

Ian Kaplow (Hg.)

Mensch - Bild - Menschenbild

Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive

© Velbrück Wissenschaft 2009

(aus dem Kapitel:)

Gerhard Hartung

Menschenbilder im biotechnologischen Zeitalter

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist ein Wiedererstarken der materialistischen Sicht auf menschliches Leben zu beobachten. Diese Entwicklung wird provoziert durch die Ergebnisse der Forschung zur Geschichte des Lebens und der Möglichkeiten technischer Konstruierbarkeit des Lebens. Die so genannten Lebenswissenschaften sind zu einem Sammelbecken aller Forschungen am Menschen geworden, in denen es um eine Optimierung des menschlichen Lebens an seinem Anfang, in seiner Mitte und an seinem Ende geht. Zielvorstellung ist hier ein Höchstmaß an Kontrolle, also eine Ausschaltung der Risiken, die von der Naturseite des Menschen herrühren: der Zufall genetischer Herkunft soll durch eine gezielte Auswahl des Genmaterials ausgeschaltet, das Risiko von Erkrankung durch ebendiese Vorauswahl und gezielte Diagnose gemindert, der Prozess der Alterung gestoppt und die größte Kränkung für den Menschen, der unvorhersehbare Tod soll beherrschbar werden. Werden diese Ziele erreicht, dann wird die zweite Natur zur ersten geworden sein. Überall, wo Natur war, wird dann Kultur sein.

So könnte sich die Darwinsche Revolution in der technischen Praxis vollenden, ohne dass es hierfür einer angemessenen philosophischen Begründung bedürfte. Das späte 20. und frühe 21. Jahrhundert sind geprägt durch ein Voranschreiten der Forschung und ein stetes Nachhinken der theoretischen, zumeist ethischen Debatten. Erst in den letzten Jahren artikuliert sich eine Wiederkehr des anthropologischen Denkens, und es erscheinen eine ganze Reihe von Büchern und neuen Zeitschriften, die sich der Frage ›Was ist der Mensch?‹ von Neuem zuwenden. Der Diskussionstand ist seit einem halben Jahrhundert durch eine Verschiebung von geradezu paradigmatischem Charakter gekennzeichnet, die im

Perspektivenwechsel von den Bilderpaaren ›Gott-Mensch‹ und ›Tier-Mensch‹ zur ›Mensch-Maschine‹-Metapher kulminiert. Die Verschiebung selbst ist nicht originell, weil sie im 18. Jahrhundert unter dem Stichwort ›l'homme machine‹ schon einmal da gewesen ist, aber sie eröffnet im Zeitalter der angestrebten technischen Konstruierbarkeit des Lebens eine neue Dimension in der biologisch-technischen Welt.

Die Diskussion lässt sich in drei Phasen unterscheiden. In einer ersten Phase wird versucht, in der Künstlichen Intelligenzforschung die Bedingungen zu beschreiben, unter denen mit Intelligenz ausgestattete Maschinen der menschlichen Intelligenz gleichwertig und möglicherweise überlegen sind. Bekannt geworden ist in den letzten Jahren die enorme Leistungsfähigkeit von Schachcomputern, mit denen Menschen kaum mehr konkurrieren können. Weiterhin wird in einer Phase der neurowissenschaftlichen Forschung der Sonderstatus menschlichen Bewusstseins untersucht und nach der Natur des Geistes geforscht. Das Ziel dieser Forschung ist es, die natürlichen Grundlagen kognitiver Prozesse freizulegen und eine Antwort auf die Frage ›Was ist Bewusstsein?‹ zu liefern.

Erst in einer dritten Phase, an deren Anfang wir uns befinden, wird der Versuch unternommen, die Ergebnisse dieser Forschungen zur Anwendung zu bringen. Zum einen geht es darum, an der Schnittstelle von Mensch und Maschine eine Optimierung des menschlichen Lebens herbeizuführen. Die Rede ist von ›Human enhancement‹ als einer Entgrenzung des natürlichen menschlichen Körpers durch genetische Modifikation (gen therapy), technologische Aufrüstung (Herzschrittmacher, Hirnschrittmacher beim Morbus Parkinson usw.), plastische Chirurgie (ästhetisch oder rekonstruktiv) und Anwendung von Psychopharmaka (z. B. Ritalin). Zum anderen wird angestrebt, die Erkenntnisse aus der Evolution von Organismen auf die Konstruktion künstlicher Systeme zu übertragen. Ziel ist es hier zum Beispiel, Systeme künstlicher Intelligenz so auszustatten, dass sie entwicklungsfähig sind und sich in komplexen Entscheidungssituationen zurechtfinden. Dazu gehört Intentionalität und entwicklungsfähige Emotionalität - mithin all das, was menschliche Lebendigkeit ausmacht und menschliche Intelligenz von einem bloßen Rechenkalkül unterscheidet.

1. Eine alte Geschichte: Die Künstliche-Intelligenz-Forschung

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts ist die Pionierzeit einer Forschung zur Künstlichen

Intelligenz oder Artificial Intelligence, deren Ergebnisse heute bereits Legende und mythischer Stoff von Spielfilmen sind - von Ridley Scotts Blade Runner (1982) bis zu Steven Spielbergs A.I. (2001). Klassischerweise konzentriert sich die Künstliche-Intelligenz-Forschung auf die Frage ›Können Maschinen denken?‹. Alan Mathison Turing (1912-1954) ist der Pionier dieser Forschungsrichtung, dessen grundlegender Text Computing Machinery and Intelligence im Jahr 1950 publiziert wurde. Am Leitfaden des logischen Behaviorismus untersucht Turing die Grenze zwischen dem sprachlich dargestellten Verhalten von Maschinen und dem von Menschen.

Bekannt geworden ist der so genannte ›Turing-Test‹, in dem ein menschlicher Fragesteller nur über eine Tastatur und einen Bildschirm mit zwei ihm unbekanntem Gesprächspartnern eine Unterhaltung führt. Von den Gesprächspartnern ist der eine ein Mensch, der andere eine Maschine. Beide jedoch versuchen, den Fragesteller davon zu überzeugen, dass sie denkende Menschen sind. Sollte die Befragung zu dem Ergebnis führen, dass der Fragesteller auch nach intensivster Befragung nicht klar sagen kann, welcher von beiden Gesprächspartner Mensch und welcher Maschine ist, hat die Maschine den Turing-Test bestanden.

Alan Turing hat mit der Konstruktion erster Schachprogramme Entwürfe artifiziellen Denkens von enormer Leistungsfähigkeit geliefert. Angesichts dieser Erfolge hat er prognostiziert, dass Maschinen auf intellektuellem Gebiet möglicherweise eines Tages mit dem Menschen konkurrieren. Dabei hat er auch gesehen, dass das Grundproblem des Denkens nicht, wie im Spezialfall des Schachcomputers, die Befähigung zur Verarbeitung schierer Datenmengen und zum logischen Kalkül ist, sondern dass es um Lernfähigkeit und situative Anpassungsfähigkeit im Denken an komplexe Situationen geht. Deshalb müssen seiner Ansicht nach lernfähige Maschinen mit Sinnesorganen ausgestattet sein, die überhaupt ein Lernen und Verstehenlernen analog zum Entwicklungsprozess eines Kindes ermöglichen. Bis dahin aber ist es immer noch ein weiter Weg. Kein Computerprogramm hat bislang den Turing-Test bestanden.

Das stärkste Gegenargument zum Turing-Test liegt auf der Hand. Es ist die Feststellung, dass der Test als eine Simulation einer zwischenmenschlichen Unterhaltung nur einen Bruchteil dessen erfasst, was menschliches Bewusstsein ausmacht. Dieses erschöpft sich eben nicht nur in einer angemessenen Antwort auf gestellte Fragen, sondern kann auch Aspekte der Verweigerung, der Verfremdung, der Ironie, des Spiels usw. einschließen. Der Reichtum schöpferischer Intelligenz geht in Turings Testverfahren gar nicht ein. So kann man sagen,

dass selbst ein erfolgreicher Turing-Test nur ein Teilerfolg wäre, insofern wir es mit einer Maschine resp. einem Computerprogramm zu tun haben, das in einem Segment menschlicher Artikulationsfähigkeit in die Dimension des Menschenmöglichen vorgestoßen ist.

Auch die nachfolgende Diskussion zur Künstlichen-Intelligenz-Forschung rückt von dieser Engführung kaum ab. Hilary Putnam (1926) entwickelt in *Minds and Machines* (1960) das Bild einer intelligenteren Turingmaschine, der es möglich ist, auch verschiedene mentale Zustände zu simulieren. Mit dieser Vorstellung stützt Putnam die These von einer Analogie von menschlichem Bewusstsein und der Funktionsweise eines Computers. Seiner Ansicht nach kann man im Hinblick auf Maschinen wie Menschen eine funktionale Beschreibung von Ursache-Wirkungsbeziehungen zwischen neuronalen und verschiedenen mentalen Zuständen vornehmen. Im Analogieschluss findet dann auf der Ebene der Software respektive des Bewusstseins die Individuierung mentaler Zustände statt, deren Grundlage in der Hardware respektive dem neuronalen Zustand gegeben ist. So lässt sich nach Putnams Ansicht funktional beschreiben, wie sich auf der materialen Grundlage (Neuronennetz) ein bestimmter mentaler Zustand (Bewusstsein) herausbildet und dieser sich für den Akteur und einen Betrachter (Perspektive 1. und 3. Person) als Moment von Individuation darstellt.

Putnam wendet sich in diesem Zusammenhang vehement gegen die Identitätsthese von neuronalen und mentalen Zuständen, die aufgrund der Möglichkeit vielfältiger Verwirklichung mentaler Zustände nicht zu halten ist. Dementsprechend entwickelt er eine funktionalistische Position, die er im Verlauf der sechziger Jahre weiter ausbaut und deren Ergebnisse in seinen philosophischen Abhandlungen unter dem Titel *Mind, Language and Reality* (1975) versammelt sind. Putnam formuliert die Hypothese, dass bestimmte Lebewesen durchaus einen vergleichbaren mentalen Zustand (z. B. Schmerzen) artikulieren können, obwohl sie in ganz unterschiedlichen neuronalen Zuständen sind. Gerade hier bietet sich der Analogieschluss an, denn auch auf Computern mit unterschiedlicher Hardware kann die gleiche Software laufen. Sind also Computerprogramme vielfältig realisierbar, dann sind dies auch mentale Zustände. Letztere werden von ihm auch als ›Software des Gehirns‹ bezeichnet.

In den achtziger Jahren hat Putnam seine funktionalistische Position verabschiedet und plädiert seither für eine strikte Trennung in der Beschreibung von neuronalen und mentalen Zuständen. Zwischenzeitlich ist sein Theoriekonzept jedoch von John McCarthy (1927) in Richtung eines essentialistischen Funktionalismus weitergedacht worden. Nach McCarthys

Auffassung geht es nicht um die Frage, wie mentale Qualitäten auf materiale Grundlagen reduziert werden können, sondern um die viel weitergehende Überlegung, wie physikalischen Systemen mentale Eigenschaften zugeschrieben werden können. So wird für ihn zum Beispiel das Problem des freien Willens zu einer bloßen Definitionsfrage bei der Softwareentwicklung. Ein Computer kann so programmiert werden, dass er eine Haltung gegenüber seiner Wahlfreiheit einnehmen kann. Diese Wahlfreiheit ist, wie McCarthy betont, in Beziehung zur Haltung des Menschen gegenüber seiner Wahlfreiheit ›isomorph‹. Für den Beobachter, beispielsweise im Turing-Test, kommt es nur darauf an, Wahlfreiheit am Maßstab der Veränderung einer artikulierten Überzeugung zu beobachten. Es ist nach McCarthys Ansicht eben nur ein technisches Problem, einer Maschine allgemeine Situationsmodelle zu implementieren, die auch eine Berechnung zeitlicher Veränderung, die Berücksichtigung von anderen Akteuren, die jeweils ihre Ziele verfolgen, sowie die Befähigung zur voranschreitenden Informationsverarbeitung mit einschließen. Ein Computerprogramm kann durchaus komplexe Situationen durchdringen und eine ihnen angemessenen Haltung simulieren. Der Computer wird auf diese Weise in den Augen des Betrachters zu einer ›Problemlösungsmaschine‹.

Gegen diese starke These künstlicher Intelligenz hat John Searle (1932) vehement opponiert und in seinem Buch *Minds, Brains and Programs* (1980) von einem schweren Kategorienfehler gesprochen (vgl. Zimmerli, W., 1994, 232-265). Die Simulation eines Zustandes darf seiner Auffassung nach nicht mit dem Zustand selbst verwechselt werden. Geistige Zustände kommen nur solchen biologischen Organismen zu, die über Intentionalität verfügen, da dies die Voraussetzung ist, um Absichten zu formulieren und in die Tat umzusetzen. So folgert Searle, dass Computer Intentionalität nur simulieren, nie aber qualitativ isomorph abbilden können. Eine Maschine verfügt nicht über Gefühle oder Motive, sondern stellt immer nur sprachliches Verhalten dar, ohne die entsprechenden inneren Zustände wirklich einnehmen zu können.

Searle argumentiert gegen die starke These zur Künstlichen Intelligenz, die einem Computer mit zureichendem Software-Programm tatsächlich kognitive Zustände attestieren und ›Geist‹ (mind) zusprechen will. Nach Searles Ansicht kann ein Computer, wie auch immer programmiert, nicht verstehen. Nur wir Menschen begehen den Fehler, in einem Analogieschluss auf seine Reaktionen unsere eigene Intentionalität zu übertragen. »Was immer das Gehirn tut, um Intentionalität hervorzubringen, sein Tun kann nicht in der

Verkörperung eines Programms aufgehen, da kein Programm, für sich genommen, für Intentionalität ausreicht«. Ein Computer ist, wie raffiniert er auch immer ausgestattet sein mag, nur das Werkzeug unserer Zielsetzungen. Einer Maschine Überzeugungen zuzusprechen, wie dies beispielsweise McCarthy tut, wäre ein grober Kategorienfehler. Searle propagiert deshalb eine schwache These zur Künstlichen Intelligenz, die im Computer lediglich ein Instrument des menschlichen Geistes sieht.

2. Eine neue Fassung der alten Geschichte: Über Bewusstsein und Neuronen

Die Phase einer Diskussion über ein eher statisches Verhältnis von menschlichem Bewusstsein und Computertechnologie wird von der Forschung, insbesondere der Medizinforschung und Neurowissenschaft in den letzten zwei Jahrzehnten auf ein neues Niveau gehoben. Die voranschreitende Erforschung der natürlichen Grundlagen des menschlichen Geistes hat sich dabei von theoretischen Erwägungen weitgehend entkoppelt. Vor allem die Neurowissenschaft geht ihren Weg und ist der ethischen Reflexion über die Konsequenzen des technisch Machbaren immer einen Schritt voraus.

Die verbreitete Argumentation, dass die Forschungserkenntnisse der Neurowissenschaft selbst keine ethischen Probleme aufwerfen, sondern erst ihre Anwendung, ist allerdings kraftlos. Denn in diesem Bereich findet Forschung vorrangig unter dem Aspekt der Anwendbarkeit statt. Die Folgenabschätzung bestimmter Innovationen ist geradezu ein Hemmnis für ihre ökonomische Verwertbarkeit. Das gilt schon für alle Typen der Neuroimplantate, die z. B. der Wiederherstellung bestimmter Fähigkeiten (Seh- und Hörvermögen), wie auch zur Behandlung schwerer Erkrankungen (Morbus Parkinson) dienen. Das betrifft aber vor allem diejenigen Produkte, die nicht Krankheiten lindern, sondern den gesunden Menschen leistungsfähiger machen sollen. Manche gehen so weit, die Implantierbarkeit so genannter ›brain chips‹ zu prognostizieren, die es möglich machen werden, dass ein Mensch Datensätze von einer externen Datenbank abrufen und sie seinem Wissensbestand hinzufügt. Ebenso könnte es möglich sein, persönliche Erinnerungen extern zu speichern und auf einen anderen Menschen zu übertragen. Weniger phantastisch ist die Vorstellung, die gegenwärtig in der ›Enhancement‹-Debatte hin und her gewendet wird, dass Neuroimplantate zur Verbesserung der Funktionen unseres kognitiven Apparats verwendet werden und so zur Optimierung und zur weiteren Anpassung an moderne Arbeitsprozesse beitragen werden. Solche Überlegungen

zum ›Neuroenhancement‹ sind schon deshalb nahe liegend, weil sie der künstlichen Optimierung der Leistungsfähigkeit des menschlichen Körpers (z. B. im Leistungssport) analog ist. Hier würde es sich mithin nur um die Erweiterung einer gängigen Praxis handeln. Angesichts der vielfältigen technologischen Möglichkeiten des Eingreifens in die körperliche und geistige Wirklichkeit des Menschen, die unter dem Oberbegriff ›Human Enhancement‹ subsumiert werden, drehen sich eine Vielzahl der Argumente um die These von seiner posthumanistischen Zukunft. Tatsächlich sind die Chancen und Risiken für den Menschen, die mit der Entwicklung der ›Human Enhancement Technologies‹ (HET) einhergehen werden, bislang noch nicht angemessen reflektiert worden. Zu vermuten ist allerdings, dass der Übergang von der Neurotechnologie zur Bewusstseinstechnologie (Metzinger) nur den letzten mythischen Rest im menschlichen Selbstbild verflüchtigen wird. Sollte es nämlich möglich werden, nicht nur körperliche Merkmale, sondern auch Bewusstseinsinhalte vorsätzlich und selektiv zu verändern oder zu erzeugen, dann wird mit letzter Konsequenz deutlich, dass das Bild, das wir Menschen uns von uns selbst machen, einen geschichtlichen und variablen Index hat. Damit ist allerdings noch nicht angesprochen, welchen Preis diese Einsicht hat. Denn die Erkenntnis, dass unser In-der-Welt-Sein radikal perspektivisch und manipulierbar ist, hebt die Grenze zwischen ›wahr‹ und ›falsch‹, wahren und falschem Bewusstsein auf. Diese Grenzziehung hat zumindest eine funktionale Bedeutung, denn mit ihrer Hilfe koordinieren wir unser menschliches Bedürfnis, zwischen Sinn und Unsinn in der Wirklichkeitserkenntnis, zwischen angemessenen und unangemessenen Handlungen und zwischen Integration und Verblendung in unserem Verhältnis zur Wirklichkeit unterscheiden zu wollen. Möglicherweise könnte der Preis dieser Entwicklung sein, dass uns Menschen in einer absehbaren Zukunft diese Problemstellung unverständlich wird, weil wir lernen werden, nur noch zwischen einer gelungenen und einer misslungenen Einpassung unseres Körpers und Bewusstseinsapparats in seine Umwelt zu unterscheiden. Wenn das so sein wird, dann werden traditionelle Sinnfragen - nach dem Sinn von Krankheit und Leiden, von Leben und Tod usw. - nur dort artikuliert werden, wo sich eine existentielle Lücke als Folge fehlerhafter physischer und psychischer Programmierung auftut.

3. Ein vorläufiges Ende der alten Geschichte. Von Organismen und Systemen

Von diesem Endpunkt aus betrachtet können wir durchaus zu dem Schluss kommen, dass der

Mensch die Fehlerstelle in einer technologisch optimierten Umwelt ist. Diese ist dann frei von Störungen, wenn der menschliche Organismus den Anforderungen seiner zweiten Natur, der künstlich erzeugten Kulturwelt vollständig eingepasst ist. Das aber kann erst gelingen, wenn sich der Mensch im Prozess des ›Human Enhancements‹ von seiner eigenen Entwicklungsgeschichte abgekoppelt hat und die Fehlerquellen seines naturhaften Lebens - Bedürfnisstruktur, Krankheit, Tod usw. - hinter sich gelassen hat. So phantastisch diese abstrakte Überlegung auch klingen mag, sie ist doch im Wesentlichen seit den Anfängen der Kulturmenschheit in dem Gedanken, die Grundfragen der menschlichen Existenz durch die Erfüllung aller Bedürfnisse, die Aufhebung des physischen Leidens und die Erlangung der Unsterblichkeit zu lösen, für uns eine bekannte und doch immer gegenwärtige Wunschvorstellung.

So gesehen ist auch die phantasievollste Vision des ›Human Enhancements‹ Teil einer Fortsetzungsgeschichte des ›homo creator‹, der letztendlich seine erworbene technische Schöpfungsmacht auf seine Kreatürlichkeit anwendet und diese aufzuheben strebt. Was auf den ersten Blick wie das Ende aller Philosophie des Geistes aussieht, offenbart sich auf den zweiten Blick als deren grandiose Zukunft. Denn einerseits hat der menschliche Geist seine eigene Evolution entdeckt und ist im Begriff, sich zum Gestalter der Evolution zu machen. Und andererseits steht die technologische Entwicklung an einem Punkt, an dem in Aussicht gestellt wird, dass es uns irgendwann gelingen wird, der Materie das Denken beizubringen und sogar der Maschine das Leben zu verleihen.

Letztere Vorstellung ist als Forschungsprogramm erst wenige Jahre alt, obwohl es im Bereich der Künstlichen-Intelligenz-Forschung seit einem halben Jahrhundert darum geht, Rechensysteme zu entwickeln, die komplexe Strukturen menschlichen Denkens, Wahrnehmens und Erlebens simulieren können. Hinter dem Forschungsprogramm zur ›Organic IT‹ steht die Vorstellung, dass die zukünftige Lebenswelt des Menschen durch das Einwirken computergestützter Systeme geprägt sein wird, deren komplexe Interaktion nur beherrschbar sein wird, wenn die Muster ihrer Interaktion am Leitbild des Menschen ausgerichtet sind (›Organic Computing‹). So ist z. B. das Programm des ›Automatic Computing‹ orientiert an der Funktionalität des vegetativen Nervensystems. In Analogie soll ein Management von verschiedenen Rechensystemen entwickelt werden, das auf Veränderungen in der Umwelt des Systems selbständig reagiert und so die Funktionalität des Systems aufrechterhält. Der hierfür erforderliche Grad an Selbstorganisation findet sich

vorbildhaft in der organischen Welt des Lebendigen. In Sachen ›Selbstheilung‹ bei Störungen ist zurzeit noch ein schlichter Wattwurm jedem hochkomplexen Computersystem überlegen. Erst wenn Maschinen sich selbst denken, entwerfen und auch in ihrem Verhalten korrigieren können, sind sie prinzipiell ebenso wie organische Wesen zu unendlichen Variationen fähig. In einem ersten Schritt ist die Künstliche-Intelligenz-Forschung daher in den letzten Jahren aus dem Szenario des Schachspiels heraus auf den Fußballplatz getreten. Das ist ein erster Schritt, um das Grundproblem dieser Forschungsrichtung zu lösen, wie es bereits Turing formuliert hat. Es muss nämlich darum gehen, eine Maschine zu entwerfen, die über ihren Wahrnehmungsapparat Eindrücke der Außenwelt aufnimmt und auf diese Eindrücke im Zusammenspiel von Wahrnehmung und Verstand reagiert. Fußballspielende Roboter, sich selbst steuernde Staubsauger usw. sind zumindest schon in der Lage, das Zusammenspiel mehrerer unterschiedlicher Anforderungen zu bewältigen. Von hier aus ist es allerdings noch ein Fernziel der technischen Entwicklung, ein Rechnersystem zu schaffen, das die Funktionen von Organismen (selbst lenkend, selbst generierend usw.) übernimmt und sich selbst entwickeln kann.

Die biotechnologische Forschung lebt von den überlieferten Träumen der Menschheit und arbeitet an ihrer Realisierung. In einer entwicklungsoffenen Zukunft könnte an der Schnittstelle von natürlicher Künstlichkeit technologisch optimierter menschlicher Organismen und künstlicher Natürlichkeit organisch-technologischer Systeme aus der Analogie von Mensch und Maschine eine Gleichung werden. An diesem Fernziel angekommen könnte der Mensch, das zumindest ist heute schon absehbar, nicht mehr zwischen sich als Schöpfer (›creator‹) und als Geschöpf seiner eigenen Vorstellungen (›creatum‹) unterscheiden. Aber auch in dieser vollkommenen Matrix wird das Rätsel Mensch nicht gelöst sein. Doch die Verunsicherung in den klassischen Geisteswissenschaften ist groß.

4. Eine offene Geschichte. Von der Pluralität der Menschenbilder

Angesichts dieser Lage wird von Philosophen - und auch Theologen - oftmals der unerzwungene Rückzug eingeleitet. Sie argumentieren kleinteilig wie die Lebenswissenschaften, von denen sie ihre Fragestellungen erhalten. Grotteske Züge nimmt diese Tendenz in der Enhancement-Debatte an, wo jede Errungenschaft der Biotechnologie das Fragen nach dem freien Willen, der Selbstbestimmtheit menschlichen Lebens usw. in die

Defensive drängt. Die möglich werdenden Variationen zum tradierten Bild des natürlichen, erschaffenen Menschen motivieren erstaunlicherweise nicht dazu, das große »Bild« zu malen. Vielmehr verlieren wir uns in Debatten im Detail, die Variationen zum technisch Machbaren (enhancement) betreffen.

Bei aller Sophisterei, die hier betrieben wird, zeigt sich doch ein Moment, das bedacht sein will. Unser Menschenbild erscheint in einem doppelten Sinn variabel. Einerseits erkennen wir im geschichtlichen und kulturalanthropologischen Seitenblick, dass es - trotz einer relativ konstanten Natur des Menschen - eine Vielzahl von Selbstbildern des Menschen gab und gleichzeitig gibt. Es gehört wenig Phantasie dazu zu prognostizieren, dass dies auch in Zukunft nicht anders sein wird. Andererseits verfügen wir gegenwärtig über eine ganze Reihe technologischer Möglichkeiten, um die Natur des Menschen unserem jeweiligen Bild vom Menschen anzupassen. Die Zukunft des Menschen im Zeitalter seiner biotechnologischen Konstruierbarkeit kann dazu führen, dass der Gegensatz von »Natur« und »Kultur« bedeutungslos wird. Ich meine bedeutungslos, im Unterschied zu nicht-existent, denn selbstverständlich bleibt der Mensch ein Naturwesen, auch wenn diese Seite seiner Existenz kulturell überformt wird. Aber im Zuge der immer weiter voranschreitenden und verbesserten Einpassung des Menschen in seine selbst geschaffene Umwelt wird die Differenz von Natur und Kultur aufgehoben. In der vermittelten Unmittelbarkeit und natürlichen Künstlichkeit der menschlichen Umwelt, wie Helmut Plessner dies Verhältnis dialektisch fasste, wird, wenn Praxis wird, was zuvor nur Theorie war, tendenziell jegliche Differenz ausgetrieben und auch jede dialektische Spannung überholt.

Wenn diese Überlegungen einen zentralen Punkt treffen, dann hat das auch Konsequenzen für die Frage nach dem Menschen. Mir erscheint es aus strategischen Gründen ratsam zu sein, diese Frage in Konstellationen zu rücken, in denen es weder um die »Einheit« des Menschenbildes noch um die Hoffnung auf ihre Beantwortbarkeit geht. Das ist sicherlich einigermaßen provokant. Michael Landmann hat in seiner Philosophischen Anthropologie die These vertreten, dass sich nicht in der Einheit, sondern in der Vielfalt möglicher Bestimmungen des Menschen und der Gemengelage der Wissenschaften vom Menschen »der letzte Sinn der Anthropologie enthüllt«. Denn es »zeigt sich, dass sie [d. i. die Anthropologie] den Menschen unausweichlich begleitet. Dass der Mensch nicht nur, wie anderes Seiendes, einfach ist, sondern nach sich selbst fragt und sich selbst deutet, dass der Anthropos den Anthropologen einschließt, das ist nicht theoretische Spielerei, die auch fehlen könnte, es

entspringt der Notwendigkeit desjenigen Wesens, das sich selbst schaffen muss und das daher eines Bildes bedarf, auf das hin es sich schaffen soll.«

Vom letzten Sinn der Anthropologie können wir durchaus auf ihre Funktion im wissenschaftlichen Diskurs schließen. Diese liegt darin begründet, dass sie die Frage »Was ist der Mensch?«, die Frage aller Fragen, für uns im Wandel der Bilder, die wir uns von uns machen, immer wieder von Neuem stellt. »Aber nicht« - wie Hans Blumenberg in Beschreibung des Menschen (2006) sagt - »aber nicht primär in dem Sinne, daß sie Hoffnungen auf die Beantwortung dieser Frage setzt oder erweckt, sondern in dem Sinne, daß sie im Hinblick auf diese Formel fragt: was war es, was wir wissen wollten? Und was kann es sein, was wir erfahren könnten?«

Diese Formulierung ist bemerkenswert, weil sie eine Brücke über die Epochen der Geistesgeschichte bildet und zwei Aspekte anspricht, die meines Erachtens für die philosophische Anthropologie auch gegenwärtig konstitutiv sind: Das ist einerseits die dringliche Auseinandersetzung mit der Tradition (was wollten wir wissen?) und das ist andererseits die ebenso dringliche Öffnung auf eine unbestimmte Zukunft hin (was könnten wir erfahren?). Am Leitfaden dieser Fragestellungen können wir uns im Archiv der Menschenbilder Orientierung verschaffen. Die philosophische Anthropologie entwirft – im besten Sinne – Orientierungswissen. D. h. sie gibt eine geschichtliche Antwort auf die Frage, welches Bild vom Menschen in einer jeweiligen Epoche angemessen war, ist und sein könnte. So verstanden ist das Menschenbild der philosophischen Anthropologie geschichtlich, variabel und pluralistisch.

Die gegenwärtige Situation ist jedoch von einer Praxis der Lebens-Wissenschaften dominiert, die sich neutralisierend und nivellierend in Bezug auf die - in den letzten Jahrhunderten mit viel Aufwand erkämpfte - Pluralität der Menschenbilder verhält. Der Trend der Zeit, der auf den Begriff »Enhancement« hört, bewirkt trotz aller Vorteile – wer will nicht ein Leben ohne Behinderung, ohne Demenz und bedrückende Erbkrankheiten führen? – eine Abschleifung der Differenzen des Menschlichen zugunsten einer eindimensionalen Karikatur des optimierten Menschen. Gleichförmigkeit wäre der Preis dieser Entwicklung. Gegen eine Praxis der Erforschung des Menschen und seiner zunehmenden Kontrollierbarkeit - das große Thema Foucaults - muss es also in einer philosophischen Anthropologie zugleich darauf ankommen, die errungene Einsicht in die Geschichtlichkeit, Variabilität und Pluralität unserer Menschenbilder zu behaupten.