

Die Seele im technischen Zeitalter: die „Techno-Wissenschaft“ in unserer kulturellen Selbstdarstellung

FRANCO VOLPI †

„La máquina moderna es cada día más
compleja,
y el hombre moderno cada día más
elemental.“

Nicolás Gómez Dávila

Der Titel meiner Überlegungen übernimmt die Formulierung einer bekannten Abhandlung Arnold Gehlens. Der in Verruf geratene Denker und Soziologe wollte damit in den fünfziger Jahren auf Martin Heideggers Kritik der Technik antworten und ein kritisches, differenziertes Verständnis der Technik anstelle des kulturkritischen, spätromantischen Vorurteils ausarbeiten. Gehlens Titel nehme ich jedoch nicht wegen dessen Gesamtinterpretation des Phänomens der Technik, sondern nur insofern auf, als er – wie mir scheint – in prägnanter, wirksamer Weise einen Gegensatz zur Darstellung bringt, der noch heute unser kulturelles Selbstverständnis prägt: die Gegenüberstellung von Seele und Technik.

Seele steht für das Symbolische im Menschen, für das Bedürfnis des Menschen als *animal symbolicum*, sein Leben in einen Sinnrahmen einzuordnen, also es durch Sinnressourcen zu verstehen und im Hinblick auf eine gelungene Form zu orientieren. Um sich in der Welt zurechtzufinden, braucht der Mensch sozusagen eine Seele.

Technik ist das hochkomplexe Phänomen, das wir wohl alle kennen und mit dem wir tagtäglich konfrontiert werden. Wie es

im Großen Brockhaus heißt: Technik ist „engeren Sinnes die Naturbeherrschung im Dienste menschlicher Lebensführung und Daseinsgestaltung“, also wie sich der Mensch die Natur dienstbar macht; „im weiteren Sinne die Art, wie Mittel für vorgesetzte Zwecke angewendet werden“. Um anzuzeigen, dass hinter dem Projekt Technik mittlerweile die ganze Wissenschaft eingespannt ist, dass beide nunmehr ein einheitliches System bilden, spricht man seit einiger Zeit von „Techno-Wissenschaft“. Die westliche Zivilisation ist ja zu einem Zustand avanciert, in dem Wissenschaft, Technik, Industrie nur in Zusammenhang gesehen werden können.

1. Zu einer Philosophie der Technik

Dass Wissenschaft und Technik nunmehr zu einer Einheit verschmelzen, tritt zunehmend ins allgemeine Bewusstsein. Der erste Diagnostiker, der den Ausdruck „Techno-Wissenschaft“ benutzte, war wohl in den Siebziger Jahren der französische Rechtshistoriker und Kulturkritiker Jacques Ellul, der von *«techno-science»* sprach und dann die systematische Einführung des Terminus durch Gilbert Hottois inspirierte.¹ In der Zwischenzeit ist wohl kein Zweifel daran möglich, dass Wissenschaft und Technik zur treibenden Kraft der Globalisierung geworden sind, zu einem der Hauptfaktoren, die unsere Welt prägen.

Mit dem wachsenden Bewusstsein dieser Verschmelzung sind jedoch allenthalben auch Bedenken entstanden bezüglich des Stellenwerts, den Wissenschaft und Technik in der gegenwärtigen Welt und für die heutige Menschheit einnehmen. Man fragt: Welche Bedeutung haben sie in unserer kulturellen Selbstdarstellung? In welchem Maße bestimmen sie unser kollektives Bewusstsein und unsere Weltanschauung?

Mit der Anerkennung ihrer außerordentlichen und unverzichtbaren Errungenschaften kommt die Sorge um ihr eigentliches Wesen auf, um ihre uneingeschränkte Entwicklung und um die Möglichkeit ihrer Lenkung und Kontrolle. Bezüglich dieser und weiterer Probleme hat sich eine eigenständige philosophische Re-

1 Vgl. Séris 1994: 215-17.

flexion entwickelt, die unter einer inzwischen geläufigen Benennung kursiert: Philosophie der Technik.

Betrachtet man, wie es damit in anderen Kulturbereichen steht, in denen die Technikphilosophie sich bereits mit eigenen Einrichtungen, Zünften, Zeitschriften und Kongressen ausgerüstet und ihre institutionelle Anerkennung als wissenschaftliche Disziplin erlangt hat, so wittert man doch eine Gefahr: Es hat sich zwar eine Reflexion und Diskussion entfacht, die verdienstvoll auf das Phänomen der Technik eine selektive Aufmerksamkeit gelenkt hat, doch all diese theoretischen Bemühungen üben eine bloß untergeordnete und kaum orientierende Dienstfunktion aus. Statt als *ancilla theologiae* front nun die Philosophie sozusagen als Magd der Technik.

Gewiss, die Philosophie hat sich seit alters her unter verschiedenen Schirmherrschaften entwickelt. Am Anfang unter derjenigen von Religion und Theologie, später unter derjenigen der Politik, heute vor allem unter derjenigen der Wissenschaft. Also: es ist weiter nicht so schlimm, wenn heute auch Wissenschaft und Technik sie mit Fragen und Problemen beschäftigen. Doch die Gefahr einer solchen Disziplinarisierung – und überhaupt die Gefahr der zahlreichen Philosophien im Genitiv, die heute allenthalben dort entstehen, wo nur ein Problem als gesellschaftlich relevant empfunden wird: Philosophie der Medizin, Philosophie des Sports, Philosophie der Mode, Philosophie des Design, Philosophie des Films, Philosophie von diesem und jenem – ist, dass man die Philosophie zu einer edlen Anabasis, will sagen: zu einem strategischen Rückzug aus den traditionellen Fragen der großen Philosophie reduziert, um sich in Detailprobleme zu flüchten.

Seit jeher hat sich die Philosophie allerdings als Querdenken par excellence ausgezeichnet. Als Fähigkeit, radikal zu fragen, auf das Ganze zu gehen und Gründe zu erfinden, um das Evidente in Zweifel zu ziehen. Man fragt sich demnach: Ist denn eine Philosophie der Technik im Nominativ möglich? Kann man Wissenschaft und Technik zu einem philosophischen Grundproblem machen und darüber nachdenken, was sie mit den von ihr herbeigeführten grundlegenden Weltveränderungen für den heutigen Menschen und dessen kulturelle Selbstdarstellung bedeuten? Ob sie unsere Seele verdrängt oder verzehrt haben?

Wir alle kennen die bunte Vegetation von Gegenständen und Apparaten, mit denen uns die Technik tagtäglich umringt. Wir

kennen den Lärm, mit dem der Fortschritt den zeitgenössischen Menschen betäubt, und das Gefühl der Verlorenheit und Sinnlosigkeit, das man sonntags spürt, wenn die Maschine stillsteht. Eine Maschine, die mit jedem Tag komplexer, und ein Mensch, der mit jedem Tag elementarer wird. Wir alle sehen, wie geschickt der heutige Mensch beim Einrichten von Industriehallen ist, und zugleich wie unfähig, einen Tempel, einen Palast oder eine Kirche aufzubauen, also einer Stadt Seele zu verleihen. Er hat den Traum vom vergangenen Zeitalter des Goldes durch den des künftigen Zeitalters des Kunststoffs ersetzt. Wir fragen: Kann man die techno-wissenschaftliche Veränderung der Welt durch eine konsensfähige symbolische Erfahrung auffangen? Oder bildet die Technik ein asymbolisches und an-ethisches System, das sich der Souveränität unserer Einbildungskraft entzieht? Ist sie eine «Machenschaft», über die wir beim besten Willen nicht mehr verfügen, sondern von der wir beherrscht werden?

Wollte man eine Geschichte der neuzeitlichen und modernen Technikphilosophie rekonstruieren – wie man es zu tun pflegt, wenn man neugeborene Wissenschaften mit einer Ahnengalerie ausstatten will –, so ließe sich als Geburtsurkunde der Technikphilosophie Rousseaus berühmte Antwortrede von 1750 auf die zum Wettbewerb gestellte Frage der Académie von Dijon angeben: „Discours sur cette question: le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs?“ Rousseaus Rede ist ein ausgezeichnetes Vorbild für eine Technikphilosophie im Nominativ. Deren These lautet: Wissenschaft und Technik haben die Naturseele des Menschen verdorben. Doch ohne so weit zurückzugreifen, reicht es, wenn man die Hauptdokumente der Technikphilosophie des 20. Jahrhunderts in Erwägung zieht: sie haben oft diesen Fundamentalcharakter.

Ich meine etwa Werner Sombarts *Betrachtungen zu Technik und Kultur* (1911), die *Gedanken über Technik*, die Romano Guardini als Briefe vom Comer See (1927) konzipierte. Oder *Der Arbeiter* (1932) von Ernst Jünger sowie auch *Die Perfektion der Technik* (1949) seines Bruders Friedrich Georg. Dann die *Meditación de la técnica* (1939) von Ortega y Gasset und *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936) von Walter Benjamin. Und weiter – nach dem Zweiten Weltkrieg – Adornos und Horkheimers Kritik der technologischen Rationalität und die komplementäre Technikdiagnose des späten Heidegger. Dann *Die Seele im*

technischen Zeitalter (1949, 1957) von Arnold Gehlen, *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954) des bereits erwähnten Jacques Ellul, *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956-1980) von Günther Anders oder *Das Prinzip Verantwortung* (1979) von Hans Jonas. Bis zu *Techne. Le radici della violenza* (1979) von Emanuele Severino. Ein vielfältiges und überaus reiches Panorama: All diese Zeitdiagnosen haben mit ihrer Schärfe und Radikalität das Aufkommen des Problems von Wissenschaft und Technik wenigstens signalisiert.²

2. Der Widerstreit zwischen Techno-Wissenschaft und Humanismus

Die Folgen der technowissenschaftlichen Weltveränderung waren in zahlreicher Hinsicht freilich schon mit der ersten und der zweiten industriellen Revolution angekündigt. Statt einer wachsamten Haltung setzte sich jedoch damals der Optimismus des Fortschritts durch. Also eine zuversichtliche Weltanschauung, die der Wissenschaft und Technik vorbehaltlos eine tragende Funktion in der Menschheitsentwicklung zuwies – samt der Überzeugung, dass Wissenschaft und Technik durch ihre rasanten Fortschritte prinzipiell fähig sind, theoretisch und praktisch jeden angestrebten Erfolg zu erzielen, und dass sie alle gegenwärtigen und künftigen Probleme des Menschen lösen werden. Wissenschaft und Technik wurden als Beschleuniger von Fortschritt, Emanzipation und Entzauberung, als ein den Humanismus fördernder Faktor gutgeheißen. Die ersten Reaktionen auf die moderne Wissenschaft fassen sie als das oberste, treibende Prinzip in der letzten Entwicklungsphase der Menschheit auf. Ja – etwa bei Comte – als neue Religionsform.

Trotz des Alarms, den die eben genannten Werke verursachten, hat sich die Haltung der Philosophie seitdem nicht wesentlich geändert. Man kann wohl sagen, die Philosophie sei angesichts des Phänomens der modernen Techno-Wissenschaft im Grunde unvorbereitet gewesen. Sie hat auf das Problem der außerordentlichen, jedoch unkontrollierten Entwicklung der Techno-Wissenschaft nicht sonderlich aufgepasst. Im Gegenteil, sie hat naiv die

2 Zu einer ersten Dokumentation vgl.: R.C. Scharff, V. Dusek 2003. Zu einer ersten kritischen Orientierung vgl. R. Benedikter 2002.

technowissenschaftliche Rationalität weiterhin als einen Bestandteil unter anderem des fortschrittlichen Humanismus angesehen.³

Dieser optimistischen Sichtweise lag die Überzeugung zugrunde, Wissenschaft und Technik seien prinzipiell verschieden und gehörten zu zwei verschiedenen Tätigkeitstypen: zum theoretischen und zum praktischen Bereich. Wissenschaft zielt auf Aufstellung und Akkumulation von Theorien, d. h. auf reines Wissen. Technik auf Erfindung und Verwirklichung von praktischen Anwendungen. Wissenschaft wäre demnach etwas Positives an sich. Technik ihrerseits nur ein neutrales Instrument. Als solche enthalte Technik keine Tücke oder Perversität; ihr Wert hänge allein von ihrer richtigen Verwendung ab. Als solche sind Wissenschaft und Technik bis dahin als wesentlicher Bestandteil der menschlichen Kultur verstanden worden, als ein unentbehrliches Instrument, dessen sich die Menschheit im Kampf gegen den Obskurantismus und die Entfremdung des Menschen, für Aufklärung und Emanzipation bedient. Sie tragen dazu bei, den Prometheus aus seinen Fesseln zu befreien und dem Menschen das gute Leben – oder jedenfalls eine bessere Lebensqualität – zu gewähren. Sie werden als «Werte» aufgefasst, die mit einem zweifachen Zweck geschützt werden: denn sie sollen nach dem Grundprinzip der Freiheit der Forschung ohne Begrenzungen praktiziert und entwickelt werden, und alle sollen an den Vorteilen des technowissenschaftlichen Fortschritts teilhaben.

In der Perspektive dieses optimistischen Humanismus ist freilich das kritische Bewusstsein der Philosophie angesichts der Entwicklung von Wissenschaft und Technik nicht sonderlich wachsam gewesen. Auch dort, wo man eine radikale Kritik an dem technologischen System entwickelt hat – etwa in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* oder in Marcuses *Eros and Civilization* und *One-Dimensional Man* –, hat man weniger die Techno-Wissenschaft als solche aufs Korn genommen, sondern eher ihre politische Organisation kapitalistischer Art.

Seit etlicher Zeit steht es jedoch nicht mehr so. Allmählich, insbesondere in diesen letzten Jahrzehnten, hat sich die Stellung von Wissenschaft und Technik in unserer kulturellen Selbstdarstellung tief greifend verändert. Zunächst hinsichtlich ihrer Bedeutung: Wissenschaft und Technik erscheinen immer weniger als

3 Vgl. G. Hottois 1984; ders., 1996.

einfacher Bestandteil unter vielen anderen unserer Welt. Sie werden zunehmend zu einer allgegenwärtigen, allenthalben wirksamen Macht und Kraft, die vorherrschend und ausschließlich waltet. Wissenschaft und Technik sind planetarisch geworden. Sie sind die einzig geglückte und vollzogene Globalisierungsform. Sie haben die Eingriffsmöglichkeiten des Menschen gegenüber der Natur ins Äußerste vergrößert und zugleich ein Streben nach grenzenlosem Wachstum hervorgerufen.

Diese Entwicklung ist im Namen des Fortschrittes und des Besseren vorangetrieben worden, und sie hat tatsächlich zahlreiche, bis vor kurzem undenkbare Errungenschaften gebracht. Sie hat eine wachsende Fähigkeit herbeigeführt, die fehlerhafte Naturausstattung des Menschen auszugleichen. Wie schon Herder im Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie bemerkte, und Arnold Gehlen es im Rahmen seiner *anthropobiologischen* Begründung der Institutionen weiter ausführte, ist der Mensch ein «Mängelwesen»: Er verfügt über keinen sicheren Instinkt, um sein Verhalten und sein Handeln zu orientieren, so dass er die Situationen seines Lebens dementsprechend als Problem erfährt. In solcher Problemerkfahrung ist er der Freiheit ausgesetzt, d. h. dem Imperativ, die Welt seiner Möglichkeiten erfinden und gestalten zu müssen, die sich zwischen zwei ebenfalls bedrohenden Extremen auftut: der schrecklichen Natürlichkeit seiner Triebe und der Unendlichkeit seines Rasonierens.

Wissenschaft und Technik kompensieren also die mangelhafte Naturausstattung des Menschen, indem sie ihm bei der Lösung von allerlei Problemen helfen und seine Lebensführung erfolgreich orientieren. Das betonte schon Ortega y Gasset in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger, als er die Physis weniger als hospitale Stätte menschlichen Wohnens ansah denn vielmehr als feindselige, hostile Macht, der der Mensch nur dank der Technik entgentreten kann.⁴

Die Techno-Wissenschaft ist jedoch ihrerseits mit der wachsenden Fähigkeit verbunden, das natürliche Wesen des Menschen zu manipulieren. Das Universal „Mensch“, die abstrakte Wesenheit, über die einst Philosophen in ihren Studierstuben spekulierten, ist heute im Labor in Gestalt des Genoms als konkreter Gegenstand verfügbar, mit dem man beliebig operieren kann. Zu-

4 J. Ortega y Gasset 1982: 127-33.

nächst zwar nur in bestimmten, schwerwiegenden Sonderfällen, etwa um ganz wenige chromosomale Störungen oder genetische Krankheiten zu heilen: Stoffwechseldefekte, schwere Bluterkrankungen, Thalassämie, Mukoviszidose. Doch es werden zunehmend neue Anwendungsbereiche gemeldet: Alzheimer, Asthma, Schizophrenie, multiple Sklerose. Die Techno-Wissenschaft macht durch genetische Manipulation, Stammzellproduktion, Klontechniken ein Spektrum von Entwicklungen möglich, die bald eintreten werden. Sie greift immer tiefer in die Schöpfung ein und erhebt den Menschen zum intelligenten Designer seiner selbst, der die Schicksalhafterkeit seiner genetischen Naturausstattung überwinden kann. Die genetische Optimierung des Menschen ist kein ferner Traum mehr, sondern rückt mit jedem Tag näher. Bald werden Eltern ihr zukünftiges Kind mithilfe genetischer Testverfahren auswählen, also mit Hilfe einer Eugenik, die nicht vom Staat, also von oben gewollt, sondern von unten, von den Bürgern in Anspruch genommen wird, die durch individuelle Einzelentscheidungen im Namen des Guten die genetische Verbesserung der Menschheit vorantreiben. Das Experiment Mensch hat begonnen. In wessen Namen sollte man es lenken oder aufhalten?

Die Techno-Wissenschaft kennt keine anderen Grenzen als das technisch Mögliche, und sie wird als solche in ihrem Recht, einen ständigen Versuch des Möglichen zu betreiben, insofern geschützt, als sie zum einen dem Prinzip der Freiheit der Forschung Folge leistet, zum anderen deshalb, weil sie unsere individuelle und kollektive Freiheit unglaublich erweitert und steigert. Sie droht aber den durch sie möglich gewordenen und erschlossenen Freiheitsraum durch die Sinnleere des Nihilismus zu verwüsten.

3. Die Techno-Wissenschaft als Gefahr

An diesem Punkt beginnen Wissenschaft und Technik in Konflikt mit dem traditionellen Symbolbestand des Humanismus zu geraten, unter dessen Schutz sie sich entwickeln konnten. Sie treten insbesondere in einen Konflikt mit der moralisch und religiös gefärbten Transzendenz der Idee und der Natur des Menschenwesens. Die bislang fröhliche Allianz von Wissenschaft und Technik einerseits und Fortschritt andererseits ist nicht mehr so selbstverständlich. Man wird dessen gewahr, dass die Techno-Wissen-

schaft einige Tücken enthält, da sie immer stärker – sogar in der Grundlagenforschung – einen manipulierenden Charakter annimmt und den „Naturalismus“ und „Essenzialismus“ der humanistischen Kultur unterminiert. Als asymbolisch und an-ethisch ist sie außerstande, Bausteine zu einer alternativen Anthropologie zu legen, die den durch sie verursachten Umwälzungen und aufgeworfenen Problemen gewachsen ist. Auch die beschwichtigenden Formeln, zu denen man gegriffen hatte – die Rede vom Bündnis der zwei Kulturen oder von der glücklichen Harmonie zwischen dem humanistischen Denken und dem wissenschaftlichen und technischen Wissen – erweisen sich von nun an als leere Worthüllen. Die kognitive Reinheit und Neutralität der Techno-Wissenschaft versteht sich nicht mehr von selbst. Die mögliche Gefahr wird selbst auf der Ebene der reinen Forschung, und nicht erst auf derjenigen der Anwendungen, gewittert, und es stellt sich sogar die Frage, ob nicht ein Moratorium eingeführt und gar gewisse Forschungen untersagt werden sollten, wodurch man freilich einer grundlegenden Errungenschaft der Neuzeit Abbruch tut, nämlich dem Prinzip der Freiheit der Forschung. In wessen Namen darf man den Faustischen Geist der Moderne aufhalten?

Wenn also während des XIX. und in der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts der Fortschritt des wissenschaftlichen und technischen Wissens weithin als förderlich für das Fortschreiten der Menschheit zum Besseren interpretiert wurde, so kommen heute allenthalben Zweifel an der unmittelbaren Gleichsetzung von technisch-wissenschaftlichem Wachstum und kultureller und geistiger Verwirklichung der Menschheit auf. Wenngleich sie zweifellos im Stande sind, uns immer mehr Mittel zur Kontingenzbewältigung bereitzustellen, erscheinen Wissenschaft und Technik doch prinzipiell unfähig, menschliches Handeln und Leben insgesamt, also im Hinblick auf letzte Zwecke zu orientieren. Sie haben ihre Lebensbedeutsamkeit verloren. Das Bedürfnis, das Leben in eine Sinnperspektive einzuschreiben, ist ihnen geradezu fremd. Gegenüber dem für unsere Endlichkeit typischen Bedürfnis, einen Schlussstein, ein Endaxiom, eine autotelische Selbstverwirklichung zu finden, erweisen sie sich immer mehr als grundsätzlich *heterotelisch*, an-ethisch und asymbolisch. Ja, sie nagen mit der von ihnen vollzogenen Entzauberung der Welt an der prinzipiellen Möglichkeit solcher Perspektiven, an der Stellbarkeit von philosophischen Grundfragen überhaupt. In der entzauberten

Welt der Techno-Wissenschaft ist kein Platz für die romantische Schönheit der Seele.

Man braucht kein Heideggerianer zu sein, um die besorgte Feststellung des Meisters aus Deutschland zu teilen:

„Das eigentlich Unheimliche ist nicht dies, dass die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, dass der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist.“⁵

Diese Behauptung geht mit einer zweiten, ebenso signifikanten einher:

„Die planetarische Bewegung der modernen Technik ist eine Macht, deren Geschichte-bestimmende Größe kaum überschätzt werden kann. Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem heutigen technischen Zeitalter überhaupt ein – und welches – politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort.“⁶

Wichtig ist – unabhängig von Heideggers Denkperspektive – das von ihm aufgeworfene Problem: die Technik und ihre Regierbarkeit durch den Menschen. Zumindest ist zuzugeben, dass wir uns in der heutigen Welt bezüglich der Orientierung unseres Handelns und Lebens in einer paradoxen Lage befinden. Die wissenschaftlich-technische Rationalisierung hat einerseits zur Lösung unzähliger Einzelprobleme geführt, aber Wissenschaft und Technik erscheinen andererseits immer mehr als etwas Vorletztes, das keine symbolische Erfahrung angeben kann, um menschliches Handeln und Leben als Ganzes aufzufangen. Wissenschaft und Technik bringen uns eine Menge von Dingen bei, sie lehren uns jedoch nicht, welche zu tun sich lohnt, und welche zu lassen.

Diese paradoxe Lage hat sich infolge der Grundlagenkrise und des Zerfalls alteuropäischer Bezugsrahmen religiöser, theologischer, metaphysischer, moralischer und ideologischer Art verschärft. Die wissenschaftlich-technische Rationalisierung hat deren Bestand und Gehalt unterminiert. Eine immer tiefere Kluft öffnet sich zwischen dem homo faber und dem homo sapiens, zwischen dem, was der Mensch machen kann, und der Fähigkeit, vernünftig zu wählen und zu entscheiden, was er sinnvoll zu tun

5 Heidegger 1959: 20.

6 Heidegger 1988: 96.

hat. In einer Lage also, da die ständig wachsende Macht von Wissenschaft und Technik die Wirkwelt unseres Handelns erweitert – und zwar sowohl in der Makrodimension (man denke an die Ausnutzung der Kernenergie) als auch in der Mikrodimension (das ins Auge stechende Beispiel sind hier die Manipulationsmöglichkeiten der Gentechnologie) – angesichts einer Lage also, die im Prinzip eine verbindlichere Orientierung erforderlich machen würde, verfügen wir nicht einmal mehr über bisherige Bezugsrahmen und Sinnressourcen. Wissenschaft und Technik haben eine totale Mobilmachung der Welt in Gang gesetzt, durch die das traditionelle Gleichgewicht ins Schwanken geraten ist. Es klappt eine Orientierungsleere auf, in der sich die Tendenz durchsetzt, zu Kompensationen zu greifen. Diese glaubt man im Allgemeinen bei dem Wissen zu finden, das man als ein der Wissenschaft und Technik entgegengesetztes Wissen ansieht, nämlich beim humanistischen Wissen von Kunst, Literatur und Geisteswissenschaften. Aber es kommen auch wieder Rettungsversprechungen religiöser, esoterischer und mythischer Art auf.

Das philosophische Denken steht vor einer Alternative zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten: entweder eine epistemo- bzw. technophile Haltung oder aber eine arkadische Haltung einzunehmen, mit anderen Worten eine remissive Unterwerfung, die sich in die Dienste einer *ancilla scientiae* stellt, oder aber Kompensationswissen zu betreiben, dessen man sich als einer Ersatzbefriedigung erfreut, das aber blutleer und ohnmächtig ist. Die philosophische Selbstdarstellung der Gegenwart – „nach Nietzsche“, „nach Weber“ oder „nach Heidegger“ – ist durch die Überzeugung geprägt, es sei ein vergeblicher Versuch, dem Ganzen noch einmal einen Namen geben zu wollen.

In der kulturellen Kristallisation der Gegenwart hat es freilich nicht an Neugrundlegungen und Rehabilitierungen gefehlt. Sie vermögen jedoch ebenso wenig gegen den Polytheismus der Werte anzugehen. Die ehemalige Tyrannei der Werte ist zu einer Anarchie der Werte geworden, welche die gleiche Schwäche der Vorschriften und die gleiche Dummheit der Verbote erzeugt. Die Moderne scheint in die Vorstellung zu münden, dass bezüglich der Werte eine rational unentscheidbare Vielfalt, eine grundsätzliche Inkommensurabilität unvermeidlich sind. Skeptizismus und Relativismus sind die unabwendbare Folge. Die Interpretation der Welt nach Werten hat die allgemeine Neutralisierung der Werte

hervorgerufen. Denn nach Werten zu denken, heißt, alles zum Gegenstand einer menschlichen Bewertung zu reduzieren, welche trotz aller Bemühung immer subjektbezogen, also subjektiv bleibt. Heutzutage hat das Formale das Substantielle verzehrt, das Konventionelle das Natürliche ersetzt, Max Weber scheint Max Scheler geschlagen zu haben. Selbst der Gebrauch des Begriffs «Wert» ist fraglich geworden. Denn streng genommen haben wir es nicht mehr mit einem Polytheismus der Werte, sondern mit einem Polytheismus der Entscheidungen zu tun. Die in den Kultursemantiken produzierten Wahrheiten – Mythen, Religionen, Ideologien, die großen Sinnerzählungen mit ihren entsprechenden Vorbildern – werden sinnentleert. In der entzauberten Welt, unter der Stahlglocke des Nihilismus, scheint weder Tugend noch Moral mehr nötig. Sie haben nunmehr die Schönheit seltener Fossilien.

4. Zu einer Anthropologie der Techno-Wissenschaft

Tagtäglich stellen wir fest, dass die Techno-Wissenschaft zunehmend den kulturellen Rahmen sprengt, innerhalb dessen die humanistisch-christliche Weltanschauung sie noch umfassen möchte. In der heute offenkundigen Desorientierung fragt man sich: bietet der Humanismus noch eine adäquate Anthropologie, um auf die Herausforderungen der Techno-Wissenschaft eine kulturell und geistig zureichende Antwort zu geben? Ist die dem Humanismus zugrunde liegende Auffassung des Menschen noch konsensfähig? Und welche Werte vermittelt sie?

Bekanntlich hat das abendländische Denken aus zwei Quellen geschöpft, um sein Menschenbild aufzubauen: aus der griechischen und der biblischen. Aus der ersten stammt die Wesensumgrenzung des Menschen als „politisches vernunftbegabtes Lebewesen“ (*zôon politikòn lógon échon*), die von Aristoteles formuliert wurde (*Politica*, A 1, 1253 a 2-3). Aus der zweiten stammt der Gedanke, der Mensch sei denk- und willensfähige «Person», die nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, Gn 1, 26). Ist damit der Mensch an eine festgelegte Wesensbestimmung gebunden und gesichert?

Bereits in der humanistischen Literatur über die *dignitas hominis* – bei Pico della Mirandola, Giannozzo Manetti, Bartolomeo Fa-

cio – ist die Würdigung des Menschen gegen die mittelalterliche Überlieferung des *contemptus mundi* eigentlich nicht mit einer festen Bestimmung seiner Natur gekoppelt, sondern mit der Feststellung, der Mensch sei ein unbestimmtes Lebewesen. „*Magnum miraculum est homo*“, erklärt Pico della Mirandola zu Beginn seiner berühmten Rede *De hominis dignitate* (1486). Denn er ist ein besonderes Geschöpf: er hat „*nihil proprium*“ und ist also „*indiscretae opus imaginis*“, «ein Werk mit ungewisser Gestalt». Während alles andere Seiende ein fest vorbestimmtes Wesen hat, ist der Mensch „*sui ipsius plastes et fctor*“, er muss sich selbst gestalten: „Der Mensch ist ein Lebewesen mit einer vielfältigen, mehrförmigen und wechselnden Natur“ (*homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal*). Er ist ein Chamäleon, der sich zu einem Brutum oder einem göttlichen Wesen verwandeln kann.⁷

Auch Kant sollte die Unzulänglichkeit der griechischen Definition des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen hervorheben und es nicht dabei bewenden lassen. In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) fragt er sich, was denn die Menschlichkeit des Menschen, die *humanitas* des *homo* ausmache. Seine Antwort lautet: es reicht nicht die Tierheit (*animalitas*), aber auch nicht die Vernünftigkeit (*rationalitas*) aus. Es ist eine weitere Bestimmung erforderlich: die Geistigkeit (*spiritualitas*) oder Persönlichkeit (*personalitas*), d. h. die Tatsache, dass der Mensch Zweck an sich und nie Mittel sei – mit Würde ausgestattet – und nie ein Ding oder ein Zeug. Das ist ein Gedanke, den er freilich aus der biblischen Tradition schöpft.

Doch auch der von Kant errichtete Damm ist in der Zwischenzeit weitgehend zerbröckelt. Wie Nietzsche in einem Fragment des Frühjahres 1884 behauptet, ist der Mensch „das noch nicht festgestellte Tier“.⁸ Das Seiende – sollte Sartre konsequent zuspitzen – dessen Existenz der Essenz vorausgeht und sie bestimmt.⁹

Die Techno-Wissenschaft durchstößt heute den Horizont der traditionellen Anthropologie. Sie steigert unser Wissen und unser Verfügungkönnen über die Entität „Mensch“ in einer Weise, die immer stärker mit den Symbolen und den Kollektivbildern der humanistisch-christlichen Weltanschauung in Konflikt tritt. Wir

7 Pico della Mirandola 1987: 2-9.

8 Nietzsche 1980.

9 Sartre 1996: 26-30.

befinden uns in einer Art von anthropologischer Krise, in der es an einem konsensfähigen, geteilten Menschenbild mangelt.

Die griechisch-christliche, humanistische Auffassung des Menschen, will sagen: die traditionelle Anthropologie, die bis vor wenigen Jahrzehnten tragfähig war und als allgemein anerkannte symbolische Grundlage eine wichtige Kompensations- und Integrationsfunktion hatte, ist heute ins Wanken geraten. Anscheinend ist sie nur noch für die politische Rhetorik von nutzen. Der Humanismus griechischer und christlicher Provenienz ist nicht mehr selbstverständlich, und seine Werte finden keine allgemeine Bindungsbereitschaft mehr, so dass sich heute die Frage stellt, ob wir überhaupt über eine adäquate Anthropologie verfügen, die den Herausforderungen der vom *homo technologicus atque oeconomicus* in Gang gebrachten Globalisierung und technischen Kolonialisierung unseres Lebens gewachsen ist.

Gewiss, das exponentielle Wachstum des Reiches der Technik hat nicht nur beunruhigende Aspekte. Sie eröffnet ebenso faszinierende Perspektiven, die unser kulturelles Gedankengut ständig bereichern. Die phantasievolle Gedankenwelt der science fiction bezeugt es. Es bleibt aber das Problem, dass die *technopoietische* Herbeiführung der Zukunft ohne Regeln und Normen zu sein scheint, die unser Handeln und Verhalten führen könnten. Die Techno-Wissenschaft manipuliert bereits den Ursprung des Lebens, bald wird sie instande sein, in den genetischen Code des Menschen einzugreifen, unsere biologische Programmierung zu korrigieren und unsere Naturausstattung zu verbessern. Die Technowissenschaft ist dabei, den Menschen grundlegend zu verändern, und zwar in Abwesenheit einer verantwortlichen, wirk-samen Orientierung. Ihr gegenüber versickern die natürlichen, kulturellen und symbolischen Sinnressourcen des traditionellen Menschen. Dabei wird die moderne Maschine – wie eingangs gesagt – mit jedem Tag komplexer, aber der moderne Mensch mit jedem Tag elementarer. Der Mensch ist mehr denn je ein prekäres Lebewesen.

Wenn aber seine Gebrechlichkeit und Ausgesetztheit einen wachsamten Schutz verlangen, so muss man erneut fragen: lassen sich Bedingungen angeben, um diese schwierige Bewährungsaufgabe zu erfüllen?

Noch einmal: man braucht nicht Heideggerianer zu sein, um mit dem Meister aus Deutschland zu konzedieren, dass es heute

schwierig ist, dem Wort Humanismus einen Sinn zurückzugeben. Nicht so sehr, wie er im Brief über den «Humanismus» behauptet, weil der Humanismus nur eine abkünftige Erfahrung darstelle, die aus der Übertragung der spätgriechischen *philanthropía* in den Sprachhorizont der *romanitas* entstanden sei. Sondern deshalb, weil der Humanismus – und erst recht die von Heidegger in Aussicht gestellte Anthropologie der Lichtung, in der der Mensch einfach zu einem Problem ohne menschliche Lösung erklärt wird – nichts mehr garantiert.

Im schier allgemeinen Mangel an Lösungen möchte ich nur folgenden minimalen Ausblick wagen: Eine mögliche Quelle symbolischer Energie scheint mir im Einnehmen einer illusionslosen Haltung zu liegen: eine illusionslose Haltung, die den Menschen bewahren möchte, ohne alles auf ihn als Mittelpunkt des Weltalls zurückzuführen, eine nicht-anthropozentrische Haltung, die sich dem technisch-wissenschaftlichen Wachstum öffnet ohne Sehnsucht nach dem verlorenen, unvordenklichen Ursprung, doch auch ohne sich jenseits aller ethischen Regelung ins Leere einer dozilen Unterwerfung unter den Imperativ der Technik zu begeben; eine illusionslose Haltung, die – ohne Pessimismus und ebenso ohne billigen Optimismus – nach neuen symbolischen Sinnressourcen sucht, damit der Mensch wieder in der Welt der Natur und der Geschichte Wurzeln schlagen kann; eine illusionslose Haltung, die angesichts der An-Ethizität der Technik darum bemüht ist, den moralischen Verantwortungssinn, dessen die Menschheit im Prinzip fähig ist, zu aktivieren.

Eines ist gewiss. Wenn die Techno-Wissenschaft der magische Tanz ist, den der heutige Mensch tanzt, dann reicht Marxens elfte These über Feuerbach nicht mehr. Es reicht nicht mehr, die Welt zu verändern, weil sie sich auch ohne unseren Willen verändert. Es kommt darauf an, diese Weltveränderung angemessen zu interpretieren, damit sie sich nicht als Welt ohne uns verwirklicht, als *regnum hominis* ohne Bewohner. Zu einer solchen «Interpretation» kann eine Philosophie der Technik im Nominativ einen wichtigen Beitrag leisten.

Literatur

- Benedikter, R. (Hg.) 2002: *Italianische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Fohler, S. 2003: *Techniktheorien*, Fink, München.
- Hottois, G. 1984: *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Mouton, Paris.
- Heidegger, M. 1959: *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen.
- Heidegger, M. 1988: *Nur noch ein Gott kann uns retten*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen.
- Hottois, G. 1996: *Entres Symboles et technosciences*, Seyssel, Champ Vallon.
- Nietzsche, F. 1980: *Nachgelassene Fragmente 1884*, in *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter/dtv, München/Berlin.
- Ortega y Gasset, J. 1982: *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid.
- Pico della Mirandola, G. 1987: *Discorso sulla dignità dell'uomo*, lat./it., hg. von G. Tognon, Vorwort von E. Garin, La Scuola, Brescia.
- Sartre, J.-P. 1996: *L'existentialisme est un humanisme (1945)*, Gallimard, Paris.
- Scharff, R.C./Dusek, V. (Hg.) 2003: *Philosophy of Technology. The Technological Condition*, Blackwell, Oxford.
- Séris, J.P. 1994: *La technique*, Presses universitaires de France, Paris.