



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Human Enhancement als Subjektivierungspraxis?

Inwiefern lassen sich im Horizont Helmuth Plessners Konzept der Exzentrischen Positionalität Praxen des Human Enhancement als Subjektivierungsprozesse verstehen?

verfasst von / submitted by

Philipp Sutanto

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 848

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Bildungswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Henning Schluß

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-------|---|----|
| 1 | Einleitung | 6 |
| 1.1 | Diskursive Einordnung | 6 |
| 1.2 | Human Enhancement im pädagogischen Diskurs | 9 |
| 2 | Fragestellung und Methodologie | 14 |
| 2.1 | Herleitung und Relevanz der Fragestellung | 14 |
| 2.2 | Erkenntnisinteressen | 19 |
| 2.3 | Sinnzuschreibung | 20 |
| 3 | Human Enhancement und Transhumanismus | 22 |
| 3.1 | Transhumanismus | 24 |
| 3.2 | Human Enhancement als Gegenbegriff zur Therapie | 27 |
| 3.3 | Zum Kriterium der Verbesserung | 29 |
| 3.4 | Diskurse des Human Enhancement | 31 |
| 3.4.1 | Morphologisches Enhancement | 32 |
| 3.4.2 | Einschub: Neuroenhancement allgemein | 38 |
| 3.4.3 | Neuroenhancement: Cognitive Enhancement | 39 |
| 3.4.4 | Neuroenhancement: Emotionales Enhancement | 41 |
| 3.4.5 | Neuroenhancement: Moralisches Enhancement | 43 |
| 3.4.6 | Genetisches Enhancement | 45 |
| 3.4.7 | Prothetik und Cyborg Enhancement | 48 |
| 3.4.8 | Augmented Reality | 50 |
| 3.4.9 | Verlängerung der Lebens- und Gesundheitsspanne | 51 |
| 4 | Philosophische Anthropologie | 54 |
| 4.1 | Geschichte und Herleitung | 56 |
| 4.2 | Zentrale Denkfigur | 60 |
| 4.3 | Exzentrische Positionalität (Plessner) | 64 |
| 4.3.1 | Exzentrische Positionalität (allgemein) | 64 |
| 4.3.2 | Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt | 67 |
| 4.3.3 | Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit | 72 |
| 4.3.4 | Vermittelte Unmittelbarkeit und Expressivität | 76 |

| | | |
|-------|---|-----|
| 4.3.5 | Utopischer Standpunkt..... | 80 |
| 5 | Thesen..... | 82 |
| 5.1 | Eintritt in die Mitwelt..... | 83 |
| 5.2 | Verschmelzung mit dem Geist | 87 |
| 5.3 | Erste Zwischen-Konklusion | 91 |
| 5.4 | Vollzugsfreiheit als Subjektivität..... | 94 |
| 5.5 | Autonomie der Entscheidung..... | 97 |
| 5.6 | Das Technologische Unbewusste | 99 |
| 5.7 | Zweite Zwischenkonklusion | 101 |
| 5.8 | Human Enhancement als künstliches Gewicht..... | 103 |
| 5.9 | Human Enhancement als Selbstverwerfung | 106 |
| 6 | Konklusion | 112 |
| 6.1 | Zusammenfassung der Hypothesen..... | 113 |
| 6.2 | Nachträgliche Rechtfertigung von Abweichungen beim zugrundeliegenden Subjektbegriff | 114 |
| 6.3 | Erkenntnis zur Subjektivität: der dialektische Charakter des Human Enhancement..... | 115 |
| 6.4 | Erkenntnis zur Subjektivität: neue Hypothese: Die mögliche Notwendigkeit des Anspruchs des Fremden für die Aktualisierung von Subjektivität..... | 117 |
| 6.5 | Erkenntnis zum Humanismus: Geringe Irritation des Konzepts der exzentrischen Positionalität durch Human Enhancement | 118 |
| 6.6 | Implikationskritische Problematisierung: Mögliche Gefahren des Subjektivitätskonzepts der Exzentrischen Positionalität | 120 |
| 7 | Literatur- und Quellenverzeichnis | 123 |
| 8 | Abstract | 141 |

Human Enhancement als Subjektivierungspraxis?

Inwiefern lassen sich im Horizont Helmuth Plessners Konzept der Exzentrischen Positionalität Praxen des Human Enhancement als Subjektivierungsprozesse verstehen?

(Philipp Sutanto)

Wenn man sich mit aktuellen technologischen Entwicklungen beschäftigt, tritt das Phänomen ein, dass noch während man sich den Themen des Human Enhancements und der künstlichen Intelligenz nähert, regelmäßig von angeblich bahnbrechenden Grenzüberschreitungen berichtet wird. So erscheinen die Theorien der Singularisten¹ wie Ray Kurzweil oder auch Nick Bostrom zunächst greifbar. Dabei kann man schnell vergessen, dass Utopien und Dystopien womöglich mehr über die Gegenwart als über die Zukunft selbst aussagen.

"Technologies encode and express values, norms and ideals [...]. They embody images of human life and aspirations towards human life as it ought to be. What is true about particular technologies also applies to the idea of technology itself. [...] With imagined technological futures, we tell a certain story about our aspirations and anxieties" (Hurlbut/Tirosh-Samuelson 2016, S.3 f.).

In dieser Hinsicht ist dies keine Arbeit, die sich mit "der Zukunft" beschäftigt, sondern mit imaginierten Zukunftsvisionen darüber, wie diese aussehen werde, solle oder könne. Trotz aller technischen Fortschritte haben sich ungleich mehr Zukunftsvisionen und -fantasien der Vergangenheit nicht bewahrheitet.

¹ Singularität kurz zusammengefasst: Maschinen, die die menschliche Intelligenz überschreiten, werden selbst besser darin sein, neue Maschinen zu erfinden, die wiederum deren Intelligenz überschreiten, und die selbst wiederum Maschinen erfinden. Die Geschwindigkeit, mit der so „die Intelligenz“ ansteigt, überschreite die der biologischen Evolution um ein Vielfaches. Nach Kurzweil trete dies 2045 ein.

1 Einleitung

1.1 Diskursive Einordnung

Während seitens der Primatenforschung die Differenz zwischen Mensch und Tier fällt, droht mit der KI-Forschung auch die Grenze zur Maschine zu fallen.² „Je aufwendiger und empathischer Menschen hinschauen, desto sozialvitaler erscheint die künstliche Intelligenz und die Primatenintelligenz“ (Fischer 2002, S.230).

Das Zerfallen der Grenzen ist für Stefan Herbrecher (2014, S.270) in der postmodernen Kritik an den humanistischen Idealen begründet, die in Zeiten multikultureller Gesellschaften und globaler Migration ihren Konsens verlieren. Denn auch wenn humanistische Ideale und Werte mit universalistischen Ansprüchen aufgetreten sind, „hatte die universelle Norm ein recht spezifisches Gesicht, nämlich europäisch-kosmopolitisch, weiß, männlich, aufklärerisch usw.“ (ebd.); für Herbrecher eine überholte Denkform, die nach 500 Jahren ihr Ende findet.³

² Donna Haraway (1990, S.294) fügt dieser doppelten Dekonstruktion des Menschen noch eine dritte fallende Grenze hinzu: die Grenze zwischen Physischem und Nicht-Physischem: „The third distinction is a subset of the second: the boundary between physical and non-physical is very imprecise for us [...] Our best machines are made of sunshine; they are all light and clean because they are nothing but signals, electromagnetic waves, a section of a spectrum, and these machines are eminently portable, mobile“. Dieses Verschwinden der Grenze kann man beispielsweise bei Psychopharmaka sehen: eine physische Komponente wird eingesetzt um eine psychische Veränderung einzuleiten; und die transhumanistische Utopie der Überwindung der Sterblichkeit besteht im „Upload“, d.h. dem Erstellen einer künstlichen physischen Kopie des Gehirn, um das davon getragene Bewusstsein zu kopieren. Andersherum wird die cartesianische Trennung auch durch den Hinweis auf psychosomatische Erkrankungen problematisiert.

³ Passend dazu sieht Haraway im Zerfall der Grenzen eine Chance, die klassische Geschlechtlichkeit zu überwinden: „Cyborg imagery can suggest a way out of the maze of dualisms in which we have explained our bodies and our tools to ourselves. This is a dream not of a common language, but of a powerful infidel heteroglossia“ (Haraway (1990, S.316).

Ich würde den beginnenden Zerfall der Abgrenzung des Menschen zum Tier früher als Herbrecher, spätestens mit der Evolutionstheorie Darwins datieren. Hier wird der Mensch explizit als eine unter vielen Arten betrachtet, anstatt als Wesen göttlichen Abbildes. Haraway datiert den Fall der Grenze ähnlich: „Biology and evolutionary theory over the last two centuries have simultaneously produced modern organisms as objects of knowledge and reduced the line between humans and animals to a faint trace reetched [sic!] in ideological struggle or professional disputes between life and social science“ (ebd., S.293). Wenn man Haraways Argumentation folgt und mit der Konstruktion des „modernen Organismus“ als Objekt der Wissenschaft den Beginn des Zerfalls der Mensch-Tier-Grenze sieht, dann verweist dies auf die Subjekt-Objekt-Grenze. Sobald sich der Mensch selbst zum Objekt macht, scheint er sich zugleich als Tier betrachten zu müssen, das eben nicht bloß bewusst und frei *handelt*, sondern sich nach (naturwissenschaftlichen) Regeln *verhält*. Dieser Gedanke findet sich ähnlich bei Astrid Messerschmidt (2006/2012, S.300f.). Mit der Institutionalisierung der Wissenschaften, insbesondere der Humanwissenschaften, wird nicht nur systematisch auf die Welt als Ganze, sondern auch auf die Menschen in ihr zugegriffen und ihr „Inneres“ nach außen gekehrt und sichtbar gemacht. Womöglich ist

Einleitung

Auf das Ende des Humanismus folge die Rede vom Transhumanismus, dessen grundlegende Idee darin bestünde, dass der Mensch sich mittels technologischer Verbesserung – der Praxis des Human Enhancement – soweit von seiner Natur (bzw. eines als natürlich unterstellten Zustandes) entfernt, dass man von ihm nicht mehr als „Mensch“ sprechen kann. Dort, wo sich Mensch und Maschine zu Hybridwesen verbinden, spricht man vom Cyborg – einem Wesen, das für Donna Haraway bereits im späten 20.Jahrhundert empirische Realität ist (allerdings ohne den Begriff des „Transhumanismus“ zu nutzen):

„By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism. In short, we are cyborgs. The cyborg is our ontology“ (Haraway 1990, S.292).

Unter Verweis auf John Brockmann (2004) bringt Berndt Vowinkel (2010, S.136 f.) den Transhumanismus mit einem „Neuen Humanismus“ und einem „Aufgeklärten Humanismus“ in Verbindung⁴ und schiebt die transhumane (d.h. von Cyborgs bzw. „Homo Cyberneticus“, „Homo Optimus“, „Homo Hybridicus“ und „Homo Mechanicus“ sowie den letzten überbleibenden des „Homo Sapiens Ludditus“, aber auch vom „Robotus Primus“⁵ getragene) zwischen die humane und die posthumane (von „Robotus Multitudinus“ getragene) Gesellschaft. Anders als für Haraway ist die transhumane Gesellschaft für ihn allerdings noch keine Realität.

die Pädagogik, auch dann, wenn sie ihre Adressaten als Subjekte versteht, die ihrerseits einen Anspruch haben, mit dem man in einen Dialog tritt, Teil dieses Prozesses der Objektivierung der Menschen; für erklärende Zugänge in der Tradition des kritischen Rationalismus würde ich dies auf jeden Fall bejahren.

⁴ Ähnlich wie einige Kritiker der Transhumanismus diesem den Charakter einer Religion zuschreiben. stellt Vowinkel mit einem Hinweis darauf, dass christliche Vertreter den Transhumanismus als eine Perversion des Humanismus sehen, eine Zusammengehörigkeit von Christentum und Humanismus her. Da er dem Transhumanismus gegenüber eine affirmative Rolle einnimmt, wendet er sich damit logisch implizit gegen diesen „christlichen“ Vorwurf der Perversion. Implizit postuliert er damit, dass der Humanismus unsäkular und unaufgeklärt ist, der Transhumanismus also tatsächlich der „aufgeklärte“ Humanismus ist. Einwände gegen das transhumanistische Programm erscheinen so tendenziell religiös motiviert, und damit nicht der Sphäre der Wissenschaft zugehörig; eine rhetorische Figur, die man mit Filicity Mellor (2003) als „defining the other“ identifizieren kann.

⁵ „Angefangen von den ersten, vollständig autonomen Robotern (Robotus Primus), wie sie bereits schon jetzt ansatzweise existieren, werden sie in den folgenden Jahrzehnten intelligenter und selbständiger werden“ (ebd.). Vowlkels Vision vom Robotus Primus bzw. Robotus Multitudinus logisch folgende Frage nach dem rechtlichen Status wird von Denis Franco Silva (2012) mit einem Plädoyer für die Differenzierung zwischen Menschen- und Personenrechten beantwortet, einer Differenzierung, die prominent schon von Peter Singer (1979/2013) an der Mensch-Tier-Grenze geführt wurde.

Unter Verweis auf die Vorarbeit von Thomas Wagner (2016, S.77 ff.) kann man mit der „World Transhumanist Association“ und dem Nachfolger Humanity+⁶, der „2045 Initiative“⁷, dem „Institute for Ethics and Emerging Technologies“⁸ oder auch der „Deutschen Gesellschaft für Transhumanismus“⁹ den Transhumanismus auch als politisches (oder auch wirtschaftliches)¹⁰ Programm (inklusive einer Interessenvertretung) betrachten. Besonders prägnant wird dies bei der von Dmitri Itzkow gegründeten Partei „Evolution 2045“¹¹.

Insofern ist der Transhumanismus sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene ein aktuelles Thema, mit dem sich auch die Pädagogik auseinandersetzt.

Nachdem im Folgenden ein Überblick über die bisherige pädagogische Auseinandersetzung mit dem Thema gegeben wird, folgt im nächsten Kapitel eine Begründung und Explikation der Fragestellung sowie Ausführungen dazu, wie diese verfolgt wird und welchen Erkenntnisinteressen sie folgt.

Im dritten Kapitel wird der Begriff des Human Enhancement erläutert und ein Überblick über verschiedene Formen gegeben, und im vierten Kapitel wird die philosophische Anthropologie allgemein und danach konkret Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität vorgestellt.

Im fünften Kapitel werden Hypothesen (nicht im Sinne des kritischen Rationalismus) aufgestellt und auf ihre Geltung hin überprüft. Dieses Kapitel ist der erste Teil zur Beantwortung der Fragestellung. Im letzten Kapitel werden diese Hypothesen noch zueinander in Beziehung gesetzt und die Erkenntnisse dieser Arbeit in Bezug auf die Fragestellung konkretisiert und zusammengefasst.

⁶ <http://humanityplus.org/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

⁷ <http://2045.com/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

⁸ <https://ieet.org/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

⁹ <http://www.transhumanismus.demokratietheorie.de/2006/12/28/detrans-deutsche-gesellschaft-fur-transhumanismus-ev/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

¹⁰ „We will create future technologies that can be commercialized within decades (e.g. Avatar C) as well as implement ‘traditional’ business projects such as, for example, producing commercially viable movies“ (Dmitry Itskov, Gründer der Partei „Evolution 2045“ auf <http://2045.com/news/33999.html>; zuletzt eingesehen am 15.11.2019)

¹¹ <http://evolution.2045.com/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

1.2 Human Enhancement im pädagogischen Diskurs

In der Pädagogik wird das Thema unter anderem von Thomas Damberger bearbeitet. In seiner Dissertation (2012a, S.235 ff.) greift er zunächst Eric T. Juengsts (2009, S.28)¹² (bioethische) Differenzierung zwischen „medizin-therapeutischen Maßnahmen“ und „Enhancement“ auf. Bei therapeutischen Maßnahmen gehe es diesem zufolge um „die Behandlung von gesundheitlichen Problemen [und] Interventionen, deren Gegenstand der gesunde Mensch ist“. Unter Verweis auf Thomas Runkel (2010, S.7, zit. ebd.) unterscheidet er davon zunächst die „Verbesserung der psychischen und physischen Konstitution, [die] dabei sowohl über die Bewahrung und Wiederherstellung der Gesundheit als auch über die Prävention von Krankheiten hinausgeht“. Begründet durch die Uneinigkeit darüber, was eine „Krankheit“ und was ein „gesunder Körper“ ist, verschwimmt ihm zufolge auch die Grenze zwischen „Therapie“ und „Human Enhancement“.¹³

Die Frage, ob denn nun jede „Verbesserung“, handle es sich nun um den Ausgleich eines Defizits (beispielsweise einer Rechtschreibschwäche) oder um die Verbesserung der kognitiven Leistungsfähigkeit (beispielsweise durch die Verabreichung von Ritalin) Human Enhancement sei, führt Damberger (2012a, 2012b und 2013) zu der Frage, ob Pädagogik denn Human Enhancement ist.¹⁴ Dabei argumentiert er, dass die Differenz darin bestehe, die Arbeit „mit dem Anderen“ von der Arbeit „an dem Anderen“ zu unterscheiden¹⁵:

¹² Näheres zu Juengsts Differenzierung in Kapitel 3.2.

¹³ Welcher der beiden Begriffe in einem bestimmten Setting favorisiert wird (z.B. bei der Vergabe von Fördermittel für therapeutische Maßnahmen oder bei einem Vortrag auf einer Tagung für Transhumanismus) bestimmt, welche Grenze gezogen wird bzw. ob denn eine Grenze gezogen wird. Diese Grenzziehungspolitik (Gieryn 1983, 1995), so würde ich (im Sinne einer Hypothese, die hier leider nicht überprüft werden kann) postulieren, ist bei schwimmenden Grenzen verstärkt dem situativen Pragmatismus ausgesetzt.

¹⁴ Diese Frage ist exemplarisch dafür, dass auch Kulturtechniken, Institutionen, Denkweisen und vieles mehr als „Human Enhancement“ im Sinne der Verbesserung des Menschen betrachtet werden können. Was, wenn nicht das, was wir durch Erziehung, Bildung, Sozialisation, Unterricht und andere pädagogische Praxen erlernen, in unser Selbstbild aufnehmen, geht „unter die Haut“? Selbst wenn man sich auf die physischen, materiellen Komponenten von „Technologie“ begrenzt, könnte man im Sinne der Vertreter des Transhumanismus, die ja selbst das menschliche Gehirn als physische Basis unseres Bewusstseins nachzubauen versuchen, argumentieren, dass mittels Pädagogik ein bestimmtes Gehirn, d.h. eine bestimmte Gehirnphysiologie, geschaffen wird.

¹⁵ Hier könnte man auf den in Fußnote 3 aufgeworfenen Gedanken verweisen, dass mit der Objektifizierung des Menschen dieser, der theoretischen Betrachtung nach, zum „Tier“ wird, zu einem naturwissenschaftlichen Objekt, das sich verhält anstatt bewusst zu handeln. Aus biowissenschaftlicher Perspektive mag dies legitim erscheinen – in der Position dies zu beurteilen bin ich nicht. Übernimmt aber

„Wo Biowissenschaften es im Grunde genommen mit einem Ding, einer Sache [...] zu tun haben, ist der Gegenstand der Pädagogik eben gerade kein Gegenstand, sondern ein Gegenüber“ (Damberger 2013, S.10).

Dass er damit aber einen bestimmten präskriptiven Anspruch stellt, wird dort klar, wo er nach den Maßstäben, nach den Kriterien der Erziehung fragt: „Die Verabreichung von Ritalin ist für sich genommen keine pädagogische Handlung, aber sie geschieht im Rahmen einer Erziehung, die den Blick nicht auf das Sein-können des jeweils bestimmten Menschen, nicht auf dessen eigenen Sinn, sondern auf etablierte Maßstäbe richtet“ (Damberger 2012b, S.9). Die (gesellschaftlich) etablierten Maßstäbe tragen den Charakter der affirmativen Anpassung: der Normalisierung. Sie sind dem Menschen extern. In dieser, an externen Kriterien orientierten Praxis von Erziehung, so Damberger, „kann sich Pädagogik durchaus als eine Form des Human Enhancement herausstellen“ (ebd., S.10). Stattdessen aber plädiert Damberger für eine andere Form der Pädagogik, die an Kriterien ausgerichtet ist, die im Gegenüber selbst begründet sind; eine Praxis, die darauf ausgerichtet ist „ihm seine Möglichkeiten, aber auch seine Baustellen aufzuzeigen, [...] ihn also im wahrsten Sinne des Wortes *seinzulassen*“ (ebd., S.8). Man kann also sagen, dass Damberger eine Pädagogik ohne Subjekt zwar für möglich, aber nicht für wünschenswert hält.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Edgar Weiß (2014). Weiß versteht die Verbesserung des Menschen mittels technischer Mittel (Human Enhancement) als Denkbewegung, die in Nitzsches Konzept vom Übermenschen in Grundzügen entwickelt wird; eine Verbindung, die auch in der transhumanistischen Literatur selbst hergestellt wird (vgl. z.B. Sorgner 2016). Die Idee des Human *Enhancement*, der Optimierung des Menschen, interpretiert er (ebd., S.54) unter Verweis auf Richter (1979) als „Gotteskomplex“: der Mensch, so die transhumanistische Idee, soll durch eine bessere Version abgelöst werden. Insbesondere mit der Präimplantationstechnik und genetischer Manipulation wird so eine „Liberale

die Pädagogik diese Perspektive (transformationslos), dann verliert sie womöglich ihr Spezifikum und wird systematisch zur einer Art „angewandten Biowissenschaft“, die den menschlichen Organismus mittels technischer Verfahren, die auf naturwissenschaftlichen Gesetzen basieren, so zu modulieren versucht, wie es – von wem auch immer – gewünscht wird. Im Grunde könnte man dies als eine Fortsetzung des Positivismusstreits sehen.

Einleitung

Eugenik“ (Habermas 2001) eingeleitet.

In Hinblick auf den Kontext kapitalistischer Strukturen und ethischen Relativismus werde dieses Programm der Selbstoptimierung verabsolutiert (vgl. ebd., S.52)

Das transhumanistische Denken, die Grundlage des Human Enhancement und moderne Variante Nitzsches Übermenschen, sei jedenfalls nicht mit pädagogischen Bemühungen vereinbar, da sich in der „Züchtung“ eines „Übermenschen“ (mittels der Techniken des Human Enhancement) ein Subjekt-Objektverhältnis spiegle. Dieses widerspreche der Idee der Emanzipation und der Selbstzweckhaftigkeit der Menschen, wie sie z.B. bei Kant oder auch in der Kritischen Theorie angelegt seien. Pädagogik sei in diesem Sinne als „kommunikativ[er] Prozess zwischen Subjekten“ (ebd., S.62) zu verstehen.

Den Menschen zum Objekt zu machen, ist eine Denkbewegung, die auch von Käte Meyer-Drawe (2014) kritisch gesehen wird. In Bezug auf Günther Anders formuliert sie, dass es die Maschinen selbst seien, die „den ingenieurtechnischen Ehrgeiz herausfordern“ (ebd., S.111), und dass sich das Verhältnis von Zweck und Mittel dahingehend verkehrt, dass die Mittel den Zweck heiligen (vgl. ebd., S.112). Diese These argumentiert sie anhand der Verbrennungsöfen in den Konzentrationslagern, deren Konstruktion auf Effizienz ausgerichtet war, obwohl es ökonomisch für die Firma „Topf & Sohn“ keine großen Anreize gegeben hätte. Das Vernichtungspotenzial bereits existierender Technologien betrachtend, kommt sie zu dem Schluss: „Statt um Optimierung soll es [...] um das Problem der Annihilation gehen“ (ebd., S.108).

Für Ingrid Lohmann, Sven Kluge und Gerd Steffens (2014) dient das transhumanistische Programm „vor allem einem Zwecke [...]: der Kaste, die den Fluss der großen Gelder steuert, ihre eigene Unsterblichkeit zu sichern. [...] Unsterblichkeit für die kleine Kaste der Götter, die man schon heute fast nie sieht, und denen sterbliche Menschen in einem Maße wie vielleicht nie zuvor in der Geschichte der Menschheit gleichgültig sind“ (ebd., S.13 f.). An Versprechen von Solidarität und geteilter Glückseligkeit glauben sie nicht.

Neben dem Traum von der Unsterblichkeit sehen sie im transhumanistischen Programm vor allem ökonomische Interessen, „und dies umso mehr, als die Erschaffung der neuen trans- oder auch posthumanistischen Wesen auf nichts anderes hinauslaufen könnte, als die ultimative Perfektionierung des *homo oeconomicus* und seine Durchsetzung als eines

realen Normwesens“ (ebd.). Diese Einstellung scheint in den Geistes- und Sozialwissenschaften breite Zustimmung zu finden; Kurzweil (2005/2013, S.94 ff.) selbst verspricht mit dem Eintreten der Singularität immerhin nicht bloß die Unsterblichkeit und die Explosion der technologischen Entwicklung, sondern auch eine unbegrenzte Steigerung des Wirtschaftswachstums.¹⁶

Thomas Wagner (2015/2016, S.10 ff. und S.103 ff.) ergänzt dies um einen Hinweis auf ein militärisches Interesse. Auch wenn die Protagonisten der „Kalifornischen Idee“, d.h. eben die von Lohmann, Kluge und Steffens als Kaste der „Götter“ bezeichneten Milliardäre, des Silicon Valleys über staatlichen Einmischungen in ihr Programm klagen¹⁷, sei das Pentagon bis heute ein treibender Motor der KI-Forschung (vgl. ebd., S.11) und „die derzeitige Planung des US Sicherheitsapparates [...] auf vielfältige Weise mit Google verflochten“ (ebd. S. 104).¹⁸

Einen systematisch anderen Zugang (der in dieser Arbeit häufig aufgegriffen wird) findet man bei Michael Wimmer (2014). Zwar verweist auch Wimmer (ebd., S.250) auf Nietzsches Prophezeiung von der Überwindung des Menschen durch den Übermenschen und das im Transhumanismus zu findende Denken, dies durch die Verschmelzung von Menschen und Maschinen zu erreichen, doch er kehrt nicht zum Denken des Menschen als souveränes Subjekt zurück.¹⁹ Im Gegenteil: es seien erst die technischen Bedingungen, die dem Menschen das Humane geben. Sie „gehören zu seinem Kern, der allerdings nie Wesens-Kern gewesen sein wird, sondern von Anfang an als gespalten vorgestellt werden müsste, als eine Leerstelle, die nachträglich von einem Supplement in Gestalt eines Pharmakon markiert worden sein wird, das sich zu etwas hinzufügt, was es

¹⁶ „Doch die Prinzipien des Gesetz vom steigenden Ertragszuwachs besagen eindeutig, dass die Wirtschaft exponentiell weiterwächst, da der Fortschritt immer schneller vorstatten geht“ (ebd., S.105).

¹⁷ „Es gibt eine Menge Dinge, die wir gerne machen würden, aber leider nicht tun können, weil sie illegal sind. Wir sollten ein paar Orte haben, wo wir sicher sind. Wo wir neue Dinge ausprobieren und herausfinden können, welche Auswirkungen sie auf die Gesellschaft haben“ (Larry Page in der am 13.4.2014 ausgestrahlten Folge des ARD-Magazins „Titel, Thesen, Temperamente“, zit. nach Wagner 2015/2016, S.135)

¹⁸ Auch Thomas Rid (2016, S.25 ff.) beginnt seine „kurze Geschichte der Kybernetik“ mit dem zweiten Weltkrieg, mit dem Problem, dass es auf Grund der immer stärkeren, schnelleren und auf höhere Flughöhen ausgerichteten Flugzeuge „schwierig, wenn nicht unmöglich werden würde, die Maschinen mit gewöhnlichen Geschützen vom Himmel zu holen“ (ebd., S.29). Die Kybernetik

¹⁹ Doch könne der (Über)Mensch, den wir aus unserer Perspektive entwerfen, nicht vollkommen werden, weil nämlich wir selbst unvollkommen seien: „So besteht die Problematik von Vervollkommungsprogrammen darin, dass sie von unverbesserlichen Menschen unternommen werden, die in der Regel nicht erkennen, dass ihre Vervollkommnungsideen Symptome ihrer Unvollkommenheit sind“ (ebd., S.256).

Einleitung

noch gar nicht gibt, sondern durch diese Supplementierung erst entsteht“ (ebd., S.257). So weist er auf die Konstituierung des Subjekts durch das Fremde hin.

Schließlich, so Wimmer, vollziehen sich Bildungsprozesse im Spannungsfeld der erleidenden Erfahrung und der Eigenaktivität. Reine Selbst-Bildungskonzepte seien veraltet und nicht mehr anschlussfähig. Die Frage des Humanismus hingegen sei keineswegs hinfällig, da die technologische Veränderbarkeit dem Humanismus im Grund nicht widerspreche.

Ähnlich kommt auch Brumlik (2016, S.138) zu dem Schluss, dass der „Transhumanismus“ immer schon Teil des menschlichen Daseins war und in der Philosophischen Anthropologie bereits reflektiert wurde. Dennoch räumt er unter Verweis auf Habermas (2003) ein, dass es Veränderungen im Verhältnis des Menschen zu sich selbst gebe. Mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms und der damit verbundenen Idee, dass sich Eltern ihre Kinder aussuchen können (Liberale Eugenik), rücke das menschliche Dasein zunehmend in die Sphäre technologischer Artefakte. Dieses Verschwimmen der Grenzen konfrontiere uns auf einer existenziellen Ebene mit der Erwartung, dass wir unser „Leibsein“ dem „Leibhaben“ unterordnen. (Habermas 2003, S.53f., zit. nach. Brumlik 2016, S.132). „Transhumanism Is Humanism, and Humanism Is Transhumanism“, so betitelt Brumlik schließlich seinen Aufsatz.

2 Fragestellung und Methodologie

2.1 Herleitung und Relevanz der Fragestellung

Angesichts der Zahl an pädagogischen Publikationen, die sich in den letzten Jahren auf Human Enhancement und Transhumanismus beziehen, lässt sich sagen, dass dieser Themenbereich Einzug in die Disziplin findet. Diesem disziplinären Konformitätsargument soll jedoch auch eine systematische Begründung hinzugefügt werden.

Die Pädagogik, so sie sich nicht als technologische Wissenschaft versteht²⁰, gründet auf der Vorstellung vom Menschen als Subjekt, das mit einem (freien) Willen ausgestattet ist und das personellen Rechtsstatus beanspruchen kann. Damit wird er nicht bloß als reines Objekt seiner (sozialen) Umwelt verstanden, nicht als Gegenstand, auf den eingewirkt wird, sondern als Subjekt, das auch seinerseits wirkt und handelt.

Kant (1803/1983, S.697) beispielsweise argumentiert, dass der Mensch zwar von Geburt an keine Vernunft habe, dass er aber (anders als das Tier) mangels verhaltensleitender Instinkte einer solchen Vernunft bedürfe, um „sich selbst den Plan seines Verhaltens [zu] machen“. Der Mensch wird bei ihm so zur Autorität seines eigenen Lebens, das auf Vernunft basierend handeln *soll*. Passend dazu der Kampfspruch der Aufklärung: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ (Kant, 1784/1983, S.53). Das Subjekt wird somit zum Telos der Aufklärung.

Im Übrigen würde ich argumentieren, dass Kant bei seiner Konzeption des (erwachsenen) Menschen genau genommen bereits von einer Subjekthaftigkeit *ausgeht*. Das erkennt man daran, dass er sich mit diesem Kampfspruch *an ein Gegenüber wendet*, das er als „*Du*“ anspricht und anerkennt, und dem er einen eigenen Verstand zuschreibt. Selbst dort, wo der Mensch diesen unterstellten eigenen Verstand nicht nutzt, dort wo er sich unmündig verhält, spricht Kant (ebd.) von einer Unmündigkeit, die nicht „natürlich“ gegeben ist und die nicht aufgrund einer unzureichenden Erziehung entstanden ist, sondern die *selbstverschuldet* ist. Der Mensch sei dementsprechend zur Mündigkeit fähig,

²⁰ Wie sie beispielsweise von Brezinka (1968) konzipiert wird, wobei ich mich hier auf Kollers (2004/2006, S.179 ff.) Darstellung von Brezinkas Position beziehe.

Fragestellung und Methodologie

sei aber bloß zu faul und zu feige.

Auch im emanzipatorischen Bildungsverständnis der Kritischen Pädagogik wird das handelnde, sich selbst bestimmende Subjekt zum Telos. Beispielhaft dafür lässt sich Klafki (1994, S.52) Bildungstheorie anführen, die Selbstbestimmung, Mitbestimmung und Solidarität als Ziele pädagogischer Bemühung vorsieht. Interessant ist hier, dass mit „Solidarität“ nicht eine advokatorische Position vertreten wird, von der aus *für* den anderen „zu seinem Besten“ entschieden wird. Solidarität bedeutet bei Klafki, dass es genau darum geht, diejenigen, die aus gesellschaftlichen, politischen oder ideologischen Gründen in ihrer Selbst- und Mitbestimmung eingeschränkt sind, zur Emanzipation verhelfen, d.h. ihnen zu helfen, über sich selbst und das eigene Leben zu bestimmen und an der Gestaltung der gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Verhältnisse teilzuhaben (und auch selbst solidarisch zu werden).

Klafki interpretierend würde ich hier argumentieren, dass auch dort, wo die Selbst- und Mitbestimmungsfähigkeit fehlen, von einer Subjektivität *ausgegangen* wird. Wenn nämlich davon ausgegangen wird, dass die Selbst- und Mitbestimmungsfähigkeit von außen eingeschränkt wird und man kein advokatorisches Verhältnis ansetzt, dann geht es im Konzept der Solidarität darum, diejenigen, die einschränkt sind, *zu Wort kommen zu lassen*, was wiederum Vernunft, Verstand und „Ich“-Charakter, d.h. Subjektivität voraussetzt.

Im Erziehungsbegriff Friedrich W. Krons (1996, zit. n. Koller 2004/2006, S.55 ff.) wird explizit bereits bei zu Erziehenden von einer Subjekthaftigkeit *ausgegangen*. Im Sinne des Symbolischen Interaktionismus bekommen Kron zufolge die Erziehungsbemühungen des Erziehenden, erst durch die Interpretation durch die Educanden ihre Bedeutung. Dafür ist im hermeneutischen Denken unter anderem auch ein Erkenntnisinteresse zentral, das die Interpretation leitet und das damit Subjektivität voraussetzt. Der Educand ist dementsprechend nicht *Objekt* der Erziehung, das eine – metaphorisch gesprochen – „materielle“ Widerständigkeit darstellt, für deren Überwindung es bloß die richtige Technik benötigt, sondern er gestaltet durch den produktiven Charakter der Interpretation (frei nach Gadamer) die Bedeutung der Situation, d.h. den Sinn der Erziehung mit. Insofern ist Erziehung als praktische Tätigkeit mindestens zweier Menschen und nicht als poetischer

Prozess der erziehenden Person zu denken.²¹

Ähnlich konzipiert und explizit normativ gerichtet stellt sich die Position Dambergers dar. Wenn er die Frage, ob Pädagogik eine Praxis des Human Enhancement sei, verneint, dann tut er dies nur unter dem Standpunkt der Prämisse, dass die zu erziehende Person personellen Status hat und als Subjekt betrachtet werden soll, und auch hinter der Kritik an der von Weiß (2014) als „faschistische“ bezeichneten Fantasie vom Übermenschen, der technologisch herangezüchtet wird, der also seinen Subjektstatus verliert, steckt ebenso ein Plädoyer dafür, den Menschen als Subjekt zu konzipieren.

Kritik am Subjektbegriff ist disziplinintern nicht neu, der innerdisziplinäre Skeptizismus²² ist omnipräsent, und die Pädagogik mag sich selbst einem Neubegründungsprozess ausgesetzt sehen:

„Wie auch immer die Vorschläge eines Neudenkens von Bildung²³ begründet sind und zu bewerten sein mögen, stets geht es in der bildungstheoretischen Reflexion darum, einen Umgang mit den durch den Poststrukturalismus und die Systemtheorie ausgelösten Erschütterungen zu finden und eine theoretische Fassung für den Werdensprozess eines Subjekts zu suchen, das keines mehr ist, das nur als gespaltenes, als Leerstelle, als nicht mit sich identisches, sich selbst partiell fremdes und nie vollständig bei sich seiendes Wesen beschreibbar ist, das alle Attribute, die dem Menschen in seiner vermeintlichen Sonderstellung zukommen, nicht ohne andere und nicht ohne Techniken erlangen würde, allen voran Sprachwesen, Bewusstseinsträger und Vernunftinhaber zu sein“ (Wimmer 2014, S.234, unter Bezugnahme auf Gamm 2004, S.434 ff., und 63 ff.).

²¹ Ich gehe hier von einer begrifflichen Differenzierung von Praxis und Poiesis im Sinne Aristoteles aus.

²² Zum Skeptizismus als wissenschaftliche Norm siehe Robert K. Merton (1942/1973).

²³ Wimmer (ebd., S.232) beginnt seine Aufzählung mit einem Verweis darauf, dass bereits auf Adornos (1959) Theorie der Halbbildung, die „nur noch einen Willen zum Schein von Bildung [verkannte], der ihren Verlust nur notdürftig kaschierte“ und verweist weiter auf Liessmanns (2006) Theorie der Unbildung, Masetz (2010) Begriff des „Geiststerben“, auf kritische Stimmen gegenüber der Marktideologie (Schöller 2006; Pongratz 2009) und den Waren-Charakter der Bildung (Lohmann/Rilling 2002) im Kontext von Bildungsstandards (Gruschka 2007), Anpassungsleistung (Ruhloff 1997, 2002) und marktgängiger Qualifizierung (Rößer 1997, Zymek 2005); auf die problematischen Folgen für das Zusammenleben (Masschelein/Simons 2002) und Individualisierung als spezifische Machtformierung (Masschelein/Ricken 2003), die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften (Kittler 1980), sowie weiter Peter Sloterdijks (1999) und Nancys (1982) klare Diagnosen, dass die Ära des Humanismus abgelaufen sei, auf Schäfers (1996) These, bei Bildung handle es sich von Anfang an um eine Illusion oder gar um eine notwendige Illusion (Kubac 2007), um ein unmögliches Versprechen (Schäfer 2011); sowie auf Elisabeth Sattlers (2009) These, dass Bildung immer mit Entbildung verbunden sei.

Trotzdem gebe es Neuformulierungen; beispielsweise bei Heydorn (1972), Klafki (1990), Koller (2012), Pongratz (2010) oder auch bei Wimmer (1996) selbst.

Fragestellung und Methodologie

Eine dieser Problematisierungen kommt von Seiten des Transhumanismus: der Mensch, so die These, werde durch die Technologien des Human Enhancement sein Wesen derart radikal verändern, dass er nicht mehr als Mensch betrachtet werden kann.²⁴

Wenn der Mensch aus unserem Denken verschwindet, wie es bereits Foucault (1971, S.465, zit. nach Pongratz 1988, S.103) prognostiziert, dann verschwindet auch die Konzeption des Menschen als Subjekt. Ob der Subjektbegriff selbst verschwindet oder ob er beispielsweise auf Tiere (Singer 1979/2013) und Maschinen (Silva 2012) ausgeweitet wird²⁵, ist damit noch nicht entschieden. In jedem Fall wäre die Pädagogik vor systematische (und womöglich auch praktische)²⁶ Herausforderungen gestellt.

Angesichts der mit den Technologien des Human Enhancement als *radikal* angekündigten *Veränderungen des Menschen* werde ich in dieser Arbeit, nicht die Perspektive von Trans- und Posthumanismus selbst zum Gegenstand der Forschung zu machen, sondern die angeblich transformativen Elemente, d.h. die Idee des *Human Enhancement* durch die entsprechenden Technologien.²⁷

Ich betrachte damit mehr den (postulierten) Wandel im Dasein selbst, als die (postulierte) Veränderung im Denken: Sind die Veränderungen zwischen Mensch und Technik, die

²⁴ Beispielsweise Sorgner (2016), Kurzweil (2005/2013), Vowinkel (2010, S.137). Zuzanna Adamczak et. al. (2018, S.1) verweisen weiter auf Bostrom (2013), Blackford (2010), Klichowski (2014), Palese (2012), Newman (2012) und More (2003).

²⁵ Beide plädieren dafür, Menschenrechte zu Gunsten von Personenrechten aufzugeben.

²⁶ Es mag angesichts der disziplinären Verortung dieser Arbeit in der Allgemeinen Pädagogik ironisch erscheinen, dass ich nicht selbstverständlich davon ausgehe, dass eine derart fundamentale Erschütterung pädagogischen Denkens die pädagogische Praxis verändert. Allerdings erscheint mir die Rückgebundenheit der Praxis an die Allgemeine Pädagogik und ihre Theorien als eher lose und womöglich stärker von (z.B. biographisch bedingten) subjektiven Alltagstheorien, politischen Vorgaben, Modeströmungen, institutionellen Konventionen, mikropolitischen Prozessen (Altrichter/Posch 1996), medialen Diskursen, gerade gängigen Schulbüchern etc. angeleitet. Edwin Keiner und Guido Pollak (2001, S.10) sehen das Paradigma der erziehungswissenschaftlichen Identität mit Ende der 1980er Jahren als erschöpft an, und wenn Yvonne Ehrenspecks (2001) These, dass eine Disziplin vor allem dann Wissenschaftsforschung (im Sinne empirischer Selbstbeforschung) betreibe, wenn sie sich ihre systematische Frage nicht mehr stellen könne, dann kann die Gründung der Kommission für Wissenschaftsforschung (1977/1978) als weiteres Indiz dafür gesehen werden, dass die Rückbindung der pädagogischen Subdisziplinen an die Allgemeine Pädagogik wohl eher lose sein dürfte. Dass die Praxis davon tangiert wäre, will ich nicht ausschließen, halte dies allerdings für unwahrscheinlich; erst Recht, wenn man den womöglich notwendig konservativen Charakter zumindest der breitenwirksamsten pädagogischen Institution bedenkt, und Evidenz für eine starke systematisch Verbundenheit zwischen Allgemeiner Pädagogik pädagogischer Praxis ist mir keine bekannt.

²⁷ Auch wenn Transhumanismus und Human Enhancement sehr eng verbunden sind, wie ich in Kapitel 3 argumentieren werden, besteht nämlich dennoch eine Differenz: Transhumanismus ist eine Perspektive auf den Menschen, unter „Human Enhancement“ verstehe ich bestimmte technologiebasierte Praxen, die als „Human Enhancement“ diskutiert werden.

durch die Praxen des Human Enhancement angestoßen werden, derart radikal, dass unser Denken sich *notwendigerweise* ändern wird bzw. verändert werden muss? Oder ist es möglich, dass sich zwar die Relation verändert, unser Denken trotz *dieser* Veränderungen aber weiterhin die Möglichkeit hat, am als Subjekt konzipierten Menschen als Grund der Pädagogik festzuhalten?

Der Gegenstand der Erkenntnis ist damit das, was mit dem Menschen passiert, wenn er mittels der Technologien des Human Enhancement transformiert wird, d.h. ein Transformationsprozess, der womöglich als Subjektwerdungsprozess verstanden werden kann.

Die Denkrichtung der Philosophischen Anthropologie geht in ihrer Denkbewegung zwar nicht vom Subjekt aus, führt aber zum Subjekt hin. Insofern lässt sie sich durchaus noch als Anthropologie verstehen, die am Subjektbegriff festhält. Auf Grund der Thematisierung der Technik als Anthropologikum, wie ich sie aus anderen Subjektkonzeptionen nicht kenne, und durch die Vorarbeiten von Joachim Fischer (2002) und Micha Brumlik (2016), die unter Verweis auf die Philosophische Anthropologie, insbesondere unter Verweis auf Helmuth Plessners (1928) Konzeption des Menschen als exzentrisch positionaliert, denke ich, dass dies eine Perspektive ist, die zumindest in begrenztem Rahmen eine solche Verstehensmöglichkeit bietet. Ob es grundsätzlich sinnvoll ist eine neue Perspektive einzunehmen und welche Vor- und Nachteile mit einem neuen Denken einhergehen, wird in dieser Arbeit nicht diskutiert.

Daher soll nun die Frage formuliert werden:

Inwiefern lassen sich im Horizont Helmuth Plessners Konzept der Exzentrischen Positionalität Praxen des Human Enhancement als Subjektivierungsprozesse verstehen?

Die Begriffe der „Praxis des Human Enhancement“ und der „Exzentrischen Positionalität“ werden in den Kapiteln drei und vier vorgestellt und stellen Ausgangspunkt und expliziertes Vorverständnis der Arbeit dar. Wie der Begriff des „Verstehens“ in dieser Arbeit aufgefasst wird, wird gleich im Anschluss an dieses Unterkapitel unter Verweis auf meine

Fragestellung und Methodologie

Erkenntnisinteressen (Kapitel 2.2) und über die in der Arbeit gebrauchte Methode der Sinnzuschreibung (Kapitel 2.3) expliziert.

2.2 Erkenntnisinteressen

Das erste Erkenntnisinteresse, dem diese Arbeit folgt, ist die Frage, ob Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität mit den von Trans- und Posthumanismus postulierten Irritationen humanistischen und mensch-zentrierten Denkens durch Human Enhancement umgehen kann, ohne theoretische Lücken aufzuweisen. Soweit diese Lücken doch bestehen, dann sollen diese Lücken im Zuge der Arbeit herausgearbeitet werden.

Plessners Konzept der Exzentrischen Positionalität steht hier stellvertretend für humanistisches Denken, das den Menschen in das Zentrum seines Denkens stellt. Im Zuge der Arbeit hat sich allerdings herausgestellt – wie ich im letzten Kapitel dieser Arbeit argumentieren werde –, dass diese Zugangsweise zwar humanistische Elemente hat, womöglich aber weniger repräsentativ für humanistisches Denken ist, als vielmehr dem Denken der (instrumentellen) Aufklärung entspricht. Insofern wird dieses Erkenntnisinteresse nur bedingt erfüllt werden.

Das zweite Erkenntnisinteresse besteht darin, zu verstehen, welche Bedeutung Human Enhancement im Prozess der Subjektivierung hat. Im Sinne eines verstehenden Erkenntnisinteresses geht es darum den pädagogischen Diskurs um eine mögliche Sinnzuschreibung von Human Enhancement zu bereichern.²⁸ Diese Sinnzuschreibung erfolgt aus einer bestimmten Perspektive und wird Human Enhancement als etwas verstehen, nämlich als *eine Form* der Subjektivierung. In hermeneutischer Terminologie wird hier ein Besonderes im Horizont des Allgemeinen (dem Prozess der Subjektivierung) verstanden.

Entsprechend des im hermeneutischen Zirkel angelegten wechselseitigen Verweises von Allgemeinem und Besonderem versuche ich damit gleichzeitig den Prozess der Subjektivierung *allgemein durch* Human Enhancement (die *konkrete Form*) besser zu

²⁸ In Anlehnung an Habermas (1965/1974) beschreibt Koller (2006, S.230) das Erkenntnisinteresse der hermeneutischen Methodologie darin, „die intersubjektive Verständigung der Menschen über Ziele und Normen, an denen sie ihr Handeln orientieren, zu erhalten und zu erweitern“.

verstehen. Diese zweite Denkbewegung vom Human Enhancement zu einem besseren Verständnis von Subjektivierung ist für den pädagogischen Diskurs die wichtigere Seite des hier im Verstehensbegriff angelegten hermeneutischen Vorgehens, weil das Subjekt – anders als Human Enhancement – ein, wenn nicht der zentrale Gegenstand des pädagogischen oder zumindest des bildungstheoretischen Diskurses ist.

Insofern soll diese Arbeit auch primär als Beitrag zum pädagogischen Diskurs zur Subjektivierung gelesen werden, und weniger als pädagogischer Beitrag zu einem disziplinübergreifenden Diskurs über Human Enhancement.

2.3 Sinnzuschreibung

Auf eine allgemeine Einführung in die hermeneutische Methodologie will ich an dieser Stelle verzichten, da ich meinen Begriff von „verstehen“ bereits in der Formulierung meiner Erkenntnisinteressen dargelegt habe, nämlich als einen Prozess, bei dem dem Besonderen im Horizont eines Allgemeinen eine Bedeutung gegeben wird, und bei dem dieses Allgemeine seine Bedeutung erst durch seine Ausprägungen im Besonderen gewinnt. Stattdessen will ich hier erläutern, wie ich diese wechselseitige Sinnzuschreibung in dieser Arbeit realisieren will.

Das für den Prozess des Verstehens notwendige Vorverständnis wird in den Kapiteln zum Human Enhancement (Kapitel 3) sowie in dem Kapitel zur Philosophischen Anthropologie (Kapitel 4), in dem das Konzept der exzentrischen Positionalität vorgestellt wird, expliziert. Bei der Ausarbeitung der beiden Kapitel spielen die oben vorgestellten Erkenntnisinteressen eine strukturierende und Schwerpunkt setzende Rolle, d.h. beide Konzepte werden bereits in Hinblick auf die Fragestellung behandelt.

Danach werde ich Hypothesen zu einem Sinnzusammenhang der beiden Konzepte formulieren (Kapitel 5). Das bedeutet, dass diese Hypothesen sich darauf beziehen, wie Human Enhancement im Kontext des Konzepts der exzentrischen Positionalität gelesen werden kann, nicht aber umgekehrt. Zu den aufgestellten Hypothesen werden Argumente diskutiert, die deren Geltungsanspruch stützen, sowie Argumente, die den Geltungsanspruch problematisieren. Die aufgeführten Argumente werden an

Fragestellung und Methodologie

verschiedenen, in Kapitel 3 vorgestellten, Beispielen von Human Enhancement exemplifiziert.

Keineswegs wird eine der Hypothesen an allen Beispielen durchdiskutiert. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit um ein Vielfaches sprengen, ohne den Erkenntnisgewinn zu erhöhen: eine Vollständigkeit könnte nämlich ohnehin nicht erreicht werden, weil die Formen des Human Enhancement, wenn man den Begriff in *systematischer* Hinsicht ernst nimmt potenziell unendlich viele sind. „Vollständigkeit“ ist auch nicht notwendig, da die Fragestellung auf die *Möglichkeit* des Verstehens und auf seine *Einschränkungen* abzielt, d.h. gar nicht geprüft werden muss, ob die zu den Hypothesen formulierten Argumente auf *alle* Formen des Human Enhancement zutreffen. Für die Gültigkeit eines Arguments zählt seine Schlüssigkeit, während die Beispiele des Human Enhancement exemplifizierenden und illustrierenden Charakter haben.

Diese Hypothesen stehen nicht für sich isoliert, sondern verweisen aufeinander mit teilweise starken Gemeinsamkeiten, aber doch feinen Unterschieden. Im Zuge deren Bearbeitung werden sich durch deren Verwiesenheit aufeinander allgemeinere Erkenntnisse dazu ergeben, wie Human Enhancement im Horizont des Konzept der Exzentrischen Positionalität als Subjektivierungsprozess verstanden werden könnte und wo die Einschränkungen dieser Sinnzuschreibung liegen. Neben einer Zusammenfassung der Erkenntnisse in Bezug auf die einzelnen Hypothesen werden im letzten Kapitel eben diese allgemeineren, hypothesenübergreifenden Erkenntnisse als Konklusion der Arbeit und Antwort auf die Fragestellung vorgestellt.

3 Human Enhancement und Transhumanismus

Human Enhancement, die (technologische) Verbesserung des Menschen steht (auch im pädagogischen Diskurs) in einem engen Verhältnis zum „Transhumanismus“. Der systematische Zusammenhang ist der, dass einige Technologien, die als Technologien des „Human Enhancement“ bezeichnet werden, als derart wesensverändernd für das menschliche Dasein betrachtet werden, dass – so im Duktus transhumanistischer Debatten – der Mensch ein Auslaufmodell sei bzw. in Zukunft als ein „transhumane Wesen“, d.h. das menschliche Dasein transzendiert habende Wesen, zu betrachten sei. Zu tief werde der menschliche Körper von Technologie durchdrungen sein, die seine genetischen (als natürlich betrachteten) Möglichkeiten über das Maß des Natürlichen hinaus verbessert²⁹, sei es durch eine höhere Leistungsfähigkeit oder durch komplett neue Fähigkeiten, die dem Menschen durch die Verschmelzung mit Technologien gegeben werden.

Je nach Autor wird die genetische Zusammensetzung des Menschen (sowohl individuell als auch die ganze menschliche Spezies übergreifend) mehr oder weniger als wesensprägend abgeschrieben (Vowinkel 2010). Genetische Mutation, so beispielsweise Kurzweil (2005, S.17) sei zu langsam, um mit der technologischen Entwicklung mithalten zu können. Während erstere viele Jahrtausende benötige, um eine neue (höher entwickelte), eine leistungsfähigere, robustere, mit neuen Fähigkeiten ausgestattete, ja gar „unsterbliche“ Spezies zu schaffen, könne die Forschung dies bereits in wenigen Jahren schaffen.³⁰

²⁹ Neben dem Problem, dass das Konzept des „Human Enhancement“ für mich insofern redundant ist, als ich den Menschen als Wesen sehe, das von jeher mit Techniken und Kulturtechniken verbunden ist, besteht für mich ein weiteres Problem darin, dass in diesem Konzept nicht klar ist, wer dieser „normale Mensch“ ist, der verbessert wird bzw. über den man sich erheben will. Wenn sich beispielsweise ein Mensch mittels Technik so transformiert, dass er schneller laufen kann, er aber immer noch nicht so schnell läuft, wie der schnellste Läufer der Welt, hat er dann den „normalen Menschen“ überholt oder muss er schneller als der schnellste Mensch sein (der nicht auf irgendeine Form von Technik zurückgreift – wie auch immer dies möglich sein soll), um das menschliche Maß zu sprengen?

Und ist von einem individuellen Standpunkt aus gesehen nicht jede Verbesserung der eigenen Fähigkeiten bereits als Enhancement zu sehen? Die Tatsache, dass gerade pharmakologische Mittel als *Neuroenhancer* bezeichnet werden, obwohl sie nach aktuellem Stand noch nicht automatisch das Limit dessen sprengen, was einige Menschen auch ohne Neuroenhancer an Leistungsfähigkeit erreichen, verdeutlicht, dass sich der Diskurs nicht nur diesen „Normmensch“ zum Maßstab macht, sondern durchaus auch die *relative* Verbesserung eines Einzelindividuums in das Konzept aufnimmt. Das Konzept ist dementsprechend nun einmal schwammig und unklar.

³⁰ Kurzweil schreibt dazu: „Zum Vergleich der Evolutionsgeschwindigkeit biologischer Intelligenz mit dem

Die technologische Entwicklung ist so betrachtet die Bedingung und der Anlass transhumanistischen Denkens. Jedenfalls habe ich bei meinen Recherchen den Begriff des „Human Enhancement“ (ausgenommen bei Thomas Damberger (2012a, 2012b, 2013)) nie unabhängig vom Begriff des Transhumanismus gefunden.³¹ Das könnte, so meine Annahme, daran liegen, dass der Begriff des „Human Enhancement“, d.h. der „Verbesserung des Menschen“ erst im Theoriehorizont des Transhumanismus seine Bedeutung als Human Enhancement gewinnt, und nicht bloß als gewöhnliche technologische Entwicklung betrachtet wird.

Wenn der Transhumanismus nämlich, so meine Argumentation, explizit das „Transzendieren“ des menschlichen Wesens im Blick hat, dann ist damit eine Gerichtetetheit der Wesensveränderung impliziert. In den Blick fällt nämlich nur eine „Höherentwicklung“ bzw. als Höherentwicklung betrachtete Wesenstransformation, ein Übersteigen, ein

technischen Fortschritt sei gesagt, dass das Gehirnvolumen höherer Säugetiere etwa alle hunderttausend Jahre um anderthalb Kubikzentimeter zulegte, während sich die Computerrechenleistung ungefähr alle zwei Jahre verdoppelt“ (ebd.). Er beschreibt damit etwas, das er als „Epoche der Technik“ bezeichnet – die vierte von sechs Epochen auf dem Weg zur Singularität und dem „Erwachen des Universums“.

Auch wenn man Kurzweils Prognose von der Ablösung biologischen Lebens durch maschinelles Leben anzweifelt, würde ich das Argument, dass die („zufällige“) genetische Mutation und die darauf basierende Evolution eine geringe Rolle für die Entwicklung der gegenwärtigen Menschheit spielt, teilen. Viel prägender dafür, wie sich das menschliche Zusammenleben seit seiner Entstehung entwickelt hat, erscheint mir die *Geschichte*, die auch die technologische Entwicklung einschließt.

³¹ Janina Loh (2018, S.52) argumentiert allerdings, dass nicht alle Befürworter des Human Enhancement zugleich Transhumanisten sind. Sie differenziert für ihre Argumentation (vgl. ebd., S.58 ff) „Transhumanisten“, „Transhumane“ und „Cyborgs“. Transhumanisten sind Vertreter der Transhumanistischen Philosophie, Transhumane hingegen sind Menschen, die „aktiv an ihrer Transformation zum Posthumanen Wesen arbeiten“ (ebd.). Dass Loh an dieser Stelle den Begriff „Posthumanes Wesen“ als Ziel dieser Transformation setzt, zeichnet ein anderes Modell als das von Vowinkel (2010), bei dem „Posthumane Wesen“ nicht die letzte Stufe der Transformation des Menschen darstellen, sondern die „genetisch“ (im Sinne der Genese) von Robotern und künstlicher Intelligenz abstammen. Die sich aktiv mittels Technologie verändernden Befürworter des Enhancement jedenfalls, die nach Loh weder Transhumane noch Transhumanisten sind, bezeichnet sie als „Cyborgs“: „Fälle, in denen technologische Modifizierungen oder gar Optimierungen an Menschen vorgenommen werden, die fragliche Person sich allerdings nicht mit der transhumanistischen Bewegung und Philosophie verbunden fühlt“ (Loh 2018, S.59). Diese begriffliche Systematik kann ich zunächst einmal insofern nicht stützen, als ich den expliziten Begriff *Human Enhancement* selbst eben nie außerhalb des Diskurses um Transhumanismus gesehen habe (den Begriff des Cyborg hingegen schon). Außerdem will ich dieser Systematik noch ein Argument entgegenstellen: der Begriff Human Enhancement zielt per Definition auf eine Verbesserung ab, nicht auf eine *ungerichtete Modifikation*, sowie es um eine Verbesserung geht, die den *menschlichen Maßstab sprengen*, d.h. keine *Therapie* darstellen. In dem Moment, in dem man also den Begriff „Human Enhancement“ für eine technische Modifikation nutzt, impliziert man die Überwindung dessen, was der gewöhnliche Mensch ist. Das entspricht der Grundidee des Transhumanismus. Aus dieser Argumentation heraus ist es ein Widerspruch, eine technologische Modifikation als „Human Enhancement“ zu bezeichnen und zu befürworten, sich aber gleichzeitig von Transhumanismus abzugrenzen. Damberger erliegt hier im Übrigen keinem Widerspruch, weil er in seinen Artikeln keine affirmative, sondern eine kritische Position vertritt.

Zurücklassen des menschlichen Daseins zu Gunsten eines höheren, besseren Daseins. Wenn im transhumanistischen Denken davon ausgegangen wird, dass dieses (mit teleologischem Charakter versehene)³² Transzendentieren durch die technologische Entwicklung verwirklicht wird, dann erscheint es fast als notwendige Konsequenz, Technologien, die zur Transzendenz führen sollen, als *positiv gerichtete* (verbessernde) menschentransformierende Technologien zu bezeichnen, d.h. als „Menschenverbessernde Technologien“. Meine Vermutung ist also, dass Technologien des Human Enhancement erst durch die transhumanistische Interpretation als solche beschrieben werden.

Auch wenn es in dieser Arbeit um Human Enhancement, und eben nicht um Transhumanismus geht, ist das Verstehen transhumanistischen Denkens relevant. Der Grund dafür liegt erstens darin, dass der transhumanistische Diskurs überhaupt erst der (Haupt-)Träger des Begriff „Human Enhancement“ ist, und zweitens in meiner eigenen Positionen zu diesen beiden Begriffen, nämlich dahingehend dass ich der transhumanistischen Interpretation der Technologien des „Human Enhancement“ eine Perspektive gegenüberstelle, in der eben genau diese Begrifflichkeit sowohl bei Fischer (2002) als auch bei Brumlik (2016) kritisch diskutiert wird: So problematisiert Fischer die dramatisierende Rede von der grundlegenden Veränderung des menschlichen Wesens durch Verbindung von Mensch und Maschine,³³ und Brumlik (2016, S.121 ff.) kommt zu dem Schluss, dass „Transhumanismus“ schon immer Teil des menschlichen Daseins war. Beide zeigen, wie das, was im Transhumanismus diskutiert wird, in der Philosophischen Anthropologie bereits erschlossen wird.³⁴

3.1 Transhumanismus

Nach Bernd Vowinkel (2010, S.135) gründe der Transhumanismus auf der ethischen Grundlage des Utilitarismus, der seinerseits aus den Ideen des Hedonismus hervorgehe.

³² Siehe z.B. bei Kurzweil (2005/2013), Vowinkel (2010), Sorgner (2016), wobei der Imperativ, zu transzendentieren, was und wer wir sind, seinen Ursprung wohl in weitaus älteren Denkrichtungen hat. Allerdings nicht in Beziehung zu den Begriffen „Transhumanismus“ und „Human Enhancement“.

³³ „Aber auch die neuartigen Umzingelungssphänomene erschließen sich aus diesem Blickwinkel einer Philosophischen Anthropologie, ohne gleich einen 'posthumanen' Zustand postulieren zu müssen“ (Fischer 2002, S.237).

³⁴ Was beide hingegen nicht diskutieren, und was auch in dieser Arbeit nicht explizit diskutiert wird, sind die Vorzüge und Schwächen der beiden Perspektiven im Vergleich.

Human Enhancement und Transhumanismus

Britan Jeremy Bentham und John Steward Mill beschreiben in der ersten Hälfte des 19.Jahrhunderts das Prinzip der Nützlichkeit durch die Prinzipien des Leid und der Freude, welche – mit deskriptiven Anspruch – die Maßstäbe für „richtig und falsch“ sowie „Ursache und Wirkung“ bestimmen (vgl. ebd.). Ziel des Utilitarismus – also mit präskriptiven Anspruch – ist es „das Gebäude der Glückseligkeit durch Vernunft und Recht zu errichten“ (ebd.).³⁵

Der Transhumanismus übernimmt die Idee, dass Vernunft zu Glück führt, und wendet diese gegen die Schwächen – im transhumanistischen Paradigma als Unzulänglichkeiten betrachten – unserer biologischen Körper. Technologie soll die Mängel unserer (aktuellen) biologischen Körper³⁶ aufheben. Dabei verfolgt er kein emanzipatorisches Interesse, das z.B. gelähmte Menschen gehen können oder gehörlose Menschen hören können, sondern das Ziel ist es, universell anthropologische Eigenschaften wie die maximale Leistungsfähigkeit überhaupt aller biologischen Körper zu übertreffen, dem menschlichen Körper neue Möglichkeitsräume zu eröffnen und in letzter Konsequenz – zumindest den Visionen mancher Transhumanisten folgend – die Sterblichkeit und damit die Endlichkeit menschlichen Daseins zu überwinden.

Julian Huxley (1957, zit. n. Vowinkel 2010, S.136) definiert den transhumanen Menschen als: „Mensch, der Mensch bleibt, aber sich selbst durch Verwirklichung neuer Möglichkeiten von seiner und für seine menschliche Natur überwindet“. Begrifflicher

³⁵ „Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebiete – Leid und Freud – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden“ (Bentham ohne Quellenverweis, zit. n. Höffe 2003, zit. n. Vowinkel 2010, ebd.). Was hier irritiert, ist der doppelte Anspruch des Utilitarismus. Einerseits seien es Freude und Leid, die uns beherrschen, und „jegliche Anstrengungen, die wir auf uns nehmen können, um unser Joch von uns zu schütteln, wird lediglich dazu dienen, es zu beweisen und zu bestätigen“ (ebd.), andererseits wird mit dem Utilitarismus der präskriptive Anspruch gestellt, diese Prinzipien zu Maximen zu erheben. Ist der postulierte Sachverhalt der (unumgänglichen) Herrschaft des Prinzips und Freude und Leid die *Begründung* für den präskriptiven, *zielgerichteten* Anspruchs des Utilitarismus, so erscheint dies einerseits als naturalistischer Fehlschluss, sowie andererseits als Redundanz, denn was gefordert wird, sei ja ohnehin schon der Fall. Verstehen kann man den Utilitarismus diesem Zitat zufolge als Kritik an Imperativen, die das Streben nach Freude zu Gunsten anderer Prinzipien (z.B. Religion, Moral, Ehre, das Vaterland), in den Hintergrund stellen (wollen). All diese Anstrengungen sind, wenn man diesem utilitaristischen Prinzip folgt, weder legitime Maximen, noch sind sie überhaupt umsetzbar.

³⁶ Allerdings ist meines Erachtens bereits der „biologische Körper“ von Kultur und Technologie durchdrungen. Man bedenke, dass bereits die Nahrung, die wir aufnehmen, kulturell geprägt und technologisch präpariert (z.B. erhitzt) wird. Diese Nahrung prägt auch unseren allgemeinen körperlichen Zustand, beispielsweise die Darmflora. Ein „biologischer Körper“ ist nicht zugleich ein „natürlicher“ Körper im Sinne der Differenz zum „künstlichen“ Körper.

Ausgangspunkt dieser Veränderung ist also eine „menschliche Natur“, „von“ der sich der transhumane Mensch abhebt. Endpunkt ist aber zugleich wieder eine menschliche Natur, für die sich der Mensch von seiner Natur abhebt.

John Brockmann (2004, zit. n. Vowinkel 2010, S.136 f.) bringt den Transhumanismus mit dem Begriff des „Neuen Humanismus“ oder einem „aufgeklärtem Humanismus“ in Verbindung. Dieser ist – so würde ich argumentieren – nicht mit dem „Neuhumanismus“ verwechseln ist. Die instrumentalisierende Vernunft, durch die der menschliche Körper mit all seinen Mängel verfügbar und technologisch veränderbar gemacht werden soll, steht ebenso in der geistesgeschichtlichen Tradition der Aufklärung, zu der neuhumanistisches Denken geradezu den Gegenpol bildet.

Dennoch beansprucht Max More den Humanismus als geistesgeschichtliche Referenz des Transhumanismus:

„Transhumanism is a class of philosophies that seek to guide us towards a posthuman condition. Transhumanism shares many elements of humanism, including a respect for reason and science, a commitment to progress³⁷, and a valuing of human (or transhuman) existence in this life rather than in some supernatural "afterlife". Transhumanism differs from humanism in recognizing and anticipating the radical alterations in the nature and possibilities of our lives resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, life extension, nanotechnology, artificial ultraintelligence, and space habitation, combined with a rational philosophy and value system“ (More 1990).³⁸

³⁷ Auch in der „Verpflichtung zum Fortschritt“ ist stärker das geistesgeschichtliche Erbe der Aufklärung als das des Neuhumanismus zu erkennen. Nick Bostrom (2005/2007) verweist in seiner Herleitung des Transhumanismus selbst auf die Aufklärung und einen säkularisierten Humanismus: „Transhumanism is a loosely defined movement that has developed gradually over the past two decades, and can be viewed as an outgrowth of secular humanism and the Enlightenment.“

³⁸ Auch in diesem Zitat ist zu erkennen, wie humanistische, den Menschen ins Zentrum der Betrachtung stellende Positionen als „religionsnahe“ definiert werden. Die Idee vom „afterlive“ ist nicht notwendigerweise im Humanismus enthalten und fungiert als Strohmann. Während der Humanismus noch an das Leben nach dem Tod glaube, basiere der Transhumanismus auf Wissenschaft und Technologie. Den Charakter einer Glaubensrichtung, die auf unwissenschaftlichen Erzählungen beruht, kann man aber auch dem Transhumanismus zuschreiben, und die von More bekundete Nähe zu Wissenschaft und Technologie problematisieren:

„This tale of the future is at once utopian imagination and technological prediction. It trades in the myth of immortality on the one hand and in putatively realistic visions of what is technologically achievable on the other.“ (Hurlebut/Tirosh-Samuelson 2016, S.7). Mit Tomas Gieryn (1983, 1995) könnte man dies als eine strategisch geschickte Grenzziehung sehen: durch die Tradierung dessen, was realistischerweise technologisch möglich ist, durch den Verweis auf aktuelle technologische Entwicklungen, treten Ideen wie der „Upload“ des menschlichen Bewusstseins (z.B., Kurzweil 2005/2013, S.199 ff.), gleichberechtigte

3.2 Human Enhancement als Gegenbegriff zur Therapie

Der Bioethiker Eric T. Juengst (2009), dessen begrifflichen Zugang Damberger (2012a, 2012b, 2013) für den Pädagogischen Diskurs übernimmt, beschreibt Enhancement (vor allem)³⁹ in einer Gegenüberstellung zur Therapie: „Der Begriff Enhancement wird in der Bioethik üblicherweise zur Bezeichnung solcher Eingriffe verwendet, die die menschliche Gestalt oder Leistungsfähigkeit über das Maß hinaus verbessern, das für die Erhaltung oder Wiederherstellung von Gesundheit erforderlich ist“ (Juengst 2009, S.25).

Diese Differenzierung spielt in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff beispielsweise dort eine Rolle, wo entschieden werden muss, ob ein Eingriff von der Krankenkasse bezahlt wird oder nicht, oder auch dort, wo die gesetzliche Legalität oder ethische Legitimität eines Enhancement überhaupt zu beurteilen ist. Zur genaueren Differenzierung dieser Begriffe beschreibt er drei Modelle.

Androiden, das Leben im bzw. als Nanonebel (ebd., S.34 und S.3.14 ff.) und die Unsterblichkeit nicht als Heilsversprechen auf, sondern als wissenschaftliche Theorien, die sich bewahrheiten können oder auch nicht. Eine Zukunftsvision kann so schwer widerlegt werden, wie Existenzaussagen: Wenn die Singularität nicht – wie Kurzweil ankündigt – 2045 eintritt, dann verzögert sie sich eben um ein paar Jahre. Wann sie genau eintritt, kann man natürlich nicht sagen, aber wenn es so weit ist, werden wir es erkennen. Vowinkel (2010, S. 137) schreibt symptomatisch dazu: „Über die zeitliche Entwicklung von der transhumanen zur posthumanen Zivilisation kann man im Moment nur spekulieren, insofern ist die in die Zukunft gerichtete Zeitskala unbestimmt. An der dargestellten generellen Entwicklung haben aber die meisten Experten kaum große Zweifel“.

Man könnte Parallelen zur religiösen Erlöser-Figur ziehen. „Wie im Neuen Testament wird der Geist zur Materie. Doch wird der neue Heiland nicht menschliche Gestalt annehmen. Stattdessen wird sich, im Zeitalter der Netze und PCs, der Menschengott aus Silizium, Plastik und Metall heraus entwickeln. [...] Doch wie in der christlichen Apokalypse wird die Ankunft dieser "Künstlichen Intelligenz" kontinuierlich verschoben“ (Richard Barbrook 1996). Auch Laurent Alexandre (Alexandre/Besier, 2017, 116) sieht im Transhumanismus religiöse Versprechen artikuliert.

Oder aber es kommt zum apokalyptischen Szenario Nick Bostroms, und die künstliche Intelligenz ist Pandoras Box, die „schwarze Kugel der Erfindungen“: die Technologie, die den Menschen schließlich vernichten wird (vgl. Vortrag von Nick Bostrom (2016): <https://screencastomatic.com/watch/cDfZn21mYZ> [zuletzt eingesehen am 15.11.2019] oder auch Meyer-Drawe (2014), die mit der Erfindung der Atombombe die *vollständige Annihilation* der Menschheit als mögliche Zukunft sieht).

Stefan Sorgner (2016, S.9 ff.), ein Befürworter transhumanistischen Denkens, weist die These, dass es sich beim Transhumanismus um eine Form der Religion handelt, mit einem Verweis auf die Funktion von Utopien zurück. Dass Menschen wirklich *unsterblich* werden, würde angesichts des möglichen „Kältetod des Universums“ oder einer „Kontraktion des Universums“ kein Transhumanist *wirklich* denken, aber als Utopie sei die Unsterblichkeit ein rhetorisches Mittel, das auf die Bedeutung lebensverlängernder Technologien aufmerksam machen solle.

³⁹ Andere Zugänge zum ethischen Verständnis von Human Enhancement, die er vorstellt, sind das Enhancement als Gegenbegriff zu Errungenschaft – im Sinne dessen, was man mittels Mühe *erringt* –: Enhancement als unlautere Abkürzung, Enhancement als Pervertierung der Medizin und Enhancement als etwas Künstliches.

Das erste Modell basiert auf dem Begriff der Krankheit. „Einen Eingriff als normale Medizin zu rechtfertigen heißt also, ein pathologisches Problem beim Patienten ausmachen zu können. Kann hingegen kein medizinische erkennbaren Leiden diagnostiziert werden“ (ebd., S.29), könne man von Enhancement sprechen. Fragwürdig wird diese Form der Grenzziehung bei der Prävention von Krankheiten, wie es beim Impfen der Fall ist. Hier wird ein Leiden therapiert, das noch gar nicht bestünde. Außerdem könne der Krankheitsbegriff bzw. der Begriff des Leidens leicht missbraucht werden, indem man „neue Leiden erfindet, um die Anwendung von Enhancement-Interventionen zu rechtfertigen“ (ebd., S.31).

Das zweite Modell bezeichnet Juengst als „ideologiebasiert“. Dabei werde die Frage, was Enhancement und was Therapie ist zwischen Ärzten und Patienten besprochen und auf Basis des Wertehorizonts des Patienten entschieden werden. Dieser Zugang allerdings würde die begriffliche Differenzierung obsolet machen und für manche Fragen (z.B. die Frage nach der Kostenübernahme von Krankenkassen oder für die Frage nach den ärztlichen Verpflichtungen nur wenig Orientierung bieten können.

Der dritte Zugang zur Grenzziehung bestehe in einem Normalisierungsmodell. Dabei werde ein Bereich dessen bestimmt, was als Normalität betrachtet wird. Jegliche Behandlungen, die ein Defizit zu diesem Normalitätsbereich ausgleichen seien als Therapie zu verstehen, Verbesserungen darüber hinaus seien als Enhancement zu verstehen. Damit solle eine Form der Chancengleichheit hergestellt werden. Dieses Verständnis von Normalität aber scheitere daran, dass die Funktionsziele von Organismen ebenso wie die Ziele von Menschen offen seien. So sei es unmöglich das volle Spektrum der Möglichkeiten zu verwirklichen. Was damit gemeint ist, ist dass „der normale Mensch“ im Sinne des Durchschnittsmenschen, nicht läuft wie ein Läufer, nicht Schach spielt, wie ein Schachspieler, nicht so viele Sprachen spricht, wie jemand, der gerne Fremdsprachen lernt und so weiter. Einen Normalitätsbereich für die Körperkraft ist angesichts unterschiedlicher Trainingsintensitäten verschiedener Menschen, die durch unterschiedliche Prioritätensetzung bei der Verwirklichung ihres Potenzials resultieren, kaum zu definieren. Weiters sei die Gefahr einer „Gleichmacherei“ gegeben, bei der alle oberhalb des Normalitätsspektrums diskriminiert werden.

Human Enhancement und Transhumanismus

In der Diskussion der verschiedenen Techniken des Enhancement findet sich selten eine Auseinandersetzung mit dieser Differenzierung. Man könnte diesen Mangel an Auseinandersetzung allerdings als eine Form des „ideologiebasierten Zugangs“ verstehen, in dem es Ärzten und Patienten bzw. Entwicklern, Vertreibern und Nutzern von Enhancement-Technologien selbst überlassen wird, ob sie eine Technik als Enhancement oder als Therapie verstehen, zumal Techniken des Enhancement häufig aus der Behandlung eines Leidens bzw. dem Ausgleich eines Defizits entstehen (Grünwald 2014, S.194).⁴⁰

3.3 Zum Kriterium der Verbesserung

Human Enhancement als *Verbesserung* verstanden ist ein gerichteter Begriff, der einen Maßstab, ein Kriterium der Verbesserung notwendig voraussetzt. Eine dezidierte Auseinandersetzung mit dem Kriterium der Verbesserung ist in der Literatur zum Enhancement allerdings schwer zu finden. Janina Loh (2018, S.53) fasst das Kriterium, an dem sich die Debatten um Human Enhancement orientieren allgemein als „Mehr ist besser“ bzw. das „Mehr an „positiven“ Eigenschaft ist besser“, zusammen. Ezio Di Nucci (2015, S.77) unterstellt gar ein Tautologie:

„Enhancement ist eine tolle Sache: dieser Begriff ist notwendig positiv [...], so dass, wenn eine Änderung keine richtige Verbesserung hervorbringt, es auch kein richtiges Enhancement gewesen ist: sehr praktisch. Wie kann man unter diesen Umständen überhaupt gegen Enhancement sein? Beim Enhancement geht es nicht mal um das plausible, aber nicht unumstrittene 'mehr ist besser'; vielmehr geht es um das tautologische 'besser ist besser'“.

Was jedenfalls eine „positive Eigenschaft ist“, von der es „mehr“ geben soll, sei nach Loh für Vertreter des Transhumanismus in einem „impliziten Common Sense“ festgelegt; ein „Common Sense“, der allerdings nicht so umstritten sei, wie es im Transhumanismus angenommen werde. Gehörlose Paare beispielsweise, die sich gehörlos Kinder wünschen, seien der Gegenbeweis für die Einigkeit des Common Sense. (vgl. Loh 2018, ebd.)

Eine systematische Begründung, wie eine Eigenschaft als „positiv“ betrachtet werden

⁴⁰ Grünwald (ebd., S.194 f.) argumentiert, dass in der „Heilung“ eines Leidens oft schon eine Verbesserung in anderer Hinsicht enthalten ist, die nicht intendiert wird. Er bezeichnet dies als „Kollateralnutzen“.

kann, bleibt bei Vertretern des Transhumanismus aus. Es scheint allerdings, als würde diese Frage zum Teil dem Einzelnen überlassen werden, zum Teil in einer politischen Arena zu Debatte stehen.⁴¹

Daniel Kokotz (2016, S.7) argumentiert, dass es gar keine universelle Theorie des Human Enhancement geben könne, was den Begriff überflüssig mache. Ein Verzicht auf eine allgemeine Theorie würde meiner Ansicht nach insofern die Frage nach einem „allgemeinen“ Maßstab der Verbesserung lösen, als das Kriterium der Verbesserung für jede Praxis einzeln entschieden werden würde. Diese Ablehnung einer allgemeinen Theorie des Enhancement bzw. eines Maßstabs, der für alle Praxen des Enhancement gilt, würde dem Lohs Beispiel von gehörlosen Paaren, die es nicht als Verbesserung betrachten, wenn ihr Kind mittels Cochlea-Implantat das Hören ermöglicht wird, entsprechen. Ein solcher Verzicht wäre vereinbar mit den von Juengst (2009, S.31 f.) als „Ideologiebasiert“ bezeichneten Modellen von Enhancement, läuft aber Gefahr, mit genau der Schwäche dieser Modelle konfrontiert zu werden und keinen intersubjektiven Orientierungspunkt mehr bieten zu können.

In dieser Arbeit stehe ich allerdings nicht in der Pflicht, ein allgemeines Kriterium zu finden und zu diskutieren, das als Orientierungspunkt für ethische oder juristische Debatten dienen kann. Dementsprechend ist es mir möglich, einen Zugang zu wählen, der zumindest auf ein allgemeines Kriterium zur Beurteilung, ob eine Technik als Enhancement oder als Therapie verstanden werden soll, verzichtet. Die Diskurse des Human Enhancement sind meines Erachtens nach auch zu komplex, um – zumindest im Rahmen dieser Arbeit – eine allgemeine Theorie aufzustellen, weshalb ich die verschiedenen Diskurse des Enhancement exemplarisch darstelle. Man könnte diesen Zugang als extensional verstehen: Enhancement ist das, was als Enhancement diskutiert

⁴¹ Im politischen Kontext werden Befürworter der Techniken des Human Enhancement oft als „Bioliberale“ bezeichnet. Das politische Gegenstück dazu sind die „Biokonservativen“, und die in diesem Spannungsfeld behandelte Frage ist die, welche Einschränkungen es in Bezug auf die Forschung im Bereich des Human Enhancement geben soll und welche Techniken verboten oder zugelassen werden sollen. Beide Pole sehen die Rolle des Staates als die Forschung *einschränkend*, und insofern ist klar, dass die Forschungsträger *nichtstaatliche* Institutionen sind, d.h. selbstfinanzierte Unternehmen. Besonders deutlich wird die bei Dmitry Itskov (2045, sic! das angegebene Publikationsdatum ist tatsächlich der 23.4.2045; das Jahr, für das Kurzweil Eintritt den Singularität prognostiziert), der im Human Enhancement einen vielversprechenden neuen Markt sieht.

Vorschläge zu Regulationen kommen allerdings nicht nur von biokonservativer Seite, sondern auch von grundsätzlichen Befürwortern des Human Enhancement (z.B. Dubljevic 2015).

wird.⁴²

3.4 Diskurse des Human Enhancement

Was im gegenwärtigen Diskurs den Gegenstand der Verbesserung darstellt, sind nach Sorgner (2016, S.35 f.) emotionale, physiologische und intellektuelle Fähigkeiten und die Gesundheitsspanne, sowie jüngst auch die Diskussion um die „Verbesserung der Moralität“ (z.B. durch pharmakologische Mittel). Vowinkel (2010) wiederum teilt die Debatte in vier Themenfelder ein, die für ihn den Kern ausmachen: „Stammzellentherapie und Gentechnik“, „Prothetik“, „Neuronale Implantate und Künstliche Intelligenz“ sowie „Upload und Kyronik“. Kahane, Savulescu und ter Meule (2011) wiederum sehen „Cognitive Enhancement“, „Mood Enhancement“, „Physical Enhancement“, „Life Extension“ und „Moral Enhancement“ als Kernkategorien. Auch wenn in einem Zeitraum von sechs Jahren in diesem Bereich viel passieren kann, denke ich nicht, dass sich die Diskurse selbst derart stark geändert haben, zumal in allen Fällen auf einen vorangehenden Diskurs verwiesen wird.

Bei einer Ordnung dieser Diskurse für diese Arbeit bestehen für mich zwei Probleme:

Erstens kann ein und dieselbe Technik zur Verbesserung verschiedener Gegenstände der Verbesserung dienen, während gleichzeitig ein Gegenstand durch verschiedene Techniken verbessert werden kann. Pharmakologisches Enhancement kann beispielsweise zur Verbesserung physischer Fähigkeiten genutzt werden, zur Verbesserung der Moralität, zur Verbesserung der kognitiven Fähigkeiten etc.; während für jeden dieser Verbesserungsgegenstände neben dem Pharmakologischen Enhancement auch genetisches Enhancement oder andere Techniken genutzt werden können.

⁴² Dieser Zugang ist außerdem mit meiner Problematisierung des Enhancement-Begriffs an sich vereinbar. Wenn Menschen sich von Beginn an technischer Mittel (inklusive Kulturtechniken) bedienen, um sich selbst zu verbessern, wie es in der Philosophischen Anthropologie auch konzipiert ist, dann ist es schwierig, eine Differenz von Enhancement und der gewöhnlichen menschlichen Entwicklung, zu konzipieren. Man müsste bereits bei basalen Techniken wie dem Erlernen von Sprache, der Nutzung von Werkzeugen, womöglich gar beim Nestbau beginnen, um eine Differenz zwischen den „natürlichen Fähigkeiten des Menschen“ und deren künstlicher Erweiterung überhaupt diskutieren zu können. Diese basalen Techniken allerdings sind es nicht, die der transhumanistischen These nach das menschliche Selbstverständnis problematisieren. Es sind bestimmte Techniken, die unsere Konzeption des Menschen auf die Probe stellen, was einen solchen extensionalen Zugang rechtfertigt.

Ein zweites Problem besteht, wenn der Gegenstand, der verbessert wird, deshalb verbessert wird, weil damit wiederum etwas anderes verbessert wird, wodurch der „Gegenstand der Verbesserung“ genauso gut als „Verbesserungstechnik“ betrachtet werden kann. Bei der Präimplantationstechnik beispielsweise geht es darum, verschiedene befruchtete Eizellen im Vorhinein zu selektieren. Die Idee ist es, dass die Nachkommen bessere Gene haben. Insofern sind die Gene der Gegenstand der Verbesserung. Legitimiert wird die Beurteilung der Neuen Gene als Verbesserung aber dadurch, dass die Nachkommen klüger, schöner, leistungsfähiger, verträglicher und gesunder sind. Insofern wiederum erscheint die Verbesserung der Gene nicht als Gegenstand der Verbesserung, sondern als *Technik*, die zur Verbesserung des kognitiven *Fähigkeiten*, der *Attraktivität*, der *Krankheitsresistenz* usw. dient. Eine klare Zuteilung ist hier schwierig.

Deshalb werde ich bei der Vorstellung der verschiedenen Diskursfelder Schwerpunkte bezüglich der Relation von Gegenstand und Technik des Enhancement setzen. Da ohnehin keine Vollständigkeit aller Diskurse erfolgen kann und der Begriff des Human Enhancement für mich – wie an einigen Stellen argumentiert – selbst problematisch ist, werden hier nur beispielshafte Formen des Enhancement vorgestellt.

3.4.1 Morphologisches Enhancement

Borkenhagen (2016a, S.152) berichtet von weltweit über 20 Millionen Eingriffen im Jahr 2014. Rund 17 Millionen davon wurden an Frauen durchgeführt (insbesondere Brustvergrößerungen, Fettabsaugungen, Augenlidkorrekturen, Eigenfetttransplantationen und Bauchstraffungen), bei Männern waren Korrekturen von Augenlidern, Ohren, Nasen und Gynäkomastie sowie Fettabsaugungen die häufigsten Eingriffe. Besonders minimalinvasive Techniken, womit vor allem die Anwendung von Lasern, „Botulinumtoxin [bekannt als „Botox“] zur Glättung minimaler Falten und der sogenannten Dermalfiller, hier vor allem Hyaluronsäure zum Auffüllen von Falten und zum Ausgleich von Volumendefiziten“ (Scharschmidt 2016, S.142) gemeint sind, werden zunehmend zu Alltagsprodukten. Dagmar Scharschmidt (vgl. ebd.) berichtet, dass diese nahezu frei von Risiken und Nebenwirkungen seien, und bei unkomplizierter Anwendung schnell zu sichtlichen Ergebnissen führen.

Human Enhancement und Transhumanismus

Nicht nur die technischen Möglichkeiten ändern sich hier, sondern auch die Akzeptanz gegenüber der Schönheitschirurgie nehme zu (vgl. ebd., S.148), wie auch eine Werbekampagne der Firma „Allergan“ zeigt, die in Frauenzeitschriften für ihr faltenfreies „Ich-freu-mich-Gesicht“⁴³ wirbt, das erschöpftem Aussehen vorbeuge (vgl. Borkenhagen 2016a, S.153 f.).

Es mag für die Debatte um „Human Enhancement“ unüblich sein, mit morphologischem Enhancement zu beginnen und diesen noch dazu einen derart großen Raum zu widmen, da dieses in der Debatte eine untergeordnete Rolle spielt. Doch ich denke, dass gerade die Entwicklung und die Geschichte der Schönheitschirurgie das Potenzial bietet, die Grenze zwischen „Therapie“ zu „Enhancement“ im historischen Wandel zu betrachten. Denn anders als beispielsweise im Bereich der Prothetik, wo trotz aller Debatten um Enhancement die Kompensation von Mängel (im Vergleich zum „Normalzustand“) der häufigste (abseits von wenigen Vorreitern sogar der einzige) Grund für den Griff zur Technik ist, ist die Schönheitschirurgie schon lange mit dem Phänomen konfrontiert, dass sich Menschen einer Operation unterziehen, für die nicht nur die medizinische Rechtfertigung fehlt, sondern die sogar mit Gesundheitsrisiken einhergehen, und die somit sogar einen doppelten Widerspruch zum Hippokratischen Eid darstellen.

„Morphologisches Enhancement“ im Sinne einer „Verbesserung“ der eigenen Erscheinung lässt sich zunächst einmal leicht als „Schönheitsmedizin“ in dieser Arbeit speziell „Schönheitschirurgie“ übersetzen, allerdings ist die Rechtfertigung dafür, warum man „schöner“ sein will, synchron und diachron kontingent. Von der ersten Nasenkorrektur 1898, die von Jacques Joseph (1865-1934) durchgeführt wurde, bis zu den heute üblichen minimalinvasiven Eingriffen gibt es verschiedene Logiken, denen die Schönheitschirurgie folgt, und mit denen sie rechtfertigt, warum „schöner“ auch „besser“ ist.

An der Wende zu Beginn des 20.Jahrhundert rechtfertigt Joseph diese Form der Chirurgie mit einem psychischen Leid, das mit einem bestimmten Aussehen einhergehe (vgl. Ramsbrock 2016, S.34 f.). Dem Vorwurf, es würde sich um bloße Eitelkeit handeln, wird somit durch eine Rückbindung an das „Heilen“ und „Helfen“ entgegnet. Diese

⁴³ Grafik verfügbar unter:
https://www.redbox.de/sites/default/files/styles/bild_468/public/field/image/tim_mueller_juvederm.jpg?itok=YR6iwaiM, zuletzt eingesehen am 15.11.2019

Herangehensweise findet sich auch heute noch. Beispielsweise argumentieren Sarah Blumenthal und Julia Ganterer (2016), dass Brustvergrößerungen als Bewältigungsstrategien von Angst und Scham verstanden werden können; ähnliches argumentiert Juliane Löffler (2016) für Schönheitsoperationen an der Vulva, insbesondere der Verkleinerung der Schamlippen.⁴⁴

Das Maß – sowohl im Sinne des Mess-Kriteriums, als auch im Sinne der oberen Grenze – ist in diesem Fall die *Normalität* der Erscheinung: *zumindest dem Anschein nach*. Das „normale Aussehen“ bzw. „das Gesetz der Schönheit“ lässt sich nämlich schwer greifen. So wird das Normalitätsverständnis des Aussehens zum Teil aus der Kunst übernommen – beispielsweise von Leonardo da Vinci (vgl. Ramsbrock 2016, S.37). Dass Kunst und bildliche Darstellungen oftmals (nicht immer) idealisieren, so möchte ich argumentieren, bedeutet, dass das Ideal der Kunst zur Norm der Realität interpretiert wird: eine Logik der auch heute gefolgt wird. Die (wie auch immer konstituierte) Schönheit auf Werbeplakaten, wird als Normalität verkauft, als Frau und Mann von nebenan⁴⁵. Juliane Löffler (2016) führt auch den Trend zur Verkleinerung der Schamlippen *unter anderem* auf die Pornographie, und damit auf die Verbreitung des Bildes der „Desginervagina“ zurück.

Interessant ist, dass es neben der Heilung von psychischem Leid nicht bloß um die Attraktivität im engeren Sinne geht, sondern ebenfalls um die Beseitigung von Stigmas, die mit sozialer Diskriminierung einhergeht. So waren die ersten Operationen Nasenverkleinerungen und das Anlegen von Ohren, d.h. zweier Zeichen, die zu dieser Zeit als Zeichen jüdischer Abstammung identifiziert wurden (vgl. Gilman 2016, S.45). Eine ähnliche Logik lässt sich heute noch in der Praxis des „Skin Bleaching“ oder auch in der Fettabsaugung erkennen, bei der man dem Rassismus oder dem Fat-Shaming zu entgehen versucht. Vielleicht hat Kathy Davis (2008, S.50 f. zit. n. Blumenthal und Ganterer 2016, S.94) Recht, wenn sie schreibt, dass Schönheitschirurgie keine ästhetische, sondern eine politische Angelegenheit sei.

⁴⁴ Beide Artikel beschäftigen sich allerdings kritisch mit der Schönheitschirurgie.

⁴⁵ Ohne auf Queer- und Genderforschung eingehen zu wollen, ist die ausschließliche Benennung von „Frau und Mann“ in diesem Fall sogar treffend, da auf Werbeplakaten meiner Alltagsbeobachtung nach kaum Irritation dieser ausschließlich zweigeteilten Geschlechterkonstruktion finden lassen. Ob es für diese These einer wissenschaftlichen empirischen Prüfung bedarf, mag jemand anderer entscheiden – ich denke allerdings nicht.

Human Enhancement und Transhumanismus

Das „psychische Leid“ dient zum Teil bis heute als Legitimation der Schönheitschirurgie, doch Lisa Schäfer-Fauth und Joachim Küchenhoff (2016) zeigen in einer qualitativen Studie, wie differenziert die Motivationen für eine Schönheitsoperation sein können. Neben der Hoffnung auf die Beseitigung eines psychischen Leidens lassen sich auch Tendenzen zur Operation als schlichtes Konsumgut oder auch als eine Form der „Selbstverwirklichung“ bzw. „Selbstgestaltung“ betrachten und in Anlehnung an Bourdieus Formen des Kapitals betrachtet Catherina Hakim (2011, zit. n. Meßmer 2016) das Erscheinungsbild als „erotisches Kapital“⁴⁶, womit man eine Schönheitsoperation als Investition sehen.

Das Kriterium der Verbesserung ist im Fall der Schönheitschirurgie also variabel und vielschichtig. Neben der Beseitigung von psychischem Leid und sozialer Diskriminierung (heute auch beispielsweise in Form des Fat-Shaming präsent), die meiner Ansicht nach stärker in den Bereich der Therapie fallen, weshalb ich nicht weiter auf die eingehen will, lassen sich zwei Kriterien der Verbesserung ausmachen, die mehr dem Pol des *Enhancement* entsprechen würden:

a) *Enhancement als Investition in das erotische Kapital:*

„Wenn es funktioniert, sich hochzuschlafen, warum nicht?“, so Catheryn Hakim (2011, zit. n. Meßmer 2016, S.97). Hakim kritisiert das (postulierte) Bündnis zwischen Patriarchat und Feminismus bei der Tabuisierung des erotischen Kapitals – einer „Mischung aus körperlicher Schönheit, Attraktivität, Charme, Vitalität, sozialer Präsentation, Sexualität und Fruchtbarkeit“ (Meßmer 2016, S.97). In Anschluss an Hakim stellt Meßmer die provokante Frage, weshalb der Einsatz erotischen Kapitals als ungerecht und manipulativ betrachtet wird, während uns der Einsatz von sozialem Kapital „Vitamin-B“ im Wettbewerb um Erfolg und Macht als legitim(er) erscheint (vgl. ebd., S.98). Meßmer distanziert sich von Hakims Männerbild, nach dem Männer unter einem beständigen Sex-Defizit leiden würden und alles für Sex tun würden, verweist aber auf deren These, dass durch dieses Tabu des Einsatzes von erotischem Kapital verhindert werde, dass Frauen aus dem Sexdefizit der Männer Kapital schlagen würden.⁴⁷ Darin stecke eine neue Normierung nach dem

⁴⁶ Dazu gehören neben dem rein körperlichen Erscheinungsbild noch Charme, Vitalität, soziale Präsentation, Sexualität und Fruchtbarkeit (vgl. ebd.).

⁴⁷ Meßmer nimmt Hakims Konzept des erotischen Kapitals - in Anlehnung an Bourdieus Formen des

Schema: „Dein Bauch gehört dir! Aber lass dir bloß nicht das Fett absaugen!“ (ebd., S.99).

Dass sich Schönheit auszahlt, argumentiert Ada Borkenhagen (2016a) unter Verweis auf die „Allbus“-Umfrage⁴⁸, die eine positive Korrelation zwischen Attraktivität und beruflichen Erfolg zeige. Interessant dabei sei, dass sich „die Masse“ – zumindest in der westlichen Gesellschaft – zunehmend danach richte. Angesicht der enorm steigenden Verbreitung und Akzeptanz schönheitschirurgischer Eingriffe, insbesondere minimalinvasiver Techniken, sei der Einsatz von „Enhancement- und Optimierungstechnologien“ zur Alltagspraktik geworden. (vgl. Borkenhagen 2016b, S.7). Die körperliche Erscheinung trete damit in den *Möglichkeits-* wie auch den *Verantwortungsbereich* des Individuums. Wer wir – unserem Erscheinungsbild nach – sind, sei also eine Entscheidungsfrage, und damit auch eine Frage des Geldes und der Leistung. Der Mangel an Schönheit werde dementsprechend zum Leistungsdefizit uminterpretiert. (vgl. Borkenhagen 2016a, S.152) Weiter sei das Aussehen – und das mag keine neue Erkenntnis sein – bedeutend für zwischenmenschliche Beziehungen. Zu bedenken sei dabei, dass heute – insbesondere mit dem Trend der Selfies – ein Imperativ zur bildlichen Selbstdarstellung herrsche, der die Bedeutung des Aussehens verstärke, ebenso wie bei beliebten Partnerbörsen letztlich das Foto das wichtigste Kriterium für die Anzahl der Kontakte und damit die Beziehungsmöglichkeiten sei (vgl. ebd., S.156).

Insofern scheinen die Bedeutung und der Kapitalcharakter der körperlichen Erscheinung

Kapitals – durchaus positiv auf, ebenso wie deren Kritik an der Abwertung von Sexarbeit. Insofern schreibt sie Hakims Zugang kritisches und produktives Potential zu. Doch sie kritisiert die vermeintlich mangelnde Wissenschaftlichkeit und Gründlichkeit deren Arbeit sowie deren Zugang, der Geschlechter gegeneinander ausspiele. Am Ende sei Hakims Buch weder Manifest noch Analyse: „Ihre Ausführungen sind nicht mehr als ein populärwissenschaftlicher Aufreger. [...] Das wirklich Traurige, das was einen als Feministin ratlos, ja wütend zurücklässt, ist Hakims vernichtendes Männerbild“ (ebd., S.100).

⁴⁸ Einen genaueren Quellenverweis finde ich bei der Autorin leider nicht. Doch sie fasst diese Studie methodisch zusammen: ein Interviewer, der die körperliche Attraktivität seiner Interviewpartner/innen auf einer Skala von 1 bis 11 bewerte, befrage diese danach zu Gehalts- und Berufssituation. Sowohl die Chance auf eine Arbeit als auch das Gehalt steigen mit jedem Punkt um drei Prozent. Entgegen der Klischeevorstellung Hakims sei der Attraktivitätsfaktor bei Männern sogar entscheidender (vgl. ebd.). Methodologisch ist mir dabei allerdings die Kausalitätsrichtung nicht klar: gerade wenn – wie Borkenhagen später (ebd., 152) argumentiert – die eigene Attraktivität eine Frage des Geldes ist und wenn ein Imperativ zur Schönheit besteht, dann könnte man auch annehmen, dass Menschen in ökonomisch besseren Situationen mehr Geld zur Verfügung steht, das sie ihr Aussehen investieren können – und dazu zählen nicht nur chirurgische Eingriffe, und nicht einmal nur minimalinvasive Eingriffe, sondern auch banalere Aspekte wie die Frage des Friseurs, der richtigen Kosmetika, ja womöglich gar der richtigen Ernährung oder der privilegierten Stellung, sich Zeit für Sport, für Urlaub und genügend Schlaf nehmen zu können. Borkenhagen argumentiert sogar explizit, dass Übereinstimmung mit einem (idealisierten) Selbstbild als Selbstverwirklichung verstanden werden kann. Insofern kann man gerade mit Borgenhagens Verweis auf den Werbespruch von L'oréal „Was man sich wert ist“ die Kausalitätsrichtung von Schönheit und Erfolg ebenso umdrehen (bzw. sich gegenseitig verstärkend betrachten).

zuzunehmen. Ob Hakims Betrachtungsweise des morphologischen Enhancements als Investition in das eigene erotische Kapital auch von den *Kunden* der Schönheitschirurgie explizit so betrachtet wird, d.h. ob das „erotische Kapital“ für „die Masse der Individuen“ das entscheidende Kriterium der Verbesserung ist bzw. welche quantitative Bedeutung dieses Kriterium hat, ist eine Frage, der ich nicht weiter nachgehen will, die aber womöglich entscheidend für die Frage wäre, welche Rolle das morphologische Enhancement derzeit und in Zukunft in unserer Gesellschaft spielt. Mit einem Verweis auf die die quantitativen und ökonomischen Ausmaße des Phänomens ist dies jedenfalls nicht zu beantworten, da Motive im Plural vorkommen, einander überlagern, verschleiern und in komplexen Relationen zueinander stehen.

b) Enhancement als Verbesserung der Authentizität:

„Durch das, dass man ja mit dem Gesicht auch sich selber verbindet, und dann feststellt, dass sich etwas verändert hat, fragt man sich halt: Passt das noch zu mir, oder müsste man das nicht wieder anders hinkriegen, dass es wieder so ist, wie man selber sich auch fühlt“. So äußert sich eine Interviewpartnerin von Lisa Schäfer-Fauth und Joachim Küchenhoff (2016, S.75), die sich einer Nasenkorrektur unterziehen möchte. Auch wenn der Zugang dem der Investition in das erotische Kapital ähnlich ist, nämlich einer, der einen schönheitschirurgischen Eingriff als Dienstleistung und damit als Konsumgut sieht, ist die Begründung dafür, was sich die Interviewpartnerin von der Operation erwartet, keine nach außen hin verbesserte Erscheinung, die dafür sorgen soll, dass man attraktiver für andere ist.⁴⁹ Auch in Bezug auf sich selbst spricht sie nicht davon, sich danach als attraktiver wahrzunehmen, sondern davon, *mehr sie selbst zu sein*.

Das Kriterium der Verbesserung ist so gesehen nicht einmal die „Attraktivität“ im engeren Sinne, auch wenn diese sicherlich eine Rolle spielen wird, sondern das Selbstbild – ein Phänomen, das Borkenhagen (2016a, S.158 f.) unter Verweis auf Lacans durch Vorgänge im Spiegelstadium versteht. Dabei sei „die Bildung des Ich explizit an die Identifizierung mit einem idealisierten Körperbild gebunden“.

Gerade die Symbolik des Gesichtes als zentrales (äußerer) Identifikationsmerkmal einer

⁴⁹ Auch wenn dies mit Sicherheit eine Rolle spielt: „Dabei werden andere Adressaten durchaus benannt. Es geht auch (vielleicht sogar vornehmlich) darum, eine Veränderung in den Augen anderer zu erreichen. Allerdings wird dies dennoch innerhalb der erzählerischen Logik unter einem 'ich mache es für mich selbst' subsummiert: Es dient dem eigenen Wohl und der Identitätsgewinnung, wenn die anderen das sehen, was man ihnen von sich zeigen will“ (ebd., S.79).

Person spricht dafür, dass es bei einigen Eingriffen um Authentizität geht und nicht einfach nur um Attraktivität. Besonders bei vollständiger Gesichtstransplantation taucht nämlich die Frage danach, ob man noch man selbst sei, immer wieder auf (vgl. Gilman 2016, S.51). Eine Frage, die hierbei aufschlussreich wäre, wäre die nach der Bereitschaft von Menschen, ihr Gesicht vollständig gegen ein als attraktiver wahrgenommenes auszutauschen.

Schäfer-Fauth und Küchenhoff sehen darin einen Autonomiegewinn gegenüber den „schicksalhaften Verläufen“, d.h. der Alterung oder anderen Prozessen der körperlichen Veränderung, und wenn man diesen Gedanken weiter verfolgt und die „Authentizität“, die Passung mit dem (idealisierten) Körperbild von sich selbst als Kriterium der Verbesserung ansieht, dann wären auch andere morphologische Veränderungen, wie z.B. Geschlechtsumwandlung, als „Enhancement“ zu interpretieren.

Auch wenn der Zugang, „Authentizität“ und „Selbstverwirklichungsmöglichkeiten“ zum Kriterium der Verbesserung zu machen, Enhancement von einem subjektiven Standpunkt aus betrachtet und somit nicht streng der objektivistischen Definition von Enhancement als Verbesserung, die *über das normale menschliche Maß hinaus* geht, entspricht, denke ich, dass es an dieser Stelle wichtig ist, auch auf dieses Legitimationskriterium hinzuweisen.

3.4.2 Einschub: Neuroenhancement allgemein

Mit „Neuroenhancement“ werden Modifikationen angesprochen, die sich auf das Gehirn beziehen, und die auf einer technischen Ebene ähnlich funktionieren. Die Technologien, auf die im Diskurs um Neuroenhancement in fast allen Fällen verwiesen wird, sind „Transcranial magnetic stimulation“ und vor allem pharmazeutische Verbesserungstechniken. Das eingangs formulierte Problem, dass ein und dieselbe Verbesserungstechnik für mehrere Gegenstände benutzt wird, ist bei den verschiedenen Kapiteln zum Neuroenhancement sehr deutlich. Ich habe mich dazu entschieden, hier vornehmlich nach dem Gegenstand der Verbesserung zu differenzieren und nur auf pharmakologisches Enhancement einzugehen.

Allerdings gibt es übergreifende Diskussionspunkte, die sich vor allem mit der Frage nach den Nebenwirkungen und Regulationsmöglichkeiten (siehe Dubljevic 2015), sowie mit der Frage nach der „Authentizität der Person“ (siehe Leefmann 2015) auseinandersetzen. Um

Redundanz zu vermeiden, werde ich diese nicht in jedem Kapitel erneut diskutieren.

3.4.3 Neuroenhancement: Cognitive Enhancement

„Cognitive enhancement is the amplification or extension of core capacities of the mind through improvement or augmentation of internal or external information-processing systems. Cognition refers to the processes an organism user to organize information. This includes acquiring (perception), selecting (attention) representing (understanding) and retaining (memory) information, and using this information to guide behavior (reasoning and coordination of motor outputs). Interventions to improve cognitive function may be directed at any of these core faculties“ (Bostrom/Roache 2011,S.138).

Anders Sandberg (2011, S.72 ff.) benennt neben den jüngeren Methoden des Cognitive Enhancement, d.h. der Verbesserung der Informationsverarbeitung im Gehirn, auch „konventionelle Methoden“ des Cognitive Enhancement im Sinne der oben angesprochenen Definition. Unter anderem *education* (engl.), „enriched environments“ und generell „mentale Tätigkeiten“. Auch in anderen Beschreibungen von Cognitive Enhancement (oder auch Enhancement generell) wird dieser Zugang zur Einführung gewählt (z.B. Bostrom/Roache 2011). Damit wir hervorgehoben hervorgehoben ist, dass alles, was die Verarbeitung von Informationen im Gehirn (Kognition) beeinflusst, als „Cognitive Enhancement“ interpretiert werden kann.⁵⁰ Cognitive Enhancement wird damit als omnipräsente, historisch und *anthropologisch* (z.B. „Lernen“) universelle Praxis beschrieben. Die Techniken, die Sandberg im weiteren beschreibt, und um die es in der Debatte um Neuroenhancement auch geht, werden so als bloß Erweiterung einer immer schon dagewesenen Praxis beschrieben.

Das allen Techniken gegebene Kriterium des Verbesserung ist vom jeweils verbesserten Modus der Kognition abhängig, kann aber der an mehreren Stellen genannten „mehr ist besser“-Logik beschrieben werden. Eine Verbesserung des Gedächtnisses ist es, wenn mehr im Gedächtnis behandelt wird, aber man kann auch eine „schneller ist besser“-Logik anlegen. Die Komplexität des menschlichen Körpers und des Gehirn bringt jedoch den Umstand mit sich, dass eine Verbesserung in einem Bereich des Körpers eine

⁵⁰ Ich denke allerdings, dass zumindest die Einschränkung auf die *Intentionalität* des Enhancement notwendig ist, um den Begriff nicht derart allgemein zu fassen, dass er redundant wird.

Verschlechterung in einem anderen Bereich mit sich bringen kann. Diese Verschlechterung kann in einem anderen Modus der Kognition bestehen, kann aber auch in einem komplett anderen Bereich liegen, z.B. in einer Herzschädigung. (vgl. ebd., S.141) Ebenso kann eine kurzzeitige Verbesserung eine langfristige Verschlechterung verursachen, was ebenso die Interpretation einer Technik als „Verbesserungstechnik“ infrage stellt.

Die mit Abstand wichtigste Technik des „Cognitive Enhancement“ liegt im pharmazeutischen Bereich – im allerweitesten Sinne des Begriffs „pharmazeutisch“. Viele Krankheiten – und in diesem Kontext werden vor allem ADHS und Narkolepsie genannt – werden mittels Medikamenten behandelt, die die Leistungsfähigkeit (v.a. die Geschwindigkeit der Informationsverarbeitung und Aufmerksamkeit) des Gehirns verbessern. Insbesondere Ritalin (Methylphenidate) steht im Zentrum der Aufmerksamkeit und wird auch in der deutschsprachigen Pädagogik thematisiert (z.B. Damberger 2012b).

Wenn diese Medikamente die Informationsverarbeitung bei Menschen, die eine diagnostizierte Krankheit haben, verbessern, dann – so die Idee – könnte dies auch bei gesund gedachten Menschen der Fall sein. Zwar wird im Diskurs um Human Enhancement, auch im Diskurs um „Cognitive Enhancement“ noch immer der Krankheitsbegriff benutzt, ich würde allerdings argumentieren, dass die Idee des „Cognitive Enhancement“ bzw. des Neuroenhancement implizit eine Auflösung des Krankheitsbegriff beinhaltet und man streng genommen sagen müsste, dass es Zustände gibt, in denen die Informationsverarbeitung „gut“ gelingt, und dass es Zustände gibt, in denen diese „besser“, „schlechter“ etc. gelingt – und wenn man auf der Zusatzbedingung des Human Enhancement als eine Verbesserung „über das menschliche Maß hinaus“ beharrt, kann man hier Normal- und Maximalleistungen zum Maß machen.

Dieser Logik folgend wird jedenfalls die Einnahme von Ritalin und andere Medikamenten, als Technik des „Cognitive Enhancement“ interpretiert.

Der Technik nach eine komplett andere Methode der Verbesserung der kognitiven Fähigkeiten wäre „Transcranial magnetic stimulation“, die non-invasiv ist, gleichzeitig aber geringe Effektstärken zeigt und schwer anzuwenden ist, da sie an individuelle Differenzen im Gehirn angepasst werden müssen – so zumindest der Stand aus 2011 (vgl. Sandberg

2011, S.75). Diese Technik wird im Kontext um Neuroenhancement (generell) oft genannt, spielt allerdings eine weitaus geringere Rolle als pharmazeutische Enhancement-Techniken.

Die letzte erwähnenswerte Technik des „Cognitive Enhancement“ setzt dort ein, wo sich der Mensch mit dem Computer verbindet. Hier finden sich viele experimentelle Beispiele und Visionen. Kurzweil (2005/2013, S.343) stellt die Ablösung des mühsamen Sprachenlernens in Aussicht, das dem einfachen „Herunterladen“ von Sprachen weichen soll, und die Debatte um „Augmented Reality“ (siehe Kapitel 3.4.8) kann zum Teil als „Cognitive Enhancement“ interpretiert werden.

3.4.4 Neuroenhancement: Emotionales Enhancement

Unter Verweis darauf, dass Kleinkinder noch keine Vorstellung von der romantischen Liebe hätten und dieses Gefühl erst in der Adoleszenz entwickelt werde, sei veranschaulicht, dass sich das menschliche Spektrum von Emotionen verändern lasse. Die Idee des Enhancement emotionaler Fähigkeiten ist es, verschiedene Emotionen auszubauen (z.B. glücklicher, entspannter, verliebter, selbstbewusster etc. zu machen), aber auch ein neues emotionales Spektrum zu öffnen (was man sich unter diesem neuen emotionalen Spektrum vorstellen kann, wird allerdings nicht erwähnt).

Sorgner (2016, S.47 ff.) legitimiert das Emotionale Enhancement durch die „Förderung des guten Lebens“ im Sinne des „individuellen Wohlbefinden bzw. der persönlichen Einschätzung hinsichtlich der eignen Zufriedenheit mit sich selbst“ (ebd.). Vor allem stimmungsverbessernde Medikamente wie Prozac, die eigentlich zur Behandlung von Depressionen gedacht sind, sollen dabei helfen, im Sinne eines Enhancement ein Glücksgefühl zu bringen, das man als „better than well“ (Berghmans/ter Meulen/Maliza/Vos 2011, S.157 unter Verweis auf Kramer 1993/1997,S.XIX) beschrieben kann.

Etwas intensiver setzen sich Berghmans et. al. (2011) mit dem Thema auseinander. Sie legitimieren Mood Enhancement allerdings noch sehr nahe an einer therapeutischen Funktion, mit einer Auflösung der scharfen Grenze zwischen einem normalen und einem

gestörten emotionalen Zustand: „There is no simple discontinuity between the characteristic mood of patients with diagnosable mood disorders and the range moods found in the general population“ (ebd., S.155). Entsprechende Medikamente werden ihnen zufolge ihrer Wirksamkeit wegen auch zunehmend bei alltäglicheren bzw. weniger problematischen Zuständen wie menstruationsbedingten Stimmungsschwankungen verschrieben (vgl. ebd.), was meiner Ansicht nach noch immer am Ausgleich eines Defizits orientiert ist. Allerdings ist gerade unter Verweis auf die schwammige Grenze zwischen Normalzustand und Störung insofern schwierig zu beurteilen, als ganz ähnlich wie im Fall der Schönheitschirurgie das Verständnis von Normalität und Störung einen Maßstab darstellen, der sich im Wandel befindet. Ein Zustand, der in einem bestimmten kulturellen Kontext als „alltägliche Traurigkeit“ bezeichnet werden kann, könnte in einem anderen Kontext (einem, zukünftigen Kontext, in dem Mood-Enhancement weitläufig akzeptiert ist) als emotionale Störung bezeichnet werden; ähnlich wie sich unser Verhältnis zur Schüchternheit in den letzten 50 Jahren verändert hat.⁵¹

Ebenfalls ähnlich wie Borkenhagen für die Schönheitschirurgie argumentiert, kann man auch im Fall des emotionalen Enhancement auf die Authentizität als Kriterium der Verbesserung verweisen. Berghmans et. al. (ebd., S.159) beschreiben dazu das Konzept der narrativen Identität, die das selbst als etwas betrachtet, das sich im Lauf des Lebens verändert, und nicht bloß die jeweilige Momentaufnahme und die Vergangenheit in den Topos der Identität setzt, sondern auch die Person, die man im Begriff zu werden ist. Identität wird hier nach als „sameness“ sondern als „selfhood“ verstanden. Jon Leefmann (2015, S.146 ff.) beschreibt den Modus des „sein wie man will“, als einen Begriff von Authentizität, wie er bei Jean Paul Sarte oder bei Harry Frankfurt zu finden sei. Ungeachtet Leefmanns Abgrenzung von diesem Konzept von Authentizität ist auch hier die Authentizität als Kriterium der Verbesserung vielversprechend für die Frage dieser Arbeit. Passend dazu berichten einige Konsumenten von Prozac – wieder sehr ähnlich wie im Fall der Schönheitschirurgie – von einer „Selbstfindung“ (self-discovery) und sind

⁵¹ „Shyness is a relatively normal experience: many people can identify with episodic feelings of shyness that arise in certain types of situations. However, some people are not only shy but feel constantly anxious, lonely and frustrated, leading to a chronic and debilitating condition that interferes with everyday lives. Over the past 50 years, this more extreme form of shyness has come to be seen as a mental illness: social phobia, social anxiety disorder, and avoidant personality disorder“ (ebd., S.158, unter Verweis auf Scott 2006).

überzeugt, dass sie durch die Einnahme von Prozac „mehr sie selbst“ seien (vgl. Berghmans/ter Meulen/Maliza/Vos 2011, S.160).

3.4.5 Neuroenhancement: Moralisches Enhancement

„Moralisches Enhancement“ folgt der Logik, dass die Entscheidungen, die wir treffen, von Faktoren im menschlichen Körper (vornehmlich wohl im Gehirn) abhängig sind. Durch eine Beeinflussung dieser unabhängigen Variablen könnte man die Entscheidungen, die Menschen treffen, verändern.

Dass man Menschen auf diese Art und Weise „moralischer“ machen kann, setzt einen Begriff von Moral voraus, der nach Shook (2015) den Ansprüchen der meisten Moral-Philosophien nicht genügen kann; bzw. dem Anspruch, dass das Individuum ethisch reflektierte Entscheidungen trifft, nicht entsprechen kann. Eine Kant'sche Ethik, die den ethischen Gehalt einer Handlung auf Basis ihrer Intention beurteilt, wird hier nicht anzusetzen sein, da mit der Logik des moralischen Enhancement die Intentionalität selbst – zumindest in manchen Modi der Verbesserungslogik – der Manipulation freigegeben wird (d.h. der Wille selbst zum Objekt der Manipulation wird).

Das Problem, mit dem man konfrontiert wird, wenn man moralisches Enhancement entwickeln will, besteht darin, dass die Entscheidungsfindung für Handlungen ein komplexer Prozess ist, der viele Variablen hat. Es ist bei unmoralischen Handlungen nicht klar, ob das Individuum die moralisch „richtige“ Antwort nicht kennt, ob es kein Interesse daran hat, moralisch richtig handeln, ob Interesse vorhanden ist, andere Faktoren aber stärker motivierend wirksam werden, ob das Individuum auf einer gedanklichen Ebene zwar die richtige Entscheidung trifft, dann aber doch anders handelt (mangelnde Willensstärke) oder ähnliches. Eine Technologie des moralischen Enhancement muss, so Shook (2015), den Modus klären, nach dem es operiert; d.h. ob es bei der Willensstärke, der Empathiefähigkeit (z.B. oxytocininduziert), dem Erkennen der moralischen Merkmale einer Situation etc. ansetzt, und welchen Teilaspekt des Zustandekommens einer moralischen Handlung es damit verbessern will.

Ein weiteres Problem bei moralischem Enhancement besteht in der kulturellen (sowie in der individuellen; mehr dazu später) Kontingenzen der Moral. Technologien des moralischen Enhancement müssen dementsprechend entweder einer Art Minimalethik folgen oder

haben nur in einem bestimmten Kontext Geltung, während sie anderswo nicht als Verbesserung verstanden werden (z.B. würde man „erhöhte Gehorsamkeit“ in einer liberalen Gesellschaft nicht unbedingt als moralische Verbesserung betrachten). Dies ist, so Shook, der zentrale Unterschied zwischen Neuroenhancement, das sich z.B. auf das Gedächtnis und die Leistungsfähigkeit eines Körpers bzw. eines Gehirns bezieht und Enhancement der Moral.

Eine weitere grundlegende Frage, die zu stellen ist, bezieht sich darauf, welche moralischen Werte angelegt werden bzw. wer die festlegende Instanz ist. Dabei ist wichtig zu unterscheiden, ob es sich um eine gesellschaftlichen bzw. kontextuellen Wertkanon handelt oder um einen individuellen (hier ist die versprochene individuelle Kontingenz). Es wäre denkbar, dass Individuen moralische Vorstellungen haben, nach denen sie sich selbst verbessern wollen (z.B. könnten sie ihr Bedürfnis, Fleisch zu essen, hemmen, um die Monogamie in einer Ehe sicherzustellen, ihren Sexualtrieb einschränken oder auch andersherum die Beziehung selbst durch Hormonbehandlungen stärken; d.h. „die Anziehung aufrechterhalten“, wollen).

Davon zu unterscheiden sind Technologien des moralischen Enhancement, die sich auf die Veränderung des Verhaltens hinsichtlich fremder Kriterien beziehen. Nach Shook (ebd., S.37) wären dies v.a. für diejenigen nützlich, die neue moralische Überzeugungen zu ihren bisherigen hinzufügen wollen oder ungewollte Überzeugungen ändern wollen. Das mag zunächst eigenartig erscheinen, denn weshalb sollte man etwas, von dem man überzeugt ist, ändern wollen (dann wäre man doch nicht überzeugt). Man kann allerdings kreative Beispiele dafür finden. z.B. könnte man erkennen, dass man selbst vorurteilsbehaftet ist und diese eigenen Vorurteile bekämpfen. Für diese Form des Enhancement sieht Shook (ebd., S.44 ff.) sogar einen Markt.

Und ganz besonders umstritten wäre natürlich fremdinduziertes moralisches Enhancement. Sorgner (2016, S.55) entwirft dabei ein extremes Beispiel, bei dem entsprechende Mittel dem Trinkwasser hinzugefügt werden⁵², aber man kann auch deutlich weniger extreme Beispiele konstruieren, die sich z.B. auf entsprechenden Berufsgruppen beziehen (ehrlichere Investmentberater, couragiertere Polizisten,

⁵² „Wenn sozial ungewollte Verhalten als krankhaft angesehen wird, dann könnte es durch die Untermischung von Oxytocin im Trinkwasser behoben werden“ (ebd.). Sorgner (ebd.) betrachtet dies allerdings nicht als moralisch legitime Maßnahme.

Human Enhancement und Transhumanismus

gewissenhafte Richter etc.) und die z.B. mit der Berufsausübung verpflichtend einhergehen; oder auch Verpflichtungen, die mit der Resozialisierung von Straftätern einhergehen. Ich will damit nicht sagen, dass diese Formen des fremdbestimmten Enhancement richtig und befürwortenswert sind, aber es sind doch Beispiele, die weitaus weniger abschreckend sind als das „Friedenswasser aus der Leitung“.

Und bei aller Achtung vor der Freiheit des Individuums sind wird gerade in der Pädagogik trotz des Gebots der Achtung des Willens und der Persönlichkeit des Gegenübers beständig in der Antinomie zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlichen Regeln gefangen – und beide Pole müssen berücksichtigt werden.

Jedenfalls ist moralisches Enhancement wahrscheinlich die am stärksten umstrittene Form des Enhancement und Stoff für Dystopien.

3.4.6 Genetisches Enhancement

„Had Mother Nature been a real parent, she would have been in jail for child abuse and murder“, so Nick Bostrom (2005/2007). Mit den Möglichkeiten der Präimplantationsdiagnostik, d.h. der genetischen Prüfung von Embryos im Achtzellerstation im Reagenzglas, rückt die Möglichkeit der genetischen Manipulation in greifbare Nähe⁵³, und die Möglichkeit der Selektion der befruchteten Eizellen ist nicht durch die Technik, sondern allein durch das Gesetz begrenzt.⁵⁴ Was in der Geschichte der Menschheit, dem Zufall überlassen war, gerät jetzt in den Bereich des Kontrollierbaren.

Die damit verbundene populäre Vorstellung besteht darin, dass sich Eltern – zumindest

⁵³ Nach Damberger (2013, S.18) sei dies bereits möglich. Die *Auswahl* aus einem Pool von Embryonen und die genetische *Manipulation* von Embryonen sehe ich jedenfalls als zwei verschiedene Techniken und Prozesse. Für mich ist unklar, ob Damberger diese Differenzierung macht.

⁵⁴ In Österreich ist die Präimplantationsdiagnostik seit 24.Februar 2015 unter folgenden Einschränkungen erlaubt:

1.wenn „nach drei oder mehr Übertragungen entwicklungsfähiger Zellen keine Schwangerschaft herbeigeführt werden konnte und Grund zur Annahme besteht, dass dies auf die genetische Disposition der entwicklungsfähigen Zellen und nicht auf andere Ursachen zurückzuführen ist, oder

2. zumindest drei ärztlich nachgewiesene Fehl- oder Totgeburten spontan eingetreten und diese mit hoher Wahrscheinlichkeit ihre Ursache in der genetischen Disposition des Kindes hatten oder

3. auf Grund der genetischen Disposition zumindest eines Elternteils die ernste Gefahr besteht, dass es zu einer Fehl- oder Totgeburt oder zu einer Erbkrankheit des Kindes kommt.“ (Fortpflanzungsmedizingesetz §2a)

Einen allgemeinen Überblick über nationale und internationale Regelungen gibt das Deutsche Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften online unter <http://www.drze.de/imblickpunkt/pid/rechtliche-aspekte>, zuletzt eingesehen am 15.11.2019

den technischen Möglichkeiten nach – die genetischen Eigenschaften ihrer Kinder, und damit deren genetische Dispositionen und Phänotypen aussuchen können. Von der Haarfarbe, Hautfarbe und der körperlichen Statur bis zur musikalischen Begabung sollen mit Gentechnik und Stammzelltherapie Eltern (oder „Ingenieure“) die Kontrolle über ihre Nachkommenschaft gewinnen.

Auch wenn die Rechtfertigungsbasis zunächst eine therapeutische ist, so zeigt Vowinkel (2010, S.140) wohin die Richtung gehen soll: „Vom Standpunkt des Transhumanismus aus gesehen, ist der Alterungsprozess eine Erbkrankheit, da die Teilungszahl unserer Körperzellen, genetisch bedingt, begrenzt ist“. Er verweist auf die an der Ohio-Universität erzeugte (!) „Supermaus“, die körperlich extrem fit und sexuell sehr aktiv sei und Lebens- und Gebärfähigkeitsspanne erhöht sei (vgl. ebd.).

Unter diesem Gesichtspunkt, so Habermas (2001/2005, S.29 f.) verschwimme die Grenze zwischen Personen und Sachen:

„Denn sobald Erwachsene eines Tages die wünschenswerte genetische Ausstattung von Nachkommen als formbares Produkt betrachten und dafür nach eigenem Gutdünken ein passendes Design entwerfen würden, übten sie über ihre genetisch manipulierten Erzeugnisse eine Art der Verfügung aus, die in die somatischen Grundlagen des spontanen Selbstverhältnisses und der ethischen Freiheit einer anderen Person eingreift und die, wie es bisher schien, nur über Sachen, nicht über Personen ausgeübt werden dürfte. Dann könnten Nachgeborene die Hersteller ihres Genoms zur Rechenschaft ziehen und für die aus ihrer Sicht unerwünschten Folgen der organischen Ausgangslage ihrer Lebensgeschichte verantwortlich machen. Diese neue Struktur der Zurechnung ergibt sich aus der Verwischung der Grenze zwischen Personen und Sachen“ (Habermas 2001/2005, S.30 f.)

Die Verantwortung, und damit einhergehende Verantwortungspflicht kann auf dieser Basis auch eingefordert werden, denn anders als die von Bostrom angesprochene „Mutter Natur“, sind Eltern ansprechbar (und womöglich gar haftbar). Diese Verantwortung entfällt nicht einfach, wenn man sich gegen solche Maßnahmen entscheidet, denn sie entsteht systematisch mit den Möglichkeiten. Man hat schließlich auch die von Vowinkel (2010, S.142) gestellte Frage zu beantworten, „ob eine zielgerichtete Kombination gegenüber dem blinden Zufall wirklich ethisch verwerflich ist“ oder eben umgekehrt: ob es ethisch vertretbar ist, die genetische Zusammensetzung dem Zufall zu überlassen, wenn die Möglichkeit besteht, ebendiesen Zufall zu kontrollieren.

Die damit einhergehenden Irritationen seien weitreichend. Nicht nur stelle sich die Frage nach dem Wert von Leben und dem rechtlichen Regelungsbedarf neu, sondern auch die Gattungsidentität, d.h. das menschliche Selbstverständnis werde hinsichtlich des Subjekt-Objekt-Verhältnisses in Frage gestellt: das betrifft insbesondere das „[symbolische] Netzwerk der reziproken Anerkennungsbeziehungen kommunikativ handelnder Personen“ (Habermas 2001/2005, S.66), in dem die Symmetrie der Beziehungen konstitutiv dafür sei, als Person anerkannt zu werden und sich selbst als solche zu verstehen. Anders nämlich als die persönliche Biographie, zu der man sich in ein revisionäres, reflexives Verhältnis setzen könne (vgl. ebd., S.31), sei der eigene (genetische) Leib als Bedingung des Menschseins, unhintergehbar.⁵⁵

Von einer anderen Seite aus konfrontiert uns diese Form des genetischen Enhancement, wenn man am Versprechen der Transhumanisten ansetzt, menschliche Erbkrankheiten in den Griff zu bekommen und zu verhindern. Das „Recht“ des Kindes auf „gutes Erbmaterial“ ist eine Idee Ellen Keys (1902/1992, zit. n. Damberger 2013, S.17). Unter Verweis auf die von Francis Galton (1883)⁵⁶ entwickelte Idee der Eugenik plädiere sie im Namen des Kindes dafür, dass Eltern ihr eigenes Erbmaterial sowie das der Partnerin oder des Partners berücksichtigen und im Falle „nicht hinreichenden“ Erbmaterials (vgl. ebd.) auf die Fortpflanzung verzichten.

Mit der Präimplantationsdiagnostik, die nicht nur der technischen Möglichkeit nach, sondern auch transhumanistischen Fantasien nach über therapeutische Maßnahmen hinausgeht, wird Keys Forderung nach einem „guten“ Erbgut für Kinder erfüllbar. Unter Verweise auf Habermas kann man diese Entwicklung, die noch nicht Gegenwart geworden ist, als liberale Eugenik beschreiben, die uns mit der Frage konfrontiert „wie [die herstellenden Subjekte] die Reichweite der neuen Entscheidungsspielräume nutzen wollen – autonom nach Maßgabe normativer Erwägungen, die in demokratische Willensbildung eingehen, oder willkürlich gemäß subjektiven Vorlieben, die über den Markt befriedigt

⁵⁵ Wobei ja gerade Human Enhancement diese Unhintergehbarkeit der eigenen Leiblichkeit problematisiert. Mittels Stammzelltherapie versucht man sogar konkret seine genetische Beschaffenheit zu verändern, und die Utopie vom „Upload“ versucht den Menschen überhaupt von seiner biologischen Existenz in eine technische zu überführen. Aus dieser Perspektive würde ich Habermas' Argument, dass sich der Mensch seiner genetischen Konstitution gegenüber nicht in ein reflexives Verhältnis setzen kann, widersprechen.

⁵⁶ Eine genaue Angabe gibt Damberger nicht. Aber ich nehme an, es handelt sich um GALTON, Francis (1883): *Inquiries into Human Faculty and its Development*.

werden“ (vgl. ebd., S.28).

3.4.7 Prohetik und Cyborg Enhancement

Prohetik und Cyborg Enhancement fasse ich deshalb in einem Kapitel zusammen, weil es in beiden Fällen um eine mehr oder weniger „dauerhafte“ Verbindung zwischen Mensch und Technik geht. „Dauerhaft“ ist hier insofern ein ausschlaggebender Begriff, als er – innerhalb dieser Arbeit – die Grenze zur „Ausrüstung“ markiert, sodass beispielsweise das Tragen von Schwimmanzügen, die die Schwimmleistung verbessert (vgl. Miah 2011, S.268) oder das Nutzen von speziellen Kälte-Handschuhen beim Training, die die Zeit, bis man erschöpft ist, verlängern (vgl. ebd., S.267 f.) nicht Teil des Diskurses darstellen.

Dierk Spreen (2010) schlägt hierfür, mit Verweisen auf ein „Regler-Modell“⁵⁷, die *Haut* als Grenze zwischen Mensch und „Enhanced Human“ bzw. Cyborg vor: so sehr wir das Smartphone mittlerweile auch als Teil von uns selbst betrachten könnten, können wir es dennoch relativ einfach beiseitelegen oder zuhause vergessen. Anders ist das bei einem Cochlea-Implantat, einem Herzschrittmacher oder einem in die Hand eingebauten Chip, mit dem man automatisch bezahlen kann. Alles davon könnte wieder entfernt werden, doch es würde eine aufwändige Operation benötigen.

Wie bei allen Formen des Enhancement ist es schwer, eine genaue Grenze zu ziehen, denn auch die Haut als Grenze oder die Dauerhaftigkeit als Kriterien, dass man von einem Cyborg sprechen kann ist fragwürdig: gefärbte Haare kann man nicht einfach „vergessen“, ob man bei einem Menschen mit Tätowierungen oder Brustimplantaten von einem Cyborg sprechen würde ist fragwürdig, gewöhnliche, lange praktizierte Operationen stellen eine „Technik“ dar, die womöglich dauerhafte Konsequenzen haben, vielleicht aber gar kein „technisches Artefakt“ im strengen Sinne zurücklassen und wenn technische Artefakte im Körper spezielle Wartung brauchen, ohne die sie kaputt gehen, ist „Dauerhaftigkeit“ auch ein eher loses Konzept.

⁵⁷ d.h. einem Regler zwischen „stark mit Technologie verbunden“ und „schwach mit Technologie verbunden“.

Human Enhancement und Transhumanismus

Auch wenn ich dementsprechend den Begriff des „Cyborgs“ entweder komplett ablehnen, deutlich konkreter definieren (z.B. auf Artefakte beschränken, die eine elektrische Versorgung von außen brauchen oder ähnliches) oder zum Grundzustand des Menschen erheben würde (und dem Menschen – in Anlehnung an die Philosophische Anthropologie – eine natürliche Künstlichkeit zusprechen würde), will ich zumindest einige Beispiele für das nennen, was unter diesen Schlagworten diskutiert wird:

Im Bereich der Prothetik sind die Laufprothesen einiger Paralympic-Athleten das Paradebeispiel von Prothetik als mögliches *Enhancement*. Diese Laufprothesen sind mittlerweile derart leistungsfähig, dass deren Träger mit „gesunden“ Läufern nicht bloß mithalten können, sondern dass die Frage, ob diese Prothesen zum Laufen nicht sogar besser sind als Beine, zumindest regelmäßig aufgeworfen wird. Insbesondere die Leistungen von Oscar Pistorius werden dabei hervorgehoben, der 400 Meter in knapp über 46 Sekunden laufe und dabei nur drei Sekunden unter dem Weltrekord liege (vgl. Vowinkel 2010, S. 142).

Auch das Cochlea-Implantat wird in diesem Zusammenhang oft als Beispiel angegeben, da es der Mechanik nach nicht bloß ein besonders leistungsfähiges Hörgerät ist, sondern auch komplett gehörlosen Menschen (d.h. Menschen, bei denen jegliche Verstärkung der Lautstärke eines Impulses nutzlos ist) das Wahrnehmen von Schallwellen und Sprache ermöglichen (vgl. ebd.). Dieses immer wieder auftauchende Beispiel fällt für mich wie der Herzschrittmacher klar in den Bereich des Cyborg-Daseins, nicht aber in den Bereich des Human Enhancement, da hier die Hörleistung nicht die eines „normal-hörenden“ Menschen übersteigt.

Das Interessante an diesem Beispiel ist, dass es tatsächlich gehörlosen Menschen das Hören ermöglicht und für diese einen neuen Sinn darstellt. Die Idee von neuen Sinnen fällt deutlich in den Bereich des Human Enhancement. Der Künstler Neil Harrison⁵⁸ hat neben einem Magnetsinn im Knie mittlerweile auch die Möglichkeit, Farben zu „hören“.

⁵⁸ im Interview mit Verweire (2019): Online unter: <https://www.spektrum.de/news/man-muss-keine-angst-haben-weniger-mensch-zu-werden/1622562>, zuletzt eingesehen am 15.11.19

3.4.8 Augmented Reality

„Augmented Reality“ mag seltener im Diskurs um Human Enhancement auftauchen, wird im Zuge dieser Arbeit aber aufgegriffen werden. „Augmented Reality [unterscheidet sich] von der Virtual Reality dadurch, dass die Interaktion mit der Realität erweitert und diese nicht etwas durch eine virtuelle ersetzt wird“ (Lohmann 2014, S.205 f.) Vornehmlich wird diese Augmented Reality im Kontext von Google Glasses diskutiert, allgemein ist die Idee aber die, dass man mittels „irgendeinem“ Gerät – diskutiert werden allerdings nur visuelle Geräte – in eine neue Welt eintritt, die in Verbindung mit der realen Welt steht.

Eine gute Vorstellung davon bekommt man durch die Smartphone App „Pokémon Go“, bei der virtuelle, imaginäre Wesen nur durch das Smartphone wahrgenommen werden. Würde man das Smartphone an dieser Stelle durch eine Brille ersetzen, dann könnte man durch die Stadt gehen und womöglich an jeder Ecke Pokémons begegnet. Diese Augmented Reality muss sich natürlich nicht nur auf Pokémons und Brillen beschränken, sondern es wäre beispielsweise auch möglich, dass diese Brillen ein Gebäude erkennen, und dann mittels eines mit dem Ohr verbundenen Geräts einen Audio-Reiseguide einspielen.

Oder auch in dystopischer Hinsicht, wie es der IT-Thriller „Zero“ von Mark Elsberg (2014/2016) zeichnet, könnten diese Brillen mit Algorithmen zur Gesichtserkennung ausgestattet werden, die dem Träger nicht nur die Namen seines Gegenübers, sondern mittels Verbindung zum Internet auch gleich eine vollständige Recherche bietet, von Unfällen, an denen die Person beteiligt war über Dating-Profile bis zur Familienzusammensetzung und sportliche Leistungen.⁵⁹

Was ich an dieser Stelle allerdings als alternative Interpretation einbringen will ist, dass wir mittels Kulturtechniken bereits eine symbolische Welt geschaffen haben, die eine Augmented Reality darstellen. Wer beispielsweise die Kulturtechnik des Lesens nicht gelernt hat, der sieht all die „erweiterten“ Aspekte der Welt nicht. Er kann ist nicht als

⁵⁹ Kurzweil (2005/2013, S.102) prognostiziert 2005, dass dieses Szenario – aus seiner Perspektive eine Utopie, keine Dystopie – bereits „Ende des Jahrzehnts“ (gemeint ist der Zeitraum zwischen 2000 und 2010) realisiert werden würde: „Gegen Ende des Jahrzehnts werden Computer als physische Einzelobjekte verschwinden. Sie werden ersetzt durch Brillendisplays und in Kleidung verwobene Elektronik – und ein völliges Eintauchen in die virtuelle (visuelle) Realität ermöglichen. Der 'Besuch einer Website' bedeutet dann das Betreten einer (zumindest was Bild und Ton betrifft) virtuelle Realitätsumgebung, in der wir direkt mit (realen und simulierten) Personen und Produkten interagieren. Simulierte Personen werden zwar – zumindest 2009 – nicht mit echten Menschen vergleichbar sein, aber durchaus genügen als Verkäufer, Auskunftspersonal oder wissenschaftlicher Assistent. Haptische Benutzeroberflächen werden uns ermöglichen, virtuelle Produkte und Personen auch zu berühren“.

„Zeichen“ erkennen und genauso wenig in „Sinn“ transformieren wie man ohne technisches Gerät, d.h. mit freiem Auge, einen QR-Code als Link zu einer Website erkennen (oder aufrufen) kann.

Kulturtechniken mögen einen etwas anderen Charakter haben, weil die Zeichen immer noch sinnlich wahrnehmbar wären und weil hier „Lernen“ der Modus der Aneignung ist, als „Augmented“ kann man diese Form der symbolischen Welt allerdings durchaus bezeichnen.

3.4.9 Verlängerung der Lebens- und Gesundheitsspanne

Sorgner verweist auf eine empirische Studie von Bostrom (2009, S.116 zit. n. Sorgner 2016, S.39)⁶⁰ die besage, dass „die Wahrscheinlichkeit der Förderung des guten Lebens durch eine technologische Unterstützung der Verlängerung der Gesundheitsspanne erhöht wird“ (Sorgner, S. 39 f.). Im Grunde wird all das von der Medizin schon gemacht. Dieser Umstand verweist erneut auf die Schwierigkeit der Abgrenzung von Therapie und Enhancement. Unter Verweis auf die WHO-Definition von „Gesundheit“ als „Wohlbefinden“⁶¹ vergleicht Jean-Michel Besnier (Alexandre/Besnier 2017, S.39) den modernen Arzt mit einem „Techniker“ oder an anderer Stelle mit einem „Ingenieur des Lebendigen“ (ebd., S.62). Armin Grünwald (2014, S.187) verzeichnet einen Paradigmenwechsel vom Arzt hin zum „Körperberater“ und „Körperdesigner“. Gerade die gezielte Forschung⁶² an der Verlängerung der Lebens- und Gesundheitsspanne (im Vergleich zur Erforschung der Heilung von Krankheiten) verdeutlichen diesen Paradigmenwechsel.

Mit dem „Ende des Alterns“, den Methoden, Möglichkeiten, Grenzen und Konsequenzen beschäftigt sich Daniel Kokotz (2016) in seiner Dissertation. Vom Verständnis des Alterns als *Krankheit* distanziert er sich dabei unter Verweis auf die biologische Differenz von

⁶⁰ Bostrom, Nick (2009): Why I want to be a Posthuman When I Grow Up. In: Gordijn/Chadwick (Hg.): Medical Enhancement and Posthumanity, Springer, New York, S.10

⁶¹ „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity“ (WHO 2006, S.1)

⁶² Beispielsweise am 2013 von Google gegründeten Biotechnologischen Unternehmen Calico (<https://www.calicolabs.com/>, zuletzt eingesehen am 15.11.2019). Dass im Silicone Valley viel in die Lebensverlängernde Forschung investiert wird, wurde bereits von Lohmann/Kluge/Steffens (2014) als das Streben der Superreichen nach der Unsterblichkeit und als elitäres und keineswegs soziales Unterfangen bezeichnet.

Altern (Seneszenz) und *Krankheit*. Die Ursache des Alterns liege daran, dass sich Zellen nicht unbegrenzt oft teilen können, was an den Endstücken der Chromosomen, den Telomeren, liege⁶³:

„Diese Endstücke bestehen aus nicht kodierenden Folgen von DNS-Basen, und zwar (bei allen Wirbeltieren) zweimal Thymin, gefolgt von Adenin und drei Guanin (TTAGGG). Diese Folge wiederholt sich über tausend Mal. Bei jeder Zellteilung und damit verbundener Verdoppelung der Chromosomen werden die Telomer-Endstücke ein wenig kürzer, weil die zur Teilung benötigten Enzyme nicht die ganze Kette kopieren können. Sobald die Telomere zu kurz sind, um noch eine von Schaden freie Kopie herzustellen, setzen Körperfunktionen ein, die den Zelltod hervorrufen. [...] Leider folgt daraus nicht, dass das Altern einfach durch Hinzufügen von Telomerasen in die Körperzellen aufgehalten werden kann. Der programmierte Zelltod ist an sich eine gute Sache, obwohl er das Altern hervorruft, denn ansonsten würde nichts die Körperzellen davon abhalten, grenzenlos zu wuchern“ (ebd., S.116 f.).

Somit erscheint die Seneszenz eine biologische Notwendigkeit, keine Krankheit. Das „Heilen“ (Verhindern) der Seneszenz würde die grenzenlose Zellteilung – *d.h. Krebs* – zur Konsequenz haben.

Es gibt zwar die Idee des „Uploads“⁶⁴, wie sie beispielsweise bei Vowinkel (2010, S.152 ff.) vorgestellt wird, davon sei nach Kokotz aber wenig zu erwarten; das Potenzial biotechnologischen Enhancements schätzt er als deutlich höher ein. Vom „Ende des Alterns“, könne man in doppelter Hinsicht *nicht* sprechen. Erstens sei es bislang weder mittels genetischer Manipulation noch mittels Hormon- oder Stammzellentherapie gelungen, den menschlichen *Alterungsprozess* (Seneszenz) selbst zu beeinflussen (vgl. ebd., S.202), sondern nur die mit dem Alter einhergehenden Krankheiten. Die maximale Lebensspanne, die sich durch den Alterungsprozess ergibt, sei davon nicht betroffen.

⁶³ Kokotz gibt außerdem noch oxidative Schäden (ebd., S.117) als Ursache und genetische Faktoren (ebd., S.118) als Einflussfaktoren für den Alterungsprozess an. Die Unausweichlichkeit des Alterns wird meinem Verständnis seiner Ausführenden nach aber primär durch die *für die Lebensfähigkeit notwendig begrenzte Zellteilung* verursacht.

⁶⁴ Die Grundidee ist die, dass man Fähigkeiten und Erinnerungen, die den Menschen ausmachen, auf einen Computer hochladen und dort aktualisieren kann. Bewusstsein sei nämlich nichts anderes als die Aktualisierung und Verarbeitung von Informationen. So wären wir unabhängig von unseren biologischen Körpern und könnten „ewig“ leben, zumindest solange unsere Daten existieren. Verwandt damit ist die Idee, ein künstliches, Silizium basiertes Gehirn nachzubauen, was auf der Prämisse basiert, dass jede menschliche Information, Fähigkeit, Erinnerung etc., ein materielles Korrelat im Gehirn hat. Mehr dazu bei (Vowinkel 2010, S.152 ff.) und Kurzweil (2005/2013, S.199 ff.). Weiter soll die Idee des Uploads an dieser Stelle nicht verfolgt werden.

Human Enhancement und Transhumanismus

Insofern kann man streng genommen nicht vom Ende des *Alterns* sprechen. Und zweitens ergebe sich aus diesem Umstand, dass damit die Lebensspanne weiterhin begrenzt bleibt. 150 Jahre sei eine Zeit, die sowohl von Befürwortern der Forschung an der Verlängerung der Lebensspanne als auch von Skeptikern imaginiert wird (vgl. ebd., S.200).

Dies geht mit der primären Hoffnung auf eine Verlängerung des *Gesundheitsspanne* einher: „Menschen würden sich idealerweise in diesem Modell z.B. bis zum 100.Lebensjahr möglichst guter Gesundheit erfreuen und danach nur eine kurze Sterbephase erleben“ (Sorgner 2016, S.39).

4 Philosophische Anthropologie

Joachim Fischer (2002) verweist in einem Aufsatz über das Verhältnis zwischen Androiden, Menschen und Primaten auf die philosophische Anthropologie als Theorie, unter der sich v.a. das Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Technologie als Prozess verstehen lasse, bei dem sich der Mensch, dessen Wesen unterbestimmt sei, von seiner primatenhaften Verfasstheit abhebe. Genau dieser Prozess, lässt sich in der pädagogischen Tradition von Hegel über Horkheimer⁶⁵, und heute noch in der Kritischen Pädagogik auch als *Bildungsprozess* verstehen.⁶⁶

Unter Verweis auf Helmuth Plessner argumentiert Fischer, dass die „[e]xzentrische Positionalität [...] am menschlichen Lebewesen das Distanz- und Reflexionsvermögen (in den Abstand gestellt) ebenso wie das extreme Resonanz-Vermögen (aus jeder Ferne ansprechbar zu sein) [expliziert], weil die Mitte dieses Lebewesens gleichsam ohne Zentrum, leer, ist“ (ebd., S.236 f.). In dieser exzentrischen Positionalität begründet, so Fischer, käme der Mensch nicht um den Umbau seiner eigenen Positionalität und damit auch seiner eigenen Physis herum, und auch die Ausbildung von Werkzeugen zähle hierzu.

Auch in genuin pädagogischer Literatur wird auf die Philosophische Anthropologie verwiesen. Unter Verweis auf Pico della Mirandola argumentiert Brumlik (2016, S. 121 ff.), dass bereits in der Renaissance die Konzeption des Menschen als unterbestimmt da gewesen sei:

„We have made thee neither of heaven nor of earth, neither mortal nor immortal, so that with freedom of choice and with honor, as though the maker and molder of thyself, thou mayest fashion thyself, thou mayest fashion thyself in whatever shape thou shalt prefer. Thou shalt have the power

⁶⁵ Auch wenn Horkheimer nicht von einer Überwindung der menschlichen Natur, sondern von einer bewahrenden Umformung spricht (vgl. Koller 2004/2006, S.95), geht es um die *Arbeit an der Natur des Menschen*.

⁶⁶ Wenn Kant sagt, der Mensch wäre nichts, als was Erziehung aus ihm mache (vgl. Kant 1803, S.699), dann spricht er zwar von Erziehung, doch auch hier verwirklicht sich der Mensch durch Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung in einem Abhebungsprozess von seiner egoistischen bzw. unterbestimmten Natur. Das heißt, dass auch bei Kant das „Menschwerden“ durch „Kultur“, also durch Überwindung seines tierhaften Wesens, realisiert wird.

Philosophische Anthropologie

to degenerate into the lowest forms of life, which are brutish. Thou shalt have the power, out of soul's judgment, to be reborn into the higher forms, which are divine“ (Mirandola 1486/1988, zit. n. Brumlik 2016, S.122).

Ähnlich wie Fischer kommt auch Brumlik (2016, S.138) zu dem Schluss, dass der „Transhumanismus“ immer schon Teil des menschlichen Daseins war und in der Philosophischen Anthropologie bereits reflektiert wurde. Dennoch räumt er unter Verweis auf Habermas (2003) ein, dass es Veränderungen im Verhältnis des Menschen zu sich selbst gebe. Mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms und der damit verbundenen Idee, dass sich Eltern ihre Kinder aussuchen können (Liberale Eugenik), rücke das menschliche Dasein zunehmen in die Sphäre technologischer Artefakte. Dieses Verschwimmen der Grenzen konfrontiere uns auf einer existenziellen Ebene mit der Erwartung, dass wir unser „Leibsein“ dem „Leibhaben“ unterordnen. (Habermas 2003, S.53f., zit. nach. Brumlik 2016, S.132). „Transhumanism Is Humanism, and Humanism Is Transhumanism“, so betitelt Brumlik schließlich seinen Aufsatz.

Christoph Wulf (2013, S.25) verweist auf Heinrich Roth (1966, 1971, zit. ebd.), der die Theorie der beim Menschen biologisch bedingten Notwendigkeit des Lernens als Grundlage einer pädagogischen Anthropologie aufgreift, um „Bildsamkeit und Bestimmung sowie Entwicklung und Erziehung“ als leitende Kriterien zu begründen. Auch Portmann (1956, zit. ebd., S.27) greife in seiner Argumentation von einer „auf Dauer gestellten Verjugendlichung“ des Menschen, d.h. die enorme Verzögerung der menschlichen Entwicklung beim Menschen, auf Arnold Gehlens Anthropologie zurück.

Innerhalb der (klassischen) philosophischen Anthropologie erscheint mir Helmuth Plessners Konzept der Exzentrischen Positionalität als angebrachte perspektivische Einschränkung. Auch Schelers oder Gehlens Arbeiten liefern mit Sicherheit einen interessanten Verstehenshorizont. Das „leere Zentrum“ und der „utopische Standpunkt“, die bei Plessner zumindest stärker thematisiert scheinen als bei Gehlen, erscheinen mir der pädagogischen Debatte um die Subjektwerdung besonders nahe. Auch bei Scheler werden diese verstärkt thematisiert. Als problematisierende Perspektive auf eine postulierte transhumanistische Revolution des Menschseins wird von Fischer und Brumlik aber vor allem auf Plessner zurückgegriffen.

Ehe ich mich Plessners Konzept der Exzentrischen Positionalität widme, will ich diese zunächst in einen geistesgeschichtlichen Kontext stellen. Dies soll dabei helfen, den Problemhorizont zu verstehen, in dem das Konzept entwickelt wurde.

4.1 Geschichte und Herleitung

Thema der Philosophischen Anthropologie, Ziel der Philosophischen Anthropologie ist es, den Menschen „als Ganzes“ zu erfassen. Als solche stellt sie eine Kritik, eine Abgrenzung zu den einzelwissenschaftlichen Betrachtungen des Menschen dar (man kann dies auch als eine Kritik am Zerfall der Wissenschaft bzw. der Philosophie in die Einzelwissenschaften verstehen. Insbesondere das Verhältnis von Leib und Seele (bzw. Leib und Geist, Leib und Bewusstsein) stehen, als Antwort auf die naturwissenschaftliche (Medizinische, biologische) Betrachtung des Menschen im Zentrum der Theorie.

Die Kritik der Philosophischen Anthropologie bezieht sich hierbei vor allem auf den Dualismus des Leib-Seele-Problems, auf die Zweiteilung, die bereits lange vor Descartes bei Platon grundgelegt wird (vgl. Witteriede 2009, S.9).

„Gleichwohl ein Teil der wandelbaren Natur, ist [des Menschen] eigentliches Wesen doch durch seine unsterbliche Seele bestimmt, die in der Anschauung Platons der unveränderlichen Welt der ewigen Ideen angehört, die eine, nur dem Menschen Kraft des Geistes zugängliche Wirklichkeit darstellt. Der physische Leib erscheint ihm dahingegen als seine Seele fesselndes Gefängnis“ (ebd.).

„Sokrates: Dies nun fragte ich eben, ob der Gebrauchende und das, was er gebraucht, wohl immer scheinen verschieden zu sein?

Alkibiades: Das scheint wohl.

Sokrates: Was sagen wir aber weiter vom Schuster? Schneidet er bloß mit dem Werkzeug oder auch mit den Händen?

Alkibiades: Auch mit den Händen.

Sokrates: Er gebraucht also auch diese?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Gebraucht er die Augen, wenn er seine Arbeit verrichtet?

Alkibiades: Ja.

Philosophische Anthropologie

Sokrates: Und der Gebrauchende und was er gebraucht, gestanden wir doch, sei verschieden?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Verschieden also sind der Schuster und der Leierspieler von den Augen und Händen, womit sie arbeiten?

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Verschieden also ist auch der Mensch von seinem eigenen Leibe?

Alkibiades: So scheint es.

Sokrates: Was also ist der Mensch?

Alkibiades: Ich weiß es nicht zu sagen.

Sokrates: Das doch wohl, daß er das den Leib Gebrauchende ist?

Alkibiades: Nichts anderes.

Sokrates: Indem sie ihn regiert doch wohl?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Und hierüber, glaube ich, wird wohl niemand anderer Meinung sein?

Alkibiades: Worüber?

Sokrates: Daß der Mensch nicht eines von diesen dreien wäre?

Alkibiades: Von welchen?

Sokrates: Entweder die Seele oder der Leib oder beides zusammen.

Alkibiades: Ganz gewiß.

Sokrates: Aber doch eben das den Leib Regierende⁶⁷, haben wir angenommen, sei der Mensch.

[...]

Wenn nun weder Leib noch das Beiderlei der Mensch ist, so bleibt nur übrig, entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anderes der Mensch sein als Seele“ (Platon: Alkibiades I, 129d ff.)

Parallel zum Leib-Seele-Diskurs stellt Witteriede die Philosophische Anthropologie in den Kontext des Vergleichs zwischen Mensch und Tier. Die für mich verbindende Problematik ist die Frage, wie der Mensch, der dem Tier insofern physisch ähnlich ist, als er einen Körper hat, mit dem er durch die Welt geht, der dem Tier in vielerlei Hinsicht so ähnlich erscheint, und dabei doch insofern verschieden, als der Mensch *unsere* Gattung ist. Die Philosophische Anthropologie als vom Menschen gemachte Philosophie stellt insofern einen Versuch dar, *sich selbst* zu verstehen.

⁶⁷ Man beachte, dass in der Übersetzung in der hier zitierten Übersetzung Schleiermachers, das Verhältnis von Leib und Seele (bzw. Bewusstsein) eine andere Konnotation gewinnt als bei Plessner und bei Witteriedes Interpretation: der Körper wird hier nicht als *Gefängnis* beschrieben, sondern als etwas, das von der Seele (die als Essenz des Menschen, als „der Mensch“ beschrieben wird) *regiert* und wie ein Werkzeug *gebraucht* wird. Die problematischen Implikationen des Bildes vom Leid (bzw. der Leibseele) als Gefängnis werde ich am Ende meiner Arbeit in Kapitel 6.6 aufgreifen.

Die Parallelen zum Tier lassen sich hier schwer bestreiten, und daher, so denke ich, versuchen menschliche Denker, das spezifisch Menschliche herauszuarbeiten: ein Unterschied „muss“ für die Art und Weise, wie der Mensch lebt, bestehen: wir beherrschen Tiere, wir züchten sie, wir halten sie gefangen, wir essen sie, sie erscheinen uns als „Natur“, eben als anders. Würden wir Tieren die grundsätzliche Gleichartigkeit zugestehen, wäre vieles, durch das der Umgang des Menschen mit dem Tier charakterisiert ist, schwer zu legitimieren.⁶⁸

Vielleicht darin begründet, dass uns Tiere Trotz aller Unterschiedlichkeit so ähnlich, und vielleicht darin, dass uns Tiere trotz aller Ähnlichkeit so unterschiedlich erscheinen: das „rein Leibhafte“, das ohne Seele, Bewusstsein oder Eigenständigkeit, wird als „dem Tier“ näher angesehen, als „dem Menschen“. Die christliche Religion stelle den Menschen als Krone der Schöpfung dar⁶⁹, dem im 4. bis 5. Jahrhundert das „Personsein“ zukommt. Einem Dasein, das mit Würde verbunden ist.

Der Mensch als Zentrum des Daseins werde Witteriede (ebd., S.11) zufolge jedoch spätestens mit der kopernikanischen Wende problematisiert.

„Dies wirft ihn unvermeidlich auf sich selbst zurück und konfrontiert ihn unvermittelt mit der Sinnfrage. Diese >Wende zum Menschen< wird sodann in der Philosophie zur radikalen >Wende zum Subjekt<, in welcher der Mensch wohl Mitte ist, aber nicht mehr einer Seinsordnung, sondern seiner Erkenntniswelt. Ihren Ankerpunkt bildet sein Ich-Bewußtsein, das sich als >reine Vernunft< selbst besitzt und aus sich heraus zu wahrer Erkenntnis gelangen kann“.

Die radikale Trennung von Leib und Seele, die von einer Seele belebten Leib-Maschine, die mit Descartes erfolgt, ermögliche es schließlich, den Menschen fragmentarisch zu

⁶⁸ Ähnlich ist es wohl mit der Sklaverei oder Rassismus. Wenn alle Menschen „gleich an Würde“ sind, ist das was Menschen einander im Kollektiv antun, aus Perspektive der Täter, sofern es ein Kollektiv ist, kaum zu rechtfertigen. Jede Trennung von Menschen braucht ein Kriterium, jedes Absprechen von Rechten, eine Begründung, sei es die „Vernunftfähigkeit“, die einer anderen Rasse, einem anderen Geschlecht oder einer anderen gesellschaftlichen Kaste abgesprochen wird, sei es die Mündigkeit und Zurechnungsfähigkeit, die Minderjährigen und Behinderten abgesprochen wird, sei es die fehlende moralische Gemeinschaftsfähigkeit, die das Einsperren von Straftätern rechtfertigt, oder sei es der Zweifel an der ethischen Solidaritätsfähigkeit, die man „den Reichen“, denen, die ihren Reichtum nicht teilen wollen, abspricht, was Vandalismus etc. rechtfertigt. Das Bestreben sich selbst von Tieren zu unterscheiden, könnte man unter der Perspektive des „Othering“ womöglich als Legitimationsstrategie für die *menschenunwürdige* Behandlung von Tieren betrachten.

⁶⁹ Geschaffen aber am selben Tag wie die Tiere.

Philosophische Anthropologie

betrachten und seinen Leib zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen.⁷⁰ Die sich im 18.Jahrhundert herausbildende biologische Anthropologie suchte als „Merkmalsanthropologie“ nach empirischen Universalien, also nach dem, was dem menschlichen Körper universell ist. „Zoologische und medizinische Erforschungen der menschlichen Anatomie wie die bekannten Schädelvermessungen⁷¹ und auf physische Aspekte zentrierte Rassenstudien, die durch ethnologische und urgeschichtliche Untersuchungen ergänzt werden, stehen hier zunächst im Fokus. Später differenzieren sich z.B. die Abstammungslehre mir ihren Befunden zur Entwicklungsgeschichte des Menschen und die Erblichkeitsforschung oder die Genetik⁷² als selbstständige Zweige heraus“ (ebd., S.12).

Die Philosophische Anthropologie, die mit den Publikationen Schelers und Plessners Ende der 1920er Jahre ihre Begründung erfährt, versucht diese fragmentarische Darstellung des Menschen wieder aufzuheben und auf theoretischer Ebene zu versöhnen:

„So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht. Die immer wachsende Vielheit der Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, verdeckt, so wertvoll diese auch sein mögen, überdies weit mehr das Wesen der Menschen, als daß sie es erleuchtet“ (Scheler 1928/2000).

„Wenn er daher eine Wissenschaft geben soll, welche die Erfahrung des Menschen von sich, so wie er lebt und sein Leben geschichtlich verzeichnet, sich und der Natur zu Gedächtnis, begreift, dann kann und darf sich eine solche Wissenschaft nicht auf den Menschen als Person, als Subjekt

⁷⁰ Hier erscheint Descartes Trennung als hilfreich für die säkularisierte Herausbildung der Wissenschaften: „Descartes Vorstellung vom Menschen als eine von einem Geist beseelte Maschine bzw. sein dualistisches Schema liefert indes auf Grund seiner simplen Anlage und *Ausklammerbarkeit theologischer Inhalte* zudem eine höchst brauchbare Vorlage für die universitäre Organisation der Wissenschaften“ (Witteriede, S.13). Wenn man den Körper als verschieden von der Seele betrachtet, dann ist es möglich, diesen säkular als „profanen“ d.h. „nicht heiligen“ Gegenstand zu betrachten (und beispielsweise einen Leichnam öffnen zu können), ohne mit dem Vorwurf konfrontiert werden zu können, „den Menschen als solchen“ zu profanisieren.

⁷¹ Gieryn (1983, S.787 ff.) verweist darauf, dass die Schädelvermessungen von Beginn an scharf kritisiert bzw. als „a mixture of gross errors, extravagant absurdities“, „real ignorance, real hypocrisy“, „trash, dispicable trumpery“ bezeichnet wurde. Er untersucht an dieser Stelle die Grenzziehungspraktik (Boundary-Work) der Kontroverse um die Schädelvermessung, in der die Religion eine große Rolle spielt.

⁷² In ihrem Buch „Das Jahrhundert des Gens“ zeigt Evelyn Fox Keller (2001) allerdings, wie sich die Genetik als Forschungsgebiet überhaupt erst im 20.Jahrhundert herausbildet, und die Vorstellung, dass es so etwas wie ein „Gen“ gibt, erst im Laufe von Jahrzehnten entwickelt wurde. Die zeitliche Distanz zum 18.Jahrhundert, von dem Witteriede spricht, ist doch etwas groß.

geistigen Schaffens, moralischer Verantwortung, religiöser Hingegebenheit beschränken, sondern muß den ganzen Umkreis der Existenz und der mit dem persönlichen Leben in selber Höhe liegenden, zu ihm in Wesenskorrelation stehenden Natur miteinbegreifen. Tut sie das nicht, bleibt sie Geschichtsphilosophie oder Kulturphilosophie, um die Natur, die Sphäre des körperlichen Seins, der Naturwissenschaft zu überlassen, so handelt sie in schlimmster Konsequenz gegen ihre eigene Idee und macht wieder den alten Fehler, Dinge, die verschiedenen Erfahrungsstellen zugeordnet sind, angeblich von Einer [sic!] Erfahrungsstellung aus übersehen zu können“ (Plessner 1928/1975, S. 27 f.). „Ohne Philosophie des Menschen keine Theorie der menschlichen Lebenserfahrung in den Geisteswissenschaften. Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen“ (ebd., S.26).

„Was ich Ihnen bisher darstellte und klarzumachen suchte, ist eigentlich nichts anderes als eine von vornherein in einer Wissenschaft, die sich um den Menschen kümmert, auch zu vermutende Doppelseitigkeit der Fragestellung. Es gibt evidenterweise da eine biologische und eine kulturwissenschaftliche Thematik. Diese alte Verbindung, in der man die beiden Seiten der Sache zunächst sah und in der Kant sie noch sah, ist ja wohl nicht zufällig, die hat sicher ihr gutes Recht. Der Mensch ist ein kompliziertes Wesen, bei dem diese beiden Aspekte offenbar von gleicher Bedeutung sind. Es entstand daher die Frage, ob man nicht eine Vorstellung, ein Bild des Menschen entwickeln kann, wenn man diese beiden Hauptaspekte wieder zusammenführt, indem man etwa die kulturschöpferische Aktivität eines biologisch gerade so verfaßten Wesens und seine biologische Struktur sich gegenseitig erklären läßt“ (Gehlen 1957/2000).

4.2 Zentrale Denkfigur

Die Idee der Beherrschung der Natur, die sich in einem technologischen Erkenntnisinteresse und dem korrelierenden Wissenschaftsverständnis niederschlägt, schiebt, wie oben beschrieben, den Menschen selbst in den Topos des Gegenständlichen. Nicht nur der Körper, sondern auch die Persönlichkeit⁷³ soll beherrscht und geformt

⁷³ „D.h. dasjenige am Menschen, was in der okzidentalen Philosophie als ihm zu tiefst zu eigen gilt. Es muss daran erinnert werden, dass die Grundnormen unserer Kultur diesen Ansprüchen entgegenstehen; denn die Menschenrechte wurden von dem Philosophen John Locke als Rechte der >Person< eingeführt, von der der Philosoph behauptet, dass sie sich selbst zum Eigentum habe“ (Neschke, 2008, S.15). Dieser Absatz ist kritisch gegen die Beherrschung der Persönlichkeit gerichtet, indem auf das Recht der Person, „sich selbst zum Eigentum“ zu haben, verwiesen wird. Aber damit wird die Herrschaft womöglich aber bloß von außen nach innen verschoben, nicht als solche aufgelöst (Disziplinargesellschaft), ebenso wie die Verantwortung, die man „ausschließlich“ sich selbst gegenüber hat, unter Verweis auf wirtschaftsliberale Konzepte wie die „Ich-AG“, nicht notwendigerweise zu einer als positiv empfundenen Freiheit führt.

Worauf ich damit hinweisen will ist die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit, sich von Herrschaftsstrukturen zu lösen, und dass die Persönlichkeit *in dem Moment, in dem sie entsteht*, bereits einer Herrschaft unterworfen ist, selbst dann, wenn diese Herrschaft die vermeintlich eigene ist (die ja doch wiederum erst in einer Kultur, einer Biographie, einem von Regeln durchzogenen Kontext entstanden ist und steht).

Philosophische Anthropologie

werden (Psychologie, Soziologie, Psychiatrie, Pädagogik⁷⁴).

Ada Neschke (2008, S.16) beschreibt das Programm der *neueren Philosophischen Anthropologie* als „*docta ignorantia*“, als „gelehrtes Nicht-Wissen“: Letzteres „steht mit Skepsis der Euphorie und Hypertrophie des am Menschen orientierten Wissens gegenüber und will diese Skepsis im Rahmen einer anthropologischen Theorie begründen, die die Wissensmöglichkeiten und -grenzen des Menschen reflektiert“ (ebd.). Auch heute noch gilt für Neschke die von den drei Gründern der Philosophischen Anthropologie formulierte Aufgabe, „gegenüber einem tendenziell vorherrschenden Reduktionismus den Menschen dadurch >neu zu entdecken<, dass die mannigfachen Kenntnisse der zeitgenössischen Wissenschaften zu einem wechselseitigen Austausch gebracht werden. Gerade diese Aufgabe bildet jedoch die Schwierigkeit des Projekts; denn die Diskurse der Wissenschaften klaffen, infolge der fortgeschrittenen Spezialisierung, heute weiter auseinander denn je“ (ebd., S.20).

Die späte Wiedergeburt der Philosophischen Anthropologie zu Beginn des 21.Jahrhunderts ist wohl, so sie sich als Herrschaftskritik versteht,⁷⁵ auf die durch den Fortschritt der Wissenschaften verstärkten Möglichkeiten der Herrschaft über Menschen bzw. seine Natur, sowie über sich selbst- (bzw. im Sinne Hurlbut/Tirosh-Samuelson (2016, S.3 f.) die *Imagination* von Herrschaftsmöglichkeiten) zurückzuführen.⁷⁶

Das zwischenzeitliche Verschwinden der Philosophischen Anthropologie erklärt Fischer

⁷⁴ Die Pädagogik hat meinem disziplinären Selbstverständnis nach nicht bloß einen subversiven Charakter, der dem Subjekt die Möglichkeit der Freiheit geben soll, sondern sie hat auch einen integrativen Charakter (vgl. Koneffke 1969): sie ist selbst von Normen durchzogen und trägt diese als Imperative an das Subjekt heran. Wie weit diese Normen disziplinintern generiert werden oder affirmativ aus gesellschaftlichen (z.B. wirtschaftlichen oder politischen) Imperativen gewonnen (und womöglich in pädagogische Imperative transformiert) werden, ist ein Dauerkonflikt.

⁷⁵ Anders als Neschke sehe ich bei Scheler, Plessner und Gehlen allerdings keine Herrschaftskritik, sondern ein Kritik an der Idee, man könnte, den Menschen durch die Einzelwissenschaften erfassen (Scheler) bzw. überhaupt ganzheitlich und überzeitlich erfassen (Plessner). *Womöglich* ist die Philosophische Anthropologie in dieser Hinsicht keine Kritik an der Herrschaft, sondern als *interne Kritik* (Bittner 2009, S.139) zu verstehen. Denn das Interesse, den Menschen zu fassen, sein Wesen zu verstehen und greifbar zu machen, bleibt bestehen. Die Kritik besteht bloß darin, dass die Art und Weise der Erfassung eine ungenügende ist, und zwar insofern ungenügend, als sie fragmentarisch ist. Ob es sich damit bereits um einen Dienst an der Herrschaft über den Menschen handelt, soll hier nicht diskutiert werden – Kritik daran sehe ich allerdings keine.

⁷⁶ Mit verstärkten Möglichkeiten der Herrschaft bzw. Imagination dieser Möglichkeiten meine ich beispielsweise die Idee des Human Enhancement selbst, die Quantified-Self-Bewegung als weiteren Zugang, die Herrschaft über sich selbst und seinen Körper zu ergreifen, aber auch die Vorstellung, dass man das menschliche Verhalten danke technologischer Wissenschaften (fast) lückenlos vorhersagen kann, die Rede von „Big Data“ und der totalen Überwachung (ob durch den Staat oder durch private Konzerne).

(2008, S.194 ff.) nicht aus mangelnder Notwendigkeit oder Desinteresse heraus, sondern aus *disziplingeschichtlichen* Ereignissen⁷⁷, die die Herausbildung eines systematischen und fortlaufenden Theorieprogramms erschwert haben. Dieses bestehet Fischer (ebd., S.199 f.) zufolge im „Blick [...] nach außen, auf das Lebendige“, „[n]icht die Leiblichkeit [sei] der Ausgangspunkt, sondern reflexionsentscheidend [sei] der distanzierte, dem Biologen folgende Blick auf den Organismus, auf den lebendigen Körper inmitten seines Mediums oder seiner Umwelt“. Diesem Blick folgend bilden die drei Autoren eine Typologie des Lebens, die weder teleologisch auf die Herausbildung eines Geistes postuliere, noch die Phänomene des Geistes auf die „evolutionäre Kontinuität des Lebens“ (ebd., S.200) reduzire.

Die Frage nach dem Identitätskern der Philosophischen Anthropologie verfolgend, beschreibt Fischer (2008, S.199 ff.) die den drei zentralen Autoren (Scheler, Plessner, Gehlen) gemeinsame Denkbewegung als eine „philosophische Vergewisserung des 'Geistes' unter Rückgriff auf die Anthropologie, d.h. die verschiedenen Erfahrungswissenschaften über den Menschen (Biologie, Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaften)“ (ebd., S.204).

Die Erfahrung des Selbstbewusstseins (und der kulturellen Differenz) werde dabei zwar vorausgesetzt, bilde aber nicht den Ausgangspunkt der Denkbewegung. Viel eher werde sie durch den (vertikalen) Vergleich des Verhältnisses, in dem verschiedene Lebewesen (Pflanze, Tiere, Menschen) mit ihren Umwelten stehen, als das spezifisch Menschliche herausgearbeitet. Dieses Verhältnis werde allerdings nicht von innen heraus untersucht, sondern von einem externen Standpunkt aus, den Erfahrungswissenschaften ähnlich. Das

⁷⁷ Zunächst die Konkurrenz zwischen Scheler und Plessner, die in einem Plagiatsvorwurf von Scheler an Plessner gipfelte (ebd., S.194), danach die Rivalität zwischen Plessner, der nach 1933 ins Exil gezwungen wurde, und Gehlen, der unter den Nationalsozialisten Karriere machte und in seinem Hauptwerk „Der Mensch und seine Stellung in der Welt“ die Vorarbeiten Plessners nicht erwähnte. Diese Rivalität setze sich schließlich in der Schülergenerationen Plessners und Gehlens fort.

Eine zweite, die Herausbildung einer verbindenden Denkschule verhindernde, disziplingeschichtliche Entwicklung sei, die fehlende Identifizierbarkeit eines Identitätskerns. Diese sei – unter anderem der Rivalität Plessners und Gehlens geschuldet – von außen irritiert worden: Erst von Heidegger, der noch 1933 Schelers Plagiatsvorwurf vertiefe „und damit zugleich verhindert, dass Plessner als der legitime Nachfolger von Scheler [...] wahrnehmbar wurde“ (ebd., S.195), sowie später von der Frankfurter Schule, die Gehlen, der eben unter den Nationalsozialisten Karriere machte, stark von dem zur selben Zeit ins Exil gedrängten Plessner unterschieden und diskreditierten; einem Umstand, dem sich weder Plessner noch Gehlen entziehen wollten.

Und zuletzt sei zu nennen, dass sowohl Gehlen (1947 in Speyer) als auch Plessner (1951 in Göttingen) letztlich zur Soziologie wechselten, und die Philosophische Anthropologie damit innerhalb der Philosophie keine Vertreter mehr fand.

Philosophische Anthropologie

Subjekt werde hier zum Objekt der Untersuchung.

Diese Untersuchung setze jedoch bewusst nicht beim Menschen an, und auch nicht bei unbelebter Materie, sondern bei „niedrigeren“ Formen des Lebendigen (vgl. ebd., S.200 f.). Durch den Vergleich mit diesen Formen des Lebendigen (Pflanzen und Tiere) und deren Einbettung in ihre Umwelt, d.h. die Art und Weise, wie sie sich von ihrer Umwelt unterscheiden und wie sie in ihrer Umwelt funktionieren, soll das menschliche Selbstbewusstsein verstanden werden. Die verschiedenen Arten des Organismus-Umwelt-Verhältnisses werden dabei in Kategorien gefasst, die in einem vertikalen Verhältnis zueinander stehen: „die niederen Kategorien (für das anorganische Sein) sind die stärkeren gegenüber der jeweils höheren Schicht, sie sind indifferent gegenüber den höheren, sie fungieren diesen gegenüber als Material der Überformung oder Umwandlung; die höhere Schicht ist mit ihren neuen Kategorien gegenüber den niederen autonom, kann nicht auf die unteren reduziert werden⁷⁸, setzt aber andererseits diese in ihrem Funktionieren voraus“ (ebd. S.202).

Auf der Höhe des menschlichen Lebens beschreiben alle drei Autoren eine Unterbrechung im Funktionskreislauf des Lebens, „in der nun die Phänomene des Geistes als Neuvermittlungen des Lebenskreislaufs zum Zuge kommen“ (ebd., S. 211). Dies meint eine „[Aufgebrochenheit] hinsichtlich der Instinkte, der Triebe, der Sinnesorgane, der Bewegungen (alles was das Organische impliziert)“ (ebd. S.203). Aus dem Organischen herausgebrochen, haben diese Phänomene dennoch die niederen Stufen des Daseins zur Voraussetzung: ohne lebende organische Basis oder gar ohne materielle Basis überhaupt, seien schließlich weder Sprache und Vernunft noch Gefühle, Institutionen, Riten, Kultur, Werkzeuge, Lachen, Tanzen – meiner Interpretation nach schlichtweg alles, dem man wohl „Geist“ oder „Sinn“ zuschreiben kann, alles das man im hermeneutischen Sinne verstehen kann – möglich.⁷⁹

⁷⁸ Hier besteht ein erster Widerspruch zu den transhumanistischen Visionen des Upload bzw. des „monistischen“ Denkens, das Vowinkel als konstitutiv für transhumanistisches Denken bezeichnet. In der Vision des Uploads wird das Bewusstsein eben doch insofern auf seine Materialität reduziert, als man davon ausgeht, durch einen exakten Nachbau des Gehirns das gleiche Bewusstsein erzeugen zu können.

Gleichzeitig wird das Bewusstsein aber seiner materiellen Basis entzogen (weil das biologische Material eben als minderwertig betrachtet wird), wenn man Bewusstsein als etwas fasst, das man übertragen kann.

⁷⁹ Dass einige dieser Geistesphänomene (Lachen, Weinen, Werkzeuggebrauch) auch bei Tieren beobachtet werden können, ist ein Hinweis auf die Brüchigkeit der Grenze zwischen Mensch und Tier.

Diese allen drei gemeinsame Denkbewegung, an deren Ende die Unterbrechung des Kreislaufs als Ort des „Geistes“ steht, finde ihre Differenz schließlich in den verschiedenen Themen, Haltungen und Schlüsselbegriffen (vgl. ebd., S.205), ebenso – so würde ich sagen – in den verschiedenen Referenzdisziplinen und untersuchten Gegenständen. Schelers „biopsychischer“ Vergleichsdurchgang (Instinkt, assoziatives Gedächtnis, praktische Intelligenz) (vgl. ebd., S.205) verweist wohl auf die Psychologie als erfahrungswissenschaftliche Referenzdisziplin. Plessner dürfte sich noch stärker am biologischen Blick orientieren, während bei Gehlen die Ethnologie und die Soziologie bedeutender sind als bei den anderen beiden Autoren. Trotz dieser Differenz, so Fischer (ebd., S.211), seien die Schlüsselbegriffe infolge der gleichen Denkbewegung ähnlich aufgebaut, nämlich begründen sie eine biophilosophische Betrachtung, die einen vertikalen Vergleich der Lebensformen (Mensch und Tier im Vergleich) in den Vordergrund rückt. Über diesen Blick expliziere die Philosophische Anthropologie „eine Theorie des Selbst-, Welt- und Sozialverhältnisses“ (ebd., S.212).

4.3 Exzentrische Positionalität (Plessner)

4.3.1 Exzentrische Positionalität (allgemein)

Zentral für die Idee der Exzentrischen Positionalität ist die Möglichkeit der Selbstreflexion, d.h. das Wissen um sich selbst. Die "exzentrische Positionalität" steht in Plessners Stufensystem des Lebendigen als höchste Stufe über der (zentrisch) geschlossenen Positionalität (die auch in der exzentrischen Positionalität erhalten bleibt) sowie über der offenen Positionalität.

Was die Exzentrische Positionalität von der zentrisch geschlossenen Positionalität abhebt, ist, dass letztere "aus der Mitte heraus" lebt; was im Grunde auch die exzentrische Positionalität tut, weil das Leben, Handeln, Agieren nur aus einem Zentrum heraus möglich ist; "eine positionale Mitte gibt es nur im Vollzug" (Plessner 1928/1975, S.290) bzw. der Vollzug des Lebens kann nur aus einer positionalen Mitte heraus geschehen.

Jorg Massen (2018) argumentiert, dass auch ein komplexes Phänomen wie „Freundschaft“ nicht spezifisch menschlich ist.

Ein Tier⁸⁰ nimmt sein Umfeld wahr, und es verhält sich zu diesem. Ein exzentrisch positioniertes Wesen weiß um dieses "in die Mitte gesetzt sein". Es ist gewissermaßen die extremste Form der geschlossenen Positionalität: eine Geschlossenheit, die nicht nur dem Umfeld gegenüber besteht (d.h. eine Grenze hat), sondern dem auch die eigene Mitte in einer Distanz gegeben ist und dem seine eigene Mitte verfügbar ist.

Plessner benutzt an manchen Stellen die Formulierung, dass das Subjekt "hinter sich" gekommen sei, doch es gibt eine Formulierung, ein Bild, das er ebenso benutzt, das dies vielleicht – für mich – verständlicher beschreibt: "Dieses Individuum ist in das in seine Mitte Gesetztein gesetzt" (ebd.). Ich würde in meiner Beschreibung beim Tier, d.h. der zentrisch geschlossenen Positionsform, beginnen: Es verhält sich zu seiner Umwelt, erkennt ein Ding außerhalb seiner selbst als Ding, beispielsweise einen Hasen, den es jagen kann. Es ist womöglich auch dazu in der Lage, Nistmaterial als Gegenstände des Umfeldes zu erkennen und es für den Nestbau zu benutzen, und in einigen Fällen ist es auch dazu in der Lage, Werkzeuge benutzen, z.B. einen Stock, um mit dem Umfeld zu interagieren.

Wie weit einem solchen Wesen sein eigener Körper verfügbar bzw. als "außerhalb" seines Subjektkerns erscheint, so könnte man sagen, gibt an, wo sich dieser Subjektkern befindet. Es wäre beispielsweise – theoretisch – denkbar, dass ein Wesen seine Krallen als Dinge des Umfeldes erkennt; d.h. als etwas, zu dem es sich verhalten kann, mit dem es "sich" in eine Relation setzen kann; als etwas, das es schärfen oder stutzen kann. Es wäre – gedanklich – auch ein Wesen denkbar, das sich zu seinen Gliedmaßen in ein Verhältnis setzen kann; das erkennt, dass diese Gliedmaßen etwas sind, worüber es die Verfügung hat, und damit, dass diese nicht den Subjektkern, nicht das "Ich" ausmachen.

Verfolgt man diese Gedankenbewegung weiter, schrumpft der Subjektkern auf diese Art immer weiter zusammen und immer mehr wird zum "Außerhalb" des Subjektkerns; immer mehr vom Eigenen wird zum Fremden, zu dem man sich verhält, d.h. immer mehr vom

⁸⁰ „Tier“ ist von meiner Seite aus an dieser Stelle als theoretischer Begriff verstanden, der hier nominal und nicht extensional „definiert“ wird: Wenn ich also in dieser Arbeit von „Tieren“ spreche, dann sind damit keine empirisch vorhandenen Tiere gemeint. Plessner geht davon aus, dass in der Welt eine klare Entsprechung von Menschen als exzentrische Positionalität und Tieren als zentrische Positionalität besteht. Ich setzte diese per Definition gleich, um empirische Aussagen über die tatsächliche Positionsform von Tieren zu vermeiden, da ich mir nicht sicher bin, ob Tiere immer „Tiere“ (im hier definierten Sinne) sind, und diese empirische Frage auch nicht verfolgen will.

"Ich" wird zu "Welt". „Die geschlossene Form der Organisation wird nur bis zum Äußersten durchgeführt“ (ebd., S.291); bis der Subjektkern keine räumliche Ausdehnung im engeren Sinne mehr hat: der *komplette* Körper erscheint einem als "Fremd", als "Alter", als "Nicht-Subjektkern" bzw. "Nicht-Ich"; d.h. etwas, über das man Verfügung hat, und etwas *zu* dem man sich verhält. Dieser unendlich kleine Subjektkern ohne räumliche Ausdehnung schließt schließlich – wenn man so will – auch das Gehirn aus; es schließt selbst die Innenwelt, die eigenen Gefühle und überhaupt die eigenen Bewusstseinsinhalte aus dem Subjektkern aus, schiebt diese von sich weg und betrachtet diese aus einer Distanz. Man könnte sagen, der Mensch denke über sein Danken nach.

"In seine Mitte gesetzt" ist das Tier; wenn alles, selbst diese "Mitte" als "außen", als "Nicht-Ich" erscheint, dann ist das Individuum "in das in seine eigene Mitte Gesetzsein gesetzt" (ebd.), d.h. nicht mehr Tier, sondern „exzentrisch positioniert“ und damit ein Mensch.⁸¹

Die Bezeichnung „ex-zentrisch“ verweist nun darauf, dass dieser unendlich kleine Punkt nicht mehr im „räumlichen“ Zentrum ist, weil dieses räumliche Zentrum für das Individuum nicht als Zentrum erscheint; die positionale Mitte im Körper, auch die konkret positionale Mitte im Gehirn, wird für das Subjekt aufgegeben. Der Blickpunkt des Subjekts ist im ontischen Sinne nicht existent; das Subjekt ist „auf nichts“ gestellt. Es steht nicht „im Zentrum“, sondern es steht außerhalb; daher auch „exzentrisch“. Aber es steht nicht in einem Raum außerhalb des Individuums, sondern es steht an keinem Punkt im Raum, sondern auch außerhalb der Kategorie „Raum“.

Zugleich aber – und das ist essenziell für die anthropologischen Grundgesetze; v.a. für das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit – ist es ohne seinen Körper nicht existent, und es kann mit der Welt auch nur durch seinen Körper agieren, bzw.: es ist ohne sein „Zentrum“, ohne seine Mitte, nicht existent und kann nur durch diese Mitte hindurch handeln: Im

⁸¹ Plessners Argumentation zufolge ist der „Mensch“ im strengen Sinne, so wie wir ihn kennen, zwar das einzige exzentrisch positionierte Lebewesen, er schließt aber auf systematischer Ebene nicht die Möglichkeit anderer solcher Lebensformen aus: „Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch [...] unter mancherlei Gestalten stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt“ (ebd., S.293). Verfolgt man diese Argumentation, könnten sich Wesen als „Mensch“ (oder auch „Person“, um eine Relation zur Mensch-Person-Debatte herzustellen) herausstellen, von denen wir bisher dachten, sie wären nicht exzentrisch, sondern „bloß“ zentrisch organisiert. Diese *nominale* Definition kann als argumentative Basis für den kritischen Posthumanismus (siehe dazu: Loh 2018, S.276 ff.) dienen. Ähnlich, wie man in anderen Zeiten Frauen und Menschen anderer Hautfarbe etc. als ebenso vernunftfähig (an)erkannt hat, könnte man auf dieser Basis – ohne mich inhaltlich dazu positionieren zu wollen – auch Tiere oder Maschinen als „exzentrisch organisiert“, und damit als Mensch (an)erkennen.

Lebensvollzug also, im Moment des Lebens, des „Hier-Jetzt“, des Tuns, des Fühlens, ist es doch immer wieder in eine Art positionale Mitte eingeschlossen.⁸²

„[Der Mensch] weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß“ (ebd.). Dieses Prinzip ist es, was v.a. für das anthropologische Grundgesetz der Natürlichen Künstlichkeit relevant ist und wiederum für die Frage nach dem Human Enhancement von besonderer Bedeutung ist.

Der Mensch rückt zu sich selbst in eine Distanz (exzentrisch), bleibt aber im (dauerhaft gegebenen, omnipräsenten) Vollzug des Lebens im Hier-Jetzt. Es gibt also einen Bruch zwischen dem „Hier-Jetzt“ des Lebensvollzugs und dem exzentrischen, imaginären Ort, dem „Nirgenwo-Nirgendwann“, auf das der Subjektkern gestellt ist. Der Mensch lebt aber auf beiden Seiten des Bruchs, der Kluft. Dieser Bruch konstituiert die exzentrische Positionalität des Menschen.

„Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt Person. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmung und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt“ (ebd., S.293).

4.3.2 Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt

Entsprechend dieser dreifachen Positionalität des Lebendigen ist die Welt für den Menschen in drei Welten gegliedert, die ihm jeweils als Alter gegenüberstehen, d.h. zu dem er in einer Distanz steht: die Außenwelt, die Innenwelt und die Mitwelt.

Die Außenwelt ist die Welt der Dinge; Dinge, die in Raum-Zeit stehen. Der Mensch als Körper ist ebenfalls ein solches Ding mit einer räumlichen Ausdehnung, der sich in einen „objektiven Raum“, den Plessner „Außenwelt“ nennt, einfügen lässt. Diese Außenwelt ist ungerichtet und hat keinen Nullpunkt, keinen Referenzpunkt, von dem aus man Koordinaten bestimmen könnte. „[D]er physische Ding-Körper (das, was reell räumlich-

⁸² „Es bleibt zwar wesentlich im Hier-Jetzt gebunden, es erlebt auch ohne den Blick auf sich, hingenommen von den Objekten des Umfeldes und den Reaktionen des eigenen Seins, aber es vermag sich von sich zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen. Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindungen in Raum und Zeit und so ist es Mensch“ (ebd.).

zeitlich da ist) ist ganz und gar Erscheinung“ (ebd., S.295).

Der „Leib“ ist materiell mit dem Körper identisch, dem Wesen nach aber etwas anderes. Der menschliche Leib ist der Nullpunkt des *Umfeldes* und somit der Grund und die Konstitutionsbedingung des Umfeldes. Von diesem Nullpunkt, dem Leib, ausgehend, aus dem der Mensch „herausschaut“, gibt es, im Unterschied zur Außenwelt, sehr wohl absolute Richtungen (oben, unten, vorne, hinten). Materiell unterscheidet sich das Umfeld ebenso wenig von der Außenwelt. Jeder Ort des Umfeldes entspricht einem Punkt der Außenwelt. Mit einer solchen Übertragung würde sich aber wiederum der Blickpunkt ändern; von der Subjekt-Perspektive zur „Gottperspektive“⁸³.

Wichtig ist dabei, dass der Subjektkern im Leib selbst „verschwunden“ ist, aus der Kategorie des Raumen herausgefallen ist und doch wiederum an die Perspektive des Leibes gebunden ist. Die Konsequenz daraus ist die, dass dem exzentrisch positionierten Subjektkern, der Leib selbst als Ding des *Umfeldes* erscheint; nicht als Ding der Außenwelt, weil selbst durch das „Heraustreten“ des Subjektkerns aus dem Körper der Blickpunkt des Subjekts immer noch abhängig vom Leib ist.

Auch die Innenwelt ist durch die exzentrische Positionsform des Menschen in zwei verschiedenen Formen gegeben: als Seele und als Erleben.⁸⁴

„Geht das Lebewesen in seinem Selbstsein auf [...], so erlebt es, 'wird' seiner Erlebnisse 'inne' und vollzieht damit psychische Realität. Zugleich ist dieser Vollzug an die psychische Realität, an das Selbstsein gebunden. [...] [A]lle seelischen Dispositionen und Leistungen sind zugleich erlebnisbedingt und erlebnisbedingt“ (ebd., S. 295 f.).

Die Seele versteht Plessner als erlebnisbedingt und -bedingend, d.h. als das, was durch Erlebnisse geschaffen wurde, und was als Gegebenes, Vorfindbares, die (bzw. eine) Bedingung ist, unter der sich Erleben vollzieht: der Charakter, die psychischen Dispositionen, die Gewohnheiten, die Vorlieben, die Traumata, die Träume. Das Erleben hingegen ist Vollzug, es ist das Moment der Reflexion, der Selbstbeobachtung. Wenn „Träume“ ein Aspekt der Seele sind, dann wäre das „Träumen“ ein Erleben. Der Vollzug

⁸³ Diese Formulierung stammt nicht von Plessner. Damit meine ich einen erkenntnistheoretischen Sonderstatus, einen „nicht-perspektivischen“ Ort.

⁸⁴ Beide Begriffe sind im weiteren Verlauf der Arbeit, auch in den nächsten Kapiteln, als Termini technici zu verstehen.

Philosophische Anthropologie

des Träumens wiederum verändert die Voraussetzungen (d.h. die Seele), unter denen zukünftiges Träumen, aber auch zukünftiges Wünschen, Fürchten, Denken, eben alles, was in den Bereich des Erlebens fällt, stattfindet.

Im Erleben selbst gibt es ein Kontinuum von Selbststellung zur Gegenstandsstellung. In Selbststellung, so könnte man sagen, liegt die Aufmerksamkeit im Vollzug, das Moment der „durchzumachenden Wirklichkeit“ liegt im Fokus. Plessner gibt „Hingenommenheit durch Schmerz und Lust, Affektivität aller Art“ (ebd., S.296) als Beispiele für Momente, in denen „jede Distanz zwischen dem Aktsubjekt des Erlebens und dem Subjektkern der ganzen Person“ (ebd., S. 296 f.) zu verschwinden scheint. Ich würde aber auch starke Konzentration auf das Außen als solche Momente betrachten, denn auch in der vollen Konzentration auf den Akt des Wurfs eines Balles oder in der musikalischen Ekstase vergisst sich das Subjekt selbst.

Die absolute Selbststellung, das vollständig Aufgehen im Hier-Jetzt, ist dem Menschen aber seiner exzentrischen Positionalität wegen nicht möglich. Es würde das Aufgeben der Exzentrizität selbst, d.h. des Menschseins bedeuten. Doch „[s]ogar im Vollzug des Gedankens, des Gefühls, des Willens steht der Mensch außerhalb seiner selbst“ (ebd., S.298); die Schranke zu überqueren ist dem Menschen nicht möglich. Diese Unmöglichkeit der „Versöhnung mit sich selbst“ ist konstitutiv für das Gesetz des Utopischen Standpunkts als anthropologisches Grundgesetz.

In Gegenstandsstellung wird einem das eigene Ich zum Gegenstand; zu einem Gegenstand, den es modelliert, beeinflusst, bejaht, verneint, zu dem es sich positioniert:

„Im Akt der Reflexion, des Aufmerkens, Beobachtens, Suchens, Erinnerns bringt das lebendige Subjekt auch seelische Wirklichkeit zustande und diese wirkt selbstverständlich auf die zum Objekt gemachte Wirklichkeit, etwa eines Wunsches, einer Liebe, einer Depression, eines Gefühls ein. Unter den Blicken des Erlebnissubjekts kann sich das Innenleben stark verändern“ (ebd., S.297).

Dies ist in Bezug auf die Innenwelt das eigentliche Moment des Menschseins; das Moment, in dem die exzentrische Positionalität am deutlichsten verwirklicht ist und die Differenz zum Tier am offensichtlichsten wird.⁸⁵ Interessant ist hier: Wenn das eigene Ich

⁸⁵ Allerdings: „Einfache Reflexion in diesem Sinne besitzt auch die tierische Subjektivität in Form des

zum Alter wird, dann trifft besonders zu, was an anderer Stelle bereits gesagt wurde: „[Der Mensch] weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß“ (ebd., S.291). Die ihn und seine Freiheit hemmende Existenz ist in innenweltlicher Gegenstandsstellung die eigene Persönlichkeit⁸⁶: die eigene Faulheit, die Feigheit, die beschränkte Klugheit, die eigenen Gewohnheiten. In der Terminologie Plessner kann man sagen: die Seele ist das Gefängnis des Ich, auch wenn es natürlich gleichzeitig die notwendige Bedingung des Ich ist (da das Ich nicht ohne Innenwelt existieren kann).

In diesem Sinne stellt sich für das Subjekt die Frage, ob es selbst die Instanz ist, die „weint, und lacht, denkt und Entschlüsse faßt, oder dieses von ihm schon abgespaltene Selbst, der Andere in ihm“ (ebd., S.298). Das Subjekt muss im Moment der Gegenstandsstellung an seiner eigenen Existenz zweifeln, weil es sich selbst, als „Seele“ erkennt; als eben die Seele, die die Bedingung der eigenen Handlung ist, und die bestimmt, wie welche Entscheidungen getroffen werden. Wenn ich beispielsweise die (scheinbar freie) Entscheidung treffe, vor einer Weggabelung nach links zu gehen, und im Nachhinein nachzuvollziehen versuche, wie diese Entscheidung zustande gekommen ist, dann wird das Ich, das die Entscheidung getroffen hat, zum *erklärenden* Gegenstand und die Handlung zu einer Art notwendigen Konsequenz dieser so und nicht anders beschaffenen Seele. Noch viel deutlicher und extremer muss dieser Zweifel am Selbst in der Reflexion des Kontrollverlusts sein⁸⁷, der Moment, in dem das Tierhafte, das Erklärbare, durchbricht.

Paradox ist daran wohl, dass das Subjekt gerade im Moment der Zweifels und der Selbstreflexion am meisten „selbst“ ist: „Cogito ergo sum“ (frei nach Descartes), aber eben nur, solange wie ich denke.⁸⁸ Wenn das Subjekt aufhört zu denken, zu zweifeln, zu

Gedächtnisses“ (ebd. S.300). Auch der Mensch fasst sich streng genommen nicht „selbst“ in der Gegenwart, sondern er fasst nur das vergangen an sich (vgl. ebd.).

⁸⁶ Diese Gegenstandsstellung ist auch die notwendige Voraussetzung für die Idee der Selbstverbesserung. Um sich selbst zu verbessern, ist es notwendig, sein Ich zu erkennen, d.h. es von einem exzentrischen Standpunkt aus zu versachlichen, obwohl es ontisch mit einem selbst identisch ist.

⁸⁷ Etwas, das sich sogar in manchen sprachlichen Formulierungen spiegelt: „Er war außer sich vor Freude“ heißt nichts anderes, als dass „er“, dieser „er“, der „außer sich“ war, nicht mehr der Handelnde war, sondern von seinem anderen Ich, von der Seele, überrumpelt wurde, und diese Seele ihm die Kontrolle über seine Handlungen genommen hat. Er konnte gewissermaßen nicht anders, als sich zu freuen, und damit stellt sich für das exzentrisch positionierte Subjekt durchaus die Frage, ob es in diesem Moment „selbst“ war oder nicht ein sich *verhaltendes* Wesen.

⁸⁸ Dies ist eine Formulierung, die ich von Richard Heinrich aus der Vorlesung „Gedächtnis. Philosophie, 70

Philosophische Anthropologie

reflektieren und zu beobachten, wenn es voll in Selbststellung ist, d.h. im Zentrum seines Seins, in seiner Mitte, dann verlässt es den exzentrischen Standpunkt und wird zum Tier (ein Punkt, der dem Menschen Plessner zufolge eben nicht möglich ist).

Diese gebrochene Daseinsweise ist das, was die Innenwelt des exzentrisch positionieren Wesens ausmacht: „Das ist der radikale Aspekt zwischen der (bewußt gegebenen oder unbewußt wirksamen) Seele und dem Vollzug im Erlebnis, zwischen Notwendigkeit, Zwang, Gesetz geschehender Existenz und Freiheit, Spontaneität, Impuls vollziehender Existenz“ (ebd., S.299).

Zur Außen- und zur Innenwelt kommt für exzentrisch positionierte Wesen die Mitwelt hinzu: „Mitwelt ist die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position“ (ebd., S. 302). Das heißt: die Mitwelt ist eine *Positionsform*, die vom Menschen als Sphäre erfasst wird: und zwar als die Sphäre „anderer Menschen“. Er beansprucht diese Positionsform, diese Mitwelt nicht für sich alleine, sondern interpretiert sie als eine Sphäre, die auch anderen Menschen gehört und von anderen Menschen belebt wird.

„Die Mitwelt *umgibt* nicht die Person, wie es [...] die Natur tut, [a]ber die Mitwelt erfüllt auch nicht die Person, wie es [...] von der Innenwelt gilt. Die Mitwelt trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird“ (ebd., S.303). D.h. die „Elemente“⁸⁹ dieser Mitwelt, das, woraus diese Mitwelt besteht, sind Personen (vgl. ebd., S.302). Sie ist die Welt, die von anderen Menschen wie von einem selbst *belebt*⁹⁰ und geschaffen wird. Daher ist sie unabhängig von der Belebung durch den Menschen nicht existent, sie kann nicht „entdeckt“ werden und ist keine Welt die ihm „erst auf Grund bestimmter Wahrnehmungen zum Bewußtsein kommen müßte“ (ebd., S. 302).

Wenn die Mitwelt die Sphäre ist, die die einzelne Person mit anderen Personen teilt, dann ist sie eine gemeinschaftlich geschaffene Welt, die Welt des „Wir“, sie ist „absolute Punktualität, in der alles, was Menschenantlitz trägt, ursprünglich verknüpft bleibt“ (ebd., S.304). Damit sind nicht nur Menschen selbst inbegriffen, sondern auch alles das, was von

⁸⁹ Literatur, Gesellschaft“ an der Universität Wien, im Sommersemester 2010 übernommen habe.

⁹⁰ Dies ist kein Begriff, den Plessner benutzt, sondern ein Begriff meinerseits.

⁹⁰ Auch den Begriff „belebt“ benutzt Plessner nicht, doch er erscheint mir treffend.

ihnen geschaffen worden ist. Dieses von Mitverhältnissen geschaffene, getragene und aktualisierte nennt Plessner den *Geist*. So ist die Mitwelt die Sphäre des Geistes, die die exzentrische Positionalität zur (notwendigen und hinreichenden) Voraussetzung hat. Ich verstehe dies so, dass der einzelne die Erkenntnis von „sich selbst“ als unterschieden von der Leibseele (d.h. die exzentrische Positionalität) benötigt, um sich selbst und sein eigenes Dasein im Horizont der Mitverhältnisse und von diesen Mitverhältnissen getragen und durchdrungen verstehen zu können.

4.3.3 Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit

„Als exzentrisch organisiertes Wesen muß [der Mensch] sich zu dem, was er schon ist, erst machen. Nur so erfüllt er die ihm mit seiner vitalen Daseinsform [d.h. exzentrischen Positionalität] aufgezwungene Weise, im Zentrum seiner Positionalität – nicht einfach aufzugehen, wie das Tier, das aus seiner Mitte heraus lebt, auf seine Mitte alles bezieht, sondern zu stehen und so von seiner Gestelltheit zugleich zu wissen“ (ebd., S.309).

Nach Plessner ist das Leben (hier als nominalisiertes Verb zu verstehen) nur durch den Vollzug möglich. Beim Menschen ist dieser Vollzug durch das Moment der Freiheit, das sich durch seine exzentrische Positionalität ergibt, gekennzeichnet. Dieses Moment der Freiheit wiederum zwingt ihn dazu, Entscheidungen zu treffen. Es zwingt ihn dazu, sich die Fragen der Freiheit zu stellen, nämlich wo er hin will, was er tun will, wer er sein will. Dadurch, dass er eben nicht nur die „Fähigkeit“ hat, sich zu reflektieren, sondern dadurch, dass er dies automatisch tut, weil er „selbstbewusst“ ist, kann er sich hier nicht auf die Instinktsicherheit und auf (angenommene) Automatismen des Verhaltens verlassen. Nicht deshalb, weil er keine Instinkte hat, sondern weil er durch seine Position von Instinkten, vom „Sein“ abgehoben ist und eben kein reines „Tier“, kein Wesen, das sich völlig ohne Selbsterkenntnis, ohne Intention, ohne Selbstreflexion, naturgesetzlich determiniert verhält.

Mit den erklärenden Wissenschaften vom Menschen wird Plessners Vorstellung von der „Freiheit“, die durch die exzentrische Positionalität gegeben ist, – so will ich argumentieren – nur scheinbar widerlegt: denn auch wenn von einer Außenperspektive womöglich ein „naturgesetzlich determiniertes, berechenbares Verhalten“ zu beobachten wäre, und auch

Philosophische Anthropologie

wenn dieses – was natürlich schon alleine wissenschaftspraktisch nicht möglich ist,⁹¹ aber theoretisch einmal angenommen werden könnte – *lückenlos* wäre, d.h. das menschliche Verhalten vollständig berechenbar wäre, wäre der Mensch, von seiner subjektiven Perspektive aus gesehen, trotzdem mit dem von Plessner beschriebenen Problem der Freiheit konfrontiert. Nur weil von außen betrachtet klar ist, dass ich mich dazu entscheiden werde, X zu werden und X zu tun, auch wenn diese Entscheidung mit Sicherheit berechnet werden könnte und mein Verhalten von außen gesehen nicht mehr als eine von Biographie, Sozialisation, Gehirn- und Körperphysiologie etc. abhängige Variable ist, bleibt „*mir*“ die Entscheidung (die Mühe des Nachdenkens, der Mut zur Entscheidung etc.) nicht erspart.

In diesem Sinne kann man sagen, dass sich das Subjekt, unabhängig von der Frage der Determiniertheit, der Willensfreiheit und dem Vorhandensein von Instinkten, *zumindest* als frei *erscheint*. Und eben diese subjektive Perspektive ist die für den Vollzug des Lebens relevante. Man beachte dabei erneut die Differenz zwischen „Seele“ und „Erleben“ in der Innenwelt: das Erleben, der Vollzug des Lebens, geschieht unter den *Bedingungen* der Seele (d.h. der psychischen Verfasstheit), die dem exzentrisch positionisierten Wesen selbst als Welt und als *Gegenstand* gegeben ist.

Diese Ausführungen zum Moment der Freiheit sind deshalb so wichtig, weil genau dieses Moment konstitutiv für das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit ist.

„In sehr verschiedener Form und Wertbetonung ist dieses Grundgesetz der eigenen Existenz den Menschen zum Bewußtsein gekommen, immer aber mischt sich in das Wissen darum der Schmerz um die Unerreichbare Natürlichkeit der anderen Lebewesen. Ihre Instinktsicherheit ist seiner Freiheit und Voraussicht verloren gegangen. [...]

Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*“ (ebd., S.310).

Kompliziert wird es bei Plessners Begriff des „Künstlichen“; denn er begründet dieses Künstliche nicht aus der „Mängelwesenhaftigkeit“ im Sinne des Fehlens von Zähnen und Klauen, wie man es vielleicht erwarten würde. Da die Natur dem Menschen nicht vorgibt,

⁹¹ Von welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt sollte dies auch möglich sein, wenn die Wissenschaft als Erkennende selbst perspektivisch in der Welt steht?

was er zu tun hat, braucht er einen anderen Referenzpunkt, einen anderen Orientierungspunkt: etwas, das von ihm selbst stammt, das aber „ein eigenes Gewicht bekomm[t]“ (ebd.). Das ist eben nicht das einfache Werkzeug selbst, denn das Werkzeug als Werkzeug beantwortet nicht die Fragen, die sich mit dem Moment der Freiheit ergibt: Wer soll ich werden? Was soll ich tun? Wohin soll ich gehen? Was will ich überhaupt? Das, was dem Menschen Orientierung gibt, das aber nicht die Natur ist, das ist die *Kultur*. Kultur ist nämlich mehr als ein Werkzeug und ist vom individuellen Menschen abgehoben.⁹² Die Notwendigkeit des Künstlichen als Orientierungspunkt ist im Übrigen nicht *psychologisch* zu verstehen (vgl. ebd. S.311). Völlig unabhängig von der Frage nach einem psychischen Drang zur Suche einer solchen Orientierung ist dort, wo ein Wesen exzentrisch positioniert ist, d.h. dort, wo es frei in seinen Entscheidungen ist, irgendein „Grund“, ein „Kriterium“ *denknotwendig*, um der sich mit der Freiheit ergebende Problemstellung begegnen zu können; und dieser Grund kann für ein freies, exzentrisch positioniertes Wesen, nicht „die Natur“ sein, weil die Freiheit gerade durch die Abgehobenheit von eben dieser Natur, durch die Abwesenheit bzw. den Mangel einer solchen Natur konstituiert ist. Nach Plessner (ebd., S.310) würde sich der Mensch ja solche Natürlichkeit wünschen, er sehne sich danach, „Tier“ zu sein und Sicherheit in der Unfreiheit zu haben. Es ist ihm aber schlicht nicht möglich.

„Natürliche Künstlichkeit“ bedeutet also, dass der Mensch *seiner* Natur nach, die sich der exzentrischen Positionalität notwendig folgend durch den *Mangel* an Natürlichkeit auszeichnet, das Nicht-Natürliche, d.h. das Künstliche braucht. Er braucht dies deshalb, weil er im Moment der Freiheit, die ihm beständig gegeben ist, einen Grund braucht, den er sich, weil ihm eben ein natürlicher Grund fehlt, *selbst* schaffen muss. Das sind nicht die einzelnen künstlichen Gegenstände, sondern es ist die Kultur an sich, der die künstlichen Gegenstände überhaupt erst dienen.⁹³

⁹² ...was gewissermaßen den ansonsten zirkulären Charakter der Problemstellung auflöst: wie soll der Mensch „aus sich selbst heraus“ auch eine Bestimmung finden?

⁹³ „In dieser Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das Movens für alle spezifisch menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das Werkzeug und dasjenige, dem es dient: die Kultur“ (ebd., S.311). D.h. das Werkzeug dient der Natur, und die Kultur ist in der Bedürftigkeit des Menschen begründet.

Philosophische Anthropologie

„Der Vollzugszwang, in seiner Exzentrizität begründet, wirkt sich natürlich nicht mit Einem Schlag aus. Ihm genügt nicht Eine Tat, sondern allein die Rastlosigkeit unablässigen tun. Infolgedessen entsteht der Anschein (und wohl auch sekundär die psychische Tendenz als ein Reflex dieser Zwangslage) eines dauernden Überbietens des bereits Getanen“ (ebd. S.320).

Da der Mensch ja beständig im Vollzugszwang ist, ist er auch ständig mit der Frage nach seinem Grund konfrontiert. Hilfreich für das Verständnis dieser beständigen Selbstverwerfung und Ruhelosigkeit finden sich bei Plessner (ebd., S.341 f.) Beschreibung des Utopischen Standpunkts. Dort beschreibt er die – über Umwege auf die exzentrische Positionalität zurückgeföhrte – Idee des „absoluten Weltengrundes“, d.h. die Religion. Die Religion schaffe diesen sicheren „absoluten“ Grund, auf dem der Mensch stehen kann. Doch „zwischen ihr und der Kultur besteht daher trotz aller geschichtlicher Friedensschlüsse und selten aufrichtigen Beteuerungen [...] absolute Feindschaft“ (ebd. S.342). *Kultur* scheint für Plessner also gerade dadurch gekennzeichnet zu sein, dass sie sich ständig verwirft, hinterfragt, neu vergewissert, und deshalb nicht absolut und zeitlos ist. Wenn die Kultur also, als Grund, an dem der Mensch sein Handeln ausrichtet, als Ersatz für die ihm verwehrte Sicherheit der Natürlichkeit, sich selbst ständig infrage stellt, dann wird verständlich, weshalb der Mensch sich den Grund nicht in einem einzelnen Akt, mit einem einzelnen Produkt, schaffen kann, und weshalb er zu dieser von Plessner beschriebenen Rastlosigkeit getrieben scheint.

Womöglich, und dies ist eine freie Interpretation von mir, könnte der „Ort“ der Kultur in der Mitwelt liegen. Die Mitwelt ist beschrieben, als die Sphäre des „wir“, die von Personen *belebt* und *geschaffen* wird. Wenn die Mitwelt durch das Beleben, d.h. das Vollziehen geschaffen wird, dann hört sie auf zu existieren, in dem Moment, in dem nicht mehr „vollzogen“ wird; in dem Moment also, in dem sich der Mensch nicht mehr *entscheidet*, sondern in dem das, was er tut zum automatisierten *Verhalten* (im naturgesetzlichen Sinne) wird. Wenn „ich denke, also bin ich“ nur solange gilt, wie gedacht wird, dann verschwindet mit dem Aussetzen des Denkens im automatisierten Verhalten auch das Sein; d.h. der für die Mitwelt – und damit, so meine Interpretation, die Kultur – elementare und konstitutive Personencharakter des Menschen.

Hätte der Mensch also einen „letzten Grund“ geschaffen, der ihm die Direktheit und Instinktsicherheit, die das Tier hat, mit Gewissheit, ein für alle Mal, unhinterfragbar und unhinterfragt, ersetzt, dann würde dies wohl „durch ihn hindurch“ naturgesetzlich wirken müssen, und damit die Selbstreflexion und Exzentrizität überflüssig machen. Da dies ohnehin nicht möglich scheint (höchstens vielleicht situativ in Annäherung, nämlich in Momenten der Selbststellung), bleibt anzunehmen, dass der Grund letztlich beständig hinterfragt bleibt.

4.3.4 Vermittelte Unmittelbarkeit und Expressivität

Das Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit baut auf Plessners (ebd., S.44 ff.) Ontologie und Theorie der Immanenz auf. Die *res extensa* braucht, um zu erscheinen, ein Gegenüber, dem sie erscheinen kann: das Ich-Selbst, d.h. die *res cogitans*. Erst im Aufeinandertreffen der beiden Sphären entsteht die Erscheinung, und Gegenstände und Körper werden auch erst in diesem Zusammentreffen zu solchen, und an genau diesem Punkt lässt sich ein Moment der Direktheit finden: „So wird die Innerlichkeit eine Macht der Veränderung an der physischen Welt, das Prinzip ihrer Erscheinung, ihrer Verhüllung und insofern ihrer Verfälschung. Ihr vollziehender Akt, Blick, einfache Hinwendung ist dem Sinne nach wohl direkter Kontakt mit dem Körper“ (ebd., S. 46). D.h. der Blick, der Vollzug ist etwas, was die *res cogitans* der *res extensa* „antut“, es ist das Moment, in dem aus der „bloßen“ physischen Welt“ Gegenstände geschaffen werden.⁹⁴

Das von Plessner als „Doppelaspekt“ beschriebene Wesen des Subjekts ist auch hier als Differenzierung zwischen dem Akt des Blickens (und Vollziehens) und dem Selbst als Vollzugszentrum (d.h. die *res cogitans*, auf die in diesem Akt zurückgewirkt wird, nicht dasjenige, das das Blicken, das die *res cogitans* zu Erscheinungen macht, sondern das Ich, dem etwas erscheint) gegeben.

„Exzentrizität der Position lässt sich als eine Lage bestimmen, in welcher das Lebenssubjekt mit Allem in indirekt-direkter Beziehung steht. Eine direkte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder

⁹⁴ Dies ist ein weiterer Grund für die Unmöglichkeit eines erkenntnistheoretischen Sonderstatus (Gottperspektive) irgendeiner Wissenschaft überhaupt. Die *res extensa* wird bereits durch den Blick zu Gegenständen geformt, selbst aus einer Perspektive, die „ortlos“ ist. Um „absolut objektiv“ zu sein, müsste sie auch theorie- und begriffslos sein, gedankenlos und damit blind.

Philosophische Anthropologie

ohne Zwischenglieder miteinander verknüpft sind. Eine indirekte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder durch Zwischenglieder verbunden sind. Eine indirekt-direkte Beziehung soll diejenige Form der Verknüpfung heißen, in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten“ (ebd., S.324).

Die „Vermittelte Unmittelbarkeit“ ist zunächst kein Spezifikum für die menschliche Existenzform; betroffen ist davon jede Lebensform. Die Bedeutung dieser „allgemeinen“ vermittelten Unmittelbarkeit ist für die verschiedenen Organisationsformen des Lebens jeweils unterschiedlich (vgl. ebd.).

Positional ist bei der zentrisch geschlossenen Lebensform (dem Tier), die Beziehung zwischen Subjekt und Umwelt, eine vermittelte: vermittelt durch es selbst (d.h. seinen Körper, seine Sinne, seine Seele etc.). Da das Tier aber sich selbst noch nicht erkannt hat, da es sich seiner selbst nicht bewusst ist, *erscheint* ihm diese Beziehung als unmittelbar (vgl. ebd. S.325). Das exzentrisch organisierte Leben ist in einer zunächst ähnlichen Situation: auch hier schiebt sich die „Mitte“ des Subjekts zwischen sich und das Umfeld. Diese exzentrisch organisierte Lebensform aber weiß um diese Indirektheit des Weltzugangs, und sie ist ihm als mittelbar gegeben (vgl. ebd.).

Wenn man das „Erleben“ als „Vollzug psychischer Realität“ betrachtet, als das Moment, in dem das Subjekt Entscheidungen trifft, agiert und von seiner Freiheit⁹⁵ gebraucht macht, dann gilt es, dieses Verhältnis näher zu beleuchten: im Vollzug (dem Akt) stellt sich die Welt dem Subjekt (demjenigen, dem etwas erscheint) als Bewusstseinsinhalt dar, und eben hier tritt das zuvor als „direkter Kontakt“ beschriebene Moment auf. Diese Bewusstseinsinhalte sind selbst aber nicht die Welt, sondern sie sind das, was sich zwischen das Subjekt und die (physische) Welt schiebt. Mit der Selbsterkenntnis, v.a. mit der Erkenntnis der eigenen Seele, werden aber auch *diese Bewusstseinsinhalte selbst* als *gegenständlich* erkannt, die sich als *vermittelndes* Glied zwischen Ich und Welt schieben; zum Alter, zum Gegenüber und zum Gefängnis.

„Direkt“ *erscheint* dem exzentrisch positionierten Subjekt die Welt nur in dem Moment, in dem er sich selbst (bzw. „sein Auge“) vergisst, aber genau die Scheinbarkeit dieser Direktheit wird durch das Prinzip der Selbsterkenntnis der exzentrischen Positionalität

⁹⁵ Ob reale oder eingebildete Freiheit ist für das Subjekt, entsprechend der im Kapitel zur natürlichen Künstlichkeit vertretenen Argumentation, für die vollziehende Instanz irrelevant.

immer aufs Neue als Illusion herausgearbeitet: „Evidenz des intendierenden steht gegen Evidenz des reflektierenden Bewußtseins“ (ebd. S.330). Die Verbindung zu den eigenen Bewusstseinsakten im Denken, Fühlen, Entscheiden ist – in Abstand gestellt – der Beweis für die Existenz der Welt: zumindest eben diese Bewusstseinsakte *als* Welt und als *Gegenstände* der Welt. Und die Reflexion *auf* eben diese Bewusstseinsinhalte bezeugt die Transzendenz, bezeugt das außer sich gestellte Subjekt (*cogito ergo sum*) und die Außer-sich-Gestelltheit des Subjekts, und damit auch den Charakter der Bewusstseinsinhalte und des „Ich“ als „*Mittel*“ des Weltzugriffs.

Aufgrund der Immanenzsituation des Ich als dasjenige, dem etwas erscheint, ist dieses vermittelnde Glied notwendig um eine direkte Beziehung (das Aufeinandertreffen der *res cogitans* und der *res extensa*) herzustellen:

„Über sich und seine Sphäre greift das Subjekt nicht hinaus. Was ihm gegeben ist, ist in ihm gegeben. Das Seiende ist erfaßt, heißt: es ist anwesend für den Erfassenden oder ist ihm objiziert. Seine Gegenwart oder Gegenständlichkeit setzt den Bezugspunkt für das Erscheinende voraus. Die Erscheinung wird dementsprechend dem Inhalt des Bewußtseins äquivalent und in einer gewissen Hinsicht mit ihm identisch sein müssen“ (ebd. S.49)

Mit der Notwendigkeit der Vermitteltheit durch die (vergegenständlichten) Bewusstseinsinhalte, um das direkte Aufeinandertreffen von Selbst und Welt im Akt des Blickens (d.h. im Vollzug) zu ermöglichen, ist die von Plessner als „vermittelt unvermittelte“ beschriebene Beziehung verwirklicht.

Auf Grund der Wurzellosigkeit seines utopischen Standpunkts benötigt der Mensch das bereits benannte „künstliche Gewicht“, das Außen, an dem er sein Handeln ausrichten kann. Diese Notwendigkeit ist ihm durch die Freiheit, sich selbst bestimmen zu müssen, aufgezwungen. Die Suche nach dem künstlichen Gewicht, an dem man sich orientieren kann, geht mit einer Suche nach dem Selbst und der Notwendigkeit der Selbstvergewisserung einher.

Wenn das Wesen der Subjektivität im begründeten, reflektierten und mit subjektivem Sinn versehenem *Handeln* liegt, dann vergewissert sich das Subjekt seiner selbst durch den *Ausdruck*: d.h. durch die *Expressivität*:

„Die Sprache, eine Expression zweiter Potenz, ist deshalb der wahre Existenzialbeweis für die in der Mitte ihrer eigenen Lebensform stehende und also über sie hinausliegende ortlose, zeitlose Position des Menschen“ (ebd., S.340).

Expressivität als Ausdruck subjektiver Sinngebung hat die Intentionalität zur Voraussetzung. Da sich zwischen seinen Ausdruck und dem Produkt seines Schaffens aber das Medium schiebt, allen voran die Struktur der Sprache als etwas, das ihm zwar einerseits überhaupt erst die Möglichkeit gibt, sich sprachlich auszudrücken, ihm aber andererseits durch ihre Strukturiertheit (die ihm fremd ist) einen Widerstand entgegengesetzt, kann er dabei nie eine absolute Entsprechung von Intention und Ergebnis erreichen.

Würde sich die Intention immer „unerfüllbar“ an der Realität brechen, dann müsste der Mensch resignieren (vgl. ebd., S.334 f.).⁹⁶ Würde sie sich gar nicht an der Realität brechen, so gäbe es keine echte Erfüllung mehr, sondern bloß „eine Art Umsetzung, Transponierung aus der Innerlichkeit in die Äußerlichkeit“ (ebd., S.335).⁹⁷ Für echte Erfüllung sei dieses Mittel, das Medium, das sich zwischen die Intention und das Ergebnis schiebt, notwendig. „Der Abstand des Zielpunkts der Intention vom Endpunkt der Realisierung der Intention ist eben das Wie oder die Form, die Art und Weise der Realisierung“ (ebd., S. 337).

So schafft er im Versuch der Selbstvergewisserung beständig das Künstliche, das eben nicht „er selbst“ ist, weil es durch die Expressivität gebrochen ist: die Kultur und die Geschichte:

„Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seine Existenz“ (ebd., S.338). „In der Expressivität liegt der eigentliche Motor für die spezifisch historische Dynamik

⁹⁶ Ein trauriges Beispiel in der Pädagogik wäre es, wenn beispielsweise der Einfluss des Elternhauses Kindern ein sichtlich derartiges Limit setzt, dass ein Bemühen um ein erfolgreiches Leben (was auch immer unter Erfolg verstanden werden kann) vergeblich erscheint und das Versprechen „Gibt der Mühe in der Schule, dann wird etwas aus dir“ auf Grund der lebensweltlichen Erfahrungen, die Kinder machen, an Glaubwürdigkeit verliert.

⁹⁷ Dieser Gedanke wird in den Kapiteln 5.1 und 6.4 besonders bedeutend.

menschlichen Lebens. Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollen *und auch wirklich geben*, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es auf's Neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen“ (ebd., S.339).

4.3.5 Utopischer Standpunkt

Der Utopische Standpunkt ist der in der Kategorie des Raumes nicht fassbare Ort des exzentrisch positionierten Subjektkerns. Aus der Besonderheit dieses Standpunkts ergibt sich für das Individuum die bereits erörterte natürliche Künstlichkeit. Diese Kultivierung ist das Resultat des menschlichen Strebens nach Halt und nach einem Standort, nach einem Umgang mit der „Wurzellosigkeit“.

Wenn der Mensch sich selbst erkennt und fähig ist, sich selbst zu vergegenständlichen, dann ist er mit eben den Fragen nach Orientierung, nach Kriterien konfrontiert, die ihm nicht „genetisch“ vorgegeben sind. Er kann werden, wer und was er sein will (allerdings nur unter den Bedingungen seines Selbst). Diese exzentrische Positionalität verlange zwar nach einem festen Standpunkt, doch genau diesen hebe sie immer wieder auf (vgl. ebd. S.42)

Aus der Erkenntnis dieser Wurzellosigkeit so Plessner (ebd., S.341 ff.), entstehe das Bedürfnis nach dem „Absoluten“⁹⁸, das der Zufälligkeit des eigenen Daseins Wurzeln gibt. Nur in der Religiosität habe der Mensch den Halt, nach dem er sich sehne: doch er erkaufe sich diesen Halt dadurch, dass er „sich selbst“ aufgibt. Wenn man die Wurzellosigkeit des exzentrischen positionierten Wesens, den utopischen Standpunkt als konstitutiv für den Subjektkern ansieht, dann ist Plessner damit wohl Recht zu geben, es ist aber dennoch schwer für mich, diese Auffassung zu teilen, da mir nicht klar ist, weshalb das Subjekt durch die „Versöhnung“ mit dem Absoluten sogleich seinen utopischen Standpunkt verlieren sollte.

Womöglich wird durch die „Versöhnung“ oder auch den Schein des Absoluten die Vergegenständlichung des Selbst aufgehoben: denn das Individuum hat nicht mehr die *volle* Freiheit im Vollzug, sondern es hat von irgendwoher eine Bestimmung erhalten (in dem Moment, in dem der Mensch diese Bestimmung infrage stellt, sie auch bloß überprüft,

⁹⁸ Gott, der Weltengrund, womöglich könnte man allgemein „Ideologie“ sagen und in manchen Denkkollektiven (zum Begriff des Denkkollektivs siehe Ludwik Fleck (1935/1979)) auch die Evolution als solchen Weltengrund ansehen.

Philosophische Anthropologie

sich diskursiv auf sie bezieht, würde er wohl wieder zurück in die Wurzellosigkeit fallen). Plessner sieht in der Religion und des Geistes jedenfalls einen Widerspruch. Die exzentrische Positionalität stehe gegenüber des Absoluten: sie suche es, verwerfe es aber immer, und müsse es auch immer verwerfen.⁹⁹

Da sich – außerhalb des Glaubens an einen absoluten Weltengrund – der Mensch ständig orientieren muss, stellt er sich selbst auch beständig in Frage und verwirft so den Standpunkt, den er eben erst erreicht und errichtet hat, und somit das Selbst, das er ist. Durch die ständige Selbstverwerfung und die Möglichkeit, dass er immer auch anders sein könnte, d.h. sich anders hätte entscheiden können, wird erst die Erkenntnis von der Einzigartigkeit und Individualität der eigenen Existenz geschaffen. Wenn das Ich auch ein anderes sein könnte, dann könnte aber auch ein anderes genau dort sein, wo man selbst ist. Diese durch die Existenz der Mitwelt ermöglichte Erkenntnis der eigenen Ersetzbarkeit bei gleichzeitiger Einzigartigkeit, so Plessner, sei der Grund für Stolz und Schamhaftigkeit, und damit für den Drang nach Offenbarung und Geltung einerseits und dem Drang nach Verhaltenheit andererseits.

⁹⁹ „Gäbe es einen ontologischen Gottesbeweis, so dürfte der Mensch nach dem Gesetz seiner Natur kein Mittel unversucht lassen, ihn zu zerbrechen. Es müßte sich – und so zeigt es die Geschichte der metaphysischen Spekulation – dem Absoluten gegenüber der gleiche Prozeß wiederholen, der zur Transzendierung der Wirklichkeit führt: wie die exzentrische Positionsform Vorbedingung dafür ist, daß der Mensch eine Wirklichkeit in Natur, Seele und Mitwelt faßt, so bildet sie zugleich die Bedingung für die Erkenntnis ihrer Haltlosigkeit und Nichtigkeit“ (ebd., S.346).

5 Thesen

In Kapitel 3 wurde Human Enhancement als Praxis beschrieben, bei der mittels verschiedener Technologien der Mensch über einen als natürlich betrachteten Zustand hinaus „verbessert“ wird.

In Kapitel 4 wurde das Konzept der Exzentrischen Positionalität als eine Theorie dargelegt, die einen bestimmten Begriff von Subjektivität beschreibt bzw. beschreibt, was es bedeutet, Subjekt zu sein.

In diesem Kapitel soll der Forschungsfrage nachgegangen werden, inwiefern Human Enhancement eine Praxis darstellt, die das beeinflussen könnte, was im in Kapitel 4 dargelegten Konzept der Exzentrischen Positionalität als Wesenszüge des Subjektseins beschrieben wird. Diese Auseinandersetzung erfolgt dergestalt, dass in den folgenden Unterkapiteln jeweils zunächst eine Hypothese zu einer solchen Relation aufgestellt wird und deren Geltung und Geltungseinschränkungen danach an ausgewählten, in Kapitel 3 dargestellten, Technologien des Human Enhancement beispielhaft überprüft und diskutiert wird.

Dabei werden Argumente herausgearbeitet, die den Geltungsanspruch der jeweiligen These stützen, sowie die Argumente, die diesen Geltungsanspruch problematisieren.

Da das Konzept der exzentrischen Positionalität – hermeneutisch gesprochen – ein Allgemeines ist, in dem die einzelnen Elemente (die drei Welten des exzentrisch positionierten Subjekts, die anthropologischen Gesetze, die Grundbegriffe etc.) aufeinander verweisen, verweisen auch die hier diskutierten Hypothesen aufeinander. D.h., dass einige Hypothesen mit den gleichen Argumenten gestützt oder problematisiert werden oder auch, dass der Geltungsanspruch einer Hypothese durch den Geltungsanspruch einer anderen Hypothese gestützt oder problematisiert wird.

Deshalb werden zwischen den Hypothesen Zwischenerkenntnisse gezogen, die der Nachvollziehbarkeit des Denkprozesses dienen, sowie einen Rückbezug zur Fragestellung herstellen sollen.

5.1 Eintritt in die Mitwelt

Hypothese 1:

Durch die Praxen des Human Enhancement tritt der Mensch (tiefer) in die Mitwelt ein.

„Human Enhancement“, ob es sich um Enhancement durch pharmakologische Mittel, Hirnstimulation, Operationen, Stammzelltherapie, Eugenik, Cyborg-Technologien etc. handelt, ist zunächst einmal *Technik*. Technik ist nicht erst seit heute, sondern schon sehr lange einen Produkt, das gemeinschaftlich geschaffen wird, und sobald es sich nicht um banale Techniken wie einen Stock oder einen Fellumhang handelt, ist es dem einzelnen Menschen auch bei bestem Willen nicht möglich, abseits jeglicher gesellschaftlicher Abhängigkeit die technischen Artefakte zu schaffen, die unser Leben konstituieren. Das beginnt schon beim Einschlagen eines Nagels, der aus Eisen hergestellt ist, das, noch bevor es in die Form eines Nagels gebracht wird, aus Eisenerz gewonnen werden muss, wofür ein Hochofen gebaut (und erfunden) werden muss, in dem Temperaturen in einer Höhe erzeugt werden, für die man wiederum Torf braucht, und für diesen müssen in der Regel auch noch Reisewege zurückgelegt werden.

Es lässt sich empirisch leicht sagen, dass die Gesellschaft die notwendige Voraussetzung für Techniken des Human Enhancement wie beispielsweise eine Kamera im Auge darstellt.

Im Bereich der Prothetik gibt es den Fall von Tim Cannon, dem Mitbegründer des Biotechnologie-Startups „Grindhouse Wetware“, der sich einen biometrischen Sensor in den Unterarm implantieren ließ, der Körperdaten misst. Per Bluetooth werden diese Daten an einen Laptop weitergeleitet und „wenn gewünscht“ per Internet an einen Arzt geschickt (vgl. Damberger 2017, S. 6).

Die Verbundenheit mit der Mitwelt, ist in diesem Fall – abgesehen von all dem, was für die Produktion dieses Chips notwendig ist, sowie auch dem Energienetz, das für das Betreiben des Laptops oder allen möglichen Internetservern, und vielen anderen Aspekten

– offensichtlich die Verbindung mit dem Arzt und dessen berufliche Tätigkeit. Diese Verbundenheit wird durch die Technik enorm verstärkt und omnipräsent. Es sollte leicht möglich sein, bei problematischen Messungen (z.B. einem stark verringerten Herzschlag, einer erhöhten Temperatur, einem Überschuss an Hormonen etc.) ein Alarmsystem zu automatisieren.¹⁰⁰

Es ist so, als wäre der Arzt bzw. die Welt des Gesundheitswesens durch die Implementierung des Chips in den Leib eingeschrieben, ebenso wie der Leib selbst „immer hier“ ist. Der Mensch, so möchte ich damit behaupten, ist allgegenwärtig mit seiner Mitwelt verbunden, stärker und tiefer in der Mitwelt verankert als ohne diese Technologie, und er kann womöglich gar nicht mehr aus dieser ausbrechen. Sie ist ihm in den Leib geschrieben.

Auch das Beispiel der „Augmented Reality“ erscheint als beispielhaft für den Eintritt in die Mitwelt. Karl Lohmann (2014, S.205 f.) verweist auf die „Google Glasses“, Brillen, die mit Google verbunden sind, und die eine Benutzeroberfläche auf das menschliche Auge projiziert. Diese Benutzeroberfläche bietet dem Träger der Brille eine Reihe von Funktionen, die derzeit vor allem von Smartphones erledigt werden. Der Begriff „Augmented Reality“ verweist hier darauf, dass mittels dieser Benutzeroberfläche¹⁰¹ die „natürliche Wahrnehmung durch eine Fülle von digitalen Informationen erweiter[t]“ (ebd., S.206) wird. Wie das Smartphone kann auch diese Brille abgelegt werden, eine engere Verschmelzung mit dem Leib ist aber denkbar und findet in der Fiktion auch ihre Rezeption.¹⁰²

¹⁰⁰ Damberger schreibt nicht davon, dass dies auch passiert, ich nehme aber an, dass genau das die Idee der Technik ist.

¹⁰¹ Solche Benutzeroberflächen, die Informationen auf die Netzhaut projizieren, während der Mensch dennoch in der Welt lebt, d.h. ebenso die Welt um sich wahrnimmt, werden bisweilen in Anlehnung an Computerspiele auch „Head-Up Displays“ genannt (vgl. Lohmann 2014, S.206). Dass Menschen in Computerspielen offenbar produktiv damit umgehen können, dass sie einerseits durch eine Welt gehen, zugleich aber die Informationen des Displays zugespielt bekommen (z.B. über die eigene Lebensenergie etc.), ist ein empirischer Hinweis dafür, dass Menschen mit dieser Form der Augmented Reality umgehen können (vgl. ebd., S.7).

Damberger (2017, S.5) verweist auch auf den Begriff „Head Mounted Display“, den Ivan Sutherland 1968 für die womöglich erste Brille benutzt, in der die Realität um eine zusätzliche Virtualität – in diesem Fall einen 3D-Würfel – ergänzt wird.

¹⁰² Beispielhaft hierfür wäre die Episode „The Entire History of You“ (Ep.1.3) der Serie „Black Mirror“, in der (auf dystopische Art) die Idee eines Implantats entworfen wird, das nicht nur alles, was ein Mensch sieht, aufzeichnet, sodass er es sich jederzeit wieder anschauen und auf einen Bildschirm projizieren kann – etwa um es mit anderen Menschen zu teilen, z.B. bei Familienfeier, bei Sicherheitskontrollen am Flughafen oder bei Bewerbungsgesprächen – sondern das noch eine Menge anderer Funktionen hat –

Thesen

Auch hier erscheint das Subjekt durch den Leib mit der Mitwelt, mit dem Internet und mit allen Informationen, die darin zu finden sind, verbunden. Passend dazu eine Vision von Google-Gründer Sergey Brin: „*Wir möchten Google zu deiner dritten Gehirnhälfte machen*“ (Sergey Brin, 2010 Zit. n. Saint 2010, Update)¹⁰³.

Eine Problematisierung erfährt diese Interpretation der „Augmented Reality“ meiner Ansicht nach, wenn man sich das Verhältnis vom Eigenen zum Fremden ansieht. Wenn die Mitwelt die Sphäre des „Wir“ und der Mitmenschen ist, dann sollte dieses „Wir“ vom „Ich“ unterschieden werden. Plessner würde hier widersprechen: „In der Mitwelt gibt es nur Einen [sic!] Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen“ (Plessner 1928/1975, S.304). Doch wenn es nur den „Einen“ Menschen gibt, dann kann in der Mitwelt keine Begegnung stattfinden. Dafür braucht es den Anderen; das Fremde. Das ist dann relevant, wenn das scheinbar „Andere“ nur die Projektionsfläche des „Eigenen“ ist, d.h. seinen Charakter als *Fremdes* verliert.

In Bezug auf die Frage, ob digitale Reisen bilden, bringt Damberger (2017) einen Einwand, den ich zur Problematisierung der Hypothese dieses Kapitels nutzen will:

„Die Digitalisierung kommt dem Humanismus in seinem Bestreben, alles auf den Menschen zurückführen zu können, entgegen. Der Mensch soll sein eigener Schöpfer sein [...]. Im Zuge der Digitalisierung kommt der Mensch diesem Ziel sehr nahe. [...] Unglücklicherweise ist aber der Grund, den der Mensch sein und aus dem alles, was ist, entspringen soll, in sich selbst grundlos“ (ebd., S. 16)

In Plessners Konzept von Subjektivität könnte man das Gesetz der Natürlichen Künstlichkeit als Äquivalent dazu betrachten: der Mensch braucht etwas Künstliches, ein Äußeres, an dem er sich orientieren kann: die Kultur und die Mitwelt. Wenn der *Aufbau* einer digitalen Welt aber, wie Damberger argumentiert, nahezu bruchlos passieren kann, d.h. ein Gelingen gewissermaßen garantiert ist, wenn *nur* der Mensch sein eigener Schöpfer ist, völlig ohne Zutun eines Fremden, dann kann sie dem menschlichen Subjekt

beispielsweise eine Warnvorrichtung, die dem Protagonisten sagt, wann er, auf Grund seines psychischen Zustandes, besser nicht mit dem Autofahren sollte. Die gesellschaftliche Omnipräsenz dieses Implantats stellt den Grundkonflikt der Episode dar.

¹⁰³ Sergey Brin der Google Instant Launch Veranstaltung am 8.9.2010, ebenfalls online unter <https://www.youtube.com/watch?v=i0eMHRxIJ2c>, Zeitstempel 1:04:54, zuletzt eingesehen am 17.11.2019

womöglich nicht mehr das Gewicht geben, das er benötigt, denn es ist ihm nicht mehr fremd.

Wenn, so will ich argumentieren, die Begegnung mit dem *Fremden* in der Mitwelt (in diesem Fall in der digitalen Welt) entfällt, dann bleibt nur noch das Eigene. Und genau dieses Problem – oder besser gesagt: diese Einschränkung¹⁰⁴ – sehe ich in der Interpretation des Internets als Mitwelt:

Durch seine breite Offenheit, durch die Fülle an Möglichkeiten, ist das Internet womöglich zu offen, um tatsächlich „Fremd“ zu sein und hat auch Charakterzüge einer Projektionsfläche. Dies zeigt sich in den „Informationsblasen“, deren Wesen darin besteht, dass Internetbenutzer aufgrund des großen Angebots vornehmlich Nachrichtenseiten aufsuchen, die zur eigenen Weltanschauung passen. Damit – so mein Argument – verliert es aber den Charakter des „Fremden“. Diese Mitwelt verliert (ein Stück weit) ihr Potenzial, dem Subjekt das künstliche Gewicht zu geben, das es benötigt, um Subjekt zu sein. Es verliert den Charakter, eine Welt zu sein, in der Begegnungen mit dem „Anderen“ passiert und wird zur bloßen Projektionsfläche des Ich.¹⁰⁵

Aus dieser Perspektive würde ich zwei alternative Problematisierungen der Hypothese formulieren. Entweder tritt das Subjekt zwar in die Mitwelt ein, aber weniger tief als man denkt, oder aber der Begriff der Mitwelt braucht eine Ergänzung um das Fremde, um den Anderen, auf den man in dieser Mitwelt trifft, der einen anspricht und mit dem man in einen Dialog tritt.

¹⁰⁴ Dass das Internet allgemein einen mitweltlichen Charakter hat, will ich nicht bestreiten. Die Frage, die ich hier verfolge ist die, ob der mitweltliche Charakter derart stark und bedeutend ist, wie es erscheint, wenn man an die „Grenzenlosigkeit des Internets“ denkt.

¹⁰⁵ Zur Funktionsweise und zum empirischen Status von Filterblasen gibt es einen informativen Vortrag von Michael Kreil (2017).

https://www.youtube.com/watch?v=6jNWI5d_DOk&fbclid=IwAR3JTpd_aLyZQOQwYI1vwuyovHlvtEuesjcYQeSIQ5bx37Hpk_F3Bc7Ck-k, zuletzt eingesehen am 15.11.,2019

Interessant hierbei ist, dass die „Fake News-Blase“ empirisch weitaus wenige geschlossen ist, als man vielleicht annehmen könnte. Konsumenten von Fake News bekommen durchaus seriöse Berichte zugespielt. Umgekehrt ist dies empirisch weniger der Fall.

5.2 Verschmelzung mit dem Geist

Hypothese 2:

Durch Human Enhancement verschmilzt das Subjekt mit dem Geist.

Der Begriff der Mitwelt und der Begriff des Geistes stehen bei Plessner in einem engen Zusammenhang, da der Geist *in* der Mitwelt realisiert ist. Die Gesellschaft, d.h. der Zusammenschluss von mehreren Menschen, ist die Essenz der Mitwelt:

„Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht. In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen. Sie ist absolute Punktualität, in der alles, was Menschenantlitz trägt, verknüpft bleibt, wenn auch die vitale Basis in Einzelwesen auseinandertritt“ (ebd., S. 304).

Wenn der Einzelne als Glied der Mitwelt zu diesem „einen“ Menschen wird, würde ich den Begriff des „Geistes“, wie ihn Plessner benutzt, wählen. Dieser Geist als „Einheit“ von „alle[m], was Menschenantlitz trägt“, und in dem all dies verknüpft bleibt, beinhaltet nicht nur die anderen Menschen, sondern auch die Dinge und Techniken, mit denen sie in einem (Mit-)Verhältnis stehen.

„Die tausend Dinge, mit denen wir täglich zu tun haben [...] sind nur der Möglichkeit nach Objekte, als Elemente des Umgangs mit ihnen aber Komponenten des Umfeldes, Glieder des Mitverhältnisses zu ihnen“ (ebd., S.308).¹⁰⁶

Wenn das Subjekt seinen Leib mittels Technologie verbessert, stellt er, wie im vorangehenden Kapitel argumentiert, eine Verbindung zur Mitwelt her und dringt tiefer in diese ein. Diese Mitwelt dringt aber auch in den Menschen ein und wirkt *durch* ihn hindurch. Sie konstituiert ihn, und insofern kann man sagen, dass er mit dem Eindringen in die Mitwelt, die ihn *als Person* trägt und somit seine Subjektivität trägt und konstituiert, verschmilzt:

¹⁰⁶ Passend dazu wird in der Actor-Network-Theory die Differenz zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren zum Verstehen von Technik und Gesellschaft, d.h. von Kultur aufgehoben (Latour 1982/2008, John Law 1982/2011)

„So ist sie [die Mitwelt] das reine Wir oder Geist. Und nur so ist der Mensch Geist, hat er Geist. Er hat ihn nicht in derselben Weise, wie er einen Körper und eine Seele hat. Diese hat er, weil er sie ist und lebt. Geist dagegen ist die Sphäre, kraft deren wir als Personen leben, in der wir stehen, gerade weil unsere Positionsform sie erhält“ (ebd., S.304).

Am einfachsten zu zeigen ist dies im Fall der Schönheitschirurgie. An der Wende zum 20.Jahrhundert wurde diese zunächst noch mit dem Anspruch der Heilung eines psychischen Leides legitimiert (vgl. Ramsbrock 2016, S.34 f.), wobei die Korrektur der „Judenohren“ auch eine Form des Umgang mit Diskriminierung darstellte, d.h. einer sozialen Benachteiligung, einer Stigmatisierung, einem Leiden. „Geist“, das Gemeinsame, ist hier nicht nur in Form einer bestimmten Vorstellung von Normalität oder der Diskriminierung des Judentums, sondern auch in Form der Idee, dass „Ästhetik“ überhaupt eine Denkkategorie darstellt, vorausgesetzt. Die Kategorien der Ästhetik wirkt nämlich selbst dort, wo eine „parästhetische Persönlichkeit“ vorliegt; d.h. eine Person, „die lediglich unter eingebildeten Deformitäten [leidet]“ (ebd., S.35).

Die Idee der Ästhetik als eine Idee, die von der Mitwelt getragen wird, d.h. die „Geist“ darstellt, verschmilzt genau genommen schon vor jeglichem morphologischen Enhancement mit dem Subjekt: und zwar zumindest im *ästhetischen Empfinden* der Person. Spätestens aber dann, wenn eine Anpassung an eine Vorstellung von „normaler“ Ästhetik stattfindet, drückt sich diese Vorstellung *im Leib* des Menschen aus. Da er nicht nur seinen Leib *hat*, sondern da er auch sein Leib *ist*, *ist* er damit mit dem Geist, mit der Idee der Ästhetik bzw. einer bestimmten Ästhetik verschmolzen. Durch die „Korrektur“ der „Judennase“ beispielsweise wird die Abwertung genau dieser inkorporiert, man könnte fast sagen, dass die Diskriminierung bejaht wird, weil das diskriminierte Objekt (die Nase) entfernt bzw. korrigiert wird.

Noch offensichtlicher wird das Wesen des *Leibes* als etwas, das mit dem Geist verschmolzen ist und das somit selbst Geist *ist*, dort, wo noch nicht einmal eine „Normalität“ als ästhetisches Kriterium herangezogen wird, sondern ein ästhetisches Ideal wirksam und realisiert wird, das nicht der realen Anschauung im engeren Sinne, sondern der *Vorstellung* entspringt.

Juliane Löfflers (2016) Auseinandersetzung mit der „Designer-Vagina“ ist ein solches Beispiel. Für diese gelte es „möglichst klein und unscheinbar auszusehen. Die inneren

Thesen

Schamlippen sollen von den äußeren vollständig umschlossen (oder möglichst schmal) sein, für das Innere der Vulva gilt: Sie soll nicht sichtbar sein“ (ebd., S.108 f.). Dieses Bild werde medial derart stark verbreitet, dass durch „[d]ie mediale Überpräsenz [der] Eindruck einer vermeintlichen Normalität des Körpers [erweckt wird]“ (ebd., S. 109). Somit ist die Designervagina als Schönheitsideal wirksam, obwohl sie keiner Normalität des Körpers entspricht. Rechnet man die Intimrasur als Norm des Schönheitsideals hinein, dann wird ein Schönheitsideal wirksam, das der Normalität der Vulva eines erwachsenen Menschen geradezu entgegensteht.¹⁰⁷

Die Künstlichkeit als etwas, das ästhetisch ansprechend ist, wird aber auch in simpleren Formen des morphologischen Enhancements deutlich – nämlich beim Färben von Haaren oder Fingernägeln. Grüne, blaue, orangene Haare haben *überhaupt kein* „geistloses“ Vorbild. Es wurde (wahrscheinlich) nie ein Mensch mit grünen Haaren und roten Fingernägel geboren, der als Vorbild für Schönheit hätte gelten können. Diese Ästhetik entspringt vollständig der Sphäre des Geistes und der Vorstellungskraft.

Den wohl derzeitigen Superlativ der Verschmelzung mit dem Geist durch Human Enhancement stellt das genetische Enhancement in Form des Präimplantationstechnik und noch extremer in Form der genetischen Manipulation (als Fantasie) dar. Wenn Eltern sich die genetischen Eigenschaften ihrer Nachkommen aussuchen (können oder müssen), dann verschwimmt, wie Habermas (2001/2005, S. 29) argumentiert, in der Tat die Grenze zwischen Person und Sache.

Genetisches Enhancement kann nur dem Geist, der Mitwelt folgen, weil das Subjekt selbst noch gar nicht die Möglichkeit hat, diskursiv für „sich“ zu sprechen, denn es existiert noch nicht einmal.

Bisher lag der Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit der Hypothese der Verschmelzung mit dem Geist auf der Frage, wie der Mensch durch das Fremde zu dem wird, was er ist, d.h. wie der von der Mitwelt getragene und geschaffene „Geist“ das Subjekt zu bestimmen scheint. So könnte der Eindruck entstehen, dass das einzelne menschliche Subjekt in der Tat nicht mehr als das Produkt seiner Umwelt ist, welches sich

¹⁰⁷ Für männliche Heranwachsende, die das Bild der Vagina (fast) ausschließlich medial vermittelt bekommen, wird die künstlich geschaffene und medial verbreitete Designervagina als Schönheitsideal sogar ohne reales Vorbild, ohne realen Kontrast wirksam.

jedem mitweltlichen Anspruch beugt.

Wäre dem so, dann wäre das exzentrisch positionierte Subjekt ein bloßer Beobachter ohne eigenen Anspruch. Wenn man Plessners Metapher von der Leib-Seele als „Gefängnis“ betrachtet, dann wäre dies ein Gefängnis, aus dem es kein Ausbrechen gäbe; ganz so, als wäre der mitweltlich bereits bestehende Geist, d.h. die Wertvorstellungen, die Ideen, die Fantasieren und die Technologie der Kultur das Wesen des Subjekts. Damit würde, so will ich argumentieren, das Subjekt aber seine Subjekthaftigkeit verlieren.

Subjektivität aber, so argumentieren Heidrun Allert und Christoph Richter (2017, S.20 ff.), entsteht erst durch eine soziale *Praxis*, im Aufeinandertreffen von Subjekten und Technologien, eine Perspektive, die ich teile, und die dem Konzept der Exzentrischen Positionalität nicht widerspricht, wenn auch theoretische Übersetzungsarbeit zu leisten ist. In Bezug auf das Konzept der exzentrischen Positionalität würde ich dies als das Aufeinandertreffen von Subjekt und Mitwelt interpretieren. „Subjektivität“ wird so zu einem dynamischen Begriff, der sich immer wieder aktualisieren muss und nur gilt, solange der Aushandlungsprozess zwischen dem Subjekt und dem Fremden, das sich in der von der Mitwelt getragenen Kultur (dem „künstlichen Gewicht“) befindet, andauert. In dem Moment, in dem der Mensch aufhört, sich selbst zu beobachten und sich zu seinen Welten (Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt) intentional zu verhalten, würde er seinen Status als Subjekt verlieren. Er würde in das Zentrum seines Seins rücken, d.h. zentrisch werden und aus seiner Mitte heraus leben.

So entsteht für das Subjekt, sofern und solange es Subjekt ist, ein *Vollzugszwang* – aber auch eine *Vollzugsfreiheit*. In dieser Vollzugsfreiheit entsteht das Phänomen, dass die von der Mitwelt getragenen kulturellen Imperative mit dem Subjekt einen Kompromiss eingehen müssen: die in die technologischen Artefakte (in diesem Fall des Human Enhancement) eingeschriebenen Imperative können vom Subjekt gebrochen werden und müssen sogar erst verstanden und interpretiert werden.

Mit Madeleine Akrich (1992) würde ich den Prozess, in dem das Subjekt überhaupt erst herausfinden und verstehen muss, worin der Imperativ einer Technologie besteht, was eine in der Mitwelt geschaffene Technologie von ihm will, wozu sie da ist und wie dies – so man diesem Imperativ überhaupt folgen will – umgesetzt werden kann, mit der

Thesen

Interpretation eines Drehbuchs vergleichen:

„Thus, like a film script, technical object define a framework of action together with the actors and the space in which they are supposed to act“ (Akrich 1992).

Betrachtet man die *Nutzung* von Technologien, so Allert/Richter (2017, S.23 f.), dann kann man – jedenfalls für den Umgang mit digitalen Medien – ein „Herumspielen am System, Austricksen und Tinkern“ beobachten, d.h. einen *subversiven* und damit *emanzipativen* Umgang mit den Technologien. Ist im Umgang mit den eingeschriebenen Imperativen der Technologien ein solcher emanzipativer Prozess zu sehen, kann man diesen als Emanzipation des *Subjekts*, d.h. Bildung (im Sinne eines „Herausbildens“, sich selbst Schaffens, eines „Werdens“) des Subjekts interpretieren.

Ein Beispiel für diesen subversiven, kreativen Umgang mit den Technologien des *Human Enhancement* ist Bereich des Neuroenhancement der *Schritt* zum Enhancement selbst. Viele pharmazeutische Neuroenhancer entspringen der medizinischen Anwendungsidee, d.h. der Normalisierung, und nicht der Leistungssteigerung. Als Normalisierungs-Technologien kann man ihnen einen ursprünglich *konservativen* Charakter zuschreiben, der mit dem Schritt zum Enhancement in einen *progressiven* Charakter umschlägt.

Es mag gewagt sein, das, was einige als „Medikamentenmissbrauch“ bezeichnen als „progressiv“ und „subversiv“ zu bezeichnen – und womöglich zeigt genau dieses Beispiel auf, dass nicht jede Subversion etwas Positives ist; wenn man die Gefahren des Medikamentenmissbrauchs bedenkt.¹⁰⁸

5.3 Erste Zwischen-Konklusion

Die ersten beiden Hypothesen hängen besonders eng zusammen, da sie sich erstens damit befassen, inwiefern das Subjekt durch Praxen des Human Enhancement in eine Mitwelt eintritt und zweitens, inwiefern dieses Eintreten in die Mitwelt eine Verschmelzung mit dem von der Mitwelt getragenen Geist darstellt.

¹⁰⁸ Interessant ist, dass der Krankheitsbegriff durch diese Form des Enhancement problematisiert und irritiert wird. Die Praxis, Medikamente entgegen ihrer medizinischen Absicht (d.h. „Medikamentenmissbrauch“) zu nutzen, ist wohl älter als die transhumanistische Kritik am Begriff von Krankheit und Normalität.

An dieser Stelle will ich den Bogen zur Pädagogik spannen:

„[S]tets geht es in der bildungstheoretischen Reflexion darum, [...] eine theoretische Fassung für den Werdensprozess eines Subjekts zu suchen, das keines mehr ist, das nur als gespaltenes, als Leerstelle, als nicht mit sich identisches, sich selbst partiell fremdes und nie vollständig bei sich seiendes Wesen beschreibbar ist, das alle Attribute, die dem Menschen in seiner vermeintlichen Sonderstellung zukommen, nicht ohne andere und nicht ohne Techniken erlangen würde, allen voran Sprachwesen, Bewusstseinsträger und Vernunftinhaber zu sein“ (Wimmer 2014, S.234, unter Bezugnahme auf Gamm 2004, S.434 ff., und 63 ff.).

Wimmer bezeichnet das Subjekt hier unter anderem als Leerstelle, die ohne das Fremde nicht Bewusstseinsträger und Vernunftinhaber werden kann. Die Notwendigkeit des Fremden wird auch im Konzept der exzentrischen Positionalität gedacht – und zwar nicht nur im Gesetz der natürlichen Künstlichkeit, sondern auch im Konzept des von der Mitwelt getragenen Geistes. Es ist der Geist, der den Menschen zum Subjekt macht, und es ist die Verbundenheit der Menschen *und der Dinge*, die die Mitwelt ausmachen.

Man könnte auch sagen, der Mensch nehme mit dem Prozess des Enhancement auf, was daran hängt: die Wettbewerbsvorstellungen, die die Techniken der „Verbesserung der Leistungsfähigkeit“ hervorgebracht haben, die Forschungsethik, die Stammzellentherapie bedingt, die eugenischen Prämissen der Präimplantationsdiagnostik, die Konsequenzen der radikalen Verlängerung der Gesundheitsspanne.

Und man könnte sagen, er würde selbst Teil dieses „Geistes“ werden, als jemand, der sich durch pharmakologische Mittel einen Wettbewerbsvorteil verschaffen will und so Druck auf seine Mitbewerber ausübt gleichzuziehen, als „Ingenieur“, der ein Kind nach seinen Vorstellungen entwirft und so ein bestimmtes Eltern-Kind-Verhältnis grundlegt oder als einer der „Langlebigen“ (Kokotz 2016, S.268 f.), die unserem politischen und wirtschaftlichen Zusammenleben die Herausforderung aufgibt, sich selbst zu transformieren.

In den letzten beiden Kapiteln habe ich in Bezug auf die Technologien des Human Enhancement weniger die Position betrachtet, an der das Subjekt steht, sondern vor allem das Verhältnis vom Subjekt zum Fremden und dem von der Mitwelt getragenen Geist. Wenn Plessner schreibt, dass in der Mitwelt nur „der Eine Mensch“ besteht, dann stellt

Thesen

sich die Frage nach dem Anderen und nach der Möglichkeit der Begegnung.

Die subversiven Möglichkeiten, Technologien entgegen der Intention und Antizipation ihrer Entwickler zu nutzen, und die Tatsache, dass dies auch passiert, sprechen dafür, dass es eben doch etwas am Subjekt gibt, das nicht bloß „Geist“ im Sinne des bereits in der Mitwelt gegebenen ist, sondern dafür, dass das Subjekt mit diesem Geist und mit der Mitwelt in einen Dialog tritt. Und ich habe in *Anlehnung* an Allert/Richter (2017) die Position vertreten, dass das Subjekt auch nur *innerhalb* dieser sozialen Praxis des Dialogs, d.h. der intersubjektiven Sinnkonstruktion (intersubjektiv heißt hier: zwischen dem Subjekt und seiner Mitwelt, in welcher Form sie sich auch immer präsentiert), Subjekt ist. Subjektivität wird so zu einem Zustand, der sich beständig aktualisieren muss, vergleichbar mit einem „Sprechenden“, der nur solange „Sprechender“ ist, solange er spricht.

Das aber, so habe ich in Bezug auf die erste Hypothese argumentiert, hat zur Voraussetzung, dass die Mitwelt – oder besser gesagt, der von der Mitwelt getragene Geist – den Charakter des Fremden hat und das Subjekt als Fremdes ansprechen kann. Das ist nicht immer (in vollem Maße) gegeben, und die Frage, inwiefern die Technologien des Human Enhancement zur Subjektwerdung beitragen, ist zum Teil auch eine Frage, inwiefern sie als „fremd“ auftreten. Gerade unter Verweis auf die „Informationsblasen“ des Internets könnte man sagen, dass das *Fremde* eine *eigene Substanz* haben muss – mit Plessner kann man auch sagen: ein eigenes künstliches Gewicht. Ansonsten ist die Technologie eine bloße Projektionsfläche des Ich, das mangels eigener Intention nicht in einen Dialog treten kann. Man kann dies mit einem leeren Blatt Papier vergleichen.¹⁰⁹

Ebenso hat der Dialog, meinem Verständnis des Begriffs „Dialog“ nach, die *Dialogfähigkeit* des Subjekts zur Voraussetzung, die in meinen bisherigen Ausführungen eher wenig Beachtung gefunden hat. Nach Plessner wäre diese notwendig mit der exzentrischen Positionalität gegeben. Denn von dieser Position aus erkennt das Subjekt sich selbst als Gegenstand – und zwar als Gegenstand, auf den es Einfluss haben kann; als Leib-Seele, die es *hat*, worin der Mangel als Natürlichkeit begründet liegt.

Eine Beschäftigung mit der Frage, wie „gut“ ein Subjekt einen Dialog führen kann, habe

¹⁰⁹ Oder im Fall der Grenzenlosigkeit der um das Internet erweiterten Augmented Reality – auch mit einem Blatt Papier, das dermaßen dicht beschrieben ist, dass es doch wiederum einfarbig ist.

ich bei Plessner nicht gefunden – das Subjekt ist durch die Vollzugsfreiheit wohl immer schon frei und dialogfähig. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werde ich allerdings eine Lesart Plessners erarbeiten, bei der die Freiheit unterschiedliche Intensität, unterschiedliche Freiheitsgrade aufweisen kann. Diese Freiheitsgrade sind wichtig für die Frage nach der Subjekthaftigkeit des Menschen.

Plessners Bild der Leib-Seele als *Gefängnis des Subjekts* bieten nämlich die Möglichkeit, den Freiheitsgrad – im Falle des Human Enhancement insbesondere gegenüber der Leib-Seele – als Indikator für Subjektivität zu sehen.

Ein Subjekt, das keine Möglichkeiten hat, sich zu seinem Gefängnis zu positionieren, daraus auszubrechen, ist ein unfreies Subjekt. Es bleibt ihm nur, seine Leibseele dabei zu beobachten, wie sich diese (fremdbestimmt d.h. fremddeterminiert) verhält, hat aber, soweit es nicht ausbrechen kann, keine Vollzugsfreiheit.

Nur dort, wo es die Vollzugsfreiheit hat, kann und muss es Entscheidungen treffen. Damit ist der Ausbruch aus dem Gefängnis der Leibseele ein Indikator für die Vollzugsfreiheit und damit für die Subjektivität.¹¹⁰ Hieran anschließend will ich nun zur dritten Hypothese weitergehen.

5.4 Vollzugsfreiheit als Subjektivität

Hypothese 3:

Durch Human Enhancement gewinnt das Subjekt an Vollzugsfreiheit gegenüber seiner Leibseele.

Wichtig für diese Hypothese sind die Frage nach der Position des Subjekts (Gegenstandsstellung oder Selbststellung) sowie die Differenz zwischen reflektiertem Handeln, d.h. all dem, was der Mensch überlegt tut und wofür er Gründe (wie gut oder schlecht diese auch immer sein mögen) hat, und quasi-determiniertem Verhalten, das von natürlichen und antrainierten Reflexen über homöostatische Triebe, biologische Instinkte

¹¹⁰ Eine nachträgliche Rechtfertigung dieses Vorgehens findet sich in Kapitel 6.2. Die hier entwickelte Lesart Plessners ist nämlich selbst eine Erkenntnis der Auseinandersetzung mit der Fragestellung und damit Teil der Konklusion.

Thesen

bis hin zu psychischen Dispositionen und Gewohnheiten geht, d.h. all dem, für das er keinen Grund, sondern bestenfalls eine *Ursache* angeben kann.

In vollkommener Selbststellung würde der Mensch sich selbst vergessen (Selbstvergessenheit) und sein Tun nicht mehr als *sein* Tun erkennen, da ihm das Selbstbewusstsein verloren ginge. Das heißt, er könnte sein Tun nicht mehr reflektieren und würde damit nicht mehr Handeln, sondern sich entsprechend der Beschaffenheit und Naturgesetzmäßigkeit seiner Leibseele verhalten.

Dieser Zustand stellt den Pol der Position des Subjekts dar, an dem das Subjekt seine exzentrische Position und damit seine (menschliche) Subjektivität verliert. Plessner (1928/1975, S.298) zufolge ist dieser Zustand für den Menschen nur in Annäherung, niemals aber vollkommen erreichbar. Er nennt diese Annäherung „Selbstvergessenheit“.

Dort, wo das Subjekt sich selbst erkennt und sein Tun als *sein* Tun erkennt, befindet es sich in Gegenstandsstellung und damit in seiner exzentrischen Position. Hier ist es Subjekt, das begründet handelt. Und von dieser Position her erkennt es seine Leibseele als Bedingung seiner selbst. Einerseits als Gefängnis, andererseits als das, was es *hat*. Und so setzt es sich mit der Mechanik seiner Leibseele auseinander.

Human Enhancement – so die These – ist nun eine Form der Auseinandersetzung mit dieser Leibseele, die das Subjekt einerseits hat, es aber andererseits auch einsperrt. Diese Form der Auseinandersetzung verändert die Leibseele und damit die leibseelischen Bedingungen, unter denen das Subjekt handelt. Das menschliche Tun wird so *weniger* von der naturgesetzlichen Mechanik der Leibseele bestimmt. Das Subjekt erhält erhöhte *Vollzugsfreiheit*.

Berghmans et. al (2011, S.160) berichten in Bezug auf den Neuroenhancer Prozac (Fluoxetin) dass Anwender davon sprechen, durch die Einnahme zu sich selbst gefunden zu haben und mehr „sie selbst“ seien. Prozac, das zur Behandlung von Depressionen, Magersucht und Zwangsstörungen eingesetzt wird, habe in den USA einen Paradigmenwechsel von der (Psycho)therapie zur Medikation eingeleitet (vgl. Guthmüller 2012, S.383). Gerade in Bezug auf dieses Medikament lebt der Diskurs auf, ob durch

Neuro-Enhancement die Authentizität einer Person gefährdet ist.

Im Konzept der exzentrischen Positionalität ist das Subjekt die Instanz, die eine Leibseele primär zum Gegenstand *hat*, und diese nicht nur *ist*. (Pharmazeutisches) Neuroenhancer wie Prozac zeigen, dass die Persönlichkeit, d.h. diese „Seele“, durch Enhancement-Technologien verändert werden kann. Gerade wenn Angst- und Zwangsstörungen sowie Depressionen das Tun eines Menschen maßgeblich beeinflussen, dann leidet das exzentrisch positioniert Subjekt darunter, sich selbst nicht unter Kontrolle zu haben. Die Manipulation der Seele durch Psychopharmaka führt so zu einer Befreiung aus dem Gefängnis der Leibseele.

Dies gilt nicht nur für den Anwendungsbereich von Prozac, sondern auch für Medikamente wie Ritalin, die die Konzentrationsfähigkeit steigert oder für Modafinil, das Müdigkeit bekämpft, sowie für Kaffee, Energydrink oder auch für die gesunde Ernährung.

Problematisieren kann man diese Hypothese allerdings, wenn man von kurzfristigen Effekten absieht und sich mit Medikamentensucht auseinandersetzt.

Dort, wo eine solche Sucht einsetzt, wird die gewonnene kurzfristige Freiheit damit bezahlt, dass der Leibseele ein neuer Imperativ gegeben wird. Die suchtinduzierte Einnahme eines Medikaments, die suchtinduzierte Nutzung von Human Enhancement, welcher Form auch immer, ist als *Verhalten* zu interpretieren. Erst recht, wenn sich das Subjekt über die Sucht und den damit einhergehenden leibseelischen Imperativ zum Enhancement nicht im Klaren ist. Dann könnte man von dem sprechen, was ich in Kapitel 5.6 als „Technologisches Unbewusstes“ bezeichne.

Die Hypothese, dass das Subjekt an Vollzugsfreiheit gewinnt würde ich dementsprechend bejahen, allerdings mit den Einschränkungen, mit denen ich mich in den nächsten beiden Kapiteln befasse.

5.5 Autonomie der Entscheidung

Hypothese 4:

Wenn ein mitweltlicher Druck zum Enhancement besteht, verliert das Subjekt zunehmend an Autonomie und damit an Subjektivität.

Es gibt Fälle, in denen Human Enhancement womöglich durch die Mitwelt erzwungen oder aufgedrängt wird, und zwar entgegen dem Willen des Subjekts. Gerade in Bezug auf besagte Neuroenhancer wird die Frage nach der Autonomie fragwürdig.

Veljko Dubljevic (2015, S.291 f.) sieht die Frage nach der Legitimität leistungssteigernder Neuroenhancer stark mit der Frage nach der Gerechtigkeit verbunden. Das Hauptargument gegen die Freigabe von Neuroenhancern, so Dubljevic, sei die Annahme, dass Enhancement anders als Therapie nicht notwendig sei, d.h. kein Defizit ausgleichen würde. Stattdessen würden sich in einer wettbewerbsorientierten Gesellschaft diejenigen, die zu Neuroenhancern greifen, einen schlichten Wettbewerbsvorteil verschaffen.

Die Frage nach Regulationsstrategien verfolgend zeigt er mittels eines spieltheoretischen Zugangs, dass durch den gewonnenen Wettbewerbsvorteil diejenigen, die eigentlich keine Neuroenhancer nutzen wollen, doch dazu getrieben werden, sofern sie nicht benachteiligt sein wollen.¹¹¹

Ich würde im Falle einer Entscheidung, die einen Zwangscharakter hat, den *Handlungscharakter* des Tuns, d.h. der Entscheidung, zum Enhancement zu greifen, infrage stellen. Wenn das Subjekt „nicht anders kann“, als sich zu verbessern, dann kann es in seiner Entscheidung schwer auf Gründe verweisen, aus denen es Human Enhancement bejaht. Viel eher erscheint es wie eine unvermeidbare, eine notwendige Konsequenz mitweltlicher Gegebenheiten, d.h. dass in der Mitwelt *hinreichende*

¹¹¹ Er kommt zu dem Schluss, dass ein „Economic Disincentive Model“ eine adäquate Regulierungsstrategie sei. Es solle also grundsätzlich möglich sein, Neuroenhancer zu erwerben, diese sollen aber hoch besteuert sein. Er schreibt zwar nicht explizit, dass diejenigen, die sie medizinisch diagnostiziert benötigen, davon ausgenommen sein sollten, da er aber genau die mangelnde Notwendigkeit bei fehlender Diagnose als Grundlage der Ungerechtigkeit ansetzt, gehe ich davon aus, dass er durchaus der Ansicht ist, dass die entsprechenden Neuroenhancer zum Ausgleich von Defiziten ohne erhöhten finanziellen Aufwand erhältlich sein sollen. Unter dieser Prämisse wären sie nämlich *Medikamente*, und keine Enhancer.

Bedingungen gegeben sind, um den Menschen zur Selbstverbesserung zu bringen. Und damit würde dieses Tun stärker in den Topos der Fremdbestimmung und des Verhaltens fallen.

King et. al. (2014) verfolgen die Frage, „in welcher Weise gesellschaftliche Anforderungen und individuelle biographische Dispositionen und Motive ineinander greifen“ (ebd., S.283), wenn Menschen mit dem Druck zur Selbstbesserung konfrontiert sind. Auch sie gehen davon aus, dass Optimierung zu einer Überforderung führen kann (vgl. ebd., S.284), was sie an einem biographischen Interview exemplifizieren. Der Lebenslauf von „Beate M.“ ist von Anpassungsleistungen an Fremdwänge durchzogen, die mit Zukunfts- und Verlustängsten einhergehen (vgl. ebd., S.292 f.).

Ein Interview mit „Florian K.“ zeigt allerdings ein anderes Bild des Subjekts zu dem Fremdwängen. Florian K. übernimmt den Imperativ zur Optimierung des Lebens. Er ist begeistert vom „Selbstmanagement“ und dem „Triumph über die Limitierung“ (ebd., S.290). „Insofern deutet sich an, dass Unterwerfung unter Optimierungzwänge nicht nur der Angst von dem Scheitern geschuldet ist“ (ebd.).

Diese unterschiedlichen Motive und Modi der Anpassung zeigen, dass es auch dort, wo ein Optimierungszwang besteht, Spielräume gibt, wie man mit diesem umgeht. Das exzentrisch positionierte Subjekt kann sich dem Zwang – insbesondere dann, wenn sich der Zwang nicht auf eine konkrete Form des Enhancement bezieht – nicht „ohne Handlung“ unterwerfen. King et. al. (ebd., S.291) benutzen sogar explizit den Ausdruck „Subjektivierung der Arbeit“.

Aus dieser Perspektive kann man nicht davon sprechen, dass durch den Optimierungszwang das Subjekt notwendig zum Spielball äußerer Kräfte wird und das Tun eines Individuums eine alternativlose Konsequenz der mitweltlichen Umstände ist. Das Interview mit Beate M. zeigt aber, wie sich das Subjekt bisweilen machtlos gegenüber den Zwängen empfinden kann. Im Konzept des Selbstmanagements, der Ich-AG, das die Konsequenz des Selbstverbesserungsdruck ist, ist das Subjekt als *Subjekt* sehr wohl gefordert. Es untersteht mit den neuen Möglichkeiten des Enhancement *im Kontext des Imperativs zur Selbstverbesserung* einen vergrößerten „Zwang zur Freiheit“, wie es ihm eigen ist, und wie es im Sinne der exzentrischen Positionalität ohnehin zu seinem Wesen

Thesen

gehört. Die Fragen, was es aus sich machen soll, wer es sein will, woran es sich orientieren kann, werden angesichts des Zwangs zur Selbstverbesserung sogar verstärkt wichtig, obwohl gleichzeitig in manchen Fällen (wie bei Beate M.) das Gefühl der Freiheit sinken kann.

Man kann hieran gut die Qual der Freiheit und der Subjektivität sehen, sowie den Wunsch nach dem, was Plessner als „festen Grund“ bezeichnet. Der Wunsch nach einem solchen scheint zumindest im Fall von Beate M. dadurch motiviert, dass sie von der Freiheit überfordert ist.

Der Hypothese vom Verlust der Vollzugsfreiheit würde ich dementsprechend widersprechen, und stattdessen geradezu eine stärkere *Forderung* von Subjektivität postulieren, die allerdings auch eine *Überforderung* sein kann.

5.6 Das Technologische Unbewusste

Hypothese 5:

Durch Human Enhancement wird das Subjekt einer Technologie unterworfen, die ihm nicht transparent ist. So entwickelt es ein „technologisches Unbewusstes“, das sein Tun beeinflusst und so die „Selbsterkenntnis“ hemmt.

Ohne dies weiter auszuführen, weist Dierk Spreen (2010, S.175) auf die Gefahr hin, dass durch das Verschmelzen von Mensch und Maschine, d.h. die Konstitution des Cyborgs, ein „technologisches Unbewusstes“ entstehen könnte.

Wie in Kapitel 5.2 argumentiert, nimmt der Mensch durch die Verschmelzung mit der Technik etwas Fremdes in seine Leibseele auf. Mit zunehmender Komplexität der Technik wird deren genaue Funktionsweise dem Menschen intransparent. Zwar ist es ihm möglich, sofern er fähig ist, eine Technik zu nutzen, ein gewünschtes Ergebnis zustande zu bringen, doch der dahinterliegende Prozess bleibt ihm verborgen. Wenn dieser Prozess intransparent bleibt, dann ist er sich damit selbst wiederum *fremd*. Die Bezeichnung

„technologisches Unbewusstes“ verweist auf das Unbewusste in der Psychoanalyse und auf die These, dass wir – das Subjekt – (frei nach Freud) womöglich gar nicht Herr in unserem eigenen Haus sind.

Brostrom/Roache (2011, S.141) heben hervor, dass im Bereich des Cognitive Enhancement eine Verbesserung in einem Modus des Denkens eine Verschlechterung in einem anderen Modus oder auch eine Verschlechterung in anderen Bereichen des Lebens mit sich bringen kann. Wenn diese Form der Nebenwirkungen nicht bekannt ist, dann wird die Leibseele zwar vom Subjekt dahingehend verändert, dass beispielsweise die Geschwindigkeit der Informationsverarbeitung verbessert wird, womöglich aber ein nicht geplanter Rausch entsteht, eine Manie, die ohne Wissen des Subjekts das Verhalten beeinflusst. Die Vielzahl der Nebenwirkungen im Bereich des pharmakologischen Enhancement – nicht nur im Bereich des Neuro Enhancement, sondern auch bei Hormontherapien zur Verlängerung der Lebensspanne oder zur Steigerung der sportlichen Leistungen – sind ein Musterbeispiel für die Möglichkeit des technologischen Unbewussten.

Eine weitere Form, bei der man von einem technologischen Unbewussten sprechen kann sind die bereits erwähnten Formen der Augmented Reality. Wenn das Subjekt mittels Google Glasses eine „dritte Gehirnhälfte“ bekommt, dann ist hier ein fremdes „denkendes“ Organ im bzw. am menschlichen Leib.

Die Idee, dass man so Informationen jederzeit aus dem Internet abrufen kann, baut auf dem Internet, und im Fall der Glasses dem viel diskutierten Google-Algorithmus auf. Selbst für den Fall, dass dieser irgendwann bekannt werden würde, würde das Subjekt durch seine „dritte Gehirnhälfte“ grundgelegt werden, die auf eine letztlich doch unübersichtliche und unverständliche Weise von der Mitwelt abhängt.

In dem IT-Thriller „Zero. Sie wissen, was du tust“ von Marc Elsberg (2014/2016) wird ein dystopisches Bild des Zusammenspiels verschiedenster Technologien gezeichnet. Eine dieser Technologien sind „ActApps“, die dem Nutzer in verschiedenen Lebenslagen Ratschläge erteilen. Wie die Apps zu diesen Ratschlägen kommen, bleibt dem Anwender verborgen, klar ist aber, dass die App auf Daten zugreift, die man ihr zur Verfügung

Thesen

stellt¹¹², genauso wie sie auf Daten zugreift, die *andere*¹¹³ ihr zur Verfügung stellen.

Ist diese Technologie mit dem Leib verbunden, ist sie sogar „immer da“, stellt die leibliche Konstitution des Subjekts dar und ist das omnipräsent vermittelnde zwischen Subjekt und Welt; ein Vermittelndes, das Informationen selektiert und nach Algorithmen sortiert.¹¹⁴ Auch hier kann man von einem technologischen Unbewussten sprechen.

Die Hypothese von der Gefahr eines technologischen Unbewussten würde ich an dieser Stelle bejahen.

5.7 Zweite Zwischenkonklusion

Die letzten drei Kapitel hatten vornehmlich die Frage nach der Autonomie des Subjekts und seinen Entscheidungen zum Gegenstand. Die Frage, wie weit eine Form des Human Enhancement zur Subjektwerdung beiträgt, erscheint mir nun als Frage danach, wie das Verhältnis des exzentrisch positionierten Subjekts und der dieses tragenden Leibseele beschaffen ist.

¹¹² Unter anderem auch Körperdaten, die über Smartwatches gemessen werden. Im Arbeitsbereich Medienpädagogik der TU Darmstadt gab es 2016/2017 ein Projekt mit dem Namen „Track Yourself (TRY)“. Bei diesem Projekt wurde qualitativ untersucht, welchen Einfluss die Selbstvermessung und der Vergleich innerhalb einer (akademischen) Peergruppe auf die Träger hat. Veröffentlicht wurden die Ergebnisse im Rahmen der ECER 2017, allerdings sind davon nur Power Point Folien verfügbar (Grell/Schaper 2017).

¹¹³ „Vi“, die Tochter der Protagonistin bekommt von der ActApp auf ihrem Smartphone den Hinweis, dass „Eddy“ eine Umarmung ganz besonders nötig hätte.

¹¹⁴ Elsberg (ebd., S.478 f.) verweist in seinem Nachwort darauf, dass alle beschriebenen Technologien bereits benutzt wurden, genauso wie die Missbrauchsfälle in seinem Roman entweder reale Vorbilder haben oder kurz nach der ersten Ausgabe realisiert, aufgedeckt oder angekündigt wurden. 2014 beispielsweise gab Facebook bekannt, dass seit 2012 heimlich die Emotionen von einigen Usern manipuliert werden (siehe z.B.: Kramer/Guillory/Hancock 2014; Dambeck 2014 (Spiegel Online); Booth 2014 (The Guardian) ebenso wie Onlinedienste versuchen, die Freigabe persönlicher Daten monetär zu vergüten, außerdem kündigte China ein „Social Credit System“ an, mittels dessen die Bevölkerung des Landes beurteilt werden (wissenschaftliche Artikel dazu lassen sich finden, sprengen allerdings den Rahmen der Arbeit) und bezüglich des US Präsidentschaftswahlkampf 2016 gibt es zumindest Vorwürfe, das Google die Suchergebnisse zu Gunsten Hillary Clintons beeinflusst haben solle.

Angesichts dieses Realitätsbezugs, ist Elsbergs Roman vielleicht eine der Dramaturgie geschuldete Überzeichnung, aber keine fantastische Dystopie. Man kann seinen Roman unabhängig von seinem Unterhaltungswert als kritischen Kommentar zur Frage des Datenschutzes lesen und sich beim Eintreten in Googles Augmented Reality mittels Google Glasses die Frage stellen, ob man diese „dritte Gehirnhälfte“ wirklich haben will.

Dabei habe ich argumentiert, dass Human Enhancement zwar einerseits die Vollzugsfreiheit gegenüber der Leibseele, die dem Subjekt als „Fremdes“ gegenübersteht, erhöht, dass aber andererseits gleichzeitig immer eine Unterwerfung unter die Technik einhergeht. Mit dieser Unterwerfung nimmt der Mensch, wie in vorangehenden Kapiteln argumentiert, mitweltlich konstituierten Geist in seinen Leib auf; fremde Imperative, und, wie zuletzt argumentiert, auch ein gewisses Fremdbestimmungspotential – nämlich in Form des technologischen Unbewussten.

Wird das Individuum durch gesellschaftliche Prozesse wie den Konkurrenzdruck dazu getrieben, sich selbst zu verbessern, scheint die Subjektivität, entgegen meiner Annahme, nicht gehemmt, sondern im Gegenteil sogar gefordert. Die *Forderung* nach Subjektivität kann diese unter der Perspektive der exzentrischen Positionalität womöglich sogar verstärken oder gar erst konstituieren: denn dort, wo das Subjekt nicht zu einer Entscheidung, zu einer begründeten Handlung *aufgefordert* wird, kann es sich auf etablierte Muster der Entscheidungsfindung berufen, d.h. auf Gewohnheiten und leibseelische „Mechaniken“. In diesen Fällen könnte man die Subjektivität sogar infrage stellen.

Diese Zwischenerkenntnisse sprechen sogar dafür, dass es womöglich den Anspruch des Fremden benötigt, um Subjektivität hervorzubringen. In Verbindung mit der Frage nach der natürlichen Künstlichkeit und dem utopischen Standpunkt soll in den nächsten Kapiteln auch diese Hypothese verfolgt werden.

Außerdem möchte ich, bevor ich zu den nächsten Hypothesen übergehe, eine Hilfsthéorie einbringen, die ich in den nächsten Kapiteln benutzen werde: die Differenz zwischen „starker“ und „schwacher“ Erfahrung im Sinne Bernhard Waldenfels, wie sie Hanne Walberg (2011, S.80 ff.) referiert. In der Erfahrung eines Gegenstands, so Waldenfels, erscheine ein Gegenstand *als* etwas, und das, als was ein Gegenstand erscheint, ist einerseits abhängig von der Ordnung, in der er erscheint und innerhalb derer ihm Sinn gegeben wird, sowie andererseits vom Gegenstand selbst.¹¹⁵

Die Bedeutung des *Gegenstandes* zeige sich vor allem dann, wenn das Subjekt (bzw. die

¹¹⁵ Entsprechend dem Verhältnis von *res cogitans* und *res extensa*.

Thesen

erfahrende Ordnung) den Gegenstand nicht assimilieren kann, dem Gegenstand keine klare Bedeutung geben kann und der Gegenstand dem Subjekt *fremd* erscheint.

Die Differenz zwischen schwachen und starken Erfahrungen besteht nun darin, dass schwache Erfahrungen die Ordnung nicht irritieren, sondern zumeist sogar bestätigen:

„[W]enn das Als [sic!] eingefroren wird in Klischees oder Schablonen, die wie fertige Bildstocks oder Bildvorlagen verwendet werden, und wenn es sich in Stereotypen, also in feststehende Typen verwandelt“ (Waldenfels 2002, S.31 zit. ebd., S.82), dann handelt es sich um eine schwache Erfahrung. Starke Erfahrungen, so Waldenfels, entziehen sich der Ordnung. „Das 'Als' ist nicht festgelegt, sondern freigesetzt, und sorgt für Störungen und Brüche der Erfahrung“ (ebd., S.84).¹¹⁶

5.8 Human Enhancement als künstliches Gewicht

Hypothese 6:

Human Enhancement kann dem Subjekt das künstliche Gewicht bieten, das es angesichts seiner natürlichen Künstlichkeit benötigt um Subjekt sein zu können.

Der Mensch wird bei Plessner als Wesen beschrieben, dem durch die exzentrische Positionalität der Zugang zu (s)einer „Natur“ verschlossen bleibt. Durch diese fehlende Natur, die uns Anleitungen zum Handeln gibt, ist der Mensch orientierungslos und muss einen solchen Orientierungspunkt erst suchen bzw. schaffen. Dies ist das Prinzip der natürlichen Künstlichkeit.

Human Enhancement als Verbesserungspraxis benötigt ein Kriterium der Verbesserung. Dieses Kriterium bietet gerade deshalb einen Imperativ, an dem sich das Subjekt in seinen Entscheidungen orientieren kann, weil es als Kriterium noch kein unbedingter „Trieb“, keine „Natur“ ist, sondern ein künstliches Konstrukt, das man auch ablehnen kann. Das Kriterium bietet ihm so ein künstliches Gewicht.

¹¹⁶ Hans Christoph Koller (2011, S.113 f.) bezieht sich in seiner Formulierung von Bildung als Transformation von Selbst- und Weltverhältnissen explizit auf Waldenfels.

Die Frage nach dem Kriterium der Verbesserung ist allerdings mit einer bestimmten Ordnung verbunden. Hat das Subjekt einmal einen künstlichen Punkt geschaffen (bzw. einen Punkt gefunden, der bei der Gelegenheit des menschlichen Schaffens entstanden ist), den es zur Orientierung nutzt und richtet es seine Handlungen danach aus, dann erlebt es. Dieses *Erleben* wirkt auf die Beschaffenheit der Seele zurück. Sofern aber das Kriterium der Verbesserung zu einem „Fixpunkt“ geworden ist, an dem sich das Subjekt immer und immer wieder orientiert, zu einem Punkt, den es nicht mehr reflektiert (was nach Plessner für den Menschen nicht möglich ist, daher soll „nicht reflektieren“ nur in Annäherung verstanden werden), dann wird es für den Menschen zur Gewohnheit, zur „psychischen Disposition“, d.h. innerhalb der Seele verankert.

Dann aber verliert das Kriterium der Verbesserung zunehmend seinen Charakter als „Fremdes“. Wenn das Subjekt aufhört, dieses Kriterium infrage zu stellen, verliert das Subjekt seinen Status als Subjekt. Für die Frage, inwiefern Human Enhancement als Praxis der Subjektwerdung verstanden werden kann, und in Bezug auf die zur Diskussion gestellte Hypothese, dass Human Enhancement dem Subjekt das benötigte künstliche Gewicht bieten kann, ist es also entscheidend, woher das Kriterium der Verbesserung kommt, d.h. wie *fremd* es ist.

Ein Beispiel für ein schwaches Enhancement (in Anlehnung an Waldenfels schwache Erfahrung) wäre ein bestimmter Modus des moralischen Enhancement, wie ihn Shook (2015, S.36 f.) als „Enhancement von bereits existierenden moralischen Selbstverpflichtungen“ bezeichnet: nämlich die Form, bei der ein Individuum erstens einmal selbst entscheidet, ob und welche Form des moralischen Enhancement es wählt, und zweitens bei dieser Entscheidung keine Irritation seiner moralischen Werte wählt, sondern sich voll und ganz auf eine Verbesserung im Sinne einer „Verstärkung“ seiner Moralität konzentriert.

Wenn ein Mensch, der – aus moralischen Gründen (die Begründung ist für dieses Argument wichtig) – vegetarisch leben möchte, an Heißhunger auf Fleisch leidet und deshalb von Zeit zu Zeit seine Prinzipien bricht, dann wäre es eine – so es denn technisch möglich ist – Enhancement-Technik, diesen Heißhunger durch pharmazeutische Mittel zu unterdrücken und sich so „moralisch besser“ zu verhalten; und zwar nach eigenem Ermessen von Moralität, denn wer das Essen von Tiere nicht als moralisch problematisch

Thesen

betrachtet, sieht hierin auch keine Verbesserung, und wo es vielleicht gar als etwas Gutes gesehen wird, Fleisch zu essen, wird man dies womöglich gar als problematisch betrachten.

Die eigene Moralität wird damit nur bestärkt (quantitativ) und bestätigt (affirmativ), nicht im strengen Sinne von einem Fremden irritiert. Es handelt sich, mit Waldenfels gesprochen, um eine schwache Erfahrung.

Bei einer Übersetzung in das Konzept der Exzentrischen Positionalität würde ich argumentieren, dass die Moralität eine seelische Komponente ist. Zu sagen, das Subjekt „könne nicht anders“, als sich dazu entscheiden, vegetarisch zu leben, ist eine übertriebene Formulierung. Aber wenn sich das Subjekt entscheidet, wie es sich immer entscheidet, dann kann man durchaus infrage stellen, ob der Entscheidung eine Reflexion vorangegangen ist oder ob es sich um eine – *der Tendenz nach* – unhinterfragte Gewohnheit handelt, d.h. um eine – *der Tendenz nach* – „notwendige“ Konsequenz der Mechanik der Seele.

Wenn es für die Frage nach dem künstlichen Gewicht auf die Frage ankommt, woher das Kriterium der Verbesserung kommt, dann stellen gerade die Anforderungen, die durch „erzwungene“ Freiheit an das Subjekt herangetragen werden, ein Fremdkriterium dar. Verbesserungen z.B. hinsichtlich der ökonomischen Leistungsfähigkeit könnten hiermit genauso eine Herausforderung darstellen, wie Verbesserungen hinsichtlich des Umgangs mit Krisen, z.B. wenn ein von außen herangetragenes Kriterium eine Kränkung auslöst, die ein Enhancement nach sich zieht, wie es passieren kann, wenn das Subjekt „plötzlich“ entdeckt, dass seine Körperästhetik im zwischenmenschlichen Umgang eben doch relevant wird.

Eine starke Erfahrung könnte Human Enhancement auch dann sein, wenn die Erkenntnis einsetzt, dass „Lebensstilstrategien“, wie genügend Schlaf, Bewegung und regelmäßigen Pausen zur Bewältigung des eigenen Karriereweges für einen Selbst weniger wirksam sind als „Quick-Fix“-Strategien wie das Konsumieren von Energy-Drinks, Kaffee oder Smart-Pills. Über diesen Paradigmenwechsel in der Arbeitswelt informiert Nicole Kronberger (2019) in einem Vortrag.

Dieses Beispiel zeigt, dass womöglich die Herkunft des Kriteriums der entscheidende Orientierungspunkt sein mag, wenn es darum geht, ein künstliches Gewicht zu schaffen, dass aber nicht nur die Wahl- und Vollzugsfreiheit des „*Woran*“, sondern auch des „*Wie*“ der Orientierung für die unterschiedlichen Ausprägungen und Realisierungen von Subjektivität relevant sind. Ein Wechseln im „*Wie*“ der Bewältigung der Freiheit könnte auch dann eine starke Erfahrung sein, wenn das Kriterium bereits „unhinterfragt“ angenommen wird.

Das bedeutet aber eine Korrektur der hier getroffenen Annahme: die Herkunft des Kriteriums als „*Fremdes*“ kann eine hinreichende Bedingung dafür sein, dem Subjekt ein künstliches Gewicht zu geben und so Subjektivität grundzulegen, doch dies ist keine notwendige Bedingung.

Auch die mit dem Enhancement einhergehenden neuen Möglichkeiten der Bewältigung (d.h. die Frage nach dem *Wie*) können hinreichend sein, um das Subjekt erneut herauszufordern, d.h. Subjektivität zu aktualisieren. Der Hypothese ist insofern zuzustimmen, als das Kriterium der Verbesserung, unabhängig davon, woher es kommt, eine Orientierung bieten kann.

5.9 Human Enhancement als Selbstverwerfung

Hypothese 7:

Im Prozess des Human Enhancement „verwirft“ das Subjekt sich selbst und stellt seinen utopischen Standpunkt infrage.

Aufgrund der fehlenden Natürlichkeit, d.h. der Wurzellosigkeit steht das Subjekt auf einem utopischen Standpunkt.

Der exzentrisch positionierte Subjektkern außerhalb der Kategorie des Raumes ist auf nichts gestellt. Womöglich gerade aufgrund der Möglichkeit der Selbstvergegenständlichung und der Erkenntnis seines Leibes und seiner Seele als Gegenstände, aufgrund der Erkenntnis, dass er Leib und Seele nicht bloß *hat*, sondern

Thesen

beides auch *ist*, kommt er nicht umhin, seine eigene Existenz als (*autonomes*) *Subjekt* zu hinterfragen: er sucht den Boden unter den Füßen und versucht, sich selbst als Subjekt zu erkennen.

Selbstverbesserung ist ein Prozess der Selbstverwerfung; ein Symptom der Suche des exzentrisch positionisierten, im Utopischen stehenden Subjekts nach einem Standpunkt, der aufgrund seiner exzentrischen Subjektivität immer nur ein temporärer sein kann und mit jeder Aktualisierung von Subjektivität, mit jeder Reflexion, Selbsterkenntnis und Handlung, infrage gestellt wird. Mit der Infragestellung seines eigenen Seins verwirft das Subjekt sein Sein auch beständig.

Human Enhancement, so die These, ist eine besonders „starke“ Form dieser Selbstverwerfung – ein Akt und eine Praxis, in der sich das Subjekt selbst (performativ) hinterfragt. Und mit dieser Hinterfragung, wird es überhaupt erst zum Subjekt und zum Selbst, denn – zumindest, wenn man Plessner folgt – wenn das Vollzugs-Ich das Absolute, auf dem es steht, den Weltengrund, das Absolute der Orientierung, nicht hinterfragt, erkauft es sich die Sicherheit durch die Aufgabe seiner selbst (vgl. Plessner 1928/1975, S.342).

Auch diese Hypothese ist stark mit der ihr vorangehenden verknüpft, da beide die Frage nach dem Anlass der Aktualisierung von Subjektivität fragen. Die Konklusionen, die daraus gezogen werden, sind dementsprechend ebenso ähnlich, wie es die Argumentationslogik ist.

Der Unterschied besteht darin, dass der Schwerpunkt der letzten Hypothese auf der Frage nach dem künstlichen Gewicht, und damit nach dem Blick nach außen gelegen ist. In diesem Kapitel werden die Stabilität des Selbst und der Standpunkt des Subjekts in den Blick genommen.

In Übereinstimmung mit dem letzten Kapitel will ich auch hier postulieren, dass das Subjekt dann, wenn es das Hinterfragen und Reflektieren aufgibt, die Form von „Subjektivität“, die Plessner dem Menschen zuschreibt, der Tendenz nach verlässt, und sich mit dem Berufen auf immer gleiche Handlungsschemata und Gewohnheiten einen

doch immer fester werdenden „Grund“ unter den Füßen gewinnt.

„Es wundert mich immer wieder, dass es niemand langweilig findet, jahrelang stets die gleichen Informationen aus denselben Sinnesorganen zu erhalten. Wenn man seinen Körper um einen einfachen Sensor ergänzt, bekommt man einen neuen Sinn und damit eine Wirklichkeit offenbart, die stets da war, ohne dass man sie wahrgenommen hat“ (Neil Harbisson im Interview mit Verweire 2019).

So beschreibt Neil Harbisson seine Motivation für zahlreiche künstliche Organe und Prothesen, die er in seinen Körper integriert hat. In seinem Knie hat Harbisson ein Implantat, das den magnetischen Nordpol erkennt, mit einem auf Bluetooth basierten Zahn-Implantat kann er durch Zähneklappern Morsezeichen senden, und die wohl beeindruckendste technische Erweiterung seines Körpers sind Antennen, die aus seinem Hinterkopf ragen, mit denen der vollständig farbenblinde Künstler Lichtwellen auffangen und in Form von Vibrationen an das Gehirn weitergeben kann. So kann Harbisson Farben „hören“, die weit über das Spektrum der menschlichen Wahrnehmung hinausgehen. Geplant ist außerdem eine „Sonnenuhr“, die in Form eines Stirnbandes einen warmen Punkt um seinen Kopf herumwandern lässt. Wenn sich sein Gehirn an diese Form der Zeitwahrnehmung gewöhnt hat, wird Harbisson versuchen, seine Wahrnehmung von Zeit zu manipulieren und bei angenehmen Momenten die Illusion zu erzeugen, dass diese länger dauern, während er z.B. langweiligen Flugreisen als möglichst kurz empfinden will.

Der Körper, als Ding der ungerichteten Außenwelt, ist für das Subjekt, das von diesem Körper getragen wird, auf zwei Arten *immer* anwesend: als Leib und als Umwelt. Da das Subjekt seinen Körper nicht verlassen kann, ist der Körperleib ein Körperding der Außenwelt, wie es auch jeder andere Gegenstand auch: aber eben *immer*; eine Konstante des *Umfeldes*.

Außerdem ist der Körper als Leib nicht nur gegeben, sondern als Leib ist er die Konstitution und die „Perspektive“ des Subjekts, der Nullpunkt seiner Umwelt. Für die Frage nach der Selbstverwerfung ist eine Konzentration auf die Bedeutung des Leibes als *Seins-Mittelpunkt* des Subjekts angebracht (im Gegensatz zum Körper als Körperding der Umwelt).

Thesen

Durch seine Allgegenwärtigkeit ist der *Leib* etwas, das den Charakter eines scheinbar Absoluten hat, nämlich *dann*, wenn der Leib *nicht* als Körper vergegenständlicht wird – aber auch nur genauso lange. Dem Menschen ist sein Körper aber natürlich immer gegenständlich gegeben, sowie er ihn *zum Gegenstand macht* oder *wie einen Gegenstand benutzt*. Human Enhancement ist am offensichtlichsten bei den Beispielen der Mensch-Maschine-Verbindung, d.h. der Idee des Cyborgs, der Prozess, in dem der Mensch seinen Körper zu einem Gegenstand macht, über den es verfügt.

Da er sich aber seiner Leiblichkeit bewusst ist, d.h. da er weiß, dass der Körper, den er hat, auch der Leib ist, der er ist, verändert, verwirft und problematisiert er damit den Leib, der er ist, d.h. das ihm nicht nur Allgegenwärtige sondern das für ihn und seine Welt *Konstitutive*, das was er *ist*, und worauf sein Umfeld (d.h. der auf seinen Leib bezogene, gerichtete und durch das Hier-Jetzt begrenzte Ausschnitt der Außenwelt) aufbaut. Dies ist die subjektbildende Selbstverwerfung im Versuch, sich selbst zu finden.

Aber nicht nur in der Veränderung des Leibes, sondern auch in der Veränderung der Innenwelt lässt sich derselbe Prozess betrachten. Wie der Körper ist auch die Seele das, was dem Menschen gegenständlich werden kann; sei es als etwas, das *benutzt* wird (etwa *dann*, wenn man spricht, rechnet oder sich ganz allgemein Gedanken und erworbenen Wissens *bedient*), oder sei es als etwas, über das das Subjekt die Verfügung hat (z.B. wenn er gezielt versucht, seine Seele durch den Erwerb weiteren Wissens zu *verändern*). Auch die Seele ist als Element der Innenwelt immer da und immer gegeben.

Ihre Beschaffenheit aber ist nicht nur als Seele gegenständlich gegeben – d.h. nicht nur etwas, worüber das Subjekt verfügen kann – sondern sie ist Träger des Erlebens, d.h. Träger des unhintergeharen Seins im Hier-Jetzt. Somit hat auch diese den Charakter eines Absoluten, solange sie – nicht als „Seele“ sondern als in Selbststellung gesetzter Subjektkern, der nie vollständig in Selbststellung gesetzt ist – *erlebt*, nicht aber dann, wenn sie (als Gegenstand der Innenwelt) erlebt wird.

Da der Mensch aber, wie beim Körper-Leib, weiß, dass seine Seele Träger seines Erlebens ist, macht er bereits in dem Moment, in dem er nicht in absoluter Selbststellung ist, seinen Träger zum Gegenstand, den es eben von einer exzentrischen Position aus betrachtet.

Eine intendierte Veränderung dieser Seele ist eine Veränderung des Selbst und damit eine Verwerfung des Selbst, das vom utopischen Standpunkt aus versucht, sich selbst zu finden.

Eine Veränderung der Seele findet mit jedem Erleben statt; im Bereich ihrer Vergegenständlichung mittels Human Enhancement sind es wohl erneut pharmazeutische Mittel, insbesondere Moral-Enhancer, die für eine solche Verwerfung stehen. Doch wie bereits im letzten Kapitel kann man diese zur Problematisierung der Hypothese heranziehen.

Wenn das Subjekt seine moralischen Vorstellungen bejaht und durch Enhancer verstärkt, dann würde ich dies weniger als einen Versuch interpretieren, sich selbst und seinen Grund neu zu finden, sondern vielmehr als einen Versuch, den Grund, auf dem das Subjekt steht, seine bisherige Ordnung, affirmativ zu stärken; sein Tun und sein Denken in Einklang zu bringen. Durch die Variation des *Wie* wird die Subjektivität allerdings dennoch aktualisiert.

Einen Stillstand in der Variation des „Wie“ kann man allerdings bei der Problemlösungsstrategie des eingangs erwähnten Künstlers sehen: die körperliche Limitation, die immer neu auftritt, wird mit immer neuen technologischen Artefakten gesprengt. Der Gegenstand der Limitation mag ein immer anderer sein, doch der gewohnte Griff zur Technik kann als repetitiv verstanden werden. So erscheint mir selbst das Erschließen immer neuer Sinne und Welten durch Human Enhancement als *weniger* selbstverwerfend als man annehmen möchte.

Wenn sowohl das Was als auch das Wie gleich bleibt, würde ich das Selbstverwerfungspotenzial des Human Enhancement als spärlich verwirklicht ansehen. Das wäre beim wiederholten Griff zu immer besseren Dopingmitteln für ein und dasselbe Ziel (z.B. mehr Ausdauer) der Fall.

Eine weitere Problematisierung der Selbstverwerfung durch Human Enhancement findet sich im Anti-Aging-Trend, d.h. dem morphologischen Enhancement. Minimalinvasive Eingriffe, die zur Glättung der Haut und zum Auffüllen von Falten dienen, stellen vornehmlich den Versuch dar, den Alterungsprozess zu verschleiern. Dazu erneut der

Thesen

Verweis auf eine Interviewpartnerin von (Schäfer-Faut/Küchenhoff 2016, S.75):

„Durch das, dass man ja mit dem Gesicht auch sich selber verbindet, und dann feststellt, dass sich etwas verändert hat, fragt man sich halt: Passt das noch zu mir, oder müsste man das nicht wieder andern hinkriegen, dass es wieder so ist, wie man selber sich auch fühlt.“

Die Veränderungen des alternden Körpers werden hier als Abweichungen vom Selbstbild beschrieben; als Mangel an Authentizität. Der Anspruch des Fremden – d.h. des Alterns – konfrontiert das Subjekt mit einer Irritation des Selbstbildes und verlangt eine Antwort. Die Subjektivität wird damit aktualisiert. Doch die Antwort, die das Subjekt gibt, problematisiert nicht das eigene Selbstbild, sondern versucht dieses zu *erhalten*. Anstatt einer Selbstverwerfung wird hier der Versuch unternommen, das Selbst eben nicht zu verwerfen und es mittels Technik zu erhalten.

Auch in diesem *konservativen* Zugang zum Problem des Alterns wird *etwas* am Selbst verworfen: Die bisherige Strategie, mit der eigenen Körperästhetik umzugehen. Das Wie ist dementsprechend verändert. Doch das, dem das „Wie“ dient, ist nicht die Selbstverwerfung. Von einem Hinterfragen des Selbstkonzept, des Grundes, auf dem das Subjekt steht, ist dann nur insofern zu sprechen, als auf die Erkenntnis, dass das Selbstbild in Gefahr ist, der Erhalt erfolgt.

Der Hypothese von der Selbstverwerfung des Subjekts mittels Human Enhancement ist der Diskussion nach nur mit Einschränkungen zuzustimmen: nämlich nur dann, wenn das Subjekt dabei entweder hinterfragt, was es sein will oder hinterfragt, *wie* es dort hinzugelangen gedenkt. Wenn sowohl das Was als auch das Wie der Verbesserung immer gleich bleiben, dann würde ich die Hypothese nicht bestätigen oder im Sinne Waldenfels nur von einer *schwachen* Erfahrung sprechen.

6 Konklusion

Inwiefern lassen sich im Horizont Helmuth Plessners Konzept der Exzentrischen Positionalität Praxen des Human Enhancement als Subjektivierungsprozesse verstehen?

Die Fragestellung folgt dem Interesse, das Wesen und das Werden des Menschen als Subjekt zu verstehen. Das menschliche Dasein selbst sei aber – so trans- und posthumanistische Zugänge – durch die Technologien des Human Enhancement soweit irritiert, dass es nicht mehr als menschlich, und dass es insbesondere nicht mehr im Horizont humanistischen Denkens, verstanden werden könne. Ich habe einen Zugang gewählt, den ich zunächst als humanistischen Zugang verstanden habe (eine Problematisierung dessen findet sich weiter unten), und der den Menschen in das Zentrum seiner Betrachtung stellt. Aus diesem Horizont heraus habe ich überprüft, inwiefern das menschliche Dasein, das ja irritiert sei, noch immer als menschliches Dasein verstanden werden kann, indem ich die Praxis des Human Enhancement als Subjektivierungsprozesse interpretiert habe.¹¹⁷

Diese Fragestellung habe ich anhand von sieben Hypothesen diskutiert, die die Antwort auf das „inwiefern“ der Fragestellung darstellen sollen. In der genaueren Auseinandersetzung wurden Argumente und Perspektiven angeführt, die sowohl für als auch gegen die Geltung der jeweiligen These sprechen, und es wurden Bedingungen herausgearbeitet, unter denen eine Praxis als Subjektwerdungsprozess verstanden werden kann, sowie Bedingungen, unter denen diese Interpretation nicht geteilt werden kann.

Für meine Konklusion will ich die Fragestellung mit einer kurzen Zusammenfassung der Einzelhypothesen beantworten, diese aber im Anschluss in Beziehung zueinander setzen, wie ich es bereits in meinen Zwischenkonklusionen begonnen habe.

¹¹⁷ Einen zweiten Anlass, aus dem das humanistische Denken problematisch geworden sei, habe ich nicht bearbeitet: nämlich das Fallen der Grenzen zur tierischen und künstlichen Intelligenz d.h. die Abgrenzung zu anderen Formen der Subjektivität.

6.1 Zusammenfassung der Hypothesen

Hypothese 1: Durch die Praxis des Human Enhancement tritt der Mensch (tiefer) in die Mitwelt ein.

Hypothese 2: Durch Human Enhancement verschmilzt das Subjekt mit dem Geist.

Dies gilt nur, wenn das Subjekt denn tatsächlich als Subjekt in eine Mitwelt eintritt, die ihm *fremd* ist, die ihm aber auch die Möglichkeit der *Mitsprache* gibt. Insbesondere die „Fremdheit“ der Mitwelt kann in manchen Fällen des Human Enhancement problematisiert werden. Diese beiden Hypothesen spielen sowohl für die weiter unten argumentierte Erkenntnis bezüglich des dialektischen Charakters von Human Enhancement (Kapitel 6.3) eine Rolle, als auch für die Frage nach der Notwendigkeit des Anspruchs des Fremden (Kapitel 6.4).

Hypothese 3: Durch Human Enhancement gewinnt das Subjekt an Vollzugsfreiheit gegenüber seiner Leibseele.

Hypothese 5: Durch Human Enhancement wird das Subjekt einer Technologie unterworfen, die ihm nicht transparent ist. So entwickelt es ein „technologisches Unbewusstes“, das sein Tun beeinflusst und so die „Selbsterkenntnis“ hemmt.

Diese beiden Hypothesen stehen gegenläufig zueinander und haben doch beide Gültigkeit. Die Einschränkung gegeben sie sich gegenseitig und stellen damit die argumentative Grundlage für die weiter unten postulierte Erkenntnis vom dialektischen Charakter des Human Enhancement dar.

Hypothese 4: Wenn ein mitweltlicher Druck zum Enhancement besteht, verliert das Subjekt zunehmend an Autonomie und damit an Subjektivität.

Diese Hypothese wurde im Zuge der Arbeit widerlegt. Die Erkenntnis aus der Widerlegung

war allerdings der Anlass für die weiter unten postulierte Notwendigkeit des Anspruchs des Fremden für die Aktualisierung von Subjektivität.

Hypothese 6: Human Enhancement kann dem Subjekt das künstliche Gewicht bieten, das es angesichts seiner natürlichen Künstlichkeit benötigt um Subjekt sein zu können.

Hypothese 7: Im Prozess des Human Enhancement „verwirft“ das Subjekt sich selbst und stellt seinen utopischen Standpunkt infrage.

Diese beiden Hypothesen gelten dann, wenn entweder das „Was“ oder das „Wie“ der Orientierung des Subjekts im Zuge des Human Enhancement infrage gestellt wird. Die Frage, ob dies der Fall ist, hängt nicht an der Praxis des Human Enhancement selbst, sondern an der Frage, ob das Subjekt hier tut, was es immer schon getan hat oder ob es sich hier neuorientiert. Diese Erkenntnisse sind ebenfalls für die Frage nach der Notwendigkeit des Anspruchs des Fremden relevant.

6.2 Nachträgliche Rechtfertigung von Abweichungen beim zugrundeliegenden Subjektbegriff

Das Verständnis, das ich für Subjektivität im Sinne der exzentrischen Positionalität gewählt habe, weicht insofern von Plessner ab, als ich die Notwendigkeit der *Aktualisierung* von Subjektivität immer weiter ins Zentrum meiner Auseinandersetzung gerückt, und verschiedene graduelle Ausprägungen von Subjektivität vorausgesetzt habe. Dies widerspricht Plessner insofern nicht, als ich mich hier insbesondere auf das Wesen der menschlichen Innenwelt beziehe, die als „in Selbst- und in Gegenstandsstellung vorhandene, als die durchzumachende und die wahrzunehmende Realität“ (Plessner, 1928/1975, S.296) gegeben ist. Dass dies kein Entweder-Oder ist, betont Plessner selbst:

„In der Innenwelt dagegen gibt es eine Skala des Seins. Da gibt es das 'mir zu Mute Sein' ebenso wie das 'Etwas Sein'. [...] Zwischen diesen Extremlagen der seelischen Wirklichkeit finden wir aber die mannigfachsten Übergänge“ (ebd. S.296 f.).

Konklusion

Wie konstitutiv für die Bearbeitung der Frage es ist, dass es Abstufungen gibt, hat sich allerdings erst im Zuge der Bearbeitung der Fragestellung ergeben, die von vornherein nicht als „Ja-Nein“-Frage konzipiert war. Der Punkt auf dieser Skala von vollkommener Selbststellung (d.h. dem Tierischen und dem Verlust von Subjektivität) bis hin zur völligen Gegenstandsstellung (Autonomie vom eigenen *Sein*, d.h. ebenso einem unmöglichen Punkt) wird in dieser Arbeit zum bedeutungsvollsten Konzept. Plessner betont selbst nicht, dass es für die Frage der Subjektivität die entscheidendste Frage ist, an welchem Punkt dieser Skala sich das Subjekt befindet. Ich sehe dies allerdings als die zentrale Frage an, wenn es darum geht, ob von Subjektivität zu sprechen ist.

Dass die Position des Subjektkerns und die Aktualisierung von Subjektivität eine derart zentrale Rolle spielt, hat sich erst im Lauf der Arbeit herausgestellt, weshalb ich diese nachträgliche Rechtfertigung sogleich als Erkenntnisgewinn in diesem letzten Kapitel festhalten will. Es handelt sich hierbei um einen Fall, in dem die Beschäftigung mit einem Besonderen – dem Human Enhancement – das Verständnis vom Allgemeinen verändert.

6.3 Erkenntnis zur Subjektivität: der dialektische Charakter des Human Enhancement

Wie in Bezug auf die *Hypothese 3* argumentiert, kann das Subjekt mittels Human Enhancement insofern an Subjektivität gewinnen, als es Distanz zur eigenen Leibseele gewinnt. Plessner schreibt zur Selbststellung:

„Dann wieder in Fällen von starker Hingenommenheit durch Schmerz und Lust, Affektivität aller Art durchdringt und durchflutet uns das seelische Sein, jede Distanz zwischen dem Aktsubjekt des Erlebens und dem Subjektkern der ganzen Person verschwindet“ (ebd.).

Wenn das Subjekt durch all diese Affektivität in Selbststellung gerissen wird, dann ist eine Befreiung von dieser Affektivität ein Prozess, in dem das Subjekt aus dieser heraustrückt und „einen klaren Kopf“ bekommen kann. Gerade bei Schmerz und Depression, die das Subjekt in Selbststellung reißen, werden die Möglichkeiten der *Selbstgestaltung* gehemmt. Das gleiche gilt auch für Verliebtheit, für Schüchternheit, für körperliche Süchte aller Art, für Burnout, aber auch für Müdigkeit und Hunger. All diese Komponenten des *Seins* als

Leibseele bestimmen das Tun und das Empfinden des Menschen und verhindern, dass er sein Leben – kurz- wie langfristig – *selbstbewusst* gestalten kann.

Dieser Logik folgend wird man mit dem Problem konfrontiert, dass für die Möglichkeit, sich selbst zu gestalten, Distanz zu sich gewonnen werden muss, die man nicht gewinnen kann, weil man von seinem Selbst in Selbststellung festgehalten wird.

Die neuen Technologien können es ermöglichen, in Distanz zu sich selbst zu rücken und so an Subjektivität zu gewinnen. Entsprechend der *Hypothese 3* gewinnt das Subjekt so Vollzugsfreiheit gegenüber seiner Leibseele.

Allerdings stellen Technologien hochkomplexe Objektivationen des von der Mitwelt getragenen Geistes dar (*Hypothese 2*), die sich dem Subjekt insofern entziehen, als diesem die genaue Funktionsweise unbekannt ist (siehe: Technologisches Unbewusstes – *Hypothese 5*), insofern, als es bei den heutigen Technologien unmöglich ist, diese ohne Mitwelt herzustellen, und insofern, als diese oft erst in der Mitwelt ihre Bedeutung gewinnen und in Abhängigkeit zu dieser stehen (*Hypothese 1*).

So wird das Subjekt durch Human Enhancement zwar von seiner Selbststellung *als* Leibseele befreit, es wird allerdings im gleichen Prozess der Geistigkeit seiner Mitwelt *unterworfen*. Es zeigt sich für mich eine starke Parallele zur Dialektik von Integration und Subversion im Wesen der Bildung (Koneffke 1969) oder zum dialektischen Prozess der naturwissenschaftlichen oder bürgerlichen Aufklärung¹¹⁸. In allen drei Fällen wird dem Menschen ein Instrument (Technik, Bildung, Wissenschaft, Kapitalismus) gegeben, das ihm die Möglichkeit gibt, sich von der einen Macht zu befreien, ihn aber zugleich einer anderen – *in jedem Fall von der Mitwelt getragenen* – Macht unterwirft.

Dieser dialektische Prozess betont die grundsätzliche Fremdkonstituiertheit des Subjektes, wie sie – hier bereits mehrmals genannt – Wimmer konzipiert.

¹¹⁸ Ich versuche die Formulierung „Dialektik der Aufklärung“ zu vermeiden, weil ich mich mit der entsprechenden Theorie von Adorno und Horkheimer nicht beschäftigt habe.

Konklusion

6.4 Erkenntnis zur Subjektivität: neue Hypothese: Die mögliche Notwendigkeit des Anspruchs des Fremden für die Aktualisierung von Subjektivität

Ebenso aufschlussreich war die Auseinandersetzung mit der Frage für das Verständnis der Relation zwischen Subjektivität und Alterität. Wenn die Subjektivität notwendig aktualisiert werden muss, um Subjektivität zu sein, dann stellt sich die Frage, wie diese aktualisiert wird. Wenn man Gewohnheiten, persönliche Dogmen oder etablierte Problemlösungsstrategien, eben alles das, was das Subjekt *nicht* hinterfragt, als Aspekte der Seele sieht, dann rückt die scheinbare Wahl darüber, was der Mensch tut, stärker in den Bereich des Verhaltens und der Selbststellung, wenn es auf dieses Unhinterfragte zurückgreift. Das tut es deshalb, weil diese seelischen Komponenten dem Subjekt, sofern das Hinterfragen und Reflektieren aussetzt, nicht mehr als Gegenstand gegenübersteht.

Wenn das Subjekt mittels Human Enhancement in eine Mitwelt eintritt (*Hypothese 1*), dann tritt es in eine Welt ein, in der *Mitverhältnisse* bestehen, d.h. Verhältnisse zwischen *Subjekten*, die jeweils unterschiedliche Ansprüche haben und in einem Dialog miteinander den „Geist“ schaffen. Wenn aber das Subjekt vollständig eins mit der Mitwelt wäre, dann wäre es ein Spielball dieser Mitwelt (*Hypothese 2*), nicht mehr „selbst“. Und wenn die Mitwelt dem Subjekt nicht fremd ist, kann sie nicht mit ihm in einen *Dialog* treten. Die Mitwelt hat ihm nichts zu sagen. Das nötige Gewicht (*Hypothese 6*) kann sie ihm offenbar nur bieten, wenn „die Ergebnisse seines Tuns sich von dieser ihrer Herkunft kraft eigenen inneren Gewichts loslösen, auf Grund dessen der Mensch anerkennen muß, daß er nicht ihr Urheber gewesen ist, sondern sie nur bei Gelegenheit seines Tuns verwirklicht worden sind“ (ebd., S.311, Hervorhebung im Original). Nur dann kann eine Kultur geschaffen werden, in der gemeinschaftlich ein Geist getragen wird. Ist das nicht gegeben, dann ist die scheinbare Mitwelt nur ein Spiegelbild des Subjekts selbst (*Hypothese 6* und *Hypothese 1*).

Human Enhancement als mitweltlich geschaffene Praxis ist von einem fremden Geist durchzogen. Damit kann Human Enhancement ein solches Gewicht bieten. Dies kann es deshalb, weil die Mitwelt mittels der Technik mit dem Subjekt und das Subjekt mittels der Technik mit der Mitwelt in einen Dialog treten (*Hypothese 1*).

Es scheint aber, dass Human Enhancement nicht immer so fremd ist, wie es erscheint. Wenn das Subjekt sich beständig in denselben Bereichen (z.B. die Gedächtnisleistung) verbessert und dabei auch beständig die gleiche Form der Realisierung dieser Verbesserung wählt (z.B. pharmakologische Mittel), dann verlässt es seinen „sicheren Grund“ nur minimal (*Hypothese 7*). Dass eine Form von „Verbesserung“ stattfindet, lässt sich nicht bestreiten, doch in Anlehnung an Hanne Walbergs (2011) Rezeption von Waldenfels‘ Konzept des Fremden und seines Anspruchs würde ich hier von einer „Schwachen Erfahrung“ sprechen.

Schwache Erfahrungen aber fordern das Subjekt nicht in seinem Selbstverständnis heraus. Sie erschüttern nicht den Grund auf dem es steht, d.h. sie *irritieren nicht die Beschaffenheit der Seele*, stellen damit die Seele nicht in den Gegenstandshorizont des Subjekts und aktualisieren damit keine Subjektivität. Eine Infragestellung des eigenen Standpunkts kann dementsprechend nur dann erfolgen, wenn das Subjekt seine Innenwelt zum Gegenstand macht, d.h. sie hinterfragt.

Es ist für mich nicht evident, dass es dazu den Anspruch dem Fremden *benötigt*, denn vielleicht kann das Subjekt ja auch aus einem „spontanen Impuls“ heraus sich selbst in Frage stellen, doch in den hier besprochenen Beispielen ist es der Anspruch des Fremden, des Nicht-Ich, das nach Subjektivität verlangt: Nicht nur hinsichtlich der Frage des „Was“ verbessert werden soll, sondern auch durch die *Möglichkeit* des Human Enhancement, durch die *Möglichkeit* der Schönheitsoperation, des Dopings, der Entwicklung neuer Sinne oder die Veränderung der eigenen Moralität, wird das Subjekt erneut mit der Frage des „Wie“ konfrontiert. Das kann als einfache Irritation auftreten oder als Überforderung (*Hypothese 4*), in jedem Fall wird die Subjektivität eigentlich schon dann aktualisiert, wenn man sie herausfordert. Um dieses Postulat mit neuem hypothetischem Anspruch weiterzuverfolgen, wäre allerdings weitere Arbeit notwendig.

6.5 Erkenntnis zum Humanismus: Geringe Irritation des Konzepts der exzentrischen Positionalität durch Human Enhancement

Wenn man das Konzept des exzentrischen Positionalität als ein humanistisches betrachtet, dann sehe ich im Konzept des Human Enhancement zumindest keine fundamentale Irritation. Nicht jede Form des Human Enhancement, genauer gesagt: nicht

Konklusion

jede Anwendung von Human Enhancement erscheint unter der hier gewählten Perspektive als Aktualisierung von Subjektivität. Das aber ist kein Grund davon zu sprechen, dass das Konzept der exzentrischen Positionalität durch diese Techniken fundamental irritiert wird und in seinem theoretischen Rahmen nicht geeignet ist, um dieses zu verstehen. Geradezu im Gegenteil ist das Konzept Plessners sehr aufschlussreich für die Frage, was im Prozess des Human Enhancement passiert, ebenso wie Human Enhancement dabei hilft, diese Form der Subjektivierung zu verstehen.

Was jedoch in der Tat nicht behandelt wurde, das ist die Frage, ob dieses Konzept mit den Irritationen, die künstliche oder tierische Intelligenz für das menschliche Selbstverständnis auslösen, umgehen kann. Es wäre eine Möglichkeit, diese Frage zu verfolgen, und mir scheint das Konzept gerade für das Fallen dieser Grenzen ein produktiver Rahmen zu sein. Wenn „Subjektivität“ im Sinne eines Bewusstseins von sich selbst und einer Reflexion seines eigenen Wesens, wenn die Distanz zum eigenen selbst und die damit gegebene exzentrische Positionalität die Schlüsselkategorie der Analyse ist, dann könnte man den von Singer (1979/2013) oder Silva (2012) geforderten Wechsel von „Menschenrechten“ zu „Personenrechten“ mit einem Nachweis einer solchen Gegenstandsstellung bei Tieren oder Maschinen begründen.

Der Grund dafür, dass dies möglich ist, ist zugleich auch ein Ansatz, den ich kommentieren und problematisieren möchte. Das Konzept der exzentrischen Positionalität nimmt das menschliche Selbstbewusstsein in den Blick, und damit den Moment, an dem das Subjekt in Distanz zu sich selbst steht und sich selbst vergegenständlicht. Ohne für „ganzheitliche Bildung“ im Sinne reformpädagogischer Ansätze zu plädieren, will ich dennoch darauf hinweisen, dass das menschliche Dasein durch mehr bestimmt ist, als eben diese verstandesbasierte Form der Subjektivität. Mit dieser Einschränkung werden andere Aspekte des menschlichen Daseins ausgeblendet, nämlich die Aspekte, in denen der Mensch in Selbststellung steht: „Schmerz und Lust, Affektivitäten aller Art“ (Plessner 1928/1975, S.296).

Um Plessner nicht Unrecht zu tun soll darauf hingewiesen werden, dass er sehr wohl argumentiert, dass all dies zum Dasein des Menschen gehört, denn alle niedrigeren Stufen der Positionalität bleiben in den höheren Stufen erhalten. Die exzentrische

Positionalität ist in seiner Anthropologie dementsprechend nicht die einzige Seite des Menschen. Allerdings ist sie die *spezifisch* menschliche, d.h. das, was uns selbst von zentrisch geschlossen organisierten Lebensformen (d.h. Tieren mit einem Gehirn) unterscheidet. Genau deshalb kommt man in einer anthropologischen Untersuchung auf Basis Plessners Konzept, wie sie diese Arbeit darstellt, nicht umhin, gerade die verstandesbasierte, rationale, selbstvergegenständlichende Seite des Menschen in den Blick zu nehmen und andere Seiten zu vernachlässigen.

Aufgrund dieser Einschränkung würde ich argumentieren, dass das Konzept der exzentrischen Positionalität nicht notwendig eine *humanistische* jedenfalls aber keine *neuhumanistische* Idee ist, insofern nämlich nicht, als sie nicht „den ganzen Menschen“ in den Blick nimmt, sondern nur seine verstandesbasierte Subjektivität. Ich würde dieses Verständnis von Subjektivität in die Tradition der (rationalistischen) *Aufklärung* stellen. Diese Differenz zwischen Aufklärung und Neuhumanismus wird in der transhumanistischen Literatur meiner Recherche nach nicht vorgenommen.

6.6 Implikationskritische Problematisierung: Mögliche Gefahren des Subjektivitätskonzepts der Exzentrischen Positionalität

Daran anknüpfen halte ich es für wichtig auf drei Gefahren hinzuweisen, die dieses Denken mit sich bringen kann:

Die erste Gefahr wurde z.B. schon von Giambattista Vicos (1669-1744) Kritik an der „Barbarei der Reflexion“ formuliert (vgl. Eusterschulte 2002):

„Die Hybris rationaler Selbstüberschätzung und egoistischen Machtstrebens wird zum Sündenfall in der menschlichen Kulturgeschichte, einer reflektierten Bosheit, die alle Grundlagen einer intersubjektiven Gerechtigkeit und des politischen Gemeinwohls außer Kraft setzt. Selbstsucht, Misstrauen und Feindschaft, eigene Vorteilnahme, selbstgefälliger Luxus und Missachtung sozialer Tugenden führen in einen Zustand, der anders als im Stadium durch unkontrollierte Leidenschaft geprägten sinnlicher Wildheit durch eine bewusste, auf intellektuellem Niveau genährte aggressive Boshaftigkeit bestimmt ist“ (ebd., S. 43).

Konklusion

„Wenngleich die möglichen Dimensionen menschlicher Barbarei der Reflexion, wie sie insbesondere das 20.Jahrhunderte [sic!] zeigte, weit über Vicos Verstellungsvermögen hinausreichen, ist seine Aufklärungskritik zweifellos eine bedeutende Mahnung. Die Verkennung der Grenzen dessen, was der menschliche Geist zu überschauen, gar zu erkennen in der Lage ist, die Selbstüberschätzung einer im Dienste des wissenschaftlichen Fortschritts instrumentalisierten Vernunft bei gleichzeitiger Vernachlässigung einer im Politischen zu verwirklichenden Humanität, deren höchster Zweck der Mensch selbst ist, diese Entwicklung kennzeichnet die Selbstaufhebung der Vernunft. 'Am Ende des Fortschritts der sich selbst aufhebenden Vernunft bleibt ihr nichts mehr übrig, als der Rückfall in Barbarei oder der Anfang der Geschichte' [Horkheimer, Max (1970/1987 S.359, zit. ebd.]“¹¹⁹“ (Eusterschulte 2002, ebd..).

Wenn sich das exzentrisch positionierte Subjekt gegen sein eigenes Wesen, insbesondere seine eigene Affektivität und seine eigene Begrenztheit wendet, dann begegnet es sich selbst im Prozess der Selbstgestaltung und *Abwertung des Affektiven* mit rational legitimierter Gewalt, die sich an den Kriterien des Künstlichen orientiert. Insbesondere im Bereich des Neuro-Enhancement lässt sich diese Zweischneidigkeit erkennen: einerseits wird das müde, depressive, schüchterne Ich dazu ermächtigt, zu tun, was ihm eben diese Müdigkeit, Depression oder Schüchternheit verwehren, andererseits aber um den Preis der Unterdrückung oder Zerstörung eben dieser Aspekte seines Daseins, die aufgrund der Gegenstandsstellung zu sich selbst als fremd interpretiert werden.

Ohne grundsätzlich gegen Human Enhancement argumentieren zu wollen, will ich unter Verweis auf Vicos Aufklärungskritik darauf hinweisen, dass das in Gegenstandsstellung befindliche Subjekt und die dieses tragende Leibseele zwar analytisch getrennt betrachtet werden können, ontologisch aber identisch sind, und davor warnen, einen Habitus des *Selbsthasses* zu etablieren, in der das Subjekt seine Leibseele, d.h. *sich selbst* als *Feind* sieht, als *Objekt*, das es *mittels Techniken des Human Enhancement* zu zerstören gilt, weil es dem eigenen Wollen Grenzen setzt. Einen solchen Habitus will ich weder als notwendige Konsequenz noch als notwendige Bedingung der Praxis des Human Enhancement bezeichnen. Doch gerade Plessners Metapher vom Gefängnis und des Kampfes ist ein solcher Habitus angelegt: „er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß“ (Plessner 1928/1975, S.291).

¹¹⁹ Diese Quellenangabe bezieht sich auf das Zitat im Zitat von Eusterschulte.

Eine zweite Gefahr sehe ich in der Essentialisierung des Verstandes und der Vernunft. Wenn Verstand und Selbsterkenntnis das Essenzielle der menschlichen Subjektivität sind, dann mag es möglich sein, Tiere und Maschinen mittels des Konzepts der *Personenrechte* einen Rechtsstatus zuzusprechen, der dem des Menschen gleichkommt. Doch die Gefahr besteht darin, Menschen, deren (intellektuelle) Vernunftfähigkeit als eingeschränkt betrachtet wird, einen rechtlich niedergestellten Status zuzusprechen.

Und eine dritte Gefahr sehe ich darin, dass durch ein Subjektverständnis, das sich immer in Bewegung befindet und das sich selbst beständig verwirft, eben diese Selbstverwerfung nicht eine bloße Beschreibung (Deskription) dessen darstellt, was Subjektivität darstellt, sondern dass darin ein Imperativ liegt, der eine Ideologie des unbegrenzten Wachstum impliziert, wie sie im Begriff der Singularität bei Ray Kurzweil (2005 /2013) angelegt ist, und wie sie in der kapitalistischen Weltordnung teilweise zum Problem wird.

In der Metapher vom Subjekt, das nicht bloß von seiner Leibseele getragen wird, sondern das von dieser begrenzt wird, wird es von dieser Begrenzung daran gehindert, zu sein und zu tun, was es will. Daher vergegenständlicht es sich selbst. Die Selbstvergegenständlichung ist nicht nur eine Selbstvergewisserung des Subjekts (und als solche nicht das Problem, das ich ansprechen will), sondern auch das Mittel, das Instrument zum Sprengen der eigenen Grenzen – und mit den Techniken des Human Enhancement steigen seine Möglichkeiten.

Wenn allerdings die von di Nucci (2015, S.77) kritisierte Tautologie „Besser ist besser“ zum Leitbild des menschlichen Daseins wird, dann werden die Grenzen der eigenen Leibseele nicht mehr deshalb gesprengt, weil ein bestimmtes Bedürfnis da ist. Viel eher ist es im Sinne einer Zweck-Mittel-Umkehrung (Meyer-Drawe (2014, S. 211) so, dass die Verbesserung, die Veränderung und die Selbstverwerfung zu einem Imperativ werden, der sich selbst begründet. Wohin man gelangt, wenn man diesem Imperativ folgt, ist allerdings ungewiss.

7 Literatur- und Quellenverzeichnis

ADAMCZAK et. al. (2018): We Do Not Like It: A Likert-Type Scale Survey on the Attitudes of a Young Population towards the Transhumanistic Theory of Education. In: Journal for Research and Debate, Vol. 1/2 [Online unter: https://www.researchgate.net/publication/327424169_We_Do_Not_Like_It_A_Likert-Type_Scale_Survey_on_the_Attitudes_of_a_Young_Population_towards_the_Transhumanistic_Theory_of_Education, zuletzt eingesehen am 17.11.2019]

AKRICHE, Madeleine (1992): The De-Scription of Technological Objects. In: BIJKER, Wiebe E./LAW, John (Hg.): Shaping technology / Building Society. Studies in Sociotechnical Change. MIT Press, S. 205-224

ALLERT, Heidrun/RICHTER, Christoph (2017): Kultur der Digitalität statt digitaler Bildungsrevolution. In: Pädagogische Rundschau 1/2017, S. 19-32

ALEXANDRE, Laurent/BESNIER, Jean-Michel (2017): Können Roboter Liebe machen? Transhumanismus in zwölf Fragen. Passagen Verlag, ohne Publikationsort

BARBROOK, Richard (1996): Der Heilige Cyborg. [Online unter: <https://www.heise.de/tp/features/Der-heilige-Cyborg-3445859.html>, zuletzt eingesehen am 20.11.2019]

BERGHMANS, Ron/TER MEULEN, Ruud/MALIZIA, Andrea/VOS, Rein (2011): Scientific, Ethical, and Societal Issues in Mood Enhancement. In: KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (Hg.): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag, S. 153-165

BITTNER, Rüdiger (2009): Kritik und wie es besser wäre. in: JAEGGI, Rahel/WESCHE, Tilo (Hg.): Was ist Kritik? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S. 134-149

BLUMENTHAL, Sara/GANTERER, Julia (2016): Brustvergrößerungen von Frauen zwischen sozialer Anerkennung und Scham. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 87-96

BOOTH, Robert (2014): Facebook reveals news feed experiment to control emotions. In: The Guardian, 30.6.2014. [Online unter: <https://www.theguardian.com/technology/2014/jun/29/facebook-users-emotions-news-feeds>, zuletzt eingesehen am 20.9.2019]

BORKENHAGEN, Ada (2016a): „Botox für alle“ oder „50 ist das neue 40“. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 151-160

BORGENHAGEN, Ada (2016b): Schönheitsmedizin – Kulturgeschichtliche, ethische und medizinische Perspektiven. Eine Einleitung. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 7-10

BOSTROM, Nick (2005/2007): In Defense of Posthuman Dignity. In: Bioethics, Vol. 19, S. 202-214 [Online unter: <https://nickbostrom.com/ethics/dignity.html>, zuletzt eingesehen am 27.7.2.19]

BOSTROM, Nick/ROACHE, Rebecca (2011): Cognitive Enhancement and the Public Interest. In: KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (Hg.): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag, S.138-149

BRUMLIK, Micha (2016): Transhumanism Is Humanism, and Humanism Is Transhumanism. In: HURLEBUT, Benjamin J./TIROSH-SAMUELSON, Hava (Hg.): Perfecting Human Futures . Transhuman Visions and Technological Imaginations. Springer VS, Wiesbaden, S. 121-140

DAMBECK, Holger (2014): Facebook kann auf Gefühle seiner Nutzer einwirken. In: Spiegel Online, 4.6., 2014. [Online unter: <https://www.spiegel.de/netzwelt/web/facebook-steuert-ueber-manipulierte-timeline-emotionen-seiner-nutzer-a-973132.html>, zuletzt eingesehen am 17.11.2019]

DAMBERGER, Thomas (2012a): Neun Menschen verbessern! Zur Symptomatik einer Pädagogik der ontologischen Heimatlosigkeit, Dissertationsschrift, Technische Universität Darmstadt [Online unter: http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de/2976/1/Damberger_Menschen_verbessern.pdf, zuletzt eingesehen am 4.2.2019]

DAMBERGER, Thomas (2012b): Erziehung und Ritalin. oder: Pädagogik als Human Enhancement? [Online unter: http://www.ads-kritik.de/Damberger_Erziehung%20und%20Ritalin.pdf, zuletzt eingesehen am 4.2.2019]

DAMBERGER, Thomas (2013): Pädagogik und Human Enhancement. [Online unter: http://www.pedocs.de/volltexte/2013/7866/pdf/Damberger_2013_paed_enhancement.pdf, zuletzt eingesehen am 4.2.2019]

DAMBERGER, Thomas (2017): Bildungsreise in digitale Welten. In: Pädagogische Rundschau 1/2017, S.3-

Literatur- und Quellenverzeichnis

DI NUCCI, Ezio (2015): Besser ist besser? - Enhancement der Moral aus einer handlungstheoretischen Perspektive. In: VAN RIEL, Raphael/DU NUCCI, Ezio/SCHILDmann, Jan (Hg.): Enhancement der Moral. mentis Verlag, Münster, S. 77-84

DUBLEVIC, Veljko (2015): Regulation of Cognition Enhancement Drugs and Public Reason: Prohibition or Economic Distinctive Model?. In: RANISCH, Robert/SCHUOL, Sebastian/ROCKOFF, Marcus (Hg.): Selbstgestaltung des Menschen durch Biotechniken. Narr Francke Attempto Verlag. Tübingen, S. 289-204

EHRENSPECK, Yvonne (2001): Allgemeine Pädagogik zwischen Wissenschaftsforschung und Disziplinpolitik. In: KEINER, Edwin/G. POLLAK, Guido (Hg.): Wissenschaftsforschung und Wissenschaftspolitik, Weinheim, S. 171-187.

ELSBERG, Marc (2014/2016): Zero. Sie wissen, was du tust. Roman. 1.Auflage 2014, Update aus 2016. Blanvaler Verlag, München

EUSTERSCHULTE, Anne (2002: Kulturentwicklung und -verfall: Giambattista Vicos kulturgeschichtliche Anthropologie. In: FABER, Richard/RUDOLF, Enno (Hg.) (2002): Humanismus in Geschichte und Gegenwart. Mohr Siebeck Verlag, Heidelberg, S. 17-44

FABER, Richard/RUDOLF, Enno (Hg.) (2002): Humanismus in Geschichte und Gegenwart. Mohr Siebeck Verlag, Heidelberg

FISCHER, Joachim (2002): Androiden - Menschen - Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus. In: FABER, Richard/RUDOLF, Enno (Hg.): Humanismus in Geschichte und Gegenwart. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, S. 229-239

FISCHER, Joachim (2008): Philosophische Anthropologie. Zum Identitätskern eines Denkansatzes. In: NESCHKE, Ada/SEPP, Hans R. (Hg.): Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgaben. Bautz Verlag, Nordhausen, S. 185-229

FLECK, Ludwik (1935/1979): Genesis and development of a scientific fact. University of Chicago Press, Chicago

GEHEN, Arnold (1957/2000): Zur Geschichte der Anthropologie. Auszüge in: SCHÜSSLER, Werner (Hg.): Philosophische Anthropologie. Karl Alber Verlag, Freiburg und München, S. 85-106

GIERNY, Thomas F. (1983): Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. In: American Sociological Review, 48/6, S. 781-195 [Online unter: http://scholar.google.at/scholar_url?url=https://pdf4pro.com/cdn/boundary-work-and-the-demarcation-of-science-26560f.pdf&hl=de&sa=X&scisig=AAGBfm1jV0cvGhY1k4qPqOUPKI_IG5_D3g&noss=1&oi=scholarr, zuletzt eingesehen am 18.11.2019]

GIERNY, Thomas F. (1995): Boundaries of Science. In: JASANOFF, Sheila/MARKLE, Gerald E./PETERSEN, James C./PINCH, Trevor (Hg.): Handbook of Science and Technology Studies. SAGE Publications Thousand Oaks, London and New Delhi, S. 393-443

GILMAN, Sander L. (2016): Gesichtstransplantationen: Was ist ein authentisches Gesicht?. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 41-58

GRELL, Petra/SCHAPER, Sophie (2017): How Self-Tracking Experiences Affect the Perception of Work-Life-Balance. Präsentationsfolien zum Vortrag 25.8.2017, ECER Kopenhagen [Online unter: <https://de.slideshare.net/PGrell/ecer-2017-grell-schaper-try-selftracking-experiences-academics>, zuletzt eingesehen am 15.11.2019]

GRÜNWALD, Armin (2014): Die Zukunft der Medizintechnik. In: Landesmuseum für Technik und Arbeit in Mannheim (Hg.): Herzblut – Geschichte und Zukunft der Medizintechnik. Theiss Verlag, Darmstadt, S. 186-197

GUTHMÜLLER, Marie (2012): Optimierung und Authentizität. Zu Psychopharmaka und autobiographischer Literatur in den USA und Frankreich (Lauren Slater, Maria Cardinal). In: SIEBEN, Anna/SABISCH-FECHTELPETER, Katja/STRAUB, Jürgen (Hg.): Menschen machen. Die hellen und die dunklen Seiten humanwissenschaftlicher Optimierungsprogramme. transcript Verlag, Bielefeld, S. 383-408

HABERMAS, Jürgen (2001/2005): Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Suhrkamp Verlag

HARAWAY, Donna (1990): A Cyborg Manifesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century. In: dies. (Hg.): Simians, Cyborgs and Women: The reinvention of Nature, Routledge Verlag [Online unter: <https://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Haraway-CyborgManifesto-1.pdf>, zuletzt eingesehen am 19.9.2019]

Literatur- und Quellenverzeichnis

HERBRECHER, Stefan (2014): Posthumanistische Bildung? In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Editorial. In: Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 267-282

HEYDORN, Heinz-Joachim (1972/2004): Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs. In: HEYDORN, Irmgard/KAPPER, Hartmut/KONEFFKE, Gernot/WEICK, Edgar (Hg.): Heinz-Joachim Heydorn. Bildungstheoretische und pädagogische Schriften. 1971-1974. Werke Band 4 Studienausgabe. Büchse der Pandora Verlag, Wetzlar, S. 56-145

HOUSDEN, Charlotte R./MOREIN-ZAMIR, Sharon/SAHAKIAN, Barbara J. (2011): Cognitive Enhancing Drugs: Neuro Science and Society. In: KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (Hg.): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag, S. 113-126

HURLEBUT, Benjamin J./TIROSH-SAMUELSON, Hava (2016): Introduction: Technology, Utopism and Eschatology. In: Dies. (Hg.): Perfecting Human Futures . Transhuman Visions and Technological Imaginations. Springer VS, Wiesbaden, S. 1-34

ITZKOV, Dimitri (2045) [sic!]: Dmitry Itskov: www.immortal.me – Want to be immortal? Act! [Online unter: <http://2045.com/news/33999.html>, zuletzt eingesehen am 15.11.2019, das angegebene Publikationsdatum ist: 23.4.2045]

JUENGST, Eric, T. (2009): Was bedeutet Enhancement? In: SCHÖNE-SEIFERT, Bettina/TALBOT, Davina (Hg.): Enhancement. Die ethische Debatte. mentis Verlag, Paderborn, S. 25-46

KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (2011): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag

KANT, Immanuel (1788/1983): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. In: ders.: Werke in 10 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band 9, 5.Auflage, Darmstadt, S. 53-61

KANT, Immanuel (1803/1983): Über Pädagogik. In: ders.: Werke in 10 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band 10, 5.Auflage, Darmstadt, S. 693-761.

KEINER, Edwin/G. POLLAK, Guido (Hg.) (2001): Erziehungswissenschaft: Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspolitik. Zur Einleitung. in: dies. (Hg.): Wissenschaftsforschung und Wissenschaftspolitik, Weinheim, S. 7-18

KELLER, Evelyn Fox (2001): Das Jahrhundert des Gens. Campus Verlag, Frankfurt am Main

KING, Vera/LINDNER, Diana/SCHREIBER, Julia/BUSCH, Katharina/UHLENDORF, Nils/BEERBOM, Christiane/SALFELD-NEBGEN, Benedikt/GERISCH, Benigna/ROSA, Hartmund (2014): Optimierte Lebensführung – wie und warum sich Individuen den Druck zur Selbstverbesserung zu Eigen machen. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 283-300

KLAFKI, Wolfgang (1994): Konturen eines neuen Allgemeinbildungskonzepts. In: ders.: Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik., S. 43-81

KONEFFKE, Gernot (1969): Integration und Subversion. Zur Funktion des Bildungswesens in der spätkapitalistischen Gesellschaft. In: Das Argument, Heft 54, S. 389-430

KOKOTZ, Daniel 2016): Das Ende des Alterns? Eine philosophische Untersuchung zu Zielen, Methoden und Grenzen lebensverlängernden Enhancements. Westdeutscher Universitätsverlag, Bochum

KOLLER, Hans-Christoph (2004/2006): Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Kohlhammer Urban Verlag, Stuttgart

KOLLER, Hans-Christoph (2011): Anders werden. Zur Erforschung transformatorischer Bildungsprozesse. In: BREINBAUER, Ines Maria/WEISS, Gabriele (Hg.): Orte des Empirischen in der Bildungstheorie. Einsätze theoretischer Erziehungswissenschaft II. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 108-123

KRAMER, Adam D. I./GUILLORY, Jamie E./HANCOCK, Jeffrey T. (2014): Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks. In: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 17.6.2014 [Online unter: <https://www.pnas.org/content/111/24/8788>, zuletzt eingesehen am 20.11.2019]

KRONBERG, Nicole (2019): Vortrag „die Zukunft von Neuro Enhancement im Arbeitsbereich“, gehalten am 5. Februar am Institut für Technikfolgen-Abschätzung der österreichischen Akademien der Wissenschaften: <https://www.oeaw.ac.at/detail/veranstaltung/die-zukunft-von-neuro-enhancement-im-arbeitskontext/>.

KURZWEIL, Ray (2005/2013): Menschheit 2.0. Die Singularität naht. Lola Books

LATOUR, Bruno (1992/2008): Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. In: JOHNSON, Deborah G./WETMORE, Jameson M. (ed.): Technology and Society. Building Our Sociotechnical Future. MIT Press, Cambridge, pp. 151-180. [Erstveröffentlicht in BIJKER, Wiebe./LAW, John: Shaping Technology/Building Society. MIT Press, Cambridge, S. 225-258]

Literatur- und Quellenverzeichnis

LAW, John (1982/2011): Notes on the Theory of the Actor Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity. Lancaster University, Centre for Science Studies, Lancaster [Online unter:
<https://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/law-notes-on-ant.pdf>, zuletzt eingesehen am 7.12.2019]

LEEFMANN, Jon (2015): Der unartikulierte Verdacht: Varianten des Authentizitätsbegriffs in der Debatte um Neuro-Enhancement. In: RANISCH, Robert/SCHUOL, Sebastian/ROCKOFF, Marcus (Hg.): Selbstgestaltung des Menschen durch Biotechniken. Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen, S. 141-157

LÖFFLER, Juliane (2016): „Do we truly need a true sex?“. Bild und Selbstbild am Beispiel der „Designervagina“. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 101-128

LOH, Janina (2018): Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg

LOHMANN, Karl Philip (2014): Transhumanismus als Spiel. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 205-218

LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (2014): Editorial. In: dies. (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 9-16

MASSEN, Jorg J.M. (2018): Friendships in Animals. In: Vonk J., Shackelford T. (eds) Encyclopedia of Animal Cognition and Behavior. Springer Verlag
[Online unter: https://www.researchgate.net/publication/321713202_Friendships_in_Animals, zuletzt eingesehen am 7.12.2019]

MERTON, Robert K. (1942/1973): The Normative Structure of Science. In: The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations. The University of Chicago Press, Chicago/London, S. 267-278

MEYER-DRAWE (2014): Mit „eiserner Konsequenz“ fürs Überleben – Günther Anders. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 105-122

MELLOR, Felicity (2003): Between Fact and Fiction: Demarcation Science from Non-Science in Popular Physics Books. In: Studies in History and Philosophy of Science Part A 31/2, S. 249-267

MESSERSCHMIDT, Astrid (2006/2012): Michel Foucault (1926-1984). Den Befreiungen misstrauen - Foucaults Rekonstruktion moderner Macht und den Aufstieg kontrollierter Subjekte. In: DOLLINGER, Bernd (Hg.): Klassiker der Pädagogik. Die Bildung der modernen Gesellschaft. 3.Auflage, S. 289 - 310

MESSMER, Anna Katharina (2016): „Alle Männer wollen immerzu Sex“. Warum Catherine Hakims Erotisches Kapital weder Analyse noch Manifest ist. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 97-100

MIAH, Andy (2011): Physical Enhancement: The State of the Art. In: KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (Hg.): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag, S. 266-273

MORE, Max (1990): Transhumanism – Towards a Futurist Philosophy. [Online unter: https://de.wikipedia.org/wiki/Transhumanismus#cite_note-More_1990-7, zuletzt eingesehen am 24.9.2019]

NESCHKE, Ada (2008): Philosophische Anthropologie – ihr Aktualität und ihre Geschichte. In: NESCHKE, Ada/SEPP, Hans R. (Hg.): Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgaben. Bautz Verlag, Nordhausen, S. 14-36

PLATON: Alkibiades I, Auszüge in: SCHÜSSLER, Werner (Hg.): Philosophische Anthropologie. Karl Alber Verlag, Freiburg und München, S. 23-26

PLESSNER, Helmuth (1928/1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie. 3.Auflage. Walter de Gruyter Verlag, Berlin und New York

PONGRATZ, Ludwig A. (1988): Michel Foucault: Seine Bedeutung für die historische Bildungsforschung. In: ders. (o.J.): Sammlung. Fundstücke aus 30 Hochschuljahren.

RAMSBROCK, Annelie (2016): „Der liebe Gott wird korrigiert!“. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 31-40

RID, Thomas (2016): Maschinendämmerung. Eine kurze Geschichte der Kybernetik.

SAINT, Nick (2010): Google Launches Goggle Instant, Search Results Instantly as You Type. Life Ticker zum „Google instant Launch Event“. [Online unter: <https://www.businessinsider.com/google-event-live-2010-9?IR=T>, zuletzt eingesehen am 17.11.2019]

Literatur- und Quellenverzeichnis

SANDBERG, Anders (2011): Cognition Enhancement: Upgrading the Brain. In: KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (Hg.): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag, S. 71-91

SCHÄFER-FAUTH, Lisa/KÜCHENHOFF, Joachim (2016): Wie weit soll die Veränderung gehen? Selbststellungen von Menschen mit dem Wunsch nach kosmetisch-chirurgischen Eingriffen im Gesicht. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 65-86

SCHARSCHMIDT, Dagmar(2016): Botulinumtoxin und Filler. Der Trend zu minimalinvasiven Eingriffen. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 141-150

SCHELER, Max (1928/2000): Die Stellung des Menschen im Kosmos. Auszüge in: SCHÜSSLER, Werner (Hg.): Philosophische Anthropologie. Karl Alber Verlag, Freiburg und München, S. 49-70

SCHÜSSLER, Werner (Hg.): Philosophische Anthropologie. Karl Alber Verlag, Freiburg und München

SHOOK, John R.(2015): Neuroethik und die möglichen Arten des Enhancements der Moral. In: VAN RIEL, Raphael/DU NUCCI, Ezio/SCHILDmann, Jan (Hg.): Enhancement der Moral. mentis Verlag, Münster, S. 19-50

SILVA, Denis Franko/DE FORA, Juiz (2012): From Human Rights to Person Rights: Legal Reflection on Posthumanism and Human Enhancement. 25th IVR World Congress. Law Science and Technology. Frankfurt/M, 15. bis 20.August 2011

SINGER, Peter (1979/2013): Praktische Ethik. 3. Ausgabe, Reclam Verlag, Stuttgart

SORGNER, Stefan (2016): Transhumanismus. „Die gefährlichste Idee der Welt!“, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

SPREEN, Dierk (2010): Cyborg: Diskurse zwischen Körper und Technik. In: ESSLINGER, Eva/SCHLECHTRIEMEN, Tobias/SCHWEITZER, Doris/ZONS, Alexander (Hg.): Die Figur des Dritten: ein kulturwissenschaftliches Paradigma. Suhrkamp Verlag, Berlin, S. 166-179

VERWEIRE, Els (2019): „Man muss keine Angsthaben, weniger Mensch zu werden“. Interview mit Neil Harbisson. in: Spectrum.de, 15.3.2019, [Online unter: <https://www.spektrum.de/news/man-muss-keine-angst-haben-weniger-mensch-zu-werden/1622562>, zuletzt eingesehen am 15.11.2019]

VOWINKEL, Bernd (2010): Auf dem Weg zum Transhumanismus? Technischer Fortschritt und Menschenbild. In: FINK, Helmut (Hg.): Der neue Humanismus. Wissenschaftliches Menschenbild und säkulare Ethik. Alibri Verlag, Aschaffenburg, S. 135-159

WAGNER, Thomas (2016): Robokratie. Google, das Silicon Valley und der Mensch als Auslaufmodell. Papy Rossa Verlag, Köln

WALBERG, Anne (2011): Film-Bildung im Zeichen des Fremden. Ein bildungstheoretischer Beitrag zur Filmpädagogik. transcript Verlag, Bielefeld

WEISS, Edgar (2014): Nietzsches Gefolgschaft in den Fängen genfaschistischer Verblendung? Zur Kritik der „transhumanistischen“ Vision vom „Üermenschen“. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 51-68

WHO (2006): Constitution of the World Health Organisation. 45th Edition, [Online unter: https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf, zuletzt eingesehen am 19.11.2019]

WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

WITTERIEDE, Heinz (2009): Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie. Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main

WULF, Christoph (2013): Das Rätsel des Humanen. Eine Einführung in die historische Anthropologie. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn

Indirekt

ADORNO, Theodor Wiesengrund (1959/1997): Theorie der Halbbildung. In: ders.: Gesammelte Schriften Band 8. Soziologische Schriften I, Frankfurt/Main, S.93-121. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

BLACKFORD, R. (2010): Genetically engineered people. Autonomy and moral virtue. In: Politics & the Life Science, 29/1, S. 82-84. Zit. n. ADAMCZAK et. al. (2018): We Do Not Like It: A Likert-Type Scale Survey on 132

Literatur- und Quellenverzeichnis

the Attitudes of a Young Population towards the Transhumanistic Theory of Education. In: Journal for Research and Debate, Vol. 1/2

BOSTROM, Nick (2003): Are you living in a computer simulation? In: Philosophy Quarterly 211 (53), S. 243-255. Zit. n. ADAMCZAK et. al. (2018): We Do Not Like It: A Likert-Type Scale Survey on the Attitudes of a Young Population towards the Transhumanistic Theory of Education. In: Journal for Research and Debate, vol. 1/2

BOSTROM, Nick (2009): Why I want to be a Posthuman When I Grow Up. In: GORDIN/CHADWICK (Hg.): Medical Enhancement and Posthumanity, Springer, New York. Zit. n.: SORGNER, Stefan (2016): Transhumanismus. „Die gefährlichste Idee der Welt“!?, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

BREZINKA, Wolfgang (1968): Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft. Vorschläge zur Abgrenzung. In: ZfP 14, S. 435-454. Zit. n. KOLLER, Hans-Christoph (2004/2006): Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Kohlhammer Urban Verlag, Stuttgart

BROCKMAN, John (Hg.) (2004): Die neuen Humanisten. Wissenschaft an der Grenze. Ullstein Verlag, Berlin., Zit. n.: VOWINKEL, Bernd (2010): Auf dem Weg zum Transhumanismus? Technischer Fortschritt und Menschenbild. In: FINK, Helmut (Hg.): Der neue Humanismus. Wissenschaftliches Menschenbild und säkulare Ethik. Alibri Verlag, Aschaffenburg, S. 135-159

FOUCAULT, Michel (1971): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main. Zit. n. PONGRATZ, Ludwig A. (1988): Michel Foucault: Seine Bedeutung für die historische Bildungsforschung. In: ders. (o.J.): Sammlung. Fundstücke aus 30 Hochschuljahren.

GAMM, Gerhard (2004): Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität. Wien, Berlin. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

GRUSCHKA, Andreas (2007): Keine Quellenangabe. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

HABERMAS, Jürgen (1965/1974): Erkenntnis und Interesse. In ders.: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. 7.Auflage. Frankfurt am Main, S.146-168, zit. n. KOLLER, Hans-Christoph (2004/2006): Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Kohlhammer Urban Verlag, Stuttgart

HABERMAS, Jürgen (2003): The Future of Human Nature. Cambridge Polity [Erstmals 2001 auf Deutsch erschienen: Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main], Zit. n. BRUMLIK, Micha (2016): Transhumanism Is Humanism, and Humanism Is Transhumanism. In: HURLEBUT, Benjamin J./TIROSH-SAMUELSON, Hava (Hg.): Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations. Springer VS, Wiesbaden, S. 121-140

HAKIM, Catherine (2011): Erotisches Kapital. Das Geheimnis erfolgreicher Menschen. Campus Verlag, Frankfurt am Main. Zit. n. MESSMER, Anna Katharina (2016): „Alle Männer wollen immerzu Sex“. Warum Catherine Hakims Erotisches Kapital weder Analyse noch Manifest ist. In: BORGKENHAGEN, Ada/BRINKSCHULTE, Eva/FROMMER, Jörg/BRÄHLER, Elmar (Hg.): Schönheitsmedizin. Kulturgeschichtliche, ethische und medizinpsychologische Perspektiven. Psychosozial Verlag, S. 97-100

HEYDORN, Hein-Joachim (1972): Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs., Frankfurt/Main. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

HÖFFE, Ottfried (2003): Einführung in die utilitaristische Ethik, Zit. n. VOWINKEL, Bernd (2010): Auf dem Weg zum Transhumanismus? Technischer Fortschritt und Menschenbild. In: FINK, Helmut (Hg.): Der neue Humanismus. Wissenschaftliches Menschenbild und säkulare Ethik. Alibri Verlag, Aschaffenburg, S. 135-159

HORKHEIMER, Max (1970/1987): Vernunft und Selbsterhaltung. in: A.Schmidt/-G.Schmid-Noerr (Hg.): Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt am Main, zit. n. EUSTERSCHULTE, Anne (2002: Kulturentwicklung und -verfall: Giambattista Vicos kulturgeschichtliche Anthropologie. In: FABER, Richard/RUDOLF, Enno (Hg.) (2002): Humanismus in Geschichte und Gegenwart. Mohr Siebeck Verlag, Heidelberg, S. 17-44

HUXLEY, Julian (1957): New Bottles for New Wine. Chatto & Windus, London, Zit. n. VOWINKEL, Bernd (2010): Auf dem Weg zum Transhumanismus? Technischer Fortschritt und Menschenbild. In: FINK, Helmut (Hg.): Der neue Humanismus. Wissenschaftliches Menschenbild und säkulare Ethik. Alibri Verlag, Aschaffenburg, S. 135-159

KITTNER, Friedrich Adolf (2000): Von der Zukunft des Wissens. In: 7 Hügel – Bilder und Zeichen des 21.Jahrhunderts, VI) Wissen, Berlin, S. 59-61. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

Literatur- und Quellenverzeichnis

KLAFKI, Wolfgang (1990): Abschied von der Aufklärung? Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

KLOCHIWSKI, M. (2014): The gender of cyborgs: Discussion on the margin of changes in genetics. In: Journal of Gender and Power 1/1, S. 147-155. Zit. n. ADAMCZAK et. al. (2018): We Do Not Like It: A Likert-Type Scale Survey on the Attitudes of a Young Population towards the Transhumanistic Theory of Education. In: Journal for Research and Debate, Vol. 1/2

KOLLER, Hans-Christoph (2012): Bildung anders denken. Eine Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse., Stuttgart. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

KRAMER, P. (1993/1997): Listening to Prozac. Viking Verlag, New York., Penguin Books Edition, Zit. n.: BERGHMANS, Ron/TER MEULEN, Ruud/MALIZIA, Andrea/VOS, Rein (2011): Scientific, Ethical, and Societal Issues in Mood Enhancement. In: KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (Hg.): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag, S. 153-165

KRON, Friedrich W. (1996): Erziehung als symbolische Interaktion. In: der. (Hg.): Grundwissen Pädagogik. 5.Auflage, München und Basel, S. 54-60, Zit. n. KOLLER, Hans-Christoph (2004/2006): Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft. Kohlhammer Urban Verlag, Stuttgart

KUBAC, Richard (2007): Notwendige Illusionen., Würzburg. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

LIESSMANN, Konrad Paul (2006): Theorie der Unbildung, Wien. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

LOHMANN, I./RILLING, R. (Hg.) (2009): Die Verkaufte Bildung., Opladen. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

MASET, P. (2010): Geistessterben. Eine Diagnose, Stuttgart. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

MASSCHELEIN, Jan/RIECKEN, Norbert (2003): Do We (Still) Need the Concept of *Bildung*? In: Educational Philosophy and Theory, Special Issue „Bildung“, Vol. 35/2, S. 139-165. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

MASSCHELEIN, Jan/SIMONS, M. (2002): An adäquat Education in a Globalised World? A Note on Immunisation Against Being-Together. In: Journal of Philosophy of Education, Vol. 36/4, S. 589-608. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

MORE, M. (2013): The philosophy of transhumanism. In: VITA-MORE, Natascha/MORE, S. (Hg.): The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future. Wiley-Blackwell Verlag, Chichester, S. 3-17. Zit. n. ADAMCZAK et. al. (2018): We Do Not Like It: A Likert-Type Scale Survey on the Attitudes of a Young Population towards the Transhumanistic Theory of Education. In: Journal for Research and Debate, Vol. 1/2

NANCY, J.-L. (1982): Philosophie und Bildung. In: BOLZ, N. (Hg.): Wer hat Angst vor der Philosophie? Paderborn u.a., S. 221-241. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

NEWMAN, S.A. (2012): Meionenetics: Synthetic biology meets transhumanism. In: GeneWatch 25/1/2, S. 31. Zit. n. ADAMCZAK et. al. (2018): We Do Not Like It: A Likert-Type Scale Survey on the Attitudes of a Young Population towards the Transhumanistic Theory of Education. In: Journal for Research and Debate, Vol. 1/2

PALESE, E. (2012): Robots and cyborgs: To be or the have a body? In: Poiesis & Praxis 8/4, S. 191-196. Zit. n. ADAMCZAK et. al. (2018): We Do Not Like It: A Likert-Type Scale Survey on the Attitudes of a Young Population towards the Transhumanistic Theory of Education. In: Journal for Research and Debate, Vol. 1/2

Literatur- und Quellenverzeichnis

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovani (1486/1988): Über die Würde des Menschen. (A.Buck, Edition), Manesse Verlag, Zürich, Zit. n.: BRUMLIK, Micha (2016): Transhumanism Is Humanism, and Humanism Is Transhumanism. In: HURLEBUT, Benjamin J./TIROSH-SAMUELSON, Hava (Hg.): Perfecting Human Futures . Transhuman Visions and Technological Imaginations. Springer VS, Wiesbaden, S. 121-140

PONGRATZ,L.A. (2009):Bildung im Bermuda-Dreieck: Bologna – Lissabon – Berlin: Eine Kritik der Bildungsreform, Paderborn. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

PONGRATZ,L.A. (2010): Sackgassen der Bildung. Pädagogik anders denken. Paderborn. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

RÖSSER, B. (2006): Wissenschaftliche Pädagogik. Der transformierte Bildungsdiskurs als Realisierungs- und Ideologisierungsform der Wissensgesellschaft. In.: BITTLINGSMAYER, Uwe H./BAUER, Ulrich (Hg.): Die Wissensgesellschaft. Mythos, Ideologie oder Realität?. Wiesbaden, S. 251-284. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

RUHLOFF, Jörg (1997): Bildung heute. In: Pädagogische Korrespondenz, Heft 21, S. 23-31. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

RUHLOFF, Jörg (2002): Lernfabrik oder Bildungsschule? In: HEITGER, Marian (Hg.): Wozu Schule? Inbruck/Wien, S. 44-58. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

RICHTER, Horst-Eberhard (1979): Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek. zit. n. WEISS, Edgar (2014): Nietzsches Gefolgschaft in den Fängen genfaschistischer Verblendung? Zur Kritik der „transhumanistischen“ Vision vom „Üermenschen“. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 51-68

RUNKEL, Thomas (2010): Enhancement und Identität. Die Idee einer biomedizinischen Verbesserung des Menschen als normative Herausforderung. Mohr Siebeck, Tübingen (Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2008), Zit. n.: DAMBERGER, Thomas (2012a): Neun Menschen verbessern! Zur Symptomatik einer Pädagogik der ontologischen Heimatlosigkeit, Dissertationsschrift, Technische Universität Darmstadt [Online unter: http://tuprints.ulb.tu-darmstadt.de/2976/1/Damberger_Menschen_verbessern.pdf, zuletzt eingesehen am 4.2.2019]

SATTLER, Elisabeth (2009): Die riskierte Souveränität., Bielefeld. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

SCHÄFER, Alfred (2009): Keine Quellenangabe. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

SCHÄFER, Alfred (2011): Das Versprechen der Bildung., Paderborn u.a., Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

SCHÖLLER, O. (2006): Bildung geht stifteln. Zur Rolle von Think Tanks in der Wissensgesellschaft. In: BITTLINGSMAYER, Uwe H./BAUER, Ulrich (Hg.): (Hg.): Die Wissensgesellschaft. Mythos, Idologie oder Realität?, Wiesbaden, Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

SCOTT, S. (2006): The Medicalisation of Shyness: From Social Misfits to Social Fitness. In: Sociology of Health & Illness 28, S. 133-153. Zit. n.: BERGHMANS, Ron/TER MEULEN, Ruud/MALIZIA, Andrea/VOS, Rein (2011): Scientific, Ethical, and Societal Issues in Mood Enhancement. In: KAHANE, Guy/SAVULESCU, Julian/TER MEULEN, Rud (Hg.): Enhancing Human Capacities. Wiley-Blackwell Verlag, S. 153-165

SLOTERDIJK, Peter (1999): Regeln für den Menschenpark, Frankfurt/Main. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

Literatur- und Quellenverzeichnis

WIMMER, Michael (1996): Die Gabe der Bildung. In: MASCHELEIN, Jan/WIMMER, Michael (Hg.): Alterität Pluralität Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik., Sankt Augustin, S. 127-162. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

ZYMEK, B. (2005): Was bedeutet „Ökonomisierung der Bildung“? Analyse des Gutachtens der Vereinigung der Bayrischen Wirtschaft „Bildung neu denken! Das Zukunftsprojekt“. In: Berliner Debatte INITIAL 16/4, S. 3-13. Zit. n. WIMMER, Michael (2014): Antihumanismus, Transhumanismus, Posthumanismus. Bildung nach ihrem Ende. In: LOHMANN, Ingrid/KLUGE, Sven/STEFFENS, Gerd (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014: Menschenverbesserung – Transhumanismus, S. 237-266

Weblinks

2045 Initiative: <http://2045.com/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

Callico-Labs: <https://www.calicolabs.com/>, zuletzt eingesehen am 15.11.2015

Deutsche Gesellschaft für Transhumanismus:

<http://www.transhumanismus.demokratietheorie.de/2006/12/28/detrans-deutsche-gesellschaft-fur-transhumanismus-ev/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

Deutsches Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften

<http://www.drze.de/im-blickpunkt/pid/rechtliche-aspekte>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

Evolution 2045: <http://evolution.2045.com/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

Fortpflanzungsmedizingesetz:

<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10003046>, zuletzt eingesehen am 15.11.2019

Humanity+: <http://humanityplus.org/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

Institute for Ethics and Emerging Technologies: <https://ieet.org/>, zuletzt eingesehen am 4.11.2019

Videos

Bostrom, Nick (2016): <https://screencast-o-matic.com/watch/cDfZn21mYZ>, zuletzt eingesehen am 15.11.2019

KREIL, Michael (2017): Social Bots, Fake News und Filterblasen. Vortrag am 28.12.2017, 34th Chaos Communication Congress., Leipzig

https://www.youtube.com/watch?v=6jNWI5d_DOk&fbclid=IwAR3JTpd_aLyZQOQwYI1vwuyovHlvTEuesjcYQeSIQ5bx37Hpk_F3Bc7Ck-k, zuletzt eingesehen am 7.12.2019

Google Instant Launch Event: <https://www.youtube.com/watch?v=i0eMHRxIJ2c>, zuletzt eingesehen am 17.11.2019

Bildquellen:

Alergan

https://www.redbox.de/sites/default/files/styles/bild_468/public/field/image/tim_mueller_juvederm.jpg?itok=YR6iwaiM1, zuletzt eingesehen am 7.12.2019

8 Abstract

Als Reaktion auf das (transhumanistische) Postulat, dass die Technologien des Human Enhancement das menschliche Dasein derart fundamental erschüttern, dass nicht mehr vom Menschen gesprochen werden könne und der Humanismus seine Legitimation verloren habe, verfolgt diese Arbeit die Frage, inwiefern Praxen des Human Enhancement im Horizont Helmuth Plessners Konzepts der Exzentrischen Positionalität als Subjektivierungsprozesse verstanden werden können.

Einer hermeneutischen Methodologie folgend werden sieben Thesen der wechselseitigen Sinngebung von Subjektwerdung (als Allgemeines) und Human Enhancement (als Konkretes) aufgestellt und hinsichtlich ihrer Gültigkeit und Einschränkungen diskutiert. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse bestehen erstens in einer Problematisierung der These, dass der Humanismus seine Legitimation verloren habe, heben zweitens die Bedeutung der Position des Subjektes für seine Subjekthaftigkeit und Freiheit hervor, erarbeiten drittens ein dialektisches Verständnis von Technologie im Horizont der Subjektwerdung und generieren viertens eine Hypothese zur Notwendigkeit von Alterität für die Subjektwerdung.

Answering to the transhumanist claim that due to technologies of human enhancement humanism has lost its legitimization, this paper follows the question of how practices of human enhancement can be understood as a process of subjectification within Helmuth Plessners framework of the eccentric position.

Taking a hermeneutical approach this paper discusses seven theses about how the practice of human enhancement can be understood as a specific form of subjectification. First of all the results suggest a refutation of the claim that humanism has lost its legitimization. Second they draw attention to the fundamental meaning of the subject's position for its status as a subject and its freedom. Third they compile a dialectic understanding of technology. Fourth they posit a hypothesis about the necessity of alterity for the process of becoming a self-aware subject.