

Von Göttern, Genetik und Übermensch

2019-4
Jg. 45
S. 17 - 20

Nachdem der Mensch an verschiedenste, nur indirekt zugängliche, ja gar göttliche Letztinstanzen geglaubt hat, rückt mit dem Homo genomicus nun das neueste dieser Modelle ins Zentrum der Gesellschaft. Der Mensch erscheint darin entweder als weitgehend fremdbestimmt oder als Übermensch, der für alles selbstverantwortlich ist – beides zum Preis seiner Freiheit. Damit wir frei bleiben, müssen wir auch im Zeitalter der Genetik politisch denken. Ein Essay.

TONI BERTHEL

Psychiater und Psychotherapeut FMH, SSAM-SAPP. Präsident Eidg. Kommission für Suchtfragen EKSF, toni.berthel@bluewin.ch

SILVIA GALLEGRO

Leitende Stabsmitarbeiterin, Prozess- und Projektmanagerin Ärztliche Direktion, Integrierte Psychiatrie Winterthur – Zürcher Unterland, Politologin lic.phil. und freischaffende Autorin, silvia.gallego@ipw.zh.ch.

MARCEL KREBS

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziale Arbeit und Gesundheit ISAGE, Hochschule für Soziale Arbeit FHNW, Riggbachstrasse 16, CH-4600 Olten. Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Infodrog, Redaktionsleiter SuchtMagazin und InfoSet, marcel.krebs@fhnw.ch, www.fhnw.ch/de/personen/marcel-krebs

«Der zweite anthropologische Hauptsatz besagt, dass der Mensch ein freies geistiges Lebewesen ist. Das bedeutet, dass wir Menschen uns dadurch verändern können, dass wir unser Menschenbild modifizieren. Unsere geistige Freiheit besteht darin, dass die menschliche Lebensform sich selber bestimmt. Wir definieren unser Menschsein und entdecken dann auf dieser Basis moralische Werte, an denen wir unser Handeln orientieren.» (Gabriel 2018: 25).

Der Mensch in seinen Orientierungen

Der Glaube an Instanzen, die das Handeln des Menschen bestimmen oder ihm zumindest die Motive für sein Handeln liefern, zieht sich durch die ganze Menschheitsgeschichte.

Homo religiosus

Zunächst entstand die Idee, dass Menschen göttlichen Weisungen folgen, sei es in «Naturreligionen», in denen Götter oder auch in Tieren und Pflanzen beheimatete Dämonen (Geister) für das natürliche und gemeinschaftliche Geschehen verantwortlich sind, oder in monotheistischen Religionen, in denen ein allmächtiger Gott aus dem Jenseits

auf direkte oder indirekte Weise zu erkennen gibt, wie ein gelingendes Leben auszusehen hat. Der «moderne» Mensch mag sich über eine solche Besessenheit und damit über den *Homo religiosus* lustig machen. Aber das Lachen wird ihm schnell vergehen, denn wir finden diese Idee der Delegation an eine angeblich übergeordnete Letztinstanz in den blühendsten Formen wieder – bis heute.

Homo psychoanalyticus und Homo sociologicus

Prominent ersetzt wird die «Hand Gottes» durch die vermeintlich säkulare Figur des «Unbewussten» bei Sigmund Freud. Das Unbewusste als das Unbeobachtbare schlechthin wird bei ihm zur eigentlichen und v. a. unzugänglichen Macht (vgl. Fuchs 2001: 28; 1998: 32f.): «Das Unbewusste ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Aussenwelt und uns durch die Daten des Bewusstseins ebenso unvollständig gegeben wie die Aussenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane» (Freud 2015: 580). Es leitet das Bewusstsein an und gibt ihm vor, was es zu sehen hat. Das Bewusstsein ist mit anderen Worten nur

ein Teil der Psyche, das Unbewusste jedoch der andere und weitaus mächtigere. Der *Homo psychoanalyticus* wird nicht nur von seinem Unbewussten beherrscht, das Unbewusste ist ihm ebensowenig zugänglich wie dem *Homo religiosus* das Göttliche. Daraus resultiert, dass wir im sozialen Miteinander damit rechnen müssen, dass unser Gegenüber unser Verhalten nicht unbedingt als Resultat unseres bewussten Willens, sondern als Ausdruck einer uns verborgenen Kraft betrachtet, die uns auf beinahe unerklärliche Weise antreibt, ohne uns selbst bewusst zu sein: Die sogenannten unbewussten Motive unseres Handelns, die unsere «Individualität», so Peter Fuchs mit Bezug auf Freud, mit einer «Nichtkontrollierbarkeit» verknüpfen (Fuchs 1998: 224).

Ähnlich – aber unter anderen Vorzeichen – könnte man nun auf Karl Marx Bezug nehmen. Das Sein des *Homo sociologicus* wird hier durch seine Klassenzugehörigkeit und damit durch seine gesellschaftliche Einbettung festgelegt und bestimmt. Diese kann, wie die von Marx eingeführte Unterscheidung von «Klasse für sich» und «Klasse an sich» deutlich macht, auch durch ein «Klas-

senunbewusstsein» geprägt sein – an die Stelle des Klassenbewusstseins tritt ein Klassenhabitus (vgl. mit Bezug auf Bourdieu, Eder 1989: 16f., 29ff.). Als Indikator für einen Klassenhabitus reicht bereits das «Haben einer Meinung über das Gute, Schöne und Richtige» aus (ebd.: 16), bspw. über den Konsum bestimmter Substanzen. Diese Meinungen und Praktiken sind kein Resultat individueller Entscheidungen und Präferenzen, sondern Ausdruck der Wirksamkeit eines spezifischen Klassenhabitus. Die Menschen müssen sich ihrer Klassenzugehörigkeit nicht einmal bewusst sein, um bestehende Klassenverhältnisse zu reproduzieren. Die Gesellschaft wird (zumindest bei Marx) zur alleinigen Täterin, womit zugleich eine weitgehende Entmündigung ihrer Mitglieder einhergeht.

Homo genomicus und Homo algorithmus

Und nun also die neuste Variante der Fremdkontrolle: Der *Homo genomicus*. Auch hier handelt es sich um ein soziales Konstrukt (!) zur Beschreibung des Menschen. Nun erscheint er als das Resultat seiner Gene. Verhalten, Gefühle, Gesundheit – alles in der DNA fixiert. Und auch hier gilt: Die genetischen Grundlagen des Handelns bleiben dem Menschen weitgehend unbewusst und lassen sich bestenfalls indirekt über das Verhalten, das Extrapolieren unserer Handlungen und damit einhergehende Rückschlüsse auf die Persönlichkeit, rekonstruieren.

Der grössere Bruder des *Homo genomicus* ist unschwer im *Homo algorithmus* auszumachen. Beiden ist gemeinsam, dass das Verhalten des Menschen über Algorithmen errechnet wird. Ersterer verknüpft über komplexe Algorithmen genetische Merkmale mit Zielvariablen, also z. B. der Risikobereitschaft, während letzterer alle möglichen Varianten von Algorithmen zur Hilfe nimmt (Google, Facebook, Genetik usw.) und miteinander verknüpft, um menschliches Verhalten vorauszusagen.

Ob mittels Religion (Gott), Gesellschaft (Klasse), Psyche (Unbewusste) oder DNA (Gene): Wird einer der diskutierten Homo-Varianten zur Letztinstanz

menschlichen Verhaltens erhoben, bleibt der Mensch Spielball weitgehend unbeflussbarer und unbewusster Mächte. Diese Idee eines selbstbestimmten Ichs oder eines Subjekts findet in keinem dieser Modelle seinen Platz. Sind wir ausgeliefert und damit Opfer dieser Mächte? Ist alles, was wir sind und werden können, determiniert? Ist das Subjekt eine Illusion, seine Freiheit dahin? Wollen wir dies? Und wenn nicht: Was tritt an die Stelle dieser Varianten?

Homo superior und Homo oeconomicus

Philosophen beschäftigen sich seit Jahrtausenden mit solchen Fragen. Sie suchen Möglichkeiten, Freiheit zu definieren und setzten dabei zunächst auf eines: Die Vernunft des Individuums. War im frühen Christentum Vernunft nur in Bezug auf Gott (sprich: Fremdkontrolle) möglich (Clemens von Alexandrien, vgl. dazu Foucault 2019: 32), definierte Immanuel Kant (vgl. 1784) später den «Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» und aus seinem «Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen» als Aufklärung: Der Mensch kann sich aus seinen Ketten befreien (Rousseau 1964: 347). Friedrich Nietzsche schliesslich postulierte im «Freigeist» die Geburt eines «Übermenschen», der sich nach dem Tod Gottes die Welt ganz allein zu eigen machen kann und in Perfektion eventuell gar ewig wiederkehren könnte, also unsterblich würde (vgl. Nietzsche 1982: 11; 1887: Ap. 125; 154). Dieser Homo superior kann leicht als Grundlage sozialdarwinistischer und eugenischer Ideen verstanden werden, bildete aber auch einen markanten Grundstein konstruktivistischer Theorien: Der Mensch gebiert sich selbst; seine Entscheidungen fällt er, indem er dank seines Verstandes die komplette Macht über sich selber gewinnt, in kompletter Autonomie. Zu den Übermensch-Interpretationen schreibt Rüdiger Safranski: «Der Übermensch (...) repräsentiert einen höheren biologischen Typus (...).», er realisiert aber auch «das Vollbild des Menschenmöglichen, und darum ist Nietzsches Übermensch auch eine Antwort auf den Tod

Gottes» (Safranski 2000: 280f). Handlungsleitend sind hier die Vernunft und Freiheit des Individuums. Wo ein Wille ist, wäre demnach ein Weg und jeder seines Glückes alleiniger Schmid.

So gesehen wäre der Mensch zur Freiheit verdammt (vgl. Sartre 2012), und in diesem Fall «bringt diese Freiheit auch die schwere Bürde totaler Verantwortlichkeit» (Žižek 2015: 246). Das hiesse: Jedes Leid ist aus eigener Kraft vermeidbar und nicht nur wer leidet, ist selber schuld, sondern auch, wer erfolglos ist. Krankheit, Schwäche, ungleiche Chancen und existierende Machtverhältnisse werden ausgeblendet.

In der Realität wird jeder Mensch immer in bestehende Machtungleichgewichte und ein komplexes Bedingungsgefüge hineingeboren, die keinesfalls allen die gleichen Chancen einräumen. Damit fällt auch das Konstrukt eines autarken *Homo superior* wie ein Kartenhaus zusammen. Aber auch die blosser Delegation des Handelns an einen rationalen Akteur, z. B. im Sinne des *Homo oeconomicus*, ist unbefriedigend. Die Idee eines grundsätzlich rationell denkenden Menschen, der seinen eigenen Nutzen mit möglichst wenig Aufwand zu maximieren versucht und dazu feststehende Präferenzen besitzt, bleibt ebenfalls unterkomplex. Was dem *Homo superior* und dem *Homo oeconomicus* fehlt, sind die Bindungen an Werte, institutionelle Strukturen, die Prägung durch soziale Erfahrungen (also Sozialisation und Individuation), die Berücksichtigung genetischer Einflüsse und die Möglichkeit, auch altruistische Entscheidungen zu fällen, die das Wohl anderer höher werten als das eigene. Vonnöten ist ein komplexeres Modell menschlichen Handelns. Ein Modell, welches quasi die verschiedensten Homo-Varianten in sich aufnehmen kann und miteinander in Interaktion bringt.

Der bio-psycho-soziale Mensch

Gewiss werden die Vertreter der Homo-Formeln weder bestreiten, dass ihre Modelle allesamt zu einfach sind, noch davon überzeugt sein, dass mit diesen konkretes Handeln und menschliche Entwicklung vollständig zu erklären und vorauszusagen sind, darunter auch

Phänomene wie Erfolg und Krankheit (bspw. eine Sucht oder ein Burnout) als Resultat verschiedener Ursachen. Natürlich tragen Genetik, Unbewusstes, Bewusstes, Gesellschaft und vielleicht auch die Religion einen (tatsächlichen oder imaginierten) Beitrag zur Bestimmung menschlichen Handelns. Aber keine dieser Instanzen tut dies exklusiv, keine ist die alleinige Instanz und vermag menschliches Handeln und Verhalten ursächlich und absolut zu begründen, um uns auf diese Weise zu blossen Vollzugsorganen zu degradieren – auch die Genetik nicht. Menschliche Handlungen, psychische und körperliche Zustände sind vielmehr das Ergebnis einer komplizierten Interaktion von Soma, Psyche und Gesellschaft (vgl. z. B. Baecker 2014: 20); sie müssen in ihrer Entstehung und Aufrechterhaltung – wie die Beiträge im letzten SuchtMagazin (3/2019) zeigen – bio-psycho-sozial rekonstruiert werden.

Natürlich weisen Menschen «von Geburt an unterschiedliche Veranlagungen auf, die [...] massgeblich die körperliche Verfasstheit sowie psychische Merkmale und Prozesse beeinflussen. Diese wiederum beeinflussen menschliches Verhalten sowie Erfolge und Misserfolge im Leben», so Martin Diewald, die aber «keineswegs deterministisch» verstanden werden dürfen (Diewald 2010: 4; vgl. ders. in dieser Ausgabe). Wir müssen und dürfen also glücklicherweise davon ausgehen, dass wir uns einmischen können, «indem Biographie, Entscheidung und Bewusstsein eine Rolle spielen» (Baecker 2014: 4). Wir lernen durch Sozialisation in verschiedenste soziale Kontexte auf Triebe, soziale Einflüsse (Angebote, Zwänge usw.) und nicht zuletzt in Bezug auf unseren Körper reflektiert zu reagieren und zu agieren. Unsere Leistungen und damit «die Leistungen des neuronalen Systems», so Dirk Baecker, sind «aus seiner Einbettung in kulturelle und soziale Kontexte, seiner Verkörperung im Organismus [d. h. im Körper] und dessen Praxis sowie aus seinen intellektuellen und affektiven Aktivitäten heraus zu erklären (ebd.: 40). Dabei kann das in verschiedenste Kontexte eingebettete Denken wiederum als Prozess und Entwicklung verstanden werden: «Die Art und Weise, wie wir

denken, wird durch sozioökonomische Rahmenbedingungen geprägt, die sich in Hochkulturen seit Jahrtausenden entwickelt und stets verändert haben. So entsteht eine künstliche Intelligenz: unser Geist» (Gabriel 2018: 20). Dieses eingebettete Denken bildet die Basis unserer Entscheidungen und Entwicklung. Innerhalb jeweils mehr oder weniger stark determinierten bio-psycho-sozialen Einflüssen hat aber jeder Mensch die Freiheit und die Chance, sich für unterschiedliche, ihm offene Lebensweisen zu entscheiden. Überlassen wir diese Entscheidungen keiner alleinigen Letztinstanz – auch nicht der DNA, und sei dies noch so verlockend.

Gene und Gerechtigkeit

Wenn bio-psycho-soziale Einflüsse unser Handeln mitentscheiden, bringt es auch nichts «genetische und soziale Prägungen blockweise einander gegenüberzustellen», so Martin Diewald (2010: 5), vielmehr stellten sich dann Fragen wie: «Wie kann ich unter Zuhilfenahme sowohl genetischer als auch soziologischer Informationen am besten erklären, dass ein Gen für Aggression das Ghetto-Kind ins Gefängnis und den Sprössling aus dem Herrenhaus in die Vorstandsetage bringen kann?» (ebd., mit Bezug auf Dalton Conley).

Im Hinblick auf die Wechselwirkungen zwischen Genom und Umwelt legt Diewald dar, dass in einer Gesellschaft, in der die soziale Position sehr stark über die individuellen Möglichkeiten entscheidet, die genetische Determinierung diesbezüglich nur wenig Gewicht hat (vgl. ebd.). In Gesellschaften aber, wo die soziale Position nur wenig über individuelle Entwicklungsmöglichkeiten entscheidet, können genetische Voraussetzungen eine umfassende Wichtigkeit erlangen. In einer Welt sozialer Segregation liegt dann der Gedanke nahe, dass «ungleiche» oder der Gesellschaft als «mangelhaft» erscheinende genetische Dispositionen zu naturgegebenen Ungerechtigkeiten deklariert werden, die es mit staatlichen Interventionen zu beheben gilt, wie z. B. im Präventionsprogramm PreVenture in Kanada (vgl. Conrod et al. 2013), bei dem gezielte Interventionen nach Risikogruppen

durchgeführt wurden (vgl. zur ethischen Fragwürdigkeit solcher Interventionen den Beitrag von Wolf; historische Beispiele diskutiert Hauss in ihrem Beitrag in diesem Heft). Übergeordnet zeigt Diewald aber auf, dass unter günstigen gesellschaftlichen Bedingungen genetische Voraussetzungen wenig entscheidend sind. Weitere Interdependenzen zwischen Gen und Umwelt zeigt Diewald in seinem Artikel in diesem Heft auf.

Die Frage angesichts dieser Gen-Umwelt-Verquickung lautet hier darum niemals, welche Gene uns letztlich determinieren, sondern vielmehr: Wollen wir, dass durch die Genetik determiniert wird, was gerecht ist und über genetische Ausstattung Gerechtigkeit erzielen? Oder wollen wir, dass die Festlegung dessen, was wir als gerecht empfinden, das Resultat gesellschaftlicher und ethischer Reflektionen ist? Letzteres bedeutet, die Politik und die ganze Gesellschaft in die Verantwortung zu nehmen, da die Ermöglichung von Gerechtigkeit an politische Diskurse und Entscheidungen gebunden ist und eine gesamtgesellschaftliche Interessensabwägung notwendig ist.

Dazu wiederum böte die soziale Ungleichheitsforschung zentrale Anhaltspunkte. Sie untersucht Ungleichheitsfaktoren wie sich Geld, Macht und gesellschaftliches Ansehen, aber auch der Genetik nahe Faktoren wie Herkunft, Intelligenz oder Verhaltensmuster in Bezug auf individuelle Präferenzen auswirken. Dabei wird verbreitet beobachtet, dass bereits vorhandene bzw. erlangte Vorteile es tendenziell erleichtern, weitere Vorteile zu erlangen (Diewald 2010: 14). Genetische Prädispositionen spielen dabei eine wichtige Rolle; sind allerdings auch hier als ein Faktor unter vielen zu betrachten. Bedeutsam ist v. a. die Beobachtung, dass sich Präferenzen je nach Umfeld ändern. Diewald weist in diesem Zusammenhang auf die wegweisende Arbeit von Amartya Sen (1985). Sen erachtet nicht die Faktoren Geld, Macht oder gesellschaftliches Ansehen als vorrangig ungleichheitsrelevant, sondern vielmehr die Möglichkeit der Teilhabe in Bezug auf verschiedene Lebensbereiche, beispielsweise soziale Integration und Unterstützung, politi-



sche Partizipation oder die Realisierung von Lebensentwürfen zwischen Familie, Beruf und Freizeit. Sens Capabilities-Ansatz setzt jedoch nicht darauf, dass alle das Gleiche bekommen, sondern darauf, dass Menschen selbst am besten wissen, worauf sie Wert legen wollen, um ein erfülltes Leben zu führen. Dies bedeutet aber auch, dass der gesellschaftliche Raum vorhanden sein muss, damit solche Fragen diskutiert werden können.

Welcher Zusammenhang zwischen genetischen Ursachen und sozialen Phänomenen auch immer hergestellt wird: Die Gesellschaft tut gut daran, menschliches Verhalten nicht letztursächlich genetisch determiniert zu betrachten, sondern sich politisch darauf zu konzentrieren, den Menschen in seinem bio-psycho-sozialen Sein ein gutes, selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen. Gelingen kann dies nur dann, wenn ihm dazu die notwendigen gesellschaftlichen Zugangschancen strukturell und institutionell zur Verfügung gestellt werden.

Literatur

- Baecker, D. (2014): *Neurosoziologie*. Ein Versuch. Berlin: Suhrkamp.
- Conrod, P./O'Leary-Barrett, M./Newton, N./Topper, L./Castellanos-Ryan, N./Mackie, C./Girard, A. (2013): Effectiveness of a selective, personality-targeted prevention program for adolescent alcohol use and misuse: A cluster randomized controlled trial. *JAMA Psychiatry* 70(3): 334-342.
- Diewald, M. (2010): Zur Bedeutung genetischer Variation für die soziologische Ungleichheitsforschung. *Zeitschrift für Soziologie* 39(1): 4-21.
- Eder, K. (1989): Klassentheorie als Gesellschaftstheorie. Bourdieus dreifache kulturtheoretische Brechung der traditionellen Klassentheorie. S. 15-43 in: K. Eder (Hrsg.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis: Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2019): *Die Geständnisse des Fleisches*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, S. (2015): *Die Traumdeutung* (Dreizehnte Auflage). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Fuchs, P. (1998): *Das Unbewusste in Psychoanalyse und Systemtheorie. Die Herrschaft der Verlautbarung und die Erreichbarkeit des Bewusstseins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, P. (2001): *Das Weltbildhaus und die Siebensachen der Moderne sozialphilosophische Vorlesungen*. Konstanz: UVK.
- Gabriel, M. (2018): *Der Sinn des Denkens*. Berlin: Ullstein.
- Kant, I. (1784): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* *Berlinische Monatsschrift*, 12: 481- 494.
- Nietzsche, F. (1982): *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister*, Vorrede. Frankfurt: Insel.
- Nietzsche, F. (1887): *Die fröhliche Wissenschaft. Neue Ausgabe*. Leipzig: E. W. Fritzsch.
- Rousseau, J.J. (1964): *Du contrat social; ou, principes du droit politique*. S. 347-470 in: *Gesammelte Werke*, Band III. Paris: Gallimard.
- Safranski, R. (2000): *Friedrich Nietzsche, Biographie seines Denkens*. München: Hanser.
- Sartre, J.-P. (2012): *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 - 1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Žižek, S. (2015): Wenn Gott existiert, ist alles erlaubt. S. 235-246 in: T. Martin (Hrsg.), *Das Karamasow-Gesetz: Alles ist erlaubt*. Berlin: Matthes & Seitz.