

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

Der Neue Mensch

Gottfried Küenzlen

DER ALTE TRAUM VOM
NEUEN MENSCHEN –
IDEENGESCHICHTLICHE
PERSPEKTIVEN

Sabine A. Haring

DER NEUE MENSCH
IM NATIONALSOZIALISMUS
UND SOWJETKOMMUNISMUS

Sascha Dickel

DER NEUE MENSCH –
EIN (TECHNIK)UTOPISCHES
UPGRADE

Jan-Christoph Heilinger

GRENZEN DES MENSCHEN.
ZU EINER ETHIK DES
ENHANCEMENT

Stefanie Duttweiler

ALLTÄGLICHE
(SELBST)OPTIMIERUNG
IN NEOLIBERALEN
GESELLSCHAFTEN

Rosi Braidotti

JENSEITS DES MENSCHEN:
POSTHUMANISMUS

APuZ

ZEITSCHRIFT DER BUNDESZENTRALE
FÜR POLITISCHE BILDUNG

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**

Der Neue Mensch

APuZ 37–38/2016

GOTTFRIED KÜENZLEN

**DER ALTE TRAUM VOM NEUEN MENSCHEN –
IDEENGESCHICHTLICHE PERSPEKTIVEN**

Die Idee vom Neuen Menschen ist uralte. Immer schon haben die Menschen nach einem Anders- und Neu-Sein ihrer selbst gestrebt, nach einem Neuen Menschen gesucht. Der Beitrag stellt zentrale Abschnitte der Ideengeschichte vom Neuen Menschen dar.

Seite 04–09

SABINE A. HARING

**DER NEUE MENSCH IM
NATIONALSOZIALISMUS UND
SOWJETKOMMUNISMUS**

„Politische Religionen“ wie der Nationalsozialismus und der Sowjetkommunismus knüpften in ihren Vorstellungen vom Neuen Menschen an christliche Traditionen an und formten diese im Rahmen ihrer jeweiligen Weltanschauungen um. „Erneuerung“ wurde zur zentralen Kategorie.

Seite 10–15

SASCHA DICKEL

**DER NEUE MENSCH –
EIN (TECHNIK)UTOPISCHES UPGRADE**

Im bioethischen Diskurs wird unter dem Begriff „Human Enhancement“ die technische Verbesserung des menschlichen Körpers verhandelt. Dieser Diskurs ist von Utopien durchzogen, die Ausdruck einer liberalen Innovations- und Wachstumsgesellschaft sind.

Seite 16–21

JAN-CHRISTOPH HEILINGER

**GRENZEN DES MENSCHEN.
ZU EINER ETHIK DES ENHANCEMENT**

Die meisten Menschen stoßen in Alltag und Beruf an Grenzen. Angesichts von An- und Überforderungen erscheint vielen der Einsatz eines „kleinen biotechnischen Helfers“ eine bedenkenswerte Option. Doch ist Enhancement immer das Mittel der Wahl?

Seite 22–26

STEFANIE DUTTWEILER

**ALLTÄGLICHE (SELBST)OPTIMIERUNG
IN NEOLIBERALEN GESELLSCHAFTEN**

Aktuelle Beispiele zeigen, dass Selbstoptimierung heute vor allem das Erreichen eines bestmöglichen Zustandes unter gegebenen Voraussetzungen bedeutet. Die so erreichte Selbstbestimmung erweist sich als Kontaktpunkt zwischen Selbst- und Fremdführung.

Seite 27–32

ROSI BRAIDOTTI

**JENSEITS DES MENSCHEN:
POSTHUMANISMUS**

Verweise auf das Posthumane sind sowohl in akademischen Debatten als auch in öffentlichen Diskussionen mit Begeisterung wie mit Befürchtungen verbunden. Der Beitrag zeigt Grundlinien einer posthumanen kritischen Theorie auf.

Seite 33–38

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 eines Neu-Werdens des Menschen ist nicht biblischen Ursprungs, sondern bereits in der früheren Religionsgeschichte zu finden, hat aber über das Christentum Eingang auch in die säkularisierte Moderne gefunden. blieb in christlichen Vorstellungswelten die Hoffnung auf eine Wandlung zu einem Neuen Menschen vornehmlich auf das Jenseitige gerichtet, verlagerte sich in den Sozialutopien der Neuzeit dieses eschatologische Ziel in das Diesseits, in eine mehr oder weniger ferne Zukunft.

Insbesondere Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte der Diskurs um einen Neuen Menschen 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. Mit dem „Ende des utopischen Zeitalters“ (Joachim Fest) nach der Zäsur von 1989/90 schien auch das Ende des Strebens nach einem Neuen Menschen gekommen.

Doch Utopien sind keineswegs verschwunden, ebenso wenig wie die Sehnsucht nach einem Neuen Menschen. Das Kollektiv wurde gegen das Individuum getauscht, Sozialtechnologien wie Erziehung und Politik gegen Sachtechnologien wie genetische Modifikationen oder Digitalisierung. So richten transhumanistische Zukunftsvisionen 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 Menschen haben sich zudem Techniken der alltäglichen Selbstoptimierung etabliert – Stück für Stück gilt es, besser, fitter, gesünder, glücklicher zu werden: nicht neu, aber bestmöglich.

Anne Seibring

DER ALTE TRAUM VOM NEUEN MENSCHEN

Ideengeschichtliche Perspektiven

Gottfried Küenzlen

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,⁰¹ 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.

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 „uraltes, 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. Uralte sind daher die Helden- und Magier-Askese, die Jünglingsweihe und die sakramentalen Wiedergeburtbräuche bei wichtigen Abschnitten des privaten und Gemeinschaftslebens.“⁰²

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.“⁰³ 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 Vergöttlichung 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.“⁰⁴

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.

01 Siehe dazu Gottfried Künzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994² (Neuausgabe Frankfurt/M. 1997), S. 25–40. Der folgende Beitrag stützt sich immer wieder auf dieses Buch.

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

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

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

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, 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.“⁰⁵

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

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

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.⁰⁶ *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!“

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.“⁰⁷

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 Moder-

ne 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.⁰⁸ Deren Botschaften lassen sich systematisierend so zusammenfassen: Die innerweltliche Geschichte wird zu säkularreligiöser 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 säkularreligiöser Fortschrittsgewissheit.

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 ver-

⁰⁶ 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).

⁰⁷ Antoine Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts des menschlichen Geistes, hrsg. von Wilhelm Alff, Frankfurt/M. 1963 (1793), S. 198 f.

⁰⁸ 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; Künzlen (Anm. 1).

bessern, 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.⁰⁹ 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 welchen unterschiedlichen ideellen und ideologischen Kontexten 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 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 ma-

⁰⁹ Siehe dazu auch den Beitrag von Sabine A. Haring in dieser Ausgabe (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.

chen, 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 kampfgeübten, den rücksichtslosen gegen sich selbst und andere. (...) Der Krieg ist eine große Schule und der neue Mensch wird von unserem Schlage sein.“¹²

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 Haupttriebe 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“.¹³ 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“.¹⁴

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 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,

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 Vgl. Küenzlen (Anm. 1), S. 174–200.

¹⁴ Rudi Dutschke, *Mein langer Marsch*, Reinbek 1980, S. 72.

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“.¹⁵

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 Ausmerzungen 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“.¹⁶ 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.

GOTTFRIED KÜENZLEN

ist Universitätsprofessor und war bis 2010 Inhaber des Lehrstuhls für Evangelische Theologie und Sozialethik an der Universität der Bundeswehr München; jüngste Buchveröffentlichung: „Religion im säkularen Verfassungsstaat“ (hrsg. zusammen mit Thomas Bohrmann), Berlin 2012.
gottfried.kueenzlen@unibw.de

15 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 dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

16 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’ mittelmeeresches Denken, in: Ulrich Schacht/Thomas A. Seidel (Hrsg.), ... wenn Gott Geschichte macht! 1989 contra 1789, Leipzig 2015, S. 210–227.

DER NEUE MENSCH IM NATIONALSOZIALISMUS UND SOWJETKOMMUNISMUS

Sabine A. Haring

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.⁰¹

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 Küenzlen 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“.⁰² Unter den verschiedenen Antworten auf Fragen nach dem 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 Neugeborenerwerdens – realisieren.⁰³ 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“⁰⁴ und „eine der großen Gedankenfiguren“, die „sich bei zahlreichen Repräsentanten der damaligen intellektuellen Avantgarde in Deutschland ebenso wie im Zarenreich“ fand.⁰⁵ 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.⁰⁶ In den zur deutschen Jugendbewegung gezählten, im Hinblick auf Motivlagen sowie weltanschaulichen und politischen Orientierungen doch sehr unterschiedlichen Gruppierungen lassen sich auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten festmachen: Le-

ben, 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.⁰⁷ Die „Natur“ wurde nicht nur als Flucht- und Erholungsort der Stadt gegenübergestellt, sondern wurde, wie Küenzlen ausführt, „in religiöser Erhöhung eine Heilkategorie“; Jugend wiederum wurde zur „Hoffungskategorie“, 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.)“.⁰⁸ 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.“⁰⁹ Teilwei-

se 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“ 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 Erzie-

01 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.

02 Vgl. Gottfried Küenzlen, Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994², S. 31.

03 Vgl. ebd., S. 25, S. 33–39, S. 53. Siehe auch den Beitrag von Gottfried Küenzlen in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

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

05 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.

06 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.

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

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

09 Albrecht Lehmann, „Dann war ich 14, da kam man in die HJ!“, in: Christoph Stüdt (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.

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.

hung 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 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 Jungmädelsbund 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, ausgedehnte 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.

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

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.

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

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 Menschen. ²¹ Daran knüpften die russischen Revolutionäre von 1917 nicht nur inhaltlich an, ²² sondern sie übernahmen von der vorrevolutionären russischen Intelligenz auch, wie der Historiker Klaus-Georg Riegel ausführt, die „Kombination von ethischem Rigorismus und revolutionärer Praxis“. ²³

Der Schriftsteller Andrej Sinjajwskij 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 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“, klei-

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.

21 Vgl. Andrej Sinjajwskij, *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. 83f.

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

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

26 Ebd., S. 39–44.

ne 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 Slatina 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

„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 Grundausstattung 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 noch an den blutigen Kämpfen der Revolution und des Bürgerkrieges aktiv teilgenommen

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.

³¹ Koenen (Anm. 4), S. 128.

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

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

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

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 1974⁴, S. 393–507, hier S. 488.

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

Bei der Schaffung dieses Neuen Menschen kam der Erziehung von Kindern und Jugendli-

chen 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

SABINE A. HARING

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

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.

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.

DER NEUE MENSCH – EIN (TECHNIK)UTOPISCHES UPGRADE

Der Traum vom Human Enhancement

Sascha Dickel

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.⁰¹ 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,⁰² doch im Zuge der Aufklärung wanderte die Utopie in das Übermorgen. Aus Raumutopien wurden Zeitutopien.⁰³ 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 Menschen.⁰⁴ 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“,⁰⁵ 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.⁰⁶ 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.⁰⁷ 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.⁰⁸

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

nen“.⁰⁸ 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 mahnender 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 Magneten), die neue Sinnesindrücke 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 Ersterer von goldenen Brücken in eine transhumane Zukunft schwärmen, warnen Letztere vor Dammbrüchen und *slippery slopes*.¹⁴ Enhancement-Uto-

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

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

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

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

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

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

07 Vgl. u. a. ebd.

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

09 Vgl. Francis Fukuyama, *Bald schon wird die nachmenschliche Zeit beginnen*, 19. 6. 1999, 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.

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. 26 ff.

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.

pisten 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:

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

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, www.nature.com/news/don-t-edit-the-human-germ-line-1.17111.

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

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 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

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.

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. 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 informations-technischen Paradigmas. Es verwundert daher nicht, dass selbst diese radikale Idee durchaus anschlussfähig an gegenwärtige Digitalisierungsdis-

kurse 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 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

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

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).

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

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 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.

Obgleich 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 unverwundlichen Technikgläubigkeit bestimmter soziokultureller Milieus zu begreifen. Man sollte diese technischen Utopien gerade nicht als das exotisch Andere begreifen, das wir als postmodern aufgeklärte Intellektuelle souverän von uns weisen können, sondern vielmehr als ernst zunehmenden 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 stattdessen 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

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 Hagemester (Hrsg.), *Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 2005.

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.

SASCHA DICKEL

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Friedrich Schiedel-Lehrstuhl für Wissenschaftssoziologie an der Technischen Universität München.
sascha.dickel@tum.de

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.

GRENZEN DES MENSCHEN. ZU EINER ETHIK DES ENHANCEMENT

Jan-Christoph Heilinger

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 unterscheidet 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 heil-

len 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.⁰¹ 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 Ausein-

andersetzung 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 Entwicklungen 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 at-

traktiv, 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 genetischer 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,⁰² 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.

01 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.

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

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 Wirtschaftsordnung 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.⁰³

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.⁰⁴ 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 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

03 Vgl. auch Barbara Sahakian/Sharon Morein-Zamir, Professor's Little Helper, in: *Nature* 450/2007, S. 1157 ff.; Regula Ott/Nikola Biller-Andorno, 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“.

04 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.

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 unbekanntem 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.⁰⁵

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.⁰⁶ 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 Entscheidungen zu fällen und somit seinen eigenen Interessen und Präferenzen zielstrebig und erfolgreicher nachzugehen.⁰⁷

Schließlich spielen in der Debatte auch **anthropologische Überlegungen** eine wichtige, wenn auch schwer zu fassende Rolle. Darunter

⁰⁵ 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.).

⁰⁶ Siehe dazu auch den Beitrag von Stefanie Duttweiler in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

⁰⁷ 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.

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.⁰⁸ Eine wichtige Rolle spielen in diesem Zusammenhang auch kontrovers diskutierte Begriffe wie „Authentizität“⁰⁹ 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 bewerten 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.

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

09 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.

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.

JAN-CHRISTOPH HEILINGER

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

Nicht neu, aber bestmöglich

ALLTÄGLICHE (SELBST)OPTIMIERUNG IN NEOLIBERALEN GESELLSCHAFTEN

Stefanie Duttweiler

Um den Neuen Menschen als Sehnsuchts- und Erlösungsfigur ist es ruhiger geworden. Gänzlich verschwunden ist sie nicht, lediglich der Kollektivsingular „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 Wertesysteme, 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 Gouvernementalität 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.

GOVERNEMENTALITÄT 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“,⁰¹ 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 Gouvernementalität aufgezeigt. Mit dem Kunstwort „Gouvernementalität“ 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 offe-

nen Feld von Möglichkeiten“⁰² 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 Kontaktpunkte 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“⁰³ eröffnen, auf das er handelnd reagieren kann. Regierung versucht, auf dieses Feld von Möglichkeiten einzuwirken und das „Feld eventuellen Handelns der anderen zu strukturieren“.⁰⁴ 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“⁰⁵ 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, seine eigene Einkommensquelle ist“.⁰⁶ 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“.⁰⁷

Aktuell ist die Figuration des Menschen als „unternehmerisches Selbst“⁰⁸ 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.⁰⁹

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. Da-

01 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.

02 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.

03 Ebd., S. 254.

04 Ebd.

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

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

07 Ebd., S. 349.

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

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

bei 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 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 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 genauere 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,

10 Das bedeutet jedoch nicht, dass Zwang aus der „Führung der Führung“ vollständig verschwunden wäre, wie sich etwa an Aufträgen 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.

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 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 da-

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

bei 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.

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

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“).

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 Kranken-

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 Wohlgefühl 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.

Ein besonders effektives Mittel, sich umfassend selbst zu föhren, wird aktuell in der online-gestützten 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, 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,

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.

versicherung verbunden. Vgl. Carl Cederström/André Spicer, *Das Wellness-Syndrom. Die Glücksdoktrin und der perfekte Mensch*, Berlin 2016, S. 49.

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.

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, Beziehun-

gen, 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 Neufiguration. 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.

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.

STEFANIE DUTTWEILER

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sportwissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

duttweiler@sport.uni-frankfurt.de

JENSEITS DES MENSCHEN: POSTHUMANISMUS

Rosi Braidotti

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.⁰¹ 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.⁰² In der posthumanen Situation gilt es, einen neuen Konsens darüber herzustellen, was zur fundamentalen Referenzeinheit des Humanen zählt.⁰³ 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.⁰⁴

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 fordert. 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.⁰⁵ 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.⁰⁶ 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 abwandeln, vertraten die Philosophen Gilles Deleuze und Felix Guattari die These, nicht der Schlaf der Vernunft gebiere Ungeheuer, sondern die wachsame und schlaflose Rationalität.⁰⁷ 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 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.⁰⁸ 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.“⁰⁹

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

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

02 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.

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

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

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

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

07 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. 1977) fehlt das Vorwort von Michel Foucault.

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

09 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.

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 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 Rassistentheoretikern 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 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

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.

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.

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, 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.

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 diene – 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 verleblichte (*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

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

¹⁸ Vgl. Braidotti (Anm. 8).

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

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 „nekropolitische“ 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 Technologiestränge, 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, der in die wissenschaftliche und ökonomische Kontrolle alles Lebenden investiert und gleichermaßen davon profitiert.²³ Leben – menschliche und nichtmenschliche intelligente Materie (*Zoé*)²⁴ –

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.

²³ Vgl. Nicholas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-first 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).

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 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 be-

droht 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 dazu gehört – 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 verleiblicht und eingebettet, als relational und affektiv sowie im Prozess des Werdens.

Der konzeptionelle Kern des kritischen Posthumanismus ist eine neomaterialistische monistische Ontologie. Das „monistische Universum“ bezieht sich auf den zentralen Gedanken des Philosophen Baruch de Spinoza, 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

²⁵ Vgl. Social Text 106/2011 mit dem Schwerpunkt „Interspecies“.

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: www.fhi.ox.ac.uk; Nick Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford 2014.

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 trans-

zendentaler Vernunft) führt auch zur Ablehnung 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 verleiblichtes 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.

ROSI BRAIDOTTI

ist Professorin für Philosophie an der Universität Utrecht und Gründungsdirektorin des „Centre for the Humanities and Gender Studies“.

www.rosibraidotti.com

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.

Herausgegeben von der
Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn
Telefon: (0228) 9 95 15-0



Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 2. September 2016

REDAKTION

Lorenz Abu Ayyash (Volontär)
Anne-Sophie Friedel
Johannes Piepenbrink
Anne Seibring (verantwortlich für diese Ausgabe)
apuz@bpb.de
www.bpb.de/apuz
twitter.com/APuZ_bpb

APuZ
Nächste Ausgabe
39/2016, 26. September 2016

LATEINAMERIKA

Newsletter abonnieren: www.bpb.de/apuz-aktuell
Einzelausgaben bestellen: www.bpb.de/shop/apuz

GRAFISCHES KONZEPT

Charlotte Cassel/Meiré und Meiré, Köln

SATZ

le-tex publishing services GmbH, Leipzig

DRUCK

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH, Mörfelden-Walldorf

ABONNEMENT

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung
Das **Parlament** ausgeliefert.

Jahresabonnement 25,80 Euro; ermäßigt 13,80 Euro.

Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH, Frankfurt am Main
parlament@fs-medien.de

Die Veröffentlichungen in Aus Politik und Zeitgeschichte
stellen keine Meinungsäußerung der Herausgeberin dar;
sie dienen der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X



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



APuZ

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

www.bpb.de/apuz