

Zum Inhalt

Richard Saage

Philosophische Anthropologie und der technisch aufgerüstete Mensch

**Annäherungen an Strukturprobleme
des biologischen Zeitalters**

LESEPROBE



Herausforderungen

Historisch-politische Analysen ♦ Herausgegeben von Wolfgang Schmale

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung	13
Teil 1 Probleme der Philosophischen Anthropologie heute	
1 Zur Aktualität der Philosophischen Anthropologie	19
2 Ist der Anthropos der gegenwärtigen Philosophischen Anthropologie der Mensch des Abendlandes? Eine Antwort auf Walter Euchners „Zwischenruf“	42
3 Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie in ihrem Verhältnis zur Evolutionstheorie	56
4 Helmuth Plessner und Arnold Gehlen als politische Denker. Zur politischen Ausdifferenzierung des analytischen Modells der Philosophischen Anthropologie	79
5 Was ist der Mensch? Anmerkungen zum Stand der Anthropologie-Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland	93
6 Anthropologische Dimensionen der neueren wissenschaftlich-technischen Entwicklung. Drei Reaktionsformen	114
Teil 2 Herausforderungen des technisch aufgerüsteten Menschen	
7 Wissenschaftlich-technische und normative Grundlagen des Neuen Menschen	133
8 Darwinismus-Rezeption von links. Ein Lehrstück der Dialektik der Aufklärung	150
9 Politik und Konvergenztechnologien in den USA	169
10 Konvergenztechnologischer Zukunftsvisionen – das amerikanische und das europäische Beispiel	188
11 Die wissenschaftlich-technische Entwicklung und die Anthropologie. Grundzüge eines Diskussionsforums	200
Drucknachweise	217
Personenregister	219

Vorwort

Die Manipulation des Menschen mit naturwissenschaftlich-technischen Mitteln sei eine Jahrhundertfrage, stellt Richard Saage fest und nähert sich dieser in dem vorliegenden Band mit einer Reihe von Analysen zu zentralen anthropologischen, politischen und ideengeschichtlichen Aspekten des Themas. Hintergrund seiner Analysen sind zwei aktuelle Tendenzen: zum einen die Renaissance des anthropologischen Denkens sowie insbesondere der philosophischen Anthropologie, zum anderen die neue Welle visionär aufgeladener technowissenschaftlicher Entwicklungen in Feldern wie den Bio-, Informations-, Nano- und Neurotechnologien. Um die Bedeutung der Untersuchungen Saages angemessen würdigen zu können und zugleich auch schon seine Diagnose auf den Prüfstand zu stellen, dass es sich hier um eine Jahrhundertfrage handele, sei zunächst kurz ein Blick zurück in die jüngere Vergangenheit geworfen.

Es ist gut eine Dekade her, dass die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) mit einer Neuausrichtung ihres Feuilletons einiges Aufsehen erregte. Beginnend mit einer umfassenden, zuweilen reißerischen Berichterstattung zu Ergebnissen des internationalen Humangenomprojekts und des erfolgreichen privaten Konkurrenzprojekts von Craig Venters Firma *Celera Genomics*, setzte das FAZ-Feuilleton verstärkt auf naturwissenschaftlich-technische Themen. Ein weiteres Element dieser Neuausrichtung, die vor allem von Frank Schirrmacher vorangetrieben wurde, war die Popularisierung einer Reihe weitreichender, zum Teil phantastisch anmutender Visionen zur zukünftigen Entwicklung der Nano-, Informations- und Biotechnologien.¹ Diese erfolgte vor allem anlässlich eines auch international diskutierten Essays des Computerexperten und Unternehmers Bill Joy aus dem Jahr 2000, in dem dieser gewarnt hatte, dass eine Verwirklichung gewisser Visionen zu diesen Technologiefeldern ein Ende der Menschheit oder sogar allen irdischen Lebens nach sich ziehen könnte. Technikvisionäre wie Eric Drexler, Ray Kurzweil, Marvin Minsky und Hans Moravec wurden so einer breiteren Öffentlichkeit in Deutschland bekannt.

Bis dahin hatten diese Visionäre im Wesentlichen lediglich als Extrempositionen einnehmende Denker in ihren jeweiligen Forschungsgebieten sowie in einigen medien- und kulturwissenschaftlichen Diskussionen Beachtung gefunden. Jürgen Habermas schrieb *en passant* zu den neuen Entwicklungen, dass nun eine breitere Öffentlichkeit „von der Science-Fiction-Literatur ins Wissenschaftsfeuilleton“ eingewanderte Szenarien kennenlernte, bei denen „uns [...] merkwürdige Sachbuchautoren mit der Verbesserung des Menschen durch Chip-Implantate oder mit der Verdrängung des Menschen durch intelligentere Roboter“ konfrontierten.² Er charakterisierte diese Visionen „mit leistungssteigernden Prothe-

1 Vgl. dazu und zum Folgenden Frank Schirrmacher (Hrsg.): Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen, Köln 2001.

2 Jürgen Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, S. 75.

sen vollgestopfte[r] Leib[er]“ oder der „auf Festplatte gebannte[n] Intelligenz von Engeln“ als „phantastische Bilder“. Sie lösten Grenzziehungen und Zusammenhänge auf, die uns bisher in unserem Alltagshandeln als geradezu transzendental notwendig erschienen seien. Auf der einen Seite verschmelze „organisch Gewachsenes mit technisch Gemachtem“, auf der anderen Seite werde „die Produktivität des menschlichen Geistes von der erlebenden Subjektivität abgespalten.“ Habermas ließ offen, ob sich „in diesen Spekulationen Spinnereien oder ernst zu nehmende Prognosen, verschobene eschatologische Bedürfnisse oder neue Spielarten einer Science-Fiction-Science ausdrücken“, betonte indes, dass sie als Beispiele für eine „Technisierung der menschlichen Natur“ dienen könnten, die „ein verändertes gattungsethisches Selbstverständnis provoziert“ und zwar eines, das „mit dem normativen Selbstverständnis selbstbestimmt lebender und verantwortlich handelnder Personen nicht mehr in Einklang gebracht werden“ könne.

Obwohl schon damals von Habermas und anderen bezweifelt oder entschieden bestritten wurde, dass die posthumanistischen Visionen wissenschaftlich seriös sind, scheute Schirmmacher nicht davor zurück, eine technophile, wissenschaftsoptimistische und ultramoderne USA einem hinter dem Mond lebenden, die Zukunft verschlafenden Europa entgegenzusetzen, dessen Intellektuelle sich zu selten auf Charles Darwin und immer noch zu oft auf Sigmund Freud und Karl Marx bezögen. In Nachahmung seines Vorbilds bei dieser Kampagne, des US-Verlegers John Brockman, feierte Schirmmacher die ‚Dritte Kultur‘ – ein Etikett, mit dem Brockman eine Reihe von Naturwissenschaftlern, Ingenieuren und naturwissenschaftlich-technischen Autoren gekennzeichnet hatte, die sich anschickten, die ‚Zwei Kulturen‘ Charles P. Snows zu überwinden, um als eine neue Art von öffentlichen Intellektuellen auf (vulgär)naturalistische Weise und mit starken Visionen die Gegenwart und Zukunft zu deuten.

Mittlerweile ist die Zeit über diese Aufreglichkeiten hinweggegangen, und es wird deutlich, was ihren tatsächlich bedeutsamen Kern ausmachte: So lässt sich kaum leugnen, dass einige der aktuellen technowissenschaftlichen Entwicklungen – so weit sie auch von einer „Verbesserung der Menschen“ oder einer Steigerung seiner Leistungsfähigkeit entfernt sind, die in der modischen Debatte über *human enhancement* vielfach annonciert werden – das Verhältnis zwischen Mensch und Technik grundlegend verändern. Davon zeugt nicht nur eine ganze Reihe laufender Projekte, die in der US-Militärforschung und anderswo mit öffentlichen Mitteln gefördert werden, sondern auch ein Buch wie das Helmut Dubiels³, in dem dieser seine persönlichen Erfahrungen mit dem invasiven neurotechnischen Verfahren der Tiefen Hirnstimulation reflektiert. In Entwicklungen dieser Art werden in der Tat anthropologische Grundannahmen berührt: Wenn wir den Menschen neurowissenschaftlich als physio-psycho-soziale Einheit begreifen oder, wie es auch Saage tut, philosophisch-anthropologisch auf seine Doppelnatur als zugleich biologisches und soziokulturelles Wesen abstellen, dann zeichnet sich ein grundlegender Wandel der *conditio humana* ab. Menschen werden zu physio-psycho-sozial-technischen Einheiten, der biologische Teil der Doppelnatur des

3 Helmut Dubiel: *Tief im Hirn*, München 2006.

Einleitung

Die Situation der Anthropologie in ihrem Verhältnis zu den Gesellschafts- und Naturwissenschaften im auslaufenden 20. und frühen 21. Jahrhundert ist, folgt man einer zeitdiagnostischen Äußerung Christian Illies,³ durch eine eigenartige Polarisierung gekennzeichnet. Einerseits vollzogen im ausgehenden 20. Jahrhundert die Gesellschaftswissenschaften eine kulturalistische Wende („cultural turn“). Deren Konsequenz war, dass der „natürliche Mensch“, wie er aus seiner biologischen Evolution hervorging, nichts weiter sei als das Konstrukt jener Kultur, in deren Kontext er Akzeptanz erlangte. Trotz der Differenzen zwischen den Gender Studies, dem Strukturalismus, der Foucaultschen Diskurs-Analyse, dem Konstruktivismus oder dem Dekonstruktivismus gehen sie von der gemeinsamen Prämisse aus, dass es eine vorgefundene biologische Natur des Menschen nicht geben könne, weil ihr kein für sich bestehendes kulturunabhängiges materielles Substrat entspreche. Auf der anderen Seite begannen seit den 1970er Jahren die Evolutionswissenschaften den Gegenpol zum Kulturalismus zu konstituieren. Ausgehend von der Darwinschen Evolutionstheorie traten die Ethologie, die Sozialbiologie und die Evolutionspsychologie mit neuen Erklärungen und Hypothesen menschlichen Verhaltens an die Öffentlichkeit, deren Ursprünge auf die in evolutionären Bahnen verlaufende biologische Geschichte des Menschen verweisen.

Die so genannten Konvergenztechnologien gingen noch einen Schritt weiter. Sie glaubten, aus den Synergieeffekten des Zusammenspiels von Kognitions-, Bio-, Informations- und Nanowissenschaften und ihren Technologien einen Zugriff auf den Menschen ableiten zu können. Sie stellten die Bedingung der Möglichkeit dar, die bisher naturwüchsig ablaufende Evolution der biologischen Natur des Menschen nun selbst zu steuern und sie dadurch qualitativ perfektionieren zu können. Das Resultat dieser ursprünglich naturalistischen Stoßrichtung eines *Human Enhancement* war paradox genug: In dem Maße, wie sie die Defizite des menschlichen Körpers durch genetische Manipulation und schließlich durch die Implantation miniaturisierter Computer, also maschineller Anteile, zu beheben und auf diese Weise den *gesunden Menschen* zu verbessern suchten, lösten sie den Descartesschen Dualismus zwischen *res extensa* und *res cogitans* zugunsten der letzteren auf. Zwar von einer naturalistischen Ausgangslage herkommend, mutiert für die Vertreter des *Human Enhancement* der Mensch kaum anders als für ihre kulturalistischen Gegenspieler am Ende zu einem Konstrukt jener wissenschaftlich-technischen Mittel, die Ausfluss seiner sozio-kulturellen Natur sind.

Aber diese gemeinsame Schnittmenge kann über die besondere politische Sprengkraft des *Human Enhancement* nicht hingewegtäuschen. Wenn es auch übertrieben wäre, ihm angesichts des realen Forschungsstandes der NBIC-Technologien (Nanotechnologien, Biotechnologien, Informations- und Kommunikationstechnologie sowie Kognitionswissenschaften) hegemoniale Bedeutung zuzumessen zu wollen, ist doch die Feststellung erlaubt, dass sie die engen Grenzen der *scientific community* überschritten hat und zum Gegenstand öffentlicher Aus-

einandersetzungen geworden ist. Längst zur Agenda der wissenschafts- und technologiepolitischen Kontroverse avanciert, zwingen die provokanten Thesen der radikalen Protagonisten des *Human Enhancement* wie Marvin Minsky, Ray Kurzweil und Hans Moravec sowie ihrer historischen Vorgänger wie John Burdon Sanderson Haldane, John Desmond Bernal und Julian Huxley, die sich schon früh für einen Transhumanismus stark machten, zu einer Auseinandersetzung mit der Frage, wie wir uns als Menschen im 21. Jahrhundert angesichts des wachsenden Verfügungspotenzials der modernen Technologien positionieren wollen.

Ein solcher Versuch kann nur überzeugen, wenn seine normativen und wissenschaftstheoretischen Prämissen offen gelegt werden. Die in den vorliegenden Aufsätzen angestellten Überlegungen sind dem Wertehorizont einer selbstreflexiven Aufklärung verpflichtet. Sie gehen von dem Diktum Kants aus, dass der Mensch ein Zweck in sich selbst ist und nicht zu einem bloßen Mittel degradiert werden darf. Aber dieses Postulat einer autonomen, d.h. säkularisierten Moral bleibt abstrakt und unverbindlich, wenn es nicht hinreichend anthropologisch fundiert wird, so dass es den Realitäten konkreter, von politischen Kontexten geprägter Lebenswelten standhält. Daher knüpfen die vorliegenden Aufsätze sowohl an das Erbe der klassischen Philosophischen Anthropologie (Gehlen, Plessner, Scheler) jenseits eines spiritualistischen oder eines szientifisch-materialistischen Monismus einerseits als auch an die Darwinsche Evolutionstheorie jenseits ihrer rechten und linken Radikalisierungen andererseits an. Von der Philosophischen Anthropologie übernahmen sie das Programm der Wiederherstellung des „ganzen Menschen“, dessen anthropologischer Kern das nicht-dualistische Ineinandergreifen seiner ersten biologischen und seiner zweiten sozio-kulturellen Natur des Menschen ist. Die sich in ihnen niederschlagenden Reflexionen sind also unter anderem auf das Problem fokussiert, worin ihre Gemeinsamkeit angesichts der neueren biotechnischen Entwicklungen liegen könnte. Gleichzeitig gehen die vorliegenden Aufsätze von der Annahme aus, dass eine anthropologische Bestandsaufnahme ohne die Erkenntnisse der originären von Darwin konzipierten Evolutionstheorie nicht auskommt, weil der sozio-kulturellen Natur des Menschen unhintergebar ihrer evolutionären Stammesgeschichte eingeschrieben ist. Es ist diese Ergänzung zwischen Grundannahmen der Philosophischen Anthropologie und der Darwinschen Evolutionstheorie sowie ihre gegenseitige Korrektur im Licht einer selbstreflexiven Aufklärung, die das Profil des diesen Aufsätzen zugrunde liegenden Erkenntnisinteresses ausmachen.

Diesem Erkenntnisinteresse korrespondiert ein anthropologischer Standort, der im Spannungsfeld zweier Pole angesiedelt ist. Der eine Pol ist durch das gekennzeichnet, was unter dem Begriff „Menschenbilder“ firmiert. Sie entstehen, wenn der Mensch auf seine sozio-kulturelle Natur herunter gebrochen wird. Je nach dem Zuschnitt der von ihr bewirkten künstlichen Umwelten und den ihnen zugrunde liegenden Wertentscheidungen entsteht eine unübersichtliche Fülle positiver und/oder negativer Menschenbilder, die bisweilen aber auch Synthesen eingehen. Ihr Wert besteht vor allem darin, dass sie relevante Aussagen machen können über das Selbstverständnis derjenigen, die sich mit bestimmten Menschenbildern identifizieren. Allerdings entgeht der Rekurs auf Menschenbilder

nicht immer der Gefahr der Beliebigkeit. Sie entsteht vor allem dann, wenn der Mensch auf eine kulturelle Konstruktion reduziert wird und so seiner Leiblichkeit verlustig geht. Der Gegenpol ist eine empiristische Anthropologie, die entweder den Menschen auf eine quantifizier- und messbare Größe oder als graduelle Fortsetzung des Tierreichs reduziert. Die Verdienste dieses Ansatzes bestehen darin, dass er verlässliche Daten über die materielle Konstitution des Menschen liefert. Sein Nachteil drückt sich in einer Tendenz der Verdinglichung des Menschen aus als notwendige Folge der Ausklammerung seiner Subjektivität bzw. der nicht-messbaren Dimensionen seiner Natur. Demgegenüber stehen die hier gesammelten Aufsätze für eine Anthropologie, welche die normative und die empirische Dimension des Menschen als nichtdualistische Einheit zu begreifen suchen. Erst das Zusammenspiel beider Aspekte konstituiert den „ganzen Menschen“, der als regulatives Prinzip den analytischen Zugriff auf die in diesem Band behandelten Themen angeleitet hat.

Ferner sollte der experimentelle Charakter der hier versammelten Aufsätze betont werden. Deren ganze Anlage begünstigen eher die Betonung neuer Fragen als fertige Antworten. Sie stellen Versuche einer Annäherung an das Problem dar, was man dem Menschen aufgrund seiner historischen Kontinuitätslinien an technischer Manipulation zumuten kann, ohne ihn zu zerstören. Die kritische Reflexion der transhumanistischen Ziele, die von der Verlängerung des Lebens über die Potenzierung der Intelligenz bis hin zur Steigerung der Kreativität reichen, setzt voraus, dass man deren Vorgeschichte kennt. Dieser Herausforderung stellen sich die vorliegenden Aufsätze. Aber das „Verstehen“ allein genügt nicht: Es erfüllt seinen Sinn nur, wenn es die *kritische Reflexion* über die *conditio humana* (Plessner) anleitet. Denn nichts Geringeres als der Wert des Menschen und der Menschlichkeit stehen auf dem Prüfstand. Wenn die Aufklärung an ihrem Anspruch festhalten will, die Zukunft zu gestalten, kommt sie um eine Auseinandersetzung mit dieser Jahrhundertfrage nicht herum. Die vorliegenden Aufsätze wollen dazu einen Beitrag leisten.

Abschließend habe ich Christopher Coenen für das Vorwort und die vielen Anregungen in zahlreichen Gesprächen zu danken. Nicht zuletzt war es meine Frau Dr. Ingrid Thienel-Saage, die mich immer wieder davor bewahrt hat, angesichts der zahlreichen fiktiven Szenarien möglicher sozio-technischer Zukünfte die Bodenhaftung nicht zu verlieren. Der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, der Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden, dem VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden und dem Oldenbourg Wissenschaftsverlag München danke ich für die Abdruckgenehmigungen der hier veröffentlichten Aufsätze. Eine inhaltliche Überarbeitung der Texte war nicht erforderlich. Aber sie wurden immer dann korrigiert, wenn Druckfehler und stilistische Mängel dies erforderlich machten. Auch ist die Zitation vereinheitlicht worden.

1 Zur Aktualität der Philosophischen Anthropologie*

I

Die Anthropologie¹ hat in den Sozialwissenschaften und in der Sozialphilosophie heute einen schweren Stand.² In dem Maße, wie der Begriff der „menschlichen Natur“ wegen seiner Dehnbarkeit zu einer Leerformel zu verkommen droht und weitgehend beliebig ausdeutbar erscheint, geht die Tendenz eher dahin, ganz auf ihn zu verzichten. Nirgendwo lassen sich deren Gründe besser illustrieren als in der politischen Ideengeschichte. So sah Aristoteles in der soziablen Dimension des Menschen dessen dominantes Merkmal.³ Aber im zeitgenössischen Kontext seiner Entstehung erweist sich der von ihm propagierte „zoòn politikòn“ rasch als sozio-kulturelle Überformung des Polis-Bürgers, dem die patrimonial gebundenen Frauen und Kinder im Oikos und an der Basis der sozialen Hierarchie das Heer der Sklaven (als Sachen) konfrontiert war. Hobbes dagegen kritisierte Aristoteles, weil dieser den Menschen sehe, wie er sein soll, nicht wie er ist. Der reale Mensch aber sei ein Egoist, der aufgrund der Gleichheit der menschlichen Anlagen ohne staatliche Zwangsgewalt sich notwendig in einen „Krieg aller gegen alle“ verstricke.⁴ Doch bei genauerem Hinsehen machte Hobbes keine Aussagen

* Zuerst erschienen in: Zeitschrift für Politik, 55. Jg. (2008), S. 123-146. Der Abdruck des vorliegenden Aufsatzes erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden.

1 Im Folgenden verzichte ich auf den Terminus „politische Anthropologie“. Eine entpolitisierte, d.h. neutrale Anthropologie könnte es nur geben, wenn der Mensch als isoliertes Wesen existierte. Das ist aber nur in der Konstruktion eines Naturstandes als fiktives Gedankenexperiment der Fall, nicht aber in seinen konkreten Lebensbeziehungen. Insofern die Menschen in ihren historischen Bezügen jeweils in gesellschaftlichen Ordnungen lebten, die sie entweder als kompatibel oder aber als unvereinbar mit ihrer Natur ansahen, ist sowohl deren Legitimation als auch der Verlust des Glaubens an sie per se ebenso politisch wie das ihnen zugrunde liegende Menschenbild. Ferner grenze ich den Terminus „Philosophische Anthropologie“ auf das von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen entwickelte Theoriemuster sowie auf deren unmittelbare Ideengeber im 18. und 19. Jahrhundert ein.

2 Vgl. zum Stand der aktuellen Diskussion Dirk Jörke: Politische Anthropologie. Eine Einführung, Wiesbaden 2005.

3 „Hiernach ist denn klar, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein nach der staatlichen Gemeinschaft strebendes Wesen (zoon politikón) ist; und derjenige, der von Natur und nicht durch zufällige Umstände außer aller staatlichen Gemeinschaft lebt, ist entweder mehr oder weniger als ein Mensch (...). Daß ferner der Mensch in weit höherem Maße als die Bienen und alle anderen herdenweise lebenden Tiere ein nach staatlicher Gemeinschaft strebendes Wesen ist, liegt klar zutage. Denn nichts tut, wie wir behaupten, die Natur zwecklos“ (Aristoteles: Politik. Nach der Übersetzung v. Franz Susemihl bearbeitet mit Numerierung, Gliederung und Anmerkungen hg. v. Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 10, 1253a-b).

4 „Die Natur hat die Menschen hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen, daß trotz der Tatsache, daß bisweilen der eine einen offensichtlich stärkeren Körper

über den Menschen schlechthin, sondern über das soziale Verhalten marktkonform kommunizierender Besitzindividualisten.⁵ Und Rousseau schließlich glauben im Menschen eine Entwicklungspotenz entdecken zu können, die es ihm unter bestimmten sozio-politischen Bedingungen ermöglicht, die Entfremdung von sich selbst und der Gesellschaft zugunsten seiner Veredelung⁶ zumindest zu minimieren. Freilich zeigt sich auch hier, dass seine anthropologische Grundlegung nichts weiter ist als ein Reflex auf das geschichtsphilosophische Fortschrittsdenken, das das aufsteigende Bürgertum zu einer Waffe in seinem Kampf gegen Feudalismus und Absolutismus umformte. Die anthropologischen Annahmen reduzieren sich in diesen drei Fallbeispielen auf sozio-kulturelle Überformungen des Menschen, aber sie verfehlen ihn selbst in seiner Totalität, die seine biologische Natur mit einzuschließen hat.

Normativ aufgeladen, ist die Anthropologie stets auch in Gefahr, mehr über die Werteorientierung und die weltanschaulichen Optionen der jeweiligen Autoren auszusagen als über das, was der Mensch als biologisches und sozio-kulturelles Wesen tatsächlich ist. Ein Lehrstück dieser Dimension der Anthropologie ist die Auseinandersetzung, in die Jürgen Habermas Ende der 1950er Jahre das

oder gewandteren Geist als der andere besitzt, der Unterschied zwischen den Menschen alles in allem doch nicht so beträchtlich ist, als daß der eine auf Grund dessen einen Vorteil beanspruchen könnte, den ein anderer nicht ebensogut für sich verlangen dürfte. (...) Aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten entsteht eine Gleichheit der Hoffnung, unsere Absichten erreichen zu können. Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht gemeinsam genießen können, so werden sie Feinde und sind in Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzlich Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuß ist, bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen“ (Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staats. Hg. u. eingeleitet v. Iring Fetscher. Übersetzung: Walter Euchner, Frankfurt am Main 1984, S. 94f).

- 5 „Die *Geltung* oder der *Wert* eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und Einschätzung eines anderen abhängig. Ein fähiger Heerführer ist zur Zeit eines herrschenden oder drohenden Krieges sehr teuer, im Frieden jedoch nicht. Ein gelehrter und unbestechlicher Richter ist in Friedenszeiten von hohem Wert, dagegen nicht im Krieg. Und wie bei allen anderen Dingen, so bestimmt auch bei den Menschen nicht der Verkäufer den Preis, sondern der Käufer. Denn mag jemand, wie es die meisten Leute tun, sich selbst den höchsten Wert beimessen, so ist doch sein wahrer Wert nicht höher, als er von anderen geschätzt wird“ (Hobbes, Leviathan, Anm. 4, S. 67).
- 6 „Dieser Übergang vom Natur- zum Zivilstatus bringt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Verwandlung hervor: anstelle des Instinkts setzt er die Gerechtigkeit und verleiht seinen Handlungen jene moralische Verpflichtung, die ihnen vorher gefehlt hatte. Nun erst löst die Stimme der Pflicht den physischen Trieb und das Recht die Begierde ab. Der Mensch, der bisher nur an sich gedacht hatte, sieht sich gezwungen, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, ehe er seinen Neigungen folgt. Obwohl er sich damit mehrerer Vorteile begibt, die ihm die Natur mitgegeben hatte, gewinnt er andere und größere. Seine Fähigkeiten entwickeln sich, seine Ideen erweitern sich, seine Gefühle läutern sich und seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, daß er – wenn ihn der Mißbrauch seiner neuen Lebensbedingungen nicht oft unter jene sinken ließe, denen er gerade entkommen ist – den Augenblick preisen müsste, der ihn für immer erlöst und aus einem dummen beschränkten Tier zu einem intelligenten Wesen und zu einem Menschen gemacht hat“ (Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag (Du contrat social). Übersetzung: Ludwig Schmidts, in: Ders.: Politische Schriften, Bd. I, Paderborn 1977, S. 78f.

von Arnold Gehlen entwickelte Menschenbild verwickelte. In seinem 1956 erschienenen Buch „Urmensch und Spätkultur“⁷ vertrat dieser die These, der Überschuss plastischer Antriebe sowie die Mannigfaltigkeit erlernbarer Bewegungen bei gleichzeitiger Offenheit der Intelligenz und Reizüberflutung der Sinne zwängen den Menschen, seine Verhaltensmuster mittels der Gewalt archaischer Institutionen zu disziplinieren.⁸ Anstatt diesen Vorgang als Vorbedingung zu freiem und autonomem Handeln zu interpretieren, so kritisierte Habermas 1958 diesen Ansatz, schreibe er eine frühe Phase der menschlichen Evolution zu einer nicht hintergehbaren anthropologischen Konstante der *conditio humana* fest. „Unversehens wird das, was für primitive Kulturen sehr wohl gelten mag, der menschlichen Natur schlechthin zugerechnet; so entsteht der Anschein, als sei der Mensch auf Repression angewiesen, ein für allemal; aus der ‚Natur‘ des Menschen springt die Notwendigkeit einer autoritär verfassten Gesellschaft heraus“.⁹ Aber auch die anthropologische Fundierung anarchistischer Ansätze erscheint im trüben Zwielicht einer fragwürdigen Ambivalenz. Wenn es in Umkehrung der Gehlenschen Setzungen gerade die Institutionen sind, welche den Menschen von sich selbst und seiner Gesellschaft entfremden, ist der Schluss unausweichlich, dass erst deren Destruktion oder doch zumindest ihre Minimierung eine unversehrte Wiederherstellung seines ursprünglichen mit sich und der inneren wie äußeren Natur übereinstimmenden Wesens ermöglicht. Doch was geschieht mit den in seiner biologischen Evolution gegebenen Restbeständen menschlicher Bosheit und Aggressivität, wenn diese sich, in die Informalität gedrängt, zur Machtakkumulation

7 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956

8 „Der Überschuss plastischer Antriebe, die unendliche Variabilität erlernbarer Bewegungen und die ‚Weltoffenheit‘ der Sinne wie der Intelligenz bilden mithin *einen* Zusammenhang, der selbst wieder zu bewältigen ist, den es gilt zu stabilisieren, ihm Dauer abzunötigen“ (Gehlen, Urmensch, Anm.7, S. 24). Und Gehlen fährt fort: „Das Ganze ist ein Reflex der Sonderstellung des Menschen in der Welt: seine Einzigartigkeit erfasst er im Sichgleichsetzen mit einem Anderem, von dem er sich wieder abhebt. So haben wir in dem Buche ‚Der Mensch‘ einige empirische Aussagen gemacht, die gerade durch den kontrastierenden Vergleich zum Tier gewonnen wurden: deswegen erschien seine Unstabilität, seine potentielle Chaotik so deutlich, und deswegen ist die hier durchgeführte Philosophie der Institutionen, die mit ihren ‚idéés directrices‘ die haltgebenden Mächte sind, auf eben jene Ansicht bezogen. Und das haben wir erlebt, was aus den Menschen wird, wenn sie aus ihren Institutionen herausgezwungen werden und diese der Willkür anheim fallen“ (a.a.O., S. 118).

9 Jürgen Habermas: Anthropologie, in: Alwin Diemer/Ivo Frenzel (Hg.): Philosophie. Mit einer Einleitung von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main 1958, S. 33. Diese Kontroverse dokumentiert die Extrema einer Skala, innerhalb derer das Verhältnis der Menschen zu den Institutionen auslegbar ist. Habermas weist auf die Dynamik der Veränderbarkeit von Institutionen hin, wenn nach seiner Lesart der Zivilisationsprozess die biologischen Fundamente menschlichen Handelns sublimiert und die Notwendigkeit repressiver Institutionen minimiert. Gehlen hebt ab auf die Nichthintergebarkeit von Institutionen überhaupt, ohne die der wegen seiner Weltoffenheit zur Chaotik neigende Mensch zugrunde ginge. Beide haben historische Argumente für ihre Positionen. Habermas kann auf die Tatsache verweisen, dass überlebte Institutionen entweder durch Reformen oder durch Revolutionen den historisch variablen Freiheits- und Autonomiebedürfnissen der Menschen angepasst wurden. Gehlen kann sich auf zahlreiche historisch belegbare Fälle berufen, in denen der Zusammenbruch von Institutionen, die für ein geordnetes Zusammenleben konstitutiv sind, Massaker bis hin zum Völkermord entscheidend mit ermöglicht hat.

von Gruppen und Individuen verdichten, ohne auf Institutionen zu stoßen, die ihnen kontrollierend Einhalt¹⁰ gebieten?

Vom Standpunkt der liberalen Gesellschaft aus gesehen, sind die zerstörenden Wirkungen solcher normativ besetzten anthropologischen Annahmen also alles andere als harmlos. Was lag angesichts der Austauschbarkeit des normativen Gehalts anthropologischer Grundannahmen und deren freiheitsgefährdender Wirkungen für ganze Generationen bundesrepublikanischer Sozialwissenschaftler näher, als von der Kategorie der „menschlichen Natur“ ganz abzusehen und sie, wenn überhaupt, durch den Rekurs auf die Geschichte zu ersetzen?

//

Freilich stellte sich im Gegenzug zur Stigmatisierung der Anthropologie die Frage, wie die überpositiv-rechtliche Orientierung einer Gesellschaft ohne ein klar konturiertes Menschenbild möglich sein soll. Ist eine ethische und rechtliche Ressource in der Gesellschaft im lebensweltlichen Kontext durchhaltbar, wenn sie auf eine anthropologische Beimischung prinzipiell zu verzichten vorgibt?

Nach wie vor ist das dem englischen Philosophen David Hume zugeschriebene Dogma hegemonial, dass aus dem empirisch-naturalistischen Sein des Menschen kein mit der Dignität des Naturrechts ausgestattetes Sollen folgen könne. Die entscheidende Textstelle in Humes Schrift „Ein Traktat über die menschliche Natur“¹¹ ist bis hin zu Hans Kelsen¹² so interpretiert worden, dass zwischen

10 Ursula K. Le Guin hat in ihrem utopischen Roman „The Dispossessed“ diese Problematik zu einem eindrucksvollen Lehrstück gestaltet. Ihre These ist, dass Institutionen, die, weil sie in einem gewissen Maße immer repressiv sind, in welchem politischen Herrschaftssystem sie auch etabliert sein mögen, zwar vom Anarchismus abgelehnt werden. Doch am Ende bewirkt ihr Abbau das Gegenteil dessen, was ihre freiheitsliebenden Urheber beabsichtigen. Vgl. hierzu Ursula K. Le Guin: *The Dispossessed*, London u.a. 1988.

11 David Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Mit einer neuen Einführung hg. v. Reinhard Brandt. Übersetzt v. Theodor Lipps. Bd. 2: *Über die Affekte. Über Moral*, Hamburg 1978, S. 211: „In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit ‚ist‘ und ‚ist nicht‘ kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein ‚sollte‘ oder ‚sollte nicht‘ sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies *sollte* oder *sollte nicht* drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise betrachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind“.

12 „Vom Standpunkt einer rationalen Wissenschaft des Rechts kommt die religiös-metaphysische Wendung der Naturrechtslehre überhaupt nicht in Frage. Die rationalistische Wendung ist aber offenkundig unhaltbar. Die Natur ist ein System von Tatsachen, die miteinander nach dem Kausalprinzip verbunden sind, hat keinen Willen und kann daher kein bestimmtes menschliches Verhalten vorschreiben. Von Tatsachen, das ist von dem, was ist oder was tatsächlich geschieht, kann kein Schluss gezogen werden auf das, was sein oder geschehen soll. Soweit die rationalistische Naturrechtslehre versucht, aus der Natur Normen für das menschliche Verhalten abzuleiten, beruht sie auf einem Trugschluss“ (Hans Kelsen: *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart 2005, S. 46f)

dem Bereich des empirisch-naturalistischen Seins und dem des Sollens eine Hiatus klafft, der logisch unüberbrückbar erscheint: Aussagen der einen Sphäre seien nicht auf die andere übertragbar und umgekehrt, weil es keinen Übergang gebe, welcher die Kluft zwischen ihnen schließen könne. Diese Interpretation ist nicht ohne weiteres plausibel. Zwar trifft in apriorischer Hinsicht zu, dass *logisch* aus empirischen Tatsachen keine Normen deduzierbar sind. Aber im konkreten Lebensvollzug existiert durchaus eine gemeinsame Schnittmenge zwischen Sein und Sollen, weil die konkrete Genese von Werten nie ausschließlich rational ist, sondern stets mit dem in der menschlichen Natur verankerten „Sein“ der Emotionen verbunden bleibt. Werten als Normen ist der Stempel der Anthropologie aufgedrückt: ein Faktum, das die Theorie vom naturalistischen Fehlschluss verschleiert, jedoch im Interesse der Transparenz der Argumentation in ihren analytischen Fokus mit einbezogen werden muss.¹³

Ein analoges Defizit haftet den deontologischen Rechtstheorien an. Deren Begründer, Immanuel Kant, liefert selbst ein Lehrstück des misslungenen Versuches, ein System legaler Normen ohne anthropologische Annahmen zu konstituieren. In seiner „Metaphysik der Sitten“ soll der Übergang vom *status naturalis* zum Staat aus reinen Vernunftgründen, also ohne den Bezug auf die menschliche Natur, erfolgen. Doch Kants Naturzustandsbewohner haben durch die Eigentumsstruktur dieser vorstaatlichen Gesellschaft das Konkurrenzprinzip so internalisiert, dass es, vernunftrechtlich sublimiert, Geltung erlangt. „Es bedarf nicht mehr des ausdrücklichen Rekurses auf eine vorgegebene negative Triebstruktur des Menschen: Der Mensch ist nach Kant nicht notwendig böse, aber notwendig Privateigentümer, was keinen Unterschied etabliert in bezug auf das äußere Verhalten: der virulente Kriegszustand wird zum Klima, das solche Existenzen unausweichlich evozieren“.¹⁴ Der Kantschen Prämisse folgend, dass ethische und rechtliche Prinzipien für alle rational Handelnden gelten, auch wenn es keine Menschen, sondern nur vernünftige Teufel gäbe¹⁵, beruft sich dennoch ein Kan-

13 „Wir könnten besser erkennen, wie Menschen tatsächlich eine Brücke zwischen ‚Sollen‘ und ‚Sein‘ bauen, wenn wir die empirische Tatsache anerkennen, daß menschliche Werte eng mit Emotionen und Gefühlen verknüpft sind. Das ‚Sollen‘, das sich daraus ergibt, ist mindestens so komplex wie das System der menschlichen Gefühle. Daraus folgt: Es gibt kaum ein von Menschen formuliertes Urteil über Gut und Böse, das nicht von starken Emotionen begleitet ist, ob nun von Sehnsüchten, Verlangen, Abneigung, Abscheu, Zorn, Schuld oder Freude. (...) der Prozeß der Begründung von Werten ist prinzipiell kein rationaler, weil seine Ursprünge aus dem ‚Sein‘ der Emotionen kommen“ (Francis Fukuyama: Das Ende des Menschen. Aus dem Amerikanischen von Klaus Kochmann. Zweite Auflage, Stuttgart/München 2002, S. 166f).

14 Franco Zotta: Kant und der Besitzindividualismus, in: Richard Saage: Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant. Zweite Auflage, Baden-Baden 1994, S. 22.

15 „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszuschließen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten“ (Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1968, S. 224).

tianer wie John Rawls auf Beobachtungen, die ein deutliches Menschenbild erkennen lassen: „Grundgedanke ist die Gegenseitigkeit, die Tendenz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Diese Tendenz ist nun eine tiefliegende psychologische Tatsache. Ohne sie wären die Menschen ganz anders beschaffen, und fruchtbare gesellschaftliche Zusammenarbeit wäre gefährdet, wenn nicht unmöglich.“¹⁶ Was haben solche anthropologischen Charakterisierungen in einem Paradigma zu suchen, welches explizit in seinem Begründungsduktus gerade ohne sie auskommen will?

Diese erkenntnistheoretische Kritik der voreiligen Verabschiedung der Anthropologie allein hätte jedoch kaum ausgereicht, deren Renaissance zu bewirken bzw. zu fordern, wenn nicht zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Synergieeffekte des Zusammenspiels von Nano-, Informations-, Bio- und Neurowissenschaften¹⁷ einen Umbau des Menschen im Sinne seiner „Verbesserung“ (Enhancement) in Aussicht stellten.¹⁸ Worum es diesem technologisch aufgerüsteten „Neuen Menschen“ im Kern geht, ist klar: Bisher unter kontingenten Umständen naturwüchsig ablaufend, lässt es die konvergenztechnologische Entwicklung zumindest absehbar erscheinen, dass der Mensch eines Tages seine eigene Evolution selbst in die Hand nimmt.¹⁹ Konnten bisher die Mechanismen von Selektion und Anpassung nach dem Muster von „challenge and response“ z.B. Erbkrankheiten,

16 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt am Main 1979, S. 537. Und er fährt fort: „Die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, der sich auf die Vergeltung von Gutem mit Gutem aufbaut, dürfte eine Bedingung der Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen sein. Die stabilsten Gerechtigkeitseinstellungen dürften diejenigen sein, deren zugehöriger Gerechtigkeitssinn am stärksten auf diese Tendenzen gegründet ist“ (ebd.).

17 „In the next decades, revolutionary advances in the way in which humankind interfaces with the world will emerge from the unifying science resulting from the symbiotic intersection of natural and physical technologies. Specifically, these advances will result from the application of new tools and systematic approaches that facilitate synergism among the most dynamic areas of technological advancement: nanotechnology, biotechnology, information technology, and new technologies based in cognitive science. It is expected that converging technologies integrated from the nanoscale would achieve tremendous improvements in human abilities and enhance societal achievements“ (Mihail C. Roco/Carlo D. Montemagno: Preface, in: Dies. (Hg.): The Coevolution of Human Potential and Converging Technologies, New York 2004, S. VII).

18 „Accelerated improvement of human performance has become possible at the individual and collective levels. We have arrived at the moment when we can measure signals from and interact with human cells and the nervous system, begin to replace or regenerate body parts, and build machines and other products with finesse suitable for direct interaction with human tissue and the nervous system“ (Mihail C. Roco: Science and Technology Integration for Increased Human Potential and Societal Outcomes, in: Roco/Montemagno, Coevolution, Anm. 17, S. 3).

19 In diesem Sinne hält der Physiker Freeman Dyson die bisherige Evolution für ein bloßes Zwischenspiel. „Die kulturelle Evolution, die sich durch Ideentransfer auszeichnet, hat die viel langsamere biologische Evolution abgelöst. Indem der Mensch aber die Biotechnologie für sich nutzbar macht, nimmt er den abgerissenen präevolutionären Faden wieder auf und fördert das genetische Hin und Her unter Mikroben, Pflanzen und Tieren. Allmählich verschwinden so die Grenzen zwischen den Arten. Bald wird es nur eine Art geben, nämlich den genetisch modifizierten Menschen, während die Regeln der Open Source, die beim Computer den ungehinderten Austausch von Software garantiert, auch für den Austausch von Genen gelten“ (Jordan Meijias: Lasst uns Gott spielen! Lebensfragen: J. Craig Venter programmiert die Zukunft, in: FAZ, 31.8. 2007, S. 33).

genetische Fehlentwicklungen etc. nicht ausschließen, so scheinen jetzt in zunehmendem Maße die wissenschaftlich-technischen Mittel zur Verfügung zu stehen, diese Defizite nicht nur *zielgerecht* durch den bewussten Eingriff in seine Gen- und Gehirnstruktur auszuschalten, sondern eine Steigerung seiner intellektuellen und physischen Leistungsfähigkeit wie seines drogengestützten psychischen Wohlbefindens zu ermöglichen. Oder anders formuliert: Das medizinische Modell der Heilung, das auf die Wiederherstellung eines defizitären psychophysiologischen Zustandes zugeschnitten war, ist im Begriff, seine Monopolstellung zu verlieren. Es sieht sich konfrontiert mit dem Designer-Modell²⁰, dessen Potenziale auf eine Umformung der menschlichen Natur mit technischen Mitteln insgesamt abzielen.²¹ Selbst in den wissenschafts- und techniko-optimistischen Vereinigten Staaten werden unterdessen Stimmen laut, die davor warnen, diese neue Situation unhinterfragt zu akzeptieren: „For the first time, humankind is beginning to take possession of new powers over our own nature and our social order that hold the seeds of radical transformation. Any suggestion, that these challenges are somehow peripheral, (...) is naive“²²

Doch mit diesem welthistorisch relevanten Tatbestand steht die Anthropologie mit einem ganz neuen Aktualitätsbezug auf der Tagesordnung.²³ Es geht

20 J. Craig Venter, der Genom-Entschlüsseler, so berichtet die FAZ, hält die Manipulation der Gene nicht nur für möglich, „sondern für wünschenswert. Gewiss, den Häftling, der ihn bat, eine attraktive Zellengefährtin genetisch maßzuschneidern, will er in Zukunft ebenso enttäuschen wie den widerlichen Herrenmenschen, der sich von ihm eine geistig unterentwickelte Arbeiterschicht wünschte. Aber, fragt Venter, wer könnte etwas gegen Menschen mit genetisch aufgepeppter Intelligenz haben?“ (Mejias, Lasst uns Gott spielen, Anm. 19, S. 33).

21 „Augmentation refers to the enhancement of human performance to superhuman levels. Anyone who is a candidate for therapeutic human performance enhancement will want augmentation as well. Augmentation will appear in the next 5-8 years. The augmentation of cognitive, physical, and other capabilities could have a broad degree of customization based on career, age, and interests (...). Some examples include: Enhanced memory (total recall); Infra-red night vision (security workers); Wide-spectrum hearing; Long-range vision; Specialized tool augmentation and cybernetics (doctors, engineers); Embedded wireless communications (knowledge workers); High-velocity robotic limbs (athletes); On-demand strength augmentation; Preventive medicine and enhanced genomic health promotion; Cognitive multi-tasking (project managers); Personal genomic optimized analysis: Visual cognitive high-capacity storage (transaction agents); Real-time visual and voice data mining, search and discovery; Synaptic knowledge access port (direct Internet link); Haptic virtual communications interface (simultaneous language translation on demand“ (James Canton: NBIC Technologies and Human Performance Enhancement, in: Roco/Montemagno, Coevolution, Anm. 17, S.195).

22 Nigel M. S. Cameron: Nanotechnology and the Human Future: Policy, Ethics, and Risk, in: William Sims Bainbridge/Mihail C. Roco (Hg.): Progress in Convergence. Technologies for Human Wellbeing, Boston 2006, S. 297f. „Our new manipulative powers over human nature and the social order require the full glare of public debate, the application of the keenest minds, a conservation that draws on the centers of conscience in our culture and its groundings in the humanities, and policies that are as unfriendly to transhumanists and ‚techno-utopians‘ as they are to Ludites“ (a.a.O., S. 298).

23 Selbst Jürgen Habermas, dessen Auseinandersetzung mit Gehlen Ende der 1950er Jahre (vgl. Anm. 9) erheblich zur Anthropologieabstinenz in der bundesrepublikanischen Sozialwissenschaft beigetragen hat, muss angesichts der Durchbrüche der Biowissenschaft und ihrer Technologien in den vergangenen Jahren zugeben: „Was bisher als organische Natur ‚gegeben‘ war und

jetzt nicht einfach mehr nur um die Frage der anthropologisch begründeten Legitimität wünschbarer politischer Systeme, in denen Individuen leben, deren genetische und neuronische Struktur im Übrigen unangetastet bleibt. Auf dem Spiel steht vielmehr die Zukunft des Menschengeschlechts als Gattung, die im Begriff ist, sich durch sich selbst im Rahmen eines zweiten Schöpfungsaktes neu zu „erfinden“. Was bisher offen gelassen werden konnte, nämlich die anthropologische Frage, drängt nun im Zuge der konvergenztechnologischer Entwicklung zu einer Entscheidung, und zwar unabhängig davon, wie man zu ihr im Einzelnen steht.²⁴ Wer den Standpunkt einnimmt, man solle die Entwicklung laufen lassen, weil zur gegebenen Zeit die betroffenen Zeitgenossen die anstehenden Probleme hinreichend lösen werden, setzt auf die im Menschen angeblich verankerte Tendenz zu pragmatischen Common-Sense-Entscheidungen. Aber sie allein reicht nicht aus, um Zielvorgaben für den technologisch aufgerüsteten Neuen Menschen zu formulieren. Dazu bedarf es einer neuen anthropologischen Setzung. Wenn aber der konvergenztechnologischer Fortschritt auf Therapiezwecke zu begrenzen ist, steht das Problem im Raum, warum die Restriktion empfehlenswerter sein soll als der vollständige Durchbruch.

Beide Optionen, welche die wissenschaftlich-technische Entwicklung nicht pauschal ablehnen, sind aber in ihren divergenten Zielrichtungen nur begründbar, wenn wir wissen, was wir dem Menschen an „Verbesserungen“ zumuten können, ohne der Dialektik seiner eigenen Hypertrophie zum Opfer zu fallen. Ein solcher Versuch, ihn als biologisches und als sozio-kulturelles Wesen in *einem* das Zusammenspiel beider Sphären betonenden Paradigma zu interpretieren, war seit den 1920er Jahren vor allem in Deutschland das Thema der Philosophischen Anthropologie, die untrennbar mit dem Werk Max Schelers, Arnold Gehlens und Helmuth Plessners verbunden ist. Ob deren Beiträge uns angesichts der rasanten konvergenztechnologischer Entwicklung zu der heute immer aktuelleren Frage,

allenfalls ‚gezüchtet‘ werden konnte, rückt nun in den Bereich der zielgerichteten Intervention. In dem Maße, wie auch der menschliche Organismus in diesen Eingriffsbereich einbezogen wird, erhält Helmuth Plessners phänomenologische Unterscheidung zwischen ‚Leib sein‘ und ‚Körper-haben‘ eine überraschende Aktualität: Die Grenze zwischen der Natur, die wir ‚sind‘, und die organische Ausstattung, die wir uns selber ‚geben‘, verschwimmt. Nun hängt nämlich vom Selbstverständnis der Subjekte ab, wie sie die Reichweite der neuen Entscheidungsspielräume nutzen wollen – *autonom* nach Maßgabe normativer Erwägungen, die in die demokratische Willensbildung eingehen, oder *willkürlich* gemäß subjektiven Vorlieben, die über den Markt befriedigt werden“ (Jürgen Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2005, S. 27f).

- 24 Vgl. Cameron, Nanotechnology (Anm. 22), S. 297. Die Aktualität dieser Fragestellung im Blick auch auf das analytische Potenzial der Philosophischen Anthropologie verkennt Gerhard Arlt, wenn er resignierend feststellt: „Es ist nicht verborgen geblieben, dass die Zeit großer anthropologischer Entwürfe unwiderruflich vorüber ist. Die methodische Bedenkenhaftigkeit einer skeptischen, kritischen, negativen Anthropologie mutet wie das letzte Rückzugsgefecht in einer Zeit an, die nicht nur von der Zentralität der Vernunftperspektive Abschied genommen, sondern auch entschlossen die Konsequenzen aus der Einsicht gezogen hat, dass der Mensch keinen eindeutigen Ort in der Welt hat. Er kann nicht länger die Position eines präsenten, seiner selbst mächtigen Zentrums beanspruchen“ (Gerhard Arlt: Philosophische Anthropologie, Stuttgart/Weimar 2001, S. 215).

was der Mensch in seiner nichtdualistischen Doppelstruktur sei, weiterhelfen können, ist aber nur zu beantworten, wenn wir uns zunächst der Vorgeschichte der Philosophischen Anthropologie zuwenden.

III

Die Ausgangslage einer der folgenreichsten anthropologischen Entwürfe der Neuzeit ist René Descartes' Erkenntnistheorie. Er warf nicht nur die Frage nach der objektiven Gültigkeit von Prinzipien auf, die dem Menschen vor aller Erfahrung, d.h. a priori, gegeben sind. Ihn beschäftigte auch das Problem, wie Erkenntnis möglich sein soll, deren Wahrheit niemand zu bezweifeln vermag. Auf seiner Suche nach einer Lösung machte Descartes eine anthropologische und eine ontologische Annahme. Seine anthropologische Prämisse spaltete den Menschen dualistisch in zwei ganz verschiedene Wesen auf.²⁵ „Einerseits ist uns ein Bewußtsein zu eigen mit Vorstellungen, die sich ständig ändern und andererseits sind wir biologische Wesen. Wir gehören sowohl dem Reich der *cogitatio* als auch dem der *extensio* an.“²⁶ Entscheidend ist nun, dass Descartes das Gleichgewicht zwischen der „*res cogitans*“ und der „*res extensa*“ deutlich zugunsten der letzteren durch seine ontologische Prämisse veränderte.²⁷ Diese Akzentuierung geschah in zweierlei Hinsicht. Sein berühmtes Diktum „*cogito ergo sum*“ deutete darauf hin, dass sich das Ich durch seinen Selbstzweifel nicht in der biologischen Sphäre, sondern im Bereich der „*res cogitans*“ seiner selbst, d.h. der in ihm angelegten Ideen, vergewissert. Der Garant aber, dass diese Ideen keine Täuschung sind, ist Gott selbst, der als *ens realissimum et perfectissimum* uns nicht in die Irre führen kann. Doch was geschieht, wenn im Zuge der Säkularisierung die ontologische Größe Gott als Argumentationsfigur ihre wissenschaftliche Autorität verliert? Drei Möglichkeiten bieten sich an, das entstandene anthropologische Vakuum zu füllen.

25 „Auch wenn ein mehr oder weniger eindeutig artikulierter Dualismus heute von den meisten Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaftlern vertreten wird, bleibt hier ein entscheidendes Problem. Wie kann die derart zerschnittene Wirklichkeit wieder zusammengebracht werden? Schließlich scheint es phänomenal evident, daß physische Vorgänge auf psychische und soziokulturelle Einfluß nehmen. Auch das Umgekehrte ist schwer zu bestreiten: Subjektive Einstellungen, Wünsche und Überlegungen nehmen in Form von Handlungen physische Gestalt an. Descartes erkannte dies und wollte deswegen seinen Dualismus in einen interaktionistischen Dualismus überführen – aber er scheiterte daran. Der von ihm vollzogene Schnitt war so tief, daß seine Erklärungen der Wechselwirkungen zwischen *res cogitans* und *res extensa* in der Zirbeldrüse nicht überzeugen können“ (Christian Illies: Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt am Main 2006, S. 30f).

26 Nicolai Hartmann: Einführung in die Philosophie. Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen, Hannover 1956, S. 31.

27 René Descartes: Discours de la Méthode. Texte et Commentaire par Etienne Gilson, Paris 1945, S. 55ff. Bei Descartes erfolgte im Unterschied zu den Tieren „bei den Menschen eine bewusste Verhaltenssteuerung durch eine Kraft, die Seele (*ame*) oder Geist (Lebensgeister, *esprits animaux*) genannt wurde. Diese geistigen Kräfte, die über Sprache und Vernunft als ‚instrument universel‘ verfügten, machten den wesentlichen Unterschied zwischen den tierischen Automaten und den Menschen aus“ (Walter Euchner: Der künstlich verbesserte Mensch und die „künstliche Intelligenz“ – Vorgeschichte und aktuelle Diskussion, in: Leviathan, 33. Jg. (2005), S. 42.

Der erste Weg läuft auf eine *Spiritualisierung der menschlichen Natur* hinaus, die im Kern bereits, wie wir sahen, in Descartes' Konstruktion selber angelegt ist. Sie rief um die Mitte des 18. Jahrhunderts die so genannte anthropologische Wende hervor.²⁸ So forderte Denis Diderot – ohne den Boden der Aufklärung zu verlassen – die Hinwendung zum „ganzen Menschen“: Dessen Leidenschaften, Triebe und dunkle Seiten sollten gleichberechtigt neben seine rationalen Fähigkeiten treten und diese korrigieren.²⁹ In Deutschland waren es Immanuel Kant³⁰ und Johann Gottfried Herder³¹, die den Descartesschen Dualismus dadurch zu unterlaufen suchten, das sie die Biologie des Menschen zu einem konstitutiven Bestandteil seiner Natur aufwerteten. Von der letzteren abstrahiert demgegenüber der Spiritualismus, indem er nur die sozio-kulturelle Dimension des Menschen gelten lässt: Er führt sie in seiner objektiven Ausprägung auf Gott und in seiner subjektiven Spielart auf „seine Intelligenz, sein Bewusstsein, seine Seele“³² zurück. Die heutigen Formen einer solchen Spiritualisierung reichen von der voluntaristischen Neubelebung des religiösen Fundamentalismus in Gestalt des Kreationismus über säkularisierte Spielarten wie die des postmodernen Konstruktivismus oder die Körperfeindschaft des transhumanistischen Ansatzes.³³ Alle diese Versuche leiden an dem Defizit, dass sie in dem Maße unwissenschaftlich sind, wie sie die von der Evolutionsbiologie vorgelegten Resultate ignorieren und damit der Selbstthematisierung der sozio-kulturellen Potenz des Menschen in Korrelation mit seiner biologischen Natur den Boden entziehen.³⁴

Demgegenüber exponiert die Schule des *szientifischen Materialismus* das biologische Substrat des Menschen entweder in positiver oder negativer Absicht in einem Maße, dass sie seine sozio-kulturelle Potenz bestenfalls noch als Residu-

28 Vgl. Jörn Garber/Heinz Thoma (Hg.): Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen 2004.

29 Vgl. Artikel Diderot, in: Brockhaus-Enzyklopädie, 7. Auflage, Bd. 4, 1968, S. 711.

30 „Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht. die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Ders.: Werke in 10 Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 10, Darmstadt 1968, S. 399).

31 „Einen Geist, der ohne und außer aller Materie wirkt, kennen wir nicht; und in dieser sehen wir so viele geistähnliche Kräfte, daß mir ein völliger *Gegensatz* und *Widerspruch* dieser beiden allerdings sehr verschiednen Wesen des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, so doch wenigstens ganz unerwiesen scheint. Wie können zwei Wesen gemeinschaftlich und innig harmonisch wirken, die, völlig ungleichartig einander wesentlich entgegen wären?“ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit, in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. 6. Hg. v. Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, S. 171).

32 Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 2004, S. 19.

33 So existieren Hans Moravec's „körperlose ‚Mind Children‘ (...) im Weltraum als virtualisierte Intelligenzen platonischen Ideen vergleichbar. Fast könnte man meinen, der ultradarwinistische Materialismus suche eine ‚Erlösung‘, indem er sich in einen mystischen Spiritualismus verwandelt. Der Traum der Wissenschaft gebiert Gespenster“ (Euchner, Der künstlich verbesserte Mensch, Anm. 27, S. 62).

34 Ebd.

algröße zur Kenntnis nimmt. Beide Varianten der naturalistischen Theorie versuchen, die Entstehung des Geistes und damit der Kultur monokausal aus dem biologischen Fundament der menschlichen Natur abzuleiten. Die positive Modifikation bedient sich einseitig der Darwinschen Evolutionstheorie, um zunächst die Großhirnentwicklung durch den Kampf ums Dasein zu erklären.³⁵ Mit der daraus folgenden wachsenden Intelligenz und Handfertigkeit, welche im Dienste der Selbsterhaltung immer mehr verfeinert werden, kommt es zur Herausbildung des Werkzeuggebrauches und der Kultur. Aber der szientifische Materialismus ist hilflos gegenüber der Deutung zentraler Phänomene der sozio-kulturellen Welt, die durch ein beträchtliches Eigengewicht gegenüber ihren biologischen Grundlagen gekennzeichnet sind.³⁶ Er kann weder „den überwerkzeughaften außer-nützlichen Sinn kultureller Ziele“³⁷ begreiflich machen. Noch hat er eine Erklärung dafür, warum das genetische Lernen sich über Millionen von Jahren erstreckt, während das sozio-kulturelle Lernen sich in Kategorien von Generationen vollzieht und das individuelle Lernen in kurzen Lebensabschnitten erfolgt.³⁸ Ferner muss dieser Ansatz scheitern, wenn er normative Phänomene erklären soll, die auf einen konsensualen Ursprung verweisen wie „Gemeinwohl“, „Fairness“, „Gerechtigkeit“, „Recht“, „Moral“, „Kompromiss“ etc.: Kategorien, die den Menschen im gleichen Maße definieren wie seine biologischen Merkmale.

Die negative Variante der naturalistischen Theorie dagegen sieht in der Entstehung des Großhirns und den mit ihr gegebenen körperlichen Korrelaten wie aufrechter Gang und frei werdende Hände den Ausgang für eine grandiose Fehlentwicklung: Der Mensch „als ein krankes, aus seiner natürlichen Bahn geworfenes Tier“³⁹ ist gleichsam das Opfer eines parasitären Organs in Gestalt seines Großhirns geworden: Dessen Hypertrophie und die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse geraten in Widerstreit, weil die natürlichen Triebe durch Sitte und Konventionen permanent beschnitten werden, „welche – ihrer naturgemäßen Auswirkung auf diese Weise beraubt – nunmehr auf pathologische Art die Entladung suchen“.⁴⁰

35 „Es ist wenig verwunderlich, daß sich seit Darwin naturalistische Anthropologien vor allem an der Biologie orientieren. Das Selektionsprinzip öffnet faszinierende Möglichkeiten der Anwendung auf den Menschen, ohne dabei den Anschluß an die Physik zu verlieren. Hier bietet sich zum ersten Mal eine kausale Erklärung des Menschen (...). Für die Überzeugungskraft der Evolutionstheorie spricht auch der mit ihr verbundene Anspruch, den geschichtlichen Wandel zu erklären, zumal der Kultur- und Sozialbereich (...) ein geschichtliches Phänomen ist. Herbert Spencer unternahm eine Übertragung der Evolutionstheorie auf die Gesamtsphäre der Kultur zu Lebzeiten Darwins, Ernst Haeckel folgte ihm begeistert und erhob die Evolutionsbiologie zur neuen ‚monistischen‘ Universalphilosophie“ (Illies, *Philosophische Anthropologie*, Anm. 25, S. 33f).

36 Vgl. Plessner, *Mit anderen Augen* (Anm. 32), S. 20.

37 A.a.O., S. 23.

38 Vgl. Karl W. Deutsch: Politische Aspekte der gentechnologischen Entwicklung, in: Alexander Schuller/Nikolaus Heim (Hg.): *Der codierte Leib. Zur Zukunft der genetischen Vergangenheit*, Zürich/München 1989, S. 159-175.

39 Plessner, *Mit anderen Augen* (Am. 32), S.21.

40 Vgl. ebd.

Aber dieser Ansatz hat den Nachteil, „in das entgegengesetzte Extrem (zu) verfallen und der sachlich objektiven Bedeutung, das in aller Kulturbeteiligung steckt, aus den Augen (zu) verlieren“ und „sich in einen reinen Psychologismus (zu) verspinnen“.⁴¹ Man wird mit Plessner die Kritik an beiden Varianten des naturalistischen Ansatzes so zu interpretieren haben, dass die erste den Menschen zu einem gesunden, die zweite zu einem kranken Tier macht.⁴² Unfähig, „den Menschen als Menschen und doch als Naturwesen in Einer Perspektive zu sehen“⁴³, nehmen beide Spielarten des scientifischen Materialismus ein Element der *conditio humana* für das Ganze und geben vor, in seinem Fokus alle anderen dem Menschen zuzuschreibenden Phänomene zu erklären.

Zusammenfassend ist also feststellen, dass sich zwei Wege der Bestimmung der menschlichen Natur verbieten: ihre Reduktion auf ein sozio-kulturelles oder auf ein biologisches Sein. Der erste Weg läuft auf eine Spiritualisierung hinaus, die in ihrer tendenziellen Körperfeindschaft den Menschen gleichsam halbiert und dadurch entmaterialisiert. Der andere Weg führt in den szientifischen Materialismus und biologischen Monismus, der außerstande ist, der kulturschaffenden Potenz des Menschen und seinem Selbstverständnis als politikfähiges Wesen gerecht zu werden. Niemand hat diese beiden Irrwege besser literarisch illustriert als H. G. Wells in seinem Roman „Die Zeitmaschine“.⁴⁴ Die Rahmenhandlung dieser Erzählung schildert die Sozialstruktur, auf die der Zeitreisende im Jahr 802 701 trifft.⁴⁵ Sie gerät zu einem Lehrstück, das uns zeigt, was aus einer Zivilisation werden kann, wenn sie es zulässt, dass sie sich anthropologisch polarisiert: in eine ihre biologischen Grundlagen verleugnende Schicht der überzivilisierten Eloy einerseits und eine ausschließlich ihren animalischen Instinkten folgende Kaste der Morlocks andererseits. Dieses Szenario ist oft im zeitgeschichtlichen Kontext soziologisch interpretiert worden, nämlich als Aufspaltung der viktorianischen Gesellschaft Englands in Besitzende und in Besitzlose. Dabei ist der anthropologische Kern dieser fiktiven Polarisierung meistens übersehen worden. Die Eloy sind Exponenten der sozio-kulturellen Natur des Menschen, die sich von ihren biologischen Fundamenten gelöst haben und ihre Existenz in einer

41 A.a.O., S. 23.

42 A.a.O., S. 23.

43 Ebd.

44 Vgl. Herbert George Wells: *The Time Machine*, New York u.a. 1991.

45 Artikel Wells: *The Time Machine*, in: Kindlers Neues Literaturlexikon. Hg. v. Walter Jens, München 1998, S. 534: „Sein erster Eindruck war der eines paradieshaften Idylls: in einer klimatisch ausgeglichenen Natur, die eine Fülle seltsamer eßbarer Pflanzen hervorbringt, leben die ‚Eloy‘, neugierig zutrauliche Geschöpfe mit der physischen und psychischen Konstitution von fünfjährigen Kindern voller spielerischer Unbekümmertheit in den Tag hinein. Bei Einbruch der Nacht jedoch erweist sich dieses Paradies als Betrug, denn dann ergreift die Eloy eine instinktive Furcht, deren Ursache sich dem Zeitreisenden erst allmählich enthüllt: Es ist die Angst vor einer zweiten Art menschenähnlicher Wesen, den ‚Morlocks‘, lemurenhafte Geschöpfen mit ‚bleichen, kinnlosen Gesichtern und großen lidlosen, rötlich-braunen Augen‘. Tagsüber hausen sie in unterirdischen Gängen und Maschinenhallen, nachts aber kommen sie herauf, um die Eloi als eine Art Schlachtvieh einzufangen“.

7

Wissenschaftlich-technische und normative Grundlagen des Neuen Menschen*1

/

Der Zusammenbruch der Herrschaftssysteme des sowjetischen Typs in Europa provozierte die Formel vom „Ende des utopischen Zeitalters“, die Anfang der 1990er Jahre die öffentliche Meinung beherrschte.² Seit Beginn des 21. Jahrhunderts steht die Öffentlichkeit mit dem Aufstieg der Nano-, Bio-, Informations- und Neurowissenschaften (NBIC) und der aus ihnen folgenden Technologien vor einer neuen Herausforderung.³ Es geht jetzt nicht mehr um die Systemkonkurrenz zwischen angeblich „utopischen“ kommunistischen Planwirtschaften und dem Verfassungstyp westliche Demokratie mit neoliberalen Globalisierungsanspruch. Zur Diskussion gestellt ist vielmehr die Vision eines Neuen Menschen, der aus dem Zusammenspiel der neuen Leitwissenschaften resultieren soll. Die Erreichung des Ziels, die grundlegende Steigerung der allgemeinen Leistungsfähigkeit des Menschen, setzt voraus, dass er Bacons Konzept der Naturbeherrschung⁴ nun auf sich selbst anwendet. Nano- und Biotechnologie betreiben seine Umgestaltung durch Manipulation mit Atomen und den Genen. Sie kooperieren mit den Informationstechnologien und der Neurowissenschaft, welche alphanumerische und selbstlernende Steuerungsprogramme liefern sowie die Beeinflussung des menschlichen Bewusstseins durch den Zugriff auf die Gehirnzellen ermöglichen.

Der Terminus des „Neuen Menschen“ ist freilich älter als seine jüngste Bedeutungsvariante: Er stand vielmehr von Anfang an im Zentrum des utopischen Diskurses seit der europäischen Antike. Der Neue Mensch der Renaissance-Utopie speiste sich aus mittelalterlichen und antiken Quellen. Als seine christlichen Wurzeln sind neben der Bergpredigt Jesu⁵, der in der Feindesliebe dessen Vervollkommnung sah, vor allem Paulus, der den Neuen Menschen als Ebenbild

* Zuerst erschienen in: Zeitschrift für Politik, 54. Jg. (2007), S. 123-140. Der Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden danke ich für die freundliche Abdruckgenehmigung.

1 Gunnar Berg, Christopher Coenen, Walter Euchner, Randolf Menzel und Alfred Nordmann habe ich für die kritische Lektüre des Manuskripts und für weiterführende Anregungen zu danken.

2 Vgl. zusammenfassend Richard Saage (Hg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft? Darmstadt 1992

3 Vgl. grundlegend Convergence Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Informationstechnology and Cognitive Science. NSF/DOC-sponsored report. Edited by Mihail C. Rocco and William Sims Bainbridge, National Science Foundation, Arlington /Virginia 2002. Im Folgenden zitiert nach dem Kürzel: NBIC.

4 „The end of our foundation is the knowledge of causes, and secret motions of things; and the enlarging of the bounds of human empire, to the effecting of all things possible“ (Francis Bacon: New Atlantis etc., Edition Basil Mantagu London 1825, S. 364f).

5 Matthäus 5:38-48.

des göttlichen Schöpfers visionierte⁶, sowie Alanus zu nennen, der in ihm eine Korrektur der göttlichen Schöpfung erkennen zu können glaubte.⁷ Andererseits folgte die Renaissance-Utopie der Option Platons, dass der Neue Mensch in Gestalt der Philosophen und Wächter nur das Produkt des idealen Staates sein könne.⁸ Aber bereits Campanella übertrug diese Vision von den Eliten auf die Mitglieder der Gesamtgesellschaft und betonte darüber hinaus wie Morus vor ihm die Ambivalenz der menschlichen Natur, die selbst unter den Bedingungen des idealen Staates von dem geforderten Soll-Wert abweichen kann.⁹ Die frühe Aufklärung verharnte in ihrer archaischen, d.h. herrschaftsbezogenen Tradition im Schatten Platons, wenn der Neue Mensch als Produkt der Philosophenkönige und der kommunistischen Eigentumsverhältnisse verstanden wurde.¹⁰ Doch bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts begann sich der Edle Wilde als utopisches Leitbild des Neuen Menschen Bahn zu brechen, der – ganz unplatonisch – gerade durch die Negation staatlicher Herrschaft seine Vollkommenheit erreichte.¹¹ Gleichzeitig wurde diese Optimierung nicht mehr als statischer Zustand, sondern als Prozess der *perfectibilité* gedacht.

Im Zeitalter der Industrialisierung wollte das utopische Denken angesichts der Entfaltung der Produktivkräfte auf maschineller Basis die gesellschaftliche Harmonie, wie das Beispiel von H. G. Wells „A Modern Utopia“¹² und „Menschen Göttern gleich“ sowie A. Bogdanows „Der Rote Planet“ und „Ingenieur Menni“ zeigt¹³, durch die weitgehende Subsumtion des Neuen Menschen unter das Homogenitätsgebots des Kollektivs erreichen – sei es mit Hilfe eugenischer Maßnahmen (Wells) oder mittels Bluttransfusionen (Bogdanow). Allerdings lässt die Struktur der Neuen Menschen z.B. bei Fourier und bei Cabet deutlich individualisiertere Züge erkennen: Fourier optierte für den absoluten Vorrang des Lustprinzips als Entfaltungsmaxime des Individuums¹⁴, und Cabet ließ eine erstaunliche Bandbreite der individuellen Bedürfnisbefriedigung zu.¹⁵ William Morris schließlich machte am Ende des Jahrhunderts als Reaktion auf den Neuen

6 Kolosser 3:1-14.

7 Alanus: Der Anticlaudian oder Die Bücher von der himmlischen Erschaffung des Neuen Menschen, Stuttgart 1983, S. 114f u. 202.

8 Platon: Der Staat. Übersetzt v. August Horneffer, Stuttgart 1973, S. 160f, 211f u. passim

9 Tommaso Campanella: Der Sonnenstaat, in: Klaus Heinisch (Hg.): Der utopische Staat, Reinbek 1960, S. 122ff, 131f, 134.

10 Vgl. Denis Vairasse: Geschichte der Sevaramben. 2 Bde., Itzehoe 1783, Bd. I, S. 100, 102f, 337f, 343 u. passim.

11 Vgl. Louis Armand de Lahontan: Gespräche mit einem Wilden. Aus dem Französischen v. Barbara Kohl, Frankfurt am Main 1981, S. 28, 35f., 45-47, 52f.

12 Vgl. Herbert George Wells: A Modern Utopia. Introduction by Mark R. Hillegas, Lincoln 1967.

13 Vgl. Alexander Bogdanow: Der rote Planet. Ingenieur Menni. Aus dem Russischen v. Reinhard Fischer und Aljonna Möckel, Berlin 1989.

14 Vgl. Richard Saage: Utopische Profile, Bd. III: Industrielle Revolution und Technischer Staat im 19. Jahrhundert, Münster 2002, S. 61-85.

15 Vgl. Etienne Cabet: Reise nach Ikarien. Aus dem Französischen übersetzt v. Dr. Wendel-Hipper, Berlin 1979, S. 254.

Menschen in Bellamys sozialistischem Staatsroman¹⁶ erneut die anarchistische Linie des utopischen Denkens stark: Ihm zufolge kann der Einzelne nur jenseits etatistischer und institutioneller Zwänge seine schöpferische Potenz entfalten.¹⁷

Die große dialektische Wende in der utopischen Konzeption des Neuen Menschen erfolgte nach dem Ersten Weltkrieg in den drei klassischen Dystopien, nämlich in Samjatins „Wir“¹⁸, in Huxleys „Schöne neue Welt“¹⁹ und in Orwells „1984“²⁰: Sie bezeichneten den „Nullpunkt“ des Neuen Menschen in der utopischen Denktradition. Der „utopische Altruismus“ schlug ins Gegenteil des ursprünglich Intendierten um: An die Stelle der allseitig gebildeten, hochintelligenten und körperlich wohlgestalteten Persönlichkeit tritt die durch Gehirnoperation um ihre Menschlichkeit gebrachte Nummer (Samjatin), der depravierte Apparatschik als willenloser Arm einer totalitären Partei (Orwell) und der genetisch manipulierte Konformist (Huxley). Dieser Umschlag, der nicht nur eine Reaktion auf Faschismus und Stalinismus ist, sondern auch als Selbstkritik der bisher vorherrschenden archaischen Linie des utopischen Denkens gelesen werden kann, hat den postmateriellen Utopiediskurs seit den 1970er Jahren nachhaltig geprägt.²¹ Der jetzt kreierte Neue Mensch nähert sich immer mehr dem realen Menschen mit seinem Freiheitsstreben, seiner Spontaneität und seinem individuellen Selbstverwirklichungsanspruch an. Zwar ist der utopische Altruismus nach wie vor Dreh- und Angelpunkt des utopischen Diskurses. Doch der Neue Mensch wird zunehmend selbstreflexiv, weil er ein Bewusstsein davon hat, dass er zu Machtmissbrauch, Egoismus, Ruhmsucht und Hass fähig ist. Diese Tendenz der stetigen Annäherung an den realen Menschen in seiner biologischen, genetisch auf individuelle Selbsterhaltung angelegten Verfasstheit ist der bisher letzte Paradigmenwechsel dieses zentralen Topos der utopischen Denktradition.²²

Dennoch ist unübersehbar, dass dieser Topos im Fokus der Konvergenz bzw. des sich gegenseitig befruchtenden und den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt vorantreibenden Zusammenspiels von Nano-, Bio-, Neuro- und Computertechnologie aus seinem originären Zusammenhang mit dem klassischen Utopiediskurs seit Platon und Morus gelöst und nachhaltig neu interpretiert wurde. Der konvergenztechnologische Neue Mensch gewinnt sein spezifi-

16 Edward Bellamy: Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887. In der Übersetzung von Georg von Gizycki. Hg. v. Wolfgang Biesterfeld, Stuttgart 1983.

17 Vgl. William Morris: Kunde von Nirgendwo. Eine Utopie der vollendeten kommunistischen Gesellschaft aus dem Jahr 1890. Neu hg. v. Gert Selle. Zweite Auflage. Reutlingen 1982.

18 Jewgenij Samjatin: Wir. Aus dem Russischen v. Gisela Drohla. Mit dem Essay „Über Literatur und die Revolution“, Köln 1984.

19 Aldous Huxley: Schöne neue Welt. Ein Roman der Zukunft. In der Übersetzung v. Herberth E. Herlitschka, Frankfurt am Main 1985.

20 Vgl. George Orwell: 1984. Ins Deutsche übertragen v. Kurt Wagensel, Frankfurt am Main u.a. 1984.

21 Vgl. hierzu Richard Saage: Politische Utopien der Neuzeit. Mit einem Vorwort zur zweiten Auflage: „Utopisches Denken und kein Ende?“, Bochum 2000, S. 292-384.

22 Vgl. hierzu neuerdings Martin d'Idler: Die Modernisierung der Utopie. Vom Wandel des Neuen Menschen in der politischen Utopie der Neuzeit, Berlin 2007.

ches Profil durch folgende Differenzen zu seinem utopischen Entstehungskontext.²³

1. Im utopischen Diskurs gelangte der Neue Mensch zu seiner Entfaltung nur im Kontext ebenfalls „neuer“ Institutionen, die eine grundlegende kollektivistische Veränderung der Eigentums- und Wirtschaftsstrukturen, der Erziehungsinstitutionen, des politischen Systems, der Justiz etc. voraussetzte. Diese gesellschaftliche und institutionelle Differenz zur Herkunftsgesellschaft entfällt bei der Konzeption des konvergenztechnologischen Neuen Menschen: Er tritt in Erscheinung, ohne die Brücken zu den Eigentumsverhältnissen und den institutionellen Arrangements seiner kapitalistischen Herkunftsgesellschaft zu sprengen.
2. Die technischen Mittel zur Schaffung des Neuen Menschen sind im konvergenztechnologischen Futurismus unter der Kontrolle privater Konzerne, während im utopischen Diskurs der dem Allgemeinwohl verpflichtete Staat die Verantwortung trägt. Damit ist die Gestaltung des Neuen Menschen nicht das private Privileg weniger, sondern wird zu einem öffentlich relevanten Gut erhoben, wenn auch nicht selten mit autoritären und oft mit menschenverachtenden Mitteln.
3. Der utopische Neue Mensch orientierte sich an dem Ideal der allseitig gebildeten Persönlichkeit, der sich nicht nur körperlich, sondern auch geistig und moralisch im Sinne eines umfassenden Altruismus optimieren sollte, ohne seinen biologischen Status zu verändern. Auf seine Subjektivität und sein eigenes Wohlbefinden zentriert, sieht dagegen der konvergenztechnologische Diskurs den Menschen vor allem als Produkt seiner biologischen Evolution, deren Naturwüchsigkeit freilich durch den künstlichen Eingriff in sein Genom zu beenden ist²⁴, während er seine zweite Natur, nämlich seine kulturell-gesellschaftlich vermittelten Eigenschaften, marginalisiert.²⁵

23 Vgl. hierzu Richard Saage: Konvergenztechnologische Zukunftsvisionen und der klassische Utopiediskurs, in: Alfred Nordmann/Joachim Schummer/Astrid Schwarz (Hg.): Nanotechnologien im Kontext. Philosophische, ethische und gesellschaftliche Perspektiven, Berlin 2006, S. 179-194.

24 „Was bisher als organische Natur ‚gegeben‘ war und allenfalls ‚gezüchtet‘ werden konnte, rückt nun in den Bereich der zielgerichteten Intervention. In dem Maße, wie auch der menschliche Organismus in diesen Eingriffsbereich einbezogen wird, erhält Helmuth Plessners phänomenologische Unterscheidung zwischen ‚Leib-sein‘ und ‚Körper-haben‘ eine überraschende Aktualität: Die Grenze zwischen der Natur, die wir ‚sind‘ und der organischen Ausstattung, die wir uns ‚geben‘, verschwimmt. Für die herstellenden Subjekte entsteht damit eine neue, in die Tiefe des organischen Substrats hineinreichende Art des Selbstbezugs. Nun hängt es nämlich vom Selbstverständnis der Subjekte ab, wie sie die Reichweite der neuen Entscheidungsspielräume nutzen wollen – *autonom* nach Maßgabe normativer Erwägungen, die in die demokratische Willensbildung eingehen, oder *willkürlich* gemäß subjektiven Vorlieben, die über den Markt befriedigt werden“ (Jürgen Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt am Main 2005, S. 27f).

25 „Eine Betrachtung, die dem Verhältnis von Natürlichkeit und Artifizialisierung bei derartigen Manipulationen nachgeht, kommt um die Frage nach der Natur des Menschen nicht herum. Zwei Irrwege sind zu vermeiden: der der älteren ‚philosophischen Anthropologie‘, die den Menschen allein durch das Geistige definiert, sowie der des gentheoretischen Sozialbiologismus, der die Gestaltung des geistig-kulturellen Lebens auf das den Menschen nicht bewusste Bestreben

4. Für die Utopisten stehen Wissenschaft und Technik im Dienst der gesellschaftlich vermittelten Bedürfnisse des Menschen, die im Kern aus seiner unveränderlichen, von Natur aus gegebenen Defiziten resultieren. Mit natürlichen Mängeln behaftet, treibt er die Technik zur Steigerung seiner Lebensqualität voran, indem er z.B. menschenunwürdige Arbeit wegrationalisiert. Insofern findet auch bei den Utopisten die wissenschaftlich-technische Entwicklung *in* der Geschichte statt; sie ist in ihr ein Faktor – wenn auch ein wichtiger – unter vielen anderen. Dagegen kann sich die Geschichte für die konvergenztechnologischen Futuristen nur im Rahmen der technischen Entwicklung „ereignen“: Der Neue Mensch beherrscht sie nicht, sondern macht sich bedingungslos von ihr abhängig, ob er nun als *cyborg*, *transhuman* oder als Siedler im Weltraum in Erscheinung tritt.²⁶

Diese Trennlinie zum utopischen Menschenbild vorausgesetzt, erheben die konvergenztechnologischen Konstrukteure des Neuen Menschen den Anspruch, es sei möglich, die Struktur, die Funktion und die Fähigkeiten des menschlichen Körpers und Gehirns auf ein grundsätzlich höheres, die bisherige Evolution qualitativ überwindendes Niveau zu heben. Nicht nur die Heilung physischer Gebrechen und Krankheiten stehe auf der Tagesordnung. Vielmehr wollen die Konvergenztechnologien einen perfektionierten Körper ermöglichen, welcher den der leistungsfähigsten Athleten der Gegenwart bei weitem übertrifft. Mit künstlicher Intelligenz (KI) ausgestattet, soll er mehr Informationen als bisher aufnehmen und direkt mit Computern kommunizieren können. Dem Bericht der großen Nationalen Konferenz in den USA unter dem Titel „Converging Technologies for Improving Human Performance“ aus dem Jahr 2002²⁷ zufolge werden diese auf Nano-Grundlage die menschliche Leistungsfähigkeit nicht nur am Arbeitsplatz, in den Sportstätten und in den Klassenzimmern, sondern auch auf dem Schlachtfeld signifikant erhöhen. Dramatisch lasse sich auch, so die konvergenztechnologische Prognose, die Lebenszeit der Menschen steigern. Diese betrug um 1800 lediglich 37 Jahre. Dadurch, dass die Biologie reprogrammiert werde, prognostizie-

der Gene zurückführt, sich fortzupflanzen. Unbestreitbar gibt es eine ‚erste Natur‘ des Menschen, die er der Evolution verdankt. Doch sein eigentliches Leben führt er in der kulturellen Welt, die ihm zur ‚zweiten Natur‘ geworden ist. ‚Das auf allen Stufen enthaltene Natürliche ist nicht aus seiner gesellschaftlichen Form herauszuoperieren ohne Gewalt gegen die Phänomene‘ (Adorno). Für die Verfechter einer futuristischen *life science* spielt der Unterschied zwischen ‚erster‘ und ‚zweiter Natur‘ keine Rolle. Ziel ist die Veränderung der ‚ersten Natur‘ mit den avanciertesten Methoden der Gen-, Computer- und Roboteretechnik. Was daraus für die soziale und kulturelle Welt folgt, ist selten Gegenstand vertiefter Reflexionen, es genügt die Meliorisierungserwartung für Gesundheit und Intelligenz“ (Walter Euchner: Der künstlich verbesserte Mensch und die *künstliche Intelligenz* – Vorgeschichte und aktuelle Diskussion, in: *Leviathan*, 33. Jg. (2005), S. 48f.).

26 Auf diesen wichtigen Unterschied technischen Verbesserungen *für* den Geist und den Körper des Menschen und denen *des* menschlichen Geistes und Körpers innerhalb der technischen Entwicklung, welche die Geschichte konsumiert, hat neuerdings Alfred Nordmann nachdrücklich hingewiesen. Vgl. Alfred Nordmann: *If and Then: Critique of Speculative NanoEthics*, in: *NanoEthics* 1.1 (April 2007), <http://dx.doi.org/10.1007/s11569-007-6>, Springer Publishing.

27 Vgl. NBIC (Anm. 3).

ren die so genannten „Transhumanisten“ eine zukünftige Welt, in der das Leben der Menschen bei bester Gesundheit mehr als 100 Jahre dauert. Aufladbare Intelligenz und herunterladbare Gedächtnisspeicher, so die Prognose, könnten es erforderlich machen, zu einer neuen, revidierten Definition unserer Gattung, des „homo sapiens“, zu gelangen, da die Spezies „Mensch“ in ihrer gegenwärtigen Verfassung eine verhältnismäßig frühe Phase ihrer Evolution darstelle.²⁸ Noch finden diese Techniken im nano-medizinischen Bereich Anwendung auf Menschen, die an einer Krankheit leiden. In naher Zukunft aber, so die Erwartung, werde es schwerer sein, zu definieren, was eine Krankheit und was ein Zustand unterhalb der Ebene der optimalen Gesundheit ist.²⁹

Doch die Frage ist, ob diese Visionen eine reale Basis im Forschungsprozess selber haben. Handelt es sich um haltlose Spekulationen, die – wie das Beispiel des südkoreanischen Genexperten Hwang Woo Suk³⁰ zeigt – betrügerische Heilsversprechen nicht ausschließen? Oder sind wir mit Antizipationen konfrontiert, deren Realitätsgehalt uns zwingt, sie ernst zu nehmen?

//

Wer einen kritischen Blick auf den Stand der konvergenztechnologischen Bemühungen wirft, den optimierten Neuen Menschen zu kreieren, kommt in der Tat um ernüchternde Einsichten nicht herum. Wenn Ray Kurzweil z. B. die These vertritt, in absehbarer Zeit werde es aufgrund exponentiell gesteigerter Computerleistungen möglich sein, eine Simulation des Gehirns zu erreichen, dann muss er sich den Vorwurf gefallen lassen, einem „riesigen Missverständnis“³¹ aufzusitzen. Die bloße Vermehrung der Rechengeschwindigkeit führe keineswegs zu einem qualitativen Umschlag. Gehirn und Computer führten zwar logische Operationen aus. Aber Computer arbeiteten nach anderen Algorithmen als biologische Systeme.³² Es ist allerdings schwer vorstellbar, dass es der binären Logik des Computers jemals gelingen wird, ein Gedicht zu interpretieren. Die Genforschung hat ferner gezeigt, dass bestimmte Eigenschaften des Menschen nicht auf ein einziges, sondern auf eine Kombination vieler Gene zurückführbar sind. Niemand war bisher in der Lage, eine solche Synthese zu entschlüsseln. Eineige

28 Demgegenüber bestreitet Alfred Nordmann, dass die konvergenztechnologischen Optimierer ihr Ziel, einen Neuen Menschen zu kreieren, überhaupt erreichen können. Fokussiert auf die vorwiegend männliche Gemeinschaft weißer Ingenieure und deren Wertesystem projizieren sie die eigenen Vorstellungen physischer und mentaler Leistungsfähigkeit in das Konstrukt des Neuen Menschen. Vgl. Nordmann, *If and Then* (Anm. 26). Was als Weiterentwicklung der biologischen Evolution de Menschen ausgegeben wird, so kann man Nordmanns Befund interpretieren, entlarvt sich als Rückbindung an Eigenschaften von Menschen, wie sie die kapitalistische Marktgesellschaft hervorgebracht hat.

29 Vgl. hierzu ETC group: *Nanotech Rx. Medical Applications of Nano-scale Technologies: What Impact on Marginalized Communities?*, September 2006, S. 15 u. passim.

30 Vgl. hierzu kritisch Alexander Kissler: *Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld*, Freiburg/Basel/Wien 2006, S. 31-61.

31 Wolf Singer: *Zu wissen, wie eine streuende Katze in Frankfurt überlebt. Ein Gespräch mit Wolf Singer*, in: Frank Schirmacher (Hg.): *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen*, Köln 2001, S. 150.

32 Ebd.

Zwillinge können bekanntlich trotz identischer Genstruktur in ihren menschlichen Qualitäten und Interessen sehr unterschiedlich sein, weil diese auch bestimmt werden von kulturell-sozialen Einflüssen, die sich der genetischen Kontrolle entziehen.³³ Möglich ist also nach dem bisherigen Forschungsstand nicht der Neue Mensch als Totalität. Real machbar erscheinen lediglich punktuelle Veränderungen, die an sehr wenige Gene gebunden sind, wie Heilung oder Verhinderung von Erbkrankheiten, Erschließung neuer Nahrungsquellen durch genetische Manipulation von Pflanzen, die Erzeugung bestimmter Enzyme, also chemischer Wirkstoffe etc.

Den realen und durchaus begrenzten konvergenztechnologischen Forschungsstand im Blick hat Alfred Nordmann die bisher stringenteste Kritik der Vision des transhumanen Neuen Menschen vorgelegt.³⁴ Er warnt vor einer Überbewertung konvergenztechnologischer Zukunftsvisionen, die ihre Plausibilität aus einem fehlerhaften Wenn-Dann-Szenario bezögen. Dessen suggestive Kraft beruhe auf einem Trick. Die Wenn-Dann-Aussage der konvergenztechnologischen Protagonisten beginne zwar mit der Behauptung einer *möglichen* technischen Zukunft („wenn“). In der zweiten Hälfte des Satzes („dann“) jedoch werde unter der Hand der Konjunktiv durch den Indikativ vertauscht. Die Konsequenzen dieser Manipulationen lägen auf der Hand: Die bloß imaginierte Zukunft überwältige die Gegenwart. Am Ende dominiere dann die Suggestion, die konvergenztechnologische Entwicklung überrolle uns als unwiderstehlicher Sachzwang wie eine Naturgewalt. Diese Kritik ist ebenso zutreffend wie die Konsequenz, die Nordmann aus ihr zieht: Anstatt eine weit entfernte unwahrscheinliche Zukunft moralisch auf spekulativer Grundlage zu evaluieren und damit wertvolle ethische Ressourcen zu verschwenden, komme es vielmehr darauf an, die neuen Technologien zu befragen, was sie unter Beachtung normativer Gesichtspunkte zur Lösung *gegenwärtiger* Probleme der Herkunftsgesellschaft beitragen können.

Dennoch darf das Problem der technischen Machbarkeit des Neuen Menschen auf konvergenztechnologischer Grundlage nicht unterbewertet werden. Dessen Protagonisten geht es vor allem darum, zentrale Begriffe der postindustriellen Gesellschaft *politisch* mit den eigenen Inhalten zu besetzen. Diesen Tatbestand können auch diejenigen, die zu Recht von den realen Bedürfnissen der Herkunftsgesellschaft ausgehen, nicht ignorieren. Wenn sie sich von der konvergenztechnologischen Offensive nicht überrollen lassen wollen, sind sie gut beraten, ihnen auf ihrem eigenen Territorium zu begegnen. Zudem müssen wir uns die Frage stellen, warum die fehlerhafte Wenn-Dann-Logik mit ihrer stillschweigenden Umwandlung des Konjunktivs in den Indikativ eine so hohe Akzeptanz vor allem in der anglo-amerikanischen Öffentlichkeit erlangen konnte. Bezieht sie nicht ihre Kraft aus der Dynamik des wissenschaftlich-technischen Fortschritts selber? Und geht dadurch nicht auch ein gewisser Realitätsgehalt in diese

33 Vgl. hierzu Karl Deutsch: Politische Aspekte der gentechnologischen Entwicklung, in: Alexander Schuller/Nikolaus Heim (Hg.): Der codierte Leib. Zur Zukunft der genetischen Vergangenheit, Zürich/München 1989, S. 170.

34 Nordmann, If and Then (Anm. 26).

transhumanistischen Szenarien ein? Technische Probleme stellten in der Geschichte der modernen Naturwissenschaften nie eine absolute Barriere für deren Weiterentwicklung dar. Wer hätte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts geglaubt, dass die technischen Errungenschaften in Bacons „Neu-Atlantis“ jemals Wirklichkeit werden könnten? Sie reichen bekanntlich vom Kunstdünger und Treibstoffen, der Technik des Umwandeln von Salz- in Süßwasser und umgekehrt über Pflanzungen und Inokulationen von Wald- und Obstbäumen, der synthetischen Herstellung von Heilmitteln aller Art bis hin zur Konstruktion von Maschinen und Triebwerken, von Tauchausrüstungen und Unterseebooten sowie von durch Gleichmaß und Feinheit ausgezeichnete Automaten³⁵. Technische Errungenschaften, die heute zum Alltag der Weltzivilisation gehören.

Die konvergenztechnologischen Visionen des Neuen Menschen, insbesondere in ihrer Ausprägung als Lebenswissenschaft (life sciences), sind aber noch aus einem anderen Grund in sich selbst bedeutsam als Legitimationsstrategie einer sogenannten post-aufklärerischen Gesellschaft. Was ist darunter zu verstehen? Das 19. und frühe 20. Jahrhundert stand im Zeichen der Bändigung kapitalistischer Ausbeutung durch sozialstaatliche Interventionen und Verbürgungen. Der Ergänzung der individuellen Menschenrechte durch soziale Grundrechte trat ein Staat zur Seite, der die Arbeitslosenunterstützung und die öffentliche Erziehung regelte. Diesen Strukturelementen korrespondierte die Hegemonie der sozialen Imagination, wie sie sich idealtypisch rein im utopischen Denken niederschlug. In ihrem Umkreis entstand ein ganzes Netz sozialer Institutionen, die, wie z.B. im Roten Wien der 1920er Jahre, das Leben der Menschen von der Wiege bis zur Bahre begleitete. Um die Fülle seiner sozialen Funktionen bewältigen zu können, trieb der Nationalstaat anonyme bürokratische Strukturen aus sich hervor, die darüber hinaus die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit in einer tendenziell klassengespaltenen Gesellschaft zu regeln hatten. Diese Epoche der „sozialen Imagination“, so läßt sich heute der Neue Mensch des konvergenztechnologischen Futurismus interpretieren, sieht sich von einer Gesellschaftsformation überlagert, die durch eine massive Individualisierung charakterisiert ist. Das staatliche Leistungssystem weicht graduell der Option, dass die Individuen zunehmend für ihr eigenes Wohl zu sorgen hätten. Dem entspricht ein subjektzentrierter Mentalitätswandel, der von den Impulsen der individuellen Nutzenmaximierung lebt, wie in den Sozialwissenschaften der Aufstieg der „rational-choice“-Theorien zeigt. Und schließlich ist ein Trend zu beobachten, diese Nutzenmaximierung auf die individuellen Lebensumstände im weitesten Sinn zu übertragen.³⁶

Es geht jetzt also nicht mehr nur – wie in der Epoche der Aufklärung – um eine Optimierung der Vernunft im engeren Sinn, begleitet durch eine der Autonomie verpflichteten sozio-politischen Praxis. Gefragt ist vielmehr eine weitgefasste Verbesserung der Lebensumstände, die genetische Manipulation, Drogen zur Steigerung der Emotionen und des Selbstgefühls sowie biotechnische Mittel

35 Vgl. Bacon, *New Atlantis* (Anm.4), S. 364-379.

36 Vgl. Karin Knorr Cetina: *The Rise of a Culture of Life*, in: *Modern Biology and Visions of Humanity*, Brüssel 2004, S. 29-41.

A

Adorno, Theodor W. 144
 Alanus 134
 Anders, Günther 182, 185
 Antweiler, Christoph 107
 Aristoteles 19
 Aurobindo, Sri 97

B

Bacon, Francis 133, 140, 146, 178, 180, 181,
 182, 186, 207
 Bainbridge, William Sims 169, 173, 179,
 180, 204
 Bauer, Joachim 102, 104
 Bauer, Otto 151, 154, 157
 Bellamy, Edward 135
 Bentham, Jeremy 146
 Bernal, John Desmond 11, 14, 116, 152, 153,
 154, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164,
 165, 167, 204, 212
 Bogdanow, Alexander 134
 Brandt, Willy 90
 Brockman, John 8
 Brück, Michael von 96
 Buchanan, Allan D. 172

C

Cabet, Etienne
 Campanella, Tommaso 134
 Chomsky, Noam 212
 Clinton, Bill 188
 Coenen, Christopher 11, 15, 121

D

Daedalus 160, 167
 Darwin, Charles 8, 13, 14, 29, 38, 56, 60, 61,
 68, 69, 70, 74, 94, 99, 101, 102, 102, 115,
 117, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 155,
 159, 160, 162, 165, 167, 186, 207
 Dawkins, Richard 104, 106, 208
 Dennett, Daniel Clement 106
 Descartes, René 13, 27, 28, 31, 32, 34, 47, 49,
 50, 59, 64, 67, 107
 Deutsch, Karl W. 147
 Diderot, Denis 28, 49, 54, 64
 Diner, Dan 96
 Drexler, Eric 7, 174
 Dubiel, Helmut 7, 206, 208
 Dubois, Eugène 60
 Dworkin, Ronald 192

E

Elepfandt, Andreas 99, 102
 Epikur 107
 Euchner, Walter 42, 43, 45, 47, 49, 117

F

Fichte, Johann Gottlieb 82
 Fischer, Michael 109
 Forsthoff, Ernst 19
 Foucault, Michel 13
 Fourier, Charles 134
 Franco Behamonde, Francisco 153
 Freud, Sigmund 8, 11, 99
 Freyer, Hans 50, 144, 120, 122
 Friedrich II. v. Hohenstaufen 147
 Fukuyama, Francis 175

G

Gabriel, Markus 110
 Ganten, Deflef 108, 109
 Gehlen, Arnold 11, 14, 21, 26, 32, 33, 34, 36,
 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 68, 78, 79, 82, 83, 85, 85, 87,
 88, 89, 90, 91, 92, 104, 102, 107, 109, 114,
 115, 116, 120, 122, 125, 206
 Gumbrecht, Hans Ulrich 113

H

Habermas, Jürgen 7, 8, 21, 43
 Haeckel, Ernst 100, 207
 Haldane, John Burdon Sanderson 11, 14,
 116, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160,
 161, 163, 164, 165, 167, 204, 212
 Harrison, John 172
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 81
 Heilinger, Jan Christoph 98
 Herder, Johann Gottfried 28, 33, 40, 48, 50,
 68, 79, 107, 109
 Hesiod 54
 Hirsch, Raphael 96
 Hobbes, Thomas 19, 20, 45, 82, 83, 143
 Högbe, Wolfgang 105, 106
 Hondrich, Karl Otto 11
 Horkheimer, Max 144
 Huber, Wolfgang 95
 Hume, David 22, 146
 Huxley, Aldous 76, 135, 178, 182, 183, 185,
 186, 211
 Huxley, Julian 14, 146, 178, 212
 Huxley, Thomas Henry 208

222 Personenregister

Hwan Woo Suk 138

I

Illies, Christian 13, 39, 40

J

Jauch, Ursula Pia 104

Joy, Bill 7, 192, 193

K

Kaczynski, Theodor 119, 120, 123, 202

Kant, Immanuel 23, 101, 107, 141, 145, 195

Kautsky, Karl 151, 154, 157, 158, 160

Keil, Geert 111

Kelsen, Hans 22

Köchy, Kristian 100

Köstler, Arthur 100

Krämer, Gudrun 96

Kurzweil, Ray 7, 14, 338, 156, 174, 204

L

Lahontan, Louis Armand de 49

Lévi-Strauss, Claude 43, 47, 54, 55

Liessmann, Konrad Paul 98, 105

Locke, John 82, 146

Lud(d), Neil 118

Lyssenko, Trofim Denissowitsch 153

M

Mackie, John Leslie 145

Markl, Hubert 198

Marquard, Odo 100

Marx, Karl 8, 11, 83, 120, 152, 153, 154, 156, 158

Mayr, Ernst 56

Minsky, Marvin 7, 14, 116, 117, 121, 156, 174, 204

Mittelstrass, Jürgen 97

Mixa, Walter 95

Moravec, Hans 7, 9, 14, 116, 117, 121, 156, 204

More, Max 174

Morus, Thomas 134, 135, 178

Müller, Oliver 98

N

Nida-Rümelin, Julian 99

Nordmann, Alfred 124, 139, 195

O

Orwell, George 76, 135

P

Pauen, Michael 105, 106

Paulus 133

Penzlin, Heinz 166

Picasso, Pablo 45

Platon 134, 135

Plessner, Helmuth 10, 11, 14, 26, 30, 34, 35, 36, 45, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 107, 111, 112, 164, 201, 206, 215

Portmann, Adolf 71, 94, 107, 108, 201, 206

R

Rehberg, Karl-Siebert 110, 112

Riesman, David 84

Rifkin, Jeremy 176, 193

Roco, Mihail C. 170, 173, 204

Rousseau, Jean-Jacques 21, 36, 37, 45, 64, 82

S

Saage, Richard 7, 9, 10, 15

Samjatin, Jewgenij 135, 181

Scheler, Max 14, 26, 31, 31, 33, 34, 36, 78, 88, 94, 107, 206

Schelsky, Helmut 89, 91, 114, 120, 122

Schiller, Friedrich 35, 36, 37, 79, 107

Schirrmacher, Frank 7, 8, 188

Schummer, Joachim 163

Schumpeter, Joseph Alois 43

Shakespeare, William 186

Singer, Peter 172

Snows, Charles P. 8

Spencer, Herbert 191, 192, 207

Spinoza, Baruch de 143

Stock, Günter 105

Sturma, Dieter 108

T

Thienel-Saage, Ingrid 15

Tomasello, Michael 104

U

Uexküll, Johann Baron von 50, 206