

BUCHBESPRECHUNGEN

Martha Nussbaum: *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, 158 S., Princeton University Press, Princeton 2010.

Die Krise der *Humanities* ist ein gefälliges Klischee. Für Disziplinen wie die Philosophie, Kunstgeschichte oder Literaturwissenschaft hat sich die Krisenrhetorik als verlässlicher Partner erwiesen. Mühelos lassen sich die Schlagworte der eingeübten Bedrohungsszenarien mobilisieren: Ökonomisches Profitdenken, Zweckrationalität und die Dominanz der technisch-wissenschaftlichen Perspektive – in einer derart beschriebenen Gesellschaft ist die Krise der als *Humanities* zusammengefassten Disziplinen immer schon enthalten. Gefällig ist ein solches Klischee, soweit es den als bedroht beschriebenen Disziplinen als Gegenentwurf zu einer beschränkten und beschränkenden Rationalität zumindest die moralische Überlegenheit garantiert.

Allerdings: Nur weil eine Geschichte klischeebeladen ist, ist sie noch nicht falsch. Auch wenn die Krisenmetaphern abgenutzt sind, führen sie nicht zwingend in die Irre. Und tatsächlich ist ein Legitimationsdruck kaum von der Hand zu weisen. So leicht das abstrakte Bekenntnis zur Bedeutung der *Humanities* ist, so schwer ist ihr Stand, wenn sie in Konkurrenz um knappe Ressourcen gedrängt werden. Natürlich sind die *Humanities* wichtig, aber sind sie

wichtig genug, um in globaler Perspektive gegenüber anwendungsbehafteten Disziplinen Bestand zu haben?

Martha Nussbaums Manifest *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities* erhebt den Anspruch, dem Legitimationsproblem zu begegnen und den *Humanities* ihren berechtigten Platz in der Mitte von Bildung und Wissenschaft zuzuweisen. Der Text beginnt und endet mit einer allgemeinen Krisendiagnose, die die Dringlichkeit von Nussbaums Anliegen verdeutlichen soll. Der Hauptteil des Buches wendet sich demgegenüber den emotionalen wie kognitiven Kompetenzen zu, die als Grundlage für Nussbaums argumentative Strategie dienen: Eine funktionierende Demokratie basiert auf Kompetenzen wie kritischem Denken, Respekt und narrativer Phantasie. Diese Kompetenzen sind jedoch nicht voraussetzungslos gegeben, sondern bedürfen einer nachdrücklichen Vermittlung durch die *Humanities*. Also sind die *Humanities* eine Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie. Ein solches Argument ist weder neu noch überraschend, allerdings kommt es natürlich darauf an, aus diesem knappen Gedankengang eine überzeugende Geschichte zu machen.

Nussbaum stellt sich dieser Herausforderung, indem sie die Frage nach den grundlegenden Zielen von Bildungs- und Wissenschaftspolitik stellt. Der Primat der ökonomischen

Nützlichkeit folge häufig aus der Annahme, dass wirtschaftliches Wachstum das wesentliche Mittel für die zentralen gesellschaftlichen Güter sei: *Sorge für eine funktionierende Ökonomie, und eine stabile Demokratie wird folgen*. Nach Nussbaum ist diese Annahme jedoch schlicht und ergreifend falsch: „Empirical studies have by now shown that political liberty, health, and education are all poorly correlated with [economic] growth“ (14). Natürlich sind auch schnell Beispiele gefunden, die den mangelnden Zusammenhang von ökonomischem Wachstum und demokratischen Errungenschaften belegen. Das Apartheidsregime in Südafrika illustriert die Koexistenz von wirtschaftlichem Aufschwung und massiver Ungerechtigkeit. Auch politische Freiheiten ergeben sich keinesfalls zwangsläufig aus wirtschaftlicher Entwicklung, wie das Beispiel Chinas zeige.

Doch wenn „education for profit“ und „education for democracy“ nicht zusammenfallen, stellt sich die Frage, auf welche Weise die Bildungs- und Wissenschaftspolitik einer demokratischen Gesellschaft organisiert werden sollte. Nussbaums allgemeine Antwort auf diese Frage orientiert sich am „Human Development Paradigm“ (16), nach dem gesellschaftliche Entwicklung nicht alleine entlang ökonomischer Kenngrößen, sondern durch eine Pluralität menschlicher Fähigkeiten bestimmt wird. So müsse eine funktionierende Demokratie ihre Bürger befähigen, sich kritisch mit Tradition, Autorität und politischen Strukturen auseinanderzusetzen. Auch müssen Bürger in der Lage

sein, sich selbst und anderen gleiche Rechte zuzuschreiben und die komplexen Verschränkungen von Interessen und Bedürfnissen auf individueller, lokaler, nationaler und globaler Ebene zu verstehen. Diese allgemeine Charakterisierung der Grundlagen einer demokratischen Kultur wird im Folgenden auf vier Ebenen präzisiert:

1) *Emotionen*: Eine funktionierende Demokratie hat nicht zuletzt emotionale Grundlagen, wie Nussbaum anhand des Beispiels der Abscheu erläutert. Da gesellschaftliche Ausgrenzungsmechanismen wesentlich durch die „Pathologie der Abscheu“ (35) begründet seien, komme den *Humanities* wesentlich die Aufgabe zu, Mitgefühl und Verständnis gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen zu kultivieren.

2) *Das Gewicht des Arguments*: Nussbaums zweite Grundlage einer demokratischen Kultur steht unter dem Titel *Socratic Pedagogy*: „Class, fame, and prestige count for nothing, and the argument counts for all“ (51). In einer funktionierenden Demokratie müssen Bürger in der Lage sein, eigenständig zu denken und Autoritäten zu hinterfragen.

3) *Weltbürgertum*: Eine demokratische Kultur darf sich nicht auf eine nationale Perspektive beschränken, da zahllosen gesellschaftlichen Problemen, wie der globalen Erwärmung, Nuklearwaffen, Arbeitsbedingungen, Menschenhandel oder sexuellem Missbrauch, nur auf internationaler Ebene begegnet werden kann (80). Schon der

Schulunterricht muss daher ein Verständnis von globalen Verschränkungen und wechselseitigen Abhängigkeiten schaffen.

4) *Narrative Phantasie*: Die von Nussbaum eingeforderten Kompetenzen basieren auf der Fähigkeit des Perspektivenwechsels: Nur wenn sich eine Person auf den Standpunkt anderer Kulturen, Religionen, Schichten, Geschlechter und Kasten einlässt, kann sie ihnen angemessen begegnen. Eine solche Fähigkeit setzt jedoch wiederum narrative Phantasie voraus, die etwa durch die Künste oder kindliche Rollenspielen gefördert werde.

Auch wenn Nussbaums gedrängte Darstellung beeindruckt, bleibt der Verdacht, dass sie es sich bezüglich des Zusammenhangs zwischen *Humanities* und demokratischer Kultur zu einfach macht. Einerseits stellt Nussbaum die Voraussetzungen demokratischer Kultur in einnehmender Klarheit dar; andererseits bleibt jedoch das konkrete Verhältnis zwischen demokratischer Kultur und den *Humanities* eigentümlich vage. Natürlich sind Disziplinen wie die Philosophie, Geschichte oder Kunstwissenschaft nicht intrinsisch mit demokratischer Kultur verknüpft, was insbesondere aus der deutschsprachigen Perspektive der Geisteswissenschaften offensichtlich ist. Über weite Teile ihrer Geschichte haben die als Geisteswissenschaften zusammengefassten Disziplinen eben nicht die liberale und subversive Rolle gespielt, die Nussbaum ihnen gerne zusprechen möchte.

Selbstverständlich weiß auch Nussbaum, dass es keinen notwendigen Zusammenhang zwischen den *Humanities* und demokratischer Kultur gibt, wie ihre Diskussion der Bildungspolitik der nationalistischen Bharatiya Janata Party in Indien zeigt, die nach Nussbaum insbesondere den Geschichtsunterricht aus nationalistischer und chauvinistischer Perspektive vereinnahmte (21f.). Auch für Nussbaum gilt also, dass zwei Ebenen unterschieden werden müssen: Zum einen die Frage, welchen Raum eine Gesellschaft den *Humanities* zugesteht; zum anderen die Frage nach der inhaltlichen Ausrichtung dieser Disziplinen. Die *Humanities* können Vehikel einer demokratischen Kultur sein, sie können jedoch gleichermaßen als Stützen dezidiert antidemokratischer Perspektiven fungieren.

Spätestens mit dieser Differenzierung wird jedoch der Verdacht drängend, dass es sich Nussbaum zu einfach macht, wenn sie ein Bedrohungsszenario konstruiert, in dem die *Humanities* alleine durch externe Interessen in eine Krise gedrängt werden. Ein Manifest für die *Humanities* müsste sich auch der Frage stellen, in welchem Maße die *Humanities* in ihrer aktuellen Gestalt tatsächlich die von Nussbaum beschriebene Rolle einnehmen. Ein offensichtliches Beispiel ist in diesem Zusammenhang die von Nussbaum dargestellte sokratische Pädagogik mit ihren Merkmalen des kritischen und subversiven Denkens. Einerseits sind diese Merkmale keineswegs auf die *Humanities* beschränkt; auch im Rahmen von Disziplinen wie der Informatik

oder der Humanbiologie kann kritisches und subversives Denken gelernt und praktiziert werden. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit die klassische Gegenüberstellung von *Humanities* und technisch-wissenschaftlichen Disziplinen hier tatsächlich hilfreich ist. Zudem ist das kritische und subversive Denken auch kein notwendiges Merkmal der *Humanities*. So ist keinesfalls offensichtlich, dass innerhalb der *Humanities* allgemein eine besondere Kompetenz zur klaren und kritischen Analyse von Argumenten und Positionen erworben wird. Nussbaums Krisendiagnose würde an Überzeugungskraft gewinnen, wenn sie derartige Probleme angehen und auch eine Darstellung der internen Herausforderungen der *Humanities* bieten würde.

David Ludwig, Berlin

Dominic Hyde: *Vagueness, Logic and Ontology*, 238 S., Ashgate, Aldershot/Burlington 2008.

Es gibt Prädikate, die keine scharfe Grenze zwischen ihrer positiven und negativen Extension ziehen, so z. B. »ist rot«, »ist glatzköpfig«, »ist ein Haufen«: In einigen Fällen weiß ein kompetenter und informierter Sprecher des Deutschen nicht zu sagen, ob das betreffende Prädikat anwendbar ist oder nicht. Für Prädikate, die solche Grenzfälle zulassen, hat sich in der Philosophie die Bezeichnung »semantisch vage« eingebürgert. Was das Phänomen der Prädikatsvag-

heit insbesondere für Sprachphilosophen und Logiker interessant macht, ist die Tatsache, dass zumindest einige vage Prädikate das Sorites-Paradoxon induzieren: Wenn n Körner auf kleinstmöglicher Fläche keinen Haufen ergeben und ein Korn mehr oder weniger für das Haufensein von etwas keinen Unterschied macht, dann ergeben auch $n+1$ Körner keinen Haufen. Andernfalls gäbe es genau die scharfe Grenze zwischen Haufen und Nicht-Haufen, welche das vage Prädikat »ist ein Haufen« anscheinend nicht zieht. Wenn also ein Korn keinen Haufen ergibt, dann auch nicht zwei Körner; wenn nicht zwei, dann auch nicht drei etc. Folglich ergeben 1 Mio. Körner keinen Haufen. Dasselbe Ergebnis erhält man auch durch mathematische Induktion, wobei die konditionalen Prämissen durch ein allquantifiziertes Konditional ersetzt werden. Ferner folgt aus der Wahrheit des Satzes, dass ein Korn keinen Haufen ergibt, und der Wahrheit des Satzes, dass 1 Mio. Körner einen Haufen ergeben, dass es eine Körneranzahl n geben muss, so dass gilt: n Körner sind noch kein Haufen, $n+1$ hingegen schon. Vage Prädikate scheinen also die Ableitung falscher Konklusionen aus anscheinend wahren Prämissen zu ermöglichen. Jeder Versuch, semantische Vagheit zu modellieren, muss daher, will er überzeugen, eine plausible Lösung für das Sorites-Paradoxon anbieten können.

Mittlerweile sind die Verästelungen der Debatte kaum noch überschaubar. Deshalb kommt Dominic Hyde das Verdienst zu, mit *Vagueness, Logic and Ontology* eine Monographie

vorgelegt zu haben, die als Einführung in die Thematik ebenso besticht wie als profunde Studie zu Logik und Ontologie unscharfer Grenzen.

Auf eine thematische Einführung in Kapitel 1 folgt eine Rekonstruktion von Russells repräsentationalistischem Vagheitsverständnis (Kapitel 2). Kapitel 3 analysiert und verwirft Theorien, die in Vagheit ein Phänomen sehen, das zwar unseren Repräsentationen der Dinge eignet, nicht jedoch den repräsentierten Dingen selbst, die stattdessen in einer präzisen Sprache (bspw. »der Sprache der Wissenschaft«) beschrieben werden können. Kapitel 4 diskutiert die nicht-klassischen Logiken des Sub- und insbesondere des Supervaluationismus. Letzterer legt sich nach Hyde darauf fest, Vagheit als bloß repräsentational zu verstehen und die These von der Existenz ontologischer Vagheit abzulehnen. Allerdings steht, so Hyde, die Ablehnung dieser These argumentativ auf tönernen Füßen (Kapitel 5). Kapitel 6 erörtert Probleme vager Identität und des Zählens unter Bedingungen von Vagheit. Kapitel 7 präsentiert schließlich Hydes Konzeption einer *logic of vagueness*.

Hyde entwirft zur Modellierung von Vagheit einschließlich höherstufiger Vagheit beliebigen Grades die Sprache L_∞ mit unendlichwertiger Semantik, wobei L_∞ zwar wichtige Elemente der klassischen Logik wie etwa *modus ponens*, Adjunktion, disjunktiver Syllogismus und *ex falso quodlibet* beibehält, nicht jedoch *tertium non datur* und den Satz vom Nichtwiderspruch. L_∞ liefert eine unvollständige (»incomplete«) Logik, weil in ihr nicht

gilt, dass entweder A oder $\neg A$ wahr ist. L_∞ ergibt ferner eine paravollständige (»paracomplete«) Logik, weil L_∞ auf nicht-triviale Weise unvollständig ist: In L_∞ gilt nicht das Ausbreitungsprinzip, dass überall Wahrheitswertlücken auftreten, wenn irgendwo eine Wahrheitswertlücke auftritt.

Vagheit erster Stufe wird mithilfe einer dreiwertigen Semantik modelliert, welche die Wahrheitswerte $\{0, 1/2, 1\}$ verwendet. Dabei kommt es auf die genauen Zahlenwerte nicht an. Genauso gut könnte man 0, 10 und 20 verwenden. Entscheidend ist, dass ein unbestimmter Satz einen geringeren Wahrheitswert erhält als ein bestimmt wahrer Satz, und einen größeren Wahrheitswert als ein bestimmt falscher Satz. Vagheit zweiter Stufe wird mithilfe einer fünfwertigen Semantik modelliert, in der bspw. folgende Wahrheitswerte verwendet werden: $\{0, 1/4, 1/2, 3/4, 1\}$. Usw.

Das Paradoxe am Sorites-Paradoxon besteht darin, dass nicht alle Prämissen den größtmöglichen Wahrheitswert haben, dies aber übersehen wird. Dabei erscheint das Paradoxon als umso überzeugender, je kleiner die Unterschiede zwischen Paaren angrenzender a (Körneransammlungen, mehr oder weniger behaarte Köpfe etc.) sind. Einige Prämissen sind nicht wahr (was aber nicht bedeutet, dass sie falsch sind), und damit auch nicht die Konklusion. Im Falle des Induktions-Sorites hat die allquantifizierte Prämisse denjenigen Wahrheitswert, den ihre Instanz mit dem geringsten Wahrheitswert hat. Im Falle des Sorites, der einen scharfen Schnittpunkt zwischen benachbarten a ableitet, gilt,

dass seine Konklusion nicht wahr ist, denn keine zwei benachbarten a sind derart, dass F auf a_n zutrifft, auf a_{n+1} jedoch nicht. Allerdings ist seine Konklusion auch nicht falsch, denn ihre Negation, die allquantifizierte Prämisse des Induktions-Sorites, ist nicht wahr.

Der Vorteil der *logic of vagueness* gegenüber dem Supervaluationismus besteht nach Hyde in zweierlei: Zum einen erlaube L_∞ zwanglos die Modellierung von Vagheit höherer Stufe, während man Grenzfälle in L_{SpV} nicht weiter differenzieren könne. Zum anderen vermeide die *logic of vagueness* ein Dilemma, vor das sich der Supervaluationismus gestellt sehe, nämlich entweder » \exists « ungewöhnlich interpretieren oder Vagheit als bloß repräsentational verstehen zu müssen: Dem Supervaluationismus zufolge wird in einer Sorites-Prämisse von einem wahren Antezedens zu einem unbestimmten Konsequens übergegangen. Damit legt sich der Supervaluationismus darauf fest, entweder einen scharfen Schnittpunkt zwischen *wahr* und *unbestimmt* zu akzeptieren oder zu behaupten, dass aus dem Satz, es gebe einen scharfen Schnittpunkt, nicht folgt, dass es einen Punkt gibt, der dieser Schnittpunkt ist. Das Erste bedeutet, Vagheit und insbesondere das Phänomen der höherstufigen Vagheit nicht ernst zu nehmen; das Zweite impliziert, das Verständnis von » \exists « zu manipulieren oder behaupten zu müssen, es gebe diesen Schnittpunkt, allerdings lasse er sich aufgrund der Vagheit unserer Repräsentationen nicht angeben. Will man die orthodoxe Lesart von » \exists « beibe-

halten, dann muss man Vagheit als bloß repräsentational verstehen.

Nach Hyde stützt sich die Ablehnung ontologischer Vagheit hauptsächlich auf das Argument von Evans (»Can There Be Vague Objects?«, in: *Analysis* 38 (1978), S. 208): Gäbe es vague Objekte a und b , dann wäre es vague, ob a und b miteinander identisch sind (1). Also hätte b die Eigenschaft, vagerweise mit a identisch zu sein (2). Nun ist es aber nicht vague, dass a mit sich selbst identisch ist (3). Also hat a nicht die Eigenschaft, vagerweise mit a identisch zu sein (4); a und b unterscheiden sich demnach hinsichtlich einer Eigenschaft. Mit dem Leibniz-Gesetz (LG) folgt daraus, dass a und b nicht miteinander identisch sind (5). Diese Aussage lässt sich so verstärken, dass a und b bestimmterweise nicht miteinander identisch sind (5'). Das aber widerspricht (1). Die Annahme, es gäbe vague Objekte, führt also zu einem Widerspruch.

Dieses Argument ist, so Hyde, nicht valide: Entweder versteht man (1) *de re* oder *de dicto*. Versteht man (1) *de re* und expliziert (1) mit (2), also der Zuschreibung einer Eigenschaft zu b , dann ergibt sich ein Problem, das Ähnlichkeit zu Russells Paradoxon aufweist, dass es nämlich, wenn b besagte Eigenschaft hat, vague ist, ob b diese Eigenschaft hat (vgl. Parsons: *Indeterminate Identity*, Oxford: Clarendon Press, 2000). Versteht man (1) jedoch *de dicto*, dann ist der Schluss aus (2) und (4) mit LG auf (5) ungültig.

Dass Hydes *logic of vagueness* dem Supervaluationismus in den genann-

ten Punkten überlegen ist, mag zutreffen. Bei der Lektüre von *Vagueness, Logic and Ontology* fragt man sich jedoch, ob Hyde nicht besser daran getan hätte, seine *logic of vagueness* gegen Kritik aus anderen Richtungen abzusichern:

Bedenken erregt zum einen Hydes Rede von größeren und kleineren Wahrheitswerten. Es handelt sich dabei nicht um eine bloße *façon de parler*: Hyde muss Wahrheitswerte nach ihrer Größe unterscheiden, weil seine Modellierung von höherstufiger Vagheit darauf beruht. Sinnvolle Verwendung von »größer« und »kleiner« setzt aber nicht nur ein gemeinsames Maß voraus, sondern auch eine gemessene Größe, bspw. Länge oder Anzahl. Was aber wäre dies im Falle von Wahrheit? Es liegt nahe, dabei an das Wahrsein von Propositionen zu denken. Damit würde sich Hyde jedoch darauf festlegen, von mehr oder weniger »wahren« Sätzen zu reden. Dann aber trafe seine *logic of vagueness* derselbe Einwand, dem sich alles Operieren mit Wahrheitsgraden aussetzt, dass nämlich, mit Frege gesprochen, die Wahrheit kein Mehr oder Minder verträgt.

Zweitens könnte man etwas grundsätzlicher fragen, ob es eine sinnvolle Strategie ist, auf das Phänomen semantischer Vagheit mit Manipulationen an Logik und Semantik zu reagieren. Derartige Versuche gründen in der Annahme, vage Prädikate zögen keine scharfen Grenzen. Mit Wittgenstein könnte man hier einen paradigmatischen Fall für die Behebung des philosophischen Verstandes durch die Sprache sehen: Vage Prädi-

kate ziehen keine scharfen Grenzen, weil Prädikate *selbst* überhaupt keine Grenzen ziehen! Grenzziehung ist eine Tätigkeit von Sprechern. Wäre es dann aber für eine Theorie semantischer Vagheit nicht zweckmäßiger, bei den Sprechern und ihrem Gebrauch derjenigen Ausdrücke anzusetzen, die sich in bestimmten Kontexten als vage herausstellen?

Vagueness, Logic and Ontology zeichnet sich nicht nur durch die Genauigkeit seiner Analysen aus, sondern auch durch die philosophische Sorgfalt, mit der noch das letzte Detail einer Problematik Berücksichtigung findet. Zugleich lassen Hydes Untersuchungen eine Kenntnis der Vagheits-Debatte in ihren historischen und systematischen Aspekten erkennen, die Respekt abnötigt. In der Materialfülle, die Hyde vor seinem Leser ausbreitet, liegt jedoch auch die empfindliche Schwäche des Buches: Wäre es wirklich nötig gewesen, ein ganzes Kapitel der Rekonstruktion von Russells repräsentationalistischem Verständnis von Vagheit zu widmen, wenn man sagen möchte, dass der Supervaluationismus darauf festgelegt ist, Vagheit als bloß repräsentational zu verstehen? Hätte es wirklich des Kapitels zu *Vague Individuation and Counting* bedurft, das sich zwischen die Kritik an Evans' Argument und dem Kapitel zu Hydes *logic of vagueness* etwas sperrig einfügt? War die minutiöse Betrachtung des Subvaluationismus wirklich unumgänglich, wo dieser in der philosophischen Vagheitsdiskussion der Gegenwart bestenfalls als Randphänomen in Erscheinung tritt? Weniger

ist manchmal mehr, und zwar insbesondere dann, wenn ein Mehr an Inhalt den Nachvollzug der Argumentation beeinträchtigt. Gleichwohl hat Hyde mit *Vagueness, Logic and Ontology* ein Werk vorgelegt, das durch analytischen Scharfsinn, argumentative Genauigkeit und philosophische Sorgfalt Maßstäbe für die Behandlung des Themas setzen dürfte.

Daniel Gruschke, Aachen

Paul K. Feyerabend, *Naturphilosophie*. Herausgegeben und mit einem Vorwort von Helmut Heit und Eric Oberheim, 384 S., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009.

Der „schlimmste Feind der Wissenschaft“, wie es in der Zeitschrift *Nature* hieß (Bd. 329/1987, S. 596), hat am Ende doch noch eine *Naturphilosophie* hinterlassen. Nach *The Conquest of Abundance* (1999; dt. 2005), dem seinerzeit letzten Buch des 1994 verstorbenen Paul Feyerabend, liegt damit eine weitere Schrift aus dem Nachlass vor. Wie aber bereits das Hauptwerk *Against Method* (1975) zeigt der nun veröffentlichte Text Feyerabend als historischen Natur- und Wissenschaftsphilosophen, der keineswegs wissenschaftsfeindlich eingestellt war, sondern einem feinen intuitiven Geflecht durchaus methodischer Überlegungen gefolgt ist.

Um es gleich vorwegzunehmen: Das viel kritisierte „Anything Goes“, in dessen Schatten *Against Method*

lange stand, ist in der *Naturphilosophie* völlig verschwunden. Es war seinerzeit ironisch gemeint und sollte lediglich pointieren, dass alle wissenschaftlichen Methoden ihre Grenzen haben. Und diese Grenzen sind für Feyerabend zuvorderst historische. Theorieentscheidungen werden ganz überwiegend in konkreten Situationen und anhand konkreter Erkenntnisziele getroffen. Wollte man hingegen *einen* Maßstab oder „einen Grundsatz [...], der sich unter *allen* Umständen und in *allen* Stadien der menschlichen Entwicklung vertreten lässt“, dann geht eben nur „Anything Goes“, wie schon *Wider den Methodenzwang* konkretisierte (1983, 31f.). Das war ein Spaß. Vielmehr war es Feyerabend stets darum zu tun, aufzuweisen, dass der Mensch nicht heraustreten kann aus seiner Natur und seiner Geschichte und dass seine theoretischen Beurteilungsmaßstäbe ebenso „beweglich sind wie die beurteilten Leistungen“. So stand es in *Wissenschaft als Kunst* (1984, 156). Und so kam es ihm immer darauf an, die strengen Grenzen zwischen der Wissenschaft und dem außer- oder nichtwissenschaftlichen Denken etwa in Kunst oder Mythos zu überwinden. Was Feyerabend also eigentlich am Herzen lag, waren die Modalitäten der Theoriewahl. Und das vor dem Hintergrund eines genuin humanistischen Ideals: *Der Erkenntnis für freie Menschen* (1980).

Für Philosophie und Wissenschaft heißt das, dass auf ein einziges begriffliches Regime kein Verlass ist. Stattdessen, so Feyerabends berückichtigter Vorschlag, sollten wir die Be-

griffe der Naturwissenschaften etwa mit mythischen, ethnologischen, kulturanthropologischen und anderen Alternativen vergleichen und ineinandersetzen, was im Übrigen perfekt zu seinem zeitlebens verfolgten Ziel der *Theorieproliferation* passt, also der gezielten Entwicklung von Konkurrenztheorien zu einer vorliegenden Theorie, aus deren Perspektive diese dann kritisierbar wird. Für das Verstehen begrifflicher Entwicklungen allerdings genügt es nicht, wie Feyerabend in der nun erschienenen *Naturphilosophie* hervorhebt, „allein die historische Aufeinanderfolge von Ideen und ihre Abhängigkeit von kausalen Einflüssen zu registrieren. [...] Logische Beziehungen fehlen niemals ganz, und der Versuch, sie zu finden, ist niemals völlig erfolglos. Die rechte historische Darstellung ist also jene, die die Analyse logischer Beziehungen mit der Beschreibung äußerer und nicht-logischer Einflüsse kombiniert und die zeigt, wann und warum die eine oder die andere Seite in den Vordergrund tritt“ (2009, 162).

In der nun erschienenen *Naturphilosophie* führt Feyerabend vor, wie das aussehen kann. Die Untersuchung beginnt mit einem weiten Blick zurück. Das erste Kapitel widmet sich den frühesten Spuren menschlicher Naturforschung und klärt darüber auf, dass der damalige Mensch keineswegs „primitiv“ oder nach dem Muster evolutionistischer Theorien auf kognitiv „niederer Stufe“ stand. Vielmehr ließe sich im Anschluss an Sozialanthropologen wie Edvard Evans-Pritchard, „die die Mitglieder der [...] untersuchten Stämme wie normale

Menschen behandelt haben“ (47), belegen, dass auch der frühe Mensch, wie ebenfalls ja Claude Lévi-Strauss gezeigt hat, einer war, der Probleme des Umgangs mit der äußeren Welt erkannte und entsprechende Lösungen ersann. Die Zunahme „natürlichen“ Wissens und das Hinzutreten „künstlicher“ Kenntnisse, etwa über das Feuer, führten jedoch zu einer Situation, in der bloßes *Reagieren* auf die Umwelt nicht mehr ausreichte. Zu den erlernten und natürlich bestimmten *Reaktionen* auf umweltliche Ereignisse traten *Traditionen*, wobei die (zunächst rituelle, dann mythische) Erzählform leitend war – eine Form der Darstellung von Ereignissen und Episodenfolgen, nicht von Gegenständen. In diesem narrativen Überliefern sieht Feyerabend einen Beleg dafür, dass der Steinzeitmensch an den Naturprozessen *teilnahm* und sie in seinen Traditionen durch Mittel *wiedergab*, die sich ihrerseits prozessual vollzogen. Eine dynamische Welt wurde dynamisch dargestellt (71f.). Das ging zumindest bis Parmenides so, der dann nach Feyerabend die Dinge stillstellte für die noch bis ins 19. nachchristliche Jahrhundert hineinreichenden *Idealphilosophien* über die *ideale*, universalistisch und durch „ewige Naturgesetze“ gedeutete Welt (76f.).

Die Frage dagegen, wie der Mythos zum Naturverständnis beitrug, behandelt Feyerabend anhand der frühen Interpreten der Homerischen Epen (Kap. 2 und 3). Auch hier lässt sich nicht ohne Weiteres von den geschilderten *Ereignissen* auf die intendierten *Gegenstände* schließen. Und

auch hier sind Namen von Individuen und Klassen nicht Konstanten, sondern Variablen eines *Geschehens*, oder, wenn man will, einer kosmologischen Ordnung oder Struktur. Feyerabend spricht diesbezüglich vom „Aggregatuniversum Homers“ (107 ff.), einer Weltsicht, die aus einzelnen Aggregaten parataktisch zusammengesetzt ist und flexibel auf veränderliche Kontexte reagieren kann. So entsteht eine Kombination von stabilen und variablen Elementen, die das Ganze in Bewegung hält. Und weder Leib noch Seele haben eine einheitliche „Substanz“ im neuzeitlichen Sinn. Der Mensch ist gewissermaßen Montageprodukt. „Wie der Leib aus Gliedern, Teilen von Gliedern, Oberflächen, Bewegungen [additiv] zusammengesetzt ist, so besteht auch die ‚Seele‘ aus ‚seelischen‘ *Ereignissen*, die sich zu interessanten Aggregaten und Abfolgen kombinieren“ (132). Oder etwas pointierter: „Der homerische Mensch ist weitaus weniger kompakt als das sinnenartig-nervöse Subjekt von heute“ und er kommt ganz gut zurecht damit (134).

Nun kann man gewiss fragen, ob hier nicht der theoriestrategische Wunsch Vater des Gedankens ist. Auch war diese Sicht auf die frühe griechische Antike schon in den 1970er Jahren nicht mehr neu, in denen der Text entstanden ist. Erinnert sei nur an den Altphilologen Bruno Snell, dem Feyerabend über weite Strecken folgt. Feyerabend kommt es vielmehr darauf an, eine Kontrastfolie zu entwickeln, um im vierten und fünften Kapitel die sprachlichen Umformulierungen nachzuvollziehen, die

nach dem Zusammenbruch der Homerischen Welt mit den Vorsokratikern einsetzen. Nun nämlich wird der *Begriff* erkenntnisleitend, der die vorgefundene Natur überformt. Das hat Vorteile, weil es die Naturbeherrschung erleichtert, doch löst es den Menschen sowohl emotional wie „epistemologisch“ ab von der ihn umgebenden Welt. Parmenides ist derjenige, der unveränderliche und rein begriffliche Gesetze anstelle anschaulicher Ereignisfolgen setzt und Wirklichkeit und Welterfahrung, Denken und Anschauen, Wissen und Handeln erstmals entschieden voneinander trennt. Dies hat Folgen auch für das Leben. Denn „[g]reift die neue Sprache um sich“, so Feyerabend, „affiziert sie die Artikulation des Seelenlebens und damit der Wahrnehmung, dann findet sich der Mensch bald in einer neuen Umgebung, er vernimmt neue Gegenstände, er lebt in einer *neuen Welt*“ (169). Nicht die Umstände prägen das Denken, sondern das Denken wählt die Umstände. Und das hat Wirkung in Wissenschaft und Philosophie bis heute: „Man trennt, was harmonisch zusammenhängt, und bemüht sich dann unter Aufbietung aller Geisteskräfte, das Getrennte wieder zu vereinen“ (186).

Feyerabend verfolgt dies in rasanter Fahrt. Das sechste und letzte Kapitel trägt die Überschrift „Abendländische Naturphilosophie von Aristoteles bis Bohr“, und würde wohl jene bestätigen, die ihn schon immer für einen flotten und leichtfertigen Denker hielten. Vieles davon steht schon in *Wider den Methodenzwang*. Der gesamte Text der *Naturphilosophie*

ist von 1971 und wurde 1976 anhand neuerer Literatur noch einmal überarbeitet. Er fällt mithin in die Zeit, in der die englische Originalfassung *Against Method* erschien. Der ambitionierte Plan eines mehrbändigen Werkes *Naturphilosophie* ist dagegen angekündigt in einem Forschungsantrag von 1977, der dem vorliegenden Buch angehängt ist (351 ff.). So haben wir hier wohl eher den ersten Band, der sich mit dem von Feyerabend wiederholt angesprochenen „Aufstieg des Rationalismus“ in der frühen griechischen Antike befasst, und ein sechstes Kapitel, das einen kursorischen Ausblick auf die geplanten Folgebände gibt, wie die Herausgeber in einer instruktiven Einführung erläutern. Gleichwohl eröffnet der Text gerade wegen seiner Unabgeschlossenheit einen interessanten Blick in die Werkstatt des historischen Naturphilosophen Paul Feyerabend.

Thomas Kupka, Bremen

Peter Schaber: *Instrumentalisierung und Würde*, 171 S., mentis Verlag, Paderborn 2010.

Die Rolle, die der Begriff der Menschenwürde in den gegenwärtigen ethischen und rechtsphilosophischen Debatten spielt, ist durch eine merkwürdige Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits hat sich die Achtung der Würde als wichtiger politisch-rechtlicher Grundsatz etabliert; andererseits herrscht keine Einigkeit darüber, was man unter „Würde des Menschen“

verstehen sollte. Für einige Autoren, z. B. für Hoerster, Macklin oder Pinker, ist die Unbestimmtheit des Begriffs Grund genug, auf ihn zu verzichten. Andere verwenden ihn zwar noch, fassen ihn aber nur als Abkürzung für die Menge grundlegender moralischer Rechte auf (Birnbacher, Lenzen u. a.). Eine dritte Gruppe schließlich versucht, den Begriff der Menschenwürde so zu interpretieren, dass er eine präzise Bedeutung erhält und so angewendet werden kann, dass die Berufung auf den Grundsatz der Menschenwürde zu unumstrittenen Ergebnissen führt.

Zur zuletzt genannten Gruppe zählt Peter Schaber. Nachdem er bereits in einzelnen Aufsätzen versucht hat, zu einem besseren Verständnis des Würdebegriffs beizutragen, hat er nun die Resultate seiner Überlegungen in Form einer schmalen Monographie vorgelegt. Ausgangspunkt seines Gedankengangs ist die Vermutung, dass sich der Begriff der Würde mittels des Begriffs der Instrumentalisierung explizieren lässt; so erklärt sich die Verknüpfung der beiden Leitbegriffe im Titel. Schaber teilt die verbreitete Auffassung, dass „das Instrumentalisierungsverbot [...] eine fundamentale moralische Wahrheit“ ist (9). Sein Buch stellt den Versuch dar, „diese Ansicht näher zu fassen und zu begründen“ (ebd.). Seine Untersuchungsmethode besteht im Großen und Ganzen darin, dass er mit Bezug auf ein bestimmtes Problem jeweils geläufige philosophische Vorschläge kritisch prüft, um sie dann – in der Regel – zu verwerfen und durch einen eigenen kons-

truktiven Vorschlag zu ersetzen. Im Rahmen dieser Rezension kann seine Auseinandersetzung mit anderen Autoren nicht wiedergegeben werden; stattdessen soll hier versucht werden, Schabers eigenen Vorschlag darzustellen und auf einige mit diesem verbundene Schwierigkeiten hinzuweisen. Dabei folge ich nicht der Anordnung der Kapitel, sondern der systematischen Anlage des Buches.

Schabers zentrale These lautet, dass Menschenwürde als *berechtigter Anspruch auf Selbstachtung* aufgefasst werden sollte. Unter Selbstachtung versteht er dabei nicht den psychischen „Zustand des Sich-Würdigens“, sondern „eine Weise [...], wie man mit sich und mit anderen umgeht. Es geht dabei darum, dass mein Selbst von anderen und gleichzeitig von mir selbst geachtet werden soll. Das Selbst zu achten heißt, das Recht der Person, über wesentliche Bereiche des eigenen Lebens verfügen zu können, zu achten“ (52). Zu dieser Begriffsbestimmung gelangt der Autor, indem er von paradigmatischen Fällen ausgeht, in Bezug auf die allgemein anerkannt ist, dass die Menschenwürde verletzt wird (vgl. 49). Auf anschauliche Weise erläutert Schaber beispielsweise anhand der Folter, dass sie darauf abzielt, die Selbstachtung des Opfers zu zerstören. Die Folter sei „erniedrigend, weil sie das Opfer als ein Wesen behandelt, dessen Wille nicht zählt. Über den Gefolterten wird verfügt; und dass über ihn verfügt wird, wird ihm selbst deutlich vor Augen geführt“ (109 f.).

Da Schaber Selbstachtung als eine bestimmte Weise, sich zu verhalten,

nicht als Haltung zu sich selbst auffasst, kann ihm zufolge eine Handlungsweise auch dann die Würde eines Menschen verletzen, wenn dieser ihr freiwillig zugestimmt hat: „Der zufriedene Sklave wird in seiner Selbstachtung nicht weniger verletzt als der gepeinigte Sklave“ (111). Die faktische Zustimmung allein sei nämlich keine hinreichende Bedingung dafür, dass jemand moralisch richtig behandelt wird (vgl. 27–33).

Die von Schaber als Recht auf Selbstachtung bestimmte Menschenwürde bildet ihm zufolge die Grundlage einiger zentraler moralischer Rechte, der Menschenrechte: „Würde ist nicht mit den Menschenrechten gleichzusetzen, vielmehr wird Würde als etwas verstanden, das die Menschenrechte begründet: Diese Rechte haben Menschen, weil sie Würde haben“ (105). In diesem Zusammenhang unterscheidet der Autor zwischen zwei Arten des Fundiertseins. Einige Menschenrechte seien „direkt mit dem Recht auf Selbstachtung verbunden“ (60), z. B. das Menschenrecht, nicht erniedrigt zu werden. Andere Rechte gingen aus dem Anspruch auf Selbstachtung hervor, weil sie „die Mittel schützen, die Personen brauchen, um ein Leben mit akzeptablen Optionen führen zu können. Zu diesen Rechten gehören Rechte wie das Recht, sich frei bewegen zu können, oder das Recht auf Eigentum. Sie schützen die notwendigen Bedingungen eines Lebens in Selbstachtung und insofern eines Lebens in Würde“ (61).

Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Gruppen von Rechten ist

nach Schaber wichtig, weil nicht jeder Verstoß gegen irgendein in der Würde gründendes Recht eine Verletzung der Würde darstelle: „Gewisse Rechte dienen [...] dem direkten Schutz der inhärenten Würde: Ihre Verletzung ist eine Verletzung der Würde des Menschen. Es sind dies die Rechte, die nicht die notwendigen Mittel der Selbstachtung schützen, sondern die Selbstachtung selbst, und das heißt: das Recht, über wesentliche Bereiche des eigenen Lebens verfügen zu können“ (108; vgl. 124f.).

Bemerkenswert ist, dass Schaber im Gegensatz zur heute herrschenden Meinung die These vertritt, dass sich aus der Menschenwürde nicht nur Pflichten gegenüber anderen, sondern auch Pflichten gegenüber sich selbst ergeben (vgl. 68 ff.): „Wenn die Würde des anderen mich verpflichtet, dann auch meine eigene. Meine Würde hat denselben normativen Status wie die Würde anderer. Die Würde von Personen ist nichts Individuelles. Sie ist die Würde von Personen“ (73). Zu den Pflichten gegen sich selbst zählten die Pflicht, nicht vor anderen zu kriechen (77), und das moralische Verbot der Selbsttötung (149 f.).

Was den *Grund der Würde* betrifft, so vertritt Schaber die These, dass Würde als Recht auf Selbstachtung in der „Wichtigkeit des Selbstverfügungsrechts“ für Personen gründet (90). Weil Selbstachtung bestimmte kognitive Fähigkeiten voraussetzt, die Embryonen, Föten und Kleinstkinder nicht haben, komme ihnen auch keine Würde zu. Daraus folge allerdings nicht, dass wir ihnen gegenüber keine moralischen Pflichten hätten,

da nicht alle moralischen Pflichten auf der Würde beruhen (95). – So weit seien die wichtigsten Elemente der Schaber'schen Theorie der Menschenwürde zusammengefasst.

Die Stärke des Buches liegt sicherlich nicht in erster Linie in seiner Originalität. Der Grundgedanke, dass Menschenwürde im Recht auf Selbstachtung besteht, geht auf Avishai Margalit's Buch *The Decent Society* von 1996 zurück. Ähnliche Auffassungen werden u. a. von Ralf Stoecker und Peter Baumann vertreten. Schabers Leistung besteht vielmehr darin, dass er diesen Gedanken mitsamt seinen Implikationen zum ersten Mal in systematischer Form ausgearbeitet hat. Darüber hinaus ist Schabers Auseinandersetzung mit konkurrierenden Vorschlägen lehrreich, z. B. mit der verbreiteten Auffassung, dass Menschenwürde ein absoluter „Wert“ sei.

Selbstverständlich wirft Schabers Vorschlag auch kritische Fragen auf. Hier soll nur auf die drei m. E. wichtigsten Probleme hingewiesen werden. Auffällig ist erstens, dass Schabers Ergebnis seiner Intention zuwiderläuft. Am Anfang stand die Vermutung, dass sich der Begriff der Würde über den der Instrumentalisierung explizieren lasse; am Ende scheint es sich umgekehrt zu verhalten. Der Begriff der Würde wird nämlich unabhängig davon, was es heißt, jemanden „bloß als Mittel zu behandeln“, als Recht auf Selbstachtung bestimmt. Darüber hinaus ist das Instrumentalisierungsverbot nach Schaber kein grundlegendes Prinzip der Moral (vgl. 38). Dies zeigt sich

auch daran, dass nicht alle Instrumentalisierungen moralisch verboten sind. Ob es im Einzelfall erlaubt ist, einen Menschen zu instrumentalisieren, hängt davon ab, ob er als Zweck an sich behandelt wird, d. h. davon, ob sein Recht auf Selbstachtung gewahrt wird (vgl. ebd.). – Anders, als es der Titel des Buches erwarten lässt, scheint daher der Begriff der Instrumentalisierung gar nichts zur Erläuterung des Begriffs der Menschenwürde beizutragen. Vielmehr werden unzulässige Instrumentalisierungen anhand des Kriteriums des Rechts auf Selbstachtung identifiziert.

Zweitens wird nicht ganz deutlich, wie Schaber seinen Vorschlag, dass Personen Würde zukommt, begründet. Die bloße Tatsache, dass Personen die Fähigkeit zur Selbstachtung haben, ist nicht hinreichend, Würde zu konstituieren, „weil aus dem Verfügen über eine Fähigkeit als solche nichts Normatives abzuleiten ist“ (89). Stattdessen gründe das Recht auf Selbstachtung in der „Bedeutung, welche die Selbstachtung für uns hat, d. i. die Fähigkeit, über wesentliche Bereiche des eigenen Lebens verfügen zu können und darin von anderen auch geachtet zu werden“ (90). Dieser zentrale Gedanke hätte sicherlich detaillierter ausgeführt werden können. Schabers knapper Hinweis, dass wir Personen das Recht auf Selbstachtung zuschreiben, „weil wir sehen, dass sie ein solches Recht haben“ (91), verhilft nicht zu einem besseren Verständnis, weil Rechte keine materiellen Gegenstände sind und daher auch nicht „gesehen“ werden können. – Schließlich ist kritisch anzumerken, dass Schaber

zwar einen plausiblen Begriff der *Personenwürde* entwickelt; wie seine eigenen Ausführungen über Embryonen, Föten und Kleinstkinder (vgl. 92 ff.) zeigen, lässt sich *Menschenwürde* jedoch nicht ohne Weiteres auf die Fähigkeit zur Selbstachtung gründen, weil nicht alle Menschen jederzeit über sie verfügen.

Festzuhalten ist aber, dass Peter Schaber mit *Instrumentalisierung und Würde* einen wohl durchdachten und systematisch ausgearbeiteten Vorschlag zur Deutung des Begriffs der Würde vorgelegt hat. Daher ist sein Buch allen, die sich mit dem Problem der Menschenwürde beschäftigen, nachdrücklich zu empfehlen.

Héctor Wittwer, Berlin

Jan-Christoph Heilinger: *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, 317 S., De Gruyter, Berlin/New York 2010.

Kaum jemand wird ernsthaft der Meinung sein, daß der Mensch, so wie er ist, gar nicht besser sein könnte. Da wir wohl kaum vollkommen sind, ist eine Verbesserung ohne Zweifel denkbar. Nun leben wir heute in einer Zeit, in der eine solche Verbesserung des Menschen selbst durch die Erfolge und den anhaltenden Fortschritt der Biowissenschaften und -techniken in den Horizont des Möglichen gerückt ist. Die menschliche Natur, an der schon viele utopische Träume und Reformversuche gescheitert sind, scheint mit einem Mal

zur Disposition zu stehen. Bald schon könnten wir dazu in der Lage sein, unsere zahlreichen Beschränkungen gleichsam an der Wurzel zu bekämpfen und uns selbst so umzugestalten, daß wir hinsichtlich unserer kognitiven und sensuellen Leistungsfähigkeit, unserer Gesundheit und Lebensspanne und der Kontrolle über unsere Gefühle alles bislang dem Menschen Mögliche weit überträfen. Ob dies allerdings so eine gute Idee ist, wie es zunächst scheinen mag, darüber wird heftig gestritten. Die einen halten *human enhancement*, die Verbesserung des Menschen durch biotechnologische Eingriffe, für ethisch unproblematisch und sogar für moralisch dringend geboten, andere hingegen erblicken darin vielfältige Gefahren und raten ebenso dringend davon ab. In beiden Fällen beruft man sich oft zur Begründung der eigenen Position auf ein bestimmtes normatives Verständnis davon, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Bislang nicht hinlänglich geklärt ist allerdings, welche Rolle solche anthropologischen Argumente überhaupt in der Ethik spielen können. In wieweit kann, darf und sollte eine Reflektion auf die Natur des Menschen zu einer Entscheidung darüber beitragen, wie wir die von den Biowissenschaften heute in Aussicht gestellten Umgestaltungsmöglichkeiten des Menschen beurteilen und uns ihnen gegenüber verhalten? Um eine solche dringend notwendige Klärung des Verhältnisses von Anthropologie und Ethik des Enhancements ist es Jan-Christoph Heilinger in seiner sachkundigen und gründlichen Untersuchung zur Anthropolo-

gie und Ethik des Enhancements zu tun.

Das Buch ist gegliedert in vier Kapitel. Im ersten diskutiert Heilinger allgemein die „anthropologische Relevanz von *Human Enhancement*“, das heißt die Frage, welche Verbindungslinien überhaupt zwischen der begrifflichen Selbstausslegung des Menschen und der ethischen Bewertung möglicher Veränderungen desselben gezogen werden können. Das zweite Kapitel liefert eine Bestimmung der für die Untersuchung zentralen Begriffe, nämlich Enhancement, Natur und Natur des Menschen. Das dritte Kapitel widmet sich einer „integrativen Kritik der Enhancementdebatte“ und mündet in eine die Einseitigkeiten beider vermeidenden Abgleichung der entgegengesetzten Positionen von „Transhumanisten und anderer Befürworter weitreichender Enhancements“ auf der einen Seite und „Biokonservativen“ mit ihren grundsätzlichen Bedenken gegen beinahe jede Form von Enhancement auf der anderen. Im vierten und mit Abstand längsten Kapitel („Anthropologie und anthroponome Ethik“) entwickelt Heilinger schließlich seine eigene Position, indem er aufzeigt, welche Voraussetzungen gültige anthropologische Argumente in der Ethik erfüllen müssen, worin ihr Ziel besteht, wie sie sich begründen lassen, was genau ihr Inhalt ist und wie sie sich anwenden lassen.

Dabei wendet sich Heilinger gleich zu Beginn seines Buches gegen ein essentialistisches Verständnis des Menschen. Erstens sei, was der Mensch ist, maßgeblich dadurch bestimmt,

wie er sich selbst sieht und beschreibt, und zweitens müsse deshalb (eben weil sich das „Wesen“ mit der Beschreibung ändert) jede Bestimmung dessen, was den Menschen ausmacht, dynamisch sein, das heißt offen für Veränderungen bleiben. Insbesondere angesichts der sich heute abzeichnenden Möglichkeit, selbst die vormals feststehenden biologischen Grundlagen der kulturellen Selbstbeschreibungen des Menschen neu zu verhandeln, könne die anthropologische Grundfrage nicht mehr die nach dem Wesen des Menschen sein („Was *ist* der Mensch?“), sondern müsse vielmehr lauten: Was *soll* der Mensch sein, oder Was *wollen* wir, daß er sei (bzw. daß wir seien)? Die Anthropologie reicht so in die Ethik hinein und hat eine, wenngleich nicht alleinbegründende, so doch eine mitbegründende oder zumindest orientierungsgibende Funktion. Heilinger will ausdrücklich nicht die in der Debatte um die biotechnologische Aufrüstung des Menschen vorherrschenden Risiko-, Gerechtigkeits- und Autonomieüberlegungen durch anthropologische Argumente ersetzen, sondern diese lediglich um einen weiteren berücksichtigungswerten Aspekt ergänzen. Bevor er sich allerdings dem Beitrag zuwendet, den die Anthropologie zur ethischen Beurteilung biotechnischer Eingriffe am Menschen zum Zweck seiner Verbesserung zu leisten vermag, zeigt er zunächst einmal auf, was sie *nicht* leisten kann, indem er die „simplen Natürlichkeitsargumente“, die mitunter von beiden Seiten, den Befürwortern wie den Gegnern menschlichen Enhancements, in die

Debatte eingebracht werden, einer rigorosen Kritik unterzieht.

Heilinger schlägt vor, Enhancements zunächst einmal als „intentionale menschliche Handlungen“ zu verstehen, „die der subjektiv positiv bewerteten Verbesserung des menschlichen Funktionszusammenhangs dienen“ (60). Bewußt wird dabei die gängige Unterscheidung zwischen Enhancement und Therapie sowie die zwischen Gesundheit und Krankheit unterlaufen. Heilinger argumentiert, recht überzeugend, daß beides nicht klar voneinander unterschieden werden könne, da das spezialstypische Funktionieren, das gewöhnlich als Scheidepunkt zwischen Therapie (verstanden als Wiederherstellung der Gesundheit oder des spezialstypischen Funktionierens) und Enhancement (als Überschreitung desselben) angeführt wird, stark kontextabhängig sei und damit keine verlässliche Größe darstelle und zudem immer auf normativen Vorannahmen beruhe, die ihrerseits problematischen Wertungen wie etwa der Stigmatisierung der Homosexualität als Krankheit Vorschub leisteten. Schwierigkeiten ergäben sich immer, wenn man irgendeinen Zustand als „natürliches Maß“ auszeichnen wolle, dem dann eine ethische Relevanz zukommen soll. Abgesehen davon, daß sich nur schwer (und immer nur in einem bestimmten Kontext) bestimmen lasse, was als natürlich gelten kann bzw. soll, lasse sich auch kein plausibler Zusammenhang erkennen zwischen dem Natürlichen und dem moralisch Richtigen einerseits und dem Unnatürlichen (oder weniger Natürlichen)

und dem moralisch Falschen andererseits.

Diese Überzeugung führt dazu, daß Heilinger, obwohl er sowohl die Transhumanisten (als radikale Enhancement-Befürworter) als auch die Biokonservativen (als radikale Enhancement-Gegner) für die Einseitigkeit ihrer jeweiligen Positionen kritisiert, sich doch vor allem gegen die stärker (oder jedenfalls offener) auf die menschliche Natur rekurrierende biokonservative Argumentationsweise richtet, von der er glaubt, daß diese „ohne die Annahme einer von Gott etablierten kosmischen Ordnung, in der verändernde menschliche Handlungen hybride Auflehnungen gegen diese darstellen, unverständlich“ (133) bleiben müsse. Obwohl grundsätzlich nichts gegen den Versuch spreche, die eigenen Intuitionen in Worte zu kleiden und in die Diskussion einzubringen, handelt es sich nach der Einschätzung Heilingers bei den Intuitionen der Biokonservativen (wie etwa Kass, Sandel und Fukuyama) „lediglich“ um mittels „pseudo-ethischer Reflexionen“ „schlecht kaschierte“ „kryptoreligiöse“ Intuitionen einer bestimmten Gruppe, die eben darum nicht verdienten, in einem „aufgeklärten Staat“ sonderlich ernst genommen zu werden (143f.). Mit dieser negativen Beurteilung zeigt Heilinger, daß er bei allem Bemühen um weltanschauliche Neutralität doch einem säkularen westlichen Liberalismus verpflichtet bleibt, der mit *grundsätzlichen* Bedenken gegen den vorherrschenden Fortschritts- und Techno-Optimis-

mus wenig oder gar nichts anzufangen weiß. Die von den sogenannten Biokonservativen vorgebrachten Argumente gegen den programmatischen Versuch, den Menschen biotechnologisch aufzurüsten, allesamt als „krypto-religiös“ abzutun, ist der Sache kaum angemessen und leistet dem Verständnis keinen guten Dienst, und selbst wenn man diese Einschätzung teilen sollte, folgt daraus noch nicht, daß die vorgebrachten Argumente in einem demokratischen Entscheidungsprozeß keine Berücksichtigung finden sollten. Auch religiös motivierte Stimmen verdienen es, ernst genommen zu werden, auch ohne daß sie zuvor die von Habermas angemahnte Übersetzungsarbeit leisten (und ich sage das als überzeugter Atheist).

Aber welche Relevanz können nun anthropologische Argumente überhaupt haben? Heilinger zufolge stehen diese „fundierend im Hintergrund“ von Prozessen ethischer Entscheidungsfindung und übernehmen eine „elementare Orientierungsfunktion“ (221). Die Frage, was der Mensch sei oder vielmehr was er sein solle, müsse aber zunächst in einem quasi-demokratischen Prozeß menschlicher Selbstverständigung beantwortet werden. Wir sind, wie wir uns beschreiben, und wie wir uns beschreiben, hängt davon ab, was wir an uns selbst für bedeutsam (und damit implizit für bewahrenswert) halten. Wenn wir also (in zugleich deskriptiver wie normativer Absicht) wissen wollen, wer wir sind, müssen wir nach den für uns signifikanten Aspekten menschlicher Existenz fragen und uns über die-

se gemeinsam in einem öffentlichen, prinzipiell ergebnisoffenen Dialog verständigen. Dies ver helfe uns dann zu einer vorläufigen „Kartierung“ des Begriffes Mensch, welcher dann wiederum als „regulative Idee“ eingesetzt werden könne, um die Erlaubtheit von auf Veränderungen des Menschen abzielenden Handlungen zu bewerten. „Wenn Enhancements – also positiv bewertete Veränderungen der menschlichen Lebensform – aus einer solchen anthropologischen Perspektive erlaubt sein sollen, müssen sie bei allen Veränderungen und Ausgestaltungen die konsensuell positiv bewertete Grundstruktur der menschlichen Lebensform erhalten und dürfen sie nicht gefährden“ (223).

Heilinger glaubt nun, genau vier Komponenten des Begriffes Mensch als konsensuell signifikant und damit bewahrenswert auszeichnen zu können, da es sich dabei um „transzendente Bedingungen eines selbstbestimmten menschlichen Lebens“ handle (223). Diese vier Komponenten lauten wie folgt: Menschen sind erstens lebendige Organismen, zweitens spezifisch verkörperte, bewußte Wesen, drittens orientierungsbedürftig, und viertens (und vor allem anderen) selbstbestimmungsfähig (224). Erlaubt sollten demzufolge alle Enhancements sein, die nicht die durch diese Komponenten gebildete und auf die faktische Selbstbestimmung hinzielende Struktur gefährden (und nicht zu mehr Ungerechtigkeit führen) (242). Das sei aber bei den meisten vorgeschlagenen und realistisch zu erwartenden Enhancements *nicht*

der Fall. So ließen sich letztlich nur eine geringe Zahl von „extrem weitreichenden Enhancements“, wie etwa die „massive (zum Beispiel über 500 Jahre) oder gar unendliche Ausdehnung der Lebensspanne“ (274) oder die „massive und nachhaltige Erweiterung des Sinnesspektrums“ (278), unter Berufung auf anthropologische Argumente verurteilen.

Gefragt werden muß allerdings, ob die vorgeschlagenen vier Komponenten einer regulativen Idee des Menschen tatsächlich plausibel sind. Einerseits dürften sich andere Komponenten finden lassen, die ebenso zustimmungsfähig wie die genannten sind (und vielleicht die Ablehnung auch weniger extremer Enhancements rechtfertigen würden), andererseits ist selbst die Verständigung auf diese wenigen alles andere als gesichert. Während die ersten drei Komponenten nicht an sich selbst als erhaltenswert erscheinen, da die von ihnen angeblich getragene vierte Komponente, die Selbstbestimmungsfähigkeit, wie Heilinger auch später selbst einräumt, „zumindest grundsätzlich auch auf eine andere als die gegenwärtige biologische Art und Weise realisiert werden könnte“ (264), kann man im Hinblick auf die Selbstbestimmungsfähigkeit selbst es doch ohne Selbstwiderspruch zumindest für wünschenswert halten, daß auch diese eingeschränkt werde oder ganz verschwinde. Selbst die gänzliche Vernichtung des Menschen als Menschen kann man sich durchaus als Gewinn vorstellen.

Trotz solcher Schwierigkeiten ist Heilinger mit seinem Buch zweifel-

los ein wichtiger Beitrag zur Enhancement-Debatte gelungen. Das Buch ist gut geschrieben, klar in der Argumentation, anregend und durchaus originell, und lohnt in jedem Fall

die Lektüre. Man wird kaum umhin können, sich mit Heilingers Position auseinanderzusetzen.

Michael Hauskeller, Exeter