

Richard Saage

Anthropologischer Revisionismus?

Niklaas Muchunsky und Philipp Lenhard haben eine Fundamentalkritik an meinem in der *Zeitschrift für Politik* erschienenen Aufsatz »Zur Aktualität der philosophischen Anthropologie«¹ geübt.² Das ist im Prinzip kein Unglück. Jeder Autor, der sich auf das verminte Feld der Anthropologie begibt, muss mit einer solchen Attacke rechnen. Man könnte sie daher auf sich beruhen lassen, wenn nicht grundsätzliche Aspekte der kritisierten Position betroffen wären, die, ließe man sie unkorrigiert, geeignet sind, meinen Ansatz in einem Licht erscheinen zu lassen, der seinen Intentionen frontal widerspricht und in der wissenschaftsinternen Öffentlichkeit Anlass zu möglichen Irritationen gibt.

Was werfen die oben genannten Autoren dem Verfasser vor? Gleich zu Beginn ihrer Ausführungen lassen sie durchblicken, was unter ihrem Schlüsselbegriff »Anthropologischer Revisionismus« zu verstehen ist. Sie meinen damit eine angeblich neue Tendenz, »die Kritik der Anthropologie, wie sie etwa von Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas an dem NS-Philosophen Arnold Gehlen geübt wurde« (NM/PL), zu revidieren bzw. rückgängig zu machen, und zwar mit dem Ziel der Schaffung, »ein(es) auf ewige Zeiten stabile(n) Fundament(s) für gesellschaftstheoretische und politische Modelle« (NM/PL). In diesem Sinne fordere der Verfasser des oben genannten Aufsatzes »ein anthropologisches ›Orientierungswissen‹, an dem sich das Handeln des Menschen ausrichten soll. (...) Sinn der Feststellung der menschlichen Natur sei es, die ›Grenzen der technischen Selbstverfügung des Menschen‹ zu ermitteln, um ›Zielvorgaben für den technisch aufgerüsteten Neuen Menschen zu formulieren‹ (Saage)« (NM/PL). Er spreche offen aus, dass zur Erreichung dieses Ziels »eine neue anthropologische Setzung« notwendig sei. Dadurch räume er ein, die biologische Begrenzung des Menschen einzig per Dekret festlegen zu können. Diese Setzung bestehe in dem »normativen Postulat seiner (...) Autonomie als moralisches Wesen« (NM/PL).

Auf einer zweiten Ebene gilt die Kritik beider Autoren dem Paradigma der modernen Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen, Portmann, Rothacker u. a.), das in meinem Aufsatz als eine Art regulatives Prinzip in der Tat eine zentrale Rolle spielt. Zwei Aspekte dieses Ansatzes sind für die beiden Kritiker der Stein des Anstoßes: ei-

- 1 Richard Saage, »Zur Aktualität der philosophischen Anthropologie«, in: *Zeitschrift für Politik*, 55. Jg. (2008), S. 123-146.
- 2 Niklaas Muchunsky/Philipp Lenhard, »Und weil der Mensch ein Mensch ist...« Über die Fallstricke des anthropologischen Revisionismus«, in: *Phase II. Zeitschrift gegen die Realität*, Nr. 31 (2009), online abrufbar unter <http://phase2.nadir.org/rechts.php?artikel=662&print=> (zuletzt aufgerufen am 10.4.2013). Die Zitate sind im Folgenden mit den Anfangsbuchstaben der Vor- und Nachnamen der beiden Kritiker, also NM/PL gekennzeichnet und verweisen auf diese Fundstelle.

nerseits die analytische Perspektive des »ganzen Menschen«, die den Descartesschen Dualismus zwischen der *res extensa* und der *res cogitans* bzw. die Konfrontation zwischen einer naturalistischen und einer spiritualistischen Deutung des Menschen zu unterlaufen sucht, indem sie für eine nichtdualistische Überwölbung der ersten (animalischen) durch eine zweite sozio-kulturelle Natur optiert, die künstlich ist, weil von Menschen gemacht. Andererseits, so lautet der Vorwurf weiter, sei diese Konzeption des »ganzen Menschen« ein reines Konstrukt, dem jede Konkretion fehle: Statt dessen werde »einfach beliebig gesetzt, was man sich als Ergebnis wünscht. Weil Saage sich als Resultat seiner Untersuchung ein moralisches Wesen wünscht, muss die philosophische Anthropologie erweisen, dass der Mensch ein solches Wesen ist und es naturgenmäßig auch bleiben soll. (...) So wird das zu Beweisende als Beweis ausgegeben und als Wesen in die Natur des Menschen versenkt. Eine Überwindung des so verfeimten Dualismus ist das nicht, sondern Ideologie« (NM/PL). Mit dem Stichwort »Ideologie« deuten die Autoren dann auch an, dass die Kritik am cartesianischen Dualismus zugleich einen Bruch mit der Aufklärung bedeute. Als Alternative zu dem Versuch, »das Verhältnis von biologisch fixen und geschichtlich veränderbaren Begierden auszuloten«, empfehlen sie Marx' These, »dass sich diese Frage nur experimentell, durch die Revolutionierung der Verhältnisse, klären lasse« (NM/PL).

Aus diesem Kritik-Szenario resultieren folgende Fragen, auf die ich in der gebotenen Kürze eingehen möchte: 1) Mit welche Argumenten lehnte Max Horkheimer in der Zwischenkriegszeit das Paradigma der Philosophischen Anthropologie ab (Teil I)? 2) Wie reformulierte Jürgen Habermas das Anthropologie-Veto der (älteren) Kritischen Theorie unter dem Gesichtspunkt von Kontinuität und Modifikation nach dem Zweiten Weltkrieg (Teil II)? 3) Inwiefern ist mit dem Aufstieg der *Life Sciences* und des *Human Enhancement* seit den 1980er Jahren eine anthropologische Situation entstanden, die eine ethische Neubewertung notwendig macht? (Teil III)? 4) Ist die Perspektive des »ganzen Menschen« realistisch, um den anthropologischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gewachsen zu sein (Teil IV)?

I.

Es ist evident, dass die hier zu diskutierende Kritik am so genannten »anthropologischen Revisionismus« von der älteren Kritischen Theorie ihre entscheidenden Impulse bezieht. Selbstverständlich kann hier keine umfassende Rekonstruktion des Verhältnisses dieser für die Bundesrepublik Deutschland in der Nachkriegszeit so einflussreichen philosophisch-soziologischen Schule zur Anthropologie geleistet werden. Doch liege ich sicherlich nicht falsch in der Annahme, dass zwei Texten in diesem Zusammenhang paradigmatische Bedeutung zukommen: Max Horkheimers Aufsatz »Bemerkungen zur phi-

losophischen Anthropologie« (1935)³ und Jürgen Habermas' Lexikonbeitrag: »Anthropologie« (1958).⁴ Wenden wir uns zunächst Horkheimers Anthropologie-Kritik zu.

Horkheimer bezieht seine Kritik ausschließlich auf Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927).⁵ Seine Kritik gilt dessen Versuch, durch Betonung des »Geistigen« als Differenz zum Tierreich eine metaphysische Sonderstellung des Menschen und von dort aus seine unverwechselbaren Monopole zu begründen. Diese metaphysische Bestimmung müsse scheitern, weil sie von einer statischen Anthropologie ausgehe und damit die Plastizität der menschlichen Natur verfehle, welche sich im gesamtgesellschaftlichen und historischen Kontext permanent verändere.

»Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus einer ›Grundstruktur des Menschsein... alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit« – diese Aufgabe ist unmöglich. Wie sehr auch Werden und Veränderung in die Idee des Menschen aufgenommen werden mag, diese Problemstellung setzt eine feste begriffliche Hierarchie voraus; sie widerspricht dem dialektischen Charakter des Geschehens, in das die Grundstruktur des Seins von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten ist, und kann im besten Fall zum Entwurf von Modellen im Sinn naturwissenschaftlicher Systeme führen.«⁶

Horkheimer bestritt damals keineswegs den Wert anthropologischer Studien. Sie könnten durchaus »die Erkenntnis der geschichtlichen Tendenzen weiterführen und verfeinern«. Das gelinge aber nur durch die Untersuchung des Verhaltens »historisch bestimmter Menschen und Menschengruppen«, deren Sein und Werden »nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit dem Leben der Gesellschaft zu begreifen ist«.⁷ Richte sich der anthropologische Untersuchungsfokus aber auf den »Menschen an sich«, so diene er in ideologischer Absicht »demselben Bedürfnis, das die idealistische Philosophie der bürgerlichen Epoche von Anfang an zu befriedigen sucht: nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnungen, vor allem der Tradition der unbedingten Autorität, neue absolute Prinzipien aufzustellen, aus denen das Handeln seine Rechtfertigung gewinnen soll«.⁸ Dieses Bedürfnis nach Orientierung folge vor allem daraus, »daß in der neueren Zeit die geistige und persönliche Unabhängigkeit des Menschen verkündet wird, ohne daß doch die Voraussetzung der Autonomie, die durch Vernunft geleitete solida-

3 Max Horkheimer, »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: Ders., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Hg. v. Alfred Schmidt. Band I, Frankfurt am Main 1968, S. 200-227.

4 Jürgen Habermas, »Anthropologie«, in: *Philosophie. Mit einer Einleitung von Helmuth Plessner*. Hg. v. Alwin Diemer und Ivo Frenzel, Frankfurt am Main 1958, S. 18-35.

5 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927), München 1947.

6 Horkheimer, »Bemerkungen«, aaO. (FN 3), S. 202.

7 AaO., S. 211.

8 AaO., S. 203.

rische Arbeit der Gesellschaft verwirklicht wäre«. ⁹ Indem die philosophische Anthropologie Schelers im idealistischen Paradigma verharret, ist sie nach Horkheimer grundsätzlich apologetisch, weil sie sich in den Dienst einer Sinngebung stellt, welche den gegebenen schlechten sozio-politischen Status quo grundsätzlich guthießt und Menschen anleitet, in der Inhumanität der spätkapitalistischen Gesellschaft auszuharren. »Die Philosophie sucht diese Ratlosigkeit durch metaphysische Sinngebung zu steuern. Anstatt dem Anspruch der Individuen nach einem Sinn des Handelns dadurch zu genügen, daß sie die gesellschaftlichen Widersprüche aufdeckt und auf ihre Überwindung hinweist, verkürzt sie die Gegenwart, indem sie die Möglichkeit des ›echten‹ Lebens oder gar des ›echten‹ Todes wählt und dem Dasein tiefere Bedeutung zu geben unternimmt.« ¹⁰

Es besteht kein Zweifel, dass Horkheimers Ideologiekritik von 1935 noch ganz von dem marxistischen Erwartungshorizont geprägt war, dass die klassenlose Gesellschaft ein realistisches Ziel und dass die Aufhebung der Entfremdung eine der Geschichte immanente konkrete Möglichkeit ist. 1935 ging er offenbar von der Prognose aus, dass der Faschismus die letzte Krisenphase der bürgerlichen Gesellschaft sei und dass nach dessen Scheitern der Sozialismus die Beendigung des psychischen und materiellen Elends bewirken werde. Nur so ist der Satz zu verstehen: »Die Menschen befriedigen ihre wechselnden Bedürfnisse und Wünsche und wehren sich gegen den Tod, nicht weil sie glaubten, dadurch einer absoluten Forderung zu gehorchen, sondern weil die Sehnsucht nach Glück und der Schrecken des Todes andauern. Die Vorstellung einer bergenden Macht außerhalb der Menschheit wird in der Zukunft verschwinden. (...) Wenn das Verhältnis der Menschen zu ihrer Arbeit als ihr eigenes Verhältnis zueinander erkannt und gestaltet ist, sind die moralischen Gebote ›aufgehoben‹.« ¹¹ In dieser dialektischen Perspektive der Zukunft ist die Historisierung der Anthropologie die Bedingung der Möglichkeit der Emanzipation. Sie sieht sich mit dem Umstand verbunden, dass »mit den großen geschichtlichen Veränderungen (...) der Sinn aller anthropologischen Kategorien von Grund auf umgewandelt (wird), ohne daß doch die historische Kontinuität zerrisse (...). Die Namen bleiben dieselben, aber die anthropologischen Realitäten wandeln sich. Liebe, Verständnis, Sympathie gewinnen zum Beispiel heuter eine so verschiedene Funktion in der Beziehung zwischen den Menschen, dass die Phänomene selbst dadurch zu anderen werden. Diese Prozesse verlaufen nicht selbständig und isoliert, sondern im Zusammenhang mit den Änderungen der Gesamtgesellschaft.« ¹²

Man wird Horkheimers ideologiekritische Position von 1935 attestieren müssen, dass sie im Sinne ihrer marxistischen Prämissen plausibel begründet ist. Seine Metaphysikkritik an Scheler war einflussreich und hat Standards in der Anthropologie-Diskussion gesetzt, die bis auf den heutigen Tag relevant sind. Sowohl Plessner als auch Gehlen sahen das *movens* der Natur des Menschen nicht im metaphysisch überhöhten Geist, sondern

9 AaO.

10 AaO., S. 203f.

11 AaO., S. 204f.

12 AaO., S. 223f.

in der *Handlung* (Gehlen)¹³ einerseits und in der *exzentrischen Positionalität* (Plessner)¹⁴ andererseits. Der »ganze Mensch« ist, so gesehen, in der neueren Philosophischen Anthropologie jenseits aller Metaphysik als handelndes bzw. sich entwerfendes Wesen existent. Aber ein ganz anderer Problemhorizont entsteht, wenn Horkheimers Position von 1935 nach den Erfahrungen des Faschismus einerseits und des Zusammenbruchs des sowjetischen Realsozialismus sowie der Kapitalismusrezeption Chinas andererseits als Kritikfolie gegenüber möglichen Revisionen Eins-zu-Eins in Anschlag gebracht wird. Kann man dann noch, wie die Kritiker meines Aufsatzes, von der naiven Hoffnung ausgehen, die anthropologische Frage werde sich im Sinne von Marx »experimentell« durch die soziale Revolution von selbst lösen?

Noch eine letzte Bemerkung zu Horkheimers Konzeption der historisch-gesellschaftlichen Vermittlung der menschlichen Natur. Ausgehend von Thomas Hobbes' anthropologischen Prämissen schreibt er: »Der Einzelne ist seinem Wesen nach völlig isoliert und hat bloß sein eigenes Wohl im Auge. Die Gesellschaft beruht nur darauf, daß jeder mit der Tatsache seiner Existenz im Staat stillschweigend einen Vertrag abschließt und anerkennt, durch den er sich jeder individuellen Macht und Willkür ein für allemal begibt. Trotz seiner Selbstsucht soll das Individuum somit die Fähigkeit besitzen, Versprechungen zu halten. Dieser von Hobbes freilich nicht als solcher angesehene Widerspruch entbehrt keineswegs der Realität. Doch er ist nicht fest und unaufhebbar. In der Geschichte entstanden, wird er auch in ihr verschwinden.«¹⁵ Gewiss, Hobbes' Anthropologie ist gesellschaftlich-historisch vermittelt, aber nicht durch und durch. Zwar wissen wir, dass »eine Selektion im Erbgut der molekularen Strukturen«¹⁶ durch soziale Beeinflussung von außen nicht möglich ist. Doch lebte Hobbes' Menschenbild auch von den Impulsen

13 Vgl. zusammenfassend Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstdeutung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, S. 17: »Könnte man nicht, so ließ sich (...) formulieren, eine Art Schlüsselthema finden, bei dem das Leib-Seele-Problem überhaupt nicht aufgeworfen würde; und das müßte ein erfahrungswissenschaftlich zu behandelndes sein, wenn man den Vorteil wahrnehmen wollte, zugleich mit dem Dualismus überhaupt alle metaphysischen, d.h. unbeantwortbaren Fragen auszugrenzen. Und als einen solchen Ansatz empfahl sich die *Handlung*, d.h. die Auffassung des Menschen als eines primär handelnden Wesens, wobei »Handeln« in erster Annäherung die Veränderung der Natur zum Zwecke des Menschen gerichtete Tätigkeit heißen soll.«

14 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928). Zweite, um Vorwort, Nachtrag und Register erweiterte Auflage*, Berlin 1965, S. 291f: »Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. (...) Er erlebt das unmittelbare Anhebertum seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muss. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. *Exzentrität* ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.«

15 Horkheimer, »Bemerkungen«, aaO. (FN 3), S. 213.

16 Adolf Portmann, »Utopisches in der Lebensforschung« in: *Vom Sinn der Utopie. Eranos-Jahrbuch 1963*, Zürich 1964, S. 331.

der damals noch nicht erkannten biologischen Evolution des Menschen. Gleichzeitig werden diese freilich im Medium des kulturellen (exosomatischen) Lernens¹⁷ durch die Rahmenbedingungen der frühbürgerlichen Gesellschaft und ihrer Konkurrenzmechanismen verstärkt. Dadurch, dass er diese akzeptierte, ließ er die Chance ungenutzt, das agonale Erbe der Evolution durch den Kontext eines solidarischen Gemeinwesens zu kanalisieren und altruistisches Verhalten, das auch in unserer Naturgeschichte angelegt ist, zur Entfaltung zu bringen. Diese Prämisse vorausgesetzt, erscheinen unversehens erneut die alten Fragen auf der Tagesordnung, die Kant an die Philosophische Anthropologie richtete:¹⁸ Was ist der Mensch? Was hat die Natur aus ihm gemacht? Und was soll er als frei handelndes Wesen aus sich selber machen?

II.

Noch deutlicher wird das, was man die Notwendigkeit einer »Revision« der anthropologischen Kritik der älteren Kritischen Theorie nennen kann, wenn man sich den einschlägigen Reflexionen des jungen Habermas zuwendet.¹⁹ Der Grund ist sehr einfach: 23 Jahre nach Max Horkheimers Kritik an der Philosophischen Anthropologie hatte er eine erneute Positionsbestimmung gegenüber dieser »Denkrichtung des 20. Jahrhunderts« (Joachim Fischer) vorgelegt. Doch im Unterschied zu Horkheimer, der sich fast ausschließlich auf Scheler und damit auf die Frühphase der Philosophischen Anthropologie bezog, konnte sich Habermas mit der ganzen Ausdifferenzierung dieses Ansatzes auseinandersetzen, die zwar von Scheler²⁰ ihren Ausgang nahm, aber durch Plessner,²¹ Gehlen,²² Rothacker²³ und Portmann²⁴ eine entscheidende Weiterentwicklung und – je nach Autor – eine spezifische Profilierung erfuhr. Im Ganzen gesehen stellt dieser Le-

17 Portmann hat schon sehr früh zwischen dem genetischen (endosomatischen) und dem kulturellen (exosomatischen) Lernen unterschieden. Das endosomatische Geschehen ist nach Portmann schwer beeinflussbar. Erst nach mehreren Generationen stellen sich »größere Wirkungen in einer Population« ein. »Das Geschehen ist von einer Generation zur nächsten streng auf die Erblinien, das heißt auf die direkten Nachkommen, beschränkt.« Demgegenüber vollziehe sich die exosomatische Informationsweitergabe sehr rasch; »die Weitergabe ist nicht auf die unmittelbaren Nachkommen des Zeugungsaktes beschränkt, sondern von vornherein wegen der Wirkungsweise unserer Informationsmittel durch größere Ausbreitungsmöglichkeit begünstigt. Auch ist der Ausbreitungsvorgang lenkbar und (...) leicht zu sehr großen Ausmaßen zu steigern« (Portmann, »Utopisches«, aaO, FN 16, S. 318f). Selbstverständlich können sich, wie im Falle der Anthropologie des Hobbes, genetisches und kulturelles Lernen überlagern und gegenseitig beeinflussen.

18 Immanuel Kant, »Anthropologie in pragmatischer Absicht« in: Ders., *Werke*, Bd. 10. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968, S. 399.

19 Vgl. zur Rolle der Anthropologie im Gesamtwerk Habermas' die instruktive Studie von Dirk Jörke, »Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas« in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 92 (2006), S. 304-321.

20 Vgl. FN 5.

21 Vgl. FN 14.

22 Vgl. FN 13.

23 Erich Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1948.

24 Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1960.

xikonartikel nach wie vor eine der prägnantesten und treffendsten Rekonstruktionen des Paradigmas der klassischen Philosophischen Anthropologie dar. Gleichwohl ist zweierlei zu prüfen. 1) Inwiefern gibt es eine gemeinsame Schnittmenge des Anthropologie-Artikels von Habermas mit der älteren Position Horkheimers? Und in welchen Aspekten assimilierte er ihr neue Dimensionen aufgrund des zwischen 1927 und 1958 ausdifferenzierten Szenarios der Philosophischen Anthropologie, das Horkheimer so nicht zur Verfügung stand? 2) In welchen Hinsichten ist aus heutiger Perspektive die von Habermas entwickelte *conditio humana* revisionsbedürftig, wie von den Kritikern meines Aufsatzes vehement bestritten wird?

Was die erste Frage betrifft, so fällt auf, dass Habermas zwar gemeinsame Motive der Philosophischen Anthropologie konstatiert: »Die Instinktschwäche des Menschen gegenüber dem Tier und die Unspezialisiertheit seiner organischen Ausstattung; seine bedürftige Existenz in einer vergleichsweise offenen Welt; die Nötigung zu handeln, nämlich buchstäblich durch der Hände Arbeit sein Leben zu reproduzieren; schließlich der geschichtliche Charakter der gesellschaftlichen Arbeit, in der die menschliche Gattung sich nicht nur erhält, sondern fortlaufend selber erst herstellt: der Mensch erfindet den Menschen.«²⁵ Doch zugleich arbeitet er aber auch die Fähigkeit zur Selbstkorrektur der Vertreter dieser Schule ebenso heraus wie die Differenzen zwischen ihren Ansätzen. So verdeutlicht er überzeugend, wie Helmuth Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) die anthropologische Position Schelers an einer entscheidenden Stelle modifiziert: Er löst sie nämlich aus ihrer metaphysischen Verankerung und neutralisiert das christliche Schema von Leib und Seele. In dem Maße, wie der »Geist« als Agens des Körpers destruiert wird, handelt die Anthropologie »nicht mehr von Prinzipien und Substanzen, sondern von *Strukturen*. Pflanze, Tier und Mensch werden jeweils im Verhältnis zu ihrer ›Sphäre‹, zu Umfeld, Umwelt und Welt untersucht; ihre ›*Positionenform*‹, das Verhältnis nämlich, in dem Leib und Umfeld zueinander stehen, wird zum Schlüssel einer Anthropologie.«²⁶ Eine ähnliche antimetaphysische Tendenz zeigt Habermas am Beispiel Arnold Gehlens auf. Gehlens Kritik an Scheler bestehe in dem Nach-

25 Habermas, »Anthropologie«, aaO. (FN 4), S. 22.

26 AaO., S. 24. Und er fährt fort: »Auf die so bezeichneten Stufen des Organischen selber läßt sich dann aber ein Stufenschema nicht wiederum anwenden: als sei die höhere Lebensform jeweils nur eine Überlagerung der niederen Schichten, als trete, nach aristotelischem Vorbild, im Tiere zur *anima vegetativa* die *anima sensitiva*, und zu dieser wiederum im Menschen die *anima rationalis* hinzu. Die Fragestellung der neuen Anthropologie wird darum auch neutral gegenüber dem psychophysischen Dualismus; die exzentrische Positionalität des Menschen bestimmt seine Organisation von den intellektuellen bis zu den vegetativen Zonen gleichermaßen, und gleichermaßen eigentümlich« (aaO., S. 24). In der Tat unterscheidet sich der Plessnersche Ansatz von der *scala naturae* des Aristoteles ebenso wie vom »reinen« spiritualistischen und naturalistischen Paradigma. Der Mensch emanzipiert sich zwar partiell von seinen naturalen Restriktionen, kann sich aber niemals ganz von ihnen lösen. Dadurch hat der Mensch eine Sonderstellung inne, aber nicht im Sinne eines Dualismus wie bei Scheler oder als höchster Punkt unterhalb der Sphäre des Göttlichen im Sinne der *scala naturae* des Aristoteles. Vielmehr steht er unter dem Zwang, seine »Mitte« stets neu zu definieren und sich entsprechend selbst zu entwerfen, ohne dass dieser Entwurf sich von seinen naturalen Restriktionen gänzlich lösen kann.

weis, dass man nicht auf das metaphysische Prinzip des Geistes angewiesen ist, »um zu begreifen, wie der Mensch ›aus der Mitte seiner Mängel‹ sein Leben führen lernt«. ²⁷ Sich auf die biologischen Forschungen Bolks, Portmanns, von Uexkülls, Köhlers etc. sowie auf Motive von Plessner, Mead und Scheler berufend, ersetze Gehlen Schelers »Geist« durch die Handlung: »Die Eindrucks Offenheit gegenüber Wahrnehmungen, die keine angeborene Signalfunktion haben, ist eine Belastung. Der Mensch findet sich, reizüberflutet, in einem Überraschungsfeld, das in ›Vorsicht‹ durchgearbeitet werden muß: ›aus eigenen Mitteln und eigentätig muß der Mensch sich entlasten, d. h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten‹ (Gehlen).« ²⁸

Aber Habermas' Rekonstruktion des Paradigmas der Philosophischen Anthropologie zeigt nicht nur deren identischen Kern und die Fähigkeit zur korrigierenden Selbstreflexion auf; er arbeitet auch Differenzen heraus, die er nicht nur referiert, sondern auch bewertet. Auf dem negativen Pol seiner Skala verortet er Arnold Gehlens anthropologisch begründeten Institutionalismus, auf dem anderen positiv konnotierten Endpunkt die Kulturanthropologie Erich Rothackers. Im Aufweis dieser Differenzen wird zugleich die Kontinuitätslinie deutlich, die ihn mit Horkheimers Verdikt der Philosophischen Anthropologie von 1935 verbindet. Doch wie begründet Habermas seine Fundamentalkritik an Gehlens Theorie der »Zuchtssysteme«? Ausgehend von dessen *Urmensch und Spätkultur* (1956) ²⁹ ordnet Habermas zwar Gehlen ein empirisches Erkenntnisinteresse zu. Aber im Grunde falle er wieder auf das Niveau der metaphysischen Setzungen Schelers zurück – jetzt freilich nicht im Gewand der Ontologie, sondern in dem der empirischen Wissenschaft. Gehlen schlage nämlich die mögliche Option Herders aus, den Überschuss der plastischen Antriebe im Namen der Freiheit zu restringieren. Statt dessen schreibe er eine frühere atavistische Stufe der menschlichen Evolution als ahistorische Konstante fest, auf der die Anwendung autoritärer Gewalt zur Disziplinierung der diffusen Antriebsenergien durchaus notwendig sein konnte. Das, was in einer früheren Entwicklungsphase indigener Völker im Interesse des Überlebens der Menschheit geboten erschien, hypostasiiere Gehlen zur *conditio humana* schlechthin und ebne damit den Weg in den autoritären Staat auch unter den heutigen Bedingungen einer fortgeschrittenen Zivilisation. ³⁰ Diese Kritik an Gehlens anthropologischer Invariantenlehre

27 AaO., S. 25.

28 AaO., S. 26f.

29 Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956.

30 Habermas, »Anthropologie«, aaO. (FN 4), S. 33. Diese Argumentation Habermas' ist insofern schlüssig, als es einen »Prozess der Zivilisation« gibt, der in Form einer Zivilgesellschaft die »Zuchtssysteme« auf ein historisch minimierbares Maß reduziert und, wenn dies gelingt, den autoritären Staat als dysfunktional und historisch obsolet erscheinen lässt. Diese Möglichkeit verbaut sich Gehlen dadurch, dass er die atavistische Repression des Antriebsüberschusses mit der Natur des Menschen schlechthin gleichsetzt und es versäumt, das Ausmaß der Repression als eine variable Kategorie zu betrachten. Andererseits ist das Entwicklungsmodell, auf das Habermas zu rekurrieren scheint, selbst in sich fragil. Gewiss, von der Urgesellschaft zur »civil society« gibt es eine Tendenz zu mehr Freiheit und Autonomie des Individuums bei gleich-

konnte sich unmittelbar an Horkheimers Kritik an Schelers metaphysisch begründeter »Geist«-Lehre anschließen: Der eine leitete die anthropologische Konstante spiritualistisch, der andere pragmatisch-behavioristisch ab; doch beide verfallen dem ideologiekritischen Verdikt der Rechtfertigung eines repressiven gesellschaftlichen Status quo.

Die Rezeption des Anthropologie-Artikels von Habermas stand ganz im Zeichen seiner zu Recht formulierten Kritik an Gehlens »Zuchtsysteme«. Dabei wurde übersehen, dass er einem anderen Vertreter der Philosophischen Anthropologie einen bemerkenswerten Respekt, ja, sogar Hochachtung entgegenbrachte: Erich Rothacker. Was faszinierte den jungen Habermas an dessen Variante einer Philosophischen Anthropologie? Wenn seine Interpretation zutreffend ist, dann besteht deren spezifisches Profil in folgender Aussage: Die aus den Forschungen des Biologen von Uexküll folgende und von Gehlen und Plessner übernommene Unterscheidung zwischen Weltoffenheit und Umweltgebundenheit treffe zwar zu. Aber Rothacker setze die Akzente anders. Die Differenz bestehe darin, dass der Mensch bei ihm nicht direkt in seiner Offenheit den Einflüssen »der« Welt ausgeliefert ist, die ihn zum Aufbau seiner artifiziellen zweiten Natur motivieren, um dem Druck der von außen auf ihn einströmenden Impulse standzuhalten. Vielmehr finde die unmittelbare Konfrontation »des« Menschen mit »der« Welt gar nicht statt: Er könne als Individuum nur in Erscheinung treten in einer konkreten sozio-kulturellen Lebenswelt, die, durch »Stile« gekennzeichnet, den Kern seines Menschseins ausmache. Zwar verbinde Rothacker mit den anderen Vertretern der Philosophischen Anthropologie die Tatsache, dass er an dem Paradigma der Unterscheidung von Weltoffenheit und Umweltgebundenheit als Kriterium der Differenz zwischen Mensch und Tier festhalte: Weltoffen sei der in seiner spezifischen Lebenswelt eingebundene Mensch insofern, als er es durchaus vermag, sich fremde Kulturen zu anzueignen. Aber als »der« Mensch existiere der einzelne nach Rothacker nicht, weil er dem ihn prägenden Korsett seiner spezifischen kulturellen Herkunftswelt nicht entfliehen könne.³¹

Anthropologische Aussagen über das »Wesen des Menschen« können also nur im Plural gemacht werden – je nach der kulturellen Prägung durch seine Herkunftskultur. Diese Konsequenz liegt aber ganz auf der Linie der Horkheimerschen Auflösung der Anthropologie im engeren Sinne: Von ihm unterscheidet er sich lediglich dadurch, dass

zeitigem Rückgang überpersönlicher Zwangszusammenhänge. Aber nicht zuletzt hat die Geschichte des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass diese »Höherentwicklung«, bestimmte Bedingungen vorausgesetzt, jäh unterbrochen werden kann, und zwar in Form der Rückkehr zu jenem selbstdestruktiven »Antriebsüberschuss«, der, entfallen seine Kontrollmechanismen in Form eines demokratisch verfassten Rechtsstaates, nicht anders als »Zivilisationsbruch« (Dan Diner) zu bezeichnen ist: Belege dafür sind die Mechanismen der Konzentrationslager, der Gulags sowie der menschenverachtenden Ideologien, in deren Namen Millionen von Menschen ermordet wurden.

31 In der Mensch-Umwelt-Debatte, so Rothacker, begehe »einen grundsätzlichen Fehler«, wer »vom Menschen schlechthin« rede. »In Wirklichkeit existieren aber nur die Menschen, und was noch weit ausschlaggebender ist: die in den Rahmen *relativ weniger Kulturen* und ganz *weniger Hochkulturen gebundenen Menschen*. (...) Jeder konkrete Mensch lebt in einer Kultur. Auch diese Formulierung muß noch präzisiert werden, insofern, als in Wirklichkeit die konkreten Menschen *jeweils* in einer *besonderen* Kultur d. h. nur im Rahmen von Kulturen (im Pluralis) leben« (Rothacker, *Kulturanthropologie*, aaO., FN 23, S. 174).

er nach der Habermasschen Lesart die Anthropologie nicht in einer marxistisch interpretierten Gesellschaftlichkeit, sondern in der Pluralität lebensweltlicher »Stile« auflöst. Damit ist übergeleitet zu dem, was die Kritiker meines Aufsatzes unter den Begriff »Revisionismus« subsumiert haben. Wenn Habermas in seiner Rothacker-Rezeption den Gedanken Horkheimers im Zusammenhang mit dessen Kritik an Scheler aufnimmt, dass es »den« Menschen nicht gibt, sondern nur das, was er in verschiedenen historischen Kontexten aus sich gemacht hat, dann reduziert diese Argumentation ihn auf ein sozio-kulturelles Konstrukt seiner selbst. Unberücksichtigt bleibt, dass er mit seinem physiologisch-animalischen Körper Teil seiner eigenen Naturgeschichte ist und so ein Gattungsschicksal teilt. Nicht nur seine unbestrittene sozio-kulturelle Selbsterschaffung jenseits aller anthropologischen Konstanten, sondern auch seine physiologische Dimension, die sich seit dem Erscheinen des *homo sapiens sapiens* im Verlauf seiner Evolution kaum verändert hat, gehört zu seiner »Natur«. So gesehen, gibt es physiologische Kontinuitäten, deren Konstanz bisher nicht zu leugnen ist. Sie wirken auf das sozio-kulturelle Konstrukt des Menschen ebenso ein wie umgekehrt dieses auf die Künstlichkeit seiner Natur.

Insofern ist gegen Habermas ebenso wie gegen Horkheimer einzuwenden, dass sie ihrerseits den Menschen in der sozio-kulturellen Geschichtlichkeit des Menschen als variables „Wesen“ festschreiben und dieser – in Analogie zu Descartes’ *res cogitans* – eine höhere Priorität einräumen als der *res extensa* seiner Körperlichkeit. Es ist zwar richtig, dass sich die Anthropologie ihren Begriff des Menschen prinzipiell von der von ihm selbst geschaffenen sozio-kulturellen Umwelt, also der Gesellschaft, in der er lebt, erläutern lassen muss. Aber auch das Umgekehrte ist zutreffend: Die Anthropologie hat mit Kant zu berücksichtigen, was die »Natur«, also die Evolution, aus ihm gemacht hat. Die Beachtung der ersten Dimension schützt sie vor der Setzung ideologisch motivierter anthropologischer Konstanten, die der zweiten vor der Gefahr, die Anthropologie der kulturalistischen Beliebigkeit preiszugeben. Diese Gegenseitigkeit scheint Habermas zu akzeptieren, wenn er schreibt: Die philosophische Deutung des Materials der Naturwissenschaften laufe auf zwei Konsequenzen hinaus: Sie entfaltet sich »zur einen Seite hin im Zusammenhang mit einer Theorie der Natur und zur anderen Seite hin im Zusammenhang mit einer Theorie der Gesellschaft und der Geschichte«. ³² In seiner eigenen Darstellung aber wird er diesen Zuordnungen nicht gerecht. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Er ordnet das Deutungsmonopol des Menschen weitgehend der sozio-kulturellen Dimension zu, während die Verankerung des Menschen in seiner naturgeschichtlichen Evolution eher marginal erscheint. In diesem Sinne ist Habermas’ Anthropologie-Artikel auch rezipiert worden. Jedenfalls war über Jahrzehnte hinaus die Anthropologie-Frage in den deutschen Sozialwissenschaften weitgehend tabuisiert. Wenn der Mensch nichts weiter ist als ein Reflex auf die gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse, unter denen er sich reproduziert, löst sich die Anthropologie als eine authentische Größe auf.

32 Habermas, »Anthropologie«, aaO. (FN 4), S. 35.

III.

Es kommt eine zweite aktuelle Dimension hinzu, welche die Frage, was der Mensch sei, in einem anderen Licht erscheinen lässt, als es Horkheimer 1935 und Habermas 1958 antizipieren konnten. Der Aufstieg der *Life Sciences* ermöglicht die Perspektive einer technischen Aufrüstung des Menschen, die ihn langfristig instand setzen könnte, seine Evolution selbst so zu steuern, dass er seiner eigenen authentischen Biografie verlustig geht. Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass eine solche Selbstermächtigung den Bruch mit der klassischen Evolution implizierte, wie Darwin sie verstand. Würde die künstliche Evolution in Gang gesetzt, so bewegte sie sich notwendig auf einer teleologischen, von Menschen zu verantwortenden Entwicklungslinie. Aber es war doch gerade Darwin, der mit teleologischen Perspektiven brach und diese konsequent durch das Kausalitätsprinzip ersetzte. Danach verläuft die Richtung der naturgeschichtlichen Evolution blind, kontingenten Umständen und Faktoren ausgeliefert.

Darüber hinaus hat der Mathematiker Klaus Nagel³³ in Anlehnung an Ingo Rechenbergs »Evolutionsstrategie«³⁴ festgestellt, dass Darwins Evolutionslehre und die technische Aufrüstung des gesunden Menschen mit dem Ziel der Leistungssteigerung (Human Enhancement)³⁵ unvereinbar sind. In der natürlichen Evolution, so Nagel, vererbten In-

33 Vgl. Klaus Nagel, »Die Verbesserung des Menschen. Evolution oder nur ein Schlagwort?« in: Oliver Bender/Sigrun Kantitscheider/Alfred K. Tremel (Hg.), *Matreier Gespräche. Enhancement. Oder die Verbesserung des Menschen. Die zweite Evolution?*, Wien 2012, S. 311-315.

34 Vgl. Ingo Rechenberg, *Evolutionstrategie. Nachwort von Manfred Eigen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1973.

35 Im Folgenden HE. HE lässt sich nur in Form einer Arbeitsdefinition bestimmen. Es handelt sich nicht um eine essentielle Begriffsbestimmung, die ihren Ausgang nimmt von einem normativ aufgeladenen Konzept von »Gesundheit« oder »Normalität«, sondern um ein hypothetisches Konstrukt, das heuristischen Zwecken dient und jederzeit verändert werden kann und muss, wenn empirische Sachverhalte dies erforderlich machen. Zur Unterscheidung von HE und Therapie vgl. Christopher Coenen u.a., *Human Enhancement Study. Im Auftrag des Europäischen Parlaments. Hrsg. vom Science and Technology Options Assessment (STOA)*, Brüssel 2009, S. 17-20. Diesen Autoren zufolge liegt HE immer dann vor, wenn mit wissenschaftlich-technischen Mitteln Eingriffe in den menschlichen Körper vorgenommen werden, die dem Zweck dienen, ihn in irgendeiner Form zu verbessern, d. h. leistungsfähiger zu machen. Handelt es sich demgegenüber um wissenschafts- oder technikkbasierte Interventionen in den Organismus kranker Menschen, um ausgefallene physiologische Funktionen wiederherzustellen oder durch geeignete Maßnahmen Erkrankungen vorbeugend zu verhindern, dann haben wir es mit Therapie bzw. mit Prävention zu tun. Das ist auch dann der Fall, wenn als unbeabsichtigte Nebenfolge die Therapie das in seiner Funktionstüchtigkeit wiederhergestellte Organ in einen besseren Zustand versetzt als es vor der Erkrankung der Fall war. So kann das durch Laserbestrahlung behandelte kurzsichtige Auge eine höhere Sehschärfe erlangen als vor dem Eintritt der Sehbehinderung. Allgemein lässt sich sagen, dass HE oft seinen Ausgang von der Therapie nimmt. Aber der ursprünglich therapeutisch intendierte Ansatz bringt unbeabsichtigte Nebenfolgen hervor, die dann jenseits der Therapie als HE technologisch anwendbar sind. Diese fließenden Übergänge zwischen Therapie und HE legen es nahe, von drei Kategorien auszugehen: 1. Klassische therapeutische Maßnahmen im Sinne von Heilen, das – im Unterschied zur unabschließbaren Dynamik des HE – mit der Genesung beendet ist. 2. Therapeutisches HE, das über die Wiederherstellung physiologischer Funktionen hinaus einen verbessernden Erfolg zeitigt. 3. Nichttherapeutisches HE (an gesunden Menschen). In den bioethi-

dividuen im Akt der Zeugung Eigenschaften an ihre Nachkommen. Die dabei erfolgende Kombination von Genen verschiedener Individuen sei der grundlegende Mechanismus, den Mutation und Selektion voraussetzten. Zwar könnten im HE die technischen Mittel in Analogie zur biologischen Evolution durch Kombination und Selektion verbessert werden. Doch das HE selbst falle insofern aus der Spur der Evolution heraus, als in ihrem Rahmen einer erblichen Weitergabe der mit der Technik der Hirn-Computer-Schnittstellen erreichten »verbesserten« Eigenschaften an die Nachkommen der Boden entzogen sei. Dasselbe gelte auch für genetische Manipulationen. Tatsächlich geht der heute hegemoniale multifaktorelle Ansatz von der Komplexität der meisten menschlichen Eigenschaften und Krankheiten aus, die als Ausfluss einer komplizierten Interaktion zahlloser Gene mit ihrer Umwelt zu deuten sind. Im Augenblick können die Genetiker nur wenige monogenetisch determinierte Eigenschaften ausmachen. Aber die am meisten geschätzten Eigenschaften wie z.B. Intelligenz entziehen sich der Programmierung und sind daher nicht aufgrund der Veränderung einiger unserer Gene künstlich herstellbar.³⁶

Die Erscheinungsformen des HE lassen sich in ihrer jeweiligen Konkretion aufgrund der unterschiedlichen Eingriffstiefe technischer Mittel in den menschlichen Körper auf einer Art Skala abbilden. Die vielen Varianten des HE oszillieren dann zwischen einem schwachen und einem starken Pol.³⁷ An dem schwachen Pol wäre ein HE anzusiedeln, das eine Steigerung der Leistungsfähigkeit durch den Genuss von Kaffee oder Tee hervorruft. Diese Wirkungen sind nur temporär und entlassen den Organismus nach einer gewissen Zeit wieder in seine Normalität. Außerdem bewirken sie bestenfalls lediglich eine temporäre geistig-psychische Leistungsfähigkeit des Menschen und bedienen daher nur ein schmales Spektrum menschlicher Optimierung. Ähnliches ließe sich über einige Mittel zur körperlichen Leistungssteigerung wie ausdauerfördernde Substanzen sagen. Schon hier zeigt sich aber, dass durchaus auch »starke« Elemente des HE eine weite Verbreitung haben: Im Hochleistungs- und sogar im Breitensport wie auch im Body-Building wird mit Doping-Substanzen experimentiert, die tiefe Eingriffe in den Körper darstellen und oft irreversible Folgen für die Gesundheit haben.³⁸ Selbst die Schönheitschirurgie ist ein Beispiel für einen tiefen Eingriff, auch wenn die Verbesserung hier nur indirekt erfolgt (z. B. durch die Vorteile eines »guten Aussehens« und durch ein gesteigertes Selbstwertgefühl).

Diese Beispiele leiten zum mittleren Bereich der vorgeschlagenen Skala über. Hier sind Beeinflussungen des Gehirns durch Drogen, insbesondere durch Ritalin zur Behebung von Aufmerksamkeitsdefiziten oder hyperaktiver Motorik (ADHD) ebenso zu nennen

schen und politischen Debatten rekuriert man in der Regel auf diesen Fall, wenn von HE die Rede ist.

36 Vgl. dazu und zu den folgenden Abschnitten z.B. den Überblick in: Coenen u.a., *Human Enhancement Study*, aaO. (FN 35), S. 73.

37 Wichtige Hinweise bei der Konstruktion dieser Skala verdanke ich der Diskussion mit Christopher Coenen.

38 Vgl. z.B. Katrin Gerlinger/Thomas Petermann/Arnold Sauer, *Gendoping. Wissenschaftliche Grundlagen-Einfallstore-Kontrolle*, Berlin 2008.

wie die invasive bzw. neurochirurgische Technik der Hirn-Computer-Schnittstelle (»brain-computer-interfaces« (BCI)) und die Tiefenhirnstimulation (DBS) bei der Behandlung von Alzheimer und Parkinson sowie die ihrer sozio-kulturellen Mythologisierung entkleideten »Designer Babies« im Zusammenhang mit der Pränataldiagnostik (PGD) und der In-Vitro-Fertilisation (IVF). PGD, kombiniert mit IVF, ist in den fortgeschrittenen westlichen Industrieländern auf dem Vormarsch, flankiert von der Präimplantationsdiagnostik (PID), welche die Eltern vor die Entscheidung stellt, das behinderte Kind auszutragen oder die Schwangerschaft abzuberechen. Eine Optimierung physischer Fähigkeiten, wie körperliche Kraft und Ausdauer sowie verbesserte Sinnesfähigkeiten strebt auch die amerikanische Militärforschung an.³⁹ Exoskelette⁴⁰ sollen für eine Optimierung physischer Fähigkeiten, Sensorimplantate für eine maximale Nachtsicht und tragbare Supercomputer für eine Erhöhung der intellektuellen Fähigkeiten sorgen. Die Mensch-Maschine-Interaktion trägt aber auch therapeutischen Zwecken Rechnung: Sie ermöglicht es völlig gelähmten Personen, Computer und computerkontrollierte Maschinen und Geräte zu steuern.

Am starken Pol der Skala sind Entwicklungen und auch Visionen des HE lokalisierbar, die unter der Bezeichnung »Transhumanismus«⁴¹ firmieren. Dort treten Eigenschaften des technisch aufgerüsteten Menschen in Erscheinung, die bleibende und tiefgreifende Manipulationen des Körpers bis hin zu seiner vollkommenen Verschmelzung mit der Maschine zur Voraussetzung haben und ein breites Spektrum an Optimierungsmöglichkeiten anvisieren. Das Ziel dieser Technikanwendung ist eine Art zweites Paradies auf Erden, dessen Errungenschaften vom ewigen Leben und der Abschaffung der Arbeit über die Lösung der Umweltprobleme bis hin zu unendlichem Wohlstand und der Eroberung des Weltalls reichen. Zusammen mit einer Reihe weiterer sich abzeichnender oder zukünftiger Technikanwendungen zielt HE hier darauf ab, eine Art Goldenes Zeit-

39 Coenen u.a., *Human Enhancement Study*, aaO. (FN 35), S. 107-108.

40 Dieser Terminus entstammt der Biologie. Bei Exoskeletten – im Unterschied zu Endoskeletten der Wirbeltiere – handelt es sich um den Körper umhüllende Skelettbildung mit Stützfunktionen bei Einzellern und Gliedertieren.

41 Im Blick vor allem auf Julian Huxley und Hermann Joseph Muller sprach Portmann bereits 1964 von »Transhumanismus« (vgl. Portmann, »Utopisches«, aaO., FN 17, S. 316, 314). »Der Mensch, der sich als *homo faber* erlebt, geht nun auch daran, sich selber umzuformen« (aaO., S. 313. Und er fährt fort: »Mit dem Sieg des Veränderungsdenkens, dem das Lebendige überall in Entwicklung begriffen erscheint, wird der Mensch (...) als ein Wesen erschaut, das im Ganzen in Wandlung ist, mehr noch, das diese Umgestaltung auch als seine eigene Aufgabe zu denken und zu lenken hat. Die Evolution der menschlichen Seinsform soll nun nicht mehr das Werk uns bekannter Naturvorgänge sein; vielmehr ist uns aufgegeben, alles zu unternehmen, um den kommenden unbekannt Menschen zu planen« (aaO., S. 339). Portmann erkannte auch hell-sichtig, dass aus der zweiten, der sozio-kulturellen Natur kraft ihrer Verfügung über die wissenschaftlich-technischen Mittel die Gefahr droht, den »archaische(n) Menschen als ein zu bewahrendes Erbeil des Humanen« (aaO. S. 343), d. h. seine physisch-animale Natur, zu überwältigen. Es gehe heute »um die Spannung zwischen dem zu Bewahrenden, Dauernden, dem Primären unseres Menschseins und der sich umformenden sekundären Weltbeziehung, wie sie die historische Entwicklung mit sich bringt. Diese Spannung, die eine Grundsituation des Menschen ist und bleibt, wächst heute stets fort an Intensität und ergreift unter der Führung des abendländischen Geistes in steigendem Maß die gesamte Menschheit« (aaO.).

alter auf Basis einer engen Mensch-Technik-Symbiose zu schaffen, die auf eine Verabschiedung des Menschen und die Schaffung einer neuen Spezies hinauslief.⁴² Es handelt sich also um extreme Extrapolationen z.Z. möglicher technischer Eingriffe in den menschlichen Organismus, die in ihrem fiktiven Gehalt deutliche Schnittmengen mit der Science Fiction aufweisen.

Nun könnte man gegen den am starken Pol dieser Skala angesiedelten Transhumanismus einwenden, seine Visionen seien reiner Eskapismus und daher nicht ernst zu nehmen. Aber wer so argumentiert, darf nicht übersehen, dass der organisierte Transhumanismus keineswegs gesellschaftlich so isoliert ist, wie es den Anschein hat.⁴³ Da sind zunächst die Medien zu nennen. So hat die FAZ unter ihrem damaligen Feuilleton-Chef Frank Schirrmacher das deutsche Publikum durch ein Interview mit dem führenden Transhumanisten Ray Kurzweil sowie andere einschlägige Beiträge mit diesen posthumanistischen Technikszenarien vertraut gemacht. Der Hintergrund war, dass Schirrmacher aufzeigen wollte, wie rückwärtsgewandt die angeblich technikfeindliche europäische Intelligenz angesichts der kühnen Technikvisionen in den USA ist. Seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrzehnts entwickelte sich das sog. »Hirn-Doping«, also die angestrebte Verbesserung kognitiver Leistungen durch Pharmazeutika, zu einem vieldiskutierten Thema, auch in den Massenmedien. Aktivitäten der renommierten Zeitschrift *Nature* wurden von Kritikern so gar als eine Kampagne für HE eingestuft.⁴⁴ Inzwischen hat sich weitgehend die Meinung durchgesetzt, dass beim Thema »Hirn-Doping« insbesondere von den Befürwortern auf bedenkliche Weise mit Übertreibungen gearbeitet wurde.⁴⁵ Aber auch in den Universitäten gibt es Ethiker wie John Harris, die eine moralische Pflicht zur Anwendung des HE zu begründen suchen, weil nur so die dem Menschen gegebenen Potenzen zu verwirklichen seien. Selbst in der Theologie gibt es eine Minderheit, die HE mit ihrer Vorstellung rechtfertigt, der Mensch sei als Ebenbild Gottes von diesem zum Mitschöpfer (cocreator) prädestiniert.

Vor allem aber zeigen sich insbesondere in den USA Teile der Forschungs- und Technologiepolitik, Industrie und Investoren an transhumanistischen Visionen interessiert. Wissenschaftsmanager wie William S. Bainbridge und Mihail C. Roco organisierten in den 2000er Jahren internationales Aufsehen erregende Workshops, in denen transhumanistische Visionen eine zentrale Rolle spielten. Auch in der privaten Computerindustrie und in der Weltraumforschung finden diese Visionen bemerkenswert oft erhebliche Beachtung.⁴⁶ So wenig wie der Eskapismus der Transhumanisten, gemessen an den aktuellen Forschungs- und Entwicklungsständen des HE, zu leugnen ist, so wenig kann andererseits daran gezweifelt werden, dass sie nur Tendenzen der westlichen Welt radikalieren, die sie selbst nicht erfunden haben, sondern an die sie anknüpfen: der szien-

42 Vgl. Coenen u.a., *Human Enhancement Study*, aaO. (FN 35), S. 94f.

43 Im Folgenden beziehe ich mich auf Coenen u.a., *Human Enhancement Study*, aaO., S. 97-109. Dort sind auch die Belege für die hier genannten Beispiele aufgeführt.

44 Vgl. aaO., S. 99-100.

45 Vgl. Ariana Ferrari/Christopher Coenen/Armin Grunwald, »Vision and Ethics in Current Discourse on Human Enhancement«, in: *Nanoethics* (2012), S. 215-229.

46 Coenen u.a., *Human Enhancement Study*, aaO. (FN 35), S. 107.

tifisch reduzierte Fortschrittsglaube, die säkularisierte Heilserwartung, der zum Extrem vorangetriebene Glaube an die totale Naturbeherrschung, der pervertierte Emanzipationsgedanke, der sich selbst von den Restriktionen der Körperlichkeit befreit etc.

Träfe also die Gefahr zu, dass der Mensch, wie oben angedeutet, angesichts der neueren auf den Menschen angewandten Techniken Gefahr läuft, seine biografische Identität zu verlieren, so wäre es mit der Pluralisierung des Wesens des Menschen im historischen und sozio-kulturellen Kontext nicht mehr getan. Dieses Argumentationsmuster ging von der stillschweigenden Annahme aus, dass der Pluralisierung des Menschen in Gestalt vielfältiger Erfindungen seiner selbst ein identisches Substrat in seiner evolutionären Naturgeschichte zugrunde liegt. Es ist die physiologische Tatsache der »einen« biologischen Menschheit als identische Spezies, die alle ihre ethnischen Varianten umfasst, welche der Vielfalt der sozio-kulturellen Selbsterfindungen der Menschen Halt verlieh. Wenn aber diese Klammer aufgrund der a priori nicht auszuschließenden Möglichkeit, transhumanistische Wesen zu kreieren, wegfällt, dann ist eine neue Situation gegeben, die der anthropologischen Pluralisierungsthese nicht mehr gewachsen ist: In dem Maße, wie sich der Mensch aus der naturwüchsigen Verankerung seiner Evolution löst, wird sie zum Programm der technischen Machbarkeit. Zwar stimme ich der älteren Kritischen Theorie zu, dass der Weg zu einer metaphysischen Wesensbestimmung des Menschen abgeschnitten ist. Doch könnte dann die Frage relevant sein, ob die Menschen sich selber darüber verständigen sollten, was ihnen im Sinne ihrer Humanität an technischen Eingriffen in ihren Körper zuzumuten ist und was nicht. Dieser gesamtgesellschaftliche Konsens wäre dann das »Wesen« des Menschen – jenseits metaphysischer Mystifikationen.

Einer der führenden Neurobiologen in der Bundesrepublik, Randolph Menzel, hat kürzlich darauf hingewiesen, dass sich am Beispiel der Erfolge der Neurobiologie z. B. in der Bekämpfung der Parkinsonkrankheit durch die Tiefenhirnstimulation zeigen lässt, dass wir offenbar an einer Art Wendepunkt unserer Evolution angelangt sind. Wir seien jetzt zunehmend in der Lage, unsere »weitere Entwicklung von uns selbst als Gesellschaft und als Individuum zu beeinflussen«,⁴⁷ und zwar nicht nur zum Guten, sondern auch zum Schlechten, weil die Möglichkeit bestehe, dass wir uns mit den von uns selbst geschaffenen Mitteln ausrotten. Das sagt ein Neurobiologe, der eher eine positive Erwartungshaltung gegenüber dem Beitrag seiner Wissenschaft zum Wohl der Menschheit vertritt. Er hat auf ein Problem hingewiesen, mit dem die Gesellschaft sich auseinander setzen muss. Es liegt in ihrem Zuständigkeits- und Verantwortungsbereich, in welche Richtung sich die Technik entwickelt, weil die Naturwissenschaft als solche, dem Kausalitätsprinzip folgend, nicht in der Lage ist, von sich aus Verantwortungswissen zu generieren.

Ich habe in meinem Aufsatz die Ansicht vertreten, die normative Bewertung des HE setze eine Ethik voraus, die sich weder in den Dienst der biologischen Evolution stellt. Noch darf sie sich von der Sachzwanglogik der wissenschaftlich-technischen Mittel und ihrer Anwendung auf den Menschen vereinnahmen lassen. Auch ist vor einer spekulati-

47 Randolph Menzel, »Generalaussprache« in: Christian Ammer/Andreas Lindemann (Hrsg.), *Hirnforschung und Menschenbild*, Leipzig 2012, S. 329.

ven Ethik zu warnen, die sich auf eine Zukunft der wissenschaftlich-technischen Zivilisation bezieht, von der höchst ungewiss ist, dass sie jemals eintreten wird. Was wir benötigen, ist eine Ethik im Sinne Kants. Sie ist im Kern »autonom« und daher auf die sozio-kulturelle Natur des Menschen verwiesen, weil nur in ihrem Rahmen biologisch und technisch nichtdeterminierte Beurteilungsmöglichkeiten des HE vorfindbar sind. Dies vorausgesetzt, ist sie die entscheidende Voraussetzung für Kants Prinzip, dass der Mensch (auch und besonders im Blick auf die Technik) Zweck an sich selbst ist und niemals nur bloßes Mittel sein soll. In diesem Sinn hat Roberto Mordacci den bemerkenswerten Vorschlag⁴⁸ gemacht, man müsse bei der ethischen Bewertung des HE zwei Ebenen unterscheiden: 1. Welche Dimensionen des Menschen sind unaufgebbar, weil mit ihrem Wegfall zugleich seine Identität zerstört würde. 2. Was bedeuten diese nicht-hintergehbaren Dimensionen normativ im Umgang mit dem HE? Oder anders formuliert: Welche Vetos gegenüber dem HE resultieren aus ihnen?

Nach Mordacci gehören zum unaufgebbaaren Bestand der *conditio humana* die prinzipielle Integrität des menschlichen Körpers; die Fähigkeit eines uneingeschränkten Wünschens, das seine Grenzen nur in den restriktiven Bedingungen seiner Realisierbarkeit hat; eine komplexe theoretische und praktische Rationalität, die ihn vom Tier unterscheidet; Willensfreiheit, die aus ethischen und politischen Gründen als Ausgangsprämisse unterstellt werden muss; und nicht zuletzt: gleiche Würde für alle. Aus diesem normativen Kanon menschlicher Identität folgen fünf Konsequenzen. HE kann nicht erlaubt werden, wenn es intentional den menschlichen Körper entstellt; wenn es gezielt die Bandbreite menschlicher Bedürfnisse einschränkt, z.B. durch die Fixierung auf die Befriedigung nur eines einzigen Wunsches; wenn es die Ausübung der menschlichen Rationalität behindert, indem es die Fähigkeit einschränkt, verschiedene Aspekte eines Arguments zu reflektieren; wenn es die menschliche Kompetenz destruiert, sich frei zu entscheiden; und schließlich: wenn es die gleiche Würde der Individuen verletzt, oder anders formuliert: wenn es Diskriminierungen oder Unfairness fördert.

Meine Kritiker überschreiten eine rote Linie zulässiger Polemik, wenn sie mir unterstellen, eine Grenzüberschreitung der künstlichen Manipulation des menschlichen Genoms einerseits und der Anreicherung seines Körpers mit maschinellen Implikaten andererseits solle »per Dekret« durchgesetzt werden. Offenbar insinuierten sie damit eine Option für den autoritären Staat, die ich dezidiert zurückweise.⁴⁹ Alle historischen Erfahrungen las-

48 Vgl. zum Folgenden Coenen u.a., *Human Enhancement Study*, aaO. (FN 35), S. 147f.

49 Gehlens Fehleinschätzungen selbst können als Beispiel für das Scheitern der Bändigung der dynamischen Antriebsenergien des Menschen durch autoritäre Institutionen herangezogen werden. In der ersten Auflage seiner systematischen Anthropologie aus dem Jahr 1940 *Der Mensch* glaubte er von einer gemeinsamen Schnittmenge zwischen »obersten Führungssystemen«, »Weltanschauung« und dem von Alfred Rosenberg propagierten »Zuchtbild« ausgehen zu können; sie dienten dem Ziel, einen »starken Staat« auf der Grundlage intakter Institutionen zu ermöglichen. Doch Gehlen nahm nicht zur Kenntnis, dass gerade dieser Zielwert durch den charismatischen Führungsstil Hitlers und die Schaffung immer neuer konkurrierender NS-Sondergewalten erodiert und zerstört wurde. Auch seine Hoffnung, dass sich nach dem Einzug der Truppen des Warschauer Paktes in die Tschechoslowakei 1969 die Sowjetunion als »letzte Ordnungsmacht« profilieren, scheiterte 1990/91, weil gerade ihr autoritärer Institutionalismus

sen nur eine Möglichkeit offen: den demokratischen Diskurs in einer rechtsstaatlich verfassten Gesellschaft. Nur in diesem Rahmen kann über unverzichtbare Regulierungen der Anwendung technischer Mittel auf den Menschen entschieden werden. Denn welche Instanz ist ermächtigt, über die »Zukunft der menschlichen Natur« (Habermas) zu entscheiden, wenn nicht die Menschen selbst? Wenn dem aber so ist, müssen die bereits existierenden Diskussionsforen auf Staaten- und Länderebene, aber auch des EU-Parlaments gestärkt werden, in denen die Bürger, die Politiker, die einschlägigen Interessengruppen und die technischen und wissenschaftlichen Experten entscheidenden Einfluss auf die Forschungs- und Technologiepolitik ausüben.

IV.

Was ist nun aber auf den Vorwurf der beiden Kritiker zu entgegnen, die analytische Perspektive des »ganzen Menschen«, von dem ich in meinem Aufsatz in Anlehnung an die Klassiker der Philosophischen Anthropologie ausgehe, sei nichts weiter als eine ideologische Fiktion, der nicht nur keine konkrete Realität entspreche, sondern darüber hinaus in einem Zirkelschluss permanent voraussetze, was eigentlich erst zu beweisen sei. Als empirisches Beispiel der nichtdualistischen Verzahnung von erster animalischer und zweiter sozio-kultureller Natur sei nur auf Plessners Unterscheidung zwischen »Körper-Haben« und »Leib-Sein« hingewiesen.⁵⁰ Oder anders formuliert: Der Körper als Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchungsmethoden ist Objekt der nach dem Kausalitätsprinzip verfahrenen empirischen Forschung. Aber zugleich ist das physiologische Substrat des Menschen auch Leib als Medium seiner subjektiven Selbstwahrnehmung. Risse man beide Dimensionen auseinander, so wäre der Körper nichts weiter als eine Maschine, und der Leib würde als reine Befindlichkeit gegenstandslos sein. Daher wird die medizinische Behandlung des Menschen bei ihrer Reduktion des Körpers auf einen organischen Funktionszusammenhang (als methodisches Prinzip) dessen Zustand als Leib in den Untersuchungskontext mit einzubeziehen haben wie umgekehrt der Leib als Sitz meiner Subjektivität sich erst konkretisieren kann, wenn er wahrnimmt, dass er als Körper auch physiologisches Substrat ist.

Was die Kritiker meines Aufsatzes ignorieren oder nicht zur Kenntnis nehmen wollen, ist die bisher erreichte technisch machbare Eingriffstiefe in den menschlichen Körper, die aufgrund der Fortschritte der Biowissenschaft und Biotechnologien sowie der zunehmenden Vermessbarkeit des Menschen durch das Smartphone in den Bereich des Möglichen gerückt ist. Seine die Anthropologie in Frage stellende Position der älteren Kritischen Theorie hinter sich lassend, hat Jürgen Habermas diesen Sachverhalt in seiner Schrift *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2005) wie folgt charakterisiert:

in der nachstalinistischen Ära überlebenswichtige Lernprozesse verhinderte und dadurch wesentlich zu ihrer Implosion beitrug.

50 Vgl. Plessner, *Stufen*, aaO. (FN 14), S. 294f.

»Was bisher als organische Natur ›gegeben‹ war und allenfalls ›gezüchtet‹ werden konnte, rückt nun in den Bereich einer zielgerichteten Intervention. In dem Maße, wie auch der menschliche Organismus in diesen Eingriffsbereich einbezogen wird, erhält Helmuth Plessners phänomenologische Unterscheidung zwischen ›Leib-sein‹ und ›Körper-haben‹ eine überraschende Aktualität: Die Grenze der Natur, die wir ›sind‹, und der organischen Ausstattung, die wir uns selber ›geben‹, verschwimmt. Für die herstellenden Subjekte entsteht damit eine neue, in die Tiefe des organischen Substrats hineinreichende Art des Selbstbezuges. Nun hängt es nämlich vom Selbstverständnis dieser Subjekte ab, wie sie die Reichweite der neuen Entscheidungsspielräume nutzen wollen – *autonom* nach Maßgabe normativer Erwägungen, die in die demokratische Willensbildung eingehen, oder *willkürlich* gemäß subjektiven Vorlieben, die über den Markt befriedigt werden.«⁵¹

Habermas' zweite Alternative deutet zu Recht auf die Gefahr hin, dass nach der kapitalistischen Ausbeutung der äußeren Natur nun die innere des Menschen zu diesem Zweck instrumentalisiert werden könnte. Die Kritiker bringen diese Tendenz auf die folgende Formel: »Das Kapital, das sich alle Natur einzuverleiben und zum bloßen Rohmaterial seiner Akkumulationsmaschinerie zu verwandeln trachtet, negiert permanent das mit ihm nicht Identische, indem es Natur einzig als Objekt zu fassen imstande ist« (NM/PL). Diese These teile ich, wenn auch in anderer Perspektive. Daher geht die Kritik der beiden Autoren ins Leere, ich würde die Technik, die in die erste Natur des Menschen eingreift, vom gesellschaftlichen Zusammenhang isolieren. Aber im Unterschied zu meinen Kritikern gehe ich nicht von dem linken Sachzwangargument aus, dass ein wirksamer Schutz des Gleichgewichts zwischen der ersten und der zweiten Natur des Menschen in letzter Instanz nur unter sozialistischen Verhältnissen möglich sei. Dieses Argument unterstellt einen Profitmaximierungsdruck, den es so im modernen Kapitalismus nicht gibt. Denn auch in ihm ist Technik von Menschen gemacht; sie kann daher prinzipiell selbst unter kapitalistischen Bedingungen umgesteuert werden, wie z. B. der von der Bundesregierung beschlossene und auf den Weg gebrachte Ausstieg aus der Kernenergie und die gleichzeitige Förderung der regenerativen Energiequellen zeigen.

Es kommt aber ein weiteres Missverständnis hinzu. Beide Kritiker unterstellen, dass es meine Absicht sei, die klassische Philosophische Anthropologie als eine fertige Antwort auf die wissenschaftlich-technische Herausforderung eines HE zu betrachten. Doch deren Paradigma ist für mich nicht das Ende, sondern der Anfang eines erneuerten anthropologischen Diskurses, der mit der Habermasschen Alternative ernst macht: nämlich an die Stelle des marktkonformen Umgangs mit den neuen wissenschaftlich-technischen Methoden die Grenzen und Möglichkeiten der wissenschaftlich-technischen »Verbesserung des Menschen« als Angelegenheit autonomer Individuen im Medium demokratischer Willensbildung zu bestimmen. Ich gehe in der Tat davon aus, dass das Paradigma der klassischen Philosophischen Anthropologie ein geeigneter paradigmatischer Ausgangspunkt für ein solches Programm ist, weil sie den Menschen in seiner materiellen

51 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2002, S. 27f.

Körperlichkeit (Naturwissenschaft) und gleichzeitig in seiner »sozio-kulturellen« Ausprägung (Geisteswissenschaft) konzeptualisiert. Der Vorschlag meiner beiden Kritiker, dieses Problem mit den Mitteln der Psychoanalyse⁵² in der Version der Kritischen Theorie zu lösen, greift zu kurz: Ihre hermeneutische Reichweite ist auf die Analyse der sozio-kulturell vermittelten pathologischen Befindlichkeit des Individuums beschränkt.

Doch ich möchte betonen, dass der in meinem Aufsatz vertretene Ansatz eine Hypothese ist, die durch die neuere Entwicklung der Natur- und Geisteswissenschaften ergebnisoffen erst noch zu verifizieren oder zu falsifizieren wäre. Im Gegensatz zu den neueren Forschungen zur Philosophischen Anthropologie, die vor allem deren geistesgeschichtlichen Gehalt stark machen, käme es primär darauf an, jene naturwissenschaftliche Rezeptionsleistung der Klassiker dieser Denkrichtung des 20. Jahrhunderts insbesondere auf dem Gebiet der zeitgenössischen Biologie zu wiederholen, nämlich den philosophischen Ansatz einer ganzheitlichen Auffassung des Menschen mit den neuesten naturwissenschaftlichen Forschungsstand der Bio-, Informations-, Nano- und Neurotechnologien zu konfrontieren. Doch umgekehrt sollte auch die Frage erörtert werden, inwiefern die Philosophische Anthropologie Standards gesetzt hat, um die neuere naturwissenschaftliche Forschungsentwicklung kritisch beurteilen zu können. Stellt sie, mit anderen Worten, heute noch einen »gültigen Rahmen für die Interpretation auch der neuesten naturwissenschaftlichen Menschenforschung«⁵³ dar? Oder anders formuliert: Kann die Philosophische Anthropologie bei der Aufgabe einer adäquateren Wahrnehmung von Biologie und Neurophysiologie auf der einen und der geisteswissenschaftlichen Forschung auf der anderen Seite angemessene Kategorien zur Verfügung stellen, »welche in der Sache wirklich vermittelnd sind«⁵⁴?

Bewegt sich, so muss abschließend gefragt werden, dieses Erbe der klassischen Philosophischen Anthropologie als regulatives Prinzip des »ganzen Menschen« und deren Aktualisierung unter heutigen Bedingungen noch im Umkreis zentraler Intentionen der Aufklärung, wie sie im europäischen Kontext zum ersten Mal im 17. Jahrhundert mit dem Descartesschen Rationalismus zum Durchbruch kam? Die beiden Kritiker scheinen davon auszugehen, dass dies der Fall ist, wenn sie mir unterstellen, ich grenze mich mit der Option für eine nicht-dualistische Anthropologie von der »dualistischen Aufklä-

52 Die Differenz zwischen der Philosophischen Anthropologie und der Freudschen Psychoanalyse hat Plessner exemplarisch aufgezeigt. Er ordnet diese der »negativen Modifikation der naturalistischen Theorie« (Plessner, *Stufen*, aaO., FN 14, S. 313) zu, von der sich die Philosophische Anthropologie ebenso distanziert wie von dem spiritualistischen Ansatz. »Nur um sich am Leben zu erhalten, bedarf es der Krücken, der künstlichen Glieder, die in den Werkzeugen und der Kultur vorliegen (...). In psychologischer Fassung erscheint diese negative Modifikation heute in Ansätzen, die von Freud und den von ihm ausgegangenen Psychoanalytikern besonders beeinflusst sind« (aaO.). Indem die Psychoanalyse den Menschen als »krankes Tier« wahrnehme, das nur über permanente Verdrängungen sein Überleben sichere, verabsolutiere sie »ein Symptom des menschlichen Daseins«, aus dem dann »alles andere für den Menschen Bezeichnende« erklärt werde (aaO., S. 315).

53 Karl-Siegbert Rehberg, »Eine merkwürdig »alte« Antwort auf eine noch ältere Frage« in: Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hg.). *Was ist der Mensch?*, Berlin/New York 2008, S. 213.

54 aaO., S. 214.

« ab. Das ist der Fall, aber anders als meine Kritiker unterstellen. Ich gehe in der Tat davon aus, dass die frühe Aufklärung eine dualistische *conditio humana* in Gestalt des nur theologisch zu überwindenden Hiatus zwischen *res extensa* (Körper) und *res cogitans* (Geist) vertrat. Und ich bin mit den Vertretern der Philosophischen Anthropologie der Meinung, dass dieser Dualismus in eine Sackgasse führt, weil die ermittelten empirischen Daten gegen ihn sprechen, sowohl was die Tierwelt als auch die menschliche Gattung betrifft. Aber zu betonen ist auch, dass der frühe einseitige Rationalismus, der die *res extensa*, also die Welt der Körper, auf eine mathematisierbare Ausdehnung reduzierte, von der Aufklärung selbst korrigiert wurde, ohne ihre vernunftgeleiteten Postulate aufzugeben.

Als einen hervorragenden Zeugen dieser »anthropologischen Wende« um die Mitte des 18. Jahrhunderts möchte ich Denis Diderot nennen. Sich auf Maupertius und Buffon berufend, forderte er die Ablösung der Leitwissenschaft der Mathematik im Gefolge des Cartesianismus durch die Biologie. »Federführend trat Diderot mit seiner Hinwendung zum ›ganzen Menschen‹ für ein neues Ideal aufklärerischer Humanität ein, das mit den Stichworten ›Rückgang auf die Empirie‹, ›Naturalisierung des Menschen‹ (im Sinne eines Edlen Wilden, der Vernunft und Körperlichkeit verbindet, R.S.) und ›Rehabilitation der Sinnlichkeit‹ zutreffend beschrieben werden kann.«⁵⁵ Wie es scheint, ist diese Selbstkorrektur heute aktueller denn je. So können sich die Befürworter der Vision eines technisch aufgerüsteten Menschen auf eben diese Tradition des *l'homme machine* (La Mettrie) als Ausfluss der einseitigen auf Mathematik und Naturwissenschaften gegründeten Variante der Aufklärung berufen.⁵⁶ Kann dann die Alternative zu dieser Abschaffung des »alten« Menschen darauf verzichten, sich auf jene selbstreflexive Aufklärung zu beziehen, die den Menschen zwischen den Polen des Spiritualismus einerseits und des Naturalismus andererseits verankert?

Zusammenfassung

Ausgehend von einer Kritik an seinem in der ZfP veröffentlichten Aufsatz »Zur Aktualität der Philosophischen Anthropologie« vertritt der Verfasser die These, dass die Anthropologie–Abstinenz der älteren »Frankfurter Schule« revisionsbedürftig ist. Sein Aufsatz besteht aus vier Teilen, der sich auf folgende Fragen konzentriert: 1) Mit welchen marxistischen Argumenten lehnte Max Horkheimer in der Zwischenkriegszeit das Paradigma der Philosophischen Anthropologie ab (Teil I)? 2) Wie reformulierte Jürgen Habermas das Anthropologie–Veto der (älteren) Kritischen Theorie unter dem Gesichtspunkt von Kontinuität und Modifikation nach dem Zweiten Weltkrieg (Teil II)? 3) Inwiefern ist mit dem Aufstieg der *Life Sciences* und des *Human Enhancement* seit den

55 Richard Saage, *Utopische Profile, Band II: Aufklärung und Absolutismus*, Münster/Hamburg/Berlin/London 2002, S. 159.

56 Vgl. Walter Euchner, »Der künstlich verbesserte Mensch und die ›künstliche Intelligenz‹« in: Ders., *Die Funktion der Verbildlichung in Politik und Wissenschaft. Politik und politisches Denken in den Imaginationen von Wissenschaft und Kunst*, Berlin 2008, S. 173–204.

1980er Jahren eine anthropologische Situation entstanden, die eine ethische Neubewertung notwendig macht? (Teil III)? 4) Ist die Perspektive des »ganzen Menschen« realistisch, wie Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Adolf Portmann und Erich Rothacker sie entwickelten, um den anthropologischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gewachsen zu sein (Teil IV)?

Summary

The author stands for the thesis, that the rejection of Philosophical Anthropology by authors of the »Frankfurt School of critical theory« in the interwar years should be revised. This contribution consists of four parts, focussed on the following questions. 1) Did Max Horkheimer criticize Philosophical Anthropology in a Marxist perspective convincingly in 1935 (part I)? 2) Did the reformulation of this position by Jürgen Habermas in 1958 modify Horkheimers criticism in a significant way (part II)? 3) Did the rise of *Life Sciences* and *Human Enhancement* generate a situation for a new ethical assessment of the *conditio humana* (Part III)? 4) Is the paradigm of Philosophical Anthropology in the version of Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Adolf Portman and Erich Rothacker realistic enough to take up the anthropological challenges of the 21th century (part IV)?

Richard Saage, Anthropological Revisionism?