



Kritik des Post- und Transhumanismus

Eine Antwort auch auf Stefan Sorgner
von Markus Vogt

Vertiefung des Themas von Seite 4–21

Mensch werden

Es ist ein qualitativer Sprung in der Technikentwicklung, dass der Mensch nicht nur die Umwelt um sich herum seinen Bedürfnissen anzupassen versucht, sondern auch danach strebt, sich selbst durch technologische Mittel zu optimieren.

Transhumanismus und Posthumanismus

Aktuelle Entwicklungen, insbesondere in den Bereichen von Nanotechnologie, Digitalisierung, Gentechnik und Pharmakologie, eröffnen ganz neue Möglichkeiten, um nicht nur gesundheitliche Defizite zu kompensieren, sondern auch körperliche Fertigkeiten des Menschen zu erweitern, seine intellektuelle Leistungsfähigkeit zu steigern und psychische Belastungsgrenzen auszudehnen. Bezeichnet werden derartige Strömungen mit dem Terminus *Transhumanismus*. Da es beim Transhumanismus nicht nur um die Technik als solche, sondern vielmehr um die ethische und anthropologische Reflexion dazu geht, wird er meist als philosophische Denkrichtung interpretiert. Dabei werden auch Menschenbilder und Werte des Humanismus auf den Prüfstand gestellt, was meist unter der Überschrift *Posthumanismus* diskutiert wird.

Der folgende Essay zeichnet zentrale Aspekte dieser Debatte nach und versucht aus ethisch-systematischer Perspektive darauf zu antworten. Dabei berücksichtigt er in besonderer Weise die Argumente von Stefan Sorgner als einem der prominentesten Vertreter des Transhumanismus; er bezieht aber auch andere Referenzautoren ein, um ein repräsentatives Bild der damit verbundenen Herausforderungen zu skizzieren. „Kritik“ ist hier im Sinne Kants als Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen und normativen Prämissen des Ansatzes gemeint.

Eine neue Qualitätsstufe der Selbstoptimierung des Menschen

Die unterschiedlichen Entwicklungen und Bewegungen, welche dem Transhumanismus zugerechnet werden können, versuchen den Menschen mit Hilfe technischer Verfahren und technologischer Hilfsmittel zu optimieren (vgl. zum Folgenden: Markus Vogt/Christoph Weber 2020, S. 141–143). Sie beabsichtigen, den Menschen intelligenter, kreativer, leistungsfähiger, robuster und gesünder zu machen, als es ihm seine gegenwärtige Lage im Rahmen des naturgegebenen Entwicklungsstandes erlauben würde. Die menschliche Spezies soll jenseits der biologischen Evolution in Verschmelzung mit technologischen Entwicklungen ihre eigene Evolution selbstbestimmt, nach vom Menschen gewählten Zielen vorantreiben. *Ray Kurzweil*, einer der prominentesten Vertreter des Transhumanismus, sieht darin „die Fortsetzung der Evolution mit anderen Mitteln“ (Kurzweil 2001, S. 60). So könne der Mensch eine weitere Evolutionsstufe gezielt selbst auslösen, indem er mithilfe von prothetischen, pharmakologischen, genetischen, nanotechnologischen, kybernetischen und digitalen Methoden neue Potenziale entfaltet, welche „über das naturgegebene Maß der Normalität oder über die menschliche Natur hinausgehen“ (Heilinger 2010, S. 60). Hiermit solle es – so ihre Vorstellung – jedem Menschen ermöglicht werden, seine Lebensqualität zu steigern, seine physischen Gegebenheiten zu modifizieren, sein Aussehen zu verbessern, seine emotionalen Befindlichkeiten für sich selbst festzulegen, seine körperliche Leistungsfähigkeit zu steigern und seine intellektuellen Fähigkeiten zu adaptieren (vgl. Reisinger 2014; Dickel 2016, S. 1).

Die transhumanistischen Entwicklungen folgen einer langen Tradition menschlicher Eingriffe in die Natur des Menschen. Denn seit Jahrzehnten ist vor allem im medizinischen Bereich festzustellen, dass technische Entwicklungen dem Menschen zu einem besseren Leben verhelfen. Jeder, der eine Brille trägt, ein Hörgerät verwendet oder einen Herzschrittmacher hat, weiß um die positiv lebensverändernde Wirkung dieser technischen Hilfsmittel (vgl. Lordick 2016). Von transhumanistischen Entwicklungen ist allerdings erst die Rede, wenn diese Eingriffe über die medizinischen und therapeutischen Maßnahmen hinausreichen, welche bislang angewendet werden, um dysfunktionale Einschränkungen eines Menschen auszugleichen und auf das Niveau eines gesunden Menschen zu heben. Beispielsweise zählt der Einsatz eines konventionellen Hörgerätes, das ein geschädigtes Gehör (annähernd) wie sein gesundes Äqui-

valent hören lässt, noch nicht zu transhumanistischen Eingriffen – sehr wohl hingegen ein Hörgerät, durch das mehr Frequenzen wahrgenommen werden können als es ein nach gegenwärtigem evolutionären Stand gesundes Gehör könnte (so jedenfalls der übliche Sprachgebrauch, von dem Stefan Sorgner durch eine weitere Begriffsverwendung, die beides einbezieht, abweicht).

Indem Verbesserungen vorangetrieben werden, die nicht nur körperliche Defizite therapeutisch ausgleichen, sondern darüberhinausgehend ein Spektrum neuer Fähigkeiten ermöglichen, versucht der Transhumanismus, den natürlichen Menschen mittels technologischer Fortschritte über das derzeit Menschenmögliche hinaus zu optimieren (vgl. Dickel 2016, S. 1). Eine entscheidende technische Basis dieser Innovationen liegt in der durch neuere Entwicklungen der Nanotechnologie ermöglichten Verbesserung der Schnittstellen zwischen Gehirn und Computer, die beide mit elektrischen Impulsen arbeiten.

Vor allem im medizinischen Bereich gibt es viele technische Entwicklungen, die krankheitsbedingte Einschränkungen kompensieren oder menschliche Fähigkeiten erweitern, gegen die aus ethischer Sicht prinzipiell nichts einzuwenden ist. So ermöglicht beispielsweise die Hörprothese *Cochlea Implantat* Gehörlosen oder hochgradig Schwerhörigen, deren Hörnerv noch funktionsfähig ist, mit Hilfe eines Mikrophons, eines Sprachprozessors sowie Stimulationselektroden akustische Signale zu empfangen. Auch bei Diabeteserkrankungen wandern digitale Datenverarbeitungen zunehmend als Implantate in den Körper und ermöglichen eine effektive, automatisierte Regulation des menschlichen Zuckerhaushaltes im Blut.

Weniger invasiv, jedoch teilweise stärker über eine rein therapeutische Anwendung hinausgehend sind Medikamente, die den menschlichen Stimmungshaushalt beeinflussen und die Emotionen aufhellen. Yuval Harari geht davon aus, dass das Projekt, den Menschen durch mehr Güterwohlstand glücklicher zu machen, gescheitert sei und sich stattdessen medikamentöses *Enhancement* als „neue menschliche Agenda“, dem Recht auf Glück näher zu kommen, anbiete (Harari 2019, S. 46–63). Es ist eine knifflige ethisch-philosophische Frage, ob dies dauerhaft und breitenwirksam wünschenswert ist: Alle wollen positive Stimmungen und leistungssteigernde Emotionen. Wenn diese sich „künstlich“ durch Medikamente erzeugen lassen, erscheint dies zunächst attraktiv. Aber es handelt sich in gewisser Weise um eine Selbsttäuschung, weil die Stimmungen dann nichts mit der Wahrnehmung einer positiven Situation zu tun haben. Die ethische Debatte um Doping zeigt zudem, wie empfindlich der Leistungsvergleich von Menschen gestört ist, wenn manche durch pharmazeutische Mittel ihre Fähigkeiten steigern. Es muss offensichtlich sehr genau definiert werden, was in welchem Kontext als erlaubt und was als unzulässige Manipulation gelten soll.

Insbesondere durch die Vermischung derzeitiger medizinisch-technischer Möglichkeiten mit weit ausgreifenden Zielen findet eine erhebliche Polarisierung der Debatte statt: Die visionären Versprechen der Befürworter stehen dunklen Untergangsszenarien, die das Projekt der Humanität insgesamt gefährdet sehen, unversöhnlich gegenüber. Während

die Befürworter die technologischen Entwicklungen des Transhumanismus als neue Dimension des menschlichen Fortschritts preisen, warnen Kritiker derartiger Ansätze vehement vor den unvorhersehbaren Gefahren für eine humane Gesellschaft, weshalb sie bisweilen ein kategorisches Verbot jeglicher Neuerung in dieser Richtung fordern (vgl. Bendel 2019).

Auch wenn die neuen Entwicklungsmöglichkeiten zu weiten Teilen potentiell und damit noch hypothetisch sind, werfen sie schon heute weitreichende normative Fragen auf. Um in der ethischen Verständigung voranzukommen, ist es entscheidend, voreilige Generalisierungen zu vermeiden. Die teilweise fließenden Übergänge zwischen therapeutischen und transformativen Maßnahmen sind im Einzelnen differenziert zu betrachten. Aus verantwortungsethischer Sicht ist es nötig, über allgemeine Kriterien der Bewertung hinaus darüber nachzudenken, mit welcher Legitimität und welchen Durchsetzungschancen staatliche Regulierungen ausgestattet sein können und wer gegenüber wem für was in welchen Kontexten rechenschaftspflichtig ist.

Auf dem Weg zum digitalen Übermenschen?

Zu Recht relativiert Sorgner die Unterscheidung zwischen „natürlich“ und „künstlich“ (Sorgner 2022). Wenn man unter *Cyborg* ein Mischwesen aus biologischem Organismus und Maschine versteht, wie es umgangssprachlich üblich ist, dann ist es allerdings nicht stichhaltig, ihn schon aufgrund des „elterlichen Upgrades“ der kulturell übermittelten Sprache als solchen zu bezeichnen. Schon eher trifft dies auf die enge Synthese mit dem Smartphone als *extended mind* und als Bestandteil der körperlichen Integrität zu. Auch das Argument, dass die Grenzen unseres Körpers nicht so leicht eindeutig zu bestimmen seien, weil beispielsweise im Darm mehr nichtmenschliche Zellen leben als sich menschliche Zellen im ganzen Körper finden, relativiert die Unterscheidung zwischen eigen und fremd.

Die Diagnose, dass mit den dualistischen Anthropologien Platons, der Stoiker, Descartes' und Kants „problematische Diskriminierungsprozesse“ verbunden und bestimmte Herrschaftsstrukturen etabliert worden seien, ist zu pauschal, um als ein tragfähiges ethisches Argument zu taugen. Die Licht-Dunkel-Metaphorik des Höhlengleichnisses von Platon für Rassismus, Sexismus und Speziesismus verantwortlich zu machen, scheint wenig plausibel. Die posthumanistische Abgrenzung gegen den Humanismus beruht weitgehend auf Zerrbildern desselben. So ist auch der Dualismus von Körper und Geist nur eine Spielart



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für christliche Sozialethik an der LMU München



des Humanismus. Dem biblischen Humanismus ist dieser beispielsweise völlig fremd. Vielmehr sind nach Ansicht des Theologen und Zukunftsforschers Philipp Reisinger gerade Hauptströmungen des Transhumanismus von einem radikalen Dualismus geprägt:

„Der Transhumanismus tendiert dazu, den menschlichen Körper und den menschlichen Geist als zwei voneinander getrennte und verschiedene Welten zu betrachten. Der menschliche Körper wird als hochraffiniertes Mechanismus, als reines Werkzeug verstanden, wie schon Jahrhunderte zuvor bei René Descartes. Jeder einzelne Körperteil kann ersetzt werden, wenn es beispielsweise mittels bionischer Prothesen oder den Möglichkeiten der Genetik verbessert werden kann. Dass der menschliche Geist auch von seinem Körper geprägt und abhängig ist, wird zu wenig deutlich gemacht. Im Gehirn wird der Sitz des menschlichen Geistes und der Menschlichkeit verortet. [...] Der Mensch ist in dieser Vision nichts anderes als eine einzigartige und individuell verknüpfte neuronale Datenbank. Der so gedachte Mensch könnte z. B. im WorldWideWeb oder als semantische und selbstlernende Steuerungssoftware in einem humanoiden Roboter fortleben. Mit einer derartigen Definition des Menschseins überschreiten wir aber bereits die Grenze vom Trans- zum Posthumanismus, in dem wir letztlich den aus der Evolution hervorgegangenen leibhaftigen Menschen verlieren.“ (Reisinger 2014 [ohne Seite; Zitat grammatikalisch angepasst])

Die Aussage von Francis Fukuyama, dass der Transhumanismus „die gefährlichste Idee der Welt“ sei (Fukuyama 2002, S. 124–146), trifft einen Nerv und verfehlt doch zugleich die notwendige differenzierende Auseinandersetzung: Es ist ethisch-politisch höchst gefährlich, mit dem Humanismus die tragende Säule der normativen Architektur moderner Gesellschaft in Frage zu stellen, denn dies birgt die Gefahr, dass das gesamte Gebäude instabil wird und einstürzt. Zugleich sind mit dem, was unter der Überschrift Transhumanismus diskutiert wird, jedoch Möglichkeiten der Verbesserung von Lebensqualität verbunden, die aus sozialetischer Sicht sehr begrüßenswert sind.

Darüber hinaus ist zu prüfen, ob der Humanismus selbst aufgrund der mit ihm verbundenen, systemsprengenden Ideen des Subjektivismus, des methodischen Individualismus sowie des anthropozentrischen „Gattungsegoismus“ eine gefährliche Idee ist. Der Humanismus ist die Wiege der europäischen Moderne und der Aufklärung, die die Welt erobert haben, dessen Dynamik aber möglicherweise auch in die ökosoziale Selbstzerstörung treibt und kulturell mit erheblichen Machtasymmetrien verbunden ist. Die posthumanistisch-ökologischen sowie postkolonialen Anfragen an die Menschenzentriertheit der europäischen Ethik sind ernst zu nehmen. Aus meiner Sicht sind Patho-, Bio- und Ökozentrismus jedoch keine tragfähigen Alternativen zur Anthropozentrismus (Vogt 2021, S. 329–339). Die Anthropozentrismus bedarf allerdings durchaus einer ökolo-

gischen Aufklärung und Einbettung im Blick auf die biologischen Voraussetzungen gelingenden Menschseins, wofür ich den Begriff des ökologischen Humanismus vorschlage (Vogt 2021, S. 347–353).

Ich folge dem Vorschlag Sorgners, dass Post- und Transhumanismus zwar zu unterscheiden, jedoch in der philosophischen Debatte nicht völlig zu trennen sind (Sorgner 2018; ähnlich auch Manemann 2014, 89–107). Denn die posthumanistische Infragestellung humanistischer Ethik

gewinnt durch die Verbindung mit den technischen Möglichkeiten des Transhumanismus eine ganz eigene gesellschaftliche Brisanz. Das Verhältnis zwischen Trans- und Posthumanismus ist jedoch umstritten, was in der Sache begründet liegt, da sich beispielsweise die transhumane Einheit von menschlicher und künstlicher Intelligenz sehr unterschiedlich bewerten lässt. Angesichts der fließenden Übergänge zwischen therapeutischen und manipulativen Eingriffen braucht man für die ethische Bewertung und Regulierung einen Maßstab. Dieser wird zentral in der ethisch-philosophischen Debatte um Humanismus und Posthumanismus ausgelotet. Dabei sind die

Grundgedanken des Posthumanismus keineswegs neu, sondern beispielsweise bereits im Konzept des „Übermenschens“ bei Nietzsche zu finden. Sorgner, der zu Nietzsche geforscht hat (Sorgner 2010, 109–266), steht in dieser Tradition. Sein Vorschlag, beides unter der Kategorie „Metahumanismus“ zusammenzufassen, ist originell. Er leistet einen wichtigen Beitrag zu der notwendigen Auseinandersetzung und zeigt dabei vielschichtige philosophische und ethische Zusammenhänge auf.

Eine der weltweit am intensivsten diskutierten Zuspitzungen der post- und transhumanistischen Debatte findet sich bei Yuval Harari in seinem Werk „Homo Deus“ (Harari 2019). Dieser geht davon aus, dass diejenigen Menschen, die sich auf eine technisch-digitale Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten und ihres Wohlbefindens einlassen, überlegen sein werden. Harari prognostiziert eine zwangsläufige Ausbreitung des digitalen Übermenschen. Für Harari ist der Mensch dem Menschen zum Gott geworden, zum sinnstiftenden Projekt der Selbstmanipulation. Man kann dies in gewisser Weise als „Hyper-Humanismus“ bezeichnen. Dieser hat jedoch ethisch und anthropologisch wenig mit dem klassischen Humanismus gemein.

Ähnlich wie Harari propagiert Sorgner „gesund länger leben“ als ethischen Leitmaßstab. Gesundheit ist jedoch kein Selbstzweck, kein Letztwert, sondern ein konditionaler Wert: Gesundheit ist die Voraussetzung, um viele andere Werte realisieren zu können, aber sie eignet sich nicht als sinnstiftender Lebenszweck, der maximiert werden soll. In ihrem Roman „Corpus Delicti“ analysiert Juli Zeh die Verirrungen einer Gesellschaft, in der Gesundheit zum obersten ethisch-politischen Leitmaßstab wird (Zeh 2009).

Nach Philip Reisinger tendiert der Transhumanismus dazu, den menschlichen Körper und den menschlichen Geist als zwei voneinander getrennte und verschiedene Welten zu betrachten. Dass der menschliche Geist auch von seinem Körper geprägt und abhängig ist, wird zu wenig deutlich gemacht.

Sorgner beruft sich auf die „normativen Forderungen, die durch [ein] evolutionäres Weltbild nahegelegt werden“. Damit ist er wie auch Harari auf der Spur der Ethik von Nietzsche. Leider fehlen jegliche Differenzierungen hinsichtlich der Frage, inwiefern Imperative der Evolution moralische Imperative sein können. Sich einfach nur auf die Evolution als moralische Rechtfertigung zu berufen, kann in ein vermeintliches Recht des Stärkeren bis hin zu sozialdarwinistischen und soziobiologischen Weltbildern münden (Vogt 1997). Das ist aus der Sicht einer christlichen und ebenso einer philosophisch-systematischen Ethik völlig unzureichend. Das Programm des digitalen Übermenschen mündet in eine inhumane Gesellschaft.

Die „schiefe Bahn“ einer genetischen Selbstoptimierung des Menschen

Pauschale Vorschläge, die moralische Qualität des Menschen durch gentechnische Manipulation zu erhöhen, nachdem die Versuche einer pädagogischen Verbesserung der Menschen durch den Humanismus gescheitert seien, wie sie Peter Sloterdijk 1999 in seinem Elmauer Vortrag „Regeln für den Menschenpark“ als Antwort auf Heideggers Briefe über den Humanismus formuliert hat (Sloterdijk 1999), erscheinen mir hochgradig naiv. Erstens kann Gentechnik in absehbarer Zeit lediglich einzelne Eigenschaften, wie z. B. die Augenfarbe, verändern, nicht jedoch so komplexe Eigenschaften wie Moralfähigkeit gezielt beeinflussen. Zweitens wäre eine solche Manipulation des Menschen durch den Menschen höchst missbrauchs anfällig.

Hier hat Jürgen Habermas eine philosophisch tiefgründige Antwort formuliert (Habermas 2001), worauf Stefan Sorgner zu Recht verweist. Sein Argument kann er aber meines Erachtens nicht entkräften. Die technischen Möglichkeiten der Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung einer genetisch gesteuerten Evolution des Menschen fordern uns existentiell zu neuen Grenzbestimmungen unseres Selbstverständnisses als Gattungswesen heraus. Vor dem Hintergrund dieser gattungsethischen Dimension rückt Jürgen Habermas vor allem die diskriminierenden Nebenfolgen und problematischen Gewöhnungseffekte einer gentechnischen Instrumentalisierung des beginnenden menschlichen Lebens in den Blick: Es bestehe die Gefahr, dass mit der Verschiebung der Grenzen im Umgang mit vorpersonalem menschlichem Leben der Einbettungskontext unserer Vorstellungen der Würde des Menschen erodiere (Habermas 2001, S. 115). Nach Habermas gerät das Menschsein auf eine „schiefe Bahn“, wenn Kinder sich als

Produkte der gezielten technischen Manipulation ihrer Eltern betrachten müssen. Die biotechnische Entdifferenzierung der anthropologisch tiefsitzenden Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt sowie Gewachsenem und Gemachtem könne die grundsätzliche Symmetrie zwischen freien und gleichen Personen und damit die lebensweltlichen Voraussetzungen unseres moralischen Selbstverständnisses unterminieren (Habermas 2001, S. 45 u. 121). Peter Sloterdijk sieht dagegen in der strikten Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, die hinter der Angst vor der genetischen Selbstmanipulation des Menschen stehe, lediglich ein „Verwesungsprodukt überholter Metaphysik“ (Sloterdijk 2001, S. 223).

Die philosophische, interdisziplinäre und öffentliche Klärung der eng mit dem Humanismus verbundenen Grundlagen unseres moralischen Selbstverständnisses, die sich angesichts der transhumanistischen Möglichkeiten der Humangenetik in neuer Weise stellen, ist notwendig. Sie ist Voraussetzung für eine konsistente Abschätzung und Bewertung der mit der Embryonenforschung verbundenen Fortschritte und Risiken.

Der Humanismus als Maßstab für wünschenswerte Innovationen

Die Euphorie, mit der Multimilliardäre wie Elon Musk und manche von ihnen geförderte Wissenschaftler transhumanistische Ideen vertreten (z. B. Kurzweil 2001), hat Züge einer säkularen Heilslehre (Dickel 2016). Der Dissens besteht nicht in der positiven Bewertung zahlreicher technischer Innovationen, die die Geschichte insbesondere in den zurückliegenden 200 Jahren hervorgebracht hat und die ganz entscheidend zur Überwindung von Hunger, Krankheiten und Armut beigetragen haben. Widerspruch ist jedoch dann ethisch notwendig, wenn sich das Vertrauen auf die Technik allein richtet. Technische Innovationen sind ethisch oft ambivalent: Sie eröffnen neue Möglichkeiten, aber in der Regel auch neue Risiken und Missbrauchsmöglichkeiten.

Die entscheidende Herausforderung heutiger Zivilisation ist nicht die Erweiterung der Macht über die Natur, sondern die „Rückgewinnung der Macht über die Macht“ (Guardini 2022, S. 168). Die Expansion der Macht des Menschen über die Natur, die das zivilisatorische Leitprogramm der letzten 500 Jahre in Europa und der westlichen Zivilisation war, ist gegenwärtig dabei, sich durch den Raubbau an den natürlichen Ressourcen selbst zu zerstören. In der Suche nach Auswegen könnten technische Innovationen eine durchaus maßgebliche Rolle spielen. Aber nicht für sich alleine. Dies lässt sich empirisch am sogenannten „Bumerangeffekt“ zeigen, der in den zurückliegenden Jahrzehnten dazu führte, dass die technischen Innovationen in der Gesamtbilanz nicht zu einer Umweltentlastung geführt haben, sondern durch die noch schnellere Steigerung des Anspruchsniveaus kompensiert wurden (Vogt 2021, S. 639–673). Anschaulich zeigt dies beispielsweise das Versprechen des „papierlosen Büros“, das durch Computerisierung erhofft wurde, faktisch aber wegen des kontinuierlich steigenden Papierbedarfs nie Wirklichkeit wurde. Wir brauchen eine „doppelte Entkopplung“ (Schneidewind 2018, S. 54–64) von Wohlstandsentwicklung und Umweltverbrauch: Durch technische Innovationen und durch einen ökosozialen Wertewandel.

Die technischen Möglichkeiten der Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung einer genetisch gesteuerten Evolution des Menschen fordern uns existentiell zu neuen Grenzbestimmungen unseres Selbstverständnisses als Gattungswesen heraus.



Das Plädoyer für eine Nutzung der Verfahren des *genome editing* für Lebensmittelqualität mit geringerer Belastung für Umwelt und Tiere teile ich mit Stefan Sorgner, wobei es in einzelnen Aspekten durchaus der gütererethischen Abwägung bedarf. Die Herstellung von künstlichem Fleisch, das die Tötung von Tieren unnötig machen soll, ist bisher noch recht teuer und insgesamt halbherzig, da die Fixierung auf Fleischgeschmack bleibt, die kulturell determiniert ist. Eine wesentlich kostengünstigere Alternative wäre die Umstellung auf kulinarisch hochwertiges Obst und Gemüse. All dies kann man auch völlig unabhängig von der Positionierung zum Trans- und Posthumanismus ethisch diskutieren. Die Offenheit für Innovationen ausschließlich oder primär mit diesen zu assoziieren, halte ich für irreführend. Das gilt auch für den Umgang mit digitalen Daten.

Die Behauptung, dass der Humanismus technikfeindlich sei, ist unzutreffend. So weist Otfried Höffe in seinem Buch „Strategien der Humanität“ (Höffe 1985) philosophisch nach, dass das Gegenteil der Fall ist: Die Idee, Ressourcen effektiv für die Steigerung des menschlichen Wohlstands zu nutzen, entstand im Schatten des Humanismus. Heute ist die Begrenzung der Überbevölkerung eine entscheidende Herausforderung. Gerade hier lässt sich zeigen, dass der Humanismus, der den Menschen ihre generative Freiheit und Selbstbestimmung zuerkennt, eine wesentlich tragfähigere Grundlage für erfolgreiche Methoden ist, als eine ohne dieses ethische Fundament agierende Bevölkerungspolitik: So sind Bildung auch für Frauen, soziale Sicherung im Alter und gesundheitliche Aufklärung entscheidende Stellgrößen für eine erfolgreiche Bevölkerungspolitik (Vogt 2021, S. 616–638), also Maßnahmen auf der Basis einer humanistischen Ethik und nicht Zwangssterilisationen, die beispielsweise in Indien mit mäßigem Erfolg versucht wurden. Wohlstandsentwicklung, die Sorgner hervorhebt, ist zwar ein wichtiger Indikator für eine Verringerung des Bevölkerungswachstums, aber nicht der einzige und alles bestimmende Faktor.

Stefan Sorgner verbindet den Transhumanismus mit der liberalen Tradition. Das ist aus der Sicht christlicher Sozialethik sympathisch. Allerdings lässt sich das nicht konsistent begründen. Denn die Grundlage des Liberalismus sind die Menschenrechte, die ihre Wurzel im humanistischen Menschenbild und der daraus hervorgegangenen Freiheitsphilosophie haben. Es mag zwar sein, dass die Mehrheit der Transhumanisten für eine plurale Gesellschaft und eine liberale Demokratie votiert; aber sie beraubt sich selbst der Möglichkeit, dies systematisch zu begründen. Dass Alexander Dugin den Transhumanismus als „Idee des Teufels“ bezeichnet, mit der LGBTQIA*-Bewegung gleichsetzt und sich in Opposition hierzu als Verteidiger der orthodoxen Wahrheit versteht, ist bloße Begriffsverwirrung und eignet sich nicht als Beleg dafür, dass der Transhumanismus unter den Liberalismus einzuordnen sei. Auch wenn der Transhumanismus in anti-autoritärem, anti-paternalistischem und anti-totalitärem Gewand daherkommt, kann er mangels systematischer Begründung der liberalen Ethik schnell in das Gegenteil umkippen. Das Risiko, dass transhumanistische Manipulationen des Menschen für totalitäre, paternalistische oder militärische Zwecke missbraucht werden können, liegt auf der Hand (Janzen 2015, S. 252–255; Franck u. a. 2017).

Sorgner begreift das proaktive Eingreifen in die Evolution und ihr „genetisches Roulette“ als „moralisch angemessene Reaktion auf die neu gegebenen technischen Möglichkeiten“. Dabei sei der Transhumanismus allerdings keine homogene Gruppierung von libertären, utilitaristischen Hyper-Humanisten, die auf ein Schneller, Weiter, Höher abzielen, sondern ein plurales Spektrum unterschiedlicher Antworten auf die Frage, wie weit die Selbstoptimierung des Menschen gehen solle. Die transhumanistische Vision, die Persönlichkeit des Menschen auf eine Festplatte hochzuladen und so die Sterblichkeit des Körpers zu überdauern und unsterblich zu werden, lehnt Sorgner ausdrücklich ab. Diese ist aber durchaus eine nicht selten mit dem Transhumanismus verknüpfte Vorstellung (Dickel 2016, S. 19; Lordick 2016). Moralisch ist sie absurd. Denn ohne die Sterblichkeit des Menschen gäbe es binnen kurzer Zeit physisch und geistig keinen Platz für die neu geborenen Menschen. Humanistische Ethik geht davon aus, dass das Bewusstsein der Begrenztheit des menschlichen Lebens auch Quelle für dessen Wertschätzung sein kann (Manemann 2014, 123–129).

Nach den eingehenden Analysen des Wissenschaftlichen Beirates Globale Umweltveränderungen (WBGU) „Unsere gemeinsame digitale Zukunft“ braucht es gerade eine verstärkte Rückversicherung der Gesellschaft hinsichtlich humaner Werte, um die Chancen der Digitalisierung zugunsten des Menschen und einer Erweiterung von Freiheit zu nutzen und den Missbrauch für fragmentierte Machtinteressen auszuschließen (WBGU 2019, S. 42–45). Die Digitalisierung ist hochgradig ambivalent. Sie ist ethisch gestaltungsbedürftig. Die beste Grundlage hierfür ist eine humanistische Ethik.

Neuer Humanismus angesichts der Entgrenzung von Mensch und Maschine

Es zeigt sich, dass der Transhumanismus über Wirkdimensionen verfügt, welche das gesellschaftliche Gesamtgefüge in erheblichem Maße sowohl positiv als auch negativ beeinflussen können (vgl. zum Folgenden Vogt/Weber 2020, S. 152–154). An der Bewertung, ob die Verschmelzung von Mensch und Technologie ein lohnenswertes Abenteuer ist, scheiden sich die Geister: Einerseits bieten die transhumanistischen Entwicklungen zahlreiche Entfaltungspotenziale, die durchaus zu Recht Anlass zu Begeisterung sein können. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass viele überhöhte Versprechen, die damit verbunden werden, naiv und gefährlich sind, da sie die Ambivalenzen aus dem Blick verlieren. Vor diesem Hintergrund sollen abschließend unter dem Leitbegriff der „Risikomündigkeit“ (vgl. dazu Vogt 2021, 412–418) einige Kriterien für einen verantwortlichen Umgang mit den neuen Möglichkeiten skizziert werden.

Die zentrale Frage muss lauten, wie und inwieweit die technischen Fortentwicklungen sinnvoll zum Wohle des Menschen und einer nachhaltigen Entwicklung der Gesellschaft genutzt werden können, ohne die Kontrolle über die Nebenwirkungen, Risiken und Missbrauchsmöglichkeiten zu verlieren. Angesichts der „Entgrenzung von Mensch und Maschine“ sowie eines „digital ermächtigten Totalitarismus“ bedarf es eines „neuen Humanismus“ als global-ökologische „Kooperationskultur“ und „Weiterentwicklung der Aufklärung“ (WBGU 2019, S. 6). Gerade wegen der akuten Gefahr,

dass die Dynamik abstrakter Optimierungsalgorithmen den Menschen als Handlungssubjekt an den Rand drängt, ist die ethische Kategorie der „Würde“ in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. WBGU 2019 S. 3).

Wenn sich algorithmische Optimierungen mit Hilfe Künstlicher Intelligenz dem menschlichen Kognitionsvermögen als überlegen erweisen, dann ist damit die Gefahr einer Selbstentmündigung des Menschen verbunden. Ein Alltagsbeispiel ist das Navigations-Programm, dessen Befehlen ohne eigene Orientierung blind zu folgen wir uns immer mehr angewöhnen. Bei Autopiloten, wenn beispielsweise in einer kritischen Verkehrssituation zwischen Selbst- und Fußgängergefährdung zu entscheiden ist, betrifft dies auch ethische Fragen. Aber es sind immer noch Menschen, die die Rahmendaten für die technischen Algorithmen vorgeben und sich entscheiden, Autopiloten zu verwenden. Wenn KI hilft, Risiken zu minimieren, ist die damit verbundene Emanzipation von menschlichen Fehlentscheidungen und mangelnder Situationswahrnehmung ethisch möglicherweise höher zu bewerten als der Verlust von Souveränität.

Um zu vermeiden, dass die Würde und Autonomie des Menschen verletzt werden, muss mit normativ-rechtlichen Regulierungen und einem entsprechenden staatlichen Durchgreifen im Falle einer Regelverletzung reagiert werden. Reisinger fordert staatliche Prüfstellen für die transhumanistische Selbstoptimierung des Menschen, die ähnlich wie bei Autos oder bei Medikamenten über die Zulassung entscheiden und für fairen Wettbewerb sorgen (Reisinger 2015, S. 25f.). Angesichts der vielfältigen Chancen sowie der fließenden Übergänge zwischen Therapie und *Enhancement* wären kategorische Verbote all der unter dem Begriff „Transhumanismus“ diskutierten Maßnahmen weder ethisch plausibel noch international konsensfähig. Um zukunftsfähig zu sein und die Ressourcen der Problembewältigung aufrechtzuerhalten, müssen bestimmte Risiken gewagt werden.

Der Begriff Risikomündigkeit fängt die paradoxe Ausgangslage ein, indem er nicht darauf abzielt, sämtliche Risiken zu neutralisieren, um verantwortungsvoll zu handeln, sondern eine „Logik systemischer Optimierung durch die Vermeidung einer kritischen Schwelle von Risiken und die Erhöhung der flexiblen Problemlösungspotentiale“ (Vogt 2018, S. 89) verfolgt. Risikomündig zu handeln bedeutet demnach, angesichts komplex bedingter Unsicherheiten im Hinblick auf die Handlungsfolgen in kluger Abwägung der unterschiedlichen Möglichkeitsszenarien rational begründete Entscheidungen zu treffen und etwaige Risiken bestmöglich zu begrenzen. Für die normative Debatte ist nicht Transhumanismus, sondern „Bioethik“ der seit vielen Jahren etablierte Leitbegriff, zu dem auch die christliche Theologie vielfältige Beiträge formuliert hat (vgl. dazu Platzer/Zissler 2014).

Im Hintergrund dieser Entscheidungsfindung bedarf es – wenn man den Überlegungen von Reisinger folgt – ei-

ner *Humanität 2.0*, um angesichts der neuen Herausforderungen der transhumanistischen Entwicklungen an den ethischen Standards der Menschenwürde und der Menschenrechte festzuhalten, welche die tragende Grundlage der demokratischen und liberalen Gesellschaft bilden:

„Die Vision von einem Menschen 2.0 kann für einen humanistisch gebildeten Menschen wohl nur dann faszinierend sein, wenn er durch die Technologien rund um den Transhumanismus noch mehr, noch intensiver und noch umfassender vermenschlicht. In letzter Konsequenz heißt das auch, dass ein im Sinne des Transhumanismus verbesserter Mensch auch ein höheres Maß an Humanität besitzen muss, damit die Welt der Zukunft eine lebenswerte und lebensfreundliche Welt sein kann. Wir müssen dringend an einer solchen Humanität 2.0 zu arbeiten beginnen. Wenn wir den Transhumanismus eingebettet in eine vertiefte Menschlichkeit und Moralität denken, dann birgt die zukünftige Welt des Menschen eine Unzahl von Chancen sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Gesellschaft in sich. Von den Technologien des Transhumanismus profitieren dann wohl zuerst die Kranken und die Menschen mit Behinderungen. Man denke da u. a. an die Möglichkeiten rund um die Genetik, die es erlauben mittels der individuellen DNA einzelne Organe oder gar Körperteile nachzuzüchten oder über einen 3D-Drucker auszudrucken. Mittels Exoskelette wird es möglich sein, dass Querschnittsgelähmte tatsächlich gehen, durch hochentwickelte Hör- und Sehprothesen können Blinde sehen und Taube hören. Mittels eines Machine-Brain-Interface können Menschen, die an einem Locked-In-Syndrom leiden, mit der Umwelt kommunizieren. Und auch der gesunde Mensch kann von den technologischen Entwicklungen profitieren. Man denke an Chip-Implantate oder zusätzliche Neuronenschichten, die die Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns irgendwann nicht nur verbessern, sondern auch erweitern könnten.“ (Reisinger 2014 [ohne Seite; Zitat grammatikalisch angepasst]).

Die verantwortliche Nutzung dieser Potenziale ist keineswegs nur eine Frage der ethisch-politischen Regularien zum Schutz des einzelnen Menschen gegen Instrumentalisierungen. Letztlich stellt sich mit den neuen Möglichkeiten der technischen Selbstmanipulation die zutiefst philosophisch-kulturwissenschaftliche Frage, was wir unter Menschsein verstehen wollen.

„Durch den digitalen Wandel wird das Menschsein selbst zum Thema nachhaltiger Entwicklung. Inwieweit sind alte und neue Menschenbilder angesichts einer möglichen Verschränkung von Mensch und Technik sowie der zunehmenden Kooperation von Mensch und Maschine zu hinterfragen? Wie kann der Erhalt menschlicher Würde sichergestellt werden?“

(WBGU 2019, S. 26).

Die Zukunft des *Homo sapiens* ist im 21. Jahrhundert im Kern eine Frage des Umgangs mit Macht: Für die Rettung des Humanen wird in Zukunft nicht mehr die Expansion

Angesichts der „Entgrenzung von Mensch und Maschine“ sowie eines „digital ermächtigten Totalitarismus“ bedarf es eines „neuen Humanismus“ als global-ökologische „Kooperationskultur“ und „Weiterentwicklung der Aufklärung“.



der Macht über die Natur ausschlaggebend sein, sondern vor allem die Frage, ob es gelingt, die Macht des Menschen über sich selbst so auszurichten, dass seine Fähigkeit zu deren verantwortlicher Steuerung in der globalisierten

Gesellschaft mit der Zunahme technischer Möglichkeiten Schritt halten kann. Die Risikomündigkeit des *Homo sapiens* wird sich an der Bereitschaft zu intelligenter Selbstbeschränkung bewähren müssen. ■

Literaturhinweise

Bendel, Oliver (2019): *Art. Human Enhancement*, in: *Gabler Wirtschaftslexikon*, <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/human-enhancement-54034> (Zugriff: 03.01.2023).

Dickel, Sascha (2016): *Der Neue Mensch – ein (technik) utopisches Upgrade. Der Traum vom Human Enhancement*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte 37–38/2016*, <http://www.bpb.de/apuz/233464/der-neue-mensch-ein-technikutopisches-upgrade-der-traum-vom-human-enhancement?p=all> (Zugriff: 03.01.2023).

Franck, Georg / Spiekermann, Sarah / Hampson, Peter / Ess, Charles M. / Hoff, Johannes / Coeckelbergh, Mark (2017): *Wider den Transhumanismus*, in: *Neue Züricher Zeitung*, <https://www.nzz.ch/meinung/kommentare/die-gefaehrliche-utopie-der-selbstoptimierung-wider-den-transhumanismus-ld.1301315> (Zugriff: 03.01.2023).

Fukuyama, Francis (2002): *Das Ende des Menschen*, Stuttgart.

Guardini, Romano (2022): *Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (1952), in: ders.: *Das Ende der Neuzeit / Die Macht*, Mainz.

Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberales Eugenik?*, Frankfurt.

Harari, Yuval Noah (2019): *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, aus dem Englischen übersetzt von Andreas Wirthensohn, 10., durchgesehene Auflage, München.

Heilinger, Jan-Christoph (2010): *Anthropologie und Ethik des Enhancements (Humanprojekt 7)*, Berlin / New York.

Höffe, Otfried (1985): *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt.

Jansen, Markus (2015): *Digitale Herrschaft. Über das Zeitalter der globalen Kontrolle und wie Transhumanismus und Synthetische Biologie das Leben neu definieren*, Stuttgart.

Kurzweil, Ray (2001): *Homo s@piens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen*, 3. Auflage, Köln.

Lordick, Marina (2016): *Transhumanismus. Die Cyborgisierung des Menschen*, in: Website Zukunftsinstitut, <https://www.zukunftsinstitut.de/artikel/transhumanismus-die-cyborgisierung-des-menschen/> (Zugriff: 03.01.2023).

Manemann, Jürgen (2014): *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie (= XTEXTE zu Kultur und Gesellschaft)*, Bielefeld.

Mieth, Dietmar (2002): *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg.

Platzer, Johann / Zissler, Elisabeth (Hg.) (2014): *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden.

Quarch, Christoph (2014): *Transhumanismus*, in: Website Netzwerk Ethik heute, <https://ethik-heute.org/transhumanismus/> (Zugriff: 03.01.2023).

Reisinger, Philipp (2014): *Ein Mensch 2.0 bedarf auch einer Ethik 2.0*, in: Website Blogspot, <http://philippreisinger.blogspot.com/2014/09/ein-mensch-20-bedarf-auch-einer-ethik.html> (Zugriff: 03.01.2023).

Reisinger, Philipp (2015): *Transhumanismus. Transformation des Menschen. Zukunftsmarkt Selbstoptimierung (= Market Foresights 05/2015)*, Eltville.

Schneidewind, Uwe (2018): *Die Große Transformation. Eine Einführung in die Kunst des gesellschaftlichen Wandels*, Frankfurt.

Sloterdijk, Peter (1999): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt

Sloterdijk, Peter (2001): *Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung*, in: ders.: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt, S. 142–234.

Sorgner, Stefan (2010): *Menschenwürde nach Nietzsche*, Darmstadt.

Sorgner, Stefan (2018): *Schöner neuer Mensch*, Berlin.

Sorgner, Stefan (2022): *We have always been cyborgs: digital data, gene technologies, and an ethics of transhumanism*, Bristol.

Vogt, Markus (1997): *Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*, Freiburg.

Vogt, Markus (2018): *Wandel als Chance oder Katastrophe*, München / Grünwald.

Vogt, Markus (2021): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg.

Vogt, Markus/Weber, Christoph (2020): *Verschmelzung von Mensch und Technologie als lohnenswertes Abenteuer? Ethische Spannungen angesichts des Transhumanismus*, in: Michael von Hauff/Reller, Armin (Hg.): *Nachhaltige Digitalisierung – eine noch zu bewältigende Zukunftsaufgabe*, Wiesbaden, S. 141–157.

WBGU – Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2019): *Unsere gemeinsame digitale Zukunft. Zusammenfassung*, Berlin.

Zeh, Juli (2009): *Corpus Delicti: Ein Prozess*, Frankfurt.