Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 70 (2023)

Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen = Besprechungen = Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BONACINA, Giovanni: *Tradizione e Restaurazione. Haller, Eckstein, Giuliano, Stahl, Bauer* (= Temi e Testi 198). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 2020, XXIV/376 S., ISBN 978-88-9359-482-0; eISBN 978-88-9359-483-7.

Im Kontext aktueller Debatten um den Konservatismus ist die Unsicherheit über dessen Begriff und Inhalt nach wie vor ausgeprägt geblieben – eine Unsicherheit, die Karl Dietrich Bracher Anfang der 1980er Jahren konstatiert hat (*Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1982, 288, Fn. 23) und die heutzutage sowohl für den Bereich der Politik als auch für den der Wissenschaft zu gelten scheint: In der öffentlichen Diskussion gelangt man deshalb oft zu historisch fragwürdigen Gleichsetzungen (dazu jüngst etwa NITSCHKE, P.: *Konservatismus heute*. Leiden/Paderborn 2022, VII). Mit Blick auf die umfangreiche wissenschaftliche Literatur, wird „mit Recht von einer babylonischen Sprachverwirrung gesprochen" (BREUER, S.: *Ausgänge des Konservatismus in Deutschland*. Darmstadt 2021, 14).

Es scheint im Fall des Konservatismus, der seine begriffliche Selbstbegründung und Relevanz der Geschichte verdankt, Nietzsches berühmtes Diktum zu gelten, nach dem sich alle Begriffe, „in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst", der Definition entziehen. Definierbar sei nur das, „was keine Geschichte" habe (KSA, 5, 317). So umschreibt ‚Konservatismus' als Begriff nicht statisch bzw. apriorisch ein Phänomen, sondern beschreibt den organischen Entwicklungsprozess des Phänomens selbst, „indem er die Wirklichkeit und damit auch seine zeithistorischen Veränderungen in sich aufnimmt" (FINKBEINER, F.: *Nationale Hoffnung und konservative Enttäuschung*. Bielefeld 2020, 37).

Abgesehen von den restlosen Verwirrungen der konservativen Revolution in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts wurde der Konservatismus bereits im 19. Jahrhundert vielfach dekliniert: So etwa – wie ausführlich dargestellt (OTTMANN, H.: *Geschichte des politischen Denkens*. Stuttgart/Weimar 2008, 3/3) – als gegenrevolutionär (de Bonald, de Maistre, Cortés, Haller), liberal-konservativ (Burke, Gentz, Brandes, Rehberg, Hegel), romantisch (Baader, Novalis, Müller, Carlyle, Disraeli, Coleridge, Chateaubriand) oder sozial (Stein, Wagner, Wagener, Huber, Rodbertus). Die Möglichkeit, ihn zu denken und zu verstehen, gründet auf seinem großen geschichtlichen Horizont. Und solange man historisch und theoretisch nicht bereit ist, diesen Horizont zu erkunden oder zumindest einen Teil dieser großen Geschichte zu erzählen, bleibt jegliche Deutung inhaltsleer. Hier ist es angebracht, unaufgeregt geschichtsphilosophische Arbeiten zu betrachten, die der Komplexität der Sache gerecht zu werden suchen. Giovanni Bonacinas Buch zum Konservatismus des 19. Jahrhunderts, näherhin zum ideenpolitischen und philosophischen Gedankengut, das sich in Deutschland zwischen Revolution und

Restauration entfaltet, und in dem der damalige Konservatismus zu seinem theoretischen Selbstverständnis findet, gehört in diese Kategorie.

Das Buch, es sei im Voraus gesagt, ist keine zeitgeschichtliche Darstellung und bietet auch keine kompakte Übersicht über das konservative Phänomen im Zeitalter der Restauration. Es ist in fünf, jeweils in etwa sieben Abschnitte unterteilte Kapitel gegliedert, die Repräsentanten der politisch-philosophischen konservativen Richtung zwischen 1815–1848 und darüber hinaus exemplarisch darstellen. Genauer handelt es sich hierbei um den Schweizer konservativen Theoretiker, Publizisten und Politiker Carl Ludwig von Haller (1768–1854); den dänischen Schriftsteller sowie französischen Beamten und Herausgeber der 1826 gegründeten Zeitschrift *Le Catholique* Ferdinand von Eckstein (1790–1861); den Juristen, Rechtsphilosophen und Politiker Friedrich Julius Stahl (1802–1861) und den Theologen und historisch-politischen Schriftsteller Bruno Bauer (1809–1882). All diese Autoren teilen nicht zuletzt die bemerkenswerte Erfahrung einer persönlich-religiösen Wandlung von dem Glauben, in dem sie aufgewachsen sind, sei es vom Protestantismus zum Katholizismus (Haller und Eckstein), sei es vom Judentum zum Protestantismus (Stahl, und Eckstein zumindest auf väterlicher Seite) oder vom Protestantismus zum (frommen) Atheismus (Bauer). Zudem ist ein Kapitel der Rezeption und Deutung des Kaisers Julian (331–363) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewidmet. Eine begriffsgeschichtliche Einführung zum Thema „Konservatismus und Philosophie der Restauration" (VII-XXIII) sowie ein detailliertes Namenverzeichnis (357–374) runden die Arbeit ab.

Die vier ersten Studien wurden bereits in einer gekürzten Fassung zwischen 2001 und 2010 in zwei Fachzeitschriften veröffentlicht und für diese Publikation eingehend überarbeitet, aktualisiert und erweitert. Eigens für dieses Buch verfasst wurde die Studie zu Bauer sowie das vollständige Inhaltsverzeichnis der von Eckstein herausgegebenen Zeitschrift *Le Catholique* (I-XVI, 1826–1829).

Der Verfasser, der seit 2008 den Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der italienischen Universität Urbino innehat, erörtert in der Einführung die Entwicklung und Probleme des Konservatismus (Ursprung, Begriffsumfeld) und thematisiert dabei neben dem Ansatz des Ideenhistorikers Russel Kirk, den des Wissenssoziologen Karl Mannheim und den des Sozialhistorikers Panajotis Kondylis (VIII–XIX). Herausgearbeitet wird, dass der Konservatismus im eigentlichen Sinn als Antwort auf die Französische Revolution entsteht, wenngleich sich diese Strömung schon vor der Revolution zu formieren beginnt (XIV). Dementsprechend ist er nach Ansicht Bonacinas als Antwort auf die Auflösung der ständischen Gesellschaft – sei es als Antwort auf die Säkularisierung bzw. als Antwort auf die Emphase eines absoluten Neubeginns – als Phänomen zu kennzeichnen, das „eng mit dem historischen Werden verwoben" ist und mit der Moderne zu tun hat, insofern es auf deren in der Revolution kulminierende Tendenzen zurückgreift (XVf.).

Das Kunstwort „konservativ" (aus dem Lateinischen *conservare*: bewahren, erhalten, retten) findet seine Begründung und seinen Zweck im Gegensatz zum revolutionären Bruch mit der Vergangenheit und plädiert stattdes-

sen für das, was bewahrt werden soll. Mithin gehen seine ersten Verwendungen auf die Revolutionszeit zurück, wobei für die Durchsetzung des Begriffs Chateaubriands (1768–1848) Zeitschrift *Le Conservateur* (1818) entscheidend wurde (XIII). Angrenzende Begriffe wie „traditionalistisch", „restaurativ" oder „reaktionär" werden vom Verfasser im Kielwasser von Mannheim kurz erhellt. Angesichts der Vielfalt konservativer Strömungen wird keine allgemeine Definition versucht. Dagegen werden alle im Buch exemplifizierten Autoren in ihrem eigenen ideengeschichtlichen Zusammenhang präsentiert. Im Wesentlichen erscheinen sie als eine Art „Propheten des Vergangenen" (Barbey d'Aurevilly), welche „zwischen Resignation und Hoffnung", Kritik und Apologie der Moderne bewusst sind, dass „der Zeitgeist zuletzt mächtiger bleiben würde" als ihre Ideen, „und dass die Kunst so wenig als die Gewalt dem Weltenrade in die Speichen zu fallen vermag". Nichtsdestotrotz haben sie gleichsam mit melancholischer Ironie (Thomas Mann), „mit Treue und Beharrlichkeit" ihre konservative Gesinnung weiterverfolgt, denn – wie Friedrich Gentz einmal schrieb – „nur ein schlechter Soldat verlässt seine Fahne, wenn das Glück ihr abhold zu werden scheint" (XXIf.).

Der Epoche der Restauration im eigentlichen Sinn sind die zwei ersten Kapitel über den Schweizer Staatsrechtler Carl Ludwig von Haller (1–60) und Ferdinand von Eckstein (61–126) gewidmet. Haller wird als führender Vertreter jener, noch aus dem 18. Jahrhundert stammenden, antirevolutionären Mentalität gesehen und gerade deshalb als jemand behandelt, dem letztendlich im Unterschied zu den Romantikern stets die Eigenschaft eines Verwalters, eines praktischen Juristen, eines Politikers charakteristisch war. Hallers Grundhaltung, dass sich die menschlichen Gesellschaften trotz aller intellektuellen Kunstgriffe auch in der Gegenwart auf der Grundlage jener Naturgesetze bewegen, die auch Gottesgesetze sind, ist bereits bei seinen Zeitgenossen auf Kritik gestoßen (bekannt sind die Vorbehalte von Hegel und Stahl genauso wie jene von A. Müller und F. Schlegel). Sie haben ihm prinzipiell vorgeworfen, auf den Positionen des Rationalismus zu beharren.

Das zweite Kapitel thematisiert Ferdinand von Eckstein als eine Nebenfigur der Romantik, die allerdings als offizielles Sprachrohr der deutschen Kultur in Frankreich während der Restauration wahrgenommen wurde. Es handelt sich dabei um jenen „Baron von Eckstein", den Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1830/31) insofern kritisch erwähnt, als er durch seine Beteiligung an Literaten- und Gelehrtengesellschaften und „sein Journal *Le Catholique*" mit Unterstützung der französischen Regierung „eifrig und fleißig dahin gearbeitet" habe, „die Sache des Katholizismus" als Urreligion zu befördern (69).

Das dritte Kapitel (127–233) handelt von Flavius Claudius Iulianus, Imperator des Römischen Reiches von 361–363 n. Chr. bzw. dem letzten Kaiser der Konstantinischen Dynastie, und das vierte (235–297) vom Staatsrechtslehrer an der Berliner Universität und als Mitglied der Ersten Kammer bzw. des Herrenhauses wirkenden Politiker Friedrich Julius Stahl. Im Spannungsfeld von Säkularisierung und Rekonfessionalisierung wird die Figur des Kaisers Julian durch die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienenen Ar-

beiten der deutschen Theologen August Neander (1789–1850) und David Friedrich Strauß (1808–1874) in den Blick genommen. Besonders wird auf die damals weit verbreitete und sowohl als historische Studie als auch als politische Satire gelesene Straußche Broschüre *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige* (1847) referiert, wobei von ihm zahlreiche, für die Zeitgenossen durchaus ersichtliche, historische Parallelen zum preußischen König Friedrich Wilhelm IV. und zu seinen „romantischen" Träumen vom Wiederaufbau des mittelalterlichen Feudalismus gezogen werden. Spezifischer ist damit die Darstellung der restaurativen Religionspolitik Julians im 4. Jahrhundert gemeint, die als Kritik an der engen Allianz von Kirche und Staat im modernen Preußen verstanden wurde.

Zwischen Restauration und Vormärz wird im vierten Kapitel Stahls Grundvorstellung eines „christlichen Staates", der als göttliche, für den Menschen festgesetzte Ordnung in allen Bereichen des öffentlichen Lebens auf christlichen Prinzipien gegründet sein sollte, untersucht. Dabei wird die gesamte Theorie des Rechts und des Staates als Entfaltung einer Offenbarungsphilosophie interpretiert, die den Rechtsstaat christlich legitimiert, ohne ihm als säkularer Institution religiöse Ziele vorzugeben. Im fünften Kapitel (299–355) wird schließlich Bruno Bauer und seine „Konversion" von der revolutionären zur konservativen Sache beleuchtet, die im politischen Kontext der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu betrachten ist.

Leicht ist die Kost, die dem geboten wird, der sich in die Lektüre dieser Studien vertieft, nicht. Aber es lohnt sich, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Es lohnt sich, die Arbeit zu lesen, um zuverlässig und auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes in die politische und philosophische Reflexion, welche sich in Deutschland zwischen Revolution und Restauration entwickelte, eingeführt zu werden; es lohnt sich, um paradigmatisch einer soliden, gedankenreichen und höchst lesbar geschriebenen Abhandlung über den historischen Konservatismus des 19. Jahrhunderts, die nach wie vor eine Ausnahme ist, zu begegnen; und schließlich lohnt sich die Lektüre, weil sie zu einer vertieften kritischen Auseinandersetzung mit einigen sonst wenig gelesenen, aber für die ideengeschichtliche Konstellation dieser Epoche bedeutsamen Autoren anleitet. Dies soll in erster Linie abwenden, dass eine Fülle dessen, was damals gedacht und gedruckt worden ist, wie auch gewirkt hat, in der aktiven philosophischen Tradition aus dem Blick gerät.

Der ideengeschichtliche Diskurs um den Konservatismus und dessen semantisches Netz, der nunmehr auch in gegenwärtigen Diskussionen eine beachtliche Rolle spielt, birgt eine durch die Jahrhunderte gehende geistesgeschichtliche und politisch facettenreiche Bewegung in sich. Unser historisches Bewusstsein kann sich nur zum eigenen Schaden von fundierter Auseinandersetzung damit dispensieren. In diesem Sinn handelt es sich beim vorliegenden Buch jedenfalls um eine Fundgrube, deren Schätze gehoben werden müssen, will man sich einen Überblick über den geschichtlichen Gehalt dieser komplexen Thematik und Problematik verschaffen.

ALBERTO BONCHINO

MARAFIOTI, Rosa Maria: *Heideggers und Gadamers Wiederentdeckung der φρόνησις*. Mit einem Vorwort von Christoph Jamme und drei unveröffentlichten Briefen von Hans-Georg Gadamer an Hermann Heidegger. Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2022, 158 S., ISBN 978-3-495-49250-5.

Il testo dell'opera *Heideggers und Gadamers Wiederentdeckung der φρόνησις* si presenta accuratamente strutturato in quattro capitoli, che si suddividono uniformemente in due sezioni. Queste sono dedicate all'analisi e all'interpretazione del concetto aristotelico di *phrónesis* rispettivamente da parte di Martin Heidegger (*Teil I*) in chiave ontologica e da parte di Hans-Georg Gadamer (*Teil II*) in chiave ermeneutica. Il nucleo del libro di Rosa Marafioti è preceduto da un'introduzione di Christoph Jamme su "La »Riabilitazione della filosofia pratica«. Occasione, premesse e finalità" ed è seguito da una conclusione, in cui l'autrice propone prospettive e spunti per un ulteriore sviluppo della tematica. L'introduzione di Jamme offre uno sguardo d'insieme sul panorama filosofico e sociale che porterà a un'intensiva rilettura di Aristotele e alla rifioritura della filosofia pratica negli anni '60 del Novecento, definendo il contesto nel quale approfondire il lavoro di Heidegger e Gadamer. In appendice si trovano tre lettere inedite, provenienti dal lascito di Gadamer, inviate a Hermann Heidegger negli anni 1989, 1992 e 2000.

Rosa Marafioti si propone di indagare la possibilità che oggi ci si riappropri di Aristotele e della sua filosofia pratica – sfera distinta dagli altri ambiti di attività caratteristici dell'essere umano, ovvero la teoria e la produzione – a partire dal concetto di *phrónesis*. Il contributo essenziale dell'opera sta nella ricostruzione delle tracce del sapere pratico della *phrónesis* in Heidegger e Gadamer, ricostruzione da cui emerge la fecondità dell'insegnamento aristotelico nel mondo di oggi. Uno degli aspetti evidenziati dall'autrice concerne il tentativo, presente trasversalmente nella filosofia gadameriana e proveniente dalla rilettura heideggeriana di Aristotele, di fornite una nuova fondazione alle scienze umane, di cui sono sottolineate le differenze rispetto alle scienze naturali (cosiddette esatte). Secondo Rosa Marafioti Gadamer ritiene che tale fondazione possa avvenire da una parte riprendendo la filosofia aristotelica a partire da una rilettura heideggeriana, dall'altra riallacciandosi alla rivalutazione della filosofia pratica realizzata da Heidegger in senso fenomenologico e in base alle esigenze del proprio tempo.

Nella prima parte dell'opera Rosa Marafioti segue la riscoperta della filosofia pratica di Aristotele da parte di Heidegger nella prospettiva fenomenologica e ontologica. L'autrice ricostruisce meticolosamente gli sviluppi del concetto di *phrónesis* all'interno della filosofia di Heidegger perché ritiene necessario ricordare la peculiarità dell'interpretazione heideggeriana per comprendere la ripresa novecentesca della virtù aristotelica in generale.

Nella seconda parte del libro Rosa Marafioti passa a considerare l'interpretazione e il contributo gadameriano alla "riabilitazione" della filosofia pratica. Tra i punti cruciali che Gadamer sviluppa, differenziandosi dal suo maestro Heidegger, ci sono l'approfondimento della relazione dell'etica aristotelica con la dialettica platonica e la preminenza del ruolo giocato dall'"essere-con" (*Mitsein*) nella vita concreta. Risultato del lavoro gadameriano è la

valorizzazione del pensiero di Aristotele in senso etico-politico e l'elevazione della *phrónesis* a virtù ermeneutica fondamentale per la comprensione e il dialogo con l'altro.

Nella conclusione del libro di Rosa Marafioti emerge chiaramente lo scopo che l'autrice si propone: preparare, sulla scia di Gadamer, un'"apertura" (*Offenheit*) all'altro, sia esso inteso come persona, animale o cosa, che sia rispettato nella sua differenza ma contemporaneamente visto come un possibile interlocutore. Rosa Marafioti auspica l'introduzione di un'educazione globale alla solidarietà, alla benevolenza e alla cordialità (*Freundlichkeit*), come si evince anche dalla citazione di Mark Twain che costituisce l'*incipit* alle osservazioni conclusive. L'autrice ribadisce l'urgenza di un ulteriore rinnovamento della filosofia pratica dopo il dibattito degli anni '60 e invita a cogliere l'eredità dell'ermeneutica gadameriana nella duplice direzione dell'elaborazione di un'ermeneutica di respiro interculturale e di una teoria della scienza e della tecnica dettagliata e diversificata.

Nello spazio concesso da una conclusione l'autrice non ha certamente modo di sviluppare in dettaglio le due possibilità da lei prospettate. Avrebbe però forse potuto fornirne qualche esempio, che avrebbe giovato molto a scorgere una via di mezzo – o magari una collaborazione o un equilibro – tra l'effettività impaziente e la teorizzazione della virtù aristotelica, quanto a un'effettiva rivalutazione del sapere pratico della *phrónesis* nel contesto della vita moderna e del dibattito filosofico odierno. Cosa implica in concreto la messa in questione della *sophia* attraverso la *phrónesis* per la filosofia e la sua storia che, a differenza della storia della scienza, sembra non riuscire ad assumere uno sguardo davvero globale e inclusivo? In che rapporto sta l'ermeneutica con il "polilogo" (*Polylog*) interculturale, quale confronto multilaterale e transitivo tra i fondamenti di diverse tradizioni, teorizzato da Franz Wimmer negli anni '90? Come contribuisce la pratica della *phrónesis* al confronto con pressanti questioni globali come quelle post- e decoloniali? Che forma assume l'auspicata collaborazione tra l'etica e la politica guidata dalla *phrónesis*? Queste ed altre domande vengono lasciate aperte dal libro di Rosa Marafioti, che tuttavia pone per esse solide basi grazie all'analisi del concetto di *phrónesis* in Heidegger e Gadamer.

L'autrice mostra una notevole padronanza del greco antico e una grande conoscenza delle fonti, nonché della ricezione in lingua italiana, tedesca, inglese e francese delle tematiche trattate. La documentazione storica è integrata dalle note a piè di pagina, ricche di riferimenti e suggerimenti. Di notevole valore a tal proposito sono le tre lettere di Gadamer a Hermann Heidegger pubblicate in appendice. In esse Gadamer, in occasione della pubblicazione dell'edizione completa degli scritti di Heidegger, ricorda il suo primo incontro con il maestro e l'impatto a lungo termine che questo ebbe sul suo pensiero. Le lettere confermano l'influenza di Heidegger su Gadamer, già nota dagli scritti ufficiali, e ne presentano il riconoscimento in una forma più personale e confidenziale.

FRANCESCA GRECO

PUZIO, Anna: *Über-Menschen. Philosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Transhumanismus*. Bielefeld: transcript 2021, 389 S., ISBN 978-3-8376-6305-1.

Es gibt eine wachsende Zahl an Publikationen, die sich mit dem Menschenbild des Transhumanismus auseinandersetzen. In den Geisteswissenschaften sind einige davon mitunter kritisch intendiert. Die vorliegende Monographie zählt zu den lesenswerten unter ihnen. Die Verfasserin arbeitet heraus, inwiefern in transhumanistischen Ideen, Visionen und Anliegen stets auch „grundlegende Bestimmungen des Menschseins" (10) mitverhandelt werden und analysiert deshalb explizit die Anthropologie(n), die dem Transhumanismus zugrunde liegen. Dabei ist das grundlegende Verhältnis von Mensch und Technik immer wieder relevant, weil, wie die Verf. zurecht schreibt, in „Maschinen und Maschinenimaginationen" besonders ausgehandelt wird, was das Menschsein bedeutet: „Im Spiegel der Maschine ereignet sich menschliche Selbstverständigung" (12). In diesem Sinne geht die Verf. davon aus, dass der Transhumanismus stets implizite anthropologische Annahmen trifft, die insbesondere das Körperverständnis tangieren. Dabei ist wichtig zu betonen, und die Autorin tut dies auch, dass es den Transhumanismus genauso wenig gibt wie die Anthropologie des Transhumanismus. Deshalb fokussiert die Verf. bewusst auf die Exegese repräsentativer Vertreterinnen und Vertreter des Transhumanismus (v.a. Aubrey de Grey, James Hughes, David Pearce, Natasha Vita-More, Max More und Nick Bostrom) und gibt durch diese Vignetten der kaum systematisierbaren Vielfalt transhumanistischer Selbstausdrücke doch greifbare Konturen.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert, von denen der erste den Transhumanismus ganz grundlegend vorstellt (25–58). Der zweite und längste Teil bietet eine umfassende Darstellung und die Grundzüge einer Kritik der transhumanistischen Anthropologie (61–287). Besonders erhellend ist darin das lange Kapitel über das transhumanistische Körperverständnis anhand von fünf in der Literatur verbreiteten Diskursen: über die Natur des Menschen, über Maschinen, über Genetik, über neurowissenschaftliche Konzeptionen und über das metaphysische Verhältnis von Körper und Geist (81–230). Weitere Schlaglichter im zweiten Teil fokussieren sodann auf Machtdynamiken (231–252), die Reduktion des Mentalen auf Information (253–267) sowie die ideologischen Züge (269–287) transhumanistischer Zukunftsvisionen. Der dritte Teil versucht schliesslich eine Alternative zur transhumanistischen Anthropologie zu umreissen; eine „Anthropologie 2.0", die die transhumanistischen Vereinfachungen umgeht, sich aber trotzdem der Frage stellt, wie sich unser Menschen- und Körperverständnis durch den technologischen Wandel verändert (289–356).

Besonders in den ersten beiden Teilen gelingt es der Verf., die Limitationen des Transhumanismus zu analysieren, argumentativ aufzuarbeiten und deutlich herauszustellen. Dabei nimmt sie viele der zentralen anthropologischen Fragestellungen auf, die sich im digitalen Zeitalter und spezifisch durch die Anfragen des Transhumanismus stellen. Streitbarer sind nach Meinung des Rezensenten die Vorschläge für eine „Reformulierung der Anthro-

pologie" bzw. für ein „neues Menschen- und Körperverständnis" (bes. 325–344). Hier knüpft die Verf. mehr oder weniger direkt, und bedeutend weniger kritisch als es der Rezensent würde, an den Perspektiven des kritischen Posthumanismus an. Wie der Transhumanismus ist auch der kritische Posthumanismus keine einheitliche Grösse und dennoch zeichnen sich bei vielen der prominenten Vertreterinnen und Vertreter gemeinsame Anliegen, Motive und Stossrichtungen der Argumentation ab. Eines dieser Anliegen ist es, eine inklusivere Sicht auf die Welt zu entwickeln. Dazu sollen Dichotomisierungen aufgelöst werden: zwischen Natur und Kultur, Mensch und Tier bzw. Mensch und Mitwelt, Körper und Geist, Natur und Technik, Organismus und Maschine, Interpretation und Wirklichkeit usw. Ausgangspunkt dieses Umdenkens sind besonders Phänomene der Hybridität von Mensch und Technik, die an der Gestalt der „Cyborg" (Haraway) und anderen „Figurationen des Posthumanen" festgemacht werden (325–338). Die Aufweichung vorgefertigter Kategorien, Perspektiven und Verhältnisse wird dann zugleich als Befreiung und Aufgabe verstanden:

> „Die Technologien und verschiedenen Körper-Maschine-Annäherungen eröffnen Räume, um Konzepte von Mensch und Körper neu zu verhandeln. Sie bieten also nicht nur Antworten, [...] sondern ihre Antwort weist stets auf eine Frage zurück, die verantwortungsvolle Gestaltung und Handlungsfähigkeit ermöglicht" (342).

Letztlich geht es hier um die Frage, „wie wir das Verhältnis von Körper und Technik gestalten wollen" (342).

Allerdings müsste hier vielleicht auch der kritische Posthumanismus selbst noch einmal kritisch befragt werden. Und zwar mit der Rückfrage, ob nicht gerade die posthumanistische Methodik eine wirklich differenzierte Antwort auf diese Frage verstellt, weil die Differenz zwischen Körper und Technik (mindestens in der posthumanistischen Literatur) im Vorneherein schon eingeebnet wurde. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, dass kritisch posthumanistische Zugänge ihre akademischen Diskurse mit der Wirklichkeit verwechseln und dabei übersehen, dass die von ihnen beschriebenen Hybridphänomene die lebensweltliche erfahrene Realität von Leiblichkeit und Körperlichkeit zwar beeinflussen, aber nicht gänzlich aushebeln. Natürlich prägen technische Artefakte, Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft, Ökonomie, Narrative und Metaphern allesamt mit, was „Körper" und „Technik" sind, und zweifelsohne realisiert sich das menschliche Selbst in dem und durch das Gesamt dieser (und noch anderer) Aspekte von Wirklichkeit. Selbstverständlich kann sich die menschliche Selbsterfahrung und Selbstkonstitution konkret auch auf anorganische Artefakte (wie z.B. eine Prothese) erstrecken, sodass die Technik als Medium unseres In-der-Welt-Seins und Zur-Welt-Seins fungiert. Trotzdem kann der menschliche Leib als organischer Körper sinnvoll und ohne Weiteres auch von einer Prothese unterschieden werden: Prothesen kann man verlustfrei durch ein Äquivalent ersetzen, eine Hand nicht. Zudem zeigt die Erfahrung, dass entsprechende Partnerinnen und Partner ihre Zärtlichkeit stets dem organischen Körper und nie der anorga-

nischen Prothese zuwenden usw. Eine Vereinheitlichung dieser Wirklichkeitsbereiche bringt eher Verwirrung denn eine inklusivere Sicht auf die Dinge. Das Anliegen, Wirklichkeitsaspekte nicht vorschnell zu trennen, darf allerdings nicht auf Kosten des genau gleich wichtigen Anliegens gehen, diese Aspekte nicht vorschnell zu vermischen.

Bisweilen läuft (im Anschluss an den kritischen Posthumanismus) auch die Verf. Gefahr, Wahrnehmungsdiskurse und Interpretationsmodelle von lebensweltlichen Erfahrungen nicht immer ganz sauber zu unterscheiden. Das wird bspw. daran deutlich, dass eine (teils) legitime Kritik der unter Umständen dualistischen Tendenzen eines Leib-Begriffs die Verf. dazu führt, konsequent nur noch vom Körper zu sprechen – den wir zugleich haben und sind – und den Phänomenbereich der Leiblichkeit restlos in die Körperlichkeit aufzulösen. Problematisch ist daran, dass gerade im Anliegen, einen Dualismus zwischen Selbst und Körper zu vermeiden, die Pointe der Rede von der Leiblichkeit verdunkelt wird, und zwar, dass das menschliche Selbst in seiner Selbsterfahrung stets auch über den stofflichen Körper hinausreicht und nicht auf physiologische Prozesse reduziert werden kann. Im Zuge dessen werden dann auch Prädikate wie „Leben" oder „Lebendigkeit" ganz konkret auch auf Maschinen angewandt: „Lebendigkeit" könne „sowohl auf organischer Grundlage [...] als auch auf der Basis von Technik zustande kommen", weil „Materie" ein „kulturell auszuhandelndes Konzept" sei (110). Wiederum ist es richtig, Materie nicht in ein Konzept zu zwängen, dass eine Verfügbarkeit suggeriert. Gleichzeitig verschmilzt hier jedoch die dekonstruktive Stärke posthumanistischer Kritik mit weltanschaulichen Annahmen über die Wirklichkeit, die bspw. unter dem Begriff eines „New Materialism" (343) gefasst werden. Dabei zeigt sich, dass jede Kritik an Konzeptionen von „Materie" und „Lebendigkeit" selbst wiederum nur auf der Grundlage von jeweils anderen impliziten oder expliziten metaphysischen Annahmen artikuliert werden kann, die selbst wiederum fraglich sein dürften.

Hier zeigt sich die (methodische) Limitierung des vorliegenden Buches, das sich auf eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Transhumanismus beschränkt, dabei jedoch die eigenen metaphysischen Voraussetzungen nicht immer explizit macht. Aber transhumanistische Anfragen ebenso wie kritisch posthumanistische Alternativen dazu können letztlich nur im Rahmen explizit gemachter metaphysischer, religionsphilosophischer und theologischer Horizonte befriedigend diskutiert werden. Ohne Freilegung dieser Hintergründe läuft die Debatte über den Menschen im digitalen Zeitalter auf ein Schattenboxen hinaus. Eine solche Kontextualisierung liegt freilich nicht im Rahmen der von der Verf. gewählten Zugangsweise. Deshalb soll diese Bemerkung nicht als Kritik am vorliegenden Buch verstanden werden, sondern eher als Anregung an die Verf., die ja sowohl Philosophin als auch Theologin ist, eine mitunter kritische und explizit theologische Evaluation der „Anthropologie 2.0" zu unternehmen, die sich auch von den weltanschaulichen Vorannahmen des kritischen Posthumanismus gleichsam metakritisch distanzieren müsste.

Ungeachtet dieser Vorschläge ist die vorliegende Monographie ein wichtiger Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Transhumanismus. Das Buch ist sehr differenziert, in der Auseinandersetzung mit konkreten Quellen umfassend und stets klar geschrieben. Es vermittelt gerade dadurch einen hervorragenden Überblick über die Landschaft transhumanistisch-anthropologischer Entwürfe, ihrer Grenzen und Abgründe – und der offenen Fragen, die uns in den nächsten Jahren zunehmend beschäftigen dürften.

OLIVER DÜRR