

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 87 (2007)
Heft: 6

Rubrik: Dossier : der Mensch und die Grenzen seiner Natur

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: 05.04.2026

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

- (1) Der Schritt von der Natur zur Ethik
- (2) *Enhancement* – Modellierung eines Ideals
- (3) «Wenn ich gross bin, werde ich ein Computer sein»
- (4) Natürlich unnatürlich
- (5) Noch immer Tier
- (6) Ziran: Natur und Freiheit in einem gedacht
- (7) Die Athletik des Sterbens

Der Mensch und seine Natur

Begrenzungen sind Herausforderungen. Wie interessant ist etwa eine hohe Mauer! Wer ist da nicht in Versuchung, zumindest einmal darüberzuschauen oder gar darüberzuklettern. Ähnlich ergeht es uns mit den Grenzen unserer physischen und psychischen Leistungsfähigkeit: wir wollen darüber hinaus. Die Leistungssportler machen es uns vor, motiviert vom Ehrgeiz, getragen von Beharrlichkeit, unterstützt durch Trainingspläne und Drogen. Jede Überschreitung einer Weltbestmarke der Leichtathletik ist ein kleiner Triumph der Grenzverschiebung. Doch die Komparative «schneller», «weiter» und «höher» sind masslos, in ihnen ist die Formulierung «noch höher», «noch weiter», «noch schneller» angelegt. Ein ewiger Stachel im Fleisch unseres Ehrgeizes, der nach Grenzenlosigkeit und Vervollkommnung strebt.

Alles wissen, alles können, alles haben: unendlich klug, unendlich reich, unendlich schön – und unendlich jung, als die Krönung der überwundenen Endlichkeit. Wären wir, wenn auch diese letzte naturgegebene Grenze gesprengt ist, vollkommen? Wohl eher nicht. Denn auch Vollkommenheit ist eine Frage der Perspektive. Ob das Modell einer vollkommenen Nase oder eines vollkommen geformten Oberschenkels, das die Schönheitschirurgen und ihre Kundinnen vor Augen haben mögen, zu jeder Zeit als vollkommen gegolten hätte, ist zweifelhaft. Es ist wohl eher eine Frage der Kultur oder Mode. Vollkommen-

heit ist zeitabhängig. Womit wir wieder bei der Begrenzung angelangt wären. Und sich die Frage nach der Vervollkommnung der Vollkommenheit stellt. Vielleicht wird ja eines Tages möglich sein, wovon die Sciencefiction-Autoren fabulieren: das Leben in Parallelwelten. In unendlich vielen Parallelwelten könnten wir gleichzeitig in unendlich vielen Parallellen leben, mit unendlich vielen Glücksversprechen (und unendlich vielen, jeweils auf ihre eigene Art vollkommenen Nasen und Oberschenkeln).

Doch zurück in die Gegenwart. Schon jetzt lässt die Medizin mehr und mehr die Grenzen ihrer ursprünglichen Aufgabe hinter sich, den Menschen von Krankheiten zu befreien sowie seine Verletzungen zu heilen, und beginnt – im Zusammenspiel mit dem technologischen Fortschritt – die menschliche Natur zu verbessern. Endpunkt wäre ein Hybrid aus Mensch und Maschine. Dies wäre der Gipfel der gegenseitigen Durchdringung des Animalischen und des Technischen, der Natur und der durch unsere Kultur geschaffenen Technik.

Die Natur als Freund oder Feind, als Vorbild oder zu überwindender Gegenspieler. Eine Zukunft mit ihr oder gegen sie. Die Sammlung von Essays unseres Schwerpunkts versucht einige Antworten.

Suzann-Viola Renninger

Gerne wird auf die Natürlichkeit verwiesen, wenn etwas als moralisch richtig oder falsch dargestellt werden soll. Doch wie kommen wir dazu, das, was wir als natürlich ansehen, als gut zu bewerten?

(1) Der Schritt von der Natur zur Ethik

Thomas Schramme

Biomedizinische Technologien werden häufig mit Blick auf ihre angebliche Natürlichkeit oder Unnatürlichkeit bewertet. Was sich zu weit vom Natürlichen entfernt, gilt in ethischen Kategorien als falsch, in ästhetischer Begrifflichkeit als eklig. Englischsprachige Bioethiker sprechen bereits ironisch vom «yuck factor» – dem «Igitt-Faktor» – bei der moralischen Urteilsfindung. Andere betrachten den Ekel als ernsthaftes Element der ethischen Urteilsfindung. Doch selbst wenn das Natürliche das Wahre, Schöne und Gute repräsentiert, so bleibt meist im Dunkeln, wodurch es eigentlich charakterisiert ist. Hier soll der Frage nachgegangen werden, ob und gegebenenfalls nach welchem Verständnis das Natürliche zum Massstab des menschlichen Handelns werden könnte.

Viele Philosophen würden wohl von vornherein bestreiten, dass Natürlichkeit überhaupt einen sinnvollen ethischen Wert darstellen kann. Zwar würden sie zugeben, dass Werturteile de facto häufig auf Aussagen gegründet sind, die die Natur zum Gegenstand haben. Doch seien Werturteile weder in verteidigender noch kritischer Absicht zu rechtfertigen, indem man sie mit Beobachtungen über Vorkommnisse in der Natur verbindet. Denn es sei zweierlei, eine Beschreibung oder eine Wertung vorzunehmen.

Die beiden bekanntesten Varianten dieses prinzipiellen Einwands sind das nach David Hume benannte «Gesetz», wonach aus einem Sein kein Sollen folgt, zum anderen der «naturalisti-

sche Fehlschluss», wie ihn George Edward Moore eingeführt hat. Da beide in der Diskussion über die Verbindung von Natur und Ethik von zentraler Bedeutung sind, sollen sie hier in gebotener Kürze vorgestellt werden. David Hume stellt in einer oft zitierten Stelle fest:

«In jedem Moralsystem, das mir bisher vorgekommen ist, habe ich immer bemerkt, dass der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, dass mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit ist und ist nicht kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein sollte oder sollte nicht sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von grösster Wichtigkeit. Dies sollte oder sollte nicht drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muss also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muss ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind.» («A Treatise of Human Nature», 1739/40)

In diesem Zitat ist nicht davon die Rede, dass Sein und Sollen zwei völlig getrennte Sphären darstellten, die in keinerlei Verbindung stünden. Es wird nur behauptet, dass man nicht ohne weitere Auskünfte und Gründe vom einen zum anderen schreiten kann. Aus einem Sein folgt demnach kein Sollen geradenwegs. Es gilt, eine Lücke zu überschreiten. Dass diese prinzipiell nicht überwunden werden könne, wird von Hume keineswegs behauptet, sondern nur, dass sie nicht allein auf der Basis von Tatsachenaussagen («Ist-Aussagen») geschlossen werden könne. Die Ethik muss Humes Ansatz zufolge keineswegs als völlig autonom gegenüber Beschreibungen der Welt gedacht werden.

Der naturalistische Fehlschluss wird nach Moores Meinung begangen, wenn das Prädikat «gut» definiert wird und damit die Frage, ob etwas Bestimmtes gut sei, geschlossen wird. Lege man beispielsweise fest, «gut» bedeute «lustvoll», dann könne nicht mehr sinnvoll gefragt werden, ob das Lustvolle gut sei, denn das wäre es per definitionem. Welche Dinge gut seien, dürfe aber nicht durch semantische Vorentscheidungen festgelegt werden, sondern müsse immer als offene Frage gelten.

Moores Argument ist eines zur logischen Struktur der Sprache der Moral. Dass der Fehlschluss «naturalistisch» genannt wird, lädt zu

Missverständnissen ein; denn er bezieht sich keineswegs nur auf solche Theorien, die das Natürliche als Quelle des Normativen in Anschlag bringen, sondern auf alle, die das Wort «gut» so analysieren, dass es auf nicht-moralische Eigenschaften zurückgeführt wird. Dazu gehören auch metaphysische wie «von Gott geschaffen» (auch wenn das nicht Moores Beispiel ist). Moore betont durchaus, dass er in erster Linie die Zurückführungen der Ethik auf bestimmte Naturwissenschaften kritisieren will. Seine wichtigsten Gegner sind die Analysen von «gut» als «lustvoll» bei den Hedonisten, als «höher entwickelt» bei Herbert Spencer, aber auch als «gesund» oder – für unsere Fragestellung wesentlich – als «natürlich».

«Wir dürfen uns also durch die Versicherung, eine Sache sei natürlich, nicht dazu verleiten lassen, einzuräumen, sie sei gut. Gut meint definitionsgemäss keineswegs etwas, das natürlich ist. Somit bleibt es stets eine offene Frage, ob etwas, das natürlich ist, auch gut ist.» («Principia Ethica», 1903)

Moores Argument des naturalistischen Fehlschlusses hat zahlreiche Kritik auf sich gezogen. Er hat sich später auch selbst bei mehreren Gelegenheiten selbstkritisch mit seiner Konzeption der *naturalistic fallacy* beschäftigt und zugegeben, dass er den naturalistischen Ethiken eigentlich keinen logischen Fehlschluss unterstellen könne, sondern bloss die Verwechslung (*confusion*) eines seiner Meinungen nach unanalysierbaren Prädikats («gut») mit irgendeinem naturalistischen oder metaphysischen Prädikat («lustvoll» etc.).

Allerdings scheint dennoch zumindest so viel an Moores Argument richtig zu sein: was gut und wertvoll ist, kann nicht durch Definitionen festgelegt werden. Daraus folgt allerdings nicht, dass in der Ethik der Bezug auf naturalistische Erkenntnisse bedeutungslos wäre, sondern bloss, dass die linguistische Analyse der Sprache der Moral zur Begründung ethischer Urteile nicht ausreicht.

Interessanterweise haben dennoch viele Naturwissenschaftler Moores Argumentation und die Rede vom naturalistischen Fehlschluss nahezu zum Dogma erklärt. So schreibt etwa der Evolutionspsychologe Steven Pinker, der Hunderte von Seiten darauf verwendet, den Leser zu überzeugen, wie wichtig die Einsichten der Biologie und speziell der Evolutionstheorie für ein angemessenes Verständnis der Wirkungsweise des menschlichen Geistes und der menschlichen Kultur seien:

«Die Natur schreibt uns nicht vor, was wir hinnehmen und wie wir unser Leben führen sollen. ...

Obwohl ich mich längst im fortpflanzungsfähigen Alter befinde, habe ich bisher absichtlich keine Kinder, sondern ich habe meine biologischen Ressourcen vergeudet. ... Aber mir gefällt es so, und wenn es meinen Genen nicht gefällt, sollen sie meinewegen von der Brücke springen.» («How the Mind Works», 1998)

Zwar weist Pinker an dieser Stelle zu Recht darauf hin, dass wir als Menschen frei sind, gegen die «Imperative» der Natur aufzubegehren. Diese Tatsache hat offensichtlich Auswirkungen auf das Verhältnis von Natur und Ethik. Die Normativität von Werten und Normen – ihr «Soll-Charakter» oder «Magnetismus» (C.L. Stevenson) – kann nicht allein auf ihrer Fundierung in der Natur beruhen, da wir uns gegen ihre «Empfehlungen» richten können. Die Ethik kann demnach nicht auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaften reduziert werden. Doch Pinker folgert darüber hinaus:

«Wie viele Philosophen, glaube ich, dass Wissenschaft und Ethik zwei in sich geschlossene Systeme sind, die aus denselben realen Elementen bestehen,

Die Ethik kann zwar nicht auf empirische Tatsachen zurückgeführt werden, doch folgt daraus nicht, dass sie ihnen gegenüber vollständig autonom sei.

genau wie Poker und Bridge unterschiedliche Spiele sind, die mit dem gleichen Satz von 52 Karten gespielt werden.» (ebda.)

Damit scheint er das Kind mit dem Bade auszuschütten. Denn gerade die Tatsache, dass beide «Spiele» mit demselben Material auskommen müssen, scheint eine nähere Verbindung zwischen Ethik und Natur zu begründen als er zugestehen will. Aus den beiden genannten Einwänden der Sein-Sollen-Kluft und des naturalistischen Fehlschlusses folgt jedenfalls nicht, dass Tatsachen generell, oder speziell Natürlichkeit, nicht als Quelle des Guten und Wertvollen in Frage kommen können. Sicherlich müssen dazu weitere Prämissen ins Spiel gebracht werden, die selbst auf genuin normativen Überlegungen fussen. Die Ethik kann zwar nicht auf empirische Tatsachen zurückgeführt werden, doch folgt daraus nicht, dass sie ihnen gegenüber vollständig autonom sei.

Ein weiterer Grund, warum unsere ethischen Vorstellungen nicht ohne weiteres durch die Natur geprägt werden sollten, ist das ambivalente Verhältnis des Menschen zur Natur. Auf der ei-

nen Seite steht die Furcht, auf der anderen die Zuneigung. Die Natur ist Feindin und Freundin, Mörderin und Ernährerin zugleich. Die Natur sorgt durch ihre Früchte für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Aber der Mensch hat auch Begierden, deren Erfüllung durch Bedingungen in seiner Umwelt gefährdet wird. Die Natur muss daher vom Menschen bearbeitet und letztlich bekämpft werden, um alle seine Bedürfnisse zu erfüllen. Überschwemmungen, wie sie in relativ unfruchtbaren Ländern vorkommen, sind Beispiele dieser zwiespältigen Beziehung des Menschen zur Natur. Hochwasser können notwendig sein, damit überhaupt etwas wächst, andererseits sind sie gefährlich und im schlimmsten Fall tödlich.

Die genannte notwendige Entfernung des Menschen von der Natur ist in der biblischen Geschichte von der Vertreibung aus dem Garten Eden festgehalten: Die ersten Menschen wurden aus dem Garten gewiesen, weil sie vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten. Ab sofort wussten

Da natürliche Ereignisse für den Menschen schreckliche, ja sogar tödliche Folgen zeitigen können, fragt es sich, wie Natürlichkeit zu einem Gütesiegel werden konnte.

Adam und Eva um Gut und Böse; ihnen waren «die Augen geöffnet». Erst dann kamen also für sie Werte in die Welt, denn diese sind abhängig vom Blick des Menschen. Vorher waren zwar alle natürlichen Bedürfnisse erfüllt, nur hatten die Menschen sich keine eigenen Zwecke setzen können, da sie sozusagen blind waren. Sie befanden sich in einem Zustand der Sicherheit, waren aber auch auf ein bestimmtes Leben festgelegt. Insofern ist der Austritt aus dem Garten Eden gleichbedeutend mit dem Eintritt in das Reich der Freiheit. Kurz, der Mensch wurde erst wirklich zum Menschen, indem er das Paradies verliess. Gleichzeitig schuf er gegenüber der ursprünglichen eindimensionalen Beziehung zur Natur eine weitere, indem er sich mit dem Gebrauch seiner Freiheit gegen sie setzte. Es scheint daher, als sei die Ambivalenz in unserer Beziehung zur Natur selbst ein natürlicher Bestandteil des menschlichen Lebens.

Darauf aufbauend könnte man vereinfachend zwei antagonistische Idealtypen der Beziehung des Menschen zur Natur festhalten, die in der Reinform eher selten anzutreffen sind, vielmehr beide

in unterschiedlicher Ausprägung das menschliche Leben und verschiedene Kulturen prägen. Auf der einen Seite steht der Typ Mutter-Kind-Verhältnis: der Mensch als Spross der Mutter Natur. Hiermit identifizieren sich zivilisationskritische und naturromantische Bewegungen, die Slogans wie «Die Natur weiss es besser» und «Zurück zur Natur» hervorgebracht haben. Auf der anderen Seite befindet sich der Typ Herr-Knecht-Verhältnis, wobei der Mensch selbstverständlich als Herr fungiert. «Macht euch die Erde untertan» steht als Leitspruch über dieser Sichtweise, oder sogar im Extremfall das futuristische «Tod dem Mondenschein». Sollen wir der Natur folgen oder sollen wir sie dem Menschen anpassen? So kann die Leitfrage der in Streit liegenden Positionen formuliert werden.

Die beiden Grundhaltungen lassen einen einfachen Schluss – vom Natürlichen als dem der Natur Entsprechenden, zum Guten und Richtigen – unwahrscheinlich erscheinen. Da natürliche Ereignisse für den Menschen schreckliche, ja sogar tödliche Folgen zeitigen können, fragt es sich, wie Natürlichkeit zu einem Gütesiegel werden konnte. Verdankt sich die Feier des Natürlichen am Ende nur der Sehnsucht des zivilisationsmüden Städters, der in seinem mit den neuesten technischen Geräten ausgestatteten und angenehm klimatisierten Luxusappartement sitzt und davon träumt, nackt über eine sonnendurchflutete Waldlichtung zu tollen? Derselbe Städter wird doch, wenn ihn ein Zipperlein plagt, seinen Sportwagen starten, um in der nächstgelegenen Spezialklinik den Einsatz des Kernspintomographen zu verlangen.

«Um es ohne Umschweife zu sagen: Fast alles, wofür die Menschen, wenn sie es sich gegenseitig antun, gehängt oder ins Gefängnis geworfen werden, tut die Natur so gut wie alle Tage. Das, was menschlichen Gesetzen als die verbrecherischste Handlung gilt, das Töten, übt die Natur einmal an jedem lebenden Wesen, und in einer beträchtlichen Zahl von Fällen nach langen Qualen, wie sie nur die allerschlimmsten menschlichen Ungeheuer, von denen wir wissen, ihren Mitmenschen je absichtlich zugefügt haben.» (J.S. Mill: «Three Essays on Nature», postum 1874)

John Stuart Mills Furor gegen die Naturbegeisterten des viktorianischen Zeitalters in allen Ehren, aber derart einfach kann eine solch verbreitete Überzeugung, wonach das Natürliche gleichbedeutend mit dem Guten sei, nicht ad absurdum geführt werden. Vielmehr scheint eine spezifische Vorstellung des Natürlichen dessen

positiven Wert zu begründen. Nicht einfach das, was in der Natur vorkommt, scheint gemeint zu sein, sondern ausschliesslich das dem Menschen Zutragliche. Dann fragt es sich allerdings, ob «Natürlichkeit» nicht bloss ein anderer Name für das sei, was wir Menschen für gut halten. Und somit liefe die Behauptung, dass das Natürliche das Gute sei, auf die wenig informative Aussage hinaus, dass das Gute gut für uns ist. Als Wertkriterium eingesetzt, soll das Natürliche anscheinend ambitionierter sein, nämlich eine objektive Richtschnur des Guten und Richtigen darstellen. Als Wertmassstab soll etwas dienen, das von menschlichen Interessen unabhängig vorliegt.

Unter den vielen Dimensionen des Natürlichen ist es meines Erachtens eine bestimmte Bedeutung, die den Zusammenhang zur Ethik herstellen könnte. Das Natürliche ist dieser Lesart zufolge selbstorganisiert, das Künstliche hingegen durch von aussen auferlegte Zwecke bestimmt. Dieser Unterschied wird mit dem Gegensatz von Natur und Technik gefasst. Bereits Aristoteles unterschied in ähnlicher Weise das von Natur aus Seiende und das technisch Seiende. Als Beispiel dient ihm das Weidenbett. Es ist ein vom Menschen mit einem bestimmten Zweck versehener Gegenstand, ein technisches Ding. Würde man es vergraben, wüchse daraus (angenommen das Potential zum Wachstum wäre vorhanden) kein Bett, sondern ein Weidenbaum.

Ein Baum wächst, er bekommt Äste, dann Blätter, verliert sie wieder usw. Verschiedene zielgerichtete Vorgänge, wie die Umwandlung von Sonnenlicht in Energie durch Photosynthese, sind dazu nötig. Zwar kann das alles beeinflusst werden, etwa indem Zweige beschnitten werden, aber die Abläufe selbst, die das Werden und Vergehen eines Baumes bestimmen, sind nicht vom Menschen festgelegt worden, sondern dem Naturding eigen. Im Gegensatz dazu sind Produkten die Ziele ihres Daseins nicht inhärent. Sie werden vielmehr mit bestimmten Zwecken versehen. Das Material eines Produkts kann durchaus der Natur entstammen, entscheidend für den Unterschied ist die Organisation aufgrund bestimmter Absichten. Ein Ast, den wir am Wegrand finden, selbst einer, der von uns in keiner Weise bearbeitet wurde, kann uns als Wanderstab dienen. Er wird damit zu einem technischen Ding.

Selbstorganisierte, natürliche Vorgänge scheinen Zwecke zu verwirklichen, die völlig unabhängig von menschlichen Interessen ablaufen. Hinzu kommt die Tatsache, dass der menschliche Organismus selbst ein «Naturding», also auch von

bestimmten inhärenten zielgerichteten Abläufen bestimmt ist. Es liegt deshalb nahe, im Natürlichen als dem Selbstorganisierten den Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis des normativen Gebrauchs zu sehen. Die zielgerichteten Vorgänge in der Natur bestimmen nach dieser Deutung das Gute und Richtige, und zwar unabhängig davon, wie der Mensch dazu steht.

Doch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Lösungen, die die Natur hervorbringt und solchen, die der Mensch findet, liegt darin, dass die Natur unbewusst und ungeplant verfährt, während der Mensch sich Ziele bewusst setzt und geplant versucht, sie zu verwirklichen. Kurz, natürliche Vorgänge mögen zielgerichtet ablaufen, aber nur der Mensch setzt sich Zwecke. Er verfolgt Interessen und sucht Lösungen. Diese sind aber immer vom Zweck bestimmt, in der Natur hingegen zufällig. Der Mensch kann sogar individuelle Zwecke verfolgen und dabei ein Ding – wie man sagt – zweckentfremden, etwa wenn er mit einem Schuh einen Nagel in die Wand schlägt.

Gleichwohl, die normative Kraft der Natur, der «Magnetismus», muss – so könnte man es ausdrücken – von Menschen selbst beigesteuert werden.

Die Tatsache, dass die Natur keine Zwecke verfolgt, stellt die einfache Übertragung der natürlichen Zielgerichtetheit auf menschliche Verhältnisse in Frage. Damit ist wiederum nicht die Behauptung widerlegt, dass der Mensch sich die Abläufe in der Natur zum Vorbild machen sollte. Gleichwohl, die normative Kraft, der «Magnetismus», muss – so könnte man es ausdrücken – von Menschen selbst beigesteuert werden. Insofern gibt es keinen einfachen Schritt von der Zielgerichtetheit der Natur zur Zweckorientierung des Menschen. Und deshalb kann die Natürlichkeit für uns nur dann zu einem Wert werden, wenn wir sie dazu erheben.

THOMAS SCHRAMME, geboren 1969, ist nach seiner Habilitation in Philosophie Senior Lecturer am Centre for Philosophy, Humanities and Law in Health Care der University of Wales in Swansea. Zu seinen jüngsten Buchpublikationen zählen «Gerechtigkeit und soziale Praxis» (2006) sowie «Philosophy and Psychiatry» (Hg. mit Johannes Thome, 2004).

Schön, gesund, sexuell attraktiv, körperlich und geistig maximal leistungsfähig. Und dies bis in alle Ewigkeit. Eine Vision, die von der Medizin fordert, nicht mehr nur zu heilen, sondern die menschliche Natur zu verbessern.

(2) *Enhancement* – Modellierung eines Ideals

Christian Lenk

Die Gegenwart begeistert sich an der Vorstellung des perfekten Körpers: medizinische Eingriffe zur Verschönerung des Körpers haben ihre Anrühigkeit weitgehend verloren, Doping erfreut sich in weiten Teilen des Leistungssportes grosser Beliebtheit. Stars und Models sind öffentliche Leitbilder geworden, die in Sachen Aussehen und Selbstdarstellung die Massen inspirieren. In gewisser Weise scheint der Körper selbst von der ganzen Person Besitz zu ergreifen. Eine Person wird mehr und mehr danach beurteilt, wie weit es ihr gelingt, ihren Körper an die äusserlichen Ideale der sexuellen Attraktivität und der maximalen Leistung anzupassen.

Die Abbildungen in den Populärmedien, die den Körper des Sportlers als eine Maschine zeigen, sind Stilisierungen dieses Prinzips: es gibt keine Person mehr, sondern der Mensch ist völlig in der Aufgabe aufgegangen, seinen Körper zu perfektionieren. Dennoch besitzt das Bild des Körpers in der medialen Darstellung eine eigenartige Künstlichkeit. Die Gesellschaft, die von der Vorstellung des idealen und zeitlos jungen Körpers besessen zu sein scheint, entfernt sich in der Realität immer stärker von diesem Ideal.

Denn in Wirklichkeit leben wir in einer rapide alternden Gesellschaft, die mit Bewegungsmangel und chronischer Überernährung kämpft. Dieser Kampf erscheint relativ aussichtslos, solange er sich allein gegen die Auswirkungen die-

ser Lebensweise richtet, und das Unternehmen einer «Verbesserung» oder des *enhancement* des menschlichen Körpers als eine vergleichsweise fruchtlose Kompensationsübung.

Der Begriff «*enhancement*» bezieht sich auf medizinische Eingriffe, die nicht auf die Therapie einer Krankheit, sondern auf aussermedizinische Zwecksetzungen – wie die Verwirklichung eines Schönheitsideales – abzielen. Doch das Gesicht des alternden Stars wirkt am Ende trotz den vielen Operationen nicht nur alt, sondern auch maskenhaft leer, seines Charakters entkleidet. Als Folge gerät daraus möglicherweise die Überlegung, eine «Verbesserung» des menschlichen Körpers müsse nur noch radikaler gedacht und durchgeführt werden, als das mit den chirurgischen Praktiken und leistungssteigernden Mitteln der Gegenwart möglich sei. Eine derartige Form des *enhancement* des menschlichen Körpers kann jedoch auch eine Form der Verdrängung darstellen, zur Vermeidung einer Konfrontation mit den Grenzen der eigenen Lebensführung.

Ist die Tatsache, dass der Mensch selbst Hand an seine eigene Natur legt, dass er sie gestalten und kultivieren will, nicht eine seiner ureigensten Eigenschaften? Wurde nicht die menschliche Kulturgeschichte mit den Elementen der Erziehung und der zweckdienlichen Zurichtung des Körpers gerade von der Einstellung geprägt, dass die Natur des Menschen nicht ein für allemal festgelegt sei, sondern zukunfts offen immer wieder neubestimmt werden müsse? Bereits der Renaissance-Philosoph Giovanni Pico della Mirandola nennt den Menschen in seiner Schrift «Über die Würde des Menschen» ein Chamäleon, da er mit freiem Willen *seine eigene Natur* bestimmen könne («*De hominis dignitate oratio*», 1486).

In diesem Zusammenhang ist allerdings auf einen europäischen Sonderweg zu verweisen, der in der Aufklärung das Bild des natürlich-kultivierten Körpers des Europäers gegenüber dem barbarisch-zugerichteten Körper des Fremden konstituiert. Der Körper des Europäers erscheint äusserlich unberührt und wird (seit den Zeiten des griechischen *gymnasion*) durch innere Übung und Disziplin kultiviert; die barbarischen Praktiken des Zusammenbindens des Fusses (bei der chinesischen Frau), der Deformierung des Schädels (bei den südamerikanischen Inka und Maya), der Tätowierung der Haut (in Polynesien), des Anspitzens der Zähne (in Afrika, Ozeanien, Lateinamerika) und der Zufügung von Schmucknarben (in Melanesien und Südafrika) erscheinen

demgegenüber als kulturell minderwertig. Aber sind sie nicht lediglich weitere Demonstrationen des anthropologischen Prinzips, dass die Natur des Menschen zu einem hohen Grad von kulturellen Praktiken geformt und überlagert wird, in einem Ausmass, wo sich von der Natur des Menschen nur noch in einem metaphorischen Sinne sprechen lässt? Diese Beobachtung scheint allerdings – eher als die Einstellung eines *laissez-faire* gegenüber allen möglichen Körpermodifikationen – die Frage nach den eigenen Gründen für die Ablehnung oder Akzeptanz von Eingriffen am menschlichen Körper nahezu legen.

In den modernen, liberalen Industrie- und Konsumgesellschaften steht das Prinzip der Selbstbestimmung an vorderer, wenn nicht vorderster Stelle bei der Rechtfertigung individuellen Handelns. Die subjektiven Gründe des Individuums erscheinen als genügende Legitimation, auch wenn es um die Frage geht, ob der einzelne sich selbst schädigen dürfe. So gesehen, hat der Liberalismus gemäss John Stewart Mills Konzeption – zu der auch gehört, dass jedermann das Recht habe, sich selbst zu schädigen – mittelfristig einen Sieg davongetragen. Ist nicht jeder mündige Bürger in der Lage, selbst zu entscheiden, ob er gefährliche Sportarten ausüben, riskante Geldanlagen zeichnen oder eben, zwecks Formung von Körper und Psyche, zu gesundheitlich nicht notwendigen Operationen oder Medikamenten greifen will? Das Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit birgt aber auch die Gefahr, gesellschaftliche, kulturelle und subkulturelle Anpassungszwänge gar nicht mehr als solche wahrnehmen zu wollen. Das Individuum in gesellschaftlichen Zusammenhängen neigt oft zu gleichförmigen Entscheidungen und Handlungen, auch wenn es diese als Form der Individualisierung und Ausdruck der authentischen Persönlichkeit verstanden wissen will.

Wie weit reicht nun das Prinzip der Selbstbestimmung, angewandt auf die Formung des eigenen Körpers als Ausdruck einer authentischen Persönlichkeit? Und wie ist mit den Wünschen von Eltern umzugehen, die möchten, dass ihr Kind über gewisse Eigenschaften verfügen soll, die ihm später Vorteile im sozialen Umgang mit anderen und Erfolg im Arbeitsleben sichern sollen? Ist es nicht legitimer Ausdruck elterlicher Sorge, das Kind mit den besten Eigenschaften ausstatten zu wollen, um es für spätere Konkurrenzsituationen zu rüsten? Einige Autoren argumentieren, dass eine solche Form der «Verbesserung» nur graduell von der konventionellen Form der Erziehung zu unterscheiden sei. Wäre eine vorgeburtliche

Steigerung des Intelligenzquotienten nicht wesentlich zweckdienlicher und angenehmer, als das Kind später zur Nachhilfe zu schicken, um ihm so eine entsprechende Bildungslaufbahn zu ermöglichen? An diesen Gedankengängen lässt sich ablesen, dass es sich im Zusammenhang mit einer «Verbesserung» des Menschen offensichtlich nicht in jedem Fall um Selbst-, sondern mitunter auch um Fremdbestimmung darüber handelt, welche Eigenschaften für andere Menschen für erstrebenswert gehalten werden. Die Erziehungsanalogie zeigt auch gewisse Grenzen der «Bildung» des Menschen. Die moderne Pädagogik versteht sich als eine Unterstützung der Persönlichkeit, der sie Wissen und Hilfen zur Lebensführung an die Hand gibt – es geht ihr nicht um eine Anpassung und Änderung der Person, wie von *enhancement*-Massnahmen angepeilt. Wir akzeptieren eben nicht alles als Erziehung, sondern nur das, was zu einer Entfaltung der vorhandenen Talente und zu einer emanzipativen Stärkung der Person zu führen vermag.

Ein besonders augenfälliges Feld der biomedizinischen Auseinandersetzung mit den natür-

Das Individuum in gesellschaftlichen Zusammenhängen neigt oft zu gleichförmigen Entscheidungen, auch wenn es diese als Form der Individualisierung verstanden wissen will.

lichen Grenzen des menschlichen Körpers ist die sogenannte Anti-Ageing-Medizin. Interessant dabei ist insbesondere, dass das Alter – von einigen unliebsamen Begleiterscheinungen abgesehen – nicht selbst als Krankheit gelten kann, wobei sich die Frage stellt, wogegen sich die Anti-Ageing-Medizin denn eigentlich richtet. Das Phänomen der Anti-Ageing-Bewegung zeigt auch, dass die verbreitete Verherrlichung des jugendlichen Körpers nur die eine Seite der Medaille ist, während die andere Seite darin besteht, die Lebensphase des Alters zu entwerten und sie sogar zu etwas Behandlungsbedürftigem zu machen. Traditionell war das Alter immer ein Zeichen des besonderen Status eines Menschen. Mit dem Alter wurde eine besondere Würde, in langen Jahren angehäuften Wissen oder sogar Weisheit verbunden. Die Dynamisierung der modernen im Vergleich zur traditionellen Gesellschaft führt jedoch zu einer rapiden Veraltung solchen Wissens, so dass auch der besondere Status der Alten selbst fragwürdig zu werden scheint. Anti-Ageing-Medizin als eine

Auseinandersetzung mit dem alternden Körper, die diesen als möglichst fit und jugendlich erscheinen lassen soll, vermag hier nichts weiter, als das Aussehen der Alternden zu retuschieren. Es bleibt eine offene Frage, ob die Verluste, die aus der Ablehnung des Alters entstehen, nicht grösser sind als die erwarteten Gewinne, die ohnehin niemals zu einer Auflösung des Grunddilemmas des Alterns führen können.

Dass gewisse Gruppen in besonderem Umfang zu «Verbesserungs»-Massnahmen greifen – Frauen (zur Herbeiführung eines sexuell attraktiven Körpers), Migranten (zur Europäisierung ihres Aussehens), kleinwüchsige Menschen (zur Anpassung ihres Körpers an den Grössendurchschnitt), unaufmerksame Kinder, insbesondere Jungen (zur Erhöhung ihrer Konzentrationsfähigkeit) und alte Menschen –, deutet darauf hin, dass diese Personen offenbar mit ihren physischen und psychischen Eigenschaften in ganz besonderem Masse nicht dem gesellschaftlichen Leitbild des leistungsfähigen und selbstbestimmten Individuums entsprechen. Diese Feststellung ist paradox, da es sich in diesen Fällen nicht *per se*

Die Energie- und Leistungsbilanz moderner Maschinen ist bescheiden gegenüber den Leistungen der natürlichen Organismen.

um «Randgruppen» oder behandlungsbedürftige Zustände im genuinen Sinn handelt. Die Feststellung ist auch in der Hinsicht paradox, dass sich die modernen, liberalen Gesellschaften als besonders freizügig verstehen und sich regelmässig darauf etwas zugute tun, dass in ihnen eine besondere Form des Pluralismus, eine Akzeptanz der Vielfalt, gepflegt werde. Doch diese Selbstsicht wird Lügen gestraft, wenn diejenigen, die nach Verhalten oder Aussehen nicht der Norm entsprechen, sich dem unterschwelligem Anspruch gegenübersehen, sich durch operative oder pharmakologische Massnahmen bitteschön auf Gleich bringen. So geschieht es denn, dass solche «Verbesserungs»-Massnahmen von einigen Betroffenen primär als Emanzipationsakte gegenüber den bisher erfahrenen Zurückweisungen verstanden und unternommen werden. Und es bleibt die Feststellung, dass sich die Toleranz der «liberalen» Gesellschaften gegenüber abweichendem Verhalten oder Aussehen in engen Grenzen zu halten scheint.

Die Realität des *enhancement* sieht also vergleichsweise trist aus gegenüber den Befürwor-

tern einer Modifikation des Menschen und den hochfliegenden Visionen, wie sie sich etwa im Transhumanismus niederschlagen. Kann der erdverhaftete Wunsch nach operativen Eingriffen zwecks Angleichung an ein herrschendes Schönheitsideal überhaupt etwas zu tun haben mit der luftigen Sicht von der Überwindung des Menschen durch eine biotechnologische Fortsetzung der naturwüchsigen Evolution der Arten? Möglicherweise laufen diese Zukunftsbilder auf die Bereitstellung – zumindest in Form eines theoretischen Überbaus – einer Ideologie der Machbarkeit hinaus, die momentan allerdings noch mit einigen fundamentalen Mängeln behaftet ist.

Entgegen den Versprechungen der Protagonisten des Transhumanismus, sind es zur Zeit keineswegs die Entwürfe der Techniker und Ingenieure, die für eine besonders langlebige Dauer und Existenz künstlicher Produkte stehen, sondern die natürlichen Originale, die aus dem selbstregulierenden Verlauf der Evolution hervorgegangen sind. Ein typisches «langlebiges» Konsumgut wie ein Auto hat eine maximale Lebensdauer von vielleicht 15 bis 20 Jahren – die durchschnittliche Lebensspanne des Menschen beträgt ein mehrfaches davon. Die Energie- und Leistungsbilanz moderner Maschinen ist bescheiden gegenüber den Leistungen der natürlichen Organismen. Die Entwürfe der modernen Robotik gelten normalerweise nach vier bis fünf Jahren als Schrott, wenn sie überhaupt je funktioniert haben. Die jahrzehntelangen Bemühungen zur Entwicklung künstlicher Intelligenz könnten mangels Nachweisbarkeit auf keiner Intelligenzquotienten-Skala verortet werden. Die sogenannte Neuroprothetik und -sensorik steht im Moment in jeder Hinsicht am äussersten Anfang jeglicher eventuell möglichen Entwicklung. Denn mit den groben Mitteln der Elektronik sich in das superkomplexe und filigrane menschliche Nervennetz einzuloggen, ist eine gigantische Herausforderung. Die Aufnahme und Bearbeitung der von einer beliebigen Umweltsituation produzierten Information, wie das menschliche Gehirn sie umfassend und problemlos als «Hintergrundaufgabe» bewältigt, ist mit einer computergestützten Bildauswertung allenfalls für einige wenige fest definierte Parameter zu schaffen. Der Transhumanismus ist also eine Utopie im eigentlichen Wortsinn – zum gegenwärtigen Zeitpunkt unrealistisch. Ob er sich je als mehr als heisse Luft zu entpuppen vermag, wird sich erst zeigen müssen.

CHRISTIAN LENK, geboren 1971 in Eschwege, hat im Jahr 2002 zum Thema *Enhancement* promoviert und arbeitet als Medizinethiker an der Abteilung für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Göttingen.

Cyborgs – Hybride aus Maschinen und Organismen – sind in der Literatur schon lange ein Topos. Noch mögen sie als abstruse Phantasieprodukte beiseite geschoben werden, doch Herzschrittmacher, Hörgerät und künstliche Hüfte zeigen uns: die ersten Schritte in die Cyborgisierung haben wir schon längst gemacht.

(3) «Wenn ich einmal gross bin, werde ich ein Computer sein»

Gundolf S. Freyermuth

In unserem Leben sind wir immer ein wenig weiter als in unserem Denken, sagte Marshall McLuhan. Denn wir nehmen die Welt im Rückspiegel der Reflexion wahr und pflegen daher die Gegenwart mit dem zu verwechseln, was haarscharf vorbei ist. Weshalb die meisten von uns auch glauben, sie seien noch Menschen alten Schlages, Angehörige der abendländischen Menschheit 2.0, Mischwesen also aus Natur und einer Kultur, wie sie nahezu allen, die in sie hineingeboren werden, mit den Jahren zur zweiten Natur wird. *Realiter* aber sind die meisten von uns längst Cyborgs.

Bei dem einen Freund zeichnet sich in diesen Sommertagen unter der nackten Brusthaut der Herzschrittmacher ab, der andere hat eine künstliche Herzklappe, erkennbar an der geschwungenen Narbe. Eine Freundin – die dritte schon – klagt über die künstliche Hüfte, die andere lobt ein Transplantat, über das sie öffentlich nicht so gerne redet. Man selbst hat ein künstliches Ohr. Im Fernsehen sind Menschen mit künstlichen Beinen bei Kletterleistungen zu sehen, die den eigenen, unkünstlichen Gerätschaften kaum zugetraut werden. Professoren und Studenten pflanzen sich und Haustieren Chips ein. Menschen, die man mal als Frau kannte, sind längst Mann. Und *vice versa*. Soldaten in voller High-tech-Ausstattung gleichen Videospiel-Cyborgs, unterscheiden sich von ihnen allerdings dadurch, dass sie kiloweise Batterien am Leibe tragen müs-

sen. Selbst Techniker, die Flugzeuge oder Autos reparieren, stöpseln sich irgendwo ein und suchen mit einem *Augmented-Reality-Cyborg-Auge* den Schaden. Mal abgesehen von dem Umstand, dass die meisten von uns kalte Panik packt, wenn das Handy einmal nicht funktioniert, auch kein Internetanschluss da ist und wir unerreichbar sind, allein und isoliert, abgeschnitten vom echtzeitvernetzten Informationsfluss, von unserem «Borg-Kollektiv».

Das hohe Mass, in dem wir alle – und mit fortschreitendem Alter immer mehr – Cyborgs werden, mag unserem Selbstbild widersprechen. Kulturkritische Vordenker freilich haben die Richtung, in die die Menschheit marschiert, seit langem erkannt, seit den Anfängen analoger und digitaler Elektronisierung. Schon McLuhan, der ja alle Technik als Erweiterung des menschlichen Körpers verstand, prophezeite dem *Homo sapiens* die Cyborgisierung. Donna J. Haraway erklärte die Symbiose mit unseren Maschinen zur digitalen *human condition* und wurde damit in den 1980er Jahren zur Begründerin einer intellektuell einflussreichen Cyborg-Anthropologie: «*Wir sind alle Chimären, theoretisierte und fabrizierte Hybride aus Maschinen und Organismen; kurz, wir sind Cyborgs.*»

Der Wissenschaftshistoriker David Hess sprach vom Ende des 20. Jahrhunderts als einem «*Proto-Cyborg-Zeitalter*». Sherry Turkle meinte Mitte der neunziger Jahre: «*Wir lernen, uns selbst als eingestöpselte Techno-Körper zu erkennen. Wir träumen alle Cyborg-Träume.*» Nicholas Negroponte, Leiter des MIT-Media Lab, konstatierte zur selben Zeit: «*Die Cyborgs sind schon hier!*» Und Francis Fukuyama – seit seiner Einsicht ins Ende der Geschichte, wie wir sie seit Hegel verstanden, wohl Amerikas bekanntester Philosoph und Historiker – hält in «*Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*» (2002) eine Überwindung der heutigen Menschheit und den Eintritt in eine posthumane Phase innerhalb der nächsten zwei Generationen für unumgänglich.

Was aber genau ist gemeint, wenn so von unser aller Cyborgisierung die Rede ist? Offensichtlich nicht, dass wir alle zu den Cyborgs des Cyberpunk oder der Hollywoodfilme würden, zu posthuman augmentierten Mischwesen aus Stahl und Silicon, schwachem Fleisch und starken Programmen, aus Hard-, Soft- und Wetware. Oder doch? Wie aber sind wir, die neuzeitliche Menschheit, soweit gekommen? Und wie soll, wie wird es weitergehen?

Der Ursprung des neuzeitlichen Dauerprojekts, eine neue, bessere Menschheit zu erschaffen, datiert in der Renaissance. Mit ihr entstand eine säkulare Menschheit, die sich selbst zum utopischen Versprechen wurde. *«Aufklärung, nämlich die fortschreitende technische Naturbeherrschung»* (Theodor W. Adorno), beschleunigte sich, getrieben vom Willen zur Verbesserung nicht nur der irdischen Lebensverhältnisse, sondern auch zur Selbstverbesserung. Angestrebt wurde sie sowohl kulturell durch Erziehung zu neuen Verhaltensweisen, durch bessere Ausbildung wie technisch-praktisch durch bessere Ernährung und medizinische Versorgung zur Steigerung von Gesundheit und Lebensdauer.

Ein neues Bild vom Menschen kam damit auf, das von den Erfahrungen mit mechanischer Technologie geprägt war. Dieser Perspektivwechsel initiierte um 1500 die Entwicklung der Obduktion von einer antiken Textwissenschaft zur naturwissenschaftlich operierenden Technik. Der technisch-praktisch orientierte Blick auf und in den Körper hatte nachhaltige Folgen für den Umgang mit ihm. Solange etwa das Herz

Indem Menschen sich aber als Maschinen begriffen, stellten sie sich in eine Konkurrenz, die mit der steigenden Leistungsfähigkeit automatisierter Apparaturen fatal wurde.

als Quell des Lebens und Sitz der Seele begriffen wurde, konnte man es bestaunen und besingen und zur Not auch Feinden bei lebendigem Leibe herausreißen. Eine ganz andere Ansicht musste jedoch gefunden werden – die vom Herzen als einer Pumpe –, um zur Vorstellung einer Reparatur oder gar des Austauschs dieses Organs zu gelangen. Die Obduktionspraxis legte so einer neuen mechanisch orientierten Medizin das Fundament. Sie erforschte zum einen gezielt die handwerkliche Reparatur des Organischen durch Chirurgie und zum zweiten die Substitution des Organischen durch Anorganisches.

Insbesondere mit der Prothetik legte die mechanische Medizin einer Entwicklung das Fundament, die heute in die Cyborgisierung mündet. Systematischen Ausdruck fand die Mechanisierung des Menschen in der materialistischen Philosophie. Descartes etwa begriff den Verstand als ein Uhrwerk, den ein Geist beseelte, La Mettrie erklärte gar den ganzen Menschen in *«L'Homme machine»* zur – perfekten – Maschine. Die Menschheit, die sich in feudalen Zeiten dem Gei-

stigen und dem Organischen zugehörig fühlte, Gott und den Tieren, (v)erklärte sich nun zum Automaten. Damit wandelte sich der einzelne zu einem Lebewesen, das technischer Reparatur und Verbesserung zugänglich wurde. Der Weg in die dritte Natur begann.

Indem Menschen sich aber als Maschinen begriffen, stellten sie sich in eine Konkurrenz, die mit der Industrialisierung und der steigenden Leistungsfähigkeit automatisierter Apparaturen fatal wurde. Günther Anders brachte diese Erfahrung auf den Begriff der *«prometheischen Scham»*. Mit ihm bezeichnete er das Minderwertigkeitsgefühl, das die industrielle Menschheit angesichts ihrer besseren Maschinen befiel. Anders' Reflexionen über *«Die Antiquiertheit des Menschen»* (1956) lieferten so am Scheitelpunkt der Industrialisierung das dialektische Gegenstück zu dem Lob, das La Mettrie am Scheitelpunkt der Mechanisierung dem Menschen ausgesprochen hatte. Die vergleichsweise perfekte Maschine, die ein Mensch um die Mitte des 18. Jahrhunderts darstellte, veraltete um die Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer vergleichsweise peinlichen Maschine. Das Aufkommen prometheischer Scham markiert, auch wenn Günther Anders sich die Überwindung der industriellen als einer unmenschlichen Technik anders erhoffte, den Anfang aller aktuellen Cyborgisierungs-Anstrengungen.

Sie kamen denn auch nahezu zur selben Zeit auf – im Umgang mit Computern. Dass die digitale Universalmaschine zu mehr imstande war als ihre analogen Vorgänger, erkannte zuerst J.C.R. Licklider. Richtig, also interaktiv, genutzt konnten Computer *«Intelligenzverstärker»* werden. Licklider forderte daher die *«Mensch-Maschinen-Symbiose»* (1960), eine funktionale Verschmelzung von Computern und Nutzern. Damit begründete er die Utopie einer digital augmentierten Menschheit. Populär wurde sie freilich unter einem anderen Schlagwort: der Rede vom *cybernetic organism*, kurz Cyborg.

Den Begriff prägten Manfred Clynes und Nathan Kline. Mit ihm wollten sie die Hightech-Ausrüstung des Menschen für Weltraumreisen bezeichnen. Clynes und Kline wie auch Licklider dachten freilich nicht an eine physische, sondern eine funktionale Verschmelzung von Mensch und Maschine nach dem Vorbild etwa des Fahrradfahrens. Der medizinische Fortschritt allerdings, den die Digitalisierung einleitete, trieb die Entwicklung über diese funktionale Cyborgisierung – die heute zu Unterscheidungszwecken häufig Fyborgisierung genannt wird – weit hinaus und

in jene Richtung, die vor einem halben Jahrhundert einzig in den Künsten erahnt und vor allem befürchtet wurde.

Der radikale Wandel im Umgang mit dem Körper verlief natürlich keineswegs widerstandslos. Die zeitgenössische Angst vor der Veränderung – zumal derjenigen des eigenen Menschseins – wird dokumentiert von den Altraumfiguren, die sich jede Epoche neu schuf. Die Auffassung vom Menschen als Uhrwerk etwa fand ihren androiden Ausdruck in unheimlichen Automaten und scheinlebendigen Puppen. Das aus toten Teilen montierte Monster des Dr. Frankenstein kündete vom frühindustriellen Schicksal des Körpers, von seiner Unterwerfung unter das Fabrikregime und die Zurichtungen der industriellen Geräte- und Transplantationsmedizin. Ähnlich wiesen die Phantasien von autonom handelnden Maschinenmenschen – in Samuel Butlers «Erewhon» ebenso wie in Karel Capeks «R.U.R.» oder Fritz Langs «Metropolis» – auf die Automatisierung und die damit beginnende Ersetzung des Körpers.

Verarbeiteten die Geschichten von androiden Robotern die Erfahrung der Taylorisierung und Automatisierung, so reagierte die Figur des Cyborgs auf die Einführung des Mikroprozessors in den 1970er Jahren und die Flut miniaturisierter elektronischer Geräte, die uns seitdem buchstäblich auf den Leib rücken – Taschenrechner, Walkmen und Laptops, Pager, Funktelefone, Gameboys, PDAs und jüngst auch *Softwear*, am Körper zu tragende Kleincomputer. Die symbiotische Verbindung zwischen Mensch und digitaler Technik, die sich darin ankündigt, fand ihren Ausdruck im Aufstieg von Menschmaschinen zu populären Helden. Im Unterhaltungsfilm begann er mit Yul-Brynner-Androiden in Michael Crichtons «Westworld» und setzte sich über Figuren wie *Data*, den *Terminator*, den *Robocop* oder die *Borgs* bis in die 1990er Jahre fort. Diese Fiktionen trieben deutlich die Wanderung der immer kleineren Geräte von der Oberfläche des menschlichen Körpers bis tief in ihn hinein weiter – eine Phantasie, die derweil längst von unserer Wirklichkeit eingeholt wurde, in der ja künstliche Glieder, Organe und implantierbare Technik wie Herzschrittmacher, Medikamentenspender oder Identifikationschip alltäglich sind.

Auffällig lässt sich denn auch beobachten, wie die ästhetische Entwicklung die medizintechnisch tatsächlich erfolgende Cyborgisierung antizipierte und begleitete. Stellten die Cyborgs zunächst noch eine Bedrohung dar, so mutierten sie im

Laufe der Jahre zu Freunden der Menschen – die drei Folgen der «Terminator»-Serie dokumentieren diesen Wandel.

Wenn die Kunst in der Vergangenheit als ein Kompass gelesen werden konnte, der den Weg in die Zukunft anzeigte – was verrät sie uns dann heute, in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts, über den weiteren Prozess der Cyborgisierung? Nun, auffällig wenig. In der Science-Fiction-Literatur inflationieren natürlich weiterhin Ideen, wie sie phantastischer nicht sein könnten – und zumeist schon vor vielen Jahren zum erstenmal imaginiert wurden. Nur die Wirklichkeit ist noch mit dem Aufholen beschäftigt.

Dafür spricht auch, dass sich Spuren der Cyborgisierung nun dort finden lassen, wo schlicht vom Alltag erzählt wird. In diesem Frühjahr erschien etwa ein spannender Gegenwartsroman, wie er vor ein oder gar zwei Jahrzehnten einzig als Science-Fiction hätte geschrieben werden können. Denn in ihm vermag der Held gewissermaßen im Kopf der Heldin zu kramen – weil die ihre Erinnerungen, Ansichten, Briefwechsel, Konversationen, Photographien, Lieblingslieder, kurz-

Verarbeiteten die Geschichten von androiden Robotern die Erfahrung der Automatisierung, so reagierte die Figur des Cyborgs auf die Einführung des Mikroprozessors in den 1970er Jahren.

um ihr ganzes Leben, wie es früher Menschen nur im eigenen Kopf zusammenbrachten, auf ihrem Laptop gespeichert hat. Dessen Festplatte birgt mehr, als all ihre Freunde verraten könnten, mehr als wessen sie selbst sich vermutlich auf Anhieb erinnern würde. Was Mathias Nolte in «Roula Rouge» so glänzend beschreibt – den virtuellen Direktzugang zum Innenleben eines anderen –, bestätigt die Anfänge jener cyborgischen Synergetik, die Ray Kurzweil vor einem Jahrzehnt postulierte, die Tendenz also zur sukzessiven Übertragung dessen, was Persönlichkeit ausmacht, auf dauerhafteres Trägermaterial: «*Wir werden unsere Gehirne schrittweise durch direkte Verbindung mit Maschinenintelligenz verbessern, bis die Essenz unseres Denkens vollständig in die viel fähigere und zuverlässigere neue Maschinerie migriert ist.*»

Das utopische Denken und auch der Wille zur phantastischen Spekulation scheint – dem zeitgenössischen Blick jedenfalls, der übersehen mag, was im Rückblick sich als zukunftssträchtig erweisen wird – seit den 1980er Jahren zunehmend aus den Künsten in die Wirklichkeit eingewandert zu

ein, in die Nischen avantgardistischer Zirkel und in die Eliten der Naturwissenschaften selbst.

Eine avantgardistische Keimzelle posthumanen Denkens entstand um 1990 an der amerikanischen Westküste, die Gruppe der Extropianer. Begründet wurde der lockere Zusammenschluss von Geistes- und Naturwissenschaftlern, *digerati* und Hightech-Unternehmern von dem Philosophen Max More. «Die Humanität, das Menschsein, ist nur eine Durchgangsphase auf dem Pfad der Evolution», erklärte er: «Es wird Zeit, dass wir unser Schicksal in die eigene Hand nehmen und unser Fortschreiten in die Transhumanität beschleunigen.» Langfristig wurde die evolutionäre Selbstverbesserung der Spezies angestrebt, eine post- und transhumanistische Integration biologischen Lebens in die wuchernde Technosphäre und die Integration digitaler Technik in die Körper. Geeignete Mittel zu solcher Cyborgisierung schienen Computer-Gehirn-Interfaces, die Manipulation des Erbgutes sowie, zur Überwindung von Altern und Tod, Kryonik und nanotechnische Reparatur. Fluchtpunkt war die Virtualisierung des Lebens selbst, die Aufhebung

«Es wird Zeit, dass wir unser Schicksal in die eigene Hand nehmen und unser Fortschreiten in die Transhumanität beschleunigen.»

der biologischen Einheit von Soft- und Wetware durch eine Digitalisierung der Informationen, die individuelle Existenz ausmachen, und deren Umspeicherung auf dauerhaftere Datenträger.

Die Extropianer verstanden sich so als Avantgarde der Evolution und forderten nichts weniger als eine zweite Aufklärung. Die erste habe die Beherrschung der äusseren Natur philosophisch abgesichert. Dasselbe sei nun notwendig für die Durchsetzung einer Cyborg-Zivilisation: die philosophisch-moralische Begründung der Beherrschung auch der menschlichen Natur.

Vieles von dem, was die Extropianer um die Mitte der neunziger Jahre propagierten und was die breitere Öffentlichkeit erstaunte, war gesunkenes Kulturgut – Ideen, die eine Weile bereits unter den wissenschaftlichen Eliten und in den Hightechlabors kursierten. Der Princeton-Physiker Freeman Dyson etwa schrieb schon 1978: «Ich glaube nicht, dass die Menschheit noch lange eine einzelne Spezies sein wird.» Auch der wohl berühmteste lebende Wissenschaftler, der Kosmologe Stephen Hawking, sieht seit langem schon Cyborgs über Normalmenschen triumphieren:

«Wir treten in ein neues Zeitalter ein, das Zeitalter der selbstgesteuerten Evolution.» Einzelne würden eher früher als später Wege finden, sich selbst mit Hilfe von Computer- und Gentechnik zu alterslosen Supermenschen umzuformen, und diese Cyborgs würden dann die Erde übernehmen und die Besiedlung des Weltalls beginnen.

Für ein Auslaufmodell hält auch der KI-Pionier und MIT-Professor Marvin Minsky die analoge Menschheit, der Konstrukteur der ersten lernfähigen neuronalen Netze und der ersten mechanischen Robot-Hand. 1994 etwa fragte er im «Scientific American»: «Werden Roboter die Erde erben?» Und bejahte. Von derselben Nachfolge spricht Carnegie-Mellon-Robotiker Hans Moravec. Dem Niedergang der Menschheit als Gattung sieht er mit Begeisterung entgegen: «Er ist so unvermeidlich wie wünschenswert. Die Evolution ist wichtiger als wir. Wir sind lediglich Teile im grossen Ganzen.» Und auch Moravecs Kollege und Konkurrent Rodney Brooks, Leiter des «MIT Computer Science and Artificial Intelligence Laboratory», klingt in seinem Bestseller «Flesh and Machines: How Robots Will Change Us» (2002) sicher und optimistisch: «Wir werden eine Verbindung von Fleisch und Maschinen werden. Wir werden über das beste verfügen, das Maschinen bieten können, aber wir werden auch unser biologisches Erbe besitzen.»

Die eskalierende Cyborgisierung des Homo sapiens, die Vermählung der Natur mit Produkten, die Menschen schufen, erscheint daher als das Schlüsselereignis unserer Epoche. Als die digitale Technik, die sie heute prägt, noch die Labors kaum verlassen hatte, schrieb Marshall McLuhan: «Der Mensch beginnt nun, sein Gehirn ausserhalb seines Schädels zu tragen und seine Nerven ausserhalb seiner Haut.» Charakteristisch erschien ihm eine Witzzeichnung, die einen kleinen Jungen zeigte, der seiner verblüfften Mutter erzählte: «Wenn ich einmal gross bin, werde ich ein Computer sein.» McLuhan kommentierte: «Humor hat häufig prophetische Kraft.»

Bleiben aber werden wir, die ersten Cyborgs und unsere Kinder, eine Menschheit 3.0, selbstevolutionierte Geschöpfe aus Natur, Kultur und Technik, biologisch ermächtigt und morphologisch befreit wie keine frühere Spezies. Vorerst zumindest. Bis uns körperlose Infomorphs evolutionär übertrumpfen. Doch das ist eine andere Geschichte.

GUNDOLF S. FREYERMUTH, geboren 1955, ist Professor für angewandte Medienwissenschaften in Köln und freier Publizist.

Häufig unterstellt, doch selten definiert. Eine Frage des Gefühls, der Gewohnheit, der Mode oder der Ideologie. Manche leben es, von den meisten wird es hingegen nur empfunden. Was ist das Natürliche?

(4) Natürlich unnatürlich

Rüdiger Görner

Reisende, die am *Gate E* in Zürich-Kloten ankommen, sehen sich angenehm genötigt, in die – man vermutet – Elektromagnetschnellbahn, auch *Shuttle* genannt, einzusteigen, um in den Hauptbereich des Flughafens zu gelangen. Bevor man zu diesem stets pünktlichen Hochgeschwindigkeitswunderwerk kommt, begrüsst einen bereits ein verheissungsvolles, mit alpenländischen Emblemen versehenes Plakat von «(my) *switzerland.com*», ergänzt durch den mindestens ebenso wesentlichen Zusatz «*get natural*». Im Shuttle vollzieht sich dann diese Natürlichkeit, genauer gesagt: sie intoniert und verbildlicht sich. Der sich verwundert umblickende Reisende hört nämlich schon bald auf dem rasanten Weg zum Flughafenmittelpunkt Kuhglocken, leises Gemurmel, ein Alphornensemble, und dazu flimmern gespenster-, um nicht zu sagen: menetekelhaft auf der einen Seite des Tunnels Alpenszenen auf. Auf so viel Natürlichkeit, diesem erstrebenswertesten Gut in der postindustriellen Gesellschaft, war der Reisende selbstverständlich, um nicht zu sagen natürlich, nicht eingestellt. Am Ende dieses beschleunigten Transfers kann er von sich sagen: *Gosh, I really got natural.*

So ist das mit dem Natürlichen heutzutage, es lauert an den unwahrscheinlichsten Ecken, überfällt einen werbewirksam, verbündet sich vor aller Augen mit einem ganzen Land. Natürlicher nie als im Klotener *Shuttle*.

Von Ilse Aichinger stammt der Satz: «*Dass die Natur das Natürliche sei, ist grausam.*» Verstörend ist inzwischen auch, was alles zum Natürlichen erklärt und wie es vermarktet wird. Der Natur zunehmend entfremdet, postulieren wir das Natürliche wie es uns die Werbeträger der Medien vormachen. Das Natürliche versteht sich nicht selten als Extrem; Freikörperkulturisten halten sich für radikal natürlich, Vegetarier ohnehin, Leistungsverweigerer, Aussteiger auch, die inzwischen verblühten Blumenkinder aus der Hippiezeit nicht minder. Dergleichen Phänomene treten geradezu zyklisch in Erscheinung; der Naturalismus in der Literatur sowie der von Nietzsche inspirierte Vitalismus als soziokulturelle Befindlichkeit, mit dem Monte Verità als Gipfelpunkt, dominierte die Natürlichkeitsszene um 1900. Auch die literarische Entdeckung der Alpen durch Albrecht von Haller und ihm folgende ganze Dichtergenerationen bis tief in die Romantik hatte das Natürliche bereits auf ihrer Seite, von den geistigen Kindern Rousseaus zu schweigen. Dass der Blut-und-Boden-Wahn sich letztlich auch einer antizivilisatorisch gemeinten Natürlichkeitsideologie verdankte, steht leider gleichfalls ausser Frage. Zuviel Natürlichkeit ist mithin ungesund.

In Diskussionen sieht sich das Natürliche dogmatisch behauptet, wenngleich kaum noch definiert. Allenfalls auf diese minimalistische Begriffsbestimmung scheint man sich einigen zu können: das Natürliche ist das Nicht-Virtuelle. Und es ist ein Sprachfall; unterscheiden doch die Sprachphilosophie und -wissenschaft traditionell zwischen natürlichen, also natürlich gewachsenen Sprachen und künstlichen Fachsprachen. Zudem stellt das Natürliche auch die Glaubensfrage; unter «natürlicher Religion» versteht man ein anthropologisch begründbares, von allen Ritualisierungen freies religiöses Grundgefühl, einen Sinn für das Heilige, aber auch die Bereitschaft, Natur zu sakralisieren. Gegenauflärer wie Johann Georg Hamann verwiesen am Ende des 18. Jahrhunderts darauf, dass mit dieser Art Religiosität weder das Seelenheil noch die Erlösung erlangt werden könne.

Dass wir uns dem Natürlichen mehr denn je entfremdet haben, wer wollte dies bestreiten. Und dass wir uns verkünsteln, um natürlich zu wirken, steht gleichfalls seit langem ausser Frage. Wir essen, sofern wir es uns leisten können, mit Vorliebe biologisch-organisch und kultivieren, wo immer möglich, ein Biotop. Wir setzen auf die Heilkräfte der Natur und verabscheuen

pharmazeutische Produkte, da sie «nach Chemie riechen». In einem grundlegenden Aufsatz über die «Natürlichkeit der Chemie» hat Hubert Markl den Widersinn dieser Terminologien und Verhaltensmuster aufgezeigt (1991) und berechtigterweise gefragt, ob es nicht vielmehr darauf ankomme, ein informierteres Verständnis über die «*chemischen Grundlagen unseres Daseins*» zu entwickeln, wobei er erachtete: «*Es lässt sich keine Grenzlinie zwischen rein chemischer und rein biologischer Forschung und Produktion ziehen*», wobei er darauf hinwies, dass auch die Unterscheidung von organisch und anorganisch so längs nicht mehr greife. Leben ohne chemische Reaktionen, daran erinnerte er nachdrücklich, sei schlicht nicht möglich, was übrigens auch für die Kunst gelte: «*Was wären Kunst und Schönheit, gäbe es nicht die Chemie der Farben?*»

An unserem Verhältnis zur Kunst hat sich seit alters auch unsere Beziehung zur Natur und zum Begriff des Natürlichen entschieden. «*Die Alten waren so gross im Natürlichen*», befand Goethe in seiner «Italienischen Reise» und Schiller, der das «Naive» im wesentlichen mit dem Natürlichen

Das Natürliche erscheint mehr und mehr als Ergebnis einer Anstrengung, die auf die Überwindung der Entfremdung von der Natur abzielt.

gleichsetzte, hatte in seinem grossen Versuch «Über naive und sentimentalische Dichtung» bereits festgestellt: «*Sie [die Alten] empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche.*» Was besagt das? Dass die Modernen laut Schiller durchaus noch ein Empfinden für das Natürliche haben, wenngleich sie nicht mehr wie «*die Alten*» inmitten des Ursprünglichen sind. Durch die Empfindung kann das aufgehoben werden, was man nach Schiller die Entfremdung nennen wird.

Goethe illustrierte dieses Phänomen, indem er seine Beziehung zu den Dichtungen Homers, namentlich seine erneute Lektüre der «Odyssee» in Sizilien, wie folgt charakterisierte: «*Selbst die sonderbarsten erlogenen Begebenheiten haben eine Natürlichkeit, die ich nie so gefühlt habe als in der Nähe der beschriebenen Gegenstände.*» Auch er kann, mittels der Empfindung, zum Natürlichen durchdringen, wobei er sich aber über die Natur dieses vermeintlich Natürlichen keiner Illusion hingibt.

Das Natürliche, Unverstellte, Authentische schien in der Sturm-und-Drang-Phase des späten 18. Jahrhunderts noch greifbar; zwischen

klassischem Kunstanspruch und romantischem Sehnen begann es sich aufzureiben, um im Naturalismus zur kunstideologischen Forderung zu werden und in der Moderne vollends zur Utopie. Sich natürlich geben, das meint in der (darstellenden) Kunst wie im Leben: nicht nur ungezwungen wirken sondern *sein*. Aber eben das scheint schwieriger denn je. Das Natürliche erscheint mehr und mehr als Ergebnis einer Anstrengung, die auf die Überwindung der Entfremdung von der Natur abzielt. Das Ja zu Empfindungen, Affekten, Instinkten kann Teil eines solchen Überwindungsversuches sein.

Die Definition des Natürlichen hängt von den Zeitumständen und kulturellen Kontexten ab. In der britischen Tradition etwa ist seit der schottischen Aufklärung der *common sense* weitgehend identisch mit dem, was man für das Natürliche hält. Der Gemeinsinn versteht sich dabei gewissermassen als das vergesellschaftete Natürliche. Wie verhält es sich aber mit diesem natürlichen Gemeinsinn angesichts eines Versuchs in einem Pflanzenlabor in Südlondon, in dem eine Tabakpflanze mit einem in sie gentechnisch eingefügten Algen-Gen gedeiht, dessen DNA die Tabakpflanze dazu bringt, ein für sie selbst nutzloses Protein zu produzieren, welches seinerseits ein gegen HIV einsetzbarer Stoff ist? Wann werden wir dergleichen für «natürlich» halten? Und welches Bewusstsein sähe sich in dieser Akzeptanz von Natürlichkeit gespiegelt?

Die Natur dachte sich der böhmische Jugendstilist Alfons Mucha um 1900 als eine unendlich Schöne, scheinbar schlafend, umwunden von den Strähnen ihres Haares, gekrönt, halb sinnlich, halb übersinnlich wirkend – kurz, seine Darstellung der Natur in Bronze betonte das Unnatürliche an ihr. Damit erwies sich diese metallne Allegorie als wegweisend.

RÜDIGER
GÖRNER, geboren
1957 in Rottweil am
Neckar, lebt seit 1981
in London. Er ist
Professor für Neuere
Deutsche Literatur und
Kulturgeschichte am
Queen Mary College,
University of London.

Das Tier im Menschen zu zähmen, ja den Menschen ganz Geist werden zu lassen, war das Projekt des Humanismus. Es musste scheitern, da schon seine Voraussetzung falsch war: die Annahme eines Gegensatzes zwischen Mensch und Natur.

(5) Noch immer Tier

Benjamin Taubald

«Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung zum Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde. Mit solcher Beharrlichkeit und Einstimmigkeit ist der Gegensatz von allen Vorvorderen des bürgerlichen Denkens, den alten Juden, Stoikern und Kirchenvätern, dann durchs Mittelalter und die Neuzeit hergebetet worden, dass er wie wenige Ideen zum Grundbestand der westlichen Anthropologie gehört.» (M. Horkheimer, Th.W. Adorno: «Dialektik der Aufklärung»)

Jede Ideologie braucht und erschafft sich ihre Mythen, aber manchen geht das leichter von der Hand als anderen. Als im ausgehenden 15. Jahrhundert der italienische Adlige Giovanni Pico della Mirandola, enttäuschter Student des kanonischen Rechts, Philosoph und Mitglied des Kreises um Marsilio Ficino, in Florenz jenen Text verfasste, der postum unter dem Titel «Über die Würde des Menschen» zu Berühmtheit gelangte, da war der Mythos für ihn gleichsam die organische Form, um seine Ideen ins Fließen und in den Diskurs seiner Zeit zu bringen. Von Pico wurde dieser Essay nur als Einleitung zu dem konzipiert, was er als sein eigentliches Werk betrachtete – eine Sammlung von 900 Thesen, in denen er die Konvergenz von antiker Tradition und neuzeitlichem Denken, von jüdischer und christlicher Überlieferung, auch von kirchlicher Scholastik

und dem Neuplatonismus der Renaissance aufzeigen wollte. «*Die Gelehrten der Welt*» wollte er nach Rom zusammenrufen, um seinen Katalog zu diskutieren, und schrieb Einladungsbriefe an die Universitäten Italiens, Frankreichs, Deutschlands und Spaniens. Er hätte sich denken können, mit diesem Vorhaben den Widerspruch der Kirche zu erregen; Papst Innozenz VIII. verbot kurzerhand das ganze Unternehmen, verurteilte einige der Thesen als häretisch und verbannte den Verfasser.

Während das Thesenwerk Picos weitgehend vergessen ist, dessen Synkretismus schon bald an Attraktivität verlor, gilt «Über die Würde des Menschen» als Schlüsseltext der philosophischen Kultur des italienischen Humanismus und begeistert die Gelehrten aller Epochen. Denn mit einer Vehemenz, die tatsächlich ihresgleichen sucht, stellt er den Menschen als das glücklichste und bewunderungswürdigste Wesen der gesamten Schöpfung dar; sein Dasein ist sogar noch dem der «*Engel und der Chöre des Himmels, der Sterne und der überweltlichen Intelligenzen*» vorzuziehen, denn unter ihnen allen ist allein der Mensch mit jener Gabe ausgezeichnet, die ihn nur um ein wenig geringer als Gott selbst erscheinen lässt – der Gabe der Freiheit.

So also Picos Mythos. Der Mensch geht aus dem letzten Schöpfungsakt Gottvaters hervor, um die geschaffene Welt zu vollenden; doch alle Schätze des höchsten Künstlers und Baumeisters, alle idealen Archetypen sind bereits vergeben, alle Ränge des Universums sind bereits von Seinen Geschöpfen bevölkert. «*Daher*», fährt Pico fort, «*liess Gott sich den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: ‹Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken bestimmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen ... damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst.›»*

Gottgleich kann, und soll selbstverständlich, dieses Dasein werden. Aber es kann auch scheitern: dieselbe Freiheit macht den Menschen auch «frei, in die Unterwelt des Viehs zu entarten» – dann nämlich, wenn er nicht durch seine geistigen Fähigkeiten die eigene Selbstvergottung ins Werk setzt. Dann verkehrt sich die Würde seiner Freiheit in das Elend einer tierhaften Existenz, die sklavisch an den naturhaften Aspekt ihrer Existenz gekettet ist, an bewusste Sinnlichkeit und blosse Phantasmen. Mensch sein heisst frei sein; Tier sein heisst, auch das ist aus diesem Text zu lernen, unfrei sein, so weit weg (oder weiter) als ein Stück unbelebte Materie vom Dasein des Menschen und damit vom Sinn der Schöpfung.

Die Idee, im Tier das absolut Andere des Menschen, ja die Antithese des Menschlichen zu sehen, verdankt der philosophische Mainstream den Anstrengungen des Aristoteles. Die Vorsokratiker hatten das Verhältnis von Mensch und Tier weitgehend entspannter gesehen. Hatten nicht Pythagoras im 6. und Empedokles im 5. vorchristlichen Jahrhundert gelehrt, die unsterb-

Die Idee, im Tier das absolut Andere des Menschen, ja die Antithese des Menschlichen zu sehen, verdankt der philosophische Mainstream Aristoteles.

liche Seele des Menschen könne auch in Gestalt eines Tieres reinkarniert werden? War nicht überliefert, dass sie im Bellen eines Hundes die Stimme des verstorbenen Freundes wiedererkannt hatten; war also nicht der Unterschied zwischen Mensch und Tier eher nur graduell; und enthielten sie sich nicht deswegen auch tierischer Nahrung? Reflexe dieser Lehren sind noch bei Platon zu entdecken; Aristoteles aber war bestrebt, damit Schluss zu machen. Mensch zu sein – das hiess auch für Aristoteles Teilhabe am Göttlichen, und zwar exklusiv vermittelt durch die menschliche Vernunft. Es ist die Vernunft, die letztlich den einzigen Selbstzweck im ganzen Universum darstellt – weil sie göttlich ist (und umgekehrt). Alle unvernünftigen Lebewesen haben nur den Zweck, ihr dienlich zu sein, und die Vernunft hat das Recht, mit ihnen nach Belieben zu verfahren. Über diesen Graben hinweg, der den Menschen vom Tier trennt, kann es keine wie immer geartete Verwandtschaft oder Gemeinschaft geben. Welchen Gebrauch der Mensch von den Tieren macht, ist seinem Belieben anheimgestellt, sie stehen – idealiter – völlig unter seiner Gewalt.

Der breite Strom des griechischen Denkens liess sich von diesen Lehren nicht übermässig beeindrucken. Sogar an Aristoteles' eigener Schule, dem Peripatos, wandten sich seine Nachfolger Theophrast und Straton von seinen apodiktischen Positionen ab. Es bedurfte der folgenreichen Wiederentdeckung des Aristoteles durch den Kirchenvater Augustinus, der die Lehre von der absoluten Verschiedenheit und Getrenntheit von Mensch und Tier aus der Antike hinein in das Mittelalter und die Neuzeit vermittelte. Und wie kein Zweifel an der Autorität des Augustinus erlaubt war, so verfestigte sich auch die Rolle des Tiers als des absoluten *Alien*, der Antithese zum Menschlichen. Das Tier wurde durch die Jahrhunderte zum Platzhalter der nichtmenschlichen Natur; denn Tiere sind doch die Wesen, in denen die Natur dem Menschen gleichsam am nächsten kommt, in denen Mensch und Natur interagieren und in einem bestimmten Sinn kommunizieren können. Es wurde zum Objekt der Unterwerfung; Francis Bacon gab die Maxime vor, die Natur auf die Folterbank zu zwingen, um ihr ihre Geheimnisse zu entreissen, und formulierte damit ein Forschungsprogramm, das radikaler umgesetzt wurde, als er hätte erwarten können.

René Descartes transformierte (und radikalisierte) die Exklusion des Tieres aus der philosophisch-theologischen Gedankenwelt der Antike in das rationalistische Paradigma der Neuzeit, indem er die Triebhaftigkeit des tierischen Daseins jeder Vitalität, jeder Lebenskraft entkleidete und sie zu einem rein mechanischen Reiz-Reaktions-Schema reduzierte, dem kein wie immer geartetes Bewusstsein entspräche und das damit auch endgültig vogelfrei gemacht wurde. Hatten die religiösen Weltdeutungssysteme den Tieren ein gewisses Bleiberecht zugesprochen, da sie nun einmal im göttlichen Schöpfungsplan vorgesehen waren (worüber in allen grossen Religionen immerhin ernsthaft nachgedacht wurde), kannte eine rein immanente Rationalität hier kein Halten mehr.

Welches Erschrecken, als sich herausstellte, dass nicht nur die Natur ausserhalb des Menschen schwer zu beherrschen war, sondern dass auch im Menschen selbst das Tier auftauchte! Die Erfahrung, *immer noch* Tier zu sein, bedeutete schon Jahrhunderte vor Darwin eine der grossen Gefährdungen für das menschliche Selbstwertgefühl. Aber natürlich war diese Erfahrung unvermeidlich für das Naturwesen Mensch. In der voraufgeklärten Welt der Märchen und Sagen, die uns heute noch (seltsam) vertraut erscheint, ist

die Begegnung mit dem «inneren Tier» ein ständig wiederkehrender und keineswegs angstbesetzter Topos – ein Reflex unvordenklich alter Vorstellungen, wie sie immer noch im Totemismus und Schamanismus existieren. Für das aufgeklärte Bewusstsein hingegen muss die Vorstellung des Erwachens einer ungesteuerten, vernunftfremden Vitalkraft im Menschen schrecklich sein. In der Neuzeit treten an die Stelle dieser Symbole Legenden, die ausschliesslich den destruktiven Aspekt in den Mittelpunkt stellen: es ist die Zeit, in der Werwolfgeschichten und andere Horrorerzählungen wachsende Popularität geniessen; die Zeit, in der die Erfahrung des Tieres im Menschen zur existentiellen Bedrohung wird.

Zum Glück standen Strategien bereit, diese Gefahr abzuwehren, an erster Stelle, indem ein irgendwie tierhaftes Existieren bestimmten defizienten, mangelhaften Formen des Menschseins zugeordnet wurde – etwa Kindern, Frauen, «Barbaren»: (Vor-)Formen des Menschlichen, denen die vollkommene Vernunftbestimmtheit fehlt. Dementsprechend konnten dann wiederum Methoden zur Anwendung kommen, um diese Existenzen zu domestizieren. Das ergab ein Programm, das die unerwünschte Begegnung mit dem Tier im Menschen verhindern sollte (Alice Miller hat dieses Grundprinzip der bürgerlichen Erziehung die «Verfolgung des Lebendigen» genannt; aber was bei Kindern noch Aussicht auf Erfolg verspricht, stösst natürlich an gewisse biologische Grenzen) oder es durch Techniken der Unterdrückung marginalisierte. Notfalls, darin besteht der pädagogische Wert der Werwolfgeschichten (die nicht zufällig auffallend oft im Zusammenhang mit Inquisitionsprozessen auftauchen) und ihre latente Drohung, auch durch Auslöschung. Immerhin hatte bereits Aristoteles gegen die Tiere im Ganzen einen «gerechten Krieg» ausgerufen, die geistige Mobilmachung war also ohnehin bestens vorbereitet.

Die zeitgenössische Form der Werwolflegenden, in denen uns ihre Intention am besten zugänglich ist, ist auf andere Medien übergegangen: B- und C-Movies aus Hollywood, die kohärente Welter-schliessung versprechen, ohne dass sich an dieser Grundaussage viel geändert hätte. Geschichten von der tödlichen Bedrohung, die unvermutet aus der Tiefe wahlweise des Meeres, des Waldes oder (quasi in Reinform) des eigenen Selbst in der Gestalt eines mörderischen Tieres hervorbricht, gehören seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts zu den absoluten Klassikern. Etwa im Film «Cat

People», einem der stilbildenden Werke des Genres, von Jacques Tourneur aus dem Jahr 1942: hier wird die Geschichte der jungen New Yorkerin Irena Dubrovna erzählt, die von der Wahnvorstellung eines alten Fluches geplagt wird, der auf ihr lastet und der sie dazu führen würde, sich in sexueller Erregung in einen Panther zu verwandeln und ihren Liebhaber zu töten. Niemand glaubt ihr, auch nicht ihr frischvermählter Gatte Oliver, der zwar ihren Wunsch nach Enthalt-samkeit zu respektieren bereit ist, sie aber trotzdem durch seine Freundschaft mit einer anderen Frau zur Eifersucht treibt und dadurch das Unglück auslöst. Obwohl der Zuschauer lange darüber im Unklaren gelassen wird, besteht am Ende kein Zweifel darüber, dass Irena tatsächlich die Gestalt eines Panthers angenommen und als solcher auch getötet hat – und letztlich getötet wird.

Irena, dargestellt von Simone Simon, ist die Klischeeübererfüllung des Anderen der Vernunft: sie ist eine Frau und eine Barbarin. Oliver hingegen, der *healthy American guy*, steht nicht nur Irena, sondern mehr noch seiner Beziehung zu ihr in vollkommenem Unverständnis gegen-

Welches Erschrecken, als sich herausstellte, dass nicht nur die Natur ausserhalb des Menschen schwer zu beherrschen war, sondern dass auch im Menschen selbst das Tier auftauchte!

über; er bekennt explizit, weder zu wissen, was eigentlich Liebe sei, noch Unglück in seinem Leben je gekannt zu haben. Getötet wird Irena schliesslich von einem Psychiater, zu dem Oliver sie zur Bewältigung ihrer Probleme geschickt hat. Ganz folgerichtig fühlt sich dieser Dr. Judd einerseits zu Irena sexuell hingezogen, erdolcht sie aber ohne zu zögern, als sie daraufhin ihre Metamorphose durchmacht; der Panther, den sie zuvor noch aus dem Zoo befreit hatte, wird absolut zufällig von einem Polizeiauto überfahren. Nun, so viel unbewusste Wahrhaftigkeit ist auch im Kino selten.

Schwieriger als der Unterdrückung und Auslöschung ist der Fährte der Domestikation, der eigentlichen Zähmung des Tieres im Menschen zu folgen. Eine der Spuren, an die man sich heften kann, ist Franz Kafkas Text «Bericht an eine Akademie», jener von einem Affen (Rotpeter mit Namen) vor einer wissenschaftlichen Vereinigung gehaltene Vortrag, in dem er seinen Weg vom Affen zum Menschen – als welcher Rotpeter mittlerweile offensichtlich eindeutig spricht

– schildern soll. Selten ist dieser Kampf mit so deprimierender Offenherzigkeit beschrieben worden – der Zwang, das innere Tier niederzuhalten, um am Prozess der Humanisierung teilhaben zu können. Der Weg zum Menschen vermittelt der Überwindung des Tieres im Menschen ist, ihm zufolge, dreierlei: es ist ein Akt der Dressur; es ist ein Akt der Gewalttätigkeit; und es ist schliesslich ein Akt der Freiwilligkeit.

Man beachte: es ist *nicht* ein Akt der Freiheit, auf diese Unterscheidung legt Rotpeter (mittlerweile geschult in solchen Dingen) den allergrössten Wert. Sein Entschluss, das Affenwesen in sich niederzuringen und zum Menschen zu werden, ist vielmehr der einzige Ausweg aus der Situation des Eingesperrtseins, in der er sich vorfindet, im Käfig einer Jagdexpedition erwachend. Als Affe würde er in wechselnden Käfigen bleiben und schliesslich verrecken müssen. Als Mensch aber würde er den Käfig hinter sich lassen können – also beschliesst er, «*als gewesener Affe in die Menschenwelt einzudringen und sich dort festzusetzen*», beschliesst, wider all seine Anlagen und Triebe sich auf das Menschsein hin

Der Traum des Humanismus, den Menschen freizumachen, indem er ganz Geist wird, wählt nicht den falschen Weg – er stellt die falsche Alternative.

zu dressieren. Und es gelingt ihm, er hat glänzende, «*kaum mehr zu steigende Erfolge*» in der Gesellschaft. Aber Freiheit? Gerade durch seine Entwicklung ist ihm jene Freiheit, «*das ganze Tor, das der Himmel über der Erde bildet*», verschlossen.

Der einzige Ausweg wäre, vom Dampfer, der Rotpeter nach Europa bringt, ins Meer zu springen und dort zu ersaufen – und auch das wäre nicht wirkliche Freiheit (die nur in der Erinnerung, nicht einmal in der Imagination existiert), es wäre blosser Illusion durch ein gespielt heroisches Selbstopfer. Was ihm bleibt: es sich abends mit einer Flasche Rotwein gemütlich zu machen, es sich bei «*einer kleinen halbdressierten Schimpansin wohlgehen*» zu lassen, nachts, wenn «*der Irrsinn des verwirrten dressierten Tieres in ihrem Blick*» nicht zu erkennen ist. «*Man sage nicht*», so schliesst Rotpeter seine Ausführungen, ohne zu zürnen oder anzuklagen, «*es wäre der Mühe nicht wert gewesen. Im übrigen will ich keines Menschen Urteil, ich will nur Kenntnisse verbreiten, ich berichte nur; auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet.*»

Wer sich einmal auf diese Spaltung, die Dichotomie von Mensch und Natur, das Projekt der Domestikation des Tieres im Menschen einlässt, für den – so Kafkas Rotpeter – ist es bereits zu spät. Weder in der Vernunft, noch in der Natur wird er finden können, was er preisgegeben, als er diese Alternative akzeptiert hat. Der Traum des Humanismus, den Menschen frei zu machen, indem er seiner natürlichen Ursprünge entkleidet und ganz Geist wird, wählt nicht den falschen Weg – er stellt die falsche Alternative und hat daher keine Wahl mehr. Um mit dem Aufbegehren des Tieres in uns versöhnt zu werden, müsste man (unmöglich dies natürlich) das Rad zurückdrehen bis an einen Punkt vor dieser Wahl. Also werden wir weiterhin ratlos bleiben: mit Nietzsche können wir die Anstrengungen der Vernunft, dem Menschen seine Würde zu sichern, den Kampf um Humanität als den «*Kampf gegen unser ganzes altes thierisches Selbst*» verlachen und dabei zusehen, wie das praktische Potential dieser Vernunft verkümmert. Wir können uns andererseits auf den mühsamen Weg machen, eine Sprache zu finden, in der sich das Zusammengehen von Mensch und Natur in einem etwas anderen Licht, aus einem etwas anderen Winkel darstellen liesse; nicht dass wir so naiv sein dürften zu glauben, dieses Verhältnis von Grund auf nach unseren Vorstellungen neu formulieren zu können, aber doch sie «*um ein Weniges zurecht zu rücken*» (so haben Walter Benjamin und Th.W. Adorno genannt, was hier notwendig wäre).

Ressourcen dazu gibt es. Sie reichen von der Ausweitung unserer Empathie in den Bereich der nichtmenschlichen Natur, wie ihn Forscherinnen wie Jane Goodall u.a. praktiziert und Philosophinnen wie Mary Midgley reflektiert haben, bis zur hochabstrakten Dekonstruktion unserer Positionen durch Denker wie Jacques Derrida und Giorgio Agamben, in deren späten Schriften die Frage nach dem Tier vehement in den Mittelpunkt des Interesses drängt. Das Tier in uns ist nicht befriedet, kein kleiner Prinz ist in Sicht, der es zähmen könnte; nähern wir uns ihm lieber nur vorsichtig.

BENJAMIN TAUBALD, geboren 1970, promovierte 2000 an der Universität Wien in Theologie mit der Arbeit «Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie». Er ist international als Dozent im Rahmen der kirchlichen Erwachsenenbildung tätig.

Natur oder Freiheit – durch diesen Gegensatz wird das westlichen Denken bestimmt. «Ziran», ein Schlüsselbegriff des philosophischen Daoismus des alten China, weist einen anderen Weg. Ein Ausflug über die Grenzen unseres anthropozentrischen Naturbegriffs hinaus.

(6) Ziran: Natur und Freiheit in einem gedacht

Günter Wohlfart

Werfen wir einen Blick in den Rückspiegel unseres neuzeitlichen westlichen Begriffs der «Natur». Wenn wir versuchen, diesen Begriff in seiner Tragweite zu überschauen, erweist sich ein kontrastierender Vergleich mit dem altchinesischen Konzept von «Natur-Freiheit» als hilfreich. Dadurch kann sich ein philosophischer Ausblick in eine Naturbetrachtung eröffnen, die an der Zeit ist.

Trotz wachsender Kritik ist der Naturbegriff Descartes', Kants und Hegels, dreier prominenter philosophischer Protagonisten der Neuzeit, bis heute massgebend. War das Mittelalter noch theozentrisch, kann die Neuzeit als anthropozentrisch, subjektzentriert und egoistisch beschrieben werden. Seit den Zeiten Descartes' (1596–1650), des Aufklärers in Gottes Namen, ist das Ego das Credo der Moderne. *Cogito ergo sum*, ich denke also bin ich, so lautet Descartes' bekannter ontologischer Ego-Beweis. Aus dem Begriff des «Ego» glaubte der «Cogitator» Cartesius dessen Existenz «herausklauben» zu können, um eine Vokabel aufzunehmen, die der Aufklärer Kant (1724 – 1804) später bei seiner Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises verwendet hat. An die Stelle des andächtig verehrten Gottes als des höchsten Wesens und transzendenten Höhepunkts der dogmatischen Metaphysik tritt das denkende Ego, das «*Ich denke*», das Kant dann als «*höchsten Punkt*» seiner Transzendentalphilosophie bezeichnet. Das Ego ist der «*Polarstern*», an dem sich das Kantische Aufklärungsdenken

orientiert. Kant steht auf den Schultern Descartes', wenn er im ersten, überheblichen Satz seiner Anthropologie sagt: «*Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebende Wesen.*» Es erhebt ihn über die Natur, «*die Existenz der Dinge unter Gesetzen.*»

Schon für Descartes war der Mensch «*maitre et possesseur de la nature*», Meister und Besitzer der Natur. Kant geht in seiner Erkenntnistheorie in der hier eingeschlagenen Richtung einen Schritt weiter, wenn er in der Vorrede zur «*Kritik der reinen Vernunft*» sagt, dass wir, um den «*sicheren Gang einer Wissenschaft zu gehen*», die Natur «*nötigen*» müssen, auf unsere Fragen zu antworten, anstatt uns von ihr «*gängeln*» zu lassen. Der Mensch steht nach Kant, zumindest als Vernunftwesen, nicht unter Naturgesetzen, er ist frei.

Für Hegel (1770–1831), den deutschen Idealisten par excellence, der trotz aller Kritik an Kant in der Kantischen Philosophie die Grundlage seines eigenen Denkens sieht, ist die Freiheit die höchste Bestimmung des Geistes, die Natur dagegen das «*Andere des Geistes*». Das Natürliche ist für ihn das Geistlose. «*Die Natürlichkeit ist das, worin der Mensch nicht bleiben soll. Die Natur ist böse von Haus aus...*»

Aus Hegelscher Sicht besteht nun der «*Mangel der orientalischen Welt*» im allgemeinen und der chinesischen als ihrer «*niedrigsten Stufe*» im besonderen eben darin, dass sich der Geist nur als «*natürliche Geistigkeit*» zeigt. «*Der Geist hat das Natürliche noch nicht vollständig unterworfen*». Freiheit existiert für Hegel in der chinesischen Welt nur als Natürlichkeit, was für ihn ein Indiz ihrer Inferiorität ist. Die Ungetrenntheit von Natürlichkeit und Freiheit ist in seinen Augen ein defizienter Modus des Geistes. Eben diese Ungetrenntheit zeichnet nun aber in der Tat das altchinesische Denken aus und kann – im Unterschied zu Hegel – als einer ihrer bedeutenden Vorzüge angesehen werden. Wir begegnen ihr vor allem im philosophischen Daoismus, dessen bekanntester Klassiker «*Laozi*» (Laotse), das heisst dessen «*Daodejing*» (Taoteking) ist, eine vermutlich aus dem vierten und dritten Jahrhundert vor unserer Zeit stammenden Sammlung von Spruchgut, die Hegel übrigens nur sehr flüchtig zur Kenntnis nahm.

Man sieht die Türme der Stadt oft erst, wenn man sie verlassen hat. Man sieht die Silhouette der eigenen Denkgebäude besser aus der Ferne. Gehen wir weit zurück, bis in den fernen Osten, bis ins alte China, nicht um uns an mentalen

Antiquitäten und philosophischen Chinoiserien zu ergötzen, sondern um durch diesen weiten Umweg über China Zugang zu finden zu einem Naturverständnis, das zwar immer noch unzeitgemäss ist, aber dennoch längst an der Zeit zu sein scheint.

Wohlwissend, dass es angesichts der dramatisch eskalierenden Naturverschandelung und Zerstörung im gegenwärtigen frühkapitalistischen China und angesichts der von Mao Zedong propagierten, progressiven Unterwerfung der Natur geradezu als zynisch angesehen werden könnte, ausgerechnet in Sachen Natur chinesischen Nachhilfeunterricht nehmen zu wollen, könnte ein «zurück zum Laozi» wegweisend sein.

Laozi, der mutmassliche Verfasser des gleichnamigen Texts ist der daoistische Proto-Ökologe und könnte als geistiger Urgrossvater grüner Naturschützer bezeichnet werden. Er wäre kein schlechter Ratgeber für die Umweltpolitiker im neuen China, das ohne Rücksicht auf Verluste in die vom Westen adoptierte Moderne aufbricht, und er wäre wohl auch kein schlechter Ratgeber für uns moderne Westler, die wir bei unseren

Die Angst, als romantischer «Euro-Daoist» blossgestellt zu werden, sollte kein Grund dafür sein, nicht von den Alten zu lernen, auch dann, wenn es sich um die alten Chinesen handelt.

Fortschritten die Natur nach wie vor rücksichtslos mit Füßen treten. Die Angst, als romantischer «Euro-Daoist» blossgestellt zu werden, sollte für uns kein Grund dafür sein, nicht von den Alten zu lernen, auch dann, wenn es sich um die alten Chinesen handelt.

Zentraler Begriff im Daoismus, in dem – plakatig gesagt – die Natur von ähnlich grundlegender Bedeutung ist wie im Konfuzianismus die Kultur, zentraler Begriff im (philosophischen) Daoismus (dao jia) ist – wie der Name schon sagt – das «dao», das mitunter fälschlicherweise auch als «der (sic! G.W.) Tao» apostrophiert wurde.

In solchen Übertragungen scheint noch immer der Gott der Theologen herumzugeistern, der von Anfang an die – zweifellos verdienstvollen – Laozi-Übersetzungen christlicher Missionare inspiriert hat. «Dao», gewöhnlich durch «Weg» übersetzt, bedeutet den (in ewiger Bewegung seienden) «Lauf» der Welt, der Zeit, der Dinge und des Lebens. Im Laozi wird er, wie in anderen altchinesischen Texten, mit dem Lauf des Wassers verglichen. Entscheidend ist, dass es beim

«dao» nicht um etwas Transzendentes geht, um ein höchstes Sein oder Wesen, sondern um eine (immanente) Transformation, um den Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Anders gesagt: es geht nicht um etwas Übernatürliches, Metaphysisches, sondern um etwas durchaus Physisches, sozusagen um das Natürlichste von der Welt.

Am Ende des 25. Kapitels des Laozi findet sich der *locus classicus*, an dem in einer Steigerung das Verhältnis von Mensch, Erde, Himmel und Dao beschrieben wird. An dieser, im Hinblick auf unser Thema besonders aufschlussreichen Stelle heisst es: «ren fa di / di fa tian / tian fa dao / dao fa ziran». Wörtlich übersetzt: «Mensch Gesetz Erde [das Gesetz des Menschen ist die Erde] / Erde Gesetz Himmel / Himmel Gesetz dao / dao Gesetz ziran». Die den Höhepunkt bildende Schlusspassage «dao fa ziran» wurde verschieden interpretiert und übersetzt – das *dao* richtet sich nach dem *ziran* bzw. nach sich selbst –, was aber für uns hier nicht entscheidend ist. Worauf es jedoch, bei welcher Übersetzung auch immer, am Ende ankommt, ist das seltsame Schluss-Binom «zi-ran». Dieser Begriff ist bei uns im Westen weniger bekannt als das zum Modewort gewordene «dao». Dennoch ist dieses «ziran», wie unter anderem die eben zitierte Stelle aus Kapitel 25 des Laozi zeigt, ein, wenn nicht der Schlüsselbegriff des Daoismus.

«Ziran» wird heute gewöhnlich einfach durch «Natur» übersetzt. Ein Blick in das «Laozi», auf das wir uns hier aus Platzgründen beschränken müssen, zeigt jedoch, dass er in verschiedenen Kontexten sowohl durch «Natur» bzw. «natürlich» als auch durch «Freiheit» bzw. »frei« übersetzt werden kann und übersetzt wurde.

Wenn nun ein philosophierender Westler bei seinen Gedankengängen durch das Laozi das im Hinterkopf haben sollte, was Descartes, Kant, Hegel und andere über Natur versus Freiheit gesagt haben, dann könnte er bei einem Übersetzungsversuch des «ziran» leicht in die Entweder-Oder-Falle der westlichen Denker auf ihrem Weg nach Osten tappen. Das heisst, er würde das «ziran» in die eine oder in die andere Denkschublade stecken, die jeweils bereits mit westlichen Denkkzetteln vollgestopft ist.

Um dagegen sowohl der einen als auch der anderen Bedeutung des «ziran» gerecht zu werden, bietet sich als Hilfsübersetzung der für den neuzeitlichen Denker im Westen widersprüchlich erscheinende Bindestrichbegriff «Natur-Freiheit» an. (Der Gedankenstrich zwischen den Begriffen «Natur» und «Freiheit» soll uns einen Anstoss

geben beim Nachdenken über die scheinbar «gegenstrebige Harmonie» beider Begriffe. Dazu sind die geläufigen Redewendungen «freie Natur» oder «natürliche Freiheit» ihrer jeweiligen Einseitigkeit wegen weniger geeignet.)

Ähnlich wie beim Begriff «xin», «Herz-Geist», mutet der Begriff «Natur-Freiheit» uns zu, das zusammenzubringen, was uns seit langem himmelsweit verschieden erscheint: Natur und Freiheit. Um Missverständnissen zu begegnen, die sich immer wieder unbemerkt einschleichen, indem wir eigenes Gedankengut in fremde Begriffe hineinübersetzen, muss dem Leser deshalb noch ein klein wenig Philologie zugemutet werden.

Das Binom «zi-ran» bedeutet wörtlich «(von) selbst-so». Am Ende jenes 25. Kapitels wird also vom *dao* gesagt, dass das (von)selbst-so-(Verlaufende) (*ziran*) das Gesetz bzw. die Methode (*fa*) des Laufs (der Dinge) (*dao*) sei. Das klingt ein wenig vertrackt.

Entscheidend ist, dass der im Finale des 25. Kapitels beschriebene Verlauf etwas ist, das sich von selbst (natürlich) anlässt und nicht von einem Selbst veranlasst wird, vor allem nicht vom Ego eines Menschen, der sich durch seine Kreationen als Ebenbild eines Schöpfergottes versteht. Das, was sich von selbst, selbstverständlich und ganz natürlich ergibt, tut sich ohne fremdes Zutun (*wei wuwei*), ohne Ego (*wu ji*), ohne Eingreifen in den autopoietischen Selbst-Lauf der Dinge. Der Grund dieses «Selbst-Laufs» ist kein äusserlicher, sondern ein «Selbst-Grund». Doch genug der Philologica!

Wo bleibt bei diesem befremdlichen daoistischen Naturbegriff unsere menschliche Freiheit? Nun, für den Menschen, der dem *dao* folgt, das heisst der auf dem rechten Weg ist, für diesen Menschen ist im «(von)selbst-so» (*ziran*) das «ich selbst» zum Moment geworden. In dieser Spontanität und Natürlichkeit ist die menschliche Freiheit und Selbstbestimmung aufgehoben – im dreifachen Sinne dieses Wortes: negiert, bewahrt und erhöht. Das Tun des daoistischen Weisen (*sheng ren*) hat seinen Grund nicht in seinem eigenen Selbst (Ego) bzw. in der Schein-Freiheit seines Ich-Selbst (*ziwo*) und seiner vermeintlichen Autonomie. Sein Tun ist vielmehr ohne eigenwilliges Tun, ohne eigenmächtiges Zutun, ohne subjektiven Grund, «ohne warum». Sein Tun ergibt sich von selbst. Es ist spontan, «autogenetisch», um nicht zu sagen «automatisch», wie man das «*ziran*» auch übersetzt hat. Er antwortet spontan (*ziran ying*) auf den Anspruch der Situation, dem Lauf der Dinge entsprechend.

Für denjenigen, der mit dem *dao*, also mit dem Lauf der Dinge und der Natur mitgeht, kommt es darauf an, sein Selbst sein zu lassen, es gerade dadurch existieren zu lassen, dass er aus ihm herausgeht und von ihm ablässt. Für ihn kommt es darauf an, von seinem Ego abzulassen, indem er sich einlässt auf den natürlichen Selbst-Lauf des Lebens und der Natur. Denn bedeutet Freiheit des Ich in Wahrheit nicht Freiheit vom Ich, Selbst-Gelassenheit und Selbst-Vergessenheit in der Natürlichkeit? Nur durch diese ich-freie, ego-lose Gelassenheit kann es wirklich zum «Einklang von Himmel/Natur und Mensch» (*tian ren he yi*) kommen, um abschliessend an dieses wohl wichtigste Philosophem in der chinesischen Geistesgeschichte zu erinnern.

Die Zeichen stehen dahin: es ist höchste Zeit, dass der Mensch sich nicht länger als «Herr und Besitzer», sondern als Teil der Natur begreift und sich auf sie einlässt. Man wird sehen, wie weit es das die Natur unterdrückende *animal rationale* in seiner Herrlichkeit noch bringen wird. Womöglich werden die grünen Apokalyptiker mit ihren dunklen Prophezeiungen Recht behalten, dass sich die

Nur durch diese ich-freie Gelassenheit kann es wirklich zum «Einklang von Himmel/Natur und Mensch» kommen, so das wohl wichtigste Philosophem in der chinesischen Geistesgeschichte.

progressive Zerstörung der Natur als die Katastrophe des fortschrittlichen «Projekts der Moderne» erweisen könnte. Muss anstelle des Ego, das nach dem von Nietzsche diagnostizierten «Tod Gottes» ins Zentrum unseres Weltbildes gerückt ist, wieder die Natur treten? Ein «Zurück zur Natur» also?

Ich meine ja. Doch es geht nicht um Natur als Paradiesgärtlein vor dem Umwelt-Sündenfall oder um ihre romantische Schonung. Unsere ökologische Unschuld haben wir unwiederbringlich verloren. Es geht auch nicht um nostalgische Natur-Romantik – sei es à la Rousseau oder à la Laozi. Es geht vielmehr um einen geordneten Rückzug aus dem Kampf gegen die Natur, deren Teil wir selbst sind. Es kommt darauf an, keine weiteren «Fortschritte» mehr machen zu wollen durch das Untertan-Machen und die Unterdrückung der Natur – auch der eigenen. Natürlichkeit und Freiheit sind keine Gegensätze. Das können wir von den alten Chinesen lernen. Unterlassen wie dies, könnte die Natur, die schwer misshandelte Untertanin aufbegehren und sich rächen. Und «Gaias Rache» könnte furchtbar sein.

GÜNTER
WOHLFAHRT,
geboren 1943, war bis
zu seiner Emeritierung
2003 Professor
für Philosophie in
Wuppertal. Er lebt
in einem Berghof
in Südfrankreich.
Zu seinen Büchern
zählt unter anderem
«Der philosophische
Daoismus» (2001).

Der technische Mensch arbeitet an der Überwindung des Todes – bis nur noch sterben muss, wer auch sterben will. Für den deutschen Philosophen Peter Sloterdijk hat dieses Projekt etwas Rührendes und Beängstigendes zugleich: wo natürlicher Tod war, wird menschengemachter Mord werden.

(7) Die Athletik des Sterbens

Peter Sloterdijk im Gespräch mit René Scheu

Herr Sloterdijk, haben Sie Angst vor dem Tod?

Ja, habe ich, und zwar deshalb, weil ich ihm ganz früh schon nahe war, gewissermassen von ihm herkomme. Hätte ich keine Ahnung davon, verhielte ich mich vielleicht wie der französische Hauptmann La Palisse, den Albert Camus in «Der Mythos von Sisyphos» erwähnt. Dieser Führer war für seine Furchtlosigkeit, genauer für seine Gedankenlosigkeit bekannt. In einem Lied, das die Soldaten zu seinen Ehren dichteten, heisst es entsprechend: «Ein Viertelstund vor seinem Tod / Da war er noch am Leben». In philosophischer Sicht bringt das eine interessante Position zum Ausdruck: es gibt Leben, in das der Tod keine Schatten vorauswirft.

Ein besinnungsloses Leben? Das ist nicht gerade, was die Philosophen gemeinhin schätzen.

Vielleicht haben die modernen Philosophen – wie sie eben sind, fixiert auf die Existenz und ihre Endlichkeit – etwas Mühe, ein Leben mit einer rein expansiven Dynamik zu denken. Aber wenn ihnen diese Fähigkeit abgeht, heisst dies noch lange nicht, dass eine solche Lebensform nicht existiert – ein Leben ohne Stauung, ohne Reflexion, ohne übertriebene Selbstbezogenheit, und vor allem: ohne das Engramm einer Nahtoderfahrung.

Sie sahen sich schon früh mit der Möglichkeit des Todes konfrontiert?

Ich habe sozusagen als Toter angefangen. Eine komplizierte Geburt, eine Rhesus-Unverträglichkeit bei den Eltern, das reicht für einen Start als Beinahe-Toter. Unmittelbar nach der Geburt trat eine schwere Gelbsucht bei mir auf, was Beobachter zu der Aussage veranlasste, dass blaue Augen bei gelber Haut besonders vorteilhaft zur Wirkung kommen. Ich empfand das freilich nicht als ästhetisches Privileg. Von der ersten Minute meines Lebens an war ich schon an sein Ende erinnert. Wenn der Beginn das Ende evoziert, so ergibt das einen Ausgangspunkt, der alles verfärbt.

Düster verfärbt?

Ein düsterer Anfang ja, aber gefolgt von immer weiterreichenden Aufheiterungen. Auf diese Lichtungen ist es mir als Philosoph immer am meisten angekommen. Übrigens hat Emil Cioran in einer seiner dunkelsten Schriften – «Vom Nachteil, geboren zu sein» – mit einer ähnlichen Figur gearbeitet. Bei ihm heisst es nicht: «Wir weichen dem Tod aus», sondern: «Wir fliehen vor der Katastrophe der Geburt».

Sie haben von der Möglichkeit eines Lebens gesprochen, in das der Tod keine Schatten wirft. Ist das nicht bloss die Phantasie eines Philosophen, dessen Geburt ein Todeskampf war?

Man muss zwischen Tod und Sterben unterscheiden. Letztlich kann niemand den Tod kennen – wer ihn kennt, ist schon jenseits aller Erkenntnis. Wir beobachten bloss sein Protokoll, seine Randumstände, allenfalls den Vernichtungsvorgang aus der Innenperspektive bis an die kritische Grenze. Das Sterben hat eine klaustrophobe Dimension, die man schwerlich überschätzen kann. Die Romantiker haben das verdrängt, indem sie immer bloss die agorophile Dimension des Sterbens betonten: alles wird gross, schön und offen, man steht auf einer blühenden Wiese im Mai, man hat so viel Platz wie nie zuvor und füllt ihn mit seiner Seele aus. In Wahrheit verengt sich im Todeskampf der Raum, man hat keinen Platz mehr, weder auf dieser Welt noch in dieser Zeit. Die Empfindung solcher Engpass-Situationen ist das Unerträgliche überhaupt.

Ist ein Leben ohne Todesbezug wirklich ein lebenswertes Leben? Oder wäre es so etwas wie die unendliche Ausdehnung der Gedankenlosigkeit?

Es wäre lebenswert – ich gebrauche den Konjunktiv, weil ich persönlich anders empfinde. Ich kann mir jedoch eine solche Lebensweise durchaus vorstellen. Die Wertschätzung des Lebens von seiner inneren Bezogenheit auf den Tod ab-

hängig zu machen, ist ein alteuropäischer Tick. Es gibt doch auch Leben mit einer ganz eigenen Intensität und Wachheit, ohne Morbidität und Rückstau, auch ohne Jenseitsinteresse, sogar ohne das Bedürfnis, die eigenen verstorbenen Lieben im Jenseits wieder zu treffen. Setzen wir unsere Lebenskonzepte in Beziehung etwa zur hinduistischen Hermeneutik des Todes, wird uns unsere geschichtlich-kulturelle Bedingtheit schlagartig bewusst. Dort zielt das Begehren ja darauf, vom Leben erlöst und aus dem Rad der Wiedergeburten entlassen zu werden. In der abendländischen Kultur sind Wiederbegegnungsträume hingegen eine Hauptquelle thanatologischer Phantasien. Übrigens scheint mir, dass die Furcht vor negativen Begegnungen bei der Ausbildung von Jenseitsvorstellungen ebenso mächtig gewesen ist wie die positive Dimension...

...man will ewig leben, fürchtet sich aber zugleich davor, im Jenseits besonders perfide Leute anzutreffen...

...dann lieber ewig irdisch leben. Das ergäbe eine thanatologische Begründung des Willens zum Leben. Die Furcht, verhassten Mitmenschen im Jenseits zu begegnen, hat auch schon in manchem die Hoffnung geweckt, es gebe überhaupt kein Jenseits. Zuletzt bleibt die Hoffnung, der Himmel möge eine Art Labyrinth sein, in dem sich die Bewohner verlaufen. Da fällt mir ein bekannter Scherz ein. Petrus führt einen Neuankömmling im Himmel herum und zeigt ihm die verschiedenen Abteilungen, hier die Juden, dort die Moslems, da drüben die Hindus. Am Ende des Rundgangs deutet er auf eine grimmig dreinblickende Gruppe hinter einer Mauer und sagt: «Leise, das sind die Katholiken, die glauben, sie seien allein hier.»

Nicht nur in der abendländischen Philosophie, auch in unseren populären Phantasien – Stichwort Hollywood – können wir so etwas wie die Geburt des wahren Lebens aus dem Geiste des Todesbewusstseins beobachten. Auf welche kulturellen Einflüsse führen Sie dies zurück?

Die westlichen Menschen sind noch immer sehr stark geprägt durch eine christliche und letzten Endes griechische Form der thanatologischen Spannung. In der griechischen Kultur hat sich ein starkes heroisch-athletisches Pathos herausgebildet, das sich auf alle Daseinsbereiche erstreckte. Leben bedeutet In-Form-Sein, und darum erhofft man sich nichts mehr als eine Gelegenheit, um in Höchstform zu sterben. Das ist die verborgene Botschaft der «Ilias». Die beiden stärksten Kämpfer in der Ebene von Troja, Hektor und Achill,

segnen das Zeitliche im richtigen Moment, beiden bleibt ein Dasein nach der Höchstform erspart. Wie eine lebbare postathletische Existenz aussehen kann, zeigen uns heute die Athleten der Sportindustrie. Zuerst werden sie hochgeputzt und dann in einem Rekonversionstraining wieder für Normalzwecke hergerichtet. Sie müssen nicht wie Kampfmaschinen ausser Dienst herumlaufen, sondern werden brave Steuerberater oder Sportkommentatoren.

Im Christentum hingegen findet der Mensch den Triumph nicht im zeitlich perfekt abgestimmten Tod, sondern in Gott, dem Garanten für den Triumph über den Tod.

Unser modernes Todesbewusstsein ist in der Tat auch ein säkulares Relikt der katholischen Memento-Mori-Kultur. Interessant ist, wenn Sie mir einen kleinen philosophiegeschichtlichen Umweg über einen Autor gestatten, bei dem das griechische und das christliche Erbe zusammenkommen...

...nur zu...

...interessant ist also, dass der einstige Ministrant Martin Heidegger zu jener Zeit, als er am meisten

Leben bedeutet In-Form-Sein, und darum erhofft man sich nichts mehr als eine Gelegenheit, um in Höchstform zu sterben.

vom Tode sprach, am wenigsten katholisch war. Diese radikale Einkehr in sich selbst, der Tod nicht nur als eigene, sondern superlativisch gesteigert als «eigenste Möglichkeit», als Möglichkeit der Unmöglichkeit, gewissermassen die Vorwegnahme des Jüngsten Gerichts in der eigenen Seele, das hat zumal die Protestanten der 1920er Jahre fasziniert. Sie glaubten wirklich, Heidegger sei ihr Mann – zu Unrecht. Heideggers Gedanke läuft auf etwas extrem Unchristliches hinaus: die heroische Aneignung des eigenen Todes. Hingegen wurde der Tod im Christentum als Ablegen der Gewänder des Lebens, als Abtreten jeder Form von eigener Macht zelebriert. Heidegger macht aus dem Sterben einen Grenzfall von Können, eine Aneignung der Enteignung. Das führt natürlich zu einer heroischen Grundhaltung, passend zur Grosswetterlage des soldatischen Nationalismus zwischen den beiden Weltkriegen.

Mir scheint aber, dass die christliche Haltung gegenüber dem Tod zweideutiger ist, als Sie sie bisher darstellen. Auch im Christentum gab es eine Heroisierung des Todes.





«Postcard», Cape of Good Hope, Sea Bamboo, 2000

Das ist völlig richtig. Während bei Matthäus, Markus und Lukas der Messias am Kreuz in einer Haltung höchster Selbstaufgabe stirbt und die erlittene Enteignung in aller Deutlichkeit hervortritt, steht bei Johannes seltsamerweise ein athletisches Schlusswort in der Serie der Worte des Erlösers am Kreuz: «Es ist vollbracht». Dieser Ausspruch ist typisch für die Hellenisierung des Christentums. Der Mann am Kreuz wird zum Athleten, der in dem Moment, in dem er durchs Ziel geht, gleichsam die Arme hochreisst. (Sloterdijk holt das Novum «Testamentum Graece et Latine» und überprüft den Wortlaut.) «Tetelestai», «consummatum est»: das ist, als würde Jesus im Augenblick der Zielankunft die eigene Sterbeleistung noch einmal resümieren.

Das Sterben können, den Tod vermögen – zielt das, was Sie in Ihren Büchern die «Anthropotechniken» nennen, also die Techniken zur Selbstdomestikation des Menschen, letztlich auf die Überwindung des Todes ab? Wird dank Gentechnik der Tod bald zu einer Option: sterben muss nur noch, wer auch sterben will?

Es gibt zweifellos eine innere Teleologie der mo-

sind. Man stürbe ja gar nicht, gäbe es da nicht jemanden, der einem etwas Böses ansinnt. Vor diesem Hintergrund betrachtet, ist die Naturalisierung des Todes eine bemerkenswerte Errungenschaft der späteren Metaphysik. Sie begreift die Natur als neutrale grosse Ordnungskraft, mächtig genug, um auch den Tod an seinen Platz zu stellen. Übrigens würde jeder moderne Neurotiker die magische Vorstellung unterschreiben, dass es keinen natürlichen Tod gibt. Er weiss ja, dass er unglückseligerweise mit seinem eigenen Mörder unter dem gleichen Dach leben muss – mit dem eigenen Körper. Die Lunge, das alte Luder! Ich weiss genau, was sie vorhat. Sie wird mich eines Tages umbringen – aber sie soll ja nicht glauben, dass ich bloss ihr zuliebe mit dem Rauchen aufhöre! Oder die Prostata, diese in den Männerkörper projizierte Zeitbombe, wie von den fiesesten Feministinnen erfunden – ich lasse mich von ihr doch nicht unterkriegen! Die Domestizierung des Todes ist die grosse Kulturleistung des metaphysischen Denkens. Es hat der ursprünglichen Paranoia das Wasser abgegraben. Heute ist diese Funktion weitgehend an die Medizin delegiert worden.

Irgendwann in naher Zukunft dürfte der erste Mensch geklont werden. Sehen Sie in der Human-genetik eine Gefahr?

Immer mit der Ruhe. Die domestizierenden Energien, die um die Techniken herum entwickelt wurden, sind so gross, dass es absurd wäre anzunehmen, irgendein verrückt gewordener Despot könnte die Weltherrschaft mittels einer Armee von verheizbaren Biorobotern an sich reißen.

Wenn der Mensch in sein Erbgut eingreift, hat das unter Umständen irreversible Folgen – er könnte sich zum Beispiel auf bestimmte Eigenschaften festlegen, die ihn seiner natürlichen Offenheit berauben.

Einverstanden. Aber dieses Problem kennen wir bereits seit langem in anderer Form. Es ist die gute alte Entfremdung. Die menschlichen Lebensverhältnisse sind ja zu einem grossen Teil nichts anderes als grossangelegte Attentate auf die Welt-offenheit. Die traditionellen Opfer dieser Versuche sind die Bauern und Proletarier – so jedenfalls hat die kritische Gesellschaftstheorie diese Gruppen portraitiert. Sie entbehren seit Jahrtausenden der Möglichkeit, an ihr wahres Potential anzuknüpfen. Kurzum, dass der Mensch den Menschen unterbietet, ist ein historischer Befund, der die Klassengesellschaften seit je beunruhigt.

Das klingt so, als glaubten Sie an eine klassenlose Gesellschaft, in der jeder sein Potential verwirklichen kann.

Die Naturalisierung des Todes ist eine bemerkenswerte Errungenschaft der späteren Metaphysik. Sie begreift die Natur als neutrale grosse Ordnungskraft, die den Tod an seinen Platz stellt.

dernern Technik. Wollen wir sie verstehen, müssen wir über das gewöhnliche Verständnis der Technik als Organverlängerung hinausgehen; Organverlängerungen sind immer auch Traum- oder Phantasieverlängerungen. Nichts ist in den Resultaten der Technik, was nicht zuvor in der Metaphysik gewesen ist; und nichts ist in der Metaphysik, was nicht zuvor in der Magie gewesen ist. Es verläuft also eine Linie von der Magie zur Technik, und man muss sich fragen, was die magische und die biotechnische Bewusstseinsdisposition gemein haben.

Und was wäre die Antwort?

Vermutlich die, dass wir in der aktuellsten Technik eine Verwirklichung des magischen Denkens beobachten können. Magisches Denken geht von der Annahme aus, dass es keinen natürlichen Tod gibt. Der Tod ist immer das Resultat einer Schweinerei...

...einer Schweinerei?

Einer Bosheit, eines Hinterhalts, einer Manipulation. Der Tod geht stets auf externe Mächte zurück, die bösen Akteuren zuzurechnen

Nein. Ich glaube nur schon deshalb nicht daran, weil sich viele Menschen vor der Offenheit fürchten. Das haben all die, die im Namen der Gerechtigkeit die Ausbeutung anprangerten, nicht sehen wollen. Wenn Menschen die Entfremdung wählen, darf man sie nicht zur Befreiung zwingen.

Dann wird es in der Zukunft zwei Arten von Menschen geben: diejenigen, die für die Offenheit, und diejenigen, die für die biotechnische Entfremdung votieren?

Das wird wohl so sein. Aber das ist für mich nicht die entscheidende Frage. Ich möchte an das Thema eines vom Tod befreiten Lebens in seiner aktuellen biotechnischen Gestalt anknüpfen, an die Diskussion um das Langlebigkeits-Gen. Der erste grosse Betrugsfall in der noch jungen Geschichte der Humanbiotechnik hat genau dieses Objekt betroffen. Der koreanische Forscher Hwang Woo-suk soll ja an diesem Gen seine angeblich sensationellen Erkenntnisse gewonnen haben. In Kalifornien arbeitet ein ganzes Bataillon von Wissenschaftlern an der Entschlüsselung des Langlebigkeits-Gens, von dem man offensichtlich glaubt, es existiere. Der Technikprophet Ray Kurzweil beschreibt unsere Gegenwart als den Moment, in dem der Durchbruch zur Unsterblichkeit kurz bevorsteht. Durchhalten ist angesagt, nur nicht schlapp machen jetzt: «Live long enough to live forever!» heisst die Parole. Gehen wir also einmal von einem Szenario aus, in dem alle Menschen mindestens 150 oder 200 Jahre leben können. Man hätte dann genau die Situation, von der wir oben gesprochen haben. Der Tod wäre kein natürliches Ende mehr, er wäre vielmehr immer der Entscheidung des Individuums selbst oder eines externen Agenten anheimgegeben. Wo Tod war, wird Mord oder Selbstmord werden. Die Steinzeitlogik behält recht.

Sie finden diese technobiologischen Imaginationen naiv, aber nicht verwerflich?

Die Kindlichkeit dieses Glaubens an das sehr lange und sozusagen ewige Leben hat etwas Rührendes. Aber wir Europäer sind im Grunde selber schuld. Wir hätten die späteren Amerikaner nicht gehen lassen dürfen. Es war ja klar, dass sie auszogen, um woanders in Ruhe träumen zu können. Nun müssen wir mit ihren Träumereien fertig werden.

Sie selber plädieren in Ihren Büchern für eine Kollaboration des Menschen mit der Technik: sich technisch aufrüsten, biologisch optimieren, digital vernetzen.

Mein Technizismus ist Teil meines Entwurfs einer allgemeinen Immunologie. Er betrifft vor

allem das, was ich die «Inkubatorsysteme» nenne. Man muss die Menschheitsgeschichte als eine Serie von Versuchen verstehen, den menschlichen Brutkasten zu optimieren. Wir sind ja seit je Brutkastengeschöpfe. Von Anfang an ist *homo sapiens* darum hybridisiert. Er ist erst im Rahmen einer langen, unbewussten Selbstzuchtungssequenz zu dem Ausnahmewesen geworden, das er ist, und dieses Experiment hat immer schon in einem technisch ermöglichten Brutkasten stattgefunden. Das wird uns heute langsam bewusst – und es wäre naiv, um nicht zu sagen reaktionär, sich dieser Einsicht zu verschliessen.

Was einst unbewusst ablief, rückt nun in die Nähe der bewussten Manipulation.

So ist es. Deshalb steht für mich über der Humanbiotechnik das absolute Puscherei-Verbot. Nur was mit hoher Präzision gekonnt wird, ist ethisch verantwortbar. Aber wenn man tatsächlich zuverlässig könnte, was man können müsste, um beispielsweise gewisse schauerliche Formen von Erbpathologien zu eliminieren, würde man keinem Menschenrecht zuwiderhandeln. Es gibt ja keine Menschenpflicht zur Krankheit! Ich wür-

Der Mensch ist erst im Rahmen einer langen, unbewussten Selbstzuchtungssequenz zu dem Ausnahmewesen geworden, das er ist.

de mich für einen zweiten hippokratischen Eid stark machen. Die Ärzte sollen geloben, nicht nur die Gesundheit als solche, sondern auch die Bedingungen der Möglichkeit von Gesundheit zu begünstigen. Wer dawider handelt, etwa durch Vernachlässigung von Forschung, macht sich der unterlassenen Hilfeleistung schuldig.

Sie haben sich mit solchen Aussagen in Deutschland unbeliebt gemacht.

Man wird hier schnell in die Ecke der Unmenschen gestellt. Die Schweizer sind da zum Glück pragmatischer.

PETER SLOTERDIJK, 1946 geboren, gehört zu den einflussreichsten Philosophen der Gegenwart. In seinen jüngeren Büchern hat er sich eingehend mit dem Züchtungspotential des Menschen in Geschichte und Gegenwart befasst: «Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger» (2001), «Die Sonne und der Tod» (2001) und «Sphären III: Schäume» (2004). Sloterdijk ist Professor für Philosophie an der Staatlichen Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe.

John Stuart Mill ist einer der grossen englischen Moralphilosophen des 19. Jahrhunderts. In seinem postum erschienenen Werk «Drei Essays über Religion» stellt er auch die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur. Nicht die Versöhnung, sondern der Kampf stehe im Vordergrund; die Natur sei kein Vorbild, sondern ein Gegner, dem die Freiheitsspielräume abgetrotzt werden müssten.

Die verderblichen Kräfte der Natur

John Stuart Mill (1806 – 1873)



«Wenn wir den Begriff «Mord» einmal nur für das gelten lassen, was eine gewisse, dem menschlichen Leben vermeintlich gewährte Frist abkürzt, so mordet die Natur die überwiegende Mehrzahl aller lebenden Wesen, und zwar auf dieselben gewaltsamen und heimtückischen Weisen, mit denen die schlechtesten Menschen anderen das Leben nehmen ... Ein einziger Orkan zerstört die Hoffnungen eines ganzen Jahres; ein Heuschreckenschwarm oder eine Überschwemmung verheert eine ganze Provinz; eine geringfügige chemische Veränderung einer essbaren Wurzel lässt Millionen Menschen Hungers sterben; die Fluten des Meeres rauben wie Banditen die Schätze der Reichen und die geringe Habe der Armen, und unter demselben Plündern, Verwüsten und Morden wie ihre menschlichen Entsprechungen. Kurz, alles, was die schlechtesten Menschen gegen Leben oder Eigentum begehen, verüben die Naturkräfte in grösserem Massstab. ...

Die Redensarten, die dem Wirken der Natur Vollkommenheit zuschreiben, können lediglich als Übertreibungen einer poetischen und frommen Empfindung gelten, die nicht mit der Absicht ausgesprochen werden, einer nüchternen Prüfung standzuhalten. Niemand, sei er religiös oder areligiös, glaubt, dass die verderblichen Kräfte der Natur, als Ganzes betrachtet, in irgendeiner anderen Weise guten Zwecken dienen, als indem sie vernünftige menschliche Geschöpfe dazu anreizen, sich dagegen zu wehren. Glauben wir, dass jene Kräfte von einer gütigen Vorsehung als ein Mittel zu weisen Zwecken ausersehen wären, die ohne jene Mittel nicht erreicht werden könnten, müsste alles, was die Menschheit tut, um diese Naturkräfte zu bändigen, bzw. ihre schädlichen Wirkungen in Grenzen zu halten – vom Austrocknen eines pestilenzialische Dünste verbreitenden Sumpfes bis zum Kurieren des Zahnwehs oder dem Aufspannen des Regenschirms –, als gottlos gelten, wofür es doch sicherlich niemand hält, auch wenn eine dahin neigende Empfindung unterschwellig spürbar wird. Im Gegenteil, die Fortschritte, auf die der zivilisierte Teil der Menschheit am meisten stolz ist, bestehen in der immer erfolgreicheren Abwehr jener Naturkräfte, die wir, wenn wir wirklich glaubten, was die meisten Menschen zu glauben behaupten, als von einem weisen Wesen für unser irdisches Dasein bestimmte Heilmittel verehren müssten.

... die Lehre, dass der Mensch der Natur folgen bzw. sich den spontanen Lauf der Dinge zum Modell seiner bewussten Handlungen wählen sollte, [ist] ebenso unvernünftig wie unmoralisch; *unvernünftig*, weil jede menschliche Handlung in einer Veränderung und jede nützliche Handlung in einer Verbesserung der Natur besteht; *unmoralisch*, weil jeder, der den Versuch unternehmen würde, in seinen Handlungsweisen den natürlichen Lauf der Dinge nachzuahmen, allgemein als der schlechteste aller Menschen angesehen würde. Denn der natürliche Lauf der Dinge vollzieht sich so, dass ein menschliches Wesen, das in gleicher Weise handeln würde, im höchsten Grade verabscheuungswürdig wäre.»*

*zitiert aus: John Stuart Mill, «Drei Essays über Religion» [1874]. Stuttgart: Reclam Verlag 1984, S. 31–62.