



Der Neue Mensch

Der Neue Mensch

Schriftenreihe Band 10247

Der Neue Mensch

Mit Illustrationen von Christian Gralingen

Diese Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Bundeszentrale für politische Bildung dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autorinnen und Autoren die Verantwortung.

Wir danken allen Lizenzgebenden für die freundlich erteilte Abdruckgenehmigung, insbesondere der Büchergilde Gutenberg.

Bonn 2018

© Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn

Redaktion APuZ: Lorenz Abu Ayyash, Anne-Sophie Friedel, Johannes Piepenbrink,
Anne Seibring

Projektleitung: Anne Seibring, Dr. Miriam Shabafrouz, Benjamin Weiß, alle bpb

Lektorat: Anne Seibring, Dr. Miriam Shabafrouz, August Werner
(www.ecotype.de), Bonn

Illustrationen: © Christian Gralingen; © 2016 Büchergilde Gutenberg Verlags-
gesellschaft mbH, Frankfurt am Main, Wien und Zürich/© Christian Gralingen

Umschlagillustration: © Christian Gralingen „Der Neue Mensch“

Umschlaggestaltung, Satzherstellung und Layout: Naumilkat – Agentur für
Kommunikation und Design, Düsseldorf/Berlin

Druck: Druck und Verlagshaus Zarbock GmbH & Co. KG, Frankfurt/Main

ISBN: 978-3-7425-0247-6

www.bpb.de



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ
Namensnennung-Nicht Kommerziell-Keine Berarbeitung 3.0 Deutschland

Inhalt

Editorial	8
-----------	---

I. Einführung

Der alte Traum vom Neuen Menschen: Ideengeschichtliche Perspektiven GOTTFRIED KÜENZLEN	13
--	----

II. Der Neue Mensch in der Geschichte

Der Neue Mensch im Nationalsozialismus und Sowjetkommunismus SABINE A. HARING	27
---	----

Der Traum von der Machbarkeit des Menschen: die nationalsozialistische Utopie PAULA DIEHL	39
---	----

Der Neue Mensch im sowjetischen Film ALEXANDER SCHWARZ	55
---	----

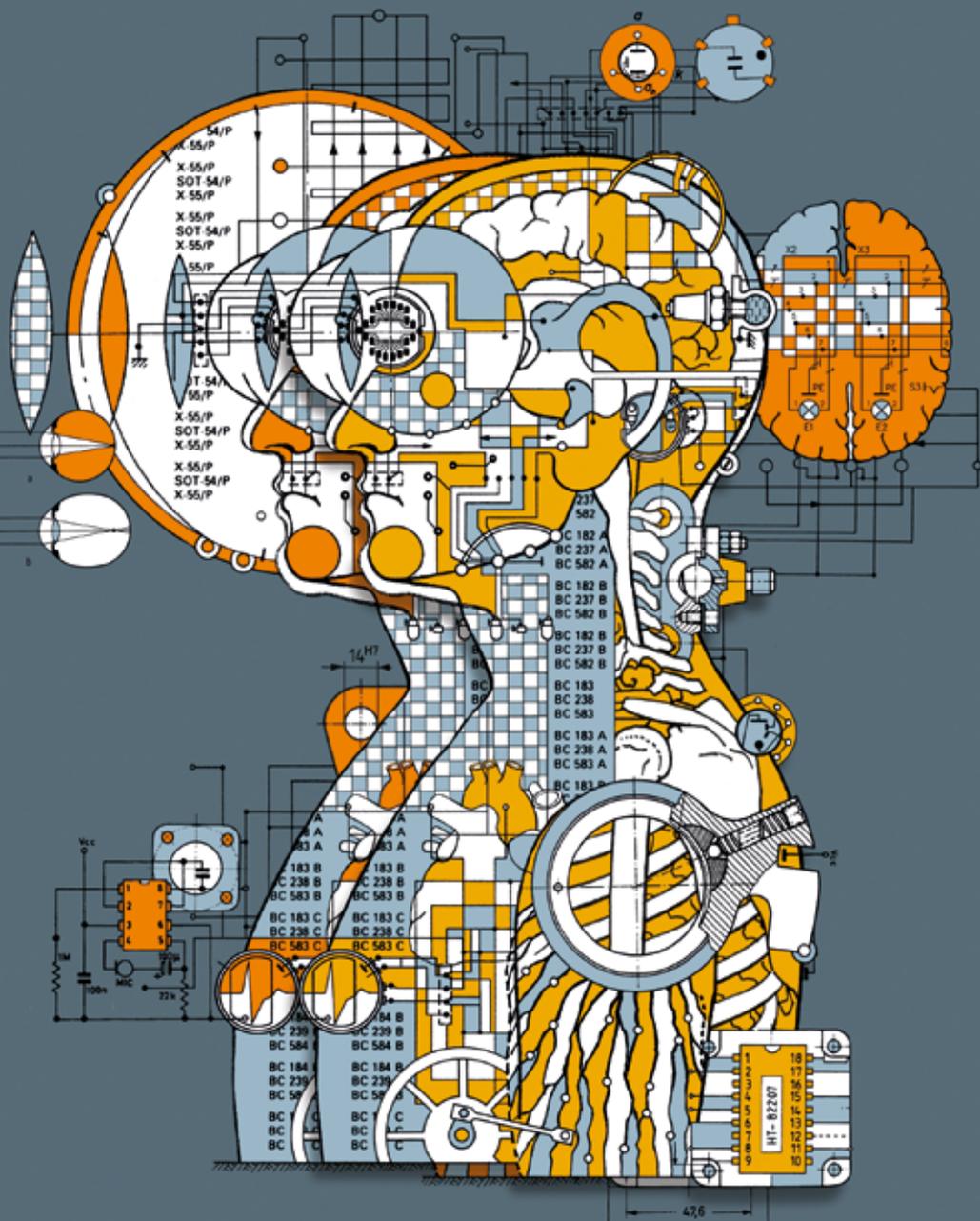
Ernesto Che Guevaras Konzeption des Neuen Menschen – Revolutionäres Bewusstsein, Pflicht und Opfertod INGO JUCHLER	67
---	----

III. Von den Sozialutopien zu den Technikutopien

Der Neue Mensch – ein (technik)utopisches Upgrade: Der Traum vom Human Enhancement	85
SASCHA DICKEL	
Grenzen des Menschen: Zu einer Ethik des Enhancement	97
JAN-CHRISTOPH HEILINGER	
Nicht neu, aber bestmöglich: Alltägliche Selbstoptimierung in neoliberalen Gesellschaften	107
STEFANIE DUTTWEILER	
Mit Pharmaka zum Neuen Menschen?	119
GRETA WAGNER	
Neue Welt. Macht. Neue Menschen. Wie die Digitalisierung das Menschenbild verändert	135
YVONNE HOFSTETTER	
Jenseits des Menschen: Posthumanismus	153
ROSI BRAIDOTTI	

Anhang

Autorinnen und Autoren	166
Abbildungsverzeichnis	168



Editorial

»Legt von euch ab den alten Menschen (...) und zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit.«

(Neues Testament, Brief des Paulus an die Epheser 4,22/24)

Die Idee, dass sich der Mensch zu etwas Neuem, Besserem entwickeln kann, ist zwar nicht biblischen Ursprungs und bereits in der früheren Religionsgeschichte zu finden. Sie hat aber über das Christentum Eingang in die säkularisierte Moderne gefunden. War die Hoffnung auf eine Wandlung zu einem Neuen Menschen in christlichen Vorstellungswelten vornehmlich auf das Jenseits gerichtet, verlagerte sich dieses Ziel in den neuzeitlichen Sozialutopien in eine mehr oder weniger ferne Zukunft im Diesseits.

Der Diskurs um einen Neuen Menschen hatte insbesondere Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Konjunktur. Im Faschismus, im Nationalsozialismus und im Sowjetkommunismus radikalisierten sich die Versuche, einen Neuen Menschen zu schaffen, und gingen mit der Ausgrenzung und Vernichtung von »alten« und als minderwertig betrachteten Menschen einher. In der frühen Sowjetunion setzten die Revolutionäre zur Schaffung, Formung und Disziplinierung des Neuen Menschen unter anderem Filme ein, die auch heute noch Experimente und Euphorie, Rückschläge und Erfolge der ersten fünfzehn Jahre nach der Oktoberrevolution greifbar machen. Bei Intellektuellen und in den Studentenbewegungen der westlichen Industriestaaten fand die Konzeption eines Neuen Menschen Ernesto »Che« Guevaras Anklang. Mit dem »Ende des utopischen Zeitalters« (Joachim Fest) nach der Zäsur von 1989/90 schien dann zunächst das Ende des Strebens nach einem Neuen Menschen gekommen.

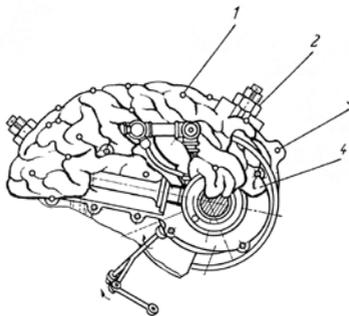
Doch Utopien sind keineswegs verschwunden, ebenso wenig wie die Sehnsucht nach einem Neuen Menschen. Mit *Neuroenhancement* – Psychopharmaka ohne medizinische Indikation – versuchen beispielsweise manche Studenten, ihre Leistungen zu steigern. Das Individuum hat sich inzwischen vor das Kollektiv geschoben, Sachtechnologien wie genetische Modifikationen oder die Digitalisierung haben Sozialtechnologien wie Erziehung und Politik verdrängt. Mit der Digitalisierung vollzieht sich

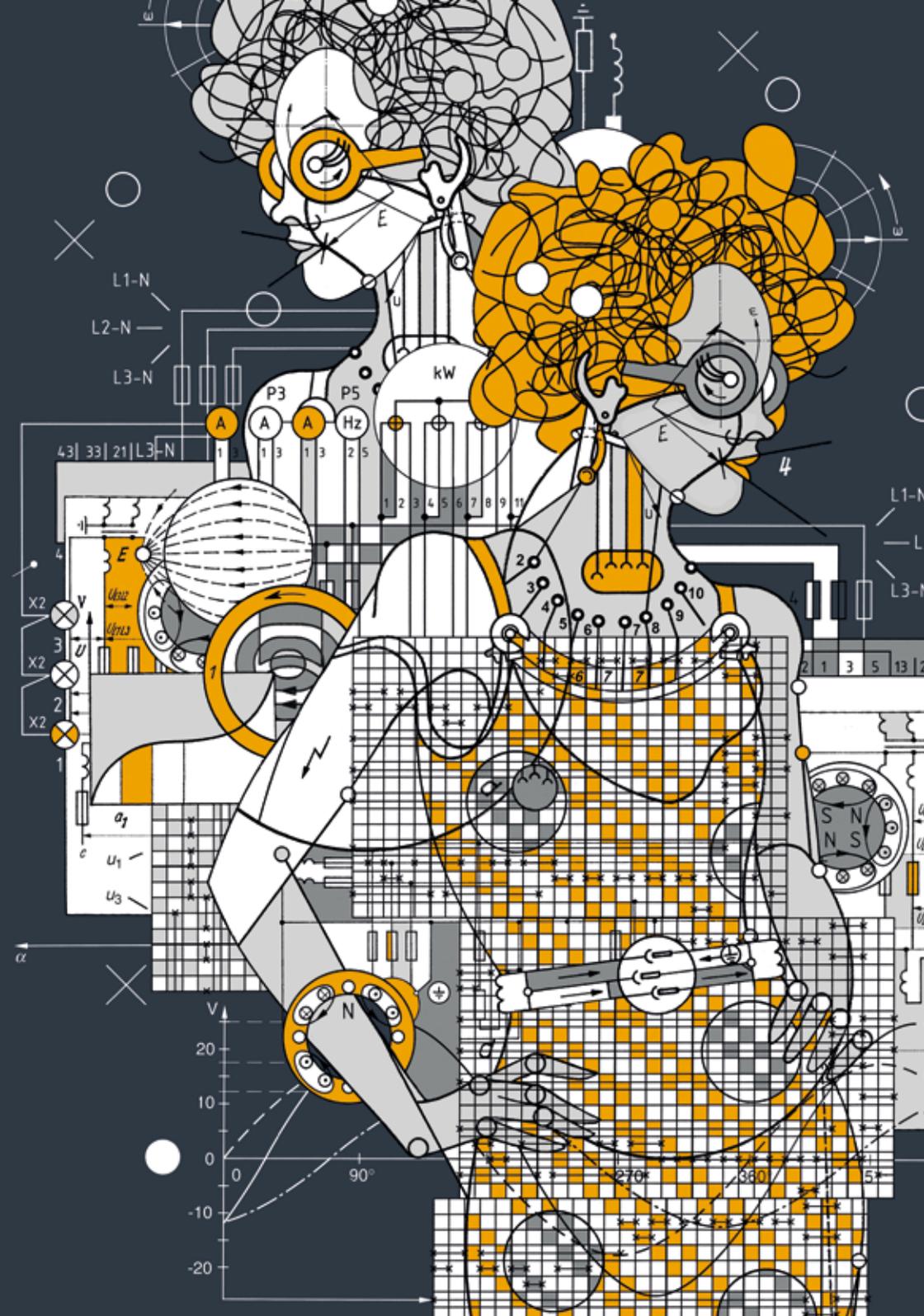
eine physische Ausdehnung des Menschen durch all seine technischen Geräte bis hin zum Cyborg. Zugleich wird er auf das wissenschaftlich Beobachtbare, Quantifizierbare reduziert und verliert damit an Substanz.

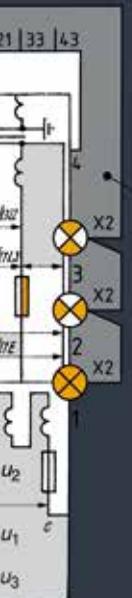
Transhumanistische Zukunftsvisionen richten ihre Erwartungen an biotechnologische Eingriffe in den Körper des Menschen, die ihn – bis hin zur Unsterblichkeit – perfektionieren sollen. Unterhalb der Ebene einer vollständigen Transformation zu einem Neuen Supermenschen bzw. *Homo superior* haben sich zudem Techniken der alltäglichen Selbstopтимierung etabliert – Stück für Stück gilt es, besser, fitter, gesünder, glücklicher zu werden. Nicht völlig neu, aber so perfekt wie möglich. Das aber, was als wünschenswerte Perfektion verstanden wird, hängt wiederum stark vom sozialen System und der Reichweite aktuell verfügbarer Technologien ab – und ist damit ebenfalls im stetigen Wandel.

Anne Seibring, Miriam Shabafrouz, Benjamin Weiß

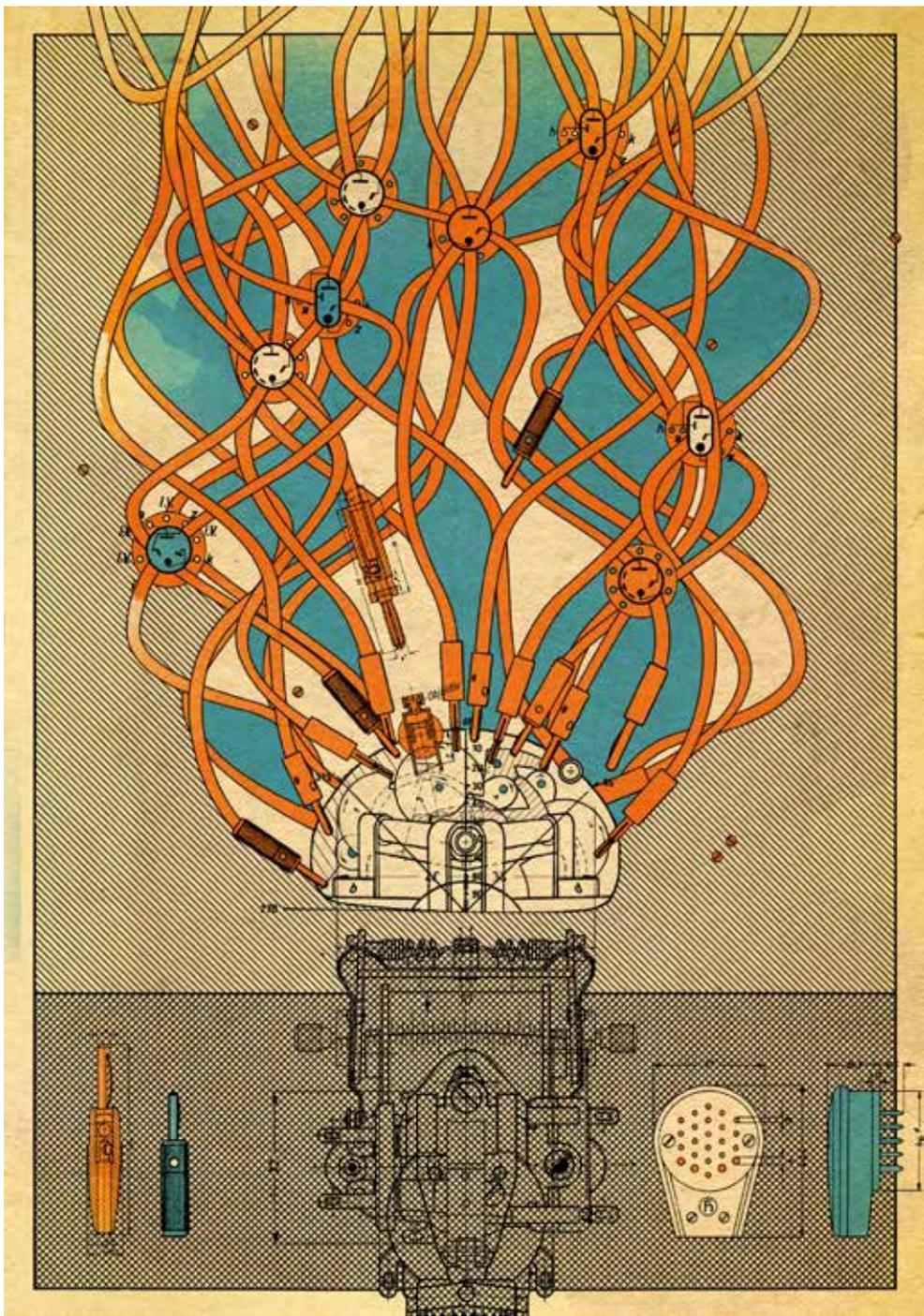
Die vorliegende Edition von »Aus Politik und Zeitgeschichte« (APuZ) ist aus dem APuZ-Heft 37–38/2016 entstanden, ergänzt um fünf weitere Beiträge sowie die technikutopischen Illustrationen von Christian Gralngen.







I. Einführung



Der alte Traum vom Neuen Menschen: Ideengeschichtliche Perspektiven

Der Blick in die menschliche Kulturgeschichte zeigt: Der Traum vom Neuen Menschen ist uralte. Immer schon haben die Menschen auch nach einem Anders- und Neu-Sein ihrer selbst gestrebt, und immer wieder wurde ihnen ihre Neu- und Wiedergeburt Hoffungsziel und Heilsversprechen. Warum dies so ist und überhaupt sein kann, gründet – nach unserem Verstehenszugang – in einer bestimmten anthropologischen Voraussetzung. Dies ist hier nicht breiter auszuführen,¹ soll aber thesenhaft vorab benannt sein: Die plastische Formulierung Friedrich Nietzsches, der Mensch sei das nicht festgestellte Tier« verweist auf den anthropologischen Befund, dass der Mensch – im Gegensatz zum Tier – nicht über eine ihm zugewiesene »Daseinsnische« (Arnold Gehlen) verfügt, er ist in seiner prinzipiellen »Weltoffenheit« vielmehr dazu verdammt oder ermächtigt, sich in der Kultur seine ihm naturhaft versagte Welt als »zweite Natur« zu verschaffen. Dazu aber bedarf er der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz, also der Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten – oder auch: Der Mensch ist das Wesen, das sich selbst eine Frage ist. In dieser Fähigkeit oder auch Nötigung, dass der Mensch die Frage nach sich selbst stellt oder doch stellen kann, ist auch die Suche nach einem Anders- und Neu-Sein und nach einem Neuen Menschen gegründet und hat so die Kulturgeschichte immer begleitet.

Hierzu ist einleitend ein weiterer Hinweis vonnöten: Im hier gemeinten Streben nach Anders- und Neu-Sein, wie überhaupt bei der Idee des Neuen Menschen, geht es nicht um ein bloßes Streben nach gradueller Verbesserung, nach allmählich voranschreitender Entwicklung und Fortschritt des Menschen. Es geht vielmehr um ein geradezu ontologisches, also das menschliche Sein umformendes Geschehen – oder zugespitzt formuliert: Der »Alte Adam« soll vom Neuen Menschen überwunden werden.

1 Siehe dazu Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 (Neuausgabe Frankfurt/M. 1997), S. 25–40. Der folgende Beitrag stützt sich immer wieder auf dieses Buch.

Frühe Religionsgeschichte

Die Geschichte der Religionen war immer auch die Geschichte des Strebens nach einem Neuen Menschen als eines religiösen Heilsziels. Ob als »Wiedergeburt«, »Gottwerdung« oder als »Erlösung« gedacht – immer ging es den Gläubigen darum, einen neuen Daseinszustand zu erlangen, der im Augenblick religiöser Ekstase erfahren oder als auf Dauer gestellter Zustand erstrebt und erlebt wurde.

Dabei weist etwa die Vorstellung von Neu- und Wiedergeburt – Max Weber folgend – zurück auf »uraltetes, magisches Gut« und bedeutete auf der Stufe magisch bestimmter Religionsgeschichte »die Erwerbung einer neuen Seele durch den orgiastischen Akt oder durch planvolle Askese. Man erwarb sie vorübergehend in der Ekstase, aber sie konnte auch als dauernder Habitus gesucht und durch die Mitwirkung der magischen Askese erreicht werden. Eine neue Seele musste der Jüngling haben, der als ein Held in die Gemeinschaft der Krieger treten oder als Mitglied der Kultgemeinschaft an deren magischen Tänzen oder Orgien teilnehmen oder im Kultmahl mit Göttern Gemeinschaft haben wollte. Uralt sind daher die Helden- und Magier-Askese, die Jünglingsweihe und die sakramentalen Wiedergeburtbräuche bei wichtigen Abschnitten des privaten und Gemeinschaftslebens.«²

So ist schon in frühen Zeugnissen der Religionsgeschichte ein radikales Anders-Werden und Neu-Sein des Menschen als zentraler Antrieb und religiöses Ziel erkennbar. Wie bei Weber angeklungen, lässt sich dies paradigmatisch illustrieren etwa am Beispiel der Initiationsriten einfacher Gesellschaften. Bei ihnen handelte es sich nicht um bloße äußere Aufnahme-rituale hin zu einer Vollmitgliedschaft des jeweiligen Stammes. In der Initiation ging es vielmehr um die »ontologische Mutation des existentiellen Zustandes. Der Novize steigt aus seiner Prüfung als ein vollkommen anderes Wesen heraus: er ist ein anderer geworden.«³ Ein also im Wortsinne »Neuer Mensch« ist das Ziel des Initiationsritus, als einer Verwandlung des ganzen Menschen in ein neues Sein.

Das Studium schon der frühen Quellen der Religionsgeschichte zeigt zudem, dass dieses Ziel eines Neu-Werdens sich häufig mit einem Motiv verband, das von Beginn an die Ideengeschichte eines Neuen Menschen immer begleitet und zentral bestimmt hat: die Vorstellung von der Ver-

2 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1972 (1920), S. 250f.

3 Mircea Eliade, Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität, Frankfurt/M. 1989, S. 155.

göttlichung des Menschen, der in solcher Theophanie (Erscheinen als Gott) seiner selbst seine Endlichkeit überwindet. »So durchzieht das Motiv der Selbstvergottung oder Gottwerdung die gesamte Geistesgeschichte, ja es reicht wohl bis in prähistorische Vorzeit zurück. Auf den verschiedensten Wegen – etwa denen der Magie, der Mystik, der Spekulation – hat man danach getrachtet, sich göttliche Unsterblichkeit, Leidlosigkeit, Lebensfülle und Glückseligkeit zu verschaffen, aber auch die Macht und das Wissen der Gottheit.«⁴

Christentum

Die folgende Skizze christentumsgeschichtlicher Vorstellungen vom Neuen Menschen muss hier notwendig verkürzend und vielfach fragmentarisch bleiben, wiewohl sie unabdingbar ist: Wie immer man den ideen- und realgeschichtlichen Zusammenhang von Christentum und Moderne – ob in Kontinuität oder Diskontinuität, ob in Widerspruch oder kultureller Transformation – bestimmt sehen mag, die neuzeitlich-okzidentale Kultur ist ohne ihre christliche Herkunftsprägung nicht zu begreifen. So sind auch die Vorstellungen eines Neuen Menschen, die in der Moderne wirkungskräftig wurden, mit dieser christlichen Herkunftsgeschichte verwoben, auch dort noch, wo sie sich als Ablehnung und Umformung des Christentums verstanden.

In systematisierendem Zugriff lässt sich feststellen: Im Hauptstrom der Geschichte des Christentums, in ihren verschiedenen Stufen und Stadien, sind die Vorstellungen eines Neuen Menschen in einen eschatologischen Horizont gestellt. So war schon der Glaube des Urchristentums an eine Neue Schöpfung und an einen Neuen Menschen bestimmt von der jüdisch-apokalyptischen Naherwartung eines »neuen Himmels« und einer »neuen Erde«. Diese Heilszukunft ist mit der Menschwerdung Gottes schon angebrochen, in Christus ist der Neue Mensch schon in die Geschichte eingetreten, als Epiphanie und Urbild des Neuen Menschen. An ihm hat der mit Christus verbundene Glaubende jetzt schon Anteil, aber noch steht die universale, Mensch und Kosmos umfassende neue Schöpfung aus – bis zur Wiederkunft von Jesus Christus. »Die ursprüngliche christliche Verkündigung ist beherrscht von der Verheißung vom Kommen des neuen Menschen und der neuen Gesellschaft. Die christliche Gemeinde lebt von der Zukunft her,

4 Ernst Topitsch, *Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Pullach 1973, S. 11.

die in Jesus Christus, dem Erstgeborenen unter den Toten, dem ersten der Auferstandenen bereits begonnen hat und die mit der nahen Wiederkunft Christi ihre Erfüllung und Vollendung finden wird (...); man stellt sich ein auf die kommende Erhöhung, Erneuerung und Verwandlung des Menschseins, auf das Eingeformtwerden in den neuen Menschen, auf das Verwandeltwerden in den ›vollkommenen Mann‹ Christus, den zweiten Adam.«⁵

Diese Naherwartung der Urgemeinde auf die baldig bevorstehende Wiederkunft Jesu Christi ist geschwunden, geblieben aber ist die grundsätzlich eschatologische Dimension des christlichen Verständnisses vom Neuen Menschen – als eines Spannungsverhältnisses zwischen Verheißung und Erfüllung, zwischen »schon jetzt« und »noch nicht«. Kann der Christ auch in der glaubenden Verbundenheit mit Christus sein Neu-Sein schon erfahren, so steht doch das endgültig-universale Neu-Werden, stehen der neue Himmel und die neue Erde noch aus. Die Verwandlung hin zu einem Neuen Menschen, zum ewigen Neu-Sein in Gott, bleibt Teil der eschatologischen Zukunft Gottes und ist so menschlicher Verfügbarkeit entzogen. Dieser »eschatologische Vorbehalt« in der Hoffnung auf den Neuen Menschen blieb in der christlichen Dogmen-, aber auch Frömmigkeitsgeschichte immer bestimmend.

Deshalb auch konnte das Motiv der (Selbst-)Vergöttlichung des Menschen im Hauptstrom der Christentumsgeschichte, vor allem in der Tradition des westlichen Christentums, kein konstitutives Merkmal der christlichen Auffassung vom Neuen Menschen werden.⁶ *Eritis sicut Deus* (Ihr werdet sein wie Gott): Dieses Versprechen der Schlange aus dem biblischen Schöpfungsbericht war trügerisch und führte zu Trennung und Abfall von Gott. Der seitdem in seine Endlichkeit und »Sünde« gebannte Mensch kann – so die Auffassung seit Augustinus bis zu den Reformatoren – das Neuwerden seiner selbst nicht in autonomer Selbstkonstitution erlangen. Nicht nach seiner Vergöttlichung also soll der Christ streben, sondern nach der Einsicht leben, die Martin Luther prägnant so formulierte: »Wir sollen Menschen und nicht Gott sein: das ist die summa!«

5 Ernst Benz, Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte, in: ders. (Hrsg.), Der Übermensch, Zürich 1961, S. 19–161, hier S. 27.

6 Die Vergöttlichungsvorstellung war freilich in bestimmten christlichen Bewegungen immer wieder *auch* präsent (Täuferbewegungen etc.). Das östlich-orthodoxe Christentum ist in dieser Frage seinen eigenen Weg gegangen. Vgl. dazu Benz (Anm. 5).

Säkulare Glaubensgeschichte

»Sie wird kommen die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft; da es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen oder heuchlerischen Werkzeuge nur noch in den Geschichtsbüchern und auf dem Theater geben wird; (...) schon jetzt sehen wir das neue Menschengeschlecht, das von allen Ketten befreit, der Herrschaft des Zufalls und der Feinde des Fortschritts entronnen, sicher und tüchtig auf dem Wege der Wahrheit, der Tugend und des Glücks voranschreitet (...). Wir sehen schon den künftigen Menschen, der in seine Rechte, wie in die Würde seiner Natur wieder eingesetzt ist.«⁷

In diesen Sätzen des französischen Aufklärungsphilosophen und geistigen Wegbereiters der Französischen Revolution Marquis de Condorcet, geschrieben auf dem Höhepunkt der Revolutionswirren nach 1789, scheint der Kern der Idee vom Neuen Menschen in der säkularen Moderne schon auf: die Hoffnung, ja Gewissheit vom Kommen eines Neuen Menschen, der in die Geschichte eintreten wird; die fortschrittsgewisse, vom Licht menschlicher Vernunft getragene Erwartung, dass die ganze Menschheit zu bislang nicht gekannter Vollkommenheit voranschreitet. Man muss diese Sätze Condorcets als das Bekenntnis eines innerweltlich-säkularen Glaubens verstehen.

Damit aber ist ein genereller Befund schon angeklungen, ohne den Inhalt, Lage und Schicksal der Idee vom Neuen Menschen in der Moderne nicht zu begreifen sind: Die Moderne hat auch ihre eigene säkulare Glaubensgeschichte, bestimmt von säkular-diesseitigen Heilshoffnungen und Erlösungsversprechen.⁸ Deren Botschaften lassen sich systematisierend so zusammenfassen: Die innerweltliche Geschichte wird zu säkular-religiöser Heilsgeschichte, in der sich die Befreiung des Menschen und der ganzen Menschheit vollziehen sollte. Der Glaube an einen innerweltlichen Fortschritt, der sich unaufhaltsam durchsetzt und die Menschheit zu immer glücklicheren Ufern führt und schließlich das universale Glück des Menschen realisiert, ist das Hauptdogma der säkularen Religion. Auf Erden schon das Himmelreich zu errichten, in dem alle Menschen schließlich Brüder werden, war das Ziel säkular-religiöser Fortschrittsgewissheit.

7 Antoine Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts des menschlichen Geistes, hrsg. von Wilhelm Alff, Frankfurt/M. 1963 (1793), S. 198 f.

8 Siehe dazu Friedrich H. Tenbruck, Die Glaubensgeschichte der Moderne, in: ders., Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989, S. 126–142; Küenzlen (Anm. 1).

Dazu trat der Glaube an die Wissenschaft, als einer der bestimmenden säkularen Glaubensmächte. Die neuzeitliche Wissenschaft begann ihren Siegeszug nicht nur mit der Suche nach neuer Erkenntnis, sondern in wesentlichen Strömungen mit dem Versprechen, die Wahrheit über die Welt und den Menschen zu entdecken. So ging schon die frühe Naturwissenschaft daran, neben dem Buch der Offenbarung nunmehr das Buch der Natur zu enträtseln, und die sich entwickelnden Human- und Sozialwissenschaften traten immer wieder auch mit dem Versprechen auf, nunmehr die Wahrheit vom Menschen ans Licht zu bringen.

Schließlich ist der Glaube an die Politik zu nennen, genauer: der Glaube, durch politisches Handeln nicht nur etwa die äußeren Daseinsumstände des Menschen zu sichern und zu verbessern, sondern das Heil des Menschen zu verwirklichen. Dieser Glaube war insbesondere in den neuzeitlichen säkularen Ideologien bestimmend, wo er in geradezu messianischer Dimension als Glaube an die heilsbringende Macht der Revolution, an die heilsgeschichtliche Bedeutung des Proletariats, der Nation, des Volkes oder der »Rasse« auftrat.

In diesem ideen- und realgeschichtlichen Strom der säkularen Religionsgeschichte der Moderne ist auch die Hoffnung auf den Neuen Menschen verortet. Der Glaube an die Geschichte als innerweltlich-eschatologische Fortschrittsgeschichte, der Glaube an die Politik als politischen Messianismus und der Glaube an die Wissenschaft: Dies waren die säkularreligiösen Gestaltungsmächte, die auch die neuzeitliche Hoffnungsgeschichte eines Neuen Menschen wesentlich bestimmt haben. In der Logik dieser Gestaltungsmächte lag es, dass es beim Neuen Menschen solch säkularer Religion nicht um dessen jenseitig-transzendente Erfüllung oder Erwartung geht: Es geht um seine diesseitige Realisation.

Nicht magische Praxis und Vereinigung mit dem Himmlischen, nicht das gnädige Heilshandeln Gottes, nicht die auf dem Pfad meditativer Versenkung angestrebte Lösung von den Fesseln des Daseins hin zur Erleuchtung sind die Wege, auf denen das Neu-Werden des Menschen angestrebt oder erhofft wird. Für die säkulare Religion in der Moderne, in ihren verschiedenen Strömungen und Verzweigungen, geht es um den in der vorfindlichen empirischen Realität sich bildenden und zu schaffenden Neuen Menschen, der »hier auf Erden schon das Himmelreich« besitzt (Heinrich Heine). Noch einmal: Die empirische Realisation des Neuen Menschen also ist Thema innerweltlicher Eschatologie, als der vom Menschen herzustellenden Zukunft. Der Mensch wird so, sich selbst vergöttlichend, zum Regisseur und Produzenten seines eigenen Heils und seiner Erlösung hin zu einem Neuen Menschen.

So wird der Neue Mensch für bestimmende Tendenzen der säkularen Geschichte der Moderne als durch gesellschaftliches Handeln herstellbar gedacht. Es ist insbesondere dieser Gedanke der Herstellbarkeit des Neuen Menschen, der seine neuzeitspezifischen Ausprägungen bestimmt und die inhaltliche Differenz zu christlichen Auffassungen eines Neuen Menschen markiert, in denen das Neu-Werden des Menschen der menschlichen Verfügbarkeit entzogen ist.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Nicht nur um die Änderung des äußeren Daseins geht es in Hauptströmungen der säkular-neuzeitlichen Vorstellungen vom Neuen Menschen, sondern um die empirisch-diesseitige Veränderung des Wesens des Menschen selbst, um eine geradezu anthropologische Umbildung hin zu einem Neuen Menschen – bis hin zu jenen utopischen Konzepten, nach denen die Sterblichkeit des Menschen im Gang der Fortschrittsgeschichte entweder ganz überwunden oder doch in bislang unbekannt Dimensionen verschoben oder verlagert werden könne.

Neben vielen anderen Strömungen und Bewegungen waren es insbesondere die revolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die auch von der Idee des Neuen Menschen angetrieben waren, der im revolutionären Umbruch sich bilde. Auch für die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts (Kommunismus, Nationalsozialismus, Faschismus) war das Bild eines neuen Menschentypus, der mit ihnen heraufzöge, ein prägender politisch-ideologischer Anspruch.⁹ Aber auch etwa der Blick in die 1920er Jahre zeigt, wie unübersehbar in politisch-kulturellen Bewegungen, in Ästhetik, Literatur, Kunst und im politisch-programmatischen Schrifttum dieser Jahre der Neue Mensch zu einer Leitidee wurde. In welcher unterschiedlichen ideellen und ideologischen Kontexte die Vorstellungen eines Neuen Menschen gestellt waren, illustrieren die folgenden Beispiele.

Studiert man etwa Texte aus den Revolutionsjahren der russischen Oktoberrevolution von 1917 und die frühsowjetische Literatur, stößt man auf vielfältige Spuren und Belege eines unbedingten Glaubens an den kommenden Neuen Menschen, dem die Revolution schon den Weg bereitet hat.¹⁰ Bis zu welcher Hoffnung und Intensität dieser Glaube führt, zeigt

9 Siehe dazu auch den Beitrag von Sabine A. Haring in diesem Band (Anm. d. Red.).

10 Hier bedarf es des ausdrücklichen Hinweises, dass gerade in Russland die Ideengeschichte des Neuen Menschen eine besondere, tief in der russischen Geistesgeschichte wurzelnde Ausprägung gefunden hat. Vgl. insb. Thomas Tetzner, *Der kollektive Gott. Zur Ideengeschichte des »Neuen Menschen« in Russland*, Göttingen 2013.

ein Text Leo Trotzki von 1924 eindringlich: »Der Mensch wird sich zum Ziel setzen, seiner eigenen Gefühle Herr zu werden, seine Instinkte auf die Höhe des Bewusstseins zu heben, sie durchsichtig klar zu machen, mit seinem Willen bis in die letzten Tiefen seines Unbewussten vorzudringen und sich so auf eine Stufe zu erheben – einen höheren gesellschaftlich-biologischen Typus und wenn man will – den Übermenschen zu schaffen. (...) Der Mensch wird unvergleichlich viel stärker, klüger und feiner; sein Körper wird harmonischer, seine Bewegungen werden rhythmischer und seine Stimme wird musikalischer werden. Die Formen des Alltagslebens werden dynamische Theatralität annehmen. Der durchschnittliche Menschentyp wird sich bis zum Niveau des Aristoteles, Goethe und Marx erheben. Und über dieser Gebirgskette werden neue Gipfel aufragen.«¹¹

Fast aus demselben Jahr, aber aus einem gänzlich entgegengesetzten geistigen und politischen Kontext, stammt eine weitere Illustration des Glaubens an den Neuen Menschen. Ernst Jünger schrieb 1922: »Das glühende Abendrot einer versinkenden Zeit ist zugleich ein Morgenrot, in dem man zu neuen, härteren Kämpfen rüstet. Weit hinten erwarten die riesigen Städte, die Heere von Maschinen, die Reiche, deren innere Bindungen im Sturm zerrissen werden, den neuen Menschen, den kühneren, den kampfgeübteren, den rücksichtslosen gegen sich selbst und andere. (...) Der Krieg ist eine große Schule und der neue Mensch wird von unserem Schicksal sein.«¹²

Und in nochmals anderem Zugriff sieht Gottfried Benn 1932 – im »Nachschatten« des europäischen »Nihilismus« – als Ergebnis der kulturell-technologischen Dynamik Europas einen »neuen menschlichen Typ« sich bilden: »der materialistisch organisierte Gebrauchstyp, der Montagetyt, optimistisch und flachschichtig, jeder Vorstellung einer menschlichen Schicksalhaftigkeit cynisch entwachsen.«¹³

Dass politisch-ideologische Konzepte eines Neuen Menschen auch bis in die bundesrepublikanische Geschichte lebendig blieben, zeigt das Beispiel der »Studentenrevolte« von 1968. Diese war gewiss von höchst unterschiedlichen Strömungen und Zielen bestimmt. Aber: Einer ihrer Haupt-

11 Leo Trotzki, *Literatur und Revolution*, Berlin 1968 (1924), S. 214.

12 Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin 1922, S. 74. Es ist freilich zu betonen, dass der *ganze* Ernst Jünger nicht in solchen Sätzen aufgeht: Jünger ist vielmehr in seinem »Jahrhundertleben« (Heimo Schwilk) später, auch im Nationalsozialismus, ganz andere Wege gegangen.

13 Gottfried Benn, *Nach dem Nihilismus*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3 (hrsg. Dieter Wellershoff), Wiesbaden 1968, S. 397.

antriebe war die kulturrevolutionäre Programmatik, den »alten« Menschen des Spätkapitalismus zu überwinden und den »neuen«, nunmehr befreiten Menschen zu realisieren. So ging es ihrem Vordenker und geistigen Wegbereiter Herbert Marcuse darum, den »eindimensionalen Menschen« des Spätkapitalismus zu verändern: durch Bildung eines »neuen Menschentypus« – in geradezu biologisch-anthropologischer »Umwälzung«. ¹⁴ Solche Botschaften des Vordenkers Marcuse haben dann auch Ideologie und Praxis zumindest der radikaleren Akteure von »1968« bestimmt. So lesen wir bei Rudi Dutschke: »Die Ziele der Gewalt [sind] die Emanzipation des Menschen, die Schaffung des neuen Menschen.« Es gelte »zu begreifen, dass in jeder Phase des revolutionären Kampfes und in jeder Phase des Kampfes auch mit militärischen Mitteln, dass in jeder Phase das Ziel der Revolution die Schaffung des neuen Menschen (...) sich schon ausdrückt«. ¹⁵

Ausgeträumt?

Zur Signatur der Kulturlage unserer unmittelbaren Gegenwart gehört aber: Der Siegeszug der Gestaltungsmächte des säkularen Glaubens der Moderne scheint gebrochen. Die Moderne ist an sich selbst unsicher geworden. Insbesondere ist der modernitätstypische Fortschrittsglaube, dass der Weg des Menschen durch menschliches Handeln zu immer glücklicheren Ufern führe, krisenhaft geworden – und krisenhaft damit auch die politisch-utopischen Heilsziele und Erlösungsverheißungen, die den Weg der säkularen Moderne immer wieder begleitet haben. Unsere Gegenwart scheint der Verheißungen politischer Utopie müde geworden. In diesen Prozess sind somit auch die fortschrittsgewissen Vorstellungen und Konzepte eines Neuen Menschen gestellt.

Um die benannten Beispiele aufzugreifen: Trotzki's Verheißungen einer sozialistisch-kommunistischen Eschatologie sind uns ganz fremd und unverständlich geworden. Genauso trennt uns ein tiefer historischer Graben von der geistigen Welt des jungen Ernst Jünger. Solche Apotheose (Verklärung) des Krieges, mit der Verkündung eines Neuen Menschen, geboren aus »Stahlgewittern«: Sie ist nicht mehr die unsere und kann es nicht mehr sein, belehrt durch bittere historische Erfahrung. Verweht sind auch die Hoffnungen von »1968« hin zu einem Neuen Menschen. Sie mögen ihre gesellschaftlichen Spuren hinterlassen haben und noch bewahrt sein

¹⁴ Vgl. Küenzlen (Anm. 1), S. 174–200.

¹⁵ Rudi Dutschke, Mein langer Marsch, Reinbek 1980, S. 72.

in der nostalgischen Erinnerung eines »68er«-Veteranentums, aber als politisch-utopische Antriebe üben sie keine kulturprägende Kraft mehr aus.

So sind viele der alten Träume vom Neuen Menschen ausgeträumt. Aber die Geschichte der Idee eines Neuen Menschen und die Versuche seiner Realisierung gehen doch auch weiter, und manche der alten Träume kehren in neuem Gewand zurück. Heute heften sich, wie es scheint zunehmend, die Vorstellungen eines Neuen Menschen etwa an die Möglichkeiten der Biotechnologie. Nicht mehr durch (Um-)Erziehung oder politisch-revolutionäres Handeln soll der Mensch »neu«, vielleicht gar unsterblich werden, sondern auf dem Weg genetischer Verbesserung.

Es scheint auch in den Räumen der digitalen Welt der alte Traum vom Neuen Menschen neue Verortung zu finden, worauf etwa der Internet-Pionier Jaron Lanier, selbst Bewohner des Silicon Valley, hinweist: »Innerhalb der winzigen Elite der Milliardäre, die die Cloud-Computer betreiben, herrscht der laute, zuversichtliche Glaube, dass die Technologie sie eines Tages unsterblich machen wird. Google z. B. finanziert eine große Organisation mit dem Ziel, den Tod zu überwinden.« Und er weist auf eine weitere »populäre Idee« hin, nämlich, »unser Gehirn in die virtuelle Realität »upzuloaden«, damit wir für immer in einer Software-Form weiterleben könnten«.¹⁶

In all dem gilt: Nicht, dass es die gentechnologischen Möglichkeiten zu Keimbahneingriffen gibt, nicht, dass es die wirklichkeitsverändernden Entwicklungen der digitalen Welt gibt, ist das humane Problem, das vielmehr in der Frage besteht: Mit welchen kulturellen Interpretationen und Botschaften, mit welchen Bildern vom Menschen werden diese Möglichkeiten begleitet sein?

Wo nun aber die wissenschaftlich-technologische Evolutionsdynamik sich mit der Heilsbotschaft vom herzustellenden perfekten Menschen verbindet, der schließlich seine eigene Unsterblichkeit erschafft, so kommen wir hier auf ideengeschichtlich vertrautes Gelände: Wieder meldet sich der alte Glaube an die innerweltliche Theophanie des Menschen. Studiert man die Geschichte der Versuche, diese Theophanie zu realisieren und die Ideengeschichte vom Neuen Menschen überhaupt, so entdeckt man vielfach eine Geschichte des Mutes, der Opferbereitschaft, der wissenschaftlichen, künstlerischen und auch politischen Hingabe. Diese Geschichte war aber auch eine Geschichte von Gewalt, Terror und Verbrechen und der Aus-

16 Jaron Lanier, Man hat Hegel enthauptet, Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.10.2014, S. 13. Siehe dazu auch den Beitrag von Sascha Dickel in diesem Band (Anm. d. Red.).

merzung des »alten« Menschen, der den Weg hin zur schönen, neuen Welt des kommenden Neuen Menschen nicht mitgehen wollte. *Vestigia terrent*, die Spuren schrecken, wenn heute in Wissenschaft und den auf sie gründenden Technologien neue Prophetien der Heilslehre vom perfekten Menschen sich bilden.

Dann gilt es, das Gedächtnis an eine andere Tradition zu bewahren, die das abendländische Denken vom Menschen immer auch begleitet hat: die Würde des Menschen als Person – das heißt auch, die Endlichkeit und Unvollkommenheit des Menschen anzuerkennen, die ihm erst Würde und Wert verleihen. Dieses Wissen findet sich schon an der Wiege der abendländischen Kultur im Denken des alten Griechenland, dem das Selbstvergöttlichungsstreben des Menschen dessen eigentliche Hybris war – ausgedrückt in einer Ode Pindars: »Heg' den Wunsch nicht, Zeus zu werden«, denn: »Es gebührt Sterbliches Sterblichen nur«. In ganz anderem, agnostischem Zugang findet sich dieses Wissen bei Albert Camus, für den das Verhängnis der Menschen Europas in ihrer Vergöttlichungsanmaßung gründet: Sie haben »sich vergöttlicht, und ihr Elend begann: diese ‚Götter‘ haben blinde Augen«. Deshalb ist für Camus »die einzige Wahrheit, die heute originell« ist: »um Mensch zu sein, sich weigern Gott zu sein«.¹⁷ Dieses Wissen ist schließlich auch bewahrt im Christentum, dem das Selbstvergottungsstreben des Menschen dessen eigentlicher Sündenfall ist. Ob aber solches Wissen vom Menschen neu kulturkräftig werden kann oder seine Kraft endgültig verloren hat, bleibt unserem in die Gegenwart gebannten Blick verborgen.

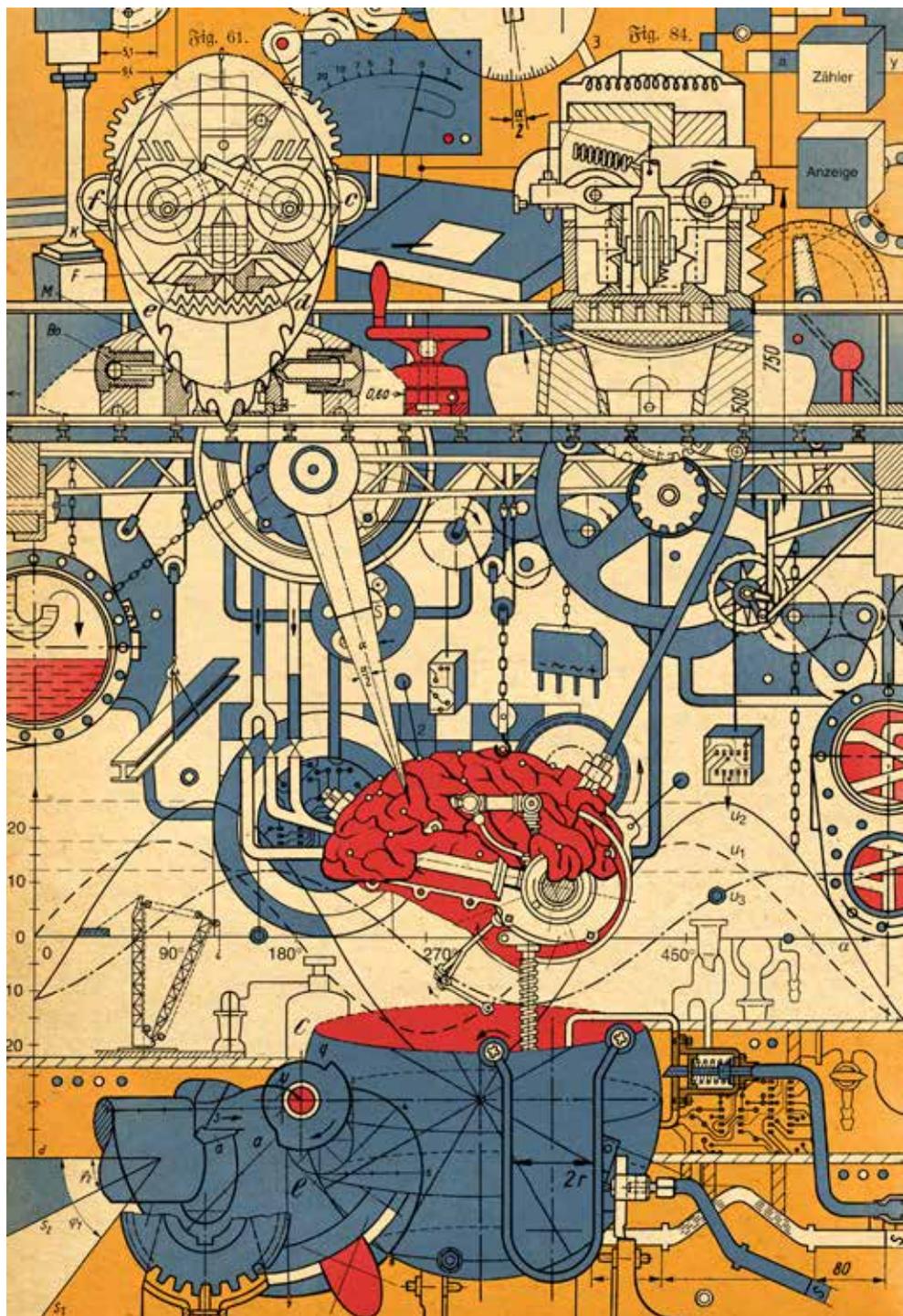
17 Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Essays, Reinbek 1953, S. 247f. Generell gilt es, die mögliche Aktualität von Camus' »Mensch in der Revolte« zum Verstehen heutiger Kulturlagen neu zu entdecken. Vgl. Gottfried Küenzlen, »Um Mensch zu sein, sich weigern Gott zu sein«. Revolte oder Revolution: Camus' mittelmeerisches Denken, in: Ulrich Schacht/Thomas A. Seidel (Hrsg.), ... wenn Gott Geschichte macht! 1989 contra 1789, Leipzig 2015, S. 210–227.





II. Der Neue Mensch in der Geschichte





Sabine A. Haring

Der Neue Mensch im Nationalsozialismus und Sowjetkommunismus

Der Schriftsteller Franz Werfel entwarf in Vorträgen, die er 1932 in Deutschland hielt, das Bild eines typischen Mannes von der Straße, eines vom Weltkrieg erschütterten, an Vernunft und Wissenschaft verzweifelnden Zeitgenossen. Dieser Mann hat zwei Söhne, die fortstrebend von ihrem Ich sich leidenschaftlich einer höheren Ordnung unterwerfen: der eine dem Kommunismus und der andere dem Nationalsozialismus. Beide Bewegungen, bisweilen auch als »politische Religionen« bezeichnet, boten eine Weltanschauung, die letztendlich mit anderen Konzeptionen, auch mit den existierenden religiösen Traditionen, unvereinbar war, und beanspruchten den Platz, den die überlieferte Religion in der Vergangenheit eingenommen hatte. Neben der Übernahme »religiöser Inhalte« (Dogma, Apokalypse und Eschatologie, Messianismus) erfüllten beide Bewegungen sowohl für die Gesellschaft als auch für das Individuum bestimmte Funktionen traditioneller Religionen.¹

Nicht zuletzt übernahmen »politische Religionen« von den christlichen Religionen die Suche *nach dem* und die Konstruktion *des* Neuen Menschen. In Anlehnung an Helmuth Plessner, Max Scheler und Arnold Gehlen weist der deutsche Theologe, Religions- und Kultursoziologe Gottfried Künzlen darauf hin, dass als eine entscheidende Voraussetzung für jegliche Form von Religion das anthropologische Angelegtsein auf Selbsttranszendenz dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, »nach dem Neusein seiner selbst zu fragen«.² Unter den verschiedenen Antworten auf Fragen nach dem

1 Der Beitrag basiert auf: Sabine A. Haring, *Verheißung und Erlösung. Religion und ihre weltlichen Ersatzbildungen in Politik und Wissenschaft*, Wien 2008; dies., *Die Konstruktion eines »Neuen Menschen« im Sowjetkommunismus. Vom zaristischen zum stalinistischen Habitus in Design und Wirklichkeit*, in: *Lithes. Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie* 5/2010, S. 43–70.

2 Vgl. Gottfried Künzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994², S. 31.

Grund der »Daseinskontingenzen« bildet die Suche nach dem Neuen Menschen eine mögliche Strategie der Entlastung und schließlich der Befreiung von Daseinsunsicherheit und -ohnmacht. Das neue Leben kann sich erst *nach dem Tod* – beispielsweise in einem Totenreich – oder *bereits im Diesseits* durch Neu- und Wiedergeburt – wie beispielsweise in Reinkarnationsvorstellungen oder im schamanistischen Erlebnis des Neugeborenenwerdens – realisieren.³ Im Laufe des Säkularisierungsprozesses wurde die Vorstellung vom Neuen Menschen transformiert. Nicht länger wird dessen Realisierung auf das Jenseits verschoben und dem Willen und der Gnade Gottes zugeschrieben. Der nun von der Menschheit selbst konstruierte Neue Mensch sollte im Diesseits als ein irdisches Wesen entstehen. Die in die »rastlose, leidenschaftliche, von den verwegenen Phantasien getragene Suche nach großen, definitiven Auswegen, Lösungen und Weltentwürfen« eingebettete Sehnsucht nach dem Neuen Menschen war um 1900 ein »Thema der Zeit«⁴ und »eine der großen Gedankenfiguren«, die »sich bei zahlreichen Repräsentanten der damaligen intellektuellen Avantgarde in Deutschland ebenso wie im Zarenreich« fand.⁵ Die Suche nach dem Neuen Menschen kann dabei als eine Reaktion auf die von vielen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen als tief empfundene Krise des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts interpretiert werden.

Der Neue Mensch im Nationalsozialismus

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verband die Sehnsucht nach »wahrer« Gemeinschaft und dem ganzheitlichen Menschen, die Suche nach direktem, »authentischem« Erleben und Abenteuer sowie nach jugendlicher Autonomie und der Wunsch, sich zu bewähren und Verantwortung zu übernehmen, viele junge Menschen in Deutschland und grenzte sie von der Generation der Eltern ab.⁶ In den zur deutschen Jugendbewegung gezähl-

3 Vgl. ebd., S. 25, S. 33–39, S. 53. Siehe auch den Beitrag von Gottfried Küenzlen in diesem Band (Anm. d. Red.).

4 Vgl. Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?*, Berlin 1998, S. 125 f.

5 Vgl. Frank-Lothar Kroll, *Endzeit, Apokalypse, Neuer Mensch*, in: Uwe Backes (Hrsg.), *Rechtsextreme Ideologien in Geschichte und Gegenwart*, Köln u. a. 2003, S. 139–157, hier S. 142.

6 Vgl. Hermann Glaser, *Kulturchronik 1900–2005: So viel Neuer Mensch war nie wie nach 1900*, in: *Du: die Zeitschrift der Kultur* 767/2006–2007, S. 66–73.

ten, im Hinblick auf Motivlagen sowie weltanschaulichen und politischen Orientierungen doch sehr unterschiedlichen Gruppierungen lassen sich auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten festmachen: Leben, verstanden als das »Ungestüme« und »Ausbruchshafte« wurde – nicht selten berief man sich hier auf Friedrich Nietzsche – zur zentralen Botschaft, die es gegen bürgerliche Konventionen, Nützlichkeitsdenken und Rationalismus zu verteidigen galt.⁷ Die »Natur« wurde nicht nur als Flucht- und Erholungs-ort der Stadt gegenübergestellt, sondern wurde, wie Küenzlen ausführt, »in religiöser Erhöhung eine Heilkategorie«; Jugend wiederum wurde zur »Hoffnungskategorie«, der die Vitalität und Kraft zugeschrieben wurde, einen Neuen Menschen zu schaffen. Gerade die religiöse Dimension der unterschiedlichen Strömungen der Jugendbewegung sei für diese charakteristisch und zeige sich bei deren zentralen Inhalten: bei der »Entdeckung des Körpers, der Bedeutung von Gemeinschaft, der Gruppe, des Bundes, des Volkes, der Vorstellung vom »Führer«, der Betonung sittlicher Grundsätze (innerer Wahrhaftigkeit, Hingabe, Wahrheitswillen, Pflichtbewusstsein usw.)«. ⁸ In deren erster Phase, zu der die Bewegungen des Wandervogels und des Freideutschtums gezählt werden, hatten völkische Tendenzen eher die Ausnahme gebildet, während in der zweiten, in der bündischen Phase ab 1923, die soziale Organisation der Bewegungen straffer und militärisch überformt wurde: »Der losen, auf zwischenmenschliche Beziehungen ausgerichteten, eher informellen Bindung in der Wandervogelhorde folgen festere, militaristischere Gruppenformen.«⁹ Teilweise deckten sich die Ziele der Bündischen Jugend mit jenen der Hitlerjugend: Beide dachten »völkisch«; »Führer«, »Gefolgschaft« und »Volksgemeinschaft« waren ihre Leitbegriffe.

Die Schaffung eines Neuen Menschen war schließlich auch ein Teil der nationalsozialistischen Doktrin von der allumfassenden »Erneuerung«, ¹⁰ wobei der Führer als »stets präsent und zugleich entrücktes Vorbild«

7 Vgl. Rüdiger Safranski, *Romantik. Eine Deutsche Affäre*, München 2007, S. 302–308.

8 Vgl. Küenzlen (Anm. 2), S. 153–160, Zitat S. 156f.

9 Albrecht Lehmann, »Dann war ich 14, da kam man in die HJ!«, in: Christoph Studt (Hrsg.), *Das Dritte Reich. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte 1933–1945*, München 1995, S. 115–118, hier S. 116.

10 Dabei existierten innerhalb der nationalsozialistischen Ideologie durchaus unterschiedliche Vorstellungen vom Neuen Menschen, beispielsweise wenn man den Neuen Menschen in Alfred Rosenbergs »Mythos des 20. Jahrhunderts« mit jenem in Walther Darrés »Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse« vergleicht. Vgl. Kroll (Anm. 5), S. 145–148.

den Neuen Menschen in Reinform symbolisierte.¹¹ Aus den rassistischen Grundannahmen Hitlers lassen sich folgende, für die Schaffung des Neuen Menschen relevante Elemente ableiten: *erstens* die sozial-biologische Unterscheidung von Menschen nach ihrer angeblich »rassischen« Herkunft und Wertigkeit in »wertvolle« und in »minderwertige« Menschen mit jeweils unterschiedlichem Anspruch auf Leben; *zweitens* die Fiktion einer »reinrassigen und erbbiologisch gesunden Volksgemeinschaft« als oberster Wert und Staatszweck; *drittens* die Vorstellung einer auf dem Führer-Gefolgschafts-Prinzip basierenden Volksordnung; und *viertens* der Anspruch des »Herrenvolkes« auf »Lebensraum«. Darauf basierten nationalsozialistische Erziehungsgrundsätze und -prinzipien wie die »Erhaltung, Pflege und Entwicklung der besten rassistischen Elemente«, deren »Züchtung« zu wertvollen Gliedern »für eine spätere Weitervermehrung« sowie die »Neubewertung des Verhältnisses von geistiger, körperlicher und charakterlicher Erziehung«.¹²

Bereits in »Mein Kampf« hatte Hitler die Grundsätze für den Sport- und Geschichtsunterricht sowie die Orientierung am Heer als der »höchsten Schule vaterländischer Erziehung« festgelegt. Unhintergehbare Voraussetzung für die »Neuwerdung« war die »rassische Gesundheit« beziehungsweise »Blutreinheit«.¹³ Mit dieser eng verbunden war die körperliche Gesundheit, der Hitler im Rahmen der Erziehung oberste Priorität einräumte. Der charakterlichen Erziehung wiederum wurde ein höherer Wert als der wissenschaftlichen Erziehung beigemessen. Die staatliche nachschulische Erziehung sollte für die männliche Jugend schließlich in der militärischen Ausbildung gipfeln.¹⁴ Die »Um-« beziehungsweise »Formationserziehung« sollte dabei vorrangig durch »ständige Mobilisierung und Reproduktion von partei-, später regime-konformer Gesinnung und deren Kontrolle erfolgen. Die dafür nötigen Ausdrucks- und Interaktionsformen (Paraden, Demonstrationen, Rituale) trennte Hitler geschickt »aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (Militär, Arbeiterbewegung, Kirche, Werbung) von den ihnen traditionell zugeordneten Inhalten ab« und machte sie »der Agitation für das zu erwartende Dritte Reich und damit dem emotionalen Konsum von Sehnsuchtsgefühlen und Omnipotenzphantasien verfügbar. (...) Dieses Muster diente später als Vorbild für alle

11 Karl Dietrich Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*, München 1976², S. 56.

12 Wolfgang Keim, *Erziehung unter der Nazi-Diktatur*, Bd. 1, Darmstadt 1995, S. 15f.

13 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 538.–542. Auflage, München 1940, S. 451.

14 Ebd., S. 451, S. 459, S. 462, S. 475f.

anderen Organisationen mit einem (Um-)Erziehungsanspruch, insbesondere für Hitler-Jugend (HJ), Bund Deutscher Mädel (BDM) und Reichsarbeitsdienst (RAD), wobei (...) Lager und Kolonne die adäquaten Mittel des Nazifizierungsprozesses darstellten.«¹⁵

Zum Zweck der Schaffung des Neuen Menschen sollte das Leben des Einzelnen von der Wiege bis zur Bahre organisiert werden. Der erste Schritt auf diesem Wege war die »effektive« Sozialisation der Kinder und Jugendlichen. In Fragen der Erziehung erhob das »Dritte Reich« den Alleinvertretungsanspruch. Die älteren Kinder und die Jugendlichen wurden im Verband des Jungvolkes (zu diesem zählten die 10- bis 14-Jährigen, die sogenannten Pimpfe), im Verband der Jungmädel (10- bis 14-Jährige), im BDM und in der HJ mit nationalsozialistischen Inhalten vertraut gemacht und zur körperlichen Ertüchtigung, die bei den Jugendlichen durchaus bereits von paramilitärischem Charakter war, erzogen: »Die Gesinnungsgemeinschaft sollte zur ›Formation‹ werden.«¹⁶

1928 wurde Baldur von Schirach zum Reichsführer des NS-Studentenbundes, 1931 zum Reichsjugendführer der NSDAP und schließlich 1933 zum »Jugendführer des Deutschen Reiches« ernannt. Schirachs Interesse an der Jugend entsprang jedoch nicht nur machtpolitischem Kalkül, sondern für den Reichsjugendführer symbolisierte die nationalsozialistische Bewegung, indem sie die alte Ordnung hinwegfegte, einen »Neubeginn«. Jugend war für Schirach ein Wert an sich: Die vitale Jugend wird bei ihm messianisch zum Träger einer Mission, zu den entscheidenden Akteurinnen und Akteuren der nahen Zukunft, die zwar für den letzten Krieg »zu spät« gekommen seien, sich jedoch nun in einer »mystischen Gemeinschaft mit den Weltkriegsgefallenen« wiederfinden.¹⁷

1936 wollte Schirach Hitler einen ganzen Jahrgang zum Geburtstag schenken: Alle Zehnjährigen sollten am 20. April in das Jungvolk beziehungsweise in den Jungmädelbund eintreten. Mithilfe umfassender Werbe- und Propagandatätigkeit in Rundfunk, in den Kinos, in Schulen und auf Sportveranstaltungen konnte Schirach rund 90 Prozent des Jahrgangs für die Jugendorganisationen gewinnen. 1939 wurde schließlich die Zwangsmitgliedschaft in der »Staatsjugend« eingeführt; bereits zuvor war die HJ, die jede freie Minute der Jugendlichen bestimmte, zum wichtigsten Erziehungsträger neben Schule und Elternhaus geworden. Sport, Singen, ausge-

15 Keim (Anm. 12), S. 17f.

16 Vgl. Harald Scholtz, Hitlerjugend, in: Christian Zentner/Friedemann Bedürftig (Hrsg.), Das große Lexikon des Dritten Reiches, Augsburg 1993, S. 264f.

17 Vgl. Guido Knopp, Hitlers Helfer. Täter und Vollstrecker, München 1999, S. 110f.

dehnte Fahrten und Zeltlager, Heimatabende, an denen die Kinder »weltanschaulich« geschult wurden, Reichssportwettkämpfe und vieles mehr fanden im Rahmen der HJ statt, die Anfang 1939 Sondereinheiten – beispielsweise die Marine-HJ, die Motor-HJ, die Flieger-HJ und die Nachrichten-HJ – bildete. Der »Schulung von Körper und Geist« waren auch die Mädchen verpflichtet, denn insbesondere sie seien für »die Reinerhaltung des Blutes als Teil des nationalen Blutbestandes« verantwortlich. Demgemäß hätten sie ihre »körperlichen Anlagen so zu entwickeln, daß die von ihnen weitergegebene Erbmasse die Nation bereichert«. Der Neue Mensch sollte »gesund, kräftig, stark, wenn möglich blond (...) und selbstverständlich arisch sein«.¹⁸ Die nationalsozialistischen Jugendlichen waren also umgeben von einem Netz von Organisationen, die sie in das Kollektiv eingliedern, ferner die Ausbildung individueller Identitäten verhindern und die Jugendlichen schließlich »gleichschalten« sollten.

Der Neue Mensch im Sowjetkommunismus

Die Schaffung eines Neuen Menschen war auch ein Heilsziel der Revolution von 1917, auf die sich nicht nur die Hoffnungen vieler Menschen in der Sowjetunion richteten, sondern auch jene des marxistischen Flügels in der westeuropäischen Arbeiterbewegung und eines Teils der »westeuropäischen Kulturintelligenz«.¹⁹ Dabei war die Vorstellung eines Neuen Menschen, der in Russland nach einem soziopolitischen Umbruch aus dem unterdrückten, ungebildeten Volk entstehen werde, bereits eine Leitidee der vorrevolutionären russischen Intelligenz gewesen.²⁰ In Dostojewskis »Dämonen« (1872) zeigt sich dieses Motiv insbesondere in der Gestalt des jungen Ingenieurs Kirillow, der sich selbst als verkörperter Vorläufer des Neuen Menschen sieht. Durch die »Vernichtung Gottes« werde dem Neuen Menschen der Weg bereitet. Kirillow teilt nun die Geschichte in zwei Abschnitte: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes und von der Vernichtung Gottes bis zur physischen Umgestaltung der Erde und des Men-

18 Baldur von Schirach, zit. nach ebd., S. 112–120.

19 Vgl. Klaus-Georg Riegel, Der Marxismus-Leninismus als politische Religion, in: Hans Maier/Michael Schäfer (Hrsg.), »Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 2, Paderborn u. a. 1997, S. 75–128, hier S. 82.

20 Vgl. zur Ideengeschichte des Neuen Menschen in Russland u. a. Thomas Tetzner, Der kollektive Gott. Zur Ideengeschichte des »Neuen Menschen« in Russland, Göttingen 2013.

schen.²¹ Daran knüpften die russischen Revolutionäre von 1917 nicht nur inhaltlich an,²² sondern sie übernahmen von der vorrevolutionären russischen *Intelligenzija* auch, wie der Historiker Klaus-Georg Riegel ausführt, die »Kombination von ethischem Rigorismus und revolutionärer Praxis«.²³

Der Schriftsteller Andrej Sinjawschikj beschreibt die ersten Jahre nach der Revolution als eine Zeit der Entfaltung schöpferischer Energien: Karrieren jenseits der alten Klassenstrukturen wurden möglich, Bildung für alle wurde angeboten. Im Bereich der Kunst zeichneten die Futuristen in phantastischen Metaphern eine neue Zukunft, hier verbanden sich »utilitaristisches Pathos« mit beeindruckender »Phantastik«, konkrete Taten mit erhabenen Ideen, Theorie mit Praxis. Kunst als Wert an sich wurde der Idee des Nutzens, der Idee der Revolution, unterworfen: »Und das bis auf die Spitze getriebene utilitaristische Denken wurde zum wichtigsten Zug des psychologischen Typus ›Bolschewik‹.«²⁴ Mit dem Begriff »Sowjetmensch« sei unweigerlich das Gefühl der Überlegenheit verknüpft gewesen, wobei es sich allerdings in der Regel nicht um persönliche Qualitäten oder Eigenschaften handelte, sondern um eine Folge der Zugehörigkeit zur realisierten Utopie. Hatte im zaristischen Russland das aristokratische Ethos das öffentliche Leben dominiert, war es nun das bolschewistische. Die Bolschewiki als »politische und moralische Avantgarde« waren die neue Elite, deren Status sich auf ihre Kinder übertrug. Moral war für diese keine abstrakte Größe, sondern das, was dem Proletariat im Klassenkampf hilft.²⁵

In seinem Buch »Die Flüsterer« widmet der britische Historiker Orlando Figes den »Kindern von 1917« ein Kapitel. Eines dieser Kinder, die Anfang des Jahrhunderts geborene Jelisaweta Drabkina, war die Tochter eines Revolutionärs der ersten Stunde, der nach der misslungenen Revolution von 1905 zwölf Jahre lang im revolutionären Untergrund gelebt hatte. Sie charakterisiert den Habitus der bolschewistischen Revolutionäre folgendermaßen: »In ihren Kreisen, in denen jeder Bolschewik seine persönlichen Interessen der gemeinsamen Sache unterzuordnen hatte, galt es als ›spießbürgerlich‹, an sein Privatleben zu denken, solange die Partei in das

21 Vgl. Andrej Sinjawschikj, *Der Traum vom Neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation*, Frankfurt/M. 1989, S. 19–25.

22 Vgl. ebd., S. 25.

23 Vgl. Riegel (Anm. 19), S. 83 f.

24 Sinjawschikj (Anm. 21), S. 74.

25 Vgl. dazu u. a. Orlando Figes, *Die Flüsterer. Leben in Stalins Russland*, Berlin 2008, S. 82.

entscheidende Ringen für die Befreiung der Menschheit verwickelt war.« Die Bolschewiki schufen einen Kult des »selbstlosen Revolutionärs«, wobei der revolutionäre Aktivist als »Urbild eines neuen Menschentyps«, nämlich dem einer »kollektiven Persönlichkeit«, figuriert. Die »bürgerliche« Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit sei aufzuheben, denn nichts im sogenannten Privatleben eines Menschen sei unpolitisch.²⁶

Zur Zeit des Bürgerkrieges kämpften die Bolschewiki an der »inneren Front« gegen die »Bourgeoisie«, gegen frühere zaristische Beamte, Grundbesitzer, Kaufleute, »Kulaken«, kleine Händler und die alte *Intelligenzija*. Nach dem Ende des Bürgerkrieges galt der »innere Kampf« nun dem Individualismus. Die »sogenannte Sphäre des Privatlebens dürfen wir nicht unbeachtet lassen«, so der erste Volkskommissar für das Bildungswesen Anatoli Lunatscharski 1927, »denn hier liegt das zu erreichende Endziel der Revolution«: die Schaffung des neuen Sowjetmenschen. Folgt man Leo Trotzki, führt der Mensch im Zuge seiner »Weiterentwicklung« eine »Säuberung von oben nach unten durch: Zuerst säubert er sich von Gott, dann säubert er die Grundlagen des Staatswesens vom Zaren, dann die Wirtschaft von Chaos und Konkurrenz und schließlich seine Innenwelt von allem Unbewußten und Finsternen.«²⁷

Der erfolgreichen Sozialisierung der Kinder stehe die Familie im Wege, denn, »wenn die Familie ein Kind liebt«, so die sowjetische Erziehungswissenschaftlerin Slatia Lilina, »macht sie es zu einem egoistischen Wesen und ermutigt es, sich als Mittelpunkt des Universums zu betrachten«. Diese »egoistische Liebe« zu den eigenen Kindern sollte durch eine »rationale Liebe« einer »erweiterten sozialen Familie« ersetzt werden.²⁸ Schulen und kommunistische Kinder- und Jugendverbände, beispielsweise die 1922 nach dem Vorbild der Pfadfinder gegründeten Pioniere und die als »Reservearmee für junge Aktivisten und enthusiastischen Parteinachwuchs«²⁹ geltende Jugendorganisation Komsomol, sollten die Normen und Werte der kommunistischen Gesellschaft vermitteln. Sogenannte progressive Schulen waren »Miniaturen des Sowjetsystems«: Arbeitspläne und -leistungen dargestellt mithilfe von Diagrammen und Schaubildern an den Wänden dokumentierten den Einsatz der Schüler und Schülerinnen, Räte und Komitees kontrollierten den schulischen Alltag.³⁰

26 Ebd., S. 39–44.

27 Leo Trotzki, zit. nach Koenen (Anm. 4), S. 133.

28 Zit. nach Figes (Anm. 25), S. 48 ff.

29 Ebd., S. 77.

30 Vgl. ebd., S. 64–67, S. 141–147, S. 211.

»Neu« war in der Regel konnotiert mit »jung«: »Der Kult der Jugendlichkeit, der Lobgesang auf die jugendliche Formbarkeit, Rücksichtslosigkeit, Stärke und Vitalität gehörte von Anfang an zur geistig-moralischen Grundausrüstung des Bolschewismus.«³¹ Große Erziehungsexperimente, Arbeitskommunen und »Kinderlaboratorien« prägten die ersten Jahre der Sowjetunion mit,³² wobei für die Schaffung eines Neuen Menschen der »autoritäre Schulmeister unabdingbar« war.³³ Auf die Masse der Arbeiterschaft und der Bauern richtete sich zunächst die wohlwollende Aufmerksamkeit der Partei: Der Werktätige müsse lesen und schreiben lernen, den Marxismus-Leninismus als einzig »wahre« Theorie und Anleitung zur Praxis kennenlernen sowie praktisch und technisch ausgebildet werden, um als Ingenieur von morgen möglichst bald die alte naturwissenschaftlich-technische Intelligenzija durch neue Kader ablösen zu können.³⁴

Nach Ansicht Lenins hatte das sowjetische Russland die traditionelle »Sklavenmoral« und die Trägheit der Russen noch nicht überwunden. Der Neue Mensch sei also erst durch eine umfassende Kulturrevolution, insbesondere durch die industrielle Erneuerung Sowjetrusslands zu schaffen. Eine »scholastische Erziehungsdressur« lässt sich also bereits in der Lenin-Ära beobachten, nachdem alle Bürgerinnen und Bürger der Sowjetunion zu Mitgliedern einer internationalen, a-nationalen Nation, einer »neuen historischen Gemeinschaft« geworden waren: »Dieser neue »Sowjetmensch« war eine neue Art von Mensch – herausgelöst aus seinen ethnisch-kulturellen oder ethnisch-nationalen Wurzeln und Eigenschaften.«³⁵ Nach Lenin sollte die »gesamte Gesellschaft (...) ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein.«³⁶ 1928 bemerkte Lunatscharski in diesem Zusammenhang, dass es eben nicht genüge, die Menschen zu unterrichten, man müsse die Sinne und den Willen verändern, ja den Charakter, die Natur des Menschen umbilden.

Die Generation der zwischen 1905 und 1915 Geborenen, die weder in der Schule nach traditionellen Werthaltungen sozialisiert worden waren

31 Koenen (Anm. 4), S. 128.

32 Vgl. ebd., S. 128f.; Sinjajwskij (Anm. 21), S. 204–244.

33 Raymond Aron, Demokratie und Totalitarismus, Hamburg 1970, S. 182.

34 Vgl. Sinjajwskij (Anm. 21), S. 177, S. 207f.

35 Kamaludin Gadshijew, Betrachtungen über den russischen Totalitarismus, in: Hans Maier (Hrsg.), »Totalitarismus« und »Politische Religionen«. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 1, München u. a. 1996, S. 75–80, hier S. 79.

36 Wladimir Iljitsch Lenin, Staat und Revolution, in: ders., Werke 25 (Juni bis September 1917), Berlin 1974, S. 393–507, hier S. 488.

noch an den blutigen Kämpfen der Revolution und des Bürgerkrieges aktiv teilgenommen hatten, sollte schließlich für das stalinistische Regime eine zentrale Rolle spielen.³⁷ Das stalinistische Programm forderte den Aufbau einer neuen Gesellschaft und zugleich auch die Transformation eines jeden Menschen; zentrale Begriffe der Stalinzeit wie »Umbau«, »Umgraben«, »Umkrempelung« und »Umerziehung« weisen darauf hin, dass es galt, sowohl den Einzelnen als auch die Gesellschaft umfassend zu verändern, wobei jedes Individuum verpflichtet war, sich an diesem Programm zu beteiligen. Der Neue Mensch sollte die Natur nach seinem Bilde schaffen und sich dabei selbst erneuern.

Schluss

»Politische Religionen« wie der Nationalsozialismus und der Sowjetkommunismus mit ihren apokalyptischen, eschatologischen und messianischen Zügen knüpften in ihren Vorstellungen vom Neuen Menschen an christliche Traditionen an und formten diese im Rahmen ihrer jeweiligen Weltanschauungen um.³⁸ »Erneuerung« nicht nur der Gesellschaft, sondern auch jedes Individuums wurde zur zentralen Kategorie: Die Schaffung einer neuen Welt ging in beiden Regimen mit dem Versuch der Schaffung eines Neuen Menschen einher.

Beide Ideologien knüpften dabei an die um die Jahrhundertwende sowohl in Deutschland als auch in Russland insbesondere in Intellektuellen- und Künstlerkreisen entwickelten Vorstellungen des Neuen Menschen an: »Physisch stark sollte er sein, der Neue Mensch, zugleich ausgestattet mit einem ausgeprägten Willen, intellektuell unverbildet, dafür aber instinktsicher und in Übereinstimmung mit seiner ›Natur‹ handelnd. Friedrich Nietzsches Vision vom ›Übermenschen‹, der sich seine eigene Welt in souveräner Verachtung christlicher Wertbezüge selbst schafft, hatte all diese ›menschheitlichen‹ Wandlungshoffnungen des Europäischen Fin de Siècle mehr oder weniger stark beeinflusst.«³⁹

37 Vgl. Figes (Anm. 25), S. 78 ff.

38 Dem Anspruch nach überwindet der Neue Mensch den Habitus, aus dem er hervorgegangen ist. Der Neue Mensch bricht einerseits also mit dem Althergebrachten, ist andererseits jedoch gleichzeitig als Transformation und Amalgamierung traditioneller Ideen interpretierbar. Vgl. Haring (Anm. 1).

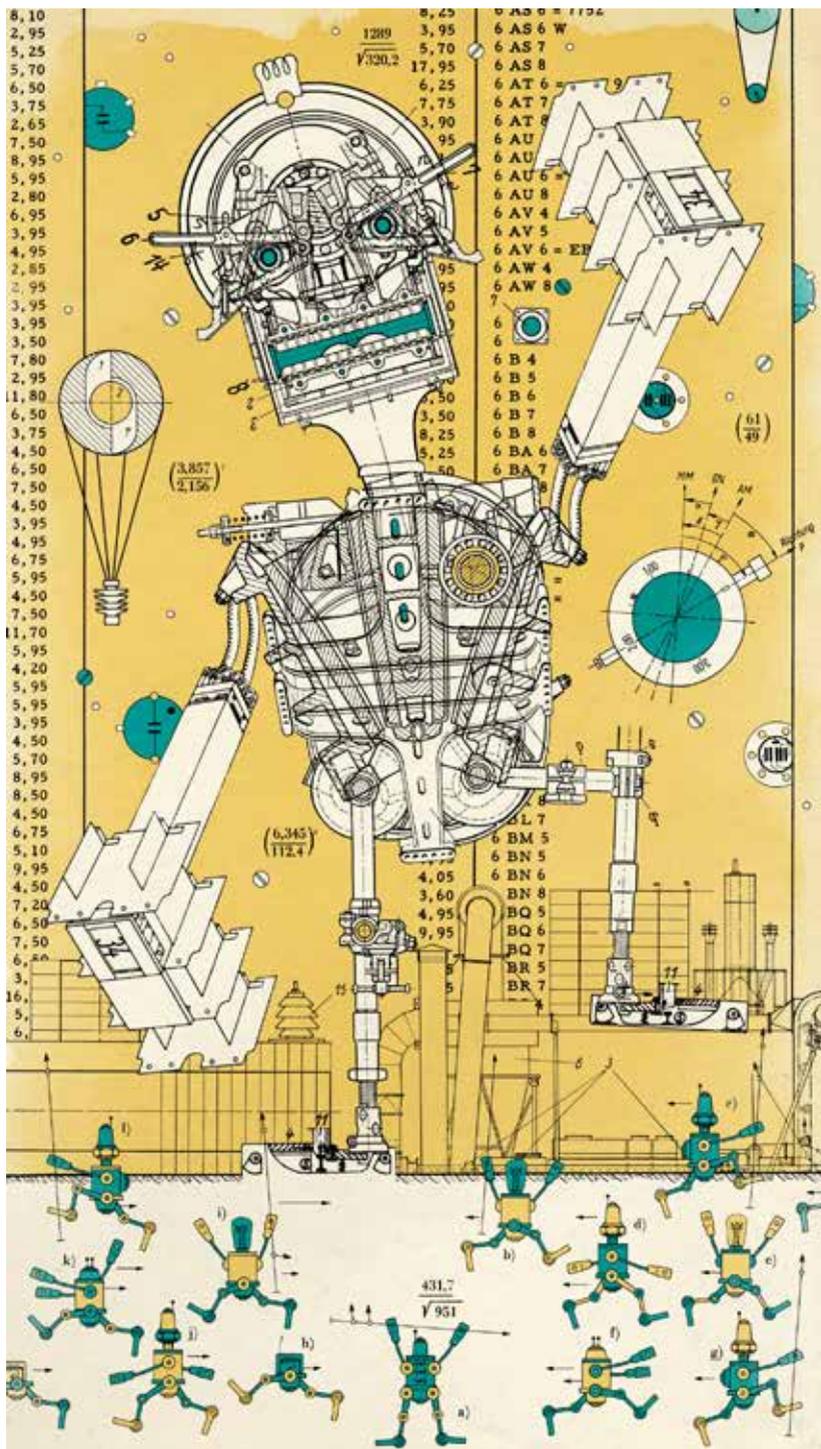
39 Kroll (Anm. 5), S. 142 f.

Bei der Schaffung dieses Neuen Menschen kam der Erziehung von Kindern und Jugendlichen eine entscheidende Rolle zu. Daher strebten sowohl Nationalsozialismus als auch Sowjetkommunismus im Sinne einer »totalen Erziehung« danach, diese nicht nur in der Schule, sondern auch in zahlreichen außerschulischen Organisationen nach ihren »Dogmen« und mithilfe zahlreicher Rituale und Kulte zu prägen. Beide Weltanschauungen waren gegen den modernen Individualismus mit seinen individuellen Freiheitspostulaten gerichtet und stellten stattdessen – auch in der Erziehung – das jeweilige Kollektiv in den Mittelpunkt. Dem Ziel einer neuen Weltordnung waren die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen – unter anderem Familie und Schule – untergeordnet.

Insbesondere die in Russland nach 1917 und in Deutschland nach 1933 sozialisierten Kinder und Jugendlichen kannten weitgehend nur das neue System, außer ihnen waren – in der nur mehr sehr eingeschränkt vorhandenen Privatsphäre – noch divergente Norm- und Wertvorstellungen vermittelt worden.⁴⁰ Die Einhaltung der neuen Regeln und Wertmaßstäbe wurde durch ein umfassendes Überwachungssystem formeller und informeller Art abgesichert. Furcht vor Denunziation, Repression und Deportation hatten vielfach soziale Beziehungen, Freundschaften und Paarbeziehungen sowie traditionelle moralische Bindungen der Gesellschaftsmitglieder untereinander zerstört. Gerade im Projekt des Neuen Menschen enthüllt sich der totalitäre Charakter beider Systeme besonders deutlich.⁴¹

40 Vgl. Figes (Anm. 25), S. 405. Gerade für die ausschließlich innerhalb der Regime sozialisierten Kinder und Jugendlichen gestaltete sich der Bruch mit diesen besonders schmerzhaft und schwierig.

41 Vgl. Koenen (Anm. 4), S. 127.



Paula Diehl

Der Traum von der Machbarkeit des Menschen: die nationalsozialistische Utopie

»Die größte Revolution hat Deutschland erlebt durch die in diesem Lande zum ersten Mal planmäßig in Angriff genommene Volks- und damit Rassenhygiene. Die Folgen dieser deutschen Rassenpolitik werden entscheidendere sein für die Zukunft unseres Volkes als die Auswirkung aller anderen Gesetze. Denn sie schaffen den neuen Menschen.«

(Adolf Hitler: Proklamation zum Bau des Reichsparteitagsgeländes vom 7. September 1937).¹

Der Beginn des 20. Jahrhunderts war von Utopien des Neuen Menschen geprägt, und diese Utopien wurden zu Staatsprojekten. In totalitären Regimes traten staatliche Maßnahmen deutlich ans Licht, die den Menschen in seiner Ganzheit zu kontrollieren und neu zu formen versuchten. »Der Wille, den Menschen zu ändern, war eine gemeinsame Ambition der dem Faschismus ähnlichen politischen Bewegungen und Regimes.«² Dieser Wille war allerdings nicht nur in Deutschland, Italien und in der Sowjetunion der Motor von Ideologie und Politik, sondern erschien auch im politischen Diskurs in Portugal, Spanien und Frankreich, und prägte unter anderem die Vorstellungen des Körpers in US-amerikanischen Männer-

1 Vgl.: Domarus, Max (Hg.), Reden und Proklamationen 1932–1945, München, 1965, Bd. 1, S. 715–717, hier S. 717.

2 Marie-Anne Matard-Bonucci, »L’homme nouveau entre dictature et totalitarisme (1922–1945)«, in: dies./Milza, Pierre (Hg.), L’homme nouveau dans l’Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme, Paris, 2004, S. 7–20, hier S. 7. Im Original: »La volonté de changer l’homme fut une ambition commune aux mouvements et régimes politiques apparentés au fascisme.«

erziehungsprogrammen.³ Die totalitären Utopien des Neuen Menschen standen in einem gesamten sozio-historischen Kontext, in dem die Formung von Körper und Geist ins Zentrum unterschiedlicher kultureller und politischer Bestrebungen rückte.

Der Wunsch, den Menschen vollkommen neu zu gestalten, war keine Exklusivität des Totalitarismus, sondern ist auch eine der wichtigsten Denkfiguren der Moderne. Die Idee der Optimierung des Menschen gewann angesichts neuer wissenschaftlicher Entdeckungen und Technologien an Plausibilität. Nicht nur Erziehung und Sport erschienen als Felder der Formierung des Menschen, auch Medizin, Biologie und Eugenik boten neue Möglichkeiten an, die eine Neuschaffung des Menschen vorstellbar machten. Solche Bestrebungen trafen sich auch mit dem Aufkommen einer Bevölkerungspolitik, die seit dem 18. Jahrhundert zunehmend als Aufgabe des Staates angesehen wurde. Neu im 20. Jahrhundert war, dass die Idee des Neuen Menschen in Verbindung mit Machbarkeitsphantasien auftrat. Der Mensch erschien nun als Material, das es zu gestalten galt.

Am radikalsten aber traten diese Machbarkeitsphantasien im Nationalsozialismus hervor. Der Neue Mensch des Nationalsozialismus war eine widersprüchliche Konstruktion, die eine Projektionsfläche schuf, auf die unterschiedliche Wünsche und Sehnsüchte projiziert werden konnten. Diese Projektionsfläche war die Figur des »Ariers«, die als Ideal, Utopie und programmatisches Ziel der NS-Politik galt. Hier kulminierten mehrere Tendenzen der Moderne und verbanden sich sogar mit anti-moderne Denken. Der »arische« Neue Mensch wurde als biologisches, ideologisches, geistiges und militärisches Produkt des menschlichen Handelns imaginiert und avancierte zum Ziel der nationalsozialistischen Biopolitik. Aber er wurde zugleich als unerreichbares Ideal und mythische Figur imaginiert. Die Kehrseite der Idealvorstellung eines vollkommenen Geistes in einem vollkommenen Körper war der Tod, die Eliminierung derjenigen, die nicht als »wertvoll« und somit auch nicht als potenziell verbesserbar galten: Behinderte, »Erbkranke«, Juden und andere vermeintliche Angehörige von »minderwertigen Rassen« sowie diejenigen, die ein abweichen-

3 Vgl. Emilio Gentile, »L'homme nouveau', de l'exégèse à la propagande«, in: Matard-Bonucci/Milza, *L'homme nouveau*, (wie Anm. 2), S. 35–64; Boris Groys/Michael Hagemeyer (Hg.), *Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main 2005; Matard-Bonucci (wie Anm. 2); Kiran Klaus Patel, *Erziehungsziel Männlichkeit. Körperbilder und Körperpraxen im Nationalsozialismus und im New Deal in den USA*, in: Paula Diehl (Hg.), *Körper im Nationalsozialismus. Bilder und Praxen*, München 2006, S. 229–248.

des Verhalten, sei es politisch oder sozial, aufwiesen. Wie konnte es dazu kommen? Welche sind die Elemente, die eine solche destruktive Utopie ermöglichen? Die NS-Ideologie und Politik schufen eine explosive Mischung, die gerade wegen der Kombination von modernem und anti-modernem Denken, von Mythos und Projekt an Attraktivität gewann. Will man den totalitären Neuen Menschen verstehen, ist es wichtig, die unterschiedlichen Denklinien zu rekonstruieren, die ihn ermöglichten.

Der Neue Mensch vor der Moderne

Der Traum des vollkommenen Menschen in einer vollkommenen Gesellschaft existierte bereits in der Antike. Platons Lehre war von der Idee geprägt, dass der Mensch durch die richtige Lebensweise und durch das Philosophieren sich selbst verbessern und immer gottähnlicher werden könnte. Die Vorstellung einer harmonischen und deswegen auch vollkommenen Körper-Seele-Einheit diente als Leitbild und gab die Orientierungslinien für die richtige Lebensweise vor. In diesem Ideal waren »Tugend, Güte und Schönheit der Seele« mit der körperlichen Verfassung des Menschen direkt verbunden. Hässlichkeit und Krankheit wurden als Indizien für »seelische Schlechtigkeit« und umgekehrt gesehen.⁴ Bereits hier erkennt man eine Komponente, die später bei den Neue-Mensch-Utopien des 20. Jahrhunderts wieder in Erscheinung treten würde: die Idee, dass sich der Mensch immer weiter verbessern kann. Diese Vorstellung ist in unserer heutigen Gesellschaft immer noch präsent. Man denke nur an die Verbesserung des Körpers durch spezielle Ernährung und Training, an seine Konservierung durch Anti-Aging-Kosmetik oder an seine Verschönerung durch chirurgische Eingriffe. Für die Verbesserung des Geistes haben wir nicht nur ein großes Angebot an Gehirnübungen, sondern auch an Psychopharmaka, die die Gehirnleistung zu optimieren versprechen. Doch anders als die modernen Utopien war der platonische Neue Mensch ein fernes Ziel. Er galt nicht als mögliche Wirklichkeit und schon gar nicht als herstellbar. Der Neue Mensch blieb eine unerreichbare Leitvision.

Auch das Christentum formulierte eine Vision des Neuen Menschen. Allerdings geht es hier keinesfalls darum, Gott ähnlich zu werden, wie beim platonischen Ideal – dies wäre eine unerhörte Anmaßung. Im Christentum war es Gott, der durch Christus menschlich geworden war, um

4 Eugen König, Körper, Macht, Wissen. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers, Berlin 1989, S. 41.

den Menschen zu erlösen. Das Neu-Sein des Menschen könne daher nur durch die Verbundenheit mit Christus erfahren werden. So bleibt die endgültige »Verwandlung hin zu einem Neuen Menschen, zum ewigen Neu-Sein in Gott, (...) Teil der eschatologischen Zukunft Gottes und ist so menschlicher Verfügbarkeit entzogen.«⁵ Vor allem das Johannesevangelium interpretiert das Neu-Sein des Menschen mit Gott als Regeneration. Der Neue Mensch steht dem Menschen der Sünde gegenüber. Er ist regeneriert und lebt mit Christus.⁶ Der Theologe Gottfried Küenzlen erkennt im Christentum eine der grundlegenden Ressourcen der modernen Utopien des Neuen Menschen und platziert die Moderne in einer »säkularen Glaubensgeschichte«.⁷ »Ob als ›Wiedergeburt‹, ›Gottwerdung‹ oder als ›Erlösung‹ gedacht – immer ging es den Gläubigen darum, einen neuen Daseinszustand zu erlangen, der im Augenblick religiöser Ekstase erfahren oder als auf Dauer gestellter Zustand erstrebt und erlebt wurde.«⁸

Der christliche Neue Mensch war von der Erlösungsvorstellung geprägt, die in der Moderne zum Wunschbild avancierte. Allerdings wurde in der Moderne die theologische Auffassung durch das Versprechen der Vollkommenheit und von der Befreiung von Krankheit, Angst und Tod ersetzt. Ob es sich bei der Vorstellung des Neuen Menschen um eine anthropologische Konstante, wie Küenzlen glaubt, oder um eine kulturelle Spezifität mancher Gesellschaften und vor allem der westlichen Gesellschaft handelt, bleibt offen. Wichtig ist, dass die Erlösungs- und Heilsvorstellungen, die mit dem christlichen Bild des Neuen Menschen verbunden sind, eine wichtige Ressource für die modernen Utopien lieferten. Was im Christentum Erlösung war, wird in der Moderne zur Erneuerung und vor allem zur Befreiung von Kontingenz, also zur Bewältigung von Unberechenbarkeit. Denn Kontingenz kann so definiert werden: sie ist »das Nicht-Notwendige und Nicht-Unmögliche bzw. das Zufällige und Mögliche, das eintreten kann aber nicht muß.«⁹ Sie zu verbannen, verspricht Sicherheit, Zuversicht und Planbarkeit.

5 Gottfried Küenzlen, Der alte Traum vom Neuen Menschen. Ideengeschichtliche Perspektiven, in: APuZ 37–38/2016, S. 4–9, S. 5.

6 Sophie-Anne Leterrier, L'homme nouveau, de l'exégèse à la propagande, in: Marie-Ann Matard-Bonucci/Pierre Milza (Hg.): L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste. Entre dictature et totalitarisme, Paris 2004. S. 23–33, S. 24.

7 Vgl. Gottfried Küenzlen, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, Frankfurt am Main 1997.

8 Küenzlen (Anm. 5), S. 4.

9 Karl-Heinz Hillmann, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1994, S. 442 f.

Von der Autonomie zur Herstellbarkeit des Menschen

Genau dieses Versprechen steht im Zentrum der Moderne. Damit wird nicht gesagt, dass es nur klare Kontinuitätslinien zwischen Moderne und Vormoderne gibt. Das moderne Denken entsteht nicht nur aus bloßen Verwandlungen innerhalb dieser Linien, sondern auch aus Brüchen mit der vorherigen Denktradition. Neu ist, dass das 18. Jahrhundert den Menschen ins Zentrum der Weltanschauung platziert¹⁰ und sein Schicksal nicht mehr mit Gottes Willen erklärt.

Mit der Aufklärung entsteht ein langsamer aber umso radikalerer Bruch: die Passage einer heteronomen Ordnung zur autonomen Ordnung. Im heteronomen Denken übt die Vorstellung Gottes eine strukturierende Kraft auf die Wahrnehmung der Welt und auf die Vorstellung von Gesellschaft aus.¹¹ Nicht nur Naturkatastrophen, auch persönliche sowie politische Entwicklungen und vor allem die Gesellschaftsstruktur und die politische Ordnung werden mit dem Willen Gottes erklärt. In der Aufklärung dagegen entwickelt sich die Vorstellung, dass persönliche Entscheidungen, die Gesellschaft und die politische Ordnung Ergebnisse der menschlichen Handlungen sind. Der Mensch ist nicht mehr von der heteronomen Instanz Gottes bestimmt, sondern für sein Schicksal verantwortlich. Er »wird nicht mehr unter dem Blickwinkel des Gottesbegriffs betrachtet, das Jenseits löst sich auf«. ¹² Die Aufklärung fordert mit ihrer wissenschaftlichen Wende und mit ihrem neuen Menschenbild die heteronome Organisation der Welt heraus. Denn der Mensch entdeckt sich jetzt als autonom. Es handelt sich um einen enormen Emanzipationsschritt, bei dem der Mensch die soziale und politische Ordnung als Produkt seines eigenen Tuns begreift. Vor diesem Hintergrund erscheinen Mensch und Gesellschaft als formbar und veränderbar.

Die Französische Revolution bringt dieses Denken auf den Punkt und träumt von einer neuen Gesellschaftsordnung. Im Zentrum steht die Idee der Regeneration aus dem christlichen Denken, die aber jetzt mit der Vorstellung einer Selbstbefreiung verknüpft wird. Schon Jean-Jacques Rousseau hatte im Gesellschaftsvertrag und in dem Roman *Émile* einige Züge dieses Neuen Menschen skizziert. In beiden Büchern entwirft Rousseau

10 Michel Vovelle, Der Mensch der Aufklärung. Einführung, in: Ders. (Hg.): Der Mensch der Aufklärung, Frankfurt am Main 1996 (7–41), S. 8.

11 Vgl. Paula Diehl, Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie. Eine Theorie politischer Repräsentation, Baden-Baden 2015, S. 22.

12 Vovelle (Anm. 10), S. 13.

ein Bild des Neuen Menschen, der sich von unterdrückenden Gesellschaftsstrukturen emanzipiert und Herr seines Schicksals durch Bildung bzw. durch eine neue politische Ordnung wird.¹³ Die französischen Revolutionäre knüpften an Rousseau an und »strebten eine Gesellschaftsordnung an, die auf der materiellen und geistigen Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten beruhte«.¹⁴ Dabei wird der Neue Mensch als formbares Produkt der Gesellschaft gesehen. Die Gesellschaft zu ändern ist daher zentral, um den Neuen Menschen hervorzubringen. Die Geschichte des Menschen wird zu einer »Geschichte des Fortschritts, der hier auf Erden stattfindet, in den Grenzen des diesseitigen Lebens, denn sein Endziel lautet irdisches Glück«.¹⁵ Dies erklärt, warum die Vorstellung einer Erneuerung des Menschen zur Leitidee der Französischen Revolution wird. Die Revolution hatte zur Aufgabe, diese Erneuerung zu ermöglichen und dafür sollten staatliche Erziehung und bevölkerungspolitische Maßnahmen durchgeführt werden. Zur Idee der Erneuerung kam auch der Leitgedanke, dass die Kontrolle und Verbesserung der Bevölkerung zentrale Aufgabe des Staates seien. Michel Foucault nannte dieses Bestreben »Biopolitik«.¹⁶

Will man die nationalsozialistische Utopie des Neuen Menschen verstehen, muss man eine weitere Entwicklung berücksichtigen: die Vorstellung, dass der Mensch nicht nur formbar, sondern darüber hinaus herstellbar und optimierbar ist. Die zunehmenden wissenschaftlichen und technischen Entdeckungen seit dem 19. Jahrhundert veränderten den Blick auf den Körper und auf den Menschen. Man konnte den Körper untersuchen, messen, vergleichen, seine Leistung wurde zum Gegenstand, den es zu verbessern galt. »Der Neue Mensch wird nun in empirischer Realisation als durch die gesellschaftlichen Kräfte herstellbar, planbar und in der Vorstellungswelt einiger Strömungen auch biologisch züchtbar gedacht«.¹⁷ Dazu gehört ebenso die Vorstellung der Grenzüberschreitung und ständigen Optimierung der menschlichen Fähigkeiten. Der Soziologe Zygmunt Bauman sieht die Haupttendenz der Moderne als, »den Drang, Grenzen

13 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Wiesbaden 2008; Jean-Jacques Rousseau, *Emile oder über die Erziehung*, Stuttgart 1978.

14 Walter Grab, *Die Französische Revolution. Aufbruch in die moderne Demokratie*, Stuttgart 1990, S. 9.

15 Vovelle (Anm. 10), S. 14.

16 Vgl. Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität*, Bd. I. Frankfurt am Main 2006.

17 Küenzlen (Anm. 7), S. 20.

zu überschreiten, die Dinge zu verändern und das Interesse, dies zu tun.«¹⁸ Machbarkeit wird zum positiven Wert an sich. »Etwas tun können« sei »Grund genug es auch zu tun«.¹⁹ Für die Utopie des Neuen Menschen hat dies zur Konsequenz, dass der aktuelle Mensch nur noch als Potenzial, jedoch nicht als Realisierung der möglichen menschlichen Fähigkeiten gesehen wird. Er muss immer weiterentwickelt und verbessert werden. Dank der technischen und wissenschaftlichen Entwicklung zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde diese ständige Optimierung des Menschen nur noch als eine Frage der Durchführung gesehen. Die Utopie erschien jetzt als gesellschaftlich-politisches Projekt und mischte sich mit dem Bestreben des Staates, eine Bevölkerungspolitik durchzuführen.

Der »Arier« zwischen Mythos, Utopie und politischem Projekt

Vor diesem Hintergrund werden einige der wichtigsten Komponenten des nationalsozialistischen Neuen Menschen deutlich: das Streben nach der Vollkommenheit, das bereits bei Platon als Ideal galt, die Sehnsucht nach Erlösung, die den christlichen Neuen Menschen kennzeichnete, die Idee der Selbstoptimierung, Grenzüberschreitung und Planbarkeit des Menschen aus der Moderne sowie die Vorstellung, dass der Staat eine biopolitische Aufgabe hatte. Allerdings sind Streben nach unerreichbarer Vollkommenheit, transzendenter Erlösung und technischer Optimierung des Menschen nicht unbedingt miteinander kompatibel. Es bedarf daher diskursiver und imaginativer Anstrengung, um sie zusammenzubringen. Doch genau die Verbindung von teilweise widersprüchlichen Vorstellungen schien dem nationalsozialistischen Neuen Menschen Anziehungskraft zu verleihen. Man kann durchaus sagen, dass die nationalsozialistische Ideologie und Propaganda genau dies taten: indem sie mithilfe widersprüchlicher Vorstellungen den nationalsozialistischen Neuen Menschen konstruierten, schufen sie eine Projektionsfläche, auf die unterschiedliche Wünsche und Sehnsüchte projiziert werden konnten. Diese Projektionsfläche war die Figur des »Ariers«, die als Ideal, Utopie und programmatisches Ziel der NS-Politik galt.

18 Zygmunt Bauman, *Biologie als Projekt der Moderne*, in: *Mittelweg* 36, 1993, H.4, S. 3–16, S. 3

19 Bauman (Anm. 18), S. 5.

Der Nationalsozialismus gründete auf einer rassistischen Utopie, die den »Arier« zur mythischen Figur des Neuen Menschen erhob. Diese Mythoskonstruktion speiste sich allerdings sowohl visuell als auch sprachlich aus unterschiedlichen Vorstellungen des Neuen Menschen, die in der Weimarer Republik zirkulierten. Einige davon waren bereits um die Jahrhundertwende im politischen Imaginären präsent, andere entstanden im Verlauf des 20. Jahrhunderts. Nach dem Ersten Weltkrieg traten sie verstärkt einzeln oder in Kombinationen miteinander auf. Denn angesichts der krisenhaften Stimmung konnte sich die Figur des Neuen Menschen zum Leitbild für den Neubeginn etablieren.²⁰ Im Fokus der unterschiedlichen Visionen standen nicht nur die Veränderung, sondern auch die Vervollkommenheit des Körpers. Im Verhältnis zur Moderne oszillierten solche Vollkommenheitsphantasien zwischen zwei Polen: Diejenigen Visionen, die im Geiste der Moderne standen, träumten von der absoluten Autonomie und technischen Herstellbarkeit des perfekten Menschen und verstanden den Neuen Menschen als machbares Projekt. Die antimodernen dagegen konstruierten den Neuen Menschen als Eroberung verlorener natürlicher Eigenschaften und als Transzendenzfigur.

Der nationalsozialistische »Arier«-Mythos kombinierte beide Auslegungen des Neuen Menschen als modernes Projekt und antimoderne Vision, auch wenn eine solche Kombination widersprüchlich sein konnte. Die NS-Propaganda stützte sich auf unterschiedliche Vorstellungen solcher Neuer-Mensch-Utopien, um den Mythos des »Ariers« zu konstruieren. Insbesondere drei utopische Entwürfe sind hierfür von Bedeutung: der der Lebensreformbewegung, der der Eugenik und der der Rassentheorien.

Schon um die Jahrhundertwende vermehrten sich die Gruppierungen, die sich zur Lebensreformbewegung bekannten. Ihr Ziel war, Körper und Geist in Einklang mit der Natur zu bringen und sie dadurch zu vervollkommen. Nach ihrer Sicht entfernte sich der moderne Stadtmensch von seiner natürlichen Prägung. Mit romantisierenden Bildern von großen, blonden, braungebrannten nackten Körpern, die in Verbindung mit der Natur dargestellt wurden, appellierte die Lebensreformbewegung an die Sehnsucht nach Glück und Harmonie und versprach eine Lebensweise, die den Menschen eine feste Ordnung geben und Schutz vor Kontingenz garantieren sollte. Frieden, Natur und Idylle waren die Hauptkomponenten dieser Bilder. Im Zentrum standen neue Körperpraktiken, die den natürlichen Zustand des Menschen wiederherstellen sollten,

20 Paula Diehl, *Macht – Mythos – Utopie. Die Körperbilder der SS-Männer*, Berlin 2005, S. 42.

denn Vollkommenheit sei nur in der Natur zu finden. Allerdings war die Lebensreformbewegung keineswegs homogen, sondern eher ein Sammelbecken von unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken: Wandergruppen, FKK, Makrobiotik, Naturheilkunde, Vegetarismus, Ausdruckstanz und sogar Esoterik gehörten dazu. In diesem breiten Spektrum vermischten sich unter anderen Agrarromantik, volkstümliche Vorstellungen, heterogene Interpretationen von Platons Vorstellung von Vollkommenheit, Rassentheorien und Transzendenzbestrebungen.²¹

Die zweite Vision des Neuen Menschen wurde von der Eugenik skizziert. Die Eugenik war eine Lehre aus der Biologie, die sich als Weltverbesserungstechnologie verstand und nicht nur in Deutschland, sondern weltweit anerkannt war.²² Sie ging davon aus, dass bestimmte Lebensbedingungen und vor allem erbliche Prädispositionen zur Degeneration nicht der Individuen, sondern vor allem der gesamten Bevölkerung führten. Ihr Ziel war sowohl die Korrektur und das Gesundwerden der Bevölkerung als auch die Steigerung der Leistung und Optimierung von individuellem Körper und Geist. In der Perspektive der Eugenik stellten die Individuen, die »Erbkrankheiten« in ihren Körpern trugen, eine unmittelbare Infizierungsgefahr für die Gesellschaft dar. Es überrascht daher nicht, dass die Eugenik als Technologie für staatliche Interventionen empfohlen wurde und viele politische Strömungen ihre Vorschläge als fortschrittliche Bevölkerungspolitik interpretierten. Die Gesellschaft wurde als ein Körper gesehen, den es zu pflegen galt. Teilweise erschien die Sorge um den »Volkskörper« mit rassistischen Vorstellungen verbunden. Die Rassenhygiene war ein Zweig der Eugenik, die die sogenannte Qualität der Bevölkerung zusätzlich mit »Rassenkriterien« maß. Im Zentrum von Eugenik und Rassenhygiene stand eine Reproduktionspolitik, die sich auf die Aussonderung derjenigen Individuen konzentrierte, die »minderwertiges« bzw. beschädigtes Erbgut aufwiesen, und auf die verstärkte Vermehrung derjenigen Individuen zielte, die als gesund und erbgesund galten. Im Laufe der 20er Jahre wurden Eugenik und Rassenhygiene zu »einer weit verbreiteten Bewegung mit immer stärkerem Rückhalt in Regierungskreisen«.²³ Für die rassistische Auslegung der Eugenik waren blonde Haare und blaue Augen Zeichen der »Rassenreinheit«, da diese auf rezessives Erbgut schließen ließen und als »rein« interpretiert wurden.

21 Paula Diehl (Anm. 20), S. 48.

22 Vgl. Stefan Kühl, *Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 1997.

23 Cornelia Osborne, *Frauenkörper - Volkskörper*, Münster 1994, S. 144.

Schließlich wäre die nationalsozialistische Utopie ohne die Rassentheorien des 19. und 20. Jahrhunderts nicht möglich. 1853 erschien das Buch des französischen Rassentheoretikers Arthur Graf von Gobineau. In diesem Buch legte Gobineau die Basis für das rassistische Denken des 20. Jahrhunderts und unterschied die menschlichen »Rassen« nicht nur nach Eigenschaften, sondern nach ihrem vermeintlichen Wert. An der Spitze der Rassenhierarchie stand für Gobineau der »Arier«.²⁴ Gobineau hatte durchaus einen wissenschaftlichen Anspruch und bemühte sich, Kategorien zu bilden, auch wenn diese Kategorien Ergebnisse des kolonialen und rassistischen Denkens waren. Zur Jahrhundertwende zirkulierten seine Gedanken auch in Form populärer Literatur und wurden von weiteren Autoren aufgegriffen. Ein besonders wichtiger Autor für die nationalsozialistische Konzeption des »Ariers« war der Biologe Houston Stewart Chamberlain. Chamberlain war Schwiegersohn von Richard Wagner und Mitglied des Bayreuther Kreises, wo er Gobineau kennenlernte. In der kaiserlichen Gesellschaft war er bekannt und stand Wilhelm II. nahe, dies verlieh ihm Ansehen. 1898 veröffentlichte Chamberlain das populärwissenschaftliche Buch *Die Grundlage des XIX. Jahrhunderts*, das zum Bestseller wurde.²⁵ In dem Buch verschärfte er die vermeintliche Überlegenheit des »Ariers«, die bereits von Gobineau postuliert wurde, und stellte die »arische Rasse« in einen Gegensatz zur »semitischen Rasse«. Damit lieferte er die intellektuelle Basis für die nationalsozialistische Utopie des Neuen Menschen. Nationalsozialistische Führer wie Hitler, Rosenberg, Darré und Himmler träumten von der »arischen Rasse« an der Spitze der Gesellschaft. Popularisiert wurden solche Gedanken durch pseudo-wissenschaftliche Publikationen, die während der Weimarer Republik populär wurden wie etwa Hans K. Günthers *Rassenkunde des Deutschen Volkes*.²⁶ Es handelt sich um ein stark bebildertes Buch, das die unterschiedlichen Ausprägungen der »deutschen Rasse« darstellte und zugleich für ihre »Verbesserung« im rassen-theoretischen Sinne plädierte. Dies bedeutete, dass eine gezielte Biopolitik in Gang gesetzt werden musste, die die Reproduktion von »hochwertigen« und die Verhinderung der Vermehrung von »minderwertigen« Indivi-

24 Vgl. Arthur Graf von Gobineau, *Der Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, Stuttgart 1902.

25 Vgl. Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlage des XIX. Jahrhunderts*, Bd. I u. II, München 1901 (2. Ausgabe).

26 Vgl. Hans K. Günther, *Rassenkunde des deutschen Volkes*, 1933 München. Das Buch erschien 1922 und in 1929 auch in einer kürzeren Version als *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes*.

duen erreichen sollte. An der Spitze der Rassenhierarchie stand die »nordische Rasse«, die als blond und blauäugig mit langer Schädelform, schmaler Nase und großer Statur gekennzeichnet wurde,²⁷ wobei es zwischen Günther und Chamberlain einen Unterschied in der Einschätzung von dunklen Haaren gab – für Chamberlain waren dunklen Haare kein Zeichen für »Minderwertigkeit«, viel entscheidender war die Schädelform. Schon in den 1920er Jahren wurde Günthers Buch zum Bestseller. Im Nationalsozialismus arbeitete man in der Schule sogar mit Günthers Material. Rassen-theorien erfuhren im Nationalsozialismus eine Radikalisierung sowohl im Denken als auch in ihrer praktischen Konsequenz, die bis zur Verbannung und Vernichtung der sogenannten »minderwertigen Rassen« ging.²⁸

Diese drei Auslegungen des Neuen Menschen bzw. Vorstellungen der Formbarkeit des menschlichen Körpers und Geistes lieferten die wichtigsten Bausteine des »arischen« Neuen Menschen im Nationalsozialismus. Sie trafen auf eine politische, soziale und kulturelle Situation, in der Kriegsniederlage, politische Labilität und Wirtschaftskrise alltäglich zu erfahren waren, und die von Kontingenzangst geprägt war. Dysfunktionale Körper verstümmelter Soldaten und »Kriegszitterern« machten die Angst vor Kontingenz alltäglich. Der Körper wurde zum symbolischen Fluchtpunkt einer existenziellen Unsicherheit und der Hoffnung nach Ordnung und Vollkommenheit.²⁹

Der Nationalsozialismus kombinierte all diese Ängste, Sehnsüchte und Körperphantasien und bot das Bild des »Ariers« als Projektionsfläche und Identifikationsfigur. Der »arische« Neue Mensch wurde als vollkommener Körper und Geist konstruiert. Er erschien in Reden und Bildern als Ideal, Retter der Menschheit und zugleich als Ziel der nationalsozialistischen Biopolitik, wie Hitlers Eingangszitat zeigt. Seine Bilder waren an die rassentheoretischen und an Günthers Darstellungen angelehnt und stützten sich auch auf visuelle Vorlagen der Freikörperkultur und Lebensreformbewegung. Der »arische« Neue Mensch versprach einen Körper, der vor Kontingenz geschützt war, und bot sich als Identifikationsfigur und Projektionsfläche für die Wünsche nach Sicherheit, Gesundheit und Vollkommenheit an. Sein Körperbild wurde als groß, blond und blauäugig imaginiert und lehnte sich sowohl an den rassistischen Diskurs als auch an die Vorstellungen der Lebensreformbewegung an.

Von Anfang an war der »Arier« eine widersprüchliche Konstruktion, denn als Mythos und Transzendenzfigur war er niemals erreichbar, doch

27 Günther (wie Anm. 26), S. 99 ff.

28 Vgl. Diehl (wie Anm. 20)

29 Diehl (wie Anm. 20), S. 62 ff.

als Zuchtprojekt der NS-Politik musste der »arische« Neue Mensch verwirklicht werden. Die Bilder und Vorstellungen des »arischen« Körpers fungierten auch als Kriterien für Zugehörigkeit zur und Exklusion von der Volksgemeinschaft – auch wenn man wusste, dass kein Individuum diese Kriterien erfüllen könnte. Zuchtprojekt und unerreichbares Ideal bedingten sich gegenseitig.

Von der Utopie des Neuen Menschen zur Vernichtung des Menschen

Das Ziel des NS-Projekts war die absolute Durchsetzung der »arischen Rasse« als hegemoniales Volk und die Vollendung eines idealen Zustandes der Menschheit. Das »Deutsche Reich«, so Hitler in *Mein Kampf*, beabsichtigte, aus dem deutschen Volke »die wertvollsten Bestände an rassischen Urelementen nicht nur zu sammeln und zu erhalten, sondern langsam und sicher zur beherrschenden Stellung emporzuführen.«³⁰ Dafür wurde eine Biopolitik in Gang gesetzt, die nicht nur die Reproduktion der biologisch, »rassisch« und geistig »wertvollen« Mitglieder der »Volksgemeinschaft« befördern sollte, sondern vor allem die »minderwertigen« Individuen ausschließen musste. Auf dieser ideologischen Basis implementierte der Staat eine umfassende Biopolitik, die auf Rassismus, Eugenik und Antisemitismus baute. Sie unterschied zwischen »wertvollen« und »minderwertigen« Mitgliedern des »Volkskörpers« und betrieb in der Folge medizinische, juristische und erzieherische Formierungspraktiken des »Neuen Menschen«. Dazu gehörten einerseits die Ausschließung, Verbannung und Vernichtung von Juden und sogenannten minderwertigen Rassen, Behinderten, »Erbkranken« und »Asozialen« und andererseits eine gezielte »Zuchtpolitik« der »rassischen Auslese«. Die SS zeigt auf radikale Weise, wie die Utopie des Neuen Menschen als modernes Projekt zur Vernichtungspolitik führen kann. Zucht und Vernichtung sind zwei Seiten dieser Biopolitik. Schließlich war die SS für die Konzentrationslager und für die Vernichtung von Juden, Sinti und Roma, Homosexuellen, »Asozialen« und andere »minderwertigen« Gruppen zuständig, sie war auch für den systematischen Mord an Behinderten im Rahmen der T4-Aktion³¹ verantwortlich. Der Traum um die Vollkommenheit wurde zugleich zum realen Mord und Genozid.

30 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München Bd. II, 1934, S. 439.

31 Vgl. Ernst Klee, »Euthanasie« im NS-Staat. Die »Vernichtung lebensunwerten Lebens«, Frankfurt am Main 1997.

Die Zucht des Neuen Menschen und Vernichtung der »Minderwertigen« gehen Hand in Hand. So war es folgerichtig, dass die Zuchtphantasie des »arischen« Neuen Menschen in der SS am radikalsten auftrat. Für Heinrich Himmler war die »Bewahrung des arischen Blutes«, die Optimierung des Körpers und die Hervorbringung einer »arischen Auslese« als SS-Sippe das oberste Ziel.³² Diese »rassische Überlegenheit« sollte den Elitestatus der SS innerhalb des rassistischen totalitären Staates garantieren. Um die »rassische Qualität« der SS-Männer zu erreichen, fügte Himmler »rassische« Kriterien zur Musterung hinzu, die sich an den »arischen« Körperbildern orientierte, er verlangte von den SS-Kandidaten einen »judenfreien« Stammbaum bis zur vierten Generation, und ab dem 31. Dezember 1931 galt sogar der »Verlobungs- und Heiratsbefehl« für alle SS-Mitglieder. Damit erfasste die SS auch die Bräute der SS-Mitglieder. Ihre genealogischen Ursprünge sollten demnach überprüft und eine ärztliche Untersuchung unter »rassisch-biologischer« Begutachtung vorgenommen werden. In der Praxis funktionierten diese Maßnahmen nicht wie geplant, denn die SS-Behörden waren mit der Überprüfung der Unterlagen überfordert.³³

Doch selbst wenn die technische Herstellbarkeit des »arischen« Neuen Menschen möglich gewesen wäre, wäre seine Hervorbringung nicht realisierbar. Denn der »Arier« blieb in der NS-Ideologie ein unerreichbarer Mythos. Und genau an diesem Punkt trafen sich antimodernes und modernes Denken. Als antimoderne Vision war der »arische« Neue Mensch eine Transzendenzfigur und ein unerreichbares Ideal. Als modernes Projekt jedoch war er in einem zirkulären Denken gefangen: Zum einen definierten die imaginierten positiven Eigenschaften des »Ariers« die Zugehörigkeit zur »arischen Rasse«. Doch zum anderen war der »Arier« als modernes Projekt selbst in einer Steigerungsdynamik eingebunden, die seine Erreichbarkeit verhinderte. Denn, wie Bauman zeigte, ist das moderne Denken von Grenzüberschreitung gekennzeichnet.

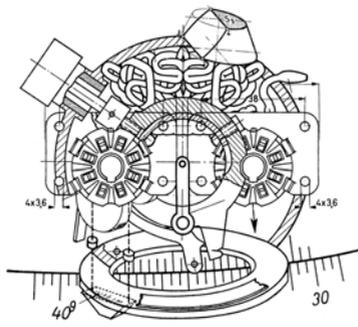
Die modernen Machbarkeitsphantasien weiten die Grenzen des menschlichen Körpers und seiner mentalen Fähigkeiten immer weiter aus, ohne dass jemals ein endgültiges Ziel erreicht werden kann. Die Steigerung der menschlichen Fähigkeiten erscheint nicht nur erstrebenswert, sondern begründet auch eine unausweichliche Dynamik der Optimierung. Sobald eine Grenze überschritten wurde, zeichnet sich die nächste am

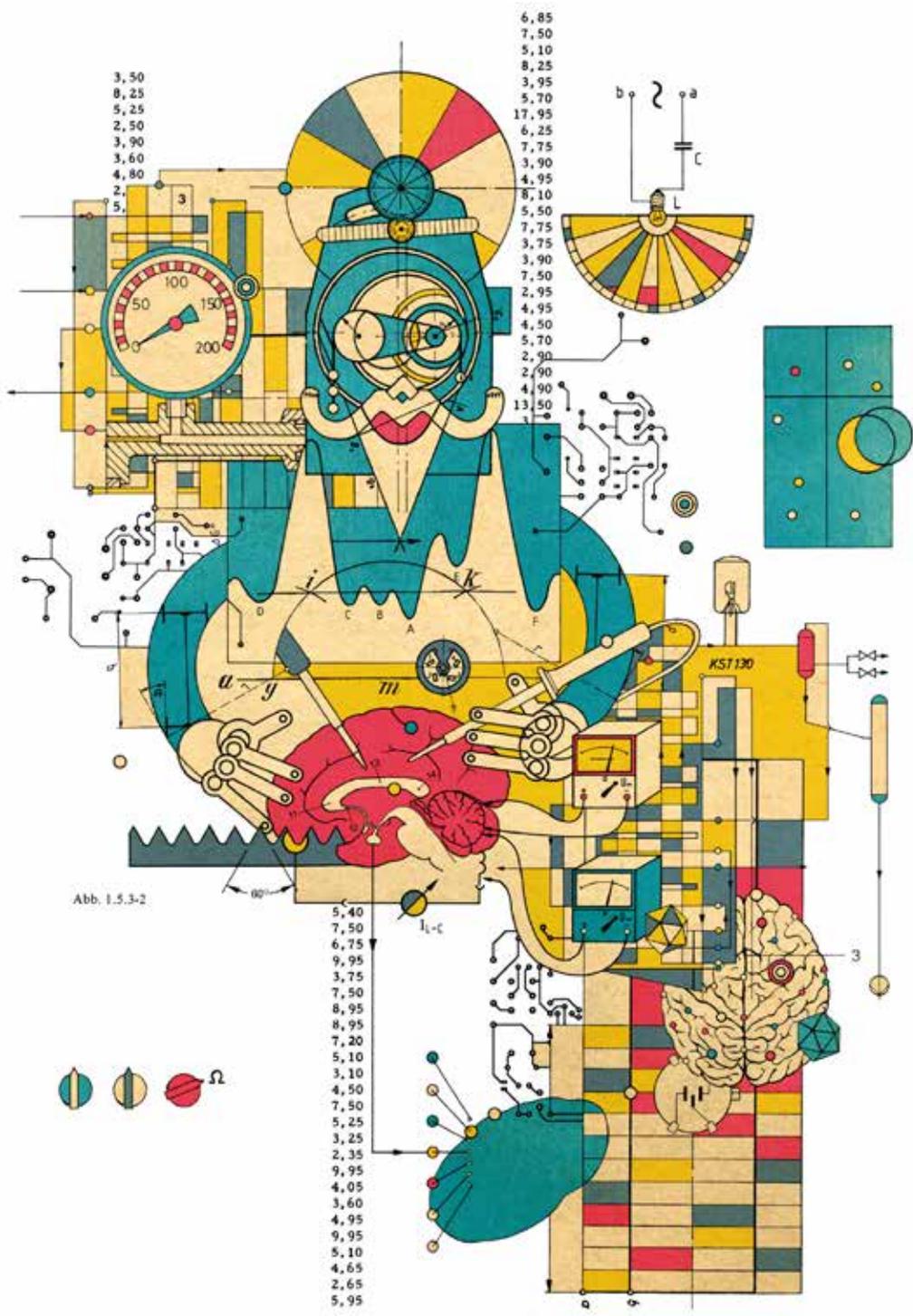
32 Himmler, Rede zum Anlass der Führertagung des SS-Oberabschnitts Süd-Ost in Breslau vom 01.01.1935. Zitiert nach Bernd Wegner, *Hitlers politische Soldaten. Die Waffen-SS 1933–45*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1997, S. 19.

33 Diehl (wie Anm. 20), S. 32, FN 29.

Horizont ab. Der Mensch kann und soll immer weiter verbessert werden. Für das NS-Projekt des Neuen Menschen bedeutete dies, dass die Skala zum »Arier« nach oben offen war.³⁴ Da der »Arier« selbst zum Kriterium für Zugehörigkeit und Ausschluss in der NS-Biopolitik wurde, war der politische Effekt dieser Dynamik, dass niemand die endgültige Bestätigung seiner Zugehörigkeit zur »arischen« Rasse bekommen konnte. Wenn einerseits die propagandistische Abgrenzung zu den »Minderwertigen« die Sicherheit vermittelte, nicht zu den Ausgeschlossenen zu gehören, war andererseits die Steigerungsdynamik des »Ariers« ein Erpressungshebel, mit dem die Zugehörigkeit entzogen werden konnte. So wie sich Zucht und Vernichtung gegenseitig bedingten, waren Zugehörigkeit und Ausschluss intrinsisch miteinander verbunden.

³⁴ Diehl (wie Anm. 20), S. 242.





Alexander Schwarz

Der Neue Mensch im sowjetischen Film

Euphorie, Alltag und Illusion zwischen Revolution und Stalinismus, 1924 bis 1932

Nach dem Wirtschaftsboom des Jahres 1913 und dem traumatischen Erlebnis des Ersten Weltkrieges als Zerfall der europäischen Zivilisation herrschte in Russland eine apokalyptische Stimmung. Sie ließ in weiten Teilen der Bevölkerung den Wunsch nach Erneuerung entstehen, nach grundlegender Veränderung und dem Aufbau einer neuen Welt. Sie sollte Erlösung und Befreiung bringen – und auch eine neue Ordnung. 1917 machten sich die russischen Revolutionäre um Lenin und Trotzki daran, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«, wie es bei Karl Marx in der Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* heißt. Ihr Griff nach der Macht in der Oktoberrevolution sollte den sofortigen Frieden an der Front bringen, die alten Eliten beseitigen und den Boden und die Menschen befreien.

Schon in den 1860er Jahren hatte der Publizist Nikolai Tschernischewski den Sozialroman *Was tun? Aus den Erzählungen über die neuen Menschen* veröffentlicht. Seitdem war der Topos von der »schlummernden Kraft« im Volk weit verbreitet. Der Neue Mensch wurde zur Sozialutopie der vorrevolutionären russischen *Intelligenzija* – wie auch zum Heilsziel und Hoffnungsinhalt des Aufbruchs eines Teils der deutschen Jugendbewegung ab 1900. Lenin und andere führende Revolutionäre wollten »den Schmutz der alten Welt beseitigen«. Sie erkannten, nutzten und verstärkten die epochale Aufbruchsstimmung, die Experimentierfreude und das Allmachtsgefühl, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit in Teilen der russischen Bevölkerung vorherrschten. Mit der Ökonomie wollten sie zugleich die Moral verändern. Feudalismus, Zarenherrschaft und Religiosität hatten lange Zeit wichtige Reformen verhindert, die jetzt nicht schrittweise, sondern mit großem Elan und radikal umgesetzt werden sollten. Die Schaffung, Formung und Disziplinierung des Neuen Menschen entwickelte sich dabei zu einem der zentralen Ideologeme der frühen Sowjetunion. Dafür bedien-

ten sich die russischen Revolutionäre neben der Literatur und Kunst vor allem der jungen Filmkunst und -industrie, mit ihrem großen propagandistischen und identifikatorischen Potenzial.

Erziehung und Arbeit: der selbstoptimierte Mensch als Maschine

Als Tausende Menschen 1920 in Masseninszenierungen die Revolutionsereignisse nachspielten, etwa in *Mysterium der befreiten Arbeit* und in *Erstürmung des Winterpalastes*, beschrieb Adrian Piotrowski, einer der Regisseure, überschwänglich die Stimmung, mit der die Beteiligten der Trostlosigkeit der Bürgerkriegszeit entgegenwirken wollten: »Der Neue Mensch wird nun in einer neuen Generation der Oktoberrevolution geboren, die mit lauter Stimme spricht und eine Vision hat, die keine Grenzen kennt und einen Willen hat, der nicht gebrochen werden kann.« Die radikale Erneuerung zum wahren und nach Marx dann »vollseitig entwickelten« Menschen sollte vor allem durch mit Arbeit kombinierte Erziehung die Rückständigkeit und Entfremdung sowie die Klassengegensätze überwinden. Lebensfrohe, gesunde, arbeitsfähige und nützliche Mitglieder der Gesellschaft waren das Ziel. Sie würden später einmal von gesellschaftlich-sozialen Instinkten durchdrungen sein, über organisatorische Fähigkeiten verfügen, standhafte Kämpfer für die Sache des Proletariats und tüchtige Baumeister der künftigen kommunistischen Gesellschaft sein. Der Umerziehung der Jugend maß man größte Bedeutung bei. Insbesondere der junge Mensch wurde als formbar betrachtet und sollte idealerweise wie eine Maschine funktionieren.

Henry Ford und Frederick Taylor, die amerikanischen Apologeten der Massenproduktion am Fließband und der Prozesssteuerung von Arbeitsabläufen, standen hoch im Kurs. Der Arbeitswissenschaftler Aleksej Gastew entwickelte ab 1922 in seinem Institut zur wissenschaftlichen Organisation der Arbeit (NOT) mit Ausbildungsplätzen für 6 000 Facharbeiter eine Art biomechanisches Modell für die Tätigkeiten in der befreiten Gesellschaft. Mit Ähnlichem experimentierten Wsewolod Mejerchold und Sergej Eisenstein in Theater und Film. Die russischen Avantgardisten der zwanziger Jahre verbanden dabei die Verwandlung des Menschen in Maschinenteile mit dem Mythos des sozialistischen Übermenschen, auf dem Weg zum Kommunismus Marx'scher Prägung: In einer klassenlosen Gesellschaft sollte der Mensch von der deformierenden Last der Arbeit befreit werden. Er würde sich selbst verwalten und freiwillig nach den eigenen Fähigkeiten Leistung erbringen, in einem gleichberechtigten, gerechten Raum des

Sozialen, befreit von Bevormundung durch Staat und Behörden. Es blieb zwar bekanntlich bei der Utopie. Doch der neue, selbstoptimierte, maschinenartige Mensch war auch Jahrzehnte nach der experimentellen Stimmung der zwanziger Jahre noch das Leitbild der sowjetischen Propaganda. Dazu gehörte auch die euphorische Zentralisierung und Planung (Elektrifizierungsplan 1920, Konzept der Planwirtschaft 1921, Erster Fünfjahresplan ab Herbst 1928), die in alle Lebens- und Wirtschaftsbereiche eingreifen sollte. Das Leben sollte dem Chaos der nicht auf die Bedürfnisse der Vielen ausgerichteten bürgerlichen Ökonomie und Politik entrissen werden und zusehends rational organisiert, kollektiviert und kontrolliert werden.

Die Neue Frau und die proletarische Moral

Eine zentrale Rolle in der Konzeption des Neuen Menschen spielte das stark veränderte Bild der Frau und ihrer Rolle in der Gesellschaft. Befreit von Haushalt und Patriarchat, gleichberechtigt und voll in die Arbeitswelt und das politische Leben integriert sollte sie sein. So lautete zumindest das Ideal, dem sich die praktische Politik mit großen Schritten näherte. Bedeutenden Anteil daran hatte Aleksandra Kollontai, die von Lenin zur Volkskommissarin für soziale Fürsorge ernannt worden war – vermutlich die erste Frau der Neuzeit auf einem Ministerposten. Sie sorgte bereits Ende 1917 für eine radikale Änderung der Ehegesetze (bevor sie 1923 von den bolschewistischen »Patriarchen« wieder verdrängt wurde). Ehe bzw. Partnerbeziehungen waren nun reine Privatangelegenheit und staatlicher Bevormundung und kirchlicher Kontrolle entzogen. Es gab keine rechtliche Verpflichtung zur offiziellen Eheschließung, dafür aber das Recht zum straffreien Schwangerschaftsabbruch ohne medizinische oder soziale Indikation. Bei einer Geburt hingegen musste der Vater des Kindes benannt werden und wurde zum Unterhalt verpflichtet – im Zweifel alle in Frage kommenden Männer gemeinsam, die sexuellen Kontakt zur Mutter hatten. Die Erziehung und Betreuung der Kinder und Jugendlichen übernahm der Staat, durch Krippen, Kindergärten, Arbeitsschulen und kommunistische Kinder- und Jugendorganisationen. Entsprechend groß war der Anteil der Frauen in Stadt und Land, die auch als Mütter voll berufstätigt waren. Und nur in Arbeit stehende Personen wurden vom Staat versorgt.

Bereits Mitte der zwanziger Jahre hatte dieser Wandel zu deutlich größerer sexueller Freizügigkeit unter den jungen Sowjetbürgern geführt, zu einer Vielzahl von praktizierten Formen des Zusammenlebens (mit befördert durch die Wohnungsnot) und auch zur Überwindung dessen, was nun

bürgerliche Vorurteile genannt wurde. Hausarbeit und Kindererziehung waren zehn Jahre nach der Revolution weitgehend vergesellschaftet, das Familienleben zunehmend zugunsten kollektiver Lebensformen aufgehoben. Denn die Kleinfamilie galt nun als rückständig und konventionell, die »Befreiung« der Kinder setzte sich in der polytechnischen Bildung inklusive Berufsausbildung fort. Die Schule hatte als Staatsapparat die Hauptfunktion, nützliche Mitglieder der (künftigen) kommunistischen Gesellschaft zu erziehen.

Utopische Projektionen, konkrete Feindbilder

Der Traum von der besseren Welt umfasste nach der Revolution neben der Landverteilung und dem Friedensschluss 1918 mit dem Deutschen Reich auch die Hoffnung auf die Befreiung des menschlichen Geistes. Das Bildungsversprechen für die Arbeiter und Bauern wurde binnen weniger Jahre eingelöst, der Analphabetismus schnell und gründlich beseitigt, die Schul- und Berufsausbildung enorm forciert. Man entwarf eine neue Gesellschaftsordnung, mit anderen Beziehungen der Menschen zueinander, frei von Konventionen und Zwängen. Selbst im Westen waren viele Intellektuelle begeistert von diesen bahnbrechenden Neuerungen, darunter André Gide, André Malraux, James Joyce, George B. Shaw, Upton Sinclair, Lion Feuchtwanger und Heinrich Mann.

Solche radikalen Positionen fanden ihren Widerhall auch in der Kunst. Sie knüpfte an Traditionen des russischen Futurismus an und suchte in Malerei, Literatur, Musik, in Architektur, Grafik oder Textildesign nach Innovationen. Eine moderne, neue Ästhetik prägte das konstruktivistische Theater, aber auch Bauwerke und Baustile, und alle anderen Bereiche der künstlerischen Produktion. Erstmals entstand in Russland ein »politischer Film«. Wenig später schon war es mit dieser experimentellen und dogmatischen Phase wieder vorbei. Die sogenannte Kulturrevolution der späten zwanziger Jahre veränderte die Rolle der Künstler und Intellektuellen erneut. Hatten sie sich ab 1917 als gleichberechtigte Akteure einer gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsbewegung verstehen können, beschnitten die Kulturfunktionäre nun ihre Freiheiten radikal und entwerteten die künstlerischen Erfahrungen und kreativen Beiträge zur nachrevolutionären Gesellschaft. Ab nun sollten sich die Künstler nur noch als Kulturarbeiter des *Agitprop*¹ verstehen, als Diener der propagandistischen und kul-

1 Kurzform aus Agitation und Propaganda.

tuellen Interessen der Arbeiterklasse. Die kurzen Jahre der sowjetischen Avantgarde waren zu Ende.

Zum utopischen Konzept des bewussten Menschen – befreit, kraftvoll, als mustergültiger Arbeiter oder Bauer das Gute und das Schöne repräsentierend – gehörte jedoch auch die »soziale Hygiene«, die die gesellschaftlich Unbrauchbaren und die Klassenfeinde beseitigen wollte. Die in der Literatur, vor allem aber in vielen Filmen stereotyp und überzeichnet dargestellten kleinbürgerlich-kapitalistischen Emporkömmlinge der Neuen Ökonomischen Politik, die Alkoholiker, Randalierer und Aufwiegler (russisch *chuligany*, Hooligans), die Bürokraten, korrupten stark geschminkten Kupplerinnen und Geschäftemacherinnen sowie die bäuerliche Klasse der Kulaken repräsentierten das Gegenbild des Alten und Bourgeois, das überwunden werden musste. Das führte zur Denunziation des »Alten Menschen«, zu gnadenlos scharfer antibourgeoiser Rhetorik und schließlich zu »Säuberungsaktionen« gegen Nichtproletarier in den Apparaten der Verwaltung, Wirtschaft, Politik und Armee sowie im höheren Bildungssystem zur »Entfernung sozial fremder Elemente«.

Auf Beschluss des XVI. Parteitags der KPdSU² im Dezember 1925 zur sozialen Umgestaltung des Dorfes mittels Kooperativen, der Industrialisierung der landwirtschaftlichen Produktion und der engen Verbindung von Stadt und Land wie im Film *LEBEN IN DER HAND* (*Schisn w rukach*, Regie: Dawid Marjan, 1931) wurde gemäß dieser »Generallinie« die Phase der Neuen Ökonomischen Politik Ende 1927 für beendet erklärt. Stalin gab die neue politisch-ökonomische und gesellschaftliche Richtung vor, die die Kollektivierung der Landwirtschaft forcierte und die noch verbliebenen Großbauern und solche mit mittelgroßen Höfen enteignete. Zugleich sollte religiöser Irrationalismus bekämpft, die Emanzipation der Frauen vorangetrieben und konstruktivistische Architektur und Kunst gefördert werden. Die Hauptaufgabe der Agitation für die »Generallinie« und gegen ihre Widersacher übernahm der Film. Rechten Abweichlern, sprich den Bürgern, sagte man pauschal den Kampf an.

Die »zeitgenössischen« Filme 1924 bis 1932

Die Filme, die diese verschiedenen Ausprägungen, Utopien und Folgen des Bildes vom Neuen Menschen in der Sowjetunion veranschaulichten, sind keine Revolutionsfilme, die die Ereignisse von 1917 rekonstruierten

2 Kommunistische Partei der Sowjetunion.

und mythologisierten. Sie sind auch von den meist kurzen Agitpropfilmen zu unterscheiden, die eher plakativ-vereinfachende Aussagen zu Einzelthemen für ein ländlich-agrarisches und wenig gebildetes proletarisches Publikum formulierten. Ebenso wenig geht es bei den rund zwei Dutzend Filmen zum Neuen Menschen um die in den frühen zwanziger Jahren und erneut im Stalinismus populären Historien- und Bürgerkriegsfilme. Ebenfalls müssen sie von den Komödien und den klassischen Literaturverfilmungen abgegrenzt werden. Neben all diesen gab es ein beim Publikum erfolgreiches, ganz eigenes neues Genre, die von den Ideologen bald scharf bekämpften sogenannten zeitgenössischen Filme. Sie spiegelten den Alltag bzw. das Alltagsleben (russisch: *byt*) der Jahre nach der Revolution und vor der stalinistischen Zeit anschaulich, realistisch und unterhaltsam wider, ohne die spätere ideologische Verbrämung der Werktätigen. Dies erlaubte die nuancierte Behandlung der Themen des gewandelten Frauen- und Familienbildes, der Erziehungsideale, der mustergültigen, geläuterten, befreiten Arbeiter und Bauern, der Arbeitswelt und der radikalen Veränderung des Landes. Besonders überzeugend erreicht das *DER MANN, DER DAS GEDÄCHTNIS VERLOR* (*Oblomok imperii*, Regie: Fridrich Ermler, 1929) durch eine Dramaturgie des Vorher-nachher-Vergleichs zwischen Weltkriegszeit und dem Neuen Russland. Szenen von Gewalt und Trauma im Bürgerkrieg 1919, an einer kleinen Bahnstation; mittendrin taumelnd Iwan, ein im Weltkrieg Traumatisierter »ohne Gedächtnis« (Zwischentitel). Dann Jahre später, etwa 1928: Eines Tages sieht Iwan am Fenster eines haltenden Schnellzuges eine Frau, die eine Erinnerung in ihm wachruft. Bei der Arbeit mit einer ratternden Nähmaschine kommt alles wieder hoch: Maschinengewehre, nächtliche Gefechte, ein Panzer – und Iwan wird verschüttet. Gedächtnisfragmente helfen ihm in die Welt zurück. Er weiß wieder, wer er ist: »Ich bin der Unteroffizier Filimonow. – Meine Frau! – Nach Hause, nach St. Petersburg!« In Leningrad erlebt er einen Kulturschock. Die Stadt trägt einen neuen Namen, es gibt Hochhäuser, moderne Verkehrsmittel und kurze Frauenkleider. Und wer ist dieser Lenin, der an Stelle der Zaren-Statue nun als riesiges Denkmal den Platz überragt? Filimonow wird zu einem überzeugten Verfechter des neuen Systems. Schließlich findet er seine Frau wieder, die inzwischen mit einem Apparatschik in Streit und bürgerlicher Gemütlichkeit zusammenlebt. Er herrscht die beiden an: »Ihr kläglichen Überbleibsel des Kaiserreichs!« (so auch der Filmtitel wörtlich übersetzt).

Der Beginn des sowjetischen Films nach Revolution, Bürgerkrieg, Verstaatlichung, den Emigrationswellen und einer total darniederliegenden Filmindustrie ist erst ab etwa 1924 anzusetzen, mit ersten Spielfilmen wie

AELITA (Regie: Jakow Protasanow). Eine erste Blütezeit erlebte der sowjetische Film bereits 1925/26 mit den Revolutionsfilmen STREIK (*Statschka*) und PANZERKREUZER POTEKIN (*Bronnosez Potjomkin*) von Sergej Eisenstein, mit Lew Kuleschows »amerikanischen« Filmen sowie vielen Literaturverfilmungen.

Die neuen »zeitgenössischen Filme« begannen genau genommen mit dokumentarischen Formaten – Dsiga Wertows »Filmjournale« seit 1922 und seinen Dokumentarfilmen wie FILM-AUGE (*Kino-glas*, 1924) und DAS ELFTE JAHR (Odinadzatyj, 1928). Seine Theorie und Praxis des faktografischen Films lehnt Spielfilme radikal ab. Der postulierte Authentizitätsanspruch des mit der Kamera »übrumpelten Lebens«, das durch Auswahl, Aufnahmeparameter und Montage gleichwohl konsequent gestaltet wird, entsprach der weit verbreiteten Maschinengläubigkeit und den Umformungs- und Erziehungszielen für die Sowjetgesellschaft. Viktor Turins Dokumentarfilm TURKSIB (1929) kann ebenfalls zu dieser Gruppe von zeitgenössischen Filmen gerechnet werden. Darin wird der schwierige Eisenbahnbau durch die kasachische Steppe aus Turkmenistan zur Transsibirischen Eisenbahn dokumentiert – und die Veränderungen, die dieser Bau und Anschluss an das Eisenbahnnetz für die Menschen in der Region bedeutet. Auch DAS ANDERE LEBEN (*Drugaja schisn*, 1930, von Juri Scheljabuschski und Aleksej Dmitrijew) gibt durch die umfassende Darstellung der umgeformten, modernisierten und sogar vor laufender Kamera auf Arbeitseffektivität getrimmten aserbaidischen Gesellschaft Bakus ein klares Bild von der Utopie und Realität des Neuen Sowjetmenschen an der Peripherie wider.

Auf der Spielfilmseite folgten dann im Jahr 1926 mit KATKA, DAS REINETTENMÄDCHEN (*Katka – bumashny ranet*, Regie: Eduard Ioganson, Fridrich Ermler) und BETT UND SOFA (*Tretja Meschtschanskaja*, Regie: Abram Room, 1927). Dieses Kammerstück, wie es damals auch in Deutschland populär war, spielt die aktuellen Themen Wohnungsnot, Kleinbürgerlichkeit und moderne Beziehung und Abtreibung durch. Gegenüber massiver Pressekritik über die dargestellte Wohnung mit Nippes und bürgerlichem Anstrich, das transportierte kleinbürgerliche Frauenbild, den offenen Schluss und die »unsowjetische Lösung« des Konfliktes rechtfertigte sich Regisseur Abram Room damit, er habe als erster bewusst einen »Alltags- und Problemfilm« geschaffen. Er betrachtete den Film als Mittel zur »sozialen Alltagshygiene« – und schuf so ein 1927 auch schon in Westeuropa gezeigtes frühes sowjetisches Melodram über den Weg zum Neuen Menschen.

Die »zeitgenössischen« Filme waren in der Tat anfangs häufig Melodramen oder Sozialdramen, zum Teil auch Animationsfilme. Erst 1929/30,

also gegen Ende der Stummfilm- und zu Beginn der Tonfilmzeit in der Sowjetunion, griff dann die staatliche Repertoirekontrolle durch und gab optimistischeren Filmen oder zumindest solchen mit komödiantischen Untertönen den Vorzug. Bereits 1927/28 hatten sich der Kampf um die Kontrolle in der Filmproduktion, die ökonomische Krise und die ideologische Verhärtung verschärft. Bei der ersten Parteikonferenz zum Film im März 1928 wurde schließlich die Neuausrichtung auf neue sozialistische Beziehungen vorgegeben und der Kampf gegen die Überreste der Vergangenheit angesagt. Im Vordergrund sollten die Aufklärung der Massen und die Darstellung der Errungenschaften der Kultur stehen. Mit Beginn der Kulturrevolution im Herbst 1928 gab der Staat offizielle Themenlisten für die Filmproduktion heraus, die erlaubt, gefordert und gefördert wurden: der Kampf um den neuen Lebensstil, die Verbindung von Stadt und Land, die Rationalisierung der Produktion, die sozialistischen Sozialleistungen, die Emanzipation der Arbeiterinnen, die Integration des Handwerks in die staatliche Produktion sowie die Elektrifizierung und die Kollektivierung der Landwirtschaft. Entsprechend mussten sich auch die Aufbruchs- und Alltagsfilme diesen Vorgaben anpassen.

So entstanden in verschiedenen Schattierungen neben den genannten weitere Spielfilme, die die prekäre Existenz der Anfang der zwanziger Jahre in die Städte strömenden Landbevölkerung und ihre Träume vom sozialen Aufstieg beleuchten, oder die Dramen alleinstehender schwangerer Frauen oder Mütter, die notgedrungen die Kinder vernachlässigen: *DER PARISER SCHUSTER* (*Parischski saposchnik*, 1927, Regie: Fridrich Ermler). In *DER KRONPRINZ DER REPUBLIK* (*Naslednyj prinz respubliki*, 1934, Regie: Eduard Ioganson) bringt ein Findelkind eine Wohngemeinschaft von Junggesellen ordentlich durcheinander und exemplarisch werden die sich wandelnden Moralvorstellungen und Geschlechterrollen deutlich. Ein weiteres Thema waren die rund vier Millionen verwaisten, verstoßenen oder streunenden Kinder und Jugendlichen, die 1921 nach Weltkrieg und Bürgerkrieg in der Sowjetunion auf der Straße lebten, verwahrlosten und sich in marodierenden Banden durch Diebstahl, Raub und Mundraub über Wasser hielten. Sie stellten bis 1926 eines der größten sozialen Probleme der jungen Sowjetunion dar. Dem Leiter des Geheimdienstes Feliks Dserschinski wurde 1921 die Aufgabe übertragen, Abhilfe zu schaffen. Er griff dabei einerseits auf ein Netz von Besserungsanstalten und auch Haftanstalten zur Umerziehung minderjähriger Straftäter zurück. Andererseits ließ er 1927 in der Ukraine Anton Makarenko, einen humanistischen Pädagogen, die »Kolonie Feliks Dserschinski« bei Charkow gründen. Dort setzte Makarenko anfangs auf eine Erziehung ohne Prügelstrafe, in Einheit mit verin-

nerlichter Disziplin, Selbstverwaltung und nützlicher Arbeit, aus der dann unter Stalin bzw. noch unter Derschinski selbst eine autoritäre Kasernenhoferziehung wurde. Entsprechend gilt in dem bekannten ersten sowjetischen Tonfilm DER WEG INS LEBEN (*Putjowka w schisn*, 1931, Regie: Nikolai Ekk) eher noch ein Rehabilitationskonzept, das sich wie in der Frühzeit der Sowjetunion an einem Bild des autonomen und freien Menschen mit allseitiger Bildung und Entwicklung orientiert. Die verwaehrlosten und geretteten Kinder und Jugendlichen werden nicht als vorbildliche Abteilung der Pioniere, sondern mit Brüchen und Rückschlägen dargestellt. Der Film endet nicht im euphorischen sozialistischen Jubel, sondern in der Tragödie.

Auch »Klassiker« wie Boris Barnets Komödie DAS HAUS AN DER TRUBNAJA STRASSE (*Dom na Trubnoj*, 1928) über den Kulturschock der Bauernmagd Parascha in der Metropole Moskau widmen sich der Darstellung sozialer Veränderungen auf dem Land durch die Kollektivierung und der zusammengewürfelten Stadtgesellschaft. Die junge Lehrerin, die sich in ALLEIN (*Odna*, 1931, Regie: Grigori Kosinzew, Leonid Trauberg) im hohen Norden gegen patriarchalische Strukturen durchsetzen soll, zählt ebenso wie der titelgebende IWAN (1932, Regie: Aleksandr Dowschenko) zu den Protagonisten, mittels derer das neue Menschenbild schwankend zwischen Euphorie und Scheitern, konkreten Veränderungen und Utopie entwickelt wird. Themen wie Bildung, Industrialisierungsprojekte und gesellschaftlich-politisches Engagement in einer gewandelten Gesellschaft und Arbeitswelt ziehen sich – entsprechend den Parteivorgaben an die Filmindustrie – wie ein roter Faden durch diese Filme.

Ein besonders interessanter Fall ist der wenig bekannte ukrainische Film DAS LEBEN IN DER HAND (*Schisn w rukach*, 1931, Regie: Dawid Marjan): Die gut gelaunten Bewohner eines großen Kommune-Wohnheims in der Ukraine, das im modernen, kubistischen Stil gebaut ist, laufen organisiert morgens unter die Dusche und danach zur Arbeit in die Landmaschinenfabrik. Sie gehen auch – so wie ihre Kinder in der Krippe gehen – gemeinsam in die Kantine, wo das Essen ebenfalls am Fließband serviert wird. Brasjuk, einer der besten Arbeiter, kämpft jedoch mit seiner Trunksucht. Die Folge: Ausschuss bei der Produktion, Ärger mit der Fabrikleitung und den Kollegen und familiärer Verdross. Heroisch wird am Ende die gemeinsame Ernte des Dorfes mit Hilfe der Maschinen und der Helfer aus den Fabriken und Städten inszeniert, »ohne Schlangenlinien«, entlang der »Generallinie«. Thematisch und visuell klingt dabei Eisensteins DAS ALTE UND DAS NEUE (*Staroje i nowoje*, 1929) an.

Zu nennen wären schließlich noch einige Animationsfilme zur Thematik: Zum einen DER SAMOJEDENJUNGE (*Samojedski malschik*, 1928, Regie:

Nikolai Chodatajew, Olga Chodotajewa, Valentina und Sinaida Brumberg). Der mit gereimten Zwischentiteln versehene Animationsfilm vollzieht den Weg der Sozialisierung des Jungen Tschu aus dem Volk der Samojeden (heute Nenzen genannt) an der Barentssee zum Bürger der neuen Sowjetgesellschaft als Überlebensstrategie. DER SCHRECKLICHE WAWILA UND TANTE ARINA (*Grosny Wawila i tjotka Arina*, 1928, Regie: Nikolai Chodatajew, Olga Chodotajewa). Arina wird von der strahlenden Sonne, den zum Leben erwachten Haushaltsgegenständen und schließlich dem Kalender auf den 8. März aufmerksam gemacht. Sie muss sich die Teilnahme an der Frauenversammlung im Dorf aber erst gegen ihren brutalen, schrecklichen Wawila erkämpfen. Die Frauen demonstrieren gemeinsam unter dem Banner »Wir werden das Neue Leben aufbauen! Nieder mit Küche und Herd!« In BEHERRSCHER DES ALLTAGS (*Wlastelin byta*, 1932) schließlich ironisiert Aleksandr Ptuschko fantasievoll, detailreich und treffsicher den »Kampf um den neuen Alltag«, wie man das damals nannte. Da er sich erst einmal an das nächtliche Ringen mit Bettwanzen gewöhnt hat, kann der Spießbürger in der neu zugewiesenen, sauberen und modernen Wohnung nicht einschlafen und beschafft sich seine alten Möbel und damit wieder Wanzen. »Genug!« donnert eine Stimme aus dem Off, denn es handelt sich um den allerersten sowjetischen Puppentrickfilm mit Ton! Ein Sturm bläst allen Tand aus der Wohnung und ihren Bewohner in die Badewanne.

Vom Übergangsmenschen zum stalinistischen Helden

Prägend für die zeitgenössischen Filme vom Neuen Menschen sind die dort verhandelten Erweckungs-, Wandlungs- und Bekehrungserlebnisse. Die Heldinnen und Helden müssen auf den rechten Weg finden und sich dabei selbst überwinden und befreien. Es ist genau betrachtet ein Menschenbild vom »Übergangsmenschen«, der selbst noch nicht vollkommen zum Neuen Menschen geworden ist. Er stellt eher seinen Erzeuger, Beschützer und Erzieher dar – und damit den Vorläufer der harmonisch-positivkraftstrotzenden Helden des späteren sozialistischen Realismus. Die Protagonisten sind »neue Frauen«, bekehrte Bourgeois, Bürgerkriegsteilnehmer, sich vom Aberglauben befreiende Angehörige sibirischer Urvölker, Stoßarbeiter des ersten Fünfjahresplans und geläuterte Straßenkinder.

1929 bis 1934 folgten das definitive Ende jeglicher Avantgardkunst und die zweite Säuberungswelle (nach der ersten von 1920/21 und vor dem Großen Terror ab 1936/37). Sie riss auch in den Reihen der Filmschaffen-

den Lücken und erzwang eine komplette ideologische Selbstgleichschaltung von Themen und Produktionsweisen. Die experimentell-ästhetische Suchbewegung der russischen Avantgarde nach der Revolution endete in Unterdrückung, Zensur und Säuberung. Der euphorische Versuch der Selbsterhebung des freien Menschen wandelte sich zur Schreckensherrschaft der diktatorischen Elite. Gegner denunzierte man als »Schädlinge« und beutete sie durch Zwangsarbeit auf Großbaustellen aus – doch der Begriff des Neuen Menschen blieb erhalten, Unter anderem Maksim Gorki stilisierte ausgerechnet jene Zwangsarbeitslager zu den wahren Geburtsstätten und Schmieden des Neuen Menschen. Auch im Hochstalinismus ab Mitte der dreißiger Jahre blieb der Neue Mensch ein ideologischer Fluchtpunkt, der mit den aufklärerisch-libertären Visionen des Anfangs jedoch nichts mehr gemein hatte.

Die Filme vom Neuen Menschen zeigen die Experimente und Euphorie, Rückschläge und Erfolge der ersten fünfzehn Jahre nach der Oktoberrevolution. Dabei zeichnen sich bereits die späteren Heldenbilder ab, aber auch die Feindbilder – und die bevorstehende Rückkehr traditioneller Rollenbilder.

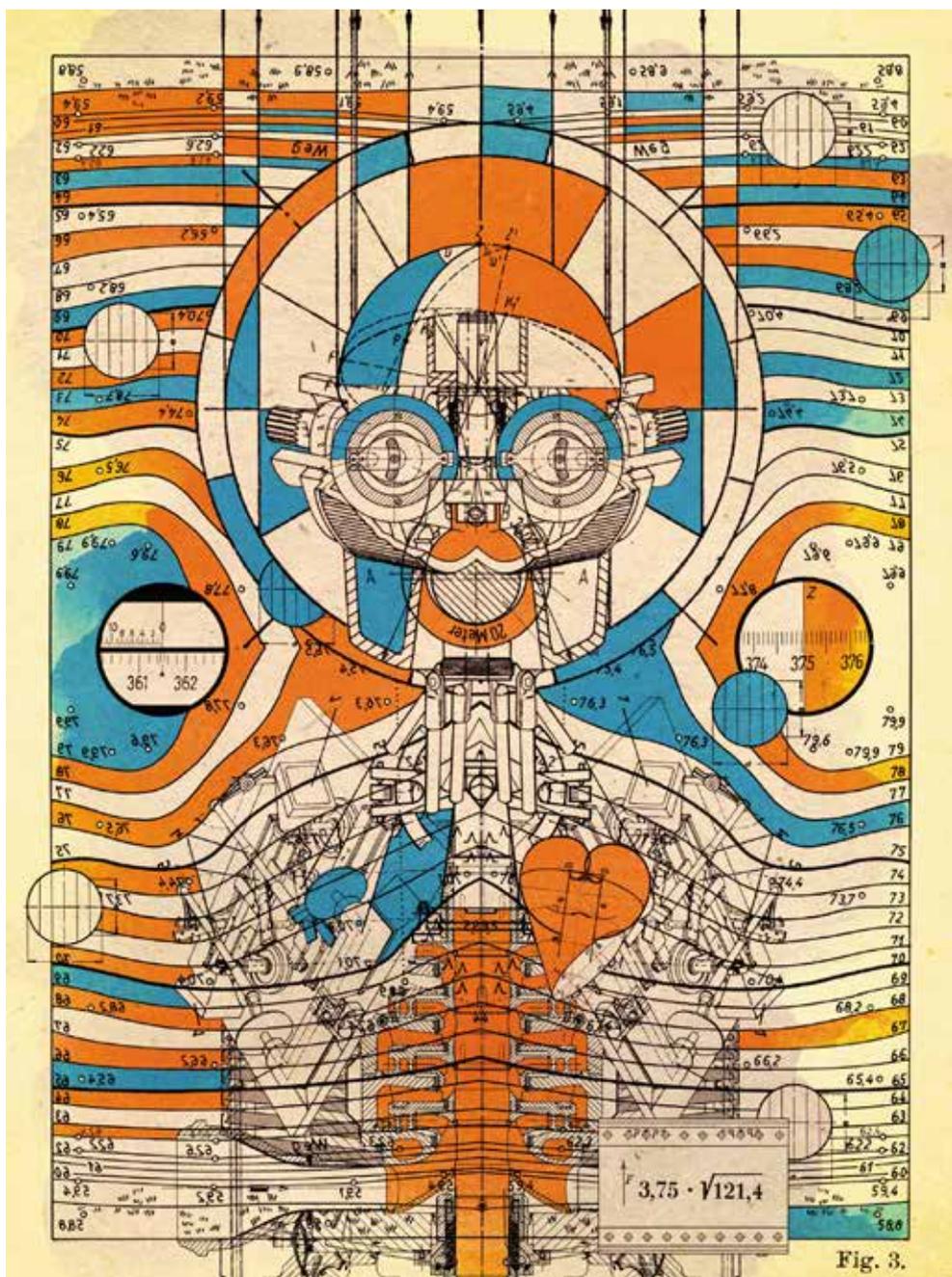


Fig. 3.

Ingo Juchler

Ernesto Che Guevaras Konzeption des Neuen Menschen – Revolutionäres Bewusstsein, Pflicht und Opfertod

In den weltweiten Aktionen gegen die Erhaltung der etablierten Systeme liegt in einem tiefen, antiautoritären Sinne so etwas wie eine revolutionäre Globalstrategie, die permanente Internationalisierung für den Sieg der »neuen Menschen des 21. Jahrhunderts« (Guevara).

Rudi Dutschke, 1968

Er war ein begabter Taktiker des Guerillakriegs gegen den kubanischen Diktator Batista, zog siegreich an der Seite Fidel Castros in Havanna ein, entwickelte mit seiner Konzeption des neuen Menschen eine eigene Vision für das postrevolutionäre Kuba und wurde nach seinem Tod zur Ikone der Studentenbewegungen weltweit: Ernesto Che Guevara verkörpert bis heute den sozialrevolutionären Guerillero par excellence. In diesem Beitrag wird zunächst Che Guevaras revolutionärer Werdegang kurz skizziert. Anschließend erfolgt eine Untersuchung seiner Konzeption des Neuen Menschen. In diesem Kontext wird auf die kubanische Wirtschaftsdebatte, das Verhältnis von Arbeitsmoral, Konsumgütern und neuem Bewusstsein sowie auf Guevaras Verständnis des proletarischen Internationalismus und seine Vorstellungen von Avantgarde und Opfertod eingegangen. Ein Ausblick auf die Begeisterung für Guevaras Neuen Menschen in den westlichen Industriestaaten beschließt den Artikel.

Revolutionärer Werdegang

Geboren wurde Guevara am 14. Mai 1928 in Rosario, Argentinien. Nach seinem Medizinstudium reiste er durch zahlreiche lateinamerikanische Staaten und kam dabei im Januar 1954 nach Guatemala. Dort wurde er

Zeuge des Putsches gegen den demokratisch gewählten Präsidenten Jacobo Arbenz, der in dem mittelamerikanischen Land eine Agrarreform durchführte und dabei in einen Interessenkonflikt mit amerikanischen Unternehmen geriet.¹ Für den damals 26-jährigen Guevara wurde dies zum Schlüsselerlebnis. In der Folgezeit ging er nach Mexiko-Stadt und traf dort auf die Gruppe von Exilkubanern um Fidel und Raúl Castro, die hier nach dem gescheiterten Sturm auf die *Moncada*-Kaserne am 26. Juli 1953 Zuflucht gefunden hatten. Guevara schloss sich ab 1956 dem Guerillakampf an der Seite Fidel Castros gegen den kubanischen Diktator Fulgencio Batista an, entwickelte sich zum erfolgreichen Guerillastrategen und trug so zum Sieg der kubanischen Revolution am 1. Januar 1959 bei. Die Guerilla der Bewegung des 26. Juli unter der Führung Fidel Castros hatte Ende 1956 den bewaffneten Kampf gegen die Diktatur Fulgencio Batistas aufgenommen. Das Ziel der revolutionären Bewegung bildete die Wiederherstellung der repräsentativen Demokratie auf der Grundlage der Verfassung von 1940.

Zu Anfang war die kubanische Revolution dem Verständnis ihrer Protagonisten entsprechend noch radikal-demokratisch und auf soziale Reformen ausgerichtet. Dies änderte sich jedoch entscheidend nach der Reise Fidel Castros in die Vereinigten Staaten im April 1959, in deren Verlauf es auch zu einem Treffen des kubanischen Führers mit dem damaligen US-Vizepräsidenten Richard Nixon gekommen war. Castro und seine Führungsriege erkannten, dass sie für ihre geplanten sozialen Reformen von den Vereinigten Staaten nicht die benötigte Unterstützung erhalten würden. Mit der Einleitung der Agrarreform im Mai 1959 begab sich die kubanische Führung auf den Weg zu einer Diktatur unter sozialistischem Vorzeichen. Dies ging mit einem ständig sich verstärkenden Konfrontationskurs zu den Vereinigten Staaten und gleichzeitig mit der zunehmenden Annäherung an die Sowjetunion einher.

Ernesto Che Guevara seinerseits war bereits vor dem Sieg gegen Batista überzeugter Kommunist geworden. Er suchte seine Erfahrungen mit dem Guerillakampf in einer originären Guerillatheorie zu systematisieren. Diese Schriften wurden dann nicht nur von zahlreichen Guerillaorganisa-

1 Nachdem US-Außenminister John Foster Dulles bei der *Organization of American States* ein Eingreifen gegen die vorgeblich kommunistische Regierung Guatemalas gefordert hatte, war Arbenz schließlich durch Oberst Castillo Armas mit Hilfe von in den Vereinigten Staaten ausgebildeten Truppen gestürzt worden, vgl. Philip B. Taylor, Jr., *The Guatemalan Affair: A Critique of United States Foreign Policy*, in: *American Political Science Review*, 50/1956, S. 787ff.

tionen in Lateinamerika rezipiert: In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre geriet der lateinamerikanische Revolutionär zum Idol der rebellierenden Jugend weltweit.

Der Neue Mensch

Guevara beschränkte seine Arbeit als Theoretiker der kubanischen Revolution nicht auf den militärischen Bereich. In der ersten Hälfte der 1960er Jahre entwarf er ein neues wirtschaftspolitisches Konzept für die Inselrepublik, welches auf seinen Vorstellungen von einem neuen, sozialistischen Menschen beruhte.² Nach einer Reise durch zahlreiche afrikanische Staaten im März 1965 fasste Guevara in einem Brief³ die wesentlichen Aspekte seiner Konzeption des Neuen Menschen zusammen. Dieser Brief kann als Guevaras politisches Vermächtnis gelten, da er nach seiner Rückkehr aus Afrika nicht mehr auf der politischen Bühne auftrat und seine öffentlichen Ämter in Kuba niederlegte, um zunächst im Kongo und danach in Bolivien den Guerillakampf wieder aufzunehmen. Im historischen Rückblick auf die bisherigen Stationen der kubanischen Revolution resümierte Guevara darin: »Es war die erste heroische Etappe [der Guerillakampf bis zum Sturz der Diktatur Batistas, I.J.], in der man sich um einen Auftrag von größerer Verantwortung, von größerer Gefahr stritt, ohne eine andere Befriedigung als die einer erfüllten Pflicht. In unserer revolutionären Erziehungsarbeit kommen wir oft auf dieses lehrreiche Thema zu sprechen. Denn in der Haltung unserer Kämpfer zeigte sich bereits der Mensch der Zukunft.«⁴

Nach der siegreichen Revolution stellte sich für Guevara nun bei der Umgestaltung der alten zur neuen, sozialistischen Gesellschaft die Frage, auf welche Weise die angestrebte altruistische Moral des Guerilleros von der Mehrheit des kubanischen Volkes angenommen und unter den Mühen der Ebene bewahrt werden könnte. Die Aufgabe bestand deshalb für ihn darin, beim Volk ein *neues Bewusstsein* zu erzeugen, das sich durch die heroischen Eigenschaften des Guerillakämpfers auszeichnen sollte. Die Notwendig-

2 Zum Folgenden siehe Ingo Juchler, *Die Studentenbewegungen in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland der sechziger Jahre*, Berlin 1996, S. 206 ff.

3 Brief an Carlos Quijano von der uruguayischen Wochenzeitschrift *Marcha*.

4 Ernesto Che Guevara, *Der Sozialismus und der Mensch in Kuba*, in: Ernesto Che Guevara: *Ökonomie und neues Bewusstsein*. Schriften zur politischen Ökonomie, Herausgegeben von Horst Kurnitzky, Berlin 1969, S. 138.

keit zur Schaffung dieses neuen Bewusstseins leitete Guevara aus der Praxis des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses ab: Da das derzeitige Bewusstsein der Mehrheit der kubanischen Bevölkerung noch vom alten feudalistischen beziehungsweise kapitalistischen System korrumpiert sei, hätte dies negative Auswirkungen auf den gesamten Verwaltungs- und Produktionsbereich. Für diese Bereiche konstatierte Guevara das Fehlen eines inneren Motors: »Damit meinen wir das mangelnde Interesse des Individuums, dem Staat einen Dienst zu erweisen und eine gegebene Situation zu überwinden.« Die Folge davon sei der sich in den Verwaltungsapparaten entfaltende Bürokratismus. Als letztliche Ursache des Fehlens einer inneren Motivation machte Guevara einen »Mangel an revolutionärem Bewusstsein« aus.⁵

Zur Erreichung eines neuen Bewusstseins wollte Guevara das Volk in bestimmter Weise erziehen, der Ort für diese Erziehung sollte vor allem die Arbeitsstelle beziehungsweise der Produktionsprozess insgesamt sein. Dabei sollten die revolutionären Führer beziehungsweise Kader der noch »unerweckten« Masse in allem zugleich Lehrer und Beispiel sein: »Die Avantgarde-Gruppe ist ideologisch fortgeschrittener als die Massen; diese kennen zwar die neuen Werte, aber nur unzulänglich.« Während sich bei der Avantgarde eine »qualitative Veränderung« vollziehe, welche es ihnen ermögliche, sich in ihrer »Funktion als Vorhut« aufzuopfern, müssten die Massen noch »Ansporn und Druck von gewisser Stärke« erfahren, um das erstrebte Ziel zu erreichen.⁶

Nach diesem Entwurf Guevaras war der neue Mensch der sozialistischen kubanischen Gesellschaft im Grunde nichts anderes als der Guerillero in ziviler Kleidung. Er sollte seinem Charakter, seiner moralischen Haltung nach – in allen seinen psychischen Veranlagungen bis hin zur grenzenlosen Opferbereitschaft für die Gesellschaft – dem heroischen Guerillakämpfer der Sierra Maestra nachschlagen. Von dieser kämpferischen Moral Guevaras waren seine wirtschaftspolitischen Entwürfe als Präsident der Nationalbank von Kuba (seit November 1959) und als Industrieminister (seit Februar 1961) genauso durchdrungen wie seine außenpolitischen Aktivitäten etwa als Leiter kubanischer Delegationen auf internationalen Tagungen und sein internationalistisches Pathos. Die moralische Haltung des Guerilleros zieht sich gleichsam wie ein roter Faden durch das theoretische Werk wie durch die politische Praxis Guevaras. An ihr sind alle seine wirtschafts-, außen- und gesellschaftspolitischen Konzeptionen orientiert.

5 Vgl. Ernesto Che Guevara, Gegen den Bürokratismus, in: Ernesto Che Guevara, Ökonomie und neues Bewusstsein. Schriften zur politischen Ökonomie, Herausgegeben von Horst Kurnitzky, Berlin 1969, S. 108f.

6 Ernesto Che Guevara (wie Anm. 4), S. 145.

Die kubanische Wirtschaftsdebatte

Geleitet von diesen Vorstellungen zur Schaffung des Neuen Menschen, entwickelte Guevara seine wirtschaftspolitischen Konzeptionen. Erstrebtes Ziel Guevaras war dabei, parallel zum Aufbau der neuen, sozialistischen Wirtschaftsweise in Kuba auf der Bewusstseins-ebene die Menschen zu verändern. Nach Guevaras Auffassung konnte dies jedoch nicht mit den gleichen Mitteln erreicht werden, welche bereits in der alten Gesellschaft zu deren Erhalt gedient hatten. Da er sich mit seiner Position mithin nicht nur grundlegend von den Auffassungen bürgerlicher Ökonomen unterschied, sondern auch das in den sozialistischen Staaten und zum Teil bereits in Kuba praktizierte System der wirtschaftlichen Rechnungsführung in Frage stellte, löste er 1963 eine breite Wirtschaftsdebatte in Kuba aus, an welcher sich auch namhafte Ökonomen aus anderen Staaten beteiligten.⁷ Hier interessieren vor allem die darin zum Ausdruck gebrachten konzeptionellen Positionen Guevaras: seine Vorstellungen von einer sozialistischen Ökonomie der Zukunft verschränkt mit der projektierten Haltung des neuen Menschen. Auf die Kritik des damaligen kubanischen Ministers für Außenhandel, Alberto Mora, an dem von Guevara und Finanzminister Luis Álvarez Rom eingeführten haushaltsmäßigen Finanzierungssystem reagierte Guevara in zwei Artikeln mit der Vorstellung seiner wirtschaftspolitischen Konzeption.⁸ Dabei stellte Guevara das von ihm propagierte haushaltsmäßige Finanzierungssystem bewusst in Konkurrenz zum sowjetischen System der wirtschaftlichen Rechnungsführung. In seinem System sind Unternehmen ein Konglomerat von Fabriken und Produktionseinheiten, die in ihrer Produktion gemeinsamen Bestimmungen folgen. Das Geld fungiert innerhalb des Unternehmens lediglich »als arithmetisches Geld, als Widerspiegelung der Tätigkeit des Unternehmens in Prei-

7 Siehe René Dumont: *Cuba. Socialisme et développement*, Paris 1964, S. 59–142; Charles Bettelheim et al.: *Wertgesetz, Planung und Bewusstsein. Die Planungsdebatte in Cuba*, Frankfurt/M. 1969; Bertram Silverman (Hrsg.): *Man and Socialism in Cuba: The Great Debate*, New York 1973.

8 Vgl. Alberto Mora: *Zur Frage des Funktionierens des Wertgesetzes in der kubanischen Wirtschaft zum gegenwärtigen Zeitpunkt*, in: Charles Bettelheim et al. 1969, S. 27–38; Ernesto Che Guevara: *Über die Konzeption des Wertes*, in: Ernesto Che Guevara: *Ökonomie und neues Bewusstsein. Schriften zur politischen Ökonomie*. Herausgegeben von Horst Kurnitzky, Berlin 1969, S. 75–83; sowie Ernesto Che Guevara: *Über das haushaltsmäßige Finanzierungssystem*, in: Ernesto Che Guevara: *Ökonomie und neues Bewusstsein. Schriften zur politischen Ökonomie*. Herausgegeben von Horst Kurnitzky, Berlin 1969, S. 23–59.

sen, die dann von den zentralen Organisationen analysiert werden, um die Tätigkeit der Unternehmen zu kontrollieren.« Die Unternehmen verfügten nicht über eigene Fonds bei Banken. Sie konnten zwar entsprechend des Plans Geldmittel abheben, doch unterlagen die eingezahlten Mittel direkt wieder der Verfügungsgewalt des Staates. Hinsichtlich der Arbeitsnormen wurde von den Vertretern des Budget-Finanzierungssystems der Versuch unternommen, in den Unternehmen ihres Einflussbereiches die Form der zeitlich normierten Arbeit durchzusetzen, wobei ein egalitärer Zeitlohn ausbezahlt werden sollte. Jeder verdient das Gleiche in einem gewissen Zeitraum, egal, welche Arbeit er verrichtet. Dagegen waren die Unternehmen, die nach dem traditionellen System der wirtschaftlichen Rechnungsführung geleitet wurden, Produktionseinheiten mit juristischer Autonomie. Das Geld hatte in diesem System nicht nur eine rechnerische Funktion, sondern war zugleich Zahlungsmittel. Die Unternehmen führten Konten auf Banken, denen gegenüber sie nach der Auffassung Guevaras eine ähnliche Beziehung hatten, wie »Privatproduzenten zu den kapitalistischen Banken«. ⁹

Arbeitsmoral, Konsumgüter und neues Bewusstsein

Die wesentliche Diskrepanz ergibt sich nach Guevara zwischen dem von ihm vertretenen Budget-Finanzierungssystem und dem der wirtschaftlichen Rechnungsführung bei der Frage, auf welche Weise die Arbeitsmoral der Produzenten erhalten und Produktionssteigerungen erreicht werden können. Er kritisierte in diesem Zusammenhang vehement das von den Vertretern des Systems der wirtschaftlichen Rechnungsführung propagierte Mittel des materiellen Anreizes. Zwar leugnete Guevara »die objektive Notwendigkeit des materiellen Anreizes« zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht, wies jedoch zugleich darauf hin, dass dieser tendenziell schon beim Aufbau der sozialistischen Wirtschaftsweise zugunsten anderer Motivationsmomente abgelöst werden müsse. Er lehnte die sowjetische Methode, welche den materiellen Anreiz durch die »quantitative Steigerung der Konsumgüter für das Volk« in der Zukunft überflüssig werden lassen wollte, als »mechanistisches Denken« ab: »*Konsumgüter*: das ist die Losung, und sie ist für die Verteidiger des anderen Systems die endgültige Erzeugerin des Bewusstseins.« Das materielle Interesse der Arbeiter

9 Vgl. Ernesto Che Guevara: Über das haushaltsmäßige Finanzierungssystem (wie Anm. 8), S. 34.

erklärte Guevara als »Widerspiegelung der Gewohnheiten der alten Gesellschaft im Bewusstsein« derselben und betrachtete den materiellen Anreiz als Hemmschuh auf dem Weg in das »Reich der Freiheit«. Er wies in diesem Zusammenhang auf die Gefahr hin, dass »diese Art von Hebel schnell zu einer selbständigen Erscheinung« werden und diese »dann den Beziehungen zwischen den Menschen ihre eigene Kraft« aufdrängen könnte.¹⁰ Dagegen setzte Guevara die Schaffung eines neuen Bewusstseins bei den Menschen, welches den Hebel des materiellen Anreizes überflüssig machen sollte. An dessen Stelle trat bei ihm der moralische Anreiz, die Erfüllung der vom Plan vorgegebenen Arbeitsnormen wurde zur moralischen Pflicht des Arbeiters gegenüber der Gesellschaft.

In der Folge der Wirtschaftsdebatte setzte sich in Kuba das von Guevara verfochtene haushaltsmäßige Finanzierungssystem als stark zentralisiertes Planungssystem durch, wobei die zentrale Planungsbehörde JUCEPLAN das oberste Leitungsgremium bildete. Letztlich scheiterte es aufgrund unrealistischer Planziele, wirtschaftlicher Desorganisation und dem Absinken der Arbeitsproduktivität (auch aufgrund sinkender Arbeitsmoral), was nach außen hin insbesondere durch das Fehlschlagen der Kampagne zur Zehn Millionen Tonnen Zuckerernte, der so genannten *gran zafra* im Jahre 1970 deutlich wurde. 1978 wurde dann doch das von Ernesto Che Guevara in der Planungsdebatte abgelehnte sowjetische System der wirtschaftlichen Rechnungsführung offiziell in Kuba eingeführt, 1980 wurden vorübergehend freie Märkte zum Verkauf von Überschussprodukten zugelassen.¹¹ In der Folge der von Michail Gorbatschow eingeleiteten Politik der *Perestroika* verschlechterten sich die Beziehungen zwischen Kuba und der UdSSR allerdings zusehends und die kubanische Führung griff ab Mitte der achtziger Jahre hinsichtlich ihrer Wirtschaftspolitik wieder verstärkt auf die ideologischen Positionen Guevaras zurück. Die als *rectificación* (Berichtigung von Fehlern) bezeichnete Politik stellte die Bedeutung von moralischen Anreizen zur Erhöhung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit der Gesellschaft erneut in den Vordergrund, die kapitalistischen Mechanismen zum Aufbau des Sozialismus wurden abgelehnt und freie Märkte verboten.¹²

¹⁰ Ebd., S. 36ff. (Hervorhebung im Original).

¹¹ Vgl. Carmelo Mesa-Lago: Ideological, Political and Economic Factors in the Cuban Controversy on Material Versus Moral Incentives, in: Journal of Interamerican Studies and World Affairs, 14/1972, S. 49–111.

¹² Vgl. Gillian Gunn: Cuba's Search for Alternatives, in: Current History, 91/1992, S. 59ff.

Proletarischer Internationalismus

Seine wirtschaftspolitischen Auffassungen wollte Ernesto Che Guevara allerdings nicht nur modellhaft in Kuba verwirklicht sehen. Vielmehr wandte er seine Positionen hinsichtlich der tendenziellen Zurückdrängung von marktwirtschaftlichen Mechanismen auch auf die Gestaltung der ökonomischen Beziehungen zwischen Kuba und den anderen sozialistischen Staaten an. Zwar erkannte er die Tatsache an, dass das Wertgesetz die ökonomischen Transaktionen auf zwischenstaatlicher Ebene – auch zwischen den sozialistischen Staaten – derzeit noch bestimmte. Doch trat er zugleich für die Entwicklung neuer Handelsstrukturen zwischen Entwicklungsländern und bereits hoch industrialisierten sozialistischen Staaten ein. Grundlage dieser neuen Beziehungen sollten nicht länger die Gesetze des freien Marktes sein, sondern vielmehr der »Geist des proletarischen Internationalismus.«¹³ Auf dieser Basis sollten die sozialistischen Länder beispielsweise industrielle Investitionen in Entwicklungsländern vornehmen, auch wenn diese zunächst keinen Gewinn im materiellen Sinne einbrachten. Wie bereits in der Diskussion über den materiellen und den moralischen Anreiz für die wirtschaftliche Produktion im Land selbst, stellte Guevara nun auch hinsichtlich der Handelsbeziehungen zwischen den weniger entwickelten, ärmeren Ländern der Dritten Welt und den industrialisierten sozialistischen Staaten das revolutionäre Bewusstsein über eigennütziges Gewinnstreben. In diesem Sinne sollte das von einer revolutionären altruistischen Moral bestimmte Handeln der Individuen auf zwischenstaatlicher Ebene seine Entsprechung finden.

Diese Position führte Guevara hinsichtlich der Handelsbeziehungen zwischen unterentwickelten Ländern und den sozialistischen Staaten in seiner Rede auf der zweiten afro-asiatischen Wirtschaftskonferenz in Algier (vom 22. bis 27. Februar 1965) weiter aus. Die Konferenz geriet dabei zum Forum einer Guevaraschen Kritik an der Politik der sozialistischen Staaten, die sich nicht lange bei Wehklagen über ungerechte Außenhandelsbeziehungen aufhielt. Vielmehr beschuldigte Guevara die sozialistischen Staaten offen der »stillschweigenden Komplizenschaft mit den Ausbeutern der Länder des Westens«¹⁴, da auch sie von den ungleichen Austauschbe-

13 Ernesto Che Guevara: Über das haushaltmäßige Finanzierungssystem (wie Anm. 8), S. 46.

14 Ernesto Che Guevara: Rede in Algier, in: Heinrich Nussbaum (Hrsg.): Materialien zur Revolution in Reden, Aufsätzen, Briefen von Fidel Castro, Che Guevara, Régis Debray, Darmstadt 1968, S. 141.

dingungen zwischen unterentwickelten und industriell hochentwickelten Ländern profitierten. Diese Politik müsste von den sozialistischen Staaten aufgegeben werden, indem sie stattdessen auf der Grundlage einer »brüderlich-solidarischen Haltung,« welche die Mechanismen des Marktes ausschließe, die wirtschaftliche Entwicklung der rückständigen armen Länder tragen sollten.

Die Wirtschaftsabkommen zwischen Kuba und der Sowjetunion, bei welchen den Kubanern ein Festpreis für ihre vorwiegend landwirtschaftlichen Erzeugnisse, der über den üblichen Weltmarktpreisen lag, zugestanden wurden, bedeuteten für Guevara nur einen Schritt in die richtige Richtung. Diesem hätten tiefgreifendere Strukturveränderungen zu folgen: Guevara dehnte die Forderung nach Aufhebung des Gesetzes des freien Marktes für Handelsbeziehungen zwischen Entwicklungsländern und den sozialistischen Staaten auf die militärische Unterstützung von Befreiungsbewegungen aus. Auch hier sollte nicht länger in marktwirtschaftlichen Kategorien gedacht werden. Vielmehr sollte die Unterstützung der verschiedenen nationalen Befreiungsbewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika durch die sozialistischen Staaten einzig von der bewussten Einsicht um die historische und moralische Notwendigkeit dieser Kämpfe bestimmt sein: »Die Waffen dürfen in unseren Welten keine Handelsware sein, sie müssen völlig kostenfrei und in den genügenden – und möglichen – Mengen an die Völker geliefert werden, die sie erbitten, um sie gegen den gemeinsamen Feind einzusetzen. In diesem Geist haben die UdSSR und die Volksrepublik China uns ihre militärische Unterstützung gewährt. Wir sind Sozialisten, wir sind eine Garantie für den (richtigen) Einsatz dieser Waffen.«¹⁵

Mithin sind Guevaras politische und ökonomische Entwürfe für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung Kubas stringent von dessen revolutionärer Guerilla-Moral abgeleitet. Die Vehemenz, mit welcher er seine moralischen Prinzipien in allen gesellschaftlichen Bereichen durchzusetzen suchte, gemahnt eher an die Durchführung eines missionarischen Auftrages als an das vom politischen Pragmatismus bestimmte Handeln eines Staatsmannes. Für dessen Wirkung auf die studentische Protestbewegung der westlichen Industriestaaten wurde insbesondere diese Selbststilisierung Guevaras als säkularer Heilsbringer für die Dritte Welt entscheidend.

Doch beschränkte sich die Sendung des Revolutionärs nach Guevaras Auffassung nicht auf den erfolgreichen Kampf gegen die Diktatur und für die Wiedereinsetzung der Verfassung in Kuba – die aufgeklärten revolu-

15 Ebd., S. 150f.

tionären Kader mit dem vermeintlich richtigen Bewusstsein fühlten sich auch nach der Revolution noch zur Erziehung des Volkes für das »Reich der Freiheit« berufen. Dabei bestand nach Guevaras Erklärung die einzige Befriedigung des revolutionären Führers in seiner Pflichterfüllung gegenüber der Gesellschaft. Er erwartete keinerlei persönliche materielle Vergütung, und Guevara beschrieb in diesem Zusammenhang die »Aufgabe des Avantgarde-Revolutionärs« als eine »großartige und zugleich beängstigende«. Die folgende Textpassage erläutert diese Sichtweise näher und könnte bereits im Hinblick auf das bevorstehende Untertauchen Guevaras verfasst worden sein: »Die Führer der Revolution haben Kinder, die beim ersten Stammeln nicht den Vater nennen lernen, Frauen, die ein Teil ihres allgemeinen Verzichts auf das Leben sein müssen, um die Revolution zu ihrer Bestimmung zu führen; der Kreis der Freunde ist streng begrenzt auf den Kreis der Revolutionsgefährten. Es gibt kein Leben außerhalb der Revolution.«¹⁶ Die von Guevara skizzierte Lebenswelt des revolutionären Führers gemahnt an das Leben eines Asketen – völlig abgeschieden von den realen alltäglichen Mühen und Freuden und in reiner Hingabe an die revolutionäre Sache.

Avantgarde und Opfertod

Während in der von Guevara proklamierten »Liebe zur lebendigen Menschheit« dessen Selbststilisierung als säkularer Messias bereits anklingt, verdichtet sich dieser Bezug bei der Untersuchung von dessen teleologischer Weltansicht. Guevara wollte das Leben der revolutionären Führer, der ehemaligen Guerilla-Avantgarde, in seiner Gesamtheit einem einzigen Streben untergeordnet wissen: dem nach der sozialistischen Revolution im Weltmaßstab. In diesem Streben sollten sie dem gesamten kubanischen Volk als Beispiel dienen und dieses entsprechend im »Geist des proletarischen Internationalismus« erziehen. Dies sollte umso intensiver durchgeführt werden, als Guevara gerade diesem Volk für sein eschatologisches Ziel, die Weltrevolution, eine ausschlaggebende Rolle zugesprochen hatte. Kuba war für ihn die Avantgarde Amerikas, »welche den Massen Lateinamerikas den Weg zur vollen Freiheit weist.« Der Weg dorthin sei steinig und führt nach Guevara nur über die Kontinentalisierung des Guerillakrieges zum Ziel, was sowohl den dortigen Völkern als auch dem kubanischen Volk aufgrund seiner Avantgarde-Rolle unendlich viele

¹⁶ Ernesto Che Guevara (wie Anm. 4), S. 154.

Opfer abverlangen werde. Analog zu der Vorbildfunktion der revolutionären Führer gegenüber dem Volk, sollte nun die Bevölkerung Kubas allen lateinamerikanischen Völkern zum opferbereiten Beispiel gereichen: »Wir wissen, dass Opfer auf uns warten, und dass wir einen Preis zu zahlen haben für die heroische Tatsache, als Nation eine Avantgarde zu bilden. Wir Führer wissen, dass wir uns das Recht erkaufen müssen, sagen zu dürfen, dass wir an der Spitze des Volkes stehen, das an der Spitze Amerikas steht. Alle und jeder einzelne von uns entrichtet pünktlich seinen Beitrag an Opfern in dem Bewusstsein, durch die Befriedigung der erfüllten Pflicht belohnt zu werden, mit allen gemeinsam dem neuen Menschen entgegenzugehen, der sich am Horizont abzeichnet.«¹⁷

Welche praktisch-politischen Konsequenzen Guevaras weltanschaulichen Auffassungen über die Avantgarde-Rolle der kubanischen Nation implizierten, hatte er während der Kuba-Krise 1962 deutlich gemacht. Guevara ging davon aus, dass die Welt in zwei unversöhnliche Lager »mit absolut entgegengesetzten Interessen« gespalten sei. Weltweites Ziel der revolutionären Kräfte müsse es sein, die Macht und damit die Zukunft zu erobern. Dabei erachtete er nicht so sehr den hohen strategischen Wert Kubas hinsichtlich geopolitischer und militärischer Optionen als vielmehr den ideologisch-moralischen Einfluss Kubas auf den lateinamerikanischen Kontinent als entscheidend: »Die »moralischen Geschosse« sind eine Waffe mit so zerstörerischer Wirkung, dass dieses Element zum wichtigsten für die Bestimmung des Wertes von Kuba wird.«¹⁸ Deshalb misst Guevara dem eventuellen »Opfertod« des kubanischen Volkes für die »heilige« Sache der Revolution als Folge der durch die geplante Stationierung sowjetischer Atomwaffen entfachten weltpolitischen Krise eine ungleich höhere Bedeutung bei als realen militärischen Siegen oder Niederlagen im Falle eines kriegerischen Konfliktes. Die nun folgende Textpassage ist von einem Sendungsbewusstsein durchdrungen, welches an religiöse Destinationslehren erinnert: »Die Hauptgefahr, die von der kubanischen Revolution ausgeht, liegt in ihrer beispielhaften Bedeutung, in ihrer revolutionären Verbreitung, liegt darin, dass die Regierung die Fähigkeit dieses Volkes, geleitet durch einen Führer von historischer Größe, bis zu einer selten in der Geschichte erlebten Höhe entwickeln konnte. Es ist das fiebererregende Beispiel eines Volkes, das bereit ist, sich im Atomkrieg zu opfern,

17 Ernesto Che Guevara (wie Anm. 4), S. 153 ff.

18 Ernesto Che Guevara: Taktik und Strategie der lateinamerikanischen Revolution, in: Ernesto Che Guevara: Schriften zum Internationalismus. Herausgegeben von Horst Eckart Gross, Köln 1989, S. 124 f.

damit noch seine Asche als Zement diene für eine neue Gesellschaft.«¹⁹ Guevaras Haltung, die von Fidel Castro geteilt wurde, hätte, wenn ihr militärische Macht zugekommen wäre, die Welt in einen thermonuklearen Krieg stürzen können.²⁰

Begeisterung für den Neuen Menschen im Westen

Guevaras Konzeption des Neuen Menschen fand besonderen Anklang bei Intellektuellen und in den Studentenbewegungen der westlichen Industriestaaten. Dies wurde etwa bei einem Kulturkongress deutlich, der vom 4. bis 12. Januar 1968 in Havanna stattfand. Daran beteiligten sich etwa 500 Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler und weitere Teilnehmer aus etwa 70 Staaten, darunter zahlreiche westliche Intellektuelle wie Maurice Blanchot, Isaac Deutscher, Hans Magnus Enzensberger, Marguerite Duras, Giulio Einaudi, Giangiacomo Feltrinelli, Eric Hobsbawm, Michel Leiris, Luigo Nono, Rossana Rossanda und Jorge Semprún.²¹ In ihrer Abschlusserklärung stellten die Teilnehmer des Kulturkongresses hinsichtlich der Schaffung eines neuen Menschen in der sozialistischen Gesellschaft von morgen ganz im Sinne Guevaras fest: »In the not-too-distant future there will prevail a man who no longer needs to sell his labor power as a commodity, who will produce for society with a high consciousness, who will consider work a calling.«²² Ernesto Che Guevara wurde als das höchste Beispiel eines zeitgenössischen revolutionären Intellektuellen bezeichnet, der angebotene Posten und Ehrungen zurückgewiesen habe, um in einem beliebigen Land der Welt gegen die Unterdrückung zu kämpfen. Alle »redlichen Intellektuellen« wurden dazu aufgefordert, nicht länger mit der Regierung der Vereinigten Staaten zusammenzuarbeiten oder finanzielle Unterstützung von dieser oder anderen offiziellen amerikanischen Institutionen anzunehmen.²³

19 Ebd., S. 132.

20 Vgl. Ingo Juchler: Revolutionäre Hybris und Kriegsgefahr: Die Kuba-Krise von 1962, in: Vierteljahrshfte für Zeitgeschichte, Jg. 41/1993, H. 1, S. 79–100.

21 Vgl. Michael Zeuske: Insel der Extreme. Kuba im 20. Jahrhundert, Zürich 2004, S. 216 ff.

22 General Resolution of the Cultural Congress of Havana, in: Tricontinental, Nr. 4/5, Januar/April 1968, S. 87.

23 Ebd., S. 80.

Entsprechend dieser Erklärung verhielt sich Hans Magnus Enzensberger: Er hatte als einziger bundesdeutscher Schriftsteller an dem Kulturkongress teilgenommen und war derzeit Fellow am Center for Advanced Studies der Wesleyan University, Connecticut. Nach seiner Rückkehr aus Havanna verzichtete er auf das mit dem Fellowship verbundene Stipendium. Als Begründung für diesen Entschluss führte Enzensberger in einem offenen Brief an den Präsidenten der Wesleyan University, Edwin D. Etherington, an, dass er die Klasse, welche in den Vereinigten Staaten derzeit herrsche, für »gemeingefährlich« halte. Diese liege mit über einer Milliarde Menschen in einem unerklärten Krieg, der mit allen Mitteln, »vom Ausrottungs-Bombardement bis zu den ausgefeiltesten Techniken der Bewusstseins-Manipulation«, geführt werde. Das Ziel dieser Klasse sei die »politische, ökonomische und militärische Weltherrschaft«, ihr »Todfeind« sei die Revolution.²⁴ Als einziger Weg bliebe Enzensberger deshalb nur die Abreise aus den Vereinigten Staaten. Zugleich kündigte er an, dass er im Herbst 1968 für längere Zeit nach Kuba gehen werde: »Dieser Entschluss ist kein Opfer; ich habe einfach den Eindruck, dass ich den Kubanern von größerem Nutzen sein kann als den Studenten der Wesleyan University, und dass ich mehr von ihnen zu lernen habe.«²⁵

Aus den Vereinigten Staaten nahmen u. a. Tom Hayden, David Dellinger, Carl Davidson, Todd Gitlin und Saul Landau am kubanischen Kulturkongress teil. Gitlin verarbeitete seine während dieser Reise gesammelten Eindrücke in zwei Artikeln für die von breiten Kreisen der amerikanischen Neuen Linken rezipierten Zeitschriften *New Left Notes* und *Liberation*. Diese legen ein beredtes Zeugnis von der Sehnsucht amerikanischer Oppositioneller nach einer besseren Gesellschaft und der Projektion dieser Wünsche auf das Kuba Fidel Castros und Ernesto Che Guevaras ab. Nach Gitlins Eindrücken stellte die von Guevara erhobene Forderung, in Kuba den »Menschen des 21. Jahrhunderts« zu schaffen, keine bloße Rhetorik dar. Vielmehr seien die durch die »unglaubliche Revolution« entstandenen neuen Erwartungsmuster für die Kubaner bereits zu einem sichtbaren Prozess geworden: Das Realeinkommen sei durch die Ausweitung des Angebots an kostenlosen Dienstleistungen angestiegen, nicht durch die Anhebung des Lohns. So seien etwa die Gesundheits- und die Was-

24 Hans Magnus Enzensberger: Warum ich Amerika verlasse. Offener Brief an den Präsidenten der Wesleyan University (31. Januar 1968), in: Die Zeit, 1. März 1968, S. 16. In den Vereinigten Staaten erschien Enzensbergers offener Brief unter dem Titel *On Leaving America* erstmalig in der New York Review of Books vom 29. Februar 1968, S. 31 f.

25 Ebd., S. 16.

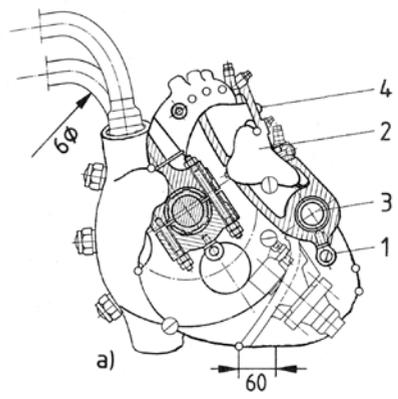
serversorgung, sportliche Ereignisse, Begräbnisse und örtliche Telefonate kostenlos, das Wohnen in Gebäuden, die vor 1940 gebaut wurden, sei mietfrei, und die Miete sollte bis zum Jahre 1970 gänzlich abgeschafft werden.²⁶ In Kuba gehe es, so Gitlins Einschätzung, um die Durchsetzung eines »kommunistischen Bewusstseins«, welches den Kern dieser Praxis der gemeinschaftlichen Entlohnung im Gegensatz zur individuellen bilde. Insbesondere die Jugend sei von diesem kommunistischen Prinzip angetan und folge dem Beispiel des »Predigers des moralischen Anreizes«, Ernesto Che Guevara, der selbst immer nur von der standardisierten Ration gelebt habe. Das Brechen des pekuniären Impulses, so der Vertreter einer kommunistischen Jugendorganisation gegenüber Todd Gitlin, sei derzeit die größte Schwierigkeit, da die Kubaner sich dabei nicht auf Erfahrungen aus anderen Ländern stützen könnten.²⁷

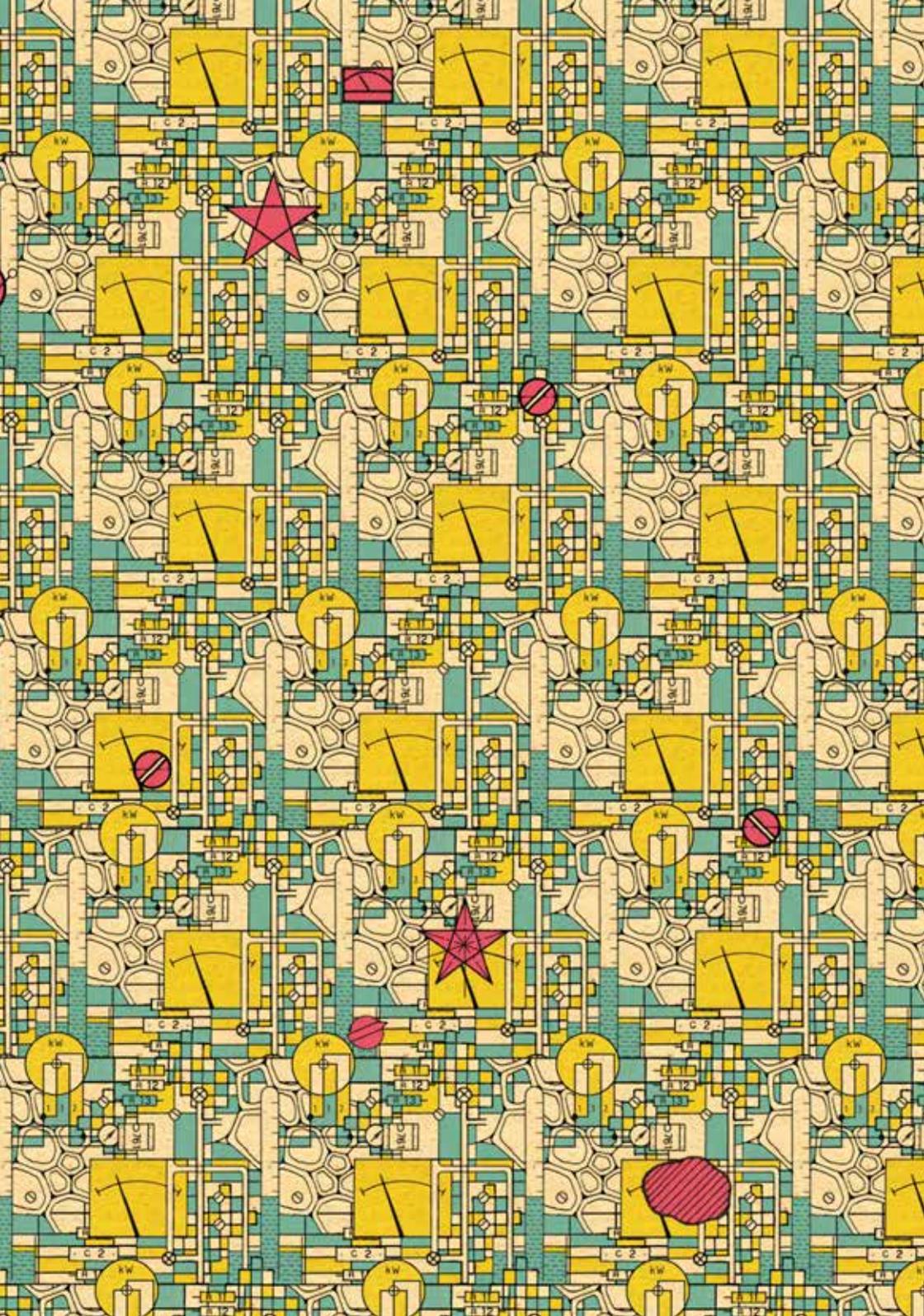
Entsprechend der affirmativen Reaktion Hans Magnus Enzensbergers und Todd Gitlins stießen die Guevarasche Konzeption vom Neuen Menschen auch bei Teilen der Studentenschaft in der Bundesrepublik und in den Vereinigten Staaten auf positive Resonanz. Das gesellschaftspolitische Experiment in Kuba sowie die damit eng verknüpften theoretischen Konzeptionen Ernesto Che Guevaras blieben in den kommenden Jahren wesentliche Orientierungspunkte der Studentenbewegungen beiderseits des Atlantiks. Die hehren Postulate und Anstrengungen der kubanischen Führung bezüglich der Schaffung eines Neuen Menschen in Kuba sowie deren militanter Internationalismus boten den konsumkritischen westlichen Studenten ein ideales Projektionsfeld ihrer eigenen politischen Wünsche. Die Orientierung an einer als progressiv im politisch und historischen Sinne verstandenen gesellschaftlichen Entwicklung Kubas wurde von Studenten und Intellektuellen in vielen Ländern geteilt, obwohl Kuba in ökonomischer wie in gesellschaftlich-traditioneller Hinsicht von ihren Ländern sehr verschieden war. Dies hat seine historische Parallele in der Faszination europäischer und nordamerikanischer Intellektueller für die russische Revolution und die Anstrengungen zur Verwirklichung eines Neuen Menschen in der Sowjetunion der 1920er und 1930er Jahre.

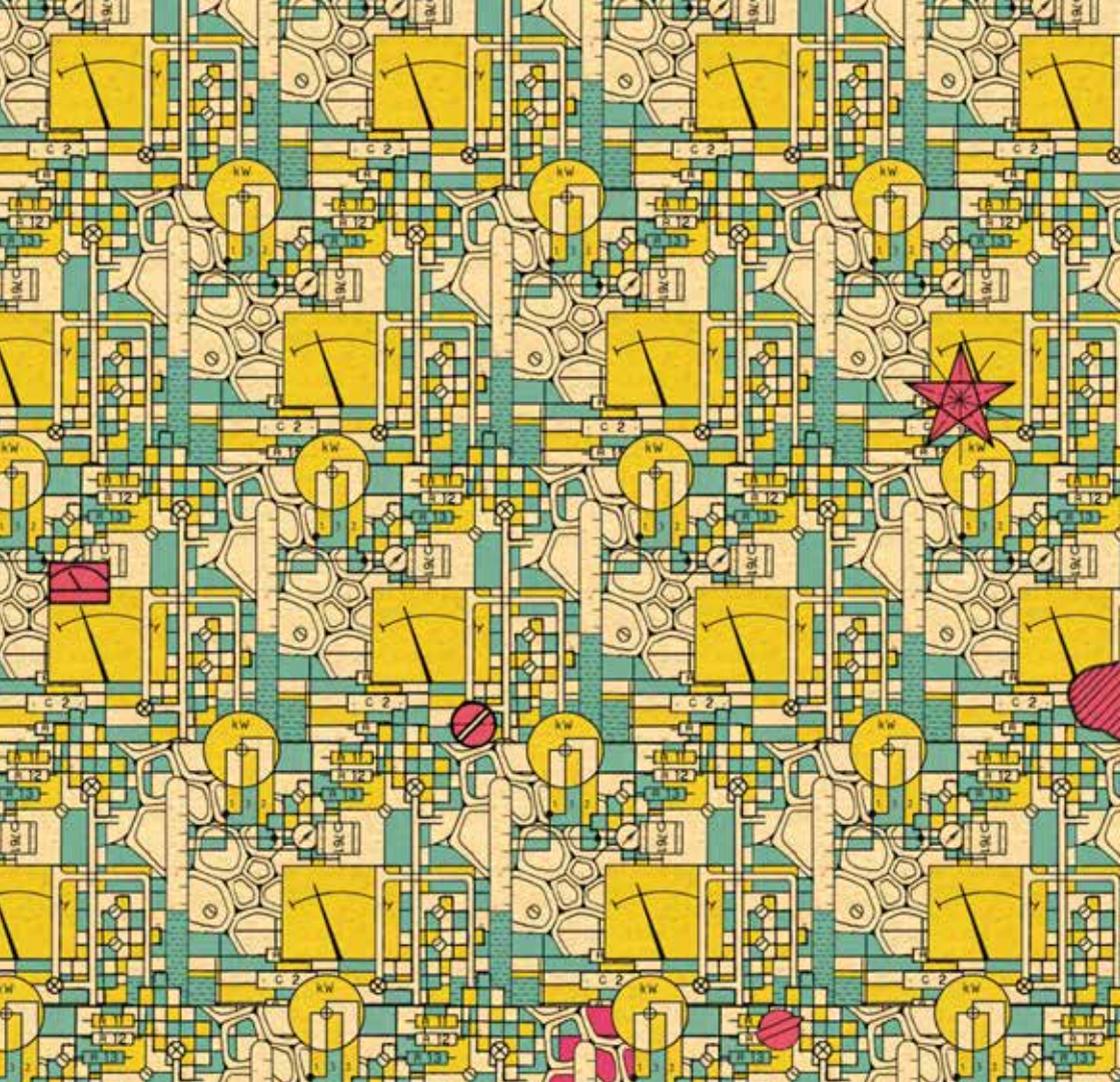
Guevara erlebte weder die weltweite Rezeption seiner Konzeption des Neuen Menschen durch die rebellierende Jugend weltweit noch ihr Scheitern bei der Umsetzung in Kuba – der Revolutionär wurde beim Guerillakampf in Bolivien gefangengenommen und am 9. Oktober 1967 erschossen.

26 Todd Gitlin: The Texture of the Cuban Revolution, in: New Left Notes, 12. Februar 1968, S. 4 f.

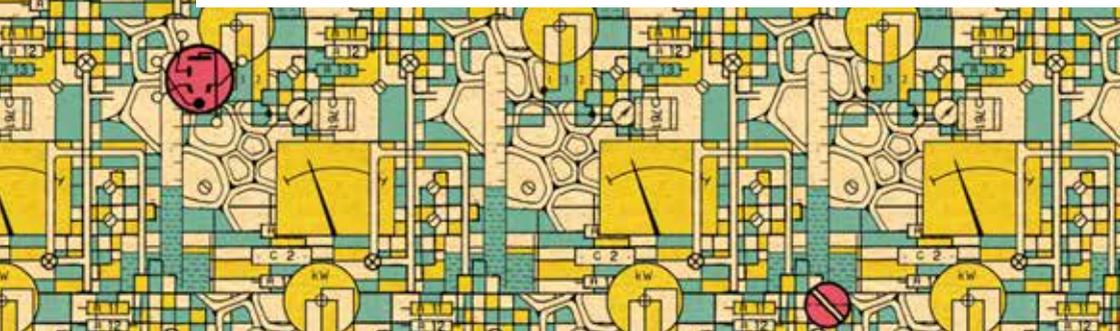
27 Ebd., S. 4.

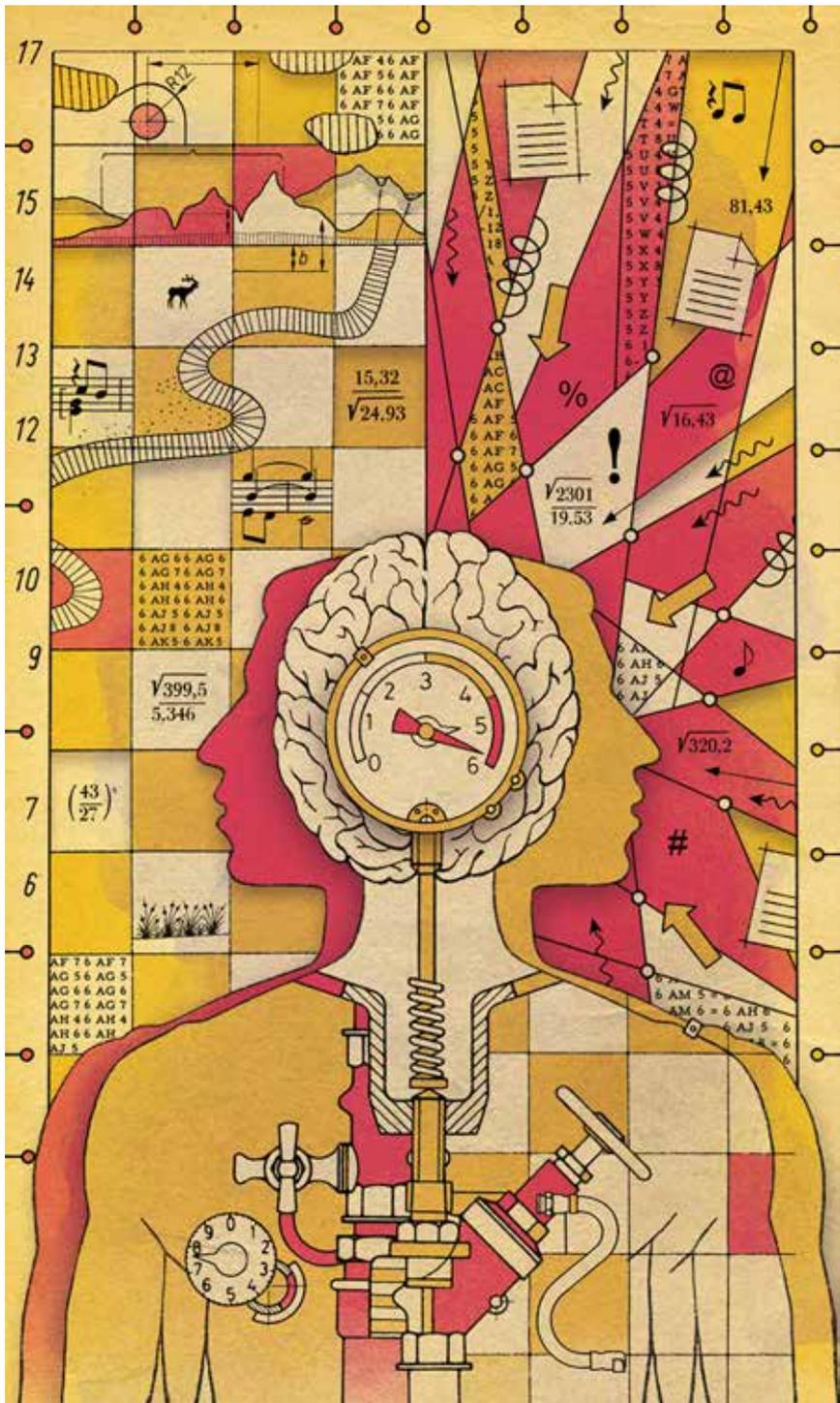






III. Von den Sozialutopien zu den Technikutopien





Sascha Dickel

Der Neue Mensch – ein (technik)utopisches Upgrade Der Traum vom Human Enhancement

Neue Menschen schaffen – das war einst den Göttern vorbehalten. Doch im utopischen Denken wird der Neue Mensch auf die Erde geholt. Er symbolisiert darin den Bruch mit der gegenwärtigen Wirklichkeit zugunsten alternativer innerweltlich gedachter Möglichkeiten.¹ Ihren prominentesten Ausdruck fand das utopische Denken in den Sozialutopien der Moderne. Idealtypisch lässt sich die Sozialutopie als Alternativkonstruktion gesellschaftlicher Ordnung begreifen, die von kollektiv verbindlichen Werten und Normen getragen wird. Einer unvollkommenen Wirklichkeit wird dabei ein Zustand der Perfektion entgegeng gehalten. Im Spiegel der Utopie soll die Gesellschaft ihre eigene Unvollkommenheit reflektieren und eine Wende zum Besseren einleiten. In den Staatsromanen der Frühen Neuzeit wurde diese alternative Ordnung noch auf ferne Inselreiche verlagert,² doch im Zuge der Aufklärung wanderte die Utopie in das Übermorgen. Aus Raumutopien wurden Zeitutopien.³ Die Utopie wurde zum Wunschbild einer anzustrebenden Zukunft. Das gegenwärtig Unmögliche sollte zukünftig möglich werden.

Mensch und Gesellschaft werden in Sozialutopien stets zusammengedacht. Je nach utopischer Ausdeutung sind die Neuen Menschen utopischer Gesellschaften glücklicher, klüger, altruistischer oder freier als die alten

1 Vgl. Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt/M. 1997, S. 93–138.

2 Vgl. Thomas Morus, *Utopia*, Stuttgart 2014 (*De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, 1516).

3 Vgl. Reinhart Koselleck, *Die Verzeitlichung der Utopie*, in: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart 1982, S. 1–14.

Menschen.⁴ Die Instrumente der Umgestaltung, die den Neuen Menschen hervorbringen sollen, sind Sozialtechnologien: politische Maßnahmen und erzieherische Methoden. Ihre Anwendung soll einen neuen Menschentypus produzieren. Dem entspricht ein dezidiert modernes Bild des Menschen, in dem derselbe als Tabula Rasa begriffen wird, als »unbestimmte Negativität«,⁵ die erst durch die Gesellschaft zum Subjekt wird: Der Mensch ist dann das, was die gesellschaftliche Ordnung aus ihm macht. Ändert man diese, so ändert man zugleich die *conditio humana*. Diese utopische Idee war nicht zuletzt den großen revolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts eingeschrieben. Der in die Zukunft verschobene Neue Mensch sollte den alten Menschen als Leitbild dienen, das es anzustreben und zu verwirklichen galt.

Human Enhancement: Die Neuerfindung des Neuen Menschen

Doch der sozialtechnologische Traum vom Neuen Menschen ist weitgehend ausgeträumt.⁶ Spätestens mit dem Untergang des real existierenden Sozialismus schienen die utopischen Energien der Moderne erschöpft zu sein. Einige Autoren kamen daher zu dem Schluss, dass moderne Utopien mit gesellschaftsweitem Anspruch ein Übergangsphänomen gewesen sind, das nun langsam selbst der Modernisierung zum Opfer fällt.⁷ Paradigmatisch für diese Position ist die 1989 formulierte These Francis Fukuyamas vom »Ende der Geschichte«. Nach dem historischen Sieg von Demokratie und Kapitalismus sei zugleich das Streben nach einer alternativen neuen Welt und einem Neuen Menschen an ihr Ende gelangt. Wir müssten uns stattdessen als die »letzten Menschen« begreifen.⁸

Doch einige Jahre später sah sich Fukuyama zu einem Widerruf gezwungen. Er räumt ein, dass die sozialtechnologischen Werkzeuge womöglich »schlicht zu grob waren, um das natürliche Substrat menschlichen Verhaltens

4 Vgl. Martin d'Idler, *Die Modernisierung der Utopie. Vom Wandel des Neuen Menschen in der politischen Utopie der Neuzeit*, Berlin 2007.

5 Niklas Luhmann, *Frühneuzeitliche Anthropologie. Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1980, S. 162–284, hier S. 197.

6 Vgl. Joachim Fest, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991.

7 Vgl. u. a. ebd.

8 Vgl. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

wirksam zu verändern«. Demgegenüber könnte der Fall eintreten, dass »uns die Biotechnologie innerhalb der nächsten Generationen Werkzeuge an die Hand geben wird, mit denen wir das erreichen werden, was die Gesellschaftstechniker der Vergangenheit nicht haben bewerkstelligen können.«⁹ Fukuyama brachte damit die Idee zum Ausdruck, dass zukünftige, naturwissenschaftlich fundierte *Sachtechnologien* etwas leisten könnten, was mit vergangenen Sozialtechnologien – zum Guten oder zum Schlechten – nicht gelingen wollte. Das neue utopische Projekt, das Fukuyama in mahrender Absicht skizziert, lautet »Human Enhancement« – die Verbesserung des Menschen durch den Einsatz technologischer Eingriffe in den Körper:¹⁰ durch Pharmaka, Implantate, Prothesen, Bio- und Nanotechnologie.

Der Begriff »Human Enhancement« hat sich in der internationalen bioethischen Diskussion als Oberbegriff durchgesetzt, der unterschiedlichste technologische Optionen einer Verbesserung des Körpers umfasst.¹¹ Die zentrale Unterscheidung ist dabei die Differenz von *Verbesserung* und *Therapie*. Als Enhancement, also Verbesserung, gelten im Rahmen dieser Differenz jene Praktiken, die nicht der Wiederherstellung des gesundheitlichen Normalzustands dienen, sondern darauf abzielen, eben diesen Normalzustand in bestimmten Hinsichten zu verändern. Von dieser Unterscheidung ausgehend, lassen sich dann Therapie und Enhancement anhand ihrer Handlungsziele differenzieren. Um eine Handlung als therapeutische Intervention zu rahmen, ist die Identifikation eines pathologischen Problems unerlässlich. Das Ziel besteht in dessen Behandlung. Das Ziel von Enhancement bestimmt sich demgegenüber durch die Konstruktion möglicher Verbesserungsoptionen, ohne dass eine zu behandelnde Krankheit vorliegt – bereits hier wird sichtbar, dass der Horizont des Ziels »Verbesserung« im Kontrast zu therapeutischen Zielen nach oben offen ist.

Gegenwärtige technische Anwendungen, die unter dem Stichwort »Human Enhancement« diskutiert werden, sind etwa ästhetische Eingriffe, leistungssteigernde Pharmaka, die mentale Fähigkeiten (wie Konzentrationskraft und Erinnerungsvermögen) verbessern oder Implantate (etwa

9 Vgl. Francis Fukuyama, Bald schon wird die nachmenschliche Zeit beginnen, 19.6.1999, http://www.welt.de/print-welt/article574272/Bald_schon_wird_die_nachmenschliche_Zeit_beginnen.html.

10 Vgl. Christopher Coenen et al. (Hrsg.), Die Debatte über »Human Enhancement«. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen, Bielefeld 2010.

11 Vgl. Bettina Schöne-Seifert/Davinia Talbot (Hrsg.), Enhancement. Die ethische Debatte, Paderborn 2009.

Magneten), die neue Sinneseindrücke bescheren sollen. Bereits das letztere Beispiel führt uns zu den *transhumanistischen* Zukunftsideen,¹² die mit Enhancement verknüpft werden – nämlich den Visionen einer Steigerung menschlicher Fähigkeiten über das gegenwärtig Menschenmögliche hinaus.¹³ Während aktuelle Enhancement-Optionen sich häufig lediglich im Bereich des gegenwärtigen menschlichen Potenzials bewegen, etwa um einen kurzen Konzentrationskick zu erwirken, zielen transhumane Enhancement-Technologien auf die Erweiterung des menschlichen Möglichkeitsraums. Eben hier liegt das utopische Moment: Das gegenwärtig körperlich Unmögliche soll zukünftig technologisch möglich werden.

Transhumanistische Zukunftsvorstellungen prägen den Diskurs um Enhancement ungemein, denn bereits inkrementelle technische Anwendungen lassen sich als Vorstufen zu und Wegbereiter für eine transhumane Zukunft deuten – so der Zeithorizont nur hinreichend verlängert wird. Darin sind sich Enhancement-Utopisten und Enhancement-Dystopisten einig: Während Erstere von goldenen Brücken in eine transhumane Zukunft schwärmen, warnen Letztere vor Dammbrochen und *slippery slopes*.¹⁴ Enhancement-Utopisten und Enhancement-Dystopisten halten die zukünftige Ermöglichung des gegenwärtig Unmöglichen also gleichermaßen für möglich – sie unterscheiden sich lediglich in der Bewertung dieser Möglichkeit.

Drei transhumane Pfade

Um welche Visionen geht es? Wie kann der sachtechnisch optimierte und transformierte Neue Mensch aussehen? Welche Technologien sollen ihn produzieren? Drei spekulative Pfade werden gegenwärtig in bioethischen Diskursen, populärwissenschaftlichen Schriften, aber zunehmend auch in breiteren gesellschaftlichen Kreisen, diskutiert:

12 Vgl. Robert Ranisch/Stefan Lorenz Sorgner (Hrsg.), *Post- and Transhumanism. An Introduction*, Frankfurt/M. 2014.

13 Vgl. Ludwig Siep, *Die biotechnische Neuerfindung des Menschen*, in: Johann S. Ach/Arnd Pollmann (Hrsg.), *No Body Is Perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, S. 21–42, hier S. 26ff.

14 Zum Begriff der *slippery slope*, der »schiefen Ebene«, im medizinisch-ethischen Kontext vgl. Leo Alexander, *Medical Science under Dictatorship*, in: *The New England Journal of Medicine* 2/1949, S. 39–47.

Der genetisch Neue Mensch: Designerbabys

Die aktuellen technologischen Durchbrüche im *genome editing* (einer Methode zum Entfernen, Einfügen und Verändern der DNA) haben einen Diskurs wiederbelebt, der seit mehr als einem Jahrhundert unter immer wieder neuen Vorzeichen geführt wurde: den Diskurs um eine Produktion Neuer Menschen durch biotechnische Interventionen. Im Rahmen einer »liberalen Eugenik«¹⁵ muss der genetisch Neue Mensch jedoch kein Produkt staatlicher Kollektiventscheidungen mehr sein, sondern kann auch als Aggregat einer Vielzahl elterlicher Entscheidungen gedacht werden. Die Debatte um solche »Designerbabys« war längere Zeit von der Idee der Selektion bestimmt – in ihrer liberalen Fassung einer Selektion der »besten« Nachkommen durch die Eltern auf Basis der Präimplantationsdiagnostik. Doch mit den neuen methodischen Instrumenten des *genome editing* erscheint auch die Möglichkeit unmittelbarer genmanipulativer Eingriffe in die Keimbahn wieder in greifbare Nähe gerückt.¹⁶ Was Enhancement-Utopisten hoffen und ihre Gegner befürchten, ist, dass über Generationen hinweg fortgesetzte Genmanipulationen Menschen entstehen lassen könnten, die sich in ihren Eigenschaften radikal von dem Menschen der Gegenwart unterscheiden.¹⁷

Der implantierte Neue Mensch: Cyborgs

Der genetisch Neue Mensch ist das Produkt einer immer noch recht fernen Zukunft. Doch seit mehreren Jahrzehnten ist eine andere transhumane Vision im Umlauf, die das Versprechen (oder die Drohung) in sich birgt, dass auch Menschen der Gegenwart (und nicht erst ihre Nachkommen) zu Neuen Menschen werden können: nämlich durch Prothesen und Implantate. Die erwartete Konvergenz von Bio-, Nano- und Informationstechnologie führt in dieser Zukunftsvision zu einer ganzen Reihe von Verbesserungsoptionen, die ein Mensch im Verlauf seines Lebens nutzen

15 Vgl. Nicholas Agar, *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*, Malden 2004.

16 Vgl. Edward Lanphier et al., *Don't Edit the Human Germ Line*, 12.3.2015, <http://www.nature.com/news/don-t-edit-the-human-germ-line-1.171111>.

17 Vgl. Lee M. Silver, *Remaking Eden. How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family*, New York 1998.

kann.¹⁸ Neuro-Implantate sollen zur Steigerung der Kognition verwendet werden. Ein künstliches Auge könnte den Menschen in die Lage versetzen, besser zu sehen und Teile des elektromagnetischen Spektrums wahrzunehmen, die ihm zuvor unzugänglich waren. Analog dazu könnte ein künstliches Ohr die Wahrnehmung von für den Menschen bislang nicht hörbaren Tönen ermöglichen. Zudem wäre es denkbar, die künstlichen Sinnesorgane verschiedener Personen miteinander zu vernetzen, sodass man in der Lage wäre, die sensorischen Informationen anderer Menschen zu verarbeiten. Bioelektronik könnte dem Körper auch zusätzliche Kraft verleihen, um etwa die Laufgeschwindigkeit oder die Tragkraft eines Menschen zu verbessern.¹⁹ Nach einigen Jahrzehnten könnte der Mensch von heute kaum wiederzuerkennen sein: Schwärme von Nanorobotern wandern durch seinen Körper und machen ihn widerstandsfähiger und langlebiger. Möglicherweise sind bereits bestimmte Körperteile nicht mehr (oder zumindest nicht mehr vollständig) organisch. Der implantierte Neue Mensch ist Schritt für Schritt zum Cyborg geworden, einem Hybrid aus Mensch und Maschine.²⁰

Der digitale Neue Mensch: Uploads

Während Genmanipulationen und »Cyborgisierungen« einen graduellen Prozess voraussetzen, imaginiert die wohl radikalste Transformationsvision einen sprunghaften Übergang vom Menschen zum Neuen Menschen durch die vollständige Digitalisierung des menschlichen Bewusstseins. Dieser Prozess wird als »Uploading« oder »Whole Brain Emulation«²¹ bezeichnet. Die entscheidende Prämisse derjenigen, die an die Möglichkeit zum Uploading glauben, besagt, dass sich das Gehirn letztlich als austauschbare Hardware für die Software des Bewusstseins beschreiben lässt.

18 Vgl. Mihail C. Roco/William S. Bainbridge, *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Dordrecht 2003.

19 Vgl. Bert Gordijn, *Medizinische Utopien. Eine ethische Betrachtung*, Göttingen 2004, S. 111–123.

20 Vgl. Sascha Dickel, *Utopische Technologien in technologisierten Gesellschaften*, in: Konrad Paul Liesmann (Hrsg.), *Neue Menschen! Bilden, optimieren, perfektionieren*, Wien 2016, S. 101–115.

21 Vgl. Anders Sandberg/Nick Bostrom, *Whole Brain Emulation. A Roadmap*, 2008, http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0019/3853/brain-emulation-roadmap-report.pdf

Damit erscheint die Möglichkeit eines Neuroscans, der das Gehirn vollständig emulieren und damit verlustfrei auf einen Rechner übertragen kann, ebenfalls nicht ausgeschlossen: Der Mensch soll so auf ein überlegenes Trägermedium migrieren. Dadurch wird nicht zuletzt eine digitale Unsterblichkeit erhofft, denn der so geschaffene Neue Mensch soll beliebig viele Backups von sich anfertigen können, auch wenn seine materiellen Grundlagen dem Zahn der Zeit zum Opfer fallen. Doch es geht nicht nur um eine Verlängerung des menschlichen Lebens, sondern um eine allumfassende Entgrenzung: Von den Fesseln der Biologie befreit, soll der digitale Neue Mensch auch seine eigenen geistigen Fähigkeiten exponentiell verbessern und sich beliebig umgestalten und erweitern können – er wird so zur sich selbst formenden künstlichen Intelligenz.²²

Enhancement und Gesellschaft

Im wissenschaftlichen Mainstream stoßen solche Visionen typischerweise auf Skepsis und Ablehnung. Und doch sind sie im naturwissenschaftlich-technischen Denken verwurzelt. Selbst die Vision des digital migrierten Neuen Menschen ist das Produkt eines bestimmten wissenschaftlichen Weltbildes – nämlich des informationstechnischen Paradigmas. Es verwundert daher nicht, dass selbst diese radikale Idee durchaus anschlussfähig an gegenwärtige Digitalisierungsdiskurse ist, die von der Leitidee der Dematerialisierung des Materiellen bestimmt sind.²³ Auch wenn die grundsätzliche Realisierbarkeit des Uploading von vielen Forschern in das Reich der Phantasie verbannt wird, sind einige Technikvisionäre gleichwohl davon überzeugt, dass diese technologische Vision noch in diesem Jahrhundert Wirklichkeit werden kann. Ihr prominentester Vertreter ist Ray Kurzweil, seines Zeichens Träger der National Medal of Technology und Director of Engineering bei Google.²⁴

Die oszillierenden Rollen von Kurzweil – zwischen Technikexperte und Technikutopist – reproduzieren ein Diskursmuster, das sich in die gegenwärtige Renaissance technikfuturistischer Visionen im 21. Jahrhundert einfügt – man denke nur an Schlagworte wie »Industrie 4.0«, »Smart

22 Vgl. Ray Kurzweil, *Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert – was bleibt vom Menschen?*, Köln 1999.

23 Vgl. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago 1999, S. 1 ff.

24 Vgl. Kurzweil (Anm. 22).

Cities«, »autonomes Fahren«, »künstliche Intelligenz« oder »synthetische Biologie«. Analog zu diesen kontemporären Zukunftsbildern treten auch Enhancement-Visionen keineswegs als Science Fiction auf, also als explizite Fiktionen, sondern eben auch und gerade als ernst gemeinte Szenarien der Zukunft, die in (populär)wissenschaftlichen Schriften von Wissenschaftlern und Technologen skizziert und öffentlich verhandelt werden. Aktuelle Science Fiction lässt sich dabei durchaus selbst von den Visionen der Technologen inspirieren: So wird im Film »Transcendence« (2014) die Idee des Uploading im direkten Anschluss an transhumanistische Utopien, wie sie etwa von Kurzweil vertreten werden, fiktional ausbuchstabiert.

Während Autoren wie Fukuyama den Transhumanismus als »gefährlichste Idee der Menschheit«²⁵ bezeichnen, haben sich längst auch Institute, Vereine und Think Tanks etabliert, die offensiv für transhumanistische Zukunftsvisionen werben. Diese werden teilweise von renommierten, wenn auch umstrittenen Vordenkern getragen: Zu ihnen gehören unternehmerische Visionäre der Technologieszene des Silicon Valley wie Kurzweil ebenso wie eine Reihe von Philosophen – allen voran Nick Bostrom, der Direktor des an der Universität Oxford angesiedelten Future of Humanity Institute. Auf der Graswurzel-Ebene finden sich Netzwerke von Bloggern, Künstlern und Aktivisten, die für ein Recht auf Enhancement eintreten und etwa die Idee des Cyborgs politisch und ästhetisch aus- und umdeuten. Die Dystopien der einen sind die Utopien der anderen.

Der biopolitische Konflikt um Enhancement zeigt, dass wir es mit einem kontemporären utopisch-dystopischen Diskurs zu tun haben, in dem um eine neue Version des Neuen Menschen gestritten wird. Im Gegensatz zur klassischen Sozialutopie, aber auch im Kontrast zu den früheren biopolitischen Kollektivutopien der Eugenik²⁶ oder des »russischen Kosmismus«²⁷, verschreiben sich die aktuellen Körperutopien primär dem Glück und der Freiheit des Individuums. Weder ist in diesen Visionen ein kollektiver Konsens darüber erforderlich, welche Verbesserungen anzustreben seien oder was überhaupt als Verbesserung gilt, noch wird typischerweise die Idee einer politischen Verordnung zum Enhancement vertreten. Die Entscheidung für oder gegen eine Manipulation des eigenen

25 Francis Fukuyama, *The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism*, in: *Foreign Policy* 144/2004, S. 42 f.

26 Vgl. Peter Weingart et al., *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt/M. 1998.

27 Vgl. Boris Groys/Michael Hagemeyer (Hrsg.), *Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 2005.

Körpers (oder seines Nachwuchses) soll man vielmehr selbst treffen. So kommt der rezente Enhancement-Utopismus auch ohne ein verbindliches Zukunftsbild aus. Seine Botschaft lautet vielmehr immer: Wissenschaft und Technik können *dir* die Möglichkeit eröffnen, die Zukunft *deiner* Wahl zu realisieren. Du kannst und sollst gerade dann »Ja« zum Enhancement sagen können, wenn du davon ausgehst, dass sich deine Präferenzen in Zukunft ändern werden. Der aktuelle Enhancement-Utopismus setzt keine stabilen Identitäten, Wünsche oder Ziele voraus. Stattdessen wird einer tendenziell unendlichen Steigerung von Handlungs-, Erlebnis- und Wahlmöglichkeiten das Wort geredet. Es gibt keine inhärente Stoppregel, die darüber informiert, wann eine weitere Verbesserung nicht mehr möglich oder sinnvoll ist.

Obleich sich Enhancement-Visionen damit in vielen Punkten vom Muster der klassischen Sozialutopie unterscheiden, partizipieren sie gleichwohl am Geist des modernen utopischen Denkens, indem sie der gegenwärtigen Welt eine radikale Alternative entgegenstellen, die mit den Mitteln rationaler Weltgestaltung angeblich realisiert werden kann. Die biologische Selbstermächtigung des Individuums wird in diesen Utopien auch durchaus explizit in die Traditionslinie der menschlichen Emanzipation eingeordnet und als logische Fortführung der Befreiung des Menschen gedeutet. Nur müsse man nun nicht mehr (primär) gegen die gesellschaftlichen Zwänge kämpfen, sondern den Menschen vielmehr (auch und womöglich insbesondere) aus den Fesseln der Natur befreien.

Was auch immer wir von diesen Ideen halten, ob wir sie für machbar oder unmöglich, für erstrebenswert oder vermeidenswert halten, sie sind Gegenstand eines Diskurses unserer Gegenwartskultur. Es wäre allzu einfach, solche Zukunftsvorstellungen nur als Auswuchs einer unverwüstlichen Technikgläubigkeit bestimmter soziokultureller Milieus zu begreifen. Man sollte diese technischen Utopien gerade nicht als das exotische Andere begreifen, das wir als postmodern aufgeklärte Intellektuelle souverän von uns weisen können, sondern vielmehr als ernst zu nehmenden Ausdruck unserer zeitgenössischen Gesellschaft: einer Gesellschaft nämlich, die ihre utopischen Alternativen auch und gerade im Rahmen ihres technologischen Werkzeugkastens sucht.

Die transhumanistischen Utopien werden in einer Gesellschaft artikuliert, die in *sachlicher* Hinsicht so komplex geworden ist, dass die Idee einer Transformation der Sozialordnung hin zu einem gesellschaftlichen Alternativmodell kaum mehr plausibel erscheint. In einer vernetzten, globalisierten Welt, die kein Außen mehr kennt, scheint selbst die Realisierung lokal begrenzter Gegenmodelle fraglich. Diese Gesellschaft bietet stattdes-

sen die Alternative eines transformierten Körpers an, der nach individuellen Wünschen gestaltet werden kann.

Eine solche individuelle Fokussierung bettet sich zugleich fugenlos in die normativen Strukturen liberaler pluralistischer Demokratien ein. Im Gegensatz zur klassischen Sozialutopie, aber auch zu den körperzentrierten biopolitischen Utopien des frühen 20. Jahrhunderts, schreiben transhumanistische Utopien in *sozialer* Hinsicht nämlich kaum mehr kollektiv verbindliche Werte vor. Sie wollen eher einen Möglichkeitsraum eröffnen, der jedem Einzelnen die Chance geben soll, seine Wünsche zu realisieren. Ihre evaluative Leitidee ist der abstrakte Wert der Potenzialvermehrung – kompatibel mit vielfältigen Zielen.

Spezifische Zukunftsvisionen und technologische Pfade zu ihrer Realisierung werden in diesen Utopien zwar ausgemalt, aber zugleich als austauschbare Beispiele begriffen. Daher spielt es auch keine Rolle, dass bislang keine Enhancement-Utopie technisch realisiert werden konnte. Im Rahmen des Diskurses der Enhancement-Utopien ist die einzige Folgerung bei Technikenttäuschungen, die utopischen Hoffnungen eben auf neue Technologien zu richten. Dabei werden stets Sachtechnologien präferiert, deren Entwicklungsmöglichkeiten wissenschaftlich extrapoliert, über deren Entwicklungsgrenzen aber kaum wissenschaftlich begründbare Aussagen getroffen werden können. Immer wenn eine solche Technologie am Horizont der Wissenschaft auftaucht, kann sie von Enhancement-Utopisten als Erfüllungsbedingung utopischer Hoffnungen funktionalisiert werden. In *zeitlicher* Hinsicht verzichten Enhancement-Utopien somit auf die Konstruktion einer perfekten (und damit nicht weiter verbesserbaren) Zukunft, und offerieren stattdessen ein Modell immerwährender Verbesserbarkeit in vielfältige Richtungen, das vollumfänglich kompatibel mit beschleunigten Wachstumsgesellschaften erscheint, die auf die Produktion ständig neuer Innovationen programmiert sind.

Fazit

Die Krise der Sozialutopie und die Emergenz des Enhancement-Utopismus zeigen, dass es historisch variabel ist, was jeweils als unbestimmt und gestaltbar erfahren wird. Es ist eben nicht durch die Geschichte garantiert, dass eine gestaltbare Zukunft im Raum des Politischen gesucht und gefunden wird. Vielmehr kann in einer Epoche des »rasenden Stillstands«, in der die Gesellschaft eher Sachzwängen hinterher eilt, als sich kollektiv zu

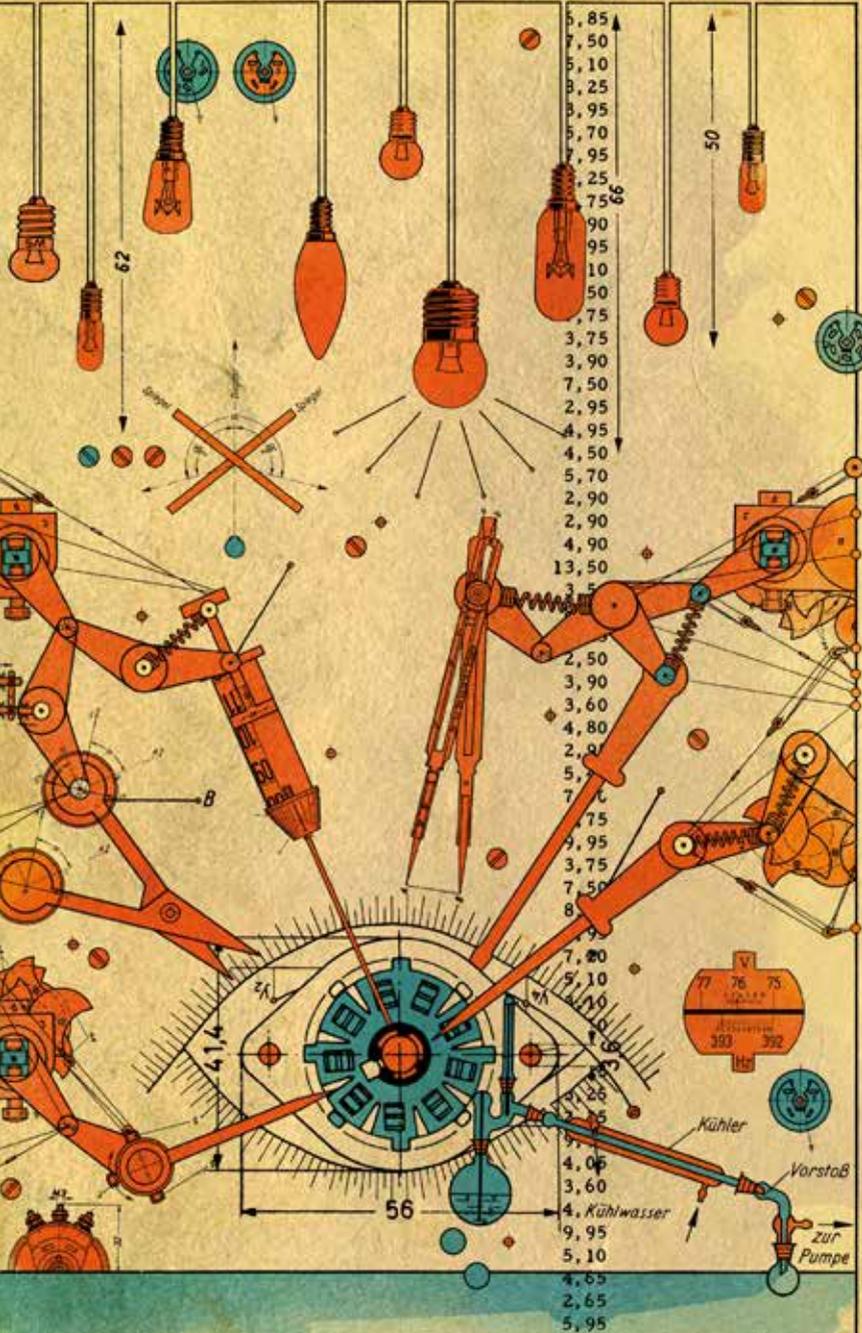
gestalten,²⁸ auch der individuelle Körper als Objekt utopischer Hoffnungen in den Mittelpunkt rücken.²⁹ Dann erscheinen nicht mehr Reformen oder Revolutionen als utopische Gestaltungsinstrumente, sondern Pharmaka und Implantate. In einer Zeit, in der die Gesellschaft als Bereich ungestaltbarer Kontingenz erfahren wird, scheint nun die biologische Natur des Menschen als Bereich vermeintlich gestaltbarer Kontingenz in den Fokus zu rücken.

Der Neue Mensch der transhumanen Zukunft – er ist nicht das Resultat einer wohlgestalteten Sozialordnung der Zukunft, sondern eine leere Hülle, ein Möglichkeitsraum, der durch individuelle Wünsche gefüllt werden kann, ein technologisch entgrenztes Wesen, das unendlich flexibel und optimierbar erscheint, ein Upgrade, das auf das nächste Upgrade wartet. Es drängt sich damit die Vorstellung auf, dass dieser Neue Mensch auch ein Produkt seiner Gesellschaft ist – das fiktionale Produkt einer gegenwärtigen liberalen Innovations- und Wachstumsgesellschaft, die (Sach-)Technologien als primäres Mittel ihrer Selbstgestaltung und -transformation begreift.

28 Paul Virilio, *Rasender Stillstand. Essay*, Frankfurt/M. 1997.

29 Vgl. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005, S. 460–490.

AT 8
 AW
 AZ 4
 BK 7
 BQ 7
 R 4
 R 4
 T 4
 T 8
 U 4
 U 8
 V 3
 V 4
 V 4
 W 4
 X 4
 X 8
 Y 3
 Y 4
 Z 4
 J, 3
 AC 5
 AC 7
 AF 4
 AE 5
 AF 6
 AE 7
 AG 5
 AG 6
 AG 7
 AH 4
 AL 5
 AL 7
 AM 5
 AM 6
 AM 8
 AN 4
 AN 8
 AU 4
 AQ 5
 AQ 6



6,85
 7,50
 8,25
 3,95
 5,70
 7,95
 2,25
 7,50
 90
 95
 10
 50
 7,75
 3,75
 3,90
 7,50
 2,95
 4,95
 4,50
 5,70
 2,90
 2,90
 4,90
 13,50
 3,5
 2,50
 3,90
 3,60
 4,80
 2,90
 5,1
 7,7
 7,75
 4,95
 3,75
 7,50
 8
 7,80
 9,10
 4,10
 2,26
 2,75
 4,06
 3,60
 4,95
 5,10
 4,65
 2,65
 5,95

Jan-Christoph Heilinger

Grenzen des Menschen: Zu einer Ethik des Enhancement

Wir Menschen erfahren ständig unsere Grenzen. Wäre da nicht ein biotechnologisches Enhancement wünschenswert, das hilft, privat wie beruflich besser zu sein und die eigene Begrenztheit zu überwinden? Etwa eine Substanz, die das Schlafbedürfnis reduziert, die emotionalen und kognitiven Fähigkeiten steigert, dazu noch das Immunsystem stärkt und vielleicht sogar das gesunde und aktive Leben insgesamt verlängert?

Individuelle Erfahrungen der eigenen Begrenztheit und die Vorstellung der Möglichkeit ihrer technischen Überwindung haben entscheidenden Anteil an der Faszination, die für viele Menschen von biotechnologischen »Enhancement-Interventionen« ausgeht. Daneben gibt es weitere Gründe für die Anziehungskraft von Enhancement. In diesem Beitrag frage ich nach Grenzen des Menschen und der ethischen Bewertung von Human-Enhancement-Interventionen. Dazu stelle ich zunächst verschiedene Arten von Enhancement dar und erkläre, warum sie als attraktiv erscheinen können. Daraufhin unterscheide ich wichtige Elemente einer ethischen Bewertung des Enhancement und skizziere die aktuelle Forschungsdebatte.

Enhancement-Interventionen

Fortschritte in den Wissenschaften und Biotechnologien führen dazu, dass auf neue Art und Weise in den menschlichen Organismus eingegriffen werden kann. Aktuelle Forschungen, insbesondere im Bereich der Biowissenschaften, erlauben ein immer genaueres Verständnis des menschlichen Gehirns, des menschlichen Erbguts und der Abläufe im menschlichen Organismus, etwa beim Stoffwechsel und beim Altern. Damit werden immer präzisere Interventionen möglich, die vor allem im Bereich der Medizin Anwendung finden: Es werden neue Medikamente entwickelt, die zuvor unheilbare Krankheiten lindern oder heilen können. Der Anteil,

den Gene bei der Entstehung von Krankheiten haben, wird erkannt und Interventionen auf genetischer Ebene entwickelt. Auch im Bereich externer Hilfsmittel zur Linderung von Krankheiten und Einschränkungen, etwa mithilfe von Prothesen oder Gehirn-Computer-Schnittstellen, werden große Fortschritte gemacht, die Menschen helfen sollen, unerwünschte Behinderungen zu überwinden.

Die neuen biomedizinischen und biotechnischen Interventionsmöglichkeiten können auch außerhalb eines therapeutischen Kontextes eingesetzt werden. Dann zielen sie darauf ab, bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten von Menschen zu verwirklichen, die nicht als Therapie oder Prävention von Krankheiten zu verstehen sind. Solche biotechnologischen Eingriffe in den menschlichen Organismus, die in verbessernder Absicht stattfinden, werden als »Human Enhancement«-Eingriffe bezeichnet; ein Ausdruck, der sich auch in der deutschsprachigen bioethischen Debatte durchgesetzt hat.¹ Zwar haben Menschen schon immer versucht, die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zu nutzen, um gewünschte Eigenschaften hervorzubringen, doch mithilfe der tief in den menschlichen Organismus eingreifenden Enhancement-Interventionen scheint eine neue Dimension erreicht zu sein. Immer präzisere und wirkmächtigere Eingriffsmöglichkeiten stehen zur Verfügung, mit denen sich Menschen nach ihren eigenen Vorstellungen gestalten können. Offenkundig handelt es sich dabei um eine Entwicklung, die sowohl gesellschaftlich als auch für den einzelnen Menschen von Bedeutung ist. Die grundlegende Herausforderung, die von der bloßen Möglichkeit von Enhancement-Interventionen ausgeht, besteht darin, anzuerkennen, dass unsere Vorstellungen von uns selbst als Menschen und von der Gesellschaft, in der wir leben, nicht alternativlos sind. Alles könnte anders aussehen, sollten die Menschen sich für den breiten Einsatz von Biotechnologien entscheiden. Eine Auseinandersetzung mit ihnen ist unumgänglich, denn auch eine Entscheidung *gegen* ihren Einsatz muss gerechtfertigt werden.

Viele Eingriffsmöglichkeiten befinden sich noch im Entwicklungsstadium und sind noch nicht verfügbar. Manche der aktuellen Entwicklun-

1 Vgl. Orsolya Friedrich, *Persönlichkeit im Zeitalter der Neurowissenschaften. Eine kritische Analyse neurowissenschaftlicher Eingriffe in die Persönlichkeit*, Bielefeld 2013; Roland Kipke, *Besser werden. Eine ethische Untersuchung zu Selbstformung und Neuro-Enhancement*, Paderborn 2011; Sascha Dickel, *Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen*, Baden-Baden 2011; Oliver Müller/Jens Clausen (Hrsg.), *Das technisierte Gehirn. Neurotechnologien als Herausforderung für Ethik und Anthropologie*, Paderborn 2009.

gen können entsprechend noch gesteuert oder zumindest beeinflusst werden. Der Zeitpunkt für eine breite gesellschaftliche Debatte über dieses Thema ist günstig. Das große Interesse, das die Öffentlichkeit etwa der Forschung in den Neurowissenschaften oder der Genetik entgegenbringt, zeigt dies ebenso wie die Tatsache, dass die Enhancement-Debatte in den vergangenen 15 Jahren zu einem Bereich der Bioethik geworden ist, der am lebhaftesten diskutiert wird.

Attraktivität von Enhancement

Das Spektrum möglicher Enhancement-Interventionen ist ebenso breit wie das Spektrum der Gründe, die Enhancement als attraktiv erscheinen lassen. Vier Typen möglicher Begründungen unterscheide ich im Folgenden. Eine solche Differenzierung ist hilfreich, um zu vermeiden, dass sich verschiedene Rechtfertigungsebenen vermischen, denn Gründe für die Attraktivität von Enhancement auf der einen gelten nicht unbedingt auch auf einer anderen Ebene: Was mir als Privatperson wünschenswert erscheint, wenn ich meine eigenen Grenzen gerne weiter stecken würde, kann nicht ohne Weiteres für allgemeine Urteile über die Attraktivität von biotechnologischen Grenzüberschreitungen herangezogen werden.

Der *erste* Kontext besteht in der alltäglichen Erfahrung, die die meisten Menschen gelegentlich machen, dass wir in unterschiedlichen Situationen extrem gefordert, bisweilen auch überfordert werden – in der Schule, im sozialen Umgang, auf der Arbeit, angesichts der Anforderungen, die wir an uns selbst stellen, angesichts der Erwartungen, die andere an uns haben. Hier erscheint ein Mittel attraktiv, das uns hilft, unseren Aufgaben und Ansprüchen besser gerecht zu werden. Dies gilt insbesondere für Träger besonderer Verantwortung, wie beispielsweise Herzchirurgen oder Pilotinnen, die anhaltend hoch konzentriert arbeiten müssen, um fehlerfreie Leistungen zu erbringen.

Ein *zweiter* Kontext ist gegeben, wenn unser Anliegen darin besteht, unsere Aufgaben nicht lediglich besser, sondern besser als andere auszuführen. Solch ein relativer Wunsch nach Überwindung der eigenen Grenzen liegt dann vor, wenn wir – etwa im beruflichen Wettbewerb – einen Vorteil gegenüber anderen anstreben und es nicht wünschen, dass alle anderen ihre Grenzen ebenfalls entsprechend verschieben.

Ein *dritter* Kontext liegt vor, wenn Enhancement dazu eingesetzt werden soll, die Menschheit insgesamt zu verbessern. Enhancement würde dabei die Grenzen der Gattung betreffen und, durch Eingriffe auf geneti-

scher Ebene, die weiter vererbt werden, wesentliche Merkmale des Menschen dauerhaft verändern: Die gesunde und aktive Lebensspanne aller würde deutlich verlängert werden, und die kognitiven und emotionalen Fähigkeiten der Menschheit insgesamt würden auf ein qualitativ neuartiges, höherwertiges Niveau gehoben. In der Folge könnte eine noch unbekannte, trans- oder posthumane Lebensform entstehen.

Ein *vierter* Kontext ist gegeben, wenn wir über die intrinsischen Werte nachdenken, die durch Enhancement gesichert oder gesteigert werden sollen. Weniger extrem als in der transhumanistischen Variante geht es hier darum, möglichst viele Menschen zu befähigen, sozial aktiv, kognitiv klar, emotional kompetent und vernünftig reflektiert ihr Leben im Rahmen einer funktionalen Gesellschaft zu leben. Die genuin menschlichen Werte, die sich zusammengefasst als verantwortliche Selbstbestimmung im sozialen Kontext bezeichnen ließen,² könnten – so die Hoffnung – auch durch Enhancement gesichert und befördert werden. In diesem Zusammenhang sind auch das menschliche Streben nach Innovation und Fortschritt und die Kreativität des Menschen zu verorten. Der oftmals risikobehaftete Einsatz dieser menschlichen Fähigkeiten hat immer wieder radikale Veränderungen unserer Gesellschaft und unserer selbst hervorgebracht – mit guten wie schlechten Folgen.

Die Motivation im *ersten* Kontext erscheint am naheliegendsten. Die individuelle Erfahrung und der individuelle Wunsch, seiner Verantwortung gerecht zu werden, lässt diejenigen Mittel als attraktiv erscheinen, die dazu einen Beitrag leisten können. Wenn andere Handlungsoptionen erschöpft sind, kann Enhancement – unter Berücksichtigung weiterer Bedingungen – als sinnvoll erscheinen: etwa, wenn die Pilotin eine gute Ausbildung genossen hat, ausreichend Erfahrungen sammeln konnte, bevor sie selbst die Verantwortung für einen Flug übernommen hat, sowie genügend Ruhezeiten und ein adäquates Arbeitsumfeld hat – dann könnte ein konzentrationssteigerndes Mittel attraktiv erscheinen, um die Sicherheit des Flugs für alle weiter zu erhöhen. Ein ähnliches Argument mag für den Herzchirurgen gelten.

Im *zweiten* Kontext ist die egoistische Motivation, für sich selbst gegenüber anderen Vorteile zu ergattern, in unserer kompetitiven Gesellschaft vielleicht verbreitet und nachvollziehbar, immer jedoch auch als Symptom eines Problems zu verstehen. Sich aus dieser Motivation heraus unfaire Vorteile zu verschaffen, erscheint entsprechend als moralisch diskreditiert. Ein Beispiel: Im Rahmen der Regelungen unserer freien Wirtschaftsord-

2 Vgl. etwa Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999.

nung gilt es als akzeptabel, dass die Werbeindustrie mit psychologischem Kenntnisreichtum bei Menschen, die die entsprechenden Mechanismen nicht durchschauen, Bedürfnisse weckt und kultiviert, die sie zum Kauf oft unnötiger Güter verleiten. Eine solche psychologische Überlegenheit auch individuell auszubilden und etwa in einem Verkaufsgespräch zum eigenen Vorteil anzuwenden, ist – immer unter Einhaltung der bestehenden, oftmals aber moralisch unzureichenden Gesetze – akzeptiert. Dass Enhancement ein wirkmächtiges und problematisches Werkzeug sein kann, um solche Vorteile zu sichern und zu vergrößern, ist offenkundig.³

Es ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, plausibel auf die Frage zu antworten, ob – im *dritten* angesprochenen Kontext – eine Überwindung der Grenzen der menschlichen Natur mit dem Ziel einer radikal neuartigen, trans- oder posthumanen Lebensform wünschenswert ist. Als Menschen können wir unsere menschliche Perspektive nicht aufgeben, und die Frage, ob es für unsere Nachkommen insgesamt besser wäre, posthumane Wesen statt bloß Menschen zu sein, können wir entsprechend immer nur für uns und aus unserer Perspektive diskutieren.⁴ Angesichts dieses Problems ist Zurückhaltung geboten, auch weil sich die Frage solcher radikalen Enhancement-Interventionen derzeit mit Blick auf den Stand der technologischen Entwicklung und Anwendung nicht dringend stellt.

Im *vierten* Kontext ist fraglich, ob angesichts der intrinsischen Werte, die mithilfe von Enhancement realisiert werden sollen, biotechnologische Interventionen das Mittel der Wahl darstellen. Die humanen Werte, die hier als Rechtfertigung der Attraktivität von Enhancement herangezogen werden – Autonomie, Kreativität –, können zweifelsohne auch ohne Biotechnologien sichergestellt, gefördert und weiterentwickelt werden. Gut funktionierende Systeme – Bildungs-, Gesundheits-, Arbeits-, Sozial- und Wirtschaftssystem – können ebenso ein selbstbestimmtes Leben in der Gesellschaft ermöglichen und unterstützen und somit die kreativen

3 Vgl. auch Barbara Sahakian/Sharon MoreinZamir, Professor's Little Helper, in: *Nature* 450/2007, S. 1157ff.; Regula Ott/ Nikola BillerAndorno, Neuroenhancement among Swiss Students – A Comparison of Users and Non-Users, in: *Pharmacopsychiatry* 1/2014, S. 22–28. Aufschlussreich ist außerdem Deutsche Angestellten-Krankenkasse (Hrsg.), *DAK-Gesundheitsreport 2015*, Hamburg 2015, mit dem Schwerpunkt »Pharmakologisches Neuroenhancement durch Erwerbstätige«.

4 Nick Bostrom hat einen Versuch unternommen, mit diesen Schwierigkeiten umzugehen: Ders., *Why I Want to be a Posthuman when I Grow Up*, in: Bert Gordijn/Ruth Chadwick (Hrsg.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Berlin u. a. 2008, S. 107–136.

Potenziale der Menschheit weiter vergrößern. Auch die daraus möglicherweise hervorgehenden Höchstleistungen Einzelner in Kunst oder Wissenschaft (die in der Folge eine Verbesserung der Lebensbedingungen aller bewirken) können sich – wie in der Vergangenheit – auch ohne biotechnologisches Enhancement einstellen. Es ist daher wenig einleuchtend, zu versuchen, bestehende gesellschaftliche Defizite und individuell erfahrene Hindernisse und Begrenzungen mithilfe biotechnologischer Verbesserungen der Individuen statt mithilfe von Korrekturen des Systems anzugehen. Es sollte nicht darum gehen, die Menschen an ein defizitäres System anzupassen, sondern das System an die Menschen. Enhancement empfiehlt sich daher nicht als erstes Mittel der Wahl.

Die Attraktivität von Human-Enhancement-Interventionen kann sich also aus unterschiedlichen Quellen speisen. Nachvollziehbar und gerechtfertigt scheint dabei vor allem der erste Kontext zu sein, in dem sich ein Individuum bemüht, seiner Verantwortung nachzukommen. Um zu einer ethischen Bewertung möglicher Enhancement-Eingriffe zu gelangen, sind jedoch weitere Überlegungen anzustellen.

Ethische Bewertung

Die Forschungsdiskussion über die ethische Bewertung der verschiedenen Enhancement-Eingriffe ist mittlerweile komplex und unübersichtlich geworden. Sie basiert darauf, dass mögliche Enhancement-Interventionen grundsätzlich eine attraktive Option zum Erreichen legitimer Ziele darstellen können. Mindestens vier Bereiche von ethischen Überlegungen lassen sich unterscheiden: Überlegungen, die mit Enhancement verbundene Risiken diskutieren; solche, die die Auswirkungen von Enhancement unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten betrachten; Erwägungen zur Dimension von Zwang und Autonomie; sowie Natürlichkeitsüberlegungen oder anthropologische Argumente. Eine umfassende Bewertung von Enhancement wird zu allen genannten Dimensionen des Problems Stellung beziehen müssen.

Kein Eingriff in ein so komplexes System wie den menschlichen Organismus kann vollständig in seinen Folgen berechnet werden, sodass immer unkalkulierbare Risiken bestehen. Nebenwirkungen und unvorhersehbare Spätfolgen können nicht ausgeschlossen werden, sowohl auf der Ebene des Individuums als auch auf der gesellschaftlichen Ebene. Sind die Leistungssteigerungen durch Psychopharmaka so sicher, wie ihre Befürworter behaupten? Müssen nicht die erreichbaren Vorteile mit noch unbekann-

ten Nachteilen aufgewogen werden? Welche unerwünschten Gruppeneffekte stellen sich beim zunehmenden Einsatz von Enhancement möglicherweise ein? Die Diskussion möglicher Risiken muss jeweils mit Blick auf die jeweilige Intervention – Eingriffe ins Gehirn, ins Erbgut, in den Stoffwechsel des Menschen – und daher immer auf der Grundlage empirischen medizinischen Wissens geführt werden.

Außerdem ist Enhancement mit Blick auf Gerechtigkeitsstandards zu bewerten: Sind solche Interventionen nicht immer ein Luxusgut, für das knappe Ressourcen, die an anderer Stelle fehlen, verbraucht werden? Haben nicht ohnehin nur diejenigen Zugang zu Enhancement-Optionen, die gesellschaftlich besser gestellt sind und die damit ihre privilegierte Position noch weiter ausbauen? Eine bereits bestehende soziale Kluft könnte durch Enhancement somit weiter vergrößert werden. Gerechtigkeitsüberlegungen könnten aber auch für den Einsatz von Enhancement sprechen: Wenn etwa mithilfe von Biotechnologien denjenigen, die von der Natur eher benachteiligt wurden, ohne aber aus medizinischer Sicht behandlungsbedürftig zu sein, zu einer deutlichen Steigerung ihrer Fähigkeiten verholfen werden kann. So könnten bestehende Ungerechtigkeiten verringert werden.⁵

Ein weiterer Standard der ethischen Bewertung der neuen Technologien bezieht sich auf die Autonomie bei einer Entscheidung für oder gegen den Einsatz eines biotechnologischen Enhancement. In einem demokratischen Rechtsstaat sind Enhancement-Interventionen unter Zwang undenkbar. Dennoch kann etwa durch gesellschaftliche Leitvorstellungen wie die einer »Leistungsgesellschaft« mehr oder weniger subtiler Druck auf Individuen ausgeübt werden, sich bestimmten Eingriffen zu unterziehen, um mit den anderen mithalten zu können.⁶ Man denke an Studierende, die unter großem Leistungsdruck Medikamente einnehmen, um sich besser auf eine Prüfung vorzubereiten, die ihre berufliche Zukunft bestimmt. Eine wirklich freie Entscheidung für oder gegen den Eingriff wäre unter solchen Umständen stark eingeschränkt. In diesem Rahmen wird aber auch diskutiert, ob Enhancement dazu eingesetzt werden kann, die Freiheit des Menschen zu vergrößern, etwa indem künstlich gesteigerte kognitive Fähigkeiten ihn in die Lage versetzen, besser begründete Entschei-

5 Vgl. Allen Buchanan et al. (Hrsg.), *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge 2000; Jan-Christoph Heilinger, *Enhancement und Gerechtigkeit*, in: Corinna Mieth/Anna Goppel/Christian Neuhäuser (Hrsg.), *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart 2016 (i. E.).

6 Siehe dazu auch den Beitrag von Stefanie Duttweiler in diesem Band (Anm. d. Red.).

dungen zu fällen und somit seinen eigenen Interessen und Präferenzen zielstrebig und erfolgreicher nachzugehen.⁷

Schließlich spielen in der Debatte auch anthropologische Überlegungen eine wichtige, wenn auch schwer zu fassende Rolle. Darunter lassen sich Bewertungen verstehen, die von näher zu bestimmenden Vorstellungen ausgehen, was es heißt, ein Mensch zu sein, oder was ein »normales«, »natürliches« menschliches Leben ausmacht. Einige Eigenschaften und Fähigkeiten werden hier als wesentlich ausgezeichnet, während andere – beispielsweise extreme Langlebigkeit oder Leistungsfähigkeit – als Abweichung vom »normalen« Menschsein bewertet werden. Die moralische Legitimität einer Enhancement-Intervention wird dann durch einen Abgleich der jeweiligen Ziele mit den Idealvorstellungen vom »normalen« oder »natürlichen« Menschen bestimmt.⁸ Eine wichtige Rolle spielen in diesem Zusammenhang auch kontrovers diskutierte Begriffe wie »Authentizität«⁹ und »Würde«¹⁰ des Menschen, die möglicherweise durch Enhancement-Interventionen gefährdet werden könnten. Bei einem beständig auf Technik und Kultur angewiesenen Wesen wie dem Menschen erscheint es aber fraglich, ob die neuen Interventionsmöglichkeiten insgesamt einen solchen Angriff auf die genuinen Wesenszüge des Menschen darstellen. Dennoch ist hier Sensibilität vonnöten, um die bisweilen zunächst feinen Veränderungen wahrzunehmen, die größeren Veränderungen vorausgehen können.

Die Forschungsdebatte ist aktuell in vollem Gange.¹¹ Es zeigt sich dabei, dass es nötig ist, einerseits einzelne Interventionen separat in den Blick zu nehmen, um die komplexen Zusammenhänge verstehen und bewer-

7 Vgl. G. Owen Schaefer/Guy Kahane/Julian Savulescu, *Autonomy and Enhancement*, in: *Neuroethics* 7/2014, S. 123–136; Jan-Christoph Heilinger/Katja Crone, *Human Freedom and Enhancement*, in: *Medicine, Health Care and Philosophy* 1/2014, S. 13–21.

8 Vgl. Jan-Christoph Heilinger, *Anthropologie und Ethik des Enhancements*, Berlin–New York 2010.

9 Vgl. Michael Sandel, *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge 2007.

10 Vgl. The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, New York 2003; Ruth Macklin, *Dignity is a Useless Concept*, in: *British Medical Journal* 32/2003, S. 1419f.

11 Vgl. u. a. Julian Savulescu/Nick Bostrom (Hrsg.), *Human Enhancement*, Oxford–New York 2009; Bert Gordijn/Ruth Chadwick (Hrsg.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Berlin 2008; Allen Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford 2014; John Harris, *How to Be Good. The Possibility of Human Enhancement*, Oxford 2016.

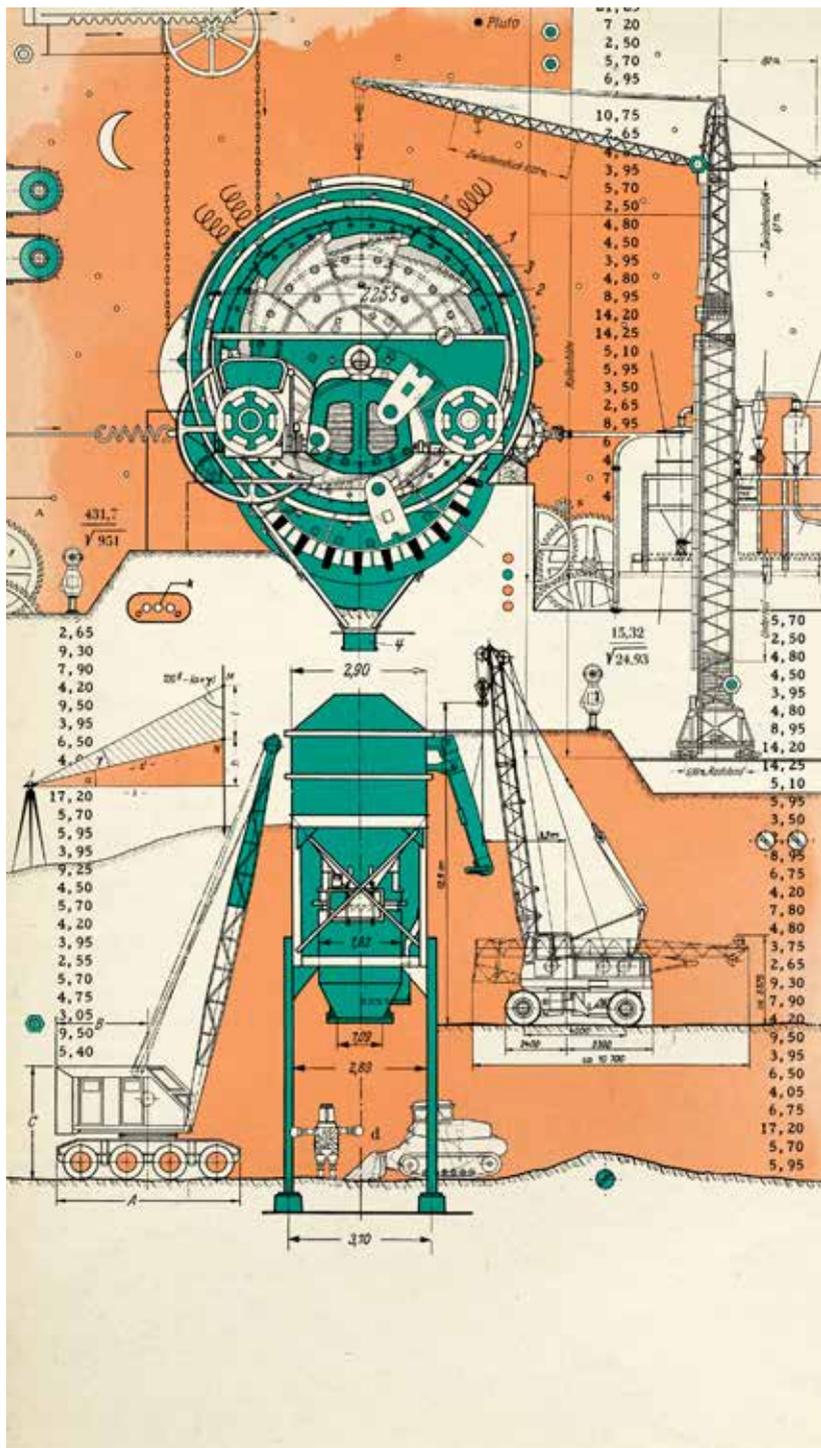
ten zu können. Andererseits muss eine grundlegende Diskussion über die Ziele technischer Interventionen geführt werden, über die angemessene Geschwindigkeit von Innovation und gesellschaftlicher Veränderung sowie über das neue Menschenbild, das durch die zunehmende Machbarkeit und Kontrollierbarkeit unserer eigenen Existenz entsteht.

Somit reagiert die aktuelle Enhancement-Debatte nicht nur auf die Notwendigkeit, einzelne Interventionsmöglichkeiten zu bewerten, sondern liefert auch die Gelegenheit für eine kritische Reflexion der zunehmenden Technisierung der menschlichen Lebenswelt. Selbst wenn sich herausstellen sollte, dass viele der Interventionsmöglichkeiten nicht praktikabel oder nicht wünschenswert sind, oder wenn sich viele in der Debatte diskutierte Ideen als haltlos erweisen würden, ließe sich aus einer breiten gesellschaftlichen Debatte über den Menschen und die erstrebenswerten Formen menschlichen Zusammenlebens großer Gewinn ziehen.

Fazit

Die meisten Menschen machen in ihrem Alltag Erfahrungen, die ihnen die Grenzen der eigenen Leistungsfähigkeit vor Augen führen. Angesichts solcher An- und Überforderungen erscheint vielen der Einsatz eines »kleinen biotechnischen Helfers« – wenn er nur risikofrei wäre – zumindest anfänglich als eine bedenkenswerte Option. Auch wenn mit diesem Gedankengang allein noch keine umfassende ethische Bewertung vorliegt, trägt er, so meine These, entscheidend dazu bei, dass Enhancement-Interventionen überhaupt als plausibel oder attraktiv angesehen werden.

Bei genauerer Betrachtung erweist sich Enhancement aber oftmals nicht als das Mittel der Wahl: Das, was an Enhancement-Interventionen nachvollziehbarerweise als attraktiv erscheint, ließe sich in den meisten Fällen besser – und moralisch weniger heikel – auf »klassische« Art und Weise erreichen, etwa durch eine Reform der gesellschaftlichen Strukturen, für die tief greifende biotechnologische Eingriffe in den gesunden menschlichen Organismus nicht nötig sind. Der Verweis auf möglicherweise bessere und unproblematischere Alternativen bedeutet allerdings nicht, dass ein behutsamer Einsatz der neuartigen, biotechnologischen Interventionsmöglichkeiten aus moralischen Gründen grundsätzlich abzulehnen ist.



Stefanie Duttweiler

Nicht neu, aber bestmöglich: Alltägliche Selbstoptimierung in neoliberalen Gesellschaften

Um den Neuen Menschen als Sehnsuchts- und Erlösungsfigur ist es ruhiger geworden. Gänzlich verschwunden ist sie nicht, lediglich der Kollektivsingulär »Der Neue Mensch« wurde *ad acta* gelegt. Doch heute steht weniger der Ziel- und Endpunkt einer radikalen Selbsttransformation im Zentrum des Diskurses, sondern Optimierung als Prozess. Selbstoptimierung meint aktuell denn auch weniger die radikale Verwandlung zu einem Neuen oder einem perfekten Menschen, sondern einen kontinuierlichen Veränderungsprozess in verschiedenen Bereichen des Lebens. Das Leben erweist sich eher als »ewige Baustelle«, denn immer wieder werden neue Ziele anvisiert und ständig »Ausbesserungen« in der Lebensführung vorgenommen, um sich an (veränderte) Umweltbedingungen – neue Möglichkeiten, neue Hindernisse, neue Herausforderungen – anzupassen. Versteht man unter Optimierung »perfektionierende Vervollkommnung« scheint der Begriff also eher unangebracht. Doch »Optimum« bezeichnet laut Duden nicht einen denkbaren Idealzustand, sondern das Bestmögliche, ein »unter den gegebenen Voraussetzungen, im Hinblick auf ein Ziel höchstes erreichbares Maß«. Optimierung beschreibt mithin die Form des Such- und Kompromissbildungsprozesses, deren Inhalt von den jeweiligen Zielen bestimmt wird. Trotz Individualisierung und Pluralisierung sind diese Ziele eingebettet in kulturelle Wertssysteme, Normen und Wunsch- und Idealbilder. Wie diese ausbuchstabiert werden, ist jedoch dem Einzelnen überlassen, denn es gibt heute keinen allgemeingültigen Maßstab – weder für Gesundheit, Schönheit, noch für Glück, Wohlbefinden oder beruflichen Erfolg. Die Optimierung des Selbst gestaltet sich dabei für die meisten Menschen eher Schritt für Schritt und zeichnet sich gerade nicht durch technische, chemische oder genetische Optimierung aus, sondern durch kleine Modifikationen der alltäglichen Lebensführung hin zu einem glücklicheren, fitteren oder gesünderen Leben.

Doch weder diese inkrementelle Ausrichtung noch die Orientierung am Selbst bedeuten, dass damit das Soziale und Politische aus dem Traum der Selbstveränderung verschwunden sind. In Anlehnung an die Analysen des Philosophen Michel Foucault zur Gouvernamentalität der Gegenwart zeigt der folgende Beitrag, dass Selbstoptimierung ein »Kontaktpunkt« ist, an dem sich die Wünsche und Interessen der Einzelnen mit politischen Zielen im weiteren Sinne treffen.

Gouvernamentalität der Gegenwart

Gegenwärtige Selbstoptimierung bezieht sich auf verschiedene Ziele und bedient sich verschiedener Mittel. Mit Foucault kann man Praktiken der Selbstoptimierung als »Technologien des Selbst« beschreiben, also als jene »Formen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt«,¹ sich selbst gestaltet und sich selbst eine Form gibt.

Blickt man mit Foucault auf Praktiken menschlichen Handelns, weitet sich der Blickwinkel und zielt auf den historisch je spezifischen Zusammenhang von Wissen, Macht und Technologien des Selbst, die – so die Erkenntnis in Foucaults Werk – so ineinander verschränkt sind, dass sie nicht unabhängig voneinander analysiert und diskutiert werden können. In seinen späten Arbeiten hat Foucault diesen Zusammenhang an der Herausbildung des modernen Staates und damit der modernen Gouvernamentalität aufgezeigt. Mit dem Kunstwort »Gouvernamentalität« bezeichnet er jene Macht- und Wissenskomplexe, in denen die Formen der politischen Regierung auf Formen der Selbstführung zurückgreifen. Dabei bezieht er sich auf ältere Begriffsfelder von Regierung, in denen zugleich die »Tätigkeit des ›Anführens‹ anderer (vermöge mehr oder weniger strikter Zwangsmechanismen) und die Weise des Sich-Verhaltens in einem mehr oder weniger offenen Feld von Möglichkeiten«² adressiert werden. Die entscheidende Pointe dieses Konzeptes liegt im Fokus auf die Verschränkungen der »Führung anderer« und der »Führung des Selbst«. Regierung in diesem Sinne meint die »Führung der Führung« und zielt darauf, die Kon-

1 Michel Foucault, Technologien des Selbst, in: Luther H. Martin/Huck Gutman/ Patrick H. Hutton (Hrsg.), Technologien des Selbst, Frankfurt/M. 1993, S. 24–62, hier S. 27.

2 Ders., Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim 1987, S. 243–261, hier S. 255.

taktpunkte ausfindig zu machen, herzustellen und auszubauen, in denen sich Selbst- und Fremdführung verbinden (lassen).

Regieren heißt also, auf bestimmte Weise Macht auszuüben; Foucault fasst daher Regierungstechnologien als spezifische, distinkte Machtbeziehung, die zwischen den Machtbeziehungen als »strategische Spiele zwischen Freiheiten« und »Herrschaftszuständen« angesiedelt sind. Damit sich Macht (und nicht Herrschaft) entfalten kann, muss sich dem Einzelnen ein »ganzes Feld von möglichen Antworten, Reaktionen, Wirkungen, Erfindungen«³ eröffnen, auf das er handelnd reagieren kann. Regierung versucht, auf dieses Feld von Möglichkeiten einzuwirken und das »Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren«.⁴ Regierungstechniken können anstacheln, ablenken, erleichtern, erschweren, erweitern, begrenzen, auch nötigen und verhindern, doch immer beziehen sie sich auf die Art und Weise, durch die ein Individuum sich selbst in Frage stellt und seine eigene Führung gestaltet. Dabei beziehen sie sich nicht nur auf das Politische im engeren Sinne, sondern auch auf die Führung jeder Art von »Unternehmen« – Schule, Verwaltung, Betrieb oder Verein.

Die »Gouvernementalität der Gegenwart«⁵ knüpft an die Regierungsrationalität des Liberalismus an, deren Betonung der Freiheit für Markt und Individuum sowie deren positiven Bezug auf das Leben der Einzelnen und der Bevölkerung, ihre Sicherheit, Gesundheit und Alters- und Armutsvorsorge, um ihre Kräfte zu nutzen. Die entscheidende Verschiebung im Neoliberalismus betrifft das Verhältnis von Staat und Markt, das die Wissens- und Machtformationen ebenso tangiert wie die Technologien des Selbst. Wurde im Liberalismus der Markt als etwas dem Staat Äußeres gesehen, das überwacht werden muss und zugleich als Begrenzung des Staates dient, wird ab Mitte der 1970er Jahre die Form des Marktes zum Organisationsprinzip von Staat und Gesellschaft. Nun werden auch Bildung-, Gesundheits- und Sozialpolitik oder Partnerschaft und Kindererziehung als Marktgeschehen gefasst. Mehr noch: Neoliberale Regierungsrationalität produziert und bezieht sich auf ein Wissen vom Menschen, das ihn als Unternehmer figuriert, der sich selbst managt, indem er permanent zwischen verschiedenen Optionen wählt und zu seinem Besten entscheidet und so »für sich selbst sein eigenes Kapital, sein eigener Produzent,

3 Ebd., S. 254.

4 Ebd.

5 Ulrich Bröckling/Susanne Krasemann/Thomas Lemke (Hrsg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2000.

seine eigene Einkommensquelle ist«. ⁶ Das bedeutet zwar nicht, dass jeder Einzelne ein ökonomischer Mensch und jedes Verhalten ökonomisch sei. Doch die Konzeption des Menschen als Homo oeconomicus fungiert als Problematisierungsformel für menschliches Verhalten und dient so als Ausgangspunkt der politischen und ökonomischen Verhaltenssteuerung. Als Homo oeconomicus wird »das Individuum gouvernementalisierbar«. ⁷

Aktuell ist die Figuration des Menschen als »unternehmerisches Selbst« ⁸ dominant, sie ist jedoch nicht das einzige Modell des Menschen. Eng damit verbunden, aber nicht mit ihm identisch, ist auch das Modell des Homo psychologicus, dem der Wunsch zugeschrieben wird, sich selbst als authentisch und einzigartig erfahren, sich verwirklichen, wachsen und entfalten zu wollen. Unzählige Spielarten psychologischen Wissens zwischen Psychoanalyse und Küchenpsychologie und deren jeweilige Lösungsansätze produzieren und zirkulieren dieses Wissen, das seinerseits Menschen regierbar macht. ⁹

Zentraler Knotenpunkt, an dem sich die Logik des Unternehmerischen mit der Logik der Selbstverwirklichung verbindet, ist der Körper. Denn zum einen ist er wesentlicher Bestandteil des Humankapitals – es gilt, seine Kräfte und seine Gesundheit zu erhalten und auszubauen. Dabei wird er als Produkt in eigener Verantwortung figuriert. Und zum anderen gilt er als Ausdruck des »wahren Selbst«. Jede Arbeit unternehmerischer Körperoptimierung dient somit immer zugleich der Verwirklichung des Selbst. Der Körper wird zu einem Display, auf dem die Arbeit an sich als Ausdruck des eigenen Selbst – seines Willens, seiner Disziplin, seiner Idealvorstellungen, seines »Charakters« – sichtbar wird.

Die aktuelle Kunst der Menschenführung bezieht sich unter anderem auf dieses Wissen über den Menschen als Homo oeconomicus, der sich selbst und dabei auch seine Psyche und seinen Körper managt – sich um sie sorgt, ihnen Rechte einräumt und das Beste aus ihnen herausholt. Akzentuierter als im Liberalismus erwächst daraus eine Kunst der Menschenführung, die indirekt ist; es ist ein Regieren auf Distanz, das den Menschen als »Unternehmer seiner selbst« adressiert. Aktuelle Regierungstechnologien schaffen

6 Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978, Frankfurt/M. 2004, S. 314.

7 Ebd., S. 349.

8 Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007.

9 Vgl. Alexandra Rau, *Psychopolitik. Macht, Subjekt und Arbeit in der neoliberalen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2010.

Anreizstrukturen, Aktivierungs- und Ermächtigungsprogramme und stellen so lediglich Spielräume, Rahmenbedingungen und Möglichkeitshorizonte bereit, damit die Einzelnen unternehmerisches Handeln dies- und jenseits des Ökonomischen entfalten und sich zugleich selbst verwirklichen können. Dabei setzen sie an der Freiheit und Selbstverantwortung der Einzelnen, ihrem Fähigkeits- und Motivationspotenzial ebenso an wie an ihrem Wunsch nach Selbstverantwortung, Selbstverwirklichung, Gesundheit und Wohlergehen. Zwang, der Widerstand hervorrufen und unproduktiv werden könnte, ist so weit wie möglich zurückgedrängt.¹⁰ Damit werden die Menschen im doppelten Wortsinne verantwortlich gemacht für ihre Lebensführung: Sie werden ermächtigt, ihre Handlungsmöglichkeiten auch tatsächlich auszuschöpfen, und sie werden sowohl sich selbst als auch »der Gesellschaft« gegenüber moralisch verantwortlich gemacht, sich um die eigene Gesundheit, Sicherheit, Risikominimierung, Armutsvermeidung sowie Leistungs- und Arbeitsfähigkeit zu sorgen.¹¹

Regierungstechnologien, so die grundlegende Prämisse aktueller Regierungsrationalität, sind dann und nur dann »nachhaltig« wirksam, wenn sie sich mit der Art und Weise verbinden, wie die Einzelnen ihre Selbstführung gestalten, wenn sich also Selbst- und Regierungstechnologien koppeln. Das gelingt jedoch nur, weil Technologien des Selbst *nicht* ausschließlich Regierungstechnologien darstellen. Es sind »gewusste und gewollte Praktiken«, um sich selbst zu transformieren und sich in seinem »besonderen Sein zu modifizieren«.¹² Technologien des Selbst sind Operationen, die der Einzelne »aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer«¹³ vollzieht. Sie sind eingelassen in Macht- und Wissensformationen sowie soziale und materielle Beziehungen und fundamental abhängig von den »Schemata«, die das Individuum »in seiner Kultur vorfindet, die ihm von seiner Kultur, seiner Gesellschaft, seiner sozialen Gruppe vorgeschlagen, nahegelegt und aufgezwungen werden.«¹⁴ Wie alle Technologien sind auch Technologien

10 Das bedeutet jedoch nicht, dass Zwang aus der »Führung der Führung« vollständig verschwunden wäre, wie sich etwa an Auflagen für Asylsuchende ebenso zeigt wie an verschiedenen Arten der Zwangsberatung.

11 Vgl. Stephan Lessenich, *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld 2008.

12 Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M. 1990, S. 18.

13 Foucault (Anm. 1), S. 26.

14 Ders., *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982*, hrsg. v. Helmut Becker et al., Frankfurt/M. 1985, S. 19.

des Selbst abhängig von spezifischen Diskursen, Materialitäten, Medien und deren routinierten Gebrauchsweisen. Darüber hinaus sind die meisten dieser Techniken und Artefakte angewiesen auf spezifische räumliche Anordnungen. Technologien des Selbst vollziehen sich mithin in einem vorstrukturierten Rahmen, doch erst wenn Freiheit und die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung *tatsächlich* gewährleistet sind, können Technologien des Selbst zu Kontaktpunkten von Regierungstechnologien werden.

Im Folgenden werden einige Zielsetzungen von Selbsttechnologien vorgestellt, die aktuell besonders prominent sind, und dabei ein genauerer Blick auf die Diskurse, die sie plausibel erscheinen lassen, geworfen. Dabei zeigt sich: Auch wenn die jeweiligen Selbsttechnologien unterschiedliche Ziele verfolgen, optimieren doch alle die Selbstführung, das heißt, sie suchen in einer permanenten Bewegung der Kompromissbildung das Beste aus den gegebenen Voraussetzungen zu machen.

Felder aktueller Selbstoptimierung

Gewissermaßen einen »Dauerbrenner« der Selbstoptimierung stellt die »Suche nach Glück« dar, und seit über 30 Jahren lässt sich ein nicht abklingender »Glücksboom« beobachten. Angesichts der Verunsicherung traditioneller Wert- und Sinnorientierungen ist die Orientierung am Glück zu einer der Problematisierungsformeln für gelungene Selbst- und Lebensführung geworden,¹⁵ die für alle attraktiv und akzeptabel ist. Unabhängig davon, ob das Glück als »beglückende« Augenblickserfahrung oder als »geglücktes« Leben, das die selbst gewählten Ziele erreicht, gefasst wird, es wird als etwas ausgewiesen, das ausschließlich subjektiv bestimmbar ist und das zwar nicht selbstverständlich, aber für jeden, zu jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Tätigkeit möglich ist – unabhängig von Ressourcen, Privilegien oder biografischen oder körperlichen Handicaps der Einzelnen. Glück gilt als Frage der Einstellung und des produktiven Umgang mit dem Gegebenen. Die Techniken des Glücks, die beispielsweise im Ratgebergenre zirkulieren, tragen ähnlich wie Techniken des Selbstmanagements vor allem dazu bei, sich wie ein Unternehmer seiner selbst zu führen: Bilanz zu ziehen und notwendige Veränderungsschritte einzuleiten, »Krisen als Chancen« zu nutzen, sich eigene Ziele zu setzen, Pläne zu machen und zu überwachen oder störende Einflüsse zu beseitigen. Doch darüber hinaus zielen

15 Vgl. Stefanie Duttweiler, *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*, Konstanz 2007.

sie auf den Umgang mit Gefühlen: Sie lehren, widrige Umstände positiv umzudeuten, »achtsam« zu sein und Glücksmomente aus sich selbst heraus hervorzurufen. Wer an seinem Glück arbeitet, so wird argumentiert, verwirklicht sich selbst, macht sich frei von den Umständen, indem er das Beste aus ihnen macht. Die Arbeit am Glück fördert Freiheit und Selbstverwirklichung, Selbstverantwortung und Selbstverwertung – und arbeitet so den aktuellen Anforderungen der neoliberalen Gesellschaft zu.

Neben der Orientierung am Glück bezieht sich die Optimierung des Selbst heute vor allem auf den Körper. Plakativ wird dies in Fernsehformaten wie der Makeover-Show »The Swan« oder der Abnehm-Show »The Biggest Loser« vorgeführt, in denen ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Körper und Selbst hergestellt und gezeigt wird, dass konsequente, disziplinierte Arbeit am Körper profunde Selbsttransformation bewirken kann. Der »neue Mensch«, den diese »Programme« hervorbringen wollen, wird dabei als einer figuriert, dessen »wahres« Selbst es hinter zu viel Fett oder einem hässlichen Gesicht freizulegen gilt. Auch Diät- und Fitnessprogramme folgen dieser Stoßrichtung, wenngleich nicht in derselben Radikalität. Explizit ausbuchstabiert wird dies in aktuellen (Online-) Fitnessprogrammen, die umfangreiche *body transformation* versprechen und in unzähligen Vorher-Nachher-Bildern und videogestützten Konversionserzählungen (»Früher war ich zu dick/schlaksig/faul/verhaltensauffällig, durch Fitness und Ernährungsumstellung habe ich mich zu einem anderen Menschen gemacht«) plausibilisieren.¹⁶ Möglich wird die *transformation* durch harte Arbeit an sich selbst, permanente Selbstüberwindung sowie durch Verzicht und Askese. Gelingt sie, steigert sie das Gefühl der Selbstkontrolle und Selbstwirksamkeit und führt zu Selbstvertrauen und sozialer Anerkennung. Denn der fitte Körper entspricht nicht nur dem gängigen Schönheitsideal für beide Geschlechter, ihm eignet auch ein symbolischer Mehrwert, der Leistungsfähigkeit und -bereitschaft, Zielorientierung und Ehrgeiz, Willensstärke und Disziplin, Flexibilität und Agilität anzeigt. Wer sich fit hält und fit macht, arbeitet (wenn auch nicht zwingend) an der eigenen Gesundheit und/oder der Sicherstellung und Steigerung seiner körperlichen Fähigkeiten. Er oder sie verhält sich mithin für- und vorsorgend und kann so zeigen, dass er oder sie etwas Anerkennungswürdiges zu leisten im Stande ist.

16 Stilbildend wirken große Sportanbieter wie Nike (»Find Your Greatness«), Runtastic (»Bereit für eine Veränderung? Gut. Gib uns 12 Wochen und entdecke dein neues Ich«), McFit (»Mach dich wahr«) oder Online-Coaches wie Daniel Aminati (»Mach dich krass«).

Doch es braucht nicht zwingend drastische operative Eingriffe oder rigoroses Training, um ein »neuer Mensch« zu werden. Es geht auch ungleich sanfter. Das Zauberwort heißt Wellness.¹⁷ Der Begriff »Wellness« setzt sich zusammen aus *well-being* und Fitness und ist vor allem in den USA eng mit Gesundheitsprävention verknüpft.¹⁸ Im deutschsprachigen Raum ist Wellness eher eine Sehnsuchtsformel. Als der große Antagonist von Wellness wird Stress ausgemacht: Stress hat, wer unfähig ist, mit negativen (Umwelt-)Bedingungen zufriedenstellend umzugehen; Wellness soll das Selbst wieder »ins Lot« bringen und zu einem »authentischen«, »gereinigten« Zustand zurückführen. Während im Fitnessregime Disziplin und Kontrolle zentral sind, werden sie hier (kurzfristig) suspendiert. Wellness zielt auf eine leibliche Erfahrung, in der die Körpergrenzen »flüssig« werden. Erlaubt und gefordert ist, sich »etwas zu gönnen«, die »Seele baumeln«, sich »behandeln« und »verwöhnen« zu lassen. Der sich wohlig föhlende und wohlwollend berührte Leib ist vielleicht der Luxus für den ermüdeten und gestressten Arbeiter an sich selbst. Dass Wellness immer auch mit Gesundheit und Prävention gekoppelt ist, fasst diesen »Luxus« dabei als notwendigen Akt der Selbstsorge. Die Techniken von Wellness zielen dabei sowohl auf Abschottung gegenüber störenden Umweltbedingungen (»dem Alltag entfliehen«) als auch auf das gezielte Ausnutzen von Umwelteinflüssen wie Farben, Gerüchen, Wärme, Wasser oder »heilenden Händen«. Selbstoptimierung qua Wellness ist ähnlich wie die Arbeit am Glück vor allem Management der Umwelteinflüsse. Doch wie das Glück ist auch das Wohlfühl durch Wellness kein Dauerzustand, vielmehr fragil und störanfällig. Die Arbeit am eigenen Wohlbehagen und der eigenen Balance verlangt mithin umfassende Selbstführungskompetenzen: zu wissen, wann man Wellness braucht, wie man sie bekommt und wie man die Anwendungen für sich produktiv und möglichst nachhaltig nutzen kann.

17 Vgl. Stefanie Duttweiler, »Körper, Geist und Seele bepuscheln ...«. Wellness als Technologie der Selbstführung, in: Barbara Orland (Hrsg.), *Artifizielle Körper – lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive*, Zürich 2004, S. 261–278.

18 In den USA betreiben etwas über die Hälfte der Arbeitgeber mit mehr als 50 Mitarbeitenden ein Wellness-Programm am Arbeitsplatz, insgesamt werden etwa sechs Milliarden Dollar für derartige Programme ausgegeben. Im Unterschied zu Deutschland sind diese Programme dabei nicht selten direkt mit der Krankenversicherung verbunden. Vgl. Carl Cederström/André Spicer, *Das Wellness-Syndrom. Die Glücksdoktrin und der perfekte Mensch*, Berlin 2016, S. 49.

Ein besonders effektives Mittel, sich umfassend selbst zu führen, wird aktuell in der onlinegestützten Selbstvermessung gesehen: Durch sogenanntes Self-Tracking lassen sich eine Vielzahl persönlicher Körper- und Verhaltensdaten (Kalorienaufnahme, Schlafrhythmus, Glücksmomente, Telefonate) und Körperleistungen (tägliche Schritte, Lauf- und Fahrradrouten, Anzahl der Fitnessübungen) erheben, aufzeichnen, speichern und auswerten und mit anderen vergleichen. Self-Tracking ist eine Technik, die Selbsterkenntnis im Lichte sozialer Standards (wie täglich 10 000 Schritte), sozial bedeutsamer Anderer sowie von Durchschnittswerten ermöglicht und so zugleich Anreiz und Anlass zu Verhaltenskontrolle, Verhaltensänderung und Leistungssteigerung bietet. Dementsprechend findet es derzeit vor allem im Hinblick auf Gesundheit und Sport Anwendung; diejenigen, die mittels Self-Tracking das gesamte Leben quantifizieren und rationalisieren, sind (bislang?) eine kleine Avantgarde.¹⁹

Attraktiv wird Self-Tracking vor allem durch das im Alltag unübliche, permanente unmittelbare Feedback auf das eigene Verhalten, das anschaulich und aussagekräftig sowie als etwas Objektives präsentiert wird. So zeigt sich, dass man »etwas bewegen kann« (und seien es Kurven, Balken oder Zahlen, die die eigenen Schritte dokumentieren) und dass die eigenen Leistungen »registriert« werden.²⁰ Neben Selbsterkenntnis ist Self-Tracking daher auch ein Instrument der Selbstvergewisserung und der Verantwortungsübernahme für sich selbst, denn nun wird unmittelbar augenfällig, was man tut und dass das eigene Handeln Spuren hinterlässt.

Attraktiv wird Self-Tracking aber auch, da es Selbstkontrolle durch Fremdkontrolle ermöglicht. So finden sich in den meisten Apps automatisierte Coaching-Maßnahmen wie Erinnerungen, Ermunterungen und Ermahnungen und die Funktion, Daten mit »Freunden« oder einer (unbekannten) »Community« zu teilen. Diese ermöglichen soziale Unterstützung und Kontrolle »von der Seite«. Wenn die Daten (wie es derzeit bei Gesundheits- und Fitness-Apps diskutiert wird) auch von Arbeitgebern,

19 Vgl. Stefanie Duttweiler/Jan-Hendrik Passoth, Self-Tracking als Optimierungsprojekt?, in: dies. et al. (Hrsg.), Self-Tracking. Zur Soziologie digitaler Selbstvermessung, Bielefeld 2016, S. 9–42.

20 Vgl. Anne-Sylvie Pharabod/Véra Nikolski/Fabien Granjon, La mise en chiffres de soi. Une approche compréhensive des mesures personnelles, in: Réseaux 1/2013, S. 97–129; Minna Ruckenstein, Visualized and Interacted Life: Personal Analytics and Engagements with Data Doubles, in: Societies 1/2014, S. 68–84; Stefanie Duttweiler, Körperbilder und Zahlenkörper. Zur Verschränkung von Medien- und Selbsttechnologien in Fitness-Apps, in: dies. et al. (Anm. 19), S. 221–251.

Krankenkassen und Versicherungen ausgewertet werden und eine Grundlage der Geschäftsbeziehung darstellen, etabliert sich darüber hinaus auch Kontrolle »von oben«. Die Nutzenden artikulieren diese Verbindung von technischer, sozialer und Selbstkontrolle selten als Problem – insbesondere, wenn mittels Wettbewerben, Gratifikationen, Geschichten oder dem Erklimmen neuer Levels ansonsten eher langweilige Tätigkeiten wie Joggen zu einem Spiel und zur permanenten Herausforderung werden.²¹

Schluss

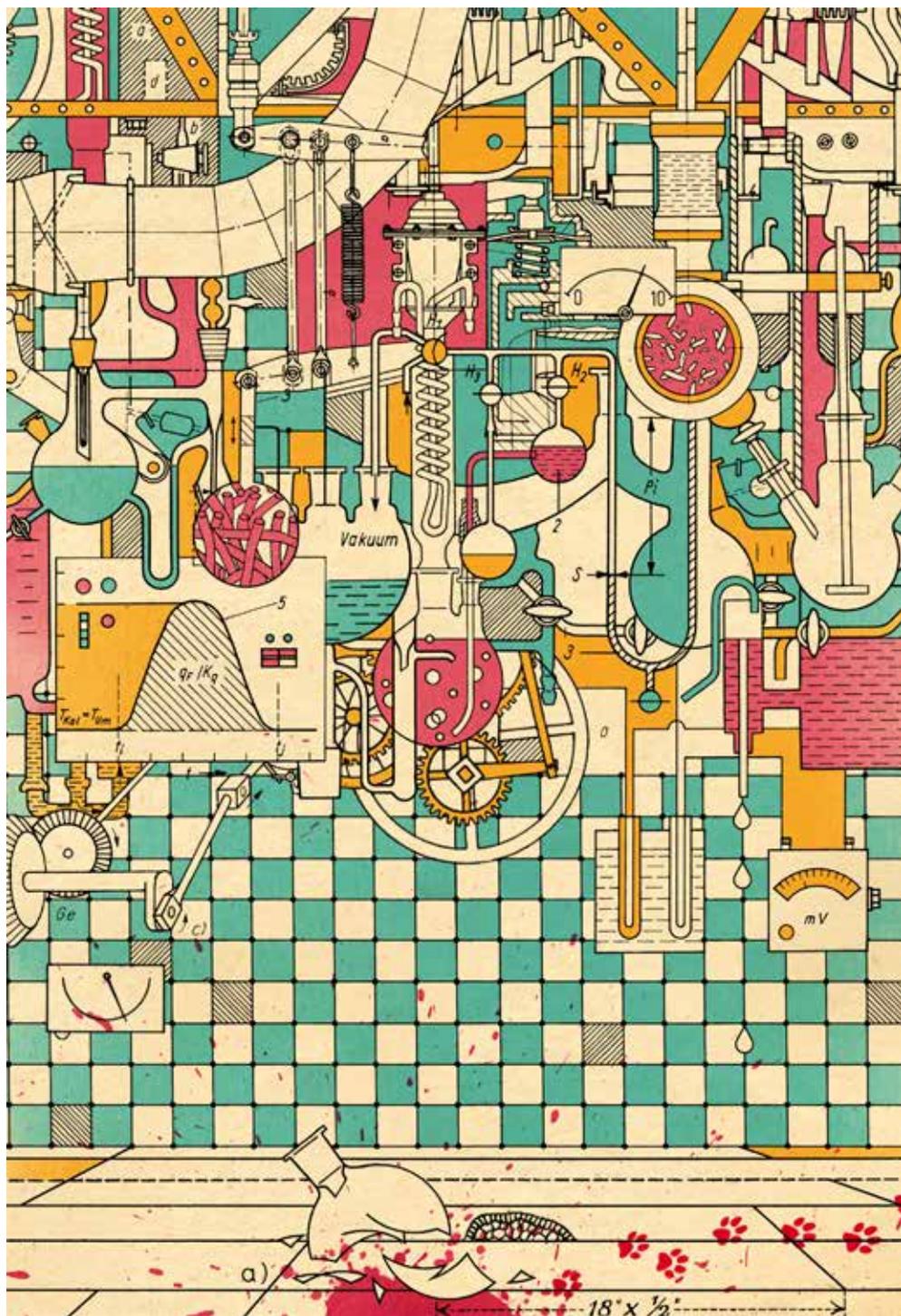
Die Technologien des Glücks, die Praktiken von Fitness und Wellness oder Self-Tracking-Techniken forcieren Selbstverantwortung, Selbstbestimmung, Freiheit und Entscheidungsfähigkeit und stellen Ressourcen zu ihrem Ausbau bereit – die Einzelnen werden zur Selbstoptimierung ermächtigt. Dabei sind die hier vorgestellten Technologien des Selbst vor allem Anleitungen zu Kompromissbildungen, um mit dem Gegebenen – seien es die eigenen Einstellungen, der eigene Körper oder die Umweltbedingungen – das beste erreichbare Resultat zu erzielen. Selbstoptimierung erweist sich auch und möglicherweise vor allem als Versuch einer permanenten Anpassung an Umstände, die man nicht zu verantworten hat, für deren Wirkung man aber dennoch verantwortlich gemacht wird.²² Und es ist eine Arbeit an der Paradoxie, dass aktuell Selbstverantwortung und Leistungsbereitschaft zwar gesellschaftlich gefordert werden, die einzige Möglichkeit, wirklich etwas zu bewirken, für Viele aber vor allem darin besteht, den eigenen Körper, die eigenen Emotionen oder die eigene Einstellung zu ändern.

21 Dass die Regeln der »Gamification« dabei gerade nicht von den Einzelnen, sondern von Spieleprogrammierern und eventuell Versicherungsmathematikern und Aktivierungsexperten erfunden und ausgehandelt wurden, gerät dabei aus dem Blick – die Kontrolle wird oft als positiv, da selbstermächtigend empfunden. Vgl. Jennifer R. Whitson, Foucaults Fitbit. Governance and Gamification, in: Steffen P. Walz/Sebastian Deterding (Hrsg.), *The Gameful World: Approaches, Issues, Applications*, Cambridge MA–London 2014, S. 339–358.

22 Die Schattenseiten dieser neuen Moral – Versagensängste und Schuldgefühle, Überforderung und Erschöpfung – sind inzwischen überdeutlich geworden. Der Soziologe Hartmut Rosa hat zudem darauf hingewiesen, dass unsere Gesellschaft systematisch schuldige Subjekte hervorbringt, ohne dass es eine Instanz gebe, die vergeben könnte. Vgl. ders., *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, S. 361 f.

Das bedeutet jedoch gerade nicht, dass die alltäglichen Selbsttechnologien gesellschaftlich bedeutungslos sind: *Zum einen* etablieren ihre Diskurse und Praktiken eine weitreichende Veränderung des Selbst- und Weltverhältnisses. Wenn alles – Lebensmittel, Farben, Beziehungen, Tätigkeiten, Gefühle – dahingehend klassifiziert und ausgewertet wird, ob es dem Einzelnen nützt oder schadet, wird die Welt zu einem Ort, der ausschließlich auf das Selbst bezogen ist, und finden Tätigkeiten und Menschen nicht mehr um ihrer selbst willen Beachtung. Auch das Selbst erfährt eine Neufiktion. Denn alle Technologien des Selbst etablieren einen Zirkel aus kontinuierlicher Evaluation des eigenen Zustandes und daraus abgeleiteten Anpassungen der Selbstführung. Es erwächst ein kybernetisches Modell des Menschen, das sich durch Rückkopplung, Regulation und Optimierung auszeichnet. Dies ergibt sich schon in der Arbeit an Glück und Wellness, dynamisiert sich jedoch in den Praktiken der Selbstvermessung. Das Subjekt wird nun buchstäblich steuerbar – und nicht zuletzt auch für andere kalkulier-, kontrollier- und verwaltbar.

So konstruieren diese Diskurse, Verfahren und Praktiken zur Selbstoptimierung *zum anderen* auch Bedingungen, die die neoliberale Transformation des Sozialen sowohl diskursiv plausibilisieren als auch mitproduzieren. Entfaltung, Optimierung und Regeneration sämtlicher psychischer und sozialer Ressourcen sind sowohl ökonomisch verwertbar als auch zu wesentlichen Momenten der Integration in die Gesellschaft geworden. So trägt der Zuwachs an Selbstkontrolle, Selbstbestimmung und Selbstermächtigung nicht zuletzt dazu bei, diese auch für politische und ökonomische Ziele einsetzbar zu machen.



Mit Pharmaka zum Neuen Menschen?

Phantasien vom Neuen Menschen scheinen außerhalb einer kleinen trans-humanistischen Szene an Strahlkraft verloren zu haben. Statt jemand ganz anderes werden zu wollen, scheint es für die meisten Menschen attraktiver zu sein, ein authentisches Leben zu führen. Die beste Version des eigenen Selbst auszubilden ist jedoch oft mit großen Anstrengungen verbunden. Es gibt kaum einen Bereich der alltäglichen Lebensführung, der nicht permanenten Verbesserungsversuchen ausgesetzt wäre. Ob es darum geht sportlicher, gesünder, motivierter oder konzentrierter zu sein – das Ziel der Optimierung ist fester Bestandteil gegenwärtiger Selbstverhältnisse, es prägt also die Weise, wie Menschen sich selbst, ihre Identität und ihren Körper verstehen und was sie für ein gelungenes Leben halten.

Märkte passen sich an diese Selbstverhältnisse an und bieten immer neue Techniken der Selbstoptimierung während gleichzeitig diese Techniken neue Praktiken des Besserwerdens entstehen lassen: Apps, die zu mehr Sport motivieren, die bei Diäten und besserem Gesundheitsverhalten unterstützen sollen oder mit deren Hilfe die eigenen Emotionen vermessen und optimiert werden, gewinnen an Popularität.¹ Medikamente, die eigentlich zur Behandlung von Krankheiten zugelassen sind, werden von einigen Menschen – vor allem von Studierenden – konsumiert, um die eigene kognitive Leistungsfähigkeit zu steigern. Natürlich lässt sich fragen, ob Selbstoptimierung nicht zum Menschen gehört wie die Sprache und ob es den Menschen nicht gerade ausmacht, dass er seine Fähigkeiten und Leistungen immer weiter steigert. Einige Bioethikerinnen behaupten das und rechtfertigen Enhancement-Praktiken, also Maßnahmen zur Verbesserung des Menschen mit medizinischen Mitteln, mit dem Verweis

1 Vgl. Sarah Miriam Pritz, Mood Tracking. Zur digitalen Selbstvermessung der Gefühle, in: Stefan Selke (Hrsg.), Digitale Selbstvermessung und Lebensprotokollierung zwischen disruptiver Technologie und kulturellem Wandel, Wiesbaden 2016, S. 127–150.

auf eben dieses Verbesserungsstreben in der menschlichen Natur.² Doch es sind gesellschaftliche Verhältnisse, die den Modus des Optimierungsstrebens bestimmen und den Wandel in den Selbstverhältnissen erklären, der in den letzten Jahrzehnten immer mehr Individuen ergriffen hat. Unsere Gegenwart nämlich ist in besonderer Weise dadurch gekennzeichnet, dass jeder versucht, in allen Bereichen seines Lebens immer besser zu werden.

Wenn jemand ohne medizinische Diagnose Psychopharmaka einnimmt, von denen er sich eine gesteigerte Aufmerksamkeit erhofft, spricht man von Neuroenhancement. Wie lässt sich Neuroenhancement nicht nur als bioethisches Problem, sondern auch als gesellschaftliches Phänomen verstehen? Was treibt die Konsumenten leistungssteigernder Medikamente an und welche Auswirkungen hat Neuroenhancement auf die gesellschaftliche Chancengleichheit?

Entgrenzung der Medizin

Mit *enhancement* werden Praktiken der Selbstoptimierung mit biomedizinischen Mitteln bezeichnet und der Begriff wird in Abgrenzung zum Begriff *treatment* verwendet, der Behandlung von Krankheiten. Oft ist die Unterscheidung zwischen Treatment und Enhancement schwierig, weil sie davon abhängt, welche Zustände in einer Gesellschaft als gesund und welche als krank gelten.³ Hierbei gibt es natürlich viele Grenzfälle, bei denen umstritten ist, ob es sich dabei um pathologische Symptome handelt oder um Leiden, die als Teil der *conditio humana* zu akzeptieren sind. Ein Beispiel hierfür ist die medikamentöse Behandlung von Kindern bei Aufmerksamkeitsdefizitsyndromen (ADS und ADHS). Da es keinen Biomarker für die medizinische Diagnose gibt, wird sie auf Grundlage von Symptombeschreibungen gestellt und basiert so auch auf der Interpretation von Eltern, Lehrern und Ärztinnen. Es wird diskutiert, ob es sich bei den Behandlungen von Kindern mit ADHS-Diagnose nicht häufig um Enhancement handelt, das heißt, ob nicht in vielen Fällen, in denen ADHS medikamentös behandelt wird, vor

2 Vgl. bspw. Arthur Caplan, Ist besser das Beste? Ein renommierter Ethiker plädiert für Enhancement des Gehirns, in: Bettina Schöne-Seifert/Davinia Talbot (Hrsg.), *Enhancement. Die ethische Debatte*, Paderborn 2009, S. 165–168.

3 Eric T. Juengst, What does Enhancement Mean?, in: Erik Parens (Hrsg.), *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*, Washington 1998, S. 29–47; Willy Viehöver/Peter Wehling (Hrsg.), *Entgrenzung der Medizin: Von der Heilkunst zur Verbesserung des Menschen?* Bielefeld 2011.

allem die Leistungen der Kinder verbessert werden und nicht deren Krankheiten geheilt.⁴ Wenn dagegen eine Konsumentin mit dem Ziel sich zu konzentrieren »Ritalin« illegal auf dem Schwarzmarkt kauft, oder sich von einer Freundin schenken lässt, die nicht alle ihr verschriebenen Tabletten selbst einnimmt, dann handelt es sich dabei eindeutig um Enhancement.

Umstritten sind biomedizinische Praktiken der Selbstverbesserung vor allem dann, wenn sie irreversibel sind und folgenreich für nachfolgende Generationen wie im Bereich der Humangenetik⁵ oder wenn sie in den Gehirnstoffwechsel eingreifen wie bei pharmakologischer Leistungssteigerung, weil das Gehirn als ein Organ gilt, das besonders bedeutsam für die Identität von Personen ist. Neuroenhancement ist ein Oberbegriff für verschiedene Maßnahmen zur Verbesserung der Gehirnleistung. Auch über Möglichkeiten der kognitiven Leistungssteigerung durch Beeinflussung des Schlafes⁶ und durch Elektrozeptika, also elektrische Impulse,⁷ wird geforscht. In diesem Beitrag geht es um pharmakologisches Neuroenhancement. In der bioethischen Auseinandersetzung wird diskutiert, ob Neuroenhancement moralisch zu rechtfertigen ist oder sogar moralisch geboten⁸: Wie beeinflusst die Steigerung kognitiver Leistungsfähigkeit den fairen Wettbewerb?⁹ Welchen Einfluss hat Neuroenhancement auf die Identität und Authentizität von Personen?¹⁰ Ist Anstrengung zum

-
- 4 Rolf Haubl/Katharina Liebsch, *Mit Ritalin leben. ADHS-Kindern eine Stimme geben*, Göttingen 2010.
 - 5 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2005.
 - 6 Susanne Diekelmann, *Neuroenhancement im Schlaf*, in: Ronja Schütz/Elisabeth Hildt und Jürgen Hampel (Hrsg.), *Neuroenhancement. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Kontroverse*, Bielefeld 2016, S. 25–45.
 - 7 Jens Clausen, *Elektrozeptika und Enhancement*, in: Ronja Schütz/Elisabeth Hildt und Jürgen Hampel (Hrsg.), *Neuroenhancement. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Kontroverse*, Bielefeld 2016, S. 65–80.
 - 8 Bettina Schöne-Seifert/Davinia Talbot (Hrsg.): *Enhancement. Die ethische Debatte*, Paderborn 2009; Henry Greely/Barbara Sahakian/John Harris/Ronald C. Kessler/Michael Gazzaniga/Philip Campbell/Martha Farah, *Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy*, in: *Nature* 246 (2008), S. 702–705; Julian Savulescu, *Justice, Fairness and Enhancement*, in: *Annals of the New York Academy of Sciences* 109 (2006) 3, S. 321–338.
 - 9 Martha Farah, J. et al., *Neurocognitive enhancement: What can we do and what should we do?*, in: *Nature Reviews Neuroscience* 5 (2004), S. 421–425.
 - 10 David DeGrazia, *Enhancement technologies and human identity*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 30 (2005) 3, S. 261–283.

Erreichen von Zielen nicht ein Wert, der durch »pharmakologische Abkürzungen« unterminiert würde?¹¹

Diese Fragen werden in der Bioethik losgelöst von der Beschaffenheit der Gesellschaft der Gegenwart behandelt. Dabei ist die Praxis des Neuroenhancements ebenso wie die Fantasien, die sich damit verbinden, nicht unabhängig von der gesellschaftlichen Tatsache zu verstehen, dass in den letzten zwei Jahrzehnten die industrielle Produktion in ihrer Bedeutung von der Dienstleistungsproduktion abgelöst wurde und so wissensbasierte Ökonomien entstanden sind, in denen kognitive und emotionale Leistungen zur Wertschöpfung immer wichtiger wurden. Darüber hinaus kommt dem Organ Gehirn seit dieser Zeit eine gesteigerte Bedeutung für das zu, was es bedeutet heute ein Mensch zu sein – Nikolas Rose spricht beispielsweise von der Entstehung von *neurochemical selves*,¹² also einem zerebralen Selbst, das durch den Einfluss der Neurowissenschaften auf unsere Alltagswelt zunehmend die Weise prägt, wie wir uns als Individuen selbst wahrnehmen. Man kann sogar von einem Hirndeterminismus sprechen, aufgrund der verbreiteten Vorstellung vom Menschen als neuronalem Subjekt. Nach dieser Auffassung ist unsere Persönlichkeit, unser Denken und Fühlen durch unser Gehirn determiniert und dieses wird als identisch mit der Person verstanden, die es trägt; demnach haben wir kein Gehirn, sondern sind unser Gehirn.¹³

Daraus ergeben sich die Fragen, wie Konsumenten leistungssteigernder Medikamente ihre eigene Praxis deuten und worauf genau sich das gesellschaftliche Unbehagen gründet, das viele in Bezug auf Neuroenhancement hegen.

11 The President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington, D. C. 2003.

12 Nikolas Rose, *Neurochemical Selves*, *Society* 41 (2003), S. 46–59.

13 Sigrid Schmitz, *Der Körper als Schicksal und Bioaktie: Eine Auseinandersetzung mit dem Gehirn im Spannungsfeld von Determination und Konstruktion*, in Anke Abraham/Beatrice Müller, *Körperhandeln und Körpererleben. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld*, Bielefeld 2010, S. 87–111.

Dies bedeutet nicht, dass das Gehirn selbst determiniert ist. Seitdem sich die Entdeckung der Hirnplastizität in den Neurowissenschaften durchgesetzt hat, existiert zunehmend die Vorstellung, dass zwar alles, was wir tun, durch das Gehirn determiniert ist, das Gehirn selbst jedoch nicht determiniert ist. Nach dieser Auffassung können wir das Gehirn trainieren, manipulieren und verbessern und sind deshalb bis zu einem gewissen Grad für seine Funktionsweise selbst verantwortlich, vgl.

Tobias Rees, *Being neurologically human today: Life and science and adult cerebral plasticity (an ethical analysis)*, in: *American Ethnologist* 37 (2010) 1, S. 150–166.

Wie verbreitet ist Neuroenhancement?

Bei den Substanzen, die mit dem Ziel der kognitiven Leistungssteigerung eingenommen werden, handelt es sich in der Regel um Medikamente, die zur Behandlung von Aufmerksamkeitsdefizitstörungen verschrieben werden: Methylphenidat, wie es in »Ritalin« enthalten ist, Dexamphetamin, wie in dem Medikament »Adderall«, das in Europa nicht zugelassen ist und Modafinil, Letzteres ist der Wirkstoff des Medikaments Vigil, das mitunter *off label* gegen ADHS verschrieben wird, eigentlich aber für die Behandlung von Narkolepsie zugelassen ist, die mit exzessiver Tagesschläfrigkeit einhergeht. Die Medikamente machen ihre Konsumenten keinesfalls intelligenter, sondern allenfalls wacher und unterstützen sie dabei, kognitive Leistungen ohne Ablenkung durch Unlustgefühle zu erbringen, weshalb es sich bei ihnen genau genommen um *cognitive enhancers* zweiter Ordnung handelt.¹⁴

Die Einnahme dieser Medikamente zur Leistungssteigerung unter Studierenden hat in Deutschland eine geringere Verbreitung als viele annehmen. Eine Studie über die Verbreitung von Neuroenhancement unter Studierenden in Deutschland ergab, dass 0,78 Prozent von ihnen mindestens einmal in ihrem Leben verschreibungspflichtige Medikamente zur kognitiven Leistungssteigerung eingenommen haben, 2,93 Prozent haben mindestens einmal verschreibungspflichtige Medikamente oder illegale Substanzen wie Kokain zu diesem Zweck konsumiert.¹⁵ Trotzdem ist das Phänomen mit der Sorge verbunden, dass hier in der Zukunft wie in den USA immer mehr Medikamente genommen werden, um immer mehr zu leisten. Tatsächlich nehmen in den USA bedeutend mehr Studierende sogenannte *study drugs*. Eine repräsentative landesweite Erhebung ergab, dass 6,9 Prozent der Studierenden dort in ihrem Leben schon einmal »Ritalin«, »Dexedrine« oder »Adderall« ohne ärztliche Empfehlung konsumiert hatten. Die Einnahme dieser verschreibungspflichtigen Medikamente unterschied sich deutlich an den verschiedenen Colleges: Die meisten Neuroenhancer wurden im Nordosten der USA an Colleges

14 Boris Quednow, Neurophysiologie des Neuro-Enhancements: Möglichkeiten und Grenzen, in: Suchtmagazin. Fachzeitschrift für Suchtarbeit und Suchtpolitik (2010) 2, S. 19–26.

15 Andreas Franke et al., Non-Medical Use of Prescription Stimulants and Illicit Use of Stimulants for Cognitive Enhancement in Pupils and Students in Germany, in: Pharmacopsychiatry 44 (2011) 2, S. 60–66.

mit sehr selektiven Zulassungsverfahren eingenommen.¹⁶ In den USA ist Neuroenhancement auch deshalb verbreiteter, weil Ärzte mehr ADHS-Medikamente verschreiben. Und da viele US-Studierende mit ADHS-Diagnose ihre Medikamente nicht täglich nehmen, sondern nur, wenn sie für eine Klausur lernen oder eine Hausarbeit schreiben müssen, verkaufen oder verschenken sie eigenen Medikamente an Kommilitonen. Studierende in Deutschland kommen dagegen seltener mit den Substanzen in Berührung.

Motive für Neuroenhancement

Klinische Studien zur Wirkung von ADHS-Medikamenten bei Gesunden kommen zu dem Ergebnis, dass diese weder intelligenter machen, noch signifikant bei der Lösung von Aufgaben in Labortests helfen. Lediglich bei Schlafentzug lässt sich eine Wirkung der Konzentrationssteigerung nachweisen, die aber ebenso mit Kaffee erreicht werden könnte.¹⁷ Insofern lässt sich fragen, warum die Substanzen überhaupt zu nichtmedizinischen Zwecken konsumiert werden. Dies war eine der Fragen, denen ich in meiner qualitativen Interviewstudie nachgegangen bin.¹⁸ Die meisten meiner Interviewpartner sind Studierende und nehmen – manche regelmäßig, manche nur sporadisch – nach eigenen Angaben verschreibungspflichtige Medikamente zur kognitiven Leistungssteigerung ein. Mit Einsetzen der Wirkung empfanden sie einen gesteigerten Antrieb und interessierten sich plötzlich viel stärker für Inhalte, die sie sonst langweilten. Aleksandra beispielsweise, eine New Yorker *undergraduate*-Studentin, die gemeinsam mit ihrer Freundin zum ersten Mal vor zwei Jahren »Adderall« nahm, erinnert sich wie folgt: »*We studied so much we made like color coded flash cards. I was*

16 Sean Esteban McCabe et al., Non-Medical Use of Prescription Stimulants among US College Students: Prevalence and Correlates from a National Survey, in: *Addiction* 100 (2005) 1, S. 96–106; Christian J. Teter/Sean Esteban McCabe/Kristy LaGrange/James A. Cranford/Carol J. Boyd, Illicit use of specific prescription stimulants among college students: Prevalence, motives, and routes of administration, in: *Pharmacotherapy* 26 (2006), S. 1501–1510.

17 Dimitris Repantis et al., Modafinil and methylphenidate for neuroenhancement in healthy individuals: A systematic review, in: *Pharmacological Research* 62 (2010) 3, S. 187–206.

18 Greta Wagner, *Selbstoptimierung. Praxis und Kritik von Neuroenhancement*. Schriftenreihe des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt-New York 2017, S. 225–295.

like »wow this actually works, I've never been so interested«. Die Wirkung des Medikaments sorgte bei Aleksandra dafür, dass sie ihre gesamte Aufmerksamkeit auf den Lernstoff richtete und enthusiastisch bei der Sache war. Es besteht dabei durchaus die Gefahr, dass eine Tätigkeit alle Aufmerksamkeit auf sich zieht, die die Konsumentin gar nicht geplant hatte durchzuführen. Tabitha, die in Berlin Biologie studiert und regelmäßige »Ritalin« zum Lernen einnimmt, berichtet, wie kontingent es ist, auf welchen Gegenstand sich die durch »Ritalin« hervorgerufene Aufmerksamkeit konzentriert: *»Du musst dir das vorstellen, dass du, egal was du machst, du bist komplett drin. [...] Von außen kommt nichts mehr an dich ran.«* Das durch die Einnahme von »Ritalin« verursachte Interesse ist an keine emotionalen Bindungen geknüpft. Der Wirkung muss keine Leidenschaft für bestimmte Themen vorausgehen, auf die sich die durch das Medikament erzeugte Aufmerksamkeit richten könnte. Was auch immer in den Blick kommt, zieht das Interesse auf sich.

Eine andere Interviewpartnerin, die als freie Autorin arbeitet und »Ritalin« zur Konzentrationssteigerung nimmt, betont, dass ihr das Medikament die Aufgabe der Selbstdisziplinierung abnimmt. Anne ist Freiberuflerin und bestimmt ihre Arbeitszeiten selbst. Als die größte Herausforderung ihres Arbeitslebens empfindet sie das »Sich-Auffrassen«, sich selbst zu motivieren und zu disziplinieren, die Texte, die sie schreiben möchte, auch wirklich zu schreiben: *«Ich hab' das Gefühl, dass meine Arbeit zu ungefähr achtzig Prozent nur aus Zusammenreißarbeit besteht.»* »Ritalin« übernimmt diese »Zusammenreißarbeit« für Anne. Dank zweimaliger Einnahme pro Tag kommt sie auf einen Arbeitstag, der normalerweise ca. sechs Stunden dauert, in denen sie konzentriert arbeitet. Anne nimmt das Medikament also nicht, um überlange Arbeitstage bewältigen zu können, sondern um ihre vollständig freie Zeiteinteilung mithilfe der Substanzen zu erleichtern und ihre Tage in Arbeitszeit und Freizeit zu unterteilen. Selbstdisziplinierung ist für sie nicht nötig, weil sie für die Wirkungsdauer von »Ritalin« ganz von selbst arbeitet. Auch die meisten anderen regelmäßigen Konsumenten leistungssteigernder Medikamente betonen die hedonistischen Vorzüge ihres Substanzgebrauchs. Tabitha zum Beispiel behauptet, sie könne mit »Ritalin« schneller lernen und habe daher mehr Freizeit als ihre Kommilitonen.

In den Interviews zeigte sich, dass Neuroenhancement vor allem betrieben wird, weil die Substanzen motivierend wirken. Dadurch ist auch erklärbar, dass die in Labortests festgestellte Wirkung so schwach ausfiel, denn Probanden, die an einer Studie teilnehmen, haben nicht mit Ablenkung und Prokrastination zu kämpfen, dem Aufschieben von Arbeit.

Welche Fantasien und Sorgen erzeugt Neuroenhancement?

In meiner Studie habe ich nicht nur die Motive für die Einnahme leistungssteigernder Medikamente, sondern auch die mit Neuroenhancement verbundenen Ängste und Erwartungen ermittelt, indem ich Gruppendiskussionen mit Studierenden zu diesem Thema in Frankfurt am Main und New York durchgeführt habe.¹⁹

Hierbei zeigten sich an beiden Orten stark unterschiedliche normative Orientierungen in Bezug auf Neuroenhancement. So stellt Neuroenhancement in Deutschland ein Verdichtungssymbol für die Zersetzung des gesellschaftlichen Zusammenhalts dar, weil angenommen wird, dass durch das Phänomen die Leistungsgerechtigkeit bedroht wird. Neuroenhancement steht darüber hinaus symbolisch für grenzenlose Leistungssteigerung und für eine Spaltung der Gesellschaft in Leistungsfähige und Abgehängte. In den Frankfurter Gruppendiskussionen wurde Neuroenhancement ganz überwiegend als eine Praxis gedeutet, die durch einen Zwang zur Erweiterung der natürlichen Leistungsgrenzen hervorgebracht worden sei. Beispielsweise nimmt Helen, eine Frankfurterin an, dass Neuroenhancement unter Angehörigen von Wirtschaftseliten gang und gäbe sei: *»Also bei den Managern is halt das Problem ganz populär. Also aber ich mein das kann ich auch nachvollziehen. Die haben da 'n hohen Job. Dann verlangt der Chef oder wer auch immer, die Gruppe, noch mehr Leistung und wenn sie die nicht bringen, dann sinken sie ab. Und wer möchte schon gern von seinem Status runter gehen?«* Andreas antwortet daraufhin: *»Ja ich glaub das auch so diese Denke, die halt dazu führt [Helen: Ja.], so dieses ‚Ja ich kann doch jetzt nich runterschalten, dann verdien ich irgendwie halt 50 000 Euro weniger im Jahr.«* Helen und Andreas vermuten also, dass Neuroenhancement unter Managern verbreitet ist, die in einer Steigerungsspirale gefangen sind und einen Statusverlust zu befürchten haben. Ihre Fixierung auf hohe Einkommen und ihre

19 Vgl. ebd., S. 155–224. Studierende, die sich auf Inserate hin meldeten und zur Teilnahme an der Studie bereit erklärten, wurden auf der Basis eines Fragebogens zu möglichst diversen Gruppen in Bezug auf Geschlecht, Studienfach und sozioökonomischem Hintergrund zusammengesetzt. Die Gruppendiskussionen wurden aufgezeichnet, transkribiert und nach der dokumentarischen Methode ausgewertet, eine auf der Wissenssoziologie basierende Methode zur Analyse von Interviews, insbesondere von Gruppendiskussionen. Vgl. Ralf Bohnsack/Iris Nentwig-Gesemann/Arnd-Michael Nohl, Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Wiesbaden 2007.

Angst, mit ihren natürlichen Leistungsgrenzen nicht mehr mithalten zu können, führt nach Ansicht von Helen und Andreas zur Einnahme der Medikamente. Diese wird jedoch, so nimmt Andreas an, im Verborgenen praktiziert: *»So also ich persönlich kenn niemanden, der es nimmt. Wobei die Frage is halt immer, wer gibt's offen zu. [...] ja also ich glaub schon, dass einige das nehmen und dass das auch zunehmen wird.«* Bei Neuroenhancement handelt es sich nach dieser Vorstellung um eine Praxis, die heimlich vollzogen wird, um den illegitimen Vorteil zu verbergen, den die User sich verschaffen. Katrin, eine andere Teilnehmerin der Gruppe befürchtet, dass ein impliziter Zwang zur Medikamenteneinnahme entstehen könne: *»Ja ich denk vor allem auch im Zusammenhang mit diesem Konkurrenzkampf, wenn man denn, wenn man wüsste, dass die anderen was nehmen und man fühlt sich dann halt total im Nachteil.«*

In den in New York erhobenen Gesprächen hat Neuroenhancement diesen symbolischen Gehalt jedoch nicht. Leistungssteigernde Medikamente zu nehmen, wird dort im Wesentlichen als individuelle Entscheidung des Einzelnen betrachtet und gilt weniger stark als folgenreich für die Leistungsgerechtigkeit. Hier ist der idealtypisch vorgestellte Konsument leistungssteigernder Medikamente kein Angehöriger von Leistungseliten, sondern ein Student, der durch die Medikamente seinen Arbeitsaufwand begrenzen will. Die meisten unter den in New York Interviewten haben Kommilitonen, die leistungssteigernde Medikamente konsumieren, was ihre Deutung und normative Bewertung der Praxis mitprägt. In den New Yorker Gruppen herrscht die Meinung vor, dass es sich bei der nicht-medizinischen Einnahme von Medikamenten um etwas Privates handele. Viele Studenten nähmen Medikamente zu Beginn ihres Studiums, aber die meisten hörten damit wieder auf, weil es ab einem gewissen Alter nicht mehr »cool« sei, erzählt zum Beispiel Paul, der kurz vor dem Abschluss seines PhD-Studiums steht und in seiner College-Zeit öfter »Ritalin« genommen habe. Aubrey, eine andere New Yorker Studentin bekam »Adderall« als Schülerin verschrieben und überlegt nun, sich erneut ein Rezept zu besorgen. Auf die Frage, was sie sich davon verspreche, antwortet sie: *»Oh, I mean there're like uppers [lacht] so, you are more productive or at least I was always much more productive on it. As far as just like getting a million shits done. [lacht]«* Aubrey lacht, weil sie die Antwort für naheliegend hält: Die Stimulanzien machten sie produktiver und sie schaffe es auf diese Weise, mehr zu erledigen. Edda, eine weitere Teilnehmerin erzählt daraufhin: *»I've actually never like personally used it, like I never had a prescription for it, it's definitely been tempting though, because a lot of people would distribute it in exchange for money uhm on campus.«* Allerdings ist sich Edda unsicher, ob die Medikamente wirk-

lich so hilfreich seien, wie die Konsumenten annehmen: »*they were just like running around and like talking about doing a lot of things but not actually doing them. [Alle lachen] I'm like, ›is that really helping you as much as you think it is?‹*« Die New Yorker Teilnehmer der Gruppendiskussionen erzählen sich derlei Anekdoten, lachen darüber, nehmen dabei aber keine normative Wertung vor, sondern stellen Neuroenhancement vielmehr als alltäglichen Bestandteil studentischer Praxis dar. Paul, der bereits selbst Studenten unterrichtet, erzählt, dass die Studierenden ihren Konsum leistungssteigernder Medikamente auch vor ihm nicht versteckten: »*A lot more of my students nowadays seem to have 'em, at least they're much more open about it [...] my students in class are throwing the bottle back and forth in front of me [lacht].*«

Die Studenten tauschen sich darüber aus, wer Rezepte für die Substanzen ausgestellt bekommt, und versuchen, den Kommilitoninnen die Medikamente abzukaufen. Aber sie teilen sich ihre Medikamente auch und nehmen sie während der letzten Semesterwochen gemeinsam, lernen und schreiben zusammen. Die Einnahme verschreibungspflichtiger Medikamente zur besseren Konzentration führt zu keinerlei Empörung und auch nicht zu kulturkritischen Verfallsdiagnosen, wie sie die Studierenden in Deutschland äußern.

Ist Neuroenhancement ungerecht?

Diese Unterschiede hängen damit zusammen, dass Neuroenhancement als Ausdruck ganz unterschiedlicher gesellschaftlicher Entwicklungen gedeutet wird. In den in Deutschland durchgeführten Gruppendiskussionen gelangen die Teilnehmer vom Thema Neuroenhancement schnell zu einer Diskussion über die Entgrenzung von Leistungsanforderungen und das Problem einer allgemeinen Fixierung auf Einkommen und Erfolg in der Gesellschaft der Gegenwart. Sie betonen, dass man natürliche Grenzen verteidigen müsse und sich gegen überzogene Leistungsansprüche wehren sollte. Sich gegen die Einnahme leistungssteigernder Medikamente auszusprechen, verstehen sie als widerständigen Akt, weil sie zunehmend dazu gezwungen würden, ihre Leistungen pharmakologisch zu verbessern, um in der Konkurrenzgesellschaft mitzuhalten.

In den in New York durchgeführten Gruppendiskussionen dagegen löste eine Diskussion über Neuroenhancement nicht die gleichen Erwartungen und Sorgen aus. Die New Yorker Studierenden befürchteten nicht, dass mit der Einnahme leistungssteigernder Medikamente Probleme fairen Wettbewerbs einhergehen. Vielmehr einigte man sich in allen dort geführten

Gruppendiskussionen darauf, dass fairer Wettbewerb gesellschaftlich ohnehin eine Illusion sei. So erzählt zum Beispiel Teresa, eine kolumbianisch-amerikanische Bildungsaufsteigerin, die mit einer drogenabhängigen Mutter aufwuchs: »*My parents weren't professors, you know. One graduated from high school, one never even graduated from high school, you know. But I was never thinking: Oh it's unfair [...] I don't care, cause in the end, you know, life's not fair. You gotta have that human will, you know. That will to rise above, you know. [...] from poverty into greatness.*« Teresa ist mit der Erfahrung aufgewachsen, viel schlechtere Bildungschancen zu haben als ihre Klassenkameraden. Sie ist überzeugt, dass Chancengleichheit nicht existiere, glaubt aber, durch harte Arbeit ihre Nachteile ausgleichen zu können und verweist auf das Bild des Aufstiegs durch Willenskraft und Anstrengung, das den amerikanischen Traum prägt. Auch Akash, der einer New Yorker Ärztfamilie entstammt, sieht kein Fairness-Problem: »*I don't think that pills can close a knowledge gap [Ryan: yeah] whether you read it four times or you read it once, everyone has different learning abilities and repeats it certain times, some people have stronger brains than others, so I don't think it's unfair, no.*« In den New Yorker Gruppendiskussionen sind die Studierenden also nicht der Meinung, dass Konsumentinnen von leistungssteigernden Psychopharmaka sich einen illegitimen Vorteil gegenüber anderen verschafften. Sie betrachten individuelle Strategien der Leistungssteigerung – auch pharmakologische – als legitim in einer sozialen Ordnung, die nicht von Chancengleichheit geprägt ist. Neuroenhancement wird mitunter als Ausdruck persönlicher Schwäche kritisiert, als ein Phänomen dessen Verbreitung bedauernswert ist oder als ein in der Regel erfolgloser Versuch der Leistungssteigerung, nicht aber als eine Praxis, die normative Prinzipien verletzt.

Vergleicht man die beiden normativen Deutungen von Neuroenhancement in den Gruppendiskussionen in Deutschland und den USA, so zeigen sich unterschiedliche Vorstellungen über gesellschaftliche Verteilungsprinzipien, die zu den Gerechtigkeitsvorstellungen des Leistungs- und des Erfolgsprinzips in Beziehung stehen.²⁰ Werden Güter nach dem Leistungsprinzip verteilt, dann wird dem Ideal nach das Ausmaß von Leistung (messbar zum Beispiel in Arbeitsstunden) belohnt. Beim Erfolgsprinzip dagegen werden die Ergebnisse unabhängig von ihrer Entstehung und den damit verbundenen Anstrengungen bewertet, sondern lediglich danach, ob sie in einem Wettbewerb besser als die Ergebnisse anderer abschneiden. Die Frankfurter Studierenden deuten Neuroenhancement

20 Vgl. Sighard Neckel, *Flucht nach vorn. Die Erfolgskultur der Marktgesellschaft*, Frankfurt am Main 2008.

als eine Praxis, die das Leistungsprinzip bedroht und lehnen sie deshalb ab. Sie fürchten, dass Konsumenten leistungssteigernder Medikamente sich einem fairen Leistungswettbewerb entziehen, indem sie sich »dopen«. Dagegen findet den New Yorker Studierenden zufolge das Leistungsprinzip ohnehin keine Anwendung. Die Verteilungsordnung basiert ihrer Ansicht nach auf dem Erfolgsprinzip. Gerechtigkeitsprobleme entstünden durch soziale Ungleichheiten, nicht aber durch Neuroenhancement, das in seiner Wirkung außerdem zu begrenzt sei, um tatsächlich Wettbewerbsvorteile zu bieten. Die unterschiedlichen normativen Deutungen von Neuroenhancement ergeben sich auch aus den Erfahrungen der Studierenden. Da die Teilnehmerinnen der New Yorker Gruppendiskussionen mit Kommilitonen studieren, die vermutlich »Ritalin« oder »Adderall« konsumieren, haben sie die Erfahrung gemacht, dass diese nicht per se erfolgreicher im Studium sind und fürchten deshalb nicht, ohne Medikamente nicht mehr mithalten zu können.²¹ Vor allem männliche Studierende mit schlechteren Noten neigen zum Konsum der Stimulanzien. Da Neuroenhancement in Deutschland weniger verbreitet ist als in den USA, kennen die meisten Frankfurter Studienteilnehmer keine Konsumenten leistungssteigernder Medikamente persönlich. Ihre Einstellungen sind geprägt von Bildern sich dopender Manager, die den Leistungswettbewerb verzerren und nicht wie in New York von Kommilitonen, die ihren Lernaufwand begrenzen wollen. Für die Studierenden in Deutschland verdichtet sich im Phänomen des Neuroenhancements symbolisch die Zumutung ständiger Selbstoptimierung und weniger die Realität ihrer unmittelbaren Umgebung.

Neuroenhancement in der neuen Arbeitswelt

Die Arbeitswelt der Gegenwart zeichnet sich vor allem im Bereich der Kopfarbeit zunehmend durch Subjektivierung, Flexibilisierung und Entgrenzung aus, also durch Prozesse, die seit Ende der Neunziger Jahre in

²¹ Eine quantitative Studie kommt zu dem Ergebnis, dass im Durchschnitt 6,9% der amerikanischen Studierenden mindestens einmal in ihrem Leben Medikamente zur kognitiven Leistungssteigerung eingenommen haben, 4,1% haben dies im letzten Jahr getan. Die Verbreitung von Neuroenhancement variiert aber stark in den Regionen der USA. Mehr als 80% der Colleges, an denen mindestens 10% der Studierenden im letzten Jahr Neuroenhancer eingenommen hatte, liegen im Nord-Osten der USA und haben ein sehr selektives Zulassungsverfahren, vgl. Anm. 16.

ihren widersprüchlichen Anforderungen an Arbeitnehmerinnen in der Arbeitssoziologie intensiv beforscht werden.²² Das heißt es entstehen immer mehr Arbeitsverhältnisse, in denen Angestellte ihre eigenen Interessen und Ideen einbringen sollen, also dazu angehalten sind, ihre Subjektivität in Wert zu setzen. Dabei verlieren Arbeitszeitmodelle, bei denen der Aufwand in Arbeitsstunden gemessen wird, an Bedeutung und autonome Arbeitszeitgestaltung in Projekten nimmt zu. Auch der Arbeitsort kann in immer mehr Beschäftigungsverhältnissen frei gewählt werden, wodurch es zu einer Entgrenzung von Arbeit und Freizeit kommt. Damit entstehen nicht nur mehr Gestaltungsmöglichkeiten und Freiräume, von denen beispielsweise Familien profitieren, sondern auch neue Quellen der Überforderung, weil die Anforderungen an die Selbststeuerung der Arbeitssubjekte steigen. Wenn nicht festgelegt ist, dass um 17 Uhr Feierabend gemacht werden kann, sondern Arbeitsbeginn und Arbeitsende selbst bestimmt werden, muss die Arbeitende sich motivieren mit der Arbeit anzufangen und sie muss sich disziplinieren, effektiv zu sein, um ihre Aufgaben möglichst schnell zu bewältigen. Lässt sie sich ablenken, verschiebt sich ihr Feierabend nach hinten.

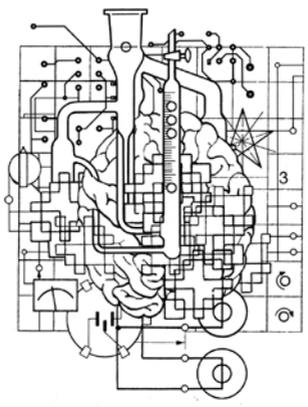
Die antriebssteigernde Wirkung von Medikamenten zur Leistungssteigerung ist vor allem für jene attraktiv, die unter den Anforderungen der Selbststeuerung leiden, die ihre Zeit vertrödeln, bevor sie die Arbeit endlich aufnehmen, die im Internet surfen und prokrastinieren und auf diese Weise auch das Ende ihrer Arbeitszeit immer weiter hinauszögern. Die meisten Teilnehmer meiner Studie studieren und sind noch nicht in flexibilisierten Lohnarbeitsverhältnissen. Aber als Studierende müssen sie ihre Zeit jenseits von Seminaren und Vorlesungen gänzlich autonom gestalten und sind damit bereits mit Handlungsproblemen konfrontiert, die viele von ihnen auch in ihrem Arbeitsleben noch werden lösen müssen. Auch die Tatsache, dass es heute zum Teil der Anforderungen geworden ist, die eigene Arbeit nicht nur mit Pflichtgefühl und Zuverlässigkeit zu erledigen

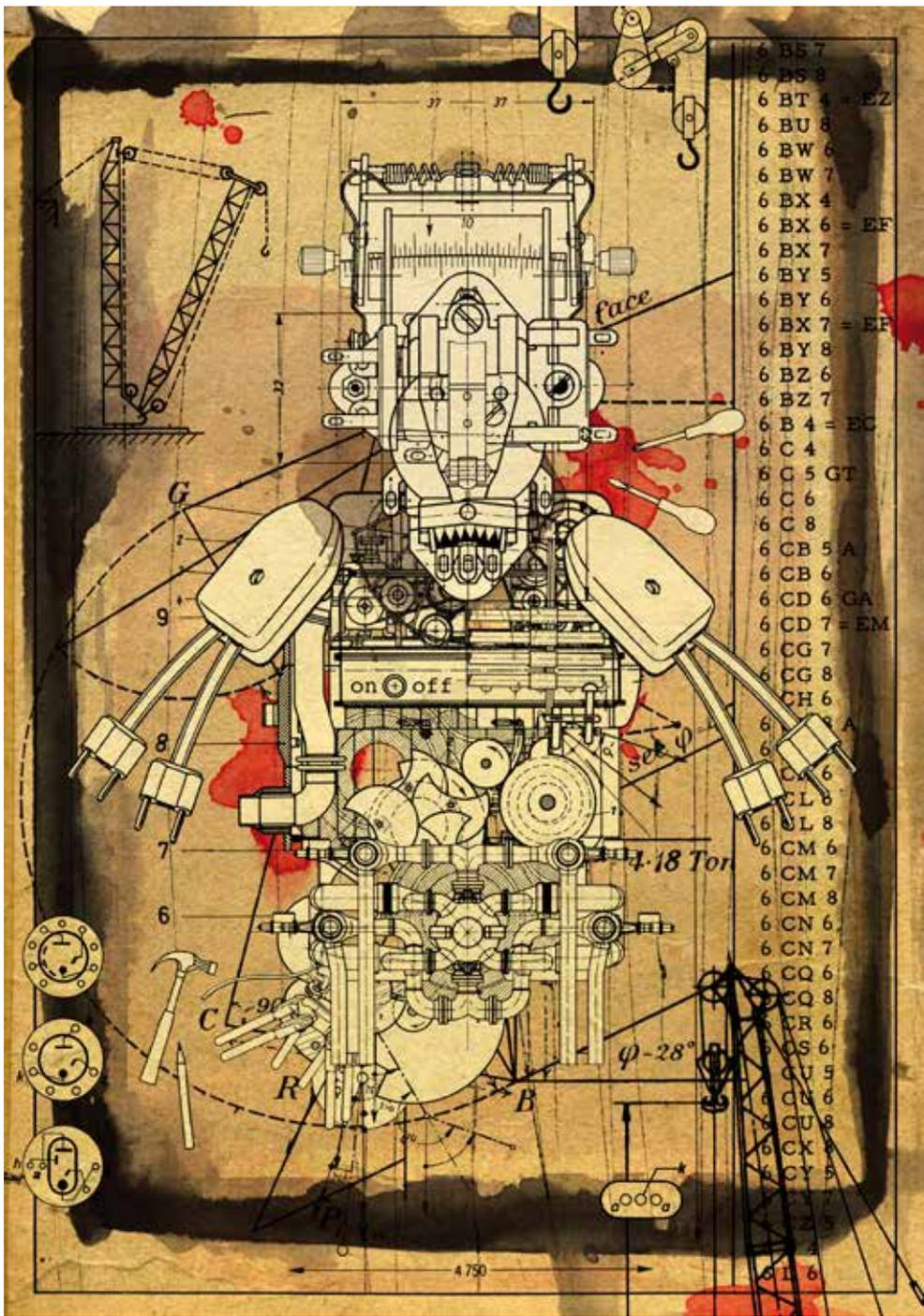
22 Vgl. bspw. Stephan Voswinkel, *Bewunderung ohne Würdigung? Paradoxien der Anerkennung doppelt subjektivierter Arbeit*, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt am Main-New York 2002, S. 65–92; Günter G. Voß/Hans J. Pongratz, *Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50 (1998) 1, S. 131–158; Frank Kleeemann/Ingo Matuschek/Günter G. Voß, *Subjektivierung von Arbeit. Ein Überblick zum Stand der soziologischen Diskussion*, in: Manfred Moldaschl/Günter G. Voß (Hrsg.), *Subjektivierung von Arbeit*, München-Mering 2002, S. 53–100.

gen, sondern mit intrinsischer Motivation, Interesse und vielleicht sogar Leidenschaft, könnte das Begehren nach den beschriebenen Substanzen steigen lassen.

Dennoch gibt es gute Gründe, nicht zu befürchten, dass demnächst große Teile der Bevölkerung Medikamente wie »Ritalin« einnehmen, um ihre Arbeit motivierter zu verrichten. Denn erstens herrscht in Deutschland weiterhin eher Skepsis gegenüber der übermäßigen Einnahme von Psychopharmaka, die sich auch in der insgesamt kritischen Haltung der in Frankfurt durchgeführten Interviews mit Studierenden zeigt. Anders als in den New Yorker Gruppendiskussionen bildete sich während der Gespräche in der Regel ein Konsens heraus, bei dem die Einnahme leistungssteigernder Medikamente als moralisch verfehlt angesehen wurde. Zweitens ist unsere Zeit nicht nur vom Verbesserungsstreben in nahezu allen Bereichen der persönlichen Lebensführung geprägt, sondern auch von einem Authentizitäts-, Echtheits- und Reinheitsideal, das an Bedeutung zu gewinnen scheint. Selbstoptimierungspraktiken können auch ihren Ausdruck in ausgeprägtem Gesundheitsverhalten, regelmäßigem Sport und Mindfulness-Übungen²³ finden und scheinen dies bisher in Deutschland auch vorrangig zu tun. Utopisch sind diese Optimierungspraktiken nicht, weil sie keinen Gesellschaftsentwurf enthalten. Vielleicht zeigt sich in der Hinwendung auf individuelle Bestrebungen der Selbstverbesserung gerade eine Krise des utopischen Denkens, erscheint doch das Soziale als zunehmend kontingent und ungestaltbar, während Körper und Selbst als formbares Rohmaterial für Verbesserungen aller Art betrachtet werden.

23 Vgl. Friedericke Hardering und Greta Wagner, Vom überforderten zum achtsamen Selbst? Zum Wandel von Subjektivität in der digitalen Arbeitswelt, in: Thoma Fuchs et al., Das überforderte Subjekt - Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft, Berlin (im Erscheinen).





Yvonne Hofstetter

Neue Welt. Macht. Neue Menschen. Wie die Digitalisierung das Menschenbild verändert

Wer seinen Mitbürgern auch im Jahr 2017 die Frage stellt, was denn Digitalisierung sei, blickt in zumeist ratlose Gesichter. »Die Digitalisierung ist die Umwandlung analoger Formate in digitale Formate«, oder: »Hinter der Digitalisierung verbergen sich verschiedene technische Möglichkeiten«, sind Antworten, die nur noch größere Verwirrung stiften. In der Tat ist detailliertes Wissen über die Digitalisierung einer breiten Bevölkerungsschicht noch immer unerschlossen. In diesem Sinne hatte die Bundeskanzlerin Angela Merkel völlig Recht, als sie sich im Juni 2013 zur historischen Äußerung hinreißen ließ: »Das Internet ist für uns alle Neuland.« Selbst zwei Jahre später, 2015, gaben rund 30 Prozent der Befragten einer repräsentativen Umfrage unter deutschen Beschäftigten an, sie hätten den Begriff Digitalisierung noch nie gehört.¹ Das Umfrageergebnis ist nicht verwunderlich, handelt es sich doch bei der Digitalisierung um die jüngste Kulturleistung des *Homo sapiens*. Die Auslöser, Begleitideologien und Auswirkungen in ihren Zusammenhängen sind noch nicht ganz verstanden. Wer hätte in der frühen Phase der Ersten Industrialisierung erklären können, wie diese die Welt – und damit auch den Menschen selbst – verändern würde? Nur wenige Denker hatten die Mechanismen der industriellen Revolution so früh durchdrungen, wie Karl Marx, dessen Geburtstag sich 2018 zum 200. Male jährt. Hellsichtig erkannte der Philosoph in seinem »Maschinenfragment« schon 1857/58, dass nicht die im industriellen Kontext verrichtete Arbeit des Einzelnen Ergebnis der Industrialisierung ist, sondern »die Maschine, die ihre eigene Seele besitzt.«² Übersetzt in die digitale Ära heißt das: Nicht der einzelne Datenhaufen, nicht die

1 Vgl. Digitalisierung? Nicht mein Ding!, 10.7.2015, <http://www.faz.net/aktuell/beruf-chance/beruf/digitalisierung-industrie-4-0-in-der-modernen-arbeitswelt-13694605.html>.

2 Karl Marx, Maschinenfragment, in: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie: Das Kapitel vom Kapital, Berlin 1857/58, S. 590–605.

Online-Karikatur des Menschen sind das Produkt der digitalen Technologiekonzerne, sondern das »Maschinensystem«, das Netz selbst – als das Werk des gesellschaftlichen Zusammenwirkens aller. Wir selbst produzieren fleißig am »Mastersystem als Gemeinschaftswerk der Menschheit«³, an jener menschengemachten Macht, »die den Einzelnen mit jedem Schritt kleiner macht«⁴, weil sein individueller Beitrag zum Mastersystem immer mehr zu Technologie gerinnt, die den Menschen überflüssig werden lässt. So wird Ausbeutung umfassend.⁵

Zu Marx' These vom Maschinensystem passt die bildliche Vorstellung, dass Sapiens die Welt des 21. Jahrhunderts mit Hilfe der Digitalisierung in einen Mega-Computer verwandelt. Voraussetzung dafür ist, die Gegenstände des täglichen Lebens mit eigener IP-Adresse und einem Betriebssystem (*Firmware*) auszustatten und im »Internet der Dinge«, zutreffender: dem *Internet of Everything*, untereinander und mit den Menschen zu vernetzen. Alltägliche Objekte wie Glühbirnen, ICE-Sitze, Strom- und Wasserzähler, TV-Geräte, Öfen, Kühlschränke, Wecker und Armbanduhr, werden zu Sensoren, die Daten aus ihren Einsatzgebieten – Häusern, Autos, Arbeitsplätzen oder Schulen – sammeln und absenden. Seinen Alltagsgegenständen haucht der Mensch so Leben ein und macht sich zum Demiurgen, zum Schöpfer: Was sich bis jetzt still verhalten hat, spuckt in Zukunft Daten, *Big Data*, große Messdatensammlungen davon, wie Menschen ihre Umgebung nutzen, wo, wie oft, wie lange. Die menschliche Umwelt wird aktiviert und mit verteilter Künstlicher Intelligenz – dem *Edge Computing* – lokal denkfähig gemacht. In wenigen Jahren werden einst leblose Objekte mit Erkenntnisfähigkeit erfüllt sein, um sich zur Umgebungsin-telligenz zu vernetzen. Die Umwelt des Menschen wird kognitiv, wird selbst zum künstlichen Organismus, der den Menschen beobachtet, analysiert und prognostiziert, um ihm so immer einen Schritt voraus zu sein – stets dienstbereit, das versteht sich von selbst, und im besten Fall als »digitaler Assistent«.

Die praktische Umsetzung dieser Transformation der Welt in einen Computer gibt sich einen selbstlosen Anstrich. Technologische Vorreiter sind Google, Facebook oder Apple. Google etwa hat eine Künstliche-Intelligenz-Initiative gestartet und will sich als »Helfer der Menschen im

3 Jürgen Neffe, Marx: Der Unvollendete, München 2017, S. 360.

4 Ebd.

5 Vgl. Friedrich Westphalen/Yvonne Hofstetter, Denken versus Daten: Wie wir Menschen die Kontrolle verlieren, 10.1.2018, <https://www.pcwelt.de/a/denken-versus-daten-wie-wir-menschen-die-kontrolle-verlieren,3449330>.

Alltag« positionieren. Das Unternehmen greift die Dinge unseres täglichen Lebens heraus und senkt seine Künstliche Intelligenz ganz tief in sie hinein. Schon heute sind zahlreiche einst leblose Gegenstände mit Google Android ausgestattet, vom Auto über das Satellitenpräzisionsmessgerät zur Bahnschwelle aus Beton. Die »smarte« Heizungssteuerung Nest – eine Google-Marke – überwacht unser Heizverhalten und verarbeitet die Rohdaten über unseren Umgang mit unserer Heizung in neue relevante Information: Letztlich weiß sie genau, wann wir zuhause sind oder nicht. Objekte werden so zu einem ähnlich lokal informationsverarbeitenden Prozess wie der Mensch selbst. Sie werden zu Kleincomputern. Weil die Informationstechnologie auch den Menschen als Computer, der allerdings mit komplizierteren Algorithmen ausgestattet ist, definiert, verschwimmen mit wachsender Umgebungszintelligenz die Unterschiede zwischen Mensch und Sache zunehmend. Beide werden sich immer ähnlicher, weshalb die digitale Industrie von der »Mensch-Maschine-Unschärfe« spricht.

Doch noch bevor alle Alltagsgegenstände Internetfähigkeit erringen, ein anhaltender Vorgang, dessen Ursprung sich etwa auf das Jahr 2009 datieren lässt, gilt es, zuerst die Menschen auf dem Globus miteinander zu vernetzen. Seit Steve Jobs, der 2011 verstorbene Firmenchef von Apple Inc., im Januar 2007 das erste Smartphone präsentierte, ist der Siegeszug der mobilen Kleincomputer, nicht mehr aufzuhalten. Im Jahr 2017 nutzten allein in Deutschland 78 Prozent der Bevölkerung ein Smartphone. 2012 war es nur die Hälfte.⁶ Das Smartphone hat seine Nutzer zu *Cyborgs* gemacht, zu Menschen, die mit Hilfe einer kleinen Maschine sensorisch und aktorisch »angebaut« haben. Mit dem Smartphone können Nutzer ihre Sinne technisch erweitern, etwa wenn sie Apps installieren, die andere Frequenzen hören können als das eigene menschliche Ohr. Oder wenn sie algorithmische Simultanübersetzer installieren, die es ihnen erlauben, sich mit einem Chinesen zu unterhalten, ohne dass sie selbst Mandarin beherrschen. Eben jener Frage, wie mit dieser technologischen Erweiterung des Menschen umzugehen ist, will dieser Beitrag nachspüren.

6 Umfrage: 78 Prozent der Deutschen nutzen Smartphones, 22.2.2017, <https://www.heise.de/newsticker/meldung/Umfrage-78-Prozent-der-Deutschen-nutzen-Smartphones-3632629.html>.

Technik verändert das »Bild vom Menschen«

Seit der ersten Ausgabe des Smartphones verzeichnen Gesellschaften weltweit Umbrüche, die sich in atemberaubender Geschwindigkeit vollziehen. Die Mobilität, die das kleine Gerät ihren Nutzern verschafft, hat eine Welle an Neuerungen losgetreten, deren Ende nicht absehbar ist. Aus Film-DVDs werden flüchtige Ströme von Filmtiteln, aus Büchern fluide Texte auf einem mobilen Kindle, aus Zeitungen *News Feeds* sozialer Medien in Echtzeit. Seit dem Jahr 2007 informieren sich Menschen anders als früher. Sie kommunizieren anders. Sie arbeiten anders, selbst ihre Liebesbeziehungen finden und führen sie auf andere Weise. Das ist gemeint, wenn im Zusammenhang mit der Digitalisierung von Disruption – inzwischen als Business-Unwort geächtet – gesprochen wird. Disruption zerstört das Alte wie jede andere neue Kulturleistung auch, die sowohl Überkommenes als auch gute Gewohnheiten vernichtet, wenn sie Neues hervorbringt. Der einzelne Mensch bleibt davon nicht unberührt. Jeff Bezos, Gründer und Firmenchef des Internet-Infrastrukturunternehmens Amazon.com, präzisiert die umformenden Effekte der Digitalisierung so: »The only thing that's disruptive is customer adoption«⁷, denn Disruption entsteht nur dann, wenn Kunden das Neue lieber mögen als das bisher Gekannte. Insofern bleibt die Hoffnung bestehen, dass die Digitalisierung nicht alles auf den Kopf stellen wird, was in der Gesellschaft bisher begründeter Lebensentwurf, gültige Norm und geltendes Recht war.

Dabei wird die Auffassung, wer der Mensch denn sei, tatsächlich von der jeweiligen Kulturleistung des Menschen in einer Epoche geprägt. Martin Heidegger erklärte schon 1953 anhand einer Metapher, wie Technik ein Wesen verändert: Ein Fluss ist solange ein Biotop für Fische und andere Wassertiere, bis ihn der Bau eines Wasserkraftwerks verwandelt und etwas Neues aus ihm erschafft. In seiner schwierigen Sprache spricht der Philosoph vom »Entbergen« dieses neuen Wesens. Das Kraftwerk »entbirgt« den Strom als Energielieferanten. Dessen Zustand ändert sich weg vom natürlichen Lebensraum hin zum Stromerzeuger.⁸ Auf ähnliche Weise unterliegt auch das »Bild vom Menschen« einem kontinuierlichen Wechsel, jeweils angestoßen durch die jüngsten technologischen Entwicklungen des *Homo Sapiens*.

7 Vgl. Todd Bishop, Amazon and Blue Origin founder Jeff Bezos: »The only thing that's disruptive is customer adoption«, 7.4.2017, <https://www.geekwire.com/2017/amazon-blue-origin-founder-jeff-bezos-thing-thats-disruptive-customer-adoption>.

8 Vgl. Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 13–44.

Hat sich das neue »Bild vom Menschen« einmal manifestiert, vollzieht sich sein Wandel anschließend auch im Recht und wird so tief in den gesellschaftlichen Normen verankert. Der große Rechtsprofessor Gustav Radbruch stellte deshalb gleich an den Anfang seiner Antrittsvorlesung im Jahr 1927, das dem grundlegenden Thema »Der Mensch im Recht« gewidmet war, folgende Aussage: »Der Wechsel des vorschwebenden Bildes vom Menschen ist es, der in der Geschichte des Rechts ›Epoche macht‹.« Dann fasst er zusammen: »Nichts ist so entscheidend für den Stil eines Rechtszeitalters wie die Auffassung vom Menschen, an der es sich orientiert.«⁹ Die demokratisch-freiheitliche Grundordnung, zu dem sich Europa im Vertrag von Lissabon ausdrücklich verpflichtet hat, korrespondiert also mit einem bestimmten »Bild vom Menschen«. Mit fortschreitender Digitalisierung ist deshalb nicht nur ein Neuer Mensch, sondern auf längere Frist auch neues Recht mit dem Potenzial einer neuen Gesellschafts- und Herrschaftsform, die noch eine parlamentarische Demokratie, eine partizipatorische Demokratie oder gar eine Autokratie sein kann, zu erwarten. Deshalb ist hier der Frage nachzugehen, welches neue »Bild vom Menschen« sich mittlerweile unter dem Diktat der Digitalisierung manifestiert.¹⁰ Als Maßstab dafür soll ein wesentliches gesellschaftspolitisches Ziel der Aufklärung dienen: die Selbstbestimmung des Menschen. Wie die Digitalisierung wesensverändernd auf den souveränen Menschen einwirkt und damit Werte, die Deutschland und Europa in ihrem politischen Handeln des 20. Jahrhunderts in Grundrechte mit Verfassungsrang gegossen haben, in Frage stellt, soll exemplarisch, aber keinesfalls abschließend erörtert werden. Dafür muss man kurz auf eine von vielen treibenden technologischen Kräften der Digitalisierung eingehen.

Ausdehnung

Durch die fortschreitende Vernetzung zum *Internet of Everything* werden neue technologische Kräfte freigesetzt, die das 21. Jahrhundert auch in den kommenden zwanzig Jahren nachhaltig verändern werden. Eine davon wirkt sich schon heute unmittelbar auf das »Bild vom Menschen« im 21. Jahrhundert aus: das *quantifying*, die »zahlenmäßige Bewertung«

9 Friedrich Westphalen/Yvonne Hofstetter, Der drohende Verlust der Privatautonomie des Verbrauchers, in: Anwaltsblatt 12/17, Deutscher Anwaltverein 2017, S. 1174–1184.

10 Ebd.

von Menschen, Gegenständen und Verfahren. *Quantifying* meint, dass der Mensch gemessen und gewogen wird, um schließlich seinen Ausdruck als Zahl und Nummer zu finden. Die Vermessung wird übrigens wesentlich erleichtert, wenn sich Menschen freiwillig bereiterklären, Messgeräte an ihrem Körper zu tragen.

Besonders das Smartphone, mit dem Menschen ihren Körper durch zusätzliche sensorische und aktorische Fähigkeiten erweitern, ist ein solches Messgerät des menschlichen Lebens. Es ist Trägertechnologie nicht nur für die vernetzte Kommunikation der Menschen untereinander, sondern auch für eine Vielzahl von Messfühlern, darunter: Helligkeitsmesser, Mikrofon, Beschleunigungsmesser, Kamera, elektronischer Kreiselkompass, Schwerkraftmesser, GPS und Annäherungssensoren. Daneben kann jeder Smartphone-Nutzer mit Hilfe von Apps viele andere softwarebasierte Sensoren installieren: Fieberthermometer, Schlafmesser, akustische Sensorik für andere Frequenzbereiche, als sie das menschliche Ohr wahrnimmt, Messfühler für Blutzucker oder Blutdruck. Mit der Nutzung solcher inter-operabler Sensoren erfährt der Mensch im 21. Jahrhundert eine Ausdehnung seiner stofflichen Realität. Es gibt Beobachter, die schon einen mit Smartphone erweiterten Menschen als Cyborg bezeichnen, als Lebewesen, das wie ein Computer funktioniert. Auf jeden Fall nimmt der Organismus Mensch durch die körperliche Erweiterung mit einem Kleincomputer mehr Raum ein als im 20. Jahrhundert. Doch dabei bleibt es nicht. Die Ausdehnung erfolgt nicht nur in der physischen Welt, sondern auch in den körperlosen virtuellen Raum hinein.

Mit Hilfe seiner erweiterten sensorischen und aktorischen Fähigkeiten empfängt und sendet der Mensch mehr Daten und Information als je zuvor. Er verschickt einen unaufhörlichen Strom von Nachrichten an Follower, Freunde, Familie, Arbeitskollegen oder Wähler. Er arbeitet mobil, versendet E-Mails an Geschäftskunden oder bearbeitet Dokumente online wie bei Google Drive oder Office 365. Er macht private Handy-Fotos und Videoaufnahmen. Vom Datenstrom des täglichen Lebens, den das Smartphone ermöglicht, leitet er dabei alles – sowohl unbewusst erzeugte Messdaten wie seine Geoposition, Aktivitätszeitraum oder Metadaten als auch den bewusst erzeugten Strom von Bits und Bytes – zuerst an die Technologieschriegiganten Facebook, Amazon, Google oder Microsoft (und nebenbei auch an die US-amerikanische National Security Agency NSA, die Heimatschutzbehörde der Amerikaner), bevor die Konzerne den Datenstrom des Nutzers anschließend auch seinem Kunden-Netzwerk zur Verfügung stellen. Die genannte Reihenfolge ist metaphorisch, denn vielen Nutzern bleibt verborgen, dass und wie Konzerne die von ihnen bereit-

gestellten Datenströme des Lebens speichern und verarbeiten, erreichen Emails, Kurznachrichten, Online-Kommentare das eigene Netzwerk doch beinahe in Echtzeit. Für einen Technologiekonzern allerdings sind die Erfassung und die Speicherung von Datenströmen – also die privatwirtschaftliche Überwachung und »Vorratsdatenspeicherung« für Analyse- und Prognosezwecke – von zentraler Bedeutung für ihr Geschäftsmodell im 21. Jahrhundert, verheißen sie doch enorme finanzielle Gewinne.

Noch bevor das Netzwerk eines Smartphone-Nutzers also dessen Fotos, *Tweets* und *Likes* zu sehen bekommt, macht der Technologieanbieter etwas damit: Er setzt vermehrt Künstliche Intelligenz ein, um den Nutzer zu *profilen* – ein Verhaltens- und Denkprofil des Nutzers zu erstellen – und dessen digitalen Zwilling aufzubauen. In der Industrie etwa soll der *Digital Twin* die Fertigungsprozesse revolutionieren. Er wird mit der Produktidee geboren und begleitet das Produkt ein Leben lang. Am *Digital Twin* lassen sich Experimente vollziehen: Verbesserungsmöglichkeiten für das Original werden abgewogen und wieder verworfen, bis das »optimale Original« definiert ist. Für Technologiefirmen ist deshalb naheliegend: Was für Objekte des Lebens gilt, ist auch für den Menschen denkbar.

Reduktion

Die amerikanische Technologiefirma x.ai betitelt ihren Werbebeitrag in einem sozialen Netzwerk programmatisch: »Using AI to program humans to behave better.«¹¹ Künstliche Intelligenz soll den Menschen unprogrammieren, damit er sich besser benimmt. Die erstmals von der Biowissenschaft entwickelten Einsichten, jetzt weitergedacht von digitalen Technologiegiganten, erklären, dass der Mensch in seinem Organismus nur noch ein biochemischer Algorithmus ist, deterministisch, berechenbar, steuerbar, manipulierbar.

Tatsächlich bringt die x.ai-Werbung die Ideologie der digitalen Technologiegiganten, ihre Agenda für das 21. Jahrhundert, auf den Punkt: Man will den Menschen *optimieren*, so der Euphemismus. Die Zeit sei reif, behaupten die globalen Technologieanbieter aus dem Silicon Valley an der amerikanischen Westküste, vermehrt nach dem Glück zu streben und mit Hilfe des technologischen Fortschritts den Tod und die natürliche Evo-

11 Dennis R. Mortensen, Using AI to program humans to behave better, 20.6.2017, <https://www.linkedin.com/pulse/using-ai-program-humans-behave-better-dennis-r-mortensen>.

lution zu überwinden. Der Anspruch, den x.ai erhebt, ist deshalb keinesfalls an den Haaren herbeigezogen. Seine technische Umsetzung ist schon heute möglich, es gilt nur noch, ihn in der Breite, im Mainstream, durchzusetzen. Was Datenanalysten Optimierung nennen, ist also nichts weiter als die Erfassung und Fusion menschlicher Datenspuren, die wie Indizien dabei helfen, uns maschinell zu *profilen*, vergleichbar einem Kriminalbeamten, der Täterprofile erstellt. Doch dabei bleibt es nicht: Individuelle Persönlichkeits- und Verhaltensprofile gehen in die Berechnung von Steuerungssignalen ein, die über die smarten Geräte an ihre Nutzer zurückgefunkt werden – auf diese Weise schließt sich der sogenannte kybernetische Regelkreis von Überwachung, Analyse, Technosteuerung und erneuter Überwachung der Effekte, die Steuerimpulse erzielen. Was in der Anlagensteuerung alltäglich ist, soll beim Menschen ähnlich funktionieren und der Ist-Zustand seines Lebens einem besseren Soll-Zustand angenähert werden. Immer öfter sollen deshalb optimierende Maschinen entscheiden, wie Menschen richtig leben: gesünder mit Hilfe von *Smartwatches*, moralischer nach algorithmischer Zensur von Online-Nacktfotos oder umweltfreundlicher nach der digitalen Inhaltskontrolle von Mülltonnen in der smarten Stadt. Aufklärung, das meinte einst die Idee, selbst über sein Leben entscheiden zu können und niemanden – nicht die Kirche, nicht den Staat, nicht den Lehnsherr – über sich zu haben, der vorschrieb, was man zu denken und wie man zu leben hatte. Keine Frage also, dass mit dem *Quantifying* die Selbstbestimmung des Einzelnen zur Disposition steht. Im 21. Jahrhundert wissen andere besser als wir selbst, wie wir zu guten Bürgern werden: die globalen Technologieführer aus dem Silicon Valley. Dabei fallen wir weit hinter die Idee des aufgeklärten Menschen zurück, wenn wir zulassen, dass digitale Konzerne zu Mitteln der Technosteuerung greifen.

In dem Maße, in dem eine immer höher vernetzte Umgebung immer mehr Messdaten über das Verhalten von Personen erhebt, wächst hinter der Mensch-Maschine-Schnittstelle also ein Universum neuer Maschinen heran. Die technologische Kraft des *Quantifying* setzt die Künstliche Intelligenz – genauer: lernfähige Maschinen – frei, die zur Universaltechnologie des 21. Jahrhunderts und ähnlich wie die Elektrizität zum selbstverständlichen Begleiter menschlichen Lebens werden wird. Googles Tochterfirma DeepMind will mit Künstlicher Intelligenz noch in diesem Jahrhundert alle Probleme der Menschheit lösen, von Klimawandel bis Finanzkrise. Facebooks Mark Zuckerberg will die Technologie einsetzen, um bis zum Ende des Jahrhunderts alle (!) menschlichen Krankheiten auszurotten. Elon Musk, Bill Gates und Stephen Hawking warnen gemeinsam mit einer Armada an Wissenschaftlern in offenen Briefen davor, dass

sich der Mensch zur Nummer zwei auf dem Planeten degradiert, gestaltet er nicht schon heute den künftigen Umgang mit Künstlicher Intelligenz, einer Technologie, die vielen schlimmer dünkt als die Kernspaltung. Sie plädieren für Regeln für den Umgang mit Künstlicher Intelligenz, z. B. für die Ächtung von Künstlicher Intelligenz in Kriegswaffen – ein Einsatzszenario für Künstliche Intelligenz, das sich besonders China und Russland vorbehalten, wenn sie sich weigern, internationalen Abkommen über den Bann solcher Kriegswaffen beizutreten.

Wahr an jenen Ideologien ist, dass Maschinen leistungsfähig geworden sind wie nie zuvor. Sie können uns erkennen (*Facebook Bildererkennung*), uns verstehen (*Amazons Alexa*), uns übersetzen (*Google Translator*), analysieren, vorhersagen und durch den Tag helfen (*Google Assistant*). Sie warten nicht, bis Menschen eine Eingabe machen, sie verhalten sich asynchron und autonom. Ihre Aufgabe ist es, den Menschen und sein Verhalten zu analysieren, genauer: persönliche Bewegungs-, Verhaltens- oder Konsumprofile zu erstellen. Welche Vorlieben hat ein Mensch, was wird er als nächstes tun, was wünscht er sich, was denkt er gerade?

Die maschinell vollzogene Analyse des Menschen kann Sinn machen oder auch nicht, und gerade für Letzteres sprechen viele gute mathematische Gründe. Denn um Menschen zu *profilen*, arbeitet Künstliche Intelligenz mit mathematischen Modellen. Nicht nur die Philosophen, auch die Mathematiker wissen, dass Modelle niemals eine 1:1 Abbildung der Realität sind. Modelle verkürzen die stoffliche Wirklichkeit mit der Beschreibungssprache der Mathematik auf Variablen; sie müssen quantifizierbar sein und einen Wert erhalten. Was nicht quantifizierbar ist, kann nicht Teil des Modells einer Künstlichen Intelligenz sein und fließt in die maschinelle Beurteilung des Menschen nicht ein. Genau an diesem Punkt kommt es zu einem Paradoxon: Durch Künstliche Intelligenzen erfährt der in seiner Physis materiell ausgedehnte Mensch eine ideelle Verengung auf das Materielle, das Sichtbare, das Beobachtbare und Messbare. Was am Menschen nicht messbar ist, existiert nicht: sein Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, das Ich, das Gewissen. Die sehr naturwissenschaftlich-technisch geprägten Kräfte des digitalen Fortschritts führen so zu einem rein naturwissenschaftlichen Verständnis des Menschen. *Quantifying*, mitgetragen von vielen wissenschaftlichen Disziplinen von Biologie über die Hirnforschung bis zur Mathematik, reduziert den Menschen. *Quantifying* lässt den Menschen qualitativ schrumpfen. »I am larger than before, but thinner too«¹², der Mensch wächst und verliert gleichzeitig an Substanz. Der

12 Kevin Kelly, *The Inevitable*, New York 2016, S. 127.

Mensch ist kein freies Wesen, kein Individuum, kein unteilbarer Dualismus aus Körper und unsterblicher Seele mehr, sondern ist statt einer Person mit Persönlichkeit nur noch ein Datenhaufen und ein Aggregat aus definierten Handlungsabläufen, die Umweltwahrnehmungen verarbeiten. So hat sich inzwischen in vielen Forschungsdisziplinen die Ansicht durchgesetzt, dass es keinen Unterschied mehr gibt zwischen Maschinen und dem Menschen: In allen Fällen liegen diesen Organismen allenfalls entzifferbare Algorithmen zugrunde; sie unterscheiden sich nur in ihrer Komplexität und benötigen »unterschiedliche Methoden der Datenverarbeitung«¹³. Der messbare Mensch ist Quelle und Ziel der fortschreitenden Digitalisierung und ihrer Optimierung vollzogen durch Algorithmen am biologischen Algorithmus »Mensch«. »Mensch-Maschine-Unschärfe« nennen das die Kybernetiker seit den Fünfzigerjahren des 20. Jahrhunderts. Wer ist was und wer steuert wen, das wird mit dem raschen technischen Fortschritt der intelligenten Maschinen immer unklarer.

Wie gehen wir sowohl mit der materiellen Ausdehnung des Menschen als auch seiner ideellen Reduktion um? Ist der naturwissenschaftlich quantifizierte Mensch noch derselbe freie und gleiche Mensch der Aufklärung, wie er im 20. Jahrhundert in Gesellschaft und Verfassungen verankert war? Anders ausgedrückt, schließen die Grundrechte auch die physische Erweiterung des Menschen, also sein technisches Gerät ein, und kann ein zum Datenhaufen reduzierter und programmierbarer Mensch überhaupt Träger von Grundrechten sein? Die Fragestellung weist bereits auf die Antwort hin. Faktisch ist die Veränderung zum Neuen bereits vollzogen, doch das »Bild vom Menschen« im Recht ist der technischen Wirklichkeit noch nicht nachgefolgt, womit sich viele rechtliche Konflikte von digitalem Fortschritt und geltendem Recht erklären lassen.

Homo Sapiens als Objekt

In der Menschenwürde wurzeln sämtliche Freiheitsrechte der Person. Nicht ohne Grund stellt das deutsche Grundgesetz deshalb die Menschenwürde allen anderen Grundrechten als unveräußerliches Recht voran. Denn ein Synonym für Menschenwürde ist die »Souveränität«. Sie meint, dass der Mensch allein Meister seines Schicksals ist und über sein Leben und seine Zukunft selbst bestimmen darf. Nur der freie Mensch ist auch der Mensch, der Demokratie leben kann. Es ist das Bild vom souveränen

13 Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, München 2017, S. 515.

Menschen, das der Idee von Demokratie zugrunde liegt, vom Menschen, der politisch aktiv handelt und mindestens frei wählen kann.

Philosophisch geht die Freiheit des Menschen auf ein semitisch-christliches, dann aufgeklärtes Bild vom Menschen zurück. Der Mensch des Alten Testaments war ein Mensch der freien Entscheidung, wenn Jahwe ihn fragte: »Willst du mir oder den fremden Göttern folgen?« Die Idee der Willens- und Handlungsfreiheit setzt sich auch im Neuen Testament fort, als der Christus der Galiläischen Krise seine Apostel vor die Wahl stellte: »Wollt auch ihr mich verlassen?« Schließlich war es Immanuel Kant, der diesem »Bild vom Menschen« einen theoretischen Rahmen verlieh: Der Mensch ist ein freier, weil er sich moralisch verhalten und zwischen Gut und Böse entscheiden kann. Deswegen müsse man den Menschen, »der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß behandeln«, stellte der Gelehrte im bereits im Jahr 1784 fest.¹⁴

Sichtbar implementiert ist die geisteswissenschaftlich erlangte Erkenntnis, dass der Mensch mehr als eine Maschine ist, im Dualismus der europäischen Rechtsordnungen. Hier wird zwischen Rechtssubjekten und Objekten des täglichen Lebens unterschieden. Nur Rechtssubjekte, also Personen, können Träger von Rechten und Rechtspflichten sein. Objekte verfügen über keinerlei Rechte. Sie sind nicht frei, brauchen keinen gleichen Zugang zu Rechten und haben keinen Anspruch auf gerechte Behandlung.

Eben jener Trennschärfe von Person und Sache stehen die Ideologien sämtlicher digitaler Technologieriesen diametral entgegen. *Quantifying* ist eine technologische Kraft der Digitalisierung, die den Menschen objektiviert. »Der Mensch ist die ultimative Maschine«, heißt es aus dem Silicon Valley. »Der Mensch ist ein Algorithmus«, also ein deterministischer, vorgeschriebener biologistischer Handlungsablauf.¹⁵

So gesehen waren schon die Geisteswissenschaftler Europas im 18. Jahrhundert fortschrittlicher als das Valley heute. Auch in der höchstrichterlichen europäischen Rechtsprechung des 20. Jahrhunderts folgt man dem »Bild vom Menschen«, wie es sich seit Jahrhunderten entwickelt hatte. So äußerte sich das Bundesverfassungsgericht schon im Jahre 1969: »Mit der Menschenwürde wäre es nicht zu vereinbaren, den Menschen in seiner

14 Vgl. Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden (1784), Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1977, Band 11, S. 61.

15 Vgl. Jakob Kneser/Pina Dietsche, Das Ende des Zufalls. Video, 9.2.2015, <http://www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=71022>.

ganzen Persönlichkeit zu registrieren und zu katalogisieren, sei es auch in der Anonymität einer statistischen Erhebung, und ihn damit wie eine Sache zu behandeln, die einer Bestandsaufnahme in jeder Beziehung zugänglich ist.«¹⁶ Mehrere ähnlich begründete Urteile sind seitdem ergangen, und auch der Europäische Gerichtshof hat sich dieser Auffassung angeschlossen. Der Mensch ist Schöpfung, warnt deshalb auch Silicon-Valley-Internetpionier und Preisträger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, Jaron Lanier.¹⁷

Trotzdem bleiben die Adressaten des *Quantifying* gleichgültig und halten ihren digitalen Lieblingsmarken nichts vor. Statt organisierten Widerstand zu leisten, legitimiert die Gesellschaft das Menschenbild der Technologiekonzerne vielmehr soziologisch, wenn sie die angebotenen digitalen Angebote und Geräte kritiklos nutzt. Sie machen aus Menschen »konsumorientierte Hedonisten, die für nichts mehr ihr Leben riskieren«, so der Psychoanalytiker Slavoj Žižek.¹⁸

Dabei sind deren Angebote keinesfalls wertfrei oder neutral. Wer ein billiges T-Shirt erwirbt, das pakistanische Näherinnen unter menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen herstellen, kauft sich mit dem T-Shirt den »Wert« der dortigen Arbeitsverhältnisse ein. Wer digitale Angebote und Geräte aus dem Silicon Valley nutzt, kauft sich die »Werte« von *Quantifying*, also Überwachung, Profiling und Technosteuerung, mit ein.

Ökonomie der Geringschätzung

Der technische Fortschritt in der digitalen Ära fällt mit vielen Begleitideologien zusammen, unter anderem auch mit dem (legitimen) Anspruch, aus dem technischen Fortschritt finanziellen Vorteil zu schlagen. Bereits heute kontrolliert die Technologieelite aus dem Silicon Valley weite Bereiche der Gesellschaft mindestens mit der Absicht der Profitmaximierung, aber durchaus mit Drang zu mehr. Die technologischen Kräfte der Digitalisierung dienen also initial der Erreichung wirtschaftlicher Ziele amerikanischer Technologieunternehmen, die zu den Lieblingsmarken europäischer Nutzer geworden sind, allein deshalb, weil Europa in der digitalen

16 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, BVerfGE 27, 1; Anm. 33.

17 Vgl. Michael Hanfeld, Friedenspreis für Jaron Lanier. Wir sind die Schöpfer der Kultur, 12.10.2014, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buchmesse/themen/friedenspreis-fuer-jaron-lanier-wir-sind-die-schoepfer-der-kultur-13203761.html>.

18 Slavoj Žižek, Ein traumatischer Jahresrückblick, Video, 3sat kulturzeit, 15.12.2014.

Industrie praktisch keine Rolle spielt. Beim *Quantifying* muss der frei und gleich gedachte Mensch hinter das Profitstreben der Konzerne zurücktreten. »Die Kategorien des industriellen Systems sind Bilanz, Quantifizierung und Buchführung. Die Frage lautet immer: Was lohnt sich? Was bringt Profit? (...). Doch das Prinzip der Buchführung, der Bilanz und des Profits wurde zugleich auf den Menschen übertragen und hat sich von der Wirtschaft auf das menschliche Leben überhaupt ausgedehnt. Der Mensch wird zu einem Unternehmen; sein Kapital ist sein Leben, und seine Aufgabe scheint zu sein, dieses Kapital möglichst gut zu investieren. (...) Auf diese Weise wird er selbst zu einem Ding, zu einer Sache.«¹⁹ Der Mensch als Kapital – auch dazu dient die digitale »Unterdrückungsarchitektur« (*Edward Snowden*) von Überwachung und Klassifizierung. Sie soll den Technologievorreitern einen Informationsvorteil verschaffen, der sich unmittelbar in Geld umwandeln lässt. Beim privatwirtschaftlichen *Profiling* ist das die passgenaue Einspielung von Werbelinks, bei denen schon ein Klick des Nutzers die Kassen der Technologieriesen klingeln lässt.

Die Objektivierung des Menschen, die der amerikanische Psychoanalytiker Erich Fromm schon im Jahr 1961 anprangerte, ist also nicht neu, sondern der »alte« Denkfehler des Kapitalismus, der den Menschen zur Ware degradiert. Wenn der Mensch in der Ersten Industrialisierung in Bezug auf seine Arbeit objektiviert wurde, also menschliche Arbeit wie eine Ware auf dem Markt gehandelt wurde, wird der Mensch heute ausgebeutet, wenn sein Profil bewertet und gehandelt wird. Ganz konkret gehören dazu Kauf und Verkauf von maschinell berechneten Profilen, also Datenhandelsgeschäfte mit Konsumgüterherstellern, Versicherungskonzernen oder mit dem Staat. Dabei ist die monetäre Bewertung der Profile nur ein Ausdruck von Wettbewerb und Marktdisziplin. Im Wettbewerb mit anderen legt sich eine Person dann ein Profil zu, das einen größeren pekuniären Wert erfährt als andere, wenn die Person zum digitalen »Hero«, zum »Influencer« wird. Mehr *Likes*, mehr *Retweets*, mehr *Followers* steigern das finanzielle Potenzial des modernen Menschen.

Der Gedanke des scharfen Wettbewerbs ist zentral für den Neoliberalismus, den »Kapitalismus ohne Maske«.²⁰ Die Logik des freien Marktes ist *Liberty*, ein Wort, das nicht die Willens- oder Handlungsfreiheit des einzel-

19 Erich Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft* (1961), in: Rainer Funk (Hrsg.), *Erich-Fromm-Gesamtausgabe* in 12 Bänden, Band XI, München 1999, S. 276.

20 Noam Chomski, *Profit Over People – War Against People*. Neoliberalismus und globale Weltordnung, Menschenrechte und Schurkenstaaten, München 2006, S. 9.

nen Menschen beschreiben will, sondern das zentrale Recht, das jede staatliche Einmischung in die Marktdisziplin ablehnt. Der Neoliberalismus ist typisch auch für die Kultur des Silicon Valley: Wer nicht erster Sieger ist, ist automatisch ein Verlierer. Das Prinzip erfasst auch Neugründungen digitaler Unternehmen. »Startup is a Silicon Valley brand. It is a temporary and disposable thing«, sagt der Digitalisierungskritiker Aral Balkan hellstichtig.²¹ Das Start-up, eine Wegwerffirma, genauer gesagt, ein Finanzinvestment oder eine große Wette. Auf der Suche nach dem einen Überlebenden im Wettbewerb, dem »*Unicorn*« (Unternehmen, die in kurzer Zeit den Börsenwert von einer Mrd. US-Dollar erreichen) oder »*Decacorn*« (Unternehmen, die in kurzer Zeit einen Börsenwert von zehn Mrd. US-Dollar oder mehr erreichen), bleiben Armeen digitaler Gründungen auf der Strecke.

Fazit

Kommen wir zum Schluss nochmals auf die Frage zurück, die sich schon früher stellte: Wie gehen wir sowohl mit der physischen Ausdehnung des Menschen zum Cyborg als auch seiner ideellen Reduktion auf das wissenschaftlich Beobachtbare um? Denn wenn Gustav Radbruch Recht hat, wird auch der Neue Mensch im 21. Jahrhundert rechtsgeschichtlich Epoche machen.

Nur bruchstückhaft passt sich das Recht an und greift das digital veränderte Bild vom Menschen auf. Schwacher Datenschutz versucht vergeblich, die Privatsphäre der Person zu wahren. Sicherheit kommt vor der Freiheit, begleitet von gesetzlich normierter Überwachung durch den Staat, der privaten Konzernen in nichts nachstehen will und muss. Der manipulative Eingriff in die Willens- und Handlungsfreiheit der Menschen, neudeutsch »*Nudging*«, kommt zu neuen Ehren, am besten ausgeführt mit den Mitteln moderner Technosteuerung und algorithmischer Kontrollstrategien. Auch die transhumanistische Idee der digitalen Optimierung des *Homo Sapiens* zum *Homo superior*, der gesünder lebt, schneller lernt, besser arbeitet, setzt sich in privatwirtschaftlichen Verträgen – etwa bei Versicherungen – langsam durch, mit denen die (Selbst-)Überwachung gefördert und prämiert wird.

Ein großer Wurf aber fehlt. Ein solcher könnte beinhalten, die Rechtsfähigkeit ganz ausdrücklich auf den maschinell erweiterten Menschen aus-

21 Aral Balkan, Beyond the Clouds, Video, 24.9.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=BNuqzuDc48I>.

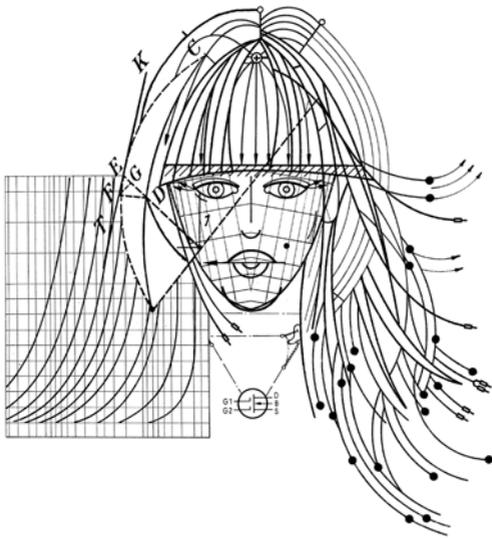
zudehnen, konkret: auf den Kleincomputer, der zum Menschen gehört wie sein Knie oder Daumen. Solange neue Sensoren und Aktoren des Menschen von geltenden Normen nicht als Teil des Neuen Menschen, sondern als von ihm getrennte Objekte bewertet werden, bleibt *Quantifying*, bleiben die Überwachung und die Klassifizierung das, was sie auch schon im 20. Jahrhundert waren: das Abhören von Signalen zu Zwecken der Aufklärung. Militärischer Jargon spricht in dem Zusammenhang von *Signal Intelligence*. Würde man im Gegenteil die digitale technische Ausdehnung des Neuen Menschen als zu seiner menschlichen Natur gehörig anerkennen, könnten sich die Grundrechte des Menschen künftig ganz explizit auch auf seine technischen Hilfsmittel erstrecken. Effekthascherisch könnte schon jetzt vom »Recht für Cyborgs« die Rede sein. Anstatt der Mensch-Maschine-Unschärfe, wie sie die Industrie propagiert, nachzugeben, würde man die »Teile« als zum Menschen zugehörig erklären, die ihn zum Neuen Menschen ausdehnen – das Smartphone und der Chip in der Fingerspitze wären ähnlich wie Herzkatheder, künstliche Hüftgelenke oder implantierte Hörgeräte untrennbarer Teil der menschlichen Person, deren Grundrechte sich auch darauf erstreckten.

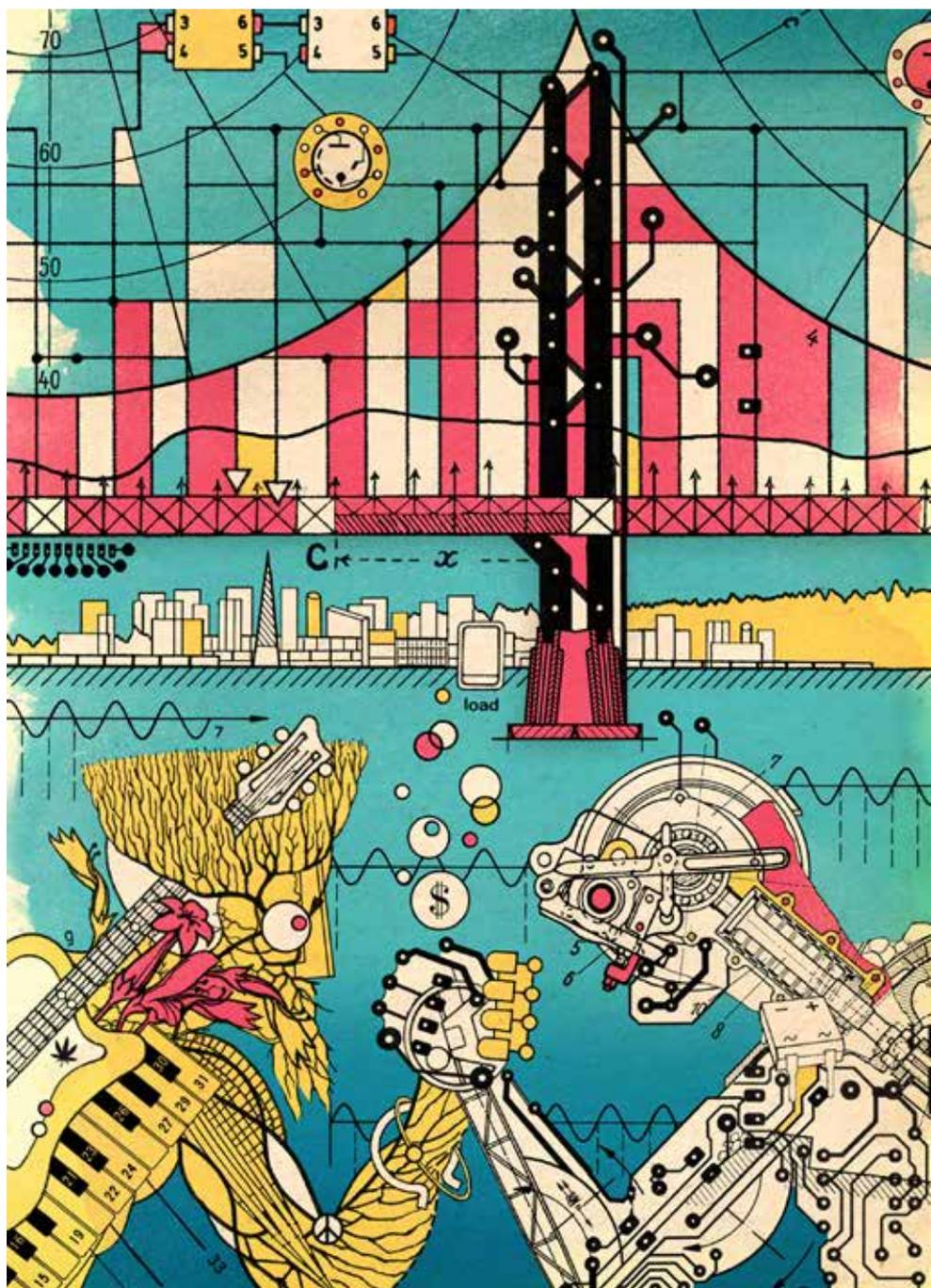
Dass sich der Gesetzgeber noch nicht ernstlich mit der Frage nach einem neuen Recht für den Neuen Menschen befasst und stattdessen Marktdisziplin herrschen lässt, ist der politischen Ökonomie unserer Zeit geschuldet. Politik vertritt die Interessen kapitalkräftiger Technologieunternehmen noch vor den Interessen der Bürger. Erstere sind Verfechter eines fast religiös zu nennenden Glaubens an die Unfehlbarkeit des Marktes – und an das Wirtschaftswachstum, das der Neoliberalismus in seiner Ausprägung als Informationskapitalismus bewirken soll. Die Bürger sollen deshalb möglichst davon abgehalten werden, sich an wirtschaftlichen Entscheidungen sinnvoll zu beteiligen.

Mittelfristig wird aber auch der Informationskapitalismus nur zu mehr Unfreiheit und Ungleichheit führen. Die ultrareichen Technologiegiganten – die fünf wertvollsten Unternehmen der Welt sind Apple, Google, Microsoft, Facebook und IBM – werden noch reicher, und die informationell ausgebeuteten Adressaten ihrer Angebote noch apathischer, zynischer und entpolitisiert.

Wer sich nicht mit einem neuen Recht für den Neuen Menschen befassen will, aber an der naturwissenschaftlichen Reduktion des Menschen (ver-)zweifelt, kann dennoch aktiv werden und ist aufgerufen, für eine erneute Belebung des Menschenbilds der Aufklärung vom freien und gleichen Individuum zu sorgen. Wer das tut, stellt sich heute zwar gegen den Mainstream der naturwissenschaftlichen Vernunft. Aber viele Menschen

hoffen auf eine humane Form der Digitalisierung. Denn vielleicht unterschätzt das Valley den Menschen doch: Wenn nur disruptiv ist, was die Menschen mögen, haben die Menschen es selbst in der Hand, die Entwicklungen des *Quantifying* zu bremsen. Denn Digitalisierung, wie wir sie heute kennen, fällt nicht vom Himmel. Sie ist menschengemacht, und es sind Menschen, die ihren Verlauf jederzeit ändern können.





Rosi Braidotti

Jenseits des Menschen: Posthumanismus

Der Posthumanismus entspricht dem Zeitalter, das auch als »Anthropozän« bezeichnet wird – und durch die (negativen) Auswirkungen menschlichen Handelns auf das Ökosystem der Erde gekennzeichnet ist. Den Begriff prägte der Chemie-Nobelpreisträger Paul Crutzen; er beschreibt damit die gegenwärtige geologische Epoche und betont die technologisch vermittelte Macht unserer Spezies und ihre tödlichen Folgen.¹ Als Auseinandersetzung mit den Herausforderungen unserer Epoche geht der Posthumanismus jedoch über die ökologische Zukunftsfähigkeit und die Auswirkungen technologischer Vermittlung hinaus und beschäftigt sich mit Themen der sozialen Gerechtigkeit und der politischen Subjektivität. Die posthumane kritische Theorie, so meine These, stellt die konstruktive Antwort auf die widersprüchlichen Bedingungen unserer Welt dar. Die posthumane Ära ist gekennzeichnet durch die Kombination rasender wissenschaftlicher und technologischer Veränderungen als Bestandteil des fortgeschrittenen Kapitalismus mit den strukturellen Begrenzungen ökonomischer Globalisierung sowie einem umfassenden Risikomanagement in Verbindung mit dem »Krieg gegen den Terror«, der globalen Sicherheit sowie Fragen der Netzsicherheit.

Verweise auf das Posthumane sind sowohl in akademischen als auch in öffentlichen Diskussionen üblich geworden und haben gleichermaßen Begeisterung wie Befürchtungen – etwa hinsichtlich einer Dezentrierung des Menschen – hervorgerufen.² In der posthumanen Situation gilt es, einen neuen Konsens darüber herzustellen, was zur fundamentalen

1 Vgl. Paul J. Crutzen, *Geology of Mankind*, in: *Nature* 415/2002, S. 23.

2 Vgl. Francis Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, Stuttgart–München 2002; Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/M. 2001; Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1999; Papst Franziskus, *Encyclical Letter Laudato si': On Care for our Common Home*, Rome 2015.

Referenzeinheit des Humanen zählt.³ Diese grundlegende Frage stellt den aktuellen Status des Menschen an die Spitze der gesellschaftlichen wie der akademischen Agenda – genauer: die Frage nach der Struktur der politischen und ethischen Subjektivität des Menschen.

Biogenetik, Neurowissenschaften sowie Nano- und Informationstechnologien fassen im Wesentlichen zusammen, was wir heute unter der Besonderheit des Menschen verstehen. Sie gehen zugleich in dem Maße eine komplexe Beziehung mit den akademischen »Humanities«, den Human- und Geisteswissenschaften, ein, als deren Wissenschaftsdiskurse problemlos einen postanthropozentrischen Ansatz übernehmen, während Geisteswissenschaften immanent anthropozentrisch und der humanistischen Tradition verpflichtet sind. Mehr noch: Biowissenschaften betonen den Zusammenhang von menschlichem Organismus – besonders der perzeptiven, kognitiven und sensorischen Fähigkeiten – und einer Vielzahl nichtmenschlicher Elemente; dazu zählen in unsere Umwelt eingebettete ökologische Faktoren und Kräfte. Zugleich umfassen sie die Verbindungen zwischen den Generationen, Beziehungen zwischen verschiedenen Spezies sowie umfangreiche Zusammenhänge mit technologischen Netzwerken. Angesiedelt am radikalen Rand der Geisteswissenschaften – dabei zutiefst technophil –, postuliere ich eine posthumane kritische Theorie auf der Grundlage des Konzepts eines nomadischen Beziehungssubjekts, ausgestattet mit einer Ethik, die sowohl menschliche als auch nichtmenschliche Kräfte anerkennt.⁴

Definition des Posthumanen

Die Bedingungen des Posthumanen entstehen durch die Annäherung von Post- und Antihumanismus einerseits und Anti- und Postanthropozentrismus andererseits. Häufig überlappen sich beide Stränge, beziehen sich jedoch jeweils auf unterschiedliche intellektuelle Genealogien und Traditionen. Der Antihumanismus konzentriert sich auf die Kritik des humanistischen Ideals vom »Menschen/Mann« (*man*) als universellem Repräsentanten des Menschen (*human*), während sich der Antianthropozentrismus gegen die Hierarchie der Arten wendet und ökologische Gerechtigkeit for-

3 Vgl. Rosi Braidotti, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt/M. 2014.

4 Vgl. dies., *The Contested Posthumanities*, in: dies./Paul Gilroy (Hrsg.), *Conflicting Humanities*, London 2016, S. 9–45.

dert. Der Begriff »posthuman« bezeichnet die Herausbildung einer neuen Perspektive, die nicht allein einen Kulminationspunkt beider Stränge, sondern einen qualitativen Sprung bedeutet.

Posthumanismus beruft sich auf einen reichen und vielfältigen »Stammbaum«, der den Antihumanismus der französischen poststrukturalistischen Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgreift. Als Studentin Michel Foucaults habe ich seine These vom »Tod des Menschen« als direkte Kritik der theoretischen und moralischen Grundlagen des europäischen Humanismus (als Ideal wie als welthistorische Erfahrung) übernommen.⁵ Foucault hinterfragte die humanistische Arroganz, den »Menschen« – das gebildete europäische männliche Subjekt – als Zentrum der Weltgeschichte zu betrachten. Dieser Anspruch auf Überlegenheit, der auf der Überzeugung basierte, die zentrale menschliche Eigenschaft sei eine einzigartige und bestimmte Idee der »Vernunft«, wurde im 18. Jahrhundert zementiert. Foucault zufolge wurde das Modell der Aufklärung – die universelle Vernunft – als normative Kategorie für Individuen wie für Kollektive aufrechterhalten.⁶ Sie begründet, verbunden mit dem souveränen und liberalen Herrschaftsideal, die Rolle der Rationalität als Motor des historischen Fortschritts der Menschheit.

In Opposition zum so definierten Humanismus entwickelten die französischen Poststrukturalisten eine prägnante Kritik an der Komplizenschaft zwischen Vernunft – und wissenschaftlicher Rationalität – und der Gewalt und dem Terror. Den Titel einer berühmten Radierung von Goya abwandelnd, vertraten die Philosophen Gilles Deleuze und Felix Guattari die These, nicht der Schlaf der Vernunft gebiere Ungeheuer, sondern die wachsame und schlaflose Rationalität.⁷ Die Komplizenschaft erhabener humanistischer Ideale mit der Realität von Genoziden fußt auf der Analyse der konzeptionellen Wurzeln des europäischen Faschismus und des Holocaust (und wird wiederum durch sie gestützt). Wie Foucault einleuchtend in seinem Vorwort zum »Anti-Ödipus« feststellt, lehrt Deleuze, wie sich ein antifaschistisches Leben gestalten und aufrechterhalten lässt – nämlich durch eine pointierte Kritik der Macht, der Rationalität

5 Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1971.

6 Vgl. Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, in: Paul Rabinow (Hrsg.), *The Foucault Reader*, New York 1984, S. 32–50.

7 Vgl. Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia I*, Minneapolis 1983. In der deutschen Ausgabe (*Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/M. 1977⁴) fehlt das Vorwort von Michel Foucault.

und des Staates. Diese Kritik umfasst die verschiedenen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – wie den Imperialismus und die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki. Andere nomadische Denker weiten bei der Analyse der Vernunft als Instrument der Macht diese Einsicht ausdrücklich auf die feministische und die koloniale Dimension aus.⁸ Edward Said bemerkte, dass der Antihumanismus in den USA während der 1970er Jahre sich aus Opposition zum Vietnamkrieg speiste; auch er betonte die Kompatibilität von Vernunft und Gewalt. Und Tony Davies macht deutlich: »Alle bisherigen Humanismen sind imperial gewesen. Sie sprechen vom Menschen mit der Betonung und im Interesse einer Klasse, eines Geschlechts, einer Rasse, eines Genoms. Ihre Umklammerung erstickt all jene, die sie nicht ignoriert. (...) Es ist beinahe unmöglich, an ein Verbrechen zu denken, das nicht im Namen der Humanität begangen wurde.«⁹

Der vermeintlich universelle Standard, wie ihn das humanistische Bild des *man of reason* repräsentiert, wurde just wegen seiner Parteilichkeit kritisiert.¹⁰ Das Subjekt wird hier als männlich, weiß, urban, eine Standardsprache sprechend, heterosexuell in einen Fortpflanzungszusammenhang eingebunden sowie als Vollbürger eines anerkannten Gemeinwesens gedacht.¹¹ Selbst der Marxismus fuhr – unter dem Deckmantel einer Theorie des historischen Materialismus und sozialistischen Humanismus – fort, das Subjekt des europäischen Denkens als einheitlich und vorherrschend zu definieren und *ihm* den Platz als Meister der Menschheitsgeschichte zuzuweisen.

Die posthumanistische kritische Bewertung des Humanismus, häufig als postmoderner Relativismus oder als regelrechter Nihilismus abgelehnt,¹² ist exakt das Gegenteil dessen, was ihr vorgeworfen wird. Anzuerkennen, dass Vernunft und Barbarei nicht von vornherein einander widersprechen, ist weit davon entfernt, in Relativismus und Nihilismus zu münden und

8 Vgl. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York 2011²; Edouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris 1990.

9 Vgl. Tony Davies, *Humanism*, London 1997, S. 141.

10 Vgl. Genevieve Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft. »Männlich« und »weiblich« in der westlichen Philosophie*, Bielefeld 1984.

11 Vgl. Luce Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin 1979; Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1993.

12 Vgl. Fukuyama (Anm. 2); Joseph Ratzinger/Jürgen Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Br. 2011⁸; Martha C. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität, Spezieszugehörigkeit*, Frankfurt/M. 2010.

erzeugt vielmehr eine radikale Kritik am Begriff vom Humanismus selbst sowie seiner Verbindung mit demokratischer Kritik wie emanzipatorischer Politik.¹³ Der Posthumanismus propagiert eine solide Ethik des Widerstands gegenüber eurozentrischer humanistischer Überlegenheit sowie blinder und militanter Formen des Anthropozentrismus.¹⁴

Der Posthumanismus wird auf der Basis des Untergangs vom »Menschen« – dem einstigen Maß aller Dinge – postuliert; er stellt indes kein einfaches und einheitliches Phänomen dar, denn tatsächlich gibt es zahlreiche Humanismen und daher ebenso viele Traditionen und genealogische Linien des Antihumanismus: »den romantischen und positivistischen Humanismus, durch welche die europäischen Bourgeoisien ihre Herrschaft über [die Moderne] begründet haben, [den] revolutionären Humanismus, der die Welt erschütterte, und [den] liberalen Humanismus, der ihn zu zähmen suchte, [den] Humanismus der Nazis und [den] Humanismus ihrer Opfer und Gegner, [den] antihumanistischen Humanismus Heideggers und [den] humanistischen Antihumanismus Foucaults und Althusers, [den] säkularen Humanismus von Huxley und Dawkins oder [den] Posthumanismus von Gibson und Haraway.«¹⁵

Der inhärente Widerspruch im Erbe des Posthumanismus wird bei postkolonialen und Rassismustheoretikern besonders deutlich: Beide interpretieren den europäischen Humanismus entlang der Geschichte des Kolonialismus und der rassistischen Gewalt – und machen die Europäer für den Gebrauch beziehungsweise den Missbrauch humanistischer Ideale bei der Herrschaft über andere Kulturen verantwortlich. In der postkolonialen Theorie fällt indes auf, dass sie humanistische Voraussetzungen nicht vollständig ablehnt, sondern diese vielmehr erneuert, indem sie sie auf

13 Vgl. Luce Irigaray, *Equal to Whom?*, in: Naomi Schor/Elizabeth Weed (Hrsg.), *The Essential Difference*, Bloomington 1994, S. 63–81; Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York 2004.

14 Vgl. Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002; dies., *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006; Neil Badmington, *Theorizing Posthumanism*, in: *Cultural Critique* 53/2003, S. 10–27; Donna Haraway, *Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften*, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M.–New York 1995, S. 33–72; dies., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™. Feminism and Technoscience*, London–New York 1997; Cary Wolfe (Hrsg.), *Zoontologies. The Question of the Animal*, Minneapolis 2003.

15 Davies (Anm. 9), zit. nach Braidotti (Anm. 3), S. 55.

nichtwestliche Traditionen bezieht.¹⁶ Ökofeministinnen betonen in ähnlicher Weise die Komplizenschaft der eurozentrischen Hervorhebung des »Menschen« als selbsternanntes Maß aller Dinge mit der Beherrschung und Ausbeutung der Natur durch entsprechend missbräuchliche wissenschaftliche und technologische Praktiken. Sie plädieren für eine harmonischere und einschließende Art von Humanismus, der sich durch Respekt für die Verschiedenheit lebender Materie und aller menschlichen Kulturen auszeichnet.¹⁷

Posthumane kritische Theorie erwächst aus all diesen kritischen Strömungen, bewegt sich jedoch in andere Richtungen. Ausgehend von der Tatsache, dass »Wir« nicht in derselben Art und Weise und in demselben Maß »menschlich« sind, halte ich eine Herangehensweise an das »Menschliche« für notwendig, die den Begriff nicht als neutralen, sondern als hierarchischen versteht – eine, die den Zugang zu Privilegien und Ermächtigungen aufzeigt, die sowohl mit der humanistischen Tradition als auch mit der anthropozentrischen »Ausnahme« in Verbindung stehen. Mit Blick auf postkoloniale und feministische Theorien möchte ich herausstreichen, dass – wenn historisch das Humane als Träger der Verteilung von Macht diente – das Posthumane darauf zielt, ein alternatives systematisches Konzept hervorzubringen. Das bedeutet: Der Posthumanismus bringt eine qualitative Veränderung der Perspektive mit sich und nicht etwa nur eine quantitative Zunahme neuer Untersuchungsgegenstände nichtmenschlicher Art – seien dies Tiere, Pflanzen, Mineralien und technologische oder außerirdische Materie. Mein Ansatz zielt auf verleiblichte (*embodied*) und eingebettete (*embedded*) Darstellungen vielschichtiger und komplexer Machtbeziehungen, die die Struktur des »Mensch-Seins« bilden und daher auch die unseres »Posthuman-Werdens« ausmachen.¹⁸

16 Vgl. als signifikante Beispiele Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, New York–London 1996; Vandana Shiva, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston 1997; Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, London–New York 1991; Drucilla Cornell, *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*, 2002, <http://www.fehe.org/index.php?id=281>; Paul Gilroy, *Against Race. Imaging Political Culture beyond the Colour Line*, Cambridge, MA 2000.

17 Vgl. Maria Mies/Vandana Shiva, *Ökofeminismus*, Zürich 1995; Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London–New York 1993; dies., *Environmental Culture*, London 2003; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago 2003.

18 Vgl. Braidotti (Anm. 8).

Posthumane kritische Theorie

Posthumanes Denken bereichert die antihumanistische Kritik des »Menschen« um eine neue Dimension – nämlich um die Ablehnung der Artenhierarchie. Die Besonderheiten und der Anspruch auf Überlegenheit seitens des *anthropos* als Repräsentant einer hierarchischen, hegemonialen und grundsätzlich gewalttätigen Spezies werden im Anthropozän aufgrund einer Kombination aus wissenschaftlichen Fortschritten und globaler ökonomischer Gier auf die Probe gestellt.¹⁹ Wenngleich wir auf die eine oder andere Art mit der Kritik am Humanismus vertraut sind, bringt das Lösen unserer Bindung an *anthropos* Schwierigkeiten mit sich. Einige sind methodischer, die meisten indes affektiver Art, denn die Abtrünnigkeit von unserer Spezies ist keine einfache Angelegenheit, und die Ent-Identifizierung mit der Menschheit bedeutet auch den Schmerz der Loslösung von einer gewohnten Idee und einer geschätzten Gemeinschaft.

Umso mehr, als die posthumane Situation sich nicht in einem Vakuum vollzieht, sondern in einer globalisierten Welt, die dahin tendiert, zutiefst *inhuman* zu sein, mit strukturellen Ungerechtigkeiten wie wachsender Armut und Verschuldung ebenso wie Vertreibungen aus Häusern und Ländern – mit der Folge, dass die Flüchtlings- und Obdachlosenzahlen steigen.²⁰ Auch ruft die globalisierte Welt durch technologisch kontrollierte Kriegführung und Terrorbekämpfung eine »nekolpolitische« Gouvernamentalität – eine »Verwaltung des Todes«, »die verallgemeinerte Instrumentalisierung der menschlichen Existenz und die materielle Zerstörung menschlicher Körper und Bevölkerungen«²¹ – hervor.

Die Widersprüche vervielfachen sich noch durch die Tatsache, dass dem fortgeschrittenen Kapitalismus eine technisch-wissenschaftliche Struktur zugrunde liegt, die auf der Annäherung ehemals getrennter Technologiezweige, insbesondere den Biowissenschaften und Informationstechnologien, beruht. Diese Bereiche umfassen Forschungen zu und Eingriffe in das Leben von Tieren, Samen, Zellen und Pflanzen sowie von Menschen. Auch »kognitiver Kapitalismus« genannt,²² funktioniert er wie ein Motor,

19 Vgl. Paul Rabinow, *Anthropos Today*, Princeton 2003; Roberto Esposito, *Bios. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis 2008.

20 Vgl. Deleuze/Guattari (Anm. 7); Maurizio Lazzarato, *The Making of Indebted Man*, Los Angeles 2012.

21 Vgl. Achille Mbembe, *Nekropolitik*, in: Marianne Pieper et al. (Hrsg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden 2011, S. 63–96, hier S. 65.

22 Vgl. Yann Moulier Boutang, *Le Capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Paris–Amsterdam 2007.

der in die wissenschaftliche und ökonomische Kontrolle alles Lebenden investiert und gleichermaßen davon profitiert.²³ Leben – menschliche und nichtmenschliche intelligente Materie (Zoé)²⁴ – wird zu einem in die Marktökonomie des planetarischen Austauschs eingeschriebenem Profit- und Handelsgut, das in gleicher Weise verfügbar gemacht wird wie andere Güter. Als Resultat ihrer Subsumierung unter das Profitsystem etabliert sich daher eine Art postanthropozentrische Gleichheit der Arten.

Die Kapitalisierung lebender Materie erschafft eine neue posthumane politische Ökonomie. Heute sind Informationsdaten das wahre Kapital – sie beseitigen klassische Machtbeziehungen nicht, sondern ergänzen sie.²⁵ Das hohe Maß an technologischer Durchdringung oder Vermittlung lebender Materie stellt eine der Manifestationen des fortgeschrittenen Kapitalismus im Anthropozän dar. Dieser verkauft die vom Markt angetriebene postanthropozentrische Wende und das erneute Interesse an der Interaktion zwischen Mensch und Nichtmensch als unproblematisch und tendiert dazu, entscheidende Differenzen unsichtbar zu machen – insbesondere strukturelle Diskriminierung und Ungerechtigkeit aufgrund vermeintlich antiquierter Variablen (Klasse, Geschlecht und Sexualität, Alter, Ethnie, race und körperliche Leistungsfähigkeit).

Die posthumane kritische Theorie widersteht solchen Vereinfachungen und hält dem entgegen, dass wir eine fundiertere und komplexere Kartografie der posthumanen Situation benötigen, um die Balance zwischen oberflächlicher Euphorie und Technopessimismus zu finden. »Wir« werden wohl das posthumane Universum bereits betreten haben; doch das »Wir« tritt nicht als homogene, geschweige denn universelle Einheit in Aktion, sondern eher als nomadisches Gefüge – in nichtlinearen, zickzackförmigen, verstreuten Beziehungen stehend und werdend und diese positiv

23 Vgl. Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentiethfirst Century*, Princeton 2007.

24 Mein Begriff »Zoé« weicht grundlegend von der negativen Definition Giorgio Agambens ab, der wegen der Tilgung feministischer Perspektiven auf die Politik von Natalität und Mortalität sowie für seine Anklage gegen das Projekt der Moderne schlechthin von feministischen Wissenschaftlerinnen kritisiert wurde. Vgl. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002. Zur Kritik vgl. Melinda Cooper, *The Silent Scream: Agamben, Deleuze and the Politics of the Unborn*, in: Rosi Braidotti/Claire Colebrook/Patrick Hanafin (Hrsg.), *Deleuze and Law: Forensic Futures*, Basingstoke 2009, S. 142–162; Claire Colebrook, *Agamben: Aesthetics, Potentiality, Life*, in: *South Atlantic Quarterly* 1/2009, S. 107–120; Braidotti (Anm. 3).

25 Vgl. *Social Text* 106/2011 mit dem Schwerpunkt »Interspecies«.

bejahend (relational, transversal, affirmativ).²⁶ Sorgfältige Vermittlungen sind hier notwendig, um neue Gefüge oder Allianzen zwischen Subjekten menschlicher und nichtmenschlicher Arten aufzubauen.

Darüber hinaus weist die überbordende Ideenproduktion im Zusammenhang mit dem Posthumanen in unserer Kultur vielfach eine problematische Tendenz dahingehend auf, die »Menschheit« in dem Moment als einheitliche Kategorie zu verstehen, in dem sie sich als bedroht und gefährdet erweist.²⁷ Diese rückwirkende Neuzusammensetzung der Menschheit drückt große Angst um die Zukunft unserer Spezies aus und postuliert eine negative Art kosmopolitischen Zusammenhalts aufgrund einer panhumanen Bindung der Verletzlichkeit. Beide, der Humanitarismus der Vereinten Nationen und der gemeinschaftliche (*corporate*) Posthumanismus, beschwichtigen diese Angst, indem sie eine hastige Neuformulierung des panhumanen »Wir« – das heißt, wer in *dieser* Krise dazugehört – propagieren.

In diesem Kontext erscheint es notwendig, posthumane Subjektformationen zu überdenken. Das schließt die Ablehnung universaler Kategorien ebenso ein wie die anhaltender Vorstellungen eines zwingenden Rationalismus. Dessen offenkundigstes Beispiel stellt das transhumanistische Projekt eines kognitiven Human Enhancement dar, das auf der Wiederbelebung des humanistischen Ideals der Aufklärung basiert, den Menschen mithilfe der Technologie zu perfektionieren.²⁸ Ich lehne diese Menschheitsvision kategorisch ab – erscheint sie doch gleichzeitig in ihrem Potenzial unbegrenzt wie in ihrer Umsetzung gefährlich. Ich unterstütze stattdessen kollektive und demokratische Verhandlungen darüber, was »Wir« im Begriff sind zu werden. Gegen die Reduktion des Menschen auf ein mit globalen Computernetzwerken kompatibles Depot geistiger Fähigkeiten und gegen die Interessen der Roboterindustrie wie der für künstliche Intelligenz plädiere ich für eine posthumane Vision des Subjekts als verleblich und eingebettet, als relational und affektiv sowie im Prozess des Werdens.

Der konzeptionelle Kern des kritischen Posthumanismus ist eine neo-materialistische monistische Ontologie. Das »monistische Universum« bezieht sich auf den zentralen Gedanken des Philosophen Baruch de Spinoza,

26 Vgl. Braidotti (Anm. 8 und 14).

27 Vgl. Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History. Four Theses*, in: *Critical Inquiry* 35/2009, S. 197–222; Braidotti (Anm. 4).

28 Siehe hierzu das Future of Humanity Institute in Oxford. <http://www.fhi.ox.ac.uk>; Nick Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford 2014.

dass die Materie, die Welt und die Menschen keine dualistischen Entitäten sind, die durch einen Gegensatz von Innen und Außen strukturiert wären. Er postuliert die Einheit aller Materie. Der Monismus verlagert die Differenz heraus aus dem dialektischen Schema in einen komplexen, durch innere und äußere Kräfte strukturierten Prozess, der auf der Beziehung zu vielfältigen Anderen beruht.²⁹ Die Beziehungsfähigkeit des postanthropozentrischen Subjekts bleibt dabei nicht auf unsere Spezies beschränkt, sondern schließt nichtanthropomorphe Elemente mit ein: das Nichthumane, die vitale Kraft des Lebens selbst, Zoé. Es ist die Kraft, die die Grenzen vormals getrennter Arten, Kategorien und Domänen durchschneidet und diese neu verbindet. Zoé-zentrierter Egalitarismus ist – für mich – der Kern der postanthropozentrischen Wende: Er stellt eine materialistische, säkulare, fundierte und unsentimentale Antwort auf die opportunistische artenüberschreitende Kommerzialisierung des Lebens als logische Konsequenz des fortgeschrittenen kognitiven Kapitalismus dar.

Gesellschaftlich konstruktivistische, binäre Gegensätze wie Natur/Kultur oder menschlich/nichtmenschlich werden aufgelöst. Wir bewegen uns in Richtung einer dynamischen Art von materialistischem Vitalismus, der auf dem Gedanken beruht, dass Materie – einschließlich der menschlichen Verleiblichung – intelligent und selbstorganisierend ist. Das führt zu einer »vitalen Politik«, die den Weg für eine nichthierarchische und daher stärker egalitäre Beziehung der Arten untereinander ebnet. An Stelle der Betonung des rationalen und transzendentalen Bewusstseins – eine der Säulen des Humanismus und der Schlüssel zu dessen implizitem Anthropozentrismus – tritt eine radikale Immanenz und Prozessontologie.

Mit der Verlagerung der Perspektive endet auch die kategorische Unterscheidung zwischen menschlichem Leben und dem Leben der Tiere und Nichtmenschen. Monismus betont die transversale, verleiblichte Struktur des posthumanen Subjekts als zusammengesetztes Gefüge menschlicher, nichtorganischer, maschineller und anderer Elemente: ein technologisch vermitteltes »Menschentier«.³⁰ In dieser posthumanen Perspektive erscheint die lebendige »Materie« als Prozessontologie, die in vielfältiger Weise mit gesellschaftlichen, psychischen und natürlichen Umgebungen interagiert und so vielfältige Zugehörigkeitsökologien produziert.³¹

Der Verweis auf eine monistische Ontologie und ein Konzept der Immanenz (an Stelle transzendentaler Vernunft) führt auch zur Ableh-

29 Vgl. Braidotti (Anm. 3), S. 61 f.

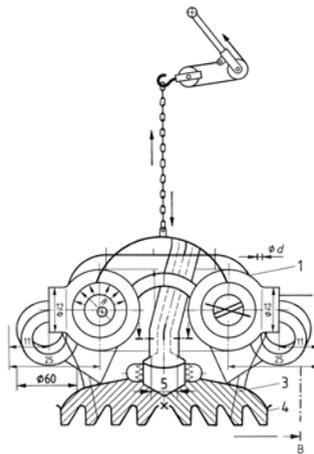
30 Vgl. Deleuze/Guattari (Anm. 11); Braidotti (Anm. 14).

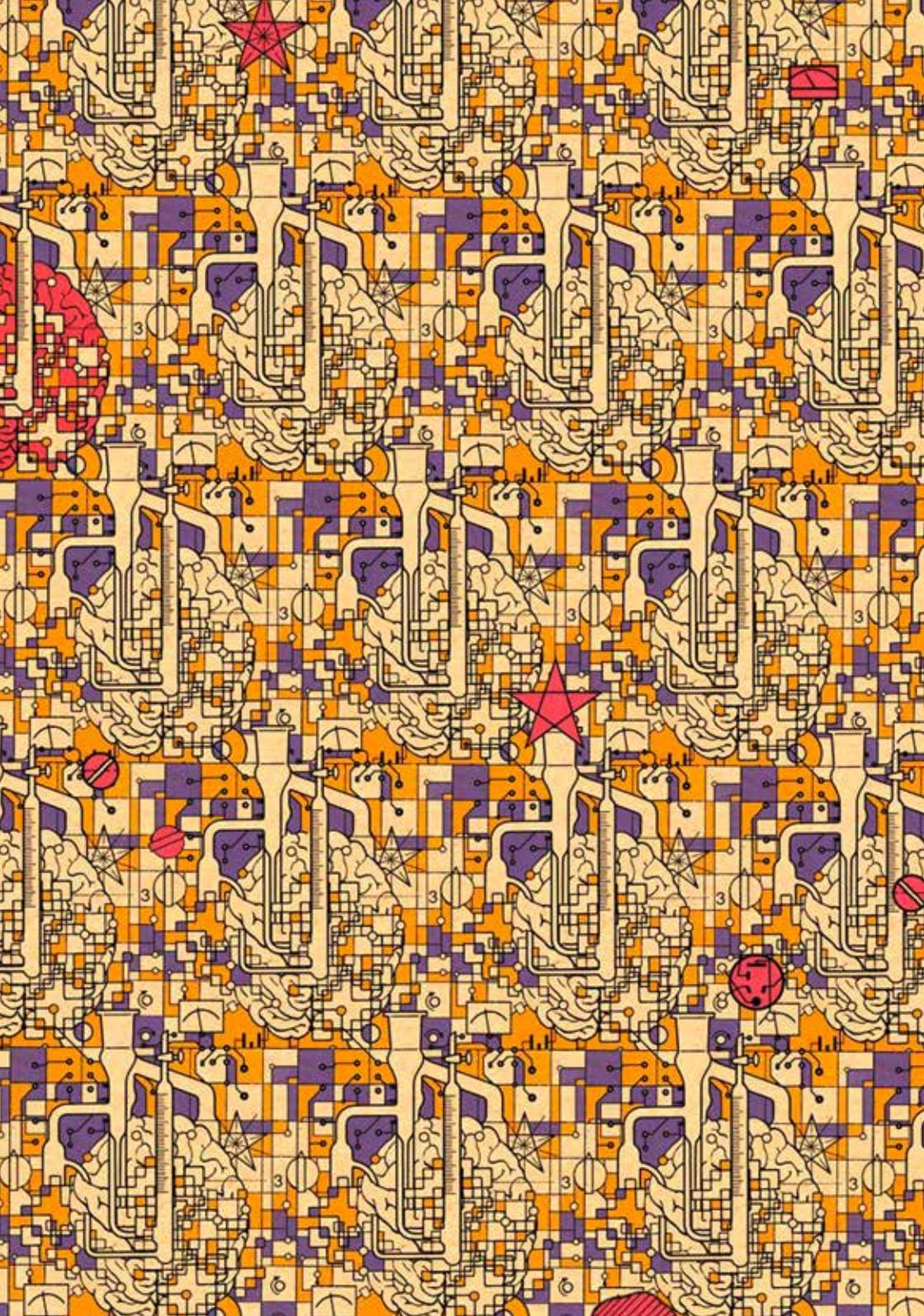
31 Vgl. Felix Guattari, Die drei Ökologien, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 2016.

nung der Rückkehr zur abstrakten Idee einer »neuen«, durch eine gemeinsame Verletzlichkeit oder Angst ums Überleben beziehungsweise vor der Auslöschung des Menschen verbundenen Panhumanität. Angesichts der globalen Reichweite der Probleme in der gegenwärtigen Ära des Anthropozän ist es indes in der Tat so, dass »Wir« diese Krise gemeinsam erleben. Dieses Bewusstsein sollte jedoch die Machtungleichheiten, die innerhalb des kollektiven Subjekts (»Wir«) und der Krise bestehen, nicht verschleiern.

Die posthumane kritische Theorie ruft zum Widerstand gegen eine übereilte und reaktive Neuzusammensetzung panhumaner Bindungen auf – insbesondere gegen jene, die paradoxerweise aus Angst und xenophober Ablehnung Anderer erfolgt. Stattdessen könnte es nützlicher sein, auf eine vielfältige Aktualisierung neuer transversaler Allianzen, alternativer Visionen und Praktiken von dem, was posthumane Subjekte und Gemeinschaften fähig sind zu werden, hinzuarbeiten. Um besser zu verstehen, was wir im Begriff sind zu werden und wieviel posthumane Mutation unser verleblichtes und eingebettetes Selbst verträgt, müssen wir mit unseren Potenzialen experimentieren. Eines ist sicher: Um in Richtung vieler, differenzierter und nichtlinearer Wege für ein gemeinsames Eine-Welt-Werden zu arbeiten, müssen wir lernen, anders über uns zu denken.

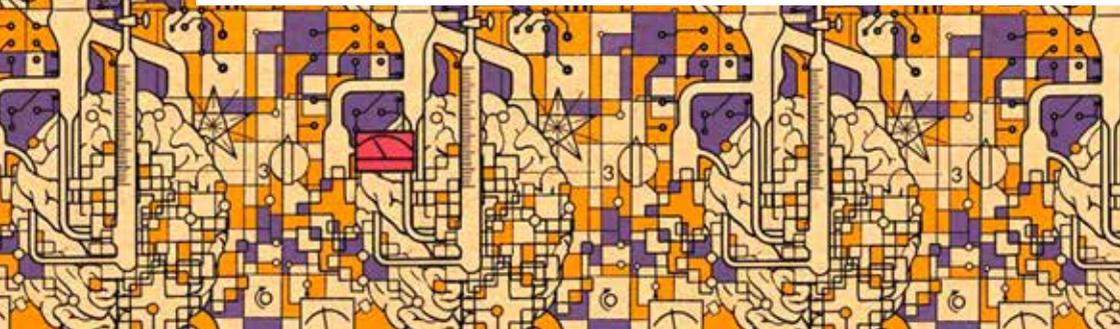
Übersetzung aus dem Englischen: Kirsten E. Lehmann, Köln.







Anhang



Autorinnen und Autoren

ROSI BRAIDOTTI

ist Professorin für Philosophie an der Universität Utrecht und Gründungsdirektorin des »Centre for the Humanities and Gender Studies«. www.rosibraidotti.com

SASCHA DICKEL

ist Juniorprofessor für Mediensoziologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. dickel@uni-mainz.de

PAULA DIEHL

ist Politik- und Kommunikationswissenschaftlerin und Privatdozentin an der Humboldt-Universität zu Berlin. diehlpau@cms.hu-berlin.de

STEFANIE DUTTWEILER

ist Dozentin für Soziale Arbeit an der Berner Fachhochschule. Zuvor war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sportwissenschaften, Abteilung Sozialwissenschaften des Sports an der Goethe Universität Frankfurt. stefanie.duttweiler@bfh.ch

SABINE A. HARING

ist Soziologin und Historikerin und assoziierte Professorin am Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz. sabine.haring@uni-graz.at

JAN-CHRISTOPH HEILINGER

ist Akademischer Geschäftsführer des Münchner Kompetenzzentrums Ethik der Ludwig-Maximilians-Universität München. heilinger@lmu.de

YVONNE HOFSTETTER

ist eine deutsche Juristin, Essayistin und Sachbuchautorin. Ihre Schwerpunkte sind die gesellschaftlichen und technischen Folgen der Digitalen Transformation. Zudem ist sie Geschäftsführerin eines Unternehmens, das im Bereich Künstliche Intelligenz, Industrie 4.0 und Big Data arbeitet. yvonne.hofstetter@teramarktechnologies.com

INGO JUCHLER

ist Professor für Politische Bildung an der Universität Potsdam. juchler@uni-potsdam.de

GOTTFRIED KÜENZLEN

ist Universitätsprofessor und war bis 2010 Inhaber des Lehrstuhls für Evangelische Theologie und Sozialethik an der Universität der Bundeswehr München. gottfried.kueenzlen@unibw.de

ALEXANDER SCHWARZ

ist Literatur- und Filmwissenschaftler, Drehbuchautor und Kurator von Filmreihen und Kunstveranstaltungen v. a. mit russischen und ukrainischen Themen. Er widmet sich zudem seit zehn Jahren der Formatentwicklung insbesondere cross-medialer Konzepte. schwarz@tolle-idee-agentur.de

GRETA WAGNER

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. greta.wagner@soz.uni-frankfurt.de

Abbildungsverzeichnis

Alle Abbildungen sind Illustrationen von Christian Gralingen. Er lebt und arbeitet als Kommunikationsdesigner und Illustrator in Berlin. www.gralingen.de
Wir danken allen Lizenzgebern für Ihr Einverständnis.

Aus: Michail Bulgakow, Das hündische Herz. Illustriert von Christian Gralingen.
Für die Illustrationen © 2016 Büchergilde Gutenberg Verlagsgesellschaft mbH,
Frankfurt am Main, Wien und Zürich /Copyright © Christian Gralingen

Titelbild: Der Neue Mensch

- S. 7 Maschinen-Mann – Variante 3
- S. 9 Gehirn
- S. 10 Maschinen-Frau – Variante 3
- S. 12 Gehirn, Die geheimen Tagebücher des Dr. Frankenstein
- S. 24 Tapete, Motiv Herz, Das hündische Herz, Büchergilde Gutenberg,
Frankfurt am Main
- S. 26 Operation, Das hündische Herz, Büchergilde Gutenberg,
Frankfurt am Main
- S. 38 Colossus In Rage, (Kalenderblatt)
- S. 53 Roboter Portrait
- S. 54 Zerebrale Hemisphäre, Das hündische Herz, Büchergilde Gutenberg,
Frankfurt am Main
- S. 66 Ikone, Fig. 3
- S. 81 Herz
- S. 82 Tapete, Motiv Tachometer, Das hündische Herz, Büchergilde Guten-
berg, Frankfurt am Main
- S. 84 Sweet Spot, Entrepreneur Magazine, Irvine, USA
- S. 96 Chirurgische Werkzeuge, Die geheimen Tagebücher des Dr. Frankenstein
- S.106 Colossus Under Construction, (Kalenderblatt)
- S.118 Zerbrochener Glaskolben, Das hündische Herz, Büchergilde Gutenberg,
Frankfurt am Main
- S.133 Tapetenmuster Gehirn
- S.134 Unhold, Die geheimen Tagebücher des Dr. Frankenstein
- S.151 Sina
- S.152 California Screaming, The New Yorker, Condé Nast, New York, USA
- S.163 Hochstapler
- S.164 Tapete, Motiv Gehirn, Das hündische Herz, Büchergilde Gutenberg,
Frankfurt am Main

Der Neue Mensch

Schöner, klüger, schneller, größer ... Die Wunschliste an eine neue Art Mensch ist lang – und folgt sehr unterschiedlichen Idealen. Vor allem um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert hatte der Diskurs zur Schaffung eines Neuen Menschen Konjunktur und radikalisierte sich im Faschismus, im Nationalsozialismus und im Sowjetkommunismus. Programme, die diese Ideen in die Tat umsetzen sollten, gingen mit der Ausgrenzung und Vernichtung „alter“ und als minderwertig betrachteter Menschen einher. Auch wenn diese Ideologien heute wenig Anklang finden, ist die Sehnsucht nach einem Neuen Menschen keineswegs verschwunden. Und so gehen auch Neuroenhancement durch Psychopharmaka, Transhumanismus und die technische Erweiterung des Menschen zu digitalisierten Cyborgs mit neuen ethischen und politischen Herausforderungen einher.