

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 42 Gesundheit (2004), S. 89-104

Autor: Marc Rölli

Artikel

Marc Rölli

Biopolitik und Bioethik.

Kritische Bemerkungen zur aktuellen Wiederkehr der Anthropologie

Das Rote Kreuz hat in der Werbeaktion „Abenteuer Menschlichkeit“ auf Plakaten demonstriert, wie Menschen für Menschen eintreten oder eintreten sollen, indem sie sich bereit erklären, ihre überschüssigen „Lebensstoffe“ – wie Blut, Rückenmark oder Organe – zu spenden. Wer hilft, so wird suggeriert, der zeigt *Achtung vor dem Leben* – aber welches Leben ist gemeint? Ist es das Leben, das wir führen, oder ist es eher das Leben, das durch uns hindurch zirkuliert? Die klugen Werbestrategen würden antworten: natürlich beides! Und vielleicht würden sie noch eine Wertung hinzufügen: das eine gibt es nicht ohne das andere; erst muss das „nackte“ Leben zirkulieren, damit Lebensführung möglich wird.

Die Biowissenschaften und Biotechniken machen das Leben, das durch uns hindurch zirkuliert, zu ihrem Gegenstand – vor seiner Zuordnung zu einem individuellen Körper und seiner Geschichte. Muss man also einen scharfen Trennstrich ziehen zwischen der *Lebensform* und der *Menschenform*? Gehört das biologisch definierte Leben in eine Ordnung, die – gerade auch im Falle des so genannten menschlichen Lebens – nicht länger anthropologisch fundiert ist? Der Mensch: eine Maschine, eine technische Machbarkeit?

Stellen wir das Problem auf diese Weise, so ist es kaum verwunderlich, derzeit eine Wiederbelebung der Denktradition der philosophischen Anthropologie zu beobachten – vor allem im Kontext bio-ethischer Debatten; und vor allem in Deutschland, wo die Anthropologie als philosophische

Disziplin besonders verwurzelt ist. Denn die Kernfrage der Bio-Ethik ist die Frage nach den Bestimmungskriterien des Erlaubten und Verbotenen in der Bio-Technikentwicklung. Und wie anders ließen sich diese Kriterien definieren, wenn nicht im Bezug auf die „menschliche Natur“, die nicht in ihrem Wesen beschädigt werden darf? Nehmen wir ein bekanntes Beispiel: die Diskussion um Stammzellenforschung, Embryonenschutzgesetz und Artikel 1 des Grundgesetzes. Der ganze von Christian Geyer vom FAZ Feuilleton herausgegebene Band zur „Biopolitik“ kreist um das Problem: „Ab wann ist ein Mensch ein Mensch“ – bereits als „Zellhaufen“ mit der Kernverschmelzung, oder erst ab der Geburt?¹ Die Konsequenzen, die sich aus den jeweiligen Auffassungen ergeben, sind nahe liegend. Die zumeist christlich-konservativen Metaphysiker plädieren für einen umfassenden Lebensschutz, der sich bei Gelegenheit auch auf den § 218 StGB erstreckt, während sich die fortschrittsgestimmten Modernisierer am Begriff der Person orientieren und Manipulationen – sagen wir: am „vorpersonalen Leben“ für einigermäßen legitim halten (eine Frage der „Abwägung“ ...).

Ich denke, hinter dieser einfachen Alternative verbirgt sich ein Problem, das eng mit den Denkvoraussetzungen der Bio-Ethik zusammenhängt und das sich in ihren Rückbesinnungsversuchen auf eine schon totgesagte Disziplin bemerkbar macht. Zum Zweck der Erweiterung der Alternativen möchte ich im Folgenden den Versuch unternehmen, zwei idealtypische Denkfiguren einander gegenüber zu stellen, nämlich den – sei es konservativen, sei es modernen – Bio-Ethiker und den Bio-Analytiker. In einem ersten Schritt wende ich mich Jürgen Habermas zu, der in seinen Überlegungen zur *Zukunft der menschlichen Natur* den Rückgang auf die Anthropologie mit einer gattungsethischen Erweiterung seiner „Moral-Vorstellungen“ verknüpft. In einem zweiten Schritt beziehe ich mich dann auf Michel Foucault, indem ich einige seiner Ideen über den Zusammenhang von Macht-techniken und Wissensordnungen aufgreife und weiter zu denken versuche. Es wird sich herausstellen, dass in den beiden Fällen die Verbindungslinien zwischen den Bereichen Ethik – Politik – Technik – Mensch auf markante Weise divergieren. Die Divergenzen schlagen sich nicht zuletzt in den verschiedenen Problemlösungswegen nieder, die sich auf das von den Biowissenschaften hervorgebrachte Regulierungsbedürfnis beziehen. Darüber

¹ Christian Geyer, *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt/Main 2001.

hinaus implizieren beide Denkrichtungen einen unterschiedlichen Phänomenologiebegriff, der in den methodischen Unterschieden greifbar wird – und den ich zwischen den beiden Blöcken zur Bio-Ethik und zur biopolitischen Analyse im Ausgang von der phänomenologischen Anthropologie Helmuth Plessners kurz erläutern werde.

Eine bioethische Position: Jürgen Habermas

Im Rekurs auf Hans Jonas sieht Habermas die bedrohliche Neuartigkeit der Bio-Technologie darin, dass sie das traditionelle Menschenbild grundlegend in Frage stellt. Anspielend auf Plessners Unterscheidung von Leib und Körper konstatiert er, dass „die Grenze zwischen der Natur, die wir sind, und der organischen Ausstattung, die wir uns selber geben, verschwimmt.“² Seines Erachtens verändert die biotechnische Entdifferenzierung des *Gewachsenen* und des *Gemachten* das Selbstverständnis des Menschen als eines Gattungswesens. Aber diese Veränderung gilt es, so Habermas, mit Hilfe einer *Moralisierung der menschlichen Natur* in den Griff zu bekommen. Auf die technologisch in den Horizont des Möglichen gerückte Aufkündigung der normativen Grundlagen des Menschlichen reagiert er mit dem Projekt ihrer gattungsethischen Konsolidierung.

Damit führt Habermas eine eigenwillige *anthropologische Konstante* ins Feld. Ungeachtet aller kulturellen Differenzen, die auf der Ebene des *weltanschaulichen Pluralismus* angesiedelt sind – der Streit zwischen den konservativen und den progressiven Verfechtern der Menschenwürde, der sich angesichts PID und verbrauchender Embryonenforschung hierzulande entzündet hat, gehörte dazu – wäre ein tiefer liegender, allgemein akzeptabler Ausgangspunkt gefunden. Diesen weltanschaulich neutralen (gattungsethischen bzw. anthropologischen) „Grund der Moral“ kreist Habermas ein, indem er auf die Voraussetzungen des freien Selbsteinkönnens und der egalitären intersubjektiven Anerkennungsstrukturen aufmerksam macht – Voraussetzungen, die im Zuge der Entwicklung positiv eugenischer Praktiken ins Blickfeld rücken, weil sie von diesen bedroht sind. Von der *Innenperspektive* aus gesehen verletzt die nicht therapeutisch limitierte Eugenik das freie Selbstverhältnis des Menschen, weil sie den lebensweltlichen Primat des Leibseins

² Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/Main 2001, 28, 44. Im Folgenden verwende ich die Sigle ZmN.

durch die Manipulation des naturwissenschaftlich verfügbaren Körpers gefährdet – und somit den (vermeintlich „naturwüchsigen“) leiblichen Bezugspunkt der autonomen Identitätsfindung in den Kontext eines alles determinierenden Sozialisationschicksals zurückstellt. Von der *Außenperspektive* aus gesehen etabliert die positive Eugenik asymmetrische interpersonale Beziehungen, die es dem behandelten „Heranwachsenden“ verwehren, ein revisionäres Verhältnis zu den Entscheidungen seiner „Programmierer“ auszubilden und somit kritisch die Intentionen von Eltern oder Ärzten anzueignen.³ In beiden Fällen werden grundsätzliche Errungenschaften der Moderne über den Haufen geworfen, die es aber, so Habermas, in aufgeklärter Manier zu verteidigen gilt. Die Verteidigung der Humanität orientiert sich demzufolge an der regulativen Idee einer Grenzziehung zwischen negativer und positiver Eugenik: jene soll erlaubt sein und steht (angeblich) mit der klinischen Einstellung der medizinischen Tradition im Einklang, diese soll verboten sein, weil sie das gattungsethische Selbstverständnis des Menschen unterminiert, das den Grund der Moral schlechthin darstellt.

Habermas insistiert also darauf, dass ethische im Unterschied zu moralischen Fragen stets Hintergrundkonflikte berühren, die mit der Lebensweise bzw. dem tragenden Deutungssystem zusammenhängen. Deswegen berühren die grundsätzlichen ethischen Fragen, die sich im Kontext der Technisierung der menschlichen Natur stellen, „intuitive Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns *als Menschen* identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden – also das Selbstverständnis von uns als Gattungswesen.“ (ZmN 72) Es geht um *den Menschen*, „der überall in anthropologischer Allgemeinheit derselbe ist.“ (ZmN 72) In pluralistischen Gesellschaften mag zwar der Primat des Gerechten vor dem Guten gewährleistet sein, trotzdem findet die Vernunftmoral in einem vorgängigen ethischen Selbstverständnis der *Gattung* ihren Halt. (Vgl. ZmN 74) „Die hochkulturellen, in der Achsenzeit entstandenen religiösen Welt- und Selbstdeutungen konvergieren gleichsam in einem minimalen gattungsethischen Selbstverständnis.“ (ZmN 74) Dieses Selbstverständnis galt bislang, gewissermaßen aufgrund seiner Minimalität, nur implizit, als nicht problematisiertes Vorurteil. Diese Situa-

³ Vgl. bereits Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/Main 1987, 187ff.

tion ändert sich, wenn die Frage aufkommt, ob die Bio-Technik die gattungsethische Prämisse untergräbt – was laut Habermas nicht sein darf. Verschmelzungen von Mensch und Maschine werden von ihm als Hybriden-Bildungen dargestellt, die ins Gebiet der *Science Fiction* gehören, und von dort ins Wissenschaftsfeuilleton einwandern; der Sache nach aber zerstören sie die moralischen Grundlagen und sind nicht zu rechtfertigen. (ZmN 74 ff.) Sie sind daher ebenso fiktiv wie moralisch verwerflich – und deshalb schon unmöglich wirklich.

Zwischenspiel: Der „Mensch“ als Fundament der Ethik?

Hiermit ist deutlich geworden, wie sich die bio-ethische Position im Rückgang auf die philosophische Anthropologie ihrer eigenen Grundlagen versichert. Diese liefert ihr einen Begriff vom Menschen, der als normative Instanz fungiert, um die *Grenze* zu ziehen. „Bis hierhin und nicht weiter“, so lautet das Motto der Bio-Ethik. Somit steckt sie einen Unbedenklichkeitsrahmen ab und rechnet mit einer Eigendynamik von Wissenschaft und Technik, die außerhalb ihres Zuständigkeitsbereichs liegt. Entsprechend benötigt sie eine menschliche Natur, die unabhängig von der Kulturgeschichte ihrer Technisierung Bestand hat. Andernfalls wäre es unmöglich, auf der Idee einer negativen Eugenik zu beharren, die sich dem gegebenen Entwicklungsstand anpassen kann. Allgemein formuliert: die technische, instrumentelle Vernunft muss ein defizitäres oder sekundäres Phänomen sein, will man eine Rationalität des Denkens und Handelns „retten“, die dem Menschen und seiner „Natur“ gerecht wird.

Diese Forderung klingt legitim und ist wohl auch gut gemeint. Aber was ändert sich, wenn man die Rationalität des Denkens daran bemisst, inwieweit es ihm gelingt, die Phänomene vor dem Hintergrund ihrer „strukturellen Genese“ wahrzunehmen, d. h. in der gegenseitigen Durchdringung von Natur und Kultur, Technik und Gesellschaft? Dann gehören Ethik und Anthropologie in eine Diskurslandschaft, die mit den Entwicklungen im Bereich von Naturwissenschaft und Technik koexistiert und auf vielfältige Weise mit ihnen verbunden ist. Somit kann es problematisch werden, diese Entwicklungen und ihre gesellschaftlichen Kontexte aus der Beschreibungsarbeit auszugrenzen. Die ethische Perspektive wird sich politisch erweitern müssen und die Anthropologie wird sich auf kein biologisches Fundament – und sei es die „Natur des Lebendigen“ – zurückziehen kön-

nen: vielmehr wird sie die gesellschaftlichen und historischen Prozesse der Subjektivierung in den Blick nehmen müssen. Ich komme darauf zurück.

Nehmen wir aber zunächst Plessners „Arbeitsplan für die Grundlegung der Philosophie des Menschen“ aus den *Stufen* (1928) zur Hand.⁴ Plessner begründet dort die philosophische Anthropologie als allgemeine Hermeneutik oder Lebensphilosophie des Menschen, die imstande sei, zwischen den Bereichen der Natur- und Geisteswissenschaften zu vermitteln. Wie jede echte Vermittlungsinstanz schwingt sie sich somit zur eigentlichen Grunddisziplin auf. Sie vermag ihrem Anspruch nach die volle Lebenswirklichkeit des Menschen zu erfassen. Das Diltheysche Programm einer Hermeneutik des Lebens findet, so Plessner, „erst durch Husserls Konzeption einer vorerfahrungsmäßigen, strukturanalytischen Beschreibung, die schlechthin universal auf Gegenstände des ‚Meinens‘ überhaupt anwendbar ist ..., [das] Instrument zu ihrer Durchführung.“ (28) Denn Husserl habe eine Methodik geliefert, die unmittelbare Lebenserfahrung zu denken; – d. h. für Plessner: „den ganzen Umkreis der Existenz und der mit dem persönlichen Leben in selber Höhe liegenden, zu ihm in Wesenskorrelation stehenden Natur.“ (S. 27) Dieses Naturhafte gehört zum Bereich der Lebenswelt und der Phänomene –, wobei prinzipiell gilt, dass „das Phänomenhafte am Phänomen ... sich keiner empirischen, überhaupt einzelwissenschaftlichen Begriffsbildung [erschließt].“ (30) Plessner zu Folge eröffnet die philosophische Anthropologie einen unmittelbaren Erfahrungsraum, der sozusagen als lebensweltliches Korrektiv der empiristischen und naturalistischen Tendenzen des Zeitgeistes fungiert. Es zeichnet das Wesen des Menschen aus, eine ex-zentrische Erfahrung des In-der-Welt-seins zu haben, die in den Einzelwissenschaften verkürzt wird. „Vermittlungen“ finden sich in der konkreten „Lebenseinheit“ des Menschen aufgehoben wieder – oder sie werden kurzerhand auf die Seite der Verdinglichung gebracht. Es charakterisiert das Technische und Maschinelle, den Menschen in seiner Umwelt zu verdrahten und ihm gerade damit seine eigentümliche Unbestimmtheit, Offenheit zur Welt oder Abgründigkeit zu nehmen. Offenheit, so haben wir auf Eingangsseite, die in der Phänomenologie in Deutschland weit verbreitet war. Der Mensch hält Einzug in sein ureigenstes Wesen, wenn er Abstand nimmt von der objektivistischen Zurichtung

⁴ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975, 26-37

der Phänomene und die eigentliche Lebenswelt diesseits ihrer Bindungen an die Technik wieder findet. „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen“, so Husserl zu Beginn der *Krisis-Schrift*. Und nach Heidegger besteht die „Gefährdung des Wesens des Menschen“ in der Herrschaft der Technik, die „ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins [ist].“⁵ Der Primat erkenntnistheoretischer Subjektivität spiegelt sich in der allgegenwärtigen Vergegenständlichung des Seins – und damit in der Verkümmern des Menschen, dessen „*humanitas* [in der Tradition des Humanismus; Vf.] nicht hoch genug angesetzt“ (S. 75) worden sei. Der Versuch des Bio-Ethikers, sich in der philosophischen Anthropologie einer „unverfügbaren“ *Natur* des Menschen zu vergewissern, die vor ihrer Technisierung liegt – oder anders formuliert: der Unbestimmtheit des Menschen vor seiner Funktionalisierung – findet somit in bestimmten großen Tendenzen des phänomenologischen Denkens allgemein seine Bestätigung.

Nun ist es allerdings mehr als fraglich, ob die phänomenologische Reduktion auf die Immanenz der Phänomene und Ereignisse *per se* als eine naturphänomenologische, auf einen eigentlichen Rest pochende Methode anzusehen ist, die das Feld der transzendentalen Erfahrung von allen empirischen Vermittlungen frei räumt. Vielleicht stimmt das nur insoweit, als der empirische Sinn ausgeschaltet wird, der in der harmonischen Zusammenarbeit der Vermögen in einem vorausgesetzten Subjekt besteht.⁶ Wenn die Phänomenologie als „transzendentaler Empirismus“ tituliert wird, so besagt das weniger, dass ein bloßer Empirismus zu kurz greift, um sie zu charakterisieren. Es besagt vor allem, dass innerhalb der Erfahrung eine transzendente Dimension liegt, nämlich als strukturelle Bedingung nicht nur jeder möglichen, sondern jeder wirklichen Erfahrung. Hinweise darauf gibt es bei Husserl und seiner Konzeption einer genetischen Phänomenologie – und bei Heidegger: in seiner Anthropologiekritik und Durchleuchtung der Lebenswelt auf ihre allerorts stattfindende Technisierung.

⁵ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Bern 1954, 59, 88.

⁶ Vgl. dazu Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1991. Die Reduktion auf die Immanenz der Erfahrung reduziert nicht die Situiertheit der Erfahrung in einem unmittelbar gesellschaftlich bestimmten Gefüge, sondern einzig und allein die repräsentationslogischen Vorurteile, mit denen die empirischen Gegebenheiten objektiviert werden. Vgl. dazu vom Verfasser: Gilles Deleuze, *Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien 2003, Kap. III, 3.

Merkmale einer biopolitischen Analyse: Michel Foucault

An dieser Stelle lässt sich die Arbeit von Foucault anschließen, der mit seinem Begriff der *Normalisierung* einen wichtigen Impuls gegeben hat, Technisierungsvorgänge im Kontext von Subjektivierungsprozessen zu begreifen. Subjekte sind nicht gegeben, sondern sie werden gemacht und das heißt auch: sie machen sich selbst. Die Technik ist ihnen nicht äußerlich. Ebenso verhält es sich bei der konstatierten Norm der menschlichen Natur. Wo immer die Bio-Ethik auf einer Liste der menschlichen Grundfähigkeiten aufbaut (– und sei es die Fähigkeit, eine Welt zu haben –)⁷, deren Beeinträchtigung „therapeutische“ Handlungen motivieren bzw. technische Eingriffe verbieten soll, beruft sie sich auf einen Diskurs, der immanente Verbindungen zu anderen Diskursen und Praktiken etwa medizinischer, wissenschaftlicher, politischer oder ökonomischer Provenienz unterhält. Und immer dort, wo diese Zusammenhänge zugunsten einfach handhabbarer Regeln ausgeblendet werden, erhöht sich die Gefahr, dass das *Establishment* auf Kosten minorisierter Gruppen (die keine *quantitativen* Minderheiten sein müssen) seine Interessen durchsetzt.

Das Konzept der Normalisierung, das sich gut dafür eignet, biopolitische Analyse (im Sinne Foucaults) und Bio-Ethik zu kontrastieren, entwickelt Foucault in seinem Buch *Überwachen und Strafen* (1975). Er untersucht dort weniger die Diskurse der Moderne, sondern die Machttechniken, die s. E. nur dann angemessen zu beschreiben sind, wenn die anthropologische Logik verabschiedet wurde. So erklärt sich, warum Foucault erst in diesem Buch seine Machttheorie entfaltet. Mit ihr distanziert er sich weiter von Heidegger, dessen Anthropologiekritik er zwar – in *Die Ordnung der Dinge* (1966) – gefolgt ist, dessen ontologische Überbietung ihn aber nicht überzeugt. Den Ausweg aus der – sagen wir: „metaphysischen Moderne“ sieht Foucault nicht in einer Zuflucht zum Ereignis, sondern in minutiösen Machtanalysen, die sich nicht auf den Menschen als letzte Erklärungsinstanz, d. h. auf den Menschen als „transzendental-empirische Dublette“,

⁷ Man wird zwischen zwei Typen des anthropologischen Denkens unterscheiden wollen. Die Anthropologie des „unbestimmten Menschen“ reflektiert den u-topischen, nicht festgelegten Seinscharakter des Menschen und plädiert von daher für eine offene Formenvielfalt. Die eigenschaftslogisch ausgerichtete Anthropologie legt im Gegensatz dazu einen engeren Rahmen normativer Bestimmungen der menschlichen Person fest. Fraglich bleibt, ob man dem Liberalismus kultureller Normen – und den durch ihn transportierten Machtverhältnissen – etwas entgegensetzen kann, solange man nicht die biopolitische Dimension innerhalb der anthropologischen Theorie zur Geltung bringt.

wie es in der *Ordnung der Dinge* heißt, stützen können. Die Seinsstrukturen, wie man mit Heidegger sagen könnte, die dem Menschen als *animal rationale* zugrunde liegen müssen, sind zunächst einmal in den ebenso differentiellen wie genetischen Strukturen der Macht zu lokalisieren.

Nehmen wir das an, so gilt es nun die von Foucault analysierten Machtformen auf ihre Relevanz für bio-politische Belange zu überprüfen. Vereinfacht gesagt, stellt Foucault mit der Heraufkunft von modernen Machttechniken, die sich auf die *Disziplinierung des Körpers* und sodann auf die *Regulierung der Bevölkerung* richten, eine sog. „Lebensmacht“ der klassischen Form der Souveränität entgegen. Die Lebensmacht manifestiert sich nicht in der Unterdrückung des Lebens, sondern in seiner Hervorbringung und Organisation. Dabei beziehen sich die bio-politischen Maßnahmen im Unterschied zu den Disziplinierungen nicht auf den Menschen als Einzelwesen, sondern auf den Menschen als Lebewesen oder Gattungswesen. Das *Lebenskontinuum* biologischer Gesamtprozesse tritt an die Seite der einzelnen gelehrierten Körper, die zu Arbeitsmaschinen ausgebildet werden. Mit dieser, zu Beginn des 19. Jahrhunderts neu konzipierten Größe des biologischen Lebens, etablieren sich neue Techniken der Kapitalisierung des Lebens. Es ist keineswegs so, dass die Bio-Technik lediglich aus dem wissenschaftlichen Entwicklungsfuror des letzten Jahrhunderts resultiert, vielmehr entwickelt sie sich gleichzeitig mit einer Bio-Politik, die mit der Optimierung des variablen Kapitals der menschlichen Arbeitskraft kalkuliert. Halten wir fest, dass es in diesen Techniken um die Konstituierung eines effektiven Gesellschaftskörpers geht, dessen Leistungsfähigkeit sich über die Prozeduren der Normalisierung definiert. Diese Prozeduren bedienen sich spezifischer Sollwerte für die Bildung von Individuen, aber auch sozialstatistischer Durchschnittswerte im Zeichen einer modernen Bevölkerungspolitik

Es ist kein Zufall, dass Foucault im Zuge seiner historischen Analysen der *Sexualität* – die auf den beiden Ebenen der Disziplinar- und der Bio-Macht angesiedelt ist und zwischen ihnen vermittelt – auf die Programme der Eugenik stößt und sich darüber hinaus mit dem Rassismus beschäftigt. In der bekannten Vorlesung *Leben machen und sterben lassen* (17.3.1976) führt Foucault aus, dass die erste Funktion des Rassismus darin liegt, „zu fragmentieren und Zäsuren innerhalb des biologischen Kontinuums, an das

sich die Bio-Macht wendet, vorzunehmen.“⁸ Diese *Zäsuren* ermöglichen die Unterscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben.

Aber wir bewegen uns heute nicht in die Richtung einer autoritären Eugenik (– und Foucault hat seine Forschungen zur Bio-Politik nicht über die Rassenpolitik im NS hinaus betrieben.) Dennoch sind die drei analytischen Begriffe (Norm, Leben, Zäsur) auf die gegenwärtige und mittelfristig zu erwartende bio-politische Lage einer „liberalen Eugenik“ anwendbar. Es ist offenkundig, dass die Erhaltung der Norm (Gesundheit, Schönheit) Fragmentierungen im *Lebens-Kontinuum* mit sich bringt. Zu diesem biologischen Kontinuum gehört das sog. „werdende menschliche Leben“, das mit seiner Herstellung im Reagenzglas erstmals verfügbar gemacht wurde – als vom Mutterleib abgetrennte „Lebenssubstanz“. Keimzellen und Stammzellen reihen sich in die Kette der entpersonalisierten Lebensstoffe wie Blut oder Organe ein und zirkulieren in einem Raum von Angebot und Nachfrage. Diese neue Qualität ihrer Verfügbarkeit macht Anpassungen *an* und Abweichungen *von* der Norm ebenfalls neuartig problematisch. Unerwünschte körperliche Defekte, gemessen an einem mehr oder weniger kulturspezifischen Normalitäts- oder Gesundheitsideal (Merkmalsdesign) lassen sich bereits im embryonalen Stadium diagnostizieren: mangels Therapiemöglichkeiten können die Föten nur selektiert bzw. verworfen werden. Die (auf ein Entweder-Oder) zugespitzten Ethikdebatten situieren sich auf einem bodenlosen Untergrund bestehender Lebensproduktions-, Diagnose- und Operationstechniken, die mit ökonomischen, wissenschaftlichen und medizinischen „Interessen“ kollaborieren. Die immer wieder ins Feld geführten Heilungschancen stellen im Verbund mit der Forschungsfreiheit und dem Standortfaktor den unanfechtbaren Wert dar, der für die Fortentwicklung der Biotechnik in Anspruch genommen wird. Inwiefern die zugrunde liegenden Normalisierungsprozesse ihrerseits ethische Probleme aufwerfen, kommt dabei nur in zweiter Instanz in den Blick, im Sinne von Technikfolgen, die als eingetretene aktuelle Gegebenheiten (bzw. als fiktives „Risiko“) zum Gegenstand der Evaluation werden.

Aus Foucaultscher Perspektive überrascht es nicht, an dieser Stelle mit einer Vieldeutigkeit im Gebrauch des Normbegriffs konfrontiert zu werden.

⁸ Michel Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), übers. v. M. Ott. Frankfurt/Main 1999, 276-305, hier 295.

Funktionale Normwerte (die Gesundheit als biologisch programmierte Regelgröße), anthropologische Normen, Sollensnormen, aber auch ästhetische oder Optimierungsfaktoren, die in kulturspezifischen Normalordnungen eine Rolle spielen, gehen kreuz und quer durcheinander. Der primär naturwissenschaftlich orientierte medizinische Gesundheitsdiskurs produziert ein „normatives Vakuum“, so Bernhard Waldenfels in *Grenzen der Normalisierung*, das im Rückgriff auf andere normative Ordnungen ausgefüllt werden muss. Foucault hat in der *Geburt der Klinik* gezeigt, dass die Krankheit unter bestimmten historischen Bedingungen (Übergang vom Hospital zur Klinik am Ende des 18. Jahrhunderts) als Anomalie gefasst wird. Sofern die Norm (hier: der Gesundheit) aber auf Normalisierungsprozesse verweist, legt sich der Verdacht nahe, dass das Therapieschema „Abweichung – Wiederherstellung der Norm“ mit der rigorosen Durchsetzung einer repräsentativen Ordnung einhergeht. Hinzu kommt, dass aufgrund der konstatierten Vieldeutigkeit nicht nur die (Wieder-) Herstellung des „normalen“, gesunden Lebens, sondern auch die Aussonderung des als lebensunwert eingestuft Lebens auf dem Spiel steht.

Bioethik versus biopolitische Analyse

Erstens problematisiert der Bio-Analytiker den von Bio-Ethikern erhobenen *Geltungsanspruch* der normativen Bestimmung des Menschen. Was von *Rechts wegen* für alle gilt, die Menschen sind, gilt *faktisch* nicht für alle Menschen. Denn es gibt welche, die aufgrund von Alter, (körperlicher oder seelischer) Gesundheit, sozialem oder rechtlichem Status usw., die gesetzten Normen nicht erfüllen. Wird dies auch zugegeben – und etwa als notwendige Begleiterscheinung anerkannt – so ändert dies nichts an der kommunikativen Leitfunktion, die die normativen Bestimmungen übernehmen.

Zweitens macht der Bio-Analytiker deutlich, dass die anthropologischen Normen aus *Normalisierungsprozessen* resultieren. Sie ergeben sich aus der Reduplikation empirischer Normalgrößen und beziehen von daher ihre präskriptive Geltungskraft. Diese bemisst sich an dem Vertrauen (*belief*), das in die Legitimierung ihrer Geltung investiert wird.

Drittens gehört das Diskursschema der *Anthropologie* in die metaphysische Ordnung einer Moderne, die an der Begründungslogik der Repräsentation festhält. Mit dem Rekurs auf festgelegte Normen verliert die philosophische

Anthropologie – und mit ihr der Bio-Ethiker – nicht nur die Prozesse der Normalisierung aus dem Blick, die den Menschen zum Menschen machen. Gleichzeitig entgeht ihm (oder marginalisiert er) die machttheoretische Position des Normativen, d. h. die mit ihr gleichursprünglichen Ausschließungs-, Rand- und Anpassungsphänomene, sowie die vielfältigen kleinen Veränderungsprozesse, die quer zu den Normalisierungsachsen verlaufen.

Viertens sprengt nicht nur das Thema der Macht den anthropologischen Rahmen der Bio-Ethik, weil es die Subjektivierung von unten, d. h. immanenztheoretisch zu denken erlaubt. Vielmehr zeigt die Beschreibung der modernen Subjektivierungsprozesse, die der Bio-Analytiker vornimmt (Foucault etwa in *Überwachen und Strafen* oder im *Willen zum Wissen*), dass sich der Mensch in einer technisierten „Lebenswelt“ konstituiert. Seine puristische Abtrennung von allem Tier- und Maschinenhaften ist nicht plausibel.⁹ Die „Kultur“ ist nicht als bloßes Kompensationsphänomen der ursprünglichen anthropologischen Situation des Menschen zu erklären – etwa ein „Mängelwesen“ zu sein –, vielmehr ist die Idee dieses Mangels selbst ein kulturelles Konstrukt. Der Mensch schafft nicht nur seine Lebensumstände, er findet sie auch immer schon vor und bestimmt sich daraus.

Fünftens fördern die Analysen Foucaults – beispielhaft für Analysen biopolitischer Zusammenhänge – die Form des Lebens zutage, d. h. das Lebenskontinuum des sowohl Menschlichen als auch Nicht-Menschlichen. Ströme von Blut und Gewebe bis hin zu Keimzellen zirkulieren auf dem weltweiten Markt im Verbund mit der Entstehung neuer, Leben verarbeitender Techniken. Hiermit befinden wir uns auf einem relativ neuartigen bio-politischen Niveau, das ein ebenso neuartiges Zusammenspiel von Wissenschaft und Technik einerseits (denken Sie etwa an die Zukunft der Bio-Informatik), von Ökonomie, Recht und Politik andererseits mit sich bringt. Die Bio-Ethik, die sich auf anthropologische Sollwerte stützt, blendet einen Großteil dieses bio-politischen Zusammenhangs aus.¹⁰

⁹ Weder ist der Leib natürlich gewachsen, noch der Körper gemacht. Das Phänomen des leiblichen Körpers besteht gerade in einer strukturellen Verkopplung von unmittelbar gesellschaftlich besetzten Empfindungen, Wahrnehmungen, Einbildungen, Gedanken etc., die sich vor ihrer anthropologischen Vereinheitlichung herstellt.

¹⁰ Wenn jemandem ein Organ fehlt, das er zu seiner Selbsterhaltung braucht, woher nehmen wir es? Verändern wir die Definition des Todes, legitimieren wir einen Organ-

Zum Beispiel die Stammzellendebatte

Die bioethische Diskussion kreist hierzulande um die Frage, ob Embryonen Menschenwürde zugesprochen oder abgesprochen werden soll. Bevor aber die Humanität von Embryonen zum Gegenstand der Kontroverse wird, sollte – und hier artikuliert sich der Anspruch biopolitischer Analyse – die Genealogie der Problemstellung analysiert werden.¹¹ Dann stellt sich die Frage, woher dieses technisch „hergestellte“ embryonale Leben kommt, das (seit dem Verfassungsgerichtsurteil zum § 218 im Jahre 1975) als vom Mutterleib abgesonderte Lebenssubstanz und abgetrenntes Rechtsgut deklariert wird. Mit dieser Frage rückt die biopolitische Dimension in den Blick, die sich hinter dem Begriff der „Stammzelle“ verbirgt. Denn die juristische und ethische „Inwertsetzung“ der embryonalen Stammzelle als Lebenssubstanz (und Träger der Menschenwürde) korrespondiert historisch mit dem Aufkommen von medizinischen Techniken ihrer „Verwertung“. Es ist kein Randproblem, dass die Stammzellforschung pharmakologische und chirurgische Techniken am Körper der Frau ausführen muss, um die Zelllinien – v. a. zur Laborbefruchtung – überhaupt zu gewinnen. Und es ist kein Zufall, dass erst mit der möglichen körperlichen Trennung embryonaler Stammzellen von ihrem Mutterleib – wodurch sie als Gegenstände von Medizin und Forschung konstituiert werden – die Vorstellung entsteht, dass Embryonen eigenständige kleine „Personen“ sind. In diesem Sinn kommt der ethische, auf substantielle Werte pochende Versuch, sie zu schützen, immer einen Schritt zu spät.

Embryonen (oder gar „Prä-Embryonen“) sind keine natürlichen Gegebenheiten, sondern müssen als Repräsentationsobjekte aus den mit ihnen koexistierenden diskursiven und pragmatischen Zusammenhängen herausgelöst werden. Sie definieren sich über den Prozess ihrer Isolierung: sie sind als Forschungsgegenstände Technikfolgen. Dabei werden durch diesen operativen Prozess diejenigen entmächtigt, die dem so „verselbständigten“ Objekt nahe stehen: die schwangere Frau wird juristisch und medizinisch zur „maternellen Umwelt“ des Fötus. Die Wissenschaftler machen sich dagegen zum vermeintlich neutralen und daher scheinbar rechtmäßigen

handel, entwickeln und verbessern wir die medizinischen Techniken des Organtransfers, etablieren wir juristische Richtlinien, experimentieren wir an Stammzellen und spekulieren darauf, genetisch identische Organressourcen heranzuzüchten? So lauten die konkreten Fragen, die politisch – und das heißt: von uns – entschieden werden müssen.

¹¹ Vgl. Petra Gehring: „Woher kommt die ‚Stammzelle‘?, in: kultuRRévolution 47/2004,72-79.

Sprachrohr der Dinge, die – so formuliert es die Bio-Analytikerin Donna Haraway – „aus einer kollektiven Einheit herausoperiert und in eine andere versetzt [werden], wo sie als Objekte einer besonderen Art neu konstituiert werden, nämlich als Fundament einer repräsentationalen Praxis, die den Bauchredner *für immer* zur Autorität erklärt.“¹²

Angesichts dieser Problemlage schlage ich vor, die Stammzelle in ihrem biopolitischen Kontext zu situieren – und von hier aus die notwendigen politischen Fragen zu stellen. Das lässt sich in diesem Rahmen nur skizzieren. Zunächst gilt es zu sehen, dass die Stammzellforschung einen Markt generiert, auf dem die „Forschungssubstanzen“ zu erwerben sind.¹³ Problematisch ist hier nicht nur die Etablierung einer Zweiklassenmedizin, die sich auf das Geschäft mit den Eizellen erstreckt, sondern auch die Orientierung auf eine Bio-Industrie, die sich auf die Produktion von sog. „nachwachsendem Gewebe“ ausrichtet. Auf diese Weise weitet sich das Paradigma der Transplantation – sozusagen als Körperschema der Zukunft – weiter aus, insofern die Hoffnung besteht, aus Stammzellen alle möglichen menschlichen Gewebesorten zu züchten und somit ein umfassendes Ersatzteillager für mögliche medizinische Eingriffe zur Hand zu haben. Zu diesem Zweck wird in jüngerer Zeit auch hierzulande bei einer Geburt den Eltern angeboten, Nabelschnurblut einzufrieren. Das Zukunftsszenario, das sich daraus ergibt, ist eine schöne neue Welt von jederzeit jungen und gesunden Menschen, die ihre Krankheiten und Gebrechen durch „Gewebe-Implantate“ kurieren.

Auf die eigentliche und erste Herausforderung (der liberalen Modernisierer), den embryonalen Stammzellen die Menschenwürde *abzusprechen*, sollte man nicht mit ihrer unbedingten Personalisierung reagieren. Auf diese Weise tappt man in dieselbe Falle. Kein Wunder, dass sich die konservative und christliche Fraktion so gut mit den Agenten des biotechnischen und ökonomischen Fortschritts verstehen. In der gegenwärtigen Situation sieht es

¹² Donna Haraway, *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft*, Hamburg/Berlin 1995, 45.

¹³ Auf dem amerikanischen Markt sind Eizellen ab 2000 Dollar legal zu haben. Oft kommt es vor, dass Frauen ihrem behandelnden Arzt aus Dankbarkeit überzählige Stammzellen zu Forschungszwecken überlassen, die bei der Prozedur der künstlichen Befruchtung angefallen sind. Es sind die Frauen, die unter dem Messer liegen – und es sind oftmals die Männer, die nicht auf eigenen Nachwuchs verzichten wollen. Die Adoption bleibt häufig ausgeklammert.

freilich so aus, als würde der Verzicht auf den rechtlichen Lebensschutz der Embryonen nach Art. 1 des Grundgesetzes der Ausstellung eines „Freifahrtscheins“ gleichkommen. Andererseits ist aber darauf hinzuweisen, dass sich mit der rigorosen Position der Partei der Lebensschützer die Problematik auf eine Ethik der „Substanz“ verengt, so dass gerade die gesellschaftlichen Implikationen aus dem Blick geraten, d. h. die Gründe für eine skeptische Haltung und entsprechende politische und rechtliche Maßnahmen. Festzuhalten ist auch, dass das Lebensrecht des Embryo nach Art. 2 einen effektiven Schutz genießen sollte: Heilungschancen oder Forschungsinteressen stellen keineswegs Werte dar, die eine ernsthafte „Abwägung“ mit ihrem Lebensrecht möglich und nötig machen.

Allgemein gilt, dass mit der „Vergegenständlichung“ des embryonalen Lebens eine Normalisierung des Menschen einhergeht. Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik ermöglichen eine neuartige Befriedigung elterlicher Erwartungen an die Normalität oder Außergewöhnlichkeit ihrer Kinder. Es muss nicht nur um die Vermeidung von mehr oder weniger auffälligen Formen von Behinderung gehen – wiederum sind es kulturelle Normen von Gesundheit und Krankheit, die hier Ausschlag gebend sind (und sich im Vollzug der medizinischen Praktiken auch ändern) – sondern die Geschlechtsidentität bzw. auch ästhetische Geschmacksvorstellungen können hier entscheidend sein.

Das ‚Leben selbst‘ wird zum Fetisch. Zur Erhaltung der entsprechenden natürlich-technischen Objekte wie Zellen, Gene, Organismen, Ökosysteme etc. werden die kontingenten historischen Prozesse ihrer „Verkörperlichung“ geleugnet, die Institutionen, Diskurse und Techniken aller Art beinhalten. Haraway spricht von einem *Genfetischismus*, wo die Lebendigkeit in Baupläne des Lebens verwandelt wird, und die Karten, Abbildungen und Buchstaben mit dem verwechselt werden, was sie repräsentieren: das Lebendige, das sich in den vielschichtigen historischen Praktiken manifestiert.¹⁴

Übertragen wir diesen Gedanken von den Genen auf die Lebensform und kommen wir zum Schluss auf die Werbekampagne des Roten Kreuzes, das „Abenteuer Menschlichkeit“ zurück. Das Mittel gegen Krieg, Hunger und Gewalt ist die Mitmenschlichkeit. „Leben spenden“ – so lautet das Motto.

¹⁴ Vgl. Donna Haraway, „Genfetischismus“. In: *Das Argument* 242/2001, Geburt des Biokapitalismus, 601-614.

Marc Rölli

Blut, Knochenmark, Stammzellen, Organe. Freundlich lächeln uns die SpenderInnen von den Plakaten herunter an. Sie sagen: so sehen wir aus, die wir unseren Mitmenschen helfen. Wir sind gesund, denn wir sind im Einklang mit uns und mit dem Leben. Unsere gute Laune und unser überlegenes Wissen ergeben sich daraus, dass wir verstanden haben zu helfen und es auch tun. Wenn die Lebensstoffe fließen, kann die Menschheit gesunden. Es handelt sich dabei um ein biologisches Gattungsleben, das jeden einzelnen Menschen trägt. Es gehört zu dieser Lebens-Form, dass sie die Menschen-Form überschreitet und das *telos* einer konkreten Vermittlung des Besonderen und des Allgemeinen, des Endlichen und des Unendlichen realisiert. Irdisches Paradies eines im wahrsten Sinne des Wortes todlosen Lebens.