

Universitäre Hochschule Luzern

Pfistergasse 20

Postfach 7979

CH-6000 Luzern 7

T ++41/41-228 55 10

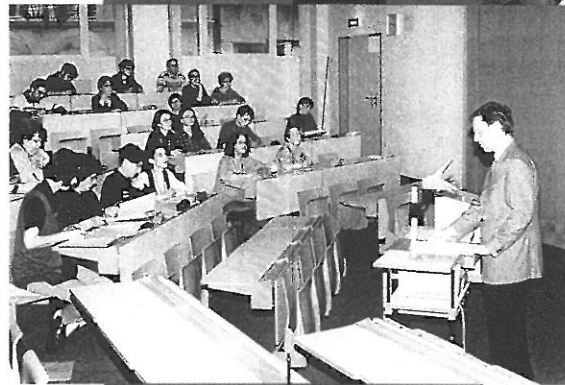
F ++41/41-228 55 05

e-mail rektorat@unilu.ch oder
hostmaster@unilu.ch
Internet <http://www.unilu.ch/>



UHL

UHL



10

Luzerner Hochschulreden

Universitäre Hochschule Luzern

Pfistergasse 20
CH-6000 Luzern 7

Menschen züchten?

**Nach der Sloterdijk-Debatte:
Humanismus in der Krise**

Enno Rudolph

Gabriel Motzkin

Beat Sitter-Liver

Uwe Justus Wenzel

Luzerner Hochschulreden

Nr. 10

Kurzvorträge am Podiumsgespräch des Philosophischen Seminars
der Universitären Hochschule (UHL)
am 13. Januar 2000

Luzern 2000

Die Luzerner Hochschulreden enthalten öffentliche Vorträge, die an der Universitären Hochschule Luzern (UHL) gehalten wurden. Damit sollen wissenschaftliche Inhalte an eine breitere Öffentlichkeit vermittelt werden. Diese Publikationsreihe, die durch private Mittel finanziert wird, erscheint in unregelmässigen Abständen.

Enno Rudolph lehrt Religionsphilosophie an der Ruprecht Karl Universität Heidelberg und leitet den philosophischen Arbeitsbereich des Interdisziplinären Forschungsinstituts/FEST in Heidelberg und ist derzeit Lehrstuhlvertreter für Philosophie an der UHL.

Gabriel Motzkin lehrt Philosophie und Geistesgeschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem und war Mitveranstalter des Elmauer Symposiums.

Beat Sitter-Liver lehrt Philosophie an der Universität Freiburg i.Ü. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Bioethik. Er ist Generalsekretär der Schweizerischen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften.

Uwe Justus Wenzel ist Redaktor der Neuen Zürcher Zeitung und hat die Rede Sloterdijks wie auch die anschliessende Diskussion journalistisch kommentiert. Es lehrt Philosophie an der Universität Basel.

Inhalt:	Seite
Einführung zur Diskussion	3
<i>Enno Rudolph</i> , Vom "Hirt des Seins" zum Züchter im Menschenpark	4
<i>Gabriel Motzkin</i> , Tango tanzt man zu zweit (Sexuelle Selektion)	9
<i>Beat Sitter-Liver</i> , Humanismus versus Menschenzüchtung	16
<i>Uwe Justus Wenzel</i> , Zur Kritik einer Philosophie des Humanismus	25

Impressum:

Im Auftrag des Senates der Universitären Hochschule Luzern (UHL) herausgegeben vom Rektorat.

Für den Inhalt dieser Nummer sind obengenannte Personen verantwortlich.

Redaktion: Edith Zingg

Auflage: 2'100 Exemplare

Einführung zur Diskussion

Insbesondere die Humanisten unter den Philosophen haben sich seit jeher mit der Frage beschäftigt, wie man auf die biologische und kulturelle Entwicklung der menschlichen Gattung langfristig Einfluss nehmen kann. Einige von ihnen haben sogar geeignete Methoden und Kriterien dafür auszuarbeiten versucht. Mit der Erinnerung an diesen Befund provozierte der Schriftsteller und Philosoph Peter Sloterdijk im Rahmen einer Rede im vergangenen Juli auf Schloss Elmau die Öffentlichkeit und löste sogleich eine kontroverse Diskussion bis weit über die philosophischen Fachkreise hinaus aus. Er legitimierte auf diese Weise seine Forderung nach Erstellung eines fälligen Richtlinienkatalogs für die Züchtung des Menschen. Ein solcher "Kodex der Anthropotechniken" solle verbindliche Orientierungen für eine pränatale Selektion im humanen Bereich vermitteln.

Durch die aktuellen Möglichkeiten der Gentechnik eröffnet sich der Menschheit tatsächlich die Aussicht auf eine "Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt" (Sloterdijk). Womit aber begründet sich die Idee einer Züchtung des Menschen? Ist sie ein realistisches Produkt oder ist sie ein zynischer Gegenentwurf zum europäischen Humanismus? Vollendet er sich in ihr oder zeigt sich an ihr nicht vielmehr sein Scheitern? Führt die Philosophie des Humanismus schlüssig zu einem Reglement für die Gentechnik oder versagt der Humanismus vor ihrer Macht und ihrer Kompetenz? Ist "Züchtung" überhaupt eine humane und nicht vielmehr eine inhumane Vokabel?

Zu diesen Fragen haben die Referenten Stellung genommen und sowohl miteinander auf dem Podium als auch mit der Zuhörerschaft an der UHL diskutiert.

Vom "Hirt des Seins" zum Züchter im Menschenpark

Nach der Elmauer Rede von Peter Sloterdijk

Enno Rudolph

Wer die Moderne loswerden will, muß den Humanismus abschaffen. Jedenfalls gibt es prominente Vertreter der philosophischen Modernismuskritik, die die Karriere des Humanismus zur Erfolgsgeschichte der Moderne zählen, in ihm aber auch die Achillesferse der Moderne sehen. Der Humanismus läßt sich ohnehin leicht lächerlich machen; nicht nur, weil kaum einer noch griechisch kann. Er gilt als antiquiert, unpolitisch und naiv. Die Geschichte seiner Wirkung und seiner Rezeption ist nicht zu trennen von der Geschichte seiner Denunziation. Als Martin Heidegger 1946 in Beantwortung einer dankbar aufgenommenen Anfrage seines französischen Kollegen Jean Beaufret einen drei Jahre später unter dem Titel "Über den Humanismus" veröffentlichten Brief verfaßte, war nicht abzusehen, daß er mit diesem raffiniert komponierten Traktat den französischen Heideggerismus der Folgezeit wesentlich intensiver prägte, als mit seinem Hauptwerk "Sein und Zeit". In der Dramaturgie dieses Textes dürfte eines seiner Erfolgsgeheimnisse gelegen haben. Heidegger verteidigt nämlich den Humanismus nach Art einer geschickt inszenierten feindlichen Übernahme gegen seine Geschichte. "Destruktion" durch "Aneignung" hieß diese Methode schon in "Sein und Zeit" 1927. Eines nämlich sollte nicht passieren: daß der nach 1945 rehabilitierte Humanismus, neu eingesetzt als moralisches Remedium nach der kulturellen Katastrophe, der Moderne zu neuem Elan und stabiler Konjunktur verhalf. Deshalb die wohlüberlegte Strategie: Heidegger erklärt sich ausdrücklich zum konsequenten Humanisten. Seine Botschaft vom Menschen als "Hirt des Seins", dessen wesentliche Bestimmung es sei, das Sein zur Sprache zu bringen, erklärt er zum Wesen des Humanismus, und die schicksalsergebene Hütertätigkeit des Menschen bezeichnet er als die angemessene Humanitas. Dem traditionellen Humanismus, den Heidegger auffälligerweise nur in seinen modernen Metamorphosen, nicht aber in seinen vormodernen Quellen beschreibt, ließ er auf diese Weise keine Chance. Traditioneller Humanismus: das ist für Heidegger Idolatrie des geistigen Surplus menschlicher Animalität, ist - in

der Folge - Technokratie des modernen Rationalismus und Verfallenheit an die Faszination rationalistischer Omnipotenz.

Dem Nationalsozialismus, dem Heidegger nicht nur dienen sondern den er prägen wollte, waren Ideen und Tradition des Humanismus ein Greuel. Als geistesgeschichtliche Aura und kulturelles Ethos des politischen Liberalismus war der Humanismus ein primärer ideologischer Gegner. Als nationenübergreifende und zugleich kulturenverbindende Idee war er zutiefst relativismusverdächtig und daher für jeden Nationalismus gefährlich. Nach 1945, in der Zeit fälliger und durchaus möglicher Neuorientierung, kam dem humanistischen Ethos seiner Freiheitsliebe, seiner unverdächtigten Wirkungsgeschichte und seiner interkulturellen Attraktivität wegen um so mehr hohe Aktualität zu. Wer ihm ungebrochen die These entgegenstellen wollte, die Freiheit des Menschen sei nicht autonom, sondern einem durch "volkhafte Überlieferung aus Boden und Blut" (Heidegger 1933) in der Rektoratsrede und im Gutachten über Richard Höningswald verbürgten "Geschick" unterworfen, mußte also den Neuanfängen wehren.

Unter diesem Blickwinkel läßt jede neue konzeptive Bezugnahme auf Heideggers 'Destruktion' des Humanismus aufhorchen. Es wäre zu hoffen, daß es die Wachsamkeit kulturdiagnostischer Sensibilität ist, die zur Erregung über Peter Sloterdijks im bayerischen Schloß "Elmau" im Juli 1999 vorgetragene Auslegung des Humanismusbriefes von Heidegger führte. In der Tat, Sloterdijk hielt keineswegs eine simple Verteidigungsrede auf Heideggers Humanismusbrief. Er nannte den Autor einen "Agrarmetaphysiker", der Menschen "wie Pflanzen" beschreibe und hielt ihm - dem Verächter aller Anthropologien - das Postulat philosophischer Aufarbeitung einer Anthro-Technologie entgegen, die bereits praktiziert werde, und die nun unaufhaltsam mit dem "Hüten" nach den Regeln der Künste moderner Technologien ernst mache. Nicht ohne Pikanterie war Sloterdijks Hinweis, daß im Blick auf die Überfälligkeit philosophischer Auseinandersetzung mit den Selektionskriterien und den zu erwartenden Praktiken zukünftiger Anthro-Technologien Nietzsches "militante Pastorale" vergleichsweise besser abschneide als Heideggers Hirtenidylle. Nietzsches furchtlose Einübung des Menschen in den Realismus eines gesteigerten Sozialdarwinismus als Heideggerkorrektiv? So gesehen hätte Heidegger - freilich bona fide - versagt: Der zeitgemäße "Hirt des Seins", will er sich

heute und morgen bewähren, bedarf nämlich der Einübung in Selektionskompetenz. Andernfalls gefährdet er seine Überlebensfähigkeit.

Dies alles nun ließe sich - wenn es am Ende doch gelänge, philosophische Sprache vor der Abhängigkeit von derartigem Vokabular zu bewahren - vielleicht noch als Fortsetzung des Gezänks über den Grad der Bedrohung durch die findigen Geister der technologischen Moderne verrechnen. Wichtiger und uneingeschränkt makaber ist ein anderes: Sloterdijk wich der selbstgestellten Aufgabe keineswegs aus, seinerseits sagen zu müssen, was Humanismus ist. Sein Hinweis, daß es sich um eine Literatur mit Briefcharakter, um eine, die literarische Gesellschaften ins Leben ruft, handelt, ist dabei insofern von Wert, als damit jede Literatur - wenn man sie nur wie Briefe beantwortet - potentiell humanistisch, und so vielleicht auch humanisierend wirken könnte. Wir wären damit dem historischen Phänomen des Humanismus und seiner kulturellen Wirkung sehr nahe: es waren die Übersetzer, Literaten und philosophischen Religionskritiker des Renaissancehumanismus, die Platons Werke in diesem Sinne als Briefe verstanden und sie mit ihren phantasievollen Oden auf die menschliche Freiheit beantworteten. Es waren auch sie, die wieder kreativ an die alte rhetorische Streitkultur des literarischen Austausches anknüpften und damit zunehmend weniger römisch als griechisch orientiert waren. Im Unterschied aber zu dieser historisch maßgeblichen Bewegung des Humanismus, gegen deren späte Früchte in der Moderne Heidegger polemisierte, verwies Sloterdijk zur Erläuterung seines Humanismusbildes auf Platons Dialog "Politikos" ("Der Staatsmann"), um seine These zu untermauern, Humanismus sei eine Bewegung, die das Ziel verfolge, Menschen durch angemessene Züchtung zu zähmen. Eine isolierte Lektüre des "Politikos" ist ungenügend und kann zu prekären Fehlschlüssen führen. Selektive Platonlektüre dieser Art kennen wir von Popper, und es bedurfte nicht weniger philologischer Korrekturen (jüngst eindrucksvoll durchgeführt von Dorothea Frede), um Poppers Platondenunziation den Boden zu entziehen. Ähnlich Sloterdijk: kaum ein Hinweis auf den platonischen Kontext. Es wäre vor allem notwendig gewesen, den Zusammenhang von "Zähmung" und "Erziehung" ("Paideia") auf der Basis einer synoptischen Lektüre des "Politikos" und Platons "Staat" durchzuführen. Dieser Text enthält den ersten großen Entwurf einer politischen Philosophie in der europäischen Philosophiegeschichte, der eine originäre Synthese aus Individual- und

Sozialethik entwickelt. Beide Dialoge zusammen präsentieren eine Lehre sozialer Gerechtigkeit, die zugleich eine Lehre von der autonomen Entfaltung der menschlichen Person ist. Läßt man diesen Zusammenhang außer acht, dann passiert es, daß man Platons "Politikos" als Konzept einer "Expertokratie" mißdeutet, die auf die "Neuzüchtung" von urbildnahen Menschenexemplaren aus ist, und für die nur eine Vokabel angemessen zu sein scheint: die des Übermenschen. Ein "Arbeitsgespräch unter Züchtern" bietet der Text, so Sloterdijk, und Platons Figur des Königs sei ein Herr, der über "züchterisches Königswissen" verfüge, und in diesem Sinne ein "Überhumanist" sei. Gerade hier wäre ein Blick auf den Kontext des platonischen Erziehungsprogramms fällig und klärend gewesen, um zu erkennen, daß Platon auch im "Politikos" nirgends abweicht von seinem Erziehungsziel: Erziehung zur Selbsterziehung, zur selbstkritischen Autonomie des einzelnen Staatsbürgers, der eine ausgewogene Doppelrichtung des Gerechtigkeitsprinzips zu seinem Anliegen macht, nämlich Gerechtigkeit sich selbst und Gerechtigkeit der Polis gegenüber. Es ist diese den historischen Humanismus prägende Bedeutung von "Paideia", die die Semantik des Dialoges "Politikos" regiert, nicht aber die einer im Nietzscheschen Sinne entstellten Züchtungsidee.

Nun hat die Platonrezeption bereits Poppers analoge Verdächtigung souverän und Dank kompetenter Rezeption überstanden; sie wird auch diese "Destruktion" überleben. Beunruhigend bleibt deshalb vielmehr, daß das Projekt des "Antihumanismus" in der nachheideggerschen Ära deutscher Philosophie mit nicht unerheblichem intellektuellen Einsatz und auf suggestivem rhetorischem Niveau fortgeschrieben wird. Warum aber überhaupt, so möchte man umgehend fragen, wird der Humanismus in dieser Weise denunziert, wenn sich die Botschaft Platons angeblich als Aristokraten-darwinismus und damit doch als atemberaubend aktuell erweist? Weil die alten Erziehungsideale mit den heute anthropotechnologisch vorprogrammierten kollidieren? Sollte die Antwort tatsächlich sein, daß heute kein literarisches, kein pädagogisches oder philologisches Wissen mehr gefragt ist - nicht einmal als widerständiges Korrektiv? Nicht wer lesen und schreiben kann, selektiert bzw. kann mit positiver Auslese rechnen, sondern wer Selektionskompetenz und die entsprechende Macht besitzt? Wer auf diesen Fatalismus schließt, macht verständlich, warum er Heideggers Humanismuskritik auf der Basis der Hirtenmetapher für zu harmlos halten

muß - sowohl im Vergleich zu Nietzsches "militanter Pastorale" als auch im Vergleich zu Platons angeblichem Züchterdiskurs. Sie alle weisen zwar in dieselbe Richtung - sie sind aber offenbar von unterschiedlicher Tauglichkeit. Peter Sloterdijk hat auf seine Weise immerhin durchaus dazu beigetragen, das Zerrbild vom naiven, unpolitischen und ebenso weltfremden wie weltverbesserischen Humanismus wieder zu korrigieren. Der Humanismus war von seinen Anfängen an tatsächlich eine Widerstandsbewegung, allerdings nicht gegen Schwäche und Zuchtverunreinigung - mit einer solchen Interpretationsweise der platonischen Philosophie haben wir ein Beispiel für jenen Typ antihumanistischer Denunziation, der sich von derjenigen, die Heidegger den Traditionen von Humanismus, Liberalismus und Neukantianismus zumutete, zu wenig unterscheidet - , sondern gegen soziale Ungerechtigkeit und kulturelle Intoleranz. Es war das platonische Engagement für eine praktikable pädagogische Politik, das der später so getaufte vormoderne "Humanismus" der europäischen Renaissance rehabilitierte und mit kulturkritischer Widerständigkeit gegen dogmengeschichtliche Disziplinierungen Platons verteidigte. Dieser anti-antihumanistische Platonismus war Heidegger so fremd wie seinem konstruktiven Kritiker in Elmau. Der Platon, den Heidegger sich zurechtlegte, war ein protomoderner Idealist, verdächtig der "Seinsvergessenheit" und deshalb keinesfalls ein Bündnispartner. Heideggers Brief - selbst ein Antwortschreiben - erhält wieder neue und vor allem fortschreibende Antworten. Die jüngste, diejenige Sloterdijks, fällt nur insofern kritisch aus, als sie seinen antihumanistischen Gestus unter Verweis auf die Forderungen einer neuen 'Philosophie der Zukunft' noch zu überbieten versucht.

(Veränderte Version eines Artikel, den der Verfasser am 20.8.1999 in der Frankfurter Rundschau veröffentlichte.)

Tango tanzt man zu zweit (Sexuelle Selektion)

Gabriel Motzkin

Jedem, der darüber nachdenkt, wird klar sein, daß kontrollierte biologische Selektion mit sexueller Autonomie unverträglich ist. Jede Form der Selektion durch Dritte, auch wenn sie darin besteht, die Optionen zu beschränken, ist eine Beschränkung der sexuellen Wahlfreiheit.

Diese Art der Beschränkung wurde in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft praktiziert, und zwar nicht nur, indem man Ehen arrangierte, sondern auch indem man die Möglichkeiten, Menschen anderen Geschlechts zu begegnen durch zahllose mehr oder weniger ausgefeilte Regeln beschränkte.

Die Bedeutung dieses Sachverhalts für die Möglichkeit von Demokratie wurde durch die Art und Weise, in der sich die Frage der Demokratie, als sie aufkam, ursprünglich stellte, verdunkelt: Entweder erschien sexuelle Selbstbestimmung als eine der politischen Freiheiten, oder als eine Freiheit gegenüber Eingriffen der Obrigkeit in das Privatleben. Diese Freiheit gegenüber Eingriffen der Obrigkeit brachte oft die Freiheit mit sich, innerhalb der Privatsphäre sexuelle Unterdrückung auszuüben. Staatliche Eingriffe wurden dann notwendig, wenn die Ausübung sexueller Selbstbestimmung, z. B. durch Vergewaltigung oder Kindesmißbrauch, von der Norm der gewährten Autonomie abwich.

Ich möchte dafür argumentieren, daß sexuelle Freiheit nicht ein Nebenprodukt der politischen Freiheit oder der privaten Freiheit ist, sondern ein fundamentales Recht, das verteidigt wird. Es wurde argumentiert, daß die Fortschritte der Biologie es ermöglichen, in den Selektionsprozess einzugreifen, und daß das, was möglich sei, schließlich auch geschehen werde, es sei nur eine Frage des Wie, der Art und Weise, in der biologische Selektion stattfinden werde.

Dieses Argument ist offensichtlich fehlerhaft: Es gibt viele Dinge, die geschehen können, die aber nicht geschehen werden, entweder, weil andere Dinge geschehen, die es verhindern, daß sie geschehen, oder weil Menschen versuchen sicherzustellen, daß sie nicht geschehen werden. Ein

Großteil des menschlichen Lebens besteht darin, unerwünschte Resultate zu verhindern.

Es gibt indessen ein stärkeres Argument. Folgendes: Wie könnte man denken, daß, wenn man in den Auswahlprozess eingreift, Freiheit in irgendeinem anderen Bereich erhalten werden kann? Wenn jemand damit betraut wird, auszuwählen, wer leben und wer sterben soll, warum sollte man dann denken, daß den genetisch Ausgewählten in irgendeiner anderen Sphäre Selbstbestimmung gewährt wird? Wenn es kein Recht auf selbstbestimmte Wahl gibt, was für ein Recht gibt es dann überhaupt?

Das ist der Grund aus dem ich angesichts der Kriminalisierung sexueller Belästigung ein ungutes Gefühl habe. Sie entsteht aus dem löblichen Ideal, die sexuelle Freiheit zu erhalten, indem man Mitarbeitern und Studenten legale Mittel an die Hand gibt, sich gegen unerwünschte Avancen von vorgesetzten Personen zu wehren. Die Kriminalisierung kann jedoch, wie wir gesehen haben, als Mittel benutzt werden, den Bereich sexueller Freiheit in einem vielleicht nicht wünschenswerten Ausmaß einzuschränken.

Die Pointe sexueller Freiheit liegt weder in der Freiheit des einzelnen Individuums noch in der der gesamten Gesellschaft, sie ist vielmehr die Freiheit eines Duals, die Freiheit von zwei Menschen. Die ethischen Implikationen darin ähneln sehr denen einer Ethik der Freundschaft oder der Ich-Du-Beziehungen. Unsere Gesellschaft hat sich die Mühe gemacht, diesen Bereich zu regeln, der weder ein sozialer noch rein individueller ist. Wichtig ist indessen, daß es hier auch nicht um eine Mischung aus Individuellem und Sozialem geht, um eine Mischung aus Allgemeinem und Besonderem, sondern vielmehr um die Beziehung zwischen zwei besonderen Einzelnen. Dieser Bereich war immer besonders schwierig zu regeln: Oft war dies die Sphäre, in der Codizes der Ehre, des Duells zwischen Männern und die vielfältigen Regeln der Liebe gegolten haben.

Man kann zeigen, daß historisch das Ideal sexueller Freiheit der Entwicklung der Demokratie vorausging. Zudem zeichnete sich die Demokratie oft durch Gesetzgebungen aus, die Zwang bei der Partnerwahl verhinderten. Das Ideal sexueller Freiheit wurde widerwillig anerkannt in den vielfältigen Mechanismen der monotheistischen Religionen, die Partner nach ihrer Zustimmung zur Ehe zu befragen. Es ist verblüffend: In Gesellschaften in denen kaum je nach Zustimmung gefragt wurde, wurde in die Heirat früh

ein Zeichen der Zustimmung aufgenommen. In einigen Gesellschaften hatten sogar Sklaven das Recht, die Zustimmung zur Ehe zu geben oder zu verweigern.

Es wurde argumentiert, daß die Troubadours des Mittelalters das Recht der Frauen auf Ehebruch unterstützten, sich nämlich nach der Heirat einen anderen Sexualpartner zu wählen. Die Debatte konzentrierte sich auf die Frage, ob die Troubadours tatsächlich Sex oder eine idealisierte Liebe meinten. Das begriffliche Resultat ist das gleiche: Das Ideal, das entwickelt wurde, ist eins, das Zustimmung in sich birgt.

Folglich standen zwei verschiedene Rechte zur Frage: Das Recht, den Partner vor der Heirat bzw. für die Ehe zu wählen, und das Recht, Ehebruch zu begehen. Es läßt sich leicht einsehen, daß die volle Ausübung des Rechts, den Ehepartner zu wählen, schließlich zu dem Recht führt, seine Meinung zu ändern.

Mein Argument ist, daß die ganze Struktur der Emanzipation auf diesem Recht beruht; der Begriff der Individualität ebenso wie die Auffassung, daß Frauen das ganze Ausmaß an Freiheit und Autonomie haben sollten, hängt ab von dem Recht, den eigenen Partner zu wählen.

Das traditionelle Argument um dieses Recht zu bestreiten war die Vorstellung, daß Individuen ihre Partner nicht klug auswählen, wobei eine intelligente Wahl eine Wahl im Interesse der Gesellschaft ist. Seit dem neunzehnten Jahrhundert, wurde das biologistische Argument vorgebracht, daß Menschen vernünftigerweise nicht ihr biologisches Eigeninteresse wählen können. In der Sprache der Biologie: Man ist nicht bereit, zu akzeptieren, daß eine kurzsichtige biologische Wahl zur Auslöschung führen könnte, genauso wie eine unbedachte Unternehmung im Bereich der Ökonomie zum Bankrott führen könnte. Der Kapitalismus schränkt die Wahl nicht ein: Er ermutigt zur Wahl und unterwirft sie der Marktdisziplin. Die Vorstellung ist nicht angenehm, langfristig unsere biologische Wahl der Disziplin des biologischen Marktes zu unterwerfen, auch deshalb, weil wir, anders als in der Ökonomie, die individuelle Wahl nicht aggregieren können. Stattdessen wird der Vorschlag gemacht, zu kontrollieren was auf dem biologischen Markt angeboten wird: Biologische Selektion werde das Risiko eliminieren.

Die Idee ist, daß biologische Kontrolle zu einer intelligenteren Auswahl führt, zu einer überlegenen Rasse menschlicher Wesen. Diese Vorstellung wurde heftig verspottet, aber sie ist sehr einflußreich, weil wir alle von der grundlegenden Dummheit unserer Mitmenschen überzeugt sind, besonders in sexuellen Dingen. Wir sind also nicht bereit, diejenigen Aktivitäten, die wir, wie den Krieg zum Beispiel, für wichtig halten, der Marktdisziplin zu unterwerfen. Weil wir jedoch vergessen haben, daß es auch Überlegungen gibt, die vor dem Logik des Marktes liegen, sehen wir technologische Kontrolle als die einzige Alternative zum Markt an. Aber ist das so?

Der Kontrast des technologischen und ökonomischen Elements hat das moralische Element vollständig ausgesondert. Seit dem Anfang des letzten Jahrhunderts sind wir Zeugen nicht endender Versuche, die Auffassung zu bestreiten, daß Sex und Moral zusammengehören. Die Kritik die dagegen vorgebracht wird, besagt, daß diese Verbindung selbst eine Perversion der westlichen Gesellschaft sei.

Das Argument für sexuelle Freiheit kann jedoch nur als moralisches Argument vorgebracht werden; ebenso wie das Argument für Demokratie nicht überzeugen wird, solange es nur ein ökonomisches Argument ist. Die Kraft, die in dem Argument für die Demokratie liegt, ist die, daß Demokratie sowohl moralisch wie auch ökonomisch bereichernd ist.

Wir sind eher gewöhnt an die Vorstellung, daß alles, was moralisch ist, uns ökonomisch ärmer macht, daß moralisch zu sein, eine Verminderung des eigenen Eigennutzes ist. Der Schottischen Aufklärung ging es um die Widerlegung dieser traditionellen Position. Sie wurde fälschlicherweise so aufgefaßt, als habe sie gemeint, alles was uns bereichere, sei auch moralisch gut, aber das spiegelt die vertretene Position nicht vollständig wider: Unser Interesse ist es, den Punkt zu finden, an dem Moralität und Wohlstand miteinander verbunden sind.

Ich weiß nicht, ob man zeigen kann, daß anarchische sexuelle Selektion ökonomisch uneffizient ist, aber die Gegenthese ist intuitiv richtig: Kontrollierte sexuelle Selektion kann nie ökonomisch effizient sein, weil die Präferenzen dabei nur a priori sind: Es wird dabei keine Lernkurve durch die Marktdisziplin geben. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß Philosophen oder Biologen mehr von Sex verstehen als sowjetische Bürokraten von der Schaffung von Wohlstand verstanden haben. Folglich kann es kei-

nen "rationalen" Grund geben, kontrollierte sexuelle Selektion gutzuheißen.

Die Lehre, die man zur Untermauerung menschlicher Autonomie geschaffen hat, heißt Humanismus: Alle Menschen sollen gleich darin sein, bestimmte basale Rechte zu genießen, die, das Leben ausgenommen, unantastbar (intangible) sein sollen. Jefferson schrieb ursprünglich "Leben", "Freiheit" und "Wohlstand", und wechselte in der Unabhängigkeitserklärung dann zu "Leben", "Freiheit" und dem "Streben nach Glück". Leben als "unveräußerliches" Recht zu verstehen, kann nur bedeuten, daß niemand es mir nehmen darf. Die anderen beiden Rechte sind Freiheit und das Streben nach Glück: Diese sind nicht faßbar (intangible). Alle individuellen Rechte, ausgenommen das Leben, sind notwendigerweise immateriell. In einer dualen Beziehung bleibt von dieser Unfaßbarkeit mehr erhalten als in der allgemeinen sozialen Beziehung: Insofern soziale Verpflichtungen abstrakter und weniger konkret sind, sind sie paradoxerweise eher faßbar und materiell. Wenn ich nicht nur materiell bin, und wenn es in der Gesellschaft um materielle Beziehungen geht, dann stehen die dualen Beziehungen zwischen beidem.

Der Humanismus wurde für seine Gesellschaftslehre kritisiert. Diese Lehre wurde für das totalitaristische Übel des zwanzigsten Jahrhunderts verantwortlich gemacht. Anders herum gewendet wurde argumentiert, daß der Humanismus schlecht sei wegen des Nazismus und Kommunismus.

Foucault verwendete diese Kritik, um nahezulegen, daß der Humanismus durch seine Erwartung, daß sich Menschen auf irgendeine Weise bestimmten moralischen und sozialen Normen anpassen müssen, auch eine Perversion der Individualität enthält.

Diese Humanismuskritik des zwanzigsten Jahrhunderts, bis zu einem gewissen Grad bei Nietzsche angelegt, ist selbst auf eine reflektierte Weise pervers. Sie ignoriert die Frage nach dem Interesse des Humanismus. Dieses Interesse des Humanismus lag nicht in der Uniformität, sondern in der Autonomie. Der Wunsch nach Autonomie führte zur Definition von Minimalbedingungen der Uniformität, die die Autonomie erst ermöglichen sollten. Die Ausarbeitung der Uniformitätsstandards wurde dann aber abgelöst von der minimalistischen Intention, sie wurden ausgeweitet, um sie als Maximumstandards der Uniformität anzuwenden. Aber damit stellt

man das Argument auf den Kopf. Minimale Regulierung kann qua Regulierung nicht dasselbe bedeuten wie maximale Regulierung.

Humanismus ist eine Auffassung, die die Menschen wertschätzt. Die Humanisten erkannten früh, daß einen Menschen wertzuschätzen bedeutet, ihm das Recht zuzugestehen, zu wählen. Dies ist überhaupt nicht offensichtlich. Ich kann etwas wertschätzen, etwa einen teuren Pudel, ohne ihm eine Wahl zuzugestehen. Ganz im Gegenteil, weil ich dem Pudel keine immaterielle Individualität zuspreche, erhalte ich seinen ökonomischen Wert, indem ich seine Züchtung kontrolliere. Auf diese Weise maximiere ich seinen ästhetischen Wert.

Sind alle ästhetischen Werte faßbar materielle Dinge? Ein Teil der Energie, die die Romantik angetrieben hat, war die Idee eines Erhabenen, die Idee nämlich, daß einige ästhetische Werte immateriell sind. Warum brauchen wir immaterielle ästhetische Werte, eine Vorstellung, die in sich selbst widersprüchlich ist, die Vorstellung einer Schönheit, die physisch nicht wahrgenommen werden kann? Wir brauchen immaterielle ästhetische Werte nur dann, wenn wir an immaterielle moralische Werte glauben. Meine Pointe ist die, daß Kant recht hatte: Alle moralischen Werte sind unfäßbar, transzendent.

Das Ideal sexueller Wahl kann deshalb eine Ästhetik des Erhabenen, nicht aber eine Ästhetik des sichtbaren Schönen legitimieren. Das ist so, weil das Ideal sexueller Selbstbestimmung die Grunddoktrin ist, die jeden Humanismus untermauert. Wenn wir dieses Ideal in Frage stellen, müssen wir beides aufgeben: sowohl die Demokratie als auch die Aufklärungsvorstellung von der Moral. Im Angesicht eines säkularen Determinismus werden wir mit Heidegger feststellen müssen, daß nur ein neuer Gott uns noch retten kann. Wenn wir den säkularen Humanismus nicht berücksichtigen, dann finden wir uns in der Situation wieder, wählen zu müssen zwischen traditioneller Religion und diktatorischer Technokratie. Die widerstehende Einsicht, daß Religion mit sexueller Selbstbestimmung sich im Einklang befindet, zeigt, daß sie die mildere Form von Autoritarismus darstellt als die diktatorische Technokratie.

Aber warum sollte man einer so starren Option zustimmen, wo wir doch eine dritte und bessere Option haben: Demokratie, die auf einem Ideal basiert, das als eine ihrer Grundlagen sexuelle Autonomie hat? Es war

offensichtlich, daß im zwanzigsten Jahrhundert Biologismus nicht die Konsequenz aus dem Humanismus war, sondern sein schlimmster Feind.

Man wird mir vorwerfen, ich plädiere für einen Rückzug, aber unser Problem war immer dasjenige, zwischen Freiheit und Wissen zu vermitteln. Wenn wir die Freiheit nutzen, um unser Wissen zu beschränken, oder das Wissen nutzen, um unsere Freiheit zu zerstören, tun wir dem Bund Gewalt an, in den wir an unseren mythischen Anfängen eingetreten sind, dem Bund der Vertreibung aus dem Paradies: Wissen verpflichtet und zur Arbeit, Arbeit erfordert Willen und der Wille braucht Freiheit.

Humanismus versus Menschenzüchtung

Beat Sitter-Liver

Der Elmauer Vortrag von Peter Sloterdijk trägt zur Bewältigung der mit der Anwendung der Gentechnik auf den Menschen verbundenen Probleme nichts Besonderes bei. Um die Abfassung von Kodizes, die missbräuchlichem, mit der Idee der Menschenwürde unverträglichem Gebrauch gentechnischer Methoden steuern sollen, ist man vielerorts seit Jahren beschäftigt. Dafür liefert das vom Europarat 1998 verabschiedete Übereinkommen zum Schutze der Menschenrechte und der Menschenwürde bei der Anwendungen von Biologie und Medizin, die sogenannte Bioethik-Konvention,, samt den sie begleitenden Diskussionen und Beschlüssen auf einzelstaatlicher Ebene, nur gerade ein - freilich prominentes - Beispiel. In der Beschäftigung und Kritik mit dem Vortrag schärft sich hingegen der Blick für Fragen, die nun allerdings für die Auseinandersetzung mit der von P. Sloterdijk behandelten Thematik von besonderer Bedeutung sind. Vier Punkte will ich aufgreifen.

1. Vom Umgang mit dem Ausdruck "Humanismus"

Sollen Thesen und Argumente klar und konsistent bleiben, gilt es mit dem Wort "Humanismus" sorgfältig umzugehen. Man kann es brauchen, um damit einen **kulturellen Prozess innerhalb einer historischen Epoche** zu bezeichnen. Hierbei wird man differenzieren müssen. Bezieht man sich, christlich-abendländisch gesprochen, auf den klassischen Humanismus, ein vornehmlich philosophisch und literarisch-philosophisches Phänomen im Rahmen der Renaissance, das sich als Bildungsbewegung charakterisieren lässt? Spricht man vom Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, wo sich Begeisterung für klassische Antike mit zeitgenössischer Philosophie verbindet und der Gedanke der Menschenbildung, verstanden als umfassende Entfaltung der Anlagen und Kräfte des Individuums, besonders klar und reich ausgearbeitet wird, um später das Bildungsideal des Bürgertums für Jahrzehnte zu prägen? Oder bezieht man sich auf die insbesondere wirtschaftlich und politisch ausgerichteten sozialistischen Vorstellungen eines Marx oder Engels? Wie immer, historisch berichtend und analysierend,

gebraucht man "Humanismus" nicht schon **zur Kennzeichnung einer aktuellen Aufgabe**. Tut man dies aber, dann begreift man Humanismus als Grundhaltung und Prozess der Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und sozialer Systeme, die dem Gedanken der Humanität - Herzstück bereits des antiken Humanismus - verpflichtet sind. Humanismus, so verwendet, fungiert als **sittlich-politische Kategorie**. Diese enthält den ideellen Sprengstoff zur Umgestaltung von Verhältnissen, welche der optimalen Entfaltung aller Einzelnen in einer der Gerechtigkeit und dem Frieden verbundenen Gesellschaft widersprechen. Von Verhältnissen auch, die nicht getragen sind von der uneingeschränkten Achtung für den Anderen, gerade auch den Schwächeren, Benachteiligten. Humanismus, so müsste man heute ergänzen, verweist als sittlich-politische Kategorie auch auf Gesellschaften, welche sich von einem zeitgemässen, erlebbarer Wirklichkeit entsprechenden Menschenbild leiten lassen. In diesem Bild erscheint der Mensch nicht länger als autokratischer Herrscher, sondern als durch besondere Würde und Verantwortung ausgezeichnetes Mitglied in der natürlichen Mitwelt.

Glaubt man nun feststellen zu können - was P. Sloterdijk tut -, dass die Mittel, derer sich der **historische Humanismus** bediente, heutigen Kulturen nicht mehr angemessen sind, lässt sich damit nicht zugleich der **Humanismus als sittlich-politische Aufgabe** diskreditieren. Sachlich richtiger müsste man fragen, was für andere Mittel einzusetzen wären, um dem Ideal der Humanität in der Gegenwart mit Aussicht auf Erfolg zu dienen - gesetzt, man hat Humanismus nicht aus dem eigenen Aufgabenheft gestrichen. Das wiederum scheint P. Sloterdijk nicht getan zu haben; denn für durch einen Kodex gesteuerte Anthropotechnik plädieren kann sinnvoll nur, wer ein dem Menschen und der Menschheit förderliches Ziel anvisiert. So jedenfalls würde man, prima vista, schliessen.

P. Sloterdijks Position mutet jedoch in diesem Zusammenhang eigenartig verschwommen an. Einerseits liefert er eine einprägsame Umschreibung des als Aufgabe verstandenen Humanismus, wenn er ihn als "Zurückholen des Menschen aus der Barbarei" charakterisiert. Insofern er die Notwendigkeit fortwährender Zähmung, ja offensichtlich auch der Züchtung propagiert, bejaht er zweifellos die sittlich-politische Aufgabe. Andererseits präsentiert er den Humanismus als Zähmung über Medien im Medienstreit.

Die Kritik an der Wirksamkeit des literarischen Mediums und die These von der Abdankung des Humanismus schliessen sich an. Hier wird offenbar historisierend argumentiert. Es entsteht der Eindruck, P. Sloterdijk möchte, gestützt auf jene Kritik, den Humanismus schlechthin verabschieden und dessen Pflege den Archivaren überlassen (vgl. Schluss des Vortrages). Der Mangel an Klarheit irritiert.

Halten wir nochmals fest: Humanismus, als Aufgabe verstanden, bezieht sich auf eine Bewegung, die **dem Ideal der Humanität: erfüllter Menschlichkeit**, verpflichtet ist. Humanität meint höchste harmonische Entfaltung aller menschlichen Individuen, Hinführung zur Selbstbestimmung, Erziehung zur Selbsterziehung; sie meint Steigerung menschlicher Kultur, Vervollkommnung von Gesittung. Sie kennzeichnet eine Gesinnung, aus der heraus auf die breite Entfaltung und uneingeschränkte Verwirklichung der Menschenrechte hin gearbeitet wird. **Den innersten moralischen Kern der Bewegung bildet die Achtung jeder und jedes Anderen**, als eines im Prinzip autonomen Wesens innerhalb sich selber bestimmenden Gemeinschaften gerade auch der Schwächeren in der Gesellschaft. Wir wollen uns fragen, ob das, was mit "Anthropotechnik" gemeint sein kann, diesem Ziele dient.

2. Zur Idee der Anthropotechnik

Mit dem Ausdruck "Anthropotechnik" werden Idee und Wirklichkeit der Technik auf den Menschen bezogen. Was meint "Technik"?

Den Ausdruck „Technik“ gebrauchen wir vielfältig. So beziehen wir ihn auf individuelles methodisch errungenes Können, etwa wenn wir Sprechtechnik oder Mnemotechnik im Auge haben. Von Soziotechniken reden wir dann, wenn wir auf Mittel zur Steuerung von Gruppen und Gesellschaften abheben, etwa auf rechtliche und politische Institutionen. Spontan und zumeist denken wir bei Technik aber doch an die methodische, erfolgskontrollierte Produktion künstlicher Gegenstände und Systeme, von denen wir uns einen zunächst materiellen Nutzen versprechen, der dann durchaus auch dem Guten Leben schlechthin dienen kann. Technik, in weitem Sinne reflektiert, wird erst als komplexer Prozess angemessen erfasst, den auch soziale, ökonomische und politische Faktoren prägen.

Günter Ropohl verdeutlichte den Begriff der Technik 1991 mit folgender Definition:

"Technik umfasst

- die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Gebilde (Artefakte oder Sachsysteme);
- die Menge menschlicher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen;
- die Menge menschlicher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden." (Technologische Aufklärung, S. 18)

Es wäre verlockend, den Ausdruck "Anthropotechnik", wie P. Sloterdijk ihn verwendet, unter Zugrundelegung dieser aspektreichen Definition auszulegen, gerade im Hinblick auf seine ökonomischen und politischen Hintergründe und Implikationen. Doch wir müssen offen lassen, wie reflektiert P. Sloterdijk den Ausdruck eingesetzt hat. Massgebend bleibt, dass er ohne Zweifel ein planvolles, methodisches Vorgehen zur Produktion eines Nutzens, gestützt auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse, im Auge hatte. Produktion kann auch Veränderung bedeuten, und diese steht bei "Anthropotechnik" offensichtlich im Vordergrund. Was freilich immer mitgedacht wird, wenn wir so von Technik sprechen, ist deren formales Ziel: kontrollierbare, steuerbare Gegenstände, nicht jedoch autonome, sich selber bestimmende und daher fremde Interessen potentiell kreuzende Lebewesen. Der Physiker Walter Heitler hat einmal geschrieben, Naturwissenschaften, also auch Technik, arbeiteten mit den Gesetzen der toten Materie. Wie sollte ihr Ziel die Hervorbringung lebendiger Autonomie sein können? Vermögen sie wenigstens der Stützung solcher Autonomie zu dienen?

Zwischenbemerkung:

Befassen wir uns weiterhin in allgemeiner Form mit der Kritik der Anthropotechnik, wie sie in P. Sloterdijks Vortrag angesprochen und durchaus auch als "genetische Reform der Gattungseigenschaften" als "explizite Merkmalsplanung" und als gattungsweite "Umstellung vom Geburtenfetalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion" gemeint war - bleiben wir also auf der allgemeinen Ebene, dann lassen wir die Frage, ob und wie weit Gentechnik zu Diagnose, Prophylaxe und Therapie menschli-

cher Leiden beitragen kann, beiseite. Die damit verbundene Debatte um Chancen und Risiken sowie um soziale, politische und ökonomische Implikationen der Anwendung von Gentechnik im humanen Bereich ist mit der Kritik an der "Antäropotechnik" nicht schon vom Tisch. Sie ist allerdings auch nicht Gegenstand dieses Heftes. Zu fragen wäre immerhin - und diese Frage tauchte an der Veranstaltung vom 13. Januar 2000 in Luzern auf -, wo die Gründe liegen dafür, dass das allgemeine, offensichtlich eugenisch gefärbte Reden von Antäropotechnik so grossen Aufruhr verursachte. Sind die Gründe einmal geklärt, bleiben die erforderlichen politischen Massnahmen zu ergreifen - rasch und mit Blick auf die Gewährleistung der Menschenwürde aller, wie sie heute und künftig in dieser Welt existieren.

Soll Technik auf den Menschen angewandt werden mit dem Ziel, ihn auf ein bestimmtes Verhalten festzulegen - ihm also Gesittung mechanisch aufzuzwingen -, dann leitet ein ganz bestimmtes Menschenbild dieses Unterfangen. Als Bild ist es beschreibend, als Leitbild zugleich vorschreibend (normativ). Der Mensch erscheint hier als mechanisch formbarer Gegenstand; er wird reduziert auf gesetzmässig erfassbare und daher beherrschbare Zusammenhänge und Prozesse. Und genau als beherrschbarer, in seinen Effekten absehbarer Gegenstand soll er produziert werden, damit er nie wieder oder dann rasch korrigierbar - von bestimmten erwünschten Verhaltensweisen abweiche. Das Ziel, auf das hin er geformt wird, ist ungeschichtlich: ein eschatologischer End- oder Nullpunkt.

Dieses Menschenbild steht im grellen Kontrast zur Vorstellung, die jenes Denken und Handeln leitet, welches den Humanismus als sittlich-politische Aufgabe begreift. Im Menschenbild des Humanismus erscheint der Mensch als zur individuellen wie zur sozialen Selbstgestaltung berufenes Wesen; als Akteur, dessen Tätigkeit sich als Kultur sowohl auf sich selbst als auch auf die Gemeinschaft der ihm unmittelbar Gleichen, wie aber auch auf die Mitwelt, in und mit der er sein Dasein erfüllt, richtet. Indem Humanismus die wechselseitige Erziehung zur Selbsterziehung anstrebt, widersetzt er sich der Vorstellung einer Elite, welche die inhaltliche Ausrichtung und die Form der Existenz aller anderen verfügt. "Anthropotechnik" ist darum, gemessen an dem als Aufgabe verstandenen Humanismus und gegen dessen Ideal der Humanität gehalten, ein Un-Wort, ein Kandidat für die Aufnahme in Abrose Beirce' "The Devil's Dictionary"

(New York 1958 u.ö.). Als **Technik** ist sie nicht auf Schonen, Schützen, Helfen und Fördern dessen, was zunächst aus sich selbst sein Dasein entfaltet und bestimmt, ausgelegt, vielmehr auf gewalttätige Umgestaltung bestehender Formen, auf Unterwerfung und Entzug zumindest eines Teils des Spielfelds von Autonomie. Anthropotechnik als Idee der Zucht steht im Gegensatz zur Idee der Humanität.

3. Zähmung und Züchtung

Der Idee der Technik entspricht Züchtung, weniger Zähmung. Die beiden Begriffe sind nicht austauschbar. Sie werden von P. Sloterdijk ohne klare Unterscheidung verwendet.

Zwischen "Zähmung" und "Züchtung" besteht eine grundsätzliche Differenz: Sprechen wir von **Zähmung**, beziehen wir uns jeweils auf ein einzelnes Lebewesen, das wir, gerade weil wir es zu zähmen begehren, in seiner für uns rohen Art als es selber ernstnehmen. Wir lassen uns auf es ein, um es, wenn auch zunächst gegen seinen Willen, zu einem bestimmten Verhalten zu bringen, das, sind wir erfolgreich, **sein Verhalten** wird - mit dem Risiko, dass der Zähmungserfolg immer wieder ausgesetzt oder gänzlich zunichte gemacht wird.

Wo wir **züchten**, kümmern wir uns nicht um ein konkretes Lebewesen als es selber Das, worauf wir ein Auge haben, ist vielmehr das Produkt eines Vorganges, der sein Ziel nicht im Zustand eines dem Zuchtverfahren unterworfenen Wesens findet, sondern mit der Existenz neuer Generationen anderer Individuen erfolgreich abschliesst. Das Lebewesen, mit dem gezüchtet wird, ist als einzelnes, abgesehen von seiner genetischen Ausstattung, von seiner für die Produktion unerlässlichen Gesundheit und von seinem Tauschwert, uninteressant. Es ist blosses Ausgangsmaterial, verdinglichter Gegenstand. Es hat keinen Eigenwert, keine Würde.

Wohl trifft zu, dass **Unfreiwilligkeit** sowohl Zähmung wie Züchtung charakterisiert. Doch lässt Züchtung im Unterschied zur Zähmung keinen Widerstand zu. Zähmung bricht zwar individuellen Willen, bei der Züchtung wird dieser Wille aber gar nicht erst beachtet.

Geht man vom Gedanken der Menschenwürde aus - dem zufolge jedem menschlichen Individuum, unabhängig von seiner jeweiligen Verfassung,

ein absoluter Eigenwert zukommt, der keinem Anderen, auch nicht der Gesellschaft, nach Belieben zur Verfügung steht -, dann mag **Zähmung aus guten Gründen** sich mit diesem Gedanken vertragen (etwa wenn es darum geht, eines jeden individuelle Freiheit unter Beachtung der gleichen Freiheit eines jeden anderen zu sichern, darum jeden und jede auf dieses Ziel hin zu erziehen). **Züchtung tut dies nie.**

Es geht mithin nicht an, ist der Verständigung abträglich, werden Zähmung und Züchtung wie mit der Streubüchse in einem Text verteilt - oder werden, was im Zusammenhang mit P. Sloterdijks Vortrag ins Gewicht fällt, Erziehung und gentechnische Massnahmen miteinander verwechselt.

4. "Menschenzüchtung": ein Ausdruck abendländischer Hybris

Wer im gleichen Atemzug von Anthropotechnik und Menschenzüchtung spricht und die **gattungsweite** "Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt", wenn auch indirekt, als Desiderat hinstellt, erwägt einen universellen Vorgang. Anthropotechnik wird daher als universal relevanter Begriff gebraucht; er impliziert die Unterwerfung der gesamten Menschheit unter einen bestimmten, wissenschaftlich-technisch geleiteten Formungsprozess. Dazu zweierlei:

Die Diagnose, die Menschen müssten, weil traditionelle Erziehung, insbesondere humanistische Bildung versagt hätten, gentechnisch auf ein bestimmtes Verhalten hin gezüchtet werden, wird vermutlich selbst innerhalb der technisch-wissenschaftlich zivilisierten Industrieländer bloss von einer Minderheit geteilt. Andere Menschengruppen dürften sie als Ausgeburt des "weissen Kulturimperialismus" und als neue Form des Kolonialismus empfinden. Die Diagnose setzt, wie wir gesehen haben, ein Menschenbild voraus, das sich mit dem Ziel einer Erziehung zur Selbsterziehung, also mit der Vorstellung von freien, vernünftigen, zur Selbstgestaltung, Selbstorganisation und zu Verantwortung befähigten Wesen nicht verträgt. Es entspricht einer Auffassung, welche vor Jahrzehnten Burrhus F. Skinners Konzept der umweltvermittelten Konditionierung der Menschheit "Jenseits von Freiheit und Würde" (1973) motivierte und trug.

Hybrid ist universal gedachte Anthropotechnik insofern, als sie davon ausgeht, Menschenbildung sei technisch beherrschbar. Weder die enorme

Komplexität des technisch zu beeinflussenden "Gegenstandes" noch die Möglichkeiten des Versagens, der ungünstigen Nebenwirkungen noch die Lückenhaftigkeit des Wissens und Könnens werden vorgängig bedacht. Alle drei könnten, gründlich erwogen, von Anfang an dazu nötigen, das Konzept der technischen Heranzüchtung von Humanität, wenn es denn konsistent überhaupt denkbar wäre, preiszugeben. Als hybrid und unvernünftig erscheint das Unternehmen aber auch angesichts der Milliardenzahl der Menschen, die es einschliessen möchte. Es mutet an als Kopfgeburt von Mitbürgern, die, verführt durch in der Tat staunenswerte wissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Macht, ihre Inselwelt mit der grossen Welt gleichsetzen. Die Hilflosigkeit gegenüber der grossen Zahl schliesst allerdings nicht aus, dass die Phantasten der Inselwelt mit ihrem Konzept, ist es einmal praktisch geworden, in ihrer engeren Umgebung Unheil anrichten.

All dies bedacht, gesagt oder impliziert zu haben, wäre P. Sloterdijk gegenüber eine nicht ausgewiesene und darum unfaire Unterstellung. Man wird dennoch nicht darauf verzichten, Konsequenzen des von ihm Dargelegten aufzuspüren, diesen nachzusinnen und sie einer normativ-kritischen Analyse zu unterziehen. Hier führt diese Analyse in einem ersten Anlauf zu folgendem **Schluss**:

- Das Projekt gentechnischer Menschenzüchtung vermag nur jene Kultur- und staatlich verfassten Gemeinschaften anzuvisieren, welche zumindest zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen wissenschaftlich-technisch ausreichend ausgerüstet sein, und ihre rechtlich-politischen Strukturen sowie die diese tragenden Grundwerte müssen der Implementierung des Projektes offenstehen.
- Aber auch in diesen Gemeinschaften ist, die Geltung der sie prägenden Idee der Menschenwürde und daher des Prinzips politischer wie persönlicher Freiheit vorausgesetzt, das Projekt nur vorstellbar als totalitäres, inhumanes Unternehmen, genährt aus dem cartesischen und baconischen Wahn durchgehender Beherrschung der natürlichen wie der sozialen Welt.

Halten wir, um das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten, abschliessend noch einmal fest, was oben mit der Zwischenbemerkung angesprochen wurde: Die berechtigte und nötige Aufregung über den Gedanken gentech-

nischer Menschenzüchtung darf uns nicht davon abhalten, uns mit den bereits praktizierten oder in Entwicklung begriffenen Möglichkeiten gentechnischer Prophylaxe, Diagnose und Therapie auseinanderzusetzen. Hier breitet sich vor uns ein weites, bereits intensiv beackertes Feld unmittelbar praxisrelevanter Debatten und Massnahmen aus, in welchem kräftig Furchen gezogen werden, ohne dass schon allgemeine Gewissheit über deren Sinn, Zweckmässigkeit und auch wirtschaftliche Tragbarkeit gewonnen wäre. Auch die Ausdehnung dieses Feldes ist nicht absehbar, und noch ist nicht verbindlich ausgemacht, ob es offen bleiben soll oder ob und wie weit ein Teil abzustecken sei, über den hinaus die Bearbeitung nicht reichen darf, sollen Menschenwürde und Würde der Kreatur nicht zu Leerformeln verkommen. Eine Warnung aus der Feder von Helmut Holzhey (1999) mag uns daran erinnern, was auf dem Spiele steht. Nachdem er auf den "Trend zur Aufweichung von Verantwortungsbereitschaft und Solidarität" aufmerksam gemacht hat, schreibt H. Holzhey: "Bisher Selbstverständliches könnte es bald nicht mehr sein; die schlimmste der gegenwärtigen Bedrohungen der Humanität sehe ich in der leisen und langsamen Erosion der Achtung vor dem anderen Menschen. Falls sich Ethik damit abfinden sollte, hätte sie sich selbst überflüssig gemacht."¹

¹ Arbeitsblätter 2.99, hg. v. Schweizerischen Arbeitskreis für ethische Forschung. Zürich, Dezember 1999, S. 13.

Zur Kritik einer Philosophie des Humanismus

Einige vorläufige Thesen

Uwe Justus Wenzel

Zum alsbaldigen Verzehr bestimmte Thesen aus Anlass der Podiumsdiskussion "Menschen züchten? Nach der Sloterdijk-Debatte: Humanismus in der Krise"

(I)

Befindet sich die Philosophie des Humanismus, von der in der Themenexposition die Rede ist, in der Krise?

Die Antwort lautet: Nein, sie ist nicht in der Krise. Und dies hat einen einfachen Grund: Es gibt gar keine Philosophie des Humanismus; zumindest keine gegenwärtige, heutige. Es gibt philosophiehistorischen Lehrstoff, der sich allenfalls so bezeichnen liesse. Was immer die Renaissance-Philosophie, um die es sich dabei handelt, gewesen ist - das, was nach ihr, zumal im 20. Jahrhundert, unter der Flagge des Humanismus segelte und segelt, ist weniger Philosophie als vielmehr Weltanschauung.

Zur vorläufigen Differenzierung zwischen Philosophie und Weltanschauung nur dies: Philosophie ist Arbeit des Begriffs, 'verflüssigende', auch zersetzende Kritik von Denk- und Anschauungsformen. Eine Weltanschauung zu haben bedeutet, sich einzurichten in Welt-Bildern; bedeutet, mit Bildern und

Anschauungen zu arbeiten; Weltanschauungen bieten 'feststellende' Rahmen, sie 'verflüssigen' nicht.

In dieser Sache halte ich es (also) mit Heidegger, mit einem leicht modifizierten Heidegger: (i) Heidegger hat Humanismus als eine Gestalt der Metaphysik beschrieben, und zwar der Metaphysik einer seinsvergessenen und selbstversessenen Subjektivität. (ii) Weltanschauung galt ihm als "verwilderte" Metaphysik, in der alles Mögliche, das Neueste auch, zusammengerührt und in Form von 'Werten' feilgeboten wird. (iii) Heideg-

gers Perspektive ist mit Fritz Mauthners Kritik der "Anthropolatrie" verwandt. Der Sprachphilosoph Mauthner hat den Humanismus als Anbetung des Menschengesistes ins Visier genommen (und ihn in "Hominismus" umgetauft). (iv) Eine solche Perspektive lässt sich mit der Tradition und dem Problembestand des Homo-mensura-Satzes von Protagoras (der Mensch als "das Mass" aller Dinge) verknüpfen.

Von einem so begriffenen, problematisierten Humanismus finden sich Spuren in philosophischen Fragestellungen. Einschlägige Stichwörter wären etwa: Relativismus; Realismus versus Antirealismus; Begründungsprobleme der Ethik.

(II)

Wenn schon nicht die "Philosophie des Humanismus", befindet sich dann (wenigstens) der Humanismus als Weltanschauung in der Krise?

Eine Voraussetzung für die - positive oder negative - Beantwortung dieser Frage ist gegeben. Humanismus als Weltanschauung existiert, sogar in besonders zeitgemässer Form. Zu nennen wäre hier, neben dem "Projekt Weltethos" (H. Küng) und vielem anderem, auch der sogenannte "Neue Humanismus". Als Bewegung sich verstehend, hat er inzwischen - in Deutschland wie in der Schweiz - den Aggregatzustand von Parteiorganisationen erreicht. Als Beispiel sei der erste von fünf programmatischen Punkten der Humanistischen Partei der Schweiz zitiert (siehe Internet):

"Der Mensch als zentraler Wert und zentrale Sorge. Dieser Grundsatz fordert 'Nichts über dem Menschen und kein Mensch unter einem anderen Menschen.' So können die, welche Gott, das Vaterland, den Staat, die Demokratie, die Marktwirtschaft, das Geld oder irgend einen anderen Wert ins Zentrum stellen, nicht für sich beanspruchen, Humanisten zu sein."

Ist solcher Humanismus in der Krise? - Die Frage geht vermutlich am Problem und am Phänomen vorbei. Richtiger beschrieben ist das Phänomen so: Humanismus ist selbst, spätestens seit dem sogenannten "Dritten Humanismus" der Jahrhundertwende, ein Ausdruck der Krise; eine Reaktion auf eine Krise und als solche ein Krisenphänomen. Humanismus hat, anders (und mit Sloterdijk) gesagt, stets ein Wogegen. Zu den Steinen des

Anstosses gehören derzeit evidentermassen Ungerechtigkeiten der Weltordnung (Stichwort Menschenrechte) und die Gentechnologie. Menschenrechte und Gentechnologie sind selbstredend Themen, die auch philosophisch von Belang sind. Doch wird Philosophie dadurch, dass sie sich mit ihnen befasst und etwa die Frage nach der Bestimmung und der Bestimmbarkeit des Menschen aufgreift, nicht schon zu einer 'humanistischen' Philosophie oder gar als ganze zur Anthropologie.

(III)

Hat Peter Sloterdijk mit seiner (zuerst in Basel gehaltenen) Elmauer Rede etwas Diskutables zu der zuletzt erwähnten Frage beigetragen?

Es ist dies nicht leicht zu sagen, da der Text ("Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus") wenig argumentiert. Erkennbar ist die These, dass das "grosse Ungedachte" des Humanismus seit je die "Domestikation" des Menschen gewesen sei (S. 43). Darin liegt: Sloterdijk versteht die Frage nach dem Humanismus als Frage nach der "Verwilderung" des Menschen, nach dessen Hemmung und Enthemmung. In dieses Verständnis (das für sich genommen möglicherweise einer Trivialität gleichkommt) geht ein reduktiver Kurzschluss ein. Zwar ist es durchaus nicht abwegig zu behaupten, Erziehung habe mit "Züchtung" - und also Züchtigung - zu tun. Ob aber "Züchtung" in diesem - kulturellen - Sinne etwas mit biologischer Züchtung zu tun habe oder haben könne oder gar müsse, das ist zweifelhaft. Sloterdijk suggeriert einen Zusammenhang, ohne dafür ein Argument zu offerieren.

So überwiegt in der Rede die Gestik; der Autor stilisiert sich zum raunenden Mahner, indem er mit brisanten Stoffen zu hantieren vorgibt. Solch dramatisierender Gestik kontrastiert in gewisser Weise, dass der von Sloterdijk geforderte "Kodex der Anthropotechniken" sich von moralischen und rechtlichen Kodizes zur Gentechnik, wie sie bereits in Kraft oder in Arbeit sind, wohl kaum unterscheiden.

Aus dem Blickwinkel des Heideggerschen 'Humanismus-Briefes' übrigens fiel Sloterdijk mit seiner Mahnung, "das Spiel aktiv aufzugreifen", unter die Rubrik "humanistische Metaphysik des Subjektivismus"; auch Sloterdijks Bemühungen, Heideggers hermeneutische Ontologie zu 'reanthropologisieren', weisen in dieselbe Richtung.

In der Reihe "Luzerner Hochschulreden" sind bis jetzt erschienen und beim Rektorat erhältlich:

- 1 **Walter Kirchschläger**, Pluralität und inkulturierte Kreativität. Biblische Parameter zur Struktur von Kirche
finanziert von: *Luzerner Kantonalbank* (vergriffen)
- 2 **Helmut Hoping**, Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik
finanziert von: *Winterthur Versicherung*
- 3 **Rudolf Zihlmann**, Zur Wiederentdeckung des Leibes. Vom Zenbuddhismus zu neueren westlichen Erkenntnissen
finanziert von: *Bank Julius Bär & Co. AG* (vergriffen)
- 4 **Clemens Thoma**, Das Einrenken des Ausgerenkten. Beurteilung der jüdisch-christlichen Dialog-Geschichte seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges
finanziert von: *Otto's Warenposten AG* (vergriffen)
- 5 **Walbert Bühlmann**, Visionen für die Kirche im pluralistischen Jahrtausend
finanziert von: *Neue Luzerner Zeitung*
- 6 **Charles Kleiber**, L' Université de Lucerne, quel avenir?
finanziert von: *Gemeinnützige Gesellschaft Luzern*
- 7 **Helga Kohler-Spiegel**, "Wenn ich könnte, gäbe ich jedem Kind einen Leuchtglobus..."
- 8 **Rolf Dubs**, Universitätsstudium - Anforderungen aus Sicht der Lehr- und Lernförderung; Dokumentation des Dies academicus 1999
finanziert von: *Universitätsverein Luzern*
- 9 **Kaspar Villiger**, Bildung an der Schwelle des 21. Jahrhunderts; Dokumentation der 400-Jahr-Feier
finanziert von: *Dr. Josef Schmid-Stiftung Luzern*

Diese Ausgabe der Luzerner Hochschulreden wurde finanziert durch einen **anonymen Spender**.

Geisteswissenschaftliche Fakultät an der Universitären Hochschule Luzern



Die persönliche Hochschule im ♥ der Schweiz
und im Zentrum ihres Hochschulnetzes!

▪ Haupt- und Nebenfächer



Philosophie



Allgemeine und Schweizer Geschichte

- Geschichte des Mittelalters

- Geschichte der Neuzeit



Religionswissenschaft



Judaistik

▪ Studien



an der Theologischen Fakultät



an der Musikhochschule in Luzern



an der Uni Zürich



an der Uni Basel

... werden angerechnet.

Information:



www.unilu.ch - gf@unilu.ch



041/228 55 08