

EBERHARD TIEFENSEE

Was ist der Mensch – was soll er sein? Humanismus – Antihumanismus – Transhumanismus – Posthumanismus

Einleitung

Der Mensch ist gegenwärtig nicht, was und wie er sein soll. Diese Intuition leitet einen großen Teil der theoretischen und praktischen Bemühungen um das, was sehr unspezifisch die Perfektionierung des Menschen genannt werden kann. Ziel der folgenden Ausführungen ist nicht die Entfaltung einer normativen Anthropologie, mit deren Hilfe Leitbilder und Orientierungspunkte einer solchen Bemühung zu gewinnen wären. Es geht vielmehr um den Versuch einer näheren Bestimmung einiger Begriffe, die im angedeuteten Spannungsfeld von Sein und Sollen hinsichtlich des Humanum angesiedelt sind. Ein Versuch muss es bleiben, da alle im Titel genannten „-ismen“ unscharf und – wie sich im Folgenden zeigen wird – nur schwer gegeneinander abgrenzbar sind. Aber selbst mit dieser Einschränkung lässt sich im Blick auf die in ihnen transportierten unterschiedlichen Vorschläge zur Perfektionierung des Menschen deutlicher die Frage stellen, ob und wann eine solche überhaupt wünschenswert und nicht eher zu fürchten ist.¹

1. Humanismus

Von „Humanismus“ wurde erstmalig 1808 von Friedrich Immanuel Niethammer im bildungspolitischen Kontext gesprochen.² Ausgangspunkt ist eine folgenschwere Abgrenzung:

„Der Teil der zweifachen Natur des Menschen, den der Humanismus vorzugsweise bildet [...], die Humanität, ist ebenso in jeder Hinsicht der wichtigere, wie der andere Teil der menschlichen Natur, den er vernachlässigt, die Animalität, in jeder Hinsicht der minder wichtige ist.“³

Humanität – was immer diese genau sei – wurde als Bildungsziel deklariert, eine Begriffsverwendung, die bis heute im „humanistischen Gymnasium“ weiterlebt.

Etwa ein halbes Jahrhundert später wanderte der Begriff in die historischen Wissenschaften ein und wurde als Epochenname auf eine bestimmte Gelehrtenkultur des 15./16. Jahrhunderts, den „Renaissance-Humanismus“ (als Hauptvertreter gilt Erasmus von Rotterdam), zurückprojiziert. „Diese neue Wissenschaft“, so der Stichwortgeber Georg Voigt,

„knüpfte an das Erbe des klassischen Altertums an [...] und musste hierzu das Kloster, die geistliche Zucht und die zünftigen Universitäten verlassen. Ihre Jünger mussten Kutte und Messgewand von sich werfen und sich als Söhne des alten Rom gleichsam in Tunika und Toga kleiden. Ein neuer Stand musste in die Gesellschaft treten mit einer neuen und selbstständigen Bildung, bald neben die Kirche, bald feindlich ihr gegenübergestellt, immer aber wesentlich von ihr gesondert.“⁴

Die Rückprojektion lag nahe, da der Terminus „Humanität“ (*humanitas*) als Abstraktum zum lateinischen *humanus* schon seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. in Umlauf war und in der Renaissance im Begriff der *studia humanitatis* wieder auflebte (Leonardo Bruni, 14./15. Jh.).⁵ Mit der Präferenz für die Antike verband sich eine zunächst gegen die mittelalterliche Kirche und Scholastik gerichtete Kritik. Aus ihr ergibt sich aber bis heute eine antikirchliche und antireligiöse Konnotation im Humanismusverständnis, was unter anderem dazu führt, dass die angezielte Perfektionierung dezidiert als menschliche Leistung angesehen wird und nicht mehr im vor allem protestantischen Sinne als Gnade vor aller Leistung und trotz aller Schuld.

Inzwischen markiert der Begriff jedoch weniger ein Bildungsideal oder eine Epochenbezeichnung als eine Lebenseinstellung oder sogar Weltanschauung. Von den Linkshegelianern, besonders Arnold Ruge, aufgegriffen und ins Politische gewendet, wurde der Humanismusbegriff mit der Idee der sozialen Gerechtigkeit und menschlichen Solidarität verbunden und 1935 auf einem Pariser Schriftstellerkongress besonders von Herbert Marcuse gegen die Nazi-Barbaren und deren Rede von der „Humanitätsduselei“ in Stellung gebracht.⁶ In Anlehnung an die frühen Schriften von Karl Marx und in Absetzung vom als unpolitisch kritisierten Bildungsideal eines konservativen Bürgertums war hierbei vom „sozialistischen“ oder „realistischen“ Humanismus die Rede. Damit begann eine zunehmende Ausweitung des Begriffs: Gegenwärtig existiert eine

„Vielzahl von H[umanismen], die mit der ursprünglichen Bedeutung kaum noch Ähnlichkeit haben: pragmatischer, technischer, nationaler, moderner, realer, sozialer, sozialistischer, existenzialistischer, personaler, christlicher H[umanismus] u. a. m.“⁷

Das Wort und das dazugehörige Attribut haben sich zunehmend abgeschliffen. Der Begriff ist zum Plastikwort geworden,⁸ das für alles Mögliche herhalten muss. Heute, so stellt Richard Schröder fest, könnte man relativ unterschiedslos alle „Anschauungen und Handlungsorientierungen, denen das Menschsein des Menschen als Kriterium gilt“, mit dem Attribut „humanistisch“ versehen.⁹

Was sich durchhält, ist das humanistische Normativ als anthropozentrisch und säkularistisch: Der Mensch soll zu seinem wahren autonomen (Vernunft-)Wesen befreit werden, welches durchwegs optimistisch gesehen wird. Das wird, wie noch zu zeigen ist, verschiedentlich Kritik hervorrufen. Um dieses Menschheitsideal zu erreichen, wird eine Veränderung beispielsweise durch Bildung oder gesellschaftliche Umwandlung als erforderlich postuliert, was den Kampf gegen bestimmte gegenwärtige Verhältnisse, die diesbezüglich als defizitär angesehen werden, impliziert. Humanismus wird so zum Kampfbegriff vor allem gegen die Religion ganz allgemein, welche als Selbstentfremdung gilt, aber wie im Fall des „sozialistischen Humanismus“ auch gegen Nationalsozialismus oder Kapitalismus.

In den letzten Jahrzehnten kam es allerdings zu einer Reduktion dieser Programmatik, so dass sich mit Florian Baab ein starker bzw. harter von einem schwachen bzw. weichen Humanismus unterscheiden lässt.

„Der zentrale Wert des *harten Humanismus* ist das Menschheitskollektiv. Ausgehend von einem konkreten Menschheitsideal wird eine Gesellschafts- oder zumindest eine Bildungsutopie entworfen, die sich gegen bestimmte bestehende Verhältnisse richtet.“¹⁰

Diese Version kam in den 1970er Jahren in die Krise, findet sich aber in ihrem fundamentalen Anspruch in gewisser Weise im Posthumanismus wieder. Die Wiedergeburt des „Humanismus“ als einer Lebenseinstellung erfolgte durch die Freidenkerbewegung der 1980er Jahre, erkennbar an der Umbenennung in „Humanistischer Verband“. Allerdings sind die Ziele nun weniger gesellschaftspolitisch, sondern eher individuell, wie ein Blick in das „Humanistische Selbstverständnis 2015“ des Verbandes zeigen kann: In der Praxis stehen „Feste und Feiern“, Kinder- und Jugendbildung und Krisenintervention an erster Stelle.¹¹ Baab resümiert:

„Der zentrale Wert des *weichen Humanismus* ist der einzelne Mensch innerhalb des Menschheitskollektivs und des Naturkreislaufs. Ausgehend von einer als defizitär empfundenen Gegenwartssituation wird ein globales Ethos entworfen, durch dessen Etablierung eine partikuläre Verbesserung dieser Verhältnisse erreicht werden soll.“¹²

Beibehalten wird eine zutiefst säkulare Lebenseinstellung (weshalb die Rede von einem „christlichen Humanismus“ problematisch bleiben wird), die je nach Akzentuierung als religiös indifferent oder mehr oder minder dezidiert atheistisch auftritt.¹³

Exkurs: Der Begriff der Menschenwürde in ontologischer Perspektive

Kant brachte bekanntlich den neuzeitlichen Paradigmenwechsel in seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ auf die klassische und maßgeblich gebliebene Formel, die Sachen und Personen unterscheidet:

„Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist)“ (A 65).

Der sich daraus ergebende kategorische Imperativ lautet: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (A 66f., vgl. KpV A 155f.). Damit rückt der Begriff der Menschen- bzw. Personwürde ins Zentrum. Im Feld der hier zu verhandelnden Perfektionierung des Menschen, in dem, wie sich zeigen wird, die Grenzen des Humanum besonders im transhumanistischen Kontext zunehmend verschwimmen, ergibt sich das Problem der Extension: Wie ist die ontologische Zuordnung zu Sachen oder Personen jeweils zu bestimmen? Dieses Problem verkompliziert sich, wenn der Zeitfaktor – phylogenetisch oder ontogenetisch – mit ins Spiel kommt: Ab wann handelt es sich um Personen?

Robert Spaemann schlägt angesichts dieser Problemkonstellation eine spezieistische Definition der Menschenwürde als einzig mögliche Lösung vor:

„Wo wir es [...] mit einem Wesen, das von Menschen abstammt, zu tun haben, da müssen wir in ihm die Anlage zum Ich, zur Freiheit als Würde achten. Hinzu kommt folgendes: Würden wir aufgrund bestimmter tatsächlicher Eigenschaften als Mitglieder der menschlichen Gesellschaft erst durch andere kooptiert, so läge es im Belieben einer Mehrheit dieser anderen, diejenigen Eigenschaften zu definieren, aufgrund deren jemand Menschenwürde besitzt und Menschenrechte beanspruchen darf. Das aber würde den Gedanken der Menschenrechte überhaupt aufheben. Dieser setzt nämlich voraus, dass jeder Mensch als geborenes Mitglied der Menschheit kraft eigenen Rechts den anderen gegenübertritt, und dies wiederum bedeutet, dass die biologische Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens* allein es sein darf, die jene Minimalwürde begründet, welche wir Menschenwürde nennen.“¹⁴

Was vom Menschen abstammt, ist immer Mensch – unabhängig von sonstigen konkreten Eigenschaften des fraglichen Individuums. Die Individualität spielt also im Kontext dieser „Minimalwürde“ bestenfalls eine sekundäre Rolle, gleiches gilt für das Geboren-Sein. Alles andere widerspräche dem Gedanken der Menschenwürde, die nicht etwas ist, das individuell zugesprochen und somit wieder abgesprochen werden kann oder verdient werden muss und somit unerreichbar bleiben oder auch wieder verloren gehen könnte.

Hier sind einige mögliche Missverständnisse auszuräumen:

- a) Als „Speziesismus“ werden in zumeist kritischer Perspektive alle Versuche bezeichnet, dem Menschen eine Vorrangstellung vor anderen Tieren einzuräumen. Darauf wird im Abschnitt zum Antihumanismus zurückzukommen sein. *Dieser* Speziesismus ist hier nicht gemeint: Der Begriff der Menschenwürde soll an die Artzugehörigkeit (*species*) gebunden werden, um ihn von individuell-konkreten Eigenschaften unabhängig zu machen.
- b) Ein weiteres mögliches Missverständnis, auf das Christoph Horn hingewiesen hat, liegt in der Doppeldeutigkeit der Rede von einer allgemeinen und nicht anzutastenden Menschenwürde, wie sie vor allem das deutsche Grundgesetz benennt.¹⁵ Unbezweifelbar wird die Menschenwürde oft angetastet, verletzt oder abgesprochen. Dann ist aber von einer anderen Menschenwürde die Rede: Die verletzliche „Menschenwürde“ betrifft Formen der Selbstachtung oder Anerkennung oder moralische Rechte bzw. Menschenrechte, die ein Mensch haben und derer er auch verlustig gehen kann (etwa, wenn jemand „das Gesicht verliert“). Die Menschenwürde im eigentlichen und

- oben gemeinten Sinn ist dagegen die Grundlage für alle diese moralischen Rechte und sozusagen zeitlos.
- c) Ein drittes und für das Folgende besonders relevantes Missverständnis betrifft die häufige Gleichsetzung von Menschen- und Personwürde und die damit implizierte Beschränkung auf die Spezies *Homo sapiens*. Inzwischen ist es durchaus denkbar, dass die Menschheit auf unbekannte Wesen trifft (oder solche „produziert“), von denen nicht von vornherein klar ist, ob es sich bei ihnen um Personen im Sinne Kants handelt und ob deshalb für sie die gleiche unantastbare Würde wie bei Menschen zu gelten hat. Das war schon einmal bei der Entdeckung der Indios im 15./16. Jahrhundert der Fall und könnte sich beim Kontakt mit „außerirdischen Wesen“ oder im Kontext der transhumanistischen Entwicklungen wiederholen. Hier müsste notwendigerweise doch wieder auf Eigenschaften wie beispielsweise auf das Vorhandensein von Vernunft und Ich-Bewusstsein zurückgegriffen werden. Das aber widerspräche der Begründung der „Minimalwürde“ nach Spaemann, welche nachvollziehbar verbietet, einem konkreten Wesen, das nicht über diese Eigenschaften verfügt, das Personsein bzw. die damit verbundene Würde abzusprechen.

David Wiggins macht deshalb den Vorschlag, typologisch vorzugehen:

„Person ist jedes Lebewesen, das einer Spezies angehört, deren *typische* Mitglieder intelligente Wesen sind, ausgestattet mit Vernunft und Reflexion, und die durch ihre physische Ausstattung *typischerweise* befähigt sind, sich selbst zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten als dieselben denkenden Individuen zu betrachten.“¹⁶

Lässt man die an John Lockes Personbegriff orientierte Definition einmal dahingestellt, so würde auf diesem Weg zumindest verhindert, im Einzelfall über Für und Wider entscheiden zu müssen und damit den Kerngedanken der Menschenwürde zu konterkarieren: Es würde nach wie vor speziesistisch vorgegangen. Außerdem fände keine apriorische Einengung auf den *Homo sapiens* statt, weil die Zugehörigkeit zu einer Spezies, deren „normale“ Mitglieder die relevanten Eigenschaften besitzen, ausreicht. Das konkret nicht mit ihnen gesegnete Mitglied partizipierte auf diesem Weg an deren Anerkennung als Person.

Die zunächst genial erscheinende Lösung generiert allerdings das nächste Problem: Wer hat hinsichtlich einer Spezies als „typisch“ zu gelten? Gerd Haeflner hat richtig beobachtet, in welchem hohem Maße

kulturgeschichtliche Hintergründe bei einer solchen typologischen Betrachtung eine Rolle spielen:

„[W]ir erarbeiten diesen Begriff [was wesentlich zum Menschen gehört, E.T.] doch vorwiegend an Beispielen aus unserem Erfahrungsbereich, also aus dem christlich geprägten Hochschulumilieu Mitteleuropas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.“¹⁷

Eine solche Bestimmung wäre also immer dann gefährdet, wenn kulturgeschichtlich andere Indikatoren (wie beispielsweise im biologischen oder im naturalistischen Antihumanismus) dominant werden.

2. *Antihumanismus*

Als Antihumanismus lässt sich die Kritik an jeder Ontologie bezeichnen, die anthropozentrisch ist, insbesondere an einem Speziesismus, welcher (aber nun in einem anderen Sinn als der oben erwähnte) a priori eine Vorrangstellung der Spezies *Homo sapiens* besonders gegenüber anderen höheren Lebewesen und zu deren Ungunsten deklariert. Der Antihumanismus richtet sich in einer eher naturalistischen Version gegen die starke Unterscheidung von Humanität und Animalität, wie sie sich schon beim obengenannten Niethammer findet; in einer eher nicht-naturalistischen, kulturkritischen Version stellt er sich gegen die optimistische Beschreibung des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens.

Vom letzteren, dem nicht-naturalistischen Antihumanismus, werden vor allem der Zivilisationshumanismus und dessen liberalistisches Menschenbild angegriffen, die inzwischen die Züge einer Religion angenommen hätten.¹⁸ Als wichtiger Vordenker gilt der nihilistische „Humanismus“ Friedrich Nietzsches, insbesondere dessen exemplarische Karikatur des „letzten Menschen“, die Bernd Guggenheimer treffend so auf den Punkt gebracht hat:

„Das postmoderne Lebensgefühl ist aus zwei Komponenten gefügt: Erstens, der Erfahrung, dass es keinen Sinn (mehr) gibt für das Ganze, und zweitens, der Entschlossenheit, dass dies noch lange kein Grund zu sein braucht, Trübsal zu blasen.“¹⁹

Der Hauptvorwurf gegenüber dem Humanismus lautet: Er sei naiv in seinem unrealistischen Welt- und Fortschrittsoptimismus, der sich in den von Jean-François Lyotard sogenannten menscheitsgeschichtli-

chen „großen Erzählungen“ ausdrückt und eigentlich vor allem zur Legitimation „humanistischer“ Interventionen aller Art dient. Deshalb sei der Humanismus nicht bereit, sich der schmerzlichen Wahrheit über den tragischen Zustand dieser Welt und die prekäre Lage des letztlich dem Tod und Untergang geweihten Menschen wirklich zu stellen, was schon Nietzsche monierte:

„In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mussten sterben.“²⁰

In die gleiche Richtung zielen der Mythos vom Sisyphos Albert Camus' und Jean-Paul Sartres „Ekel“ am Sein. Peter Sloterdijk verweist unter anderem auf die „globale Krise, von der seit einer Weile jeder wahrnimmt, dass sie begonnen hat, ihre Apostel auszusenden. Sie besitzt Autorität, weil sie sich auf etwas Unvorstellbares beruft, von dem sie der Vorschein ist – die globale Katastrophe.“²¹

Gegen das egalitäre Menschenbild des Humanismus und das damit verbundene Gebot allgemeiner Menschenliebe wird wieder die elitäre Krieger- und Adelsethik früherer Zeiten beschworen.²² Nachdem durch Sigmund Freud nicht nur die individuellen, sondern auch die kulturellen Verdrängungen aufgedeckt worden sind, sei eine erneute Akzeptanz der aggressiven Natur des Menschen zu fordern, die sich im Rausch und in der Ekstase manifestiert bzw. in einer zu erneuernden „thymotischen“ Kultur zu sich selbst finden kann (Peter Sloterdijk, Marc Jongen). Denn jede Kultur erreicht und erhält die ihr eigene Dynamik nur durch bestimmte Leitdifferenzen, die sozial polarisieren.²³ Die besonders im neueren schwachen bzw. weichen Humanismus vorausgesetzte Subjektzentrierung ist nicht mehr zu halten, weil der logozentristische Mythos, welcher Teil der schon erwähnten „großen Erzählungen“ ist, als ein solcher entlarvt wurde. Der Mensch sei in Wahrheit nämlich weder *animal rationale* noch Krone der Schöpfung. Es liege nun in der Konsequenz einer radikalen, selbstreflexiven Aufklärung, „die Moderne aus dem ‚anthropologischen Schlaf‘ zu erlösen“.²⁴ In der neuen antihumanistischen „großen Erzählung“ hat die Demontage des Anthropozentrismus eine lange Vorgeschichte, die über die kopernikanische Zerstörung des Geozentrismus (der Mensch als „Zigeuner am Rande des Universums“²⁵),

die darwinsche Evolutionstheorie (siehe dazu im Folgenden die Überlegungen zum naturalistischen Antihumanismus), die Gesellschaftskritik von Karl Marx (der Mensch als Ensemble der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse) und die Psychoanalyse (der Mensch als Triebwesen) verläuft. Diese antihumanistischen Kritiken werden in vielfältiger Weise kombiniert, z.B. im Freudomarxismus eines Jacques Lacan, und befeuern den noch darzustellenden Posthumanismus.

Dass der Naturalismus oft nicht als Antihumanismus erkannt wird, lässt sich am „Manifest des evolutionären Humanismus“ von Michael Schmidt-Salomon zeigen.²⁶ Der Pädagoge und Vorstandssprecher der vom Unternehmer Herbert Steffen 2004 gegründeten „Giordano-Bruno-Stiftung“ griff dafür auf angelsächsische Vorarbeiten zurück²⁷ und erreichte mit diesem Manifest große publizistische Wirkung – ein Zeichen für das starke Bedürfnis vieler Zeitgenossen nach einer inhaltlichen Orientierung jenseits der Religionen. Die besagte Stiftung, die ansonsten öffentlichkeitswirksame antireligiöse Aktionen liebt, zählt zu ihren Beiratsmitgliedern auch den Evolutionsbiologen Richard Dawkins. Das „Manifest“ fordert ein „grundsätzlich revidiertes Menschen- und Weltbild“²⁸, das den Menschen konsequent als Naturwesen begreift. Dabei würden besonders seine biologischen Wurzeln gewürdigt und zielgerecht weiter entfaltet. Dem „kritischen, wissenschaftlich gebildeten Betrachter“ erscheine der Mensch „nicht mehr als Krönung einer gut gemeinten, gut gemachten Schöpfung“ – wie das „Manifest“ mit deutlichem Seitenhieb auf Genesis 1 feststellt –, sondern als ein „unbeabsichtigtes, kosmologisch unbedeutendes und vorübergehendes Randphänomen eines sinnleeren Universums“.²⁹ Als „zufälliges Produkt der biologischen Evolution“³⁰ verfüge er über keine „auch nur partiell unabhängige ‘Vernunft’“³¹ – hier setzt der Text den Vernunftbegriff bewusst in Anführungszeichen –, „in ihren Grundzielen“ unterschieden sich Menschen „nicht von der gemeinen Spitzmaus“.³² Die ethische Konsequenz sei ein dem biologischen Leben abgeschautes Eigennutz-Prinzip, wie es das „Manifest“ in der Philosophie Epikurs wiederzufinden meint. Erst wenn die Menschen sich „als freie, gleichberechtigte Mitglieder einer mitunter zur Selbstüberschätzung neigenden affenartigen Spezies“ gegenüber treten, werde „sozialer Frieden überhaupt möglich sein“.³³

Größeres Ungemach droht dem Humanismus jedoch von anderer naturalistischer Seite. Während genbiologische Erklärungen geistiger Phänomene noch in den Anfängen stecken und Verweise auf ein egoistisches (Richard Dawkins) oder sogar Gottes-Gen (Dean Harmer) nur

feuilletonistisches Interesse auslösten, ist seit dem „Libet-Experiment“ der 1960er Jahre die neurophysiologische Behauptung, Willensfreiheit und Subjektivität seien bestenfalls kulturbedingte Täuschungen (wie sie unter anderem die Hirnforscher Gerhard Roth, Wolfgang Prinz und Wolf Singer propagieren) – obwohl in der philosophischen Diskussion umstritten – inzwischen ein kaum hinterfragter, populärer Bestandteil des heutigen Menschenbildes geworden.³⁴ Sie ist deshalb von größter Relevanz sowohl für den Humanismus und seinen fundamentalen Glauben an die Autonomie des Subjekts als auch – aufgrund der moral- und rechtsphilosophischen Implikationen – für die gesamte abendländische Kultur inklusive des Christentums. Insofern bestätigt sich noch einmal, dass der Naturalismus ein Antihumanismus *sui generis* ist.

Antihumanistische Einsprüche besonders in der naturalistischen Version dürften vom Humanismus schwer zu parieren sein, erwächst ihm doch hier ein starker Gegner auf eigenem (säkularen) Boden. Anders als der Humanismus bleibt der Antihumanismus allerdings aufgrund seines oft stoischen Ansatzes im Wesentlichen unengagiert und mündet selten in praktische Konsequenzen. In seiner kulturkritischen Version liegen allerdings gruppenspezifische oder individualistische Selbstverherrlichungen und -ermächtigungen mit einer entsprechenden Wertschätzung der Gewalt und des Todes nahe.

3. *Transhumanismus*

Kennzeichnend für den Transhumanismus wie für den Posthumanismus ist die Suche nach konstruktiven Auswegen aus dem (christlich-)humanistischen Paradigma. Beide sind der

„Überzeugung, dass ein traditionelles humanistisches Welt- und Menschenbild unhaltbar, wenn nicht sogar überflüssig geworden ist, entweder durch äußere, zumeist technische, ökonomische oder ökologische Einflüsse, oder durch interne metaphysisch-ethische Gründe. Die äußeren Zwänge können entweder als befreiend oder bedrohlich, oder als beides gleichzeitig aufgefasst werden. Die inneren Zwänge könnten am besten als wohlwollende Misanthropie angesehen werden, die sich aus eigentlicher Liebe zur Spezies Mensch gegen dessen *hybris* stellt und eine Art selbstkritische aber nicht selbst-bemitleidende *humilitas* einfordert.“³⁵

Dabei gilt: „Beinahe ‚unmenschlich‘ heißt noch lange nicht ‚entmenschlicht‘“.³⁶

Die fundamentale Kritik, welche die humanistische „große Erzählung“ ins Gegenteil verkehrt, bringt Stefan Herbrechter wie folgt auf den Punkt:

„Von seinen zaghaften Anfängen in der griechisch-römischen Antike über die neoplatonisch-christliche frühe Europäisierung, den Renaissance-Anthropozentrismus, die Aufklärung und Industrialisierung in der Moderne bis hin zu seiner antihumanistischen Phase im 19. und 20. Jahrhundert und seiner gegenwärtigen posthumanistischen und von einigen Utopisten vertretenen transhumanistischen Phase, hat der Humanismus eine bemerkenswerte Resistenz durch Anpassung an den Tag gelegt. Er hat seine theologisch-religiösen Anfänge angesichts der Entwicklungen der Moderne und ihrer Herausforderungen (Wissenschaft, Evolution, Psychoanalyse, Marxismus, Existenzialismus, Globalisierung, Technologisierung) säkularisiert (Französische Revolution), politisiert (Liberalismus) und ökonomisiert (Kapitalismus) und mehr oder weniger erfolgreich verdrängt und sich als 'gesunder Menschenverstand' auf internationaler, vielleicht globaler Ebene durchgesetzt. In seinem Namen werden sowohl Kriege geführt als auch den Ärmsten geholfen, seine Erziehungsideale liegen der modernen Universität zugrunde, seine Ästhetik untermauert die globalisierte westliche Kultur. Seine moralischen Werte inspirieren die immer aufs Neue bewegende prometheische Geschichte von menschlicher Selbstüberhöhung und Demut, von Gutem und Bösem, zu dem der Mensch in all seinem Elend und in all seinem Glanze fähig ist und zwischen denen er sich entscheiden kann und muss, um das Leiden und die Sterblichkeit zu überwinden, die er mit allen Individuen seiner Gattung (und nicht zuletzt auch allen anderen bekannten Gattungen) teilt. *Wem treibt diese herzerweichende Geschichte nicht eine wohlwollende Träne ins menschliche Auge? Und dennoch, es ist genau diese humanistische Selbstgefälligkeit, die einen kritischen Posthumanisten zum 'Misanthropen' aus Sorge um die Zukunft des Menschen und seiner natürlichen und kulturellen Umwelt macht.*“³⁷

Die Grenze zum Antihumanismus nietzscheanischer Prägung und auch zum Naturalismus ist von daher fließend. Bemerkenswert ist aber vor allem im Vergleich zum nicht-naturalistischen, kulturkritischen Antihumanismus das praktische Potential des Transhumanismus, der „mit Hilfe der Technik und ohne extreme asketische Programme über die Lasten der alten *conditio humana* hinausgehen“ will.³⁸

Trans- und Posthumanismus werden unterschiedlich voneinander abgegrenzt. Oliver Krüger definiert die Differenz wie folgt:

„Der Posthumanismus formuliert das Ziel und der Transhumanismus den Weg. [...] Während im Transhumanismus der Mensch und das, was aus ihm mit Hilfe technologischer Aufrüs-

tungen und Erweiterungen wird, das Subjekt der Entwicklung ist, sind im Posthumanismus Roboter und künstliche Intelligenzen die künftigen Träger von Evolution und Fortschritt.“³⁹

Ziel wäre demnach eine vom gegenwärtigen Körper, aber nicht von einem Körper überhaupt losgelöste, menschliche Existenz. „Die Verheißung der Unsterblichkeit in einer virtuellen Existenz bildet [...] das entscheidende anthropozentrische Fundament des Posthumanismus, ohne den diese Philosophie als stets menschliches Denken kaum vorstellbar wäre.“⁴⁰ Als Vertreter gelten unter anderen Frank J. Tipler, Marvin Minsky, Hans Moravec und Raymond Kurzweil.⁴¹

Hier wird also Posthumanismus so definiert, dass er Roboter und künstliche Intelligenzen und damit nichtmenschliche Subjekte zum Träger der Entwicklung macht, während der Transhumanismus den menschlichen Körper aufrüstet und erweitert. Wie sich zeigen wird, ist es plausibler, den Unterschied anders zu bestimmen und den Posthumanismus stärker als den Transhumanismus in die Nähe des kulturkritischen Antihumanismus zu rücken.

Als erster (transhumaner) Schritt gilt das sog. *enhancement* (Steigerung), das je nach Ort in genetisches, Körper- und Neuro-Enhancement unterschieden wird. Hiermit werden Eingriffe wie Doping, ästhetische bzw. kosmetische Chirurgie, *smart drugs* bzw. *happy pills*, *Anti-Ag(e)ing* usw. bezeichnet, „die darauf abzielen, physische und/oder psychische Eigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen gezielt durch pharmakologische, chirurgische oder biotechnische Interventionen zu ‘verbessern’.“⁴² Im weiteren Sinne von *enhancement* wäre der Übergang vom *Homo sapiens* zum *Robo sapiens* denkbar: „*Cyborgs*“ als Verschmelzung von technischem Objekt und menschlichem Subjekt, also eine Art Prothetisierung des Menschen im unterschiedlichen Grad, wobei besonders Hirnprothesen und -implantate sowie *Brain-Machine-Interfaces* (BMIs) als problematisch gelten können. Auch eine völlige Transhumanität im Krügerischen Verständnis von Posthumanismus ist denkbar, beispielsweise eine autopoietische künstliche Intelligenz (KI), die dann nicht mehr kontrollier- und verstehbar ist.

Die *Science-Fiction* nimmt dieses Szenarium in gewisser Weise voraus und propagiert es zugleich: Sie gilt „als das posthumanistische Genre *par excellence* [...] nicht allein aufgrund seines Inhalts, sondern aufgrund seiner Rolle bei der Ausbildung eines techno-posthumanistischen, also technokulturellen, Imaginären“.⁴³ Dabei handelt es sich inzwischen um mehr als reine Fiktion oder Kuriositäten wie z.B. die angeblichen Klon-

versuche der Raëlisten. Verschiedene Formen von „Anthropotechnik“⁴⁴ sind schon in vollem Gange und dürften die eigentliche Herausforderung des 21. Jahrhunderts für jede Art von Humanismus darstellen: die Auflösung der menschlichen Natur in den Technologien der Virtualisierung (Web 2.0, beispielsweise eine „ewige“ Existenz im World Wide Web inklusive „Begräbnis“) und der Digitalisierung sowie die wachsenden Möglichkeiten von genetischen präkonzeptionellen oder pränatalen Interventionen zum Zweck der Erzielung bestimmter physischer, intellektueller oder auch moralischer Eigenschaften („Designer-babies“ etc.); auch eine Hybridisierung des biologischen Lebens in einer Zusammenführung von Nano-, Bio-, Informations- und kognitivwissenschaftlichen Technologien (*NBIC-Convergence-Technologien*) in Form eines „Lebens 2.0“ als Ergebnis gentechnischer Konstruktionen mittels synthetischer Biologie liegt inzwischen in Reichweite.

Ob dabei traditionelle Unterschiede wie der von „natürlichen“ und „künstlichen“ Mitteln bzw. von „Therapie“ und „Enhancement jenseits davon“ noch zu halten sind, wird skeptisch beurteilt.⁴⁵ Ebenso stellt sich eine Fülle von ethischen und (kultur-)anthropologischen Fragen – alles auf dem Hintergrund der Diskussion um eine (zu verteidigende oder zu verbessernde) „Natur“ des Menschen. Eine inzwischen fast unüberschbare Menge von Problembereichen lassen sich schon heute erkennen: Wie lässt sich die Fairness bei leistungssteigernden Interventionen in Wettbewerbssituationen, vor allem, aber nicht nur im Sport, wahren? Haben Eltern ein Recht oder sogar die Pflicht, das individuelle Glück und die Lebenschancen ihrer Nachkommen (mit-)zubestimmen (*pursuit of hapiness*); kommt es hierbei zu nicht-reziproken, asymmetrischen Beziehungen zwischen „Designern“ und „Produkt“?⁴⁶ Wie ist die persönliche Identität bzw. Persönlichkeit zu wahren – und das nicht nur bei psychopharmakologischen Interventionen, sondern vor allem auch hinsichtlich einer möglichen freien Wahl des physischen und psychischen Geschlechts? Welche Auswirkungen haben diese Eingriffe auf das soziale Gefüge: Werden psychosoziale und soziale Probleme einfach „medikalisiert“? Kommt es zu einer unkritischen Anpassung an die „Leistungsgesellschaft“?

4. Posthumanismus

Insbesondere den kontinentalen posthumanistischen Ansätzen ist diese transhumanistische, angelsächsisch-amerikanisch dominierte Richtung

noch viel zu anthropo- und technozentriert sowie fortschrittsgläubig und utopieverdächtig – von den deutlichen Anklängen an religiöse Eschatologien ganz zu schweigen.⁴⁷ Die technologische Faszination der Transhumanisten stellt dabei eine Art von Spiritualität dar, die von theologischen Analogien wie Erlösung, Apokalypsen, Seelentransfer, Superorganismus, Noosphäre (in Anlehnung an Pierre Teilhard de Chardin) etc. bevölkert wird. Die Kritiker berufen sich stattdessen auf die humanismuskritische Philosophie besonders französischer Couleur, wobei nicht selten Autoren genannt werden, die sich auch im Umfeld der sogenannten Postmoderne bzw. der Philosophie der Differenz bewegen wie Jacques Derrida, Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Pierre-Félix Guattari, Jean Baudrillard. Das „Post-“ wird demzufolge nicht als ein anzuzielendes zeitliches Danach oder als ein Jenseits des Menschen verstanden, wie es die obengenannte Differenzierung zum Transhumanismus meint, sondern als eine Radikalkritik an einer Fortsetzung der modernen Entwicklung, welche letztlich nichts Neues bringt. Das lässt an Hegels Kritik an einer schlechten Unendlichkeit bzw. an einer Abso lutsetzung des Endlichen (im Unterschied zur umfassenden Synthese) oder an Heideggers metaphysikkritische „Verwindung“ (im Unterschied zur bloßen „Überwindung“) denken.

Einige Vertreter eines solchen Posthumanismus sind hochsensibel gegenüber der oft verdeckten und offenbar nicht zu besiegenden Gewaltbereitschaft in der Gesellschaft; darin setzen sie sich deutlich von bestimmten antihumanistischen Theoremen ab. Beispielhaft ist Michel Foucaults Verweis auf die verborgenen „Machtdispositive“ in vielen Diskursen, welche angeblich nur der Sache bzw. der Wahrheit verpflichtet sind, oder in vielen Maßnahmen, die als reine Therapie daher kommen. So ist für ihn die Ausgrenzung des Wahnsinns aus dem gesellschaftlichen Diskurs seit dem Rationalismus Descartes' willkürlich, ebenso die Abdrängung des gesellschaftlich Anderen in Psychiatrien, Spitäler und Gefängnisse. Eine Strafjustiz, die in Gefängnisse einweist und gesellschaftsweite Überwachungsmechanismen aufbaut, spielt im Verein mit einer Psychologie, welche die Menschen – zumeist vergeblich – in Richtung Konformität zu verändern sucht, ein Machtspiel um die Körper und das Bewusstsein von bestimmten Individuen, die als das Andere der Gesellschaft und des eigenen (bürgerlichen) Ich in oft willkürlicher Weise ausgegrenzt werden. Das betrifft auch den Umgang mit der Sexualität bzw. Geschlechtlichkeit in der gegenwärtigen Kultur.⁴⁸

Die konsequente und radikalisierte Weiterführung der Suche nach einer Alternative zum (christlich-)humanistischen Paradigma führt auf dem Hintergrund der (postmodernen) Technologie- sowie Fortschritts- und Utopiekritik zu der Einsicht, dass „der Mensch nicht mehr Held einer Emanzipationsgeschichte ist, sondern ein (recht unwahrscheinliches aber kurioses) Stadium in der Evolution komplexer Lebensformen darstellt“.⁴⁹ Denn die neuen Technologien werfen nicht nur die Frage nach dem Menschen erneut und in dringlicher Form auf, wie Stefan Herbrechter herausarbeitet, sie stellen sein gesamtes humanistisches Kategorien- und Ausgrenzungssystem in Frage.

„Die Pluralisierung und Fragmentarisierung des Humanitätsprinzips (insbesondere durch die Auflösung der traditionellen Kategorisierungsgrenzen zwischen Mensch und Tier, 'Übermensch', 'Untermensch', 'Unmensch' usw.) setzt eine Kritik an der Geschichte des Humanismus frei.“⁵⁰

Ein so verstandener Posthumanismus will sich „all den Geistern stellen, die beim Prozess der Menschwerdung verdrängt worden sind, all die 'Anderen' des Menschen – Tiere, Götter, Dämonen, Ungeheuer aller Art.“⁵¹ Nicht akzeptabel ist es für ihn, „dass die uralte Frage der philosophischen Anthropologie ('Was ist der Mensch') gänzlich eine Domäne einer Kombination aus Technikphilosophie, Ökonomie und Systemtheorie“⁵² bzw. „zur Domäne der Natur-, Bio- und Lebenswissenschaften wird“.⁵³ Dass hier dringend ein Pendant zu suchen sei, zeige der allgemeine Rückzug der Geisteswissenschaften, die treffend im angelsächsischen Raum *humanities* heißen, denen aber ihr genuines Objekt im Gegenüber zu den Natur- und Sozialwissenschaften (als den neueren „Humanwissenschaften“) schon lange verlorengegangen ist. Allerdings herrscht Unsicherheit, ob diese Tendenz mit verstärkter Interdisziplinarität aufzufangen ist.

5. Fazit

Zusammenfassend lassen sich folgende sachliche Unterscheidungen treffen:

Der *Humanismus* betont die Sonderstellung des Menschen im Universum und versucht, ihn besonders als autonomes Vernunftsubjekt zu kultivieren und zu verbessern – in seiner starken Form durch gesamtgesellschaftliche Wandlungen oder in seinen schwächeren Varianten durch

partikuläre, besonders die Lebenseinstellung des Einzelnen betreffende Veränderungen.

Der *Antihumanismus* bestreitet diese Sonderstellung einerseits, indem er entweder naturalistisch den Menschen auf seine Physis reduziert und so unter anderem seine Freiheit und Vernünftigkeit problematisiert, oder seine Einbindung in die Evolutionsgeschichte herausstellt, so dass er sich bestenfalls graduell von höheren Säugetieren unterscheidet – mit allen problematischen Auswirkungen auf den Begriff der Menschenwürde. Oder er entlarvt andererseits kulturkritisch den Humanismus als naiven und unrealistischen Fortschrittsoptimismus, der das eigentliche Wesen des Menschen, vor allem seine existentielle Tragik und sein Gewaltpotential, nicht erkennt und nicht hinreichend würdigt.

Der *Transhumanismus* versucht eine technologische Erweiterung bzw. Übersteigerung des Menschseins überhaupt. Er bleibt also auf der Linie des Humanismus, wählt aber andere Methoden, um den Menschen über sich hinauszuführen und ihn vielleicht sogar zu ersetzen (was zuweilen als Posthumanismus bezeichnet wird).

Der *Posthumanismus* verdeutlicht, dass der Humanismus aus seinem letztlich noch unaufgeklärt gebliebenen aufklärerischen Impetus vieles verdrängt, das auch zum Menschen und seiner Geschichte gehört. Er ist sozusagen die humanistische Kritik des Humanismus und des Transhumanismus, indem er die „anderen“ Seiten des Menschen betont und zum Zuge kommen lassen will. Es ist durchaus denkbar, dass im Kontext dieses ganzheitlichen Ansatzes auch wieder die religiösen und spirituellen Dimensionen des Menschseins stärker in den Blick kommen und somit der Säkularismus im Humanismus und auch Transhumanismus zurückgedrängt wird.