

Jürgen Mittelstrass
Schöne neue Leonardo-Welt
Philosophische Betrachtungen

296 S. · Broschiert · € 39,90

ISBN 978-3-95832-128-1

I. Leben

An wissenschaftlicher und philosophischer Auskunft über das Leben mangelt es nicht. Biologie und Anthropologie, mal in enger Verbindung, mal auf getrennten Wegen, haben es immer wieder vermessen und fördern ständig neues Wissen zutage. Und doch bleibt das menschliche Leben unausschöpfbar. Wissen wir, was uns natürlich ist? Wissen wir, was die Zeit ist, die unsere Endlichkeit ausmacht? Was Krisen und Glück für das Leben bedeuten? Versuche einer Annäherung.

1. Natürlichkeit

Als 2009 zu Ehren von Charles Darwins 200. Geburtstag das Darwin-Jahr ausgerufen wurde, feierte bewegt nicht nur die Biologie ihren modernen Begründer, auch andere Wissenschaften entdeckten, daß sie immer schon evolutionär gedacht hatten, und selbst das alltägliche Bewußtsein wurde daran erinnert, daß es manchmal dem Affen näher steht als sich selbst. Das ist zwar wissenschaftlich nicht ganz korrekt, tat der Aktualität aber keinen Abbruch. Und auch die Philosophie blieb von dieser Inszenierung nicht unberührt. Irgendwie gilt sie noch immer, wenngleich meist nicht sonderlich ernstgenommen, als Quelle tiefer Einsichten. Und welche Einsicht könnte tiefer und wichtiger sein als die, die über uns selbst, über unsere Natur, wissenschaftliche oder eben auch philosophische Auskunft gibt?

Tatsächlich ist es angebracht, sich auch jenseits der Biologie, allerdings besser in Kontakt mit ihr, Gedanken über evolutionäre Entwicklungen, natürliche wie andere, zu machen. Der große Darwin ist eben nicht nur ein Thema für Biologen. Immer dann, wenn wissenschaftliche Theorien Karriere auch auf der Ebene der *Weltbilder* machen, sind auch andere Disziplinen gefragt, über derartige Entwicklungen nachzudenken, über das, was sie auch für unsere Vorstellung von der Welt und von uns selbst bedeuten. Das galt z.B. zu Beginn der Neuzeit, als Isaac Newtons Mechanik zu einem neuen Weltbild, dem so genannten mechanistischen Weltbild, führte, aber auch für die Theorien Albert Einsteins und Max Plancks, die wiederum das Newtonsche Weltbild ablösten.

Weltbildrelevanz hat in diesem Sinne auch die durch Darwin begründete Evolutionstheorie. Aus einem dem Schöpfungsbericht folgenden theologischen Bild vom Menschen – der Mensch als Geschöpf Gottes, nach dessen Bilde geschaffen – wurde ein naturalistisches Bild – der Mensch als besonderes Tier. Hier wird der Mensch nachdrücklich an seine biologische Natur und daran erinnert, daß er selbst in evolutionären Entwicklungen steckt, die er mit allen Lebewesen teilt. Das wird zugleich im Rahmen ganz anderer Vorstellungen vom Menschen, z.B. als Krone der Schöpfung oder als Herr seiner selbst, als Kränkung empfunden. Als Kränkung dieser Art gilt nach einer auf Sigmund Freud zurückgehenden Vorstellung zunächst der Verlust der kosmischen Mittelstellung des Menschen durch die Kopernikanische Astronomie – der Mensch rückt an die Peripherie unseres planetarischen Systems –, dann eben die Versetzung des Menschen in das Tierreich durch die Darwinsche Evolutionstheorie und schließlich die Entdeckung der Rolle des Unbewußten und die damit erfolgte Verdrängung der Vernunft durch eine Triebstruktur durch Freud selbst. Kein Wunder, daß in den Vorstellungen vieler der wissenschaftliche Fortschritt nicht immer der hohen Selbsteinschätzung des Menschen und den großen Theorien seiner selbst in die Hände spielt. Wissenschaftlicher Fortschritt nimmt auf den Menschen, der ihn bewirkt, keine Rücksicht, jedenfalls nicht immer.

So ist das auch im Falle der Darwinschen Einsichten in das Evolutionsgeschehen, wenn es um die Konsequenzen dieser Einsichten für das Selbstverständnis des Menschen, für das Bild der Welt und seiner selbst geht. Dabei scheiden sich an Darwin noch immer die Geister. Freunde, die in ihrem Preis der Evolutionstheorie manchmal über das Erklärungsziel hinausschießen, und Feinde, die sich an ihre Vorurteile, theologische und andere, gewöhnt haben, wollen einfach nicht zusammenkommen. Im Folgenden darum auch einige grundsätzliche Überlegungen zur Natürlichkeit des Menschen – jen-

seits eines einäugigen oder eindimensionalen Evolutionismus und eines bornierten Antievolutionismus. Dabei soll über das schwierige Verhältnis von Glaube und Wissenschaft, über das Natürliche und das Künstliche gesprochen und neuerlichen Phantasien über eine Perfektionierung des Menschen, über den perfekten Menschen, nachgegangen und abschließend ein kleiner Ausflug in das schwierige Verhältnis von Evolution und Ethik unternommen werden.¹

1.1 Glaube und Wissenschaft

Das Darwin-Jahr hat nicht nur das Interesse an der Evolutionstheorie neu geweckt, sondern auch die alte Kontroverse zwischen Glaube und Wissen bzw. Glaube und Wissenschaft wieder auf den Plan gerufen. Es geht um die Erklärung des Menschen – woher kommt er?, wohin geht er?, was ist seine Natur? – und wieder einmal in fundamentalistisch gesonnenen Köpfen um die Erklärungshoheit in wissenschaftlichen und theologischen Dingen, als ob es darauf ankäme, den Glauben wissenschaftlich und die Wissenschaft gläubig zu machen. Philosophisch gesehen geht es um eine neue Form des Naturalismus auf der einen Seite und eine neue Form des Theologismus auf der anderen Seite.

Unter *Naturalismus* soll hier der Anspruch der Naturwissenschaften auf eine universelle Erklärungskompetenz verstanden werden bzw. die These, daß die natürliche Welt (einschließlich des Menschen) und die sie erklärenden Wissenschaften die alleinige Basis der Erklärung aller Dinge sind. Wer wissen will, was die Welt und was der Mensch ist, frage die Naturwissenschaften. Spielart eines derartigen Naturalismus ist der *Biologismus*. Dieser bedeutet einerseits die Absolutsetzung biologischer Erklärungen gegenüber anderen, darunter auch philosophischen und theologischen Erklärungsformen, andererseits die Absolutsetzung des Evolutionsbegriffs. Die Biologie, so der

Biologismus, hat das erste und mit ihrem Evolutionsbegriff auch das letzte Wort. Am Ende läßt sich alles, auch noch das philosophische und theologische Nachdenken über Gott und die Welt, auf eine biologische, nämlich evolutionäre Weise erklären.

Unter einem *Theologismus* sei hier der Anspruch einer konkurrenzlosen theologischen Sicht aller weltlichen und menschlichen Dinge verstanden, die sich insofern als Konkurrentin zur beanspruchten wissenschaftlichen, speziell naturwissenschaftlichen, Erklärungskompetenz versteht. Als ältere Spielarten eines solchen Theologismus lassen sich etwa der Pantheismus – die Lehre, daß Gott in allen Dingen dieser Welt existiert bzw. Gott und Welt identisch sind – und die Theosophie – mit der Annahme eines höheren (als des wissenschaftlichen) Erkenntnisvermögens – verstehen, als jüngere Spielarten alle fundamentalistischen religiösen Positionen. In einem christlichen Rahmen gehört dazu der Kreationismus, etwa in Form des so genannten wissenschaftlichen oder Junge-Erde-Kreationismus (mit wörtlicher Auslegung des Schöpfungsberichts) oder des so genannten evolutionistischen Kreationismus (der die natürliche Selektion als Eingriff Gottes in die Evolution deutet) – mit der These des *intelligent design* als neuester Form des Kreationismus (Neokreationismus).

Naturalismus und Theologismus in den hier beschriebenen Formen zeugen beide vom Rückfall in Positionen, die längst überwunden zu sein schienen. Hier werden alle Erklärungsmöglichkeiten auf jeweils eine einzige reduziert, mit der dann alles erklärt werden soll. Zugleich wird die Welt einfach gemacht – zu einfach, womit auch die den Menschen auszeichnende Fähigkeit verlorenggeht, in unterschiedlichen Dimensionen zu denken, etwa in denen der Wissenschaft und in denen der Lebenswelt, einschließlich deren religiösen Dimensionen. Daß sich beide nicht aufeinander reduzieren lassen, ist im übrigen schon eine Einsicht des griechischen Denkens. Hier führt die Entdeckung der Möglichkeit eines wissen-

schaftlichen Erklärens nicht zur Ersetzung der Lebenswelt, gemeint sind lebensweltliche Orientierungen und Erklärungen, durch Wissenschaft, sondern zu deren theoretischer Ergänzung.

Allgemein kommt es in allen Erklärungskontexten, auch und gerade was die Stellung des Menschen in der Welt betrifft, darauf an, wissenschaftliche Einsichten zur Kenntnis zu nehmen und in seinem Denken zu berücksichtigen, dies jedoch getreu der philosophischen Einsicht, daß Wissenschaft nicht alles ist, auch und gerade in Dingen, die den Menschen in seiner eigentümlichen Befindlichkeit, in seinem Denken, Fühlen und Wahrnehmen und in seinem Selbstverständnis, betreffen. Es wäre eben ein fundamentaler Irrtum zu meinen, die Theologie müßte, ebenso wie die Philosophie, mit dem wissenschaftlichen Wissen konkurrieren, und es wäre gleichzeitig ein fundamentaler Irrtum zu meinen, die Wissenschaft erkläre alles, und sie hätte immer, selbst in Glaubensdingen, das letzte Wort. Wäre es so, stünden sich Wissenschaft (hier in Form eines Biologismus) und Theologie (hier in Form eines Theologismus, etwa in seiner Spielart als Kreationismus) unversöhnlich gegenüber. Daß dies heute gelegentlich wieder der Fall zu sein scheint, zeugt daher auch nicht von besonderer Prinzipientreue, wissenschaftlicher oder theologischer, sondern von einem fundamentalen Mißverständnis – auf beiden Seiten. Mit anderen Worten und auf die derzeitige Diskussionsituation um Evolution und Glaube bezogen: Wie sich die Wissenschaft neutral gegenüber dem Glauben verhält, so kann auch der Glaube mit den Wissenschaften leben, ohne sich in deren Ergebnissen zu verlieren. Das gilt auch gegenüber der (Darwinschen) Evolutionstheorie.

Nun soll es hier gar nicht so sehr um das alte Thema Glaube und Wissenschaft gehen. Die Frage ist vielmehr, wie sich die *biologische Natur* des Menschen, mit der sich die Biologie unter anderem im Rahmen einer Theorie der Evolution befaßt, und die *kulturelle Natur* des Menschen, mit der sich die Geistes-

wissenschaften und die Theologie befassen, zueinander verhalten, und in welcher Weise sich die *conditio humana*, die menschliche Befindlichkeit, gegenüber ihren wissenschaftlichen Erklärungsversuchen zur Geltung bringt. Die im Folgenden eingenommene Perspektive ist denn auch nicht eine im engeren Sinne wissenschaftliche (etwa in Form einer wissenschaftstheoretischen Befassung mit der Evolutionstheorie – das ginge auch) oder eine im engeren Sinne theologische (etwa in Form einer erneuten Auseinandersetzung mit dem Thema Wissenschaft und Glaube), sondern eine philosophische, genauer: eine anthropologische und eine ethische. Es soll um die richtigen Maßstäbe gehen, unter denen wir uns mit unserer biologischen und mit unserer kulturellen Natur befassen.

1.2 Das Natürliche und das Künstliche

Die Frage der Natürlichkeit des Menschen, wenn diese nicht ausschließlich unter biologischen, damit auch evolutionären Gesichtspunkten gestellt wird, ist von jeher eine Frage der philosophischen Anthropologie, d.h. einer philosophischen Lehre vom Menschen. Deren moderne Väter sind auf eine zugleich kontroverse Weise Max Scheler und Helmut Plessner. Nach dem Philosophen Scheler ist der Mensch das „X, das sich in unbegrenztem Maße ‚weltoffen‘ verhalten kann“². Nach dem Philosophen und Anthropologen Plessner zeichnet den Menschen eine ‚exzentrische Positionalität‘³ aus, wobei seine exzentrische, d.h. keine feste Mitte besitzende, Existenz als Einheit von vermittelter Unmittelbarkeit und natürlicher Künstlichkeit beschrieben wird. Dem entspricht bei Plessner die Formulierung von drei anthropologischen Grundgesetzen: (1) dem Gesetz der natürlichen Künstlichkeit, (2) dem Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit und (3) dem Gesetz des utopischen Standorts (gemeint ist eine unterstellte Einheit der Welt in aller perspektivischer Vielfalt).⁴ Ähnlich lautet die These des

Soziologen Arnold Gehlen, daß der Mensch von Natur ein Kulturwesen ist⁵, wobei seine kulturellen Leistungen als Organersatz – der Mensch definiert als ein Mängelwesen – angesehen werden.⁶ Gemeinsam ist allen diesen Ansätzen, daß der Mensch nicht nur ein eigentümliches Wesen hat, sondern daß er an diesem Wesen auch selbst arbeitet, daß dieses Wesen also nicht fix ist.

Ebenfalls klar ist, daß eine Unterscheidung zwischen dem Gewordenen, d.h. dem, was ohne Einwirkung des Menschen zustandekam, dem *Natürlichen*, und dem Gemachten, d.h. dem, was durch den Menschen oder mit seiner Einwirkung zustandekam, dem *Künstlichen*, nicht einfach ist und bezogen auf neue technische und medizinische Eingriffsmöglichkeiten, nicht nur allgemein in die Natur, sondern auch in die (biologische) Natur des Menschen, immer schwieriger wird. Dabei ist die Unterscheidung zwischen dem *Natürlichen* und dem *Künstlichen* noch immer die unseren alltäglichen, lebensweltlichen Orientierungen zugrundeliegende wesentliche Unterscheidung. Auch wenn wir wissen, daß in vielem, was wir als natürlich empfinden, wie z.B. dem Klima oder der Flora, der Mensch seine Hand im Spiel hat, und daß das Herstellen von *Künstlichem* dem Menschen natürlich ist, orientieren wir uns doch nach dieser Unterscheidung. Wie sollte auch eine Welt aussehen, in der diese Unterscheidung, die Unterscheidung zwischen dem *Natürlichen* und dem *Künstlichen*, nicht mehr getroffen werden könnte? Und wie sollte ein Verständnis unserer selbst möglich sein, in dem auf diese Unterscheidung verzichtet wird? (Abb. 1)

Daß derartige Vorstellungen gleichwohl im Nachdenken über den Menschen und seine Welt eine Rolle spielen, machen philosophische Positionen deutlich, in denen jeweils das eine auf das andere reduziert wird, in denen also entweder alles zu *Gewordenem*, ohne menschliches Zutun *Zustandegekommem*, oder alles zu *Gemachtem*, *Hergestelltem* wird. So ist für Arthur Schopenhauer, einem meist recht pessimistisch geson-



Abb. 1 Giorgio de Chirico, Il pittore paesista, Öl/LW, 1918, Privatbesitz

nenen Philosophen, in der Fiktion eines kontemplativen ‚klaren Weltauges‘⁷, alles rein Gegebenes, durch menschliches Wollen und Handeln Unveränderbares (also Schicksal), für Johann Gottlieb Fichte, den Prototyp des Idealisten, im Gegensatz dazu alles, auch das Natürliche, durch ein absolutes Ich Konstituiertes.⁸ Im einen Falle (Schopenhauer) wäre alles Natur, im anderen Falle (Fichte) alles Geist.

Gegen derartige Reduktionismen, die wiederum die Welt einfach, zu einfach machen, spricht nicht nur das natürliche Bewußtsein, unser Umgang mit der Welt und mit uns selbst, sondern auch eine genauere Analyse dessen, was hier jeweils als Gewordenes, d.h. Natürliches, und als Gemachtes, also Künstliches, verstanden wird. Faktisch haben wir es stets, in der Terminologie Plessners, mit einer künstlichen Natürlichkeit (Natürlichkeit, die künstliche Züge trägt) und einer natürlichen Künstlichkeit (Künstlichkeit, die uns, wie in allem Herstellen, natürlich ist) zu tun. Was natürlich ist, ist immer auch durch menschliches Tun und Herstellen bestimmt, wie schon der Hinweis auf Klima und Flora deutlich machen sollte. So galt das Klima lange, z.B. in Form von Kalt- und Warmluftfronten, als das schlicht Natürliche; nun wissen wir als Umweltbewußte und die Umwelt Erforschende, daß auch hier der Mensch seine Hände mit im Spiele hat. Und was künstlich ist, z.B. hinsichtlich der Stoffe, mit denen wir dabei umgehen, ist immer auch das Natürliche. Die moderne Landwirtschaft ist dafür mit ihren züchterischen, zunehmend gentechnischen Methoden ein gutes Beispiel. Die Tradition hat dies übrigens in der Unterscheidung zwischen einer schaffenden Natur (*natura naturans*) und einer geschaffenen Natur (*natura naturata*) zum Ausdruck gebracht, womit deutlich wird, daß auch sie schon die im Begriff der Natürlichkeit liegende Dialektik, nämlich die wechselseitige Bestimmung von natürlicher Künstlichkeit (Künstlichkeit, die zu unserer Natur gehört) und künstlicher Natürlichkeit (Natürlichkeit, die das Künstliche einschließt) nicht entgangen ist.

Was hier wie eine feste, wenngleich dialektische Ordnung erscheinen könnte, die sich immer wieder wie von selbst einstellt, ist heute allerdings in Bewegung geraten. So versetzt der rasche Fortschritt des biologischen und medizinischen Wissens den Menschen zunehmend in die Lage, nicht nur die ‚äußere‘ Natur im allgemeinen Sinne (man denke wieder an die Beispiele Klima und Landwirtschaft), sondern auch seine eigene Natur zu verändern. Der Mensch greift immer stärker in die Evolution, auch in seine eigene, ein, und er verändert die Maßstäbe, mit denen er bisher seine Situation, die *conditio humana*, beschrieb und regulierte.

Während wir seit Darwin wissen, daß der Mensch nicht nur unter dem Gesichtspunkt von Philosophie und Kultur, sondern auch biologisch kein fixes Wesen hat, daß er selbst, obgleich für den einzelnen nicht wahrnehmbar und für die Wissenschaft nur über große Zeiträume hinweg erkennbar, Gegenstand evolutionärer Veränderungen ist, und daß er selbst in diese Veränderungen eingreifen kann, ist doch erst mit dem Wissen der neuen Biologie deutlich geworden, daß er in der Lage ist, seine eigene genetische Verfassung und die seiner Nachkommen planvoll zu verändern. Tatsächlich verändert sich die *conditio humana* in der Weise, daß ihre biologischen Grundlagen dem Menschen zunehmend zur Verfügung stehen. Dies bedeutet eine völlig neue Situation unter Gesichtspunkten der Anthropologie und der Ethik – obwohl auch diese Idee, die Bestimmung der eigenen Natur, nicht völlig neu ist.

1488 schreibt der italienische Philosoph und Humanist Giovanni Pico della Mirandola über die Absichten Gottes mit dem Menschen: „Wir haben Dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen, noch irgendeine besondere Gabe, damit Du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die Du selbst Dir ausersiehst, entsprechend Deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. (...) Weder haben wir Dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit Du wie Dein eigener, in Ehre frei

entscheidender, schöpferischer Bildhauer Dich selbst zu der Gestalt ausformst, die Du bevorzugst.“⁹ Und gut 100 Jahre später (1596) schreibt Johannes Kepler im Widmungsschreiben des „Mysterium cosmographicum“: „Wir sehen hier, wie Gott gleich einem menschlichen Baumeister, der Ordnung und Regel gemäß, an die Grundlegung der Welt herangetreten ist und Jegliches so ausgemessen hat, daß man meinen könnte, nicht die Kunst nähme sich die Natur zum Vorbild, sondern Gott selber habe bei der Schöpfung auf die Bauweise des kommenden Menschen geschaut.“¹⁰

Was bei Pico della Mirandola und Kepler noch in einer frommen, eindrucksvollen Sprache ausgedrückt wird, ist nichts anderes als die Erweiterung der Bestimmung des Menschen als *homo sapiens*, als das kluge, reflektierte Wesen, durch die Bestimmung als *homo faber*, als das herstellende, schaffende Wesen, auf seine Welt und auf sich selbst bezogen. Das gilt auch noch für das moderne anthropologische Denken. Der Picoschen Charakterisierung des Menschen als ‚Bildhauer seiner selbst‘ entspricht z.B. bei Friedrich Nietzsche die Definition des Menschen als des ‚nicht festgestellten Wesens‘¹¹ bzw. seine Bestimmung über den Begriff der exzentrischen Positionalität (im Unterschied zur selbstdistanzlosen zentrischen Positionalität des Tieres) bei Plessner; der Keplerschen Charakterisierung des mit Gott in paradigmatischer Weise konkurrierenden *homo faber* entspricht die moderne Vorstellung wissenschaftsgestützter technischer Kulturen, in denen der Mensch nach seinen und in seinen Konstruktionen nicht nur die Welt schafft und erkennt, sondern auch sich selbst (Abb. 2).

Steht die Natürlichkeit des Menschen, das, was wir als unsere natürliche Seite zu verstehen gewohnt sind, auf dem Spiel? Ist Natürlichkeit, auf den Menschen bezogen, überhaupt noch außerhalb des entweder rein biologischen oder rein anthropologischen Kontextes näher bestimmbar? Oder geht es am Ende sogar darum, mit der Natürlichkeit des Menschen Schluß zu machen, ihn selbst zu einem künstlichen Objekt zu

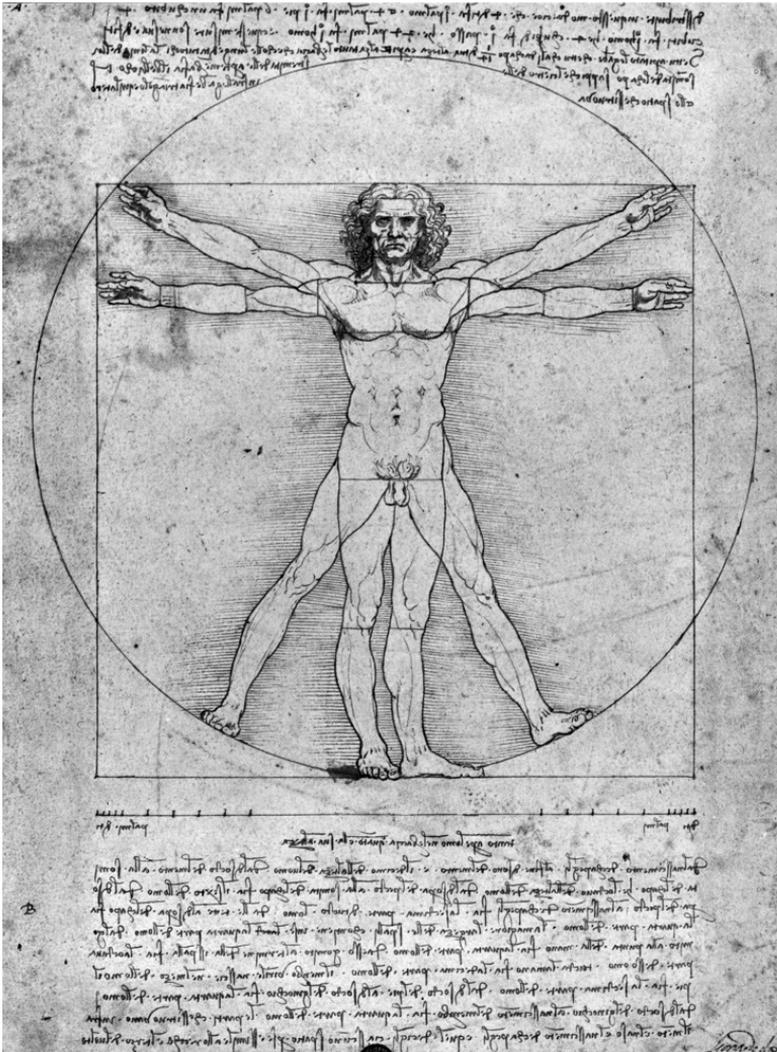


Abb. 2 Leonardo da Vinci, Proportionsschema der menschlichen Gestalt nach Vitruv, Federzeichnung mit leichter Aquarellierung, 1485/1490, Venedig, Galleria dell'Accademia

machen? Und das hieße auch: der natürlichen Evolution durch die technische Evolution ein Ende zu bereiten? So seltsam das klingen mag, auch dies ist eine Position, die neuerdings ernstgenommen wird, nämlich in Form des so genannten Post- und Transhumanismus Aufmerksamkeit und sogar wissenschaftliches Interesse gewinnt.

1.3 Der perfekte Mensch?

Utopien, also Vorstellungen darüber, wie der zukünftige Mensch leben wird, manchmal auch, wie er leben soll, sind das Salz in der Suppe anthropologischer und gesellschaftstheoretischer Betrachtungen und Konzeptionen. Seit der beginnenden Neuzeit, so in Francis Bacons „New Atlantis“ (1627), verbinden sie sich mit Vorliebe mit Erwartungen an die gesteigerte Leistungsfähigkeit von Wissenschaft und Technik. Während Bacon dabei noch von tugendhaften Inselbewohnern träumte, die biblische Traditionen pflegen und von den Segnungen ihrer ausgeprägt technischen Intelligenz leben, soll es in neueren Utopien dem Menschen selbst an den Kragen, d.h. an seine biologische und geistige Natur, gehen. Ziel ist hier die Erschaffung des perfekten Menschen, der allerdings mit dem Menschen, wie wir ihn kennen, nichts mehr gemein hat.

Schon die Terminologie, die Rede von einem Post- und Transhumanismus, ist befremdlich. Offenbar geht es gar nicht mehr um das eigentlich Menschliche, sondern um das, was nach ihm kommt. Die Anfänge reichen in die 1970er Jahre zurück und verbinden sich mit dem Namen des Robotikforschers Hans Moravec und des Physikers Frank Tipler; richtungweisend und zu ganzen Schulbildungen führend Moravecs Buch „Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence“ (1988). Posthumanisten lassen sich unter Hinweis auf die noch zu erwartenden Fortschritte von Gen- und Informationstechnologie, Robotik und Hirnforschung von der Vorstel-

lung extremer Leistungssteigerungen intellektueller wie physischer Art – natürlich auch in sexueller Hinsicht, als sei das eine frohe Botschaft – leiten. Damit vertreten sie im Grunde eine Fortschrittsideologie, in der der Fortschritt selbst zum alleinigen Ziel wird. Hier wiederum treffen sie sich mit den Transhumanisten, die im Verzicht des Menschen auf seine Existenz die höchsten Menschheitsziele realisiert sehen. Es geht um eine technisch bewerkstelligte Veränderung des Menschen bis hin zu einem Punkt, an dem der Mensch seine eigene Spezies verläßt, um als Nicht-Mensch, vermeintlich perfekt, in eine neue Existenz zu treten. Dabei ist es insbesondere die Gehirn-Computer-Schnittstelle, die die Phantasie befeuert: das menschliche Bewußtsein soll in Form digitaler Speicher ‚hochgeladen‘ werden und auf diese Weise zu neuen Existenzformen führen. Man geht von der Leistung informationsverarbeitender Systeme aus, denkt sie sich ins Unermeßliche gesteigert und identifiziert das Ganze mit dem Gedanken einer nicht mehr zu überbietenden Optimierung des Menschen.

Auf diesem Wege werden zunächst, nicht unwillkommen, alle Gesundheitsprobleme gelöst – womit zugleich die immer gleichen Vorstellungen von ewiger Jugend, früher durch Altweiber- und Altmännermühlen bewerkstelligt, realisiert werden sollen –, dann der Mensch von seinem defekten Körper befreit und in eine transzendente Maschinenwirklichkeit gehoben. Irgendwelche ethischen oder anthropologischen Bedenken stören da nur. Nach dem IT-Unternehmer Raymond Kurzweil (*The Age of Spiritual Machines*, 1999), dem derzeit wohl bekanntesten Post- oder Transhumanisten – irgendwelche konzeptionellen Unterschiede zwischen beiden Positionen sind kaum mehr erkennbar –, verzögern sie nur den laufenden Prozeß von der Entstehung des Lebens und der Intelligenz über die Erfindung der Technik zur Verschmelzung von Technik und Leben. Ihn anzuhalten, vermögen sie nicht. Das Verschwinden des Menschen wird hier zum obersten Postulat; das Mängelwesen Mensch hat für eine überlegene Spezies, die of-



Abb. 3 Cyborg. Photo: iStockphoto

fenbar keine menschliche Spezies mehr ist, Platz zu machen (Abb. 3).

Dabei soll – jedenfalls in den Vorstellungen einiger Transhumanisten – der menschliche Körper nicht vollständig entfernt, sondern neu geschaffen werden (‘redesign’ wird das dann genannt). Jedenfalls hat die biologische Evolution ausgespielt. „Man into Superman“ (Robert C. Ettinger, 1972) lautet die Parole. Der Mensch ist mangelhaft – eben Mängelwesen, wie das schon Gehlen ausgedrückt hatte. Deswegen geht es nur noch darum, sich von den Ursachen dieses bedauernswerten Zustandes zu lösen und diese selbst in die Hand zu nehmen. Wie – das wissen, so die Propheten des kommenden Menschen, Wissenschaft und Technik. Jedenfalls ist vorgesehen, daß jedem Menschen die Wahl seines neuen, virtuellen Körpers überlassen bleiben soll, mit dem er dann z.B. zu kosmischen Abenteuern – unter anderem seinen Vor- und Nachfah-

ren belegend – aufzubrechen vermag. Natürlich kann man dabei auch die Identität mit anderen virtuellen Körpern tauschen; die Speicherkapazitäten informationsverarbeitender Maschinen, deren Teil man nun ist, machen es möglich. Und selbstverständlich wird es (so Moravec) möglich sein, irgendwelchen tödlichen Unfällen vorbeugend, Notfallkopien seiner selbst anzufertigen – mit garantierter Unsterblichkeit!

Unsterblichkeit scheint ohnehin die geheime Sehnsucht aller Post- und Transhumanisten zu sein. Sterblichkeit wird als ein Gebrechen angesehen, das sich heilen läßt. Die gesuchte Unsterblichkeit wiederum besteht darin, im Speicher eines Computers ‚weiterzuleben‘. Welch ein Leben! Und welch eine Welt, in der sich nicht Menschen, sondern nur noch Computer miteinander verständigen. Dazu gibt es sogar so etwas wie einen Fahrplan: Bis zum Jahre 2099, so Kurzweil, sei die Existenz des Menschen ausgelöscht, die biologische Evolution hätte ihr Ende erreicht; Menschen existierten nur noch als virtuelle Simulationen, unsterblich wohl, aber nicht von dieser Welt. So auch eine Physik der Unsterblichkeit, für die der Physiker Tipler in einem kosmologischen Rahmen sorgt: alles, was existiert, real oder virtuell, fällt irgendwann in einem Punkt Omega zusammen. In ihm, der vollkommenen Information, spiegele sich dann Gott, während sich der Heilige Geist in der universellen Wellenfunktion zu erkennen gebe. Nur für Gottes Sohn scheint es eng zu werden.

Überhaupt scheinen das Himmlische und das Theologische es unseren Freunden angetan zu haben: „Die himmlische Welt der Engel (wird) zum Bereich der virtuellen Welten, dank derer sich die Menschen als intelligente Kollektive konstituieren.“ Und weiter: „Es handelt sich zwar noch immer darum, das Menschliche dem Göttlichen anzunähern (...), aber diesmal sind es reale, greifbare menschliche Kollektive, die gemeinsam ihre Himmel konstruieren, die ihr Licht aus Gedanken und Schöpfungen beziehen, welche hier unten entstehen. Was theologisch war, wird technologisch.“¹²

Man weiß nicht, über was man sich hier mehr wundern soll: über die Verwegenheit der Gedanken, mit denen die Grenze zum Unvorstellbaren überschritten scheint, oder über die Naivität, mit der über die Transformation des Menschen in eine bizarre Maschinenwelt fabuliert wird. Es mag ja sein, daß der Mensch eines Tages, vielleicht sogar schon bald, an die Grenzen seiner intellektuellen Kapazitäten bzw. Entwicklungsmöglichkeiten stoßen wird und ihn ein technischer Fortschritt an diesem Punkte überholen könnte. Doch was zwingt zu der Annahme, dieser Fortschritt könne die Krone des Menschseins bilden und zugleich das Ende der biologischen Evolution bedeuten? Ganz abgesehen davon, daß hier Intelligenz auf Rechengeschwindigkeiten und Speicherkapazitäten reduziert wird und die Vorstellung eher merkwürdig ist, die Evolution selbst erzwingen, um fortzubestehen, das Verschwinden des Menschen bzw. dessen Ersetzung durch eine überlegene Maschinenintelligenz. Als würde sich die Evolution des Menschen nur bedient haben, um KI, die Künstliche Intelligenz, hervorzubringen. Oder anders gefragt: Welchen reduzierten Blick muß man auf den Menschen haben, um sich dessen Zukunft derart vorzustellen?

Es ist denn auch dieser reduzierte Blick auf die Natur des Menschen, die Weigerung, sich auf etwas einzulassen, das sich einem ausschließlich technologischen Paradigma entzieht, worin die besondere philosophische Schwäche und die unübersehbare intellektuelle Naivität dieser in das wissenschaftliche Bewußtsein drängenden Science-Fiction-Vorstellungen beruhen. Mag sein, daß umgekehrt, aus der Sicht der Post- und Transhumanisten, als von gestern gilt, wer an anthropologischen Einsichten in die menschlichen Formen der *Endlichkeit* und der *Kontingenz* festhalten will, doch sind es eben diese Einsichten, die auch heute vor einer naiven Fortschrittsideologie mit ihren falschen Optimierungsversprechen und einer Reduktion alles Nicht-Technischen auf das Technische schützen.

Das wiederum ließe sich alles schnell vergessen, wenn hinter dem, was hier vom Post- und Transhumanismus propagiert wird, nicht eine sehr ernstzunehmende Entwicklung steckte. Diese betrifft wiederum den Fortschritt, der immer auch ein wissenschaftlicher Fortschritt ist oder in diesem seine Voraussetzung hat. Das Konzept des Fortschritts sah einmal vor, daß der Mensch den Fortschritt besitzt, d.h. über ihn verfügt, um seine wohlverstandenen – und wohlbegründeten! – Ziele und Zwecke, und sich damit selbst, zu realisieren. Heute droht die Gefahr, daß es der Fortschritt ist, der dem Menschen seine Ziele und Zwecke setzt, ihn damit auch definiert, daß, mit anderen Worten, nicht der Fortschritt dem Menschen, sondern umgekehrt der Mensch dem Fortschritt gehört.

Wird der Mensch in allen Teilen, die sein Wesen ausmachen – Leib, Seele, Vernunft – sich selbst verfügbar werden und, in einem weiteren Schritt, diese Verfügbarkeit an seine eigenen Erfindungen wieder verlieren? Wir werden uns wohl daran gewöhnen müssen, daß die Verfügbarkeit des Menschen über sich selbst, getrieben von wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen, weiter zunehmen wird und daß sich diese Entwicklungen zunehmend verselbständigen werden. Worauf es in einer derartigen Situation jedoch ankommt, ist, das Heil nicht in dieser Verselbständigung, sondern gerade in deren Domestizierung zu suchen. Denn welchen Sinn sollte es haben, daß sich der Mensch in allem, was ihn zum Menschen macht – seine Endlichkeit und seine Kontingenzerfahrungen eingeschlossen –, selbst aufgibt und seine Zukunft allein noch im Nicht-Menschen sucht? Davon mögen Post- und Transhumanisten träumen. Entscheidend ist, dem Fortschritt – dem wissenschaftlichen, dem technischen und dem sozialen – eine Richtung zu geben, die dem Menschen dient und nicht von ihm wegführt. Dazu bedarf es der Urteilskraft, nicht *science fiction*. Die mag unsere Phantasie beflügeln, das technisch Mögliche mit dem technisch Unvorstellbaren, die wissenschaftliche Einsicht mit dem wissenschaftlich Undenkbaren oder

doch nach bestehendem Wissen Unmögliches verbinden, ein Ersatz für mangelndes Können oder Wissen ist *science fiction*, sind unsere fingierenden Herumtreibereien in möglichen oder unmöglichen Welten nicht. Wer das Unwirkliche mit dem Wirklichen verwechselt, kommt schnell in ihm um, wird jedenfalls unfähig für das Wirkliche – und dessen sich immer wieder stellenden Herausforderungen.

1.4 Evolution und Ethik

Vorstellungen, wie sie hier mit dem Post- und Transhumanismus beschrieben wurden – ob man diese nun ernst nimmt oder gleich als abstrus beiseiteschiebt –, werfen einen *ethischen Schatten*. Das hat damit zu tun, daß hier gleich im doppelten Sinne in die Evolution des Menschen eingegriffen wird, nämlich sowohl in seine biologische als auch in seine kulturelle Evolution, aber auch mit einem Fortschrittsbegriff, der sich ausschließlich auf wissenschaftliche und technische Entwicklungen bezieht. Doch merke: Fortschritt begründet und rechtfertigt sich nicht selbst. Vielmehr geht es stets um seine Verbindung mit begründeten Zielen und Zwecken, insofern der Fortschritt diese nicht automatisch mit sich führt, und darum, daß der Mensch die Regie über wissenschaftliche und technische Entwicklungen, seine Fortschritte, nicht verliert, daß er über den Fortschritt, nicht umgekehrt der Fortschritt über den Menschen herrscht. Dies war stets Teil der Fortschrittsidee im besten aufgeklärten Sinne, scheint aber immer wieder einmal vergessen zu werden.

Doch nicht nur die Einseitigkeit und die Absolutsetzung des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, wie sie hier am Beispiel des Post- und Transhumanismus demonstriert wurde, ist ethisch problematisch, sondern auch der umgekehrte Fall, wenn nämlich nicht das Natürliche am Künstlichen, sondern das Künstliche am Natürlichen gemessen wird,

d.h., wenn aus Bestimmungen der Natürlichkeit des Menschen ethische Schlüsse gezogen werden. Während Vorstellungen von einer Perfektionierung des Menschen auf dem Wege von Wissenschaft und Technik ohne Ethik auszukommen suchen bzw. Ethik mit einem naiven Fortschrittsbegriff oder Fortschrittsimperativ identifizieren, beansprucht in diesem Falle das, was als natürlich gilt, moralische Geltung. Ein Beispiel dafür ist die Position des Philosophen Hans Jonas, der in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts der Fortschrittsgläubigkeit vor allem in wissenschaftlicher und technischer Hinsicht die moralischen Leviten las. Jonas gibt sich nicht mit dieser berechtigten Kritik zufrieden, sondern erklärt hier gleich das Natürliche zur höchsten Norm und sieht jeden Eingriff in natürliche Prozesse, der als ethisch relevant gelten könnte, als Angriff auf ‚natürlich‘ gegebene Normen an, als eine Maßnahme gegen „die Strategie der Natur“¹³. Dies gilt nach Jonas auch und gerade dann, wenn es um die Natürlichkeit des Menschen geht.

Eine derartige Vorstellung ruft in der Philosophie sofort den Vorwurf eines *naturalistischen Fehlschlusses* hervor; gemeint ist, daß hier offenkundig und unzulässigerweise vom Sein, d.h. von gegebener Natürlichkeit, auf ein Sollen, d.h. auf Natürlichkeit als ein Prinzip oder als eine Norm, geschlossen wird.¹⁴ Aus dem Umstand, daß etwas so ist, wie es ist (hier das als Natur Bezeichnete), wird fälschlich hergeleitet, daß es deshalb auch so sein soll, wie es ist. Dieser Vorwurf ist allerdings nur berechtigt, wenn hier wirklich von einem Sein auf ein Sollen, von dem, was ist, auf das, was geboten ist, geschlossen wird. Handelt es sich dagegen nur um die Wahl eines Ausgangspunktes – wie in einem ethischen Kontext bei Schopenhauer etwa das Mitleid, bei Nietzsche der Wille zur Macht, hier eine als natürlich angesehene Befindlichkeit des Menschen –, verschiebt sich der Akzent auf die Plausibilität des Ansatzes selbst, in diesem Falle also auf die zuvor dargestellte ‚Doppelnatur‘ des Menschen, die in den Begriffen der natürlichen Künstlich-

keit und der künstlichen Natürlichkeit zum Ausdruck gebracht wird. Es wäre demnach eine anthropologische Annahme, aus der in einem ethischen Kontext gewisse Folgerungen gezogen würden. In jedem Falle ist es ein materialer Ansatz, der hier gegebenenfalls Schwierigkeiten bereitet, nämlich der Umstand, daß etwas Bestimmtes, nämlich das Natürliche – in anderen Fällen ethischer Argumentation etwa auch gegebene Vorstellungen vom Guten, Gerechten oder Vernünftigen¹⁵ –, als allgemeine Norm bzw. als alleinige Begründungsinstanz ausgegeben wird.

Die Frage ist dann auch hier wieder die, was als ‚natürlich‘ bezeichnet werden kann oder bezeichnet werden soll. Daß damit nicht die Natur im Ganzen gemeint sein kann (wie Hans Jonas zu meinen scheint), ist klar; aber auch ein Rekurs auf den Menschen als natürliches Wesen griffe zu kurz. Schließlich ist Ethik – und die Moral, deren Theorie sie ist – stets die Art und Weise, wie der Mensch mit seinen natürlichen Neigungen und Bedürfnissen, sie kultivierend, umgeht.¹⁶ Von Immanuel Kant, dem großen Alten aus Königsberg, wird das sogar als der ‚wesentliche Zweck der Menschheit‘ bezeichnet, also als derjenige Zweck, in dessen Erfüllung sich die wahre Natur des Menschen zum Ausdruck bringt: „Wer seine Person den Neigungen unterwirft, der handelt wider den wesentlichen Zweck der Menschheit, denn als ein frei handelndes Wesen muß er nicht den Neigungen unterworfen sein, sondern er soll sie durch Freiheit bestimmen, denn wenn er frei ist, so muß er eine Regel haben, diese Regel aber ist der wesentliche Zweck der Menschheit.“¹⁷ Gälte in allen Fällen (auch in normativen Zusammenhängen) allein das, was wir als das Natürliche am Menschen bezeichnen, träte dieser in die Natur zurück, hörte er auf, ein selbstbestimmtes, vernünftiges Wesen zu sein. Noch einmal sei daher an die Bestimmungen der künstlichen Natürlichkeit und der natürlichen Künstlichkeit erinnert.

Schlußbemerkung

Das Darwin-Jahr ist vorüber. Im Februar 2009 haben wir den 200. Geburtstag dieses großen Biologen gefeiert. Manche mit gemischten Gefühlen. Nicht weil uns Darwin an die evolutionäre Vergangenheit und die evolutionäre Natur auch des Menschen erinnert – das ist, von unbelehrbaren Kreationisten, die mit der Bibel gegen die Wissenschaft zu Felde ziehen, hartnäckig übersehen, längst eine wissenschaftliche Tatsache –, sondern weil von biologischer Seite, meist assistiert von der modernen Hirnforschung, immer wieder einmal die Vorstellung vertreten wird, es sei nun die Biologie, die alles erklärt – den Menschen nicht nur in seiner biologischen Natur, sondern auch in seinem Denken, Fühlen und Hoffen, kurzum, auch in allem, was zu seinem Selbstverständnis gehört. Das heißt, es gibt heute neben der beschriebenen Absolutsetzung von *homo faber*, des Menschen, der vermeintlich alles kann und alles beherrscht, seine biologische Natur eingeschlossen, den zu Beginn erwähnten Biologismus, der alles auf evolutionäre Fakten, den Menschen damit auf seine biologische Natur reduziert. Offenbar soll hier auf der einen Seite, der Seite unserer wackeren Post- und Transhumanisten, Gott gespielt werden, auf der anderen Seite, der Seite übereifriger Darwin-Jünger, die Natur zum alleinigen Gott erhoben werden. Das aber bedeutet: In beiden Fällen, der Überantwortung des Menschen entweder an den technischen Fortschritt oder an die biologische Evolution, verlöre der Mensch sein Wesen, würde er entweder selbst zur Maschine oder träte er in die Natur zurück.

Beides ist nicht empfehlenswert, und beides mißversteht die eigentliche menschliche Grundsituation. Die ist noch immer, und mit guten Gründen, beschreibbar durch das Ineinanderverwobensein dessen, was wir als das Verfügbare, und dessen, was wir als das Unverfügbare bezeichnen, als das, worüber der Mensch mit seinen wissenschaftlichen und technischen Fertigkeiten herrscht, und als das, worin die eigen-

tümliche Endlichkeit des Menschen und seines Wesens zum Ausdruck kommt. Das bedeutet einerseits, daß sich der Mensch nicht auf seine biologische Natur reduzieren läßt, andererseits aber auch, daß er sich in bestimmter Weise nicht optimieren läßt – weil er mit einer zum Absoluten erhobenen Optimierung aus seiner eigentlichen Natur herausträte. Das wiederum, die Stellung des Menschen zwischen einem reinen Evolutionsprodukt und einem artifiziellen Perfektionsprodukt, macht die besondere *conditio humana*, die menschliche Grundsituation und Befindlichkeit aus. In ihr spiegelt sich die Endlichkeit des Menschen in all ihren Facetten – in Glück und Unglück, Gelingen und Mißlingen, Glaube und Wissen. Und in ihr muß sich – nicht in einer, vereinfacht gesprochen, Überantwortung entweder an die biologische oder an die technische Evolution – realisieren, was wir ein gelingendes Leben nennen. Darauf nämlich, nicht auf die Rückkehr des Menschen in die Natur oder auf den Aufbruch des Menschen in seine Perfektionierung, kommt es an.

Amerkungen

- 1 Den folgenden Überlegungen liegt, teilweise in unmittelbarem Anschluß, eine frühere Darstellung zugrunde: *Naturalness and Directing Human Evolution. A Philosophical Note*, in: W. Arber/N. Cabibbo/M. Sánchez Sorondo (Eds.), *Scientific Insights into the Evolution of the Universe and of Life (The Proceedings of the Plenary Session 31 October – 4 November 2008)*, Vatican City (The Pontifical Academy of Sciences) 2009 (Pontificia Academia Scientiarum Acta 20), 494-503.
- 2 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1927, 49.
- 3 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig 1928, 362ff.
- 4 H. Plessner, a.a.O., 309-346. Vgl. K. Lorenz, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt 1990, 102-103.
- 5 A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek b. Hamburg 1961, 78.
- 6 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Wiesbaden 1972, 37.
- 7 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I* § 36, *Sämtliche Werke*, ed. A. Hübscher, II, Mannheim 1988, 219.

- 8 Diese Beispiele bei D. Birnbacher, auf dessen detaillierte Analysen zum Begriff der Natürlichkeit auch im Folgenden zurückgegriffen wird (Natürlichkeit, Berlin/New York 2006, 3).
- 9 De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen, ed. A. Buck, Hamburg 1990, 5-7.
- 10 J. Kepler, Prodomus dissertationum cosmographicarum continens *Mysterium cosmographicum* (1596) II, in: J. Kepler, *Gesammelte Werke*, ed. W. v. Dyck/M. Caspar/F. Hammer, München 1937ff., I, 6 (= Ausgabe 1621, *Gesammelte Werke VIII*, 17).
- 11 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in: F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli/M. Montinari, VI/2, Berlin 1968, 79.
- 12 P. Lévy, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris 1995, 101 (dt. *Die kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace*, Mannheim 1997, 106).
- 13 H. Jonas, *Laßt uns einen Menschen klonieren. Von der Eugenik zur Gentechnologie*, in: H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt 1985, 179.
- 14 Vgl. D. Birnbacher, der sich ausführlich mit den wichtigsten Argumenten gegen die Normvorstellung von Natürlichkeit auseinandersetzt (a.a.O., 17ff.).
- 15 Vgl. O. Schwemmer, *Ethik*, in: J. Mittelstraß (Ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie II*, Stuttgart/Weimar 2005, 404-411.
- 16 So auch wieder D. Birnbacher, a.a.O., 49-50.
- 17 I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, ed. G. Gerhardt, Frankfurt 1990, 135.