

Menschenwürde und die Verletzbarkeit des Lebens¹

Der Mensch zwischen Tier und Roboter

Hintergrund

»Die Würde des Menschen ist unantastbar.« So liest man im deutschen Grundgesetz, erster Paragraph. In der Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen über die Menschenrechte von 1948 liest man Ähnliches (im ersten Paragraphen): »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.«²

Dann, in der Nachkriegszeit, durch politische Beschlüsse, ist Menschenwürde nicht nur ein moralisches, sondern allmählich ein zentrales juridisches Prinzip geworden, wenn auch mit regionalen Unterschieden und variierenden Interpretationen.³

- 1 Die Frage des ethischen Gradualismus ist von mir mehrmals diskutiert worden, auf Deutsch zuerst unter dem Titel »Ethischer Gradualismus, jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?« *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (43), 1995, S. 419–434, später unter anderem in *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002 (englische Originalversion 1993, französische Version 1999). Eine frühere Version des vorliegenden Textes erschien unter dem Titel »Verantwortungspflichten – wem gegenüber? Die Inklusionsfrage nicht-diskursfähiger Lebewesen und der Begriff Menschenwürde« in der Festschrift für Dietrich Böhler, *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, hrsg. von Holger Burckhart und Horst Gronke, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 407–424. Übersetzung von Ina-Maria Gumbel. Die vorliegende Version ist weitgehend neu geschrieben, u.a. wurde die Thematik des Transhumanismus und der Roboter vorher nicht behandelt.
- 2 Zweiter Satz des ersten Paragraphen: »Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen«. In der Präambel, erster Satz: »Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, [...]« (Hervorhebung von G.S.)
- 3 Siehe Jürgen Habermas: »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3/2010, S. 343–357. Dazu Georg Lohmann und Stefan Gosepath (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. Onora O'Neill: »The dark side of human rights«, *International Affairs* 2/2005, S. 427–439. Außerdem die Beiträge und Diskussionen in *Zeitschrift für Menschenrechte*, (4) 2010, Nr. 1: »Philosophie der Menschenwürde«.

Auch in den religiösen und theologischen Diskursen wurde häufig von Menschenwürde gesprochen – im Christentum paradigmatisch begründet im Glauben an die Gottesähnlichkeit des Menschen: Als Menschen sind wir im Bild Gottes geschaffen.

Mehr noch: In der Nachkriegszeit hat ein allgemeines Gedankenmodell sich gefestigt, demzufolge die historische Entwicklung die Überlegenheit der liberalen Demokratie und ihren Menschenrechten klar und eindeutig bewiesen habe. Der Zusammenbruch der Sowjetunion wäre dafür der endgültige Beweis: »the End of History«.⁴ Die liberale Demokratie, inklusive Menschenrechte und Marktwirtschaft, ist die einzige Alternative – und sogleich das erstrebenswerte Ziel aller Völker.

Insofern schien zur Jahrtausendwende das Prinzip Menschenwürde regelrecht unumstößlich zu sein, sowohl politisch als auch juristisch. Doch seit Beginn des Einundzwanzigsten Jahrhunderts hat sich vieles verändert. Krisen und soziopolitische Spannungen gaben autoritären Reaktionen Vorschub: lieber Sicherheit und Tradition als liberale Demokratie und Menschenrechte! Das unilineare und optimistische Gedankenmodell steht unter Druck. Die Geschichte scheint nicht mehr in die erwartete Richtung zu gehen.⁵ Starke Kräfte wünschen dies auch nicht. Die Welt ist vielfältiger und unsicherer geworden.

Wegen politischer Turbulenz können scheinbar feste Überzeugungen bröckeln. Wir können deshalb nicht ausschließen, dass frühere Mehrheitsentscheidungen durch neue Mehrheitsentscheidungen rückgängig gemacht werden. Deswegen ist eine universale Begründung des rechtlichen und moralischen Schutzes der Menschenwürde eine dringende Frage geworden.

Die Frage nach einer *Begründung* universaler Prinzipien, dabei auch die der Menschenwürde, ist grundsätzlich eine *philosophische* Herausforderung. Welche Philosophie kann heutzutage auf diese Herausforderung die zuverlässigste Antwort geben? Meines Erachtens werden grundlegende normative Geltungsfragen am besten durch eine revidierte Transzendentalpragmatik erörtert und gegen skeptische Gegenargumente verteidigt – wie ich es in den zwei ersten Aufsätzen dargelegt habe.⁶

Doch, Begründung und Interpretation gehören zusammen. Deshalb geht es hier auch um *sorgfältige Interpretationen* der klassischen Frage: Was

- 4 Vgl. den frühen Francis Fukuyama: »The End of History«, *The National Interest* (16), Summer 1989, S. 3–18.
- 5 Vgl. den späten Francis Fukuyama: *Political Order and Political Decay*, New York: Farrar, Straus, Giroux 2014.
- 6 Zur Begründung der Meinungsfreiheit, eines entscheidenden Menschenrechts, siehe den letzten Aufsatz des vorliegenden Bandes.

beziehungsweise wer ist er Mensch? Denn in der modernen Welt weiß man bereits von zahlreichen Übergänge zwischen Menschen und anderen Lebewesen, außerdem wird das Menschenleben weitgehend von der technologischen Entwicklung beeinflusst und verändert. Was heißt Menschenwürde in einer modernen Welt? Dafür sind *begriffliche und empirische Fragen* zu berücksichtigen, sowohl über das Menschenleben in seiner Vielfalt als auch über die Verhältnisse zwischen Menschen und anderen Lebewesen; und in dieser Hinsicht sind auch die technologischen und biotechnologischen Herausforderungen ernst zu nehmen. Kurzum; wie steht es in diesem modernen Szenario mit der Menschenwürde?

Auf diesem Hintergrund werde ich eine gegliederte Version der Menschenwürde verteidigen,⁷ grundsätzlich als die Würde verletzbaren Menschenlebens, und dann, graduell, auch gegenüber anderen Lebewesen – doch kritisch gegenüber Robotern und technologischen Utopien zukünftiger Supermenschen.

Diese Thematik hat drei Hauptpunkte: (i) die Frage, wie *Menschen*, je nach ihren verschiedenen, moralisch relevanten Eigenschaften und Fähigkeiten, als Diskursteilnehmer einbezogen oder in praktischen Diskursen von anderen Menschen vertreten werden; (ii) die Frage nach der Art und Weise, wie *nicht-menschliche Lebewesen*, die in einem moralisch relevanten Sinne verletzt werden können, in praktischen Diskursen graduell berücksichtigt werden dürfen; (iii) die Frage nach dem Verhältnis zwischen Menschen und *Robotern* beziehungsweise *biotechnologisch veränderten Menschen*⁸ und *technologisch veränderten Lebensbedingungen*.⁹

Vorbemerkungen zur Inklusionsfrage

In der Moderne stehen die Menschen nun vor folgenden Fragen: Sind wir nur Menschen gegenüber ethisch verantwortlich oder auch gegenüber uns nahestehenden Tieren? Wie verhält es sich mit den *hard cases* in der Biomedizin? Wie sollen wir uns zu eugenetischer Biotechnologie und *human enhancement* verhalten und wie zu menschenähnlichen Robotern?

- 7 Angesichts der scharfen Trennung zwischen ethischem Anthropozentrismus, etwa bei Gro Harlem Brundtland, und Biozentrismus, etwa bei Arne Næss (»deep ecology« bzw. »eco-sophy«), vertrete ich einen mittleren, graduellen Standpunkt. Siehe Gunnar Skirbekk: *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S. 153–181.
- 8 Befürwortet u.a. von Raymond Kurzweil. Siehe unten den Abschnitt »Naturwüchsige Menschen versus *Transhumans*«.
- 9 Unter anderem durch Digitalisierung, einschließlich Veränderungen im Arbeitsleben und sozio-politischen Spannungen.

In der transzendentalpragmatischen *Diskursethik*, die eine universalistische Moralphilosophie ist, sollen grundsätzlich alle Stimmen gehört und alle Betroffene berücksichtigt werden. Gerade deshalb darf keine Exklusion stattfinden. Da aber Diskursfähigkeit unter Menschen eine in unterschiedlichem Maße realisierte Eigenschaft ist, umfasst die Inklusionsproblematik nicht nur die Einbeziehung diskursfähiger Personen, als Teilnehmer im Diskurs, sondern auch die Berücksichtigung derer, die nicht diskursfähig sind und die deshalb von diskursfähigen Personen vertreten werden. Das gilt unter anderem für die schwierigen Fälle der Biomedizin, die sogenannten *hard cases*. Ihre Würde und ihre Interessen werden von anderen berücksichtigt. Diejenigen, die diskussionsfähig sind, vertreten sie *advokatorisch*.

In diesem Sinne sind sie indirekt einbezogen, je nach ihren verschiedenen moralisch relevanten Eigenschaften und Zuständen. Als Diskussionsteilnehmer/innen sind sie aber, wegen des Standes ihrer Eigenschaften und Fähigkeiten, ausgeschlossen. Aus diesem Grund, wegen des unvermeidlichen Unterschieds zwischen diskursiver Teilnahme und advokatorischer Vertretung, und wegen des Bedarfs einer angemessenen Vertretung je nach den verschiedenen Zuständen dürfen wir in jedem Fall die faktischen, moralisch relevanten Eigenschaften und Fähigkeiten berücksichtigen.¹⁰ Dies ist umso wichtiger, als sich in diesen Fällen Konflikte ergeben können. Es geht unter anderem um Ressourcenverteilungen (im weitesten Sinne).

Hier begegnen wir nicht nur Konflikten betreffs der advokatorischen Vertretung der verschiedenen Mitglieder des *homo sapiens*, sondern auch zwischen diesen und verschiedenen nicht-menschlichen Lebewesen. Die Lebensbedingungen der Tiere in einer kostenorientierten Fleischindustrie, Experimente mit Tieren wie auch die ständige Beschränkung der Lebensräume mancher Gattungen – all dies sind Konfliktgebiete zwischen Menschen und anderen Lebewesen, wo entgegengesetzte moralische und zum Teil auch juristische Ansichten vorliegen. Für eine zuverlässige Abwägung sind unter anderem wissenschaftlich fundierte Kenntnisse der Eigenschaften und Bedürfnisse der verschiedenen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen vonnöten.

Letztlich besteht hier das Problem, dass nicht-menschliche Lebewesen in einigen Fällen höher entwickelte Eigenschaften und Fähigkeiten aufweisen als einige Mitglieder der Menschengattung. Wenn wir das moralische Prinzip »Ähnliches soll ähnlich behandelt werden« zugrunde legen, sollten wir in solchen Fällen den Interessen von Tieren gegenüber

10 Solche moralisch relevante Eigenschaften und Fähigkeiten sind nicht *facta bruta*, die einfach »vorliegen«; sie bedürfen häufig diskursiver Interpretationen. Außerdem sind diese Eigenschaften in einigen Fällen *relationaler* Art, etwa in den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern.

den Interessen einiger Menschen Priorität zuerkennen.¹¹ Diese Schlussfolgerung mag provozierend sein. Wenn aber die faktischen, individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten ähnlich sind, wie kann man dann die Behauptung verteidigen, es gäbe einen moralischen Unterschied zwischen diesen Menschen und Tieren?

Mensch versus Person

Diejenigen, die wir in Diskussionen als Mitdiskutierende einbeziehen sollen, sind alle – der Transzendentalpragmatik gemäß, aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen – grundsätzlich diskussionsfähige Lebewesen. Das sind alle die, die ich hier, in diesem Sinne, *Personen* nenne.

In unserer Welt sind alle Personen (in diesem normativen Sinne) auch *Menschen*. Aber die Zugehörigkeit zu einer bestimmten biologischen Gattung, hier *homo sapiens*, wird von der Transzendentalpragmatik nicht gefordert. In diesem Sinne ist die Transzendentalpragmatik »personenbezogen« und nicht exklusiv »menschenbezogen«.¹²

11 Vgl. z.B. Onora O'Neill: »Scope: Agents and Subjects: Who Counts?«, in: dies., *Toward Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 91–121. Sie verweist auf »capacities, capabilities and vulnerabilities«.

12 Vgl. Karl-Otto Apel: »The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics«, in: Audun Øfsti (Hrsg.), *Ecology and Ethics*, Trondheim: Tapir Trykk, S. 219–257. Später auf Deutsch in Dietrich Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: C.H. Beck 1994; Zitat hier von Seite 256 der deutschen Ausgabe: »Nach den vorhin gemachten Andeutungen über eine mögliche analogische Ausdehnung unserer Pflichten zur advokatorischen Interessenvertretung auf die *Interessen nichtmenschlicher Wesen* erhebt sich die Frage: Wer gehört zu den möglichen Mitgliedern der ursprünglichen Argumentationsgemeinschaft, denen in einem strikten Sinne gleiche Rechte zukommen – in dem Sinne nämlich, dass sie a priori nicht als Objekte, sondern als mögliche *Kosubjekte* in jedem möglichen Diskurs über jeden möglichen Gegenstand angesehen werden müssen? Zumindest zwei alternative Explikationen scheinen hier einschlägig: die eine wäre orientiert an der *Zugehörigkeit zur Spezies Mensch* im biologischen, d.h. genetischen Sinne; die andere wäre orientiert an der *pragmatischen Argumentationskompetenz*. Ich denke, dass eine korrekte Entfaltung der Implikationen der transzendentalpragmatischen Begründung auf der ersten Ebene nur mit der zweiten Alternative vereinbar ist. Doch dies bedeutet, dass meine Rede von »Menschen« in den vorhergehenden Abschnitten ungenau und provisorisch war; denn wir müssten *Marsbewohner*, die fähig wären, mit uns in einen argumentativen Diskurs zu treten, als Kosubjekte im ursprünglichen Sinne behandeln.« Im englischen Originaltext gibt es hier die Fußnote 48 mit Hinweis auf meinen Beitrag im gleichen Band, S. 91–107: »The Beauty

Falls wir eines Tages Marsbewohnern begegnen, die genetisch keine Menschen, aber in allen relevanten und entscheidenden Hinsichten uns ähnlich sind, dann sollten wir (aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen) diese nicht-menschlichen Lebewesen als Personen anerkennen und damit als gleichberechtigte Diskussionsteilnehmer in unsere Diskussionen einbeziehen.

Ich möchte hier auf einige begriffliche Distinktionen hinweisen: Auf der analytischen Ebene ist es nützlich zwischen »moralisch Diskutierenden« (*moral discussants*), »moralisch Handelnden« (*moral agents*) und »moralischen Lebewesen« (*moral subjects*) zu unterscheiden.¹³ Die Letzterwähnten sind die Verletzbaren in einem moralisch relevanten Sinne.¹⁴ Verschiedene Lebewesen haben ihren je eigenen moralischen Status in dem Sinne, dass einige als moralisch Diskutierende anerkannt werden können, während andere nur als *moral subjects* anerkannt werden können. Die ersteren sind als Mitdiskutierende (und als *moral subject*) einzubeziehen; die Letzteren sind nur durch advokatorische Vertretung einzubeziehen, nämlich als verletzbare Lebewesen in einem moralisch relevanten Sinne.¹⁵

Wenn man an dem Prinzip »Ähnliches soll in ähnlicher Weise behandelt werden« festhält, und wenn man die verschiedenen Fälle von Menschen und Tieren reflexiv durchspielt,¹⁶ wird sich erstens zeigen, dass die moralische Welt aus Konsistenzgründen über die Grenzen des *homo sapiens* in den Bereich anderer empfindlicher Lebewesen ausgedehnt werden muss, und zweitens, dass sich auf der Grundlage von individuell gegebenen, moralisch relevanten Eigenschaften keine scharfe ethische Grenze zwischen Menschen und Tieren aufrechter-

and the Beast«. Eco-ethical reflections on the borderline between human-kind and beasthood«.

- 13 Siehe Gunnar Skirbekk: »Ethischer Gradualismus, jenseits von Anthropozentrismus und Biozentrismus?«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (43), 1995, S. 419–434 (besonders S. 427).
- 14 Außerdem gibt es Personen, die zwar gewisse Formen von Dialog führen können, die aber nicht fähig sind, Argumentationen zu führen; deshalb wird ebenfalls eine (graduelle!) Distinktion zwischen Diskussionsfähigen und Dialogfähigen benötigt.
- 15 Man muss *a moral subject* sein, um *a moral discussant* zu sein, also um Teilnehmer einer praktischen Diskussion sein zu können. Jeder *moral discussant* ist *a moral subject*, aber nicht jedes *moral subject* ist *a moral discussant* (oder *a moral agent*). Moralisch relevante Handlungen umfassen sowohl kommunikative als auch instrumentelle (zweckrationale) Handlungen.
- 16 Vgl. die Diskussion der verschiedenen Beispiele in Gunnar Skirbekk: »Ethischer Gradualismus und Diskursethik«, in: ders., *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*, Berlin: Logos 2012, S. 57–72.

halten lässt.¹⁷ Dies gilt *unabhängig davon*, welche individuellen Eigenschaften als »moralisch signifikant« gewählt werden (wie etwa Bewusstsein, Intention, Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln, etc.). In dieser Hinsicht bietet sich ein *ethischer* Gradualismus zwischen Menschen und Tieren an und nicht nur ein empirischer Gradualismus.¹⁸

In realen und ernsthaften Diskussionen berücksichtigt man vorgelegte Argumente hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche und steht den anderen gegenwärtigen Diskussionsteilnehmern grundsätzlich in einem Verhältnis wechselseitiger, gleichberechtigter Anerkennung gegenüber. Als Argumentierender ist man, aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen, offen für Argumente und bemüht sich um noch bessere Argumente, prinzipiell um alle möglichen für die Sache relevanten Argumente. Aus ähnlichen Gründen ist man auch prinzipiell für alle möglichen Mitdiskutierenden offen und erkennt sie als Ko-Subjekte an, sowohl wegen ihrer möglichen Beiträge zur Diskussion als auch wegen ihrer möglichen Betroffenheit.¹⁹ Aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen gibt es deswegen ein *dynamisches* Element, ein Überschreiten: für bessere Gründe (und gegen weniger gute Gründe) und für die angemessenere Einbeziehung möglicher Mitdiskutierender und möglicher Betroffener.²⁰

Hier verfolge ich nicht primär die Geltungsfrage, sondern der *Inklusions- und Exklusionsfrage*. Der Punkt ist der folgende: Bezüglich dieser Frage gibt es einen Unterschied zwischen der Ebene der faktischen und möglichen moralisch relevanten Eigenschaften eines *Individuums* und

17 Für relationale Eigenschaften gilt dieses Prinzip nicht ohne Anpassung; man hat z.B. besondere Verpflichtungen den eigenen Kindern gegenüber.

18 *Theologisch* kann man eine ethische Grenze zwischen Menschen und Tieren verteidigen. (Zum Beispiel mit dem Argument, dass Gott allen Menschen, und nur den Menschen, eine ewige Seele gegeben hat.) Doch heutzutage, in pluralistischen Gesellschaften, gibt es keinen Konsensus über solchen theologischen Fragen, unter Monotheisten auch nicht. (Dazu existiert das Problem des Bösen: Wenn Gott allen Menschen eine ewige Seele geben kann, warum hat er nicht das irdische Leben für die *hard cases* der Menschheit verbessern können?)

19 Letzterer verweist auf ihre doppelte Rolle als *moral discussants* und als *moral subjects*: Erstens sind Personen als Mitdiskutierende prinzipiell in die Diskussion einzubeziehen, zweitens sind sie als Lebewesen, die in einem moralisch relevanten Sinn verletzt werden können, einzubeziehen.

20 Insofern ein *Meliorismus* (siehe den zweiten Aufsatz dieses Bandes). Ob oder in welchem Sinne dieses pragmatische Transzendieren auch die Idee eines idealen Ziels – einer idealen Kommunikationsgemeinschaft oder eines finalen Konsenses – erfordert, ist eine andere Frage. Siehe die zwei ersten Aufsätze dieses Buches. Auch Harald Grimen: »Consensus and Normative Validity«, *Inquiry*, 40, 1997: S. 47–61, und Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 51ff.

der Ebene der moralisch relevanten Eigenschaften einer *Gattung*. Dementsprechend dürfen wir mit zwei verschiedenen Einbeziehungs- und Potentialitätsbegriffen arbeiten.

Einbeziehung und Menschenwürde

Wie bereits erwähnt sollten alle möglichen Mitdiskutierende und Betroffene einbezogen werden, gemäß ihrem je unterschiedlichen normativen Status. Aber einbezogen in welchem Sinne? Ich werde diese Fragestellungen einige Schritte weiter verfolgen.

(a) Äußere Hindernisse für jetzt lebende Personen

Prinzipiell sollten alle jetzt lebenden Personen einbezogen werden, was aber wegen einer Vielzahl praktischer Probleme nicht möglich ist, auch wenn technologische, institutionelle und ökonomische Ressourcen optimal mobilisiert würden.

Einige Diskussionen berühren aber direkt und unmittelbar nur eine begrenzte Anzahl von Betroffenen, und die diskutierten Geltungsfragen können in solchen Fällen von einer begrenzten Auswahl von Experten und Laien diskutiert und tentativ entschieden werden. Doch sollten in keinem Fall betroffene Personen oder Gruppen von Personen aktiv ausgeschlossen werden. Außerdem sollte die Fehlbarkeit aller realen Diskussionen und diskursiv erreichten Auffassungen erkannt und anerkannt werden. Kurzum, man darf mögliche Verbesserungen der jeweiligen Diskussionssituationen nicht verhindern, sondern, wenn möglich, verwirklichen. Insofern stehen wir praktisch gesehen vor der Sisyphus-Aufgabe einer ständigen Anstrengung, konkrete äußere Hindernisse zu beseitigen, und diejenigen, die aus praktischen Gründen nicht teilnehmen können, sollten wir – so gut wie möglich – advokatorisch vertreten.

(b) Beschränkung wegen (fehlender) individueller Fähigkeiten

Einige Hindernisse für die Einbeziehung liegen aber primär in den Individuen selber. Weder sind alle im moralischen Sinne verletzbaren Lebewesen (*moral subjects*) Akteure (*moral agents*), noch sind sie sprach- und gesprächsfähig (das heißt imstande verbal zu kommunizieren), noch diskussionsfähig (*moral discussants*). Dementsprechend sollte die advokatorische Vertretung variieren, je nach den individuellen Bedürfnissen und Fähigkeiten.

Man vertritt in diesen Fällen nicht *Personen* in einem starken Sinne, das heißt *moral subjects*, die zugleich *moral agents* und *moral discus-sants* sind, sondern verschiedenartige Lebewesen (*moral subjects*), die entweder permanent oder temporär Fähigkeitsbeschränkungen unterliegen, weshalb die Vertretung in unterschiedlicher Weise graduell und paternalistisch sein muss.

In diesem Bereich begegnen wir der Frage des normativen Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren, einer Frage, die eine reflexive und beispielorientierte Diskussion erforderlich macht.²¹ Doch, wie schon erwähnt, unabhängig davon, was als moralisch relevante Eigenschaften oder Fähigkeiten angesehen wird, scheint folgende Konklusion unabweisbar zu sein: Auf der Grundlage *aktueller, individueller, moralisch relevanter Eigenschaften oder Fähigkeiten* lässt sich ein klarer und scharfer Unterschied zwischen Menschen und Tieren nicht verteidigen. Entweder werden einige Mitglieder des *homo sapiens* ausgeschlossen oder einige nicht-menschliche Lebewesen werden einbezogen. Dies könnte als *positiv* beurteilt werden: als eine *Erweiterung* der moralischen Welt. Diese Konklusion bedeutet aber gleichzeitig eine Herausforderung bezüglich der Idee einer *exklusiven Würde*, für alle Menschen und nur für Menschen.

Vor diesem Hintergrund werde ich auf einige Sonderfälle unter Mitgliedern der menschlichen Gattung eingehen, nämlich auf diejenigen Menschen, (i) die *nicht länger* Personen (im angegebenen starken Sinne) sind, (ii) die es *noch nicht* sind und (iii) die es *nie werden können*.

- (i) Wegen seiner Sterblichkeit und Verletzbarkeit ist für jeden Menschen mit einem biologischen Körper der Status als Person (in genannten Sinne) eine temporäre und prekäre Sache. Zufällige Schäden und terminale Lebensnotwendigkeiten verursachen zuerst eine Schwächung und am Ende einen Verlust des Personenstatus. Mitglieder der Menschengattung, die *nicht länger* Personen im angegebenen Sinne sind, sollten dennoch auf verschiedene Weise advokatorisch vertreten werden, in modernen Staaten zum Beispiel durch Wohlfahrtspolitik und Gesundheitswesen. »Wir«, die an solchen advokatorischen Diskussionen und Entscheidungen teilnehmen, können uns mit diesen Menschen identifizieren in dem Sinne, dass »wir« auch verletzbar und sterblich sind. Unsere Maßnahmen sind aber paternalistisch in dem Sinne, dass diese Betroffenen nicht selber Mitdiskutierende sind und sein können.

21 Für eine ausführlichere Diskussion siehe erneut Gunnar Skirbekk: »Ethischer Gradualismus und Diskursethik«, in ders., *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*, Berlin: Logos 2012, S. 57–72.

- (ii) Menschliche Individuen, die *noch nicht* Personen (in zureichendem Grad, im angegebenen Sinne) geworden sind – von Föten und Neugeborenen bis zu heranwachsenden Kindern auf verschiedenen Entwicklungsstufen –, können ebenfalls nur advokatorisch einbezogen und vertreten werden, wenngleich graduell angepasst an den jeweiligen Entwicklungsstand. Wir, die diskutieren und entscheiden, waren auch einmal wie sie; und somit handeln wir gemäß unserer kulturell beeinflussten Erfahrungen und bestmöglich etablierten Einsichten ihnen gegenüber, anfangs paternalistisch und asymmetrisch, am Ende des Reifungsprozesses aber symmetrisch.
- (iii) Für Menschen, die schon früh so stark geschädigt worden sind, dass sie *nie* Personen (in zureichendem Grad, im angegebenen Sinne) *werden können*, gibt es auch eine advokatorische Vertretung. Auch in solchen Fällen können »wir« uns mit ihnen identifizieren, weshalb man sagt: »So etwas könnte auch uns passiert sein!« Für uns als Gattungswesen stimmt das, nicht aber für uns als denkende Personen, nicht in pragmatischer Sicht. Wir, die diskutieren und entscheiden, gehören notwendigerweise zu den Befähigten. Insofern ist die kontrafaktische Behauptung in diesen Fällen problematisch: »Ich könnte auch als schwer hirngeschädigt geboren sein«. Korrekt, aber nur als menschliches Gattungswesen, nicht als das Individuum, als die Person, die dies sagt oder denkt.²²

Wenn man über solche Hindernisse und Beschränkungen redet, geht es natürlich um individuell unterschiedliche und grundsätzlich graduelle Fälle. Außerdem darf man nicht vergessen, dass wir manchmal behinderte Individuen als sympathischer und menschlicher erleben als manche von denen, die medizinisch gesehen normal und gesund sind.²³ Manchmal haben wir wohl auch stärkere moralische Empfindungen für Verletzte und Verletzbare als für diejenige, die perfekt und selbstgenügsam sind.

- 22 »Auch ich könnte ein Zombie sein!« Ja, und zwar in dem Sinne, dass »Ich« *als Lebewesen* sehr wohl ein Zombie sein könnte und werden kann, aber »Ich« *als Denker* nicht als ein Zombie geboren worden sein kann. Können wir denn auch sagen: »Ich könne ein Affe sein«? Für reinkarnationsgläubige Buddhisten ist das vielleicht möglich – aber mit welchem Ich-Begriff? Jedenfalls können Menschen psychologisch sich auch mit Tieren, nicht nur mit schwergeschädigten Menschen, identifizieren – nicht nur durch spontanes Mitgefühl mit leidenden Tieren. Wie stark und wie weit? Das ist vor allem eine empirische Frage.
- 23 Hinsichtlich der Möglichkeit und positiven Bedeutung einer Identifikation (und eines *role taking*) mit mental behinderten Menschen vgl. den Roman von Tarjei Vesaas, *Die Vögel (Fuglane)*, 1961.

(c) Gattungseigenschaften versus individuelle Eigenschaften

Darüber hinaus gibt es die Distinktion zwischen dem, was für ein Individuum möglich ist, und dem, was für eine Gattung möglich ist. Ein schwer hirngeschädigtes Kind kann als Individuum nie eine Person im oben angegebenen Sinne werden, aber die Menschengattung, der das Kind angehört, hat diese Möglichkeit. Man könnte sagen: Als Mitglied der Menschengattung hatte auch dieses hirngeschädigte Kind die Möglichkeit, eine Person im angegebenen Sinne zu sein. Auf diesen Umstand stützt sich das *Potentialitätsargument zweiter Stufe* – also Potentialitätsargumente, die gattungsbezogen sind. Aufgrund dieses Umstandes ist es ein tragisches Unglück, wenn jemand eine schwere pränatale Gehirnschädigung erleidet; für Affenkinder ist aber die Unmöglichkeit, eine Person im angegebenen Sinne zu werden, das Normale und Natürliche und eben kein Unglück.

Man kann diesen Gedanken weiter variieren: Entsprechend ihrer Gattungszugehörigkeit können Pferde sehen, nicht aber fliegen, Adler können sowohl sehen als auch fliegen, während Maulwürfe weder fliegen noch gut sehen können. Ein nicht-sehendes Pferd ist in diesem Sinne »ein Unglück«. Auch ein nicht-fliegender (oder nicht flugfähiger) Adler. Aber als Lebewesen mit biologischem Körper wird jeder Adler eines Tages ein nicht-fliegender Adler sein, entweder wegen seiner Verletzlichkeit oder wegen seiner Sterblichkeit. Einige Adler sind aber früh im Leben schwer behindert und können deshalb niemals ein fliegender Adler werden. Ein Unglück? Etwas zu bedauern? Wenn es um eine von Menschen verursachte Behinderung geht, ist die Antwort wohl bejahend. (Wir sollten nicht Tiere verletzen.) Handelt es sich aber um eine naturverursachte Behinderung, verhält es sich anders. Und naturgeschichtlich gesehen gehört es eben zum Gattungsbegriff, dass einige Individuen ab und zu ihre Gattungsmöglichkeiten verfehlen, zum Beispiel wegen entwicklungsnotwendiger Mutationen. Stärker noch: Ohne zufällige Mutationen, und dadurch auch mögliche Schädigungen, hätten die verschiedenen Gattungen nicht entstehen können. Die Möglichkeit neuer und höherer Gattungen – wie Adler oder Menschen – ist in diesem entwicklungstheoretischen Sinne durch mögliche Schädigungen für einige Individuen mitbestimmt.²⁴

Nun gibt es zwei Gattungsbegriffe: einen aristotelischen Begriff, an permanenten Essenzen orientiert, und einen entwicklungstheoretischen Begriff, demzufolge sich die Gattungen entwickelt haben und im Prinzip sich noch weiter entwickeln werden. Potentialitätsargumente zweiter

24 In diesem Sinne gehört es, paradoxal gesagt, zum Gattungsbegriff, dass nicht alle Individuen einer Gattung ihre Gattungsmöglichkeiten verwirklichen können.

Stufe sind unmittelbar plausibler im Rahmen der aristotelischen Auffassung als im Rahmen der entwicklungstheoretischen. In einer aristotelischen (oder begriffsrealistischen) Perspektive können wir sagen, dass jedes Individuum an derselben Gattungssenz teilnimmt. Wenn wir in diesem Sinne die Frage nach dem moralischen Status eines Individuums mit dem der Gattungssenz verbinden, können wir auch sagen, dass alle Individuen einer Gattung grundsätzlich denselben moralischen Status besitzen. Alle Individuen einer Gattung haben grundsätzlich dieselbe Möglichkeit qua Gattungswesen, dasselbe gattungsspezifische *Telos*. Einige Individuen sind jedoch, leider, faktisch behindert; sie können diese Möglichkeiten nicht verwirklichen. Diese Behinderung reduziert aber nicht ihren grundsätzlichen normativen Status – weil sie ihrer Gattung angehören.

Lässt sich aber eine solche aristotelische, essenzbasierte Grundauffassung heute noch verteidigen, zum Beispiel gegenüber einer darwinistischen Entwicklungstheorie? Meines Erachtens ist eine essenzbezogene Gattungsauffassung als normatives Prinzip ernst zu nehmen. Wenn man die Intuition hat, dass alle Menschen denselben grundlegenden Wert besitzen, dann ist es naheliegend, die Frage zu stellen, ob wir diesen gemeinsamen Wert als gattungsbezogen oder als eigenschaftsbezogen auffassen dürfen.²⁵

Noch ein Punkt, der sich auf die Frage der normativen Bedeutung von Gattungseigenschaften bezieht: In einer entwicklungstheoretischen Perspektive wird die *Zufälligkeit* existierender Gattungen, auch die des Menschen, häufig diskutiert. Hier gibt es Fürsprecher für *Kontingenzen*.

- 25 Die Transzendentalpragmatik denkt grundsätzlich anders als die Entwicklungstheorie; sie reflektiert von einem Hier und Jetzt aus: Wir, die denkend hier und jetzt sind, unter anderem mit unseren verletzbaren und sterblichen Körpern, sind der Ausgangspunkt. Diese selbstbezügliche Reflexion, und auch die grundlegende Sozialisierung durch *role taking*, haben das Hier und Jetzt als ihren Ausgangspunkt. Insoweit ist ihre Gedankenrichtung anders als die der Entwicklungstheorie; es wird pragmatisch selbstbezüglich gedacht, vom Hier und Jetzt, vom »höchsten Punkt« aus. Doch gerade mit Bezug auf das *role taking* gibt es Ähnlichkeiten und Verwandtschaften zwischen dem entwicklungstheoretischen Denken und der Transzendentalpragmatik bzw. Diskursethik. Auf diesem Punkt, via »Einstellungsübernahme«, »*taking the attitude of the other*«, verweist Habermas (in: *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 21) auf Georg Herbert Mead, der diese Begriffe entwicklungstheoretisch entfaltet hat. Dazu Habermas (ebd., S. 24): »Dabei sind diejenigen Interaktionsteilnehmer im Vorteil, die lernen, nicht nur die Gesten eines anderen im Lichte der eigenen instinktiv verankerten Reaktionen zu deuten, sondern schon die Bedeutung der eigenen Gesten im Lichte der zu erwartenden Reaktionen des anderen zu verstehen.«

Die Entwicklung könnte anders gewesen sein, die Gegenwart könnte anders sein. Es könnte zum Beispiel so sein, dass die Neandertaler noch mit uns leben würden. Dann folgt die normative Frage: Wenn es so wäre, würden dann solche alternativen Sachverhalte unsere normativen Auffassungen des Menschseins beeinflussen?

Naturwüchsige Menschen versus *Transhumans*

Mit der Entwicklung der Biotechnologie öffnet sich die Möglichkeit neuer »*Kontingenzen*«, nämlich die Möglichkeit, durch technologische und biotechnologische Fortschritte *radikale Änderungen des biologischen Menschseins* zu fördern. Vieles was früher als *science fiction* galt, ist heute schon verwirklicht, und zukünftig werden wir wahrscheinlich, wegen der technologischen Entwicklung, noch mehr verändern können.

Vor diesem Hintergrund sind verschiedene Versionen eines technologieoptimistischen »Transhumanismus« laut geworden, demzufolge die menschlichen Lebensbedingungen zukünftig durch die technologische und biotechnologische Entwicklung radikal verbessert und verändert werden können und sollten.²⁶ Es geht grundsätzlich um eine radikale Verlängerung der Lebenszeit und um ein radikal intelligenteres und in vielerlei Hinsicht perfekteres Menschsein. Solche Ideen kursieren nicht nur im Silicon Valley, sie werden auch andernorts von einflussreichen Personen aktiv vertreten und unterstützt.²⁷ Unter einigen, beispielsweise Raymond Kurzweil, der auf der einen Seite erfolgreich mit neuen Technologien arbeitet und auf der anderen Seite eine Art technologiebasierter Erlösung verspricht, findet sich sogar eine bemerkenswerte Mischung von technologischem Optimismus und quasi-religiösen Zukunftsvisionen.²⁸

26 Vgl. zum Beispiel die zwei Philosophen Nick Bostrom und David Pearce, die 1998 die *World Transhumanist Association* gegründet haben.

27 Etwa bei den Gründern von Google, Larry Page und Sergey Brin, die die biotechnologische Gesellschaft *California Life Company* (Calico) mit dem Hauptziel, Alterungsprozesse zu bremsen und zu verhindern, gegründet haben; bei Priscilla Chan und Mark Zuckerberg, dem Gründer von Facebook, die qua Unterstützung des *Breakthrough* Preises biotechnologische Forschung für Lebensverlängerung mitfinanzieren; bei Paul Allen, Mitgründer von Microsoft, der über das *Allen Institute for Cell Science* Forschung über Alterskrankheiten fördert; und bei Multimilliardären wie Peter Thiel und Larry Ellison, die radikale Forschungsprojekte unterstützen, die gegen Alterungsprozesse gerichtet sind.

28 Schon die Titel seiner Bücher weisen darauf hin: *Transcend: Nine Steps to Living Well Forever* (2009), *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live*

Charakteristisch für einige dieser Technologieoptimisten, die das menschliche Leben fundamental verändern und die Lebenszeit radikal verlängern möchten (idealerweise bis der Tod als eine freiwillige Wahl erscheint), ist ein relativer Mangel an sozio-politischen Begriffen – kurz gesagt an Begriffen für Macht und Konflikt und für sozio-politische Institutionen und sozialisierende Lernprozesse. Begrifflich operiert man grundsätzlich mit technologischen Herausforderungen und technologischen Lösungen.²⁹

Doch auch unter den langlebenden und biotechnologisch fast perfekten Menschen sind Interessenkonflikte denkbar; zum Beispiel im Hinblick auf Übervölkerungsfragen – zugespitzt: wer soll die Erde verlassen, um anderswo zu leben,³⁰ und wer soll auf der Erde bleiben?

Außerdem könnten, falls einige Menschen auf dieser Weise radikal verändert werden und andere nicht, scharfe Spannungen und eine Vielzahl von Konflikten zwischen den biologisch veränderten Menschen und den Naturwüchsigen entstehen. Es gibt darüber hinaus die Möglichkeit, dass die Mächtigen in einer solchen Zukunftsgesellschaft nicht altruistisch und moralisch sind, sondern diverse »Untermenschen« (als nützliche Diener und Arbeiter) biotechnologisch erzeugen würden.³¹

Die Begriffe der radikalen Transhumanisten sind also grundsätzlich technologisch, aber ihren weitgehenden Visionen zufolge würde es in

Forever (2004), *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence* (2005). Seine utopische Vision beruht auf dem Glauben an ein dynamisches Zusammenwirken von Genetik (*to reprogram our own biology*), Nanotechnologie (*to manipulate matter at the molecular and atomic scale*) und Robotern (*to create a greater than human non-biological intelligence*). Vgl. auch *The Age of Intelligent Machines* (1990) und *The Singularity Is Near* (2005). Kurzum, es geht um höhere Intelligenz, ein ewiges und gesundes Leben, Überwindung der Sterblichkeit und Verletzbarkeit des Menschseins, Transzendenz und Erlösung hier auf Erden (bzw. auf anderen Planeten) durch Biotechnologie und artifizielle Intelligenz – ein *transhumanism* durch *human enhancement*.

- 29 Kritische Gegenargumente sind wohl bekannt: erstens die Gefahr unvorhersehbarer negativer Konsequenzen genetischer und technologischer Interventionen (etwa das Frankensteinmonster und Machtübernahme bei den Robotern) und zweitens das aktive Züchten von nützlichen »Dienern« (z.B. perfekten Soldaten) oder gefährlichen Mikroorganismen (für biologische Kriegsführung bzw. Terrorismus).
- 30 Ideen eines solchen zukünftigen Exodus werden ja unter Transhumanisten diskutiert.
- 31 Ein anderes denkbare Szenario bestünde darin, dass ein autoritäres Regime seine Gegner zwänge, unter ständiger Qual »ewig« zu existieren – eine Art Hölle auf Erden. Vgl. dazu den Theologen Atle Ottesen Søvik: »Vitenskapens Satan og helvetet« (Satan der Wissenschaft und die Hölle), *Morgenbladet*, 5. Mai 2017.

der Zukunft unterschiedlichste sozio-kulturelle, politische und institutionelle Herausforderungen geben. Doch dafür scheinen die radikalen Transhumanisten, wie der genannte Raymond Kurzweil, wenig empfänglich zu sein.

Überdies würde unter den biologisch veränderten Menschen, also in einer Gesellschaft, die überwiegend aus älteren (langelebenden) und grundsätzlich selbstversorgten Personen besteht, etwas Wichtiges für das Menschenleben, wie wir es kennen, *fehlen* – nämlich Empathie durch sozialisierendes *role taking* mit bedürftigen Mitmenschen wie auch mit Kindern.

Nun stellt sich die Frage, welche normative Bedeutung diese biotechnologischen Interventionen, sollten sie jemals durchgeführt werden, für unser Menschenbild, für die Menschenwürde hätten. Wie könnte dadurch unser Menschenbild beeinflusst werden? Das ist hier die Frage. Ich werde kurz auf die folgenden mehr oder weniger realistischen Szenarien hinweisen:

Wir haben neuerdings die Möglichkeit mit CRISPR-Methoden³² in einen individuellen Körper zu intervenieren, gegen spezifische Krankheiten und zur weiteren Manipulation des Erbmaterials. Dadurch werden künftige Generationen beeinflusst und die Konsequenzen sind schwer zu übersehen. Außerdem könnten diese biotechnologischen Möglichkeiten auch, im Sinne positiver Eugenik, für die Verwirklichung eines idealen Menschenbildes benutzt werden und nicht nur zur Verhinderung von Defekten und Krankheiten.³³ Daneben existiert bereits die Frage des Klonens, auch von Menschen, als reales Problem; weiterhin die Frage einer möglichen Entwicklung gattungsüberschreitender

32 CRISPR; Verkürzung für *Clustered regularly interspaced short palindromic repeats*.

33 In dieser Hinsicht könnten sich privatrechtliche Verfahren und Marktkräfte als entscheidend erweisen. Denkbar ist zum Beispiel, dass Eltern sich wünschen könnten, qua Genmodifikation idealere Kinder zu bekommen, und dass Kinder, die sich nicht ideal genug fühlen, ihre Eltern wegen mangelnder Genmodifikation moralisch tadeln oder gar rechtlich beim Gericht verklagen könnten. Dazu kommt der Wettbewerb zwischen den Weltregionen: Würde eine Marktökonomie mit einer aktiven Biologiepolitik (genetisch und pharmazeutisch) sich als konkurrenzfähiger erweisen als eine Marktökonomie mit hohen Sozialkosten? Für solche Szenarien siehe Silver Lee: *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, London: Phoenix 1997; revidierte Version: *How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family*, New York: Avon Books 1998. Für Argument gegen eine liberale Eugenik vgl. z.B. Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

Inseminationstechniken durch genetische Neutralisierung der gattungsspezifischen Abstoßungsmechanismen. Gelänge dies, würden zum Beispiel Schimpansenmütter implantierte Menschenkinder gebären können und Menschenmütter implantierte Schimpansenkinder. Außerdem wird die Weiterentwicklung der biotechnologischen Möglichkeiten einer Mischung von Organismen durch das Verschmelzen von frühen Embryonen diskutiert, wie etwa beim sogenannten chimärischen Ziegenschaf: Werden wir eines Tages sozusagen Zentauren kreieren können oder Schimpansen und Löwen mit einem genetisch gesehen menschlichen Gehirn? Wo sind hier die Grenzen des biotechnologisch Machbaren?³⁴

Vor diesem Hintergrund dieser Szenarien dessen, was biotechnologisch machbar ist oder möglicherweise sein wird, werde ich nochmals auf den moralischen Status zukünftiger Generationen hinweisen, also auf die Frage unserer Verantwortung gegenüber Menschen, die noch nicht existieren, die wir aber durch unsere Handlungen mehr oder weniger tiefgehend werden beeinflussen können. Wir beeinflussen sie erstens durch die von uns absichtlich oder unabsichtlich veränderten ökologischen und soziokulturellen Lebensbedingungen, und zweitens durch die von uns durch Auswahl oder biotechnologische Interventionen veränderten Erbanlagen, wie gerade angedeutet.

Was sind die normativen Implikationen? Wie schon erwähnt, wenn man das Prinzip der ähnlichen Behandlung und Bewertung ähnlicher Fälle zugrunde legt und Ähnlichkeit mit normativ signifikanten faktischen Eigenschaften verbindet, dann folgt aus der Verschiedenheit beziehungsweise Gradualität *faktischer* Eigenschaften – unabhängig davon, welche Eigenschaften als »normativ signifikant« zugrunde gelegt werden – auch eine *normative* Verschiedenheit oder Gradualität.

Die Möglichkeit besteht, eine gattungsbasierte normative Auffassung des Menschseins zu verteidigen und dadurch eine gattungsspezifische Menschenwürde, unabhängig von individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten.³⁵ Der Ausgangspunkt der Transzendentalpragmatik ist aber ein anderer: Ihre reflexive und diskursive Tätigkeit umfasst im Prinzip alle Personen (die *de facto* Menschen sind), das heißt: biologisch inkarnierte Personen. Das setzt eine Sozialisierung (ein *role taking*) mit anderen biologisch inkarnierten Personen voraus, um Person im Sinne von praktisch Mitdiskutierenden zu sein: Biologisch inkarniert und

34 Vgl. Chris Thompson Cussins: »Confessions of a Bioterrorist. Subject Position and Reproductive Technologies«, in: Ann Kaplan und Susan Squir (Hrsg.), *Playing Dolly. Technological Formations, Fantasies, and Fictions of Assisted Reproduction*, London: Rutgers University Press 1999.

35 Dazu gibt es theologische und soziologische Überlegungen, die nicht mit individuellen Eigenschaften operieren.

zugleich vernünftig genug, um Diskussionen irgendwie folgen zu können, und fehlbar und beschränkt in ihrer Perspektive, um von anderen lernen zu können und der Einsichten anderer zu bedürfen. Weil nicht alle Betroffene Mitdiskutierende in diesem Sinne sein können, und weil viele von ihnen grundsätzlich nur *moral subjects* sind und sein können, bietet sich eine graduell praktizierte advokatorische Vertretung an. Die paradigmatisch partizipatorische Grundauffassung der Diskursethik muss in diesem Sinne modifiziert und ergänzt werden – tentativ durch inhaltliche Argumente und Entscheidungen.

In welchem Sinne gibt es dann, aus pragmatischen Selbstbezüglichkeitsgründen, eine Verpflichtung gegenüber zukünftigen Menschen? Natürlich können zukünftige Personen nicht in unsere Diskussionen als Teilnehmer einbezogen werden. Eine Verpflichtung zu einer diskursiven Einbeziehung kann es hier nicht geben. Doch zukünftige Menschen wie auch andere zukünftige *moral subjects* sind von uns auf verschiedene Weise *betroffen*, in diesem Sinne gibt es Pflichten zur diskursiv aufgeklärten *advokatorischen Vertretung*.³⁶

Roboter, *Role taking* und Empathie für verletzbares Leben

Im Folgenden ein Gedankenexperiment, das ein bisschen nach *science fiction* klingen mag, tatsächlich aber werden solche Gedanken schon als technologische Möglichkeiten diskutiert:³⁷ Man stelle sich Gesprächspartner und Mit-Akteure vor, die keinen biologischen, sondern einen mechanischen Körper haben – etwa Roboter mit Computergehirnen und *artificial intelligence*.

Ich denke hier idealtypisch, und gehe deshalb nicht auf die Frage einer graduellen Biologisierung der Roboter ein, wie sie zum Beispiel in einigen bekannten Filmen dargestellt ist.³⁸

Dann ergibt sich die Frage: Sollten sie als Mitdiskutierende einbezogen werden?³⁹ Wir vermuten, dass sie logisch richtig schließen und

36 Unter anderem findet sich hier die vertrackte normative Frage der marktbasierten Diskontierung, nicht nur innerhalb einer Generation bzw. innerhalb eines individuellen Lebens, sondern *über Generationen hinweg*.

37 Raymond Kurzweil wurde bereits erwähnt. Früher schrieben dazu u. a. Donna Haraway: »A Manifesto for Cyborgs«, in: dies., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, London: Routledge 1991, und Andrew Pickering: *The Mangle of Practice*, Chicago: Chicago University Press 1995.

38 Gemeint sind Filme mit menschenähnlichen Robotern und genetisch hergestellten »Replika«, etwa *Blade Runner* (1982) und *Ex machina* (2015).

39 Vgl. »dialogführende« Computer, die ab und zu therapeutisch fungieren!

damit überwältigende Mengen von Daten korrekt behandeln können und dass sie ähnliche Fälle ähnlich berücksichtigen werden. In diesem bestimmten Sinne könnten wir sagen (*for the sake of the argument*), dass sie eine Fähigkeit für *theoretische* Diskussionen besitzen. (Ich sehe jetzt von der Frage ab, ob ihnen Intentionalität oder sogar Bewusstsein zugeschrieben werden kann oder ob sie als Handelnde angesehen werden können.)

Darauf die nächste Frage: Ist es auch möglich, sie als gleichberechtigte Partner in *praktischen* Diskussionen anzusehen? Zur Antwort: Praktische Diskussionen fordern unter anderem eine Fähigkeit für *role taking*, Rollenwechsel,⁴⁰ wodurch sich gegenseitige Solidarität und Empathie entwickeln können.⁴¹ Ohne einen biologischen Körper hat man aber keine Erfahrungen, die direkt oder indirekt mit unserem biologischen Leben zusammenhängen, das heißt alles was mit Geburt, biologischer Verletzbarkeit und Tod, mit Kindheit, Jugend und Alter, mit Sexualität und Reproduktion verbunden ist sowie mit körperbasierten, sozialisierenden Lernprozessen mit anderen Menschen mit (unter anderem) Gesichtern, Händen und Augen. Wie wäre *role taking* möglich ohne diese Erfahrungen, das heißt ohne einen biologischen Körper?⁴² Zugespitzt gesagt: Mitdiskutierende in praktischen Diskussionen können nur die sein, die einen biologischen Körper haben. Biologisches Leben ist eine notwendige Bedingung für eine Einbeziehung in praktische Diskussionen. Nicht nur ein biologischer Körper beziehungsweise ein biologisches Leben ist erforderlich, sondern ein Körper, der in entscheidender Hinsicht den unsrigen ähnlich ist. Dieser Punkt mag implikationsreich sein.⁴³

40 Zur Diskussion über Rollenwechsel (*role taking*) siehe Gunnar Skirbekk: *Praxeologie der Moderne. Universalität und Kontextualität der diskursiven Vernunft*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S. 170–172.

41 Wie wäre es auch sonst möglich, eine Sprache zu lernen und eine soziale Identität zu entwickeln – was schließlich auch für eine theoretische Diskussion erforderlich ist? Diese Problematik kann hier nicht weiterverfolgt werden.

42 Wir sehen uns auch mit einer unangenehmen, zur Zeit noch hypothetischen Frage konfrontiert: Inwieweit würden wir Menschen, mit unseren naturwüchsigen und »unvollkommenen« Körpern (und Gehirnen), dennoch ein zureichend tiefgehendes *role taking* gegenüber Menschen mit genmodifizierten und viel vollkommeneren Körpern (und Gehirnen) leisten können, zuerst hypothetisch zukünftigen Generationen gegenüber und dann möglicherweise gegenüber gegenwärtig lebenden Menschen, die ein radikal »vollkommenes« Leben führen?

43 In diesem Sinne könnten wir sagen, dass diese Körperlichkeit und die damit verbundene Sozialisierung sich als eine Bedingung der Möglichkeit der Diskursethik ergeben.

Menschenwürde versus Roboter und *Transhumans*

Wenn man mit individuellen, aktuellen und normativ signifikanten Eigenschaften anfängt, scheint eine normative Gradualität schwer zu vermeiden.⁴⁴ Diese Ansicht impliziert eine Erweiterung der moralischen Welt, über die Grenzen der Menschengattung hinaus. Repräsentiert diese Ansicht eine Schwächung des Prinzips Menschenwürde? Aus Sicht der Anthropozentristen vielleicht; aus Sicht eines Gradualisten kaum. Und vergessen wir nicht was in der Praxis schon häufig getan wird, zum Beispiel in der biomedizinischen Profession: In vielen Fällen wird eine normative Gradualität zugrunde gelegt, um nicht zur Untätigkeit verdammt zu sein.⁴⁵ Mit einem solchen *praxisbezogenen ethischen Gradualismus* leben wir schon seit langem.

Um den *Kontrast* zu Transhumanismus-Ideen nicht zu verlieren, verweise ich nochmals darauf, dass nur (mehr oder weniger) vernünftige Personen an praktischen Diskussionen teilnehmen können und dass diese Personen qua ihrer Körperlichkeit verletzbar sind und ihre soziale Identität (und dabei ihre soziale Verletzbarkeit) durch Sozialisierung und *role taking* mit anderen biologisch verkörperten Personen erreicht haben. Roboter, »Personen« mit mechanischen Körpern, sind dazu nicht in der Lage.⁴⁶ Und die erforderlichen Bio-Körper müssen grundsätzlich wie der menschliche Körper aussehen und funktionieren. Wie weit dies erforderlich ist, ist weitgehend eine empirische Frage – aber normalerweise sind Personen mit Händen und Augen, Ohren, Haut und Gesichtern erforderlich. Einige Mängel können kompensiert werden. Aber grundsätzlich ist dieser körperliche Habitus, mit seiner Verletzbarkeit und Sterblichkeit, eine Bedingung der Möglichkeit für *role taking* und Sozialisierung und dabei für menschliche Identität, Solidarität und Sprachlichkeit. Zugespitzt formuliert: Wenn wir Marsbewohner normativ als »uns gleich« vorstellen, müssten sie »uns ähnlich« sein, nicht nur intellektuell, sondern in gewisser Hinsicht auch körperlich.

Kurzum: »Seele ohne Körper taugt nicht« (wegen des Fehlens von *role taking*, Sozialisierung und biokörperlicher Verletzbarkeit). »Seele

44 Dies gilt auch für die Transzendentalpragmatik. Wenn man mit einem essenzenbezogenen Gattungsbegriff anfängt, kann man eine solche Gradualität überwinden, aber nur mit der Hilfe einer philosophischen Argumentation, die nicht die der Transzendentalpragmatik ist, sondern gattungsbezogen bzw. theologisch.

45 Zum Beispiel bei Abwägungen über die Verwendung von knappen Ressourcen für terminale Patienten.

46 Es gibt Filme, die mit der Möglichkeit einer Verliebtheit bzw. Liebe zwischen einem Menschen und einem Roboter (verschiedenen Geschlechts) spielen; man muss aber bedenken, welche Voraussetzungen erforderlich sind, um so etwas wirklich denken zu können.

mit mechanischem Körper« – etwa Roboter mit *artificial intelligence* – taugt auch nicht (und zwar aus ähnlichen Gründen). »Seele mit einem Biokörper« ist notwendig, aber nicht zureichend. Zum Beispiel würde ein genetisches menschliches Gehirn in einem Löwenkörper erhebliche Schwierigkeiten für ein identitätskonstituierendes *role taking* und eine gegenseitige Sozialisierung stellen. Wie Ludwig Wittgenstein sagt: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen«. ⁴⁷

Roletaking erzeugt Reziprozität, Gegenseitigkeit, indem die Perspektive des Anderen angenommen und angeeignet wird. Natürlich gibt es hier mannigfaltige Unterschiede und Herausforderungen in dem Sinne, dass Mann und Frau, Alt und Jung in vieler Hinsicht unterschiedliche Biokörper haben. ⁴⁸ Doch der allgemeine Punkt bleibt meines Erachtens bestehen – grob gesagt: Ohne menschenähnliche Biokörper, mit den damit verbundenen grundlegenden Erfahrungen, geht es nicht!

Tentativ möchte ich deshalb diese Reflexionen so zusammenfassen: Eine durch *role taking* vermittelte identitätskonstituierende Sozialisierung fordert grundsätzlich einen dem menschlichen Körper vergleichbaren Biokörper.

Die unvermeidliche biokörperliche Inkarnation aller Personen scheint eine gewisse Exklusivität des Menschseins zu implizieren. Eine Explikation der Idee der inkarnierten Person ist in diesem Sinne schon eine Verteidigung der Menschenwürde, vielleicht sogar eine konkretere als jene, die man unter Philosophen zunächst im Sinn hat. Aber dieser »verkörperte« Menschenbegriff liegt wahrscheinlich einer alltäglichen Intuition ganz nahe.

Gegenwärtig ist auf der einen Seite die Zukunft menschlichen Lebens gefährdet durch Bedrohungen technologisch ermöglichter Zerstörungen, ⁴⁹ auf der anderen Seite gibt es Möglichkeiten technologiebezogener Verbesserungen unserer verletzbaren Lebensschicksale. Wir werden gesünder und leben länger. In vielerlei Hinsicht sind solche Verbesserungen als positiv und wünschenswert anzusehen.

Aber in welchem Ausmaß? Denn wie schon erwähnt, einige Transhumanisten sehen in den letzteren Möglichkeiten sogar eine Grundlage für ständig neue, qualitative Verbesserungen des menschlichen Lebens bis zur *Vollkommenheit*. Durch Technologie und Biotechnologie, Chemie und Psychopharmaka können wir intelligenter und stärker werden, bis

47 Vgl. Wittgenstein: *Schriften I. Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, S. 536.

48 Entsprechendes gilt für sozio-kulturelle Unterschiede.

49 Wie z.B. biologische Kriegsführung mit der Anwendung von CRISPR-Technologien.

zum verwirklichten Supermenschen,⁵⁰ der fast unverletzbar und krisenfrei ein langes und gesundes Leben lächelnd durchlebt bis zu einem späten, angepassten und entspannten Tod.⁵¹ Doch inwiefern ist dies unbedingt eine wünschenswerte Utopie?

Wir aktuell lebenden, verletzbaren und durch Krisen geformten Menschen, wie sollten wir mit solchen neuerschaffenen, fast unverletzbaren und krisenlosen Supermenschen umgehen? Was hätten wir mit ihnen gemeinsam? Sicher, einen menschenähnlichen Körper. Aber trotzdem wären diese Supermenschen fast als biokörperliche Roboter anzusehen. Unsere Verletzbarkeit und unsere Krisenerfahrungen, unsere Ängste und schmerzhaften Niederlagen wären für sie etwas Fremdes. Inwiefern könnten wir mit ihnen ein genuines *role taking* erleben? Und auf welche Art wünschen wir mit solchen glatten Supermenschen umzugehen? Wie könnten wir mit ihnen tiefere Gespräche über das Leben führen? Wie könnten wir mit ihnen in unserer Verletzbarkeit verzweifeln und bei ihnen Trost suchen? Noch schärfer gefragt: Wünschen wir selber wirklich, solche Supermenschen zu sein? Oder wäre diese Utopie, wenn sie zu Ende gedacht wird, etwas nicht Wünschenswertes?

Wie kann auf solche Fragen eine wohlbegründete und allgemeingültige Antwort gegeben werden? Gehen wir von einer Auffassung der Menschenwürde aus, die vermutlich von vielen jetzt lebenden, verletzbaren und verkörperten Menschen geteilt wird – nämlich die Ansicht, dass die Menschenwürde irgendwie mit unserer jetzigen, verletzbaren Lebensform, mit gegenseitiger mitleid- und empathieerzeugender Sozialisierung verbunden ist – dann dürften wir dieser scheinbaren Utopie des Supermenschen gegenüber eher skeptisch oder sogar ablehnend eingestellt sein. Schärfer gesagt: Wir wünschen sie, letzten Endes, wohl eigentlich nicht.

Die Transzendentalpragmatik denkt grundsätzlich vom Hier und Jetzt im Dialog. Unsere Auffassung der Menschenwürde wird auch vom Hier und Jetzt bestimmt. In beiden Fällen liegt ein situiertes Denken vor. Daraus folgt eine Zukunftsorientierung, die der von Hans Jonas in entscheidender Hinsicht ähnlich ist:⁵² Menschenwürdiges Leben sollte für die Zukunft verteidigt werden, zweifelhafte Utopien nicht.

Ein menschenwürdiges Leben ist in menschenähnlicher Weise verkörpert und verletzbar; es ist kein roboterhafter Supermensch, keine

50 Bei Raymond Kurzweil *Singularity* genannt. Diese tritt ein, wenn unsere intellektuellen Fähigkeiten exponentiell steigen werden.

51 Dank der Technologie, einschließlich der Pharmazie, würden diese Menschen grundsätzlich autark und narzisstisch, selbstversorgt und selbstgenügsam weiter fortleben können.

52 Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Insel Verlag 1979, S. 36: »Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«.

Singularity.⁵³ In unserer verkörperten Verletzbarkeit sind wir dann auch mit anderen verkörperten Lebewesen vereint, nicht nur weil wir die ökologische Umwelt gemeinsam teilen, sondern auch weil wir mit ihnen in verschiedener Weise zur Identifikation und zum *role taking* fähig sind.

Diese Lebensformen zu schützen und zu pflegen, darin besteht die grundlegende Mitverantwortung für die Zukunft, die zugleich eine Verteidigung einer verkörperten Menschenwürde umfasst.

Post Scriptum

Einbeziehung des Anderen? Ja, erstens als eine Einbeziehung anderer biologisch verkörperter, menschenähnlich verkörperter Personen; zweitens als eine graduelle Einbeziehung aller Menschen, die nicht im strikten Sinne Personen sind; und zudem eine graduelle Einbeziehung aller Lebewesen, die in einem moralisch signifikanten Sinne betroffen sind oder sein können; letztlich als solidarische Sorge für verletzbares Leben schlichthin.

Diese Schlussfolgerung bedeutet nicht eine Verringerung der Menschenwürde und damit eine Reduktion des Ethikbereichs. Im Gegenteil, sie bedeutet sowohl eine Würdigung kommunikationsfähiger, biokörperlicher Personen als auch eine würdigende Einbeziehung empfindungsfähiger Menschen und darüber hinaus eine graduelle Einbeziehung anderer empfindungsfähiger Lebewesen in das Reich der »moralischen Subjekte« – alles in allem, eine *Erweiterung* des moralischen Universums.⁵⁴

- 53 Siehe die Homepage Raymond Kurzweil, dort heißt es: »The singularity is an era in which our intelligence will become increasingly nonbiological and trillions of times more powerful than it is today – the dawning of a new civilization that will enable us to transcend our biological limitations and amplify our creativity« (www.singularity.com, abgerufen am 17.10.2017). Vergleiche auch die *Singularity University* (www.su.org, abgerufen am 17.10.2017).
- 54 Diese Schlussfolgerung hat normative Implikationen, nicht nur für unser persönliches Leben, sondern auch für unsere rechtlichen und sozialen Institutionen: Wie sollten alle diese Fälle in diese Institutionen ernsthaft einbezogen und dort fair vertreten werden?