle und Verfügbarkeit entzogen (vgl. Schweda/Bozzaro 2014, S. 169). Zeitfenster öffnen sich für bestimmte Optionen und schließen sich wieder. Dementsprechend wichtig ist eine ausgeprägte Sensibilität für das Voranschreiten der Zeit bzw. für die Entwicklung der sich in ihr bietenden Möglichkeiten.

Mit Blick auf diese fundamentalen Aspekte erscheint es daher plausibel, das Bewusstsein der Zeitlichkeit menschlicher Existenz – wie dies auch Claudia Bozzaro tut – wenn nicht als materiale, so doch als formale Bedingung für ein gutes, gelingendes Leben zu postulieren (vgl. Bozzaro 2014, S. 259). Die hier angeschlagene These lautet demnach, dass das Ziel eines guten Lebens über viele, auch von Mensch zu Mensch unterschiedliche Wege erreicht werden kann, nicht jedoch bei radikaler Ausblendung der eigenen Zeitlichkeit. Dies insbesondere, weil ein kontinuierliches Bewusstmachen und Bewussthalten der prinzipiellen Zeitlichkeit und Endlichkeit menschlichen Lebens jeden Akteur dazu veranlasst, sich offen und ehrlich der eudaimonistischen Gretchenfrage zu stellen, „wie er sein Leben führen möchte und wie er die begrenzt zu Verfügung stehende Zeit nutzen will“ (ebd., S. 259). Das umfassende Gelingen eines Lebensentwurfes – so die These – wurzelt daher immer in der reflektierten Auseinandersetzung mit den zentralen Grundcharakteristika menschlicher Existenz. Das Bewusstsein der eigenen Zeitlichkeit gleichsam als fundamentale Ingredienz eines guten Lebens⁴³.

43 Ein philosophischer Fürsprecher für diese existentielle Bedeutsamkeit einer kontinuierlichen Vergegenwärtigung der Zeitlichkeit menschlichen Lebens findet sich in dem dänischen Existenzphilosophen Søren Kierkegaard. In seiner 1845

Radikal neu ist dieser Gedanke dabei nicht, lässt er sich doch in eine lange philosophische Tradition einordnen. So finden sich in der Philosophiegeschichte immer wieder Verweise auf die existentielle Bedeutsamkeit der Einsicht in die eigene Begrenztheit und Zeitlichkeit. Als eine der frühesten Manifestationen dieser Erkenntnis ist etwa der zweieinhalb Jahrtausende alte Spruch »Erkenne dich selbst!« (*Gnōthi seautón*) zu nennen, der als Inschrift am Apollotempel von Delphi angebracht war. Diese Maxime zielte dabei nicht auf ein allgemeines Streben nach Wissen und Erkenntnis, sondern in erster Linie darauf, „vor Überhebung zu warnen und die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten ins Bewußtsein zu rücken“ (Tränkle 1985, S. 22f). Die Vergegenwärtigung der eigenen Zeitlichkeit und Endlichkeit gleichsam als philosophische Hybris-Prophylaxe. Insofern die Zeitlichkeit eine Grundcharakteristik menschlicher Existenz bildet, besteht die Anschlussfähigkeit zu dieser antiken Einsicht nun darin, dass wer sich der Zeitlichkeit seines Lebens bewusst wird, sich zu einem gewissen Grade auch selbst erkennt.

Eine weitere historische Parallele lässt sich zudem unschwer auch in der mittelalterlichen Maxime »Memento mori!« finden, welche die Sterblichkeit des Menschen sowie die Vergänglichkeit allen irdischen Daseins in Erinnerung ruft. An diese Tradition lässt sich mit dem Verweis auf die unhintergehbare Zeitlichkeit menschlicher Existenz als Beitrag der Philosophie zu einem gelingenden Leben durchaus anknüpfen. Jedoch zielte die klerikale Maxime »Memento mori!« weniger auf ein gutes Leben im philosophischen Sinne, als vielmehr auf die Wahrung des Seelenheils und in weiterer Folge auf das Erreichen wahrer Glückseligkeit im Leben nach dem Tode. Diese kategorische Differenz in der Zielsetzung verbietet nun die direkte Revitalisierung der Maxime »Memento mori!« als Antwort auf die philosophische Frage nach dem guten Leben. Um jedoch die prinzipi-

verfassten Rede *An einem Grabe* mahnt er so zur Einübung in eine Haltung des Ernstes gegenüber der eigenen Zeitlichkeit. Gerade weil die menschliche Lebenszeit unweigerlich begrenzt ist, gilt es diese sinnvoll zu verwenden und das Leben insgesamt als vom Tode bedrohten Ernstfall zu begreifen. »[D]er Ernst des Todes hat geholfen eine letzte Stunde unendlich bedeutungsvoll zu machen, der ernste Gedanke des Todes geholfen ein langes Leben bedeutungsvoll zu machen wie in teurer Zeit, wie wenn beständig Diebeshand nach ihm getrachtet« (Kierkegaard 1964, S. 187). Die zunächst negative Limitation der Endlichkeit menschlichen Lebens wird so von Kierkegaard positiv umgedeutet zu einer wertvollen Chance, aus der gedanklichen Antizipation der eigenen Zukunft heraus die eigene Gegenwart des Lebens bewusster zu gestalten und so dem Ziel eines guten, gelingenden Lebens näher zu kommen (vgl. Bozzaro 2014, S. 258).

elle Anschlussfähigkeit daran zu betonen, sei die hier propagierte Einsicht in die Zeitlichkeit menschlicher Existenz als formale Bedingung eines guten Lebens als phronetische⁴⁴ Haltung des »Memento temporis!« charakterisiert. Mensch, bedenke, dass dein Leben der Zeit unterworfen ist! Der zentrale Beitrag dieser Haltung des »Memento temporis!« zu einem gelingenden Leben besteht dabei darin, dass sie eine Distanz zum unmittelbaren Lebensvollzug herstellt, damit einen Blick auf das Ganze eines menschlichen Lebens freigibt und so eine kritische Auseinandersetzung mit dem persönlichen Lebensentwurf ankurbelt.

Soweit die allgemeine Auseinandersetzung mit der philosophischen Frage nach dem guten Leben und ihrem Verhältnis zur Zeitlichkeit menschlicher Existenz. Im Folgenden soll nun wiederum der Fokus der Analyse auf die Technologie *Social Egg Freezing* gerichtet und dabei der Frage nachgegangen werden, wie sich dieses Verfahren speziell im Hinblick auf die Haltung »Memento temporis!« als formale Bedingung eines guten, gelingenden Lebens beurteilen lässt.

5.2. Das gute Leben als Orientierung bei *Social Egg Freezing*

Die Technik *Social Egg Freezing* geht mit dem impliziten Versprechen der Unabhängigkeit von der biologischen Uhr einher. Die natürliche Grenze der Menopause als evolutionär vorprogrammiertes Ende weiblicher Fertilität wird auf technischem Wege überschritten. Um nun die weiterführende Frage zu klären, inwieweit diese Technologie auch als ein wertvoller Beitrag zu einem guten, gelingenden Leben zu werten ist, reicht es nicht aus, in einer technikimmanenten Perspektive allein Sicherheit, Effizienz und Erfolgsquoten dieses Verfahrens in den Blick zu nehmen. Eine Weitung der Perspektive erweist sich vielmehr als notwendig. Insofern *Social Egg Freezing* ein paradigmatisches Beispiel dafür darstellt, wie der Mensch natürliche Grenzen durch Technik zu überwinden sucht, gilt es so die zentra-

44 In der Ethik des Aristoteles erscheint die Phronēsis als Tugend der praktischen Vernünftigkeit. Sie ist dabei jedoch nicht neutral gegenüber allen möglichen Zwecken des Handelns, sondern ist stets auf das gute Leben im Ganzen bzw. auf die *eudaimonía* bezogen (vgl. Rapp 2002, S. 75f). An diesen aristotelischen Gedanken soll hier angeknüpft werden: Insofern das Bewusstsein der eigenen Zeitlichkeit als formale Bedingung eines guten, gelingenden Lebens gewertet wird, ist es gleichsam eine Leistung der Phronēsis, diesen Aspekt menschlichen Daseins im je eigenen Lebensentwurf wach zu halten.

len Begriffe »Mensch«, »Grenze« und »Technik« in Bezug zueinander zu setzen und nach deren Verhältnis zu einem guten Leben zu fragen.

Diese Verhältnisbestimmung soll im Folgenden nun in einem Dreischritt vorgenommen werden, wobei stets die Technik *Social Egg Freezing* im Brennpunkt der Überlegungen steht. In einem ersten Schritt wird dabei nach dem Verhältnis des Menschen zu natürlichen Grenzen allgemein gefragt. Dabei zeigt sich die Notwendigkeit einer differenzierten Analyse natürlicher Grenzen, die sodann in einem zweiten Schritt deren Verhältnis zu einem guten Leben behandelt. Den Abschluss bildet als dritter Schritt schließlich die Auseinandersetzung mit der Frage, in welchem Verhältnis Technik im Allgemeinen und *Social Egg Freezing* im Speziellen zur Praxis der Lebensführung und zur Zielperspektive eines guten, gelingenden Lebens stehen.

5.2.1. Der Mensch im Verhältnis zu natürlichen Grenzen

Es ist medizinisch immer mehr möglich. Der Bereich des Gestaltbaren wird durch technische Innovationen stetig ausgeweitet, während gleichzeitig durch die Natur vorgegebene Grenzen immer weiter verschoben werden. Was für die Medizin ganz im Allgemeinen gilt, trifft nun auch und speziell für den Bereich der menschlichen Fortpflanzung im Besonderen zu (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 24). So hatte diese über viele Jahrhunderte und Jahrtausende in Ermangelung zuverlässiger Mittel der Intervention eher den Charakter eines passiven Widerfahrnisses. Reproduktion ließ sich – abgesehen von rudimentären Mitteln – über lange Zeit kaum steuern. Weder negativ, im Sinne einer effektiven Verhinderung, noch positiv, im Sinne einer zielgenauen Herbeiführung von Schwangerschaften. Fortpflanzung geschah einfach. Aufgrund von technischen Innovationen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich der Charakter der menschlichen Reproduktion jedoch radikal gewandelt: Von einem passiven Widerfahrnis zu einem aktiven Prozess, an dessen Schrauben sich technisch vielfach drehen lässt. Wie dies auch die deutsche Medizinethikerin Christiane Woopen konstatiert:

Das Zeugen von Nachwuchs ereilt nicht mehr den Menschen, der es mal als Schicksalslast und mal als Geschenk betrachtet, der Mensch steuert seine Fortpflanzung. Es ist Gegenstand begründeter Entscheidungen, ob man Kinder haben möchte, wie viele, wann, wie und in Grenzen, auch welche (Woopen 2008, S. 292).

Als Katalysator dieses grundlegenden Wandels der menschlichen Fortpflanzung vom passiven Widerfahrnis zum aktiven Prozess fungierte dabei in erster Linie die zunehmende Entkopplung von Sexualität und Fortpflanzung (vgl. Geisthövel/Wetzka 2013, S. 60f). Über lange Zeit waren diese beiden Bereiche aufs Engste miteinander verwoben: Sexuelle Aktivität war so stets ein potentieller Zeugungsakt, das Zeugen von Nachwuchs sowieso nur auf sexuellem Wege denkbar. In gleich zweifacher Hinsicht wurde diese über lange Zeit scheinbar untrennbare Verbindung zwischen Sexualität und Reproduktion jedoch in den letzten Jahrzehnten zusehends gelockert bzw. aufgehoben. Eine Entwicklung, die sich paradigmatisch an zwei Daten festmachen lässt:

Als am 18. August 1960 in den USA der Wirkstoff *Enovid* zugelassen wurde, so wurde damit für viele Frauen erstmals ein effektives Mittel der Empfängnisverhütung in Form der oralen Verhütungspille zugänglich⁴⁵ (vgl. Woopen 2008, S. 290). Sexualität konnte damit unabhängig von jeglichen Zeugungsabsichten gelebt werden. Entkopplung Nummer eins: *Sexualität ohne Reproduktion*. Als schließlich knapp zwei Jahrzehnte später – am 25. Juli 1978 – mit Louise Brown das erste per IVF gezeugte Kind das Licht der Welt erblickte, so wurde damit die über lange Zeit untrennbare Verbindung zwischen Sexualität und Reproduktion noch weiter aufgehoben (vgl. ebd., S. 290). Immer feinere Methoden der Reproduktionsmedizin ermöglichen in der Nachfolge von Louise Brown nun die Zeugung eines Menschen im Labor, ohne dass dazu die sexuelle Vereinigung zweier Menschen nötig wäre. Entkopplung Nummer zwei: *Reproduktion ohne Sexualität*.

Im Zuge dieser doppelten Entkopplung von Sexualität und Reproduktion wird nun der Bereich des technisch Gestaltbaren immer größer. Längst bezieht sich die Frage nicht mehr ausschließlich auf das Ob der Reproduktion. Vielmehr rücken das Wann und Wie der Fortpflanzung durch die Eröffnung neuer technischer Möglichkeiten zusehends in den Fokus des Interesses (vgl. Eichinger 2013, S. 65). Aspekte, die über Jahrhunderte als unverfügbare Grundkoordinaten der Natur vorgegeben waren, wandern mehr und mehr in den Gestaltungsbereich des Menschen. Aus der Per-

45 Der hier gelegte Fokus auf die Verhütungspille soll nicht den Blick darauf verstellen, dass die Versuche des Menschen, Sexualität ohne Reproduktion zu leben, historisch sehr viel weiter zurückreichen. Schafsdärme und ausgepresste Zitronenhälften sind nur zwei Beispiele aus der überaus breiten Palette an kreativen, aber gewiss nicht immer fruchtbaren Versuchen, die Fruchtbarkeit zu kontrollieren (vgl. Woopen 2008, S. 289).

spektive der modernen Reproduktionsmedizin gleicht die menschliche Fortpflanzung heute daher einem komplexen Prozess, der vielfache Möglichkeiten der technischen Intervention erlaubt. In den Worten der deutschen Philosophen Oliver Müller und Uta Bittner:

Einzelne Teile der menschlichen Fortpflanzung – von der Entwicklung und Heranreifung der Keimzellen, über die Konzeption bis zur Nidation der befruchteten Eizelle und dem anschließenden Austragen und Gebären eines Kindes sowie dessen Auf- und Erziehen – sind verfügbar und somit plan und steuerbar geworden. Bis dato unverfügbare und als natürlich bezeichnete Bereiche der menschlichen Reproduktion sind mittels technischer Intervention gestaltbar geworden (Bittner/Müller 2009, S. 24f).

Diese beschriebene Ausweitung des menschlichen Gestaltungsbereiches in der Medizin lässt sich auch als sukzessive Verschiebung ehemals unverfügbar scheinender natürlicher Grenzen lesen. Je größer der Bereich des technisch Gestaltbaren wird, umso mehr werden natürliche Grenzen außer Kraft gesetzt. Auch im Bereich der Reproduktion: „*Der Einflussnahme auf die menschliche Fortpflanzung sind [...] zunehmend weniger Grenzen durch die Natur gesetzt*“ (Woopen 2008, S. 291). Der Prozess der Entkopplung von Sexualität und Reproduktion ist daher auch ein Prozess der schrittweisen Entgrenzung menschlicher Fortpflanzung, wobei sich diese Entgrenzung in mehreren Hinsichten präzisieren lässt.

Der deutsche Medizinhistoriker Tobias Eichinger führt in diesem Zusammenhang etwa die räumlich-persönliche Entgrenzung an: Fortpflanzung wird im Zuge der Technisierung der Reproduktion von ihrem natürlichen Ort der sexuellen Vereinigung abgekoppelt und findet extrakorporal in einer Petrischale statt (vgl. Eichinger 2013, S. 67). Außerdem trägt die Reproduktionsmedizin auch zu einer Entgrenzung in sozial-persönlicher Hinsicht bei: Fortpflanzung ist nicht mehr notwendig ein Geschehen zwischen *einem* Mann und *einer* Frau, sondern wird zu einem Prozess, an dem durchaus auch mehrere Personen beteiligt sein können. Reproduktion gleichsam als Teamwork, die eine multiple Aufspaltung der Elternschaft nach sich zieht. Durch die Spende von Keimzellen kann sich der Kinderwunsch zudem auch für alleinstehende Personen oder gleichgeschlechtliche Paare erfüllen, die auf natürlichem Wege kein Kind in die Welt setzen könnten (vgl. ebd., S. 68). In all diesen Fällen werden natürliche Grenzen menschlicher Fortpflanzung mit technischen Mitteln überschritten.

Das Verfahren der Kryokonservierung unbefruchteter Eizellen reiht sich nun nahtlos in diesen Prozess der schrittweisen Entgrenzung menschlicher Reproduktion ein. So stellt *Social Egg Freezing* den eindeutigen Versuch dar, die Reproduktionsphase auch vom Alter der Frau abzukoppeln (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 25). Mit dem Einfrieren unbefruchteter Eizellen

soll gleichsam eine Fertilitätsreserve geschaffen werden, die dem biologischen Alterungsprozess nicht unterworfen ist und das fertile Fenster im Leben einer Frau damit gehörig weitet. Fortpflanzung wird auf diese Weise auch in temporaler Hinsicht zu einer weitgehend disponiblen Größe. Die Kryokonservierung unbefruchteter Eizellen geht so mit der verlockenden Aussicht zeitlicher Unabhängigkeit einher: „*Das Schwinden der Reproduktionsfähigkeit soll ähnlich wie bei den Ansätzen der [...] sogenannten Anti-Aging-Medizin nicht nur kompensiert, sondern im Idealfall auch beseitigt werden*“ (vgl. ebd., S. 29). Gab bei der Reproduktion in zeitlicher Hinsicht stets die Natur den Takt vor, so nimmt der Mensch mit der Technik des *Social Egg Freezing* nun selbst den Taktstock in die Hand. Wie dies die Theologin und Ethikerin Angelika Walser formuliert:

Die Kontrollierbarkeit der eigenen Fertilität bzw. ihre Verlängerung wird zu einer Art Siegeszeichen der Medizintechnologie über den eigenen Körper und seinen Alterungsprozess. [...] Der weibliche Körper in seiner Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit ist kein natürliches Schicksal mehr, dem Frauen passiv unterworfen wären, sondern beherrschbar geworden (Walser 2017, S. 247).

Nach der beschriebenen Entgrenzung der Fortpflanzung in räumlicher und persönlicher Hinsicht stellt *Social Egg Freezing* damit eine weitere Entgrenzung auf zeitlicher Ebene dar⁴⁶. So wird durch die Kryokonservierung unbefruchteter Eizellen die natürliche Grenze der Menopause auf technischem Wege aufgehoben bzw. überschritten (vgl. Müller 2008, S. 261). Markierte die Menopause seit jeher das irreversible Ende der fertilen Phase im Leben einer jeden Frau, so wird mit der Nutzung eingefrorener Eizellen Fortpflanzung nun auch in der post-menopausalen Lebensphase möglich. Wie die Gynäkologen Franz Geisthövel und Birgit Wetzka nicht ganz ohne Pathos schreiben, wird daher auf diesem Wege „*erstmal in der Menschheitsgeschichte die evolutionär-genetisch determinierte Festlegung des Endes der reproduktiven Phase der Frau überwunden*“ (Geisthövel/Wetzka 2013, S. 61). Die Überwindung natürlicher, evolutionär gesteckter Grenzen er-

46 Neben *Egg Freezing* stellt die *In-vitro-Gametogenese* (IVG) eine weitere reproduktionsmedizinische Technik dar, die mit einer zeitlichen Entgrenzung der Reproduktion verbunden ist. Bei diesem Verfahren werden Stammzellen zu Keimzellen ausdifferenziert, die dann mittels IVF befruchtet und zu einem Embryo entwickelt werden können. Das revolutionäre Potential der IVG besteht darin, dass auch gleichgeschlechtliche Partner bzw. alleinstehende Personen auf diesem Wege genetisch eigene Kinder bekommen könnten. Im Gegensatz zur bereits verfügbaren Technik des *Egg Freezing* steht die IVG jedoch noch im Anfangsstadium der Forschung (vgl. Bujard *et al.* 2020, S. 512ff).

strahlt in der Darstellung der beiden Mediziner dabei im hellen Lichte menschlicher Selbstevolution:

Die hohe Erfolgsrate mit »warmed vitrified oocytes« [...] zeigt auf, dass nun eine effiziente Fertilitätsvorsorge durch konservierte Reproduktion im Sinne des »social egg freezing« möglich wird, womit evolutionäre Begrenzungen der weiblichen Fortpflanzung mit Hilfe eigener evolutionärer Initiativen des Menschen im breiten Rahmen überschritten werden – und diese Art der Reproduktion von der *vita sexualis* komplett abgekoppelt wird (ebd., S. 61).

Social Egg Freezing ist daher als weitere Entgrenzung der menschlichen Fortpflanzung zu sehen. Die Menopause als natürliche Grenze weiblicher Fertilität wird durch die Anlage einer Fruchtbarkeitsreserve in Form kryokonservierter Eizellen überwunden und Fortpflanzung damit über ihren natürlich gesteckten Zeitraum hinausgehend ermöglicht. *Social Egg Freezing* gleichsam als »reproduktive Emanzipation von der Natur« (Eichinger 2013, S. 71). Auffallend an dieser Zielperspektive der zeitlichen Entgrenzung menschlicher Fortpflanzung ist nun insbesondere die negative Konnotation der Zeitlichkeit menschlichen Daseins. Die Zeit erscheint in der ethischen Diskussion – versinnbildlicht in Form der biologischen Uhr – in erster Linie als Bedrohung. Um nur ein paar Beispiele zu nennen: Man liest von der biologischen Uhr, die wie die Fruchtbarkeit von Frauen ablaufe (vgl. Walser 2017, S. 244). Von der misslichen Lage (»*plight*«) von Frauen, die in dieser Zeitfalle (»*trap of time*«) gefangen seien (vgl. Dondorp *et al.* 2012, S. 1234). Und von dem dadurch ausgelösten Rennen (»*race against time*«) um die Fruchtbarkeit mit der Zeit als natürlicher Gegnerin (vgl. Lockwood 2011, S. 335). Vor diesem Hintergrund wird *Social Egg Freezing* sodann als Schutz des reproduktiven Potentials gegen die Bedrohung der Zeit (»*threat of time*«) propagiert (vgl. Dondorp *et al.* 2012, S. 1231). Und es ist die Rede von Frauen, die zur Minderung dieses Zeitdrucks Zuflucht im Gefrierschrank der Reproduktionsmedizin (»*refuge in the freezer*«) suchen, um so eine Erlösung von der Panik (»*freedom from panic*«) zu finden (vgl. Mohapatra 2014, S. 390).

Zeit als Druck. Zeit als Bedrohung. Zeit als Falle. Die Sprache ist ein mehr als deutlicher Spiegel des menschlichen Aufbegehrens gegen zeitliche Grenzen und sowie der Zielperspektive, dieses als beengend empfundene Korsett mehr und mehr abzustreifen. Nun ist *Social Egg Freezing* keineswegs ein isolierter Versuch, natürliche zeitliche Grenzen zu verschieben oder gar zu überwinden. Vielmehr bildet dieses Verfahren nur ein einzelnes Pixel eines weit größeren Gesamtbildes, welches sich bei Zurücktreten als menschliches Streben nach einer umfassenden Emanzipation von natürlichen Begrenzungen und zeitlichen Limitationen erkennen

lässt. *Social Egg Freezing* erweist sich so aus der Metaperspektive als eine Instanziierung einer viel allgemeineren Tendenz, natürliche Grenzen und unverfügbare Bereiche menschlichen Lebens immer weniger zu akzeptieren (vgl. Int.[22], S. 6). Radikal neu ist dieser Traum der Überwindung zeitlicher Grenzen, der sich nun auch im Bereich der Fortpflanzung manifestiert, dabei nicht. Ganz im Gegenteil, reicht doch der Wunsch nach Kontrolle von Endlichkeit und Vergänglichkeit bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurück:

Der Wunsch nach einer Konservierung jeglicher Form ist so alt wie die Menschheit selber. Menschen streben schon seit Urzeiten an, ihre Errungenschaften, die Erinnerung an ihre Person als auch materielle Güter und Nahrungsmittel zu konservieren. Die Konservierung der Fertilität reiht sich in diese Aufzählung ein (Wolff 2013, S. 393).

Die Überwindung zeitlicher Grenzen bzw. der Traum ewiger Jugend stellen damit ein altes Faszinosum dar, welches auf Menschen seit jeher anziehend wirkte. Wobei dieser Traum in Ermangelung effektiver Mittel seiner Realisation – von rudimentären Verwirklichungsformen abgesehen – stets das blieb, was er war: Ein unerfüllbarer Traum. So auch beim spanischen Konquistador Juan Ponce de León, der 1513 in Florida ein halbes Jahr vergeblich nach dem mythischen Jungbrunnen als Quelle ewiger Jugend suchte (vgl. Int.[39]). Die Wunderquelle blieb unentdeckt, der Traum ewiger Jugend und zeitlicher Unvergänglichkeit selbst hat sich jedoch bis heute als reichlich sprudelnde Quelle menschlicher Fantasie und Aspiration erwiesen, wovon sich nicht zuletzt in der Literatur vielfältigste Zeugnisse finden lassen.

Drei Beispiele aus drei Jahrhunderten: Ende des 19. Jahrhunderts veröffentlichte Oscar Wilde den Roman *Das Bildnis des Dorian Gray*, dessen Protagonist sich die Unvergänglichkeit der eigenen Schönheit so sehnlichst wünscht, dass an seiner Stelle ein Portrait die Spuren seines körperlichen wie moralischen Verfalls abzubilden beginnt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entsprang aus der Feder von James Matthew Barrie dann die Figur des *Peter Pan*. Als Junge, der niemals älter wird, lässt sich Peter Pan unschwer als Allegorie des Traums ewiger Jugend und zeitlicher Unabhängigkeit deuten. Der Traum von der Unvergänglichkeit menschlicher Existenz bildet schließlich auch in *Zero K*, einem 2016 erschienenen Roman von Don DeLillo, ein zentrales Motiv. Und zwar in einem weniger metaphorisch als vielmehr handfesten Sinne: So liegt der inhaltliche Fokus des Romans in dem Versuch der Hauptcharaktere, die eigene Vergänglichkeit und Sterblichkeit durch die Kryokonservierung ihrer Körper in der

Hoffnung auf zukünftige medizinische Fortschritte zu überwinden (vgl. DeLillo 2016).

Der Roman *Zero K* ist *Science-Fiction*, die darin beschriebene Technik der Kryokonservierung von verstorbenen Personen oder Körperteilen als vages Versprechen einer möglichen zukünftigen Unsterblichkeit ist jedoch bereits technische Realität. Weltweit haben sich so gegenwärtig bereits mehrere hundert Personen nach ihrem Tod einfrieren lassen (vgl. Int.[40]). Wobei auch die Hoffnung auf Unvergänglichkeit ihren Preis hat: „200.000 Dollar, um den ganzen Leichnam in flüssigem Stickstoff zu konservieren, 80.000 nur für den abgetrennten Schädel. Für Haustiere gibt es Rabatt“ (Int.[41]). Und auch sonst wird an der ultimativen zeitlichen Entgrenzung menschlichen Daseins eifrig geforscht und gearbeitet. Als Jungbrunnen soll dabei jedoch nicht mehr wie bei Juan Ponce de León ein mythisches Elixier, sondern vielmehr die Genetik dienen, auf deren Erkenntnisse die Hoffnungen auf eine Verlangsamung, Anhaltung oder gar Umkehrung des biologischen Alterungsprozesses ruhen.

Zentrum dieser Forschungen zur Lebensverlängerung, die sich die menschliche Unsterblichkeit als unbescheidenes Ziel auf ihre Fahnen heften, ist dabei das Silicon Valley in den USA: „Das Betriebssystem des Lebens zu überschreiben, womöglich gar unsterblich zu werden: Das ist das neue große Ding im Silicon Valley, angefeuert von den Milliarden der Tech-Titanen“ (Int. [40]). So wird an allem Möglichen geforscht, um das scheinbar Unmögliche der Abschaffung des Alterns doch zu realisieren. Angefangen bei der Stärkung zellulärer Reparaturmechanismen zur Verjüngung gealterter Zellen über die gezielte Steuerung des künstlichen Zelltodes zur Umkehrung des Alterns (vgl. [41]) bis hin zur Transfusion jugendlichen Blutes bei älteren Menschen (vgl. Int.[42]): Der alte Traum von der ewigen Jugend erlebt gerade eine technologische Hochblüte.

Diese Initiativen bilden jedoch nur die weithin sichtbare Spitze eines Eisberges menschlichen Strebens, natürliche Grenzen und zeitliche Limitationen zunehmend zu verschieben oder gar zu überwinden. Die Absage richtet sich dabei im Namen der Mündigkeit nicht nur an sozial errichtete Grenzen, sondern immer mehr auch an biologisch gesteckte Begrenzungen menschlichen Lebens. So begegnet der Wunsch nach ewiger Jugend und zeitlicher Kontrolle etwa auch in der breiten Palette an Anti-Aging-Produkten, Anti-Aging-Methoden und Anti-Aging-Verfahren, die unliebsamen Begleiterscheinungen des Alterungsprozesses vorbeugen oder diese bekämpfen sollen (vgl. Rippe 2008, S. 405). Verjüngung und Abschaffung des Alterns heißen die utopischen Versprechen der Anti-Aging-Medizin (vgl. Heiß 2008, S. 392). Dorian Gray lässt grüßen. Und auch im Bereich

des Enhancement wird das Streben deutlich sichtbar, natürlich gezogene Grenzlinien zunehmend zu überschreiten⁴⁷. Die Grenze erscheint in dieser Perspektive sodann immer mehr rein negativ als dasjenige, das den Menschen in seinen Möglichkeiten hemmt und gegen das es anzukämpfen gilt. Giovanni Maio bringt dieses Programm radikaler Selbstentgrenzung wie folgt auf den Punkt:

In unserer Zeit können wir es schier nicht aushalten, wenn es eine Grenze gibt. Wir möchten am liebsten alle Grenzen abschaffen, alles können, alles selbst entscheiden, alles so haben, wie wir uns das vorstellen (Maio 2014, S. 13).

Natürliche Grenzen menschlichen Lebens werden so immer weiter verschoben, scheinbar Unverfügbares durch Technik zunehmend verfügbar gemacht. Vom Beginn des Lebens, wie *Social Egg Freezing* exemplarisch verdeutlicht, bis hin zu dessen Ende. Der Mensch gleichsam in der Revolte gegen natürliche Begrenzungen, der sich aufgrund dessen anthropologisch durchaus als *homo liber* charakterisieren lässt, als Wesen, das sich mehr und mehr von den natürlichen Bedingungen seiner Existenz zu emanzipieren versucht. Keine Grenze gilt als in Stein gemeißelt, die es schlichtweg hinzunehmen gilt. Das Ziel der Überwindung natürlicher Begrenzungen vor Augen strebt der Mensch als *homo liber* vielmehr danach, das als beengend empfundene Korsett seiner biologischen Konstitution mehr und mehr zu lockern oder gar vollends abzulegen. In diesem Sinne ist der *homo liber* als Radikalisierung des *homo faber* zu sehen: Wurde mit dem anthropologischen Konzept des *homo faber* die menschliche Leistung betont, die Natur mit Hilfe von Technik zu kultivieren (vgl. Karafyllis 2009, S. 340), so liegt der Fokus des *homo liber* gerade in der Emanzipation von natürlichen Begrenzungen menschlichen Seins überhaupt. Der Mensch ist frei in dem Sinne, in dem er die Fesseln der Natur ablegt.

Wie ist diese menschliche Selbstentgrenzung nun aber evaluativ zu beurteilen? Festhalten lässt sich zunächst einmal, dass diese Emanzipation des modernen Menschen von seinen natürlichen Bedingungen oftmals eine Quelle profunder Irritation und Skepsis darstellt. Insbesondere im Bereich menschlicher Fortpflanzung, wo die Verschiebung oder Überschreitung natürlicher Grenzen das Selbstverständnis des Menschen auf tiefgreifende Weise berühren (vgl. Eichinger 2013, S. 71). So auch im Falle von

47 Als ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit kann in diesem Zusammenhang die Ende November 2018 verlautbarte Geburt zweier Mädchen in China genannt werden, denen weltweit erstmalig über gentechnische Eingriffe in die Keimbahn eine Resistenz gegen das HI-Virus eingebaut worden war (vgl. Int.[43]).

Social Egg Freezing, bringt dieses Verfahren doch die Loslösung von natürlichen Zeitrhythmen menschlicher Reproduktion bis hin zur Möglichkeit post-menopausaler Schwangerschaften mit sich. Scheinbar selbstverständliche Konzepte des Natürlichen geraten so ins Wanken, was nicht selten mit einer ersten Herausforderung für das menschliche Selbstverständnis einhergeht.

Ein allgemeiner moralischer Strick gegen die Überschreitung natürlicher Grenzen als unnatürlich oder gar wider die Natur lässt sich aus dieser Irritation jedoch nicht drehen. So würde ein derartiges Argument in die argumentationslogische Falle des naturalistischen Fehlschlusses tappen, der aus deskriptiven Beschreibungen empirischer Sachverhalte normative Werturteile abzuleiten versucht (vgl. Engels 2009, S. 176). Die kategoriale Verschiedenheit deskriptiver und normativer Aussagen verbietet jedoch einen solchen Schluss. Kurz: Aus dem Sein folgt kein Sollen. Daher lässt sich allein aus dem Sein einer natürlichen Grenze nicht schon deren Sollen deduzieren⁴⁸. Folglich ist dem Natürlichen gegenüber dem Künstlichen auch kein normatives Primat einzuräumen. Wie dies die Medizinethikerin Christiane Woopen unmissverständlich betont: „*Die Natürlichkeit hat als solche keinen moralischen Wert*“ (Woopen 2008, S. 300). Nur weil etwas natürlich ist, ist es nicht schon geboten. Der Umstand der Natürlichkeit impliziert so in keinster Weise einen normativen Vorrang. Dies würde nicht zuletzt in eklatantem Widerspruch zum Selbstverständnis der Medizin stehen, deren vorrangiges Ziel ja darin besteht, der Natur zum Nutzen des Menschen gerade nicht ihren ungehinderten Lauf zu lassen. Mit anderen Worten: „*Medicine is about changing nature's course to make our lives better*“ (Goold/Savulesco 2008, S. 49).

Das Postulieren der Natürlichkeit als eigenständiger Wert wird damit den vielfachen Entgrenzungen menschlichen Lebens keinen wirksamen moralischen Riegel verschieben können. Zumal es der Moral nicht um eine blinde Affirmation des Natürlichen gehen kann (vgl. Birnbacher 2008, S. 68). Viel eher lässt sich die Überwindung natürlicher Grenzen geradezu als ein genuin menschliches Charakteristikum auffassen. So betonte bereits Ende des 15. Jahrhunderts der italienische Philosoph Giovanni Pico

48 Ebenso wenig lässt sich die technische Überwindung natürlicher Grenzen mit dem Verweis darauf kritisieren, der Mensch würde sich auf diese Weise von seiner Natur entfremden. So setzt der Rekurs auf den Begriff der Entfremdung immer mehr oder weniger explizit eine Idee des objektiv wahren Menschseins als normativen Maßstab voraus (vgl. Jaeggi 2009, S. 318). Insofern ein derartiger Essentialismus unter modernen Vorzeichen jedoch kaum auf Akzeptanz hoffen kann, entpuppt sich auch diese Fährte als argumentative Sackgasse.

della Mirandola in seiner Rede *De dignitate hominis*, dass die spezielle Natur des Menschen gerade darin bestehe, nicht wie andere Lebewesen einer vorgegebenen Natur folgen zu müssen, sondern diese Natur für sich selbst erst einmal zu finden und festzulegen (vgl. Pico della Mirandola 1990, S. 7). Diesem Gedanken folgend ist speziell in der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz und Selbsttransformation eine zentrale Eigenschaft des Menschen zu finden, der als *homo faber* die vorfindbare Natur verändert und als *homo liber* diese auch zu überschreiten versucht. Wie mehr als ein halbes Jahrtausend nach Pico della Mirandola auch der Medizinethiker Tobias Eichinger betont:

In welchem Verhältnis steht der Mensch als *homo faber* zu Kontingenz und Zufälligkeit? Entspricht es nicht zutiefst der menschlichen Natur, natürliche Fesseln abzustreifen, die Bedingungen des eigenen Lebens so weit als möglich in den Griff zu bekommen und zum Gegenstand der freien und selbstbestimmten Entscheidung zu machen? (Eichinger 2013, S. 73).

Halten wir also fest: Die schiere Existenz einer natürlichen Grenze darf nicht schon als deren moralische Legitimation aufgefasst werden. Der Umstand der Natürlichkeit bestimmter Begrenzungen menschlichen Seins impliziert von sich aus noch keine besondere normative Geltung oder Schutzwürdigkeit. Vielmehr zeichnet sich der Mensch gerade auch dadurch aus, dass er natürliche Grenzen durch Einsatz von Vernunft und Technik verschieben kann, worin sich daher eine anthropologische Charakteristik festmachen lässt: Der Mensch als dasjenige Wesen, das nicht auf eine vorgegebene Natur festgelegt ist, sondern seine Natur gestalten kann. Nicht zuletzt die Erfolgsgeschichte der Medizin beruht so im Wesentlichen darauf, dass im Laufe ihrer Entwicklung natürliche Grenzen menschlicher Existenz nicht als unverfügbares Fatum akzeptiert, sondern zu verschieben bzw. zu überwinden versucht wurden.

Damit soll jedoch keineswegs einer blinden Entgrenzung menschlicher Existenz das Wort geredet werden. Wenn natürliche Grenzen nicht per se als moralisch wertvoll und unantastbar deklariert werden, so darf dies im Umkehrschluss nicht dahingehend ausgelegt werden, dass eine Abstreifung natürlicher Bedingungen menschlichen Lebens in jedem Fall angezeigt ist. In blinder Entgrenzungswut zum Kampf gegen sämtliche natürliche Grenzen schlechthin zu blasen, wäre so ein nicht minder problematischer Fehlschluss. Denn nicht immer stellt die Überwindung natürlicher Grenzen auch einen wertvollen Beitrag zu einem gelingenden Leben dar. Hier gilt es daher einen differenzierten Blick zu bewahren. Und speziell auch in Bezug auf *Social Egg Freezing* muss so die Frage gestellt werden, inwieweit die angestrebte zeitliche Entgrenzung weiblicher Fertilität letzten

Endes dem Ziel eines guten, gelingenden Lebens dienlich ist. Insbesondere vor dem Hintergrund der im letzten Abschnitt gesammelten Erkenntnis, dass das Bewusstsein der Zeitlichkeit der eigenen Existenz eine wesentliche formale Bedingung für ein gutes Leben darstellt. Diese Frage soll nun im Folgenden behandelt werden.

5.2.2. Grenzen im Verhältnis zu einem guten Leben

In vielerlei Hinsicht befindet sich der moderne Mensch – wie soeben erörtert – in einer Revolte gegen natürliche Grenzen. Auf dem Wege technischer Innovationen werden biologisch gesteckte Grenzen immer weiter verschoben. Im Zuge dieser fortschreitenden Entgrenzung menschlichen Seins wird das Spektrum verfügbarer Optionen dabei stetig ausgeweitet. Mit jeder natürlichen Grenze, die überschritten wird, erhöht sich die Anzahl offenstehender Optionen. Handlungen, die stets jenseits der Grenze des menschlich Verfügbaren angesiedelt waren, werden infolge des Verschiebens natürlicher Grenzen auf einmal möglich. Optionen, die sich bis dato schlichtweg nicht gestellt haben, stehen plötzlich im Raum und verlangen nach einer Entscheidung.

Die Reproduktionsmedizin und ihr wachsendes Arsenal an Methoden geben hierfür ein exzellentes Beispiel ab: So kannte die Realisation eines Kinderwunsches bis vor wenigen Jahrzehnten kaum nennenswerte Möglichkeiten menschlicher Intervention. Das Geschehen spielte sich ausschließlich im Rahmen natürlich gesteckter Grenzen ab und konnte lediglich mit einer Haltung der sprichwörtlichen guten Hoffnung begleitet werden. In relativ kurzer Zeit ist die Verwirklichung eines Kinderwunsches jedoch zu einem hochtechnischen Prozess avanciert, der durch seine Modularisierung eine Vielzahl an technischen Interventionsmöglichkeiten kennt. Der Weg zum ersehnten Kinderglück, der bis vor Kurzem noch in den engen Bahnen natürlicher Vorgaben verlief, ist heute so von zahlreichen Optionen gesäumt. Von der Wahl des elterlichen Erbguts, über die Methode der Zeugung bis hin zu den zahlreichen Verfahren der Pränataldiagnostik stehen unzählige Möglichkeiten offen. Eizellspende, ICSI-Verfahren und PID sind dabei nur drei Beispiele von vielen dafür, wie natürliche Grenzen stetig verschoben, der Bereich des medizinisch Verfügbaren kontinuierlich erweitert und neue Optionen auf diese Weise aufgeschlossen werden.

Diese Entwicklung ist zunächst sicherlich einmal positiv zu werten. Viele Menschen verdanken so ihr Familienglück, ihre Gesundheit oder gar

ihre Existenz dem Umstand, dass natürliche Grenzen medizinisch nicht als sakrosankte Limitationen menschlichen Handelns aufgefasst wurden. Dies gilt es ausdrücklich anzuerkennen. In dieser Machbarkeitseuphorie darf jedoch nicht aus dem Blick geraten, dass die schillernd glänzende Medaille der Entgrenzung menschlichen Lebens und der mit ihr einhergehenden Potenzierung verfügbarer Optionen durchaus auch eine bedenkliche Kehrseite hat. So ist nicht jede Entgrenzung von sich aus schon erstrebenswert, nicht jede neu eröffnete Option stellt automatisch einen Gewinn dar. Denn wie im Zuge der Diskussion des Autonomie-Prinzips (siehe Kapitel 4.2.2.) bereits betont wurde, wohnt der radikalen Entgrenzung menschlichen Seins die latente Gefahr zunehmender Orientierungslosigkeit und Entscheidungsfähigkeit inne. Dieser mahnende Gedanke ist insbesondere mit dem Namen des US-amerikanischen Philosophen Harry Frankfurt verknüpft: Im Stadium der totalen Entgrenzung, wenn alle natürlichen Grenzen eingerissen wurden und alle Möglichkeiten offenstehen, verfügt der Mensch – so Frankfurt – über keine Kriterien mehr, die in der Wahl zwischen einer zunehmend unüberschaubaren Fülle an schier unbegrenzten Optionen Orientierung stiften könnten (vgl. Frankfurt 2001, S. 158). In der Berausung an der Überfülle an Optionen droht so die menschliche Entscheidungsfähigkeit in wichtigen Lebensfragen ins Wanken zu geraten. Oder kommt gar zu Fall.

Dieser Gedanke erscheint *prima facie* widersinnig, ja gänzlich paradox. Je mehr Optionen vorhanden sind, würde man meinen, umso größer ist auch die Freiheit der Wahl. Würde man meinen. Doch bei genauerer Betrachtung erweist sich dieser Schluss als voreilig und problematisch. Einen ersten Hinweis darauf liefert der Volksmund, der die Notwendigkeit der Wahl phonetisch wie inhaltlich mit der Qual assoziiert. Deutlicher noch zeigt sich diese Ambivalenz offenstehender Optionen vor dem Hintergrund der modernen Multioptionsgesellschaft, die der Schweizer Soziologe Peter Gross in seinem gleichnamigen Hauptwerk wie folgt charakterisiert hat: „*Die Steigerung der Erlebens-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten, die Optionensteigerung, ist der augenscheinlichste Vorgang der Modernisierung. Darum der Begriff der Multioptionsgesellschaft*“ (Gross 1994, S. 14f). Das inhaltliche Fundament dieser Multioptionsgesellschaft ist dabei in dem Umstand zu finden, dass uns in immer mehr Bereichen des Lebens immer mehr Optionen offen stehen. Sowohl auf privater als auch auf beruflicher Ebene sind immer weniger Entscheidungen vorgegeben bzw. werden immer mehr Optionen frei. Optionen, die wir uns in weiterer Folge auch nicht mehr nehmen lassen wollen.

Gerade diese wachsende Fülle an Optionen kann nun aber eine Dynamik freisetzen, welche die Entscheidungsfähigkeit des Menschen immer weiter unterminiert. Aus zweierlei Gründen: Zum einen bedeutet das Treffen einer Entscheidung stets eine Verringerung von Optionen. Aus einem breiten Spektrum an offenstehenden Möglichkeiten wird eine einzige realisiert. Je mehr Optionen es nun aber gibt, umso größer ist der wahrgenommene Verlust an Möglichkeiten, die aufgrund einer getroffenen Entscheidung gerade nicht mehr verwirklicht werden können. Eine Entscheidung *für* eine Option stellt damit gleichzeitig auch eine Entscheidung *gegen* eine Fülle an alternativen Optionen dar (vgl. Maio 2014, S. 40). Das Treffen einer Entscheidung wird folglich immer schwieriger, die Opportunitätskosten einer Entscheidung immer größer.

Zum anderen ist es jedoch das Streben nach der *optimalen* Option, das zunehmend entscheidungslähmend wirkt. Je mehr Optionen es nämlich gibt, umso reizvoller, aber auch schwieriger und aufwändiger wird es, die persönlich beste Option ausfindig zu machen (vgl. Bozzaro 2013, S. 242). Aus zehn Optionen die subjektiv beste und reizvollste auszuwählen, ist allemal leichter, als aus hundert, geschweige denn aus tausend Optionen. Mit der Potenzierung von Optionen wächst damit jedoch auch die Furcht, den eigenen Anspruch der optimalen Option durch eine vorschnelle Entscheidung zu versäumen. Wer weiß, welche Optionen sich in Zukunft noch eröffnen, die man sich nicht unnötig durch vorzeitige Festlegungen verbauen will. Diese Angst vor der bloß zweitbesten Option angesichts eines Überangebots an Möglichkeiten fördert damit ebenso die zunehmende Entscheidungsunfähigkeit. Wie dies Giovanni Maio zum Ausdruck bringt:

Vor lauter Möglichkeiten traut man sich nicht, sich festzulegen, und zwar aus der Angst heraus, sich für das Falsche bzw. nur Zweitbeste zu entscheiden und somit das Optimum zu verfehlen. Wir möchten heute eben in allen Bereichen nicht nur gut, sondern optimal entscheiden. Und damit werden wir tendenziell entscheidungsunfähig (Maio 2014, S. 40).

Die Überfülle an Optionen kann damit in vielen Fällen schlichtweg eine Überforderung darstellen. Eine Überforderung, die Entscheidungen zunehmend erschwert oder gar unmöglich macht. Was damit zunächst wie der Inbegriff von Entscheidungsfreiheit wirkt, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als ernste Hürde für den Entscheidungsprozess. Je mehr Optionen es gibt, umso größer wird die Qual der Wahl und umso schwerer fällt das Treffen einer Entscheidung. Wir berauschen uns am schier endlosen Meer der Möglichkeiten und fürchten das Ende dieses Flirts mit allen möglichen Optionen. Keine Entscheidung ist gewiss, gewiss wollen wir uns aber keine Option verbauen. So lässt sich das Credo dieses Lebens im

Modus der Multioptionalität in folgende Formel gießen: „Wir möchten uns so lange wie möglich so viele Optionen wie möglich offenhalten“ (Maio 2014, S. 40). Die immerwährende Möglichkeit als ersohnte Wirklichkeit.

Die Technik des *Social Egg Freezing* fügt sich nun nahtlos in diese zeitgeistige Haltung der Multioptionalität ein, lautet das mehr oder weniger implizite Versprechen dieses Verfahrens doch, von natürlichen Rhythmen weiblicher Fertilität zu befreien und so reproduktive Optionen in einem bis dato unbekannten Ausmaß offenzuhalten. Wer seine Eizellen einfrieren lässt – so die verlockende Aussicht – entledigt sich des Zeitdrucks der biologischen Uhr und kann weiterhin aus dem Vollen des Optionenreichtums schöpfen. Zwingt die Menopause als biologisches Ende der fertilen Phase im Leben einer Frau eine Entscheidung für oder gegen Kinder regelrecht herbei, bleibt durch *Social Egg Freezing* ein Leben mit Kindern als alternativer Lebensentwurf lange über seinen natürlichen Zeitraum hin offen. Alles bleibt möglich, nichts wird fix.

Diese Haltung der Multioptionalität, dieses Schwelgen in Optionen lässt sich überspitzt wie folgt skizzieren: Kinder? Jetzt nicht! Aber vielleicht irgendwann einmal. Man weiß ja nie, was das Leben noch bringt. Die Option will man sich zumindest nicht verbauen. Und genau dieses Offenhalten von Optionen verspricht nun *Social Egg Freezing*. Kein Grund also, für einen Kinderwunsch auf gegenwärtige berufliche Chancen zu verzichten. Mit eingefrorenen Eizellen lässt sich dies auch noch später realisieren. Kein Grund auch, sich für den Traum von einer Familie im Moment an einen speziellen Partner zu binden. Wer weiß, wer nicht aller noch in Zukunft in das Leben tritt. *Social Egg Freezing* suggeriert damit nicht weniger, als dass sich die allgemein angestrebte optimale Option auch bei der Umsetzung des Kinderwunsches frei vom Diktat natürlicher Zeitrhythmen realisieren lässt. Die Option wird dank eingefrorener Eizellen so lange offen gehalten bis der Zeitpunkt optimal erscheint und weder beruflich noch privat irgendwelche Hürden dem Traum vom eigenen Kind mehr im Wege stehen.

Was für ein verlockender Ausblick: Die Dichotomie von Kind und Karriere wird aufgesprengt, die persönliche Erfüllung in diesen beiden Lebensbereichen rückt dank eingefrorener Eizellen immer weiter in Griffweite. Kein einschränkendes Entweder-Oder, sondern ein befreiendes Sowohl-Als-auch. Bei näherer Betrachtung erweist sich dieser Ausblick jedoch als äußerst trügerisch. Was *prima facie* wie eine Lösung des Problems wirkt, entpuppt sich *secunda facie* nämlich ganz im Gegenteil als Verschärfung desselben. So fördert die Möglichkeit von *Social Egg Freezing* tendenziell eine Haltung des Aufschubs. Wenn jeglicher Zeitdruck wegfällt, wenn alle

Optionen offen bleiben und wenn es keine akute Notwendigkeit zur Entscheidung gibt, ja wenn die Realisierung einer Option gerade zum hohen Preis des Verzichts auf viele andere Optionen erkaufte wird, dann kann dies nur allzu leicht dazu verleiten, auch existentielle Entscheidungen wie jene für ein Kind auf die lange Bank des Lebens zu schieben.

Das Offenhalten von Optionen, wie es *Social Egg Freezing* suggeriert, kann für viele Frauen und Paare damit als willkommener Anlass wirken, die Realisierung des Kinderwunsches aufzuschieben (vgl. Maio 2014, S. 39). Zunächst einmal für ein Jahr, zwei Jahre, bis sich der optimale Zeitpunkt, bei dem alle Parameter passen, endlich einstellt. Dieser lässt mitunter – wie das Leben so spielt – jedoch gerne auf sich warten. Die beschriebene Logik findet sodann wiederholt Anwendung, was in eine Perpetuierung des Aufschubs münden kann. Mit eingefrorenen Eizellen stehen alle Optionen ja ohnedies weiterhin offen. Die deutsche Medizinhethikerin Claudia Bozzaro hat diese Haltung des perpetuierten Aufschubs, welche letztlich die Entscheidungsfähigkeit des Individuums gefährlich zu unterminieren droht, als »Leben im Aufschub« beschrieben:

Wenn eine Entscheidungsfindung nicht mehr so dringlich ist, kann sich die Gefahr eines ‚Lebens im Aufschub‘ weiter verschärfen mit dem Risiko, dass am Ende eine Entscheidung gar nicht mehr aktiv gefällt wird. Wenn der ‚ideale Zeitpunkt‘ für das Kinderkriegen an die Erfüllung aller beruflichen sowie privaten Bedingungen gekoppelt ist, besteht die Gefahr, dass dieser Zeitpunkt auch in Zukunft nicht eintreten wird (Bozzaro 2015, S. 168).

Als Quelle dieser Haltung eines Lebens im Aufschub ortet auch Bozzaro die Überfülle an Optionen sowie die damit einhergehende „*Überforderung des modernen Subjektes, in Anbetracht des Verrinnens der eigenen begrenzten Lebenszeit Entscheidungen bezüglich des eigenen Lebensentwurfes zu fällen*“ (Bozzaro 2013, S. 234). Die zunächst paradox wirkende These Harry Frankfurt's erlangt damit aus dieser Perspektive große Plausibilität: Die Entgrenzung menschlicher Existenz, die Überwindung natürlicher Grenzen sowie die Potenzierung von Optionen fördern nicht automatisch die Freiheit der Wahl, sondern können im Extremfall ganz im Gegenteil zu einer gefährlichen Erosion der Entscheidungsfähigkeit beitragen. Im Rausch der Optionen wird der Mensch tendenziell entscheidungsunfähig.

So droht auch *Social Egg Freezing* die Fähigkeit, wichtige Lebensentscheidungen zu treffen, nachhaltig zu unterminieren. Das Einfrieren von Eizellen zum Erhalt der Fertilität, welches gerne unter dem Narrativ des Zeitgewinns für eine wichtige Entscheidung propagiert wird, lässt sich damit jedoch auch plausibel geradezu als Flucht vor einer Entscheidung interpretieren (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 36). Um keine Entscheidung zum

hohen Preis der Reduktion alternativer Optionen fallen zu müssen, wird der Entscheidung ausgewichen. Mit der Entscheidung selbst werden aber als notwendige Vorbedingungen auch die Selbstreflexion über den eigenen Lebensentwurf sowie die Setzung handlungsleitender Prioritäten immer weiter aufgeschoben. Wer dem Credo der Multioptionsgesellschaft folgend möglichst viele Optionen möglichst lange offen halten will, wird damit nur schwer Klarheit darüber erlangen, was im eigenen Leben wichtig sein soll. Auch Oliver Müller und Uta Bittner stoßen in dieses argumentative Horn:

Der Mensch, der so handelt, vergibt die Chance, sein Selbstsein zu erkennen und sich als Person kennen zu lernen – d.h. sich in seinen Entscheidungen als eben diese Person akzeptierend zu leben. Im Extremfall könnte man meinen, der Mensch weiche vor der Auseinandersetzung mit sich selbst, vor der Selbst-erkenntnis im Entscheidungsakt, aus (Bittner/Müller 2009, S. 36).

Natürliche Grenzen der menschlichen Existenz haben damit einen ausgeprägt ambivalenten Charakter. So auch die zeitliche Grenze der Menopause als natürliches Ende der weiblichen Fertilität. Zum einen lässt sich diese auffassen als bloße Willkür der Natur, als beengendes Korsett und als lästige Hürde, welche es auf technischem Wege zum Erhalt von Optionen zu umgehen gilt (vgl. Bozzaro 2013, S. 246). Hier kommt die Grenze ausschließlich negativ in den Blick, als dasjenige, das die menschliche Selbstentfaltung behindert und Freiheitsspielräume einengt. Dies ist aber nicht die einzig mögliche Perspektive. Grenzen können vielmehr auch durch einen positiven Filter betrachtet und auf ihre orientierende Funktion hin befragt werden. So lässt sich die Grenze der Menopause zum anderen als Anlass für eine produktive Reflexion darüber verstehen, welche Prioritäten im eigenen Lebensentwurf gesetzt werden und welcher Stellenwert Kindern darin zukommen soll (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 41). Der Entscheidungsdruck, der mit der Grenze der Menopause einhergeht, kann in diesem Sinne auch *„positiv als Gelegenheit verstanden werden, die Wertvorstellungen, nach denen man den eigenen Lebensentwurf ausrichten will, zu hinterfragen und genauer zu fokussieren“* (Bozzaro 2013, S. 247).

Die Ambivalenz der Grenze: Das, was im negativen Sinne limitiert, kann im positiven Sinne auch Orientierung stiften. Mauern, die wie ein Gefängnis wirken, können ebenso Sicherheit geben. Hindernis und Chance bzw. Begrenzung und Orientierung bilden zwei Seiten derselben Münze. Diese Spannung einseitig aufzulösen, würde nun bedeuten, einen zentralen Aspekt natürlicher Grenzen vorschnell auszublenden. Gerade in Zeiten, in denen natürliche Grenzen primär im negativen Lichte der

Limitation menschlicher Freiheit erscheinen und der *homo liber* deren Überwindung anstrebt, gilt es daher verstärkt auch an diese orientierende Funktion von Begrenzungen zu erinnern. So stecken Grenzen ein Feld ab, innerhalb dessen sich der Mensch orientieren kann und ohne die er in seinen Handlungen nur schwer Halt fände. Der Medizinethiker Giovanni Maio hat diesen Gedanken am Beispiel eines Flusses versinnbildlicht: „So wie die Ufergrenzen den Fluss erst möglich machen, so sind auch für den Menschen die Grenzen notwendig dafür, dass er sich als Mensch begreifen kann“ (Maio 2014, S. 13). Um in diesem Bild zu bleiben: Die Grenze als schützender Damm, der davor bewahrt, sich in der Uferlosigkeit vielfältigster Optionen zu verlieren.

Diese orientierende Funktion wohnt nun speziell auch zeitlichen Grenzen menschlichen Lebens inne. So ist die Zeit ein überaus knappes Gut. Optionen stellen sich oftmals nur für eine begrenzte Zeit, ganz allgemein bilden Vergänglichkeit und Endlichkeit konstitutive Rahmenbedingungen menschlicher Existenz. *Tempus fugit*. Der daraus entspringende Zeitdruck ließe sich nun unschwer als ärgerliche Limitation menschlicher Selbstentfaltung beklagen. Was auch oft genug getan wird. Ein derartiges Lamento erkennt jedoch, dass in der Vergänglichkeit der Zeit nicht zuletzt auch ein großer Wert begründet liegt. Gerade durch die zeitliche Begrenztheit menschlichen Lebens wird jeder einzelne Augenblick erst wertvoll, da einmalig und unwiederbringlich (vgl. Bozzaro 2013, S. 246). Wie bei Gold ist es somit die Knappheit der Ressource, die auch der Zeit ihren besonderen Wert verleiht: Die Zeit lässt sich nicht zurückdrehen, verlorene Zeit sich nicht wiedergewinnen.

Umso sorgsamer gilt es daher mit der Zeit als knapper Ressource umzugehen. Der Zeitdruck, der *prima facie* oftmals in negativer Hinsicht als bloße Last empfunden wird, nötigt so auf positive Weise dazu, „*unsere Gewissheit darüber zu schärfen, welches Leben wir führen wollen, wer wir sein wollen*“ (Maio 2014, S. 41). Indem er mitunter schmerzlich ins Bewusstsein rückt, dass sich infolge der zeitlichen Begrenztheit menschlichen Lebens nicht alle Optionen gleichermaßen realisieren lassen, zwingt er gleichsam zur Reflexion darüber, welche Prioritäten im je eigenen Lebensentwurf nun gesetzt werden sollen (vgl. Bozzaro 2013, S. 247). Giovanni Maio vergleicht diese klärende und erhellende Funktion des Zeitdrucks mit der Leistung einer Lupe, welche angesichts der vielfältigen und zum Teil auch divergenten Optionen in einem menschlichen Leben auf das Wesentliche zu fokussieren hilft:

Der Zeitdruck ist wie eine Lupe, die auf das Wesentliche fokussiert. Er diszipliniert uns, indem er uns davor bewahrt, uns weiter zu zerstreuen. Er mahnt

uns, jetzt zu entscheiden, jetzt Klarheit herzustellen und nicht weiter vor einer Entscheidung zu flüchten. [...] Man kann sagen, der Zeitdruck ist genauso schmerzhaft wie notwendig für ein gutes Leben (Maio 2014, S. 41).

Diese positive Komponente zeitlicher Begrenztheit gilt ganz allgemein, lässt sich aber auch speziell für die Menopause als natürliches Ende weiblicher Fertilität festhalten. So kann das Bewusstmachen dieser zeitlichen Grenze die Reflexion darüber fördern, welche Ausrichtung der eigene Lebensentwurf erhalten soll und welche Rolle darin für Kinder vorgesehen ist (vgl. Müller 2008, S. 262). Will ich mein Leben wesentlich durch Kinder und Familie geprägt wissen oder stellen Kinder nur ein disponibles Element neben vielen anderen Optionen dar? Welchen Stellenwert nimmt so der Kinderwunsch neben anderen persönlichen Wünschen ein? Ureigener Wunsch oder bloß Ausdruck eines fragwürdigen Fruchtbarkeits-Heroismus? (vgl. ebd., S. 262). Und welche Kosten bin ich auch für die Realisation des Kinderwunsches bereit auf mich zu nehmen? Anstatt sich in der trügerischen Illusion ewig offenstehender Optionen zu wiegen und Entscheidungen immer weiter zu vertagen, zwingt das Bewusstsein der verrinnenden Zeit so zur ehrlichen Auseinandersetzung mit derlei existentiellen Fragen. Das natürliche Ablaufdatum der weiblichen Fertilität kann so gerade wichtige Weichenstellungen im persönlichen Leben erleichtern. Dieser positive Aspekt zeitlicher Grenzen wird auch von Claudia Bozzaro hervorgehoben:

Man könnte im Gegenteil fragen, ob nicht gerade das Bewusstsein der zeitlichen Begrenztheit der weiblichen Fortpflanzung als Anlass aufgefasst werden sollte, um über die Bedeutung von Kindern im eigenen Leben und vergleichbare Lebensentscheidungen nachzudenken (Bozzaro 2015, S. 168).

Gerade durch diese Perspektive wird nun ein spezielles Gefahrenmoment ersichtlich, das mit der Technik des *Social Egg Freezing* verbunden ist. Indem die Fertilität von ihrem natürlichen zeitlichen Rahmen abgekoppelt wird, verschwindet auch der Zeitdruck, durch Reflexion persönlicher Ziele und Prioritäten Klarheit in wichtigen Lebensfragen herzustellen. Warum auch, die Option »Kind« wird ja ohnehin technisch in Form kryokonservierter Eizellen offengehalten. Mit dem Anhalten der biologischen Uhr nährt die Technologie des *Social Egg Freezing* damit auf gefährliche Weise den trügerischen Traum der stillstehenden Zeit. So suggeriert dieses Verfahren nicht weniger, als dass sich mit den Eizellen auch die Zeit selbst und wichtige Lebensoptionen nahezu nach Belieben einfrieren lassen. Der Mensch als Souverän der Zeit, welcher der Natur den Taktstock des Lebens entreißt und nun selbst den Takt der Fertilität angibt. Diese Souveränität hat jedoch ihren Preis, der in Form verringerter Orientierung

und zunehmender Entscheidungsunfähigkeit bezahlt wird. Die spezielle Gefahr von *Social Egg Freezing* besteht so gerade in der subtilen Verlockung, wichtige Lebensentscheidungen auf unbestimmte Zeit aufschieben zu können (vgl. Maio 2014, S. 41). Ganz nach dem Motto: Was du heute willst noch nicht besorgen, das verschiebe ruhig doch auf morgen.

Mit dieser verlockenden Aussicht nährt *Social Egg Freezing* jedoch die Hybris, dass der Mensch nicht dem natürlichen Lauf der Dinge in der Zeit unterworfen wäre bzw. sich davon gänzlich freimachen könnte. Anstatt zu wichtigen Lebensentscheidungen zu befähigen, fördert es ganz im Gegenteil tendenziell die für die Multioptionsgesellschaft insgesamt typische Haltung, sich möglichst viele Optionen möglichst lange offen halten zu wollen. Die Vorstellung der stillstehenden biologischen Uhr ist so eine überaus bequeme Hängematte, in der es sich nur allzu leicht gemütlich wiegen lässt. Kein Zeitdruck, kein reproduktiver Stress, kein Schielen auf zeitliche Grenzen.

Pharmakologisch formuliert entfaltet *Social Egg Freezing* damit die ernstzunehmende Nebenwirkung eines Sedativums zeitlicher Grenzen, welches eine schleichende Anästhesierung des Bewusstseins menschlicher Endlichkeit mit sich bringt. Ernstzunehmend ist diese Nebenwirkung nun insbesondere aus dem Grund, als die reflexive Konfrontation mit der unhintergehbaren Zeitlichkeit menschlicher Existenz gerade als formale Bedingung eines guten, gelingenden Lebens herausgearbeitet wurde. Diese Notwendigkeit wird nun aber ebenso wie die Herausbildung der phronetischen Haltung des »Memento temporis!« durch die Möglichkeiten von *Social Egg Freezing* sukzessive unterminiert. Das Bewusstsein der eigenen Zeitlichkeit als fundamentale Ingredienz eines guten Lebens tritt im Zuge dieser Illusion der stillstehenden Zeit immer weiter in den Hintergrund. Diese Tendenz zur Zeitvergessenheit ist als Gefahrenquelle aber durchaus ernst zu nehmen, wie auch die US-amerikanische Bioethikerin Christine Rosen konstatiert:

[A] society in which young women routinely freeze their eggs could develop very different attitudes about children and the arc of a human life. The danger lies not in a particular technology but in how it might allow us to indulge our hubris and pretend that we and our families are not subject to the relentless march of time (Int.[33]).

Was lässt sich aus diesen Ausführungen nun aber für das Verhältnis von Grenzen zum Ziel eines guten, gelingenden Lebens gewinnen? Deutlich zum Vorschein kam die ausgeprägte Ambivalenz natürlicher Begrenzungen in einem jeden menschlichen Leben: So dürfen diese nicht einseitig als bloß negative Limitationen humaner Selbstentfaltung verstanden wer-

den. Vielmehr lassen sich natürliche Grenzen auch in positiver Hinsicht als wichtiger Fingerzeig auf fundamentale Rahmenbedingungen menschlicher Existenz sehen, innerhalb derer sich ein jedes menschliche Leben vollzieht und entwickelt. Wenn der Mensch als *homo liber* im Rausch technischer Möglichkeiten daher zur Revolte gegen natürliche Begrenzungen bläst, so ist – gleichsam als argumentatives Gegengewicht – auch an den Wert und die orientierende Funktion von Begrenzungen für unsere Lebenspraxis zu erinnern. Nicht jede Grenze ist es wert, überschritten zu werden. Nicht jede Entgrenzung fördert unweigerlich die menschliche Selbstentfaltung. Nicht jede Überwindung natürlicher Grenzen ist automatisch ein wertvoller Beitrag zu einem glückenden Leben.

Vielmehr gilt es in kritische Distanz zur blinden Entgrenzungswut des *homo liber* zu treten und natürliche Grenzen mit der gebotenen Differenzierung zu betrachten. Welche Grenzen schränken in erster Linie die menschliche Freiheit ein? Welche Grenzen liefern hingegen wertvolle Orientierungspunkte bei zentralen Lebensentscheidungen? Welche Grenzen lohnt es sich zum einen ob ihrer primären Destruktivität zu überwinden? Welche Grenzen erfüllen zum anderen aber im menschlichen Leben eine wichtige Funktion, insofern sie zur Auseinandersetzung mit sich selbst und dem eigenen Lebensentwurf drängen? Keineswegs dürfen damit sämtliche Grenzen der menschlichen Existenz über ein und denselben evaluativen Kamm geschoren werden. So lohnt es sich gewiss gegen manche in erster Linie destruktiven Grenzen anzukämpfen und diese auch zu überwinden. Andere Grenzen wiederum laden konstruktiv zur Reflexion über das eigene Leben ein. Giovanni Maio hat diesen bedeutsamen Unterschied terminologisch als Differenz zwischen einer widrigen Grenze und einer heilsamen Grenze charakterisiert. Während es widrige Grenzen zu überwinden lohnt, werden heilsame Grenzen am besten mit einer Haltung der reflektierten Annahme begegnet (vgl. Maio 2014, S. 14). Diese Differenz wird jedoch im Kontext moderner Technik und deren Hang zur fortschreitenden Entgrenzung immer schwerer greifbar:

Die moderne Medizin konzentriert sich auf die Veränderung der äußeren Parameter und verlernt dabei immer mehr zu unterscheiden zwischen dem, was zu ändern ist, und dem, worauf man nur mit Annahme des Gegebenen reagieren kann. Sie entwickelt ganze Arsenale zur Bekämpfung – aber sie leitet nicht an zu einem akzeptierenden Umgang mit dem, was ist (Maio 2014, S. 10f).

Damit ist jedoch das Verhältnis von Technik allgemein zur Zielvorstellung eines guten Lebens aufs philosophische Tapet gebracht. So stellt sich die berechtigte Frage, welche Eigendynamik die technische Überwindung

natürlicher Grenzen entfalten kann. Und wie sich derlei technische Antworten auf fundamentale Lebensfragen wie nicht zuletzt auch im Falle von *Social Egg Freezing* zur habituellen Selbstbildung des Menschen verhalten. Diese Fragen sollen nun im kommenden Abschnitt im Zentrum stehen.

5.2.3. Technik im Verhältnis zu einem guten Leben

Das Leben in industrialisierten Gesellschaften des 21. Jahrhunderts ist durch eine stetig zunehmende Technisierung geprägt. Der Einsatz von Technik durchdringt dabei immer tiefer immer weitere Bereiche menschlichen Lebens. Sei es die Gewinnung von Energie und Rohstoffen, die Erschließung von Transportwegen, der Ausbau von Kommunikationsstrukturen, die industrielle Fertigung von Produkten oder auch die technische Unterstützung menschlicher Fortpflanzung: In mannigfacher Hinsicht nimmt der Technikeinsatz unter modernen Bedingungen eine zentrale Rolle ein (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 23).

Dieser Stempel der technischen Durchdringung menschlicher Lebensbereiche ist dabei so prägend, dass der Einsatz von Technik auch als menschliches Wesensmerkmal herangezogen wird. Konkret liegt dieser Gedanke der bereits erörterten anthropologischen Bestimmung des Menschen als *homo faber* zu Grunde: Der Mensch muss sich nicht wie andere Lebewesen wohl oder übel mit seiner vorgegebenen Natur abfinden, in die er hineingeboren wurde, sondern kann diese seinem Wesen nach transzendieren, indem er artifizielle Dinge plant, herstellt und auch nutzt (vgl. Karafyllis 2009, S. 340). Technik gleichsam als Vehikel der Transformation und Überschreitung der eigenen Natur: „Der Mensch kultiviert mit Hilfe von Technik(en) die Natur und verändert sie zu einer »zweiten Natur«“ (ebd., S. 340).

Auch wenn der *homo faber* als systematischer Begriff erst zur Zwischenkriegszeit in der Philosophiegeschichte auftaucht, reichen dessen konzeptuellen Wurzeln historisch viel weiter bis in die griechische Mythologie zurück. So lässt sich die Grundidee des *homo faber* als idealtypische Verkörperung menschlicher Techniknutzung bereits im Prometheus-Mythos finden. Wie der Mythos erzählt, waren die Menschen zunächst in ihren Fähigkeiten hochgradig limitiert, weil Göttervater Zeus ihnen in seinem göttlichen Zorn das Feuer verweigert hatte. In den segensreichen Besitz des Feuers kamen sie erst durch die mythologische Gestalt des Prometheus, der das Feuer den Göttern stahl und vom Olymp zu den Men-

schen brachte. Durch das Diebesgut des Feuers erlangten die Menschen auf diese Weise die zunächst allein den Göttern vorbehaltene Fähigkeit, Dinge künstlich herzustellen. Mit anderen Worten: Der prometheische Diebstahl des Feuers erst ermöglichte Technik und die Gestaltung der eigenen Natur. Damit wird die Gestalt des Prometheus als Feuerbringer zum Ahnherrn der menschlichen Zivilisation und zu einer Symbolfigur für die technische Weltbemächtigung des Menschen. Gleichzeitig kommt im Mythos auch der göttliche Ursprung aller Technik zum Ausdruck (vgl. Karafyllis 2009, S. 340f).

Vom Mythos nun zum Logos: So kann die philosophische Bewertung des prometheischen Geschenkes der Technik an die Menschen durchaus ambivalent ausfallen. Zum einen steht die Gestalt des Prometheus allegorisch für eine aufgeklärt-autonome Menschheit, die ihr Schicksal unter Einsatz technischer Hilfsmittel selbst in die Hand nimmt und sich schrittweise von vorgegebenen Rahmenbedingungen der Natur zu emanzipieren versucht. Neben diesem Lob der Zivilisation lässt sich mit der Figur des Prometheus zum anderen jedoch auch eine Kritik der Zivilisation verbinden. Dies ist etwa dann der Fall, wenn im Einsatz von Technik schon der Keim einer problematischen Entwicklung erkannt wird, im Zuge derer das göttliche Diebesgut des Feuers in der Erstrebung gottähnlicher Schrankenlosigkeit zu einem lodernden Flächenbrand entfacht⁴⁹. Der Mensch will in dieser Lesart unter Zuhilfenahme von Technik selbst gottgleich werden und verliert darüber seine eigene Natur außer Augen. Wiewohl in sehr breiten Pinselstrichen gemalt, deutet diese Skizze die normative Ambivalenz von Technik schon deutlich an.

Diese normative Ambivalenz von Technik ist im Zuge der bisherigen Diskussion von *Social Egg Freezing* bereits an mehreren Stellen deutlich zu Tage getreten. Die stetige Vergrößerung des Optionenvolumens durch technische Innovationen, die *prima facie* die Entscheidungsfreiheit und Autonomie einer Person zu maximieren scheint, droht so bei genauerer Betrachtung in ihr Gegenteil umzuschlagen und zu einer ernstzunehmenden Entscheidungsunsicherheit bzw. im Extremfall sogar zu einer Ent-

49 Konkret kommt diese Haltung in unmissverständlicher Deutlichkeit bei dem jüdischen Philosophen Hans Jonas zum Ausdruck. So eröffnet er sein technik-kritisches Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung* mit den folgenden Worten: „Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden. Daß die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist, oder diese sich mit jener unlösbar verbunden hat, bildet die Ausgangsthese des Buches“ (Jonas 1979, S. 7).

scheidungsunfähigkeit beizutragen. Ebenso ist mit der sukzessiven Verschiebung bzw. Überwindung natürlicher Grenzen durch technische Neuerungen das Risiko einer tiefgreifenden Orientierungslosigkeit und Verunsicherung verbunden, welche ebenso die Entscheidungsfähigkeit nachhaltig unterminieren kann. Segen und Fluch sind zwei Seiten derselben prometheischen Münze, die sich nicht strikt trennen lassen. So betonte bereits der in Deutschland geborene Philosoph Hans Jonas, dass gerade im Segen und Erfolg der Technik der Keim einer gefährlichen Entwicklung liegt:

Das Risiko des »Zuviel« ist immer gegenwärtig in dem Umstand, daß der angeborene Keim des »Schlechten«, d.h. Schädlichen, gerade durch das Vorantreiben des »Guten«, d.h. Nützlichen, mitgenährt und zur Reife gebracht wird. Die Gefahr liegt mehr im Erfolg als im Versagen – und doch ist der Erfolg nötig unter dem Druck der menschlichen Bedürfnisse (Jonas 1985, S. 43).

Wenn nun im Folgenden nach dem Verhältnis von Technik im Allgemeinen und von *Social Egg Freezing* im Besonderen zu einem guten, gelingenden Leben gefragt wird, so gilt es diese normative Ambivalenz von Technik ernst zu nehmen. Diese gerät jedoch nur vollständig in den Blick, wenn die Perspektive der Analyse um den Habitus als charakterliche Einstellung einer Person erweitert wird. So lässt sich die Frage nach dem guten Leben klassischerweise nicht vom Charakter bzw. der Haltung einer Person trennen, welche über viele Jahre gelebter Praxis hin ausgebildet werden⁵⁰ (vgl. Müller 2008, S. 265). Mit anderen Worten: Die Frage nach dem guten Leben kann nicht allein mit Blick auf momentan sich bietende Optionen beantwortet werden, sondern verlangt in globaler Hinsicht vielmehr eine ehrliche Konfrontation damit, wie man dem eigenen Leben gegenübersteht. Eine Antwort auf die Frage nach dem guten Leben erhält nur, wer den metaphorischen Blick in den Spiegel der Selbsterkenntnis nicht scheut. Nicht umsonst wurde bereits die wiederholte Vergegenwärtigung der Zeitlichkeit des eigenen Lebens als formale Bedingung für ein gutes Leben betont.

Wie verhalten sich also Technik im Allgemeinen und *Social Egg Freezing* im Speziellen zur Zielperspektive eines guten, gelingenden und glückenden Lebens? Festzuhalten ist zunächst sicherlich einmal, dass Technik

50 In der Terminologie antiker Ethiken bzw. tugendethischer Ansätze verlangt die Frage nach dem guten Leben damit den Einbezug von Tugenden als erworbene charakterliche Dispositionen, die in konkreten Situationen neben dem ethischen Wissen für das richtige Handeln ausschlaggebend sein sollen (vgl. Fenner 2008, S. 212).

als Sammelbegriff für unterschiedlichste die Natur gestaltende sowie verändernde Verfahren das Potential in sich trägt, ein menschliches Leben sorgenfreier zu machen. Wo sich ein Problem stellt, entwickelt Technik eine Lösung. Wo der Mensch an eine Hürde stößt, hilft Technik durch ein spezielles Verfahren darüber hinweg. Wo die Natur des Menschen mangelhaft erscheint, wird auf technischem Wege nachgebessert. Technik gleichsam als Antwort des *homo faber* auf die Unzulänglichkeiten des Lebens.

Die Medizin im Allgemeinen gibt hierfür ein exzellentes Beispiel ab: Als Reaktion auf Grenzen, auf die der Mensch in Form von Krankheiten, Verletzungen und Tod stößt, werden medizinisch-technische Verfahren zu entwickeln versucht. In diesem Licht ist nicht zuletzt auch *Social Egg Freezing* zu sehen, als technologischer Lösungsversuch des zunehmend drängender wahrgenommenen Problems der Zeitknappheit und der mit der Zeit versiegenden weiblichen Fertilität. Die dieser Technik inhärente simple Logik lautet dabei: Wenn das immer bedrohlichere Ticken der biologischen Uhr ein Problem darstellt, dann muss diese Uhr in Form kryokonservierter Eizellen zum Stillstand gebracht werden. Problem erkannt, Verfahren entwickelt, Problem gelöst. Vorsprung durch Technik.

Dass ein Leben durch die Option der Nutzung dieser Technik sorgenfreier werden kann, steht dabei außer Frage. Wer sich etwa in Verfolgung des persönlichen Kinderwunsches in einem unfreiwilligen Wettlauf mit der Zeit gefangen sieht, dem muss die Möglichkeit einer Fertilitätsreserve als überaus willkommene Atempause erscheinen. Dies gilt es anzuerkennen. *Social Egg Freezing* damit bereits uneingeschränkt als wertvollen Beitrag zu einem guten, gelingenden Leben zu werten, wäre jedoch vorschnell und naiv. So besitzt der in obigem Zitat von Hans Jonas – lange vor *Social Egg Freezing* – zum Ausdruck gebrachte Gedanke nicht zuletzt für dieses Verfahren eine in hohem Maße aktuelle Gültigkeit: Mehr als vom gefürchteten Versagen dieser Technik kann gerade vom intendierten Erfolg derselben eine ernstzunehmende Gefahr ausgehen.

Diese Gefahr, die ihren Ursprung in der technischen Lösung lebensweltlicher Probleme hat, besteht in der schleichenden Unterminierung der habituellen Selbstbildung (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 39). Was zunächst als eine segensreiche Befreiung von Sorgen erscheint, wird als trügerische *Ent-Sorgung* des Menschen zum Problem. In dem Maße nämlich, in dem sich der Mensch auf dem Wege der Technik selbst *ent-sorgt*, schwindet die Notwendigkeit zur Selbst-Sorge. An die Stelle dieser Selbst-Sorge als tiefgehende Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensentwurf tritt die Nutzung eines technischen Verfahrens. An die Stelle der Arbeit an der persönlichen Haltung tritt die Veränderung des eigenen Körpers. An die

Stelle der Reflexion tritt die Operation. Diese Dynamik zeigt sich insbesondere in der modernen Medizin, die mit Aktionismus auf Probleme des Lebens reagiert: Veränderung statt Annahme, Aktivismus statt Besinnung, Technik statt Selbstreflexion (vgl. Maio 2014, S. 201).

Was jedoch für die Medizin im Allgemeinen gilt, trifft auch auf die Technik *Social Egg Freezing* im Speziellen zu: Gerade indem dieses Verfahren den verlockenden Traum der stillstehenden Zeit nährt, trägt es zu einer schleichenden Erosion der habituellen Selbstbildung bei. Warum mitunter schwierige Entscheidungen fallen, wenn sich Eizellen ohnehin einfrieren lassen? Warum an der persönlichen Haltung in wichtigen Lebensfragen arbeiten, wenn mit den Eizellen gleichsam auch die Zeit selbst eingefroren wird? Warum sich mit der Endlichkeit des eigenen Daseins auseinandersetzen, wenn die Option »Kind« durch die Anlage einer Fertilitätsreserve scheinbar beliebig lange offengehalten werden kann? Die Gefahr, die damit paradoxerweise weniger vom Versagen als vielmehr vom Erfolg der Technik *Social Egg Freezing* ausgeht, besteht demnach darin, dass sie als Sedativum zeitlicher Grenzen die Bewusstmachung der Zeitlichkeit der eigenen Existenz als formale Bedingung eines guten Lebens nachhaltig untergräbt. Im Taumel technologischer Möglichkeiten bzw. in der Illusion zeitlicher Ungebundenheit droht die reflexive Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensentwurf bzw. die habituelle Selbstbildung unter die Räder der Technik zu kommen. Die äußere Veränderung biologischer Parameter wie der weiblichen Fertilitätsphase verdrängt so immer mehr die innere Selbstkultivierung.

Diese Entwicklung ist jedoch keineswegs unproblematisch. Nicht nur vergibt der Mensch, wenn bei Problemen des Lebens reflexartig nach einer technischen Lösung gerufen wird, die wertvolle Chance, in der ehrlichen Konfrontation mit den Rahmenbedingungen seiner Existenz Klarheit über die Prioritäten in seinem je eigenen Lebensentwurf zu gewinnen und auf diese Weise sein habituelles Profil zu schärfen. Dies ließe sich noch pointiert als philosophisches Luxusproblem abtun. Weit schwerwiegender ist hingegen der Umstand, dass mit dem zunehmenden Unterbleiben der habituellen Selbstbildung auch ein zentrales Regulativ der Nutzung von Technik entfällt, wodurch einem Diktat technischer Möglichkeiten auf gefährliche Weise der Weg geebnet wird. Denn sind die Zügel der reflexiven Selbstkultivierung einmal abgelegt, tendiert Technik so zu einer eigenen Dynamik der immer breiteren Anwendung: Ist eine technische Möglichkeit einmal eröffnet, so soll sie auch umgesetzt und genutzt werden. Der Philosoph Hans Jonas beschreibt diese Zwangsläufigkeit der Anwendung als spezielle Eigendynamik von Technik auf folgende Art und Weise:

Ist diese oder jene Möglichkeit erst einmal (durch die Wissenschaft) eröffnet und durch Tun im kleinen entwickelt worden, so hat sie es an sich, ihre Anwendung im großen und immer größeren zu erzwingen und diese Anwendung zu einem dauernden Lebensbedürfnis zu machen. [...] Die Ausbildung neuer Könnensarten, die ständig erfolgt, geht hier stetig über in ihre Ausbreitung im Blutstrom kollektiven Handelns, aus dem sie dann nicht mehr auszuscheiden sind (Jonas 1985, S. 44).

Mit anderen Worten: Eine neu entwickelte Technologie verhält sich in einer Gesellschaft nicht neutral, sondern setzt neue Normen des Handelns. Neu eröffnete technische Möglichkeiten stehen damit nicht einfach frei im sozialen Raum, wo sie genutzt werden können oder auch nicht. Vielmehr verändert jede neue technische Option im Strom des technischen Fortschritts das Nachdenken über den eigenen Lebensentwurf auf grundsätzliche Art und Weise. Vor Kurzem noch nicht da gewesene Techniken werden so plötzlich Teil der Lebensplanung und verlangen ungefragt nach einer Entscheidung (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 43). Die deutsche Soziologin Elisabeth Beck-Gernsheim bringt diese normierende Kraft neu eröffneter technischer Optionen wie folgt auf den Punkt:

Eine neue Technik, das zeigen viele Erfahrungen aus der Geschichte, verhält sich im sozialen Raum nicht neutral, sondern birgt ein ganzes Programm sozialen Wandels in sich. Wo neue Handlungsmöglichkeiten entstehen, da verändern sich auch die Einstellungen und Normen des Handelns (Beck-Gernsheim 2016, S. 53).

Wenn damit jedoch im alleinigen Fokus auf technische Lösungen die habituelle Selbstbildung zusehends unterbleibt, so fördert die normierende Eigendynamik technischer Optionen eine Haltung, in der nicht das ethisch Gebotene, sondern vielmehr das technisch Angebotene die entscheidende Richtschnur des Handelns darstellt: Was technisch möglich ist, das soll auch unternommen werden. Der Imperativ, der menschliches Handeln in diesem Falle reguliert, ist der von Hans Jonas geprägte *technische Imperativ*, den Giovanni Maio wie folgt charakterisiert: „*Handle stets so, dass keine technische Möglichkeit ungenutzt bleibt!*“ (Maio 2014, S. 19). Dieser Imperativ entfaltet jedoch nur allzu leicht eine starke Sogwirkung, deren Anziehungskraft man sich nur schwer entziehen kann. Schließlich soll in der Verfolgung persönlicher Interessen keine sich bietende Möglichkeit ungenutzt bleiben. Im Sog technischer Möglichkeiten manifestiert sich somit die von Jonas beschriebene Zwangsläufigkeit technischer Anwendung:

[I]st man einmal in dem Sog gefangen, merkt man gar nicht mehr, wie der eine Schritt gleich den nächsten nach sich zieht. Alles scheint so selbstverständlich, dass man in Automatismen hineinrutscht, die man gar nicht mehr reflektierend gestaltet, sondern durch die man wie durch ein unsichtbares

Gesetz gestaltet wird, indem man immer weiter in eine Richtung treibt, für die man sich nie bewusst entschieden hat (Maio 2014, S. 199f).

Damit entfaltet der technische Imperativ eine Eigendynamik, die zur Anwendung technischer Optionen strebt. Bildlich gesprochen: Der Strom technischen Fortschritts fließt in eine spezielle Richtung, gegen die sich nur schwer ankämpfen lässt. Scheinbar unmerklich bewegt er mit sich, worauf er trifft. Im Strom selbst ist diese Dynamik hingegen kaum wahrnehmbar. Angetrieben vom Strom des technischen Fortschritts wächst so der zunächst subtile Druck zur Nutzung technischer Optionen. Jeder Mensch ist bekanntlich seines Glückes Schmied. Wer jedoch nun in der persönlichen Glücksschmiede seines Lebens vorhandene technische Möglichkeiten nicht in Anspruch nimmt, der ist damit selbst schuld, wenn angestrebte Ziele nicht erreicht werden. Ja mehr noch, ein bewusster Verzicht auf technische Optionen wird zunehmend zu einem fahrlässigen Akt. Die zunächst bloß freie Möglichkeit der Nutzung einer speziellen Technik verwandelt sich auf diese Weise zusehends in einen Druck oder gar subtilen Zwang. Diese Dynamik wird auch von der Ethikerin und Theologin Angelika Walser konstatiert: *„Was technologisch machbar ist, sollte auch gemacht werden – so lautet der allgemeine soziale Konsens. Ein Verzicht auf Anwendung der Technologie gilt immer mehr als rechtfertigungsbedürftig“* (Walser 2017, S. 253).

Hans Jonas hat diese Dynamik des technischen Imperativs allgemein für die Nutzung von Technik beschrieben. Ganz speziell lässt sich diese Entwicklung jedoch auch im Bereich der Reproduktionsmedizin beobachten. In der Euphorie technischer Machbarkeit wird Frauen und Paaren in diesem Bereich so oftmals mehr oder weniger implizit suggeriert, dass die erfolgreiche Realisierung des Kinderwunsches in Anbetracht der zahlreichen technischen Möglichkeiten assistierter Reproduktion lediglich eine Frage des persönlichen Einsatzes sei. Es wird der Eindruck erweckt, *„dass es nur an einem selbst liege, ob man heute Mutter oder Vater wird oder nicht, weil die Technik vermeintlich alles könne“* (Maio 2014, S. 18). Mit den wachsenden Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin steigt damit jedoch auch der Druck, diese Angebote anzunehmen. Ein bewusster Verzicht würde vielmehr bedeuten, die angestrebte Realisation des Kinderwunsches fahrlässig aufs Spiel zu setzen. Die Existenz technischer Möglichkeiten drängt zur Anwendung. Ungewollte Kinderlosigkeit ist damit kein trauriges Schicksal mehr, sondern wird zum persönlichen Versagen, für das man letztlich selbst die Verantwortung zu tragen hat, wenn die technischen Möglichkeiten nicht vollends ausgeschöpft wurden. Diese Dynamik kann jedoch nur allzu leicht zu einer krampfhaften Fixierung auf technische Lösungs-

ansätze auch bei Problemen des Lebens führen, die für eine tiefergehende habituelle Selbstreflexion blind macht: Man ist im Sog des technischen Imperativs gefangen (vgl. Beck-Gernsheim 2016, S. 13f).

Genau diese Dynamik, die sich für die Reproduktionsmedizin im Allgemeinen feststellen lässt, droht im Speziellen jedoch auch bei einer unkritischen Haltung gegenüber *Social Egg Freezing*. Die Existenz dieser Technik allein hat so das Potential, unser Nachdenken über Beruf und Familie grundsätzlich zu verändern, wird durch die technische Möglichkeit der Fertilitätsvorsorge doch der institutionelle Rahmen für individuelle Entscheidungen grundlegend verändert (vgl. Bittner/Müller 2009, S. 43; Bujard *et al.* 2020, S. 522). Indem die zeitliche Spanne weiblicher Fertilität auf technischem Wege verfügbar gemacht worden ist, schimmert die Möglichkeit des Einfrierens unbefruchteter Eizellen als Fertilitätsvorsorge zumindest als Option in den eigenen Lebensentwurf hinein. In der sich zuspitzenden Herausforderung des simultanen Jonglierens von privaten, beruflichen und familiären Plänen wird *Social Egg Freezing* so zu einem immer relevanteren Faktor. Wer sich bewusst dagegen entscheidet, muss mit den damit in Kauf genommenen Konsequenzen leben. Wer eines Tages dem geplatzten Traum vom eigenen Kind nachtrauert, wird mit wenig Empathie rechnen können und sich dies angesichts vorhandener technischer Möglichkeiten selbst zuschreiben müssen. Was damit zunächst als befreiende Möglichkeit ins Leben von Frauen und Paaren tritt, entfaltet zusehends einen unterschwelligen Druck oder gar subtilen Zwang zur Anwendung. Ganz nach dem Motto: Nütze *Social Egg Freezing* oder verpasste Chancen sowie negative Konsequenzen sind allein deine eigene Schuld! Damit kommen unter dem emanzipatorischen Deckmantel dieser Technik neue subtile Zwänge zur Entfaltung. Auch die beiden US-amerikanischen Bioethikerinnen June Carbone und Naomi Cahn orten diese latente Gefahr in der Nutzung von *Social Egg Freezing*:

The promise of autonomy – the option to create a family at the time of your choosing – may become just another form of coercive motherhood: freeze your eggs or infertility will be your fault, freeze your eggs so you can be a good employee on someone else's gendered terms (Carbone/Cahn 2013, S. 304f).

Man kann diese Analyse als sachlich unbegründet zurückweisen, als irrational technophobe Angstmake, welche ohne empirische Basis das emanzipatorische Potential dieses aussichtsreichen Verfahrens im Keim zu ersticken versucht. Kann man durchaus. Zweifellos. Eine derartige Kritik übersieht jedoch ihrerseits, dass die beschriebene Entwicklung einer neu eröffneten technischen Option hin zu einem subtilen Zwang kein irrationales Hirngespinnst, sondern vielmehr ein aus verschiedensten Lebenskontexten

bekanntes Phänomen darstellt. Als erläuterndes, relativ harmloses Beispiel sei hier *pars pro toto* der markante Wandel in der wahrgenommenen Nutzung von Verhütungsmitteln genannt, die zunächst unter wehenden Fahnen reproduktiver Selbstbestimmung umjubelt wurden. Insbesondere die Verhütungspille galt als Meilenstein weiblicher Emanzipation: „Mit der Pille begann eine neue Epoche für Frauen: Wahlfreiheit hieß die neue Verheißung“ (Beck-Gernsheim 2016, S. 52).

Stillschweigend ist mit der gesellschaftlichen Etablierung dieser Möglichkeit aus dem Können jedoch ein Sollen geworden, in dem sich jeder verdächtig macht, der diese Optionen nicht konsequent nutzt. Die zunächst bloße Möglichkeit der Nutzung von Verhütungsmitteln hat sich durch die Ubiquität dieser Option in die latente Pflicht verwandelt, den Zeitpunkt der Realisation eines Kinderwunsches möglichst rational und unter weitgehender Berücksichtigung beruflicher Gesichtspunkte zu planen (vgl. Bozzaro 2013, S. 239). Im Zuge dieser Transformation konsolidiert sich so immer mehr das neue Rollenbild der Frau, die „nichts dem Zufall überlässt und daher selbstverständlich und konsequent die Verhütungsangebote der Reproduktionsmedizin nützt“ (vgl. ebd., S. 239). Wie die Medizinhethikerin Claudia Bozzaro betont, kennt die gesellschaftliche Selbstverständlichkeit der Nutzung von Verhütungsmitteln dabei kaum Verständnis für eine abweichende Praxis. Wer im Zeitalter nahezu unbegrenzter Verhütungsoptionen nicht von diesem Angebot Gebrauch macht, sieht sich vielmehr umgehend mit dem Vorwurf konfrontiert, irrational zu handeln, Chancen kurzfristig zu verspielen und die eigene Karriere leichtfertig aufs Spiel zu setzen (vgl. ebd., S. 240). Was daher von der Soziologin Elisabeth Beck-Gernsheim in Bezug auf die Nutzung von Verhütungsmitteln beobachtet wird, könnte daher auch leicht auf den Umgang mit *Social Egg Freezing* zutreffen:

[I]m Lauf der Jahre verschieben sich allmählich die Gewichte der »Beweislast«. Unter der Hand bahnt sich eine Veränderung der gesellschaftlich vorherrschenden Moral an: Aus dem Entscheidenkönnen wird die *Pflicht* zur bewussten Entscheidung (Beck-Gernsheim 2016, S. 54).

Damit soll nun keineswegs einer pauschalen Dämonisierung aller Technik Vorschub geleistet werden. Den praktischen Nutzen sowie auch das emanzipatorische Potential von Technik allgemein gilt es zweifellos anzuerkennen. Gleichzeitig muss jedoch in aller Deutlichkeit vor einer unkritischen Technik-Verklärung gewarnt werden, die umfassende Probleme des Lebens allein auf technischem Wege zu lösen versucht. So unterminiert ein derartiger unreflektierter Kniefall die Sensibilität dafür, dass technische Lösungen existentieller Probleme neben ihrer vordergründigen Eröffnung

neuartiger Möglichkeiten gleichsam durch die Hintertür neue Abhängigkeiten und subtile Zwänge einschleusen können. Die Bilanz im Verhältnis neu eröffneter Möglichkeiten zu neu geschaffenen Abhängigkeiten einer neuen Technologie kann so durchaus auch negativ ausfallen. Nicht immer bedeutet ein Mehr an Optionen auch ein Mehr an Freiheit, Autonomie und Unabhängigkeit. Wie dies auch Seema Mohapatra betont: „*Technology can sometimes hamstring women's choices rather than liberate them*“ (Mohapatra 2014, S. 410). In dieselbe argumentative Kerbe schlägt zudem der evangelische Theologe und Ethiker Ulrich Körtner mit der Feststellung, dass sich als dialektische Folgen technischer Machbarkeit neue Formen von Abhängigkeit und Fremdbestimmung ausbreiten können (vgl. Körtner 2013, S. 130). Und auch der Medizinethiker Urban Wiesing gelangt speziell in Bezug auf *Social Egg Freezing* zum Urteil, dass die schillernde Medaille technischer Verfügungsgewalt die Freisetzung neuer subtiler Zwänge zur Kehrseite hat:

Die Moderne kommt bekanntermaßen mit einem dauerhaften Wandel der Lebenswelt und mit zahlreichen ungefragten Herausforderungen daher. Sie zeigt im Social Freezing einmal mehr ihre typische Ambivalenz. Denn das Verfügen über Lebensbereiche durch Technologie geht mit einem Über-sich-verfügen-Lassen einher. Aus der Option für Frauen, die Phase ihrer Reproduktionsfähigkeit zu verlängern, ergibt sich der zumindest subtile Druck, genau dies auch zu tun (Int.[38]).

Diese geschilderte Ambivalenz verbietet nun, Technik im Allgemeinen und *Social Egg Freezing* im Speziellen undifferenziert als zielsichere Wege zu einem guten, gelingenden Leben zu werten. Auch wenn sich ein trennscharfes Kriterium hierfür in der Praxis wohl kaum wird ausweisen lassen, ist ein entscheidender Aspekt sicherlich in der Art der Nutzung von Technik zu finden: Bin ich in der Nutzung einer Technologie noch selbstbestimmt oder folge ich bereits dem Diktat technischer Möglichkeiten? Behalte ich die unhintergehbaren Rahmenbedingungen meiner Existenz im Auge oder werde ich durch das gleißende Licht technischer Optionen geblendet? Kann ich mich in meinen Entscheidungen noch frei bewegen oder bin ich bereits im Machbarkeitszog der Technik gefangen?

Ex negativo lässt sich ein wertvoller Beitrag von Technik zu einem guten Leben damit derart charakterisieren, dass keine Fremdbestimmung durch den technischen Imperativ erfolgt. Als fundamentale Ingredienz eines guten Lebens erweist sich vielmehr, in der Nutzung von Technik eine Souveränität zu entwickeln und zu kultivieren, die davor bewahrt, vom Machbarkeitszog der Technik mitgerissen zu werden und nur mehr dem Diktat technischer Möglichkeiten zu folgen (vgl. Maio 2014, S. 199). Die Ausbildung einer solchen Souveränität scheint jedoch nicht ohne fortge-

setzte Selbstreflexion, kontinuierliche Arbeit an der eigenen Haltung bzw. habituelle Selbstbildung möglich zu sein. Voraussetzungen, die durch den Tunnelblick auf technische Lösungen auch bei existentiellen Lebensfragen aber fortwährend gefährlich unterspült werden. So unterminiert auch die Technik *Social Egg Freezing* durch die trügerische Suggestion stillstehender Zeit die ehrliche Konfrontation mit der unhintergehbaren Zeitlichkeit der eigenen Existenz. Unterbleibt diese jedoch vollends, so droht man im Sog des technischen Imperativs gefangen zu werden. Eine Technik, die vordergründig von biologischen Abhängigkeiten befreit, zwingt unterschwellig damit unter das Joch technischer Eigenlogik und sozialer Erwartung. In diesem Fall tritt sodann ein, was Beck-Gernsheim in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt:

Der auf technische Optionen verkürzte Freiheitsbegriff schlägt in sein Gegenteil um. [...] Er ersetzt alte Zwänge durch neue, die unter der Flagge von Freiwilligkeit daherkommen. Er ersetzt den alten Käfig durch einen neuen, der schöner glänzt. Aber Käfig bleibt Käfig (Beck-Gernsheim 2016, S. 67).

5.3. Fazit: *Social Egg Freezing*, *homo liber* und das gute Leben

Die Kant'sche Frage »Was soll ich tun?« erlaubt zwei ihrem Typ nach grundverschiedene Antworten: Zum einen steckt sie das Feld der Moralphilosophie ab, in der nach Kriterien des richtigen Handelns und zwischenmenschlichen Zusammenlebens gesucht wird. Insofern diese Grundsätze möglichst universalisierbar sein sollen, tritt in dieser Perspektive das konkrete Individuum nicht wirklich in Erscheinung. Der abstrakte Standpunkt der Moral verlangt vielmehr eine gleichwertige Berücksichtigung aller Menschen unter Absehung von individuellen Besonderheiten. Die Frage »Was soll ich tun?« kann zum anderen jedoch auch auf die Praxis des eigenen Lebens, auf die je eigene Lebensführung bezogen werden. Im Zentrum steht hierbei sodann nicht die Formulierung und theoretische Begründung möglichst universalisierbarer Sollensforderungen, sondern das Gelingen des je eigenen Lebensentwurfes, das gute Leben. Diese beiden Perspektiven sind dabei von Grund auf verschieden und nicht ineinander auflösbar. Pointiert formuliert: Die Moral und das gute Leben sind – philosophisch betrachtet – zwei Paar Schuhe.

Diese kategoriale Verschiedenheit von moralischer und prudenzieller Perspektive tritt nicht zuletzt auch bei der Bewertung von *Social Egg Freezing* in Erscheinung. So hat zum einen der Gesetzgeber wie auch bei anderen neuen Technologien ein für alle Menschen gleichermaßen gültiges Urteil über die Zulässigkeit dieses Verfahrens zu fällen. Doch

auch wenn auf Ebene der abstrakten Moral unter sorgfältigster Abwägung von Chancen und Risiken dieser Technik ein möglichst universalisierbares moralisches Urteil über deren Angemessenheit getroffen wurde, verlangt die Frage nach dem guten Leben aus der Gegenwart des je eigenen Daseins weiterhin nach einer Antwort. Der theoretische Ausweis des universal Geforderten ersetzt noch nicht die habituelle Reflexion über den persönlichen Lebensentwurf, ob diese Technik auch zu einem umfassenden Gelingen des je eigenen Lebens beiträgt. Kurz: Eine Moraltheorie stellt noch keinen orientierenden Wegweiser zu einem guten Leben dar.

Nun wird sich in materialer Hinsicht unmöglich in aller Vollständigkeit ausweisen lassen, worin ein gutes Leben besteht. Diese Forderung würde den philosophischen Bogen weit über sein angemessenes Maß hinaus überspannen. Zu heterogen sind die menschlichen Prioritäten und Lebensentwürfe, als dass ein universales Rezept des guten Lebens in philosophischer Reichweite wäre. Damit ist der Frage nach dem guten Leben jedoch nicht jegliches Fundament entzogen. Die Kompetenz der Philosophie in Fragen der persönlichen Lebensführung wurde vielmehr in dem Punkt festgemacht, dass sie den Fokus auf ganz allgemeine Rahmenbedingungen menschlicher Existenz lenkt, innerhalb derer sich das Leben eines jeden Menschen entwickelt und vollzieht. Ohne damit anthropologisch fragwürdige Vorannahmen zu treffen, durch die eine partikuläre Sicht auf den Menschen zu befördern gesucht wird, vermag die Philosophie so unhintergehbare Grundcharakteristika menschlichen Lebens sichtbar zu machen.

Als eine derartige fundamentale Grundcharakteristik wurde die Zeitlichkeit menschlicher Existenz unterstrichen. Jedes menschliche Leben vollzieht sich so in der Zeit, die gleichzeitig die ob ihrer Endlichkeit wertvolle Ressource zur Verwirklichung eines guten Lebens darstellt. Zeit gleichsam als Bedingung der Möglichkeit eines guten Lebens überhaupt. Basierend auf dieser Einsicht wurde eine argumentative Lanze dafür gebrochen, im kontinuierlich aktualisierten Bewusstsein der Zeitlichkeit des eigenen Lebens eine formale Bedingung für ein gutes, gelingendes bzw. glückliches Leben zu sehen. Wodurch ein individueller Lebensentwurf in materialer Hinsicht auch immer gekennzeichnet sein mag, kein Leben – so die Behauptung – kann in einem umfassenden Sinne als gut qualifiziert werden, das die Zeitlichkeit und Endlichkeit der eigenen Existenz vollkommen negiert. Die Realisation eines guten Lebens setzt vielmehr die Entwicklung sowie Kultivierung der phronetischen Haltung »Memento temporis!« voraus, die erst eine ehrliche Konfrontation mit dem eigenen Leben und das Treffen wichtiger Entscheidungen ermöglicht. So ist es das Bewusstsein der Zeitlichkeit und Endlichkeit der eigenen Existenz, welches davor be-

wahrt, sich vom multioptionalen Credo scheinbar ewig offenstehender Optionen einlullen zu lassen, und vielmehr mit sanftem, jedoch unnachgiebigem Druck dazu anstößt, das Leben als zeitlich beschränkten Ernstfall zu begreifen.

Mit Blick auf dieses Argument wird auch ersichtlich, warum die Technik *Social Egg Freezing* wohl kaum als wertvoller Beitrag zu einem guten Leben gelten kann. Und dies ganz unabhängig von der Sicherheit sowie den Erfolgsquoten dieses Verfahrens und deren möglicher zukünftiger Optimierung. Mehr als vom Versagen dieser Technik geht so vielmehr vom Erfolg derselben eine ernstzunehmende Gefahr für das gute Leben aus, nährt gerade dieser doch den trügerischen Traum der stillstehenden Zeit: Mit den Eizellen wird scheinbar auch die Zeit selbst eingefroren. Optionen, die bisher ein biologisch definiertes Ablaufdatum hatten, können nahezu nach Belieben offengehalten werden. Die biologische Uhr, deren Zeitmaß bis dato die weibliche Fertilität unterworfen war, wird technisch außer Kraft gesetzt. Der alte Menschheitstraum der Herrschaft über die Zeit erfährt damit im Einfrieren unbefruchteter Eizellen eine partielle technische Erfüllung.

Gerade durch diese Suggestion zeitlicher Ungebundenheit unterminiert *Social Egg Freezing* jedoch das Bewusstsein der Zeitlichkeit der eigenen Existenz nachhaltig. Warum auch sich mit der zeitlichen Begrenztheit des Lebens auseinandersetzen, wenn die Kryokonservierung unbefruchteter Eizellen ein Offenhalten der Option »Kind« nahezu nach Belieben in Aussicht stellt? Anstatt die Ausbildung sowie Kultivierung der phronetischen Haltung »Memento temporis!« als formale Bedingung eines guten Lebens zu fördern, verleitet der scheinbare Entfall reproduktiven Zeitdrucks auf diese Weise ganz im Gegenteil dazu, sich in der Hängematte scheinbar ewig offenstehender Optionen zu wiegen und mit den Eizellen auch wichtige Lebensentscheidungen auf Eis zu legen. *Social Egg Freezing* entfaltet damit die ernstzunehmende Nebenwirkung eines Sedativums zeitlicher Grenzen, wodurch aber die ehrliche und produktive Konfrontation mit der Zeitlichkeit der eigenen Existenz maßgeblich getrübt wird. Was damit *prima facie* wie ein wertvoller Zeitgewinn für wichtige Lebensentscheidungen wirkt, kann sich so geradezu als Flucht vor einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensentwurf entpuppen. Wie auch die US-amerikanische Bioethikerin Christine Rosen betont, stellt nun insbesondere diese trügerische Illusion, nicht dem Gang der Zeit unterworfen zu sein, ein ernstes Gefahrenmoment der Technik *Social Egg Freezing* für das Ziel eines umfassend gelingenden Lebens dar:

[A] society in which young women routinely freeze their eggs could develop very different attitudes about children and the arc of a human life. The danger lies not in a particular technology but in how it might allow us to indulge our hubris and pretend that we and our families are not subject to the relentless march of time (Int.[33]).

Dieser Gedanke lässt sich anhand der Kontrastfolie menschlicher Kontingenz noch weiter verdeutlichen. So stellt der Mensch in seiner Vulnerabilität, Zeitlichkeit und Endlichkeit ein höchst kontingentes Wesen dar (vgl. Müller 2008, S. 257f). Diese Kontingenz zeigt sich nicht zuletzt auch im menschlichen Alterungsprozess und dem damit unweigerlich verbundenen Schwinden von Optionen. Nun stellt Technik gleichsam von ihrem prometheischen Ursprung an ein Mittel menschlicher Kontingenzbewältigung dar. Auch *Social Egg Freezing* lässt sich in dieser Hinsicht als technischer Versuch der Minderung von Kontingenz sehen, welcher Optionen über ihren natürlichen Zeitrahmen hin offenhalten soll. Bedenklich wird es jedoch, wenn Versuche der Bewältigung von Kontingenz in Ambitionen der Beseitigung von Kontingenz ausufern. Denn wie auch Oliver Müller und Uta Bittner betonen: „*Der Mensch ist zwar ein Wesen, das mit Hilfe der Technik nach Kontingenzbeseitigung strebt – gleichzeitig bildet jedoch Kontingenz eine anthropologische Konstante*“ (Bittner/Müller 2009, S. 45).

Jede noch so verlockende Aussicht auf Beseitigung von Kontingenz muss sich so als irreführendes Trugbild erweisen. Auch die Befreiung von zeitlichen Zwängen durch *Social Egg Freezing* stellt so ein höchst trügerisches Versprechen dar, insofern sich die Zeitlichkeit als unhintergehbare Rahmenbedingung menschlicher Existenz unmöglich ablegen lässt. Aus einer Perspektive des guten Lebens ist diese Illusion der Beseitigung menschlicher Kontingenz nun speziell in der Hinsicht bedenklich, als gerade der ehrlichen Auseinandersetzung mit der Kontingenz des eigenen Lebens für das Gelingen des je eigenen Lebensentwurfes eine zentrale Funktion zukommt. Der deutsche Philosoph Oliver Müller charakterisiert eine authentische Begegnung mit der Kontingenz des eigenen Lebens nicht umsonst als „*konstitutiv für die menschliche Selbst- und Welterfahrung*“ (Müller 2008, S. 258). Gerade diese für die habituelle Selbstbildung zentrale Auseinandersetzung wird durch *Social Egg Freezing* und die mit dieser Technik verbundene Anästhesierung des Zeit-Bewusstseins jedoch gefährlich untergraben.

Für die Praxis eines gelingenden Lebens ist diese Negation menschlicher Kontingenz damit alles andere als förderlich. Denn im Gegensatz zu Eizellen lässt sich die Zeit an sich nicht einfrieren. Während sich der Mensch so in der allzu süßen Illusion zeitlicher Ungebundenheit und ewig offestehender Optionen wiegt, verstreicht die Zeit dennoch. Die biologische Uhr

mag technisch verfügbar geworden sein, die Uhr des Lebens tickt hingegen unbeirrt weiter. Man selbst und auch das eigene Umfeld altern. Wenn wichtige Lebensentscheidungen wie die Realisation eines Kinderwunsches im Irrglauben immerwährender Optionen daher stets aufs Neue aufgeschoben werden, so drohen dadurch wertvolle Entscheidungsspielräume des Lebens ungenutzt zu verstreichen. In der Fixierung auf das Offenhalten von Optionen werden bestehende Optionen nicht genutzt. Mit dem perpetuierten Aufschub eines Kinderwunsches wächst somit jedoch die Gefahr, am Ende ganz leer auszugehen. Dies umso mehr, als die Nutzung von *Social Egg Freezing* die Abhängigkeit vom Gelingen einer Technik erhöht, die jedoch keineswegs eine Garantie für ein Kind bieten kann. Das wiederholte Aufschieben reproduktiver Entscheidungen auf die lange Bank des Lebens findet so womöglich dann ein abruptes Ende, wenn das Leben selbst Klarheit schafft, die Fertilitätsreserve eingefrorener Eizellen erschöpft ist und sich das ersehnte Kinderglück dennoch nicht einstellen will.

Das Verhältnis der Zeitlichkeit menschlichen Daseins zur eudaimonistischen Zielperspektive eines guten Lebens erinnert damit an eine Konstellation, die in der Tradition stoischer Philosophie mit dem Bild der Leine des Schicksals zu beschreiben versucht wurde. Die Situation des Menschen wird darin mit jener eines Hundes verglichen, der an einem sich bewegendem Wagen angebunden ist. Wiewohl die Leine durchaus Möglichkeiten der freien Bewegung erlaubt, wird die generelle Richtung der Bewegung doch durch den symbolhaft für das Schicksal stehenden Wagen vorgegeben. Ein Hund, der damit im Streben nach völliger Ungebundenheit permanent gegen seine ihn führende Leine ankämpft, verliert so am Ende seine Bewegungsfreiheit völlig und wird vom Wagen letztlich mitgeschliffen (vgl. Maio 2014, S. 203). Auf dieses Bild der Leine des Schicksals rekurriert auch der römische Philosoph Seneca, wenn er in einem seiner *Epistulae morales ad Lucilium* dafür plädiert, sich nicht gegen das Schicksal zu sträuben, sondern dieses vielmehr bereitwillig anzunehmen. Denn: „*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*“ (Seneca 2009, S. 436). Den Willigen führt das Schicksal, den Unwilligen hingegen schleift es mit sich. Dieser ist dann – um im Bild zu bleiben – ein armer Hund.

Nun mag diese fatalistische Betonung der Eigenmacht des Schicksals aus moderner Perspektive wie ein verstaubtes Versatzstück aus dem Museum der Philosophiegeschichte erscheinen. Unter der anachronistischen Hülle verbirgt sich als Kern jedoch eine zeitlos gültige Einsicht in die Dynamik des Lebens. Eine Einsicht, die sich auch heute noch gewinnbringend revitalisieren lässt, wenn etwa die Zeitlichkeit des Lebens an die

Stelle des Schicksals gesetzt wird: *Ducit volentem tempus, nolentem trahit*. Dem Willigen bietet die Zeitlichkeit des Lebens so vielfältige Spielräume der Entscheidung. Entscheidungsspielräume, die der Unwillige hingegen in der Rebellion gegen die Vergänglichkeit seiner Existenz sukzessive verspielt. Oder anders interpretiert: Jene, die sich der Zeitlichkeit ihres Lebens bewusst sind, werden durch eben diese Einsicht zu wichtigen Entscheidungen gleichsam hingeführt. Jene hingegen, die sich wähnen, die führende Leine der Zeitlichkeit vollends abgeschüttelt zu haben, werden zunehmend entscheidungsunfähig. Bis auch sie eines Tages vom Lauf der Zeit eingeholt werden und die Illusion ewiger Optionen ein abruptes Ende findet.

Diese Falle stellt sich nun auch dem Menschen allgemein als *homo liber*: Im ständigen Ziehen und Zerren an der Leine menschlicher Kontingenz, in der permanenten Revolte gegen natürliche Grenzen droht letztlich der Entscheidungsspielraum verloren zu gehen, der sich innerhalb dieser Grenzen bietet. Durch die krampfhaft Fixierung auf das Offenhalten bestehender und Eröffnen neuer Optionen können so Möglichkeiten, die sich im Laufe eines Lebens auf natürlichem Wege bieten, nur allzu leicht ungenützt verstreichen. In diesem Fokus auf die technische Überwindung natürlicher Grenzen droht damit zudem auch die wichtige Sensibilität dafür zusehends abhanden zu kommen, welche Grenzen einerseits den Menschen destruktiv in seiner persönlichen Entwicklung hemmen und welche Grenzen andererseits eine produktive Orientierungsfunktion für wichtige Lebensentscheidungen entfalten können. Das Bestreben des *homo liber*, die Leine menschlicher Kontingenz vollständig abzustreifen, bringt damit eine ganze Reihe an ernstzunehmenden Gefährdungen für das umfassende Gelingen eines Lebens mit sich. Oder wie sich in Anlehnung an eine berühmte Sentenz des französischen Philosophen Albert Camus formulieren lässt: Wir können uns den *homo liber* nicht als glücklichen Menschen vorstellen.

Das Beispiel des *homo liber*, der im Tunnelblick auf die Überwindung natürlicher Grenzen blind wird für die bestehenden Entscheidungsspielräume in seinem Leben, ist dabei äußerst instruktiv. Es legt nahe, dass das Ziel eines guten Lebens nicht über den Weg der verbissenen Revolte gegen natürliche Grenzen, sondern vielmehr durch eine ehrliche und authentische Konfrontation mit dieser fundamentalen Rahmenbedingung menschlicher Existenz zu erreichen ist. Nicht zuletzt betont so etwa der deutsche Mediziner und Philosoph Giovanni Maio, dass die *via regia* zu einem umfassend gelingenden Leben letztlich darin besteht, mit den vielfältigen Grenzen menschlichen Lebens einen guten Umgang zu finden (vgl. Maio

2014, S. 15). Und auch dessen Philosophenkollege Oliver Müller unterstreicht wider die Euphorie technischer Machbarkeit, die ein gutes Leben eindimensional auf die Anzahl verfügbarer Optionen reduziert: „*Frei ist nicht jemand, der möglichst viele Handlungsoptionen hat, sondern der mit den Bedingungen der Existenz möglichst souverän umgehen kann*“ (Müller 2008, S. 265).

Die Entwicklung einer eben solchen Souveränität im Umgang mit der eigenen Existenz ist nun jedoch nicht auf dem Wege der Technik allein realisierbar. Ganz im Gegenteil! So birgt der Ruf nach technischen Lösungen auch für umfassende Probleme des Lebens die ernstzunehmende Gefahr in sich, im Sog technischer Machbarkeit gefangen und dadurch letzten Endes noch unfreier zu werden. Eine Haltung der Souveränität als Bedingung für ein gelingendes Leben verlangt vielmehr auf persönlicher Ebene eine authentische und ehrliche Auseinandersetzung mit den fundamentalen Rahmenbedingungen menschlicher Existenz. Souveränität lässt sich so nicht äußerlich akquirieren, sondern nur innerlich entwickeln. Wer aber diese Form der habituellen Selbstbildung scheut und die innere Arbeit an der eigenen Haltung durch die technische Veränderung äußerer Umstände zu kompensieren versucht, der droht das Ziel eines umfassend gelingenden Lebens letztlich zu verfehlen.

Dies ist auch der zentrale Grund, warum – um ein kurzes abschließendes Fazit zu ziehen – den euphorischen Hymnen auf *Social Egg Freezing* als wertvollen Beitrag zu einem guten Leben mit großer Skepsis begegnet werden sollte. Denn der ehrliche Blick in den Spiegel der eigenen Existenz wird durch diese Technik auf gefährliche Weise unterminiert. Anstatt zu einer authentischen Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit des eigenen Lebens anzuregen, fördert die Kryokonservierung unbefruchteter Eizellen vielmehr die trügerische Illusion, nicht dem Lauf der Zeit unterworfen zu sein. Wer sich aber in dieser verlockenden Hängematte zeitlich schier unbegrenzter reproduktiver Optionen wiegt, der droht am Ende das Leben selbst zu verschlafen und wertvolle Entscheidungsspielräume ungenutzt verstreichen zu lassen. Im Fokus auf das Offenhalten von Optionen werden bestehende Möglichkeiten nicht genutzt, Entscheidungen immer weiter aufgeschoben und so mit den Eizellen auch die Reproduktion auf Eis gelegt. Womöglich – und dies am Ende ungewollt – für immer.

Damit soll *Social Egg Freezing* keinesfalls pauschal dämonisiert werden. Ein gelingendes Leben ist so gewiss auch bei Nutzung dieser Technik möglich. Die philosophische Einsicht in die zentrale Bedeutung des Bewusstseins der Zeitlichkeit menschlicher Existenz in Fragen der persönlichen Lebensführung macht jedoch das Gegenteil wahrscheinlicher, dass die In-

anspruchnahme von *Social Egg Freezing* das Ziel eines guten, gelingenden Lebens viel eher unterspült. Dem in einem umfassenden Sinne guten Leben – so lässt sich schließen – ist damit durch einen bewussten Verzicht auf die Möglichkeiten dieser Technik mitunter mehr gedient als durch eine unkritische Annahme. Oder wie dies der deutsche Bioethiker Urban Wiesing formuliert, dem hier das letzte Wort gegeben sei:

Eines ist jedoch klar: Die Entwicklung lässt sich nicht mehr rückgängig machen. Social Freezing ist da, und ab jetzt sind Frauen mehr oder weniger explizit mit der Option konfrontiert. [...] Angesichts der ständigen Herausforderungen der Moderne verbleibt einmal mehr nur die mühsam zu erlernende Tugend der Gelassenheit. Denn es ist trotz allem und tröstlicherweise nicht auszuschließen, dass eine Frau auch ohne Social Freezing ein gelingendes Leben führen kann (Int.[38]).