

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in: *Biotechnologie in Kontexten der Sozial- und Gesundheitsberufe; Professionelle Praxen – Disziplinäre Nachbarschaften – Gesellschaftliche Leitbilder*, edited by Susanne Dungs, Uwe Gerber and Eric Mührel.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ohly, Lukas

Suggestive Dominanz. Eine gentechnologische Vision

in: Susanne Dungs / Uwe Gerber / Eric Mührel (eds.), *Biotechnologie in Kontexten der Sozial- und Gesundheitsberufe; Professionelle Praxen – Disziplinäre Nachbarschaften – Gesellschaftliche Leitbilder*, pp. 345–358

Frankfurt a. M / Berlin / Bern / Bruxelles: Peter Lang 2009

URL: <https://www.peterlang.com/document/1106468>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Lukas Ohly

Suggestive Dominanz – Eine gentechnologische Vision

Einleitung

Visionen sind nicht nur in wissenschaftlichen Kontexten suspekt. Die Reserviertheit gegenüber Visionen beruht generell auf dem Zweifel an ihrer Überprüfbarkeit. Das macht ethische Technikfolgenabschätzung fast pauschal fragwürdig. Dieses Schicksal droht auch den prinzipiellen Einwänden an gentechnologischer Manipulation des Menschen. Überall wo befürchtet wird, mit keimbahntherapeutischen Maßnahmen oder reproduktivem Klonen werde das menschliche Selbstverständnis historisch neuartig und irreversibel beeinträchtigt, kann dagegen gehalten werden, solche Vorahnungen seien spekulativ ungesicherte Zukunftseinschätzungen.¹ Diese Kritik trifft zu, wenn man über angebliche psychische Schäden eines gentechnisch manipulierten Menschen „spekuliert“, den es noch gar nicht gibt. Warum ein Klon psychische Schäden davontragen *könnte*, weil er einen genidentischen Zwilling hat, mag man sich zwar vorstellen können.² Warum ein Mensch psychische Schäden davontragen *könnte*, dessen genetisches „Make up“ nach der Absicht von Medizinern umgestaltet worden ist, kann man sich ebenso noch vorstellen.³ In beiden Fällen kann befürchtet werden, die sozialen Erwartungen an den gentechnisch manipulierten Menschen seien hinderlich für seine individuelle Selbstentwicklung. Diese Ängste stehen aber unter einem hypothetischen Vorbehalt; denn niemand kann heute garantieren, dass ein in der Zukunft gentechnisch manipulierter Mensch entsprechende psychische Schäden haben *muss*.⁴ Die befürchtete Vision einer zukünftigen Technik mit desaströsen Folgen für die menschliche Selbstwertung kann daher allein aus epistemologischen Gründen abgewehrt werden.

Der Spekulationsverdacht verliert allerdings seine Schärfe, wenn man den Gegenwartscharakter solcher Zukunftsvisionen analysiert. Offensichtlich werden gegenwärtig Gefühle erregt, wenn man über gentechnisch stilisierte oder geklonte Menschen nachdenkt.

¹ Z.B. B. Gordijn: Die Debatte über die ethischen Aspekte gentechnischer Interventionen an der menschlichen Keimbahn; Zeitschrift für medizinische Ethik 44/1998, 293-315, 308. D.W. Brock/N. Daniels: Why Not The Best? in: A.Buchanan u.a.: From Chance to Choice. Genetics and Justice; Cambridge 2000, 156-203, 201. F. Noichl: Verändert die Gentechnik das ethische Selbstverständnis des Menschen? Moralth theologische Überlegungen zu einer These von Jürgen Habermas; Zeitschrift für medizinische Ethik 48/2002, 283-293, 289. V. Gerhardt.: Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität; München 2001, 106-108, 126.

² L.R. Kass: The Wisdom of Repugnance; in: Ders./J. Q. Wilson: The Ethics of Human Cloning; Washington D. C. 1998, 3-59, 33.

³ J. Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a.M. 2001

⁴ R.A. Epstein.: A Rush to Caution: Cloning Human Beings; in: M. C. Nussbaum/C.R.Sunstein (Hg.): Clones and Clones; Facts and Fantasies about Human Cloning; New York/London 1999, 262-279, 272.

Die Skrupel an gentechnischer Manipulation des menschlichen Erbguts verletzen offenbar bereits *jetzt*. Es mag offen bleiben, inwieweit sie Verletzungen an zukünftigen Generationen vornehmen. Evident dagegen ist der Eindruck, den die Vertreter prinzipieller Einwände heute bei diesem Thema davontragen. Anders gesagt: Die Bedrohlichkeit humangentechnischer Maßnahmen⁵ für die menschliche Selbstentwicklung wird gegenwärtig in Gefühlen manifest. Damit ist ein Ort gefunden, dessen Ernst ausgelegt werden kann, ohne dabei zukünftige Schäden epistemisch sicher prophezeien zu müssen.

In dem vorliegenden Artikel versuche ich zu zeigen, dass die abwehrenden Gefühle gegen Gentechnik irritierte Reflexe einer leibphänomenologisch typischen Selbstwerdung sind. Wer Gefahren durch Gentechnik befürchtet, befürchtet zunächst, in der eigenen Selbstentwicklung gehemmt zu werden. Er befürchtet, dass die Bedingungen der *eigenen* Selbstentwicklung gestört werden, wenn *andere* Menschen gentechnisch manipuliert werden. Die Vision einer gentechnischen Revolution betreffen also zuallererst die Bedingungen eigener Selbsteinschätzung von Subjekten der Gegenwart. Die Gefühle, die sich dabei regen, können somit auf ihre allgemein-subjektiven (transzendentalen) Bedingungen hin überprüft werden. Meine These ist, dass durch eine gentechnische Revolution diese Bedingungen nachhaltig gestört werden, und dass dies an den gegenwärtig auftretenden Gefühlen gezeigt werden kann, die bei diesem Themenkomplex auftreten.

Der epistemisch evidente Charakter von Gefühlen im Anschluss an Schleiermacher

Gefühle sind von ambivalentem epistemischem Wert:

1. Sie enthalten Unmittelbares, von dem sich der „Gefühlshaber“ allenfalls im Nachhinein und mittelbar distanzieren kann. Insofern sind sie unmittelbar evident.
2. Sie repräsentieren zugleich zeitlich oder räumlich fern liegende Sachverhalte bzw. Entitäten und erzeugen dadurch für das Subjekt eine Umweltbeziehung. Während deren Realität freilich bezweifelbar ist, gilt dies für die Gegebenheit der in Gefühlen repräsentierten *Relationalität* der Umweltbeziehung nicht⁶.
3. Trotz der Bezweifelbarkeit des spezifischen Umweltbezugs vermitteln Gefühle also evident Anderes mit dem eigenen Selbst.

⁵ Der Einfachheit halber spreche ich im Folgenden verkürzt von „Gentechnik“, meine damit aber zielgerichtete Eingriffe in die menschliche Keimbahn bzw. das reproduktive Klonen von Menschen.

⁶ E. Herms: Schleiermachers Erbe; in: Ders.: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher; Tübingen 2003, 200-227, 210.

4. Sie sind leib-seelisch ganzheitlich verfasst und betreffen das eigene Selbst ganz in einer unbestimmt weit abgegrenzten und damit ebenso ganzheitlich wahrgenommenen Umwelt. Gefühle haben somit eine unmittelbar orientierende und produktive Funktion für die menschliche Selbstwahrnehmung.

Das epistemisch Ambivalente von Gefühlen besteht also darin, dass nicht alle Gehalte, die evident empfunden werden, auch selbst evident sind. Ich kann mich vor Ereignissen fürchten, die niemals eintreten. Die Furcht selbst ist zwar unmittelbar, und sie vermittelt auch fern Liegendes mit mir selbst; aber das gefühlte Etwas liegt nicht auf derselben unmittelbaren Ebene wie das evident auftretende Gefühl. Das ist gerade der Grund, warum der Spekulationsverdacht gegen die gentechnologische Vision eine gewisse Berechtigung hat. Kann man aber zeigen, dass Gentechnik an der Grundstruktur von Gefühlen etwas verändert, so wird auch verständlich, dass sich ebenso die Bedingungen des menschlichen Selbstbewusstseins verändern und damit die Voraussetzungen menschlicher Moralität. Der prinzipielle Einwand gegen Gentechnik lautet daher, dass durch sie auf der evidenten Ebene des Fühlens nachhaltige Störungen auftreten.

In Friedrich Schleiermachers Bestimmung des Gefühls als eines unmittelbaren Selbstbewusstseins⁷ wird die transzendente Bedingung des kantischen „Ich denke“⁸ in ihrer Struktur rekonstruiert, die Wahrnehmungen überhaupt erst ermöglicht. In dieser Struktur werden bekanntlich bei Schleiermacher Umweltbewusstsein⁹, Gattungsbewusstsein¹⁰ und Gottesbewusstsein¹¹ differenziert aufeinander bezogen: Es kann kein Element innerhalb dieser Struktur ohne die beiden anderen für sich bestehen. Das Gottesbewusstsein als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“¹² kann dabei als Siegel der prinzipiellen *Offenheit*, *Undefinierbarkeit* und damit auch *Unverfügbarkeit* des menschlichen Selbstes interpretiert werden: Weil ich mich in meiner Gesamtheit nicht selbst voll bestimmen kann, und weil ich auch nicht durch meine Umwelt- oder Sozialbeziehungen hinreichend bestimmt werden kann, entdecke ich die Gottesbeziehung, die mich in der Spannung kausaler und sozialer Unabgeschlossenheit da sein lässt. Dabei rechnet Schleiermacher mit einer Bildungsgeschichte des Menschen, in der diese transzendente Struktur des Selbstbewusstseins reflexiv bewusst werden kann und sich im religiösen Bewusstsein darstellt. Bei dieser Bildungsgeschichte konkretisiert sich das Selbstbewusstsein durch soziale

⁷ F. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* Bd. 1; Berlin 1960, 14.

⁸ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*; B 131f.

⁹ F. Schleiermacher [Anm. 7], 24, 26.

¹⁰ F. Schleiermacher [Anm. 7], 42.

¹¹ F. Schleiermacher [Anm. 7], 28.

¹² F. Schleiermacher [Anm. 7], 23.

Interaktion (Mitteilung¹³) und durch zwei interdependente Prozesse der bildenden Vernunft: Zum einen bildet sich das Subjekt durch die Darstellung mithilfe von Zeichen (Symbolisieren), die sich zum anderen reflexiv auf die Umweltbeziehung erstrecken und damit im Bewusstsein eine kosmisch-kontinuierliche Gesamtheit aufbauen (Organisieren)¹⁴. Wichtig für uns ist an diesem Bildungsprozess nur, dass das religiöse Selbstbewusstsein dabei nachträglich das unmittelbare Selbstbewusstsein in seiner Struktur der Offenheit bestimmt, die aber auch ohne Bildungsgeschichte im unmittelbaren Selbstbewusstsein immer schon vorliegt, wenn auch unbestimmt.

Störungen der Selbstentwicklung wären dann möglich, wenn dieser Bildungsprozess der Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewusstseins gehemmt wird. Das ist dann der Fall, wenn Einflüsse aus der kausalen bzw. sozialen Umwelt die Unabgeschlossenheit des Selbstes in Frage stellen. Gentechnik könnte sich somit als der Versuch herausstellen, einen Menschen so zu betrachten, dass er in seiner Selbstentwicklung technisch intendierten Vorstellungen voll genügt, so dass man seine offene Selbstentwicklung in sozialen Erwartungen unterschlägt. Es handelt sich dann nicht um eine Zerstörung des Gefühls, denn unbestimmt bleibt das unmittelbare Selbstbewusstsein in seiner Struktur erhalten. Es handelt sich allerdings um eine Hemmung der *Bildung* des Selbstbewusstseins. Durch diese Hemmung wird die (für Schleiermacher religiös zu interpretierende) Unabgeschlossenheit des Selbstbewusstseins suggestiv von einer Reflexionsschwäche überdeckt, wodurch die Unbestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins entweder gar nicht oder unzureichend bestimmt wird.

Schleiermacher hat diesen Gedanken natürlich rund 200 Jahre vor der gentechnologischen Horizonterweiterung nicht entfalten können. Seine Analyse des unmittelbaren Selbstbewusstseins verträgt sich allerdings mit den Befürchtungen vor gentechnologischer Dominanz.¹⁵ Man braucht zwar nicht zwingend zu befürchten, dass ein Mensch mit einem gentechnisch manipulierten Genom psychische Schäden davonträgt. Man kann aber durchaus feststellen, dass eine technische Konstruktion des Menschen soziale Erwartungen in dessen Selbstentfaltungen hineinlegt, von denen er sich deswegen nicht freimachen kann, weil er sie leiblich stets bestätigt, selbst wenn er sie zurückweist. Gentechnische Manipulation wirkt sich

¹³ F. Schleiermacher: Akademieabhandlungen. in: Ders.: Werke Bd. I, Leipzig 1928², 486.

¹⁴ F. Schleiermacher [Anm. 13], 477.

¹⁵ Auf Schleiermachers Befürchtungen unsittlicher Auswirkungen technischer Artefakte verweist immerhin R. Charbonnier: Technik und Theologie. Ein theologischer Beitrag zum interdisziplinären Technikdiskurs unter besonderer Berücksichtigung der Theologie F.D.E. Schleiermachers; Marburg 2003, 165f. Dabei weist Charbonnier auf die Möglichkeit sozial bestimmender Störungen in Schleiermachers Technikkritik hin, die nicht erst in technischen Fakten ergehen, sondern bereits Wahrnehmungen und kommunikative Beschreibungen betreffen (249).

systemisch aus und kann deswegen in der leiblichen Selbstentfaltung nicht korrigiert werden: Ein gentechnisch manipulierter Mensch, der rückwirkend den Austausch nur einiger weniger Gene im Embryonalstadium ablehnt, kann dies nur tun, weil er dazu im Vollzug seines Handelns seine gentechnisch manipulierte Ausstattung in deren systemischer Wirkweise „in Gebrauch nimmt“. Wer folglich den gentechnischen Eingriff ins eigene Genom rückblickend ablehnt, stellt sich damit in Widerspruch zu den Grundlagen seines eigenen aktuellen Handlungsvollzugs.

Es sei an dieser Stelle zu bemerken, dass die technische Konstruktion des Menschen nicht nur die biotechnische Seite betrifft, sondern auch den sozialen Erwartungshorizont all derer, die wissen, dass der Betroffene gentechnisch manipuliert worden ist. Wer einem gentechnisch Manipulierten gegenübersteht, *betrachtet* ihn unter der Maßgabe eines biotechnischen Musters, das sich im Verhalten des Gegenübers systemisch auswirkt. Die Eigenständigkeit des Verhaltens des Manipulierten steht damit in der Klammer sozial vorgegebener Erwartungshorizonte, von denen sich *die Betrachter* nicht distanzieren können. Das ist die technische Konstruktion des Menschen, die sich in der sozialen Wahrnehmung ausdrückt: Sie besteht darin, dass die Mitmenschen einen Manipulierten unter der Vorgabe der Unabgeschlossenheit gar nicht betrachten können, weil sie ihn als gentechnisches Konstrukt betrachten müssen. Das heißt nicht, dass sie ihn stets als determiniert erfassen. Wohl aber heißt es, dass sie auch seine faktische Spontaneität der Selbstdarstellung und Selbstentwicklung unter der Maßgabe dessen betrachten, dass er sich nur deshalb so entfalten kann, weil *andere* sein Genom verändert haben.

Suggestive Dominanz bedeutet hier, dass die soziale Umgebung eines gentechnisch Manipulierten zwar die transzendente Struktur des unmittelbaren Selbstbewusstseins nicht aufhebt, die eine Unabgeschlossenheit des Subjekts begründet. Allerdings wird diese Unabgeschlossenheit aus Perspektive der sozialen Umgebung übersehen, und sie muss übersehen werden, es sei denn, niemand hätte mit einer gentechnischen Manipulation irgend welche Intentionen gehabt. Dann aber verliert sich auch der Zweck gentechnischer Manipulation.¹⁶ Es wird also zwar niemand in seiner Struktur des unmittelbaren Selbstbewusstseins real verändert, wohl aber suggestiv, indem das Sensorium für die Eigenständigkeit der Selbstentfaltung eines Manipulierten durch sozial dominierende Erwartungen verloren geht.

Von Schleiermachers Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins als eines Gefühls können gegenwärtige Skrupel an gentechnologischen Maßnahmen also folgendermaßen

¹⁶ A.W. Müller: „Lasst uns Menschen machen!“ Ansprüche der Gentechnik – Einsprüche der Vernunft; Stuttgart 2004, 80f., 166f.

interpretiert werden: Sie signalisieren eine Irritation der Gefühle bereits existierender Subjekte. Danach steht die Struktur meines unmittelbaren Selbstbewusstseins in Widerspruch zu meiner Erwartung des Charakters einer Begegnung zwischen mir und einem gentechnologisch manipulierten Menschen. Ich erwarte dann nämlich nicht, dass meine Begegnung zu einem solchen Menschen eine offene Beziehung ermöglicht, wonach ich über Verhalten und Einsicht dieses Menschen nicht abschließend entscheiden kann, sondern allenfalls eine transzendente Perspektive jenseits meines Gattungs- oder Umweltbewusstseins darüber entscheiden könnte. Vielmehr erwarte ich nun, dass sich das Verhalten eines solchen Menschen mit technisch bestimmten Mustern über ihn in Deckung bringen lässt. Diese Erwartung entspricht zwar nicht den realen Möglichkeiten sozialer Dominanz, weil auch Gentechnologie nicht die Struktur des unmittelbaren Selbstbewusstseins zerstören kann. Nichtsdestotrotz spielt meine Erwartung suggestiv in meiner Begegnung stets eine entscheidende Rolle, von der ich mich nicht distanzieren kann, es sei denn durch Amnesie, die mich von den Vorbehalten des Wissens befreit, es mit einem gentechnologisch Manipulierten zu tun zu haben.

Leibphänomenologische Evidenzen des Selbstseins

Im Folgenden möchte ich diese Vision im Anschluss an Schleiermacher leibphänomenologisch untermauern. Dies scheint deswegen nötig zu sein, weil die bisherige Darstellung der Technikfolgen unter konzeptionellen Vorzeichen steht, nämlich von Schleiermachers Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Die Gefahr suggestiver Dominanz scheint dann nur insoweit überzeugend, als man Schleiermachers Theorie teilt. Eine leibphänomenologische Übersetzung dieser gentechnologischen Vision hat dagegen den Vorteil, unmittelbar an leibliche Grundstrukturen anzuschließen, von denen sich leibliche Subjekte prinzipiell nicht lösen können.

Leibliche Subjekte sind dadurch ausgezeichnet, in jeweils inversen (entgegengesetzten) leiblichen Richtungen unmittelbar evidente Erfahrungen zu machen. Sie machen zum einen evidente Erfahrungen ihres Gefühlslebens, zum anderen unmittelbare Erfahrungen ihrer begegnenden Umwelt. Zum ersten: Nur mir ist evident, ob und wo ich aktuell Schmerzen habe. Niemand außer mir kann in meine Perspektive springen, um ebenso unmittelbar Eindrücke meiner Gefühle zu haben. Dasselbe gilt auch von meinen aktuellen Gedanken. Selbst wenn hirnpfysiologische Modelle einst feststellen könnten, dass bestimmte Schmerzen

neuronalen Hirnzuständen zugeordnet werden können, ist damit noch nicht bewiesen, dass ich aktuell auch entsprechende Schmerzen habe. Die eindeutige Zuordnung neuronaler Darstellungen auf subjektive Zustände erfolgt nämlich prinzipiell nachträglich und verdankt sich irreduzibel meiner unmittelbaren Selbstperspektive.

Zum zweiten: Vor meinen Augen ist mir meine sichtbare Umwelt unmittelbar evident gegeben, nicht aber mein Gesicht. Das liegt nicht daran, dass ich mein Gesicht nicht optisch mir zur Darstellung bringen könnte; ich kann es immerhin in einem Spiegel betrachten. Was meiner unmittelbaren optischen Wahrnehmung entzogen ist, ist also zwar nicht mein Gesicht als Objekt, wohl aber die „Meinhaftigkeit“ *meines* Gesichts. Im Spiegel kann ich nur mein Gesicht erkennen unter der Voraussetzung, dass ich es als *objektives* Korrelat meiner *Subjektivität* zulasse. D.h. nur unter der Bedingung, dass ich mich in Wahrnehmungsinhalten selbst verobjektiviere, bin ich selbst für mich wahrnehmbar. Diese Art der Selbstwahrnehmung liegt allerdings nicht auf der unmittelbaren Ebene, auf der ich andere Gegenstände sehen kann. Dass ich aktuell einen Tisch vor mir sehe oder Karins Gesicht, kann ich phänomenologisch nicht bezweifeln. Dass ich dagegen *meinen* Tisch oder *mein* Gesicht erkenne, ergibt sich nur mittelbar durch meine Nachkonstruktion, indem ich meine „Meinhaftigkeit“ Objekten zuordne, mich allerdings hinsichtlich der Zuordnung täuschen kann.

Die Evidenz inverser Unmittelbarkeiten impliziert folglich, dass eine *Synthetisierung* beider Wahrnehmungsrichtungen nicht mehr evident sein kann. Ob dieses Gesicht mein Gesicht ist, kann ich nicht auf derselben unmittelbaren Wahrnehmungsebene evident entdecken wie anderes aus meiner Umwelt. Und umgekehrt: Ob ich Schmerzen habe, kann kein anderer außer mir evident feststellen. Daraus folgt eine prinzipielle Unbestimmtheit und Offenheit sowohl in der personalen Selbstbestimmung als auch in der personalen Interaktion. Weder ich kann über mein faktisches Sosein evident entscheiden noch andere. Ebenso wenig kann ich abschließend über das Sosein anderer entscheiden wie diese selbst. Diese leiblich unmittelbare Offenheit wirkt sich in allen Sachverhalten aus, nicht nur im Hinblick auf optisch oder überhaupt Wahrnehmbares, sondern auch im Hinblick auf die erinnerte Lebensgeschichte und Identität von Menschen. Wer ich bin in Begegnung mit einer objektiv wahrnehmbaren Umwelt, lässt sich weder aus der Perspektive der Umwelt noch aus der Selbstperspektive evident feststellen. Die dafür nötige Synthetisierung subjektiver und objektiver Wahrnehmungsrichtungen lässt Täuschungsmöglichkeiten zwingend zu. Dabei liegt auch die Synthetisierung selbst in keiner der beiden Perspektiven, sondern ist eine frei konstruierte Vermittlung, die darin der Synthetisierbarkeit gegensätzlicher

Wahrnehmungsrichtungen „blind“ vertrauen muss, weil die Synthetisierung eben keiner der beiden Perspektive zugehört. Dieses Vertrauen entspricht strukturell dem Gottesbewusstsein in Schleiermachers Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Denn es ist weder in eine Wahrnehmungsrichtung reduzierbar, noch gibt es objektiv bzw. subjektiv hinreichende Gründe dafür, warum dieses Vertrauen berechtigt ist. Dennoch ist ein solches Vertrauen nötig, um entsprechende Synthetisierungsleistungen zu vollziehen. Es liegt daher unmittelbar vor auf einer dritten Ebene, die weder subjektiven noch objektiven Kriterien unterliegt. Diese dritte Ebene, die den Transzendenzbezug leiblicher Subjekte evident macht, kann als theologische Bedingung für die leibliche Selbstorientierung in einer beliebigen Umwelt bestimmt werden.¹⁷

Gegen diese theologische Interpretation leibphänomenologischer Grundstrukturen kann man einwenden, hier werde der Zwang der Selbstidentität überbetont. Selbstorientierung müsse dagegen nicht unter der Bedingung eines stets identischen Subjekts stehen. Man kann vielmehr konstruktivistisch entsprechende Synthetisierungen als pragmatische Orientierungsleistungen des menschlichen Bewusstseins interpretieren, die keinen Anspruch auf Wahrheit stellen, sondern nur die situative Handlungsfähigkeit leiblich verfasster Menschen sicherstellen.¹⁸ – Darauf ist zu antworten, dass tatsächlich die *objektive* Synthetisierungsleistung je und je variable Selbstdeutungen zulässt. Dennoch setzt die Synthetisierungsleistung voraus, dass auch plurale subjektive Selbstdeutungen mit objektiven Daten überhaupt synthetisierbar sind. Und dafür gibt es weder objektiv noch subjektiv hinreichende Gründe. Warum Subjekte *überhaupt* synthetisieren, warum also gerade die Synthetisierung subjektiver und objektiver Wahrnehmungsrichtungen eine Orientierung geben soll, kann nur einem „blinden“ Vertrauen entsprechen.

Eine konstruktivistische Gegenthese könnte dagegen anführen, dass das Vertrauen in die besagte Synthetisierung nicht „blind“ sein muss, sondern sich sozialen Erwartungen fügt, die immer wieder bestätigt werden: Ich sehe eben doch *mich* im Spiegel, und andere können mir „ansehen“, wie ich mich fühle. Konstruktivistisch mag man eine Täuschungstoleranz zulassen, sofern sich Subjekte überhaupt und im Großen und Ganzen orientieren können. Hierzu braucht man leibphänomenologische Unmittelbarkeiten nicht überzubetonen und damit auch keine theologische Drittperspektive zu eröffnen. Vielmehr sei es ein konstruktives Ergebnis sozialer Verständigungsprozesse, weshalb subjektive und objektive Wahrnehmungsperspektiven immer wieder kommunikativ eingeholt werden.

¹⁷ Systematisch-theologisch sind hier die Allwissenheit und Vorsehung Gottes zu verorten.

¹⁸ I.U. Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie; Tübingen 2003, 336-430.

Mit dieser konstruktivistischen Antwort wird allerdings die subjektive Perspektive in eine soziale Dominanz aufgelöst. Nicht erst die Synthetisierung, sondern bereits die verschiedenen Wahrnehmungsrichtungen werden zu Konstruktionen erhoben. Diese bemessen ihre Leistungsfähigkeit nach kommunikativ vereinbarten Kriterien, die sich als solche der objektiven Wahrnehmungsperspektive zuordnen lassen. Eine derartige konstruktivistische Lösung übersieht dabei den Phänomentyp des Interesses, der die „Meinhaftigkeit“ phänomenologisch erst notwendig macht¹⁹ und dabei beharrlich jedweder sozialen Dominanz widerstrebt. Wer ein Interesse hat, hat dabei zugleich ein Interesse an sich selbst und behauptet sich selbst gegen die Interessen anderer.²⁰ Nur unter der Voraussetzung eines Selbstinteresses kann sich das Subjekt in einer objektiven Welt wiederentdecken. Würde die soziale Umwelt ihm seine Identität ohne Beteiligung seines eigenen Willens definieren, könnte das Subjekt diese soziale Konstruktion nicht *sich selbst* zurechnen. Das Selbstinteresse erweist sich somit als Widerlager gegen seine soziale Überbestimmung. Im Selbstinteresse setzt sich das Subjekt zwar einer objektiven Umwelt aus, der es aber nicht erliegt. Das „blinde“ Gottvertrauen ergibt sich aus dem Bedürfnis, dass die selbst durchschauten Synthetisierungen subjektiver und objektiver Perspektiven auch wirklich zutreffen. Es handelt sich um ein *Wahrheitsbedürfnis, dass und wie das Selbst in einer objektiven Welt da ist*. Angesichts dieses Wahrheitsbedürfnisses wird das Subjekt nicht dadurch zufrieden gestellt, dass Synthetisierungen als pragmatische Orientierungshilfen funktionieren. Denn als solche könnten sie niemals garantieren, dass die jeweiligen Synthetisierungen sich auf *dasselbe* Subjekt beziehen. Der Phänomentyp des Interesses impliziert das Interesse an *einem und demselben* Selbst²¹ und damit an einer wahren Synthetisierung subjektiver und objektiver Wahrnehmungsrichtungen.

Das Gottvertrauen kann also auch leibphänomenologisch als das Signum der Offenheit und Unbestimmtheit des Selbstseins interpretiert werden. Weder ich selbst kann über mich abschließend eine wahre und täuschungsfreie Bestimmung geben, noch die soziale Außenwelt, deren Blicke mich treffen. Das Interesse an sich selbst, das sich mit provisorischen Lösungen nicht zufrieden gibt, weil es sonst sich selbst gar nicht einheitlich intendiert, führt damit zum Gottesbedürfnis als derjenigen Instanz, die allein die Offenheit schließt und die wahre Identität des Subjekts in einer Welt durchschaut. Im Vertrauen darauf,

¹⁹ L. Ohly: Sterbehilfe. Menschenwürde zwischen Himmel und Erde; Stuttgart 2002, 96-105.

²⁰ L. Ohly: Der reale Andere und die Realität Gottes. Sartre und Levinas; Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 48/2006, 184–199, 197.

²¹ L. Ohly [Anm. 19], 101ff.

dass diesem Gottesbedürfnis eine transzendente Perspektive entspricht, synthetisiert das Subjekt immer schon unmittelbar seine Erfahrungen inverser Wahrnehmungsrichtungen.

Wie in Schleiermachers Theorie verändert Gentechnik an dieser strukturellen Offenheit nichts Grundsätzliches, überlagert allerdings die offene Selbstentwicklung des leiblichen Subjekts durch sozial dominierende Erwartungen. Damit übernimmt die Sozialperspektive suggestiv-strukturell die Rolle Gottes, was in der Fachdiskussion mit dem Playing-God-Motiv markiert wird.²²

Leibphänomenologische Evidenzen gentechnologischer Visionen

Der konstruktivistische Versuch, Subjektivität als ein Ergebnis sozialer Vereinbarungen zu behandeln, wandelt sich in der Gentechnik zur leiblichen Konstruktion des Menschen. Auch hier ist diese Konstruktion nur suggestiv und hebt die Bedingungen des unmittelbaren subjektiven Selbsterlebens nicht auf, steigert ihre suggestive Kraft allerdings gegenüber konstruktivistischen *Denkmodellen* dadurch, dass sie unüberholbar wird. Wer einem gentechnologisch Manipulierten begegnet, kann dem konstruierten Bild dieses Menschen nicht entgehen, das schon bei der gentechnologischen Manipulation zugrunde lag. Die entscheidende Veränderung, die suggestiv vorgenommen wird, bewegt sich auf der Ebene des *Wahrheitsbewusstseins*. Anstelle eines unmittelbaren *Wahrheitsbedürfnisses*, das nur auf einer dritten Ebene zwischen objektiver und subjektiver Wahrnehmungsrichtungen befriedigt werden kann, trägt Gentechnologie das Wahrheitsproblem auf der objektiven Ebene aus, und zwar so, dass es dort *für die soziale Mitwelt objektiv* als entscheidbar erlebt wird.

Das Selbsterleben eines gentechnologisch Manipulierten steht nämlich *für uns*²³ in der Klammer seiner Konstruktion. Es ist wieder darauf hinzuweisen, dass eine Veränderung nur einzelner Gene die Gesamtorganisation des Genoms betrifft. Wenn Menschen einst in der Lage sein werden, gentechnologische Maßnahmen gezielt durchzuführen, so werden sie die Folgen der Gesamtorganisation des Genoms kontrolliert einschätzen können. Das betrifft

²² Z.B. N. Daniels: Positive and Negative Genetic Interventions; in: A. Buchanan u.a.: From Chance to Choice. Genetics and Justice; Cambridge 2000, 104-155, 154. T. Peters: Genes, Theology, and Social Ethics: Are We Playing God? in: Ders. (Hg.): Genetics. Issues of Social Justice; Ohio 1998, 1-45, 29.

²³ Der Einfachheit halber spreche ich von „uns“, wenn ich die soziale Mitwelt eines gentechnisch Manipulierten meine. Diese soziale Mitwelt schließt auch Menschen ein, die zwar für die gentechnische Manipulation ihres Gegenübers nicht direkt verantwortlich sind, aber wissen, dass es manipuliert ist. Die suggestive Dominanz gentechnischer Manipulation lässt die – freilich hypothetische – Mutmaßung zu, dass sie „prominent“ wird (H. Jonas: Laßt uns einen Menschen klonieren. Von der Eugenik zur Gentechnologie; in: Ders.: Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung; Frankfurt 1987, 162-203, 192). Eine unbeteiligte soziale Umwelt ist dann kaum konkret vorstellbar.

dann auch das Verhalten des Manipulierten und auch dessen Selbsterleben, wenn auch nur soweit, wie sich eben die soziale Umwelt in einen anderen Menschen immer schon (mittelbar) hineinversetzen konnte. Allerdings ist die vorausgesehene Fremdeinschätzung über das Selbsterleben eines Manipulierten hier in der Weise gesteigert, dass sie die Bedingung für die genetische Ausstattung des Manipulierten darstellt und damit für dessen leibliche Auseinandersetzung mit sich in seiner Welt. Die Auseinandersetzung mit sich selbst steht somit in der Klammer konkreter sozialer Erwartungen an den Manipulierten. Seine Offenheit in der Selbstauseinandersetzung wird suggestiv reduziert auf die sozialen Erwartungshorizonte, auf die hin er unter Beobachtung steht. In dieser Situation kann man mit folgenden Konsequenzen rechnen:

Erstens: Es setzt eine semantische Reduktion der Unbestimmtheit ein. Für eine religiöse Selbstbestimmung wird der Symbolraum insoweit reduziert, als das soziale Sensorium für die Unbestimmtheit vernachlässigt wird. Wird der Mensch weitgehend unter den sozialen Erwartungen der funktionalen Störungsfreiheit der körperlich-geistigen Selbstorganisation betrachtet, so wird die Kultivierung einer Sprache und Symbolik unnötig, welche die funktionsoffene „Meinhaftigkeit“ in der menschlichen Selbstorganisation verhandelbar macht. Was Selbstorganisation ist, wird nach intersubjektiv feststellbaren Kriterien beantwortet. Dabei geht das öffentliche Sensorium für öffentlich unzugängliche Selbstdarstellungen verloren.

Zweitens: Mit der semantischen Bezeichnungsreduktion setzt eine suggestive Erklärbarkeit des manipulierten Menschen durch seine soziale Umwelt ein. Wir betrachten den manipulierten Menschen unter der Perspektive, dass sein Verhalten erklärbar ist und sich seiner genetischen Ausstattung fügt. Diese Betrachtungsweise schlägt sich in allen Auseinandersetzungen seiner Selbstorganisation nieder: Von instinktiven Verhaltensweisen (ist er Bauch- oder Rückenschläfer?) bis zu biografisch weitgehenden Entscheidungen (wie etwa der Berufswahl) kann die soziale Umwelt stets eine Erklärung bieten. Zwar dürften solche Erklärungen nachträgliche Konstruktionen eines in Wirklichkeit genetisch nicht determinierten Verhaltens sein.²⁴ Gleichwohl behalten sie ihre soziale Macht: Weil die Sozialperspektive die genetische Gesamtorganisation *zielgerichtet* präfiguriert hat, erkennt sie *sich* in allen Verhaltensweisen des Manipulierten wieder. Darin liegt der Unterschied zur biogenetischen Grundlagenforschung, die nur biologische Grundlagen menschlichen Lebens und Verhaltens „liest“, ohne darin *sich selbst* (d.h. die eigenen gezielten Erwartungen an das menschliche Leben und Verhalten eines anderen Menschen) wieder zu erkennen. Es mag

²⁴ D.W. Brock /N. Daniels (Anm. 1), 177.

offen bleiben, welche Freiheit der Manipulierte hat, gegen gentechnische Dominanzen zu rebellieren. Entscheidend ist, dass auch sein Versuch, sich aus dem Rampenlicht sozialer Erwartungen zurückzuziehen, als Bestätigung sozialer Erwartungen gelesen werden kann. Wir meinen dann eben stets, besser über ihn Bescheid zu wissen als er über sich.

Drittens: Indem wir das Genom eines Menschen und damit die Wirkweise der genetischen Gesamtorganisation verändern, betrachten wir einen gentechnisch Manipulierten wie *zwei Menschen in einem*. Wir betrachten ihn nämlich nicht nur als den Manipulierten, sondern zugleich als den Menschen, der er *nicht* wurde.²⁵ Wir können uns nicht davon freimachen, im Manipulierten zugleich einem Menschen zu begegnen, der dieser gar nicht ist. Denn wir vergleichen bei der Begegnung das Resultat gentechnologischer Erwartungen mit der vermuteten phänotypischen Situation eines Menschen, der entstanden wäre, wenn der gentechnologische Eingriff nicht vollzogen worden wäre. Ohne diesen Vergleich hätten wir keinen Anhaltspunkt, gentechnologische Maßnahmen überhaupt technisch zu verantworten. Sobald wir aber vergleichen, entsteht für uns eine Wahrnehmungsirritation, nach der wir den Manipulierten unmittelbar nicht wie einen „natürlich“ entstandenen Menschen aus unserer sozialen Umwelt betrachten können. Die Offenheit, die zwischen uns und anderen nicht-manipulierten Menschen besteht, wird bei der Begegnung mit einem Manipulierten zurückgenommen; denn aus seinem „Doppelgesicht“ erscheint uns auch *unsere* Erwartung an ihn. Zugleich verliert die Begegnung mit dem Manipulierten auch ihre personale Verbindlichkeit, denn es ist nie eindeutig, auf welchen von beiden genau sie sich richtet. Das impliziert umgekehrt, dass in „natürlichen“ zwischenmenschlichen Begegnungen eine moralisch bindende *Verbindlichkeit* aus einer interpersonalen *Offenheit* entspringt. Durch Gentechnik wird folglich beides verletzt.

Ergebnis

Damit geht es letztlich bei den gegenwärtig empfundenen Skrupeln gegen Gentechnik um die Bedingungen der Moralität. Möglicherweise wird eine gentechnisch kontrollierte Welt manche Vorteile bieten, z.B. genetisch bedingte Krankheiten auszurotten. Möglicherweise wird sie auch mit den moralisch fragwürdigen Kosten ihrer Entwicklung umgehen lernen.

²⁵ Referenztheoretisch kann man zeigen, dass ein gentechnisch Manipulierter ein anderer Mensch ist als wenn ein Mensch mit dem Genom geboren worden wäre, das der Manipulation zugrunde lag aber nicht manipuliert worden wäre (L. Ohly: Konkrete Embryonen und konkrete Menschen – Kripkes Tipps zur Vermeidung einer Irritation; Zeitschrift für evangelische Ethik 50/2006, 277-290, 283).

Wer prinzipielle Einwände an Gentechnik hat, muss diese Möglichkeit nicht ausschließen. Überhaupt hängt das Gewicht solcher prinzipieller Einwände nicht an der Richtigkeit ihrer Zukunftseinschätzung. Vielmehr geht es um die Frage, ob man aus *heute gültigen* moralischen Gründen eine solche Entwicklung verantworten kann, wenn dadurch die Grundlagen *gegenwärtiger* Moralität verletzt werden. Auch bei dieser Frage geht es nicht um eine adäquate Zukunftseinschätzung, sondern um die Auseinandersetzung mit den Bedingungen unserer gegenwärtigen Moralität. Die Typik der Selbstwerdung in der Spannung von subjektiv-objektiver Offenheit als Grundlage moralischer Verbindlichkeit schließt eine Verschiebung dieser Typik logisch und ethisch aus. Die Handlungsintentionen gentechnologischer Maßnahmen implizieren zumindest unbewusst Erwartungshorizonte, die dieser „natürlichen“ Typik der Selbstwerdung logisch-strukturell widersprechen. Ob sich dieser Widerspruch zeitlich „auswächst“, darüber zu spekulieren macht tatsächlich wenig Sinn. Aber ob man diese Verschiebung der Typik der Selbstentwicklung *wollen kann*, wenn sie gegenwärtig die Bedingung stellt, moralische Willensbildung zu entwickeln: Darin bestehen die moralischen Zweifel an gentechnologischen Maßnahmen. Man müsste die moralische Leiter wegwerfen, auf die man gestiegen ist²⁶, um gentechnische Maßnahmen moralisch zu rechtfertigen. Die „Vision“ gentechnologischer Verfahren blickt also nicht auf eine ferne Zukunft, sondern unmittelbar auf uns selbst und unsere gegenwärtige Moralität.

²⁶ L. Wittgenstein: Tractatus-logico-philosophicus 6.54.