Holger Nielen

Philosophische Grundprobleme in der Science Fiction II

Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (https://philportal.de/)

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: https://doi.org/10.30819/5154

Umschlagbild: NASA

Das Herschel-Weltraumobservatorium hat gezeigt, dass Galaxien mit den stärksten, aktivsten und supermassivsten Schwarzen Löchern in ihren Kernen weniger Sterne produzieren als Galaxien mit weniger aktiven Schwarzen Löchern.

Dieses künstlerisch modifizierte Bild der lokalen Galaxie Arp 220, das vom Hubble-Weltraumteleskop aufgenommen wurde, hilft bei der Veranschaulichung der Herschel-Ergebnisse. Der helle Kern der Galaxie, gepaart mit dem überlagerten Eindruck eines Künstlers von Jets, die von ihm ausgehen, deuten darauf hin, dass die Aktivität des zentralen Schwarzen Lochs zunimmt. Während sich das aktive Schwarze Loch weiter dreht, wird die Geschwindigkeit der Sternentstehung wiederum in der Galaxie unterdrückt. Astronomen wollen weiter untersuchen, wie Sternentstehung und Aktivität des Schwarzen Lochs miteinander verflochten sind.

Holger Nielen

Philosophische Grundprobleme in der Science Fiction II

Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik

Logos Verlag Berlin

λογος

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2020

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-5154-4

Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10
12681 Berlin
Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
http://www.logos-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Die Philosophie in der Science Fiction II: Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik 1

VII. Erkenntnistheorie 5
1. Was ist Erkenntnistheorie? 5
1.1. Ludwig Wittgenstein 5
1.2. W.V.O. Quine 9
1.3. Edmund L. Gettier 11
1.4. Weitere erkenntnistheoretische Fragen: Wahrnehmung, Traum, Paranoia, Relativität 12
2. Erkenntnistheorie des Fremden 18
2.1. Was ist fremd? 18
2.2. Beispiele für Fremderfahrungen 21
2.3. Hermeneutik des Fremden 24
2.4. Kritik der Xenologie 27
3. Erkenntnistheoretische Fragen in der Science Fiction 31
3.1. Stanisław Lem, Der Unbesiegbare (I) 34
3.2. Stanisław Lem, Solaris 40
3.3. Stanisław Lem, Die Stimme des Herrn 46
3.4. Arkadi und Boris Strugatzki, Picknick am Wegesrand 51
3.5. Brian W. Aldiss, Report über Probabilität A 54
3.6. Stanisław Lem, Der Unfall 58
3.7. Andy Wachowsky, Matrix 60

VIII. Anthropologie 67
1. Was ist Anthropologie? 67
1.1. Immanuel Kant 69
1.2. Friedrich Nietzsche 70
1.3. Scheler, Gehlen, Plessner 73
1.4. Gernot Böhme 77
1.5. Giorgio Agamben 80
1.6. Zum Unterschied von Mensch und Tier 81
2. Anthropologie als Begegnung mit dem Menschen als dem Anderen 84
2.1. H.G. Wells, Der Krieg der Welten 87
2.2. Philip Kaufman, Die Körperfresser kommen 93
2.3. Philip K. Dick, Menschlich ist… 97
3. Der Mensch als sprachliches Wesen 100
3.1. Sprachphilosophische Erwägungen 100
3.2. Der Beitrag Guy Deutschers als Blaupause für die Science Fiction 104

4. Sprache in der Science Fiction 109
4.1. Samuel R. Delany, Babel-17 110
4.2. George Orwell, 1984 (I) 113
4.3. Saul Bass, Phase IV 115
4.4. Karlheinz Günter, Landung auf Astroterra (I) 119
4.5. Denis Villeneuve, Arrival 124
5. Der Mensch als sexuelles Wesen 130
5.1. Michel Foucault 131
5.2. Judith Butler 133
5.3. Camille Paglia 135
5.4. Christoph Türcke 137
5.5. Sherry Turkle 138
5.6. Das dritte Geschlecht 140
6. Sexualität in der Science Fiction 142
6.1. Aldous Huxley, Schöne neue Welt (I) 143
6.2. George Orwell, 1984 (II) 145
6.3. Margaret Atwood, Der Report der Magd (I) 148
6.4. Ursula K. Le Guin, Die linke Hand der Dunkelheit 150
6.5. James Tiptree jr., Dein haploides Herz 158
6.6. Star Trek – The next generation, Verbotene Liebe 162
6.7. J.G. Ballard, Crash 166
7. Die Herkunft der Roboter 171
7.1. La Mettrie, Die Maschine Mensch 172
7.2. Die Geschichte der Roboteridee 173
8. Können Roboter denken oder: Was ist künstliche Intelligenz? 175
8.1. Positionen im 20. Jahrhundert 176
8.2. Positionen im 21. Jahrhundert 190
9. Roboter in der Science Fiction 204
9.1. Jean-Luc Godard, Lemmy Caution gegen Alpha 60 (Alphaville) 204
9.2. Michael Crichton, Westworld 209
9.3. Frank Schätzing, Die Tyrannei des Schmetterlings (II) 212
9.4. Isaac Asimov, Der Zweihundertjährige (I) 217
9.5. Star Trek – The next generation, Wem gehört Data? 220
9.6. Steven Spielberg, A.I. – Künstliche Intelligenz 222
10. Biotechnische Phantasien: Post- und Transhumanismus, Cyborgs, Nanotechnologie 226
10.1. Positionen zum Post- und Transhumanismus 227
10.2. Was ist ein Cyborg? 238
10.3. Donna Haraways Cyborg-Manifest 245
10.4. Nanotechnologie 252
11. Biotechnische Phantasien in der Science Fiction 255
11.1. Paul Gurk, TUZUB 37 257

11.2. Martin Caidin, Der korrigierte Mensch 260
11.3. Das Volk der Borg in *Star Trek* 263
11.4. José Padilha, Robocop 266
11.5. Max Barry, Maschinenmann 269
11.6. Wally Pfister, Transcendence 273
11.7. Greg Bear, Blutmusik 277

IX. Ethik 285
1. Was ist Ethik? 285
1.1. Aristoteles 289
1.2. David Hume 291
1.3. Immanuel Kant 293
1.4. John Stuart Mill 296
1.5. John Rawls 299
1.6. Hans Jonas 303
1.7. Martha Craven Nussbaum 308
1.8. Jürgen Habermas 311
2. Ethik des Fremden und die Menschenrechte 316
2.1. Kurze Geschichte der Menschenrechte 316
2.2. Die Menschenrechte in den Weltreligionen 318
2.3. Menschenrechte und Weltethos im Kulturrelativismus 330
2.4. Außerirdische Ethik 339
3. Außerirdische und Ethik in der Science Fiction 342
3.1. Kurd Laßwitz, Auf zwei Planeten 342
3.2. Ethik bei *Star Trek* 347
3.3. Karlheinz Günter, Landung auf Astroterra (II) 351
4. Roboterethik 357
4.1. Einführung 357
4.2. Noch einmal: Mensch und Maschine 359
4.3. Top-down- und Bottom-up-Ansätze 363
4.4. Die Frage der Verantwortung 367
4.5. Autonome Waffensysteme 373
5. Roboter und Ethik in der Science Fiction 377
5.1. Karel Čapek, R.U.R. 380
5.2. Isaac Asimov, Der Zweihundertjährige (II) 384
5.3. Isaac Asimov, Geliebter Robot 387
5.4. Stanisław Lem, Der Unbesiegbare (II) 390
5.5. Echte Menschen (Äkta Människor) 392
6. Ethik in den Biotechniken 409
6.1. Gentherapie, Eugenik, Enhancement 411
6.2. Genetik und Enhancement in der Science Fiction 426
a) Lee Silvers Zukunftsszenario 427
b) Andrew Niccol, Gattaca 430

c) Star Trek – Raumschiff Voyager, Abstammung 433
d) Theresa Hannig, Die Optimierer 436
6.3. Transplantationen 446
6.4. Transplantierte Organe und Körper in der Science Fiction 451
a) Michael Crichton, Coma 451
b) Star Trek – Raumschiff Voyager, Transplantationen 454
c) Charlotte Kerner, Kopflos 456
d) Star Trek – Raumschiff Voyager, Tuvix (II) 460
6.5. Klone 466
6.6. Klone in der Science Fiction 473
a) Mary Shelley, Frankenstein 473
b) Aldous Huxley, Schöne neue Welt (II) 479
c) Kate Wilhelm, Hier sangen früher Vögel 481
d) Pamela Sargent, Die Bio-Bombe 484
e) Steven Spielberg, Jurassic Park 488
6.7. Chimären und andere Mischwesen 491
6.8. Mischwesen in der Science Fiction 496
a) H.G. Wells, Die Insel des Dr. Moreau 496
b) Otto Basil, Wenn das der Führer wüsste (II) 500
c) Vincenzo Natali, Splice 502
7. Ethisch relevante Schlussfragen 507

Literaturverzeichnis 515
1. Primärliteratur 515
2. Filme und Fernsehserien 516
3. Sekundärliteratur 518

Die Philosophie in der Science Fiction II:
Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik

Die Frage ist nicht, ob das Denken logisch sei,
sondern ob es am Orte sei.
Ludwig Hohl

Wir haben uns im ersten Band mit der Definition der Science Fiction, ihrer Geschichte sowie dem Phänomen Technik als Fahrzeug der Science Fiction befasst. Vor allem haben wir herausgearbeitet, inwiefern die Science Fiction eine Form geschichtsphilosophischer und metaphysischer Perspektiven ist. In dem vorliegenden zweiten Band wollen wir den nächsten Schritt gehen und fragen, inwiefern Science Fiction etwas mit Erkenntnistheorie (Kapitel VII), Anthropologie (Kapitel VIII) und Ethik (Kapitel IX) zu tun hat.

Im ersten Band hatten wir die Bemerkung gemacht, dass die Fragen der Metaphysik (Kapitel VI) zur Erkenntnistheorie geführt haben. Woher können wir überhaupt etwas wissen? Welche Grundlagen hat unser Wissen? Woher wissen wir, dass wir nicht in die Irre geführt werden? Im vorliegenden zweiten Band werden wir danach fragen, wie Probleme der Erkenntnistheorie in der Science Fiction präsentiert werden. Hier ist es vor allem der polnische Science-Fiction-Autor Stanisław Lem, der mit seinen Romanen unser Weltbild erschüttert. Wir schreiben die Erkenntnis- und Wahrnehmungsfähigkeit eigentlich nur lebenden Wesen zu. Aber Lem beschreibt in seinem Roman *Solaris* einen Planeten, der scheinbar erkennen und wahrnehmen kann. Aber ob er wirklich über diese Fähigkeit verfügt, entzieht sich unserer Kenntnis. In Lems Roman *Die Stimme des Herrn* geht es um ein kosmisches Signal, das Wissenschaftler der Erde zu entziffern trachten. Wie kann man ein Signal entschlüsseln, von dessen sprachlicher Grundlage man keine Kenntnis hat? Brian W. Aldiss zeigt uns in seinem Roman *Report über Probabilität A*, dass auch Größen relativ sind, weshalb sich der Mensch nicht einbilden sollte, seine Körpergröße oder die Größe des Planeten Erde seien zentral bzw. das mittlere Maß zwischen den riesigen intergalaktischen Räumen und der mikroskopischen Welt der Atome und Moleküle.

Wenn wir darüber nachdenken, dass der Mensch nur eine begrenzte Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit hat, kommen wir zu der Imagination, dass andere geistbegabte Wesen im Weltall möglicherweise anders konstituiert sind als wir. Vielleicht können sie uns aufgrund bestimmter Wahrnehmungsdefekte gar nicht erkennen. Diese Defekte könnten aber auch bei uns Menschen der Erde vorliegen, und nicht nur die Wahrnehmung betreffen, sondern auch die Sprache. Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das über Sprache verfügt. Wie könnte die Sprache außerirdischer Wesen verfasst sein? In dem Roman *Babel-17* demonstriert Samuel R. Delany eine außerirdische Sprache, die uns Menschen zu manipulieren scheint, aber möglicherweise ist diese Manipulation gar nicht beabsichtigt. Wie sollen wir

uns überhaupt mit Außerirdischen verständigen, wenn wir ihnen einmal begegnen? Wir dürfen schließlich nicht erwarten, dass sie eine Sprache sprechen, die auf unserer Erde bekannt ist. Wir können aber die Sprache auch in die Zukunft der Gesellschaft extrapolieren und nach der Art ihrer Verwendung fragen. Was geschieht, wenn man Sprache verstümmelt wie in George Orwells *1984*?

In der Anthropologie geht es immer um das Ganze des Menschen, nicht nur um bestimmte Aspekte, mit denen sich bestimmte Fachwissenschaften befassen (Soziologie, Biologie, Medizin). Deshalb fragen wir nicht nur nach der Sprache des Menschen, seinem Geist, sondern darüber hinaus nach seinem Leib, seiner Sexualität. Wie wird diese sich in der Zukunft gestalten? Die Ansichten gehen bei George Orwell und Aldous Huxley auseinander. Dürfen wir Sexualität auch bei Außerirdischen voraussetzen? Und wie könnte diese aussehen? In ihrem Roman *Die linke Hand der Dunkelheit* präsentiert Ursula K. Le Guin Menschen, die in ihrer Geschlechtlichkeit nicht festgelegt sind, sondern je nach Situation sich männlich oder weiblich entwickeln. J.G. Ballard bietet in *Crash* eine Sexualität dar, die völlig technisch und funktional geworden ist. Wird der Mensch der Zukunft auf seine Funktionen reduziert?

Die Frage der Funktionalität des Menschen bzw. der Gesellschaft wird gerade im 21. Jahrhundert besonders intensiv diskutiert. Als funktional einwandfreien „Menschen“ könnte man den Roboter bzw. den Computer ansehen. Was für Wesen sind Roboter? Was ist Künstliche Intelligenz? Können Roboter wirklich denken? Und wie verstehen wir eigentlich den Begriff „denken“? In welches Verhältnis setzen wir uns selbst zu diesen Robotern? In vielen Science-Fiction-Romanen und -Filmen tauchen regelmäßig zwei einander widersprechende Bilder von Robotern auf. Einerseits töten sie alle Menschen, die sich ihnen in den Weg stellen, andererseits gibt es Roboter, die unbedingt Menschen werden wollen und sie in allem imitieren. Filme wie *Lemmy Caution gegen Alpha 60* oder *Westworld* zeigen den destruktiven Lauf von Computern bzw. Robotern, die außer Kontrolle geraten sind. Bei Isaac Asimov oder *Star Trek* dagegen herrschen Roboter vor, die den Wunsch hegen, in allem dem Menschen gleich zu sein, vor allem möchten sie erleben, was es heißt, Emotionen zu spüren.

Darüber hinaus gibt es Menschen, die ihrerseits zu Robotern werden wollen. Der Cyborg ist hier das Modell für den Supermenschen der Zukunft, bei dem die natürlichen Organe durch künstliche ersetzt werden. Während die Zukunftsschwärmer des Post- und Transhumanismus vom autonomen Cyborg träumen, der die natürlichen Grenzen des Menschen überwindet, zeigen kritische Science-Fiction-Stories die Probleme auf, die solchen Wesen zwischen Mensch und Maschine drohen könnten. Geschichten wie *Robocop* und *Der korrigierte Mensch* demonstrieren, dass Cyborgs ständigem Stress und steter Überwachung ausgesetzt sind, im Grunde aber ein einsames Leben führen und von Autonomie keine Rede sein kann.

Ähnliche ethische Schwierigkeiten dürften wir von Robotern erwarten, die Verantwortung übernehmen. Mittlerweile haben sich einige Philosophen mit Roboterethik befasst und diskutiert, ob man ethische Grundsätze in Roboter implementie-

ren soll, und im Fall eines positiven Votums gefragt, welche Ethiken dafür angemessen sein könnten. Sind Roboter überhaupt in der Lage dazu, ethische Entscheidungen zu treffen? Und wenn ja: Ist es überhaupt wünschenswert, dass es Roboter geben sollte, die sich strikt an bestimmte ethische Grundsätze halten? In der Praxis zeigt sich, dass die meisten Menschen bevorzugt Mischformen bestimmter Ethiken anwenden. Und was bedeutet das für unser Menschenbild? Müssten wir Roboter dann so behandeln wie unseresgleichen, als Mensch? Die schwedische Fernsehserie *Äkta Människor* zeigt die möglichen positiven wie negativen Seiten einer solchen Entwicklung.

Die Frage, wie wir mit Robotern, die eigenständig handeln können, umgehen sollen, stellt sich in abgewandelter Form auch für die Außerirdischen. Es geht also nicht nur darum, wie wir mit ihnen kommunizieren können, sondern auch, wie wir sie behandeln sollen. Welche ethischen Grundsätze haben wir und welche haben sie? In Kurd Laßwitz Roman *Auf zwei Planeten* wird den Marsmenschen unterstellt, nach der Ethik Kants zu leben, was jedoch zu immensen Schwierigkeiten mit den Menschen der Erde führt. Hinzu kommt, dass die Menschen der Erde selbst unterschiedliche ethische Positionen einnehmen. Dürfen wir das auch von den Außerirdischen erwarten?

Die Tatsache, dass wir als Philosophen unterschiedliche ethische Positionen einnehmen, ist heutzutage angesichts der Entwicklung der Biotechniken wie Gentherapie, Enhancement oder Transplantationen von großer Tragweite. Die Ethik ist durch diese Entwicklung in ihrer Substanz herausgefordert. Wie sollen wir darauf reagieren, wenn es eines Tages Menschenklone geben sollte oder Menschenköpfe transplantiert werden? Die Science Fiction ist hier der Philosophie bereits vorausgeeilt und hat entsprechende Szenarien präsentiert. Während in Kate Wilhelms *Hier sangen früher Vögel* die Klone eine Diktatur errichten, sind die Klone in Pamela Sargents *Die Bio-Bombe* zerrissene Individuen, die sich aus verschiedenen Gründen in die Gesellschaft nicht einfinden können. Und welche ethischen Komplikationen treten auf, wenn wir eine Kopftransplantation durchführen, wie in Charlotte Kerners Roman *Kopflos* oder wir Chimären erschaffen, wie sie von H.G. Wells in *Die Insel des Doktor Moreau* präsentiert werden?

Der vorliegende zweite Band soll zeigen, dass die Beschäftigung mit philosophischen Fragen in Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ethik unausweichlich ist, wenn wir die Botschaften der Science Fiction verstehen wollen.

Zunächst aber ist jeweils zu Beginn der Kapitel VII, VIII und IX zu fragen, worum es sich bei Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ethik eigentlich handelt. Wenn wir die Philosophie in der Science Fiction in den Blick nehmen wollen, ist es notwendig, einen philosophiehistorischen Streifzug zu unternehmen. Die Fragen aus der Vergangenheit wirken in die Gegenwart und sind keineswegs erledigt. Vielmehr kehren diese philosophischen Fragen heutzutage in neuer Form, nämlich im Gewande der Science Fiction wieder.

VII. Erkenntnistheorie

My mistake was in ever opening the books.
Wolf Larsen

Manche Gedanken, die bereits im Kapitel zur Metaphysik auftauchten, werden im vorliegenden zweiten Band abermals in etwas anderer Form zur Sprache gebracht werden. Das lässt sich insofern nicht vermeiden, als dass Metaphysik und Erkenntnistheorie sehr verwandte Themenbereiche sind. Wie die Metaphysik unter anderem nach der Identität des Subjekts fragt, so fragt auch die Erkenntnistheorie nach dem Subjekt, insonderheit nach den Möglichkeiten seines Wissens. Woher wissen wir überhaupt etwas von dem, was wir zu wissen behaupten? Wenn wir von Wissen, vom Ich, von Selbstbewusstsein, von Zeit und Raum oder von Erfahrung und Vernunft sprechen, erweisen sich diese so eindeutig erscheinenden Begriffe bei näherem Nachdenken als nicht mehr selbstverständlich.

1. Was ist Erkenntnistheorie?

Die philosophische Erkenntnistheorie befasst sich mit den Fragen, was Wissen ist, wie wir etwas wissen können, wie wir zu unserem Wissen gelangen, welche Quellen und welches Fundament unser Wissens hat. Die neuzeitliche Philosophie verfolgt dabei die Idee, zunächst zu prüfen, „über welche kognitiven Fähigkeiten wir verfügen, ob diese Fähigkeiten zur Beantwortung der jeweiligen Frage ausreichen.“[1] Man kann allerdings nicht alles begründen, da man ansonsten in einen *regressus ad infinitum* geraten würde. Da die Wende von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie erst in neuerer Zeit erfolgte, wollen wir den Anfang der Untersuchung nicht bei Aristoteles, sondern bei Ludwig Wittgenstein setzen. Nachdem wir den Grundfragen der Erkenntnistheorie nachgegangen sind, werden wir uns mit dem Problem befassen, wie es möglich ist, den Fremden zu erkennen. Die Science Fiction fragt häufig nach dem Außerirdischen, weshalb eine Erkenntnistheorie des Fremden unumgänglich ist. Schließlich werden wir den Bogen zur Science Fiction schlagen, um zu bestimmen, welche erkenntnistheoretischen Fragen für den Menschen angesichts des Außerirdischen existentiell sind.

1.1. Ludwig Wittgenstein

Der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein ist der Ansicht, dass er die Probleme der traditionellen Metaphysik gelöst habe, insofern er sie als Scheinprobleme betrachtet. Angeblich beruhen diese Probleme auf dem Missverständnis der Logik unserer Sprache.[2] Wittgenstein versucht in seinem Werk *Tractatus logico-philosophicus* (1921) eine Grenze zwischen sinnvollem und sinnlosem Sprechen zu ziehen. So wie es Kant um eine Grenzziehung zwischen Erfahrungser-

[1] Baumann, Erkenntnistheorie, 4.
[2] Vgl. Wittgenstein, Tractatus, Vorwort.

kenntnis und Metaphysik ging, so will Wittgenstein die Grenze zwischen Denken und Erkenntnis ziehen.[3] Sein Diktum lautet: „Alles was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen.“[4] Recht schnell wird deutlich, dass Wittgenstein sich als Antimetaphysiker versteht und ausschließlich Tatsachen als philosophisch diskutabel betrachtet. „Die Welt ist alles, was der Fall ist […] Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind.“[5] Damit fällt Transzendentales von vornherein aus der Philosophie heraus. Welche Aufgabe nach Wittgenstein der Philosophie zukommt, die von aller Metaphysik befreit sein soll, kann mancher als ernüchternd ansehen. „Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften).“[6] Welchen Sinn hat dann noch die Philosophie, da sie ja keine Naturwissenschaft ist? Wittgenstein antwortet: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.“[7] Aber wenn nur die Naturwissenschaft wahre Sätze enthalten kann, was sagt dann der *Tractatus* aus? Sätze sind für Wittgenstein lediglich begriffliche Mittel, die es uns erlauben, die Welt zu beschreiben, wobei die Methode des *Tractatus* unabhängig von jeder Erfahrung sein soll.[8] Wenn die Welt die Gesamtheit der Tatsachen ist und nicht der Dinge,[9] dann ist sie sprachlich strukturiert. Sätze und Tatsachen seien aufeinander bezogen. Die Funktion der Sätze erschöpfe sich darin, Tatsachen abzubilden. Damit können sie aber keine Werte abbilden, denn Werte sind keine Tatsachen.[10] Da die Sprache die Quelle aller Missverständnisse sei, fordert Wittgenstein: „Um diesen Irrtümern zu entgehen, müssen wir eine Zeichensprache verwenden, welche sie ausschließt, indem sie nicht das gleiche Zeichen in verschiedenen Symbolen, und Zeichen, welche auf verschiedene Art bezeichnen, nicht äußerlich auf die gleiche Art verwendet.“[11] Eine solche ideale Sprache soll auch die beschreibenden Elemente der realen Sprache in ihre kleinstmöglichen Strukturen auflösen, das heißt ein Elementarsatz soll aus einem anderen Elementarsatz nicht mehr folgen können. Konkrete Beispiele für Elementarsätze gibt Wittgenstein aber nicht.[12] Erkennt Wittgenstein die Probleme, die durch seine Philosophie aufgeworfen werden? Elementarsätze können nichts über zeitlich ausgedehnte Vorgänge aussagen. Neben den Dingen müssen auch Eigenschaften und Relationen zu Wittgensteins Welt gehören. Welche davon sind einfach und welche zusammengesetzt?[13] Hinzu kommt, dass für Wittgenstein analytische Sätze keinen Sinn haben. Ein Satz wie „Alle Tische sind

[3] Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 321f.
[4] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 4,116 (42).
[5] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 1 und 1.11 (11).
[6] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 4.11 (41).
[7] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 4.112 (41).
[8] Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 323.
[9] Vgl. Wittgenstein, Tractatus, Nr. 1.1 (11).
[10] Vgl. Blume, Wittgenstein, 231.
[11] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 3.325 (27).
[12] Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 327f.
[13] Vgl. Birnbacher, Wittgenstein, 329.

Möbelstücke“ hat laut Wittgenstein keinen empirischen Wert und ist deshalb ein „Scheinsatz“. „Alle Sätze der Logik sagen aber dasselbe. Nämlich nichts.“[14] Sätze der Logik sind inhaltsleer, reine Form. Wittgenstein zieht zwei Grenzen: „Die erste Grenze verläuft zwischen Sätzen, die etwas ‚sagen‘, und Sätzen, die nichts ‚sagen‘ und deshalb ‚sinnlos‘ sind; die zweite Grenze […] verläuft zwischen dem, worüber sich nicht sagen, aber doch sprechen läßt, und dem, worüber sich noch nicht einmal sprechen läßt.“[15] Dass man in der Philosophie überhaupt noch sprechen kann, muss nach Kenntnisnahme von Wittgensteins *Tractatus* erstaunen. Für Wittgenstein existiert die Philosophie im *Tractatus* jedenfalls nicht dafür, die großen Lebensfragen zu beantworten. „*Das Rätsel* gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, *so kann* sie auch beantwortet werden.“[16] Damit aber wäre Philosophie im eigentlichen Sinne verfehlt. Wir kommen bei Wittgenstein nicht einmal dahin, Fragen zu stellen. „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“[17] Alles Transzendentale (Religion, Ästhetik, Ethik) fällt für Wittgenstein ins Nichtdiskursive. Es bleibt unaussprechlich und gehört damit dem Mystischen an.[18] Wittgenstein gerät letztlich in ein Dilemma, nämlich dadurch, dass er davon reden muss, dass nichts mehr gesagt werden kann. „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft.“[19] Damit zerstört er sein eigenes Werk, das ja dann nicht mehr philosophisch sein kann. Denn nur philosophisch lässt sich ja feststellen: „Wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“[20] Aber die Welt der Gedankenexperimente, von der auch die Naturwissenschaftler ausgehen, ist gerade nicht die Welt der Tatsachen, sondern der *kosmos noetos*, das, was noch ganz ungeprüft in unseren Träumen und Gedanken vor sich geht und danach trachtet, eventuell verwirklicht zu werden.

Nun ist es interessant zu sehen, dass Wittgenstein bei seinem *Tractatus* nicht stehengeblieben ist. Seine später erschienenen Werke *Philosophische Untersuchungen* und *Über Gewißheit* stehen in deutlichem Gegensatz dazu. Seine Philosophie wird zu einer Sprachkritik, die vor allem mit dem Begriff des Sprachspiels arbeitet. Gegen die Tendenz des *Tractatus* zur Eindeutigkeit zeigt sich das Sprachspiel als vage und vieldeutig. Das Moment seiner Intersubjektivität wird hervorgehoben. „In schärfstem Gegensatz zum solipsistischen Ausgangspunkt des ‚Tractatus‘, nach dem das einzelne Ich das Zentrum der Welt, ‚die Welt *meine* Welt‘ war […], wird in Wittgensteins Spätphilosophie die Existenz einer sprachlich vermittelten Intersubjektivität zur unabdingbaren, quasi-transzendentalen Voraussetzung

[14] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 5.43 (71).
[15] Birnbacher, Wittgenstein, 333.
[16] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 6.5 (114).
[17] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 6.52 (114).
[18] Vgl. Wittgenstein, Tractatus, Nr. 6.522 (115).
[19] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 6.53 (115).
[20] Wittgenstein, Tractatus, Nr. 7 (115).

jeder möglichen Erkenntnis."[21] Den Begriff des Sprachspiels veranschaulicht Wittgenstein durch einen Verweis auf den Begriff des Spiels, der eben keineswegs eindeutig ist. Wenn man Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele oder Kampfspiele miteinander vergleiche, so sehe man gerade nicht, was allen gemeinsam sei, wohl aber Ähnlichkeiten, Verwandtschaften. Man finde zwischen Brett- und Kartenspielen zwar viele Entsprechungen, aber andere Charakterzüge verschwänden. Und wenn man zu den Ballspielen übergehe, dann bleibe manches erhalten, anderes aber gehe verloren. Nun könne man meinen, in allen Spielen gehe es um Gewinnen und Verlieren, aber wenn ein Kind einen Ball an die Wand werfe, dann nicht. Wie verschieden ist jeweils die Rolle, die Geschick oder Glück (oder Strategie) spielen? Ist das Geschick im Schachspiel ein anderes als im Tennis?[22] Wittgenstein wird selbstkritisch: „Man kann sagen, der Begriff ‚Spiel' ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. – ‚Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein Begriff?' – Ist eine unscharfe Photographie überhaupt ein Bild eines Menschen? Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?"[23] Hatten Wittgensteins Elementarsätze im *Tractatus* den Verlauf der Zeit nicht berücksichtigt, so nimmt er jetzt Bezug darauf. „Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter."[24] Das heißt, seine ursprüngliche Forderung nach fester Wortbedeutung wird von ihm selbst überwunden. „Nicht der von einem Wort bezeichnete Gegenstand entscheidet über die Wortbedeutung, sondern die Art und Weise, in der das Wort, eingebettet in Sätze, in verschiedenen Kontexten verwendet wird."[25] Erkenntnistheoretisch sieht Wittgenstein den skeptischen Zweifel kritisch, den er in seinem Werk *Über Gewißheit* verarbeitet. Das System unserer empirischen Urteile ist der Bezugsrahmen, in dem Zweifel erst möglich werden. „Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus."[26] Würde stets an allem und jedem gezweifelt, wäre es dem Menschen gar nicht möglich, überhaupt etwas zu lernen. „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben."[27] Man muss zunächst gewisse Autoritäten anerkennen, um überhaupt in die Lage zu geraten, urteilen zu können.[28] Wittgenstein zeigt, dass Wissen verschiedene Formen haben kann. Man kann etwas wissen aus Erfahrung, aus Erinnerung oder auch vom Erzählen oder Verhalten anderer Menschen. „Wenn wir sagen, wir wissen, daß das Wasser kocht, wenn es ans Feuer gestellt wird. Wie wissen wir's? Erfahrung hat es uns gelehrt. – Ich sage ‚Ich weiß, daß ich heute früh gefrühstückt habe'; Erfahrung hat mich das nicht gelehrt. Man sagt auch ‚Ich weiß, daß er Schmerzen hat'. Jedesmal ist das Sprachspiel anders, jedesmal sind wir

[21] Birnbacher, Wittgenstein, 342.
[22] Vgl. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 66 (48).
[23] Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 71 (50).
[24] Wittgenstein, Über Gewißheit, § 65 (25).
[25] Blume, Wittgenstein, 232.
[26] Wittgenstein, Über Gewißheit, § 115 (39).
[27] Wittgenstein, Über Gewißheit, § 160 (49).
[28] Vgl. Wittgenstein, Über Gewißheit, § 493 (128).

sicher, und jedesmal wird man mit uns übereinstimmen, was wir *in der Lage sind* zu wissen.“[29]

1.2. W.V.O. Quine

In seiner empiristischen Philosophie geht es dem US-amerikanischen Philosophen W.V.O. Quine darum zu zeigen, dass wir als Menschen in Zusammenhängen denken. Wir untersuchten ja nicht einzelne Sätze, sondern ganze Systeme von Sätzen. Sprache sei ein komplexes Ganzes. Wenn wir eine Sprache lernten, so nie in einzelnen Worten oder Sätzen, sondern immer in Kontexten.[30] Wenn ein solches System von Sätzen sich als nicht mit der Erfahrung vereinbar erweise, könne man einzelne dieser Sätze revidieren. Ein einzelner Satz habe aber unabhängig vom Satz-System keinen Gehalt.[31] Quines Lehrer Carnap hatte gesagt, dass jedem sinnvollen Satz eine Menge möglicher Erfahrungen zugeordnet werden könnte, aber Quine meint, dass niemals einzelne theoretische Hypothesen an der Erfahrung geprüft werden könnten, sondern nur Theorien als ganze. Zu bedenken sei, dass in die Ableitung einer Beobachtung immer zusätzliche Hilfsannahmen eingingen. Aber wenn die Beobachtung an der Erfahrung für falsch befunden werde, müsse nicht zwangsläufig die Hypothese revidiert werden, sondern es könnten auch die Hilfsannahmen falsch sein. Ebenso sei der Beobachtungsbefund selbst revidierbar, Messinstrumente könnten falsch funktionieren. Einzelne Sätze, ja die verwendeten Begriffe seien immer schon theoriendurchtränkt. Für Quine gibt es nur noch Erkenntnisse, die in den Einzelwissenschaften gewonnen werden können, die zusammen eine Gesamttheorie der Natur bilden, in die auch die Philosophie involviert ist. Alles, was für oder auch gegen eine wissenschaftliche Hypothese spreche, stamme aus der Beobachtung. Dieses Diktum dehnt er nun auch auf die Sprache aus. Die einzige Erkenntnisquelle über die Sprache bestehe im empirisch beobachtbaren Verhalten der Sprecher. Dabei betrachtet Quine die Situation einer radikalen Erstübersetzung einer völlig fremden Sprache in die Muttersprache. Beziehe man sich nur auf das beobachtbare Sprachverhalten des Sprechers, müsse die Übersetzung unbestimmt und die Referenz unerforschlich bleiben.[32] Quine macht das Problem an einem Beispiel der Begegnung zwischen einem Sprachforscher und einem lokalen Einheimischen deutlich. „Ein Kaninchen huscht vorbei, der Eingeborene sagt ‚Gavagai’, und der Sprachforscher notiert den Satz ‚Kaninchen’ (oder ‚Sieh da, ein Kaninchen’) als vorläufige, in weiteren Fällen zu erprobende Übersetzung. Zuerst wird der Sprachforscher davon absehen, seinem Gewährsmann Wörter in den Mund zu legen, und sei es auch nur deshalb, weil es ihm an Wörtern dazu fehlt.“[33] Nehmen wir weiter an,

---

[29] Wittgenstein, Über Gewißheit, § 555 (143).
[30] Vgl. Quine, Wort und Gegenstand, 30.
[31] Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 245.
[32] Vgl. Klein, Quine, 195f.
[33] Quine, Wort und Gegenstand, 63.

> „zur Eingeborenensprache gehörten die Sätze S_1, S_2 und S_3, die sich als ‚Tier', ‚Weiß' und ‚Kaninchen' übersetzen lassen. Die Reizsituationen sind stets voneinander verschieden, sei es in relevanter oder irrelevanter Hinsicht, und gerade weil spontane Reaktionen einzeln vorgebracht würden, schließen die Klassen von Situationen, in denen der Eingeborene zufällig S_1, S_2 und S_3 geäußert hat, natürlich einander wechselseitig aus […] Wie soll der Sprachforscher dann wahrnehmen, daß der Eingeborene in allen Situationen, in denen er zufällig S_3 geäußert hat, bereitwillig S_1 zugestimmt hätte und ebenso in einigen, aber nicht allen Situationen, wo er zufällig S_2 vorgebracht hat?"[34]

Natürlich werde der Sprachforscher in verschiedenen Situationen nach „Gavagai" fragen, und darauf achten, ob der Einheimische zustimmt, ablehnt oder nichts dergleichen tut. Aber der Sprachforscher könne die Gebärden nicht deuten und wisse auch nicht, ob die Worte „Evet" und „Yok" „Ja" oder „Nein" heißen oder umgekehrt.[35] Aber schon wenn der Sprachforscher wissen wolle, ob das Wort „Gavagai" übersetzt „Kaninchen" heiße, gehe er davon aus, dass der Einheimische so denke wie er. Woher will er das wissen? Denn:

> „Wer weiß, ob die Gegenstände, auf die dieser Terminus zutrifft, nicht vielleicht gar keine Kaninchen sind, sondern bloße Stadien oder kurze Zeitsegmente von Kaninchen? […] Oder vielleicht sind die Gegenstände, auf die ‚Gavagai' zutrifft, samt und sonders Teile, die Kaninchen an sich haben […] Wenn der Sprachforscher von der Gleichheit der Reizbedeutungen von ‚Gavagai' und ‚Kaninchen' unmittelbar darauf schließt, daß ein Gavagai ein ganzes dauerhaftes Kaninchen ist, setzt er dabei schlicht voraus, daß der Eingeborene uns hinreichend ähnlich ist, einen kurzen allgemeinen Terminus für Kaninchen, aber keinen kurzen allgemeinen Terminus für Kaninchenstadien oder Kaninchenteile zu haben."[36]

Quine kann zeigen, dass selbst bei einer korrekten Übersetzung des Wortes „Gavagai" der Sachbezug eines Wortes empirisch nicht nachweisbar ist. Alle Experimente in dieser Hinsicht seien zum Scheitern verurteilt. Sowohl intensionale Bedeutung als auch Referenz blieben unbestimmt. Nach der Referenz könne man immer nur in einem relativen Sinn zu einer gegebenen Hintergrundsprache fragen.[37]

Aber Quines Philosophie wirft einige Probleme auf. Er bezieht sich auf Freges Kontextprinzip, wonach nach der Bedeutung von Wörtern im Satzzusammenhang und nicht im einzelnen gefragt werden müsse. Dieses Prinzip dehnt Quine nun von Sätzen auf Kontexte aus. Quine zeigt sich als Anhänger des Holismus.

> „Diese Konzeption besagt, dass man einzelne Begriffe gar nicht unabhängig von einigen oder allen anderen Begriffen, die zu demselben Begriffssystem gehören, charakterisieren kann, dass […] die Bedeutung eines Begriffswortes von der Bedeutung einiger oder aller andren Begriffsworte, die zu derselben Sprache gehö-

[34] Quine, Wort und Gegenstand, 64.
[35] Vgl. Quine, Wort und Gegenstand, 64f.
[36] Quine, Wort und Gegenstand, 101.
[37] Vgl. Klein, Quine, 197.

> ren, abhängt. Man kann demzufolge den Begriff des Hundes nicht haben, ohne den Begriff des Tieres sowie viele andere Begriffe, die damit zusammenhängen, wie den Begriff des Lebewesens, des Bellens, des materiellen Gegenstandes, etc. zu haben."[38]

Die Frage ist jedoch, wie weit man den Begriff des Zusammenhangs versteht. Wie weit darf oder soll der Kontext ausgedehnt werden? Wo liegt die Grenze zwischen Satz und Satzsystem? In der Konsequenz bedeutet das, dass ein einfacher Satz wie „Anna freut sich auf ihren Geburtstag" keinen Gehalt mehr hat, wenn man nicht zugleich auf die Psychologie des Menschen oder Institutionen wie Geburtstagsfeiern eingeht.[39]

1.3. Edmund L. Gettier

Der amerikanische Philosoph Edmund L. Gettier stellt im Jahre 1963 die Frage, ob gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen sei und kann das Gegenteil zeigen, nämlich, dass es Fälle gibt, in denen gerechtfertigte, wahre Meinung kein Wissen ist. Gettier geht davon aus, dass Wissen von einer gegebenen Proposition etwa folgende logische Form hat: „a) S weiß, daß P gdw. (i) P wahr ist, (ii) S glaubt, daß P, und (iii) S darin gerechtfertigt ist zu glauben, daß P."[40] Gettier will nun zeigen, dass dies falsch ist, „weil die dort angeführten Bedingungen zusammen keine hinreichende Bedingung für die Wahrheit der Proposition ergeben, S wisse, daß P."[41] Gettier spricht in dem Sinne von „gerechtfertigt", in dem es eine notwendige Bedingung für das Wissen des S über den Sachverhalt P ist, dass S darin gerechtfertigt ist zu glauben, dass der Sachverhalt P korrekt ist. Dennoch sagt Gettier, es sei möglich, dass jemand darin gerechtfertigt sei, etwas zu glauben, das trotzdem falsch ist.[42] Da Gettier für seinen Beweis ein etwas undurchsichtiges Beispiel wählt, möchte ich hier auf ein Beispiel zurückgreifen, das Peter Baumann ins Spiel gebracht hat. Nehmen wir Folgendes an: Albert entdeckt eines Morgens viele kleine rote Flecken auf Armen und Beinen und überlegt: a) Wer viele kleine, rote Flecken auf Armen und Beinen hat, hat Masern. b) Ich habe viele kleine rote Flecken auf Armen und Beinen. Also folgt c): Ich habe Masern. Als er zum Arzt geht, bestätigt dieser ihm den Masernverdacht. Alberts Überzeugung, dass er Masern hat, ist also eine gerechtfertigte wahre Meinung, denn an seiner Beobachtung lässt sich nicht rütteln, und seine Meinung über rote Flecken hat er aus verlässlicher Quelle. Dennoch handelt es sich nicht um Wissen. Warum nicht? Selbst wenn man etwas Richtiges schlussfolgert, nämlich im vorliegenden Fall, dass man Masern hat, so bedeutet das nicht, dass man Recht hat, weil die Annahme a) einfach falsch ist. Rote Flecken auf Armen und Beinen *können*, aber *müssen kein* Hinweis auf Masern sein. Die Flecken könnten auch ein Hinweis auf ein anderes gesundheitli-

[38] Baumann, Erkenntnistheorie, 106f.
[39] Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 248.
[40] Gettier, Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? 91.
[41] Gettier, Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? 91.
[42] Vgl. Gettier, Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? 91.

ches Problem sein. Albert hatte also nur eine *zufällig wahre* Meinung. Wahres Wissen aber ist nicht zufälligerweise wahr. Baumann konstruiert nun einen etwas komplizierter liegenden Fall: Eine Person Z hört von einer Person A, dass eine andere, höher gestellte Person B Akten vernichtet hat; Z ist davon überzeugt, dass A ihn nicht anlügt, weil er ein Freund ist und dies noch nie getan hat. Nun aber stimmt dies nicht, A hat B angeschwärzt, weil er den Posten der Person B bekommen möchte. Nun hat aber die Person B Akten tatsächlich vernichtet, was aber A gar nicht weiß. Wie sieht nun die epistemische Situation für die Person Z aus? Z ist der gerechtfertigten Überzeugung, dass B bestimmte Akten vernichtet hat; diese Überzeugung wird aber doppelt entwertet durch die Lüge der Person A gegenüber Z und der Lüge der Person B gegenüber A. Die Person Z hat tatsächlich eine gerechtfertigte, wahre Meinung. Aber eben weil diese Meinung durch zwei Lügen entstanden ist, würden wir bestreiten, dass Z weiß, dass B Akten vernichtet hat.[43]

1.4. Weitere erkenntnistheoretische Fragen: Wahrnehmung, Traum, Paranoia, Relativität

Aber muss man immer jedes Wissen rechtfertigen können? Gibt es nicht doch auch Wissen, das sich nicht rechtfertigen lässt? Ein Kleinkind weiß, dass seine Mutter in der Nähe ist, auch wenn es sie gerade nicht sieht. Ich sehe eine Tasse Kaffee, die vor mir auf dem Tisch steht. Dieses Überzeugtsein führt uns nun zu einer neuen Frage. Wenn ich eine Kaffeetasse wahrnehme, sehe ich dann die Kaffeetasse oder das Licht, das von der Tasse reflektiert wird, oder die Abbildung auf meiner Netzhaut?[44] Je nachdem, wie Licht oder ob überhaupt Licht auf ein gesehenes Objekt fällt, nehmen wir es je anders wahr. Es ist ein Unterschied, ob ich einen Baum zur Mittagszeit sehe oder in der Dämmerung oder in finstrer Nacht. Jedesmal wird er sich mir in anderen Farben präsentieren. Ebenso macht es einen Unterschied, ob ich denselben Baum in dreißig Metern Entfernung sehe, in fünf Metern oder unmittelbar vor ihm stehe. Der Baum wird sich mir in je unterschiedlicher Weise präsentieren, und ich je andere Facetten an ihm wahrnehmen. Hinzu tritt die Unterscheidung zwischen Objektsehen und propositionalem Sehen. Es ist ein Unterschied, ob ich einfach nur einen Gegenstand wahrnehme, wie etwa einen Baum, oder ob ich ein Ereignis beobachte. Wenn ich ein Ereignis beobachte, handelt es sich um mehr als um ein schlichtes Sehen, da ich hier die Vorgänge, die geschehen, von meiner Seite aus interpretiere. Wenn ich zum Beispiel einen Mann auf der Straße sehe, der mir mit einem Koffer schnell rennend entgegenkommt, so interpretiere ich bereits sein Tun. Er hat es gewiss eilig. Vielleicht will er noch rechtzeitig den nächsten Zug bekommen, weil er einen wichtigen Termin hat. Vielleicht hat er aber auch einen Juwelier überfallen und ist auf der Flucht vor der Polizei. Propositionales Sehen heißt, dass irgendetwas der Fall ist und dass es für uns etwas *bedeutet*. Verweilen wir aber noch einmal bei der Wahrnehmung, also dem „einfachen“ Sehen. Auch hier ist es möglich, dass wir uns täuschen, etwa

[43] Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 40-45.
[44] Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 262.

durch das Phänomen des gebrochenen Lichtes. Wenn wir die Sonne am Mittag sehen, erscheint sie uns kleiner als wenn wir sie morgens beim Aufgang oder abends beim Untergang sehen. „Ein zur Hälfte ins Wasser getauchter Stab sieht gebrochen aus. Der Schein eines Bruchs im Stab entsteht, physikalisch gesehen, durch die Brechung des Lichts im Übergang vom Medium des Wassers zu dem der Luft […] Die gewöhnliche Sehweise mutet den Bruch dem Stab zu: dieser ist gebrochen. Die physikalische Sichtweise siedelt den Bruch in dem Licht an, in welchem der Stab von uns gesehen wird.“[45] Die Physik mutet uns also die Erfahrung zu, dass unser Sehen selbst gebrochen ist, dass es nicht eine homogene Welt gibt, sondern mindestens zwei disparate Welten; unser Bild von der Welt erhält einen Riss.[46] Es geht hierbei also nicht um die Frage, welche Wahrnehmung nun die wahre ist, sondern um die Erkenntnis, dass wir gezwungen sind, den Riss in der Wahrnehmung bei uns selbst zu suchen. Ein anderer Fall besteht darin, dass man sich bezüglich der Wahrnehmung täuscht oder täuschen kann, wenn man etwa halluzinogene Pilze gegessen hat und dann etwa einen Elefanten sieht, der gar nicht vorhanden ist. Die Täuschung liegt in der Konfrontation mit dem tatsächlich Gegebenen. Hier aber ist doch zwischen zwei verschiedenen Formen der Täuschung zu unterscheiden. Der gebrochene Stab ist eine physikalische Täuschung, der jeder Mensch *nolens volens* erliegt. Der Elefant dagegen erscheint nur oder kann nur erscheinen, wenn man sich selbst zuvor halluzinogenen Drogen unterworfen hat, also einer rein subjektiven Verzerrung unterliegt. Drogenerfahrungen haben mitunter eine frappierende Ähnlichkeit mit dem Traumerleben. Und warum sollte ich mir überhaupt sicher sein, dass ich nicht träume, dass alles, was ich wahrnehme, in Wirklichkeit bloß ein Traum ist? Möglicherweise ist die Bemerkung über die Halluzination, die ich erlebe, bloß ausgesprochen worden, um mich davor zu bewahren, ein wahres Wissen über die Welt zu erlangen. Es gibt skeptische Philosophen, die den Traum als Argument dafür ins Feld ziehen, dass es keine wahre Erkenntnis geben kann, weil wir bloß träumen. Solche Philosophen behaupten, selbst wenn man davon überzeugt sei, dass man an seinem Schreibtisch sitze, könne es sein, dass man das nur träume. Nun behauptet Peter Baumann, „Träume schließen die Möglichkeit des Wissens aus.“[47] Das halte ich aber keineswegs für schon ausgemacht. Denn ich möchte zeigen, dass man aufgrund vorliegenden Wissens auch im Traum zu Erkenntnissen kommen kann.

Der deutsche Chemiker Kekulé von Stradonitz fand einmal im Traum die Lösung für ein chemisches Problem. Es gibt Kohlenwasserstoffmoleküle mit sechs Kohlenstoffatomen, die ringförmig verbunden sind. Lange versuchten Chemiker vergeblich herauszufinden, auf welche Weise der Ring gebildet wird. Zwei Haken formten die Verbindung zu den benachbarten Atomen, ein drittes verband ein anderes Atom, aber die Verbindung des vierten Hakens wollte sich nicht finden lassen. Der deutsche Chemiker Friedrich Kekulé von Stradonitz arbeitete lange an diesem

[45] Giegerich, Atombombe, 42.
[46] Vgl. Giegerich, Atombombe, 42.
[47] Baumann, Erkenntnistheorie, 16.

Problem. Eines Tages sah er im Traum die sechs Kohlenstoffatome herumtanzen. Plötzlich bildeten sie einen Ring, und jeder Haken hatte seinen Gegenhaken gefunden. Als Kekulé erwachte, erinnerte er sich an seinen Traum. Das Problem mit den vier Haken war gelöst.[48]

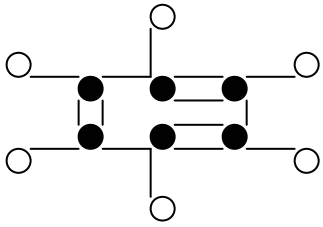

Abbildung: Modell eines Kohlenwasserstoffmoleküls nach Kekulé von Stradonitz

Träume können mir intuitive Kenntnisse vermitteln, zu denen mir rein rationale Überlegungen nicht verhelfen. Träume können verschlüsselte Botschaften übermitteln, die einem Menschen Einsichten über die eigene Person nahebringen. Die Frage ist doch, mit wieviel Intuition und Voraussetzungen wir täglich arbeiten, ohne dass wir sie stets nach ihrer Richtigkeit überprüfen. Wir müssen uns also klarmachen, dass es nicht die eine und einzige Form des Gewinns von Erkenntnissen gibt.

Ich betone, dass es hier nicht um die Frage geht, ob man träumt oder nicht. Die Frage, inwiefern es Kriterien dafür gibt, dass man erkennen kann, bloß zu träumen oder nicht, ist vielfach diskutiert worden. Sie lässt sich nun aber dahingehend erweitern, ob man immer träumt. Wie kann ich wissen, ob es überhaupt eine Welt jenseits meiner Träume gibt? Gerade weil wir die Unterscheidung von Träumen und Wachen kennen, können wir überhaupt die Frage nach dem Traum stellen. Es gibt die Meinung, dass das Gedankenexperiment, es könnte sein, dass ich mich in einem steten Traum befinde und Erkenntnis also nur durch Befreiung von außen möglich ist (wie wir in dem Film *Matrix* noch sehen werden), letztlich in einen Selbstwiderspruch hineinführe. Die Tatsache, dass ich von Träumen reden kann, setzt bereits die Bedingung voraus, dass ich in einem Wachzustand existiere. Während ich im Wachzustand ganz bei mir bin und deshalb über den Traum reflektieren kann, bin ich im Traum ganz außer mir, in dem mein Ich völlig frei von rationalen Zwängen ausschweift. Der Traum ist die andere Seite des Wachzustands. Nun könnte man meinen, dass deshalb die Frage, wie ich sicher sein könne, mich nicht doch in einem ständigen Traumzustand zu befinden, weil *reflektiert*, dies bereits die Negation des Traumzustands sei. Nun gibt es aber eine Art Schwebezustand zwischen Traum und Wachsein, auch luzider Traum genannt, in dem man sich selbst sagen kann, dass man ja gerade bloß träumt. Obwohl wir zwischen Wachsein und Traumzustand unterscheiden können, macht es gerade dieser

[48] Vgl. Keen (Hrsg.), Was ist was? Bd. 4: Chemie, 37f.

Schwebezustand uns schwer zu sagen, dass das Reden von Träumen schon die Bedingung voraussetzt, sich im Wachzustand zu befinden.

Wie also konnte Kekulé von Stradonitz im Traum ein erkenntnistheoretisches Problem lösen? Nicht das reflektierende Ego hat dem Problem eine Lösung per Reflexion zugeführt, sondern es war das Unterbewusstsein, das sich eingeschaltet hat, als er mit seiner Reflexion offenbar an einem Endpunkt angekommen war. Nun könnte man sagen, eine solche Antwort sei nicht zu beweisende Metaphysik. Ich möchte dagegen antworten, dass wir unterbewusst mehr wissen als unser nur tagesorientiertes Ichbewusstsein. In unserem Unterbewusstsein schlummert ein Wissen, von dem wir oberflächlich noch nichts wissen. Bis heute rätseln die Psychologen darüber, auf welche Weisen es möglich wird, dass das Wissen des Unterbewusstseins ins Bewusstsein hochkommen kann. Das Unterbewusstsein eröffnet Möglichkeiten für ein weiteres Denken, wenn das rationale Ichbewusstsein keine Auswege aus einem Problem mehr weiß. Das ist aber keine zwingende Folge, sondern bleibt Möglichkeit.

Die Skepsis des Traumarguments lässt sich noch steigern mit der paranoiden Frage, woher ich denn weiß, dass ich mich nicht in einer erfundenen, fiktionalen Welt befinde, so dass ich Zweifel an der Authentizität meiner Erlebnisse habe und mir der Verdacht kommt, von der Wirklichkeit abgeschnitten zu sein. Gibt es keine Methode, die mir das Gegenteil beweisen könnte? Einen wirklich misstrauischen Menschen kann man selbst dann nicht überzeugen, wenn man die erdachte Welt zerstört, denn die Zerstörung könnte ihrerseits erfunden sein. Lem erklärt, es gehe hierbei um eine Problematik, die unsere Beziehung zur Welt ändere und uns in epistemologische Fragen verwickele.[49] Er macht darauf aufmerksam, dass die Abgrenzung des Empirischen vom Nichtempirischen schon das Einnehmen einer Metaposition bedeute. Die Nachricht der Paranoia („Ich bin in Wirklichkeit ein Roboter, Androide, Alien usw.“ oder „Mein Nachbar ist ein Außerirdischer“) ist hier ein erkenntnistheoretisches und metaphysisches Grundproblem, auf das uns schon Descartes stieß, indem er den Menschen per definitionem von der Welt trennte und ihn so zum „Weltfremdling“ machte. Radikalisierte Weltfremdheit führt zur Paranoia, zum Glauben daran, dass gegen getarnte Aliens und Androiden nur genaueste und systematische Beobachtung und Überwachung helfen.[50] Die nächste Ebene der Paranoia ist die, dass ich durch Zufall oder durch eine Verwechslung, eine Intrige oder was auch immer selbst zum Opfer einer totalen Überwachung werde. Mein gesamtes Verhalten wird von einer totalen Überwachungsmaschinerie eingefangen, die sich vielleicht von staatlichen Behörden schon längst verselbständigt hat.[51] Gesteigert werden kann die Paranoia nur noch von der Idee, man selbst sei in Wirklichkeit eine Inszenierung, die Welt, in der man lebt, sei eine

[49] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 185 u. 191.
[50] Ein Paradebeispiel für eine solche Weltsicht ist die Star-Trek-Serie *Raumschiff Voyager*, in der regelmäßig Eindringlingsalarm gegeben wird.
[51] Vgl. Zons, American Paranoia, 332 u. 337f.

Simulation. „Ich bin gar nicht ich; ich selbst bin ein Alien, eine Maschine, eine Biobatterie, angedockt an eine künstliche Intelligenz, die mein Gehirn besetzt hält.“[52] – Philip K. Dick stellt dieses Problem in seinem Roman *Zeit aus den Fugen (Time Out of Joint)* von 1959 dar, in der zwei Bewohner einer amerikanischen Kleinstadt der 1950er Jahre durch merkwürdige Funde in Ruinen bemerken, dass ihre Stadt nur eine Simulation ist und sie sich eigentlich in einer anderen Zeit aufhalten. – „Hier aber zeigt sich der entscheidende Unterschied zu Descartes' *genius malignus* am Anfang der Neuzeit. Bei ihm ist der böse Demiurg eine methodische Hypothese, die im Zuge der Gewissheits- und Heilsgewinnung widerlegt wird. In Filmen wie *Matrix* oder *Total Recall* geht es dagegen darum zu erkennen, dass der *deus malignus* keine hypothetische, sondern eine reale Existenz hat.“[53] Nach Raimar Zons ist Paranoia nicht einfach eine unbegründete Wahnvorstellung, sondern kann eine gesellschaftliche Realität sein, und er bringt ein Beispiel dafür: „Hatten wir nicht alle unsere Eltern für paranoid erklärt, dass sie uns ihre Überzeugung mitteilten, dass kein einziger DDR-Wissenschaftler, der im Westen Vorträge halten durfte, *nicht* für sie Staatssicherheit arbeite; ja dass die Rote Armee Fraktion und die Stasi gemeinsame Sache machten? Warum konnten wir diese Einsichten, die sich hinterher als vollkommen zutreffend herausstellen sollten, nicht teilen?“[54] Weil wir diese Vorstellung für zu dumm hielten. – Paranoia mag dumm sein, aber das spricht noch nicht gegen ihren Realitätsgehalt.[55]

Ein schönes Beispiel dafür, dass Vorstellungen und Tatsachen übereinstimmen können, ohne ein Wissen zu sein, ist folgendes Gedankenexperiment über Paranoia, das zugleich ein Gettier-Problem darstellt: Stellen wir uns vor, eine Person X glaubt, sie werde von bestimmten anderen Menschen eines Geheimdienstes A verfolgt. X leidet unter Verfolgungswahn. Nun wird dieser Mensch aber tatsächlich von Agenten verfolgt, die Angehörige des Geheimdienstes A sind. Dabei spielen die Gründe dafür, warum eine Beobachtung und Verfolgung in Auftrag gegeben wurde, keine Rolle. Aber X hat noch nie einen dieser Agenten von A beobachtet oder mit ihnen gesprochen, weil diese Agenten sich sehr geschickt verhalten. X hat also in Wirklichkeit kein gerechtfertigtes Wissen von ihrer Verfolgung, obwohl dies den Tatsachen entspricht. Ihr angebliches Wissen entspricht lediglich bestimmten Wahnvorstellungen. Obwohl also die Wahnvorstellung mit der Tatsache korrespondiert, handelt es sich nicht um ein Wissen.

Noch ein anderes Problem eröffnet sich, wenn wir darüber nachdenken, dass es vielleicht sogar Gedanken gibt, die wir zu denken gar nicht in der Lage sind.[56] Stellen wir uns Außerirdische vor, so könnte ihre Intelligenz ja ganz anders organisiert

[52] Zons, American Paranoia, 339.
[53] Zons, American Paranoia, 339.
[54] Zons, American Paranoia, 342.
[55] Vgl. Zons, American Paranoia, 342.
[56] Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 23.

sein als unsere.[57] Zum Beispiel könnte man die Außerirdischen so beschreiben, dass sie blind und taub sind, dafür aber Felder, Wellen und Vibrationen wahrnehmen.[58] Wie mögen solche Wesen denken? Was bedeutet es, wenn wir sagen, dass es Gedanken geben könnte, die wir nicht denken können? Der Begriff des Menschen als der „Krone der Schöpfung" bedeutet, dass allein der Mensch ein geistiges Wesen ist. Stellen wir uns nun aber für einen Augenblick einmal vor, dass es außerirdische Wesen gäbe, die über dem Geist noch etwas anderes besitzen würden, die also sozusagen „übergeistige" Wesen wären. Damit meine ich nicht so etwas wie Telepathie oder den Letzten Menschen bei Stapledon. Denn was immer wir uns darunter vorstellen, kann ja immer nur etwas bereits Geistiges sein. Nein, was das wäre, was diese Außerirdischen an „Übergeist" hätten, könnte von uns einfach nicht gedacht und nicht benannt werden, weil es jenseits dessen liegt, was wir denken können. Wir können eben nicht mehr als „nur" denken. Was dies also wäre, kann positiv nicht gesagt werden.

Ob ein Satz wahr ist oder nicht, kann auch vom Zusammenhang abhängig sein oder von der Zeit, in der er gesprochen wird. Manchmal sind dieselben Sätze wahr, manchmal falsch, z.B. ist der Satz „Ich bin jetzt hungrig," nicht für sich wahr, sondern nur in einem Kontext.[59] Die Wahrheit ist auch an sprechende und denkende Wesen gebunden. Das gilt auch für wissenschaftlich erkannte Wahrheiten. „Diese Wahrheit [H_2O = Wasser] soll objektiv und unabhängig von uns und unserem Für-Wahr-Halten sein. Was soll man aber über eine ferne Vergangenheit sagen, in der es zwar Wasser gab, aber keine denkenden und sprechenden Wesen?"[60] Wahrheit oder Falschheit ist immer gebunden an menschliche Rede. Ohne den Menschen gibt es nichts, das wahr oder falsch sein kann. Naturvorgänge können im Gegensatz zu menschlicher Rede nie wahr oder falsch sein.[61] Aber auch die Wissenschaft selbst ändert sich durch die Geschichte, wie Kurt Hübner am Beispiel der Physik der Frühen Neuzeit von Bruno, Kepler, Descartes und Newton bezüglich der Raumvorstellung über das Universum zeigen konnte. Der Durchbruch zu einer ganz neuen Raumvorstellung, nämlich der zu einem unendlichen und homogenen Weltraum, erfolgte erst durch Giordano Bruno, der sich auf Gründe rein philosophischer Natur stützte. Doch erst Descartes verhalf dieser Idee zum Sieg: „Denn die Identifizierung des euklidischen Raumes mit demjenigen der Physik und sogar mit der Materie verstand er als ein Postulat der sich ihrer selbst gewissen Vernunft."[62] Auch Newtons Idee vom absoluten Raum und von der absoluten Zeit ging von einer metaphysischen Idee aus. Die Ursachen der Neuansätze waren nicht phy-

[57] Vgl. Böhme, Anthropologie, 244. In diesem Zusammenhang spricht Böhme allerdings nicht von Außerirdischen, sondern von der Intelligenz der Wale und Delphine.
[58] Vgl. Philips, Philosophy and Science Fiction, 1-3.
[59] Vgl. Baumann, Erkenntnistheorie, 148.
[60] Baumann, Erkenntnistheorie, 149.
[61] Vgl. Janich, Kein neues Menschenbild, 146.
[62] Hübner, Kritik, 83.

sikalischer Natur.[63] Die Wissenschaftsgeschichte hat eine propädeutische Bedeutung für die Wissenschaftstheorie. Die Einsicht in das geschichtlich Bedingte verhindert, dass bestimmte Positionen selbstverständlich werden.[64]

Aber es gibt noch etwas, das verhindert, dass unsere Positionen uns selbstverständlich werden, und das ist das Fremde. Ein fremder Mensch, der als Durchreisender oder Gast zu uns kommt, oder der bleibt, bringt uns durch seine andere Kulturisation ins Nachdenken über uns selbst. Ganz so selbstverständlich, wie wir immer dachten, ist unsere Lebenslage nicht. Bevor wir also direkt von der Erkenntnistheorie zur Science Fiction übergehen, wird es unsere Aufgabe sein, über den Fremden nachzudenken, und darüber, wie er unsere Erkenntnisse beeinflusst.

2. Erkenntnistheorie des Fremden

Die bisher gestellte Frage, wie wir überhaupt etwas erkennen können bzw. die Lösungsansätze, die wir bisher präsentiert haben, führen uns nun zum nächsten Schritt. Wittgenstein zeigte uns, dass wir etwas wissen können aus Erfahrung, aus Erinnerung, oder vom Erzählen und Verhalten anderer Menschen. In der Science Fiction stellen wir uns beispielsweise vor, dass wir Außerirdischen gegenüberstehen, denen wir nie zuvor begegnet sind, mit denen wir keine Erfahrung haben, an die wir uns nicht erinnern, und deren Erzählen oder Verhalten wir nicht einschätzen oder beurteilen können. Die Außerirdischen sind uns radikal Fremde. Bevor wir uns also mit der Frage beschäftigen, wie wir uns mit Außerirdischen auseinandersetzen sollen, werden wir uns zu fragen haben, wie wir mit unseren eigenen Fremden bislang umgegangen sind und wie wir sie verstanden haben. Wer ist überhaupt ein Fremder?

2.1. Was ist fremd?

Nach Bernhard Waldenfels ist fremd, was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt, was einem Anderen gehört, was von fremder Art ist, das heißt es sind die drei Aspekte Ort, Besitz und Art, die das Fremde auszeichnen. Es gibt nicht einfach das Fremde, sondern verschiedene Fremdheitsstile. Fremd ist, wer nicht zur eigenen Gruppe oder zum eigenen Staat gehört.[65] Weitere Figuren des Fremden sind „das Exil des auserwählten Volkes der Juden, der *status viatoris* der christlichen Pilgerschaft, der *aubain* (*alibi natus*) des feudalen Mittelalters, das Zusammengewürfeltsein der modernen Welt, der Wilde als *alter ego* des einheimischen Menschen, aber auch der sich und der Welt abhanden gekommene Fremde von Camus und schließlich Freuds Unheimliches als das Fremde in uns selbst.“[66]

Theo Sundermeier definiert das Fremde als eine grundlegende Differenz, zu der ich keinen Zugang habe, die aber das Lebensmuster mit ausmacht. Jeder Mensch

[63] Vgl. Hübner, Kritik, 83f.
[64] Vgl. Hübner, Kritik, 94.
[65] Vgl. Waldenfels, Topographie des Fremden, 20-25.
[66] Waldenfels, Topographie des Fremden, 25.

lebt in einer *bestimmten* sprachlichen, religiösen, politischen Gruppe. Die Fremdheit wird immer an der eigenen Kultur gemessen. Dabei ist das Gastrecht der wichtigste soziale Kodex, um mit dieser Unsicherheit umzugehen. Im Raum des Gastrechtes sind Gastgeber wie Fremde gleichsam exterritorial. Im Gespräch wird der anderen Lebensform das Ungewisse, das Gefährliche genommen. Man lernt verstehen, warum bestimmte Verhaltensweisen anders sind als in der eigenen Gruppe. Man lernt, dass das Fremde nicht Unordnung und Chaos bedeutet, sondern eine andere Ordnung darstellt.[67]

Das Fremde entsteht bereits, wenn im Menschen das Bewusstsein der eigenen Differenz erscheint. In frühester Zeit war der Fremde der Feind, weshalb er als Bedrohung der eigenen Existenzweise galt, ja potentiell sogar als Todesbringer.[68] Es geht heute nicht mehr um die assimilierende Aufnahme des Fremden in das eigene System, sondern um das Zusammenleben mit ihm. Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass wir im Prinzip alle Fremde sind. Wir sollten deshalb die Fremdheit des Fremden nicht fixieren, sondern nur berühren. Der Fremde zwingt uns zu der Erkenntnis, dass auch wir eine Art der Weltbetrachtung haben, die uns vor uns selbst verborgen ist, und die wir mit Hilfe des Fremden offenlegen können.[69] Eine moderne Definition des Fremden lautet: „Der Fremde ist derjenige, der nicht zu dem Staat gehört, in dem wir sind, ist der, der nicht die gleiche Nationalität wie wir hat.“[70] Aber nicht jede Andersartigkeit ist bereits fremd. „Unterschiede im Geschlecht, Alter, Beruf oder Glauben können mit der Fremdheit konvergieren, sich teilweise mit ihr decken oder hinzukommen, aber sie verschmelzen nicht mit ihr.“[71] Gegenüber Fremden gibt es für gewöhnlich Argwohn und Vorurteile. Oft wird ihm zu verstehen gegeben, dass er lästig ist bzw. der öffentlichen Hand zur Last fällt. Für ihn selbst ist die Tatsache schwierig, dass er nicht in seiner Muttersprache sprechen kann, es sei denn, er findet Fremde der eigenen Zunge. Fremdheit ist der Gegenbegriff zur Norm.[72] Aber der Fremde ist nicht einfach derjenige, der dem Eigenen gegenübersteht. Nach Julia Kristeva ist der Fremde weder Offenbarung noch Gegner, sondern er „ist die verborgene Seite unserer Identität.“[73] Das Eigene ist also immer schon durch Fremdes kontaminiert. Die Fremdheit meiner selbst ist keine Form der Eigenheit, sondern besteht in der Anwesenheit des Anderen in mir. Eigenes ist in reiner Form nie fassbar. Andere sind an meiner Geburt beteiligt. Meinen Namen habe ich von Anderen empfangen.[74] Das Fremde ist ein Relationsbegriff. Es wird vom Eigenen konstruiert und ist historisch, kulturell, sozial und politisch variabel.[75]

---

[67] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 140-142.
[68] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 102.
[69] Vgl. Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, 11-13.
[70] Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, 104.
[71] Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, 105.
[72] Vgl. Duala-M’bedy, Xenologie, 30.
[73] Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, 11.
[74] Vgl. Waldenfels, Topographie des Fremden, 28-30.
[75] Vgl. Sander, Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? 36.

Julia Kristeva erinnert uns daran, dass von wenigen Ausnahmen abgesehen der Fremde zu allen Zeiten von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen war.[76] Das gleiche gilt für das Wahlrecht. „[S]elbst wenn es zutrifft, daß die Rechtsprechung niemals vollkommen unabhängig von der Politik ist – auch wenn sie es idealerweise sein sollte – im Fall der Fremden erlebt man eine ‚Instrumentalisierung des Rechts', die widersprüchlich und konfus ist, da sie die Unsicherheiten der politischen Führung widerspiegelt."[77] Kristeva sensibilisiert uns für die Tatsache, dass Fremdsein zugleich bedeutet, einen anderen politischen Status innezuhaben. „Unter psychologischen Gesichtspunkten bezeichnet er [der Fremde] unsere Schwierigkeit, als anderer und mit den anderen zu leben; unter politischen unterstreicht er die Grenzen der Nationalstaaten und des nationalen politischen Bewußtseins, das sie charakterisiert und das wir alle so tief verinnerlicht haben, daß wir es als normal erachten, daß es Fremde gibt, das heißt Menschen, die nicht dieselben Rechte haben wie wir."[78]

Nach Waldenfels gibt es drei Stufen von Fremdheit, nämlich alltägliche, strukturelle und radikale Fremdheit. „Fremdheit kann zunächst auftreten als alltägliche und normale Fremdheit, die innerhalb der jeweiligen Ordnung verbleibt, so etwa die Fremdheit von Nachbarn oder Straßenpassantinnen, mit denen wir uns auf alltägliche Weise verständigen können."[79] Solche Fremdheit ist uns vertraut. „Die Fremdheit steigert sich mit dem Auftreten einer *strukturellen* Fremdheit, die all das betrifft, was außerhalb einer bestimmten Ordnung anzutreffen ist."[80] Es gibt fremde Kalender, fremde Sprachen, fremde Rituale, ein fremdes Lächeln und einen fremden Zeitgeist.[81] Eine *radikale* Fremdheit „betrifft all das, was außerhalb jeder Ordnung bleibt und uns mit Ereignissen konfrontiert, die nicht nur eine bestimmte Interpretation, sondern die bloße ‚Interpretationsmöglichkeit' in Frage stellen. Hierzu gehören Grenzphänomene wie Eros, Rausch, Schlaf oder Tod, die den Gang der Dinge, auch die Raum- und Zeitordnung durchbrechen, verdichtet zu einem Augenblick, der die Raum- und Zeitlosigkeit streift. Niemand wird je in seinen Träumen heimisch, selbst wenn sie ihn wiederholt heimsuchen."[82] Wir könnten es uns im Rahmen der Philosophie nicht leisten, auf eine Auseinandersetzung mit dem Anderen und dem Fremden zu verzichten. „Die Fremdheit beginnt im eigenen Haus der Philosophie. Sie ist ein integrales Merkmal des Philosophierens, kein vorübergehender Zustand der Philosophie."[83]

---

[76] Vgl. Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, 108.
[77] Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, 111, mit Verweis auf Danièle Lochak, Etranger. De quel droit? Paris 1985, 211.
[78] Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, 112.
[79] Waldenfels, Topographie des Fremden, 35.
[80] Waldenfels, Topographie des Fremden, 36.
[81] Vgl. Waldenfels, Topographie des Fremden, 36.
[82] Waldenfels, Topographie des Fremden, 37, mit Verweis auf Clifford Geertz, Dichte Beschreibung, 1987, 61.
[83] Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 84.

2.2. Beispiele für Fremderfahrungen

Bevor wir uns an die Untersuchung zur Erkenntnis des Fremden in der Science Fiction begeben, wollen wir zunächst einmal anhand einiger Beispiele uns klarzumachen versuchen, wie wir selbst über Fremdheit denken und wie wir damit umgehen, damit wir in die Lage versetzt werden zu erkennen, wie Missverständnisse zwischen Eigenem und Fremdem entstehen, damit sie überwunden werden können. Missverständnisse sind dabei nichts, was vermieden werden soll oder kann, sondern sie sind konstitutive Bestandteile einer Erkenntnistheorie des Fremden. Ohne Missverständnisse würde man vom Fremden nichts lernen, ja, ohne Missverständnisse gäbe es den Fremden gar nicht.

Ein berühmtes Beispiel für ein Missverständnis innerhalb von Fremderfahrung ist der sogenannte Schleier, den islamische Frauen heutzutage auch in europäischen Ländern tragen. Der Schleier gilt in Mitteleuropa im allgemeinen als Zeichen der Unterdrückung der islamischen Frau oder als religiöses Bekenntnis dafür, die Trennung zwischen Religion und Staat in Frage zu stellen. Im Iran war der Schleier am Anfang der Revolution 1978/79 jedoch ein Zeichen der Solidarität mit der Revolution, oder ein Zeichen für die Ablehnung des amerikanischen Lebensstils. Er kann auch ein Symbol des Schutzes gegen die Außenwelt sein. In islamischen Ländern haben Kopftücher verschiedene Farben und Zeichen, die eine bestimmte Bedeutung haben. Es gibt eine Zeichensprache unter Frauen: durch das Tragen eines bestimmten Kopftuches kann eine Frau den anderen Frauen bedeuten, wie es ihr geht, ob ihr Mann in der Nacht zärtlich oder grob war oder ob sie unglücklich oder glücklich ist usw. In Deutschland tragen Frauen, die zum Islam konvertiert sind, das Kopftuch vielleicht aus Solidarität mit den türkischen Frauen oder protestieren so gegen den Körper- und Sexualkult des abendländischen Lebensstils. Das Differente ist also genau wahrzunehmen und auf seinen Sinn hin zu untersuchen.[84]

Ein weiteres Beispiel kommt aus der Medizin. Die Begegnung der abendländischen Medizin mit anderen Kulturen ist erst etwa 150 Jahre alt. Der medizinische Durchbruch im Abendland gelang erst im 19. Jahrhundert auf den Gebieten Anästhesie, Asepsis, Antisepsis, Virologie, Pharmakologie usw. Dieser Erfolg führte zu einer gewissen Blindheit gegenüber anderen Heilungssystemen, zum Beispiel gibt es das chinesische System der Meridiane oder das indische Ayurveda. Unser medizinisches System beruht auf bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen. Theo Sundermeier fordert daher eine interkulturelle Hermeneutik der Medizin. In Afrika verstehen einheimische Patienten oft nicht, was die europäischen Ärzte tun, weshalb sie zu ihrem eigenen Heiler gehen. Ihre Beschwerden lauten etwa folgendermaßen: „Der Doktor schaut mich nicht an, wenn er mit mir spricht." „Er gibt die Spritze mit der linken Hand." „Wenn Streit beim Personal ist, schlichtet er ihn nicht vor der Operation." „Er läßt eine schwangere Schwester die Medizin austeilen." Die europäischen Ärzte nehmen also die soziale Dimension der medizinischen Situation nicht ernst.[85]

---

[84] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 171-173.
[85] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 174-179.

Das dritte Beispiel stammt von Sylke Bartmann. Sie schreibt, dass das Fremdverstehen auf Akten der Selbstauslegung beruhe. Die Annahme von Bewusstseinsvorgängen des Anderen in kulturellen Überschneidungssituationen könnte zu Missverständnissen führen. Dazu gibt sie folgenden Bericht:

> „Susan besucht ihre deutsche Brieffreundin Heike zum ersten Mal zu Hause. Am Abend des ersten Tages sagt Susan zu Heike: ‚Kannst du mir die Schlüssel von deinem Auto geben, ich möchte in die Stadt fahren?' Heike, die sich von der Mutter das neue Auto geliehen hatte, um Susan vom Flughafen abzuholen, ist überrascht und verärgert über die unverständliche Forderung ihrer Freundin […] Susan spricht zwar deutsch, denkt aber US-amerikanisch. Sie sagt ‚Auto', meint jedoch ‚car' und das ist für sie nichts anderes als ein Fortbewegungsmittel und zwar das naheliegendste und verfügbarste. Heike versteht jedoch ‚Auto', welches für sie ein Statussymbol mit hoher Bindung an das Individuum bedeutet. Das Auto ist eine Verlängerung ihrer Intimsphäre, bzw. der ihrer Mutter, und deshalb ist die Verleihbarkeit problematisch."[86]

Bartmann ist der Ansicht, dass die interkulturelle Kommunikation gescheitert ist, weil man sich am je eigenen Begriff von Vertrauen orientiere und ein defizitäres Vorwissen über das Deutungsschema des Anderen vorhanden sei. Doch selbst ein gewisses Vorwissen schütze nicht vor dem Scheitern, weil es ein gesättigtes Wissen über das Unbekannte nicht geben könne.[87] Es lässt sich aber auch sagen, dass dieses Missverständnis gelöst werden kann, wenn beide Seiten erkennen, das sie ein je anderes Verhältnis zu ihrem Auto haben. Susan könnte sagen, dass ein Auto für Amerikaner etwas so Selbstverständliches sei, dass ein jeder es einfach benutze und man sogar den Schlüssel stecken lasse. Heike könnte erklären, dass der Wagen gar nicht ihr gehöre, sondern jemand anderem und dass man Dinge, die man geliehen habe, nicht fraglos weiterverleihen könne.

Das letzte Beispiel stammt aus der Ethnologie. Vielfach haben Ethnologen uns auf den Umstand hingewiesen, dass das Konzept des „Ich" keineswegs in allen Kulturen gleich ist. Wie wir bereits gesehen haben, ist nicht einmal in der eigenen Kultur klar, wie wir über das Ich denken sollen.[88] Nun haben einige Ethnologen darauf aufmerksam gemacht, dass menschliche Kulturen den Zaun zwischen sich selbst und der Wildnis auf verschiedene Weisen errichten. In den archaischen Völkern sei ein stärkeres Bewusstsein davon vorhanden, „daß wir immer nur das sein können, was wir sind, wenn wir zur gleichen Zeit das sind, was wir nicht sind, daß wir nur dann wissen können, wer wir sind, wenn wir unsere Grenzen erfahren und damit überschritten haben."[89] Philippe Descola und Eduardo Viveiro de Castro zeigen, dass sich in anderen Völkern, die sich am Rande der Weltgesellschaft bewegen, andere Ich-Konzepte entwickelt haben. Die Nahua-Völker in Mexiko, die zur Zeit der spanischen Eroberung lebten, unterschieden vier Hauptkomponenten

[86] Bartmann, Nicht das Fremde ist so fremd, 30.
[87] Vgl. Bartmann, Nicht das Fremde ist so fremd, 30.
[88] Vgl. Bd. I, 338-355.
[89] Duerr, Traumzeit, 201.

der Person, und zwar „tonacayo“, „tonalli“, „teyolia“ und „ihiyotl“. „Tonacayo“ hieß „all unser Fleisch“ als Bezeichnung des Körpers in seiner Totalität, wurde aber auch für die Pflanzen verwendet. „Tonalli“ sei eine ungreifbare Emanation, die sich im Atem materialisiere, und mit Hilfe des Blutes vom Kopf aus sich über den ganzen Körper verteile; es könne sich vom Körper entfernen (bei Trunkenheit, Schlaf, Krankheit oder Koitus) oder ganz, nämlich im Falle des bevorstehenden Todes, aber nicht sehr lange ohne Hülle bleiben und suche Zuflucht bei Tieren oder Pflanzen. Es könne mit „Ausstrahlung“ oder „Schicksal einer Person“ übersetzt werden. Es zeige sich in der Welt in Form von Licht oder Wärme. Das „tonalli“ sei bei der Geburt nicht anwesend, verleihe aber Kraft, reguliere die Körpertemperatur und ermögliche das Selbstbewusstsein. Das „teyolia“ dagegen sei ganz im Herzen. Dieser Teil der Person werde sich ins Reich der Toten begeben, weil es den Körper zu Lebzeiten nie verlassen werde. Je nach seinem „teyolia“ sage man, ein Mensch habe ein weißes, hartes, sanftes, bitteres, trauriges, rohes oder kaltes Herz. Aber auch von Tieren, Pflanzen, Bergen, Städten und Seen werde gesagt, sie hätten ein „teyolia“. Das „ihiyotl“ wiederum sei mit der Leber und der Galle verbunden. Eigentlich bedeute es „Atem“ und kanalisiere die Affekte (Begehren, Zorn, Appetit, Schadenslust). Es forme die Physikalität der Individuen. Erst die gute Koordination dieser vier Komponenten sorge für die Stabilität des Individuums.[90]

Der Andere kann im Schamanismus nicht nur ein Mensch, sondern vor allem auch ein Tier sein. Darauf hat jüngst Eduardo Viveiros de Castro aufmerksam gemacht. In seinem Artikel *Perspektiventausch. Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien* (2012) erklärt er, dass es im Schamanismus um die Beziehung zwischen Menschen und Nichtmenschen gehe. In diesem Seinszustand durchdrängen sich Selbst und Anderes gegenseitig. Diese Ontologie gehe davon aus, dass am Anfang nicht das Tier gewesen sei, aus dem sich irgendwann der Mensch herausentwickelt habe, sondern umgekehrt: am Anfang war der Mensch, und das Tier hat seine menschlichen Eigenschaften verloren „Die Menschen leben als das fort, was sie immer waren. Die Menschen sind nicht ehemalige Tiere, sondern die Tiere ehemalige Menschen.“[91] Die Menschheit sei daher die Ursubstanz des Universums.[92] Normalerweise sähen Menschen andere Menschen als Menschen, Tiere als Tiere und Pflanzen als Pflanzen. Doch im Schamanismus werde diese Perspektive vertauscht. Man versuche, aus der Perspektive des Tieres zu sehen, und dann sehe die Sache anders aus, nämlich so, dass Tiere Menschen als Tiere betrachteten, sich selbst aber als Menschen. Die abendländische Philosophie, „unsere Kosmologie postuliert eine physische Kontinuität und eine metaphysische Diskontinuität zwischen Mensch und Tier.“[93] Was den Menschen vom Tier unterscheide, sei Geist, während der Körper uns mit dem Tier eine. Die indianische bzw.

[90] Vgl. Descola, Jenseits von Natur und Kultur, 311-317.
[91] Viveiro de Castro, Perspektiventausch, 74.
[92] Man könnte meinen, der Schamanismus drücke hier dasselbe wie die abendländische Philosophie aus, nämlich: „Der Mensch ist die Krone der Schöpfung,“ was hier in einer substantiell anderen Weise aufgefasst wird.
[93] Viveiro de Castro, Perspektiventausch, 84.

schamanische Sichtweise postuliere das Gegenteil, nämlich die „metaphysische Kontinuität und physische Diskontinuität.“[94] Der Geist vereine Mensch und Tier, während der Körper sie trenne.

2.3. Hermeneutik des Fremden

Verschiedentlich haben die Philosophen reflektiert, welche Methoden angemessen sind, den Fremden bzw. die Fremde zu verstehen. Laut Bernhard Waldenfels haben Verstehen und Auslegen ihren Ort zwischen Eigenem und Fremdem. „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre.“[95] Der französische Philosoph Merleau-Ponty habe nach Waldenfels die Frage nach dem Logos des Fremden gestellt: „Wie den anderen verstehen, ohne ihn unserer Logik zu opfern und diese ihm?“[96]

Eine erste wirksame Form der Bewältigung des Fremden ist seine Aneignung. „Der Umgang mit dem Fremden ist so sehr durch das Ziel der Aneignung bestimmt, daß ‚Aneignung’ vielfach als Synonym für ‚Erkennen’, ‚Erlernen’ oder ‚Befreiung’ gebraucht wird […] Fremdheit scheint mit einem Makel behaftet, den es zu tilgen gilt.“[97] Häufig gehen Aneignungsbestrebungen mit Ego-, Ethno- oder gar Logozentrismus einher. Man will vergleichen oder gar gleichmachen, um den Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem einzuebnen.[98] Insofern war die klassische Hermeneutik eine *Vereinnahmungshermeneutik*, das heißt dem Leser wurden so viele Verstehenshilfen gegeben, bis er den fremden Text sich zu eigen gemacht, ihn „verstanden“ hatte. Im Idealfall dieser Hermeneutik ist das Ziel erreicht, wenn die unterschiedlichen Perspektiven bzw. Horizonte in eins fallen.

In diesem Zusammenhang hat Theo Sundermeier vier Modelle dieser Aneignungsbestrebung vorgestellt, die in der Kolonialgeschichte wirksam waren: 1. Bei und nach der Entdeckung Amerikas nimmt Kolumbus an den indigenen Bewohnern nicht das Fremde wahr, sondern nur das den Europäern Ähnliche. Einige von ihnen nimmt er mit nach Europa, damit sie die europäischen Sprachen lernen. Die Indianer sind zu missionieren und gelten als potentielle Christen. 2. Der Dominikaner Bartolomé de Las Casas betont bereits im 16. Jahrhundert die Würde des Menschen. Er verteidigt die Indianer und kämpft gegen das Unrecht, das die Spanier über sie gebracht haben. Doch auch er nimmt ihre Eigenart und Fremdheit nicht wahr. Sie haben das Recht, als Personen behandelt zu werden, doch dafür müssen sie getauft werden. Im Gegensatz zu Kolumbus versucht er aber, die Perspektive zu verstehen und verteidigt das Menschenopfer als eigene, aber eben andere oder fremde Position der Frömmigkeit, die das Wertvollste opfert. Den Relativismus der eigenen Position entnimmt er Paulus (1Kor 14,11). 3. Aristoteles betont im Gegen-

---

[94] Viveiro de Castro, Perspektiventausch, 84.
[95] Waldenfels, Topographie des Fremden, 17, mit Verweis auf Dilthey, GS VII, 225.
[96] Waldenfels, Topographie des Fremden, 100f., mit Verweis auf Merleau-Ponty, Von Mauss zu Lévi-Strauss, in: A. Métraux / B. Waldenfels (Hrsg.), Leibhaftige Vernunft, 1986, 14.
[97] Waldenfels, Topographie des Fremden, 49.
[98] Vgl. Waldenfels, Topographie des Fremden, 49f.

satz zu Las Casas die Ungleichheit unter den Menschen. Dennoch wird die Andersheit stärker beschrieben, analysiert und wahrgenommen, jedoch ausschließlich unter dem Aspekt der Überlegenheit der eigenen Kultur. 4. Die Überzeugung von der Ungleichheit der Völker kann auch zur utopischen Idealisierung der Fremden führen. Die Indianer werden als ideale Menschen hingestellt. Es entsteht das Bild des „guten Wilden". Die vollständige Identifizierung führt jedoch zum Verlust der eigenen Identität. Darüber hinaus kann man sich Kenntnisse der anderen Sprache und Kultur aneignen, um die Fremden desto besser kolonisieren zu können.[99]

Der Kolonialismus wiederum ist von einem Sendungsbewusstsein getragen, das das Fremde mit allen Mitteln zu integrieren trachtet. Wie das fremde Gebiet war auch der fremde Mensch etwas, von dem die Europäer nur in der Kategorie des Besitzes, und nicht des Fremdverstehens, dachten.[100] Ist die heute um sich greifende Globalisierung und Universalisierung nicht auch eine bloße Erweiterung der Eigenwelt? „Es wäre nichts gewonnen, wenn Eigenes lediglich gegen Fremdes vertauscht oder beides bis zur Unkenntlichkeit vermischt würde."[101] Voraussetzung für das Verstehen des Fremden ist die Fähigkeit, von sich selbst zu abstrahieren und den Anderen als Anderen zu denken. Wer anderen Religionen oder Kulturen nicht mit Sympathie oder Empathie begegnet, wird auch im Verstehen nicht weiterkommen. Das Fremdverstehen muss nicht vorschnell mit Aneignung oder Auslöschung des Fremden identifiziert werden. „Fremdverstehen ist ein Akt der *poeisis*, der zur *conditio humana* gehört."[102]

In Bezug auf die Hermeneutik des Fremden ist in den letzten Jahrzehnten auch die Frage aufgetaucht, inwiefern wir den Fremden mit „seiner" Kultur in „unserem" Land leben lassen können. Wie weit müssen wir zulassen, dass der Fremde seine Kultur bei uns lebt, wenn seine Werte unseren Werten widersprechen? In diesem Zug ist ein Streit zwischen sogenannten Universalisten und Multikulturalisten oder Kulturrelativisten ausgebrochen. „Universalisten werfen den Kulturalisten vor, daß sie mit der Anerkennung des Fremden als Fremden auch Formen des Kannibalismus, der Frauenunterdrückung, der Diktatur, des Aberglaubens zulassen oder einem fundamentalistischen Gesinnungsterror freien Lauf lassen. Kulturalisten replizieren mit dem Gegeneinwand, daß es einen universalen, transkulturellen Maßstab gar nicht gebe, da alternierende Maßstäbe mit der jeweiligen Lebensform entstehen und vergehen."[103] Darauf könnte man wiederum antworten, wenn sich die Kulturrelativsten weigern, eine universelle Begründung anzuerkennen, weil die je verschiedenen kulturellen Normen und Bräuche jeden universellen Geltungsanspruch negieren, sie in ein Geltungsdilemma geraten, weil sie nicht begründen

[99] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 21-23.
[100] Vgl. Duala-M'bedy, Xenologie, 197-199.
[101] Waldenfels, Topographie des Fremden, 83.
[102] Sander, Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? 38.
[103] Vgl. Waldenfels, Topographie des Fremden, 112f.

können, weshalb *ihre* Position dann gelten soll. Wir werden später im Rahmen der *Ethik* noch näher auf diese Problematik eingehen.

Heutzutage geht die hermeneutische Erfahrung von einem Vorverständnis aus und ist eine Form impliziter Vernunft. Sie vereint Zugehörigkeit und Abstandnahme zur eigenen Tradition. Für eine hermeneutische Philosophie ist Fremdheit nicht unüberwindbar. Ob aber die „Überwindung" der Fremdheit die Aufgabe der Hermeneutik ist, wie Bernhard Waldenfels meint,[104] möchte ich bezweifeln. Vielleicht hat es auch etwas Gutes, wenn wir nicht alles verstehen und der Fremde uns fremd bleibt, dessen Fremdheit wir zu akzeptieren und „auszuhalten" (Sundermeier) haben. Andererseits sollte man es für ein natürliches Bedürfnis des Menschen halten, den Fremden zu verstehen. Wahrnehmen, Deuten und Bewerten des Fremden sowie der Umgang mit Irritationen sind Schnittstellen im Prozess des Fremdverstehens. Dabei wird die Sinnhaftigkeit des Unbekannten unterstellt.[105] Georg Stenger hat zu bedenken gegeben, dass Fremderfahrung mehrdimensional ist. Die Fremdheit zu denken und sie zu erfahren sind zwei grundlegend verschiedene Akte. Die fremde Kulturwelt hat ihrerseits eine eigene Vertrautheit und Eigentümlichkeit. Fremdheit gibt es nämlich nur in Bezug auf die eigene Kultur. Normalerweise wird das Eigene als gegeben vorausgesetzt und hingenommen, aber die Vertrautheit ist nicht der Ausgangspunkt des Befassens mit dem Fremden, sondern muss erst nach und nach gewonnen werden. Das Fremde macht uns darauf aufmerksam, dass das Vertraute nicht einfach gegeben ist, sondern dass es das Fremde als ständige Aufgabe konstitutiv braucht. Etwas Vertrautes gibt es nur, weil es etwas Fremdes gibt. Wer das Fremde verstehen will, ist an Sinnzusammenhängen orientiert, die mehr meinen als nur erkenntnistheoretische Zugänge zu Sachzusammenhängen. Darüber hinaus bleibt zu bedenken, dass die Perspektive, die ich auf den Fremden habe, nicht umgekehrt dieselbe Perspektive ist, die der Fremde auf mich hat. Wer Fremderfahrungen macht, dem wird deutlich, dass das bislang Vertraute nicht selbstverständlich ist. Und wir haben über das Fremde auch keine Verfügungmacht, sondern es widerfährt uns. Vom Fremden geht damit ein Anspruch aus, auf den wir so oder so zu antworten haben.[106] Theo Sundermeier spricht deshalb von einer xenologischen Hermeneutik. Er weist uns darauf hin, dass wir die „unausweichliche Selbstreflexivität unseres Denkens und Handelns in der Begegnung mit dem Fremden" zu bedenken haben. Identitätsfindung und -bewusstsein gibt es nicht ohne den anderen.[107]

Beim Durchdenken der Fremdproblematik hat Bernhard Waldenfels drei Stufen der Hermeneutik ausgemacht: 1. die Interpretations- und Auslegungskunst; 2. der allgemeine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Rahmen für das methodische Verstehen und Auslegen; 3. das Philosophieren und das vorphilosophische Leben

[104] Vgl. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 69-71.
[105] Vgl. Bartmann, Nicht das Fremde ist so fremd, 34.
[106] Vgl. Stenger, „Fruchtbare Differenz", 136-145.
[107] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 9-11, zit. 9f. Sabine Sander hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Fremde nicht der Andere ist (vgl. Sander, Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? 44).

wird selbst als Verstehen und Verständigung bestimmt. Waldenfels fragt, ob sich das Fremde auf dem Boden solcher Hermeneutik „bewältigen“ lasse, oder ob dieses dazu angetan sei, sich selbst noch in Frage zu stellen.[108] Denn wenn wir das Fremde mit unseren hermeneutischen Fragen überfrachten, kann es ja umgekehrt sein, dass das Fremde seinerseits mit eben denselben oder mit anderen Methoden versucht, uns zu verstehen und wir gar nicht merken, dass auf uns ebenso eine Hermeneutik angewendet wird. Eine weitere Schwierigkeit liegt laut Waldenfels darin, dass im Fremden eventuell Scherz und Ironie erkannt werden müssen. „Am wichtigsten aber sind Prätexte wie ideologische Äußerungen, Traumbilder oder neurotische Symptome, die ihren ‚wahren Sinn’ maskieren.“[109] Wenn etwas nicht zur Sprache kommt, heißt das noch nicht, dass es unverständlich ist, es bleibt zunächst nur unterhalb der Schwelle des Gesprächs.[110] Die Frage ist also auch, was wie „repräsentiert“ wird, als was, in welchem Sinn und in welcher Bedeutung etwas auftritt, das zur Sprache kommt, und in welchem Kontext, welchen Medien es erscheint.[111] Beim Ziel interkultureller Hermeneutik, einem gelingenden Zusammenleben, bleibt jeder er selbst, wird niemand vereinnahmt. Die Ordnung, in der der andere lebt, ist zu achten. Der Respekt des anderen kennt das Staunen über den Fremden. Und wer erstaunt ist, der kann auch bei Dissonanzen Gelassenheit üben und sucht nicht nach vordergründiger Harmonie, denn schließlich gehört auch das Ertragen von Dissonanzen zum Leben. Respekt heißt, Distanz und Nähe in ein rechtes Verhältnis zueinander zu setzen. Die gegenteilige Haltung ist der Konkurrenzkampf.[112] Für eine interkulturelle Hermeneutik zieht Sylke Bartmann folgendes Fazit:

> „1. Indem vertraute kulturelle Werte und Praxen auf die eigene Person bezogen und somit persönlich erfahren werden, können interkulturell bedingte Schwierigkeiten letztlich im Abstand zur eigenen Person verstanden werden. Interkulturelle Probleme verbleiben nicht auf der persönlichen Ebene, so dass Handlungsalternativen u.ä. leichter in den Blick geraten. 2. In der Annahme, fremd zu sein und potentiell auch zu bleiben, wird gleichzeitig eine dazugehörige Differenz anerkannt. Aus diesem Abstand heraus ist es der Person eher möglich, sich einzuleben und damit auch affektiv Zugehörigkeit zu erfahren.“[113]

2.4. Kritik der Xenologie

Eine Hermeneutik des Fremden ist voller Tücken und Gefahren. Die Art und Weise, wie die abendländische Philosophie das Fremde betrachtet hat und noch betrachtet, ist von verschiedenen Seiten kritisch gesehen worden. Ich möchte hier exemplarisch die Ansätze von drei Kritikern des xenologischen Diskurses nur kurz

---

[108] Vgl. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 67.
[109] Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 73.
[110] Vgl. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 75f.
[111] Vgl. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 124.
[112] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 183-185, mit Verweis auf O. Fuchs, Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik, in: ZMR 77 (1993), 62-77.
[113] Bartmann, Nicht das Fremde ist so fremd, 33.

anreißen: des Politologen und Ethnologen Munasu Duala-M'bedy, des Philosophen Bernhard Waldenfels und des evangelischen Missionstheologen Theo Sundermeier.

Der kamerunische Politologe und Ethnologe Munasu Duala-M'bedy kritisiert in seinem Werk *Xenologie* (1977) das abendländische Weltbild als dichotomisch und manichäisch. Im Zusammenhang mit dem Kolonialismus habe es zwischen schriftlosen und Schriftvölkern, zwischen historischen und ahistorischen Völkern unterschieden. Diese Unterscheidung sei aber eine ideologische Haltung. So habe man die alte mittelalterliche Unterscheidung zwischen Christen und Heiden nun durch eine zwischen „Wilden" und „Zivilisierten" ersetzt, wobei die Wilden auch als Synonym für glückliche Naturvölker verwendet worden seien.[114] Die xenologische Struktur bilde sich anhand einer Dichotomie bzw. des ideologischen Dogmas von der ökonomischen Entwicklung. Auch der Begriff Unterentwickeltheit sei xenologisch. „Die Erfüllung des als ‚primitiv' oder ‚unterentwickelt' diagnostizierten Menschen besteht in einem höheren Stand wirtschaftlicher Glückseligkeit, die der ‚zivilisierte' bzw. ‚industrialisierte' Mensch angeblich erfahren hat."[115] Die Menschen der „Dritten Welt" würden damit zu Hilfsbedürftigen, Kranken und Debilen gemacht. Bisher sei in der abendländischen Philosophie der Zugang zum Phänomen des Fremden durch geschichtsphilosophische Klassifikationskriterien verzerrt worden.[116] Die Xenologie sei eine Theorie des „Nebenbewusstseins", das heißt eine Theorie des Bewusstseins vom Anderen oder Fremden. Dabei stelle sich die Frage, mit welcher Sprache man dem Nebenmenschen, dem Fremden, gerecht werden könne. Das Problem sei hier aber, dass es keine „xenologische Wahrheit" gäbe; „der Gegenstand Fremdheit ist keine wissenschaftliche Kategorie."[117] Duala-M'bedy wirft der abendländischen Philosophie vor, so etwas wie einen „Naturzustand", von dem etwa Thomas Hobbes spreche, nur erfunden zu haben. Dieser Naturzustand sei überdies der andauernde Gegenstand eines jeden Utopiediskurses.[118] Duala-M'bedy wirft der westlichen Welt vor, Wissenschaften wie die Völkerkunde dazu benutzt zu haben, machtpolitische Bestrebungen der abendländischen Kulturvölker durchzusetzen. Das Problem der Anthropologie bestehe darin, dass sie nicht nur eine Wahrheit über sich selbst, sondern auch über fremde Menschen erzeugen wolle. Hier sei der Mensch das Wissenschaftsobjekt, das aber eben nur in der *participatio* erfasst werden könne.[119] Die Wissenschaft des Abendlandes sei eben auch nur *eine* mögliche Betrachtungsweise der Welt neben anderen. Die Rationalität der Moderne „bedeutet den Glauben an die Verfügbarkeit der Wahrheit, nicht aber, wie die existentielle Rationalität der ‚interpretierten' Mythen, das Geöffnetsein gegenüber dem Seinsgrund."[120] Genau das sei das Problem des west-

[114] Vgl. Duala-M'bedy, Xenologie, 19f.
[115] Duala-M'bedy, Xenologie, 22.
[116] Vgl. Duala-M'bedy, Xenologie, 22f.
[117] Duala-M'bedy, Xenologie, 53.
[118] Vgl. Duala-M'bedy, Xenologie, 111.
[119] Vgl. Duala-M'bedy, Xenologie, 179.
[120] Duala-M'bedy, Xenologie, 205.

lichen Denkens. Denn es leite seinen Realitätsbezug „nicht vom Seinsgrund her, sondern vom vermeintlich sicheren Wissen um die Struktur des Seins.“[121] Ob diese Form der Wissenschaft, das Fremde bei seinen Hörnern zu packen und sich einzuverleiben, zu seinem wirklichen Verständnis beiträgt, sieht Duala-M'bedy kritisch. Er macht Anthropologie und Ethnologie zu „Zeugen für die Haltung eines Jahrhunderts, alle Prozesse der Natur ‚wissenschaftlich' zu begreifen. Es liegt an dieser verbrämten Atmosphäre der Wahrheitssuche und -spende, daß es dem westlichen Menschen gelang, den xenologischen Topos so zu assimilieren, daß er zwischen ihm und dem Fremden in der Behandlung existenzieller Probleme eine totale Identität vorsieht.“[122] Oft hätten westliche Ethnologen sich die Wilden vorgestellt als eine lebendige Antike in der Gegenwart. Aber das sei eine Form von Evolutionismus, den Duala-M'bedy zurückweist. Vielmehr bemerkt er, dass die europäischen Wissenschaften mit Kategorien arbeiteten, die vor allem ihr eigenes Denken spiegelten, womit sie für Fremdes kaum offen seien. „Die Aussagen über den Fremden sind durch die eigene Erfahrung bedingt, die sich als eine spezifische Stellung im Kosmos definiert. Die xenologischen Kategorien, die daraus abgeleitet werden, reflektieren die Erfahrungszusammenhänge des eigenen Selbstverständnisses.“[123] Zu meinen, man könne hier eine objektive Haltung einnehmen, sei eine Selbsttäuschung.[124]

Auch Bernhard Waldenfels hat von dem „Paradox einer Wissenschaft vom Fremden“ gesprochen.[125] Fremdes könne es in einer normalen Objektwissenschaft gar nicht geben, weil Fremdes kein Objekt sei.[126] Die Eingemeindung des Fremden in einen Verstehensprozess setze voraus, dass es ein einziges Sinngeschehen gäbe, was aber nicht vorausgesetzt werden könne. Selbst dann, wenn dieselben Zeichen und übersetzten Wörter benützt würden, heiße das nicht, dass der Fremde schon verstanden worden sei. Waldenfels kritisiert, dass heutzutage viel davon gesprochen werde, dass der Fremde von uns erst gemacht werde. „Es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie das Machen von etwas *etwas Fremdes* und gar noch *jemand Fremden* als einen personalen Anderen hervorbringen soll […] Mit einem Repräsentationismus, mit der getreuen Wiedergabe einer vorgegebenen Wirklichkeit, hat eine Fremderfahrung, die das eigene Selbst einschließt, ebensowenig zu tun wie mit einem Konstruktivismus, bei dem Konstrukteure oder Apparaturen ihren Konstrukten die Bedingungen vorschreiben.“[127] Der Fremde dürfe nicht darauf zugeschnitten werden, dass er nur insoweit zugelassen sei, als er sich in einen allgemeinen Logos integrieren lasse. Vielmehr beginne das Abenteuer der Fremdheit erst dann, wenn es Bedingungen unterliege und Effekte hervorrufe, die gerade nicht in

[121] Duala-M'bedy, Xenologie, 219.
[122] Duala-M'bedy, Xenologie, 207.
[123] Duala-M'bedy, Xenologie, 228.
[124] Vgl. Duala-M'bedy, Xenologie, 228.
[125] Waldenfels, Topographie des Fremden, 85.
[126] Vgl. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 128.
[127] Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 136.

einem Wahrheitsnetz eingefangen werden könnten.[128] Waldenfels stellt heraus, dass das Fremde geradezu konstitutiv für jeden Menschen und jede Gesellschaft sei. Nur der Fremde ermögliche uns, uns selbst kritisch und distanziert zu sehen. Ich bin nicht nur ich selbst, ich bin auch ein Anderer. Erst vom Anderen her wird Menschsein überhaupt möglich. „Andere sprechen aus mir, noch bevor ich an ihre Stelle trete und für sie spreche. Umgekehrt begegnet uns Fremdes im Fremden, bevor der Andere sich zum Fürsprecher einer fremden Stimme macht. Stellvertretung, die mehr bedeutet als eine paternalistische Bemächtigung, setzt voraus, daß ich selbst niemals völlig an meinem Platz bin.“[129] Das Fremde unterliege nicht unseren Regeln und lasse sich nicht einfach als solches aus unserer eigenen Erfahrung verstehen. „Das Fremde ist *mehr* und *anderes* als das, was sich ‚repräsentieren' läßt, doch ist es, was es ist, *nicht ohne* all dies.“[130] Waldenfels vergleicht das Fremde mit der Uneinholbarkeit des eigenen Lebens. „Das Fremde holen wir so wenig ein wie die Urvergangenheit der eigenen Geburt, die von vornherein durch Fremdheit gezeichnet ist […] Das Fremde konstituiert sich als Fremdes, indem wir darauf antworten; das Fremde als Fremdes erweist sich damit als das Unvorstellbare und Undarstellbare in allen Vorstellungen und Darstellungen. Ebendies ist uns schon als das fruchtbare, ‚gute' Paradox des Ausdrucks und der Darstellung begegnet.“[131]

Theo Sundermeier setzt sich in seiner kritischen Philosophie des Fremden mit zwei Positionen auseinander, die scheinbar nur wenig miteinander zu tun haben: mit der Bronislaw Malinowskis und der von Emmanuel Lévinas. Sundermeier erklärt in seinem Text, dass sich der abendländische Blick auf den Fremden im Laufe der Zeit verändert habe. Sei der Fremde zur Zeit des Kolonialismus lediglich als Ausbeutungsobjekt betrachtet worden, so habe sich der methodische Zugang zum Fremden mit dem Ethnologen Bronislaw Malinowski grundlegend geändert. Malinowski hielt sich während des Ersten Weltkriegs bei den Trobriand-Insulanern in der Südsee auf. Er ließ sich auf diese Menschen ein, erfuhr ihre Kultur, erlernte ihre Sprache und lebte unter ihnen. Man nannte das „teilnehmende Beobachtung“. Teilnehmen heißt, mit den anderen zusammenzuleben und einen Perspektivwechsel zu vollziehen. Doch die Ethnologen, so Sundermeier, arbeiteten in jener Zeit oft im Dienst der Kolonialregierungen. Der Forscher sei keineswegs zum romantischen Überläufer geworden, sondern habe das gesammelte Material aus einer höheren Perspektive geordnet. Malinowski habe versucht, auf dem schmalen Grat zwischen Nähe und Distanz zu balancieren, um wissenschaftliche Objektivität zu erlangen. Aber die Frage sei, ob er durch seine Kategorisierung die fremde Gesellschaft wirklich erreicht habe. Die Selbstinterpretation und die Selbstwahrnehmung der Fremden bekam ein neues Gewicht. Auch die Subjekthaftigkeit der Ergebnisse des

[128] Vgl. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 145f.
[129] Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 148.
[130] Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 149.
[131] Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 150.

Forschers gerieten in den Mittelpunkt. Waren seine Forschungsergebnisse wirklich so objektiv, wie er meinte? Die Veröffentlichung der Tagebücher Malinowskis 1967 habe einen Schock ausgelöst, denn diese hätten gezeigt, wie voreingenommen er gewesen sei, und wie stark Feindbilder, Vorurteile, Abscheu und Zuneigung seine Forschung beeinflusst hätten. Durch die Thematisierung der Subjekthaftigkeit des Forschers werde auch die Form des Erzählens in ihrer Bedeutung neu entdeckt.[132]

Einen ähnlichen Versuch, den Fremden, den Anderen zu verstehen, habe der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Lévinas unternommen. Auch bei Lévinas gehe es um die Rücknahme des Ich, und doch sei sein Ansatz radikaler als der Malinowskis. Lévinas kritisiere vor allem den egologischen Ansatz Edmund Husserls. Husserl habe versucht, das Mir-Eigene zu umgrenzen. Das eigene Ich gelte als Vorlage für das Fremde. Auf die Reduktion folge die Rekonstruktion. Doch Husserls Egologie kenne den Anderen nur als Spiegel des Ich. Eine wirkliche Andersheit gerate nicht in den Blick. Der Andere werde zwar nicht beurteilt, nicht verurteilt, nicht vereinnahmt, aber eine Beziehung werde auch nicht hergestellt. Vom Subjektivismus her könne man den Anderen aber nicht denken. In Lévinas' Texten findet man nach Sundermeier ein Verlangen nach Wanderschaft, Fremde und Entfremdung. Dieser Weg wolle kein Weg zurück zum Ich sein; die Begegnung mit dem Anderen wolle kein Weg zur Selbstfindung sein. Auch dürfe der Andere nicht auf sein Wesen, sein An-sich-Sein befragt werden. Man könne von einem Aufstand Lévinas' gegen die Egozentrik der Bewusstseinsphänomenologie Husserls und des abendländischen Idealismus sprechen. Erst die Infragestellung meiner Selbst durch den Anderen mache mich solidarisch. Dieses Wissen feie mich davor, im anderen nur das Objekt zu sehen.[133] Levinas lehne auch Husserls „Einfühlung" ab, „damit das Ich keine Chance bekommt, sich irgendwie und irgendwo neu zu etablieren und zu Hause zu fühlen."[134] Vielleicht wird der Fremde erst dann wirklich ohne Angst angenommen, wenn sich das Ich dazu durchgerungen hat, die Sorge um das eigene Überleben zu überwinden.

3. Erkenntnistheoretische Fragen in der Science Fiction

Was haben also die erkenntnistheoretischen Fragestellungen, die Wittgenstein, Quine oder Gettier umgetrieben haben, sowie unsere Bemerkungen über die Erkenntnistheorie des Fremden mit Science Fiction zu tun? Wie wir schon festgestellt haben, handelt es sich bei der Science Fiction um Gedankenexperimente, die unser alltägliches Denken in Zweifel ziehen. Wir müssen uns darüber im klaren sein, dass unser Denken nicht die Wirklichkeit „an sich" abbildet, sondern ein historisch so Gewordenes ist. Wie subjektiv, wie objektiv sind unsere Erkenntnisse? Für unsere erkenntnistheoretischen Fragen schafft die Science Fiction kognitive

[132] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 26-29.
[133] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 59-66.
[134] Sundermeier, Den Fremden verstehen, 67f.

Modelle.[135] Eine solche Frage ist die nach der Möglichkeit, Fremdes bzw. Unbekanntes zu erkennen. Unsere Frage in der „Erkenntnistheorie des Fremden“ war ja vor allem die, wie ich den Fremden verstehen soll, wie ich sein Handeln und Verhalten einordnen soll, wie ich angemessen auf ihn reagieren bzw. mit ihm kommunizieren soll, um ihm so gerecht wie möglich begegnen zu können. Denn, mit Waldenfels gesprochen, ist in der Science Fiction der Außerirdische der radikal Fremde. Da er ein Wesen ist, dem wir Rationalität unterstellen, machen wir uns Gedanken darüber, wie wir mit ihm kommunizieren können. Und weiter unterstellen wir, dass auch der Außerirdische seinerseits sich fragt, ob er überhaupt mit uns reden kann.[136]

Der Philosoph Hans Blumenberg hat die Frage gestellt, ob wir die Außerirdischen überhaupt wahrnehmen könnten oder sie uns. Denn dieses Phänomen gäbe es auch in der Tierwelt. „Eine Drossel und ein Kaninchen nehmen einander nicht wahr; selbst die heftigste Bewegung des jeweils anderen hat keine Folgen. Nun kann man sich vorstellen, genau dies sei der Effekt, der entstände, wenn Menschen jemals auf einem fremden Stern landen sollten. Dessen Bewohner könnten die hervorstechende Eigenschaft des völligen Mangels an Neugierde zeigen.“[137] Eine ähnliche Erfahrung habe Henry Kissinger gemacht, als er 1973 in Vietnam gewesen und durch die Straßen spaziert sei. Die Menschen hätten ihn behandelt, als wäre er Luft, als hätten sie mit ihm nichts zu tun.[138]

Nun hätten, so Blumenberg weiter, auf unserem Planeten Sprachwissenschaftler in Erwartung der Begegnung mit Weltraumbewohnern bereits über die Sprache gesprochen, in der man Kommunikation betreiben sollte. Aber was, wenn das Lächeln auf dem fremden Stern die Bekundung von Abscheu sei? Wie könne man erkennen, was ihre Tätigkeiten bedeuteten? Schon im Alltäglichen könne es trotz Sprache Unüberwindbarkeiten geben.[139] Blumenberg verweist auf ein Beispiel von Wittgenstein: „Denken wir uns nur Menschen, die keine Träume kennen und die unsere Traumerzählungen hören.“[140]

Um Kontakt mit Außerirdischen herzustellen, wurden bereits Botschaften ins Weltall abgeschickt. Das bekannteste Projekt hierzu ist SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence). 1971 trafen sich Amerikaner und Sowjets in Armenien, um über die Kommunikation mit Außerirdischen zu sprechen. Der Radioastronom Josif Shklovski war jedoch der Ansicht, die Aussicht, mit Außerirdischen zu spre-

---

[135] Vgl. Schulz, Science Fiction, 155.

[136] Nach Georg Simmel sind uns die Bewohner des Sirius nicht fremd, da sie jenseits von fern und nah seien. Vgl. Sander, Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? 42, mit Verweis auf G. Simmel, Exkurs über den Fremden, in: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 1908, 509-512.

[137] Blumenberg, Vollzähligkeit, 349.

[138] Vgl. Blumenberg, Vollzähligkeit, 350, mit Verweis auf Henry A. Kissinger, Memoiren 1973-1974, München 1982, 35.

[139] Vgl. Blumenberg, Vollzähligkeit, 350-355.

[140] Blumenberg, Vollzähligkeit, 355, mit Verweis auf Wittgenstein, Zettel, §108; Schriften Bd. 5, 311.

chen, sei sehr gering, wenn schon unter terrestrischen Nationen Kommunikation verboten werde. Titel und Thema des Treffens war CETI (Communication with Extraterrestrial Intelligence). Die Radiotransmission, so erklärte die Konferenz in Armenien abschließend, sei die ideale Transmissionsfrequenz für die Wahl von Zielsternen. Mit der Zeit ging man von der Kommunikation zur Suche nach extraterrestrischer Intelligenz über (SETI). Denn bevor man eine Kommunikation überhaupt aufnehmen konnte, musste es ja erst einmal Leben auf fremden Planeten geben. 1982 schossen Frank Drake und Carl Sagan eine interstellare Botschaft an einen 22.000 Lichtjahre entfernten Sternhaufen, sie enthielt die Zahlen von eins bis zehn, Informationen über die menschliche DNA, Zeichnungen von Mann und Frau, eine graphische Darstellung des Sonnensystems und ein Bild des Areciboteleskops in Puerto Rico. 1986 sandte Joe Davis ein Radiosignal ins All; die Transmission dauerte nur wenige Minuten und wurde von der U.S. Air Force unterbrochen. 1999 wurde in der Ukraine ein „kosmischer Ruf" zu einem 70 Lichtjahre entfernten Stern im System Cygnus abgestrahlt. Aber das Problem an solchen Verschickungen besteht auch darin, dass Botschaften mit einer bestimmten einzigen Wellenlänge nur begrenzt verstehbar sind.[141] Außerdem wäre noch die Frage, ob eine Nachricht von uns Menschen überhaupt von Außerirdischen verstanden werden könnte. Man müsste den Anspruch habe, dass eine Botschaft Elemente enthält, die von einem intelligenten Geist universal verstanden werden könnte.[142]

Daniel Oberhaus hat über die Frage hinaus, ob eine Kommunikation mit Aliens möglich sei, noch eine weitere wichtige Bemerkung ergänzt. Wir müssten uns vor allem eine Frage stellen: Wollen wir den Außerirdischen die Wahrheit sagen? Bei allem Wohlwollen für die Aliens müssten wir ihnen auch etwas über unsere Kriege, unsere wirtschaftlichen Ungleichheiten, über dogmatischen Glauben, Bigotterie, Ignoranz und Gier erzählen. Die bisherigen Botschaften seien durch eine rosarote Brille gefiltert gewesen.[143] Andererseits muss auch darauf verwiesen

[141] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 14-23.
[142] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 3f. In diesem Zusammenhang gibt es die kolportierende Bemerkung, dass, obwohl wir noch keine Aliens entdeckt haben, sie vielleicht schon uns entdeckt haben. Warum aber kontaktieren sie uns dann nicht? Weil sie, so die Antwort, möglicherweise kein Interesse an uns haben und uns als Ameisen betrachten. Dieser misanthrope Einwurf ist jedoch eine Ansammlung unsinniger und einander widersprechender Überlegungen, und zwar aus folgenden Gründen: Wenn uns die Außerirdischen entdeckt haben, könnte es sein, dass sie sehr wohl schon Kommunikationsversuche unternommen haben, die uns aber noch nicht erreicht haben. Wenn sie angeblich kein Interesse haben, ist wiederum die Frage, warum sie zu suchen angefangen haben. Und warum sollten sie an Ameisen kein Interesse haben? Selbst wenn es bloß Ameisen auf anderen Planeten gäbe, würden unsere Forscher das als Weltsensation bezeichnen. Wenn also die Aliens keine Neugier für Ameisen auf anderen Planeten aufbringen, kann das nur bedeuten, dass sie an Leben auf anderen Planeten gewöhnt sind (was unwahrscheinlich ist) oder aber so andersgeartet sind, dass sie für anderes Leben als das ihre kein Interesse aufbringen. Dann aber wären wir erneut bei der Frage, weshalb sie überhaupt die Suche begonnen haben. Vgl. Michael, Extraterrestrial Intelligence, 33.
[143] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 168.

werden, dass man sich bei der Erörterung dieser Fragen auf höchst spekulativem Gebiet befindet. Zu recht erklärt deshalb Hans Blumenberg:

> „Unter dem Gesichtspunkt wissenschaftlicher Verantwortlichkeit muß die Propaganda, der Austausch von telegraphischen Botschaften mit Bewohnern anderer Welten außerhalb unseres Sonnensystems sei nur eine Frage der Zeit und vor allem des Geldes, gelinde gesagt als Scharlatanerie bezeichnet werden. Sollte die nächste vernünftig besiedelte Erde um eine der Sonnen unseres Milchstraßensystems kreisen, so wäre bei Annahme einer durchschnittlichen Entfernung die Wartezeit für die erste Antwort auf eine ausgeschickte Frage länger als die ganze bekannte Geschichte menschlicher Kultur.“[144]

Dennoch ist die Auseinandersetzung mit dieser Frage insofern bedeutsam, als wir uns damit über uns selbst als Spezies Mensch Gedanken machen. Anders gefragt: Was bedeutet es für den Menschen, wenn er sich die Kommunikation mit Außerirdischen vorstellt? Was sagen wir damit über uns selbst?

Zu dem Problem der Begegnung mit Außerirdischen stellt Stanisław Lem folgendes Gedankenexperiment an: Angenommen, Raumfahrer kehren nach langer Zeit von einem fernen Planeten wieder. Sie erklären, dort herrsche das absolute Chaos. Die Frage ist nur, woher man wissen soll, ob dort tatsächlich Chaos herrscht oder nur eine den Raumfahrern unbekannte Ordnung.[145] Die Antwort Theo Sundermeiers besteht darin zu erkennen, dass das Fremde eben nicht Chaos und Unordnung bedeutet, sondern nur eine andere Ordnung darstellt, der man sich anvertrauen müsse.[146]

Für unsere Fragestellungen möchte ich vor allem das Science-Fiction-Werk des polnischen Autors Stanisław Lem heranziehen, und zwar seine Romane *Solaris*, *Die Stimme des Herrn,* und *Der Unbesiegbare* sowie seine Erzählung *Der Unfall*. Zwei weitere Romane, die analysiert werden sollen sind *Picknick am Wegesrand* von Arkadi und Boris Strugatzki sowie *Report über Probabilität A* von Brian W. Aldiss sowie der Film *Matrix* von Andy Wachowski.

3.1. Stanisław Lem, Der Unbesiegbare (I)

Der Roman *Der Unbesiegbare (Niezwyciezony i inne opowiadania)* stammt aus dem Jahre 1964 und gibt den Titel für einen mittelschwerer Raumkreuzer, der mit Photonenantrieb und beinahe Lichtgeschwindigkeit durch die Galaxis rast, während die Besatzung, 83 Männer, im Tiefschlag liegt. Als das Raumschiff auf dem Planeten Regis III landet, wird die Besatzung geweckt. Ihre Aufgabe ist es, den Schwesterkreuzer „Kondor“, der auf diesem Planeten verschollen ist, zu finden. Hauptgestalten dieses Romans sind der Kommandant bzw. Astrogator Horpach und sein Erster Offizier und Navigator Rohan. Obgleich die Atmosphäre aus 78 % Stickstoff und 16 % Sauerstoff besteht, also erdähnlich ist, ist sie giftig, weshalb

[144] Blumenberg, Vollzähligkeit, 541.
[145] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 117.
[146] Vgl. Sundermeier, Den Fremden verstehen, 142.

man Atemmasken verwendet, die aber nur Nase und Mund umschließen. Der Planet ist zwar durch andere Expeditionen bereits bekannt, es gibt aber nur ungenaue Karten und Analysen, weshalb man beschließt, Festland und Ozean geologisch zu untersuchen. Dazu werden auch Fotosatelliten in die Umlaufbahn geschossen. Immerhin findet man heraus, dass im Ozean Knochenfische, Algen und Kleinstlebewesen existieren; aber das Festland ist reine Wüste, und auf ihm gibt es kein Leben. Da entdeckt man auf Satellitenfotos ein Landschaftsmosaik, das nicht geologischen Ursprungs sein kann. Rohan vermutet eine Stadt, die ca. 50-60 Kilometer vom Raumschiff entfernt liegt, und man beschließt, mit dem „Unbesiegbaren" dorthin zu fliegen. Diese sogenannte Stadt ist tatsächlich künstlich angelegt worden, ähnelt aber ansonsten in nichts einer dem Menschen bekannten Stadt. „Aus dem Sand der Wanderdünen ragten in unbekannter Tiefe verwurzelte dunkle Massive mit einer stacheligen, bürstenartigen Oberfläche hervor […] Die undefinierbaren Gebilde waren viele Stockwerke hoch. Sie hatten weder Fenster noch Türen, ja nicht einmal Wände. Manche sahen aus wie in Falten gelegte, an unendlich vielen Stellen einander durchdringende verwobene Netze." (43f.) Zu erkennen ist aber, dass es sich um eine Ruine handelt, die größtenteils aus Metall besteht. Einige Männer machen sich auf, das Innere der Ruine zu erkunden und entdecken ein Durcheinander von Metallverstrebungen. Stromkreise gibt es nicht. Dann wird der „Kondor" gefunden, ca. 300 Kilometer vom „Unbesiegbaren" entfernt. Das Raumschiff ist unversehrt, doch von der Besatzung sind nur noch die Skelette übrig. Die Raumfahrer finden nur Chaos vor: sämtliche Gegenstände, Maschinen, Essensvorräte sind zerstört, alle Räumlichkeiten verwüstet. Es stellt sich heraus, dass die Mannschaft dieses Schiffs das Gedächtnis verloren hat, vermutlich durch einen sehr starken magnetischen Schock. Die letzte Eintragung des Bordbuches berichtet von merkwürdigen Fliegen, bevor die Schrift in Gekrakel übergeht und dann ganz abbricht. Eine weitere Expedition entdeckt in der Wüste in einem Schluchtlabyrinth eine weitere „Stadt", die aus einer korrodierten Metall-Legierung besteht und mindestens 300.000 Jahre alt ist. Mittlerweile halten die Forscher diese „Städte" jedoch für Lebewesen, da sie sich laut ihrer Analysen fortbewegt haben müssen. Dann gibt es auch auf dem „Unbesiegbaren" den ersten Fall von Gedächtnisschwund. Unterdessen finden die Geologen des Raumschiffes heraus, dass es vor 300 Millionen Jahren auf diesem wüsten Planeten Saurier und Urwälder gab. In den höheren Schichten befindet sich gepresster Ton, der auftauchte, als das Leben auf dem Festland verschwand, und der verschiedene Metalloxyde und -salze enthält. „Das Leben auf dem Festland des Planeten war in demselben Jahrmillionen umfassenden Zeitraum ausgestorben, in dem die metallhaltigen Ablagerungen entstanden waren." (99) Der Wissensdurst der Forscher ist nicht zu stillen, weshalb noch eine Expedition in dieses Schluchtlabyrinth gesandt wird. Doch wird, einige Zeit nach dem Aufbruch, die Funkverbindung zu ihr immer schlechter und reißt dann ganz ab. Zwischen dem „Unbesiegbaren" und den Fahrzeugen der Expedition taucht eine „schwarze Wolke" auf, eine Wand, die sich auf- und abbewegt, ein Schwarm schwarzer Eisenkristalle, jene „Fliegen", von dem das Bordbuch des „Kondor" berichtet hat. Die Wolke wird erst mit Lasern bekämpft, aber vergeblich,

dann werden Antiprotonen eingesetzt. Der Biologe Lauda stellt die Hypothese auf, dass die winzigen Metallteile, aus denen die Wolke besteht, Nachfahren von Robotern sein könnten, die möglicherweise die Havarie eines Raumschiffes des Leier-Systems vor ca. fünf Millionen Jahren überdauert haben. Im Laufe der Jahrmillionen hätten sie alles Leben auf dem Festland ausgerottet. Es habe sich um eine Evolution von Maschinen gehandelt. Möglicherweise, so Lauda, gäbe es Leben, das nicht auf Stoffwechsel beruht, Pseudo- bzw. Metallinsekten, die sich zu übergeordneten Systemen wie Schwärmen verbinden könnten. Lauda hält die „Stadt" für eine unterlegene, ausgestorbene Variante dieses „Lebens". Er führt aus: „Die Mechanismen sind keineswegs eine geistige Macht, sie haben sich nur ausgezeichnet auf die Bedingungen des Planeten eingestellt, darauf, alles, was vernunftbegabt ist und alles, was lebt, zu vernichten. Sie selbst hingegen sind tot. Deshalb kann das, was für sie noch harmlos ist, für uns bereits den Tod bedeuten." (125) Diese „Wesen" sind für den Gedächtnisverlust verantwortlich, indem sie sich bewegen und allein dadurch magnetische Strahlung auslösen. Daher empfiehlt Lauda, den Planeten zu verlassen, bevor es zu spät ist. Er betont, dass man es nicht mit einem denkenden Gegner zu tun habe. Rohans Gruppe sucht nun nach vier Verschollenen, und wird selbst in einer Höhle von den „Insekten" angegriffen, allein der erste Offizier wird verschont, und er kann sich nicht erklären, warum. Was die überlebenden Wissenschaftler am meisten beschäftigt, sind „die metallenen Pseudoinsekten, ihre Symbiose mit den Maschinenpflanzen, die auf dem Gestein wucherten und schließlich der Psychismus der Wolke." (146) Die „Insekten" haben die Form des Buchstabens Y. Ein elektrisches oder magnetisches Feld können sie aber erst erzeugen, wenn sich viele von ihnen zusammentun. Mit Hilfe eines „Zyklopen", eines besonders großen, sicheren und kampffähigen Robotfahrzeugs, versucht man, die Wolke erneut mit Antimaterie zu bekämpfen, doch erfolglos. Während einige Wissenschaftler sich überlegen, die Wolken so zu spalten, dass sie gegeneinander Krieg führen, entwickelt Rohan die Ansicht, dass der Mensch auf Regis III nichts zu suchen habe, und die Verbissenheit, Krieg zu führen, daher sinnlos sei. Er fragt sich, ob der Mensch das Recht habe, alles zu zerstören, was sein Fassungsvermögen übersteige, denn im Grunde suche man nur nach Vergeltung für den Tod bzw. den Gedächtnisverlust der Kameraden. Aber „der Feind" habe nicht einmal ein Bewusstsein. Dieses „Leben" sei „weder besser noch schlechter […] als die Existenz der Eiweißverbindungen, die Tier oder Mensch genannt werden." (177) Schließlich macht sich Rohan auf Horpachs Befehl erneut auf, um die vier Vermissten zu suchen. Diesmal ist er allein und mit einem Kopfschutz ausgestattet, der Gehirnwellen abschirmt. Rohan kann die vier jedoch nur noch tot auffinden. Auf dem Rückweg zu seinem Raumschiff hat Rohan eine mystische Begegnung mit der schwarzen Wolke.

> „Rohan begriff erst nach einer geraumen Weile, daß er das grotesk verzerrte Spiegelbild der Talsohle vor sich hatte. Unterdessen wogten die Luftspiegelungen unter der Wolkendecke und dehnten sich, bis er mit einemmal eine riesenhafte, mit dem Kopf in die Finsternis hineinragende menschliche Gestalt erblickte, die ihn reglos anstarrte, obwohl das Bild selbst unablässig bebte und tanzte, als flammte es auf und

> erlöschte wieder in einem fortwährenden, geheimnisvollen Rhythmus. Und abermals vergingen Sekunden, bevor er darin das eigene, in dem leeren Raum zwischen den seitlichen Lappen der beiden Wolken schwebende Spiegelbild erkannte […] Er dachte, daß die Wolke vielleicht von ihm, von der mikroskopischen Anwesenheit des letzten, lebenden Menschen inmitten des Gesteins wisse.“ (220)

Zuletzt kommt es sogar zu einem „Tanz“ der Metallkristalle, in dessen Zentrum Rohan sich befindet, dann verschwinden sie. Auf seinem letzten Weg zum „Unbesiegbaren“, der auf ihn wartet, weiß Rohan, dass kein Mensch mehr diesen Planeten betreten wird.

Frederic Jameson ist der Ansicht, die neue Form des Alien sei das intelligente Nichtorganische. In *Der Unbesiegbare* hätten wir es mit einem Schwarm von Kristallen zu tun, der nicht auf die Subjektivität eines Menschen reduziert werden könne. Diese Kristallwesen hätten auch keine Individualität. Der Krieg zwischen Organischem und Anorganischem beruhe auf einem Missverständnis, denn die fremden Wesen seien noch nicht einmal bewusste Wesen. Man wisse nichts vom ursprünglichen Zweck dieser Robotwesen, da man die Zivilisation der Leier nicht kenne. Die Menschen hätten versucht, dem Planeten oder den Wesen dort eine „geozentrische Haltung“ aufzuzwingen. Sprache und Ausdruck schienen nur der menschlichen Seite der Opposition anzugehören. Was, wenn die Andersheit des Alienkörpers unerkennbar wäre, weil sie eine radikale Andersheit bezeichnet, die in der menschlichen Geschichte und Praxis latent wäre, etwa wie das Nicht-Ich der physischen Natur?[147]

Benjamin Bühler schreibt, in dem Roman *Der Unbesiegbare* verhalte sich eine Wolke, die sich auf einem fremden Planeten als Feind der Erdmenschen erweist, so, als ob sie Intelligenz besitze. Sie verfüge aber über keine übergeordnete Steuerungsinstanz. Auf dem Raumschiff „Der Unbesiegbare“ befänden sich Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen. Wie auch in anderen Romanen Lems üblich, besteht ein großer Teil des Romans aus dem Aufstellen und Verwerfen von Hypothesen durch die Wissenschaftler. Aber das Verfahren, Fremdes durch Bekanntes zu erklären, gelinge ihnen nicht. Lem lasse den Biologen Lauda eine Geschichte erzählen, in der dieser uns den Feind als einen Schwarm vorstelle, der keine externe Kontrollinstanz kenne, aber hoch flexibel sei und nicht vernichtet werden könne, weshalb Lauda meine, der Mensch solle sich zurückziehen.[148] Im Grunde liege hier auch ein Science-Fiction-Roman als Detektivgeschichte vor. „Indem Lem dieses Narrativ ausstellt, hierbei die wissenschaftlichen Erklärungen und Hypothesen ad absurdum führt und gerade einen Biologen zum Erzähler macht, stellt er die Schnittstelle zwischen Daten, Indizien, Zeichen und ihrer Interpretation, also der Entwicklung von Hypothesen und Theorien heraus.“[149] Lem

[147] Vgl. Jameson, Archaeologies, 114-118.
[148] Vgl. Bühler, „Schwärme“ als politische Akteure, 132-135.
[149] Bühler, „Schwärme“ als politische Akteure, 135.

gehe es „um die Reflexion wissenschaftlicher Verfahren der Erkenntnisbildung.“[150] Der Schwarm denke nicht. Zu ihm gehörten „Merkmale wie Selbstorganisation, nicht-hierarchische Struktur und schnelle Anpassungsfähigkeit an Veränderungen in der äußeren Umwelt.“[151]

Lems Roman *Der Unbesiegbare* ist meines Erachtens unter anderem die Entwicklung der Frage danach, wie wir erkennen können, was Leben ist, bzw. der Frage, ob unsere Definition von Leben die einzig mögliche ist. Die Wolke aus „Fliegen“, gegen die die Besatzung des „Unbesiegbaren“ sich zur Wehr setzt, erinnert an die Wolkenwesen vom Mars aus Olaf Stapledons Roman *Die letzten und die ersten Menschen*. Die Biologie definiert Leben kurz gesagt als eine Daseinsform von Organismen mit einem komplexen System von Eigenschaften, zu denen unter anderem Stoffwechsel, Wachstum, Reizbarkeit, Bewegung, Fortpflanzungsvermögen, Vererbung, der Besitz von Nukleinsäuren und Proteinen gehört. Aber schon bei Viren wissen wir nicht genau, ob sie leben oder nicht. Von hier aus fragt Lem, ob es möglich ist, dass Metallteile leben können. Woher weiß man eigentlich, dass Metallteile kein Leben oder keinen Geist haben? Die Kommunikation zwischen den „Fliegen“ kann ja so beschaffen sein, dass wir sie nicht wahrnehmen können. Ihr Geist könnte so andersartig organisiert sein, dass wir diese Organisation gar nicht feststellen können. Für uns ist die Hypothese des Wissenschaftlers Lauda der wichtigste Zugang zu dieser Fragestellung. Lauda vermutet, dass vor Millionen von Jahren eine hochentwickelte technische Zivilisation vom Leier-System aufgrund einer Havarie auf Regis III notlanden musste. Möglicherweise löste eine Reaktorexplosion eine Kettenreaktion aus, bei der menschliche Wesen nicht überlebten, aber die Automaten unversehrt blieben. Diese Automaten machten sich, da sie keine Herren mehr hatten, unabhängig und begannen, die einheimische Fauna anzugreifen. Die Automaten müssten imstande gewesen sein, ihresgleichen zu reproduzieren und im Laufe von Jahrmillionen hätten sie alles tierische und pflanzliche Leben auf der Planetenoberfläche vernichtet, deren Eigenschaften sie sich aber zum Teil angeeignet hätten. Darüber hinaus hörten sie auf, den ursprünglichen Produkten der Leier-Zivilisation ähnlich zu sein. Im Grunde handele es sich um eine „tote Evolution“. Weil es keine radioaktiven Elemente mehr gegeben habe, hätten sich die Automaten neue Energiequellen suchen müssen, weshalb ein Kampf zwischen den Mechanismen ausgebrochen sei. (vgl. 119f.). Die schwarzen Wolken seien ein vorläufiges Endprodukt dieser „Evolution“. „Ich halte sie für sehr kleine Pseudoinsekten, die sich nach Bedarf, gewissermaßen im gemeinsamen Interesse, zu übergeordneten Systemen verbinden können, eben in Gestalt von Wolken.“ (122) Lauda glaubt, in diesen Wesen tote Gebilde zu erkennen, die dennoch in der Lage seien, sich zu vermehren und mit Hilfe dreieckiger Platten Sonnenenergie zu speichern. Weil es sich um „tote Gebilde“ handele, dürfe man sie

[150] Bühler, „Schwärme“ als politische Akteure, 135.
[151] Bühler, „Schwärme“ als politische Akteure, 137 mit Verweis auf Gerardo Beni / Jing Wang, Swarm Intelligence in Cellular Robotic Systems, in: Paolo Dario u.a. (Hrsg.), Robots and Biological Systems, Berlin 1989, 703-712.

auch nicht mit den Maßstäben von Geist oder Vernunft messen. „Da wir nun einmal gewiß apsychische Gebilde einer toten Evolution als Gegner haben, können wir das Problem nicht nach Kategorien von Rache und Vergeltung für den ‚Kondor' und das Schicksal seiner Besatzung lösen. Das wäre so, als wollte man den Ozean verprügeln, weil er ein Schiff mit Mann und Maus verschlungen hat." (127) Diese Wesen hätten keine Zivilisation, sie bauten nichts auf, hätten keine Werte, weshalb wir sie als Naturgewalten betrachten sollten. Veränderungen elektrostatischer Felder nähmen sie als Bedrohung wahr. Der Angriff gegen die Menschen sei nicht mittels Intellekt ausgeführt worden, sondern eine Instinktreaktion gewesen (vgl. 130). Dass nicht alle Wissenschaftler des „Unbesiegbaren" Laudas Hypothese teilen, soll uns im weiteren nicht stören. Uns kann es ja nicht darum gehen, seine Hypothese zu verifizieren oder zu falsifizieren, sondern wir fragen: erstens, wie solches Leben denkbar ist und zweitens, wie sehr Lauda menschliche Kriterien von Leben oder Intelligenz auf fremde Phänomene anwendet. Mir scheint, dass, wenn wir den Metallinsekten Leben zuschreiben, es sich entweder um eine Lebensform handelt, die zwischen Belebtem und Unbelebtem angesiedelt ist, ähnlich unseren Viren, nur dass sie größere Gestalt haben, und Metallisches zur Lebensform dazugehört (ähnlich wie beim Cyborg), oder wir müssen unseren Begriff von Leben überdenken und gegebenenfalls revidieren, bzw. in unserem Fall: erweitern. Könnte es Wesen geben, deren Leben von Metall grundlegend abhängig ist? Wir wissen, Automaten leben nicht, sie funktionieren oder funktionieren nicht. Leben aber lässt sich nicht reparieren. Ein Wesen, das tot ist, kann nicht mehr ins Leben zurückgerufen werden. Nun haben wir aber keine Kenntnisse über ein Leben, für das Metall der Hauptbestandteil ist. Darüber, ob es solches Leben geben könnte, können wir nichts wissen. Das Leben ist kein Gegenstand der Erfahrung, weil wir nicht wissen, was das Lebendige zu einem Lebendigen macht. Wie sollten wir etwas als Leben erkennen, das sich uns nicht als Leben zeigt? Nun kann man fragen, ob solches Leben nicht doch *denkbar* ist. Hier müsste man weiter fragen, was unter „denkbar" zu verstehen ist. Selbst dann, wenn wir darunter etwas fassen, das „theoretisch möglich" ist, so wäre uns nicht geholfen. Da wir aber Lebendiges nur dann wahrnehmen, wenn es sich uns zeigt, bedeutet das, selbst wenn wir es als „denkbar" hinstellen, damit nichts bewiesen ist. *Wir* können hier gar nichts *beweisen*, sondern uns vom Leben selbst nur *zeigen* lassen, ob Metallisches leben kann oder nicht. Worauf Lem hinweist, ist die Relativität unseres Standpunktes. Es geht nämlich nicht darum, ob metallenes Leben möglich ist oder nicht, sondern nur darum, uns klar zu machen, dass, wenn wir „Leben" definieren, dies unser einseitiger Standpunkt ist.

Das Problem des Anthropomorphismus zeigt sich hier in seiner ganzen Breite. Wir übertragen unsere Ideen, Vorstellungen, Phantasien, unsere Erfahrungen und unser Wissen auf fremde Wesen, fremdes Leben, ohne zu wissen, ob diese Kategorien auch angemessen und verständlich sind. Aber auch aus diesem Denken kommen wir notwendigerweise nicht heraus. Lem macht klar: Wie auch immer wir Leben definieren, es wird *unsere* Definition sein, weshalb wir uns der Relativität des eigenen Standpunktes bewusst sein sollten. So ist zum Beispiel auch Laudas

These, wie genial sie auch sein mag, anthropomorph. Stets redet er von Evolution, Vermehrung, Ökonomie, Information, ohne zu bedenken, dass er hier *unsere* Kategorien auf fremdes Leben überträgt, wenn wir denn von Leben im vorliegenden Fall sprechen können.

Was Lem hier versucht, ist die Schaffung des radikal Fremden (Waldenfels), und zwar so radikal, dass eine Verständigung zunächst nicht möglich erscheint. Denn die fremden Wesen verfügen nicht über eine Sprache in unserem Sinne. Aber die mystische Begegnung, die Rohan am Ende des Romans widerfährt, legt nahe, dass diese Fremden ihrerseits doch erkannt haben, dass es da ein etwas oder einen jemand gibt, mit dem man kommunizieren kann, wenn auch nicht in Sprachform. Ihre „Sprache" ist rein symbolisch. Die fremden Wesen formieren sich, um Rohan die eigene Person als Spiegelbild zu präsentieren. Indem sie auf diese Weise sagen „Das bist du!" und ihn nicht angreifen, weil sie seine Gehirnwellen nicht empfangen können, machen sie ihn – von jetzt an – zu einem „Gesprächspartner". Es ist allerdings bedauerlich, dass erst jetzt, nach so vielen Opfern, Rohan diese Erkenntnis zuteil wird. Lems Roman ist auch ein Kommentar auf die technische Entwicklung, die uns zunehmend aus den Händen gleitet. Horpach, Rohan und Lauda haben keine Antwort auf das technische Leben, das sich auf einem fremden Planeten abspielt. Parabelhaft sehen wir, dass wir keine Antwort auf die zunehmende Autonomie der eigenen Technik haben.

3.2 Stanisław Lem, Solaris

In Stanisław Lems Roman *Solaris* (1968) landet der Wissenschaftler Kris Kelvin auf einer Raumstation, die sich im Orbit des Planeten Solaris befindet. Dort halten sich bereits zwei andere Wissenschaftler auf, Snaut und Sartorius. Der dritte Wissenschaftler, Gibarian, ist bereits verstorben, als Kelvin dort eintrifft; er hat sich das Leben genommen. Während Snaut den Neuankömmling völlig verängstigt begrüßt, lässt Sartorius sich nicht blicken und ist sogar verärgert, als Kelvin ihn aufsucht.

Der Planet Solaris kreist um ein Doppelsternsystem und ist schon lange von Astronomen beobachtet worden. Bereits vor Kelvins Ankunft hatte ein Raumschiff sich dem Planeten genähert, und war dabei in seinen Orbit eingeschwenkt. Beobachtungen ergaben, dass der Planet ganz von einem Ozean umschlossen war, den man als organisches Gebilde erkannte.

> „Während jedoch die Biologen in ihm ein primitives Gebilde sahen – eine Art gigantischen Verband, als gleichsam eine einzige monströs auseinandergewachsene flüssige Zelle […], die den ganzen Globus mit einem gallertartigen, stellenweise eine Tiefe von mehreren Meilen erreichenden Mantel überzogen hat – behaupteten Astronomen und Physiker, das müsse eine außerordentlich hoch organisierte Struktur sein, die möglicherweise an Verschlungenheit des Aufbaus die irdischen Organismen übertreffe, da sie doch imstande sei, aktiv die Ausformung der Planetenbahn zu beeinflussen." (22f.)

Weitere Beobachtungen ergaben, dass sich der Ozean nicht an Naturgesetze hielt, die man kannte. Man begann zu glauben, der Ozean selbst sei ein Lebewesen, möglicherweise sogar ein denkendes. Kein Experiment, das man mit dem Ozean anstellte, ließ sich wiederholen. Es gab sogar elektronische Kontaktversuche, doch die Antworten, die kamen, waren nicht zu deuten. „Vielleicht waren das Daten über den jeweiligen Erregungszustand des Ozeans? Vielleicht die Impulse, die irgendwo, tausende Meilen weit weg von den Forschern, seine Riesengebilde entstehen lassen? Vielleicht die in unergründliche elektronische Gefüge umgesetzten Widerspiegelungen der ewigen Wahrheiten des Ozeans? Vielleicht seine Kunstwerke? Wer konnte das wissen, wenn sich doch zweimal die gleiche Reaktion auf irgendeinen Reiz nicht erzielen ließ?“ (26) Eines Tages entdeckt Kelvin, dass er mit seinen beiden Kollegen nicht allein auf der Raumstation ist, sondern dass sich hier noch andere Menschen aufhalten. So begegnet er einer schwarzen Frau, die sich von seiner Existenz jedoch nicht beeindrucken lässt. Kelvin hält die Begegnung zunächst für eine Halluzination. Snaut und Sartorius aber verschweigen etwas (vgl. 54). Kelvin begegnet sogar seiner eigenen verstorbenen Ehefrau Harey. Man erhält den Eindruck, dass der Planet denkt, wahrnimmt, und letztlich sogar in der Lage ist, die Phantasien und Erinnerungen der Protagonisten zu materialisieren. Doch bleiben diese Fragen im Raum stehen, da mit diesem Planeten nicht kommuniziert werden kann. Kelvin nimmt eine zehnbändige Monographie des Wissenschaftlers Giese zur Hand, um Näheres über den Planeten zu erfahren (vgl. 126-145). Selbst der verstorbene Wissenschaftler Gibarian taucht wieder auf, doch weiß Kelvin nicht, ob der Planet ihn materialisierte, oder ob er nur geträumt hat. Und Kelvin erfährt, dass seine Ehefrau einen anderen Status hat. Insofern sie nur existiert, weil sie sich in seiner Erinnerung befindet, kommt sie selbst zu dem Schluss, kein Mensch zu sein, da sie zugleich erfährt, schon längst tot zu sein. Doch Kelvin versucht, sie zu beruhigen: „Vielleicht sollte dein Erscheinen eine Folter sein, vielleicht eine Gefälligkeit, vielleicht nur eine mikroskopische Untersuchung. Ein Ausdruck der Freundschaft, ein tückischer Schlag, vielleicht Spott? Vielleicht alles auf einmal, oder, was mir am wahrscheinlichsten vorkommt, überhaupt etwas völlig anderes.“ (169) Währenddessen bereitet Sartorius ein Experiment zur Belichtung des Ozeans durch eine Bündelung harter Strahlen vor, um endlich eine positive Reaktion, welcher Art auch immer, von dem Ozean zu erhalten, doch das Experiment bleibt ergebnislos. Die vom Planeten erzeugten „Gäste“ dagegen zerfallen, wenn sie den Orbit des Planeten verlassen. Kommen diese „Wesen“ ohne Sauerstoff aus? Snaut wirft Kelvin vor, diese Aktivität des Planeten nicht wirklich zu verstehen: „Da ist keiner. Verstehst du? Nein, du willst das nicht verstehen. Durch Zutun von Kräften, über die wir keine Gewalt haben, bist du in einen Ringprozeß verwickelt, und sie [Kelvins Ehefrau] ist ein Teil davon. Eine Phase. Ein wiederkehrender Rhythmus. Wäre sie… würdest du von einem Scheusal verfolgt, das alles für dich zu tun bereit wäre, so würdest du keinen Augenblick zögern, es zu beseitigen. Stimmt’s?“ (178) Was immer der Ozean letztlich ist, die Menschheit, denkt Kelvin, muss zur Kenntnis nehmen, dass es fern der Erde einen Planeten gibt, der selbst ein Wesen ist, das lebt, denkt, sich auf die eine oder andere

Weise betätigt; „eine Nachbarschaft, die schwerer zu fassen war als das übrige Weltall. – Vielleicht sind wir an einem Wendepunkt der Geschichte überhaupt […] Die bloße Existenz des denkenden Kolosses wird die Menschen nie mehr zur Ruhe kommen lassen. Selbst wenn sie Galaxien durchmessen, selbst wenn sie sich mit anderen Zivilisationen uns ähnlicher Wesen verbinden, bleibt doch die Solaris eine ewige Herausforderung an den Menschen.“ (199) Kelvin beschließt, wieder zur Erde zurückkehren. Trotz der Möglichkeit, dass seine Frau zerfällt, wenn sie sich aus dem Umkreis des Planeten wegbewegt, will Kelvin sie nach Hause mitnehmen. Doch dazu kommt es nicht, weil Harey sich selbst tötet. Und sie wird nicht wiederkommen, weil der Ozean mittlerweile seine Tätigkeit, die Station mit vergangenen Wesen aus den Erinnerungen der Menschen zu füllen, eingestellt hat. Auch dafür wird sich keine Begründung finden lassen. Snaut glaubt, dass der Ozean letztlich nicht weiß, was er tut. Er erklärt gegenüber Kelvin: „Dort, im Gehirn, gibt es ja keine Wörter, keine Gefühle, die Erinnerung an einen Menschen ist ein Bild, das in der Sprache der Nukleinsäuren auf großmolekularen asynchronen Kristallen aufgezeichnet ist. Er also hat das genommen, was am deutlichsten in uns eingeätzt war, am geschlossensten, am vollständigsten, und am tiefsten eingeprägt, verstehst du? Aber er muß durchaus nicht gewußt haben, was das für uns ist, welche Bedeutung das hat.“ (224) Alle möglichen Theorien über den Ozean sind ausgebrütet worden, am Ende des Romans ist Kelvin des Theoretisierens müde. Deshalb beschließt er, mit einem Helikopter auf dem Ozean zu landen und seinen Körper mit der gallertartigen Masse zu vereinigen. Vielleicht würde es auf diese Weise möglich sein, das geheimnisvolle Wesen zu verstehen.

Carl Freedman begreift Lem als Erben von Voltaire und Kant, insofern uns der polnische Schriftsteller eine hochgeistige, arealistische philosophische Satire liefere, die die epistemologischen Vermutungen und den unreflektierten, vorkritischen *common sense* problematisiere. In *Solaris* gehe es um die Funktion und die Grenzen der Erkenntnis selbst. Vom Lemschen Standpunkt aus gesehen sei der Hauptfeind der Positivismus, das heißt die dogmatische Annahme einer unproblematischen und unveränderbaren Entsprechung zwischen Subjekt und Objekt. Lem weise mit diesem Roman den Positivismus zurück, und dies geschehe nicht im Namen eines epistemologischen nihilistischen Relativismus, sondern mit dem Zweck, eine authentische, kritische Sicht der wissenschaftlichen Strenge in ihrer Komplexität zu fundieren. Die „Wissenschaft“ der Solaristik kenne nur wenig Konsens und es mangele an positiven Schlussfolgerungen. Sie werde zu einer Frage der Interpretation. Der wissenschaftliche Fortschritt, wie Lem ihn skizziert, bestehe mehr aus provisorischen Eliminationen unbrauchbarer Hypothesen und dem Herausarbeiten zentraler Probleme von verschiedenen Standpunkten aus statt aus endgültigen Schlüssen. Bezüglich der merkwürdigen Ereignisse in der Orbitstation stelle Kelvin fest, dass niemand aus seinem eigenen Gehirn aussteigen könne, um zu sehen, wie die inneren Prozesse in seinem Gehirn funktionieren, um etwa feststellen zu können, ob man getäuscht werde oder nicht. Mit Hilfe eines Experimentes gelinge es Kelvin angeblich zu erfassen, dass er nicht wahnsinnig sei

(vgl. 59-61). Auf einer rein logischen Ebene könne die solipsistische Hypothese nicht verifiziert werden. Auf der anderen Seite finde sich die Praxis der Synthesenbildung aus Gedanken und kreativer Produktion. Praxis sei nicht die Antithese zur Theorie, sondern deren Vervollständigung. Eine weitere erkenntnistheoretische Frage sei die, ob der menschliche Geist überhaupt in der Lage sei, das radikal Andere zu erfassen. Ein wirklicher Kontakt zu dem Planeten oder dem Ozean finde nicht statt. Könne der Begriff der Kommunikation überhaupt in diesem Fall angewendet werden? Wenn ein Kontakt definiert sei als Kommunikation zwischen Menschen und Aliens, müsse gefragt werden, ob der Begriff der Kommunikation selbst noch Bedeutung habe. Denn man könne dann ja sagen, hier von Kommunikation zu reden, sei anthropozentrisch. Oder anders gefragt: Wäre gar die Kategorie des Lebens im Falle des Ozeans eine biozentrische Anwendung? Die bemerkenswerteste Aktion im Roman sei die Schaffung sogenannter Psi-Kreaturen, also der Phantommenschen wie Harey, Kelvins Ehefrau. Es werde nicht klar, ob diese Wesen vom Ozean geschaffen würden, um ihrerseits in Kontakt mit den Menschen zu treten oder welchem Zweck sie sonst dienten (möglicherweise die Menschen zu studieren, ihnen Gutes zu tun), oder ob sie ganz willkürlich entstünden. Dadurch werde die Kategorie „Mensch“ verfremdet und problematisiert.[152] Freedman nennt das Unbewusste auch eine Diskursform des Anderen. So gesehen bedeute der Kontaktversuch mit dem radikal Anderen die Involvierung der eigenen unbewussten Wünsche. In einer psychoanalytischen Sitzung zwischen Patient und Analyst sei zu berücksichtigen, dass der Analyst keine Erkenntnis erhalte, ohne die eigenen unterdrückten Wünsche in der komplexen Praxis von Übertragung und Gegenübertragung mit ins Spiel zu bringen. Und ebenso erreiche Kelvin einen Grad an Kontakt, der ihn zur Selbsterkenntnis führe. Er könne das Andere nicht von einem archimedischen Standpunkt analysieren, sondern müsse sich auf eine emotional analytische Praxis festlegen. Wenn Kelvin sage, er wisse nichts, dann im sokratischen Sinne.[153]

Frederic Jamesons Analyse des Romans zielt in eine ähnliche Richtung. Bei den Charakteren herrsche ein allgemeiner Konsens darüber, dass der Ozean ein empfindendes Wesen sei. Die Theorien über den Planeten, die durchgespielt würden, zeigten die Entwicklung und letztlich die Stagnation jeder neuen Linie wissenschaftlicher Fragestellungen. Lem liefere uns eine lebendige Repräsentation der Wissenschaft selbst. Diese Geschichte einer imaginären Wissenschaft (Solaristik) wende die Science Fiction hier in eine metaphysische Parabel der epistemologischen Beziehung des Menschen zu seinem Nicht-Ich im allgemeinen. Der Ozean forme eigenständige Objekte wie Extensoren, Mimoide und Symmetriaden, die wir für ästhetisch hielten. Der Tod eines Piloten, der in den Ozean stürzt, zeige aber auch, dass der Ozean die Menschen nicht wirklich beachte, sondern schweige. Das subjektive Leben der Besucher, also derjenigen, die der Ozean aus der Erinnerung der Raumfahrer hervorhole, sei begrenzt auf die Station. Bestrafe der Ozean die

[152] Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 96-104.
[153] Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 108f.

Menschen dadurch, dass er ihnen ihre Verantwortung und ihre Erinnerung hinterherreiche? Die Menschen blieben Gefangene ihres anthropomorphen philosophischen Systems. Die Botschaft Lems laute, dass unser Versuch eines Kontakts mit dem radikal Anderen in Wirklichkeit ein Blick in den Spiegel sei. Um unseren Anthropomorphismus loszuwerden, müssten wir uns selbst loswerden. Die quasi religiöse Gestaltung der Solaris erweise sich als Allegorie auf den wissenschaftlichen Prozess: die letztliche Entdeckung ihrer Natur diene der Erzählung von der Offenbarung des Absoluten als einer Projektion unserer Vorstellungskraft angesichts eines bewussten, monadischen einzelligen Seins. Das „Experiment" (das Phänomen der „Besucher") könnte aber auch der Versuch sein, die Menschen in der Station glücklich zu machen.[154]

Auch für Franz Rottensteiner ist Lems Roman ein „unlösbares Rätsel" und „eine Parabel über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis."[155] Der Roman sei ambivalent, eine Weigerung, sich festzulegen. Alle Theorien, die die Wissenschaftler über Solaris ausführen, kämen über eine bloße Spekulation nicht hinaus. Es gehe nicht um die Erkenntnis von Wahrheit, sondern um „die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntnis."[156] Rottensteiner unterwirft den Roman einer handfesten Kritik. Die Reaktion der Wissenschaftler Snaut und Sartoris zeige, dass die Weltraumstation eine Art Spukhaus sei, in der Geister erschienen. Der Ozean betätige sich als eine Art Psychoanalytiker, der die Menschen mit ihren Erinnerungen bedränge. Durch einen Test vergewissere sich Kelvin seiner eigenen geistigen Gesundheit. Doch Rottensteiner hält dem entgegen: „Natürlich gibt es keinen Test, mit dem ein Mensch sich selbst seiner eigenen geistigen Gesundheit vergewissern könnte."[157] Viele Spekulationen, die vom weisen Alten bis zum nicht verstehenden Idioten reichten, gäbe es darüber, wer oder was der Ozean sei. Aber es müsse noch nicht einmal der Fall sein, dass der Ozean überhaupt ein lebendiges Wesen sei. Die Ausbildung der Phantommenschen wie Harey könnte ihre Ursache in einem Reflex haben.[158] Rottensteiner kommt zu dem Schluss: „Der Text *Solaris* ist ein poetologisches System, das so angelegt ist, dass über einer Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten keine eindeutige Aussage festlegbar ist, es sei denn die von der prinzipiellen Unerkennbarkeit von Solaris, was mir keine wissenschaftliche, sondern eine pseudoreligiöse Aussage zu sein scheint," und er fügt hinzu, es sei „zweifelhaft, dass es im Kosmos Makroerscheinungen geben kann, die sich der menschlichen Erkenntnis entziehen."[159] Ein solcher Prüfstein der Vernunft werde Solaris nur wegen seiner Größe, denn „schließlich gibt es Erscheinungen, die viel länger ungelöst sind und größere Rätsel darstellen, ohne dass sich darum ein solches Mythengeflecht ranken würde."[160] Die anthropomorphisierenden Erklärungsversuche im Roman

[154] Vgl. James, Archaeologies, 108-112.
[155] Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 53.
[156] Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 53.
[157] Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 56.
[158] Vgl. Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 57.
[159] Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 58.
[160] Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 59.

darüber, was der Ozean „eigentlich“ wolle, seien eindeutig. Die Phantommenschen gälten als „Spiegel“ oder „Masken“ des Unterbewusstseins der Solaris-Besucher. Sie seien reine Erinnerungen und damit keine Persönlichkeiten. Ein Treffen zwischen gleichberechtigten Persönlichkeiten sei Kelvins Begegnung mit Harey nicht.[161] In Wirklichkeit sei der Ozean nur ein Verhüllungsphänomen. So kommt Rottensteiner zu der Erkenntnis: „Der Mechanismus des ‚völlig Anderen', ‚uneinsichtig, unenträtselbaren Anderen', des Ozeans dient in *Solaris* nur dazu, um in Wahrheit das einzig wahrhaft andere, das den Autor wirklich ängstigt und mit dem er nicht zurande kommt, zu eliminieren: den anderen Menschen. Die wahren Aliens in Lems Werk sind die Frauen.“[162] In der Tat ist bereits in Lems Roman *Der Unbesiegbare* kein einziges weibliches Besatzungsmitglied vorgekommen. Das gleiche wird für seinen Roman *Die Stimme des Herrn* gelten.

Im Gegensatz zu seinem Roman *Der Unbesiegbare* ist in Solaris das Fremde kein Kollektiv von gleichen Einzelwesen, sondern ein einziges Individuum. Vieles in *Solaris* deutet darauf hin, dass der ozeanische Planet selbst ein lebendes Wesen ist, und dass die „Besucher“, die aus den Erinnerungen der Menschen stammen, Materialisierungen des Planeten sind, der auf diese Weise versucht, mit den Wissenschaftlern der Erde Kontakt aufzunehmen.[163] Man könnte auch sagen, dass der Roman in der Begegnung mit den Außerirdischen nur unsere Wünsche reflektiert, die in einem kosmischen Mysterium gespiegelt werden.[164] Trotz intensiver Beobachtung lassen sich aber keine Gesetze formulieren, die den Planeten, auf welche Weise auch immer, verstehen lassen. Das Fremde bleibt hier völlig unverstanden. Aber immerhin erfahren wir so, welche Bedeutungen „Denken“ oder „Spüren“ jenseits unserer menschlichen Wahrnehmung haben könnten. Der Roman lässt sich auch als Plädoyer dafür lesen, das Fremde in seiner Fremdheit sein zu lassen wie es ist: die Anerkennung des Anderen als des Anderen. Der Roman ist ein Plädoyer gegen den Positivismus, der davon ausgeht, die Wirklichkeit allein mit Hilfe von Zahlen, Daten und Fakten erfassen zu können. Damit erweist sich Lem als Philosoph, der eine Erkenntnis gerade nicht getrost schwarz auf weiß nach Hause tragen *will*. Dabei schießt er allerdings über das Ziel hinaus. Die Erfahrung der Wissenschaftler, kein Ereignis der Solaris wiederhole sich, ist ein künstliches Konstrukt eines Autors, der bestrebt ist, jede auf Wiederholung basierende Erkenntnis zu destruieren. Aber diese Konstruktion widerspricht der Vernunft und ist deshalb widersinnig. Ein mögliches Gegenargument Lems könnte lauten: Da die Solaris uns eben fremd ist, versuchen wir ihm Regelmäßigkeit und Wiederholung aufzuzwingen. Dies überzeugt jedoch nicht, da Regelmäßigkeit und Wiederholung auch sonst überall im Universum beobachtet werden können, es sei denn, man sieht, wie Freedman, in diesem Roman eine Satire.

[161] Vgl. Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 60f.
[162] Rottensteiner, Eine Maske namens Solaris, 61.
[163] Vgl. Nudelman, Labyrinth, Double and Mask, 180.
[164] Vgl. Slusser, Dimorphs and Doubles, 119.

Lem dürfte außerdem dahin gehen, uns begreiflich zu machen, dass eine Kommunikation mit dem Fremden nicht möglich ist, eben weil es unsere Signale entweder nicht wahrnimmt oder sie nicht zu deuten weiß und umgekehrt, denn alles, was wir versuchen, versuchen wir immer von einem menschlichen Standpunkt aus. Das Problem des Anthropozentrismus, das Lem bereits in seinem Roman *Der Unbesiegbare* zur Sprache gebracht hat, kehrt hier in anderem Gewande wieder. Aber Lem sieht dies durchaus positiv. Denn die anthropologische Projektion hilft uns, uns zu neuen Erkenntnissen unserer selbst zu verhelfen. Zu diesem Problemfeld formulierte der Ethnologe Hans Peter Duerr sehr klarsichtig, dass die Tatsache, nicht der Fremde sein zu können, gerade nicht ein Hindernis, sondern vielmehr die Bedingung dafür sei, den Fremden zu verstehen.[165] Gerade diese Bedingung vollzieht Kris Kelvin nicht mit. Denn der Protagonist hat keine Distanz zu dem Planeten, eben jene Distanz, die die Bedingung der Möglichkeit für die Erkenntnis des Fremden wäre, sondern er will mit der Solaris eins werden, um sie zu verstehen. Man könnte den Protagonisten auch vorwerfen, dass das Fremde in ihrem Fall keineswegs dafür gesorgt hat, sich selbst kritisch und distanziert zu sehen. Dass ich nicht nur ich selbst, sondern auch ein anderer bin, dies erkennen die Wissenschaftler im Orbit um Solaris nicht. Stattdessen werden sie immer verbohrter, denn alles, was außerhalb der Erforschbarkeit durch die Wissenschaften liegt, interessiert sie nicht. Könnte man, anstatt den Planeten als Objekt zu betrachten, das es zu bedenken, vermessen, erforschen und zu kartographieren gilt, ihn nicht als Inspirationsquelle für die Kunst begreifen? Keiner kommt auf den Gedanken, ein Bild von dem Planeten zu malen, Gedichte über ihn zu schreiben oder ein Musikstück über ihn zu komponieren. Keiner kommt auf den Gedanken, den Planeten, der ja offensichtlich intelligent ist, direkt anzusprechen und zu sagen: „Ich will dein Freund sein in dieser Einsamkeit." Denn wenn man ihm aufgrund der Erscheinung der Phantomwesen unterstellt, er könne Gedanken lesen, dann müsste er *diese* Botschaft ja auch verstehen können. Vielleicht wartet die Solaris ja nur darauf, dass jemand einfach sein Freund sein will. Doch das ist natürlich auch ein Anthropomorphismus. Indes muss nicht jeder Anthropomorphismus von vornherein falsch sein. Aber vielleicht kennt der Planet auch gar keine Einsamkeit in seiner Selbstgenügsamkeit.

3.3. Stanisław Lem, Die Stimme des Herrn

In seinem Roman *Die Stimme des Herrn (Głos Pana)* von 1968 bietet Lem eine weitere instruktive Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie. Die Grundidee des Romans besteht darin, dass ein Neutrinosignal aus dem All aufgefangen wurde, das möglicherweise von fremden Intelligenzen ausgestrahlt wurde. Die Wissenschaftler glauben daran, dass sich dieses Signal entschlüsseln lässt und machen sich an die Arbeit. Sie starten mit Hilfe ihrer Regierungen das „Master's Voice Project" („Projekt Stimme des Herrn"). Protagonist des Romans ist der Mathematiker Hogarth, der als Ich-Erzähler auftritt. „Das Abenteuer, das ich beschreibe, besteht

[165] Vgl. Duerr, Traumzeit, 213.

darin, daß die Menschheit mit etwas in Berührung gekommen ist, das Wesen, die nicht zu ihrer Gattung gehören, ins Dunkel der Gestirne hinausgeschickt hatten." (31) Die Geschichte ist in Retrospektive geschrieben. Hogarth legt seine Erinnerungen dazu nieder, weil ihn nichts, was zu dem Thema bislang erschienen ist, wirklich überzeugt. Er habe als Mathematiker eine Entdeckung gemacht, die aber nicht diskutiert worden sei, weil sie nicht gewünscht worden sei. Schon dies, so Hogarth, sei ein Problem, denn: „Wenn unsere Kultur nicht einmal imstande ist, sich Auffassungen, die in den Köpfen von Menschen entspringen, geschickt anzuverwandeln, sobald sie außerhalb der Hauptströmung aufkommen, […] wie dürften wir dann hoffen, daß wir fähig wären, eine Kultur, die gänzlich andersgeartet ist als unsere, richtig zu verstehen, wenn sich diese über den Weltraum an uns wendet?" (43) Bedenklich sei, so Hogarth weiter, dass wir als Menschen in dieses Thema mehr hineininterpretierten, als draußen zu finden sei. Viele Wissenschaftler gingen davon aus, dass die Außerirdischen den Menschen einen „kosmischen Brief" geschickt hätten, über dessen Inhalt nun viele Hypothesen aufgestellt worden seien. Ein „weißes Rauschen" war auf Tonbändern aufgezeichnet worden. Es hatte sich herausgestellt, dass die Strahlung sich in regelmäßigen Abständen wiederholte. Zu dem Projekt „Master's Voice" stieß Hogarth aber erst, nachdem es bereits angelaufen war. Ein Problem bestand darin, dass dieses Projekt vor der Öffentlichkeit geheim gehalten werden sollte. – So weit die Vergangenheit, von der der Erzähler berichtet. Nun aber, in der Gegenwart, nennt der Physiker Reinhorn das ganze Projekt „ein Experiment, bei dem die Kultur auf ihre kosmische Invarianz getestet wurde." (101) Aber der Rest der Welt weiß nichts von dem „Brief von den Sternen". Einerseits kommt es bei der Analyse des „Briefs" zu Reibereien zwischen den Human- und den Naturwissenschaftlern. „Theorie und Methodologie des Kontakts schwollen allmählich zur Bibliothek an." (109) Auf der anderen Seite aber wisse man von den Elementen, der Syntax und Lexik des „Briefs" nichts. Möglicherweise sei der „Brief" gar nicht für uns bestimmt oder aber für eine Zivilisation gedacht, die eine bestimmte Wissensschwelle überschritten habe und daher das Signal enträtseln könne, so mutmaßt Hogarth. Außerdem könnte es sein, dass die Fremden Begriffe verwendeten, die uns völlig unbekannt seien. Hogarth gibt zu bedenken, dass ein Mensch aus dem alten Ägypten unsere modernen Begriffe auch nicht verstehen würde. Zumindest aber vermuten die Forscher, dass die „Nachricht von den Sternen" intentional gesendet worden sei. Dennoch bestehe das Problem darin, dass man, egal wie und wo man beginne, von bestimmten Prämissen ausgehe, die immer menschlich blieben, so dass wir uns in einem hermeneutischen Zirkel befänden. Schon die Absicht, den „Brief" bzw. den Code als „binär" anzusehen, sei eine unvermeidliche Apodiktik (vgl. 117). Auch die Lakonie eines Codes sei kein objektives Merkmal: was die einen für genug Information hielten, sei für die anderen zu wenig. Angenommen, die Fremden hätten ein Sechseck geschickt, so wüssten wir immer noch nicht, was es bedeuten soll: ein Molekülmodell, eine Honigwabe, der Grundriss eines Gebäudes? Hogarth ist davon überzeugt, dass, falls es keine Ähnlichkeiten gäbe, es unmöglich sei, die Sternbotschaft zu verstehen (vgl. 144). Vielleicht sei es gar keine Information mit Sinn. Andere Forscher

dagegen sind der Meinung, der „Brief“ könne Leben verursachen. Aber Biophysiker und Biochemiker glauben, den Brief zumindest teilweise entschlüsselt zu haben und konstruieren aus den Informationen zwei gallertartige Substanzen: den „Froschlaich“ und den „Herrn der Fliegen“. Diese sind im Grunde dieselbe Substanz, sie werden nur verschieden aufbewahrt. Der „Froschlaich“ ist eine phosphoreszierende, bläuliche Flüssigkeit, die elastische Fasern absondern kann, die dann in wurmartigen Bewegungen umherkriechen, um sich schließlich mit der ursprünglichen Gestalt wieder zu vereinen (vgl. 169f.). Beim „Herrn der Fliegen“ handelt es sich um dieselbe Substanz, nur mit dem Unterschied, dass man hier Fliegen beobachtet hatte, die versehentlich in die Substanz geraten sind und von ihr eingefangen wurden. Später aber werden sie von der Substanz wieder freigegeben, ohne dass ihnen etwas zugestoßen ist. Die Form einer kulturfreien Sprache, gleich welcher Art, lasse sich nicht erreichen, wie Hogarth einem Senator klarmacht. Die Fremden hätten „uns eine Information geschickt, zu deren Entschlüsselung man ihre Kultur nicht zu kennen braucht, fast ganz sicher nicht.“ (205) Man wisse nicht einmal, was der entscheidende Grund dafür sei, dass der „Brief“ nicht verstanden werde. Abgesehen davon wüssten die Forscher auch nicht, was sie mit dem „Froschlaich“ und dem „Herrn der Fliegen“ wirklich hergestellt hätten. Es zeigt sich, dass sich mit diesen Materialien sogar Atombomben konstruieren lassen. Hogarth und sein Kollege Prothero versuchen, die atomphysikalischen Möglichkeiten der Botschaft geheimzuhalten, was jedoch misslingt. Als sie ihre Arbeit schließlich vorstellen, wirft man ihnen vor, sich nicht rechtzeitig ans Militär gewandt zu haben. Der Versuch, die beiden Wissenschaftler aus dem Projekt auszuschließen, scheitert jedoch.

Hogarth stellt noch einige andere Theorien zur Neutrinostrahlung vor. Nach der Theorie von Learney sei der Neutrinostrahl Teil eines Restes aus der „Antiwelt“, das heißt des Kosmos, der unserem Kosmos zeitlich vorangegangen und in sich zusammengestürzt sein soll, auch unsere „Antiteilchen“ seien Reste davon. Die aufgenommene Strahlung sei daher ein natürliches Phänomen und gar keine Botschaft. Vielmehr sei die Strahlung das Bindeglied zwischen dem vorangegangenen und dem gegenwärtigen Kosmos. Die Agonie des vergangenen Kosmos habe bewirkt, dass dessen Strahlung ihre Informationen durch ein Neutrinokomprimat in den neuen Kosmos weitergegeben habe. Nach der Theorie von Sinester sei die Biophilie des Signals nicht die eine Seite, der die andere Seite, sein Inhalt, gegenüberstehe, sondern sie sei das Leben selbst. Die Strahlung des alten Kosmos begünstige alles Leben; das heißt das Signal solle steuern und nicht informieren. Es sei an den neuen Kosmos adressiert, nicht an irgendwelche Wesen (vgl. 260-264). Rappaport ergänzt, dass der Unterschied zwischen „künstlich“ und „natürlich“ relativ und vom erkenntnistheoretischen Bezugssystem abhängig sei. Ob zum Beispiel der Zucker in meinem Urin künstlich oder natürlich sei, hänge von meiner Intention ab. Rappaport sagt: „Wenn ich absichtlich so viel Zucker gegessen habe, um ihn auszuscheiden, weil ich den Mechanismus der Erscheinung kenne und die Folgen meines Tuns absehen kann, wird er ‚künstlich’ anwesend sein, wenn ich den Zucker aber gegessen habe, weil ich Appetit darauf hatte und nichts weiter, ist

sein Vorhandensein ‚natürlich'." (267) Weiter erklärt Rappaport, die Neutrinostrahlung könne auch ein Stoffwechselprodukt sein. Dann gäbe es gar nichts mitzuteilen. Hogarth aber glaubt an den „Brief". Er ist der Ansicht, dass die Wesen ihn unentschlüsselbar gemacht hätten für alle, die noch nicht „bereit" seien, wozu „bereit", lässt er aber offen. Wenn uns diese Information nicht zustehe, würden wir sie auch nicht begreifen.

Wie schon in den beiden vorangegangenen Romanen geht es auch in *Die Stimme des Herrn* um die Frage, wie man den Fremden verstehen soll. Dieses Mal spielt das Geschehen aber nicht auf einem fernen Planeten, sondern auf der Erde. Der Roman steht unter dem Zeichen der Kontaktaufnahme mit Außerirdischen, die angeblich ein Neutrinosignal in den Weltraum geschossen haben, das von Wissenschaftlern der Erde aufgefangen wurde. Die Frage, die ansteht, lautet: Wie sollen wir ein Zeichen entschlüsseln, von dem wir absolut nichts wissen? Anders gefragt: Wie soll ich eine Sprache begreifen, die mir niemand beibringt und für die ich auch kein Lehrbuch, keine Grammatik, ja gar keinen Schlüssel besitze? Handelt es sich überhaupt um eine Sprache? Denn „eine fremde Sprache, die ganz anders wäre als die eigene Sprache, würde aufhören, eine fremde Sprache zu sein; sie würde als bloßes Geräusch den Bereich möglicher Verständigung hinter sich lassen."[166]

Schon unter uns Menschen ist es schwierig, eine fremde Sprache zu lernen, vor allem dann, wenn diese Sprache zu einer völlig fremden Kultur gehört. Für dieses Problem gibt der Held des Romans, Hogarth, ein Beispiel: „Zahlreichen Meinungen zum Trotz ist die begriffliche Übereinstimmung in den Sprachen aller irdischen, wenngleich verschieden gearteten Kulturen verblüffend. Das Telegramm ‚Großmutter gestorben Begräbnis Mittwoch' läßt sich in jede beliebige Sprache übersetzen – vom Latein über das Hindi bis hin zu den Dialekten der Apachen, der Eskimos oder des Dobustammes." (111) Hier aber irrt Hogarth. Schon der Begriff „Großmutter" ist keineswegs eindeutig. Denn man kann die Frage stellen, ob die Großmutter mütterlicherseits oder väterlicherseits gemeint ist. Zwar gibt es im Deutschen, Englischen oder Polnischen nur ein Wort für „Großmutter", aber im Hindi ist das schon nicht mehr der Fall, wo zwischen „nani" und „dadi" unterschieden wird, je nachdem, ob die Großmutter mütterlicherseits oder väterlicherseits gemeint ist. Weiter wird man auch den Wochentag „Mittwoch" keineswegs in jede beliebige Sprache übersetzen können. Dass die Sprachen der Aborigines den Mittwoch nicht kannten, bevor Niederländer und Briten nach Australien kamen, darf man wohl unterstellen. Ebenfalls kennt man nicht in allen Kulturen ein „Begräbnis". Manche Völker verbrennen ihre Toten, andere versenken sie im Meer oder setzen sie auf Bergen, Bäumen oder Türmen aus. Man kann den Begriff „Begräbnis" natürlich auch in einem weiteren Sinn als „Beseitigung der Toten" verstehen, was dann in der Tat kulturinvariant wäre. Aber man muss dann auch wissen, dass das Wort „Begräbnis" in dem Fall nicht wörtlich übersetzt werden darf. Es tauchen so viele Verständigungsprobleme auf, dabei haben wir unseren

[166] Waldenfels, Topographie des Fremden, 37.

eigenen Planeten noch gar nicht verlassen. Wie also sprechen, wenn wir Außerirdischen begegnen? Das Neutrinosignal könnte eine Botschaft sein. Aber das wissen wir nicht genau, und wir werden es auch nie wissen, weil wir keine Handhabe dafür haben, wie die Botschaft zu lesen ist. Wenn Hogarth den Vorschlag macht, das Signal so zu interpretieren, als sei es für diejenigen Wesen unentschlüsselbar, die noch nicht für ihn bereit seien – wozu bereit auch immer – so unterstellt er die Intentionalität des Signals. Aber die wäre ja erst noch zu beweisen. Es ist bemerkenswert, dass Hogarth, der mit seinen philosophischen Erwägungen, die im vorliegenden Fall anzustellen sind, alle Register zieht, letztlich zu einem quasireligiösen Menschen wird, der an einen „Brief"-Inhalt des Signals *glaubt*. Und diese Aussage ist im Grunde die Quintessenz des Romans. Denn wieder stellt sich die Frage, was der Roman über uns selbst aussagt. Wir wissen nämlich schon im voraus, dass wir ohne die Fremden hilflos sind. Wozu also all die Spekulationen? Ich kann mir eine fremde Sprache ohne Anschauungsmaterial nicht selbst beibringen. Wenn ich also einen Brief mit chinesischen Schriftzeichen vor mir habe, werde ich ihn nie lesen können, wenn ich nicht einen Menschen kenne, der sie mir erklärt, oder ich die Schriftzeichen in einem Lehrbuch nicht nachlesen kann. Aber der Roman lässt sich auch als Metapher für das wissenschaftlich forschende Wesen Mensch verstehen. Der Mensch strebt über sich hinaus, er gibt sich nicht mit Teilantworten zufrieden, er will die ganze Wahrheit. Er will allen Geheimnissen des Universums auf die Spur kommen, im unendlich Großen wie auch im unendlich Kleinen. Die Wissenschaft ist vom Prinzip her darauf angelegt, niemals an ein Ende zu gelangen. Und deshalb verlagert auch Hogarth seine Antwort ins Unendliche. Wann denn, darf man ihn fragen, wird die Menschheit bereit dazu sein, den „Brief" zu entschlüsseln? Und ein Achselzucken als Antwort erhalten. Denn wozu wir bereit sein sollen, weiß ja auch Hogarth nicht.

Stanisław Lem ist den Fragen nach der Erkenntnis und der Möglichkeit von Erkenntnis mit Hilfe der Science Fiction nachgegangen wie kein zweiter. Bryan Appleyard hat darauf aufmerksam gemacht, dass Lem *Star Trek* hasste, weil man dort annahm, die Außerirdischen seien wie wir.[167] Viele Menschen mögen annehmen, Außerirdische dürften in etwa unsere Größe haben, aber natürlich lassen sich auch intelligente Bakterien denken. Möglicherweise benötigen sie kein besonders ausgedehntes Gehirn. Doch dass die Außerirdischen uns ähneln und ähnlich handeln wie wir, ist der dümmste aller dummen Anthropozentrismen.[168] Doch wenn sie uns in keiner Weise ähneln, was werden wir sagen, wenn wir ihnen begegnen? Diese Frage hat Appleyard ironisch kommentiert: „Wir können nur sagen, was *wir* sagen können, und nun sind Sie dran, Mr. Alien."[169] Schon Wittgenstein war sich dieses Problems bewusst, als er meinte, dass, wenn ein Löwe sprechen könnte, wir ihn nicht verstehen würden. Ähnlich fragt Thomas Nagel, wie es sei, eine Ratte zu

[167] Appleyard, Aliens, 279. „He [Lem] hates *Star Trek* for its abject assumption that all aliens are basically like us."
[168] Vgl. Appleyard, Aliens, 282.
[169] Appleyard, Aliens, 283. „We can only say what we say, Mr. Alien, now it's your turn."

sein. Experimente, die es mit und über Ratten gibt, helfen uns in dieser Frage nicht weiter. Wir wissen, dass Hunde nicht sprechen können; aber woher soll ein Außerirdischer das wissen? Und woher sollen wir wissen, was ein Außerirdischer tut, wenn er Bewegungen ausführt, die uns unverständlich sind?[170] Wir haben eine Sichtweise auf die Welt, die von unserer biologischen Struktur bestimmt ist, was uns zu der Frage führt, was „Alien" wirklich bedeutet. Wie könnte jemand Gedanken beschreiben, die nicht menschlich sind? Wir kommen aus unserem Anthropozentrismus bei allem Bemühen nicht heraus. Es ist Lems Verdienst, diese Grenzen des Menschlichen austariert zu haben.[171]

Bryan Appleyard stellt fest, dass es vor allem die Romane von Stanisław Lem seien, die einen Angriff gegen die Darstellung der allgegenwärtigen Außerirdischen in Form von Klingonen, Romulanern, Cardassianern oder Ferengi bildeten, die so seien wie wir. Wir haben uns zu sehr an Antworten gewöhnt, so Appleyard, die passen, die uns sagen, auch der Außerirdische habe DNA oder Mütter wie wir. *E.T.* sei ein Produkt der Aufklärung, die Sichtweise, dass unsere Rationalität die Rationalität schlechthin ist. Der Außerirdische sieht wie ich aus, weil er ich ist, und er ist außerirdisch, weil das Ich die einzige Sache ist, die ich absolut nicht kennen kann. Wir sehen das absolut Gewöhnliche genauso wenig wie das absolut Fremde.[172]

3.4. Arkadi und Boris Strugatzki, Picknick am Wegesrand

Die Brüder Arkadi und Boris Strugatzki sind die bekanntesten Science-Fiction-Autoren der Sowjetunion bzw. Russlands. In ihren Romanen stellen sie ähnliche erkenntnistheoretische Fragen wie Lem, und diese sind ähnlich szientifisch angesiedelt. Häufig behandeln die Romane der Strugatzkis aber auch ethische oder politische Themen.

In ihrem Roman *Picknick am Wegesrand (Пикник на обочине)* von 1972 geht es um eine bestimmte Region auf der Erde, in der Außerirdische, die nicht weiter in Erscheinung treten, Gegenstände zurückgelassen haben. Es gibt sechs solcher Zonen auf der Erde, aber es ist verboten, sie zu betreten. Der Besuch der Außerirdischen liegt schon dreizehn Jahre zurück. Einer der hochrangigen Theoretiker, die sich mit dem Phänomen der Zone auseinandergesetzt haben, ist Dr. Pillman, der einem Radioreporter erklärt: „Die Tatsache, daß ein *Besuch* stattgefunden hat, ist für uns die bedeutendste Entdeckung nicht nur der vergangenen dreizehn Jahre, sondern der Menschheitsgeschichte überhaupt. Es ist nicht gar so wichtig, was das für Wesen waren, woher sie kamen und aus welchem Grund […] Wichtig dagegen ist: Die Menschheit weiß jetzt mit Sicherheit, daß sie nicht allein im Universum ist." (9) Ein großer Teil des Romans spielt in der Stadt Harmont, die am Rande einer Zone liegt. „Schatzgräber" dringen illegal in die Zonen ein und schaffen auf eigenes Risiko Dinge heraus, die die Außerirdischen hinterlassen haben. Die

[170] Vgl. Appleyard, Aliens, 285.
[171] Vgl. Appleyard, Aliens, 289.
[172] Vgl. Appleyard, Aliens, 289-291.

Schatzgräber glauben: „Je tiefer du in die *Zone* vordringst, desto näher kommst du dem Himmel." (23) Der Roman ist zum größten Teil aus der Sicht des Schatzgräbers Roderic Schuchart, genannt Red, geschrieben. In der Zone muss man irrationale Handlungen vollziehen, um überleben zu können. Hier gibt es Markierungspfähle zur Orientierung, denn jeder Schritt in Unbekanntes kann tödlich sein. Man muss Ruhe bewahren, sich langsam bewegen, darf aber auch nicht dösen. Der Schatzgräber mit dem Spitznamen Aasgeier berichtet von einer „Goldenen Kugel", die sich in der Zone befindet und angeblich alle Wünsche erfüllt. Aasgeier wurde dort durch das merkwürdige Phänomen der sogenannten Hexensülze verkrüppelt, und mittlerweile gibt es sogar einen Chirurgen, der sich auf Verletzungen, die man sich in der Zone zuzieht, spezialisiert hat. Bei der nachwachsenden Generation der Schatzgräber kommt es vermehrt zu genetischen Mutationen. Von vielen Schatzgräbern berichtet Roderic als von bereits Gestorbenen, die alle Opfer der Zone geworden sind. Dem Geschäftsmann Richard H. Nunnan, der die von den Schatzgräbern geborgenen Dingen weiterverkauft, erläutert Dr. Pillman die Wissenschaft der Xenologie, der Fremdenforschung, die wegen der Außerirdischen von einem wissenschaftlichen Institut gegründet worden ist, obwohl man von ihnen nichts weiß. Dr. Pillman erklärt: „Die Xenologie aber ist eine unnatürliche Mischung zwischen wissenschaftlicher Phantastik und formaler Logik. Ihre Methode beruht auf dem Fehler, an außerirdische Vernunft mit menschlicher Psychologie heranzugehen." (129)[173] Obwohl er der Meinung ist, dass wir eigentlich gar nicht wüssten, was Vernunft sei, wagt er sich an folgende Definition: „Vernunft ist die Fähigkeit eines Lebewesens zu unsinnigen oder unnatürlichen Handlungen." (130) Dr. Pillman vergleicht den Besuch der Außerirdischen mit einem Picknick: „Vom Pfad biegt ein Auto zur Wiese ab, ein paar Burschen und junge Mädchen steigen aus, beladen mit Flaschen, Proviant, Kofferradios, Fotoapparaten… Sie zünden ein Lagerfeuer an, bauen Zelte auf, spielen Musik. Am nächsten Morgen fahren sie wieder ab. Die Tiere, Vögel und Insekten, die voller Furcht das nächtliche Treiben beobachteten, wagen sich aus ihren Verstecken hervor. Was aber entdecken sie?" (131f.) Die Dinge, die Dr. Pillman nun aufzählt, wie Benzinkanister, Apfelreste, Konservendosen oder Zeitungspapier, vergleicht er mit den Dingen, die die Außerirdischen hinterlassen hätten. Aber es gibt kein Wissen davon, wozu diese Dinge dienen, weil der Mensch sie nicht kennt und noch nie gesehen hat. Wenigstens die Gelehrten, so denkt Pillman, wüssten, dass sie nichts wissen. Zuletzt dringt Roderic in Begleitung von Aasgeiers Sohn ein letztes Mal in die Zone ein, um die Goldene Kugel zu finden. Eigentlich, denkt sich Roderic, müsste die ganze Welt auf links umgestülpt werden, müsste alles verändert werden, von den Biographien der Menschen bis zur kleinsten Schraube (vgl. 182f.). Sie entdecken die Goldene Kugel, die sich als kupfern erweist. Doch als Aasgeiers Sohn, vor die Kugel tretend, sich laut „Glück für alle Menschen" wünscht, wird er von dem unsichtbaren Phänomen des

[173] So basiert auch nach Bryan Appleyard der Anthropozentrismus der Xenologie auf einer Mischung aus Science Fiction und formaler Logik, die von der falschen Prämisse ausgehe, man könne menschliche Psychologie auf außerirdische Intelligenzen anwenden. Vgl. Aliens, 289.

„Fleischwolfes“ getötet. Roderic lässt sich davon jedoch nicht beirren, tritt ebenfalls vor die Kugel und wiederholt den Wunsch von Aasgeiers’ Sohn. Doch nichts geschieht, was Roderic einer „Laune“ des „Fleischwolfes“ zuschreibt.

Der russische Filmregisseur Andrej Tarkowskij hat diesen Roman unter dem Namen *Stalker* verfilmt. Dieser hebt sich dadurch von der Romanvorlage ab, dass in der „Zone“ nichts geschieht. Drei Männer, neben dem Stalker noch ein Professor und ein Schriftsteller, machen sich auf den Weg in die Zone, die voller unnennbarer Gefahren ist, um ein Zimmer in einem Haus zu suchen, das alle Wünsche erfüllen können soll. Doch als sie beim gesuchten Zimmer ankommen, getraut sich keiner, die Schwelle zu übertreten, weil die Männer zu große Furcht vor ihren unbewussten Wünschen haben. Der Stalker selbst ist verzweifelt, da die beiden anderen seiner Meinung nach die Chance auf Erlösung nicht wahrnehmen wollen. Die Zone, obwohl real, erweist sich letztlich als Glaubenssache. Denn nur der Stalker ist der Gläubige, der Professor dagegen will das Zimmer sogar zerstören, weil er die Welt von unerklärbaren Phänomenen „reinigen“ will, während der Schriftsteller der Zyniker und Zweifler ist. Es gibt in der Zone viele Phänomene, die völlig unerklärlich bleiben und man weiß weder, wie noch warum sie den Tod bringen, was zu der Frage führt, ab wann ein Phänomen eigentlich unerklärlich ist.[174]

Nach Ansicht von Csicsery-Ronay hat Dr. Pillman Angst, in den Abgrund der Zone hinabzusteigen. Pillman entwickele die Theorie, die Fremden hätten lediglich ein Picknick veranstaltet; Red dagegen warte nicht ab, bis die Wissenschaftler sich dazu entschlossen hätten, in die Zone einzudringen. Er wage sich ins „Herz der Dunkelheit“ (Joseph Conrad); seine Suche sei die „romantische Suche nach der Sehnsucht des Herzens.“[175] Pillman wiederum wisse, dass seine Hypothesen unwissenschaftlich seien, da Xenologie eine Pseudowissenschaft sei, denn die Fremden seien nicht zu verstehen, weil man weder ihre Motive noch ihr Denken kenne.[176] Aus den Spuren allein erführen wir nichts, denn alle Interpretation sei ja anthropozentrisch. „Anthropozentrische Projektion ist nicht etwas, was ein SF-Leser vermeiden kann, sie ist vielmehr die Grundlage, der Fiktion einen Sinn abzugewinnen.“[177] Die Besucher seien „symbolische Projektionen der eigenen entfremdeten technischen Entwicklung des Menschen.“[178] Für Csicsery-Ronay sind wir selbst die Besucher. Er versteht diesen Roman als Metapher auf unsere eigene technische Entwicklung und der damit verbundenen Entfremdung des Menschen von sich selbst. Der Mensch werde nicht nur von den technischen Dingen durch eine Entwicklung entfremdet, die er selbst nicht mehr beherrsche, sondern auch von seinesgleichen. Der Mensch sei sich selbst das Rätsel. Wo die Grenzen der Erkenntnis liegen, bleibe offen. Die Autoren lösten das Rätsel selbst nicht auf.

---

[174] Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 57-59.
[175] Csicsery-Ronay jr., Das letzte Märchen, 139.
[176] Vgl. Csicsery-Ronay jr., Das letzte Märchen, 132.
[177] Csicsery-Ronay jr., Das letzte Märchen, 134.
[178] Csicsery-Ronay jr., Das letzte Märchen, 146.

Frederic Jameson liest den Roman als eine Utopie von der anderen Seite des Spiegels. Die Zone sei ein rätselhafter und gefährlicher Raum der Andersheit, eine magische, unverstehbare Gegend des radikal anderen Raums, eines Raum jenseits der uns bekannten Naturgesetze, der unbekannte und todbringende Objekte enthalte. Deshalb habe der militärisch-industrielle Komplex ein Interesse daran. Wozu aber dienten die Objekte in der Zone? Kein Fremder, das heißt in diesem Falle kein Mensch, könne das herausfinden. Schon Lem habe bemerkt, dass das radikal Fremde durch menschliche Kategorien nicht verstehbar sei. Geprägt werde der Roman von individuellen Abenteurern, Geschäftsmännern, dem Militär, der Mafia. Die Zone gebäre den Stalker, der sein Leben, seine Gesundheit und seine Freiheit riskiere, um illegal in die Zone einzubrechen. Der Protagonist habe eine Tochter, die aufgrund seines Eindringens in die Zone mutiert zur Welt kam. Er habe kein finanzielles Interesse, sondern suche nach einem Wunder für die Heilung seiner Tochter.[179]

Merkwürdigerweise haben die Aliens nicht das geringste Interesse an der Menschheit. Warum sie keinen Versuch der Kommunikation unternehmen, bleibt rätselhaft. Man könnte dies aber auch als einen ironischen Kommentar der Strugatzkis auf die Menschheit lesen, die den Außerirdischen den Gedanken in den Kopf legen, dass die Menschheit keine Bedeutung habe angesichts der riesigen Weiten, die die Außerirdischen zu durchmessen in der Lage sind. Der Roman ist ein erkenntnistheoretisches Gedankenexperiment, das zugleich eine Replik auf Wittgensteins Diktum „Worüber man nicht reden kann, davon soll man schweigen“ darstellt. Gibt es für Wittgenstein, zumindest im *Tractatus*, keine Rätsel mehr, so ist das *Picknick am Wegesrand* das Rätsel schlechthin. Nicht einmal die Frage „Was ist das?“, die man über die fremden Objekte stellen kann, lässt sich beantworten. Und obwohl hier etwas Unaussprechliches vorliegt, geraten wir nicht ins Mystische, wie Wittgenstein nahegelegt hatte. Mystisch ist nicht einmal die „Goldene Kugel“, die angeblich Wünsche erfüllt. Denn wie sich zeigt, tut sie dies nicht, womit auch ihr Zweck letztlich im Dunkeln bleibt. Damit aber wird dem Diktum Wittgensteins gerade nicht entsprochen. Die Strugatzkis zeigen vielmehr, dass der Mensch ein psychisches Wesen ist, das gerade da anfängt zu sprechen, wo es laut *Tractatus* nichts mehr zu sagen gibt. Denn es ist ein zutiefst menschlicher Herzenswunsch, Rätsel zu lösen, die tief im Verborgenen liegen. Und sie werden dort bleiben, weil jeder rationale Zugang zur Zone konterkariert wird.

3.5. Brian W. Aldiss, Report über Probabilität A

In seinem Roman *Report über Probabilität A (Report on Probability A)* von 1966 entwirft der britische Science-Fiction-Autor Brian W. Aldiss „nach und nach eine Palette von unterschiedlichen Realitätsebenen.“[180] Im Grunde handelt es sich um einen Roman über das Beobachten des Beobachters eines Beobachters. Auf verschiedenen Realitätsebenen werden Beobachtungen angestellt, wobei immer

[179] Vgl. Jameson, Archaeologies, 73-76.
[180] Keim, New Wave, 359f.

wieder das Ölgemälde des englischen Malers W.H. Hunt *The Hireling Shepherd* auftaucht. Die auf den verschiedenen Ebenen agierenden Figuren kommen zu der Überzeugung, „daß der Schlüssel zur Bedeutung der im Report dargestellten Wirklichkeit in der Existenz einer gewissen Mrs. Mary liegen müsse, die zusammen mit ihrem Ehemann von den drei Beobachtern, mit denen sich der Report beschäftigt, beschattet wird.“[181] Eine eigentliche Handlung gibt es in diesem Roman nicht, sondern vielmehr Hypothesen der Beobachter. Die wichtigsten Protagonisten tragen keine Namen, sondern nur Buchstaben: Die drei Beobachter sind G, S und C. Was sie beobachten, ist eine Villa samt zugehörigem Gartenhaus. Wen sie beobachten, ist das Ehepaar Mary und dessen Ex-Chauffeur. Doch G, S und C werden ihrerseits von einem gewissen Domoladossa beobachtet, der einen Bericht, den andere Beobachter angefertigt haben, über diese andere Welt liest: „Beim Lesen fühlte sich Domoladossa irgendwie bevorzugt. Vor einer Woche noch hatten er und Millionen seiner Mitmenschen in einer anscheinend uniprobablen Welt gelebt. Auf einmal hatte sich dieses andere Kontinuum manifestiert. Vielleicht gibt es, wer kann es wissen, eine Myriade probabler Welten? Aber er war unter den ersten, die den Bericht über Probabilität A lesen durften.“ (29) Doch ihm und seinem Mitarbeiter Midlakemala erscheint das Beobachtete höchst banal. Außer in den Fällen, in denen Domoladossa selbst agiert, ist der Leser in derselben Position wie Domoladossa. Denn es bleibt unklar, wer der Verfasser des Reports ist. Welchen Status als Beobachter hat Domoladossa selbst? Bezeichnen wir seine Ebene mit einer Null (0), so beobachtet er einen Beobachter auf Ebene -1, wird aber seinerseits von jemand anderem beobachtet (Ebene 1). Auf welcher Ebene befindet sich der Leser? Wo kann er sich selbst statuieren? Und besonders geheimnisvoll erscheint der Report selbst, der offenbar auf allen Ebenen bekannt ist. Um nun etwas deutlicher zu werden: Aldiss baut hier ein in sich verschachteltes Universum auf, denn die Beobachtung bezieht sich immer wieder auf eine Struktur im atomaren Bereich. Die beobachteten Universen sind jedesmal, wenn also Beobachter A Beobachter B untersucht, winzig klein. Und in diesen mikroskopischen Universen wird immer wieder eine weitere Welt entdeckt, die ihrerseits winzig klein ist, aber der eigenen sehr stark ähnelt. Ein Beobachter beschreibt:

> „’Also, das ist anscheinend so: Unsere Robotfliege hat sich in einer Welt materialisiert, wo gleich die erste Eingeborenengruppe, die ihr über den Weg läuft, zufällig eine andere Welt studiert, die sie entdeckt haben – eine Welt, in der diejenigen Eingeborenen, die sie beobachten, zufällig einen Report studieren, den sie über eine andere Welt erhalten haben’ […] ‚Oder vielleicht liegt der Schlüssel zu all dem in eben diesem Report. He, nehmen Sie mal an, der Report kommt aus einer normalen Welt! Nehmen Sie an, diese Kerle lesen ihn, und die Kerle auf dem Hügel beobachten sie dabei, und wir beobachten *sie* dabei, und alles das sind *falsche* Welten, Phasen-Echos… da kriegt man ʻne Gänsehaut, was?’ Der Kongreßabgeordnete sagte: ‚Wir wollen ja nichts als Fakten. Wir müssen Gott sei Dank nicht entscheiden, was wirklich ist und was nicht!’“ (76)

[181] Vgl. Keim, New Wave, 360f.

Hier zeigt der Abgeordnete indirekt, dass ihm das Beobachten und vor allem das mögliche Beobachtetwerden schon einiges Kopfzerbrechen bereiten. Die gleiche Beobachtung, nur auf einer anderen Ebene, machen die Beobachter des Domoladossa.

> „'Wir gehen also konform,' sagte Charlock. ‚Wir haben hier eine genau lokalisierte, zeitweilig durchlässige Stelle in der Struktur des Universums. Diese Stelle kann überhaupt nur Infinitesimalqualität haben, sonst würde die Welt auseinanderplatzen. Somit sind wir auf Grund dieses abwegigen Zustandes fähig, in eine subatomare Welt hineinzublicken – und wir sind überrascht, wie sehr sie der unseren gleicht!' ‚Lediglich eine Frage des Maßstabes,' antwortete Corless. ‚Und wer weiß, ob wir nicht selbst…' Er hielt inne. Manche Gedanken sind zu ungeheuerlich, um sie auszusprechen." (87)

Dieser unausgesprochene Gedanke lautet, dass man selbst anderen Beobachtern als subatomare Welt erscheinen könnte. Allen Beobachtern ist gemeinsam, dass sie den Status der eigenen Ebene nur ungenau kennen, vor allem wegen der merkwürdigen „Tatsache", dass sich in all diesen verschachtelten Universen dieselbe Villa mit Gartenhaus, dasselbe Zimmer mit demselben Bild *The Hireling Shepherd* sowie dasselbe Ehepaar Mary samt Ex-Chauffeur befinden. Einige Protagonisten vermuten, dass sich der Beobachtungsstatus über mehr als nur eine Ebene erstreckt, andere dagegen sind der Ansicht, dass die Welt der je anderen bloße „Phantasiegebilde" sind. Die Akteure selbst sind sich also nicht einig über den Status, in dem sie sich selbst aufhalten. Das Beobachten geht so weit, dass die Beobachter des Domoladossa diesen beim Lesen des Reports beobachten können. „Selbstverständlich wußte Domoladossa nicht, daß er seinerseits von den Unterscheidern auf ihrem regennassen Hügelabhang aufs eingehendste beobachtet wurde. Diese ihrerseits wurden von den ernsten Männern in New York beobachtet. Und diese wiederum wurden von zwei Männern und einem Knaben beobachtet, die in einem leeren Lagerhaus standen und voller Verwirrung auf die Manifestation starrten." (99) Am Schluss des Romans wird deutlich, dass die ursprünglich Observierten, also das Ehepaar Mary, selbst Blicke auf all die beobachtenden Welten nehmen. „Mr. Marys Frau, die Fingerspitzen einer Hand in ihrem goldbraunen Haar, saß vor ihrem Bildschirm und schaute bei einsinkender Nacht auf die kreisenden Welten." (123)

Heinrich Keim vermutet, die Beobachter bastelten sich unterschiedlichste Hypothesen über den Sinn des beobachteten Universums zusammen. Weil die Dinge im Roman peinlich genau beschrieben seien, erfahre man über sie mehr als über die handelnden Personen.[182] Keim meint: „Gerade die ‚Zurückweisung der Autonomie des Menschen' ist in diesem Roman offenkundig." Nur das Bild *The Hireling Shepherd* biete allen Beobachtern die „feste Gewißheit objektiver Existenz."[183] Zuletzt jedoch macht sich sogar der *Shepherd* des Bildes selbständig. Das

[182] Vgl. Keim, New Wave, 361f.
[183] Keim, New Wave, 364.

in einem Bild Festgefügte verflüssigt sich zur Bewegung. Unter diesen Bedingungen zerfließt und zerfasert die Welt im wahrsten Sinne des Wortes in ein subjektiv anmutendes Chaos, aus dem kein Ausweg möglich ist.

Aldiss lässt den Leser im unklaren darüber, welcher Status der wahre ist, vielmehr zeigt er, dass Subjektivität und Objektivität Kopf und Ende einer Schlange sind, die sich selbst in den Schwanz beißt. Wer glaubt, dass der Mensch mit seinem Maßstab von 10^0 Metern im Zentrum des Universums steht, der irrt. Aldiss führt uns die Relativität der Zentralität unserer eigenen Größe vor Augen. Er zerstört unseren Glauben daran, wir seien mit der Einheit von 10^0 Metern zentral zwischen den Welten des Mikrokosmos mit ihren Elektronen, Positronen und Neutronen mit Größen von 10^{-15} Metern und den Welten des Makrokosmos mit ihren galaktischen Haufen und interstellaren Entfernungen von 10^{15} Metern positioniert. Wir sollten uns nicht wundern, wenn winzig kleine Lebewesen die Größe ihrer Welt für die zentrale hielten. Warum sollte nicht etwa die Welt der Insekten zentral sein? Eine Stubenfliege dürfte in etwa dem Hundertstel der Höhe eines Menschen entsprechen. Gibt es einen Grund, die Welt der Insekten aus ihrer Sicht nicht als zentral zu bezeichnen? Würde man das tun, wäre nicht die Größenordnung von 10^0, sondern von 10^{-2} Metern zentral, was für die Stubenfliegen aber 10^0 in ihrer eigenen Maßeinheit wäre. Aber Aldiss geht noch einen Schritt weiter: Keine Position ist zentral, und würde man tatsächlich irgendeine als zentral setzen, so hieße das, die eigene Größe als absoluten Maßstab gesetzt zu haben.

Aldiss' Roman erinnert an die spätmittelalterliche Lehre vom Zusammenfallen aller Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) des Nikolaus von Kues (auch Cusanus genannt). In seinem Werk *De docta ignorantia* fragt er, wie eigentlich das Verhältnis Gottes zum erkennenden Menschen aussehe, wenn man sich Gott als unendlich denke. Da das Erkennen auf einem Vergleich zwischen zwei oder mehr Gegenständen untereinander beruhe, sei es unmöglich, das Unendliche zu erkennen, weil es sich bereits vom Begriff her nicht mit einem bestimmten Gegenstand vergleichen lasse. Hätten wir das Unendliche erkannt, wäre es nicht mehr das Unendliche, da es von unserer Erkenntnis, die nun einmal endlich sei, auf einen Begriff gebracht worden wäre. In diesem Sinne heißt „docta ignorantia" nichts anderes „als die Aufhebung des absoluten Anspruchs der Erkenntnis."[184] Daraus ergibt sich nach Cusanus, dass jedes Wissen immer nur ein vorläufiges sein kann. Jede Erkenntnis bleibe eine Hypothese und könne wieder umgestürzt werden. Das Begreifen dieser Wahrheit mache unsere Sätze über die Wahrheit zu Mutmaßungen. Wie aber kann man dann etwas über Gott wissen? Voraussetzung für Wissen seien Messen und Vergleichen. Sollten Inhalte oder Gegenstände miteinander gemessen werden, müssten sie in irgendeiner Weise homogen zueinander sein, also auf eine gemeinsame bestimmte Maßeinheit oder Größe zurückgeführt werden können. Aber beim Unendlichen sei ein solches Messen nicht mehr möglich, weil es nicht in ein Verhältnis zu etwas anderem gebracht werden könne.[185] Der dem

[184] Cassirer, Das Erkenntnisproblem I, 25.
[185] Vgl. Nikolaus von Kues, De docta ignorantia 1, I.

Unendlichen in der Mathematik korrespondierende Begriff ist der des Maximums. Das Maximum ist – in Anlehnung an den Gottesbegriff Anselms von Canterbury – das Größte, über das Größeres hinaus nicht gedacht werden kann. Auch das Maximum darf nicht in eine Ordnung des Vergleichens hineingezogen werden. Was man vergleicht, ist ja nur relativ größer oder kleiner, aber nicht das absolut Größte. So ist die Zahl „eins“ vom Maximum genauso weit entfernt wie die Zahl „eine Million“. Wo der Abstand unendlich groß ist, heben sich die relativen Unterschiede auf. Das gleiche gilt für das Minimum, das absolut Kleinste. Da sowohl Maximum als auch Minimum unendlich sind, fallen sie in eins. Maximum wie Minimum sind keine Superlative zu einem Komparativ, sondern der Gegensatz zu jeder möglichen Komparation, und damit keine Größenbegriffe.[186] Sind aber nun alle Zahlen, gleichgültig wie groß, vom Maximum wie vom Minimum gleich weit entfernt, bedeutet dies die Schaffung eines homogenen mathematischen Raumes. Ein solcher Raum aber kennt keinen Mittelpunkt mehr. Nach Nikolaus von Kues ist es daher nicht nur konsequent zu sagen, dass die Erde nicht der Mittelpunkt des Universums ist, sondern auch, dass das Universum überhaupt keinen Mittelpunkt mehr hat. Nur Gott lässt sich als ein solcher noch denken.[187]

In seinem Roman macht Aldiss literarisch ernst mit dem von Cusanus ausgesprochenen Gedanken der Relativität von Größen. Dem kann man entgegenhalten, dass im Gegensatz zu Aldiss, der ja nur von sehr großen bzw. sehr kleinen Größen spricht, Cusanus das Maximum bzw. Minimum thematisiert, die ja gar keine Größen sind. Dafür aber baut Aldiss einen Zirkel auf, der dem entspricht, was auch Cusanus zu sagen hatte, nämlich dass keine Position die zentrale sein kann. Denn am Ende des Romans stellt sich heraus, dass es sich bei den beobachteten Welten keineswegs um eine Hierarchie von Groß nach Klein handelt, auch wenn der Größenunterschied so riesig ist, dass er in der realen Welt nicht nachgestellt werden könnte, denn jede der vielen Welten kann die je andere Welt immer nur unter dem Mikroskop beobachten. Am Ende nämlich beobachtet die kleinste Welt die größte unter dem Mikroskop. Und das ist die absolute Konsequenz der cusanischen *coincidentia oppositorum*.

3.6. Stanisław Lem, Der Unfall

Die Erzählung *Der Unfall (Wypadek)* von 1965 gehört zu den Geschichten um den ungeschickten Piloten Pirx, der Probleme am liebsten durch Zögern löst. In dieser Story arbeitet Pirx zusammen mit zwei Wissenschaftlern namens Krull und Massena auf dem Planeten Jota Proxima Aquarii. Außerdem haben sie einen Roboter mit dem Namen Aniel dabei. Aufgrund bestimmter Charaktereigenschaften verstehen die drei Männer einander nur sehr bedingt. Ihr Roboter ist das neueste Modell für Forschungen der höchsten Selbständigkeitsstufe. Er kann Spontaneität entfalten. Er kennt zwar keine Wut, kein Entzücken, kein Weinen, kein Lachen, aber er kann „Marotten“ entwickeln und sogar passiven Widerstand lei-

[186] Vgl. Cassirer, Individuum und Kosmos, 21.
[187] Vgl. Nikolaus von Kues, De docta ignorantia 2, XI.

sten. Es ist der vorletzte Tag auf dem Planeten, die Arbeiten sind abgeschlossen und man macht sich zum Aufbruch bereit, denn am nächsten Tag soll das Raumschiff „Ampère“ sie mitsamt ihrem Roboter, den Ausrüstungsmaterialien und den Forschungsergebnissen abholen. Weil jedoch ein Band mit Messergebnissen fehlt, schicken die Männer Aniel ins nahe gelegene Gebirge, um es zu suchen. Dass der Roboter viel länger wegbleibt als veranschlagt, scheint nur Pirx zu beunruhigen, der vermutet, dass dem Roboter etwas zugestoßen ist, es aber nicht wagt, die Kameraden auf das Problem anzusprechen. Man lässt die kommende Nacht verstreichen, ohne die angespannte Situation auch nur anzusprechen. Erst am nächsten Tag machen sich die drei Forscher auf den Weg, Aniel im Gebirge zu suchen. Nach einigen Stunden entdecken sie seine Spur. Kurz darauf entdecken sie eine Stelle, an der sich der Roboter längere Zeit aufgehalten haben muss. Pirx vermutet, dass Aniel den Berg wie ein Bergsteiger hinaufgestiegen ist.

> „Aniel hatte offensichtlich mit einem einzigen langen Schritt die Schlucht überquert und war den teilweise gesprungenen Steinwall entlang aufgestiegen – direkt auf die Wand zu. Das löste Bestürzung aus. Krull erklärte, die Messungen lägen ja vor, der Roboter hätte sich also, wohl infolge eines Defekts, ‘entprogrammiert’. Massena behauptete steif und fest, das sei unmöglich. Aniel habe doch sämtliche Apparaturen und den Rucksack dagelassen, so als sei er ganz bewußt zu einer schwierigen Gipfelbesteigung aufgebrochen. Es müsse demnach etwas vorgefallen sein, was ihn zu diesem Tun veranlaßt habe.“ (88f.)

Die Unternehmung des Roboters erforderte bergsteigerisches Können. Krull sagt, der Roboter sei Opfer einer Havarie, weshalb man ihn als verschollen melden solle. Pirx fragt ihn deshalb, ob sie ohne den Roboter abfliegen sollten. Während Krull darauf beharrt, der Roboter sei defekt, erwidert Massena, in der von Krull behaupteten Weise sei ein Defekt gar nicht möglich. Pirx und Massena wagen es, den Berg zu besteigen, um Aniel zu suchen, während Krull wartet. Bald wird klar, dass Aniel versuchte, die Bergwand zu erklimmen, aber Pirx enthält sich der Spekulation darüber, warum. Mit der Zeit wird das Bergsteigen schwieriger und gefährlicher, und Pirx wundert sich darüber, wie der Roboter das hatte schaffen können. Die Bergbesteigung wird geradezu lebensgefährlich und schließlich entdeckt Pirx Aniel in 300 Metern Tiefe. Er ist abgestürzt. Massena und Pirx kehren zu Krull zurück, der in der Zwischenzeit Aniels Patronentasche gefunden hat. Zu dritt machen sie sich auf den Weg und bergen den zertrümmerten Roboter. Anders als Krull ist Pirx nicht der Ansicht, der Roboter sei Opfer eines Defekts, sondern vielmehr habe er seine Möglichkeit zu kreativer Spontaneität entfaltet. Pirx dachte: „Er [der Roboter] sah seine Umgebung nicht nur, er begriff sie auch, und er war geschaffen worden, um schwierige Aufgaben zu lösen […] Dort oben aber offenbarte sich ihm eines, das nicht zu verachten war und das – den höchsten Einsatz forderte.“ (98) Jeder würde sich jedoch der These des Defekts anschließen, denkt sich Pirx, weil sie die leichteste Lösung ist und die Welt nicht ins Wanken bringt.

Die Frage, die sich uns in dieser Geschichte stellt, lautet zunächst einmal, wie wir erkennen können, warum der Roboter handelte wie er handelte. Handelte er tatsächlich aufgrund seiner kreativen Spontaneität, weil er etwas „Interessantes“ für sich entdeckte? Wollte er den Berg allein um des Besteigens willen hinaufklettern, wie einst Petrarca den Mont Ventoux? Oder hatte letztlich Krull doch recht, der von einem Defekt des Roboters spricht? Auszuschließen ist das nicht. Wie also ist Erkenntnis darüber möglich? Erkenntnis gelingt über Sprechen. Hätte der Roboter noch sprechen können, wäre es ihm möglich gewesen, die drei Männer von seiner Kreativität oder seinem Willen zu überzeugen, oder sie hätten tatsächlich einen Defekt feststellen können. Wieder liefert uns Lem ein Vexierbild des Denkens, das offen lässt, ob der Roboter die Möglichkeit seiner Selbständigkeitsstufe nutzte oder nicht. Die Selbständigkeitsstufe setzt natürlich einen eigenständig denkenden Roboter voraus. Ob das überhaupt möglich ist, wird uns noch in der Frage nach der künstlichen Intelligenz im Kapitel zur *Anthropologie* beschäftigen. Setzen wir aber die Selbständigkeit voraus, verfügt der Roboter dann auch über ein Innenleben? Durchdenkt er Aufgaben und Probleme? Kann er sich entwickeln, abenteuerlustig sein? Müssen wir den Roboter als menschlich ansehen? Denn Roboter, die einfach nur den Befehlen der Menschen gehorchen, sind für die Fragestellung von Science Fiction und Philosophie uninteressant. Die Frage dieser Geschichte lautet, ob der Roboter, setzen wir einmal seine Selbständigkeit voraus, nicht in der Lage war, die Gefahren des Bergsteigens richtig einzuschätzen. War ihm die neu entwickelte Abenteuerlust so wichtig, dass er die Möglichkeit seiner Vernichtung durch jähen Absturz in Kauf nahm? Noch anders gefragt: Wenn er solche Fähigkeiten entwickelt, ist er dann als Mensch anzusehen? Was ist dann ein Roboter?

3.7. Andy Wachowsky, Matrix[188]

Der wahrscheinlich bekannteste Film zum Thema Erkenntnis ist der unter Andy Wachowsky gedrehte Film *Matrix* (USA 1999). In diesem Film wird unsere Realität als Ausgeburt einer Maschinenwelt dargestellt. Die „eigentliche“ Wirklichkeit hinter unserer Alltagswelt sei eine Maschinenwelt, die uns versklave und verhindere, dass wir jene Maschinenwelt *erkennen* könnten, damit sie die Versklavung der Menschheit weiter betreiben könne. Die Kernaussage des Films besteht darin, dass die reale Welt in Wirklichkeit ein Traum sei. *Matrix* stellt uns also die Frage, wie wir erkennen können, dass die uns umgebende Wirklichkeit nur ein Schein, eine Illusion ist.

Der Held dieses Films, ein Angestellter einer Computerfirma mit dem Namen Thomas Anderson, muss die Erfahrung machen, dass es eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit gibt. All das, was er bisher für die wirkliche Welt hielt, die Häuser, Straßen, Autos, Menschen, Bäume, Wolken, der Himmel, die Sonne und selbstredend sein Arbeitsplatz als Computerfachmann sowie sein Privatleben als Hacker – sind alles nur Schein. In der eigentlichen Wirklichkeit hinter unserer Welt sind Maschinen die Herren. Hier werden die Menschen gezüchtet und in Brutkam-

[188] Ich beziehe mich nur auf den ersten Film, nicht auf weitere Nachfolgefilme.

mern aufbewahrt. Dort verbringen sie ihr ganzes Leben und versorgen die Maschinen mit ihrer Lebensenergie, wobei sie träumen, in der für uns für real gehaltenen Welt ein mehr oder weniger normales Leben zu führen. Der Film geht davon aus, dass „etwas mit der Welt nicht stimmt". Doch aus der „wirklichen Welt" der Maschinen tauchen menschliche Freiheitskämpfer auf (Morpheus, Trinity und ihre Mitstreiter), die Anderson auf den Scheincharakter unserer Welt aufmerksam machen. Für Morpheus ist Thomas Anderson der lange gesuchte „Erlöser", wobei aber unklar bleibt, warum er dieser Ansicht ist. Morpheus bietet ihm an, die „wahre" Wirklichkeit kennenzulernen oder in der Scheinwirklichkeit zu verbleiben. Anderson entscheidet sich für die erste Variante und wird in einem Nährlösungstank „neu geboren". Fortan heißt er Neo. Doch die sogenannte wirkliche Welt erweist sich als ein noch wüsteres Land als die Scheinwelt. Dort lernt Neo ein asketisches Leben kennen und ernährt sich von kargem Proteinplasma. Diese Kargheit geht soweit, dass einer der Mitstreiter von Morpheus und Trinity die Gruppe verrät, weil er lieber ein Leben in der angenehmen Scheinwelt als in der brutalen wirklichen Welt führen will. In der sogenannten wirklichen Welt werden die Protagonisten von Maschinen (Wächtern genannt) bedroht und in unserer Scheinwelt von Agenten gejagt.

Nach Jan Fuhse bezieht sich Matrix auf die Philosophie Jean Baudrillards. „*Matrix* entfaltet auf exemplarische Weise das Motiv der Simulation von Gesellschaft. Das soziale Leben ist nur simuliert und von einer Herrschaftsmaschine aufoktroyiert."[189] Baudrillards Vision sei längst Wirklichkeit geworden. Doch auch wenn Morpheus selbst Bezug auf Baudrillard nimmt, so kann man dessen Philosophie nur bedingt mit *Matrix* in Verbindung bringen. Denn es geht bei Baudrillard nicht darum, dass unsere Welt eine bloße Simulation sei, die zugleich abhängig von einer hintergründigen Maschinenwelt sei. Während bei Matrix eine strikte Trennung zweier Welten vorliegt, so haben wir bei Baudrillard nur eine Welt, in der die Realität langsam in eine Simulation übergeht. Während bei *Matrix* unsere Realität ein Traum ist, mit dem die Menschen ruhig gehalten werden, sagt Baudrillard an keiner Stelle, dass unsere Realität ein bloßer Traum sei. Er sagt nur, sie spiele keine Rolle mehr. Fuhse setzt *Matrix* aber auch in Beziehung zur Kritischen Theorie. Der Film skizziere eine Technisierung, die auf die Überwachung der Menschen hinauslaufe, wie es schon Adorno formuliert habe. „Der technische Apparat […] verselbständigt sich und gewinnt eine unentrinnbare Macht über die bürgerliche Gesellschaft."[190] Sowohl in *Matrix* als auch bei der Kritischen Theorie laute die Frage: „Was bringt die Menschen dazu, sich an der Reproduktion ihrer Unterdrückung zu beteiligen?"[191] Wenn dieser Film eine gesellschaftskritische Perspektive auf eine Gesellschaft sei, die von einer Technik dominiert werde, die einen totalen Herrschaftsapparat ermögliche, sei die nächste Frage, welche Möglichkeiten des

[189] Vgl. Fuhse, Das Andere, 226.
[190] Fuhse, Das Andere, 229.
[191] Fuhse, Das Andere, 229.

Ausbruchs es dann geben könne.[192] Allerdings ist Fuhses Antwort darauf ähnlich negativ wie Adornos Philosophie. „Die Gesellschaft wird als eine Simulation begriffen, die eine Erkenntnis der Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft fast unmöglich macht.“[193] Aber das kritische Potential werde von der Gesellschaft absorbiert.

David J. Chalmers liest *Matrix* als philosophische Fabel vom Gehirn, das in einem Laboratorium in einem Fass liegt. Das Gehirn werde mit Energie stimuliert und sei mit der Welt durch eine Computersimulation verbunden. Für den Standpunkt des Gehirns seien die Dinge so, wie sie ihm erschienen, aber in Wirklichkeit werde das Gehirn getäuscht. So glaube auch Neo in *Matrix*, er lebe im Jahr 1999, doch er erfährt, dass er sich im Jahre 2199 befindet, das Leben auf unserem Planeten durch einen Krieg nahezu vernichtet worden sei und die Welt von Maschinen kontrolliert werde. Wir könnten uns vorstellen, dass eine Matrix die ganze physische Welt simuliert. Eine Verbindung zwischen einem Sein und einem simulierten Körper werde so arrangiert, dass, wann immer der Körper Inputs innerhalb der Simulation erhalte, das eingefasste kognitive System diese Inputs auf dieselbe Art und Weise erfahre. Wenn das eingefasste kognitive System Outputs produziere, so erführen die motorischen Organe des simulierten Körpers ebensolche Outputs. Und wie kann ich nun wissen, nicht in einer Matrix zu sein? Dies scheint nicht möglich zu sein. Was können wir nun bezweifeln und was können wir wissen? Chalmers geht davon aus, dass selbst dann, wenn man in einer Matrix sei, die Welt vollkommen real sei. George Berkeley habe das Wahrgenommene für real gehalten. „Esse est percipi.“ Dazu sagt der Filmheld Morpheus, was wir wahrnähmen, seien nur elektrische Signale, die unser Gehirn interpretiere. Wenn das wahr sei, dann sei auch die wahrgenommene Welt real.[194] Wenn man denke, man habe einen Körper und gehe spazieren, sei auch das korrekt. Die Matrix-Hypothese sei keine skeptische Hypothese, sondern eine metaphysische. Chalmers geht von der Trennung unserer Welt in Geist (*kosmos noetos*) und Körper (*kosmos horatos*) aus, und davon, dass biologische Prozesse von chemischen fundiert würden, und diese ihrerseits von physikalischen Prozessen. Unterhalb von Quarks, Elektronen und Protonen gäbe es eine weitere Ebene: die der Bits, welche wiederum von berechenbaren Algorithmen unterlegt seien. Man mag sich fragen, ob ein Bit die fundamentale Ebene sein könne, da ja nur zwischen 0 und 1 unterschieden werde, die Wirklichkeit aber eben nicht nur aus Nullen und Einsen bestehe. Die Idee der Trennung von *kosmos noetos* und *kosmos horatos* besage, dass der Geist von Prozessen außerhalb der Raum-Zeit konstituiert werde, und dass er das, was seine Wahrnehmung empfange und das, was er nach draußen abgebe, Prozesse in der Raumzeit darstellten. Der Geist sei nicht körperlich, und doch interagiere er mit Körpern.[195] Sogar wenn wir nicht in einer Matrix seien, könnten wir uns Wesen denken, die sich in einer

[192] Vgl. Fuhse, Das Andere, 232.
[193] Fuhse, Das Andere, 236.
[194] Vgl. Chalmers, The Matrix, 33-35.
[195] Vgl. Chalmers, The Matrix, 36-39.

solchen befänden. Dennoch würden solche Wesen nicht getäuscht: das meiste, was sie über ihre Welt denken, wäre korrekt. Man könne sich Computersimulationen vorstellen, die vom Anfang der Welt bis zum Ende des Universums andauerten, aber auch solche, die zeitlich begrenzt seien. In letzterem Fall hätten die Wesen einen falschen Glauben über Vergangenheit und Zukunft. Aber solange die Simulation die Lebensspanne der Individuen überdauere, sei es plausibel, dass sie einen wahren Glauben über ihre Umwelt hätten. Man könne Zweifel hegen über die Existenz anderer Geister, die Existenz von Vergangenheit und Zukunft, die Kontrolle und die Größe des Universums, völlig unabhängig vom Gedanken an eine Matrix. Man könnte meinen, selbst wenn wir in einer Matrix wären, so wäre unsere Welt nicht weniger real, und wenn also das Gehirn sich im Fass befinde, und denke, es gehe in der Sonne spazieren, werde es getäuscht. Dazu sagt Chalmers: Weit gefehlt! Das *Gehirn* sei in einem dunklen Raum, aber das heiße nicht, die *Person* sei auch in einem dunklen Raum. Ich könnte in der Sonne sein, auch wenn mein ektoplasmatischer Geist es nicht sei; er werde nicht mehr getäuscht als ein cartesianischer Geist.[196] Und das gelte für alle anderen Begegnungen, Ereignisse und Dinge, die man wahrnehme, auch. Man kann nun fragen, welches Muster von Bits ein virtuelles Objekt ergebe, aber als Antwort würde Chalmers eine Gegenfrage stellen: welcher Teil einer Quanten-Wellen-Funktion ist dieser Stuhl? Es gibt keinen präzisen „Satz“ von Bits auf der Mikroebene von Rechnungsprozessen. Wenn wir in der Matrix sind, ist dann die Welt nichts anderes als das, was wir über sie denken? Chalmers antwortet: Wenn wir in der Matrix sind, haben wir keinen falschen Glauben, sondern es mangelt an Wissen; umgekehrt gilt das aber auch, wenn wir nicht in der Matrix sind.[197]

Nach Josef Früchtl bietet der Film *Matrix* eine Neuauflage des Descarteschen Zweifels. Der Film stelle wie Putnam die Frage, ob es nicht sein könnte, dass wir alle Gehirne in Tanks sind, die bloß den Eindruck hätten, alles Vertraute sei eben ganz normal. Im Gegensatz zu Descartes und Putnam beantworte *Matrix* die Frage nach der Täuschung positiv.[198] Descartes bezweifelte übrigens nicht alles außer dem Cogito, sondern auch nicht, „daß das Ziel einer Methodologie darin besteht, ein System wahrer Sätze zu etablieren […] Er bezweifelt nicht, daß es ein Wissenssystem mit einem stabilen Fundament gibt und daß man auf dieses Fundament zurückgreifen muß, um sicheres Wissen zu erlangen.“[199] Mit Putnam schreibt Früchtl: „[A]ls Gehirne in einem Tank könnten die von uns verwendeten Begriffe wie ‚Baum’ oder ‚Tank’ nicht auf einen wirklichen Baum oder einen wirklichen Tank, sondern nur auf ihr virtuelles Substitut Bezug nehmen. Der Satz: ‚Wir sind Gehirne in einem Tank’ widerlegt sich daher von selbst, seine Wahrheit impliziert seine eigene Falschheit, denn der Tank, der in diesem Satz gemeint ist, ist der

[196] Vgl. Chalmers, The Matrix, 42-44.
[197] Vgl. Chalmers, The Matrix, 46f.
[198] Vgl. Früchtl, Das unverschämte Ich, 384f.
[199] Früchtl, Das unverschämte Ich, 386.

wirkliche.“[200] Früchtl kritisiert den Film, weil er angeblich eine „altbackene Metaphysik“ „im Dualismus von scheinbarer und realer Welt unangetastet fortführt […] Statt den markigen Gegensatz von Schein und Realität, Illusion und Wahrheit in viele kleine, intern erneuerte Gegensätze aufzulösen, befestigt er ihn. Das Sein ist demnach zweigeteilt.“[201] Diese Zweiteilung sei die alte platonisch-aristotelische von Geist versus Materie. Der Held des Films werde mit den Worten eingeführt, dass er schon immer der Ansicht gewesen sei, „dass mit der Welt etwas nicht stimmt“. Er folge dem „Schlachtruf“ der Aufklärung: „Wacht auf!“ Die Figur Morpheus forciere dieses Wissen des Helden Neo (Thomas Anderson), der darüber aufgeklärt werde, dass diese unsere Welt nur eine Scheinwelt sei, ein Gefängnis, ein Produkt der sogenannten Matrix. Die wahrhafte Aufklärung aber bestehe nicht nur in der Wissenserweiterung, sondern in der Konversion als Selbstreflexion, als Einheit von Erkenntnis und Interesse.[202]

Meines Erachtens liegen die Bezüge des Films zu gnostischen Ideen auf der Hand. Die Gnosis war eine Philosophie bzw. Religion der Antike, deren Ursprünge heute nicht mehr auszumachen sind, wohl aber einen hellenistischen Synkretismus aus apokalyptischem Judentum, iranischem Dualismus, orientalischem Platonismus und der Hermetik bot.[203] Für die Gnosis, die ihre ausgeprägteste und radikalste Form im Manichäismus fand, galt die sichtbare Welt als Reich des Bösen und der Finsternis. Hier gibt es die Ansicht, der Kosmos und ihr Schöpfer seien schlecht. Diese Welt sei nicht das Werk des guten Gottes, sondern das eines untergeordneten Wesens. „Die Namen dieser Welt gehören dem Irrtum an; sie sind von den Archonten (bösen Weltherrschern) zur Irreleitung der Menschen eingeführt worden.“[204] Die Finsternis und die bösen Mächte hinderten die Menschen daran, zu sich selbst zu kommen.[205]

In *Matrix* erklärt Morpheus Neo, die Matrix, also unsere normale Welt, sei eine Scheinwelt, die man ihm vorgaukele, um von der Wahrheit abzulenken. Solange die Matrix existiere, werde die Menschheit nicht frei sein. In dieser Szene bietet Morpheus Anderson eine rote und eine blaue Pille an. Schlucke er die eine, werde Morpheus ihm die wahre Welt zeigen, schlucke er die andere, werde er in seine alte Welt zurückkehren. Diese Szene gibt Raum für einige interessante Fragen. Eine lautet: In welchem Raum werden die roten und die blauen Pillen von Morpheus angeboten? Denn wenn Morpheus zu Anderson sagt, dass er ihm bei der einen Pille die wirkliche Welt zeigen werde, Anderson bei der anderen Pille aber in seine alte Welt zurückkehren werde, können sich die beiden Helden weder in der einen noch in der anderen Welt aufhalten. Das heißt, es müsste eine Zwischenwelt zwischen der realen und der virtuellen Welt vermutet werden. Was passiert, wenn Anderson

[200] Früchtl, Das unverschämte Ich, 388.
[201] Früchtl, Das unverschämte Ich, 389.
[202] Vgl. Früchtl, Das unverschämte Ich, 389f.
[203] Vgl. Sloterdijk / Macho, Weltrevolution der Seele, 38.
[204] Rudolph, Gnosis, 71.
[205] Vgl. Rudolph, Gnosis, 132.

sich weigert, eine Pille zu schlucken oder wenn er beide gleichzeitig schluckt? Wenn er sich weigert, könnte er natürlich von Morpheus dazu gezwungen werden, aber wenn er beide Pillen zugleich schluckt, in welcher Welt landet Anderson dann? Neutralisieren sich die Pillen? Bleibt er also in der „Zwischenwelt"? Oder wird Anderson wahnsinnig? Oder gerät er unkontrolliert in eine ganz andere, dritte bzw. vierte Welt, von der selbst Morpheus nichts weiß? Von einer „vierten Welt" kann man natürlich nur sprechen, sofern man die soeben bezeichnete „Zwischenwelt", in der sich Morpheus und Anderson aufhalten müssen, als dritte Welt zwischen Realität und Virtualität versteht. Jedenfalls könne sich der Mensch, so jedenfalls die Lehre von Morpheus, Trinity und den anderen Kämpfern, nicht selbst aus dem Gefängnis befreien. Er sei in ihm eingeschlossen und bedürfe des Rufes von außen.[206] Und so erhält auch Anderson den Ruf von Trinity. So wie für die Gnosis der Leib das Gefängnis der Seele war, so erklärt Morpheus die Matrix zum Gefängnis für den Verstand.

Die Gnostiker waren darüber hinaus ewige Kämpfer. Im Nag Hammadi Codex, einer der großen Quellen der Gnosis, heißt es in Kapitel VII,4: „'Gönne deinen Augen keinen Schlaf und laß deine Lider nicht zuklappen, damit du gerettet wirst wie eine Gazelle vor Fallen und wie ein Vogel vor der großen Schlange! Kämpfe den großen Kampf, solange der Kampf andauert. Während alle Kräfte dir zuschauen – nicht nur die heiligen, sondern auch alle Kräfte des Widersachers' […] Der Gnostiker ist also ein ‚Wettkämpfer', ein ‚Athlet'."[207] Entsprechend üben Morpheus, Neo und Trinity alle denkbaren Kampfsportarten aus und sind auf der ständigen Lauer nach „Wächtern" und Agenten. An Schlaf ist in einer solchen Welt nicht zu denken. Die Helden sind gehetzte Kämpfer in einer Welt, deren Fortbestand sie nicht wollen. Deshalb war auch die Gnosis an einer politischen Revolution oder sozialen Reformen nicht interessiert. Die Welt war, gleichgültig wie sie war, grundsätzlich schlecht und musste überwunden werden.[208] Eine Rückkehr in die „richtige" Welt war jedoch möglich, wenn die Seele des Gnostikers sich nur „richtig" an sich selbst und ihre „Herkunft" erinnerte.[209] Ihr Interesse galt der „Beseitigung der irdischen Strukturen überhaupt und die Wiederherstellung einer uranfänglichen Idealwelt des Geistes."[210] Nun könnte man meinen, hier liege ein Unterschied zu *Matrix* vor. Denn während die „wirkliche" Welt der Gnosis die einer Idealwelt des Geistes ist und also gut, ist die wirkliche Welt, die hinter der Matrix liegt, die materielle Welt der Maschinen (der Archonten), also böse, weshalb die beiden Welten grundverschieden sind. Aber es scheint nur so. Denn auch wenn die Gegensätze umgedreht worden sind, so ist es doch nach wie vor das dualistische

[206] Vgl. Rudolph, Gnosis, 139.
[207] Rudolph, Gnosis, 283.
[208] Vgl. Rudolph, Gnosis, 284f. Dieses gnostische Motiv findet sich auch im Johannes-Evangelium. Hier werden Jesus Christus die Worte in den Mund gelegt: „Ich habe die Welt überwunden." (Joh 16,33)
[209] Vgl. Sloterdijk / Macho, Weltrevolution der Seele, 49.
[210] Rudolph, Gnosis, 285.

Schema von gut und böse, das den Film durchzieht. Stets sind die Welten von gut und böse in zwei Reiche geschieden.

Sollte *Matrix* eine Form der Verwirklichung der uralten gnostischen Idee von der Überwindung dieser Welt und einer „Wiederherstellung einer uranfänglichen Idealwelt des Geistes“ (Rudolph) sein? Die Grundstruktur der Gnosis war der Dualismus gute Welt vs. böse Welt, genauer: guter Geist vs. böse Materie, das heißt die Verachtung alles Materiellen, die Erlösung von der physischen Welt und die Rückkehr zu einer als ursprünglich gedachten Welt des reinen Geistes. *Matrix* enthält eindeutig religiöse Motive. „In dezidiert religiöser Terminologie wird von einem Weg zu Erkenntnis gesprochen. Diese Spannung zwischen Wirklichkeit und Scheinwelt wird zur Frage nach der Wahrheit. Die Frage nach der Wahrheit wiederum wird zur Frage nach der Erlösung.“[211] Auch die Namen der handelnden Charaktere sind religiös geprägt: Morpheus, in der Antike Gott der Träume und des Schlafes, Trinity, die göttliche Dreifaltigkeit, Thomas, der Apostel, der an seiner Mission zweifelt. Doch er geht durch seinen Zweifel hindurch, wird zu Neo, der von einem Orakel erfahren wird, dass er sterben muss, um nach seiner Wiedergeburt bzw. Auferstehung das Erlösungswerk zu vollbringen.[212] Die Gnosis hat die Frage nach der Erkenntnis ernst genommen. Was ist es, das erkannt werden soll? Und zur Antwort gegeben: Die Reinheit des Geistes und die Bösartigkeit der Welt. Damit stellt sich die Gnosis prinzipiell gegen den jüdisch-christlichen Schöpfungsmythos: „Und Gott sah, daß es gut war.“ (Gen 1) Denn der Mensch sah, dass es schlecht war. Diese Botschaft wird von dem Film *Matrix* weitertransportiert. Wer erkennen will, muss die Augen offen halten und darf nicht schlafen. Nur wer wacht, erkennt die Welt, wie sie ist.

Die erkenntnistheoretischen Fragen, die die Science Fiction stellt, haben uns zu dem Ergebnis geführt, dass es nahezu unmöglich ist, den Fremden, den Außerirdischen zu verstehen. Seine Wirklichkeit und seine Formen der Erkenntnis dürften andere sein als unsere, wobei wir, wenn wir etwa an den Streit zwischen Kant und Hegel denken, noch nicht einmal selbst wissen, was wir erkennen können und was nicht. Wir wurden mithin zu der Frage geführt, wer oder was die Außerirdischen überhaupt sind und zu der Frage, in welchem Verhältnis wir Menschen zu ihnen stehen. Wenn die Außerirdischen geistige Wesen sind, ist dann der Mensch, wie wir ihn kennen, nicht mehr das Maß aller Dinge? Nicht mehr allein die Krone der Schöpfung? Aber was ist er dann? Diese Überlegungen führen uns zu den Fragen der Anthropologie. Mit der Möglichkeit von Außerirdischen ist der Mensch von nun an „mit einem Gegenüber konfrontiert, das ihn zwingt, sich seiner selbst von ganz neuen Voraussetzungen aus zu vergewissern.“[213]

---

[211] Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 131.
[212] Vgl. Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 138.
[213] Guthke, Mythos der Neuzeit, 60.

VIII. Anthropologie

Why? Cause I'm a caveman.
Why? Cause I've got eyes in the back of my head.
Why? It's the heat.
Laurie Anderson

Im letzten Kapitel haben wir uns mit der Erkenntnistheorie befasst, mit der Frage, wie und woher wir etwas wissen, und worin Wissen überhaupt besteht. Das führt uns nun zu dem weitergehenden Problem nach dem Wissen um den Menschen. Dabei handelt es sich nicht um naturwissenschaftliches Wissen, sondern es geht um das Wesen des Menschen, darum, was ihn in seiner Eigentlichkeit, in seinen Existentialien, ausmacht. Es gibt aber auch Positionen, die die Frage nach dem Wesen des Menschen für antiquiert halten. Der Mensch ist ein vernunftbegabtes, sprachliches und sexuelles Wesen. Wie könnten Vernunft, Sprache und Sexualität bei anderen Wesen, also Außerirdischen, organisiert sein? Wir werden in diesem Kapitel zunächst den Begriff der Anthropologie philosophisch umreißen, um dann im einzelnen den Menschen als begegnendes, sprachbegabtes und sexuelles Wesen darzustellen. Diese Themenbereiche werden dann anhand der Science-Fiction-Literatur sowie von -Filmen und -Fernsehfolgen analysiert. Darüber hinaus werden wir uns mit menschenähnlichen Wesen wie Robotern und Cyborgs philosophisch befassen, bevor wir deren anthropologische Bedeutung in der Science Fiction entsprechend erörtern werden.

1. Was ist Anthropologie?

Die philosophische Anthropologie stellt die Frage: „Was ist der Mensch?" Es zeichnet den Menschen in fundamentalem Sinn aus, nach sich selbst zu fragen. Diese Frage ist nicht die nach seiner Identität, sondern die nach seinem Sinn, die Frage danach, warum und auf welche Weise er in der Welt ist. Kant sagt, der Endzweck allen Philosophierens sei „die ganze Bestimmung des Menschen".[1] Es ist dem Menschen jedoch nicht möglich, sich auf einen absoluten Standpunkt zu stellen. „Aber wir können eine objektivierende Perspektive einnehmen, in der wir uns als Menschen gewissermaßen von außen betrachten."[2] Es gibt jedoch keine endgültigen Antworten, denn die Philosophie ist nicht der Besitz von Weisheit, sondern vielmehr das Streben danach. Der Mensch ist zugleich Subjekt und Objekt der Fragestellung nach sich selbst. Mit der Anthropologie versucht er, sich über sich selbst zu verständigen. Da er in je verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten lebt, werden anthropologische Antworten immer verschieden ausfallen.[3]

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 868 / A 840 (Weischedel 4, 701).
[2] Thies, Anthropologie, 11.
[3] Vgl. Thies, Anthropologie, 11.

Bei der Frage nach dem Menschen ist der philosophischen Anthropologie häufig vorgeworfen worden, der Metaphysik verhaftet zu bleiben, da sie Grundbegriffe wie „Vernunft“, „Geist“, „Subjekt“ oder „Seele“ verwende. Nun liefern die empirischen Einzelwissenschaften viele Erkenntnisse über den Menschen, die auch in der Philosophie diskutiert werden, und es lässt sich auch nicht bestreiten, dass der Mensch ein physikalischer Körper und ein biologischer Organismus ist, aber es wäre verfehlt, ihn darauf zu reduzieren.[4] Die philosophische Anthropologie ist weder durch naturwissenschaftliche Experimente noch durch metaphysisches Denken charakterisiert, sondern durch Erfahrung. Darüber hinaus geht es der Anthropologie im Gegensatz zu bestimmten Fachwissenschaften (wie Biologie, Medizin, Soziologie) um das *Ganze* des Menschen. Ein weiterer Vorwurf gegen die philosophische Anthropologie lautet, dass sie einen Allgemeinbegriff des Menschen voraussetze, dem in der Wirklichkeit nichts entspreche. Es gäbe „den Menschen“ an sich gar nicht, jeder sei ein Individuum. Natürlich stimmt es, dass jeder Mensch ein Individuum ist, aber jedes Individuum hat auch Eigenschaften, die es mit anderen Individuen gemeinsam hat,[5] etwa einen Leib zu haben, Familienangehöriger zu sein, eine bestimmte Sprache zu sprechen, gemeinsame Interessen zu haben und dergleichen. Weitere Fragen der philosophischen Anthropologie sind: „Wo kommen wir her?“ und „Wo gehen wir hin?“ Dies sind Fragen nach der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Menschen.[6] Ein dritter Vorwurf an die philosophische Anthropologie lautet, sie halte den Menschen für ein unveränderliches Wesen und verkenne so, wie der Mensch durch sich wandelnde gesellschaftliche Bedingungen bestimmt sei. Das aber berührt nicht die Frage nach dem Wesen des Menschen. Die Tatsache, dass der Mensch veränderlichen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen unterworfen ist, ändert nichts daran, dass er so oder so einen Leib hat, eine Sprache spricht, vernunftbegabt ist, oder der Zeitlichkeit unterworfen ist.

Die Anthropologie muss gegenstandskritisch sein, das heißt der Mensch darf nicht einfach als ein Objekt betrachtet werden, wie die empirischen Naturwissenschaften mit ihren Objekten verfahren, denn die Anthropologie betrachtet ja den Menschen sowohl von außen als auch von innen, während die empirischen Naturwissenschaften die Innenperspektive nicht einnehmen können.[7] Philosophische Anthropologie betreiben heißt, den Menschen als dialektisches Wesen zu erfassen: als natürliches und kulturelles, als autonomes und heteronomes, als Individuum und als Gesellschaftswesen. Der Mensch ist ein denkendes und fühlendes, ein arbeitendes und spielendes, ein handelndes und sprechendes Wesen. Der Mensch ist immer ein Doppelwesen. Bei alledem zeichnet sich der Mensch auch dadurch aus, dass er nach einer angemessenen Lebensführung sucht.[8] Im folgenden sollen bedeutende Positionen zur Anthropologie zu Wort kommen.

---

[4] Vgl. Thies, Anthropologie, 19f.
[5] Vgl. Thies, Anthropologie, 22-24.
[6] Vgl. Thies, Anthropologie, 24.
[7] Vgl. Thies, Anthropologie, 34.
[8] Vgl. Hartung, Philosophische Anthropologie, 27.

1.1. Immanuel Kant

Kants Anthropologie ist eine Philosophie, die auf allgemeine Lebenserfahrung gegründet ist. Kant geht davon aus, dass der Mensch sein eigener letzter Zweck ist. Kant geht es nicht um die physiologische Menschenkenntnis, sondern darum, „was er [der Mensch], als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll."[9] Kant teilt sein Werk zur Anthropologie in zwei Bücher und betitelt sie in „Didaktik", der wesentlich längere Teil, der vom Erkenntnisvermögen, der Lust und dem Begehren des Menschen handelt, und die kurze „Charakteristik". Ausgangspunkt seiner Anthropologie ist das Selbstbewusstsein des Menschen. Bereits zu Beginn seiner Untersuchung unterscheidet Kant den Menschen vom Tier. „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d.i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen."[10] Der Mensch sei Gegenstand einer Untersuchung, sofern er Subjekt sei, das sich selbst Zwecke setze, nach diesen handele und sich selbstgestaltend verwirkliche. Der Mensch sei als frei handelndes Wesen empirisch nicht bestimmbar. Er sei das Wesen, das sich selbst beobachten könne, und eine Anthropologie sei nur möglich aufgrund der Fähigkeit zur Selbst- wie Fremdbeobachtung. Kant reflektiert die Vernunft, aufgrund derer der Mensch nach jenen selbstgesetzten Zwecken im Dasein sich orientiert. Kant benennt die inneren und äußeren Bedingungen der Möglichkeit für Anthropologie: die Vorstellungskraft, die Sinnlichkeit, auch die Möglichkeit des Täuschens und Sich-Täuschens. Der Mensch sei fähig, sich an die Vergangenheit zu erinnern und für die Zukunft zu planen.[11] Des weiteren vergleicht Kant die verschiedenen Formen des Erkenntnisvermögens (Verstand, Urteilskraft, Vernunft) miteinander. Verstand sei das Vermögen, die Angemessenheit der Begriffe zum Zwecke des richtigen Gebrauchs zu verwenden. Die Urteilskraft wiederum sei das Vermögen, zum Allgemeinen das Besondere ausfindig zu machen, und die Vernunft sei das Vermögen, nach Grundsätzen zu urteilen, zu handeln und zu erklären.[12] Kant handelt auch von Seelen- und Gemütskrankheiten wie Hypochondrie, Manie, Wahnsinn oder Tollheit. Diese unterscheidet er von Gemütsschwächen im Erkenntnisvermögen wie Mangel an Witz, Dummheit oder Albernheit. Zu solchen Gemütsschwächen zählt er aber auch Borniertheit, Verschlagenheit und Narrheit.[13] Er behandelt den Unterschied von sinnlicher und intellektueller Lust, er handelt von der Fähigkeit des Menschen, das Schöne zu erkennen. Er unterscheidet den Affekt von den Leidenschaften. „Der Affekt ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die

[9] Kant, Anthropologie, BA IV (Weischedel 6, 399).
[10] Kant, Anthropologie, BA 3 (Weischedel 6, 407).
[11] Vgl. Kant, Anthropologie, BA 93 (Weischedel 6, 486).
[12] Vgl. Kant, Anthropologie, BA 120 (Weischedel 6, 509).
[13] Vgl. Kant, Anthropologie, BA 124-130 (Weischedel 6, 512-517).

Fassung des Gemüts (animus sui compos) aufgehoben wird. Es ist also übereilt, d.i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Überlegung unmöglich macht.“[14] Kant ist der Überzeugung, dass gerade da, wo viel Affekt herrsche, Leidenschaft nur wenig anzutreffen sei. Denn „Affekten sind ehrlich und offen, Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt.“[15] Während der Affekt dem Rausch ähnele, so die Leidenschaft dem Wahnsinn. „Die dem Subjekt zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt Neigung (inclinatio). – Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die Leidenschaft (passio animi).“[16] Im Gegensatz zum Affekt sei die Leidenschaft nichts Stürmisches.

Im zweiten, wesentlich kürzeren Buch über die Charakteristik vermeint Kant, das Innere des Menschen aus dem Äußeren erschließen zu können. Zunächst geht er auf die altbekannte Temperamentenlehre ein, wobei er sich weigert anzunehmen, dass es zusammengesetzte Temperamente gäbe. Über die Temperamente geht Kant weiter zum Charakter des Menschen über und meint, nicht jeder Mensch sei ein Charakter. Diesen definiert er zunächst negativ. Ein Charakter sei ein Mensch, der nicht vorsätzlich unwahr rede, nicht heuchele, seine Versprechen nicht breche, nicht mit schlechtdenkenden Menschen Umgang pflege, keine üble Nachrede übe.[17] Kurz gesagt: „Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat.“[18] Kant vermeint nun aber auch, den Charakter, das Innere eines Menschen, aus dem Äußeren ableiten zu können, was er Physiognomik nennt. Es sei ein Naturantrieb, aus dem Blick oder der Gebärdung des Gegenüber abzuleiten, ob er anziehend sei oder nicht. Dies nennt Kant jedoch keine Wissenschaft, sondern das sei eine rein subjektive Beurteilung.[19] Kant schreibt nun nicht nur über die Charakteristik von den Mienen, Gebärden und Tönen des Menschen als Einzelperson, sondern auch über die Charaktere der Geschlechter und der Völker. Heute gilt es als antiquiert, eine solche Charakteristik vorzunehmen. Sie ist eher Ausdruck von Vorurteilen, die aus allgemeinen historischen Kenntnissen abgeleitet sein dürften.

1.2. Friedrich Nietzsche

Einen ganz anderen Versuch, den Menschen zu qualifizieren, unternimmt Friedrich Nietzsche in seinem Werk *Also sprach Zarathustra.*[20] Nietzsche hat bei seiner

[14] Kant, Anthropologie, A 204 (Weischedel 6, 580).
[15] Kant, Anthropologie, A 205 (Weischedel 6, 581)
[16] Kant, Anthropologie, A 226 (Weischedel 6, 599).
[17] Vgl. Kant, Anthropologie, A 270 (Weischedel 6, 636).
[18] Kant, Anthropologie, A 272 (Weischedel 6, 637).
[19] Vgl. Kant, Anthropologie A 274 (Weischedel 6, 639).
[20] Mit dem altiranischen Religionsstifter, der, wenn er existierte, wahrscheinlich zwischen 1100 und 750 v.Chr. lebte, hat Nietzsches Zarathustra nichts zu tun. Warum sich Nietzsche dieses Menschen zur Verkündigung seiner Lehre bedient hat, ist ungeklärt. Arthur C. Danto vermutet Folgendes: „Der

Betrachtung vor allem die Mitteleuropäer seiner Zeit vor Augen, deren Engherzigkeit und Kleingeistigkeit ihn anekeln. Ihnen setzt Nietzsche die Lehre vom Übermenschen entgegen. Diese Lehre ist nicht der Versuch, eine Art Supermann zu kreieren, vielmehr handelt es sich um einen sich selbst reflektierenden Menschen. Denn Nietzsche befürchtet, dass es diesen Menschen nicht mehr lange geben wird. Die Frage „Was ist der Mensch?“ beantwortet Nietzsche auf eigenwillige Weise, indem er sagt, dass der Mensch etwas sei, das überwunden werden müsse.[21] Was bedeutet das? Nietzsche glaubt, es könnte eine Zeit kommen, in der wir gar keine Ideale mehr hätten. Denn ein Ideal impliziere eine Zielbestimmung des Menschen. Damit ist gesagt, dass der Mensch sich von einer rein vorfindlichen Gegebenheit transzendieren kann. Ein Ideal zu haben bedeute auch, über eine kritische Disposition zu verfügen. „Der Zusammenbruch der Ideale in unserem gegenwärtigen Zeitalter liegt darin begründet, dass wir es mit einem Menschen in unserer Gesellschaft zu tun haben, der sich in seiner puren naturalen Vorfindlichkeit und Befindlichkeit akzeptiert, wie er ist.“[22] Dem Menschen ohne Ideale setzt Nietzsche den Übermenschen entgegen. Welche Schritte im einzelnen wir gehen müssten, um das Ziel Übermensch zu erreichen, bleibt bei Nietzsche offen. Als Gegensatz dazu fürchtet er die Einebnung aller Unterschiede und den Sieg des Mittelmaßes.[23] Nietzsche fragt, was aus dem Menschen wird, wenn die Metaphysik hinfällig geworden ist. Vom Tod Gottes könne der Mensch nicht unberührt bleiben. Eine mögliche Folge sei der „letzte Mensch“. Es gäbe dann keine Antwort mehr auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Der Mensch werde zu einem Wesen des „Übergangs“. Eine mögliche Konsequenz des Endes der Metaphysik sei die Degeneration des Menschen. Der letzte Mensch transzendiere nicht mehr. Er sei derjenige, der sich damit begnüge, im Rahmen seiner Triebe und Affekte sein Leben zu führen. Der letzte Mensch wäre dann auch das Ende der Geschichte.[24] Nietzsche schreibt, das Verächtlichste sei eben dieser letzte Mensch. Der Mensch müsse sich aber ein Ziel stecken. Pathetisch formuliert Nietzsche: „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinauswirft und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.“[25] Wer keinen Stern mehr gebären, wer sich also keine Ideale mehr setzen könne, der sei ein verächtlicher Mensch. Zarathustra sei derjenige, der uns den letzten Menschen zeige. „’Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?’ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann

historische Zarathustra (Zoroaster) glaubte, daß die Welt der Schauplatz eines Kampfes zwischen Gut und Böse sei, wobei er Gut und Böse als objektive Kräfte verstand. Nietzsches Zarathustra glaubt dies natürlich nicht. Aber da Zarathustra als erster diesen fundamentalen Irrtum beging, sollte er nach Nietzsches Auffassung auch der erste sein, ihn zu berichtigen.“ Danto, Nietzsche, 263.

[21] Vgl. Nietzsche, Zarathustra, Vorrede 3 (6).

[22] Rohrmoser, Nietzsche, 398.

[23] Vgl. Danto, Nietzsche, 266.

[24] Vgl. Rohrmoser, Nietzsche, 399f.

[25] Nietzsche, Zarathustra, Vorrede 5 (10).

klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. 'Wir haben das Glück erfunden' – sagen die letzten Menschen und blinzeln.".[26] Das Blinzeln, von dem Nietzsche hier spricht, könnte eine Anspielung auf Platons Höhlengleichnis sein, wo die Menschen blinzeln, als ihnen die Fesseln abgestreift werden.[27] Einen Stern zu gebären, heißt, sich ein Ziel zu setzen, aber das Glück des letzten Menschen besteht darin, solche Ziele sich nicht mehr setzen zu können oder zu wollen, sondern mit dem unhinterfragten Hier und Jetzt zufrieden zu sein, wodurch aber der Mensch sich dem Erdfloh, der hier Symbol des unkritischen, nicht mehr transzendierenden Menschen ist, angleicht. Nietzsche ist der Ansicht, dass dieser Mensch der Mensch der Zukunft sein wird, und dass ein solcher Mensch sich nur noch für Sicherheit, Nutzen und Ökonomie interessieren wird.[28] Solche Menschen fragen: „'Wie erhält sich der Mensch am besten, am längsten, am angenehmsten? Damit – sind sie die Herren von heute […] Überwindet mir, ihr höheren Menschen, die kleinen Tugenden, die kleinen Klugheiten, die Sandkorn-Rücksichten, den Ameisen-Kribbelkram, das erbärmliche Behagen, das ‚Glück der meisten' – !"[29] Aber die Menschen wüssten nichts mehr vom wahren Glück, dass nur darin bestehen könne, in die Tiefe zu blicken, sich den wirklichen, unbequemen, einstürzenden Fragen zu stellen, den Fragen, die das behagliche Glück in Frage stellen. Es sei der Übermensch, der sich dem Abgrund aussetze. Nietzsche verkündet den Übermenschen als Sinn der Erde. Er solle der Erde treu bleiben und nicht denen trauen, die von überirdischen Hoffnungen redeten. Vielmehr sei der Tod Gottes die Voraussetzung für den Übermenschen.[30] Der letzte Mensch kenne keinen Sinn des Lebens mehr, er vegetiere in einer sinnlosen Welt dahin. Der Übermensch aber übernehme die Rolle Gottes. Ohne Gott komme es entweder zum letzten Menschen oder zum Übermenschen. Nachdem Gott und Metaphysik überwunden seien, könne der Mensch zwar machen, was er wolle, er werde damit aber auch für das Ganze der Welt verantwortlich. Der Übermensch ist ein Ideal.[31]

Immer wieder, sogar bis in die jüngste Zeit, wird jedoch Nietzsches Übermensch mit einer Idee von Menschenzüchtung verwechselt. In der Tat hatte Nietzsche in den *Nachgelassenen Fragmenten* die Menschenzüchtung erwähnt. So schreibt etwa Jan G. Michel, Nietzsche habe davon gesprochen, dass es möglich sei, Menschen durch Züchtung bzw. Experimente zu verbessern. „Bei Nietzsche gipfelt ein solcher Optimierungsprozess in der Entstehung eines sog. Übermenschen. Dabei handelt es sich um die Vorstellung eines höher entwickelten Wesens, das dem Menschen sowohl in biologischer als auch in geistiger Hinsicht kategorial überlegen ist. Nietzsche zufolge ist es jedoch nicht der Fall, dass sich der Übermensch quasi von selbst entwickelt, sondern er ist […] das Ergebnis einer zielge-

[26] Nietzsche, Zarathustra, Vorrede 5 (11).
[27] Vgl. Rohrmoser, Nietzsche, 399.
[28] Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 315.
[29] Nietzsche, Zarathustra, Vom höheren Menschen 3 (275).
[30] Vgl. Nietzsche, Zarathustra, Vorrede 3 (6); Vom höheren Menschen 2 (274).
[31] Vgl. Rohrmoser, Nietzsche, 401f.

richteten Züchtung, die von Menschen durchgeführt wird."[32] Aber dort, wo Nietzsche von Menschenzüchtung spricht, findet sich kein einziges Wort über den Übermenschen. Umgekehrt hat Nietzsche im *Zarathustra*, der den Übermenschen thematisiert, an keiner Stelle Menschenzüchtung oder biologische bzw. geistige Überlegenheit erwähnt. Hier werden zwei Aussagen Nietzsches kombiniert, die nichts miteinander zu tun haben. Dass der Übermensch, und eben nicht einfach nur der Mensch, Ergebnis einer zielgerichteten Züchtung sei, das ist nicht Nietzsches Wort, sondern eine Erfindung bestimmter nachnietzscheanischer Philosophen. Der Übermensch ist vielmehr derjenige, der sich nach dem Tode Gottes eigene Ziele jenseits der Tradition setzt, er ist der Mensch, der trotz des Todes Gottes noch transzendiert und für diesen Tod die Verantwortung übernimmt, während ja die Menschenzüchtung ganz in der Immanenz verbleibt, womit sie den Menschen zum „Erdfloh" macht.

1.3. Scheler, Gehlen, Plessner

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellt die Anthropologie die Frage nach dem Unterschied von Mensch und Tier. Federführend in dieser Frage sind vor allem Max Scheler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner.

Max Scheler fragt 1928 in seiner Abhandlung *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: „Was ist der Mensch?"[33] Er macht darauf aufmerksam, dass bei dieser Frage für den modernen Europäer drei Gedankenkreise in Spannung miteinander träten: a) der Gedanke der Schöpfung (jüdisch-christliche Religion), b) der Gedanke des Selbstbewusstseins und der Vernunft des Menschen (griechische Philosophie), c) der Gedanke des Menschen als eines Ergebnisses der Entwicklung des Erdplaneten (Naturwissenschaften). Diese drei Ideenkreise seien nicht miteinander verbunden. Es gäbe also eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie.[34] Überdies sei der Begriff Mensch zweideutig. Er bezeichne einerseits eine Unterart unter den Tieren, andererseits aber auch den völligen Gegensatz zum Tier. Dieser zweite Begriff Mensch müsse einen anderen Sinn und Ursprung haben als der erste. Dieser zweite Begriff gebe dem Menschen eine Sonderstellung, und Scheler stellt die Frage, ob dem Menschen diese Sonderstellung zu Recht zukomme.[35] Vielfach sei früher die Intelligenz als Kriterium zur Abgrenzung des Menschen vom Tier herangezogen worden. Intelligenz sei „die plötzlich aufspringende Einsicht in einen zusammenhängenden Sach- und Wertverhalt innerhalb der Umwelt, der weder direkt wahrnehmbar gegeben ist noch auch je vorher wahrgenommen wurde."[36] Intelligenz sei nicht reproduktives, sondern produktives Denken, das heißt die Antizipation eines neuen, noch nicht

[32] Michel, Vom Transhumanismus, 200, mit Verweis auf Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von Colli / Montinari, Bd. 15, München 1980, 547f.
[33] Scheler, Stellung, 5.
[34] Vgl. Scheler, Stellung, 7.
[35] Vgl. Scheler, Stellung, 7f.
[36] Scheler, Stellung, 24.

erlebten Tatbestandes. Der Unterschied der Intelligenz zum assoziativen Gedächtnis liege im Artneuen und Atypischen der zu erfassenden Situation, im Herstellen von Beziehungen einzelner Umweltteile. Auch Tiere könnten intelligent handeln und bestimmte Dinge zu „Werkzeugen" umfunktionieren, weshalb es irrig sei, Tieren Intelligenz abzusprechen. Es sei ihnen sogar möglich, naheliegende Vorteile zu meiden, um entferntere Ziele zu erreichen. Sogar Geschenk, Hilfsbereitschaft oder Versöhnung seien bei den Tieren anzutreffen. Aber wenn dem Tier Intelligenz zukommt, besteht zwischen Mensch und Tier dann nur noch ein gradueller Unterschied oder trotzdem ein Wesensunterschied?[37] Nun setzt Scheler als Prinzip, das den Menschen vom Tier unterscheidet, den Geist. Der Geist sei eine neue Stufe des Lebens, ein „dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip."[38] Denn die Grundbestimmung eines geistigen Wesens sei „*seine existentielle Entbundenheit vom Organischen*, seine Freiheit, Ablösbarkeit […] von dem Bann, von dem Druck, von der Abhängigkeit vom *Organischen*, vom ‚*Leben*' und allem, was zum Leben gehört – also auch von seiner eigenen triebhaften ‚Intelligenz'."[39] Ein geistiges Wesen sei weltoffen, ein zur Sachlichkeit fähiges Wesen. „Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes."[40] Das Tier dagegen könne seine Umwelt nicht zum Gegenstand machen. Es habe zwar Bewusstsein, aber kein Selbstbewusstsein.[41] Während das Tier in der Wirklichkeit lebe, schleudere der Mensch der Wirklichkeit sein „Nein" entgegen. Das Tier sage immer „Ja" zur Wirklichkeit. Der Mensch aber beruhige sich nie mit der Wirklichkeit, wie sie sei. Nur durch das „Nein" zum Trieb könne der Mensch ein ideelles Gedankenreich schaffen.[42] Während das Leben zeitliches Sein sei, sei der Geist überzeitlich, aber dennoch vom Leben abhängig.[43] Habe der Mensch sich einmal aus der Natur herausgestellt, so laute seine Frage: „Wo stehe ich denn selbst?" Es dränge ihn zu der weiteren Frage, warum überhaupt etwas sei. Die Frage, warum überhaupt etwas sei und nicht nichts, müsse der Mensch in dem Augenblick entdecken, in dem er sich seiner selbst bewusst werde. In diesem Moment habe er auch sein Zentrum irgendwie außerhalb der Welt verankern müssen. Doch der Mensch sei nicht in Nihilismus gestürzt, sondern habe sich durch Religion und Mythos gestützt.[44]

Arnold Gehlen beginnt sein Werk *Der Mensch* (1940) mit der Aussage: „[E]s gibt noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist."[45] Gehlen spricht von einer „Sonderstellung" des Menschen. Er fragt, worin das Recht des Menschen zur Unterscheidung vom Regenwurm und vom Schimpansen liege und

[37] Vgl. Scheler, Stellung, 24-27.
[38] Scheler, Stellung, 27.
[39] Scheler, Stellung, 28.
[40] Scheler, Stellung, 29.
[41] Vgl. Scheler, Stellung, 30.
[42] Vgl. Scheler, Stellung, 38-41.
[43] Vgl. Scheler, Stellung, 58.
[44] Vgl. Scheler, Stellung, 63-65.
[45] Gehlen, Der Mensch, 4.

behauptet wie Scheler: Der Geist des Menschen lasse sich nicht auf das Leben zurückführen.[46] So wie „der Mensch“ ein Thema der Philosophie sei, sei er keines der Einzelwissenschaften, die sich ja dennoch ebenfalls mit dem Menschen befassten. Die These Gehlens lautet: „[I]m Menschen liegt ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur vor […] Dann muß doch jede unmittelbare Ableitung des Menschen vom Tier […] von vornherein diese Fragestellung versperren – ja, gerade der Vorsatz, nach jener Ableitung zu suchen, würde jeden eigentlichen anthropologischen Gedankenkeim verschütten.“[47] Ebenso dürfe eine solche Untersuchung sich nicht mit dem Vergleichen von Verstandes- oder Lernleistungen bei Tieren aufhalten. Auch von der Vorstellung der tierischen Abstammung vom Menschen oder der Vorstellung, es gäbe „Übergänge“ zwischen Tier und Mensch müsse man absehen. Bei der Frage nach dem Menschen dürfe es nicht bloß um das Körperliche gehen.[48] Der Mensch „*verhält sich zu sich selbst* […] wie dies kein Tier tut.“[49] Bewusstsein, Vorstellungswelt, Sprache könnten nicht aus körperlichen Vorgängen abgeleitet werden. Der Mensch erscheine im Vergleich mit dem Tier als ein „Mängelwesen“. Dies will sagen: „die übertierische Struktur des menschlichen Leibes erscheint schon in enger biologischer Fassung im Vergleich zum Tier als paradox und hebt sich dadurch ab.“[50] Der Mensch besitze unter den Lebewesen keine besonderen Schutz- oder Fluchtorgane. Gehlen meint nun, der Mensch habe aus der Not eine Tugend gemacht. Die mangelnde Behaarung habe er durch Kleidung, die mangelnde Bewaffnung durch Werkzeuge ausgeglichen. Insgesamt mache er seinen Mangel durch Weltoffenheit wett. Instinktarmut werde durch Intelligenz kompensiert.[51] Der Mensch habe gelernt, Aufgaben zu delegieren, er werde sich seiner selbst als Gesellschaftswesen bewusst. „Institutionen wie Recht, Sitte, Familie und Staat strukturieren das Zusammenleben der Menschen und kompensieren seine Instinktarmut.“[52] Institutionen erschienen als stabilisierende Gewalten. Das riskierte, instabile und affektüberlastete Wesen Mensch finde etwas, auf das es sich verlassen könne. Dies sei auch ein Gewinn für die Stabilisierung des Innenlebens, so dass man sich nicht bei jeder Gelegenheit affektiv auseinandersetzen müsse. Institutionen, wie etwa Eigentum oder die Ehe, eine Behörde oder eine Fabrik, seien vorgefundene Muster. Sie gewännen gegenüber den Individuen eine Selbstmacht und regelten deren Verhalten, griffen in deren Gefühl und Willen ein. Sie böten durch ihre Sicherheit eine lebenswichtige Entlastung, so dass die geistigen Energien frei würden für neue Dispositionen.[53]

[46] Vgl. Gehlen, Der Mensch, 6f.
[47] Gehlen, Der Mensch, 9f.
[48] Vgl. Gehlen, Der Mensch, 11.
[49] Gehlen, Der Mensch, 12.
[50] Vgl. Gehlen, Der Mensch, 16f. Der Begriff Mängelwesen stammt ursprünglich von Herder.
[51] Vgl. Böhme, Anthropologie, 245f.
[52] Blume, Art. Anthropologie, 253.
[53] Gehlen**,** Mensch und Institutionen, 28f.

Auch Helmuth Plessner stellt in seinem Aufsatz *Mensch und Tier* (1946) „die Frage nach der Grenze zwischen Tier und Mensch.“[54] Plessner gibt gleich zu Beginn zu bedenken, dass der Begriff Mensch viel weniger allgemein sei als der des Tieres. Als Körper werde der Mensch zum Tier einer bestimmten Spezies. Aber in dieser Einschränkung auf die körperliche Erscheinung liege eine Gefahr. Wenn man Entwicklung ausschließlich als Fortschritt begreife, werde der Mensch zum Spitzenprodukt eines natürlichen Ausleseprozesses. Bei Darwin sei der Mensch das vorläufige Endprodukt eines Vorgangs von Anpassung und Selektion. Seine „sapientia“ werde als technische Intelligenz, die Geistigkeit als Intelligenz verstanden, die auch Tiere in geringerem Grad hätten, wodurch der Wesensunterschied des Menschen in einen Gradunterschied verwandelt werde. Aber laut Plessner sei Intelligenz eine biologische Kategorie.[55] Der Mensch aber falle nicht unter das Gesetz der biologischen Intelligenz, weil er durch den Geist das Leben transzendiere. Im Prinzip lebe jedes Tier in Harmonie mit seiner Umwelt, mit all den Erwartungen, Enttäuschungen, Erfahrungen und Erfüllungen.[56] Der Mensch verfüge über die Fähigkeit, sich von der Welt und von sich selbst zu distanzieren. Die Sprache ersetze dem Menschen die Bewegung. Durch die Sprache werde schon die Motorik des Kindes geordneter und sparsamer. Die Aufrichtung des Körpers habe das Verhalten des Menschen fundamental verändert, so dass er sich von der je aktuell gegebenen Umwelt habe emanzipieren können. Der Mensch schaffe sich eine künstliche Umwelt, eine Wohnstätte und eine Heimat, so könne er überall Wurzeln schlagen und sei doch in einem gewissen Sinne wurzellos.[57] Der Mensch sei fähig zur Abstraktion. „Geist bedeutet die Fähigkeit der Abstandnahme.“[58] Während der Mensch fähig sei zur Erinnerung, habe das Tier ein Gedächtnis. Worin die Natur des Menschen versage, das kompensiere der Mensch durch Geist. Der Mensch sei eine Einheit, aber nicht im Sinne von Materialismus, Monismus oder Lebensphilosophie (Klages), sondern: „Des Menschen Verfassung umgreift den Gegensatz zwischen Leben und ‚Geist’. Sie ist nicht nur eine Leib-Seele, sie ist eine Leib-Geist-Einheit, aber von übergreifender Art, die den Gegensatz ihrer selbst in sich trägt.“[59] Plessner betont die Exzentrizität des Menschen, während das Tier ein zentrisches Leben führe, das heißt das Tier sei stets auf sich selbst konzentriert und lebe daher mit seiner Umwelt im Einklang, der Mensch dagegen nicht. Exzentrizität bedeutet: der Mensch „ist als Einziges unter den Lebewesen fähig, zu sich und seiner Welt Stellung zu nehmen.“[60]

[54] Plessner, Mensch und Tier, 52.
[55] Vgl. Plessner, Mensch und Tier, 53-55.
[56] Vgl. Plessner, Mensch und Tier, 57f.
[57] Vgl. Plessner, Mensch und Tier, 62f.
[58] Plessner, Mensch und Tier, 64.
[59] Plessner, Mensch und Tier, 65.
[60] Blume, Art. Anthropologie, 253.

1.4. Gernot Böhme

In jüngerer Zeit hat der Philosoph Gernot Böhme in Anlehnung an Kant sich um eine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1985) bemüht. Auch wenn heutzutage die Anthropologie nicht mehr nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier frage, so hat auch Böhme auf diese Frage eine Antwort gegeben. Im Gegensatz zur philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhundert mit ihrem Triumvirat Scheler, Gehlen, Plessner teilt Böhme nicht das Bedürfnis, den Menschen vom Tier unterscheiden zu müssen, oder seine herausgehobene Stellung im Kosmos zu betonen.[61] Tierheit werde offenbar als etwas Bedrängendes erfahren, von dem man sich absetzen müsse. Nicht der Unterschied des Menschen zum Tier sei das eigentliche Thema der Anthropologie, sondern der Ab- und Ausgrenzungswille. Immer sei das, was dem Menschen an sich selbst als fremd erschien, als das Tierische ausgegrenzt worden. Er habe sich nur mühsam aus der Tierheit herausgearbeitet. Heute bedränge das Tier den Menschen nicht mehr, denn die Herrschaft des Menschen über das Tier sei total geworden. Tiere würden einmal in die Innenwelt des Menschen integriert (als Schoßtier) oder als bloßes Produktionsmittel verwendet (Massentierhaltung und Tierversuche). In der längeren Zeit der Menschheitsgeschichte aber habe der Mensch das Tier respektiert bzw. gefürchtet oder sogar als Gottheiten verehrt.[62] Sich vom Tier definitorisch abzusetzen, habe etwas mit der Epoche zu tun, in der sich der Mensch als absoluter Herrscher über die Natur aufgeschwungen habe (Gen 1,28). Ein weiterer Grund für die Absetzung vom Tier bestehe im Mitleid, „die gespürte Verwandtschaft zum Tier, die zu überspielen und zu beschwichtigen bei jedem Gewaltakt gegen ein Tier und bei der Wahrnehmung sichtbaren Leidens nicht leicht ist.“[63] In früheren Zeiten hätten die Menschen durch Jagd- und Opferriten versucht, damit umzugehen. Alle definitorischen Versuche zur Abgrenzung des Menschen vom Tier seien misslungen.[64] Der klassische Abgrenzungstyp sei heute widerlegt: „Der Mensch wurde hier als intelligent, sprachfähig, werkzeuggebrauchend, staatenbildend bestimmt.“[65] Es sei zwar wesensmäßig nicht ausgeschlossen, dass der Mensch sich mit dem Tier verständige, aber der Mensch wolle eine solche Verständigung nicht.[66] Die Existenz der Tierheit sei heute von der Gnade des Menschen abhängig. Diese überlebe nur, wenn sie nicht störe oder dem Menschen nutze. „Die äußere Natur ist allmählich ganz von Tieren, die den Menschen gefährlich sein können, gesäubert worden.“[67]

So wie die Klassiker der philosophischen Anthropologie versucht haben, den Menschen vom Tier abzugrenzen, so will Böhme nun das Umgekehrte: diese Trennung zu überwinden und den Menschen wieder dem Tier anzunähern. Wenn er anführt, alle Definitionsversuche zur Abgrenzung des Menschen seien misslungen,

---

[61] Vgl. Böhme, Anthropologie, 7.
[62] Vgl. Böhme, Anthropologie, 237f.
[63] Böhme, Anthropologie, 240.
[64] Vg. Böhme, Anthropologie, 241.
[65] Böhme, Anthropologie, 242.
[66] Vgl. Böhme, Anthropologie, 245.
[67] Böhme, Anthropologie, 247.

der klassische Abgrenzungstyp widerlegt, und genau das mit dem Hinweis nachzuweisen versucht, die Kriterien intelligent, sprachfähig, werkzeuggebrauchend, staatenbildend würden auch Tieren zukommen, rennt er mit dieser Begründung offene Türen ein. Genau so argumentieren Scheler, Gehlen und Plessner (mit Ausnahme der Sprachfähigkeit). Aber das eigentliche Abgrenzungskriterium, das diese drei nennen, übergeht Böhme stillschweigend: den Geist, die Fähigkeit, zu sich selbst eine Distanz einzunehmen.

Nach Böhme interessiert die Anthropologie heute weit drängendere Fragen. Ausgangspunkt seiner Anthropologie ist der Vernunftmensch, der heute „in der technischen Zivilisation eine triviale und massenweise Realisierung gefunden" habe.[68] Auf der einen Seite habe die Aufklärung die Welt von Gespenstern gereinigt und die Welt auf einen bloßen Tatsachenzusammenhang reduziert, andererseits aber werde die Herrschaft der Vernunft mit der Entfremdung des Menschen von sich selbst und von der Natur erkauft. Zum Vernunftmenschen gehöre ein struktureller Narzissmus, nämlich die Unfähigkeit, das Andere anzuerkennen und „sich etwas widerfahren zu lassen."[69] Den Menschen heute interessiere das Wissen und der Umgang mit Geburt und Tod, Themen wie Geschlechtlichkeit und Liebe, Leib und Seele, oder die Konsequenzen der Entwicklung einer technischen Zivilisation. Letztere tendiere zur Eliminierung des Leibes.[70] Im Zuge des Zivilisationsprozesses „werden leibliche Verrichtungen wie Sexualität und Ausscheidungen aus der gesellschaftlichen Sichtbarkeit verdrängt, werden andere wie Rülpsen, Furzen, Schnäuzen, Husten geächtet und nach Möglichkeit unterdrückt."[71] Zur Eliminierung des Leiblichen gehörten auch die Abschaffung körperlicher Arbeit und körperlicher Strafen. Aber die Leiblichkeit des Menschen sei nicht aus der Welt zu schaffen. Sie trete in der Folter und in der Prostitution wieder zutage.[72] Die Reflexion auf den Menschen heute hafte nicht an idealistischen Entwürfen oder philosophischen Wesensbestimmungen, sondern sie befinde sich im Gang durch die heutigen Wissenschaften. Für die Gesellschaftlichkeit würden die Gesellschaftswissenschaften befragt, Soziologie, Ökonomie, Politikwissenschaft. Die Einheit des Themas „Mensch" zerfalle in den Einzelwissenschaften.[73] In der weltweiten Ausbreitung der technischen Zivilisation gehe es gesamtgesellschaftlich dem einzelnen nicht nur um Position und Beruf, sondern auch um Anschluss und Teilnahme. Technische Kommunikationsmedien beraubten dem Kontakt durch Blick, Sprache und Körperhaltung die Spannung.[74] Heute stehe man nicht mehr unter den Normen einer puritanischen Ethik, wohl aber unter dem Druck von Anpassung, Flexibilität und Mobilität. Mit der technischen Zivilisation habe eine neue Form des

[68] Böhme, Anthropologie, 11.
[69] Böhme, Anthropologie, 12.
[70] Auf den Unterschied zwischen Körper und Leib werde ich weiter unten noch eingehen.
[71] Böhme, Anthropologie, 126. Vgl. zu diesem Thema auch Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft I, 267-293.
[72] Vgl. Böhme, Anthropologie, 127.
[73] Vgl. Böhme, Anthropologie, 139.
[74] Vgl. Böhme, Anthropologie, 171.

Menschseins Einzug gehalten.[75] Böhme macht auch aufmerksam auf die in der Aufklärung vernachlässigte, ja verdammte Fähigkeit des Menschen zur geistigen Bildung von Fiktionen. Er rehabilitiert diese Fähigkeit als erkenntnisgewinnend. Phantasie, Einbildungskraft, Mythos und Kunst, das Imaginäre schienen einen Gegenbereich zum Logischen und Vernünftigen zu bilden. Die Aufklärer hätten dies als *bloße* Poesie, als zu überwindende Mythen abgetan. Vergessen werde dabei, dass unsere Wirklichkeit durch die Einbildungskraft mitproduziert werde.[76] Böhme erklärt daher: „Im Zuge einer Anthropologie geht es aber nicht um die Frage, was die wahre Wirklichkeit ist, sondern was zu einem humanen Leben gehört."[77] Das neuzeitliche Realitätsprinzip habe vom Menschen eine kühle, rationale und distanzierte Beziehung zu den sogenannten Tatsachen verlangt. Wir sollten uns daher nicht wundern, wenn Emotionen und affektive Dispositionen, Furcht und Freude usw. in imaginären Welten der Unterhaltungsindustrie ausgelebt würden. Der moderne Mensch halte sich viele Stunden am Tag in imaginären Welten auf: er lese Romane, höre Musik, sehe Filme, spiele Computer.[78]

Zur Anthropologie heute gehöre auch die Rolle der Ethnologie. Wir fragten, was das Fremde für unser Selbstverständnis bedeutet. Es gehe um die Erkenntnis anderer Völker. Das erweiterte Erkenntnisinteresse der Ethnologie bestehe darin, „die Grundstrukturen des Menschseins überhaupt zu bestimmen."[79] Die Beschäftigung mit anderen Kulturen relativiere die eigene Kultur. Den Fremden ins Selbstverständnis miteinzubeziehen, gehöre wesentlich zum menschlichen Dasein. Der „Durchgang durch die Ethnologie soll den Eurozentrismus unseres Selbstverständnisses relativieren."[80] Eine Anthropologie, die sich historisch verstehe, nehme auch den Menschen vergangener Zeiten in den Blick. Joachim Böhme, Bruno Snell und Hermann Schmitz hätten beispielsweise herausgearbeitet, dass der homerische Mensch ein gänzlich anderes Selbstverständnis gehabt habe als der moderne Europäer. Für Begriffe wie Leib, Seele oder Wille gäbe es gar keine entsprechenden Ausdrücke, vielmehr sei der Mensch offen für die Einflüsse von äußerlichen Mächten. Erst bei Plato sei die Seele entdeckt worden. Gefühle gälten als von außen eingreifende Mächte. Wer die *Ilias* lese, dem falle auf, dass die großen Helden ihre Taten nicht aus eigener Kraft hervorbrächten, sondern es die Götter seien, die ständig eingriffen. Die Menschen erführen sich als Gefäße der Götter. Im homerischen Denken werde der Körper nicht als ein ganzes Ding erfahren, sondern als eine Vielfalt von Gliedern.[81] Der Mensch sei ein historisches Wesen: selbst in den fundamentalsten Strukturen sei der Mensch nicht derselbe geblieben. Die Wandlung betreffe nicht nur äußeres wie Arbeitsformen, Ehestrukturen oder Herr-

[75] Vgl. Böhme, Anthropologie, 176.
[76] Vgl. Böhme, Anthropologie, 183.
[77] Böhme, Anthropologie, 184.
[78] Vgl. Böhme, Anthropologie, 188.
[79] Böhme, Anthropologie, 221.
[80] Böhme, Anthropologie, 222.
[81] Vgl. Böhme, Anthropologie, 252-256, mit Verweis auf Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, 21 u. 35.

schaftsformen, sondern die anthropologische Organisation selbst.[82] Böhmes Anthropologie unterscheidet sich vom Kantschen Ansatz nicht durch seine gewachsene Fülle, „sondern durch die Abkehr vom Ideal des autonomen Menschen."[83] Es gehe dabei nicht mehr um Aufstellung neuer Menschheitsideale, sondern um die Herausbildung spezifischer und humaner Lebensformen. Diese aber dürften nicht mehr als die einzigen und wahren propagiert werden.[84]

1.5. Giorgio Agamben

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Differenz von Mensch und Tier bemerkt Giorgio Agamben, dass der Mensch am Ende der Geschichte wieder zum Tier zurückkehren werde. Da nur der Mensch Geschichte habe, bedeute die Rückkehr zum Tier, wenn wir dies unterstellen, tatsächlich das Ende der Geschichte. Agamben rekapituliert die Geschichte dieser Differenz, wobei er bei Aristoteles anhebt. Sowohl Tier als auch Mensch seien lebendige Wesen, das Leben selbst sei aber von Aristoteles nirgends definiert worden. Erst 1829 habe Xavier Bichat mit seinen *Untersuchungen über das Leben und den Tod* zwischen dem animalischen Leben (Beziehung mit der Außenwelt) und dem organischen Leben (reine Aufeinanderfolge von Assimilation und Exkretion) unterschieden.[85] Agamben führt eine Linie über die Philosophie des Mittelalters bis in die jüngste Zeit und sieht einen Zusammenhang zwischen der Theologie des Thomas, der Philosophie Descartes' und der Zoologie Linnés. Thomas von Aquin habe behauptet, dass es nach der Auferstehung des Menschen Tätigkeiten wie Essen, Trinken, Schlafen und Sichfortpflanzen nicht mehr geben werde, weshalb das animalische Leben aus dem Paradies ausgeschlossen sei und es folglich auch keine Pflanzen und Tiere im Paradies geben werde. Für Descartes' seien Tiere mechanische Automaten, und der Zoologe Linné habe geglaubt, Tiere seien seelenlos. Andererseits habe Linné aber auch gemeint, solche Aussagen gehörten nicht in die Zoologie. Als Naturwissenschaftler erforsche er Mensch und Tier nur nach den Körpern, und hier sehe er kein Merkmal, das den Menschen vom Affen unterscheide.[86] Problematisch, so Agamben, sei das *missing link*, das fehlende Glied in der Kette zwischen Mensch und Tier. Ob das Wesen Tiermensch oder Menschentier genannt werde, bleibe gleichgültig, weil dieselbe Bruchstelle weder von der einen noch von der anderen Seite her geschlossen werden könne. Wie also kann der Mensch vom Tier abstammen? Jakob von Uexküll habe gezeigt, „daß eine solche einheitliche Welt nicht existiert und daß es eine Zeit und einen Raum, die für alle Lebewesen gleich wären, nicht gibt."[87] Biene, Libelle oder Fliege bewegten sich nicht in derselben Welt wie wir, auch dann nicht, wenn wir sie neben uns herfliegen sähen. Auch die Wahrnehmungswelten von Fliegen und Spinnen kommunizierten nicht miteinander. Die

[82] Vgl. Böhme, Anthropologie, 264.
[83] Böhme, Anthropologie, 281.
[84] Vgl. Böhme, Anthropologie, 309.
[85] Vgl. Agamben, Das Offene, 23f.
[86] vgl. Agamben, Das Offene, 29-34.
[87] Agamben, Das Offene, 50.

Spinne könne nicht die Umwelt der Fliege wahrnehmen und umgekehrt. Ein Tier könne nicht in Beziehung zu einem Gegenstand treten, sondern nur mit den eigenen Bedeutungsträgern, sage von Uexküll.[88] Agamben setzt sich auch mit der Anthropologie Heideggers auseinander. Dieser habe dem Tier eine „tiefe Langeweile" als grundlegende emotionale Stimmung unterstellt. Heidegger spreche von der Weltarmut des Tieres und dem weltbildenden Menschen. Das Tier könne nach Heidegger nicht handeln und sich nicht verhalten, sondern sich nur benehmen.[89] In der Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier definiere Heidegger den Menschen als den Offenen und das Tier als das Nicht-Offene. Nur weil der Mensch ein offenes Wesen sei, sei ein Leben in der *polis*, Politik, überhaupt denkbar. Heute aber, so Agamben, sei für den wieder Tier werdenden Menschen das Ende der Geschichte gekommen. „Der Mensch hat nunmehr sein geschichtliches *télos* erreicht, und für eine wieder Tier gewordene Menschheit bleibt nichts anderes als die Entpolitisierung der menschlichen Gesellschaften durch eine unbedingte Entfaltung der oikonomía oder die Erhebung des biologischen Lebens zur höchsten politischen (oder eher unpolitischen) Aufgabe übrig."[90] Eine wirklich historische Aufgabe habe die Menschheit nicht mehr. Die alten Mächte Dichtung, Religion, Philosophie hätten ihre Wirksamkeit verloren und würden Genom, globaler Ökonomie und humanitärer Ideologie Platz machen. „Die integrale Humanisierung des Tieres koinzidiert mit der integralen Animalisierung des Menschen."[91]

Doch Agambens Anthropologie ist eine Form jener Geschichtsphilosophie, die in unserer postmodernen Zeit *en vogue* ist. Die gegenwärtige Debatte um das Ende der Geschichte ist reiner Ästhetizismus ohne substantiellen Gehalt und zehrt von der neutestamentlichen Rede der Apokalypse. Es handelt sich um jene selbstbeweihräuchernde Haltung, die bereits Nietzsche im *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* kritisiert hatte. Der Frage, warum es in der gegenwärtigen Philosophie Tendenzen gibt, den Unterschied von Mensch und Tier zu nivellieren, möchte ich jetzt beantworten.

1.6. Zum Unterschied von Mensch und Tier

Es ist merkwürdig, dass heutzutage viele Philosophen meinen, die Grenze zwischen Mensch und Tier durchlässiger machen oder ganz auflösen zu müssen. Ich wehre mich gegen diese heute allgemein vorherrschende Position. Ich habe noch keine Argumente gelesen, die das plausibel machen, außer frommen Wünschen. Weil wir durch die Erfahrungen der Kriege und der Verletzungen, die im 20. Jahrhundert Menschen einander angetan haben, auch sensibilisiert wurden für die Grausamkeiten des Menschen gegenüber dem Tier, meinen wir nun, wir könnten uns gleichsam „entschuldigen", wenn wir das Tier in seinem Status erhöhen, ohne

[88] Vgl. Agamben, Das Offene, 50-52.
[89] Vgl. Agamben, Das Offene, 57-60, mit Verweis auf Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, in: Gesamtausgabe II. Abteilung Vorlesungen 1923-1944, Frankfurt a.M. 1983, 347f.
[90] Agamben, Das Offene, 85.
[91] Agamben, Das Offene, 86.

aber an der Wirklichkeit der Gewalt etwas zu ändern. Die Grenze zwischen Mensch und Tier auflösen zu wollen, ist schlicht ein frommer Selbstbetrug. Die Massentierhaltung und der Verzehr von Tieren bestätigen uns das täglich. Natürlich kann man dagegen demonstrieren und sich vegetarisch oder vegan ernähren. Aber diese Demonstration zeigt ja nur die Ohnmacht bestimmter Menschengruppen gegenüber der Wirklichkeit. Man demonstriert dabei vor allem die eigene Unschuld nach außen, statt sich mit der Schuld, die der Mensch auf sich geladen hat, auseinanderzusetzen, der Schuld, dass der Mensch das Tier einsperrt, versklavt, verzehrt und vernichtet. Die Grenze zum Tier war nie fester als heute. Sie war vor 10.000 Jahren viel durchlässiger, denn der Steinzeitmensch identifizierte sich noch mit dem Tier, wie es heute nur noch Reste archaisch lebender Stämme und kleine Kinder tun. Betrachtet man die Höhlenmalereien, stellt man fest, dass der Mensch der Frühzeit Tiere malte, aber nicht den Menschen, nicht sich selbst. Damit identifizierte er sich mit seinem eigenen Anderen. Das Tier spricht nicht zu uns, außer im Märchen oder in unseren Träumen. Aber davon lässt sich der erwachsene, rational sich nennende Mensch heute nicht beeindrucken. Er nutzt oder verhätschelt das Tier. Die Liebe, die man einerseits gegenüber dem eigenen Hund oder der eigenen Katze empfindet, und die Gleichgültigkeit, mit der man andererseits der Massentierhaltung gegenübersteht, zeigt, wie schizophren wir mit Tieren umgehen.

Die Behauptung der durchlässig gewordenen Grenze ist nichts anderes als der Ausdruck eines schlechten Gewissens, das sich durch abertausende von Experimenten gerne bestätigen lässt, wie intelligent das Tier ist. Aber gerade die Tatsache, dass Tierexperimente überhaupt durchgeführt werden, um die Frage zu beantworten, ob das Tier intelligent sei, bekräftigt, und zwar völlig bar ihrer Ziele und Methoden, noch einmal diese Grenze. Mit solchen Experimenten beglaubigt der Mensch nichts außer dem eigenen Menschsein. Die Frage ist ja auch, warum wir Experimente zur Bestätigung tierischer Intelligenz immer wieder durchführen, obwohl wir längst *wissen*, dass das Tier intelligent ist. Aber die Tatsache, dass die Intelligenz der Tiere immer wieder neu in Experimenten verifiziert werden muss, zeigt, dass an diesen Beweisen etwas nicht stimmen kann. Würde nur ein einziger Beweis für die Intelligenz von Tieren erbracht, bedürfte es ja keiner weiteren Beweise mehr. Aber ein Beweis, der ständig wiederholt werden muss, ist kein Beweis. Ich werde den Verdacht nicht los, dass in Wirklichkeit die abendländische Moderne in diesen ständigen Experimenten ihre eigene Orgie der Wissenschaftlichkeit feiert. Nicht die Intelligenz der Tiere wird erwiesen, sondern der Mensch als Krone der Schöpfung immer wieder neu zelebriert. Es scheint, als wolle der Mensch das Tier gleichsam dazu zwingen, intelligent zu sein, weil nichts anderes als er selbst zählt, als habe das Tier kein Recht darauf, unintelligent zu sein. Mit seiner Intelligenz soll es sich uns gegenüber als gleichwertig ausweisen, aber kaum jemand denkt daran, dass gerade dadurch das Tier als das Andere vernichtet wird. Und der Mensch will zugleich nichts davon wissen, denn er isst das Tier, er verarbeitet es, er experimentiert mit ihm für neue Medikamente. Hier weiß die linke Hand offenbar nicht, was die rechte tut. Das Tier in die Nähe des Menschen zu

rücken, ist sogar eine Gewalttat ihm gegenüber. Es ist die Weigerung, dem Tier gegenüber den Status als Anderem anzuerkennen. Und das Andere besitzt zumindest keine anthropomorphe Intelligenz. Martha Nussbaum schreibt, dass das Tier eine ganz eigene Würde habe.[92] Aber diese Würde nehme ich ihm, wenn ich die Grenze zwischen Mensch und Tier niederreiße. Dann nämlich ist es entweder aus mit der Würde des Tieres, oder sie ist wiederum abhängig von der des Menschen. Das Tier hat einen Sinn, der uns abgeht. Das Tier ist ein Wesen, das vor allem *spürt*. Wir Menschen dagegen sind durch unseren Intellekt abgehärtet. Das Tier reflektiert nicht über sich selbst, nicht über seine Vergangenheit, nicht über seine Zukunft. „Menschen denken über ihre Handlungen nach und sind in der Lage, ihre Handlungen an Gründen auszurichten. Diese Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, die den besten Gründen folgen, ist das, was die menschliche Freiheit und Verantwortung ausmacht und uns von Tieren unterscheidet.“[93] Auch im Körperlichen unterscheiden sich Mensch und Tier. „Die menschliche Ernährung unterscheidet sich von der tierischen Ernährung und die menschliche Sexualität von der tierischen Sexualität, weil die Menschen ihre Ernährung und ihre sexuellen Aktivitäten durch ihre praktische Vernunft regulieren können.“[94] Die tierische Intelligenz ist eine animalische,[95] die nicht eigens bewiesen werden muss. Wir fühlen eine Schuld gegenüber dem Tier, weil wir es im Grunde in Vernichtungslagern halten. Diese Schuld ist umso niederdrückender, als wir kein Ritual mehr haben, damit umzugehen. Der Mensch der Steinzeit hatte einen solchen Zugang noch. Der Schamane erlebte sich selbst als Tier. Und wenn der Jäger das Tier tötete und der Stamm es aß, legte man anschließend seine Knochen zusammen, damit es im Jenseits weiterleben konnte. Wir Modernen haben den Sinn für solche Rituale verloren. Für uns ist das Tier ein reines Nutzobjekt, dem wir nichts zurückgeben. Deshalb haben wir das Gefühl, wir hätten dem Tier gegenüber etwas gutzumachen. Und das tun wir zum einen dadurch, dass wir bestimmte Tiere zu unseren Haustieren machen, mit denen wir einen liebevollen Umgang pflegen, aber zum anderen durch eine intellektuelle, gedankliche Leistung, die darin besteht, das Tier in die Nähe des Menschen zu rücken, indem auch es für intelligent erklärt wird. Aber diese Haltung ist ein billiger Selbstbetrug, der uns die Wahrheit über unseren Status als Herren der Welt vorenthält. Denn diese Wahrheit ist unangenehm. Sie lautet, dass der Herr der Erde, wer immer er sei, töten oder versklaven muss, um seinen Status zu erhalten. Seine Schuld ist daher eine notwendige.[96]

---

[92] Vgl. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 160.
[93] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 45.
[94] Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 60.
[95] Hierzu verweise ich auf das Buch von Rupert Sheldrake, Der siebte Sinn der Tiere, 2004 [orig.: Dogs that Know when their Owners are Coming Home, 1999].
[96] Das Motiv der Schuld, die der Mensch qua Menschsein notwendigerweise auf sich lädt, ist im übrigen Thema der heiligen Schriften aller großen Religionen.

2. Anthropologie als Begegnung mit dem Menschen als dem Anderen

Warum diese recht umfangreiche Auseinandersetzung mit dem Tier? Das Tier ist die erste Begegnung des Menschen mit einer anderen Lebensform. Das Tier ist zwar nicht *das* Andere, aber *ein* Anderes des Menschen. Könnte die Behandlung des Tieres, die der Mensch ihm angedeihen lässt, Rückschlüsse zulassen auf unseren Umgang mit anderen nicht-menschlichen Lebensformen, mit Außerirdischen oder Robotern?[97] Wir glauben vielleicht, die Frage um die Grenze zwischen Mensch und Tier sei ausdiskutiert. Aber selbst wenn das der Fall sein sollte, so taucht diese Frage in neuem Gewande wieder auf: als Problem um die Grenze zwischen Mensch und Roboter, Mensch und Cyborg, Mensch und Außerirdischem. Der Mensch will nicht nur das Tier zur Intelligenz zwingen, sondern auch den Roboter, bei dem das vielleicht leichter zu erreichen ist. Schließlich ist er dafür ja gedacht und gemacht.

Was also haben unsere Ausführungen nun mit Science Fiction zu tun? Die anthropologische Diskussion ist notwendig, um auszuführen, dass und inwiefern der Mensch die Frage ist. Und diese Frage wird in der Science Fiction neu diskutiert. Die Science Fiction stellt die Frage nach dem Menschen in seiner Zeitlichkeit und seinem Zeitverständnis, in seinem Selbst- und Fremdverständnis. Die Science Fiction ist eine Art Ethnologie, die das Eigene als Fremdes entdeckt. Gerade die Ethnologie könnte als Lehrmeisterin für die Science Fiction auftreten. Sie ist ja gerade die Wissenschaft, die das Fremde zu verstehen versucht.

Wenn wir uns von außen betrachten, nehmen wir im Grunde die Rolle von Fremden an, wir können uns selbst als Fremde bzw. Andere sehen. Die Möglichkeit, sich selbst am besten zu verstehen, besteht darin, sich des Fremden bzw. des Anderen innezuwerden, also einmal darüber zu reflektieren, was man selbst nicht ist, oder glaubt, nicht zu sein. Daher dient das Fremde als Spiegel des Menschen.[98] Bezüglich des Fremden bzw. Anderen unternimmt es die Science Fiction nun, „Extremformen menschlicher Erfahrungen zu entwerfen, extreme Definitionen des Menschen zu versuchen.“[99] Je extremer sich dabei die Science Fiction das Fremde denkt, desto näher kommen dem Menschen die Grenzen seiner selbst. Was bedeutet das Fremde für uns selbst, für unser Selbstverständnis? Gibt es vielleicht ein interkosmisches Humanum? Oder ist das Stellen dieser Frage schon der Versuch, das Fremde zum Schweigen oder Verschwinden zu bringen?[100] Das Fremde indes

[97] Auch wenn Roboter nicht leben, so verhalten wir Menschen uns doch so, als seien die Roboter lebende Wesen.

[98] Das Fremde ist zwar nicht dasselbe wie das Andere, ich möchte aber diese Unterscheidung nicht überpointieren, um nicht ständig zwischen den Begriffen hin- und herspringen zu müssen. Lieber lasse ich sie hier in ihrer Oszillation bestehen. In unserem Zusammenhang ist der Unterschied nicht entscheidend.

[99] Barmeyer, Kommunikationen, 204.

[100] Vgl. Böhme, Anthropologie, 234.

muss reden können, dürfen und sollen. „Es ist notwendig, dem absolut Fremden zu begegnen, um zu begreifen, was den Menschen eigentlich ausmacht.“[101]

Wenn der Mensch durch die Idee der Mehrheit der Welten gezwungen ist, sich mit einem neuen „Gegenüber zu konfrontieren, das ihn zwingt, sich seiner selbst von ganz neuen Voraussetzungen aus zu vergewissern“ (Guthke), dann wird die Frage nach der Grenze zwischen Mensch und Außerirdischen akut. Hinter der Frage nach intelligentem Leben im All steckt im Grunde die Frage des Menschen nach sich selbst und damit auch danach, ob er anders sein könnte als er ist. Die Frage „Was ist der Mensch?“ bekommt eine neue Dimension. Gibt es anderes intelligentes Leben im All, ist jedoch der Mensch auf der Erde nicht mehr das alleinige Maß aller Dinge. „SF-Filme untergraben unser Selbstverständnis, indem sie die Frage, was menschlich ist und was nicht, immer wieder neu stellen.“[102] Die Science Fiction macht Ernst mit den Außerirdischen und der Frage „Was wäre, wenn wir auf sie treffen würden?“ Stand in der Erkenntnistheorie die Frage im Mittelpunkt, wie den Fremden erkennen, wie mit ihm kommunizieren, so geht es hier um den Fremden als den anderen Menschen, um die Frage, was alles menschlich ist oder sein kann. Wie anders kann, soll, darf oder muss ein Wesen sein, um nicht mehr oder doch noch Mensch genannt zu werden?

Mit der Frage nach außerirdischen Lebensformen hat sich auch Hans Blumenberg auseinandergesetzt. Er fragt: „Gibt es ein philosophisches Interesse an der Existenz von Bewohnern fremder Welten?“[103] Diesbezügliche überschwängliche Erwartungen fänden jedoch nur dann Erfüllung, wenn die Anderen Vernunftwesen wären, denn: „Von Vernunftwesen bewohnte Welten würden das ganze Spektrum der Möglichkeit von Vernünftigkeit offenlegen und dadurch die etwaige Entmutigung der irdischen Geschichte der Vernunft aufheben.“[104] Die Anderen hätten nicht nur eine andere Gestalt als wir, auch ihre Vernunft wäre eine andere. Das 19. Jahrhundert habe der Selbstverständlichkeit einen Stoß versetzt, „daß Lebewesen in andern Welten auch nur die geringste Ähnlichkeit mit so etwas wie dem Menschen haben müßten. Folglich würde auch die Vernunft, sofern dort anwesend, sich andersartige Gehäuse und Wirkungen, Sinnesorgane und Triebenergien zulegen müssen […] Es war fraglich geworden, ob es so etwas wie das ‚Wesen’ des Menschen überhaupt gäbe, wenn er doch nur ein zufälliges Produkt der Evolution und eine der unendlich vielen möglichen Lösungen der Grundausstattung allen Lebens zur Selbsterhaltung sein sollte.“[105] Man könne darüber streiten, ob die Gattung Science Fiction ein tröstender Ausgleich für den Verlust der Tatsache sei, dass der Mensch kein Normalfall kosmischer Bewohnerschaft ist, aber das Interesse an Bewohnern fremder Welten erhöhe sich, „wenn ein gehöriger Schuß Platonismus

[101] Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 23. Allerdings kann es das *absolut* Fremde für uns nicht geben, weil wir es dann nicht mehr erkennen könnten.
[102] Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 265.
[103] Blumenberg, Vollzähligkeit, 151.
[104] Blumenberg, Vollzähligkeit, 151.
[105] Blumenberg, Vollzähligkeit, 152.

zugegeben werden kann. Wenn der Mensch auf einer zeitlosen *Idee* der Ausformung vernünftiger Leiblichkeit beruht […], dann kann bei gegebener Unwahrscheinlichkeit für das Vorkommen von Leben irgendwo im Weltall auch das menschenähnliche Wesen angenommen werden."[106] Die Frage sei dabei jedoch, „welchen Punkt ihrer vernünftigen Geschichte jene Weltwesen erreicht hätten, wenn sie uns etwa durch die flüchtigste ausgestrahlte Nachricht wenigstens dessen versichern könnten, daß so etwas wie eine ‚Menschheit' […] eine längere Geschichte haben kann."[107] Gerade angesichts der Außerirdischen sei in der Philosophie an der Frage „Was ist der Mensch?" festzuhalten, denn „die Rede von der möglichen Vielfältigkeit der Entwicklungsstränge zum Menschen hin impliziert schon, daß es auch andernorts Evolutionen eben kann, und das mit keinem anderen als demselben Endprodukt. Nichts anderes als diese Universalität im Wortsinn für das Universum besagt der Satz, Wesensontologie sei *auch für die unerfahrbare Realität gültiges Wissen*."[108]

Bis in die 1960er Jahre hinein standen die Außerirdischen im Verdacht, die Erde erobern und die Menschen unterwerfen zu wollen. Vor allem kurz nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in den USA geradezu eine UFO-Hysterie, von der sogar staatliche Behörden angesteckt waren. Den Außerirdischen wurde unterstellt, sie entführten Menschen, um sie medizinisch zu untersuchen oder Sexualpraktiken mit ihnen auszuführen. Nach Auffassung des Philosophen David Lamb wird die Suche nach Außerirdischen von einem metaphysischen Glauben und einem tiefen psychologischen Wunsch nach Partnerschaft getrieben. Appleyard weist darauf hin, dass es ein Unterschied sei, ob man glaube, dass es irgendwo im Universum noch intelligentes Leben gäbe, oder ob man glaube, von Außerirdischen entführt worden zu sein.[109]

Auf einige Aspekte eines möglichen Kontaktes mit Außerirdischen hat vor allem Stanisław Lem aufmerksam gemacht, wie wir im vorangegangenen Kapitel gesehen haben. Gehen wir aber nun einen Schritt weiter und stellen wir uns tatsächlich vor, wir hätten Kontakt mit Außerirdischen aufgenommen. Mit der Frage, wie dieser Kontakt aussehen könnte, definieren wir uns als Menschen selbst. Das heißt, mit der Frage, wie wir die Aliens betrachten, beantworten wir auch die Frage, wie wir uns selbst sehen.[110]

Die Aliens waren bis in die 1960er Jahre in der Science Fiction jene menschlichen Wesen, denen wir alles Böse zuschrieben. Hierfür steht H.G. Wells mit seinem Roman *Krieg der Welten* Pate. Des weiteren werden wir uns mit dem Film *Die Körperfresser kommen* und Dicks Kurzgeschichte *Menschlich ist…* befassen.

---

[106] Blumenberg, Vollzähligkeit, 153.
[107] Blumenberg, Vollzähligkeit, 153.
[108] Blumenberg, Vollzähligkeit, 155, mit Verweis auf Max Scheler, GW XI, 49.
[109] Vgl. Appleyard, Aliens, 1-4.
[110] Vgl. Appleyard, Aliens, 9.

2.1. H.G. Wells, Der Krieg der Welten

Einer der ersten Romane, die auf eine konkrete Bedrohung für die Menschen der Erde durch Außerirdische anspielte und literarisch umsetzte, war H.G. Wells' *Der Krieg der Welten (The War of the Worlds)* von 1898. Im Gegensatz zu *2001 – Odyssee im Weltraum* ist der Kontakt zu den Außerirdischen schon direkter, aber zum Versuch eines Dialogs kommt es nicht. Das Geschehen dieses Romans zentriert sich um einen gewöhnlichen, verheirateten Engländer, der in der ersten Person erzählt.

Außerirdische vom Mars besetzen England und sind durch nichts aufzuhalten. Das Leben der Marsianer wird von einem überlegenen, aber grausamen Rationalismus regiert. In ihrer Form sind sie den Menschen völlig unähnlich. Die Überlegenheit der Marsianer ist nicht nur eine Illustration des pseudodarwinistischen Slogans „survival of the fittest", sondern zeigt auch eine mögliche menschliche Entwicklung. Die Marsianer haben bestimmte menschliche Eigenschaften nicht mehr nötig, sie scheinen fast nur aus Kopf zu bestehen, Gedärme haben sie nicht, sie essen und verdauen nicht, sondern lassen das Blut der Kreaturen in ihr eigenes fließen, sie schlafen auch nicht mehr. Die Marsianer leben jenseits von Emotionen und Wünschen und kennen auch keine Sexualität mehr.[111] Eine Kommunikation zwischen Erdbewohnern und Marsianern scheint nicht möglich zu sein, zumindest sind es die Marsianer, die von vornherein überhaupt keine Kommunikation zulassen und einfach alles vernichten, was sich ihnen in den Weg stellt. Das englische Militär ist den Marsianern völlig unterlegen. Denn „jenseits des gähnenden Weltenraums blickten Geister, uns überlegen wie wir den Tieren, ungeheure, kalte und unheimliche Geister, mit neidischen Augen auf unsere Erde." (7) Schon zu Anfang des Romans stellt Wells die Frage: „Und bevor wir sie [die Marsbewohner] zu hart beurteilen, müssen wir uns erinnern, mit welcher schonungslosen und grausamen Vernichtung unsere eigene Gattung nicht nur gegen Tiere wie den verschwundenen Bison und den Dodo, sondern gegen unsere eigenen inferioren Rassen gewütet hat. Die Tasmanier wurden trotz ihrer Menschenähnlichkeit in einem von europäischen Einwanderern geführten Vernichtungskrieg binnen fünfzig Jahren völlig ausgerottet. Sind wir solche Apostel der Gnade, daß wir uns beklagen dürfen, wenn die Marsleute uns in demselben Geist bekriegen?" (9) Der Ich-Erzähler zeigt hier eine intellektuelle Distanz zum Kolonialismus seines Zeitalters, eine bemerkenswerte Fähigkeit zur Abstraktion. Für uns Erdenmenschen erscheinen die Marsianer absolut hässlich.

> „Der seltsame V-förmige Mund mit seiner zugespitzten Oberlippe, die fehlenden Augenbrauen, das fehlende Kinn unter der keilförmigen Unterlippe, das unaufhörliche Zittern des Mundes, die gorgonenartige Gruppe der Fühler, das geräuschvolle Atmen der Lungen in dieser fremdartigen Atmosphäre, die augenfällige Schwerfälligkeit und Mühseligkeit der Bewegungen (ohne Zweifel eine Folge der größeren Anziehungskraft der Erde), vor allem aber die außergewöhnliche Intensität ihrer ungeheuren Augen – das alles zusammen verursachte eine Übelkeit, als ob man see-

[111] Vgl. Fitting, Estranged Invaders, 135.

> krank würde. Es war etwas Schwammiges in ihrer öligen braunen Haut, und in der plumpen Bedächtigkeit ihrer schwerfälligen Bewegungen lag etwas unbeschreiblich Erschreckendes. Schon bei dieser ersten Begegnung, bei diesem ersten Anblick wurde ich von Abscheu und Grauen überwältigt.“ (21)

Doch zunächst verhalten sich die Marsianer ruhig. Aber als die Erdmenschen die ersten Kontaktversuche unternehmen, schleudert das Raumschiff tödliche Feuerstrahlen in die Menschenmenge, auch Bäume und Häuser stehen bald in Flammen. Die Flammen sind dabei so heiß, dass auch Blei und Eisen schmelzen. Weitere Kommunikationsversuche schlagen fehl. Der Ich-Erzähler und seine Frau fliehen zu Verwandten. Doch sie trennen sich zunächst, und er kehrt in seine Heimatstadt zurück. Das Raumschiff hat sich inzwischen in Bewegung gesetzt und marschiert auf drei Beinen voran. In seiner Stadt erfährt der Erzähler von einem Artilleristen von der verlorenen Schlacht des britischen Militärs. Der Ort ist völlig menschenleer, verwüstet, es gibt nichts zu essen. Die Menschen flüchten, doch schon wird die nächste Stadt von Marsianern angegriffen, die jetzt ihr Raumschiff verlassen und Panzerkleidung übergezogen haben. Als der Erzähler beschließt, nach London zu gehen, trifft er unterwegs einen Hilfsgeistlichen. Dieser fragt den Ich-Erzähler: „Warum werden solche Dinge zugelassen? Was für Sünden haben wir begangen? Die Morgenandacht war zu Ende, ich wandelte durch die Straßen, um meine Gedanken für den Nachmittag zu klären – da – Feuer, Erdbeben, Tod! Als ob es Sodom und Gomorrha wäre! Die ganze Arbeit zerstört, die ganze Arbeit… Wer sind diese Marsleute?“ Und der Erzähler stellt die wichtige Gegenfrage, die uns interessiert: „Wer sind wir?“ (66)

In der Zwischenzeit nähern sich die Marsianer auch London. Der Ich-Erzähler fragt sich, „wie weit jene [Außerirdischen] uns wohl zu beurteilen verstanden. Erfaßten sie, daß unsere Millionen ein geschlossenes, durch Arbeit geeintes Ganzes waren? Oder legten sie unsere Feuerzeichen, unser Bombenschleudern, unser hartnäckiges Bedrängen ihres Lagers etwa so aus, wie wir die wütende Einmütigkeit im Angriff eines gestörten Bienenschwarms auslegen? Träumten sie davon, uns ausrotten zu können?“ (82) Da das Militär die Marsmenschen aus London nicht vertreiben kann, setzt ein massiver Exodus aus der Stadt Richtung Norden ein, bei dem es zu Tumulten, Panik und Plünderungen kommt. Diese Massenbewegung ohne Ordnung und Ziel deutet der Erzähler als „Anfang vom Ende der Zivilisation.“ (99) Er irrt weiter durch Südengland nach Leatherhead, um seine Frau zu finden, der Hilfsgeistliche weiter in seiner Begleitung. Sie ziehen durch Dörfer mit verstümmelten und verkohlten Leichen. Die Menschen werden aufs Primitivste reduziert, da sie bald nur noch nach Nahrung und Wasser suchen. Der Ich-Erzähler und der Geistliche kommen in das Dorf Sheen und finden auserlesene Speisen in einer verlassenen Speisekammer. Dort werden sie jedoch von den Marsmenschen eingeschlossen. Und wieder relativiert der Erzähler: „Die bloße Vorstellung dieses Vorgangs erscheint uns ohne Zweifel grausam und abstoßend, aber wir sollten uns, denke ich, zugleich erinnern, wie widerwärtig unsere fleischfressenden Gewohnheiten einem vernunftbegabten Kaninchen erscheinen würden.“ (120) Die Marsmenschen haben offenbar einen Geist bar jeden Gefühls entwickelt, denn ihre

Hirnmasse ist im Vergleich mit der der Erdmenschen geradezu ungeheuer groß. Sie beackern den Boden für ihre eigenen Pflanzen, die ausschließlich rot sind. Sie kommunizieren mit Lauten und Bewegungen ihrer Fühler. Doch Arbeiten verrichten sie lautlos und ohne Gebärden, und ihr Geheul geht nur den Mahlzeiten voran. Der Ich-Erzähler ist davon überzeugt, „daß die Marsleute ohne jede physische Vermittlung ihre Gedanken austauschen." (123) Sie tragen keine Kleider, kennen das Rad nicht oder benutzen es nicht. Die Marsmenschen essen die toten Menschen. Der Geistliche, vor Hunger wahnsinnig, stirbt im Kampf mit dem Ich-Erzähler. Das Elend von Hunger und Durst wird immer ärger. Und die Marsianer räumen die Speisekammer leer, während sich der Ich-Erzähler im Kohlenkeller versteckt hält. Nach fünfzehn Tagen haben die Marsianer das Dorf verlassen, und der Ich-Erzähler verlässt sein Versteck:

> „Ich war darauf vorbereitet, Sheen in Trümmern zu sehen – aber was ich jetzt sah, war die unheimliche und düstere Landschaft eines andern Planeten. In diesem Augenblicke wurde ich von einer Empfindung bewegt, die sonst außerhalb des menschlichen Bewußtseins liegt, die aber die armen Tiere, die wir beherrschen, nur zu gut kennen. Mir war zumute wie einem Kaninchen, das zu einem Erdloch zurückkommt und sich plötzlich einem Dutzend geschäftiger Arbeiter gegenübersieht, die den Grund zu einem Haus graben. Ich merkte die ersten Anzeichen eines Gefühls, das mir bald sehr deutlich werden und mich viele Tage lang bedrücken sollte: das Gefühl der Entthronung, die Überzeugung, daß ich nicht länger ein Herr, sondern ein Tier unter Tieren unter der Ferse der Marsleute sei. Uns würde es nun gehen wie jenen: wir mußten jetzt lauern und spähen, laufen und uns verstecken; die Macht des Menschen und seine Furchtbarkeit waren ihm genommen." (138f.)

Der Erzähler findet kaum etwas zu essen, die ungenießbaren Marspflanzen gehen bereits zugrunde. Später trifft er den Artilleristen wieder, der ihm sagt, mit der Menschheit sei es nun vorbei, und er ist sogar zufrieden damit (vgl. 146). Weil die Marsianer sich von den Menschen ernähren, so kommt der Artillerist zu dem Schluss, würden die Menschen keineswegs ausgerottet, sondern gefangen gehalten und gezüchtet. Der Artillerist erklärt dem Erzähler: „Sobald sie [die Marsmenschen] mit unsern Geschützen und Schiffen aufgeräumt, unsere Eisenbahnen zerschmettert haben, und mit allem, was sie dort drüben tun, fertig geworden sind, dann werden sie anfangen, uns systematisch zu fangen, die Besten von uns auszusuchen und uns in Käfigen und ähnlichen Dingen aufzubewahren. Damit, verlassen Sie sich drauf, werden sie in kurzer Zeit beginnen. Mein Gott, sie haben ja noch gar nicht mit uns angefangen. Sehen Sie denn das nicht ein?" (148) Der Marsmensch ist der Übermensch, allerdings in antinietzscheanischem Sinne, denn gerade er transzendiert nicht mehr. Der Artillerist führt aus: „Als ob die Hölle für Kaninchen gebaut worden wäre. Nun, für diese Leute sind die Marsleute eine wahre Gottesgabe. Saubere geräumige Käfige, Mastfutter, sorgfältige Züchtung, keine Plage. Nachdem sie eine Woche oder so mit leerem Magen durch Felder und Heiden gejagt sind, werden sie kommen und sich mit Vergnügen fangen lassen. Nach kurzer Zeit werden sie fragen, was denn die Leute früher taten, als es noch keine Marsleute gab, die für sie sorgten." (150) Das Nichtstun werde zur Religion, so

seine Vermutung. Doch der Artillerist will ein Leben im Untergrund führen, im wahrsten Sinne des Wortes, denn die Zukunft der „wahren“ Menschheit sieht er in den Abwasserkanälen, in denen die Menschen leben und den Widerstand organisieren werden, wobei er heimlich von den Marsianern lernen will. Der Erzähler verlässt den Artilleristen zwei Tage später. Er geht nach London, das er tot vorfindet. Hier sieht er die ersten toten Marsmenschen, „erwürgt von fäulnis- und krankheitserregenden Bakterien, gegen die ihre körperliche Beschaffenheit widerstandslos war.“ (163) In Wells’ Roman wird nur England überfallen. Nach dem Tode der Marsmenschen trifft Hilfe aus aller Welt ein, um dem Inselstaat wieder auf die Beine zu helfen. Auch seine Frau findet der Erzähler lebendig wieder. Am Ende des Romans fragt er sich, ob die Marsianer eine zweite Angriffswelle starten werden, doch er sieht den Angriff der Marsianer positiv. „Es mag sein, daß nach den gewaltigeren Plänen des Weltalls dieser Einfall vom Mars nicht ohne einen schließlichen Segen für die Menschheit stattgefunden hat. Er hat uns jener heiteren Vertrauensseligkeit in die Zukunft, welche die fruchtbarste Quelle des Verfalles ist, beraubt; die Bereicherungen, die er der menschlichen Wissenschaft gebracht hat, sind unermeßlich.“ (175) Das ist die Haltung des echten Wissenschaftlers, der von den furchtbaren Zerstörungen, die die Marsianer gebracht haben, zu abstrahieren in der Lage ist.

Wells’ Roman ist unter anderem ein Kommentar auf den Imperialismus. So nämlich, wie seine Außerirdischen, aus dem Weltraum kommend, überall nur zerstörend auftreten, möglicherweise weil ihnen die menschliche Rasse zu „untermenschlich“ war, so hatten die europäischen Kolonialmächte die Völker Afrikas und Asiens kolonisiert. Man muss jedoch hinzufügen, dass Wells dieses Verhalten überpointiert, weil sich die Marsianer nicht einmal bemühen, mit den Menschen überhaupt Kontakt aufzunehmen, was man den europäischen Kolonialisten im allgemeinen nicht nachsagen kann. Im Gegensatz zu Kurd Laßwitz’ Roman *Auf zwei Planeten*, auf den wir noch zu sprechen kommen werden, schweigen sich die Marsianer bei Wells aus. Über ihre Ziele erfährt man nichts, also nicht einmal, ob sie die Erde angreifen, weil sie diesen als ihren Lebensraum zu beanspruchen gedenken. Dies erscheint zwar wahrscheinlich, dieser Gedanke kann aber nicht als letztgültig gesichert gelten. „Mit den *aliens* bricht etwas in die vertraute Welt ein, das an noch tiefersitzende Ängste rührt. Es ist die Angst, daß alles Vertraute bloßer Schein ist. Es ist die Angst, alles könnte ganz anders sein. Die Marsbewohner, die bei Wells auf die Erde kommen, sind Wesen von höherer Intelligenz.“[112] Unversehens wird der Mensch als Krone der Schöpfung von seinem Thron gestoßen und zum Tier gemacht. Der Mensch der Erde muss erkennen, dass ein anderer Mensch ihn nicht als Menschen anerkennt. Das menschliche Militär ist nicht in der Lage, den marsianischen Hitzestrahlen ein gleichwertiges Waffensystem entgegenzusetzen.

[112] Vgl. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 4/1, 10.

Henning Ottmann kommt zu dem Urteil: „Statt dessen werden sie von Bakterien hinweggerafft. Wells erlaubt sich […] eine ironische Pointe. Die intelligentesten Lebewesen fallen den primitivsten zum Opfer.“[113] Ich vermag darin jedoch keine Ironie zu erkennen. In der Geschichte hat der Erdmensch selbst es allzuoft erfahren, dass er trotz seiner Intelligenz das Opfer primitiver Lebewesen wurde, beispielsweise bei einer Cholera-Epidemie. Des weiteren darf man auch die Frage stellen, wie die Intelligenz der Marsianer organisiert ist. Denn es scheint ja doch so, dass sie Intelligenz und Moral voneinander getrennt haben.[114] Ist es denkbar, dass die Marsianer Moral gar nicht kennen? Man sollte meinen, dass, wenn Wesen so intelligent sind wie die Marsianer, die mit technisch hoch entwickelten Raumschiffen auf die Erde kommen, sie notwendigerweise ein soziales Leben entwickelt haben müssen. Ein soziales Leben zu führen bedeutet aber zwangsläufig, auch eine Moral zu entwickeln. Möglicherweise wenden sie aber ihre moralischen Grundsätze nur auf sich selbst an und interessieren sich nicht für anderes intelligentes Leben. Die Ankunft der Marsianer und ihre mechanisierten Brutalitäten sind die symbolischen Formen, die Wells wählt, um die Gewalttätigkeiten beim Aufbau von Imperien, die Ängste vor Andersheit und die Begegnung mit ihr zu reflektieren. Wells' Roman zeigt den imperialistischen Europäern, wie es sich anfühlt, wenn man das Opfer einer Invasion ist.[115] Ähnlich muss es etwa den Hottentotten oder den Aborigines vorgekommen sein, als man sie aus ihrer Heimat vertrieb und ihnen ihr Land wegnahm.

Zu Recht stellt Peter Fitting heraus, dass Wells' Roman auch einen Angriff auf die menschliche Selbstzufriedenheit darstellt. Dann aber darf man sich nicht mit der Auskunft beruhigen wollen, die Marsianer seien zwar überlegen, hätten aber ihren menschlichen Charakter verloren.[116] Was berechtigt denn zu dieser Vermutung? Allein die Tatsache ihres „unmenschlichen“ Äußeren und ihres brutalstmöglichen Auftretens? Wells will uns damit beunruhigen, dass die Marsianer Menschen sind, auch dann, wenn sie die Gestalt von Monstern haben. Denn was ist der Begriff „Monster“ anderes als der Ausdruck unseres Ekels und unseres Unverständnisses einem Anderen gegenüber? Wie ekelhaft und bösartig die Marsianer uns auch erscheinen mögen: sie sind Menschen, denn sie teilen mit uns die Rationalität.

Sowohl Martin Schwonkes Frage nach der Zulänglichkeit des Menschen angesichts künftiger Aufgaben als auch Brian Appleyards ironische Bemerkung, möglicherweise seien die Marsianer Überwesen,[117] greifen zu kurz. Vielmehr ist der Roman eine Metapher auf den Menschen selbst. All das Schreckliche, das Wells im Krieg zwischen Menschen und Marsianern darstellt, ist eine Metapher über das Menschenmögliche. In diesem Sinne legt Wells mit dem Roman *Der Krieg der*

[113] Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 4/1, 10.
[114] Vgl. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 4/1, 11.
[115] Vgl. Roberts, History, 148.
[116] Vgl. Fitting, Estranged Invaders, 132 u. 136.
[117] Vgl. Schwonke, Vom Staatsroman 47; Appleyard, Aliens, 190.

Welten eine philosophische Anthropologie vor. Man sollte auch anmerken, dass die Marsianer trotz des Tötens, Abschlachtens, Ausrottens der Menschen von Wells nicht auf die Anklagebank gesetzt, sondern als menschliche Möglichkeit inszeniert werden. Interessant ist nämlich, dass der Ich-Erzähler des Romans die Marsianer nicht verurteilt, sondern das ganze Geschehen eher wie ein außenstehender Reporter berichtet, als wenn er selbst gar nicht dabei wäre.

Man kann zu dem Urteil kommen, dass Wells hier die Verbrechen des Nationalsozialismus antizipiert. Das, was Wells beschreibt, ist das, was Menschen anderen Menschen antun können und letztlich angetan haben. Die Nationalsozialisten hausten wie die Marsianer, sie vernichteten die Juden, definierten die Menschen Osteuropas als „Untermenschen“ und schlachteten sie ab, um den „Lebensraum im Osten“ für das deutsche Volk zu erobern. Zwar hatten Hitler und seine Schergen mit den Vertretern anderer Völker anfangs kommuniziert, gesprochen, aber ausschließlich dazu, sie zu beruhigen und in falsche Sicherheit zu wiegen. Wells' Außerirdische dagegen reden gar nicht, womit sie die realen „nationalsozialistischen Außerirdischen“ sogar noch übertrumpfen. Und haben sich die Nazis nicht eigentlich von Menschen in Außerirdische verwandelt? Wie oft hört man den Satz „Hitler war ein Monster“? Die Verbrechen der Nationalsozialisten sind so ungeheuerlich, dass es noch immer schwerfällt, sie wirklichen Menschen zuzuschreiben. Die Nazis können doch nur Monster oder Außerirdische gewesen sein, oder? Indem man sie als „Monster“ bezeichnet, kann man das Böse von sich fernhalten und sich als Unschuldslamm fühlen. Aber damit geht man dem eigentlichen Problem aus dem Weg, denn das Böse wird ausschließlich von Menschen begangen. Man kann es nicht oft genug wiederholen: Was die Nationalsozialisten taten, war kein „Unfall“ in der Geschichte, sondern ist ein prinzipiell wiederholbarer Vorfall des Menschlichen. Hitler war ein Mensch, denn nur Menschen begehen ungeheure Taten. Die ständige Wiederholung der Bilder von den nationalsozialistischen Greueltaten in den Medien ist mittlerweile weniger einem politischen Willen zur Aufklärung geschuldet, sondern verdankt sich eher einer Faszinationskraft, die vom Bösen ausgeht. Anderenfalls würden wir Hitlers Auftritte in den Fernsehdokumentationen nicht jeden Tag zelebrieren. Sind wir seit der Nazizeit wirklich klüger geworden? Es ist gerechtfertigt, von Hitler als einem Monster zu sprechen, aber nur dann, wenn man zugibt, dass der Mensch ein Monster ist.

Wie die Nationalsozialisten den Krieg verloren und damit ihr Reich unterging, so sterben am Ende des Romans die Marsianer, zwar nicht durch Waffen, sondern durch Bakterien, was für die Menschen als Erlösung erscheint. Aber sowohl von der Niederlage des Nationalsozialismus als auch von dem Ende des Romans darf man sich nicht beeindrucken lassen. Denn die Marsianer *erscheinen* nur als Außerirdische. Deshalb muss man jetzt eine noch weitergehende Konsequenz ziehen. Wir dürfen nicht dabei stehenbleiben, Wells' Roman nur als Antizipation des Nationalsozialismus zu lesen. Nach dieser Erkenntnis müssen wir bekennen, dass – wenn es stimmt, was Appleyard sagt, nämlich dass die Aliens uns etwas über die *conditio*

humana sagen,[118] – in Wirklichkeit wir selbst die Marsianer sind. Wir sind es, die blutsaugend und zerstörerisch über unseren Planeten stampfen und uns gegenseitig und vor allem den Tieren und Pflanzen den Lebensraum rauben. In seinem Roman parallelisiert Wells oft den Menschen mit einem Kaninchen, das seinen Lebensraum verliert, seine Behausung, seine Möglichkeiten, Nahrung zu finden. Wir erfahren nicht, ob die Marsmenschen die Erdbewohner als Tiere ansehen, wohl aber kommen wir Menschen uns angesichts der Marsmenschen wie Tiere vor, da wir auf Essen und Trinken reduziert werden. Auf diese Weise sensibilisiert uns Wells für den Gedanken, dem Tier mit mehr Respekt zu begegnen. Wir haben kein Recht, uns über Wesen zu beschweren, die uns so behandeln wie wir unsere Tiere.

2.2. Philip Kaufman, Die Körperfresser kommen

In diesem US-amerikanischen Film aus dem Jahre 1978, der auf der Story *Invasion of the Body Snatchers* von Jack Finney basiert und der 1956 unter dem Titel *Die Dämonischen* schon einmal verfilmt wurde, übernehmen außerirdische Wesen mit ihrem Bewusstsein Pflanzen unseres Planeten und funktionieren deren Gattungen um, so dass neuartige Pflanzen entstehen. Diese Entwicklung geschieht beinahe unbemerkt. Die Botanikerin Elizabeth Driscoll ist eine der wenigen, die diese neuen Pflanzen bemerken, vermutet aber zunächst keine Gefahr. Unterdessen legt ihr Ehemann Geoffrey ein seltsames Verhalten an den Tag: er kommuniziert kaum noch mit seiner Frau, ist abweisend und lethargisch. Dafür trifft er sich plötzlich mit Fremden, die seine Frau noch nie gesehen hat und Geoffrey hält es auch nicht für nötig, sein neues Verhalten zu erklären oder ihr die Fremden vorzustellen. Zu einem gemeinsamen Freund, Matthew Benell, einem Mitarbeiter des Gesundheitsamtes, sagt sie, Geoffrey sei nicht mehr Geoffrey. Sie sieht immer mehr von diesen merkwürdigen Leuten, die eine geheimnisvolle Sprache sprechen. Die Menschen in der Stadt verändern sich zunehmend und wirken entseelt. In dieser Situation versucht der Psychotherapeut David Kidner denjenigen Menschen zu helfen, die darunter leiden, dass ihre Ehepartner plötzlich so verändert sind. Noch unbemerkt zeigt sich, dass die Pflanzen für die Außerirdischen nur eine Zwischenstation sind, um letztlich auch die Menschen geistig zu übernehmen.

Nancy Bellicec ist Inhaberin eines Massagesalons mit Moorbad. Sie und ihr Ehemann Jack, ein prominenter Dichter, entdecken als erste eine halbfertige Produktion eines Menschen in ihrem Salon. Der Leib ist noch mit vielen Pflanzenbestandteilen über dem Körper überzogen. Völlig entsetzt rufen sie Benell und Kidner um Hilfe. Matthew Benell, der sowohl mit Kidner als auch mit Jack Bellicec befreundet ist, ahnt, dass hier Kopien von Menschen hergestellt werden und befreit Elizabeth aus den Klauen ihres Mannes, nachdem er bemerkt hat, dass sie nicht mehr ans Telefon geht. Bei Geoffrey hat auch er eine halbfertige Nachproduktion von Elizabeth gesehen. Der Psychotherapeut Kidner dagegen scheint von allem völlig unbeeindruckt. Auf einer gemeinsamen Sitzung mit Matthew, Elizabeth, Jack und Nancy versucht er, ihnen ihre „Phantasien“ auszureden. Elizabeth meint,

[118] Appleyard, Aliens, 4.

dass ein zweites Ich geschaffen, ein Doppelgänger hergestellt werde; und wenn das passiere, verliere man sein eigenes Ich, was sie „Transformation“ nennt. Noch wissen Matthew, Elizabeth und die Bellicecs nicht, dass Kidner in Wirklichkeit bereits transformiert ist und seine Aufgabe darin besteht, unter den Erdbewohnern Verwirrung zu stiften. Elizabeth findet heraus, dass die Pflanzen etwas mit der Transformation zu tun haben. Benells Versuch, die Behörden zu informieren, scheitert, da auch deren Mitarbeiter mittlerweile transformiert wurden; das gleiche gilt für die Polizei. Das öffentliche Leben wird völlig lahmgelegt: Telefone, Radio- und Fernsehsender funktionieren nicht mehr. Die Tätigkeit der Menschen besteht bald nur noch darin, irgendwelche Pflanzen an andere Orte zu transportieren. Matthew und seine Freunde müssen feststellen, dass sie allein sind. Der Transformationsprozess findet im Schlaf statt, und die „neuen Menschen“ wachsen aus den Blüten transformierter Pflanzen. Matthew entdeckt auch einen Zweitkörper von sich selbst, den er vernichtet, dann müssen er und seine Freunde vor einer transformierten Menschenmenge flüchten, die unmenschlich klingende Kreischlaute von sich gibt. Als die beiden Paare eingekreist sind, trennen sich ihre Wege, fortan sind Matthew und Elizabeth auf sich allein gestellt. Beide versuchen, möglichst emotionslos zu wirken, was aber keinen Erfolg hat. Sie beobachten, dass die Transformierten längst gut organisiert sind und schon die ganze Stadt, vielleicht auch schon das gesamte Land, übernommen haben. Matthew und Elizabeth werden in ihrem Versteck von Kidner, Jack und ihren Helfern aufgestöbert; auch Jack ist also inzwischen transformiert worden. Kidner erklärt den beiden „Widerständlern“: „Ihr werdet neue Menschen sein, in einer neuen, besseren Welt, in einer Welt frei von Furcht, Angst und Hass.“ Jack Bellicec ergänzt: „Eure Seele und Euer Geist werden vollkommen absorbiert. Für euch wird das Leben viel schöner.“ Kidner führt weiter aus: „Hass und Liebe sind Begriffe, die es nicht mehr gibt. Wir sind aus einer sterbenden Welt zu euch gekommen. Wir trieben seit vielen Lichtjahren [!] durchs Universum, von Planet zu Planet, bis die Solargestirne uns zu euch brachten. Nur durch euch leben wir weiter. Ihr werdet wie wir.“ Doch Matthew und Elizabeth gelingt es, ihren neuen Herren zu entkommen, und sie treffen Nancy, die noch nicht transformiert wurde. Diese erklärt, wenn es gelinge, seine Empfindungen vollkommen zu verbergen, würden „sie“ nichts merken. Doch bald werden die beiden erneut von Nancy getrennt. Als Matthew und Elizabeth im Hafen ankommen und ein einfahrendes Schiff erblicken, glaubt Benell, ihre Rettung sei nahe. Ein paar kurze Augenblicke der Trennung genügen jedoch, dass auch die mittlerweile müde gewordene Elizabeth transformiert wird. Matthew beschließt, die Produktionshallen der Außerirdischen zu vernichten, was zwar zum Teil erfolgreich ist, andererseits ist daraufhin ein fanatischer Mob hinter ihm her. Als Benell einige Tage später wieder in seinem Büro beim Gesundheitsamt arbeitet, ist zunächst offen, ob seine Flucht gelungen und seine Tarnung der Emotionslosigkeit echt ist oder nicht. Doch als er Nancy auf der Straße begegnet, die ihn als einen freien Menschen mit dem Namen „Matthew“ anspricht, stößt er ein markerschütterndes, unmenschliches Kreischen aus.

Christoph Spehr erinnert daran, dass eine außerirdische Lebensform uns so fremd ist, dass sie kaum mit uns kommunizieren könnte, weshalb es äußerst schwer für sie wäre, uns zu beherrschen. In dem Film *Die Körperfresser kommen* mache erst die Transformation über die Blütensporen die Außerirdischen zu den Menschen, die mit uns sprechen könnten. Die Botschaft lautet für Spehr, dass die Außerirdischen bereits unter uns weilen. Es handele sich um eine Herrschaft, die man auf den ersten Blick nicht bemerke, ausgeübt von Wesen, die so seien wie du und ich. Spehr sieht den Film als Metapher: Ein Mensch, der du oder ich sein kann, verwandelt sich in einen Alien. Es gehe um die Anfälligkeit der Menschen, korrumpierbar zu sein, den Wunsch, Herrschaft über andere Menschen auszuüben.

> „Sobald die Zeit reif ist, übernehmen die Aliens die wichtigsten Kommandohöhen – in Politik, Wirtschaft und Kultur; im Kapitalismus und im Sozialismus; in den Regierungen und in den demokratischen Bewegungen selbst. Hierfür bieten sich mehrere Möglichkeiten an: Aliens können sich selbst an die Spitze der verschiedenen Hierarchien spielen, oder sie können günstig postierte Menschen durch Aliens austauschen. Menschen können sich aber auch in Aliens verwandeln. Es muß nur die alienistische DNA aktiviert werden, die ja inzwischen weit verbreitet worden ist, zum Beispiel durch ein gutes Gehalt und die Zuteilung von Untergebenen.“[119]

So versuchten die Aliens, uns Menschen mundtot und zu willenlosen Sklaven des Systems zu machen. Der Film *Die Körperfresser kommen* zeige, wie die Aliens wirklich seien: nämlich schwer erkennbar.[120] Die Verwandlung des Menschen finde nur auf emotionaler Ebene statt. Simon Spiegel urteilt: „Menschlichkeit ist hier eine nur noch schwer beschreib- und nachweisbare innere Qualität – eine Geisteshaltung, eine emotionale Grundeinstellung.“[121]

Im Gegensatz zu Wells’ *Krieg der Welten* findet hier eine Kommunikation zwischen den Menschen der Erde und den Außerirdischen statt. Aber diese Kommunikation ist keine auf Augenhöhe, sondern dient lediglich dazu, die Menschen in hörige Sklaven zu verwandeln. Die Menschen der Erde werden von den Außerirdischen gejagt, welche jedoch nur an den von den Menschen gezeigten Emotionen und nicht am Verstand erkennen, dass die anderen Menschen keine von ihnen sind. Sie führen ein Leben ohne Emotionen – ohne Hass, Zorn, Ärger, Wut. Dass es auch ein Leben ohne Liebe, Freundschaft, Zuneigung, Mitgefühl ist, wird von den Außerirdischen nicht negativ gesehen. Viel wichtiger ist das Funktionieren für den großen Plan der Gesamtgesellschaft. Es gibt keine Individuen mehr. Alle werden glattgeschliffen und gleichgemacht. Allerdings ist das Verhalten der Außerirdischen nicht logisch. Wenn sie wirklich frei wären von Angst und Furcht, dann bräuchten sie keine Angst vor dem Tod zu haben und hätten ihre sterbende Welt gar nicht verlassen müssen. Was der „außerirdische Psychologe“ Kidner als Philosophie der Extraterrestrier von sich gibt, steht in völligem Widerspruch zu dem,

[119] Spehr, Die Aliens sind unter uns! 110.
[120] Spehr, Die Aliens sind unter uns! 117.
[121] Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 269. Vgl. auch Appleyard, Aliens, 202.

was wirklich vor sich geht, denn die Außerirdischen legen einen wahren Fanatismus an den Tag, wenn es darum geht, jemanden als „anders“ zu entlarven und dingfest zu machen. Die Botschaft der Aliens widerspricht sich selbst. Denn wenn man absolut keine Emotionen hat, dann fehlen sowohl der Wille als auch die Überzeugungskraft, jemanden von der Philosophie der Emotionslosigkeit überzeugen zu wollen. Wer keine Angst hat, braucht anderen auch keine Angst einzujagen. Und weiter: Wie darf man sich ein emotionsloses Leben vorstellen? Welchen Zwecken dient es? Wie hängen Emotion und Ratio zusammen? Der Mensch ist ein emotionales und rationales Wesen. Die meisten Lebensprozesse unseres Körpers laufen unbewusst ab. Die Außerirdischen aber kappen sich von den Grundlagen des Lebens ab, wenn sie ihre Emotionen ausschalten. Nun könnte man dem entgegenhalten, dass das ja nur unsere Anschauung von Leben sei. Die Extraterrestrier aber kennten eben gar keine Emotionen, sie seien reine Ratio, reine Funktion. Warum sollte es ein solches Leben nicht geben? Ein vegetatives Pflanzenleben, das reinen Geist hervorgebracht hat! Nun, ich will nicht abstreiten, dass das denkbar ist, nur damit widersprächen sich die Außerirdischen selbst. Kidner sagt ja, um wie vieles leichter – er verwendet den Komparativ! – ein emotionsloses Leben sei. Das aber kann man nur dann sagen, wenn man einen Vergleich hat, also selbst einmal ein emotionsgeladenes Leben gekannt hat. Der Fremde verwandelt sich in einen Menschen wie wir, damit wir ihn verstehen können. Individualität ist etwas, das ihm fremd ist und gefährlich erscheint. Es gibt zwischen den Außerirdischen und den Erdmenschen eine Kommunikation, aber kein gegenseitiges Verständnis.

Man kann diesen Film darüber hinaus als Geschichte einer Paranoia lesen. Die Außerirdischen sehen uns als irrationale Wesen, wollen sich uns einverleiben, uns als fühlende Individuen vernichten. Man könnte den Film aber auch als Metapher verstehen auf eine künftige Zeit, in der die Gesellschaft als reiner Apparat fungiert, das Individuum keine Rolle mehr spielt, der Mensch auf eine Nummer reduziert ist. Die Außerirdischen sind wieder wir selbst, in diesem Fall anonyme und gesichtslose Apparatschiks, ohne die das herrschende Gesellschaftssystem nicht existieren kann. Horkheimer und Adorno haben den Niedergang des Individuums in der verwalteten und vergesellschafteten Welt beklagt. „In der Kulturindustrie ist das Individuum illusionär nicht bloß wegen der Standardisierung ihrer Produktionsweise. Es wird nur so weit geduldet, wie seine rückhaltlose Identität mit dem Allgemeinen außer Frage steht.“[122] Dieses Diktum wird in Philip Kaufmans Film ausagiert. Die Fremden, die das Bewusstsein der Menschen übernehmen, rauben ihnen ihre Individualität. Für die Produktion, die die Außerirdischen aufbauen, bedarf es nur einiger weniger Handgriffe, die sich ständig wiederholen und die keine individuellen Leistungen erfordern. Ja, Individualität wäre bloß störend beim Gang der Dinge. Möglichst im Gleichschritt und möglichst ohne Emotionalität soll die anfallende Arbeit verrichtet werden. Unter diesem Aspekt betrachtet ist der Film *Die Körperfresser kommen* auch eine Metapher auf das Verschwinden des Individuums.

[122] Horkheimer / Adorno, Dialektik der Aufklärung, 139.

2.3. Philip K. Dick, Menschlich ist…

In Philip K. Dicks Story *Menschlich ist… (Human is…)* von 1955 ist die Ehe zwischen Jill und Lester Herrick zerrüttet. Lester kennt nur seine Arbeit als Toxikologe und ist ein völlig nüchterner, sachlicher Mensch, der Emotionen weder bei sich noch bei anderen zulassen kann. Seiner Frau gegenüber schlägt er stets einen herrischen Ton an. Es stört ihn nicht nur, wenn das Essen nicht zeitig auf den Tisch kommt, sondern auch, wenn sein Neffe Gus auftaucht, den er nur als einen Menschen wahrnimmt, der ihm seine wertvolle Arbeitszeit stiehlt, während Jill diesem mütterliche Gefühle entgegenbringt. Eines Tages erhält Lester von seiner Behörde den Befehl, sich zum Planeten Rexor IV zu begeben. Seine Frau, die gerne mitkommen möchte, weil sie das als Möglichkeit sieht, mit ihrem Mann einmal Urlaub zu machen, weist er barsch zurück, da es sich um einen Arbeitsaufenthalt handelt. Als Lester endlich fort ist, beschwert sich Jill bei ihrem Bruder Frank über ihren Mann und erklärt, sich von ihm trennen zu wollen, sobald er zurückkehre. Ihrem Bruder sagt sie: „Seit fünf Jahren sind wir verheiratet, und jedes Jahr wird es schlimmer. Er ist so – so unmenschlich. Völlig kalt und rücksichtslos. Er und seine Arbeit. Tag und Nacht.“ (225) Jill ist davon überzeugt, dass Lester sich nicht mehr ändern wird, doch als er von Rexor IV zurückkehrt, ist er ein anderer Mensch. Plötzlich ist Lester Herrick ein liebevoller, herzlicher und poetischer Mann. Jill fragt, was passiert sei, doch Lester winkt ab. Auch an seiner Arbeit mit Giften hat er kein Interesse mehr. Den Planeten Rexor IV bezeichnet er als entsetzlichen, staubtrockenen und toten Ort. Jill erzählt ihrem Bruder von den Veränderungen, die sie bei Lester bemerkt hat. Er rede nicht nur viel romantischer als früher, sondern spiele sogar mit Gus und wisse auf einmal auch gutes Essen zu schätzen. Frank aber, der bei der Bundesaufklärungsbehörde arbeitet, steht dieser Verwandlung skeptisch gegenüber. Er nimmt Lester zu seiner Behörde mit. Dort wird Herrick von drei Agenten und dem Direktor einem Verhör unterzogen. Sowohl Frank als auch die Männer der Bundesaufklärungsbehörde sind davon überzeugt, dass auf Rexor IV ein Bewusstseinsaustausch zwischen Lester Herrick und einem Rexorianer stattgefunden haben muss. „Ihre Methoden sind einfach und exakt. Die psychischen Originalinhalte werden entfernt und gelagert – eine Art einstweiliger Außerkraftsetzung. Im gleichen Augenblick werden die Ersatzinhalte eingefügt. Lester Herrick stöberte wahrscheinlich in den Ruinen einer Stadt auf Rexor herum und beachtete die Sicherheitsbestimmungen nicht […] und schon hatten sie ihn.“ (231) Der Rexorianer in Herricks Körper aber tut so, als sei nichts geschehen, weil er weiß, dass sein Bewusstsein eliminiert würde, wenn er den Austausch zugeben würde. Er beharrt auf seiner Version, Lester Herrick zu sein. Bislang waren alle Rexorianer eliminiert worden, allerdings wurden sie immer schon im tiefen Weltraum entdeckt. Als der Direktor seinen Agenten befiehlt, gegen dieses Wesen die Vibratorstrahlen einzusetzen, es zu „rösten“, wie er sich ausdrückt, erklärt Frank, dass diese Vorgehensweise gegen das Gesetz verstoße, weil es sich um einen Sonderfall handele. Denn die anderen Rexorianer „‘wurden im Tiefraum erwischt. Hier sind wir auf Terra. Hier gilt terranisches Recht, nicht Militärrecht.‘ Frank deutete auf den sitzenden Mann. ‚Und das ist ein menschlicher

Körper. Er fällt unter das normale Zivilrecht. Wir müssen *beweisen*, daß es sich nicht um Lester Herrick handelt – sondern um einen Eindringling von Rexor'." (232) Frank hält dies für leicht, weil ja Herricks Ehefrau Jill die Veränderungen bereits bemerkt habe. Einige Tage später fragt Jill ihren Bruder auf dem Weg zur Bundesaufklärungsbehörde, warum der Rexorianer diesen Austausch vorgenommen habe und erfährt, dass Rexor IV ein sterbender Planet sei, von dem die Bewohner flüchten möchten. Frank erklärt ihr, dass die Rexorianer ihr Wissen über die Erde aus Büchern hätten, die von den Erdmenschen nach Rexor IV mitgebracht worden seien. Aber dies seien sehr alte Bücher gewesen, weshalb man die Rexorianer an ihrer altmodischen Sprechweise erkenne. Weiter erklärt er seiner Schwester, wenn das Gericht ihre Zeugenaussage gehört habe, würden die rexorianischen Gedanken mit Vibratorstrahlen gelöscht. Man werde vor Ort auf Rexor IV ein Kommando losschicken und das Originalbewusstsein von Lester Herrick zurückerhalten. „Wir werden sie [die Rexorianer] zwingen müssen, ihn herauszugeben. Sie werden nicht wollen, aber sie werden es tun. Sie haben es früher bereits getan. Dann wird er wieder bei dir sein. Gesund und munter. Genau wie früher. Und dieser schreckliche Alptraum, den du erlebt hast, wird der Vergangenheit angehören." (235) Doch vor den Agenten und dem Direktor der Bundesaufklärungsbehörde leugnet Jill, dass es bei ihrem Mann Veränderungen gegeben habe. Widerwillig muss die Behörde „Lester Herrick" ziehen lassen. Er kann mit „seiner Ehefrau" Jill unbehelligt nach Hause gehen.

Dicks Story *Menschlich ist…* ist eine der ersten Science-Fiction-Stories, die Außerirdische nicht als Eroberer oder Widersacher des Menschen darstellen, sondern als ein Gegenüber, das Antworten verlangt. In dieser Geschichte wenden die Erdbewohner gegenüber dem Fremden eine Politik der Verständnislosigkeit und der brutalen Machtpolitik an. Es fällt den Agenten oder den terranischen Forschern auf Rexor IV gar nicht erst ein, mit den dortigen Bewohnern auf gleichberechtigter Ebene zu kommunizieren, weil diese als „bloße" Flüchtlinge und Störgrößen wahrgenommen werden. Das macht Frank seiner Schwester sehr deutlich: „Die Galaxie ist voll von fremdartigen Lebensformen. Von parasitären und destruktiven Wesen. Die ethischen Grundsätze der Terraner sind noch nicht bis zu ihnen vorgedrungen. Wir müssen uns fortwährend dagegen schützen." (234) Diese Redeweise erinnert an die Zeiten des Kolonialismus, in denen die Völker Afrikas und Asiens mit den Werten der europäischen Zivilisation konfrontiert wurden. Daran, dass andere Wesen andere Grundsätze und Werte haben als die eigenen, denken weder Frank, noch die Agenten der Bundesaufklärungsbehörde, noch die terranischen Forscher auf Rexor IV. Möglich ist natürlich auch, dass die Fremden ihrerseits von vornherein keinen Kommunikationsversuch unternommen haben und die Menschen von der Erde als unbedarfte Opfer, die einen Bewusstseinsaustausch zunächst nicht kennen, eingestuft haben. Man nimmt sich wohl gegenseitig als Feind wahr. Die panische Reaktion des Direktors („Röstet es!", 232) ist vielsagend. Dagegen zeigt Jill Herrick, dass man gegenüber den Fremden auch anders reagieren kann. Sie hat den Rexorianer näher kennengelernt. Und weil er herzlicher, liebevoller und

romantischer ist als ihr wirklicher Ehemann, begrüßt sie den Bewusstseinsaustausch. Dass der andere ein Außerirdischer ist, stört sie nicht. Ganz im Gegenteil zeigt dieser, dass er bereit ist, die Fremdheit der Erdmenschen zu verstehen, denn er muss die romantischen Bücher der Erde gelesen haben, sonst wäre er nicht in der Lage, Jill Herrick zu bezaubern. Ihr Bruder Frank hat überdies nicht gemerkt, dass sie ganz anderer Meinung ist als er. Als er über seinen Schwager sagt, „Dann wird er wieder bei dir sein. Gesund und munter. Genau wie früher. Und dieser schreckliche Alptraum, den du erlebt hast, wird der Vergangenheit angehören," (235) ist ihm nicht klar, dass seine Schwester das umgekehrt sieht, dass die Ehe mit dem realen Lester Herrick ein Alptraum war und der Außerirdische mehr ist als eine bloß willkommene Abwechslung. Dicks Story zeigt, dass die Außerirdischen in dieser Geschichte keine Wesen sind, die uns erobern, tyrannisieren und seelenlos machen wollen, wie im *Krieg der Welten*, bei den *Körperfressern* oder vielen *space operas*. Dick zerstört die rassistische Idee vom Außerirdischen als Untermenschen, der vernichtet werden muss und sieht in ihm ein menschliches Wesen, das in Not ist. Der außerirdische Rexorianer erweist sich als liebevoller als der eigene Ehemann. Es gibt für Jill Herrick nicht den geringsten Grund, den Bewusstseinsaustausch rückgängig machen zu sollen. Dick ist der Auffassung, dass die Krone der Schöpfung Menschlichkeit bedeutet, aber diese Krone haben wir uns mit anderen zu teilen, die genauso menschlich sind wie wir. Wenn ein Außerirdischer einen Menschen von der Erde glücklich machen kann, warum sollte er nicht das Recht dazu haben? Menschlichkeit ist mehr als wir ahnen.

Selbst wenn wir nie in Kontakt mit Außerirdischen treten sollten, so lernen wir trotzdem etwas, nämlich in allgemeineren Begriffen zu denken. Wir lernen etwas über den Dialog mit fremden Kulturen und anderen Mentalitäten. Wir lernen, vorsichtiger im Umgang mit uns unbekannten Denkweisen zu sein. In Bezug auf die Außerirdischen erwarten wir, dass sie sich für eine Begegnung ebenfalls in einer Weise vorbereitet haben, die unserem Selbstwissen in gewisser Weise analog ist.[123] Ein Wissen darüber kann es freilich nicht geben. Wir können nicht sicher sein, dass die Außerirdischen so sind wie wir, nicht einmal, dass sie uns ähnlich sind, aber wir müssen einen Anknüpfungspunkt zum Denken haben. Ein kritischer Anthropomorphismus ist daher die einzig mögliche heuristische Strategie.[124]

In vielen Science-Fiction-Stories erscheinen die Außerirdischen als Alternative zu uns Menschen. Immer ist es etwas, das ihnen abgeht, oder das sie haben, was uns Menschen fehlt. Ansonsten aber sind sie uns sehr ähnlich. Ist der Außerirdische äußerlich jedoch anders als wir, sähe er aus wie etwa ein Reptil oder ein Insekt, wäre aber geistbegabt, müssten wir ihn dann als Menschen anerkennen? Macht er uns dann auch nicht den Platz als Krone der Schöpfung streitig? Wäre er vielleicht eine Ergänzung zu uns, unser Anderes, das Fremde, das in uns selbst wohnt und wir in ihm?

[123] Vgl. Kracher, Evolutionary Perspectives, 307.
[124] Vgl. Kracher, Evolutionary Perspectives, 300.

3. Der Mensch als sprachliches Wesen

Zu Anfang dieses Kapitels haben wir uns mit der Frage des Unterschieds zwischen Mensch und Tier befasst. *Ein* Unterschied besteht darin, dass der Mensch das sprachbegabte Wesen ist. Die Frage nach den Bedingungen, der Möglichkeit für eine sprachliche Kommunikation mit Außerirdischen lässt uns darüber nachdenken, dass menschliche Sprache nicht etwas schlechthin Gegebenes ist. Auch die Science Fiction hat sich mit der Sprache als Phänomen des Menschlichen auseinandergesetzt. Bevor wir auf die Sprachprobleme in der Science Fiction eingehen, wollen wir einleitend einen kurzen Beitrag zur Sprachphilosophie leisten und danach ein Werk des israelischen Philologen Guy Deutscher als Blaupause für die Science Fiction präsentieren.

3.1. Sprachphilosophische Erwägungen

Sprache ist kein bloßes Instrument zur Etikettierung von Erkenntnisgegenständen oder ein reines Medium des Informationsaustausches und auch kein einfaches Mittel der Verständigung. Sprache ist die Grundvoraussetzung aller menschlichen Erkenntnis, sagt Hamann. Auch die Vernunft sei der Sprache nachgeordnet.[125] Sprache ist die Bedingung der Möglichkeit der Kultur (Cassirer) und Bedingung der Selbsterkenntnis. Erst mit ihr erschließt sich die Innenwelt von Wünschen und Gefühlen. Das Begreifen der eigenen Person geschieht in sprachlicher Form. Ohne Sprache gibt es keine Begriffe, Normen, Ideale oder Theorien.[126] Die Sprache ist ein Ordnungsmuster des Menschen, das ihm hilft, die Welt zu erkennen. Sie ermöglicht es dem Menschen, zwischen Allgemeinem und Besonderem zu unterscheiden und ein Wort auf seine Bestandteile hin zu erkennen.[127] Darin, dass der Mensch im Laufe der Zeit verschiedene Wortarten entwickelt, zeigt sich eine je andere Perspektive auf einen Gegenstand oder einen Sachverhalt. Die Sprache ermöglicht es uns, fiktive Perspektiven einzunehmen und Gedankenexperimente durchzuführen. James Britton unterscheidet zwischen „Sprechen in der Rolle des Teilnehmers" und „Sprechen in der Rolle des Zuschauers". „Wenn wir Sprache benutzen, um an einer gemeinsamen Aufgabe zu arbeiten, unseren eigenen Weg zu finden, zu kaufen oder zu verkaufen, Leute zu unterrichten oder zu überreden, zu argumentieren, zu streiten, ein Problem zu lösen oder eine Theorie auszuarbeiten – das ist Sprache in der Rolle des Teilnehmers. Wenn wir dagegen die Sprache benutzen, um vergangene Erfahrungen wiederzubeleben oder mögliche Erfahrungen als Gegenstände der Betrachtung auszudenken, ist das Sprache in der Rolle des Betrachters."[128]

Die Sprechakttheorie hat uns darauf hingewiesen, dass wir mit der Sprache unsere Handlungen steuern. Wir behaupten etwas, fragen, befehlen, äußern Wün-

[125] Vgl. Leiss, Sprachphilosophie, 123.
[126] Vgl. von Kutschera, Philosophie des Geistes, 77.
[127] Vgl. Leiss, Sprachphilosophie, 23.
[128] Merkel, Spielen, Erzählen, Phantasieren, 68, mit Verweis auf James Britton, Learning to use language in two modes, in: M. Smith / M.B. Franklin (Hrsg.), Symbolic Functioning in childhood, Hillsdale 1979, 191.

sche, empfehlen oder warnen. Durch das Wort „Ja“ kann eine Ehe geschlossen, durch das Aussprechen eines Namens eine Taufe vollzogen werden. Man spricht dabei von illokutionären Akten.[129] Auch die Frage, wie die Menschen überhaupt Sprache erlernen, ist ein Thema der Sprachphilosophie.[130]

Viele Sprachphilosophen neigen dazu, die Sprache zu logifizieren und unter bestimmte Prinzipien zu subsummieren, womit ihnen aber die Besonderheiten der jeweiligen Sprache entgehen. Die Sprache des Menschen entsteht nicht durch das Lösen logischer Probleme, sondern durch das Hineinwachsen in die Lebenswelt, durch die Erfahrung des Zerrissenseins in ein Innen und ein Außen, eine Erfahrung, gegen die Kinder sich noch eine lange Zeit sperren. Johannes Merkel erwähnt, sie lernten erst mit der Zeit, dass Gefühle nicht von anderen geteilt werden, und dass andere an Phantasien und Erinnerungen nur teilhaben, wenn man sie ihnen mitteilt.[131] Der Mensch lernt sprechen beim Spielen. Es seien Laut- und Sprachspiele, die das Kind „zu seinen Monologen verleiten, Redewendungen, einzelne Wörter oder auch nur aneinandergereihte Laute, die es untertags gehört haben mag und nun vor dem Einschlafen ‚wiederkäut’ und sie sich darüber einverleibt […] Die klingenden Lautspiele rufen Vorstellungen wach, die ihrerseits wieder nach sprachlichem Ausdruck drängen.“[132] Der Religionswissenschaftler Walter F. Otto erklärt, dass die Sprache keineswegs immer bloß einem Zweck diene, sondern gewissermaßen bei sich selber sei, etwa im Dichten, und die Dinge so in ihrer Lebendigkeit, Persönlichkeit und Göttlichkeit aufstünden. Die Dinge erschienen im und durch das Wort handelnd oder leidend, bewegten sich nach einem innewohnenden Gesetz und nach Maßgabe der Umgebung und der Situationen. Dinge hätten ein Geschlecht, je nachdem, welche Rolle sie in Mythos und Kultus spielen. Die Sprache sehe in Dingen lebendige Gestalten und drücke die Verhältnisse der Dinge untereinander aus, ihre Beschaffenheiten, Verfassungen, Ereignisse, Zustände oder Stimmungen. Während für uns „Liebe“, „Freiheit“ oder „Treue“ bloße Begriffe seien, seien sie den antiken Griechen als persönliche Gestalten erschienen.[133]

Die heute vorherrschenden Sprachphilosophien sehen kaum noch, dass die Sprache ursprünglich ein Widerfahrnis des Menschen war, etwas, das mit Tabus belegt wurde und als Zauber Verwendung fand. Wolfgang Giegerich schreibt: „Die Sprache als das Klingen und Sprechen der Welt selbst ist so in ihrem ursprünglichen Wesen der Ort der höchsten Gefahr, sie ist die offene Weite der Wildnis, und dies klingt nur so fremd und unwahrscheinlich, weil für uns auch die Sprache längst umstellt und zum harmlosen Instrument unserer Verständigung geworden ist.“[134] Wie Sprache definiert werde, sei abhängig von der jeweiligen Kultur. Noch die alten Griechen hätten Sprache und Gesang – der von heutiger Sprachphiloso-

[129] Vgl. von Kutschera, Philosophie des Geistes, 82.
[130] Vgl. Klein, Art. Sprachphilosophie, 625.
[131] Vgl. Merkel, Spielen, Erzählen, Phantasieren, 15.
[132] Merkel, Spielen, Erzählen, Phantasieren, 71.
[133] Vgl. Otto, Die Musen, 74.
[134] Giegerich, Atombombe, 130.

phie kaum berücksichtigt werde – kein Ich-Bewusstsein am Werk gesehen, sondern Weltvorgänge. Nicht ich spreche, sondern die Welt durch mich. „Wer spricht oder singt, will nicht bei sich behalten, pocht nicht auf Besitz, auf Mein-heit, sondern schüttet, sich verschwendend und verschenkend, aus. Er überläßt das zu Sagende den Lüften und ihrer offenen Weite. Er gibt seine Kontrolle über seine Gedanken aus der Hand. Sprechen ist immer schon ein Akt der Wildheit.“[135] Das vielfältige Phänomen der Sprache tritt in der Science Fiction vor allem im Zusammenhang mit Außerirdischen auf. In vielen Science-Fiction-Romanen wird nicht thematisiert, wie man überhaupt mit ihnen kommunizieren soll, da sie ja über eine völlig andere Sprache und auch über ein ganz unterschiedliches Zeichensystem verfügen dürften.

Hinweisen möchte ich auch noch darauf, dass in den letzten zwanzig Jahren eine Generation von Sprechern herangewachsen ist, die sich mit computervermittelter Kommunikation befasst. Die Sprache hat sich durch den zunehmend schnelleren Rhythmus des Lebens verändert. Heutzutage sind e-mails, SMS oder Chat feste Bestandteile eines Lebens, das auch die Schriftsprache verändert. Die Tatsache, dass sich Sprache stets verändert und auch schon immer verändert hat, lässt sich nicht vermeiden. Was neu ist, ist jedoch die Schnelligkeit, in der sich die Sprache umbildet. Durch die Nutzung computervermittelter Kommunikation wandeln sich auch die Regeln der Sprache. Dadurch entstanden ist das Phänomen der ständigen Teilaufmerksamkeit, das heißt ein Mensch kommuniziert zugleich per e-mail, Mobiltelefon und Textnachricht und teilt seine Aufmerksamkeit auf alle Medien auf. Man kann sich fragen, ob dieses Phänomen sich nachteilig auf unsere sozialen Beziehungen auswirken wird.[136]

Für eine philosophische Auseinandersetzung mit der Science Fiction ist die Verständigung mit Außerirdischen mittels Sprache einer der Hauptaspekte. Daniel Oberhaus schreibt, schon die Intuition lege nahe, dass jede natürliche Sprache auf Erden unzureichend für die Kommunikation mit Außerirdischen sei, weil unsere Sprachen von Kontingenzen einer Sozialgeschichte auf unserem Planeten abhängig seien. Das Problem der interstellaren Kommunikation ähnele dem Problem, das Linguisten mit Sprachen aus antiker Zeit hätten, zum Beispiel das noch nicht ganz entzifferte Linear A. Die Bedeutung der ägyptischen Hieroglyphen wäre ohne den Stein von Rosetta nicht erkannt worden.[137]

Es gäbe Forscher, die vermuteten, dass im Prinzip die Kommunikation zwischen Mensch und höheren Tieren, beispielsweise Delphinen, möglich sei. Vielleicht lägen die Schwierigkeiten, mit Delphinen zu sprechen, auf derselben Ebene wie mit Außerirdischen zu sprechen. Die Forscher erklärten, bevor wir mit Außerirdischen sprechen wollten, müssten wir erst einmal mit nichtmenschlichen Intelligenzen auf dem eigenen Planeten zu reden gelernt haben. Oberhaus hält diese Analogie jedoch für unangemessen, und zwar aus zwei Gründen: Erstens gehe sie

[135] Giegerich, Atombombe, 178.
[136] Vgl. Knox / Marston, Humangeographie, 317f.
[137] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 26f.

davon aus, dass Sprache eine bloße Form der Kommunikation sei, und zweitens setze sie voraus, dass tierische Kommunikationssysteme sich nicht wesentlich von menschlicher Sprache unterschieden. Es gäbe jedoch eine nahezu endlose Variation von Kommunikationssystemen: die Art sich zu kleiden, der Vogelgesang, die Körpersprache oder der Duft der Pflanzen. Obwohl natürliche Sprachen Kommunikationssysteme seien, dürften sie nicht darauf reduziert werden.[138] Carl Sagan habe zu solchen Forschungen erklärt, angeblich hätten die Delphine bis zu 50 Wörter auf Englisch gelernt, aber leider sei von keinem Menschen berichtet worden, er habe Delphinisch gelernt.[139] Oberhaus fragt weiter, ob es eine Universalsprache im Kosmos geben könnte. Im Gegensatz zur Erde, wo einander Fremde ihre Sprachen gegenseitig lernen könnten, indem sie auf Dinge zeigten oder Tätigkeiten imitierten, fehle diese Möglichkeit bei einer reinen Botschaft aus dem All. Trotz aller Genialität brauche auch eine erfundene Sprache Reziprozität. Zu bedenken sei ferner: Angenommen wir erhielten eine Botschaft aus dem All, so sei diese schon hunderte oder tausende von Jahren alt. Wer eine Botschaft in wissenschaftlicher Sprache abschicke, gehe davon aus, dass auch die Außerirdischen einen Begriff von Wissenschaft hätten, zumindest soweit, dass sie elektromagnetische Strahlen für Botschaften nutzen könnten.[140] Können wir erwarten, dass Außerirdische zu metaphorischem Denken fähig sind? Könnten sie Satzzeichen verstehen, zum Beispiel das Fragezeichen? Könnten sie zwischen Fragen und affirmativen Aussagen unterscheiden?[141] Wie wir im Kapitel zur Erkenntnistheorie dargelegt haben, müssten sie etwas von Mathematik verstehen, weil sie, sofern unsere Botschaften bei ihnen ankämen, Radiowellen empfangen können müssten, was das Verständnis von Mathematik voraussetzt.

Könnten die Außerirdischen auch Kunst oder Musik verstehen? Kunst ist oft zweideutig. Daniel Oberhaus erzählt die Geschichte der Begegnung eines Schweizer Künstlers und eines Sioux-Indianers im 19. Jahrhundert. Der Künstler malte einen Indianer auf einem Pferd im Profil, weshalb nur ein Bein des Indianers zu sehen war. Als der Indianer aus derselben Perspektive malte, zeichnete er den Indianer auf dem Pferd aber mit zwei Beinen. Der Schweizer Künstler protestierte; das entspreche nicht der Wirklichkeit, doch der Indianer antwortete, dass der Mensch nun einmal zwei Beine habe. Obwohl beide Künstler dieselbe Realität repräsentierten, seien die Modelle der Realität verschieden.[142] Aber nicht nur die Kunst, schon die Sprache ist zweideutig. Die Frage ist, ob die Außerirdischen überhaupt Zweideutigkeit kennen.

Jede Kultur, so Oberhaus weiter, kenne Musik. Man habe auch schon Musikstücke ins All geschickt. Doch es sei fast sicher, dass Außerirdische diese nicht verstehen würden. Wenn ein Außerirdischer nicht in derselben Frequenz hören könne

[138] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 39-41.
[139] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 46 u. 50.
[140] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 71-75.
[141] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 84 u. 106.
[142] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 139f. Hinzu tritt das Problem, dass es Bilder gibt, die so alt sind, dass wir ihre Botschaften heutzutage nicht mehr verstehen.

wie wir, könnte es sein, dass er die Signale in optische Wellenlängen umwandele und dann „Farbenmusik“ sehen würde. Unsere Musiktheorie stehe in enger Verbindung mit unserem Verständnis der Mathematik, das wiederum mit unserer verkörperten Kognition in Verbindung stehe. Woher wüssten wir, dass ein Musikstück, das in unseren Ohren harmonisch klinge, auch für den Außerirdischen harmonisch klingen werde?[143] Wir könnten, so meine ich, noch anders fragen: Könnte es vielleicht sogar sein, dass die Frequenz unserer Musik ihre Trommelfelle zum Platzen bringen wird? Dass die Außerirdischen unsere Sprachen, unsere Kunst und unsere Musik verstehen werden, erscheint höchst unwahrscheinlich.

3.2. Der Beitrag Guy Deutschers als Blaupause für die Science Fiction

In diesem Zusammenhang möchte ich nun betonen, dass die Vielfalt der Sprachen auf unserem Planeten uns zeigt, dass viele vertraute Dinge, die wir in unserer jeweiligen Sprache für selbstverständlich halten, es nicht sind. 2010 hat der Israeli Guy Deutscher ein Buch mit dem Titel *Im Spiegel der Sprache (Through the Looking Glass*) veröffentlicht, das als Blaupause für die Science Fiction beim Thema der Begegnung mit Außerirdischen dienen könnte. Ich will dieses Buch vorstellen, damit wir uns ein Bild davon machen können, welche Sprachprobleme uns theoretisch bei einer Begegnung mit Außerirdischen erwarten könnten. Ich behaupte, dass die Schwierigkeiten, die bei der Analogisierung von Sprachen entstehen, im Prinzip dieselben sind, wie wenn wir Außerirdischen begegnen würden. Das Problem der Analogisierung irdischer Sprachen untereinander kann also auf die Sprache Außerirdischer extrapoliert werden. Die Bedeutsamkeit von Deutschers Buch für die Science Fiction sollte nicht unterschätzt werden. Es sensibilisiert uns anhand vieler Beispiele dafür, dass wir auf unsere eigene Sprache dermaßen fixiert sind, dass wir überhaupt nicht darüber nachdenken, wie wenig allgemein oder gewöhnlich unser Denken ist und dass es kulturelle Unterschiede sind, die sich in der Sprache widerspiegeln. Die Sprache, so Deutscher, beeinflusse unsere Art und Weise zu denken, und unsere Kultur hinterlasse gerade da tiefere Spuren, wo wir dies nicht erkennen könnten.[144]

Laut Deutscher beginnt dies bereits bei den Pronomina. Wir fragen, ob es etwas Elementareres geben könnte als die Pronomina „ich“, „du“ und „wir“. Aber es gäbe Sprachen, die für das deutsche „wir“ drei Übersetzungen anböten. Das sei etwa das Tagalog auf den Philippinen. „Wir“ heißt hier *kita* (= wir beide, du und ich), *tayo* (= ich und du und noch jemand anderes) oder *kami* (= ich und jemand anderes, aber nicht du).[145] Oder im Hebräischen würden „Hand“ und „Arm“ als eine Einheit behandelt, gleichfalls verwende das Hawaiianische für „Hand“ und „Finger“ dasselbe Wort.[146]

---

[143] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 144-152.
[144] Vgl. Deutscher, Spiegel, 15f.
[145] Vgl. Deutscher, Spiegel, 24f.
[146] Vgl. Deutscher, Spiegel, 25f.

Ein bezeichnendes Beispiel für die Unterschiedlichkeiten in den Sprachen sei die Farbgebung, die in vielen Sprachen jeweils verschieden sei. Daher widmet Deutscher ein großes Kapitel diesem Thema. Der ehemalige britische Premierminister William Ewart Gladstone habe Mitte des 19. Jahrhunderts entdeckt, dass es bei Homers Farbenbeschreibung ernsthafte Probleme gegeben habe. Homer spreche etwa von einem weindunklen Meer oder von grünem Honig. Folgendes sei bei Gladstones Untersuchung herausgekommen:

> „I. Ein und dasselbe Wort wird zur Bezeichnung von Farben verwendet, die für uns grundverschieden sind. II. Ein und dasselbe Objekt wird mit verschiedenen Farbwörtern beschrieben, die sich gegenseitig fundamental widersprechen. III. Von Farben wird nur zurückhaltend gesprochen, und ihre Erwähnung unterbleibt in gewissen Fällen, in denen wir sie mit Sicherheit erwarten könnten. IV. Die gröbsten und elementarsten Formen der Farbe, Schwarz und Weiß, werden erheblich häufiger erwähnt als alle anderen. V. Homers Farbwortschatz hat insgesamt nur einen geringen Umfang.“[147]

Und noch etwas falle auf: „Sein [Homers] Himmel ist bestirnt oder weit oder groß oder eisern oder kupfern; aber blau ist er nie.“[148] Seine Frühlingsblumen seien zahlreich auf dem Felde, aber über ihre Farben sage er nichts. Seine Wälder seien dicht, dunkel oder schattig, aber nie grün. Gladstone habe gezählt, dass Homer in den Dichtungen das Wort „schwarz“ etwa 170 mal verwendet habe, „weiß“ etwa 100 mal, „rot“ dreizehnmal, „gelb“ zehnmal, „violett“ sechsmal, alle anderen Farben noch weniger. Am auffälligsten sei, dass das Wort „blau“ fehle. Und das Wort *chlôros* („grün“) werde meist für Dinge verwendet, die gar nicht grün seien. Gladstone habe auch zeigen können, dass diese Seltsamkeiten in Homers Texten auch nicht davon herrührten, dass Homer als Individuum bestimmte physiologische Mängel gehabt habe, denn die Farbbezeichnungen späterer griechischer Autoren seien ähnlich unbestimmt gewesen wie diejenigen Homers.[149] Möglicherweise hätten Farben erst seitdem eine tiefergehende Bedeutung bekommen, seit der Mensch es mit künstlichen Farbstoffen zu tun habe, denn „die Kunst des Färbens stand erst in den Anfängen, der Anbau von Blumen wurde nicht praktiziert, und fast all die leuchtend gefärbten Objekte, die für uns selbstverständlich sind, gab es damals [zur Zeit Homers] nicht.“[150]

Einige Zeit später habe Lazarus Geiger die Farbbeschreibung in den Texten antiker Kulturen untersucht und sei dabei zu ähnlichen Ergebnissen gekommen wie Gladstone. Auch in den Veden werde der Himmel vielfältig beschreiben, aber nicht erwähnt, dass er blau sei. Gleiches gelte für das Alte Testament, in dem der Himmel geschildert werde. Darüber, dass er blau sei, falle kein Wort. „Andere Farbbeschreibungen im Alten Testament weisen ebenfalls Mängel auf, die denen der

[147] Deutscher, Spiegel, 42.
[148] Deutscher, Spiegel, 44.
[149] Vgl. Deutscher, Spiegel, 44-47.
[150] Deutscher, Spiegel, 49.

Dichtungen Homers bemerkenswert ähnlich sind.“[151] Das heiße, „blau“ habe es in einer früheren Phase der Geschichte nicht gegeben, sondern sei unter „grün“ oder „schwarz“ subsumiert worden. „Grün“ reiche also weiter ins Altertum hinein als „blau“. Noch früher sei „grün“ nicht von „gelb“ unterschieden worden und davor sei nicht einmal „gelb“ das gewesen, was es für uns heute sei. Auf der Grundlage antiker Texte komme Geiger zu einer chronologischen Abfolge der menschlichen Farbwahrnehmung: „[Z]uerst kam die Empfindlichkeit für Rot, dann die für Gelb, dann die für Grün und zuletzt die für Blau und Violett.“[152]

Als man 1878 Nubier aus dem Sudan einem Farbtest unterzog, stellte sich heraus, dass sie kein Wort für „blau“ hatten. Sie unterschieden auch nicht zwischen gelb, grün und grau, sondern bezeichneten alles mit demselben Wort. Es stellte sich heraus, dass bei vielen indigenen Völkern Blau und Grün bzw. Grün und Gelb zusammenfielen.[153] Ein Missionar, der bei den Owaherero in Deutsch-Südwestafrika lebte, habe berichtet, diese „könnten den Unterschied zwischen Grün und Blau erkennen, fänden es aber einfach lächerlich, dass es für diese beiden Töne der gleichen Farbe unterschiedliche Namen geben sollte.“[154] Jetzt trat klar zutage: „Menschen können den Unterschied zwischen verschiedenen Farben wahrnehmen, und doch kann es sein, dass sie ihnen keine unterschiedlichen Namen geben.“[155] Und dies sei nun auch den Menschen der Antike unterstellt worden.

Als der Psychiater W.H.R. Rivers in den 1890er Jahren herausgefunden habe, dass die Murray-Insulaner zwar über ein hervorragendes Sehvermögen verfügten, dem Himmel aber trotzdem die Farbe „schwarz“ zuschrieben, sei er zu dem Resultat gekommen, „dass man aus der Sprache nicht erschließen könne, was die Sprecher zu sehen vermögen.“[156] Während also für uns Blau und Schwarz verschiedene Farben seien, so seien etwa Marineblau und Himmelblau nur verschiedene Töne derselben Farbe. Aber Farben und Farbtöne seien eben nur Konvention, wie ein Blick ins Russische zeige, wo dass, was wir im Deutschen als verschiedene Farbtöne derselben Farbe wahrnähmen (nämlich dunkelblau und hellblau), verschiedene Farben seien (*sinij* und *goluboj*).[157] Es gäbe demnach Sprachen, die für die hellen Farben Gelb, Hellgrün und Hellblau nur einen Ausdruck besäßen. Der Glaube, das Benennen von Farben unterliege Naturgesetzen, habe sich als Wunschdenken erwiesen.[158]

Die Unterschiede in den Sprachen erschöpften sich aber nicht in unterschiedlichen Bezeichnungen für Farben, sondern auch in den Strukturen der Sprache. Es habe sich nach Kenntnisnahme auch der Sprachen indigener Völker herausgestellt, dass keine natürliche Sprache primitiv sei, dass aber dennoch nicht alle Sprachen

[151] Deutscher, Spiegel, 53.
[152] Deutscher, Spiegel, 54.
[153] Vgl. Deutscher, Spiegel, 70-73.
[154] Deutscher, Spiegel, 74.
[155] Deutscher, Spiegel, 74.
[156] Deutscher, Spiegel, 80.
[157] Vgl. Deutscher, Spiegel, 81f.
[158] Vgl. Deutscher, Spiegel, 104f.

gleich komplex seien.[159] So hätten deutsche Verben mehr Formen als englische; zum Beispiel habe das englische „to have“ drei Formen, das entsprechende deutsche Verb „haben“ aber vierzehn.[160] Es komme dabei auch darauf an, worauf sich die Komplexität in einer Sprache beziehe, ob etwa auf das Lautsystem oder das Verbsystem. Die Frage sei dann, „ob sich in den Unterschieden der Komplexität bestimmter Bereiche möglicherweise die Kultur der Sprecher und die Struktur ihrer Gesellschaft widerspiegeln.“ [161]

Der Sprachforscher Sapir habe festgestellt, dass, wenn wir einen Stein beobachteten, der herabfalle, wir dazu einfach sagten: „Der Stein fällt.“ Aber diese Unterteilung des Sachverhalts in ein Objekt „Stein“ und in einen Vorgang „fallen“ werde bei den Nootka-Indianern nicht gemacht. Diese legten vielmehr den Vorgang in das Objekt hinein und würden etwa sagen: „Es steint herab.“ Etwa so wie man im Deutschen sagt: „Es regnet.“ Die Frage sei aber doch, ob die Nootka deshalb auch den Vorgang auf eine andere Weise wahrnähmen, was Deutscher verneint. Wenn im Deutschen jemand fragte: „Kommst du morgen?“ dann werde sich wohl kaum das Gefühl einstellen, der Begriff des Künftigen gerate ins Wanken, nur weil keine Futurform des Verbs verwendet werde.[162] Die Grenzen der Sprache bedeuteten nicht die Grenze des Denkens. „[D]er entscheidende Unterschied zwischen Sprachen liegt nicht darin, was jede Sprache ihren Sprechern auszudrücken gestattet – denn theoretisch kann jede Sprache alles zum Ausdruck bringen –, sondern in den Informationen, zu deren Wiedergabe jede Sprache ihren Sprecher zwingt.“[163] Im Englischen sei man beispielsweise verpflichtet, Genaueres über die Zeit zu sagen: ob ich sagte „we are dining“ (gerade jetzt) „we dine“ (regelmäßig), „we dined“ (einmal oder mehrmals in der Vergangenheit) oder „we have been dining“ (öfter, über eine lange Zeitspanne), müsse man im Englischen mitteilen, während man im Deutschen diese Feinheiten unterlassen könne.[164] Und das beeinflusse die Mentalität. „Wenn eine Sprache ihre Sprecher dazu zwingt, jedesmal wenn sie den Mund aufmachen oder die Ohren spitzen, auf gewisse Aspekte der Welt zu achten, dann können sich solche Sprachgewohnheiten schließlich zu geistigen Gewohnheiten verfestigen. Das kann Konsequenzen für das Gedächtnis oder die Wahrnehmung, für Assoziationen oder sogar praktische Fertigkeiten haben.“[165] Es gäbe sogar Unterschiede in den Sprachen, die uns, wären wir stets in unserem eigenen Gesichtskreis geblieben, nie eingefallen wären. Der Forscher John Haviland habe herausgefunden, dass das Guugu Yimithirr, eine Sprache von Aborigines in Australien, überhaupt keine Wörter für die Richtungsbezeichnungen „rechts“ und „links“ kenne, und auch nicht Wörter wie „vor“ oder „hinter“. Stattdessen benutze diese Sprache die Himmelsrichtungen Nord, Süd, West, Ost. Wenn ein

[159] Vgl. Deutscher, Spiegel, 119f.
[160] Vgl. Deutscher, Spiegel, 124.
[161] Deutscher, Spiegel, 128.
[162] Vgl. Deutscher, Spiegel, 159-168.
[163] Deutscher, Spiegel, 173.
[164] Vgl. Deutscher, Spiegel, 173f.
[165] Deutscher, Spiegel, 175.

Sprecher etwa wolle, dass man im Auto ein wenig zur Seite rücke, sage er „naganaga manaayi = Rücke ein wenig nach Osten“. Statt dass sie sagten „John steht vor dem Baum“ sagten sie „John steht nördlich des Baums“.[166]

Während also unsere Koordinaten ständig rotierten, blieben die der Guugu-Yimithirr-Sprecher stets konstant. Wir hätten also das Vertraute mit dem Natürlichen verwechselt.[167] Die Frage sei, welche geistigen Gewohnheiten sich bei den Sprechern des Guugu Yimithirr entwickeln könnten, weil sie eine geographische Richtung angeben müssten. Denn um Guugu Yimithirr sprechen zu können, müsse man stets die Lage der Himmelsrichtung kennen, im Grunde also immer einen Kompass im Kopf haben. Und genau diesen hätten die Sprecher des Guugu Yimithirr. Man habe diese Fähigkeit getestet, indem man sie an unbekannte Orte mitnahm, und festgestellt, dass sie einfach fühlten, wo Norden, Süden, Westen, Osten ist. Aber wie sie das machten, wüssten sie nicht.[168] So wie auch wir immer wüssten, wo links und rechts ist. Deutscher bejaht die Frage, ob deshalb die Wirklichkeit anders wahrgenommen werde. Denn zwei Realitäten, die für uns identisch aussähen, könnten verschieden wirken.[169] Ohne das Guugu Yimithirr hätten wir vermutlich die räumlichen Koordinaten von rechts und links für universell gehalten.[170] Die heutigen Sprach- und Kognitionswissenschaftler, so Deutscher weiter, überschätzten das logische Denken. „Eine derartige Überschätzung mag vielleicht ziemlich nahelegen, wenn man mit einer Diät von analytischer Philosophie aufgezogen worden ist, in der das Denken praktisch mit Logik gleichgesetzt wird und alle anderen geistigen Prozesse als Phänomene behandelt werden, die einer Beachtung nicht würdig sind.“[171] Die meisten täglichen Entscheidungen unseres Lebens basierten aber nicht auf deduktivem Ableiten, sondern auf Gefühlen, Intuitionen, Emotionen, Impulsen, praktischen Fertigkeiten, Erinnerungen und Meinungen.[172]

Welche Schlussfolgerungen können wir nun aus den Beobachtungen und Beschreibungen Deutschers für die Science Fiction bzw. das Problem der Verständigung mit Außerirdischen ziehen? Im folgenden wird vorausgesetzt, dass wir die Sprache von Außerirdischen, mit den wir kommunizieren wollen, mehr oder weniger entschlüsselt haben, und sie die unsere. Das bedeutet aber noch nicht, dass die Verständigung problemlos vonstatten gehen wird. Nach Kenntnisnahme von Deutschers Lektüre möchte ich vier Punkte herausgreifen, die problematisch werden könnten.

1. Personalpronomen. Wenn eine Sprache ein bestimmtes Personalpronomen verwendet, heißt das noch nicht, dass es in der Sprache der Außerirdischen das-

[166] Vgl. Deutscher, Spiegel, 190f.
[167] Vgl. Deutscher, Spiegel, 193.
[168] Vgl. Deutscher, Spiegel, 197f.
[169] Vgl. Deutscher, Spiegel, 212.
[170] Vgl. Deutscher, Spiegel, 220.
[171] Deutscher, Spiegel, 267.
[172] Deutscher, Spiegel, 268.

selbe bedeutet, wie wir am Beispiel des Tagalog auf den Philippinen sehen konnten. Das Wort „wir“ kann je nach Kontext je andere Personen bedeuten, wofür es dann im Tagalog je andere Worte gibt. Wenn also ein Außerirdischer „wir“ sagt, muss das noch nicht bedeuten, dass klar ist, wen er meint. Ja, selbst der Gebrauch des Personalpronomens „ich“ könnte unklar sein, wie wir im Schamanismus sehen konnten.[173]

2. Farben. Wenn ein Außerirdischer irgendeine Farbe sagt, muss das nicht bedeuten, dass er dieselbe Farbe meint wie wir. Für ihn könnte „blau“ das sein, was für uns „grün“ ist. Es könnte sogar sein, dass er gar keine Farben kennt, und unsere Rede über Farben für ihn unverständlich ist.

3. Komplexität von Sprachstrukturen. Die Kommunikation mit Außerirdischen könnte dadurch erschwert werden, dass deren Sprache sehr viel komplexer ist als irgendeine Sprache auf unserem Planeten. Hierzu zitiere ich noch einmal Deutscher: „Wenn eine Sprache ihre Sprecher dazu zwingt, jedesmal wenn sie den Mund aufmachen oder die Ohren spitzen, auf gewisse Aspekte der Welt zu achten, dann können sich solche Sprachgewohnheiten schließlich zu geistigen Gewohnheiten verfestigen.“[174] Was aber nun, wenn die Aspekte der Welt, auf die die Außerirdischen achten, Aspekte sind, die wir gar nicht kennen, oder die mit wenigen Worten so komplex gedacht bzw. geschildert werden, dass wir deren Komplexität gar nicht mitverfolgen oder gar erfassen können? Können wir die Außerirdischen dann noch verstehen?

4. Präpositionen und Himmelsrichtungen. Deutscher hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass es in Australien Sprachen gibt, die unsere Präpositionen wie „links“ und „rechts“ oder „vor“ und „hinter“ nicht kennen und stattdessen die Bezeichnung für die Himmelsrichtungen verwenden. Dies ist der einzige Punkt, an dem wir mit Sicherheit mit den Außerirdischen konform gehen, sofern sie uns besuchen und nicht wir sie. Denn die Anwendung der geographischen Himmelsrichtungen ist bei einer Weltraumfahrt nicht möglich. Norden, Süden, Westen und Osten gibt es im Weltraum nicht, sondern immer nur in Bezug auf einen Planeten, auf dem man stationiert bleibt. Mit anderen Worten: Wer den eigenen Planeten verlässt, hat bereits einen bestimmten Grad von Abstraktionsfähigkeit erreicht. „Links“ und „rechts“ sind, wie Deutscher richtig bemerkt, nicht einfach universell vorhandene Richtungsorientierungen, sondern kulturelle Leistungen, die der Mensch (und mit ihm der Außerirdische) erst einmal entwickeln musste.

4. Sprache in der Science Fiction

Es gibt nicht viele Science-Fiction-Romane oder Filme, die sich mit dem Problem befassen, dass Außerirdische eine andere Sprache sprechen als wir. Dass die unterschiedlichsten Völker im Weltraum je anders sprechen, wird beispielsweise in der Science-Fiction-Reihe *Star Trek* fast völlig ignoriert. Dort reden beinahe alle Aliens, auch die in den fernsten Raumquadranten, Englisch. Dabei müsste in der

[173] Vgl. o. S. 22f.
[174] Deutscher, Spiegel, 175.

Science Fiction, zumindest wenn es um das Thema Außerirdische geht, dieses Problem als eines der grundlegendsten begriffen werden. Stanisław Lem ist einer der wenigen, die dieses Thema ernsthaft in Angriff genommen haben.

Edward Bulwer-Lytton ist ein früher Science-Fiction-Autor, der sich in seinem Roman *The Coming Race (Das kommende Geschlecht)* von 1870 Gedanken über diesen Umstand gemacht hat. Der Erzähler des Romans entdeckt, dass die unterirdisch lebenden Vril-ya eine Sprache sprechen, die mit dem Indogermanischen verwandt ist. In dieser Sprache gelten Wörter mit mehr als drei Silben für barbarisch. Mit einem einzigen Buchstaben können die Vril-ya etwas ausdrücken, wozu die oberirdischen Zivilisationen lange Sätze benötigen. Zwar hat Bulwer-Lytton sich mit der Erfindung einer anderen Sprache viel Mühe gegeben, aber dass die Kommunikation zwischen den Vril-ya und dem oberirdischen Menschen, der dieses Volk entdeckt, ein Problem sein könnte, wird nicht eigens thematisiert.

Wir wollen uns im folgenden mit Samuel R. Delanys Roman *Babel-17*, George Orwells Erwägungen über das „Neusprech“ in seinem Roman *1984*, Karlheinz Günters Roman *Landung auf Astroterra*, sowie mit den Filmen *Phase IV* von Saul Bass und *Arrival* von Denis Villeneuve befassen.

4.1. Samuel R. Delany, Babel-17

Samuel R. Delanys Roman *Babel-17* von 1966 spielt in einer unbestimmten Zukunft. Es gibt einen Konflikt zwischen den Menschen der Erde und den sogenannten Invasoren, die aber während des ganzen Geschehens nie direkt in Erscheinung treten und anonym bleiben. Protagonistin des Romans ist Rydra Wong, Raumschiffkommandantin und Dichterin zugleich. Ihr gelingt es als erster, die Sprache der Invasoren, die sie „Babel-17“ nennt, zumindest in Teilen zu entschlüsseln. Doch der Krieg gegen die Invasoren scheint komplizierter als zunächst gedacht. Immer wieder werden Aktionen an Bord von Wongs Schiff *Rimbaud* sabotiert, widersprüchliche Befehle erteilt oder Befehle widerrufen. Mit Hilfe von Babel-17 kann man andere Menschen beeinflussen, sie zu bestimmten Taten anstiften, man kann sie hypnotisieren und dazu bringen, Attentate oder andere Verbrechen zu begehen. All dies führt zu einem gefährlichen Kontrollverlust, an den die Menschen sich später nicht mehr erinnern können. Wong findet heraus, dass einzelne Wörter der Invasorensprache informativer sind als in unseren Sprachen (vgl. 75). Außerdem wird vermutet, dass es einen Verräter oder Spion an Bord gibt, der die Aktionen des Teams der *Rimbaud* sabotiert. Die Schiffskommandantin, die die Sprache ein wenig gelernt hat, bereitet nun ihrerseits ein paar Botschaften vor, die sie den Fremden schickt (vgl. 115). Aber die Invasoren dringen auch in Rydras Bewusstsein ein. Sie merkt, dass mit Babel-17 viele Dinge schneller gehen, weshalb sie unter dem Einfluss dieser Sprache den Eindruck erhält, ihre Besatzungsmitglieder sprächen langsamer. „Rydra fühlte sich seltsam weit weg. Sie redeten alle so langsam und brauchten so viel Zeit, um etwas zu sagen, das doch so schnell mit ein paar kurzen –“ (139). Doch an dieser Stelle bricht der Kontakt ab. Es gelingt dem Team, Wörter aus Babel-17 auf Band aufzuzeichnen, das Wong abhört.

> „Ein melodischer Strom von jeweils zehn bis zwanzig Sekunden dauernden Tonfolgen, die sie verstehen konnte, erfüllte den Raum […] Als sie an einen Abschnitt kam, den sie nicht begreifen konnte, blieb sie bebend vor der Wand des Nichtverstehens stehen. Während sie zuhörte, während sie begriff, bewegte sie sich durch psychedelische Wahrnehmungen. Sobald sie nicht mehr verstehen konnte, trieb der Schock den Atem aus ihren Lungen, und sie mußte blinzeln und den Kopf schütteln, und einmal biß sie sich sogar versehentlich auf die Zunge, bevor ihre Gedanken wieder klar waren und sie begreifen konnte.“ (144f.)[175]

Der Butcher, ein Mitglied der Raumschiffbesatzung mit krimineller Vergangenheit, sagt auf einmal: „Wissen, welches Schiff zerstören und Schiffe werden zerstört.“ (148) Wong stellt fest, dass Babel-17 kein „Ich“ kennt, was sie an der Rede, die der Butcher führt, erkennt: „Ich, mich, mein. Ich glaube, er kann keine von diesen Formen sagen. Oder auch nur denken. Wo um alles in der Welt mag er herkommen?“ (149) Babel-17 ist nicht nur eine Sprache, „sondern ein flexibles Gewebe analytischer Möglichkeiten, in dem mit demselben ‚Wort’ sowohl die Spannung in dem Gewebe einer Bandage wie auch in einem Verteidigungsgitter von Raumschiffen definiert werden konnte. Was würde diese Sprache aus dem Mienenspiel eines Menschen machen? Vielleicht würden aus dem Zucken von Augenlidern oder Fingern mathematische Formeln ohne jede Bedeutung.“ (150) Wong findet heraus, dass der Butcher schon lange unter dem Einfluss der Invasoren steht, sie selbst allerdings auch. Die Kommandantin, die auch die Sprache eines anderen außerirdischen Volkes, der Ciribianer kennt, welche kein Wort für „Heim“, „Haus“ oder „Wohnung“ haben, ist der Ansicht, dass die „richtigen“ Wörter Zeit sparen und die Dinge vereinfachen. Sie versucht, Butcher „Ich“ und „Du“ beizubringen, was er mit den Worten kommentiert, dann seien Ich und Du dasselbe (vgl. 169). Die beiden gehen eine telepathische Verbindung ein. Auf die Erde zurückgekehrt, gerät der Butcher in den Verdacht, der Spion der Invasoren zu sein. Er und Rydra werden einem Verhör unterzogen. Der Butcher berichtet, dass er von seinem Vater als Spion zu den Invasoren geschickt und dort gefangen genommen worden war. Die Invasoren hätten ihn, den Butcher, dann für ihre Zwecke „umprogrammiert“. Wong, die den sie verhörenden General den Sachverhalt erläutert, bemerkt, dass auch Computer kein Ich hätten, und führt aus: „Man kann zum Beispiel einen Computer darauf programmieren, daß er Fehler macht, und zwar nicht, indem man die Drähte überkreuzt, sondern indem man die ‚Sprache’ manipuliert, in der er ‚denkt’. Das Fehlen des Wortes ‚ich’ schließt von vornherein jede Fähigkeit zur Selbstkritik aus. Es macht sogar überhaupt jedes Bewußtsein des symbolischen Prozesses unmöglich.“ (226) Die Sprache Babel-17 enthielt ein Programm, das Butcher zum Kriminellen und Saboteur werden ließ.

[175] Eine andere Ausgabe dieses Romans (Erich Pabel, Rastatt 1966) bietet die Übersetzung: „Dann mußte sie sich mühsam von neuem konzentrieren und versuchen, jenen Zustand von besonderer Sensibilisierung und geschärfter Intuition zu erreichen, der bei ihren lückenhaften Kenntnissen die Voraussetzung zum Verstehen war.“ (88)

> „Gehen wir aus von dem Wort für Allianz, das sich wörtlich übersetzen läßt in: einer-der-angegriffen-hat. In diesem einen Ausdruck stecken alle möglichen kleinen Teufeleien. Wenn Sie nun in Babel-17 denken, scheint es völlig logisch, daß Sie versuchen, Ihr eigenes Schiff zu zerstören und dann diese Tatsache durch Selbsthypnose aus Ihrem Bewußtsein zu blockieren, damit Sie nicht entdecken, was Sie tun und versuchen, sich daran zu hindern […] Babel-17 ‚programmiert' eine unabhängige schizoide Persönlichkeit in jeden, der es lernt, was durch Selbsthypnose noch verstärkt wird. Diese ‚Persönlichkeit' hat in erster Linie das Bedürfnis, die Allianz um jeden Preis zu vernichten und gleichzeitig dem übrigen Bewußtsein verborgen zu bleiben, bis sie stark genug ist, das gesamte Bewußtsein zu übernehmen. Und genau das ist mit uns passiert." (227)

Das Ende des Romans bleibt offen. Ob es den Menschen gelingt, die Invasoren abzuwehren, ist nicht weiter von Interesse.

In dem Roman *Babel-17* wird Sprache anders gedacht als wir sie kennen. Die Menschheit wird hier mit „Invasoren" konfrontiert, die ihre Sprache als Waffe einsetzen. Sie übt auf den sie Sprechenden eine hypnotische Macht aus. Es ist so, dass nicht der Sprechende die Sprache, sondern die Sprache den Sprechenden benutzt. Diese Sprache kennt auch keine Ich-Form. Es liegt eine beinahe archaische Nähe des Sprechenden zur ihn umgebenden Realität vor. „Menschen und Dinge erschließen sich plötzlich direkter, totaler, lassen sich gleichzeitig unmittelbarer beeinflussen."[176] Die Wirklichkeit kann damit neu oder anders gesehen werden, neue Einsichten und ungeahnte Empfindungen können zutage treten. „Sprechende, Hörende, die Sprache selbst gleiten ineinander."[177] Im Extremfall kann die Kommunikation mit den Aliens zur Kommunion werden, in der die einen Wesen in den anderen aufgehen.

Interessant in Delanys Roman ist die Verknüpfung zweier Sachverhalte, nämlich der Einsatz von Sprache als Waffe mit der ihr eigenen Subjektlosigkeit. Wir wissen nicht, ob die Sprache gezielt als Waffe eingesetzt wird, oder ob ihre Wirkungsweise nur ein Nebeneffekt ist, der gar nicht beabsichtigt war. Wenn wir von den Außerirdischen als Menschen ausgehen, müssen wir die Frage stellen, warum es in ihrer Sprache kein „Ich" gibt. Man fühlt sich an Lems Solaris oder seine Metallinsekten aus *Der Unbesiegbare* erinnert, bei denen auch kein Ich zu erkennen war. Allerdings war von ihnen auch keine Sprache zu vernehmen, die man hätte analysieren können wie in *Babel-17*. Eine weitere Frage ist die, ob die Fähigkeit zur Hypnose gegeben sein kann, wenn die beiden Parteien ganz unterschiedlichen Sprachkreisen angehören. Muss der aktiv Hypnotisierende die Sprache des Opfers kennen, um es bearbeiten zu können? Oder verfügt der Hypnotiseur über die Fähigkeit, dem Opfer die eigene Sprache beizubringen? Wir erfahren aber auch, dass Babel-17 nicht nur eine Sprache ist, sondern weitaus mehr. Wenn wir das Wort „Sprache" sagen, haben wir eine Vorstellung davon, was gemeint ist.

[176] Barmeyer, Kommunikationen, 203.
[177] Barmeyer, Kommunikationen, 203.

Stellen wir uns nun Außerirdische vor, so könnte es ja sein, dass sie das Wort „Sprache“ in dem von uns so vorgestellten Sinn gar nicht kennen, selbst dann nicht, wenn sie selbst über die Fähigkeit des Sprechens verfügen. Wenn Babel-17 mehr ist als Sprache, dann vielleicht eine ganze Seinsform, in und mit der die Außerirdischen leben. Und vielleicht sind sie nur dann in der Lage, mit uns zu kommunizieren, wenn sie *zugleich* unser Bewusstsein übernehmen, und die absichtliche Zerstörung der Raumschiffe wäre eine Antwort auf unseren Widerstand, unser Bewusstsein übernehmen zu lassen. Unsere Verweigerung der Kommunikation könnte so als feindliche Haltung interpretiert werden.

So gesehen wäre der Roman eine Aufforderung dazu, dem Fremden, dem ganz Anderen ein bedingungsloses Vertrauen entgegenzubringen, auch dann, wenn man weiß, dass man als passiver, ja geradezu ohnmächtiger Teil vom völligen Wohlwollen des Anderen abhängig ist. Diese Aufforderung zu einer fundamentalen Offenheit sprengt die Ego-Kapsel des abendländischen Subjektbegriffs und erinnert an Levinas’ Zumutung, „aus dem Begriff des Ich auszubrechen.“[178] Davor haben die Helden des Romans natürlich Angst. Aber wer die Offenheit zur bedingungslosen Ergebenheit vor dem Anderen, dem gänzlich Unbekannten, mitbringt, der könnte möglicherweise die vollendete Kommunizität mit dem Anderen erleben und lernen, was Babel-17 wirklich ist. Aber das bleibt eine Spekulation. Mit seinem Roman zeichnet uns Delany jedenfalls Außerirdische, die sich einer Kommunikation auf unserer Ebene entziehen.

4.2. George Orwell, 1984 (I)

Einen ganz anderen Stellenwert erhält die Sprache in George Orwells Roman *1984*, der 1949 erschien, und den wir im Band zur *Politischen Theorie* noch eingehender besprechen werden. Das hier vorgestellte Gesellschaftssystem des Engsoz (= Englischer Sozialismus) ist totalitär, und zwar dermaßen, dass die herrschende Klasse sogar versucht, die Sprache selbst so zu verkürzen, dass die Bürger nur noch die primitivsten Gedanken sprachlich äußern können. Diese Sprache wird „Neusprech“ („Newspeak“) genannt. Die Idee, die dahinter steckt, besteht darin, jeden oppositionellen Gedanken auszumerzen. Das Wort „frei“ zum Beispiel sollte nur noch negativ ausgedrückt werden können, also im Sinne von „Der Hund ist frei von Flöhen“ oder „Dieses Feld ist frei von Unkraut“. Positive Freiheit, also politische Freiheit, oder Freiheit, eine bestimmte Sache zu unternehmen, eine Freiheit *zu* etwas, sollte nicht mehr gedacht werden können. Die Grammatik sollte so vereinfacht werden, dass etwa das Präteritum jeden Verbs (mit Ausnahme der Hilfsverben) auf -ed (im Deutschen vergleichbar mit -te) endet, also nicht mehr think/thought, sondern thinked (nicht mehr denken/dachte, sondern denkte). Bestimmte Begriffe des Geistigen wie Ehre, Moral, Religion, Gerechtigkeit oder Demokratie sollten durch Überbegriffe ersetzt werden, damit die eigentlichen Begriffe hinfällig wurden. Andere Begriffe wie Brüderlichkeit und Gleichheit sollten durch das Wort „Undenk“ ersetzt werden. Dazu seien die Wörter möglichst abzu-

[178] Vgl. Lévinas, Jenseits des Seins, 393; vgl. Bd. I, 347.

kürzen, wie etwa „Gutdenk“ oder „Intusfühl“. Dass auch die totalitären Systeme des Stalinismus und des Nationalsozialismus schon dazu neigten, die Sprache durch Abkürzungen zu verstümmeln und den Begriffen damit ihren ursprünglichen Sinn zu berauben, erkannte Orwell bereits zu seiner Zeit. Er schreibt:

> „Die Worte *Kommunistische Internationale* z.B. erwecken das Bild einer Menschheitsverbrüderung, von roten Fahnen, Barrikaden, Karl Marx und der Pariser Kommune. Das Wort *Komintern* dagegen läßt lediglich an eine eng zusammengeschlossene Organisation und eine deutlich umrissene Gruppe von Anhängern einer politischen Doktrin denken; es umreißt etwas, das fast so leicht zu erkennen und auf seinen Zweck zu beschränken ist, wie ein Stuhl oder ein Tisch. *Komintern* ist ein Wort, das man fast gedankenlos gebrauchen kann, während man über die Bezeichnung *Kommunistische Internationale* schon einen Augenblick nachdenken muß.“ (278)

Die Sprache dermaßen zu verstümmeln würde nicht nur darauf hinauslaufen, dass die Menschen der Zukunft Texte wie beispielsweise die amerikanische Unabhängigkeitserklärung nicht mehr verstünden, sondern auch darauf, Geschichte überhaupt unmöglich zu machen.[179] Künftig würde man ein Ministerium, das Dokumente vernichtet oder erfindet, wie das in *1984* geschieht, gar nicht mehr benötigen. Robert Plank schreibt, es lasse sich gar nicht überschätzen, „wie viel bei der Frage der Gedankenkontrolle durch Sprachkontrolle auf dem Spiel steht.“[180] Offensichtlich hatte Orwell den Verfall der Sprache in der Öffentlichkeit schon zu seinen Lebzeiten erfahren. Es gibt sogar Zeitgenossen des Protagonisten Winston Smith, die aktiv am Ausmerzen von Wörtern in neu herauszugebenden Wörterbüchern arbeiteten und sich sogar noch daran erfreuen (vgl. 49). Winston Smith selbst ist kritisch gegenüber dem Neusprech:

> „Mit dem Jahr 2050 – aber vermutlich schon früher – wird jede wirkliche Kenntnis der Altsprache verschwunden sein. Die gesamte Literatur der Vergangenheit wird vernichtet worden sein. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron werden nur noch in Neusprechfassungen vorhanden sein, und damit nicht einfach umgewandelt, sondern zu dem Gegenteil von dem verkehrt, was sie waren. Selbst die Parteiliteratur wird eine Wandlung erfahren. Sogar die Leitsätze werden anders lauten. Wie könnte ein Leitsatz wie ‚Freiheit ist Sklaverei’ bestehen bleiben, wenn der Begriff Freiheit aufgehoben ist?“ (51)

In *1984* wird die Sprache degradiert und vergewaltigt. In der zehnten Auflage des Neusprach-Wörterbuch gibt es beispielsweise eine Verminderung der Zeitwörter (vgl. 145f.). Orwell erkennt, dass die Sprache umso wichtiger wird, je komplexer eine Gesellschaft organisiert ist, und er erkennt damit, dass die Macht der Herrschenden eher mit dem Wort denn mit offener Gewalt ausgeübt werden kann.[181] Orwell war vermutlich Anhänger der Hypothese des Linguisten Whorf, die besagt, dass das Denken durch die Sprache gesteuert werde. Während aber das Denken frei ist, kann man die gesprochene Sprache kontrollieren. Orwell „verab-

[179] Zum Ganzen vgl. Orwells Nachwort in seinem Roman.
[180] Plank, ‚1984’, 107.
[181] Vgl. Plank, ‚1984’, 102.

scheute die Verhunzung und Verarmung der Sprache nicht nur, weil ihm ‚gute Prosa immer am wichtigsten war', sondern weil die Degeneration der Sprache die Degeneration des Denkens nach sich zog."[182] Die Frage aber, ob das Denken die Sprache beeinflusst oder umgekehrt, oder ob eine Wechselbeziehung besteht, ist bislang von keiner Sprachtheorie zufriedenstellend beantwortet worden. Die Idee, weshalb Orwell überhaupt auf den Gedanken kam, Newspeak zu erfinden, war die Tatsache, dass es eine künstliche internationale Hilfssprache bereits gab: das Esperanto.[183] Ich kann nicht sagen, wie gut Orwell Esperanto konnte, aber eine besonders positive Einstellung zu dieser Sprache scheint er nicht gehabt zu haben. Er war der Ansicht, dass jede künstliche Sprache charakterlos und leblos sein müsste.[184] Die Frage ist aber, ob das Neusprech sich der Bevölkerung aufzwingen lässt, wenn es tatsächlich unattraktiv ist.

Möglicherweise aber braucht man gar keine Diktatur, um solch eine Sprachzerstörung in Gang zu setzen. Vielleicht ist dies auch in einer Demokratie möglich. Denn auch in unserer gegenwärtigen Gesellschaft ist ein solcher Sprachverfall zu beobachten. Es macht sich heutzutage eine Vereinfachung des Satzbaus breit, indem zum Beispiel auf das Vollverb verzichtet wird, wie in der Öffentlichkeit bereits in Pseudosätzen wie „Kann der Islam Demokratie?", „Kann Schulz Kanzler?" oder in einem Werbespruch wie „So muss Technik!" zu beobachten ist. In den 1980er Jahren entwickelte sich in der alternativen Psychoszene eine sogenannte Sprache der Betroffenheit, die einen Hang zum Satzbruch und zum Schwundsatz hatte, die laut dem Psychologen Uwe Hinrichs eine späte Reaktion auf die Zeit des Nationalsozialismus sei, in der niemand „betroffen" gewesen sei.[185]

4.3. Saul Bass, Phase IV

In *Phase IV* (USA 1974) von Saul Bass, der eigentlich Grafikdesigner war, geht es um Ameisen, die sich ungewöhnlich, nämlich im Grunde menschlich verhalten. Die Naturwissenschaftler, die dieses Phänomen in der Vergangenheit zunächst nicht bemerkt hatten, hatten von „Ereignissen im Weltraum" berichtet, die aber nicht näher definiert werden. Die Wissenschaftler waren jedoch der Ansicht, dass gravierende Veränderungen im Magnetfeld oder das Verschwinden bestimmter Lebensformen die Folge sein könnten. Jetzt aber, in der Gegenwart, als die Auswirkungen schließlich eintreffen, bleiben sie zunächst unbemerkt, weil sie einer sehr kleinen Spezies geschehen: den Ameisen. Der englische Forscher Ernest Hubbes erkennt die Sache als erster. Er bemerkt, dass die Ameisen sich ungewöhnlich verhalten: sie versammeln sich, beratschlagen sich, treffen Entscheidungen. Die

[182] Plank, ‚1984', 107.
[183] Zudem wurde in den 1920er Jahren das *Basic English* entwickelt, das ein stark verkleinertes Vokabular enthält und als Welthilfssprache dienen sollte. Möglicherweise ist Orwells *Newspeak* eine Anspielung auch darauf.
[184] Vgl. Plank, ‚1984', 109-112.
[185] Vgl. dazu Uwe Hinrichs, Ein moderner Kult. Die Sprache der „Betroffenheit", in: Analytische Psychologie 20 (1989), 209-227.

Störungen des ökologischen Gleichgewichts beginnen in einem Tal in Arizona. Man beobachtet das Verschwinden jener Tiere, die sich von den Ameisen ernähren wie Fangheuschrecken, Skorpione, Käfer und Spinnen. Deshalb wird beschlossen, ein Team vor Ort zu schicken, um das Problem zu analysieren und zu beheben. Am Ort der Beobachtung wird eine Experimentierstation eingerichtet, in der der Wissenschaftler Hubbes und sein Mitarbeiter Lesko untergebracht werden. In der Nähe haben die Ameisen mehrere Türme in Quaderform von etwa zehn Metern Höhe und einem quadratischen Grundriss von etwa einem Quadratmeter gebaut. Inzwischen greifen sie auch Säugetiere und Menschen an und saugen ihnen das Blut aus. Nachdem die Forschungsstation errichtet ist, raten die beiden Wissenschaftler einigen Farmern in der Nähe, ihr Heim fürs erste zu verlassen. Um die Ameisen zu reizen, sprengt Hubbes die Türme mit einer Kleinkaliberkanone und versprüht gelbes Gift, woraufhin die Ameisen die Farmer angreifen, die sich statt zu flüchten in ihrem Haus verbarrikadiert haben. Den entzündeten Ölteppich rund um die Farm überbrücken die Insekten auf schwimmenden Holzscheiten. Drei Farmer kommen ums Leben, nur ein junges Mädchen überlebt, das sich den beiden Männern in der Station anschließt. Durch das gelbe Gift sind zwar viele Ameisen verendet, aber die überlebenden werden auf Dauer gegen dieses Gift resistent. Lesko, der Sprachwissenschaftler, will nun den „Sprachcode“ der Ameisen knacken und versucht, die Sprache der Ameisen, die seiner Ansicht nach „sehr grob“ ist, weiter zu entschlüsseln. Er meint bald, ihre Signale entziffern zu können. Die überlebenden Ameisen haben neue Türme gebaut, mit denen sie nun das Sonnenlicht auf die Station reflektieren, so dass die Temperatur im Innern der Station ansteigt. Die nächste Generation Ameisen hat die gelbe Farbe des Giftes bereits als Körperfarbe angenommen. Hubbes hat sich entschlossen, einen „wissenschaftlichen Krieg“ gegen die Ameisen zu führen. Doch einige Ameisen sind schon ins Innere der Station eingedrungen und knabbern an den Kabeln. Bei ihnen findet sich absolute Opferbereitschaft. Die neue Ameisengeneration kennt bereits die Gefährlichkeit von Elektrizität. Einige Exemplare verursachen einen Kurzschluss, obwohl sie „wissen“, dass das für sie tödlich endet. Aber sie erreichen, dass das Stromnetz der Station zusammenbricht. Sie kennen bereits die Stärken und Schwächen der Menschen. Nachdem die Ameisen ihrerseits die Kommunikationsmöglichkeit der Station nach draußen unterbrochen haben, überschüttet Lesko die Insekten mit einem konzentrierten, lauten Ton, der die neuen Ameisentürme zum Einsturz bringt. Nach dem Einsturz der Türme sinkt die Temperatur in ihrem Innern wieder, das elektrische System wird wieder hergestellt. Lesko schickt den Ameisen eine Botschaft: eine geometrische Figur: ein Quadrat, denn die Mathematik, so sein Argument, sei eine universale Sprache. Lesko fragt, warum die Ameisen sie nicht töten, sondern „das Spiel spielen“. Hubbes erinnert ihn daran, dass die Ameisenkönigin das Herz des Ameisenstaates sei; töte man sie, stürben auch die anderen Ameisen. Die Ameisen schicken Lesko eine Nachricht zurück: in das Quadrat des Wissenschaftler setzten sie einen Kreis und in den Kreis einen Punkt, aber nicht den Mittelpunkt. Lesko ist der Auffassung, dass die Ameisen jemanden von ihnen „haben“ wollten. Sein Partner Hubbes aber hört ihm kaum noch zu. Er glaubt, die Ameisenkönigin lokalisiert

zu haben. Er ist ganz auf den „Krieg“ gegen die Ameisen fixiert und sagt, man müsse den Ameisen deutlich machen, dass der Mensch niemals nachgeben werde. Dagegen bezieht die junge Frau Leskos Vermutung auf sich und geht heimlich hinaus zu den Ameisen, um sich ihnen auszuliefern, aber diese greifen sie nicht an. Als Lesko die Nachricht des Mädchens findet, verlassen er und Hubbes die Station. Auf der Suche nach dem Mädchen (Lesko) bzw. der Ameisenkönigin (Hubbes) bricht Hubbes in ein Ameisenloch ein. Die Insekten stürzen sich auf ihn, Hubbes stirbt. Das Mädchen bleibt verschwunden. Lesko ist nun allein und versprüht als nächstes das blaue Gift. Er arbeitet zwar weiter in seiner Forschungsstation, glaubt aber, dass die Ameisen sich langfristig über Dörfer, Orte und Städte ausbreiten werden. Auch er will die Königin nun angreifen und stürzt sich absichtlich in ein großes Loch, das die Ameisen angelegt haben. Doch dort findet er in einem Sandhügel des Tunnelsystems das noch lebende Mädchen unversehrt. Die junge Frau und Lesko werden in einem mystischen Akt zu einem Teil der Ameisenwelt gemacht, aber die beiden Menschen wissen nicht, zu welchem Zweck. Irgendwann, so meint Lesko, würden sie es erfahren.

Dieser Science-Fiction-Film ist einer der wenigen, die mit dem Thema des Tieres als dem Fremden ernst machen. Die Verfremdung, um mit Suvin zu sprechen, besteht darin, dass die Ameisen, die uns als Wesen, wie sie dargestellt werden, fremd sind, bewusst menschlich inszeniert werden. Verschiedene Ameisenspezies sind versammelt und halten Kriegsrat, jedenfalls wird suggeriert, dass sie miteinander auf menschliche Weise kommunizieren.[186] Tote Ameisen werden vorsichtig aufgelesen wie vielleicht bei uns Leichenbestatter mit den Toten umgehen. Wie können wir erkennen, dass die Intelligenz der Ameisen der menschlichen Intelligenz ähnlich ist? Lesko gelingt es, mit den Ameisen mit Hilfe eines mathematischen Codes zu kommunizieren. Im Gegensatz zu Lems Geschichten gelingt hier die Kommunikation. Das naturwissenschaftliche Diktum von der Mathematik als universaler Sprache wird hier wahrgemacht und den Ameisen als verstehbar unterstellt. Aber nicht nur das. Am Ende muss Lesko erkennen, dass nicht nur Hubbes und er die Ameisen beobachtet haben, sondern auch sie Objekt der Beobachtung durch die Ameisen waren. Das macht die Ameisen zwar noch nicht zu Menschen, da auch Raubkatzen ihre Opfer vor der Jagd beobachten, aber die Ameisen sind schon eine Stufe weiter, denn sie sind sich ihres Status als Beobachter des Beobachters bewusst. Wenn Simon Spiegel konstatiert: „Der Insektenforscher in PHASE IV ahnt zwar, dass die Ameisen intelligent geworden sind, denkt aber nie daran, friedlich mit ihnen zu kommunizieren. Die Kontaktaufnahme ist von Beginn an feindselig,“[187] so ist das zwar richtig, festzuhalten bleibt aber auch, dass die Aggressivität von den Ameisen ausgeht, auch wenn wahrscheinlich ungewollt, da durch jene leider im mystischen Dunkel gehaltenen „Ereignisse im Weltraum“ verursacht. Aber ähnlich wie in Lems Science-Fiction-Romanen, die um die Frage

[186] Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 213.
[187] Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 266.

kreisen, wie wir die Fremden verstehen sollen, ist die von Lesko angebotene Idee der Mathematik als einer universalen Sprache letztlich eine menschliche Idee, die in einem bestimmten Kulturraum entwickelt wurde und deshalb auch nur von einer menschlichen Intelligenz verstanden werden kann. Auf die mathematisch codierte Nachricht kommt eine mathematisch codierte Antwort. Hier wird die Ameisenintelligenz als menschlich gesetzt.

In diesem Zusammenhang fragt Daniel Oberhaus, woher wir wüssten, dass eine Sprache, die auf Wissenschaft basiert, angemessen sei, um eine Kommunikation mit einer außerirdischen Intelligenz zu beginnen. – Wir analogisieren für unseren Fall die Außerirdischen mit den Ameisen. – Unsere Wissenschaften, so Oberhaus, sähen heute ganz anders aus als die von vor einem Jahrhundert. Könnten die Außerirdischen unsere Mathematik verstehen? Wir setzten voraus, die Sprache der Wissenschaft sei die Sprache des Universums. Das heiße aber noch lange nicht, dass man diese Sprache auch verstehen könne. Wenn wir davon ausgingen, dass die Mathematik unabhängig vom menschlichen Geist existiere, dann wäre sie ein idealer Kandidat für einen außerirdischen Empfänger. Der Platonismus etwa sei davon ausgegangen, dass die Mathematik ohne den menschlichen Geist existiere. In dieser Sichtweise sei Mathematik etwas Entdecktes und nichts Erfundenes. Bei einer mathematischen Botschaft gingen wir also davon aus, dass die Außerirdischen zählen könnten. Für den Platonismus seien mathematische Objekte unabhängig von unserem Geist existent, und ihre Entdeckung gleiche der eines Archäologen, der die Ruinen einer antiken Stadt ausgrabe. Die gegensätzliche Auffassung lautet jedoch, dass Zahlen nicht unabhängig vom menschlichen Geist möglich seien, sondern schon eine Manipulation von Symbolen nach fixierten Regeln sei. Es liege demnach keine Notwendigkeit dafür vor, dass Außerirdische die Regeln einer manipulierenden Mathematik kennten. Dafür, dass die Mathematik Teil der Struktur des Universums sei, gäbe es keinen empirischen Beleg.[188] Ebenso klärt Martin Burckhardt darüber auf, dass die Mathematik keineswegs unumstößliche Wahrheiten enthalte, auch wenn dies auf den ersten Blick so aussehe. „Fragt man einen beliebigen Menschen, was er für eine ewige unumstößliche Wahrheit hält, wird er fast immer auf Sätze wie 2 + 2 = 4 oder andere mathematische Gewissheiten verweisen. In diesem Sinn ragt die Mathematik als nachgerade uneinnehmbare Festung in unser Denken hinein […] Tatsächlich begegnen wir hier einem Ewigkeitskalkül, dessen Gewordensein uns nicht mehr vor Augen steht […] Was also, wenn wir die Formeln der Mathematik nicht als Träger ewiger Wahrheiten, sondern als List der Vernunft, als Maschinen betrachteten?“[189] Die Mathematik ist so gesehen eine Erfindung des menschlichen Geistes, ein Instrument der Technik, etwas historisch Gewachsenes. Sie wird vom Menschen benutzt, um sich die Natur untertan zu machen. Sie ist ein „Phantasma“, „ein Monument gefrorener Zeit.“[190]

[188] Vgl. Oberhaus, Extraterrestrial Languages, 76-80.
[189] Burckhardt, Philosophie der Maschine, 101.
[190] Burckhardt, Philosophie der Maschine, 102. Vgl. dazu auch Bd. I, 65.

Zunächst müssen wir konstatieren, dass es fragwürdig ist, ob die Ameisen diese Nachricht als Nachricht überhaupt verstehen würden. Andererseits ließe sich denken, dass die Ameisen ihrerseits versuchen, eine Kommunikation mit den Menschen herzustellen. Sie könnten eine Botschaft senden, die von den Menschen nicht verstanden würde. Es ließe sich wie etwa in Lems Roman *Die Stimme des Herrn* eine Nachricht formulieren, die für Hubbes und Lesko unverständlich ist. Und doch würden die beiden verstehen, dass sie eine Nachricht von den Ameisen erhalten haben. Das Ende des Films suggeriert, dass die Ameisen sich anschicken, die Weltherrschaft zu übernehmen und den Menschen als Krone der Schöpfung wenn nicht abzulösen, so doch zumindest sich an seine Seite zu stellen. Damit wird unterstellt, dass diese Ameisen geistige Wesen sind, die offenbar darauf aus sind, dem Menschen einen bestimmten Lebensraum zuzuweisen. Die Endszene, die Lesko und das Mädchen im Ameisenbau zeigt, ist ein Symbol für die Offenheit eines neuen Bewusstseins, das die Herrschaft der Ameisen anerkannt hat. Es könnte aber auch ein Symbol für eine künftige Gefangenschaft sein. Die Ameisen sind die neuen Herren der Erde. In Hubbes' Diktum, der Mensch werde niemals nachgeben, steckt schon die Furcht vor der Niederlage. Denn wäre der Mensch wirklich der unumschränkte Herrscher der Welt, hätte er es nicht nötig, diesen Satz auszusprechen. Gleichgültig, wie sehr wir die Fremden, in diesem Fall die Ameisen, denken, es ist und bleibt immer unser menschliches Denken. Die Ameisen werden zu Menschen, und damit wird der Mensch sich selbst zum Alien.

4.4. Karlheinz Günter, Landung auf Astroterra (I)

Eine weitere Möglichkeit, die die Science Fiction in Gedankenexperimenten erprobt hat, um mit Außerirdischen in Kontakt zu kommen, ist die Telepathie, also die Fähigkeit des Gedankenlesens. Eine Theorie dazu hat der Autor Karlheinz Günter in seinem Roman *Landung auf Astroterra* (1976) entwickelt.

In diesem Roman bricht ein bemanntes Raumschiff zum zwölf Lichtjahre entfernten Stern Tau Ceti auf. Man ist auf der Suche nach außerirdischen Lebensformen, denn dort hat man einen Planeten entdeckt, der der Erde ähnlich ist. Man vermutet, dass dort Leben möglich ist, ist sich aber nicht sicher. Das Raumschiff mit dem Namen *Tau I* kann 60 % der Lichtgeschwindigkeit erreichen. Die Besatzung wird nicht lebend zurückkehren, denn die Reise dauert trotz der hohen Geschwindigkeit immer noch zu lange. Die *Tau I* verfügt aber über einen Autopiloten, der automatisch zur Erde zurückkehrt, wenn die Besatzung verstorben ist, damit die gesammelten wissenschaftlichen Erkenntnisse ausgewertet werden können. Die Besatzung besteht aus acht Männern und acht Frauen. An Bord sollen Kinder zur Welt gebracht werden, und im Laufe der ersten Monate der Reise werden vier Jungen und zwei Mädchen geboren. Knapp zwei Jahre nach dem Start gerät das Schiff in einen lebensbedrohlichen Protonenschauer, der die Mission gefährdet. Die Mannschaft beschließt zunächst, zur Erde zurückzufliegen, der Bordcomputer aber schlägt vor, einen kleinen Raum zu schaffen, der mit einem elektrischen Feld geschützt wird, in dem die Kinder und ein Erwachsener überleben können. Das Team befolgt den Rat des Computers, obwohl es weiß, dass es

durch die Strahlung zum Tode verurteilt ist. Als Erwachsener, der die Kinder begleiten soll, wird vom Computer der Ingenieur Rod Kent vorgeschlagen, und dieser Wahl stimmen auch die anderen Raumfahrer zu.

Fünfzehn Jahre ist Rod Kent mit den Kindern Astrid, Enrico, Jack, John, Sven und Sylvia unterwegs, als die tödliche Protonenstrahlung zum Erliegen kommt. Die Kinder sind inzwischen sechzehn Jahre alt und können nun erstmals den kleinen Raum verlassen, den sie bis dahin bewohnt haben. Sie erfahren, dass man die Leichen ihrer Eltern als Antriebsmaterie für das Raumschiff verwendet hat, reagieren darauf jedoch gelassen. Kurz darauf erreichen sie den Planeten, der der Erde in etwa entspricht. Er ist etwas kleiner, verfügt jedoch über atembare Luft und die Gravitation entspricht etwa 40 % der Erdschwere. Auch gefährliche Mikroorganismen scheint es nicht zu geben. Man nennt den Planeten Astroterra.

Mit kleinen Gleitern, die Raumtaxis genannt werden, machen sich die jungen Forscher und ihr älterer Begleiter, Rod Kent ist inzwischen etwa 50 Jahre alt, auf und untersuchen den Planeten, während die *Tau I* im Orbit verharrt. Nach einigen Tagen entdecken sie auf einer Erkundungstour die Spur känguruhähnlicher Wesen, die eine entwickeltere Intelligenz zu haben scheinen als Tiere. Als sie die Spur weiter verfolgen, erhalten sie unversehens den telepathischen Befehl, stehenzubleiben und nicht weiterzugehen, ein Befehl, der zu starken Kopfschmerzen führt. Sie werden von den känguruhähnlichen Wesen gefangen genommen und in eine Unterkunft verwiesen. Die telepathische Blockade wird erst aufgehoben, als die fremden Wesen die Erdmenschen nicht mehr für unmittelbar gefährlich halten. Diese Känguruhwesen ähneln den Menschen aus der Steinzeit der Erde, da sie nur mit Fellen bekleidet sind. Außerdem verfügen sie über ein anderes Zeitempfinden, denn sie bewegen sich im Vergleich zu den Menschen der Erde außerordentlich langsam. Die Neuankömmlinge von der Erde finden heraus, dass diese Wesen sich telepathisch verständigen und die Telepathie nutzen, um die Erdmenschen unter Kontrolle zu halten.

Einen Tag darauf werden die Erdmenschen in einen großen Saal geführt und von vier Untersuchungsrichtern einem telepathischen Verhör unterzogen. Da sich die Erdbewohner nicht telepathisch unterhalten, dauert es einige Zeit, bis man sich miteinander verständigen kann. Dies geschieht, indem man sich gegenseitig Bilder vor dem geistigen Auge vergegenwärtigt. Die Känguruhmenschen können diese Bilder zwar empfangen, aber nicht unbedingt deuten. Erst nachdem Kent ein Attentat eines geistig verwirrten Känguruhmenschen verhindern kann und er so einem der Untersuchungsrichter das Leben rettet, werden sich Kent und sein Verhörer, der Sonne-Wolke-Blume heißt, sympathischer, was die telepathische Verständigung erleichtert. Die Erdbewohner erhalten den Saal, in dem sie verhört wurden, bald als neues Zuhause, das sie nach ihrem Gutdünken umgestalten dürfen. Eine Wasserleitung zum nahen Fluss wird gelegt und das Gebäude mit Hilfe eines Atomgenerators elektrifiziert. Die Känguruhmenschen zeigen sich sehr interessiert an den für sie unbekannten Techniken.

Bald spricht man auch über Religion, und Sonne-Wolke-Blume wundert sich darüber, dass die Erdmenschen ihren Gott nicht sehen können. Er dagegen könne

mit seinem Gott sprechen. Es stellt sich heraus, dass es noch eine zweite Lebensform auf diesem Planeten gibt, die den Erdmenschen bislang verborgen geblieben ist und die in einem See lebt. Auch sie verständigt sich telepathisch. Nachdem sich die Erdmenschen in Begleitung einiger Känguruhwesen zum See aufgemacht haben, präsentiert sich ihnen einer der „Götter". „Dicht vor Kent tauchte ein riesiges, unförmiges Gebilde aus dem See. Es war ein Klumpen, den Kent auf fünf Meter Länge und drei Meter Dicke schätzte. Aus dem Klumpen ragten einige kleine Tentakel heraus, das war alles." (102) Von diesem Wesen und seinen im See lebenden Mitgenossen erfährt die Besatzung der *Tau I*, dass ihre Lebensform schon drei Millionen Jahre alt ist. Einer der von den Känguruhmenschen als Gott verehrter Seebewohner erklärt Kent: „Euer Anblick ist mir viel vertrauter, als du denkst. Selbst euer Planet, den ihr Erde nennt, ist mir gut bekannt. Wir waren vor langer Zeit eine technisch hochzivilisierte raumfahrende Rasse." (102) Nachdem dieses Wesen die Gehirne der Menschen „abzapfen" durfte, um deren Geschichte zu erfahren und wissenschaftliche Fakten zu erhalten, erzählt der „Seeklumpen", den die Erdbewohner „Bio" nennen,[191] die Geschichte des eigenen Volkes, das technisch so hoch entwickelt war, das es zu einer Degeneration existentiellen Ausmaßes gekommen sei und es keine neuen Entwicklungen mehr gegeben habe. Es hätten nur noch zwei politische Gruppen existiert. Kaum noch jemand habe sich geistig oder körperlich betätigt, man habe nur noch dahinvegetiert. In dieser Situation habe der Präsident der einen Gruppe die Schuld für die ganze Misere der anderen Gruppe in die Schuhe geschoben, weshalb es zu einem Krieg apokalyptischen Ausmaßes gekommen sei, in dessen Folge sogar das Magnetfeld des Planeten verschwunden sei. Nur zwanzig Wissenschaftler, darunter er selbst, hätten die Katastrophe und die nachfolgende Strahlung überlebt, weil sie sich unter der Erde befunden hätten (vgl. 104-106). Dort habe er im Laufe der Zeit herausgefunden, das Leben zu verlängern. „Doch leider bestand nicht die Möglichkeit, auch unseren immer noch relativ großen Körper laufend zu regenerieren. So mußten wir uns verstümmeln und unsere übriggebliebenen Köpfe in flüssige Materie einlagern. Dazu suchten wir uns den See hier aus." (106) Mit der Zeit habe man telepathische Fähigkeiten entwickelt. Etwa 100.000 Jahre später habe sich herausgestellt, dass es auf dem Planeten noch andere Wesen gab, die sich telepathisch verständigen konnten, eben jene Känguruhmenschen, die die „Götter" Langsamhüpfer nennen. Vor jenem alles vernichtenden Krieg, so erinnert sich der „Gott", seien diese Tiere völlig unintelligent gewesen. Er vermutet deshalb, dass die Strahlung zu einer positiven Veränderung ihrer Erbmasse geführt habe. Seitdem lebten die „Götter" und die Langsamhüpfer in einer Symbiose, denn diese sorgten beispielsweise dafür, dass der See nicht verlande. Da die Neuankömmlinge von der Erde jedoch das symbiotische Gleichgewicht dieser Welt störten, sollten sie ihre technischen Geräte zerstören und auf der Ebene der Langsamhüpfer weiterleben (vgl. 110).

Doch Kent reagiert auf dieses Ansinnen erschrocken. Weil die jungen Forscher von der Erde sich weigern, auf ihre technischen Errungenschaften zu verzichten,

[191] Dieses Wesen war in seinem früheren Leben Biologe.

kommt es zum Konflikt mit den „Göttern“. Mit einem Raumtaxi kehrt Kent eines Nachts heimlich zur *Tau I* zurück, um den Rat des Bordcomputers einzuholen. Nachdem Kent die relevanten Daten eingespeist hat, erhält er zur Antwort, dass das Urteil des „Gottes“, eine hoch entwickelte Gesellschaft müsse degenerieren, eine Zwangsvorstellung sei. Aus dem Werdegang einer einzigen Rasse lasse sich nicht auf andere schließen (vgl. 125f.). Kent und die jungen Leute entscheiden, sich auf Astroterra anzusiedeln und die *Tau I* unbemannt, aber gespeist mit vielen wissenschaftlichen Daten, zurück zur Erde zu schicken. Doch in der Nacht darauf veranlassen die „Götter“ Enrico mit Hilfe ihrer telepathischen Kräfte, heimlich mit einem Raumtaxi zur *Tau I* zu fliegen, alle relevanten Daten zu fälschen und das Raumschiff gen Erde zu senden. Nach seiner Rückkehr vom Raumschiff vernichtet Enrico auch das mitgebrachte technische Gerät auf Astroterra. Erst am nächsten Morgen wird ihm schmerzlich bewusst, dass sein Handeln unter dem Zwang der „Götter“ geschah.

Als Jahre darauf das Raumschiff zur Erde zurückkehrt, sind die dortigen Wissenschaftler davon überzeugt, dass es im System Tau Ceti kein Leben gibt, obwohl bei der Untersuchung des Schiffes einige Ungereimtheiten zutage treten.

Tausend Jahre später entdecken die Nachkommen der Erdmenschen auf Astroterra die Überreste eines der alten Raumtaxis der *Tau I*. Und sie fragen sich, ob etwas an der Geschichte dran sei, dass ihre Vorfahren doch von den Sternen gekommen und nicht von den Göttern geschaffen worden seien.

In der Erzählung *Landung auf Astroterra* wird die These vertreten, dass es möglich sei, die Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Menschen der Erde und den Außerirdischen durch die Kommunikationsform der Telepathie zu überwinden. Telepathisch übermittelte Gedanken, so die Theorie der Psychologin Sylvia, seien einfacher zu verstehen, weil die Telepathie mit Symbolen und Bildern arbeite und nicht mit Worten. So erklärt Jack dem alten Raumfahrer Kent nach der ersten Begegnung mit den Langsamhüpfern: „Sie dürfen sich die telepathische Gedankenübertragung nicht so vorstellen wie Briefe, die ausgetauscht werden. Es werden dabei keine Worte oder Sätze übermittelt, sondern Gedankenbilder und Symbole. Erst das Gehirn des Empfängers zerlegt diese Gedankenbilder in Worte und eventuell auch in Sätze, die für ihn Begriffe darstellen. So können sich zum Beispiel auch ein telepathischer Russe und ein telepathischer Amerikaner miteinander verständigen.“ (61f.) Der Biologe und Evolutionstheoretiker Sven hält es für möglich, dass die Känguruhmenschen die Telepathie als Abwehrwaffe gegen Raubtiere entwickelten, weil sie sich selbst nur ganz langsam hätten bewegen können. So waren sie besser in der Lage, Raubtiere zu jagen oder sich vor ihnen zu schützen, indem sie diesen befahlen stehenzubleiben (vgl. 62f.). Aber jemandem einen Befehl in Gedanken zu übermitteln und Gedanken zu lesen ist noch nicht dasselbe. Die Psychologin Sylvia ist davon überzeugt, dass sich die telepathische Fähigkeit der Känguruhmenschen auf den Instinkt richten, aber nicht auf den Verstand. Deshalb glaubt sie, dass man sich aus der telepathischen Blockade, die die Känguruhmenschen errichten, lösen könne, wenn man sich mit voller Kraft auf

den eigenen Willen, eine bestimmte Bewegung auszuführen, konzentriere (vgl. 70-73). Die Menschen der Erde lernen die Astroterrawesen immer besser kennen. Es kommt zu einem Verhör, das telepathisch vollzogen wird. Die Astroterraner geben den Neuankömmlingen jetzt keine Befehle mehr, die Kopfschmerzen bereiten, sondern bieten ihnen das Gespräch an. Es kommt zumindest bei Kent zu einem Gefühl, „als säße jemand in seinem Gehirn und spräche zu ihm. Aber er verstand die Worte nicht […] Kent versuchte sich auf die eindringenden Gedanken zu konzentrieren; doch er merkte bald, daß das ein Fehler war. Je mehr er sich auf sie konzentrierte, umso verwaschener und undeutlicher wurden die Eindrücke und Bilder. Er versuchte nun, sich völlig zu entspannen, und spürte sofort, damit war er auf dem richtigen Weg.“ (76) Es dauert jedoch etwas, bis Kent begreift, dass die Bilder, die ihm sein Gegenüber in sein Gehirn übermittelt – nämlich die Beobachtung des Flugs der Raumtaxis und deren Landung aus seiner Perspektive – die Frage beinhaltet, woher er und seine Freunde gekommen sind. Kent beantwortet die Frage, indem er sich an seine Herkunft erinnert, im Geiste geht er den Flug rückwärts durch, er übermittelt dem Außerirdischen im Geiste dessen Stern, dann den langen Flug durch den Weltraum, die eigene Sonne mit ihrem Planetensystem, zuletzt die Erde. Dann zeigt Kent ihm Bilder von der eigenen Welt, Wiesen und Wälder, Flüsse und Seen und zuletzt Städte mit deren Straßen- und Flugverkehr. Doch die letzten Bilder kann der Känguruhmenschen nicht begreifen, da er mit modernen Autos und Flugzeugen eines anderen Planeten nichts anzufangen weiß (vgl. 79f.). Kent muss seinem Gesprächspartner also darlegen, dass die Autos und kleinen Fluggleiter, die die Menschen benutzen, keine Tiere, sondern Maschinen sind. Dies verständlich zu machen, setzt aber wieder voraus, dass sein Gegenüber einen Begriff von einer Maschine hat.

Nachdem Kent bei einem Attentatsversuch dem Untersuchungsrichter Sonne-Wolke-Blume das Leben gerettet hat, werden sie einander sympathischer, weshalb sich auch die telepathische Verbindung zwischen Kent und dem Richter verbessert. Sylvia stellt dazu die These auf: „Sympathie als Verstärker der Telepathie und Antipathie als Verminderer der Gedankenübertragung.“ (91) Sie gibt zu bedenken, dass unter den Känguruhwesen sicher auch Hassgefühle aufträten. Sylvia erläutert: „Dieser Haß und die damit verbundenen Gedanken beschränken sich meist nicht nur auf das Unterbewußtsein, sondern werden von dem Hassenden zusammen mit den Gedanken, die irgendeine erforderliche Mitteilung enthalten, abgestrahlt. Der Empfänger der haßerfüllten Gedanken wird nun seinerseits emotionell so stark aufgeheizt, daß er aus vollem Herzen zurückhaßt.“ (91f.) Wenn jetzt also jeder jeden gedanklich verstehen würde, was würde daraus entstehen? Kent gibt sich selbst die Antwort: „Das gäbe ja Mord und Totschlag.“ (92) Sylvia erklärt: „Der Schluß liegt also nahe, daß bei Sympathiegefühlen die telepathische Verständigung erheblich gesteigert wird, und diese Steigerung betrifft sowohl den Sender als auch den Empfänger eines Telepathen. Svens und meine Theorie läuft nun darauf hinaus, daß sich bei Gefühlen der Antipathie jede Gedankenübertragung abschwächt. Diese geht dann so weit, daß bei offenem Haß überhaupt keine Gedankenübertragung mehr möglich ist.“ (92)

Diese These leuchtet ein, sie wird auch nicht durch das unsympathische Verhalten des „Gottes“ Bio entkräftet, der über sehr viel stärkere telepathische Kräfte verfügt als die Känguruhwesen, und bei dem die Verständigung auch dann noch funktioniert, als Kent und er nicht mehr einer Meinung sind. Eine Meinungsverschiedenheit muss noch keinen Hass nach sich ziehen. Doch als die „Götter“ den Menschen befehlen, ihre technischen Geräte zu vernichten, die Menschen sich aber weigern, bricht die Gedankenübertragung ab. „Bevor der Biologe sich vom See abwandte, sah er noch, wie mehrere graue Klumpen aus dem Wasser kurz auftauchten. Für einen Sekundenbruchteil spürte er die gewaltige Welle des Hasses, der von ihnen ausging. Danach war die telepathische Verbindung unterbrochen.“ (124) Hass ist also telepathisch durchaus spürbar, aber dieser Hass ist keine Übertragung von Gedanken, die in Worten formulierbar wären, sondern reine Emotion, die als Botschaft auch ohne Worte auskommt.

Ein wissenschaftlicher Nachweis dafür, dass Telepathie funktioniert, konnte bislang jedoch noch nicht erbracht werden, obwohl die Parapsychologie dies immer wieder versucht hat. Allerdings konnten quasitelepathische Fähigkeiten bei bestimmten Säugetieren wie Hunden, Katzen oder Pferden nachgewiesen werden. Es geht dabei nicht um die Fähigkeit des Gedankenlesens, aber oft wissen diese Tiere, wann ihre Halter nach Hause kommen, obwohl diese noch viele Kilometer entfernt sind. Tiere sind auch in der Lage, schon Stunden zuvor ein Erdbeben zu erspüren. Diesbezüglich verfügen Tiere über eine höhere Empathie als Menschen.[192] Diese quasitelepathischen Fähigkeiten sind dem Menschen aber vermutlich im Laufe der Evolutionsgeschichte abhanden gekommen, und nur noch so rudimentär vorhanden, dass sie wissenschaftlich nicht nachgewiesen werden können. Die Fähigkeit der Menschen in dem Roman *Landung auf Astroterra* entspricht also Wunschdenken. Selbst wenn wir unterstellen, dass die Känguruhwesen über telepathische Fähigkeiten verfügen, könnten die Erdmenschen nicht mit ihnen kommunizieren, weil sowohl der Sender als auch der Empfänger diese Fähigkeit besitzen können muss. Die Fähigkeit zur Telepathie entspricht dem Wunsch, lästige Barrieren auf dem Weg zu einer möglichst störungsfreien Kommunikation zu beseitigen. Der Mühe, eine fremde Sprache zu erlernen, möchte man enthoben sein. Die Theorie, die die jungen Forscher in diesem Roman zur Telepathie entwerfen, ist dennoch ein wertvoller Beitrag zur Kommunikationsphilosophie, weil, vorausgesetzt, Telepathie würde funktionieren, sie kohärent dargelegt wird. Zudem kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Menschheit dereinst einmal zu telepathischer Verständigung fähig sein wird.

4.5. Denis Villeneuve, Arrival

In dem jüngst produzierten Science-Fiction-Film des Regisseurs Denis Villeneuve, *Arrival* (USA 2016),[193] wird das Problem aufgegriffen, wie man sich mit

[192] Vgl. dazu Rupert Sheldrake, Der siebte Sinn der Tiere, München 2004.
[193] Der Film basiert auf der Kurzgeschichte *Story of Your Life* des chinesisch-amerikanischen Autors Ted Chiang.

Außerirdischen verständigen kann, die auf der Erde landen, aber deren Sprache man nicht nur nicht kennt, sondern mit denen auch ein direkter Kontakt nicht möglich ist, weil sie aufgrund ihrer anderen Atmosphäre und möglicherweise anderer Luftdruckverhältnisse sich in der freien Natur der Erde nicht bewegen können und an ihr Raumschiff gebunden bleiben. Ein solches Problem haben wir zwar im Kapitel zur *Erkenntnistheorie* an diversen Romanen von Stanisław Lem abgehandelt, greifen es hier aber noch einmal explizit auf, weil es in diesem Film zu einer Verständigung mit Außerirdischen durch die Sprache kommt. Anders als bei Lem, der pessimistisch ist, was die Bedingungen für die Möglichkeit, in Kontakt mit außerirdischen Wesen zu treten, halten die Ideengeber von *Arrival* dieses Problem zumindest prinzipiell für lösbar. Aber damit werden neue Fragen verbunden sein, mit denen wir uns noch befassen werden.

An verschiedenen Orten auf Erden landen zwölf Raumschiffe von Außerirdischen: in Montana, Venezuela, Großbritannien, Sierra Leone, im Sudan, an der russischen Küste am Schwarzen Meer, in Sibirien, Pakistan, Japan, China, Australien und auf Grönland. Die Raumschiffe sehen muschelförmig aus und stehen vertikal etwa 450 Meter hoch. Das US-amerikanische Militär engagiert die Linguistin Louise Banks, um einen möglichen Kontakt mit den Außerirdischen herzustellen, und es gibt erste Aufzeichnungen ihrer Sprache. Louise Banks wird ins Militärcamp vor Ort in Montana mitgenommen. Dieses Camp ist mit den anderen elf Militärcamps in den anderen Ländern verbunden, in denen die Raumschiffe gelandet sind. Die Außerirdischen halten sich in ihren Schiffen verborgen, weshalb man zunächst nicht weiß, wie sie aussehen. Alle achtzehn Stunden öffnet sich eine Tür im Boden des Schiffes, so dass die Menschen Zugang erhalten. Die Außerirdischen können die Schwerkraft aufheben oder sie in eine andere Richtung lenken. Mit Louise arbeitet der Mathematiker Ian Donnelly zusammen. Gemeinsam mit vier Vertretern des Militärs betreten die beiden Wissenschaftler das Raumschiff und nehmen erstmals Kontakt mit den Außerirdischen auf, von denen sie durch eine Glaswand getrennt sind. Die Außerirdischen sehen aus wie riesige Tintenfische. Von ihnen gehen Signale aus, die uns jedoch unverständlich sind. Bei dieser ersten Kommunikation schreibt Louise auf ein Blatt Papier das Wort „Human“, zeigt es den fremden Wesen und zeigt dann auf sich selbst. Die Außerirdischen reagieren mit Zeichen. Sie spritzen Kreise, die aussehen wie Tintenkleckse, an die Glaswand. Das Militär hält diese erste Reaktion der Fremden für einen Durchbruch, doch Louise warnt vor voreiligen Schlüssen und erinnert an eine Begebenheit aus Australien. Als James Cook um 1770 dort gelandet sei, habe man in Anwesenheit der Einheimischen auf die Tiere gezeigt, die ihre Kleinen in Beuteln aufzögen und durch die Gegend hüpften, um ihre Bezeichnung zu erfahren und habe als Antwort erhalten: „Känguruh“. Damit habe das Tier seinen Namen bekommen. Erst später habe sich herausgestellt, dass „Känguruh“ so viel bedeutete wie „Ich verstehe nicht.“ Während Louise Banks fieberhaft an den Bedingungen der Möglichkeit für eine Kommunikation arbeitet, fürchten die Militärs sich vor einer möglichen Aggression der Außerirdischen und wollen wissen, warum sie hier sind. Die Linguistin antwortet darauf, man müsse dazu erst einmal sicherstellen, dass die

Außerirdischen überhaupt die Frage verstehen. Vielleicht wüssten sie nicht einmal, was eine Frage ist. Ein Tentakel dieser tintenfischartigen Lebewesen hat sieben Finger oder Füße, weshalb sie fortan als Heptapoden bezeichnet werden. Beim nächsten Treffen mit den Außerirdischen nennen Louise und Dennelly ihren Namen. Die Außerirdischen spritzen wieder verschiedenartige kreisförmige „Tintenkleckse“ auf die Glasscheibe. Donnelly sagt: „Ich glaube, das sind ihre Namen.“ Je öfter Louise Banks mit den Außerirdischen kommuniziert, desto häufiger denkt sie an ihre Tochter, die vor einigen Jahren an Krebs verstorben ist. Die Tintenkleckse werden aufgezeichnet und mit Hilfe modernster Computertechnik analysiert. Die Theorie des Mathematikers Donnelly besagt, dass es keinen Zusammenhang zwischen dem gibt, was ein Heptapode sagt und dem, was er schreibt. Die Schriftkreise (Tintenkleckse) seien logographisch. Sie vermittelten Bedeutung, repräsentierten aber keine Laute. Es gäbe keine Vorwärts- oder Rückwärtsrichtung der Schrift. Die Frage, die sich Donnelly stellt, lautet: „Denken sie auch so?“

Aber auf der Erde kommt es in verschiedenen Ländern zu tumultartigen Zuständen, der Ausnahmezustand muss ausgerufen werden. Es wird geraubt und geplündert, Sektenanhänger nehmen sich das Leben, es herrscht das totale Chaos. Und viele Menschen glauben, die Außerirdischen seien Invasoren. Indessen scheint es zwischen den Chinesen und den Außerirdischen zu Missverständnissen gekommen zu sein. Der chinesische Militärchef General Chang mobilisiert die Streitkräfte. Mittlerweile werden von Louise und Ian in einem „Dialog“ den Außerirdischen ihre „Kleckse“ rückübermittelt. Man hat also den Code geknackt. Das Militär fordert Louise auf, die Frage zu stellen: „Mit welcher Absicht seid ihr hier?“ Und erhält zur Antwort: „Waffe anbieten.“ Das versetzt Militär und CIA natürlich in höchste Alarmbereitschaft. Aber Louise ist vorsichtig und fragt, wie man das einordnen könne. Begriffe seien schwammig. Vielleicht sei mit Waffe nur ein Werkzeug gemeint. Vielleicht schlügen die Fremden nur ein Tauschgeschäft vor. Der CIA befürchtet, die Heptapoden wollten einen Krieg der Menschen untereinander provozieren. Inzwischen sind China und Russland vom alle verbindenden Netz gegangen, dann schließen sich auch die anderen Länder an. Chinas Führung glaubt ebenso wie der CIA, die Außerirdischen wollten die Menschheit spalten und bitten den UN-Sicherheitsrat um ein Treffen. Auch das US-Militär ist sich nicht einig. Einige junge Soldaten werden nervös und verüben einen Bombenanschlag auf das Raumschiff, das aber nicht schwer beschädigt wird. Die Außerirdischen rächen sich aber nicht und wollen stattdessen weiter kommunizieren. Trotzdem wird das Camp vom Militär evakuiert, denn man fürchtet einen Vergeltungsschlag der Heptapoden. Nachdem die UNO-Gespräche gescheitert sind, erklärt China den Außerirdischen den Krieg mit einem Ultimatum von 24 Stunden; andere Länder folgen dem Beispiel. Die Angst vor den Außerirdischen ist bei den Militärs so groß, dass man keine weitere Kommunikation mit ihnen mehr wünscht. Louise Banks aber gibt nicht auf, sondern spricht weiter mit den Heptapoden, von denen offenbar nur zwei auf dem Raumschiff leben. Sie erfährt, dass der eine von beiden bei dem Bombenanschlag ums Leben gekommen ist. Die Linguistin gibt ihr Bedauern zum Ausdruck und wiederholt ihre Frage nach dem Grund für das Hier-

sein der Fremden. Die Antwort lautet: „Wir helfen der Menschheit. Aber wir brauchen auch eure Hilfe in 3000 Jahren.“ Louise will wissen, woher die Heptapoden die Zukunft kennen. Wieder erinnert sie sich während des Gesprächs mit den Außerirdischen an ihre verstorbene Tochter, doch da versteht sie, dass sie in Wirklichkeit die Zukunft und nicht die Vergangenheit gesehen hat. Die „Waffe“, so dämmert es ihr, ist in Wirklichkeit die Sprache der Außerirdischen, die sie der Menschheit schenken möchten.[194] Wenn man diese Sprache lerne, so erzählt sie Ian, beginne man, die Zeit auf die Weise der Heptapoden wahrzunehmen. Man sehe, was einem bevorstehe. Zeit habe für die Außerirdischen nicht die gleiche Bedeutung wie für uns. Sie sei nicht linear. Und Louise hat eine erneute Vision von der Zukunft, in der sie den chinesischen General Chang trifft, der ihr seine private Telefonnummer gibt. In der Gegenwart ruft sie den General an und zitiert auf Chinesisch dessen Frau, dass es im Krieg keine Sieger gäbe, sondern nur Witwen. Daraufhin sieht China von einem Krieg gegen die Heptapoden ab. Chang hat seine Meinung geändert. Schließlich lösen sich die Raumschiffe der Außerirdischen in unserer Zeit auf. Louise und Ian werden ein Paar und haben eine Tochter. Dieses Mädchen, das Louise in ihren Visionen gesehen hat, ist kein anderer Mensch als ihre verstorbene Tochter. Sie ist ein Mensch aus Vergangenheit und Zukunft zugleich, weil die Zeit durch die Fremden aufgehoben wurde.

In einem Interview hat der Regisseur Denis Villeneuve gesagt, er habe in diesem Film keine Sprache verwenden wollen, die in irgendeiner Beziehung zu einer menschlichen Sprache stehe, sondern eine Sprache, die einer anderen Denkart entspringe. Es gehe ihm um die Idee einer Sprache ohne Basis in der menschlichen Sprache, für die es dann keinen Übersetzer gäbe. Man müsse somit ganz von vorne anfangen, denn wer uns begegne, sei kein Mensch unseres Geschlechts. Hinzu trete die Schwierigkeit, dass die Heptapoden in einer anderen Atmosphäre lebten, deshalb also eine andere Luft atmeten und möglicherweise auch einem anderen Luftdruck ausgesetzt seien, so dass ein direkter Kontakt nicht möglich sei. Deshalb sei es noch schwerer, die Sprache dieser Fremden zu lernen. Mit alledem aber wirft Villeneuve ein Problem auf, auf das bereits Stanisław Lem in der Erkenntnistheorie aufmerksam gemacht hat. Wie wir es auch drehen und wenden, wenn wir eine Sprache erfinden, handelt es sich immer eine menschliche Denkart. Wir kommen aus unserem Anthropozentrismus nicht heraus. Und genau diesem Problem entkommt der Film nicht, der uns weismachen will, wir könnten unter den gegebenen Umständen die Sprache der Heptapoden verstehen.

So anspruchsvoll der Film auch ist, womit er sich von vielen anderen Filmen des Genres abhebt, so inkonsistent ist er doch. Alles beginnt mit der Vermutung Ian Donnellys, die Außerirdischen hätten ihre Namen gesagt, nachdem Louise und er ihnen ihre Namen vorgestellt hatten. Aber Vermutung ist eben kein Wissen. Es gibt nicht einen Anhaltspunkt dafür, dass dem so ist. Hier liegt das Wunschdenken

[194] Dass die Sprache eine Waffe sein kann, ist, wie wir schon gesehen haben, bereits in dem Roman *Babel-17* thematisiert worden.

vor, die Fremden hätten Donnelly verstanden. Die Theorie, die er aufstellt, ist teils fragwürdig, teils sogar falsch. Er sagt, es gäbe keinen Zusammenhang zwischen dem, was ein Heptapode sage und dem, was er schreibe. Die Schriftkreise (Tintenkleckse) seien logographisch. Sie vermittelten Bedeutung, repräsentierten aber keine Laute. Auch das ist eine bloße Vermutung, für die es keine Anhaltspunkte gibt. Ohne das Bezugssystem der Fremden zu kennen, und dieses wird an keiner Stelle offenbart, ist es nicht möglich, die Struktur einer fremden Sprache zu durchschauen, auch nicht mit modernster Computertechnik, weil diese Technik ja immer nur *unser* Denken repräsentiert, aber nicht das der Fremden. Donnellys Theorie, die Heptapoden schrieben und dächten vielleicht in Kreisen, ist sogar falsch. Ich wiederhole seinen Gedankengang. Er sagt, es gäbe keine Vorwärts- oder Rückwärtsrichtung der Schrift, was ihn zu der Frage veranlasst, ob die Außerirdischen auch so denken würden. Daraufhin stellt er folgendes Gedankenexperiment an: „Stellen Sie sich vor, Sie wollen einen Satz schreiben, den Sie gleichzeitig mit beiden Händen auf beiden Seiten anfangen. Sie müssten bereits wissen, wie jedes Wort lautet und wieviel Raum es einnehmen wird. Ein Heptapode schreibt einen kompletten Satz in zwei Sekunden völlig mühelos.“ Aber diese Beobachtung ist falsch, denn wenn man genau hinschaut, spritzen die Außerirdischen gerade nicht so, wie Donnelly es beschreibt, mit zwei Händen oder Füßen, sondern ziehen einen Kreis exakt so, wie Menschen es tun, nämlich mit *einer* Hand (oder *einem* Fuß) und nicht mit zweien. Sie fangen an einem Punkt an und beenden den Kreis wieder an demselben Punkt, ein Akt, den nahezu jeder Mensch auf der Erde mühelos selbst nachvollziehen kann. Und die Technik, Sätze in Kreisform zu bilden, sagt über das Denken von Menschen gar nichts aus, wobei wir noch immer nicht wissen, ob diese Kleckse Sätze von Bedeutung (und keine Lautzeichen) sind. Und was ein Denken in Kreisform bedeuten könnte, wird den Zuschauern auch nicht dargelegt. Natürlich kennen wir den Gedanken der ewigen Wiederkehr der Natur im Jahreskreislauf, den Gedanken der ständigen Wiederkehr des Kreislaufs von Leben und Tod. Aber ist diese Form des Denkens gemeint? Die Inkonsistenz geht jedoch noch weiter. Ab einem bestimmten Punkt des Films rückübermitteln Louise und Ian in einem „Dialog“ den Außerirdischen ihre Kleckse. Sie halten ihnen Blätter mit den Klecksen entgegen, um auf diese Weise mit den Heptapoden zu kommunizieren. Man hat also den Code geknackt, die Zeichen entschlüsselt. Aber *auf welche Art und Weise* dies geschehen ist, wird mit keinem Wort erwähnt, sondern den Zuschauern einfach untergeschmuggelt. Die Lösung bleibt also das Geheimnis von Louise und Ian. Aber die Kommunikation mit den Fremden erfährt noch eine weitere Intensivierung. Nach der Explosion im Raumschiff kommt es zu einem „Gespräch“ zwischen Louise und dem überlebenden Heptapoden. Das Problem dabei ist weniger, dass Louise die Kreistintenspritzer mittlerweile lesen kann. Vielmehr zeigt sie nunmehr gar keine Klecks-Blätter mehr hoch, sondern redet frei. Das bedeutet, dass der Außerirdische seine Kreise nicht mehr braucht, um das zu verstehen, was Louise zu sagen hat. Und das kann nur bedeuten, dass er Gedanken lesen kann, denn ein anderer Weg der Kommunikation wird nicht gezeigt. Selbst Lippenlesen dürfte dem Heptapoden schwerfallen, denn dazu müsste er Englisch

verstehen. Aber dass der Fremde in der Lage ist, Gedanken zu lesen, wird nicht thematisiert. Es ist schade, dass der Film nicht auf dem Niveau der Bemerkung weiterentwickelt wurde, die Louise Banks zu Anfang in den Raum geworfen hat: dass die Fremden möglicherweise nicht einmal wüssten, was eine Frage ist.

Wir können den Film allerdings auch auf einer Metaebene verstehen. Wir können uns fragen, was es uns hilft, wenn unsere Kommunikationsmittel immer technischer werden, wir dafür aber immer weniger direkt miteinander reden. In dem Film kommt es mehrfach zum Abbruch der Kommunikation unter den Menschen selbst. Es geht damit auch um das menschliche Verhalten. Wie zerbrechlich ist unsere Gesellschaft, wenn die Ankunft – Arrival – von Außerirdischen zu Plünderungen, Raub, Mord, Suizid, zu Chaos unter den Menschen führt? Wie paranoid sind wir? Wieviel Angst haben wir? Und betrachten wir die Außerirdischen als Menschen? Bei der allerersten Begegnung tut Louise genau das Richtige. Sie sagt den Fremden: „Ich bin ein Mensch. Und wer seid ihr?“ Man sollte meinen, dass die Außerirdischen in ihrer eigenen Sprache dasselbe antworten müssten, aber Vorsicht ist geboten. Es gibt indigene Völker, die nur sich selbst, aber nicht Menschen anderer Völker als Menschen anerkennen.

Und um was für eine Gesellschaft handelt es sich bei den Außerirdischen? Was nämlich auffällt, ist die Tatsache, dass auf ihrem Raumschiff immer nur zwei Wesen anwesend sind. Hat es sich dabei um die gesamte Besatzung gehandelt? Vielleicht genügen ja zwei Leute, um ein Schiff von solcher Größe zu lenken. Leider erfahren wir nichts über die Gesellschaft der Außerirdischen, nur darüber, dass sie wohl die Zeit anders wahrnehmen als wir. Und damit rühren wir an den letzten Punkt unseres Anthropozentrismus: Dass die Zeit ein großes Rätsel *unserer* Zivilisation ist, das jetzt den Außerirdischen als gelöst untergeschoben wird.

Man könnte in der Sprachproblematik eine Linie von Lem über Wells und Bass bis zu Karlheinz Günters Roman ziehen, nämlich in der Steigerung des Grades der Kommunikation. Weiß man in Lems’ *Die Stimme des Herrn* nicht einmal, ob es sich bei den Signalen, die man aus dem Weltall empfängt, überhaupt um Sprache handelt, so erfährt man bei Wells’ *Krieg der Welten* zumindest, dass die Marsianer eine Sprache haben, die aber nicht entschlüsselt werden kann, weil sich die Marsmenschen dem Gespräch verweigern. Bei Bass’ *Phase IV* sind die Ameisen zwar ähnlich feindlich gesonnen wie die Marsmenschen bei Wells, aber im Gegensatz dazu gelingt es dem Menschen, mit ihnen Kontakt aufzunehmen, was einen ersten Schritt in Richtung einer Gesprächsbereitschaft bedeutet. Hier wird die Mathematik als Schlüssel eingesetzt. Bei Villeneuves *Arrival* hat man schließlich Fremde vor sich, die auf derselben Ebene stehen wie wir Menschen auf der Erde. Die gegenseitige Freundlichkeit ist der erste Schlüssel auf dem Weg zu einer Verständigung, die ihren Höhepunkt in der Telepathie in *Landung auf Astroterra* findet, bei der die Sprachprobleme durch Symbole und Bilder überwunden werden.

Doch nun wollen wir noch einen Schritt weitergehen. Denn obwohl die Möglichkeit einer Verständigung in *Arrival* inkonsistent dargestellt wird, heißt das noch

nicht, dass es grundsätzlich nicht möglich ist, mit Außerirdischen zu kommunizieren. Stellen wir uns vor, sie hätten sich auf einem Planeten entwickelt, der unserem sehr ähnlich ist, weshalb uns die Außerirdischen in der äußeren Gestalt recht nahe kommen. Es wäre denkbar, dass nach einer bestimmten Frist von gegenseitiger Kenntnisnahme und Begegnungen Gespräche möglich sind. Und ein Wesen, mit dem man spricht, sich unterhält, an dem man also interessiert ist, gerade weil es fremd ist, könnte ja durchaus letzten Endes auch in sexueller Hinsicht attraktiv sein. Wenn wir uns den Menschen als sexuelles Wesen denken, ist es nicht weit hergeholt, sich auch den Außerirdischen als ein solches Wesen vorzustellen.

5. Der Mensch als sexuelles Wesen

Die Science Fiction hat die Sexualität als menschliches Existential erst spät, ab den 1960er Jahren, thematisiert. Bevor wir uns mit diesem Thema in den Einzelheiten befassen, muss zunächst, zumindest in Ansätzen, der philosophische Diskurs zur Sexualität thematisiert werden.

Sexualität ist ein menschliches Existential. „Geschlechtlichkeit ist ein Grundzug unseres leiblichen Daseins, ein Grundzug, in dem wir uns als Natur erfahren. Trotz aller Bemühungen, die Natur loszuwerden, trotz der Disponibilität der Geschlechtsrollen, der Erfindung neuer Vokabulare, der hormonellen Steuerungen, der gesellschaftlichen Anerkennung von Homosexualität, trotz der Spiele der Transvestiten und der ernsten Schritte der Transsexuellen – für die meisten Menschen, ja sogar für die Geschlechtsdissidenten selbst bleibt die Zweigeschlechtlichkeit grundlegend.“[195] Bis in die jüngere Zeit wurde die Sexualität tabuisiert, bestimmte sexuelle Vorstellungen und Handlungen unterdrückt und sogar unter Strafe gestellt. Die christlichen Kirchen vertraten die Ansicht, dass die Sexualität allein der Fortpflanzung zu dienen habe. Im Mittelalter war sogar der sexuelle Verkehr von Ehepaaren an Sonn-, Feier- und Fasttagen verboten. Dabei hat der allergrößte Teil des sexuellen Lebens mit Fortpflanzung überhaupt nichts zu tun, da zur Sexualität natürlich nicht nur der geschlechtliche Verkehr, sondern auch sexuelle Phantasien und Träume gehören.[196] Es kommt sogar vor, dass das sexuelle Leben auch mit menschlichen Beziehungen nichts zu tun hat; sie kann diese Beziehungen natürlich fördern, sie aber auch schädigen. Sexualität kann benutzt werden, um Macht auszuüben, sie kann pervers oder bizarr sein.[197] Die Inszenierung und Anheizung der Sexualität durch erotische Bildproduktion, Porno, Peep usw. „ist nötig, weil der gegenwärtige Mensch, weil insbesondere die Männer nicht gelernt haben, Geschlechtlichkeit gelassen als etwas Gegebenes hinzunehmen und als etwas zu leben, das sich gibt. Stattdessen wird die Sexualität, wie unser Leben überhaupt, als Aktivität verstanden und als Leistungszusammenhang organisiert.“[198] In der Philosophie hat sich ein Diskurs zur Sexualität erst im 20. Jahrhundert entwickelt. Zu

[195] Böhme, Leibsein, 320.
[196] Vgl. Guggenbühl-Craig, Anarchistische Sexualität, 150.
[197] Vgl. Guggenbühl-Craig, Anarchistische Sexualität, 150.
[198] Böhme, Leibsein als Aufgabe, 335.

diesem Thema will ich in aller Kürze einige Aspekte darstellen, die von Michel Foucault, Judith Butler, Camille Paglia, Christoph Türcke und Sherry Turkle entwickelt worden sind.

5.1. Michel Foucault

Michel Foucault definiert Sexualität als Dispositiv, den die gesellschaftlichen Autoritäten sich im Laufe der Zeit angeeignet hätten. Seit dem 18. Jahrhundert seien die Mächtigen vermehrt dazu übergegangen, die Sexualität zu beherrschen, um die Untertanen und Bürger immer stärker unter das Joch des Staates zu zwingen. „Um so länger, als das Wesen der Macht […] darin besteht, repressiv zu sein und mit besonderer Aufmerksamkeit die überflüssigen Energien, die Intensität der Lüste und alle von der Regel abweichenden Verhaltensweisen zu unterdrücken.“[199] Psychiatrie, Psychologie, Pädagogik, Politik, Strafrecht und Demographie hätten sich auf einmal für Sexualität interessiert.[200] Man veranlasse die Menschen, von Sexualität zu sprechen, um sich alles anzuhören und aufzuschreiben, mit dem Ziel, sie in die „richtigen“ Bahnen zu lenken und die Phantasien des Volkes zu zügeln. Sexualität werde zu einem Diskurs der Macht und über die Macht. „Die medizinische Prüfung, die psychiatrische Untersuchung, der pädagogische Bericht, die familiären Kontrollen mögen durchaus global und augenscheinlich darauf zielen, alle abirrenden oder unproduktiven Formen der Sexualität zu verneinen, tatsächlich aber funktionieren sie als Doppelimpulsmechanismus: Lust und Macht. Lust, eine Macht auszuüben, die ausfragt, überwacht, belauert, erspäht, durchwühlt, betastet, an den Tag bringt; und auf der anderen Seite eine Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen, sie zu fliehen, zu täuschen oder lächerlich zu machen.“[201] Die verschiedenen Formen der Sexualität, die Sexualität des Kindes, die Homosexualität, die Gerontophilie, der Fetischismus, die Arzt-Patient- oder Lehrer-Schüler-Beziehung seien aus den Körpern und Lüsten der Menschen ans Licht gezerrt worden und Folge des Einwirkens eines bestimmten Machtdispositivs.[202] Eine Form, die Wahrheit ans Tageslicht zu bringen, sei das Geständnis, das seit dem Mittelalter in Form der christlichen Beichte erfolge, zu der die Gläubigen gezwungen würden. „Die Diskursivierung des Sexes […] und die Ausstreuung und Verstärkung sexueller Disparität sind möglicherweise Teile eines und desselben Dispositivs und verbinden sich damit im zentralen Element eines Geständnisses, das eine wahrhaftige Äußerung der sexuellen Besonderheit erzwingt.“[203] Die sexuellen (Fehl)Handlungen würden zum zentralen Kern der christlichen Beichte. Immer mehr werde die Sexualität von kirchlicher und dann auch staatlicher Seite kontrolliert, sie werde politisch, ökonomisch und technisch verwaltet. „Es ist gut möglich, daß dieser ganze Geständniszwang und der Wille, die Wahrheit in uns

[199] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 17.
[200] Vgl. Visker, Michel Foucault, 96.
[201] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 49.
[202] Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 51f.
[203] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 65.

selbst […] zu entdecken, zur Folge hat, daß der Prozeß, in dem wir Subjekte unserer Begierde werden, uns zugleich unterwirft."[204] Das Geständnis sei auch ein Prozess, in dem das Subjekt in die Lage versetzt werde, sich als Subjekt von Begierde zu konstituieren. Foucault untersucht die Formen von Macht, die in sozialen Beziehungen aller Art angetroffen werden können. „Um zu verstehen, wie das moderne Individuum die Erfahrung seiner selbst als Subjekt einer Sexualität machen konnte, war es unumgänglich, zuvor die Art und Weise herauszuschälen, in der der abendländische Mensch sich jahrhundertelang als Begehrenssubjekt zu erkennen hatte."[205] Im Zusammenhang mit dem Begriff der Bio-Politik, auf den wir noch zu sprechen kommen werden (im Band *Politische Theorie*), versteht Foucault Sexualität als eine Matrix der Disziplinen und Regulierungen des menschlichen Lebens. Ab dem 19. Jahrhundert werde die Sexualität verfolgt. Foucault schreibt, wir lebten heute in einer Gesellschaft der „Sexualität". Die Mechanismen der Macht zielten auf Erhaltung, Ertüchtigung, Gesundheit, Fortpflanzung oder Zukunft, um das Leben ständig kontrollieren zu können.[206] Foucault will zeigen, „wie sich Machtdispositive direkt an den Körper schalten – an Körper, Funktionen, physiologische Prozesse, Empfindungen, Lüste."[207] Er fragt, ob der Sex das Andere der Macht sei. Foucault hebt auf die verschiedenen Formen der Sexualität und deren Wirkungen ab. Der Sex werde „durch eine Verflechtung von Funktion und Trieb, von Finalität und Zeichenbedeutung definiert."[208] Er sei eine Instanz, die uns selbst beherrscht, denn er verberge etwas, „von dem wir erwarten, dass er uns offenbart, was wir sind und uns befreit, was uns definiert."[209] Im Laufe der Jahrhunderte sei der Körper wichtiger geworden als die Seele.

> „Der faustische Pakt, dessen Versuchung uns das Sexualitätsdispositiv ins Herz geschrieben hat, lautet: tausche das ganze Leben gegen den Sex, gegen die Wahrheit und die Souveränität des Sexes. Der Sex ist den Tod wohl wert […] Mit der Schaffung dieses imaginären Elementes ‚Sex' hat das Sexualitätsdispositiv eines seiner wesentlichen inneren Funktionsprinzipien zustande gebracht: das Begehren nach Sex: ihn zu haben, zu ihm Zugang zu haben, ihn zu entdecken, ihn zu befreien, ihn diskursiv zu artikulieren, seine Wahrheit zu formulieren. Das Sexualitätsdispositiv hat ‚den Sex' als begehrenswert konstituiert."[210]

Macht und Sex stünden einander keineswegs gegenüber, wie das allgemeine Sexualitätsdispositiv uns glauben machen wolle. „Man muß sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste […] gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen."[211] Die Menschen glaubten heute, im Sex eine Wahrheit zu finden, wo frühere Gene-

[204] Visker, Michel Foucault, 103.
[205] Foucault, Sexualität und Wahrheit II, 12.
[206] Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 141f.
[207] Foucault, Sexualität und Wahrheit, I, 146.
[208] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 148.
[209] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 149.
[210] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 150f.
[211] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 151.

rationen die Welt und die reinen Formen des Denkens befragt hatten. Wir hätten so getan, als müssten wir die Sexualität von ihrer eigenen Dunkelheit befreien. Doch bei aller Offenbarung des Sexes würden wir in Wirklichkeit nur durch die Machtmechanismen der Sexualität geschleust. Und die Ironie dieses Dispositivs bestehe darin, dass es uns glauben mache, darin gehe es um unsere Befreiung.[212]

5.2. Judith Butler

In ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter (Gender Trouble)* von 1990 behauptet Judith Butler, die feministische Forschung habe fälschlicherweise Frauen als eine homogene Gruppe angesehen, die gemeinsame Merkmale und Interessen habe. Außerdem werde dadurch das binäre System der Geschlechterbeziehungen bestätigt. Die Behauptung, dieses System der Zweigeschlechtlichkeit sei kulturell unvermeidlich, lasse jedoch keinen Raum für Wahl, Differenz und Widerstand. Butler fordert eine Analyse, die die Unterdrückungsstrategien des Patriarchalismus nicht umkehrt, sondern grundlegende Begriffe dekonstruiert. Der übliche Ansatz des Feminismus mache nämlich die Differenz der Geschlechter zum Ausgangspunkt der politischen Bewegung. Butler dagegen votiert für die Möglichkeit einer Bildung individueller Geschlechteridentitäten und will das vorgegebene normative System der Zweigeschlechtlichkeit verändern.[213] Sie erinnert daran, dass der feministische Diskurs die Unterscheidung zwischen Geschlecht (*sex*) und Geschlechtsidentität (*gender*) gemacht habe, so dass man zwischen „Mann“ und „männlichem Geschlecht“ ebenso unterscheiden müsse wie zwischen „Frau“ und „weiblichem Geschlecht“.[214] Aber genau diese Unterscheidung will Butler überwinden und überlegt, ob nicht auch das Geschlecht selbst ebenso kulturell hervorgebracht sein könnte wie die Geschlechtsidentität, weshalb man diese Unterscheidung auch nicht mehr machen müsse. Damit sei auch das Geschlecht als vordiskursive Gegebenheit ein Effekt eines kulturellen Konstruktionsapparats. Butler fragt, auf welche Weise sich die Konstruktion der Geschlechtsidentität vollziehe. Das Geschlecht könne keine vordiskursive, anatomische Gegebenheit sein.[215] Butler verabschiedet sich von der Vorstellung, „dass Zweigeschlechtlichkeit ein präkulturelles, natürliches Phänomen sei.“[216] Damit wird das Geschlecht zu einer ausschließlich sozialen Konstruktion und ist keine natürliche Eigenschaft mehr.

Unsere kulturelle Matrix, so Butler weiter, schließe bestimmte „Identitäten“ aus, und zwar jene, in denen sich die Geschlechtsidentität nicht vom anatomischem Geschlecht herleitet. Sie spricht von Zwangsheterosexualität. Das anatomische Geschlecht gelte als Substanz. Die Sprache verschleiere, dass es unmöglich sei, ein Geschlecht oder eine Geschlechtsidentität zu „sein“.[217] Das Sein der Geschlechtsidentität ist für Butler der Effekt eines Diskurses. „Die These, daß die

[212] Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 152f.
[213] Vgl. Butler, Unbehagen, 17-22.
[214] Vgl. Butler, Unbehagen, 23.
[215] Vgl. Butler, Unbehagen, 24-26.
[216] Bublitz, Judith Butler, 52.
[217] Vgl. Butler, Unbehagen, 38-40.

Geschlechtsidentität eine Konstruktion ist, behauptet nicht deren Scheinhaftigkeit oder Künstlichkeit, denn diese Begriffe sind Bestandteile eines binären Systems, in dem ihnen das ‚Reale' und Authentische gegenüberstehen."[218] Butler will vielmehr verstehen, wie die Plausibilität dieses Diskurses hervorgebracht wird. Die Geschlechtsidentität sei „eine Illusion, die diskursiv aufrechterhalten wird, um die Sexualität innerhalb des obligatorischen Rahmens der reproduktiven Heterosexualität zu regulieren."[219]

Nach Hannelore Bublitz gehe es Butler letztlich um „die Befreiung von jeder Form der Diskriminierung und Pathologisierung der Geschlechtsidentität."[220] Sie versuche eine radikale Emanzipation. Es habe die Emanzipation als Befreiung gegenüber kirchlicher Bevormundung gegeben, gegenüber Herrschaftsverhältnissen und die Emanzipation der Frauen gegenüber den Zumutungen des Patriarchats. Es gäbe aber auch den Versuch einer Emanzipation von der Natur überhaupt,[221] wie bei den Trans- und Posthumanisten, den etwa Gernot Böhme auch an Judith Butler kritisiert. „Alles Gegebene soll in ein Gemachtes transformiert werden […] Butler denkt also nur zu Ende, was in der Moderne seit je angelegt war – und damit perpetuiert sie die Probleme statt sie zu lösen. Worauf es eigentlich ankäme, wäre eine Revision der Moderne: man hätte sich der Frage zu stellen, ob nicht eine gewisse Bereitschaft, sich etwas geben zu lassen, notwendig ist, um den Ernst der Existenz zu wahren."[222] Böhme macht weiter darauf aufmerksam, dass schon Dreijährige das Bedürfnis hätten, „sich in die Zweiheit der Geschlechter einzuordnen. Gegen alle Strategien *progressiver* Eltern, die durch Spielzeug, Kleiderordnung, Anregungen und Verbote der Etablierung von Geschlechtsrollen in diesem Alter gegenzusteuern versuchen, beharren die Kleinen darauf, Junge oder Mädchen zu sein und das auch in Auftreten und Gebaren zum Ausdruck zu bringen."[223] Für Butler wie überhaupt für die postmoderne Philosophie scheint nur dann etwas wahr zu sein, wenn es sich dekonstruieren und durch das dann gefundene „Eigentliche" ersetzen lässt. Konstruktion wird mit Unwahrheit oder Unwirklichkeit (= Fiktion)

[218] Butler, Unbehagen, 60.
[219] Butler, Unbehagen, 200.
[220] Bublitz, Judith Butler, 76.
[221] Vgl. Böhme, Leibsein, 318.
[222] Böhme, Leibsein, 318. Genau diese Weigerung, sich etwas geben zu lassen, nämlich Geschlechtlichkeit als Widerfahrnis oder als Schicksal anzuerkennen, ist laut dem Psychologen Wolfgang Giegerich jenes Programm der Lieblosigkeit gegenüber der Natur, die heutzutage *en vogue* sei. Diese Verweigerungshaltung, die Haltung des Protests, werde heute zum Prinzip erhoben. Aber es „hilft nicht, *gegen* die Unterdrückung zu kämpfen, wenn das eigene Denken selber schon ausschließlich auf die Repression fixiert und damit von ihr geleitet ist […] Die gewaltsam diktierte Veränderung stammt ihrerseits aus dem Geist der Unterdrückung, den das emanzipatorische Streben bei den ‚Herrschenden' bekämpft. Das gesellschaftskritische Denken gibt gerade dem Schema der Repression Auftrieb; es fixiert das Bewußtsein in der Perspektive des Gegensatzes von Unterdrücker und Ausgebeuteten." Giegerich, Atombombe, 97. Es müsste dem emanzipatorischen Denken gerade darum gehen, eben jenen Gegensatz zu überwinden.
[223] Böhme, Leibsein, 321.

gleichgesetzt. Zu glauben, durch Dekonstruktion an „die eigentliche Wahrheit“ zu kommen, oder was man dafür hält, ist aber selbst ein Akt konstruierter Fiktion.

Butlers Motiv ihrer dekonstruktivistischen Theorie scheint darüber hinaus die Vermeidung jeglicher Diskriminierung aufgrund des Geschlechts im vorhinein zu sein. Aber nur weil die Gefahr der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts besteht, heißt das noch lange nicht, dass es keine Geschlechterdifferenz mehr gibt. Der Gefahr der Diskriminierung begegnet man nicht, indem man das Offensichtliche hinwegdisputiert, sondern indem man für die Gleichberechtigung aller Geschlechtsidentitäten eintritt. Man muss den Diskriminierenden immer wieder neu sagen, dass der Andere ein Recht darauf hat, anders zu sein. Diese Aufgabe ist mitunter schwer und vielleicht auch ermüdend. Aber wir kommen nicht darum herum. Genau dieser Aufgabe will sich Butler entziehen. Das ist das Strecken der Waffen vor der Auseinandersetzung. Denn wer wirklich diskriminieren will, der wird sich auch von Butlers Theorie kaum stören oder beunruhigen lassen. Dies ist der gleiche Mechanismus wie die dekonstruktivistische Vereinnahmung des Anderen als des Gleichen, nur um ihn vor der Diskriminierung als Anderem zu schützen, statt ihm das Recht auf sein Anderssein zu gewähren. Damit habe ich aber dem Anderen zugleich die Möglichkeit genommen, als der Andere überhaupt in Erscheinung zu treten, sich zum Ausdruck zu bringen, und damit habe auch ich mich selbst um die Möglichkeit gebracht, mir vom Anderen etwas sagen zu lassen. Im Zuge dekonstruktivistischer Theorien wird der Andere vernichtet.[224] Judith Butler will mit ihrer Philosophie etwas überwinden, das sich nicht überwinden lässt: den *gender trouble*.

5.3. Camille Paglia

Für den Diskurs der Sexualität ist meines Erachtens der Dualismus von Apollinischem und Dionysischem von weitreichender Bedeutung. Auf diese Unterscheidung hat uns Friedrich Nietzsche in seinem Werk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1871) aufmerksam gemacht. Für ihn sind das Apollinische und das Dionysische die zwei Grundkategorien des Lebens, gegründet auf zwei Gottheiten des antiken Griechenland: Apollon und Dionysos. Alles Geschehen in der Lebenswelt gründe in der Duplizität dieser beiden Größen. Während das Apollinische die Welt der Formen ist, des schönen Scheins, des Traums, des Lichtes, des Individuellen, des Maßes, so ist das Dionysische der Schreckens-, Leidens- und Kampfcharakter des Lebens, der Rausch, das Dunkle, die Masse, das Übermaß.

In ihrem Werk *Die Masken der Sexualität* von 1990 hat Camille Paglia Nietzsches Unterscheidung des Apollinischen und Dionysischen für die Geschichte der abendländischen Sexualität fruchtbar gemacht. Das Apollinische sei der abendländische feste Charakter, das individuelle Selbst, das Grenzen ziehe, sich Ideen ausdenke, produktiv tätig sei, selbstbezogen andere abweise, als Einzelgänger unbarmherzig, stur und aggressiv auftrete.[225] Dionysos jedoch, Apollons Gegen-

[224] Vgl. dazu auch Byung-Chul Han, Die Austreibung des Anderen, Frankfurt a.M. 2016.
[225] Vgl. Paglia, Masken, 99-108.

spieler und Konkurrent, gehöre nicht zu den olympischen Göttern, sondern sei der Erbe der Großen Mutter, jener Göttin, die als ständige Erneuerin des Kreislaufs der Natur, und damit der Geburt, schon in der Steinzeit verehrt worden sei. Dionysos' Androgynie beginne bereits mit einer unnatürlichen Geburt. Sein Beiname „Dithyrambos" (doppelte Tür) zeige, dass er durch eine weibliche und eine männliche Tür ins Leben trete.[226] In der griechischen Mythologie gibt es die Geschichte, wonach Zeus der sterbenden Mutter des Dionysos, der Semele, das ungeborene Kind aus ihrem Schoß befreite und sich in die eigene Hüfte oder den eigenen Oberschenkel einnähte. Drei Monate später schnitt er sein Körperteil wieder auf und brachte den Dionysos hervor.[227] Dionysos ist nicht nur der Gegenspieler des Apollon, sondern auch Ergänzung und Gegensatz zu Demeter. Während diese den Ackerbau und die Zivilisation brachte, gilt Dionysos als Gott des Weines, der ungebändigten Natur, der rauschhaften Ekstase.[228] Ihm zu Ehren gab es zwischen dem 5. Jahrhundert v.Chr. und dem 2. Jahrhundert n.Chr. in Griechenland und Kleinasien einen Mysterienkult. Paglia betont nun, dass das Transvestitentum der asiatischen Mutterkulte heute beim Karneval in Rio, beim Mardi Gras in New Orleans, am Neujahrstag in Philadelphia und zu Halloween zu sehen sei. „Viele dieser Maskeraden sind apotropäisch: Sie dienen der Imitation der Toten und der Verhinderung ihrer Wiederkehr […] Im Leben der Primitiven ist Sexualität Religion und umgekehrt."[229] Dionysos sei das Prinzip des Flüssigen in allen Dingen. „Geschlechtliche Liebe ist Tiefseetauchen, Tauchen ins Zeitlose und Elementare."[230] Dionysos sei auch das Symbol dafür, dass das Leben aus dem Meer komme. Er durchlaufe alle Seinsformen, nivelliere den Seinszusammenhang und achte keine hierarchische Ordnung.[231] Paglia zufolge handelt es sich um zwei Extreme, die gegeneinander gewandt seien, und folgendermaßen charakterisiert werden könnten: „Dionysos bedeutet Energie, Ekstase, Hysterie, Promiskuität, Emotionalität – Rücksichts- und Wahllosigkeit im Denken und Handeln. Apollon dagegen ist fixe Idee, Voyeurismus, Idolatrie, Faschismus – ist Frigidität und Aggressivität des Blicks, die Versteinerung der Objekte."[232] Es gäbe insgesamt keine Agape ohne den Eros. Paglia betont, dass die Sexualität eine dämonische Macht sei, und die sexuelle Freiheit eine Illusion. Wir hätten uns die Geschlechtlichkeit nicht ausgesucht, sondern sie sei uns von der Natur aufgezwungen worden.[233] Aber es komme nun darauf an, wie wir uns dazu stellen, ob wir uns diesen Zwang geben lassen und mit ihm leben, ihn als uns zugehörig anzuerkennen, mit all den dazugehörigen Begleiterscheinungen, das heißt das Leben so zu nehmen wie es ist, oder ob wir dagegen rebellieren.

---

[226] Vgl. Paglia, Masken, 118.
[227] Vgl. Grant / Hazel, Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, 125.
[228] Vgl. Kloft, Mysterienkulte der Antike, 26.
[229] Paglia, Masken, 120.
[230] Paglia, Masken, 122.
[231] Vgl. Paglia, Masken, 126.
[232] Paglia, Masken, 127.
[233] Vgl. Paglia, Masken, 13f.

5.4. Christoph Türcke

2001 hat Christoph Türcke in seinem Buch *Sexus und Geist* auf die Bedeutsamkeit der matriarchalen Kultur für die geistige Entwicklung des Abendlandes hingewiesen. „Die matriarchale Kultur hat zur Formierung des menschlichen Geistes Unschätzbares beigetragen. In ihr fängt der Gedanke der Einheit der Natur zu dämmern an […] die Dialektik der Kausalität wirft ihre Schatten voraus. Der Analogieschluß feiert seine erste Blüte; menschliche Zusammenhänge werden vielfältig auf kosmische übertragen. Das Verhältnis von Ganzem und Teile wird so weit durchgearbeitet, daß sogar das Spekulative der Dreifaltigkeit, die gleichzeitige Identität und Nichtidentität von Einheit und Dreiheit, schon von ferne anklingt.“[234] Der Schrecken des Todes werde im Laufe der Zeit ins Leben, das heißt in den Kult, integriert. Man wolle sich das Schreckliche vertraut machen, und wo Kult sei, sei auch das Opfer nicht weit. „Wo sich die Verehrung der Großen Mutter zum Kult auswächst, ist […] ein ausgiebiges Opferwesen nachweisbar.“[235] Im Matriarchat gäbe es demnach Kopfjagd, Menschenopfer (vornehmlich junger Menschen), Verstümmelung, Zahnausschlagung und dergleichen mehr. Tod und Zeugung, Vergehen und Wiedererstehen von Mensch, Tier und Pflanze stünden dabei im Vordergrund. Das Opfer fordere das Gedeihen der Früchte und wolle das Schreckliche besänftigen. „An dem Schrecklichen, das sie selbst begehen, läßt sich das Ausmaß des Schreckens erahnen, vor dem sie zu schützen suchen.“[236] Schon im ausgehenden Matriarchat habe es Privateigentum und eine Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern gegeben. Die Frauen seien für Kinderaufzucht, Hackbau, Webe- und Keramikarbeit verantwortlich gewesen, die Männer für Pflügen, Roden, Tierzucht, Jagd und Waffenherstellung.[237] Erst später sei das Menschenopfer rationalisiert und in den Sklaven verwandelt worden. Aber das Matriarchat sei nichts Ursprüngliches, sondern seinerseits schon eine hoch entwickelte Kulturstufe. Diese Kulturstufe sei aber keineswegs allgemein notwendig, wohl aber notwendig als Bedingung des Patriarchats.[238] Johann Jakob Bachofen habe die Zeit des Übergangs vom Matriarchat zum Patriarchat „Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur“ genannt.[239] Damit sage er, „daß Selbstentdeckung des Geistes nicht bloß ein Vorgang im Kopf ist, sondern ein seelischer Kraftakt. Um das menschliche Selbst als ein von der Natur verschiedenes zu fassen zu bekommen, muß es zunächst einmal für sich genommen, von ihrer Materialität gleichsam losgerissen werden.“[240] Das Denken bzw. die Emanzipation des Menschen von der Natur beginne mit dem Unglauben an die unbedingte Autorität der Großen Mutter.[241] Türcke führt im

[234] Türcke, Sexus und Geist, 24.
[235] Türcke, Sexus und Geist, 26.
[236] Türcke, Sexus und Geist, 27.
[237] Vgl. Türcke, Sexus und Geist, 38.
[238] Vgl. Türcke, Sexus und Geist, 48f.
[239] Vgl. Türcke, Sexus und Geist, 43f. mit Hinweis auf Johann Jakob Bachofen, Das Mutterrecht, Frankfurt a.M. 1980 [1861], 48.
[240] Türcke, Sexus und Geist, 44.
[241] Vgl. Türcke, Sexus und Geist, 40.

Durchgang durch die Geschichte der Sexualität aus, dass gerade beim Proletariat des 19. Jahrhunderts brutal vorexerziert worden sei, „was nach und nach die ganze Gesellschaft erfaßt: die volle Eingliederung der Frau in den Arbeitsprozeß, die Infektion der Familien-, Privat- und Intimsphäre mit allgemeinen ökonomischen Zwängen, die Gleichschaltung der Geschlechter.“[242] An der heutigen Analyse der Sexualität bemängelt Türcke, dass sie als Herrschaftsanalyse auf eine Benachteiligungsanalyse zusammenschrumpfe. Eine „Analyse“ nämlich, die ständig hervorhebe, die Frauen verdienten für dieselbe Arbeit weniger Geld als Männer, unterstelle: „Würden Frauen gleich viel verdienen und besitzen wie Männer, genauso viel oder wenig unbezahlte Arbeit verrichten wie sie, gleichen Zugang zu allen Bildungseinrichtungen und Berufen haben, zu gleichen Teilen in Kontrollpositionen und Chefetagen vertreten sein: dann wäre das Herrschaftsprinzip, in dem ‚unsere Kultur […] wurzelt’, radikal beseitigt.“[243] Dem widerspricht Türcke entschieden. Vielmehr wären die Geschlechter endgültig vergleichgültigt. Mit dem Ende der Männerprivilegien wären keineswegs die ungerechten Produktionsverhältnisse am Ende.[244] Wo also, könnte man fragen, liegt der Unterschied, ob das prekäre Individuum nun von einem Mann oder von einer Frau ausgebeutet wird? Vielmehr sei es das abstrakte Prinzip moderner Herrschaft, das Männer und Frauen gegeneinander ausspiele.

5.5. Sherry Turkle

In ihrem Buch *Life on screen* (1995), von dem bereits die Rede war,[245] beschreibt Sherry Turkle die sozialen Veränderungen, die Computer und Internet für den modernen Menschen haben. Hier beschreibt sie auch das Phänomen der virtuellen Sexualität, die insbesondere dafür genutzt werde, dass die Nutzer ihr Geschlecht tauschten. Bei vielen Computerspielen und -abenteuern im virtuellen Raum des Spieles gäben Männer vor, Frauen zu sein und umgekehrt. Der virtuelle Geschlechtertausch hat nach Turkles Ansicht auch etwas mit dem „Unbehagen der Geschlechter“ (Butler) zu tun. Geschlechtertausch sei eine Gelegenheit, Konflikte zu erforschen, die durch das eigene biologische Geschlecht auftauchten. Die Leute würden befähigt zu erfahren, wie es sich „anfühle“, das gegensätzliche Geschlecht zu sein oder gar keines zu haben. Turkle erfuhr in ihrer Forschung von einem Fall, in dem in einem Spiel, das eine mittelalterliche Gesellschaft nachbildete, ein Mann eine bürgerliche Frau spielte, die von einem adeligen Mann geheiratet wurde. Dass er dadurch zum Besitz des adeligen Mannes wurde, habe ihn angeblich nicht gestört. Doch langfristig habe er psychologischen Schaden genommen, denn diese Beziehung sei dysfunktional und stressreich gewesen, er habe seine psychische Unabhängigkeit und Stärke verloren. Im realen Leben könnten unsere Erwartungen bezüglich der Geschlechterrollen so eingefahren sein, dass wir sie nicht mehr

[242] Türcke, Sexus und Geist, 231.
[243] Türcke, Sexus und Geist, 236.
[244] Vgl. Türcke, Sexus und Geist, 236.
[245] Vgl. Bd. I, 299-303.

wahrnähmen. Der Geschlechtertausch sollte neue Aspekte von Identität enthüllen und eine größere Komplexität von Beziehungen erlauben. Sowohl Jungen als auch Mädchen konstruierten ihren *gender* im Laufe ihrer gesellschaftlichen Entwicklung. Spielerinnen im Internet bzw. im Cyberspace führten beide Strategien durch: sie posierten als Männer und dekonstruierten ihre Weiblichkeit. Geschlechtertausch sei schon ein Thema bei Shakespeares *As You Like it (Was ihr wollt)*. Shakespeares Komödie lege nahe, dass das Tragen einer Maske, das Annehmen einer *persona* zu einer tieferen Wahrheit über die wirkliche Gesellschaft führe, eine Position, die viele Spieler in der Erfahrung ihres virtuellen Selbst machten. Kann ein solcher Geschlechtertausch den Charakter ändern oder kann er der Selbstreflexion dienen? Wenn Frauen im Internet Männerrollen annähmen, dann weil sie gerne unsichtbar sein wollten oder hier ihre Aggressivität besser ausleben könnten. Viele Menschen glaubten, dass im realen Leben Aggressivität nur für das je andere Geschlecht akzeptiert würde. Im Internet hätten einige Menschen Sexerfahrungen als eigenes, manche aber auch als das andere Geschlecht gemacht. Manche hätten virtuellen Sex genutzt, um im realen Leben nicht fremdzugehen. Aber ist ein virtuelles Fremdgehen nicht doch schon eine Form des Fremdgehens? Inwiefern verletzt man den Partner, wenn man mit jemand anderem über Intimes spricht? Es gäbe Menschen, die ihre reale Beziehung beendet hätten, nachdem sie erfahren hätten, dass ihr Partner Sex im Internet gehabt habe. Gerade die Tatsache, dass die virtuelle Realität das Eingehen sexueller Beziehungen erleichtert, sei manchen ein Dorn im Auge. Der ontologische Status der Cyberspacephantasien sei unklar. Obwohl sie andere Leute involvierten und nicht länger reine Phantasie seien, seien sie nicht *in* der Welt. Der virtuelle Sex könne auch dazu beitragen, dass wir mehr über die imaginative, emotionale und konversationelle Seite des Sex nachdächten. Das Internet sei aber auch ein Ort, an dem Jugendliche mit sexuellen Inhalten provoziert oder psychisch missbraucht werden könnten. Das Internet sei die neue unbekannte Größe. Das Leben auf dem Bildschirm eigne sich vor allem zum Betrug. Aber auch hier sei es ebenfalls eine Frage, was unter Betrug zu verstehen sei, denn es gäbe Leute, die glaubten, dass Dinge wie virtueller Geschlechtertausch bereits eine Form von Betrug sei. Es sei leicht, in Online-Beziehungen verletzt zu werden, solange die Regeln unklar seien. So sei es vorgekommen, dass ein Mann sich im Internet als Psychiaterin ausgegeben habe, bei der/dem vor allem Frauen Rat suchten. Als einige Frauen ihn real aufsuchen wollten, entschied er sich dafür, seine Psychiaterin sterben zu lassen. Was uns heute irritiere, sei die Tatsache, dass Normen der virtuellen Welt ins reale Leben hineinschwemmten. Manche Menschen begännen, sich im realen Leben so zu verhalten wie in der virtuellen Welt. Wenn wir die Virtualität als eine Lebensweise ernst nehmen, so Turkle, dann müssen wir über die einfachsten Dinge neu nachdenken und Fragen stellen wie: Welcher Natur sind meine Beziehungen? Welche Grenzen hat meine Verantwortung? Wer bin ich? Was ist die Verbindung zwischen meinem physischen und meinem virtuellen Körper? Und ist er in verschiedenen Realitäten ein je anderer?[246]

[246] Vgl. Turkle, Life on screen, 211-231.

5.6. Das dritte Geschlecht

Als das dritte Geschlecht werden Personen bezeichnet, die sich in das binäre System von Mann und Frau nicht einordnen lassen oder nicht einordnen lassen wollen. „Dies umfasst sowohl die ausschließende Definition von Geschlechtern als ‚weder Frau noch Mann' als auch die erweiternde Definition von zusätzlichem Geschlecht."[247] Wenn sich der Mensch als Subjekt konstituiert, stehen dafür zwei Varianten, Mann oder Frau, zur Verfügung. Dementsprechend werden in der Science Fiction alle Geschlechter, die nicht in unser binäres Konzept gehören, Aliens zugesprochen. Auch in denjenigen Geschichten der Science Fiction, in denen es um Sexualität geht, kommt das dritte Geschlecht nur sehr selten vor.[248] Wenn Personen des dritten Geschlechts auftreten, wie etwa in der Fernsehserie *Andromeda*, dann als eingeschlechtliche Parasiten wie die Magog, die dreigeschlechtlichen Umbriten, die hermaphroditischen Than, oder die Perseiden, die ihr Geschlecht ändern können. Diese Serie wird von Nadja Sennewald kritisiert. „Hier werden jedoch Erwartungen geweckt und nicht erfüllt, denn die Anders-Geschlechtlichkeit der genannten Spezies wird in keiner einzigen Episode der Serie verhandelt."[249] Nach Sennewald lassen sich folgende Kategorien von Geschlechtlichkeit bilden: „Die Eingeschlechtlichkeit, die Mehr- oder Polygeschlechtlichkeit und die Übergeschlechtlichkeit."[250] Die Frage sei, „wie Geschlechter, die jenseits der binären Matrix liegen, darstellbar sind und ob hierdurch ein imaginärer Raum jenseits der binären Matrix eröffnet werden kann."[251] Die Frage ist aber auch, warum wir uns solchen Imaginationen hingeben. Beispiele für das dritte Geschlecht in der Science Fiction sind etwa die *Xenogenesis*-Trilogie von Octavia Butler oder der Roman *Shadow Man* von Melissa Scott.

In Octavia Butlers *Xenogenesis*-Zyklus werden die Grenzen von Selbst und Anderem fließend. Hier geht es um eine Zukunft, in der der Planet Erde von der Menschheit unbewohnbar gemacht wurde, einige Menschen aber gerettet wurden, und zwar von Aliens, die sich Oankali nennen. Die Oankali sind Genhändler und kombinieren ihre DNA-Moleküle mit genetischem Material von Rassen, mit denen sie in Berührung kommen, so dass sich die Rassen verändern. Der Begriff „Rasse" ist daher nicht in seinen kulturellen Kategorien festgelegt. Dieses genetische „Engineering" erneuert die Oankali nicht nur, es dient ihnen auch dazu, überhaupt zu überleben. Die geretteten Menschen der Erde sind mit dem genetischen Tausch einverstanden. Sie werden auf diese Weise dazu befähigt, auf die Erde zurückzukehren und dort zu überleben. Ein Genhandel kann aber nur stattfinden, wenn es eine Triade von zwei menschlichen Partnern und einem Ooloi, dem dritten Oankali-Geschlecht, gibt. Die Ooloi sind die Genmanipulatoren, deren Rolle es ist, die richtige „Mischung" genetischer Ingredienzen von Menschen und Oankali sicher-

[247] Sennewald, Alien Gender, 206.
[248] Vgl. Sennewald, Alien Gender, 206.
[249] Sennewald, Alien Gender, 207.
[250] Sennewald, Alien Gender, 208.
[251] Sennewald, Alien Gender, 208.

zustellen. Das heißt, Familien bestehen aus fünf Eltern: aus einem männlichen Menschen, einem weiblichen Menschen, einem männlichen Oankali, einem weiblichen Oankali und einem Ooloi. Die Oankali haben das Gelingen des Genhandels sichergestellt: alle geretteten Menschen wurden sterilisiert, und nur durch die Vermittlung eines Ooloi kann die Empfängnis stattfinden. Diejenigen Menschen, die solche Kontakte ablehnen, bleiben steril. Es gibt aber Menschen, die das in Kauf nehmen und weiterhin Widerstand gegen solch einen Kontakt mit den Oankali leisten. Die außerirdischen Oankali erscheinen widersprüchlich: auf der einen Seite sind sie nicht-hierarchisch organisiert. Beziehungen, die durch Dominanz geprägt sind, sind für sie nicht von Interesse. Auf der anderen Seite haben sie die Menschen sterilisiert (zwar mit deren Wissen), aber damit bestimmen sie letztlich über das Schicksal des Menschen, was als hierarchische Position verstanden werden kann. Des weiteren sind die Oankali aber auch auf den Genhandel angewiesen, ohne den sie selbst nicht überleben könnten, weshalb sie ihre Wünsche den Menschen schmackhaft machen. Die Oankali sind fasziniert von der „Andersheit" der Menschen. Die Hauptgestalt des ersten Romans, Lilith, hat Krebs, den die Oankali heilen, aber sie sehen die Krankheit zugleich als Gabe, durch die sie neues Wissen erlangen. Lilith wird schwanger von ihrem Ooloi-Partner, weil er weiß, wann sie empfänglich ist, und trotz ihres Widerstands gegen diese Idee bringt sie Kinder zur Welt. Diese Kinder sind menschlich-oankalische „Konstrukte". Octavia Butler nutzt Liliths Kinder, um eine Reihe von Subjektpositionen zu erforschen, die jenseits der Oppositionen von Mann und Frau, Mensch und Außerirdischer angesiedelt sind. Hierarchien, die auf Geschlecht und Differenz basieren, werden zweideutig. Wir werden uns bewusst, dass nicht nur die Aliens einfach die Anderen sind, sondern auch umgekehrt wir für die Aliens die Anderen.[252]

In Melissa Scotts Roman *Shadow Man* (1995) gibt es eine Welt namens Hara, die unserem Planeten Erde gleicht. Hara wird aus der Perspektive von Außerirdischen (oder Außerharaischen) beschrieben. „Während die ‚Aliens' von den Einheimischen für uns, die wir die Sicht der Einheimischen teilen, beschrieben werden und wir so Einblick in eine uns fremde Welt bekommen, schildern die ‚Aliens' auch ihre Erlebnisse und Erfahrungen mit den Einheimischen sowie deren Gesellschaften, Sitten und Gebräuche, die ihnen häufig befremdlich erscheinen."[253] Hara ist wie unsere Welt zweigeschlechtlich strukturiert. Die Bewohner der anderen Welt jedoch, der Concord-Welten, haben fünf Geschlechter: *fem*, *herm*, *man*, *mem* und *woman*. Jedes Geschlecht hat eigene Pronomina, was bei der Leserschaft für Verwirrung sorgt, weil in der Nomenklatur im Buch ständig nachgeschlagen werden muss, welche Pronomina was bezeichnen.[254] Diese Verwirrung der Leserschaft ist beabsichtigt. „Da die ‚Offworlder' auch auf Hara nicht mit zwei Geschlechtskategorien auskommen und auch die geschlechtsspezifische Kleidung nicht der

[252] Vgl. Wolmark, Aliens and Others, 29-37.
[253] Fink, Writing the Cyborg, 89.
[254] Vgl. Fink, Writing the Cyborg, 89f.

ihren entspricht, ist der Umgang mit Einheimischen für sie extrem irritierend.“[255] Nach Dagmar Fink wird durch Scotts Roman deutlich, „was es bedeutet, für das Geschlecht, dem man sich zurechnet, wie auch für die präferierte Sexualität, keinen bzw. nur einen abwertenden Namen zu haben. Denn als Schimpfworte existierten sowohl andere Geschlechter als auch andere sexuelle Praktiken. Wie auch in unserer Welt gehen auf Hara Geschlechterbeziehungen mit dem Begehren einher. Auch wir haben ja tatsächlich noch mehrere – ursprünglich auch beleidigende – Bezeichnungen für andere Geschlechter, diese sind jedoch an lesbische, schwule und queere Kontexte gebunden.“[256] Dadurch, dass es fünf Geschlechter gibt, sind die Beziehungen der Geschlechter untereinander noch komplizierter als bei einer zweigeschlechtlichen Struktur. Allerdings sind die sexuellen Praktiken in den Concord-Welten rigide. Der Roman „stellt etwas anderes als Frauen und Männer, die zueinander in Opposition stehen und die ausschließlich einander begehren, dar und betreibt eine produktive Geschlechterverwirrung.“[257]

Um Missverständnisse zu vermeiden, wollen wir im Rahmen unseres Themas Sexualität in der Science Fiction unter dem dritten Geschlecht keine transsexuellen Menschen verstehen, also nicht jene Männer, die Frauen bzw. Frauen, die Männer geworden sind, werden oder werden wollen, sondern jene rein imaginativen Wesen, die *jenseits* des binären Konzepts angesiedelt sind und ein eigenes, neues Geschlecht bilden, bzw. jene Wesen, die ohne Probleme ihr Geschlecht stets ändern können.

6. Sexualität in der Science Fiction

Wirklich thematisiert wurde, wie bereits oben erwähnt, die Sexualität in der Science Fiction erst in den 1960er Jahren. Zuvor wurde sie nur nebenbei, beispielsweise in Science-Fiction-Romanen von Aldous Huxley oder George Orwell, behandelt. Hier wird sie von staatlichen Autoritäten für politische Zwecke instrumentalisiert, sei es, indem sie gefördert, sei es, indem sie unterdrückt wird. In jüngerer Zeit hat Margaret Atwood mit *Der Report der Magd* einen Roman vorgelegt, der in der Tradition dieser beiden Dystopien steht, aber doch auf eigene Weise den Missbrauch der Sexualität behandelt. Auf Themen wie Homosexualität oder das dritte Geschlecht wird in der Science Fiction jedoch nur selten eingegangen. Dennoch will ich letzteren Aspekt aufgreifen, und zwar mit dem Roman *Die linke Hand der Dunkelheit* von Ursula K. Le Guin, der Erzählung *Dein haploides Herz* von James Tiptree jr. und der Folge *Verbotene Liebe* aus der Fernsehserie „Star Trek – The next generation“. In J.G. Ballards Roman *Crash* wird dagegen die Sexualität in ganz neuen und perversen Formen ausgelebt, die man als „Vehikel der Postmoderne“ bezeichnen könnte.

[255] Fink, Writing the Cyborg, 90.
[256] Fink, Writing the Cyborg, 91.
[257] Fink, Writing the Cyborg, 92.

6.1. Aldous Huxley, Schöne neue Welt (I)

In seinem Roman *Schöne Neue Welt (Brave New World)* von 1932 beschreibt Aldous Huxley einen totalitären Staat, in dem es keine natürlichen Geburten mehr gibt, sondern die Menschen durch künstliche Befruchtung zur Welt gebracht werden. Diese Befruchtung wird staatlich kontrolliert, und jeder Mensch, der zur Welt kommt, wird dahingehend manipuliert, disponiert und erzogen, dass er sich in der ihm zugewiesenen Klasse, von denen es fünf gibt (Alpha bis Epsilon), wohlfühlt. Die Sexualität in diesem Staat hat geradezu staatstragende Kraft, Promiskuität ist offiziell erwünscht und wird sogar gefördert, da ihr jeder anarchische Stachel genommen ist. Schon Kinder werden zu sexuellen Spielen angehalten, und wer nicht mitmachen will, kommt in die psychologische Aufsicht (vgl. 42). Es gibt sogenannte Fühlkinos, in denen die sexuelle Disposition des Menschen aufgestachelt wird, kurz: der Pornofilm ist *en vogue*. Dagegen ist ein wirkliches Familienleben gefährlich; es gilt als ungehörig, längere Zeit (das heißt, etwa vier Monate lang) mit ein und derselben Person liiert zu sein (vgl. 48f.). Leidenschaftliche Gefühle soll es nicht mehr geben (vgl. 53). Als Lenina, eine der Protagonistinnen gegenüber einem Mann, der nicht ihr Freund ist, öffentlich den Wunsch äußert, mit ihm für eine Woche wegzufahren, hat sie ihre Untreue gegenüber ihrem wirklichen Freund öffentlich gemacht, was aber allgemein mit Wohlwollen bedacht wird. Die allgemeine Moral ist völlig degeneriert, der Andere wird nur noch als Instrument zur Befriedigung der eigenen Wünsche angesehen. Die Filme in den Fühlkinos sind von primitivem Inhalt und sollen zu sexuellen Handlungen animieren. Die Zuschauer identifizieren sich mit den Filmhelden auf eine beinahe kindliche Art. Zu differenzierterem Urteilen scheinen sie kaum in der Lage. Als Lenina einen „Wilden" aus den Reservaten kennenlernt, der noch Charakter und Anstand hat, kommt es recht bald zum Eklat, denn die beiden verstehen einander nicht. Der „Wilde", Michel mit Namen, ist von einem dieser Pornofilme angewidert und will mit Lenina nichts mehr zu tun haben, da er bemerkt, wie oberflächlich sie ist, weil sie diesen seiner Ansicht nach „gräßlichen" Film „entzückend" findet (vgl. 151). Zwar versucht Lenina noch einmal, Michel für sich zu gewinnen, aber ein liebevoller Annäherungsversuch zwischen ihnen scheitert, weil sie sich beim nächsten Besuch sofort entkleidet, ein Verhalten, das er als Prostitution einstuft.

Theodor W. Adorno, der den Roman einer Kritik unterzogen hat, schreibt: „Lust selber verfällt zum armseligen *fun* und zur Gelegenheit für die narzißtische Befriedigung darüber, daß man diese oder jenen ‚gehabt' habe."[258] Der stumpfsinnige Sexualbetrieb mache aus der Lust einen Spaß und verweigere sie durch Gewährung.[259] Hierin kritisiert Adorno Huxleys Roman. „Aber eben darin, in der Unmöglichkeit, der Lust ins Auge zu sehen, kraft der Reflexion ihr sich ganz zu überlassen, wirkt das uralte Verbot fort, dem Huxley voreilig nachtrauert."[260] Der oberste Moralgrundsatz laute, dass jeder jedem gehöre, womit der Mensch austauschbar

[258] Adorno, Huxley, 104.
[259] Vgl. Adorno, Huxley, 106.
[260] Adorno, Huxley, 106.

und das Einzelwesen ausgelöscht sei. Huxley „verkennt die Unvereinbarkeit der verketzerten Maxime [Jeder gehört jedem!] mit seinem Zukunftsweltstaat. Alle Diktaturen haben die Libertinage verfemt.“[261] Die Zurückweisung, die Lenina durch den „Wilden“ erfährt, könne daher von der Gesellschaft als unterdrückte Homosexualität gewertet werden. Denn einem Mann, der von einer Frau nichts wissen wolle, würden kein Ehrgefühl und keine moralischen Grundsätze mehr unterstellt. „Der Ausbruch des ‚Wilden’ gegen die Geliebte ist denn auch nicht sowohl, wie vielleicht intendiert, der Protest reiner Menschennatur gegen die kalte Frechheit der Mode, sondern die poetische Gerechtigkeit gestaltet ihn als Aggression eines Neurotikers, dem der von Huxley schlecht behandelte Freud leicht verdrängte Homosexualität als Motiv der krampfhaften Reinheit vorhalten könnte.“[262] In Huxleys Weltstaat herrscht eine radikalisierte Variante von Platons Frauen- und Kindergemeinschaft. Die sexuelle Maxime „Jeder ist seines Nächsten Eigentum!“ führe dazu, dass es Vorstellungen von einem Familienleben, einem trauten Heim oder von einer vertrauten Zweisamkeit nicht mehr gäbe, sondern nur noch die Atomisierung des Einzelnen.[263]

Chris Ferns merkt an, dass, während die Menschheit in Kasten getrennt sei, die möglichst nichts miteinander zu tun hätten, es die Ausnahme zu geben scheine, sexuelle Beziehungen zwischen Alphamännern und Betafrauen seien erlaubt. Das aber sei ein offensichtlicher Widerspruch, der das Ausmaß anzeige, in dem Huxleys futuristische Extrapolation von den Voraussetzungen seiner eigenen Zeit ausgehe. Trotz der Vorstellung von einer Welt, in der die Sexualmoral völlig anders sei, reproduziere Huxley die Geschlechtsbeziehungen seiner eigenen Ära. Die einzigen Mitglieder der Alphaelite, denen wir begegneten, seien männlich, mit einer Ausnahme. In einer Welt, deren Sexualtabus gegen Zölibat und Monogamie gerichtet, wo Schwangerschaft und Geburt durch reproduktive Technologien ersetzt seien, sei das Wort Mutter höchst obszön, während mit dem Wort Vater vergleichsweise milde umgegangen werde. Im Gegensatz zu Zamjatin oder Orwell gäbe es bei Huxley keine subversive Frau.[264] Bei ihm könne die Sexualität keine Form von Staatsopposition sein. Während der Protagonist Helmholtz Watson von 640 sexuellen Eroberungen in den letzten vier Jahren spreche, den Sex aber dann in der Hoffnung aufgegeben habe, dass ihn die so gesparte Energie zu „klarerem Denken“ verhelfe, rechtfertigten zwei andere Hauptpersonen, Marx und der „Wilde“, ihre Aversion gegen sofortige sexuelle Befriedigung damit, verliebt zu sein. Dies scheine ein Verlangen nach Authentizität zu sein, nach etwas „Realerem“ denn staatssanktionierte Promiskuität.[265]

[261] Adorno, Huxley, 107.
[262] Adorno, Huxley, 108f.
[263] Vgl. Saage, Politische Utopien, 283.
[264] Vgl. Ferns, Narrating Utopia, 117.
[265] Vgl. Ferns, Narrating Utopia, 124.

6.2. George Orwell, 1984 (II)

Im Gegensatz zu Huxleys totalitärem Staat, in dem die Sexualität durch Promiskuität ihr Stachel genommen wird und Beziehungen nicht mehr wirklich ernsthaft eingegangen werden, ja gar nicht mehr eingegangen werden können, stellt George Orwell in *1984* ein anderes totalitäres System vor, das die Sexualität nicht ermuntert, sondern im Gegenteil verbietet. In dem Zukunftsstaat Ozeanien sollen Kinder in Zukunft durch künstliche Befruchtung zur Welt gebracht werden. Der Staat, der sich sozialistisch nennt, hat sogar eine *Jugendliga gegen Sexualität* ins Leben gerufen. Protagonist dieses Romans ist der Parteigenosse Winston Smith, der im Archiv des Wahrheitsministeriums arbeitet, das aber nichts anderes tut, als die Wahrheit täglich zu verfälschen. Winston Smith lernt ein junges Mädchen namens Julia kennen, das ebenso wie er Parteigenossin ist. Sie verlieben sich ineinander, was aber fatal ist, da die Liebe in diesem Staat verboten ist. Die geheime Gedankenpolizei ist allgegenwärtig, so dass man sich vor jedem unbedachten Schritt hüten muss. Dass man einen Menschen lieben kann, muss in diesem Staat verheimlicht werden. Deshalb möchte ich anhand der sich anbahnenden Beziehung zwischen Winston Smith und Julia – ihren Nachnamen erfahren wir nie – die Schritte nachzeichnen, die notwendig sind, damit zwei Menschen überhaupt zueinander finden können.

Bei der täglichen und öffentlichen „Zwei-Minuten-Haß-Sendung“, die das Volk sich ansehen muss, eine Sendung, mit der es seinen eigenen Hass auf die schlechte ökonomische Situation in Ozeanien kanalisieren kann, fällt Smith ein junges Mädchen auf, das er vom Sehen kennt. „Er kannte ihren Namen nicht, wußte aber, daß sie in der Abteilung für Prosa-Literatur beschäftigt war. Vermutlich […] hatte sie dort eine technische Funktion an einer der Romanschreibmaschinen. Sie war ein unternehmungslustig aussehendes Mädchen von etwa siebenundzwanzig Jahren, mit üppigem schwarzem Haar, sommersprossigem Gesicht und raschen, muskulösen Bewegungen.“ (12) Eines Tages fühlt er sich in der Kantine seiner Abteilung im Ministerium von dieser Frau beobachtet. „Sie sah ihn mit einem verstohlenen Seitenblick, aber mit merkwürdiger Eindringlichkeit an. In dem Moment, in dem ihre Augen sich begegneten, wandte sie sich wieder ab.“ (59) Zunächst ist Smith davon überzeugt, dass sie eine Agentin der Gedankenpolizei ist, und dass es kein Zufall war, als sie sich bei der „Zwei-Minuten-Haß-Sendung“ hinter ihn gesetzt hatte. Smith fällt auf, dass sie auch in der Kantine seine Nähe gesucht hatte. „Das Mädchen hatte ihm wieder den Rücken zugewandt. Vielleicht verfolgte sie ihn nicht wirklich, oder es war nur ein Zufall, daß sie zwei Tage hintereinander so nahe von ihm gesessen hatte.“ (60) Smiths Verdacht erhärtet sich, als ihm einige Tage später auf dem Weg nach Hause das Mädchen erneut begegnet. „Plötzlich erstarrte sein Herz zu Eis, und seine Knie wurden wachsweich. Eine Gestalt im blauen Trainingsanzug kam ihm, keine zehn Meter entfernt, auf der Straße entgegen. Es war das Mädchen der Literaturabteilung, das Mädchen mit dem dunklen Haar […] Sie blickte ihm gerade ins Gesicht und ging dann rasch weiter, als habe sie ihn nicht bemerkt […] Eines stand jedenfalls fest. Es gab keinen Zweifel mehr, daß das Mädchen ihm nachspionierte.“ (94) Wenige Tage danach kommt es zu einem er-

sten, kurzen Gespräch, als die beiden sich erneut begegnen und die junge Frau unmittelbar vor ihm stolpert und zu Boden fällt. Als er ihr aufhilft und nach ihrem Befinden fragt, erhält er nur die lapidare Antwort, dass schon alles in Ordnung sei. Er merkt aber, dass sie ihm heimlich einen Zettel in die Hand gedrückt hat. Dann verabschieden sie sich voneinander (vgl. 98f.). Smith befürchtet, auf dem Zettel könnte eine Drohung oder Vorladung der Gedankenpolizei stehen, andererseits könnte es auch eine Botschaft der geheimen Widerstandsbewegung, der sog. „Brüderschaft“ sein, doch als er an seinem Arbeitsplatz ankommt und den Zettel entrollt, liest er zu seiner Überraschung: „Ich liebe Sie.“ (100) Und es stellt sich heraus, dass dieser Satz ernst gemeint ist und kein Trick der Gedankenpolizei, um ihn bloßzustellen. Auch die erste Verabredung der beiden findet in einer Menschenmenge statt, wo so laut geredet wird, dass niemand die Worte Winstons und Julias verstehen würde. Ironischerweise wird die Öffentlichkeit gesucht, um sich heimlich zu verabreden (vgl. 105-107).

Die Liebe darf es in Ozeanien nicht geben, sie ist staatlicherseits verboten, jede sich anbahnende Liebesbeziehung zu einem anderen Menschen kann sich daher nur ganz im Geheimen abspielen. Die Liebe muss sich genau diesen Weg bahnen, denn genau genommen kann die junge Frau Winston Smith nicht wirklich lieben, da sie ihn gar nicht kennt und nur ein paar belanglose Worte mit ihm gewechselt hat. Aber wie anders soll sich die Liebe verwirklichen können, wenn ihr jeder Weg versperrt wird? Darf man nicht mehr über die Liebe sprechen, sie nicht zum Ausdruck bringen, weil sich jeder andere Mensch als Agent der Gedankenpolizei herausstellen und damit eine Bedrohung für das eigene Leben sein könnte, dann müssen andere Wege gefunden werden: das Beobachten, der Blickkontakt, Mimik und Gestik, ein Lächeln vielleicht, aber nicht zu offensichtlich. Man beginnt, sich auf seinen Instinkt zu verlassen, ein Gefühl dafür zu entwickeln, wer von seinem Charakter her ein aufrichtiger Mensch ist und nicht einer, der nur so tut, als ob. Man beginnt, sich ein Bild von einem anderen Menschen zu machen und dieses Bild zu lieben und nicht den anderen Menschen selbst, da keine Möglichkeit besteht, ihn ernsthaft kennenzulernen. Liebe und Sexualität sind geradezu die Feinde dieses Staates.

> „Der einzig anerkannte Zweck einer Heirat war, Kinder zum Dienst für die Partei zur Welt zu bringen. Der Geschlechtsakt selbst hatte als eine unbedeutende und leicht anrüchige Sache zu gelten, wie ein Klistier. Auch das wurde nie deutlich ausgedrückt, doch auf indirekte Weise jedem Parteimitglied von Jugend an eingeimpft. Es gab sogar Organisationen wie die Jugendliga gegen Sexualität, die für das vollkommene Zölibat beider Geschlechter eintraten. Alle Kinder sollten durch künstliche Befruchtung (*Kunstsam* hieß das in der Neusprache) gezeugt und in staatlichen Anstalten großgezogen werden […] Die Partei versuchte, das Sexualgefühl abzutöten oder doch zu verbiegen und in den Schmutz zu ziehen.“ (63)

Deshalb ist auch der Umgang mit Prostituierten verboten. Stattdessen gibt es Vorträge und sogar Demonstrationen gegen die Sexualität, Flugschriften für die *Jugendliga gegen Sexualität*, in der auch Julia Mitglied ist. Sie ist 26 Jahre alt und lebt mit andern jungen Mädchen in einem Heim. Julia ist dazu ausersehen worden,

„in der Unterabteilung der Literatur-Abteilung zu arbeiten, die billige pornographische Erzeugnisse zum Verkauf bei den Proles[266] herstellte. Dort war sie ein Jahr geblieben und hatte in Zellophan gewickelte Broschüren mit Titeln wie Liebe und Hiebe oder Eine Nacht in einem Mädchenpensionat produzieren helfen, die heimlich von Jugendlichen aus dem Proletariat gekauft wurden, armen Ahnungslosen, die damit etwas gesetzlich streng Verbotenes und im geheimen Hergestelltes zu erstehen glaubten." (121) In Wirklichkeit handelt es sich um zensierte Werke, in denen die Sexualität völlig harmlos dargestellt wird. In dieser Literatur-Abteilung werden nur Frauen beschäftigt, weil man glaubt, „daß die Männer, die sich erotisch nicht so leicht beherrschen konnten wie Frauen, größere Gefahr liefen, durch den Schmutz, mit dem sie sich abgeben mußten, verdorben zu werden." (121) Von vornherein wissen Winston und Julia, dass sie ihre Beziehung nicht öffentlich machen dürfen. „Sie [Winston und Julia] sprachen nicht über die Möglichkeit einer Heirat. Sie lag zu fern, um sich überhaupt damit zu beschäftigen. Man konnte sich keinen Prüfungsausschuß vorstellen, der eine solche Verbindung jemals genehmigen würde, selbst wenn Winston seine Frau Katherine irgendwie hätte loswerden können. Es war zwecklos, sich das auch nur auszumalen." (122) Die Parteidoktrin bezüglich der Sexualität kennt Julia besser als Winston. Die staatliche Strenge gegenüber der Sexualität „wurde aufrechterhalten, nicht nur weil die Sexualität sich eine Welt für sich zu schaffen verstand, die außerhalb der Kontrolle der Partei lag, so daß sie nach Möglichkeit unterdrückt werden mußte, sondern vor allen Dingen, weil die sexuelle Enthaltsamkeit zur Hysterie führte und damit ein erstrebenswertes Ziel erreicht wurde, denn diese Hysterie konnte in Kriegsbegeisterung und Führerverehrung umgewandelt werden." (123) So führt Julia aus: „Beim Liebesspiel verbraucht man Energie, und hinterher fühlt man sich glücklich und pfeift auf alles andere. Das können sie [die Parteiführer] nicht ertragen. Sie wollen, daß man ständig zum Platzen mit Energie geladen ist. Dies ganze Auf- und Abmarschieren, Hurra-Brüllen und Fahnenschwenken ist weiter nichts als sauer gewordene Sinnlichkeit." (123) Als Winston und Julia das erste Mal Geschlechtsverkehr haben, zerreißt sie die Schärpe, die sie als Mitglied der *Jugendliga gegen Sexualität* auszeichnet, womit sie ihren Widerstand gegen diesen Staat symbolisch darstellt. In *1984* sind nur die Proles frei, Geschlechtsverkehr auszuüben wie sie wollen, da sie keine Machtbedrohung darstellen.[267]

Chris Ferns kommentiert, dass in *1984* jede andere Form sexueller Aktivität als die vom Staat erlaubte als subversiv gelte. Es sei die instinktive, spontane, unkontrollierbare Qualität des sexuellen Wunsches, der die offiziell auferlegte Konformität bedrohe. Sexualität werde als Aufstand gegen die Partei interpretiert. So denke Winston Smith: „Nicht nur die Liebe zu einem Menschen, sondern der animalische Trieb, die einfache, blinde Begierde: Das war die Kraft, die die Partei in Stücke sprengen würde […] Ihre Umarmung war ein Kampf gewesen, der Höhe-

[266] Proles ist das Kurzwort des Engsoz für Proletarier.
[267] Vgl. Saage, Politische Utopien, 284.

punkt ein Sieg. Es war ein gegen die Partei geführter Schlag. Ein politischer Akt.“ (117). Die Beziehung zwischen Winston und Julia entwickele sich zu einer karnevalesken Feier des sexuellen Wunsches. Zur Sexualität gehöre auch, dass Julia sich für Winston schminke und Parfüm verwende – Winston hat noch nie zuvor eine geschminkte Frau gesehen (vgl. 132).[268]

Schließlich muss diese Liebe scheitern, weil der allgegenwärtige Staat – der in seinen Verboten gegenüber der Sexualität strikter ist als die römisch-katholische Kirche – die beiden Verliebten doch entdeckt und voneinander trennt. Winston wird im Kerker des Liebesministeriums gefoltert, gebrochen und letztlich dazu gebracht, Julia zu verraten, ein Umstand, der seine Liebe zu ihr zum Erlöschen bringen wird. Die Partei sorgt dafür, dass die beiden sich noch einmal wiedersehen. Doch durch den gegenseitigen Verrat – auch Julia hat Winston verraten – wird ihnen bewusst, dass sie füreinander nicht mehr dasselbe empfinden (vgl. 268) Orwells *1984* ist jedoch kein Lamento der Resignation, ganz im Gegenteil ein Aufruf zum Widerstand gegen jede totalitäre Herrschaft. Dabei kann und soll die Liebe der große Rückhalt im Kampf gegen die Diktatur sein. Denn „stark wie der Tod ist die Liebe.“ (Hld 8,6) Dass das Individuum hier scheitert, ist nicht als ein Abgesang aufzufassen, sondern gerade die Tatsache, dass Winston Smith Widerstand leistet, offenbart ihn als Individuum, das sich gegen die feindlichen Kräfte aufrecht erhält. Wie im Fall von Charles Rentall in Ballards *Die Wachttürme*[269] sind wir als Leser solidarisch mit dem Individuum Winston Smith in der Geschichte seines Sturzes. Er hat den Mut, die Sexualität den Klauen eines perversen Staatsapparats zu entreißen und sie zu leben.

6.3. Margaret Atwood, Der Report der Magd (I)

In dem Roman *Der Report der Magd (The Handmaid's Tale)* von 1985, auf den wir in dem Band zur *Politischen Theorie* noch etwas spezifischer eingehen werden, wird die Sexualität einer restriktiven Transformation unterworfen. In den USA, so der Plot, ist gegen Ende des 20. Jahrhunderts die sex- und frauenfeindliche Republik Gilead gegründet worden, ein Staat, in dem Frauen so gut wie keine Rechte mehr besitzen. Das ganze Leben wird einer strikten Struktur und Überwachung unterworfen, Frauen und Männer werden bestimmten „Klassen“ zugeordnet. Die Frauen können kein eigenes Leben mehr führen, sondern dienen den Männern als Ehefrauen, Mägde, Haushälterinnen oder Dienstmädchen. Die Mägde haben einem Kommandanten, der allein über das Familienleben bestimmt, sexuell hörig zu sein. Im vorliegenden Roman besteht die „Familie“ aus einem Ehepaar und deren Gefolge (Haushälterin, Dienstmädchen, Magd und Chauffeur). Die sexuelle Hörigkeit, die die Magd gegenüber dem Kommandanten an den Tag legen muss, wird mit dem Alten und dem Neuen Testament legitimiert. Das Wichtigste im Eheleben ist der Geschlechtsverkehr, denn der Kommandant will einen Nachkömmling, aber seine Ehefrau Serena Joy ist zu alt oder unfruchtbar. Selbstverständlich wohnt die

[268] Vgl. Ferns, Narrating Utopia, 122f.
[269] Vgl. Bd. I, 291-295.

Ehefrau dem Geschlechtsverkehr zwischen Kommandant und Magd bei, wie uns die Magd Desfred in ihren Aufzeichnungen berichtet.

> „Meine Arme sind erhoben; sie [die Ehefrau Serena Joy] hält meine Hände – jede meiner Hände in einer von ihren. Das soll bedeuten, dass wir ein Fleisch sind, ein Wesen. In Wirklichkeit bedeutet es, dass sie damit Kontrolle hat über den Vorgang und so auch über das Produkt. Sofern es eins gibt. Die Ringe ihrer linken Hand schneiden in meine Finger. Das mag Rache sein oder auch nicht. Mein roter Rock ist bis zur Taille, jedoch nicht höher, hochgezogen. Weiter unten fickt der Kommandant. Er fickt den unteren Teil meines Körpers. Ich sage nicht, dass er Liebe macht, denn das tut er nicht. Auch das Wort kopulieren wäre ungenau, denn es würde zwei Menschen voraussetzen, und hier ist nur einer beteiligt. Das Wort Vergewaltigung trifft auch nicht zu: Hier geschieht nichts, wozu ich mich nicht verpflichtet habe. Viel Auswahl gab es nicht, aber doch eine gewisse, und ebendas hier habe ich gewählt.“ (128f.)

An diesem Akt ist nichts Erotisches, der Kommandant tut nur seine Pflicht. Bei der „Zeremonie“ zu dritt wird alles vermieden, was eine romantische oder erotische Atmosphäre schaffen könnte. Die Mägde dürfen noch nicht einmal ihren Körper vernünftig pflegen, denn Handcrème und Gesichtslotion sind diesen Frauen verboten. Der Akt der Paarung ist der bloße Versuch der Befruchtung und selbst dem Kommandanten zu unpersönlich. Er möchte mehr Intimität mit Desfred, aber die kann sie ihm nicht geben. Irgendwann haben auch die Männer genug von vorgeschriebenem Sex und Ehe (vgl. 283) und wollen ihre eigentliche Sexualität ausleben. Denn genau das geschieht ja beim Akt der Befruchtung nicht. Der Kommandant darf nicht zärtlich zu seiner Magd sein; das könnte die Ehefrau eifersüchtig machen, so die offizielle Doktrin, als wenn die Tatsache der Existenz von Mägden allein nicht schon eifersüchtig machen würde. Nicht nur hierin liegt ein stark ironisches Moment des Romans. Weil die Kommandanten aber auch ihre erotischen Phantasien ausleben wollen, haben sie heimlich Klubs gegründet, in denen Frauen als Prostituierte „arbeiten“. Zu einem solchen Klub nimmt der Kommandant eines Nachts seine Magd Desfred mit, wo sie Sex allein in einem Zimmer haben. Die wirkliche Erotik muss an heimlichem Ort ausgelebt werden. Es ist nicht schwer, die Heuchelei dieses patriarchalischen Systems zu erkennen, das, schlimmer als die römisch-katholische Kirche, die Sexualität auf die Fortpflanzungsfunktion reduziert und die Frau als Hörige des Mannes herabstuft. Atwood zeigt, welche Blüten es treibt, wenn es einer Gesellschaft gefällt, die Sexualität als abschaffenswürdig einzustufen. Der Versuch, die Sexualität zu kontrollieren, läuft auf eine Gesellschaftsordnung hinaus, deren Prüderie und Puritanismus zu einer Erstarrung des öffentlichen Lebens und zu unmenschlichen Handlungen führt. So wird etwa die Sexualität der Mägde dahingehend kanalisiert, dass sie ihren Hass, den sie ja entwickeln müssen, auf Menschen richten, die als Vergewaltiger verurteilt bzw. denunziert und dementsprechend verurteilt worden sind. Auf Vergewaltigung steht nach Dtn 22,23-29 der Tod, weshalb ein Wachmann, der eine Frau vergewaltigt haben soll, nun öffentlich, auf Aufforderung der entsprechenden politischen Autoritäten, von den Mägden totgetreten wird. In Wirklichkeit ist der Betroffene ein

politisch Verfolgter, was Desfred kurz darauf von der befreundeten Magd Desglen erfährt. Die Sexualität lässt sich nicht beseitigen, allenfalls in den Untergrund drängen. Die Perversitäten, die aus einer solchen „Familienpolitik“ entstehen, werden vom politischen System für seine Zwecke missbraucht.

Im *Report der Magd*, so Chris Ferns, sei der sexuell aufreizende Dress, den Desfred im Auftrag des Kommandanten anzieht, gerade nicht die subversive Kraft weiblicher Sexualität, sondern zeige den Umfang männlicher stereotyper Sichtweisen auf Frauen in der Republik Gilead. Während Gileads moralischer Kodex Frauen vor gewalttätiger männlicher Sexualität schützen soll, träumten die Autoren dieses Kodex von alten Stereotypen und fänden ihr sexuelles Ventil an archetypischen Orten männlicher Phantasie, im Bordell. Die Kommandanten glaubten sogar, dass der Trip dorthin für ihre Sklavinnen irgendwie aufregend sei. Während für Winston Smith die sexuelle Beziehung mit Julia ein Schlag gegen die Partei sei, sei für Desfred eine einfache Gegenüberstellung „natürlicher“ Sexualität zu „offizieller“ Sexualität nicht möglich. Sie sei sich bewusst, dass die sexuelle Arena eine sei, in der sie mit Mitschuld beladen werde. Rebellion dagegen sei möglich. Im *Report der Magd* seien die Schlachtlinien zweideutig gezogen. Desfreds Erinnerungen an das zeitgenössische Amerika mit seiner Pornographie, Sexindustrie, ständiger Drohung von Vergewaltigung, zeigten kaum eine glanzvolle Alternative zur Moral von Gilead.[270]

Es dürfte jedoch kaum darum gehen, das zeitgenössische Amerika aus den Erinnerungen Desfreds ihren Erfahrungen in der Republik Gilead gegenüberzustellen. In beiden Fällen wird die Sexualität als Machtmittel missbraucht. Für den Kommandanten ist die neue Zeit der Republik eine Ära der reinen Sexualität, und er erinnert Desfred daran, wie „schrecklich“ die Zeit der angeblich freien Sexualität gewesen sei. „Denk an die lästigen Dinge, die es vorher gab. Erinnerst du dich nicht an die Bars für Singles, die unwürdigen Blind Dates in der Highschool? An den Fleischmarkt? Erinnerst du dich nicht mehr an die schreckliche Kluft zwischen denen, die leicht einen Mann bekamen, und denen, die es nicht schafften? Manche von ihnen waren verzweifelt, sie hungerten sich dünn oder pumpten sich die Brüsten mit Silikon voll oder ließen sich die Nasen abschneiden. Denk an das menschliche Elend.“ (294) Hierin liegt die Zweideutigkeit des Romans, von der Ferns spricht. Desfred bietet in ihren Erinnerungen gerade nicht das vergangene Amerika als Alternative an, in der die Sexualität angenehmer habe gelebt werden können. Desfreds Erinnerungen fungieren eher als ein Ventil oder als ein innerer Aufruf zur Befreiung der Sexualität von den Fesseln, die ihr sowohl in der einen als auch in der anderen Gesellschaft auferlegt werden.

6.4. Ursula K. Le Guin, Die linke Hand der Dunkelheit

Mit dem Roman *Die linke Hand der Dunkelheit (The Left Hand of Darkness)* von Ursula K. Le Guin aus dem Jahre 1969 beginnt die Analyse dessen, was ich hier unter dem Thema des dritten Geschlechts vorgestellt habe.

[270] Vgl. Ferns, Narrating Utopia, 137f.

Wir wissen, dass durch die Geschlechtlichkeit der Mensch erfährt, dass er sein Menschsein nur teilweise realisieren kann.[271] Stellen wir uns nun aber vor, man könnte sowohl das männliche als auch das weibliche Geschlecht in sich tragen. Dieser Gedanke wird in Ursula K. Le Guins Roman *Die linke Hand der Dunkelheit* fiktiv umgesetzt. Eine Reihe von Werken Le Guins ist in einem Kosmos angesiedelt, in dem die Menschheit zwar das All erobert hat, aber von den Hainish abstammt, die bereits zuvor Teile des Weltalls besiedelt haben. Menschen, Hainish und eine Handvoll anderer Völker bilden zusammen die sogenannte Liga. Auch der Roman *Die linke Hand der Dunkelheit* ist vor diesem Hintergrund zu verstehen.

Ein Abgesandter der Liga namens Genly Ai kommt auf den kalten Planeten Winter, auch Gethen genannt, um diesen sowie seine Bewohner kennenzulernen. Seine Aufgabe besteht darin, zu prüfen, ob Gethen aufgrund seiner politischen und kulturellen Entwicklung in die Liga aufgenommen werden kann. Der Roman zeigt eine androgyne Gesellschaft auf einer Welt, deren Landschaften vom Winter gezeichnet sind. Der Abgesandte trifft dort auf Estraven, den Ministerpräsidenten des Landes Karhide, der aber kurz danach gestürzt wird. Gemeinsam fliehen Estraven und Genly Ai durch eine Eiswüste, wobei sie sich auch persönlich näherkommen. Die Bewohner dieses Planeten sind im Grunde zweigeschlechtlich, doch ihre Geschlechtlichkeit ist nach außen hin nicht sichtbar und auch nur latent vorhanden. Der Sexualzyklus beträgt zwischen 26 und 28 Tagen, die sexuelle Inaktivität dagegen 21 bis 22 Tage. Danach beginnt die sexuell aktive Phase, auch Kemmer genannt. Geschlechtsverkehr ist nur mit Gethenianern möglich, die sich ebenfalls in Kemmer befinden. Ob der jeweilige Partner dann seine männliche oder weibliche Dominanz entwickelt, hängt von den verschiedensten, nicht zu kontrollierenden Umständen ab, sicher auch davon, ob der Partner sich bereits in eine bestimmte Richtung entwickelt hat. So kann es vorkommen, dass ein und derselbe Gethenianer Vater der einen Kinder, aber Mutter der anderen Kindern ist (vgl. 117-125). Eine Kernfamilie im europäischen Sinne gibt es nicht, auch sind die Loyalitäten anders verteilt. Es fällt dem Abgesandten sehr schwer, „seine ungeschlechtlichen Interaktionspartner nicht anhand ihres Verhaltens in männlich und weiblich zu trennen.“[272] Dem Leser begegnet darüber hinaus die Religion der Handdarata, eine Gruppe, die eine Trance mit Selbstverlust zur Steigerung der Aufnahmefähigkeit und Empfänglichkeit der Sinne durchführt (vgl. 82). Die Handdarata lernen vor allem, welche Fragen man nicht stellen soll, und sie lernen zu erkennen, dass es sinnlos ist, die Antwort auf eine falsche Frage zu kennen. Der Handdara Faxe erklärt: „Unwissen ist die Grundlage allen Denkens.“ (96) Die Handdarata kennen keine Institution, keine Priester, keine Hierarchie, keine Eide, keinen Glauben (vgl. 79). Den Gegenkult zu den Handdarata im Staate Karhide bildet der Glaube an Meshe im Staat Orgoreyn. Seine Gläubigen halten Meshe für den Mittelpunkt der Zeit. Meshe konnte Geschehnisse sowohl in der Vergangenheit ablaufen sehen als auch in der Zukunft. Im Meshekult liegt das Leben eines jeden Menschen im Mit-

[271] Vgl. Böhme, Anthropologie, 78.
[272] Vgl. Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 66.

telpunkt der Zeit. Meshe kennt nur die Unendlichkeit des Lichts der Sterne, aber keine Dunkelheit (vgl. 193-195). Auf dem Planeten Gethen gibt es nur zwei Staaten, nämlich Karhide und Orgoreyn, die sich zwar befehden, aber nicht im Krieg miteinander liegen. „Auf Gethen […] führte nie etwas zum Krieg. Schmähungen, Mord, Fehden, Beutezüge, Blutrache, Attentate, Foltern und Greuel – all das gehörte zu ihrem Repertoire menschlicher Errungenschaften; nur in den Krieg zogen sie nicht." (72) Alles wird in der sozialen Form des sogenannten *shifgrethor* kanalisiert, eine komplizierte Verhaltensweise, in der es um Ehre und Gesichtsverlust geht. Der Staat Karhide ist in Clans organisiert, denen jeweils zwischen 200 und 800 Mitglieder angehören. Von einer geeinten Nation kann bei Karhide nicht die Rede sein. Es handelt sich vielmehr um „ein Konglomerat aus unkoordinierten Fürstentümern, Städten, Dörfern, ‚pseudofeudalen, ökonomischen Stammeseinheiten', ein zusammengewürfelter Haufen von weit verstreuten, starken, fähigen, streitsüchtigen Einzelexistenzen, über die, lose und unbefestigt, ein lockeres, weitmaschiges Netz von Autoritäten gelegt worden war." (129) Der andere Staat ist Orgoreyn. Dieser Staat ist in Commensalitäten eingeteilt, in Substaaten, Distrikte, Stadtgemeinden, Kommunalfarmen, Minen und Fabriken. Die Bürger identifizieren sich vollauf mit diesem Staat, in dem sie auf Gehorsam, Unterwerfung und Gruppenzweck gedrillt werden. „Alle Orgota sind Staatsangestellte." (150) Die Kinder werden schon früh von ihren Eltern getrennt und wachsen in Commensal-Herden auf. Zudem gibt es eine Geheimpolizei, die „falsche Eintragungen, nicht genehmigte Reisen, Job-Unterschiebungen, Fälschungen und ähnliche Dinge" (174) verfolgt. Da der Ministerpräsident Estraven in Karhide zur missliebigen Person erklärt wird, muss er fliehen, und da der Gesandte sich als seine Vertrauensperson erwiesen hat, ist er gezwungen, den Ministerpräsidenten ins Exil zu begleiten. Auf ihrer Flucht geraten Genly Ai und Estraven nach Orgoreyn, werden dort verhaftet und kommen auf eine sogenannte Freiwilligenfarm. Diese „Farmen" sind in Wirklichkeit Arbeitslager, in denen die Gefangenen hungern, frieren und sich teilweise zu Tode arbeiten. Diese Lager existieren nur in Orgoreyn, nicht aber in Karhide. Auf den „Farmen" wird durch Verabreichung von Drogen verhindert, dass die Lagerinsassen in Kemmer kommen (vgl. 209). Genly Ai und Estraven gelingt nach einiger Zeit die Flucht aus der „Farm". Sie geraten, ausgerüstet mit Proviant und Zelt, in eine Eiswüste, in der sie eine Zeitlang ausharren müssen. Hier erfährt Genly Ai mehr über die Philosophie der Bewohner von Karhide. Estraven zitiert ein Gedicht der Handdarata: „Das Licht ist die linke Hand der Dunkelheit / Die Dunkelheit die rechte Hand des Lichts / Zwei sind eins, Leben und Tod, sie liegen / Beisammen wie Liebende in Kemmer / Wie aneinandergelegte Hände / Wie das Ziel und der Weg." (271) Auch persönlich kommen sie sich näher. Dabei gerät Estraven in Kemmer, und weil Genly Ai als Gesandter des terranischen Menschengeschlechts Mann bleibt, verwandelt sich Estraven in eine Frau (vgl. 285f.) Estraven ist jedoch in einer wenig beneidenswerten Lage. Weil er keinen Ausweg sieht, kehrt er in seine Heimat zurück, in der er nach Übertreten der Grenze erschossen wird. Genly Ai wird verschont, weil er als Diplomat mitentscheiden wird, ob Gehten in die Liga aufgenommen werden wird. Ob dies tatsächlich geschehen wird, bleibt offen.

Der Roman *Die linke Hand der Dunkelheit* ist in der philosophischen Fachwelt intensiv diskutiert worden, ich kann an dieser Stelle aber nicht auf alle Kritiker eingehen.[273] Astrid Deuber-Mankowsky erklärt, wir seien mit folgenden Fragen konfrontiert: „Wie kommuniziert ein Mensch, dessen gesamte Orientierung im Denken und Handeln an der Fähigkeit hängt, zwischen rechts und links und männlich und weiblich zu unterscheiden, mit Menschen, deren Identität und Subjektivität sich unabhängig von Geschlecht und sexuellem Begehren bilden? Worin gründen ihre Phantasien, Wünsche, Illusionen? Wie sieht ihr Gemeinschaftswesen aus, wodurch wird es zusammengehalten?“[274] Der Zusammenhang von Denken und Geschlecht rücke uns in die Nähe der Frage Foucaults, ob man „anders denken kann als man denkt.“[275] Deuber-Mankowsky liest Le Guin mit der Bemerkung Foucaults, es sei das Recht des philosophischen Diskurses, „zu erkunden, was in seinem eigenen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem ihm fremden Wissen versucht. Der ‚Versuch' – zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selbst und nicht als vereinfachende Aneignung des andern zu Zwecken der Kommunikation – ist der lebende Körper der Philosophie.“[276] Dabei nehme Foucault die Möglichkeit des Irregehens in Kauf, auf das sich auch Deuber-Mankowsky bezieht, indem sie das Irregehen, das Scheitern sogar als Möglichkeit eines Realitätsgewinns betrachtet.[277] Deuber-Mankowsky geht es auch eher um ein Gedankenexperiment und die daraus resultierende „Sensibilität für die Rückwirkungen zwischen Geschlecht und Identität.“[278] Der Versuch von Genly Ai, aber auch des Lesers, Estraven zu feminisieren, sei ein apotropäischer Mechanismus, der darin bestehe, auf diese Weise die Wirklichkeit wirklicher Männer und Frauen zu sichern. Dieser Glaube biete „Sicherheit vor der existenziellen Verunsicherung“ durch die Auflösung der Geschlechtsidentität.[279] Nach der These von Joanna Russ, so Deuber-Mankowsky, sei die „Liebesszene“ zwischen Genly Ai und Estraven eine zwischen Mann und Frau, der das Etikett „männlich“ auf der Stirn prange,

[273] Ich verweise aber gern auf Stanisław Lem, Phantastik und Futurologie II, 299-301; Tschachler, Ursula K. Le Guin; Seyferth, Utopie, Anarchismus und Science Fiction, 97-104; Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 95.
[274] Deuber-Mankowsky, Planet der Geschlechtslosen, 103.
[275] Deuber-Mankowsky, Planet der Geschlechtslosen, 104, mit Verweis auf Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit II, 15.
[276] Foucault, Sexualität und Wahrheit II, 16.
[277] Vgl. Deuber-Mankowsky, Planet der Geschlechtslosen, 104. Hier steht Deuber-Mankowsky mit Foucault ganz in der Tradition Adornos, der in seiner *Metaphysik* schreibt: „Und es gehört vielleicht auch […] zu den *ψεῦδοι*, den Täuschungen, in die das szientifisch-idealistische Denken uns verstrickt hat, daß wir glauben, eine Erkenntnis rangiere um so höher, je weniger sie der Möglichkeit des Mißlingens, der Enttäuschung ausgesetzt ist. Es könnte sehr wohl sein, daß nach diesem Kriterium alles das, worum es eigentlich geht, ausgeschaltet wäre als ein der Erkenntnis nicht Würdiges; während in Wahrheit – es will mir immer mehr so scheinen – nur das was widerlegt, nur das was auch enttäuscht werden kann, was auch falsch sein kann, jenes Offene ist […], auf das es überhaupt ankäme.“ Adorno, Metaphysik, 220.
[278] Deuber-Mankowsky, Planet der Geschlechtslosen, 106.
[279] Vgl. Deuber-Mankowsky, Planet der Geschlechtslosen, 110.

ihrerseits selbst „Ausdruck der Suche nach der ‚wirklichen Frau'."[280] Deuber-Mankowsky verweist auch auf Judith Halberstams Studie *Female Masculinity*, in der sie auf das Phänomen der allgemein missachteten „weiblichen Männlichkeit" hinweist. Geschlechtlich ambivalente Frauen machten auf öffentlichen Toiletten schmerzliche Erfahrungen, weil sie nicht als Frauen erkannt würden. Halberstam mache sich deshalb für ein Identitätsmodell des Transgender stark, das auf Geschlechterzuweisungen verzichte, sondern Sein als Prozess denke, das nach vielen Seiten offen sei.[281]

Eine scharfe Kritik dieses Romans hat Frederic Jameson vorgelegt. Er erklärt, in Le Guins Roman sei die Sexualität der Bewohner hermaphroditisch. Gethen sei eine experimentelle Landschaft, die unser In-der-Welt-Sein bis an die Extreme bringe und damit einen neuen Blick auf die letzte Natur der menschlichen Wirklichkeit werfe. Eine besondere Potentialität der Science Fiction liege darin, so etwas wie eine experimentelle Variation unserem empirischen Universum unterzuschieben. Die Sexualität der Gethenianer sei ein Gedankenexperiment. Le Guins gesamtes Experiment basiere auf einem Prinzip systematischer Exklusion, einer Art chirurgischer Ausschneidung der empirischen Realität, in der die schiere Multiplizität dessen, was existiere, absichtlich durch eine Operation radikaler Abstraktion verdünnt und ausgemerzt werde, die Jameson fortan *Weltreduktion* nennt. Und wenn wir die Natur dieser Technik verstünden, würden ihre Effekte in den anderen thematischen Bereichen unausweichlich, zum Beispiel die auffallende Abwesenheit bestimmter Tierarten auf Gethen. Der darwinsche Lebenszyklus mit seinen Räubern und Opfern werde einfach ignoriert bzw. ausgelassen. Die ambisexuelle Art der Gethenianer trage zu einer Defamiliarisierung bei. Jameson besteht auf der feministischen Dimension dieses Romans und auf der Demystifikation der Geschlechterrollen. Der entscheidende Punkt sei der, dass die Geschlechterrolle auf nichts anderes im Leben abfärbe, so wie bei uns, denn sie sei auf eine kurze Zeit im monatlichen Zyklus beschränkt (die Kemmer). Nicht der Sex werde eliminiert, sondern die sexuelle Unterdrückung. Sexuelle Furcht und sexuelle Frustration seien die Ausnahme (vgl. 210). Le Guin verabschiede den Sex gerade nicht, aber was sie tue, sei, alles, was problematisch daran sei, zu eliminieren. Die gethenianische Physiologie löse das Geschlechterproblem. Auch dies gehöre zum Phänomen der *Weltreduktion*: die experimentelle Produktion einer vorgestellten Situation durch die Ausscheidung des Realen, hier durch die Unterdrückung von Aspekten der menschlichen Sexualität. Die Utopie aber, so Jameson, sei kein Ort, an dem die Menschheit von der Gewalt befreit wäre, sondern von deren multiplen Determinismen. Die pazifistische Neigung in *Die linke Hand der Dunkelheit* sei eine Zurückweisung der wachstumsorientierten Dynamik des amerikanischen Libera-

[280] Vgl. Deuber-Mankowsky, Planet der Geschlechtslosen, 110, mit Verweis auf Joanna Russ, Das Frauenbild in der Science Fiction, in: Holland-Cunz, Feministische Utopien, 13-28, hier: 24.
[281] Vgl. Deuber-Mankowsky, Planet der Geschlechtslosen, 112, mit Verweis auf Judith Halberstam, Female Masculinity, Durham / London 1998, 21.

lismus. Das Konzept der Extrapolation bedeute nichts, wenn man nicht auch ins Detail gehe. So gäbe es auf Gethen in einer feudalen bzw. mittelalterlichen Welt Elektrizität und Maschinentechnologie. Allerdings zeitige der Einsatz von Maschinen hier ein anderes Ergebnis als bei uns: das Zeitalter der Technisierung dauere in Karhide schon drei Jahrtausende, aber Elektrizität und Brennstoffe seien nicht in Häusern eingesetzt worden (vgl. 51). Es sei merkwürdig, wenn Karhides Wissenschaft und Technologie so alt seien, diesen aber kein reales gesellschaftliches Geschehen entspreche. So gesehen hätten wir eine statische Gesellschaft vor uns. Es soll also eine technische Entwicklung ohne gesellschaftliche Entwicklung gegeben haben. Aber Le Guin erkläre, dass trotz der Entwicklung von Radios, Kraftfahrzeugen und landwirtschaftlichen Maschinen es in Karhide keine industrielle Revolution, ja gar keine Revolution gegeben habe (vgl. 126). Das „wunderbare" *shifgrethor* gelte hier als Lösung dieses Problems. Den Kapitalismus in Karhide habe es nicht gegeben. Dieser Roman erscheine als Versuch, sich die westliche Geschichte ohne einen Kapitalismus vorzustellen, und ebenso als Versuch, sich eine menschliche Biologie ohne menschliche Wünsche vorzustellen. Die zugrundeliegende Identifikation zwischen Sex (als intolerabler Komplikation der Existenz) und dem Kapitalismus (als Übel von Veränderung und bedeutungslosem evolutionärem Moment) werde gerade von der Schreibtechnik Le Guins unterstrichen, nämlich der *Weltreduktion*, deren Mission der utopische Ausschluss beider Phänomene sei. Jameson kritisiert den Roman jedoch nicht in Grund und Boden. Etwas von der Faszination der *Linken Hand der Dunkelheit*, so schreibt er, stamme von der Idee des Nicht-Ortes eines Kollektivs, das nicht von der Sexualität und von der Geschichte gequält werde. Der Roman enthalte so gesehen seine eigene Kritik. Karhide, vorgestellt als Sozialordnung ohne Entwicklung, beginne sich erst mit dem Einsatz der Erzählung zu entwickeln. Hier kämen wir zu der Bedeutung dessen, was es heiße, wahre und falsche Fragen zu stellen. Bei den Handdarata in Karhide werde es geübt, zu lernen, welche Fragen unbeantwortbar seien, und welche nicht. Man sei versucht, sich zu fragen, ob die Strategie des Nichtstellens von Fragen nicht die Art und Weise sei, in der die utopische Imagination sich gegen die fatale Wiederkehr vor jenen historischen Widersprüchen schütze, von denen sie sich Beistand erhofft habe. In diesem Fall wäre das tiefste Subjekt in *Die Linke Hand der Dunkelheit* nicht die Utopie als solche, sondern unsere eigene Unfähigkeit, eine solche überhaupt zu konzipieren.[282]

In ihrem Aufsatz *Brauchen wir das Geschlecht?* hat Ursula K. Le Guin ihren Roman selbst kommentiert, den sie als Gedankenexperiment bezeichnet. „Aufgrund unserer lebenslangen sozialen Konditionierung ist es schwer für uns, klar zu erkennen, was, abgesehen von der physiologischen Beschaffenheit und Funktion,

[282] Vgl. Jameson, Archaeologies, 267-280. Jamesons Kritik teilt im übrigen auch Bryan Appleyard, der schreibt: „There is no non-consensual sex, no rape, no division of people into strong and weak, active and passive. Le Guin had simply projected the possibility of a utopian sexual fluidity on to an alien species." Appleyard, Aliens, 74.

Mann und Frau wirklich unterscheidet.“[283] Natürlich gäbe es Unterschiede im Temperament, Leistungsvermögen, Talenten oder Psyche, weshalb Le Guin ihren Gedanken weiterspinnt. „Ich habe das Geschlecht eliminiert, um herauszufinden, was dann bliebe. Was immer bliebe, würde dann voraussichtlich schlicht menschlich sein.“[284] Drei Ergebnisse hält Le Guin dabei fest. Erstens: Die Absenz kriegerischer Aktivitäten. Es gäbe zwar Kämpfe, Morde, Fehden und Raubzüge, aber keine Invasionen. Für Le Guin stellt der Staat Karhide (im Gegensatz zu Orgoreyn) das weibliche Prinzip dar, nämlich Ordnung ohne Zwang und Richtlinien aus der Tradition, ohne sie mit Macht, Gewalt und Gesetzen durchzusetzen. Zweitens: das Fehlen der Ausbeutung. Die Gethenianer verschmutzten ihre Umwelt nicht, obwohl sie über Schwerindustrie, Autos, Radios und Sprengstoffe verfügten. Drittens: das Fehlen der Sexualität als festgelegter Faktor. Die Gethenianer könnten nur dann geschlechtlich verkehren, wenn beide Partner ihr Einverständnis signalisiert hätten, weshalb es zu keinen Vergewaltigungen komme. Deshalb gäbe es auch weniger Furcht oder Schuldgefühle bezüglich Sex.[285] Weiter seien auf Gethen auch zwei Inzesttabus vorhanden, was angeblich selbstverständlich sei, nämlich „erstens, man nimmt keinen Verwandten einer unterschiedlichen Generation zum Partner (jemand, der ein Elternteil oder ein Kind sein könnte), zweitens, man darf sich mit den eigenen Geschwistern zwar paaren, aber nicht Kemmering schwören. Dieses sind die alten Inzesttabus. Sie sind bei uns so gebräuchlich – und mit gutem Grund, wie ich meine, weniger genetisch als psychologisch gesehen –, daß ihre Gültigkeit ganz automatisch auch auf Gethen übertragbar zu sein schien.“[286] Insgesamt sieht Le Guin ihren Roman nicht als Utopie an, da eine solche Gesellschaft keine wirkliche Alternative zur menschlichen Gesellschaftsstruktur biete.[287]

Zu dieser Eigenanalyse Le Guins ist nun einiges zu sagen, denn meines Erachtens leidet diese unter einigen Fehleinschätzungen. Le Guin konterkariert ihren Roman selbst, wenn sie schreibt: „Ich habe das Geschlecht eliminiert, um herauszufinden, was dann bliebe. Was immer bliebe, würde dann voraussichtlich schlicht menschlich sein.“[288] Aber diese Aussage ist einfach falsch, denn Le Guin hat das Geschlecht eben nicht eliminiert, sondern nur *reduziert* und die *Festlegung aufgehoben*. Hinzu kommt, dass nach Le Guins Lesart Karhide das weibliche Prinzip repräsentiere und Orgoreyn das männliche. Damit sind die geschlechtlichen Prinzipien jetzt symbolisch in bestimmten Formen der Herrschaft vertreten. Und was heißt nach Abzug der Sexualität „schlicht menschlich“? Es gibt kein Wesen, das „schlicht menschlich“ ist, ohne zugleich geschlechtlich zu sein, ob nun männlich oder weiblich oder als drittes Geschlecht.

[283] Le Guin, Brauchen wir das Geschlecht? 169.
[284] Le Guin, Brauchen wir das Geschlecht? 169.
[285] Vgl. Le Guin, Brauchen wir das Geschlecht? 170-172.
[286] Le Guin, Brauchen wir das Geschlecht? 173.
[287] Vgl. Le Guin, Brauchen wir das Geschlecht? 174f.
[288] Le Guin, Brauchen wir das Geschlecht? 169.

Weiter schreibt Le Guin, dass der Vater der einen Kinder zugleich die Mutter der anderen Kinder sein könne. Aber welche Probleme sich aus solchen Familienkonstellationen wirklich ergeben, das zu schreiben war Le Guin nicht bereit, was unverständlich ist, denn wir wissen durch den Roman *The Dispossessed*, auf den wir im Band über die *Politische Theorie* zu sprechen kommen werden, dass die Autorin über die Fähigkeit, ein Problem auszubuchstabieren, verfügt. In *The Dispossessed* beschreibt sie *en détail* alle diejenigen Probleme fiktional, die sich aus einer realisierten anarchistischen Gesellschaft ergeben können. Warum Le Guin dasselbe nicht für die Sexualität auf Gethen geleistet hat, bleibt deshalb unverständlich.

Ebenso konstatiert Le Guin, es sei auf Gethen aufgrund der marginal bzw. nicht besonders stark ausgeprägten Sexualität noch nie zu einem Krieg gekommen. Aber das ist kein Gedankenexperiment, sondern eine Unterstellung. Angeblich gibt es auf Gethen keinen Krieg, wohl aber Kampf, Mord, Fehden und Raubzüge. Also: Wo fängt Krieg an und wo hört er auf?

Gleichfalls behauptet die Autorin, dass die Gethenianer ihre Umwelt nicht missbrauchten, trotzdem aber eine Schwerindustrie aufgebaut hätten. Aber genau das ist doch das Problem. Denn Le Guin schildert uns in keiner Weise, wie es möglich ist, eine Schwerindustrie zu unterhalten, ohne die Umwelt zu schädigen. Das wird in ihrem Roman an keiner Stelle dargestellt und daher wird es einfach *unterstellt*. Le Guin interessiert sich nicht für die ökonomische Geschichte der Gesellschaft auf Gethen. Natürlich könnte eine industrielle Entwicklung auf Gethen anders verlaufen sein als in Europa oder sonstwo auf der Welt. Aber der Punkt ist, dass bei Le Guin nirgends von einer Entwicklung die Rede ist, weshalb die Idee von einer Schwerindustrie ohne Umweltschädigung wie ein Märchen klingt. Der Planet Winter macht vielleicht gerade eine Eiszeit durch, was ein Symbol für eine stillstehende Entwicklung sein könnte. Zudem stellt sich auch hier die Frage, was unter „Umwelt“ zu verstehen ist, die angeblich nicht ausgebeutet wird. Die Geheimpolizei von Orgoreyn misshandelt Menschen, sie foltert sie. Gehört der Mitmensch nicht zur Umwelt? Kann man sich einen Menschen vorstellen, der andere Menschen täglich foltert und ansonsten außerordentlich achtsam mit Tieren und Pflanzen umgeht?

Und ein weiterer Punkt ist fragwürdig. Die Autorin schreibt, die Gethenianer hätten nur dann Geschlechtsverkehr, wenn beide Partner dazu bereit wären, weshalb es keine Vergewaltigungen geben könne und sie deshalb weniger Furcht und Schuldgefühle hätten. Abgesehen davon, dass hier unsere Geschlechtsidentität doch wieder auf die Gethenianer projiziert wird, ist das auch in sich nicht stimmig. Erstens weil es auch dann zu Vergewaltigungen kommen kann, wenn beide Partner Geschlechtsverkehr haben wollen, und zweitens, weil Furcht und Schuldgefühle weniger etwas mit Vergewaltigung, sondern mit Scham zu tun haben. Man kann Schuldgefühle haben, obwohl man einen wunderbaren, harmonischen Sexualakt mit einem Menschen hatte, den man liebt, weil Eltern, Lehrer, Priester oder andere Autoritäten den jungen Menschen stets eindringlich vor dem „Missbrauch“ der Sexualität und des Wortes „Liebe“ gewarnt und ihm bereits im vorhinein Schuld-

gefühle eingeimpft haben. Dass es bei den Gethenianern ein Inzesttabu gibt, ist ebenfalls ein Anthropomorphismus und leuchtet nicht ein. Wen meint Le Guin, wenn sie in diesem Zusammenhang von „uns" spricht? Ich weise darauf hin, dass es in der menschlichen Geschichte Gesellschaften gab, in denen Inzest kein Tabu war. Denkbar ist also, dass es das auch auf Gethen *nicht geben muss*, zumal durch das wechselnde Geschlecht die Familienverhältnisse sehr kompliziert werden dürften, was Le Guin aber – und das ist sehr schade – an keiner Stelle des Romans zum Gedankenexperiment macht. Im Roman heißt es eindeutig: „Die Gesellschaft von Gethen ist in ihren alltäglichen Funktionen und ihrer Kontinuität frei von Konflikten, die ihren Ursprung in der Sexualität haben." (121) Da scheint doch eher der Wunsch Vater des Gedankens zu sein. Le Guins Roman nimmt Judith Butlers *Unbehagen der Geschlechter* vorweg. Auch hier geht es darum, das Problem der Geschlechtlichkeit *endgültig* zu lösen.

6.5. James Tiptree jr., Dein haploides Herz

In der Story *Dein haploides Herz (Your Haploid Heart)* von James Tiptree jr.[289] aus dem Jahre 1969 ist der Planet Esthaa im System Auriga Ziel einer Mission der Erde. Das Geschlechtsleben der dortigen Planetenbewohner soll erforscht werden. Das System ist den Menschen der Erde schon seit mindestens einem Jahrhundert bekannt, die Völker dort sind aber noch weitgehend unerforscht. Unterwegs auf diesem Planeten sind der Missionsleiter und Ökologe Ian Suitlov, aus dessen Perspektive die Geschichte erzählt wird, und der Mineraloge und Stratigraph Pax Patton, der ihn begleitet. Die beiden sind Gäste bei einem Diplomaten der Esthaanier, Ovancha. Die beiden Wissenschaftler haben bald den Eindruck, dass die Wissenschaften der Planetenbewohner, der Esthaanier, eher dem Zeitvertreib dienen, und das gleiche scheint für das Militär zu gelten. Innere Medizin, Geburtshilfe und Gynäkologie gibt es in der Zivilisation der Esthaanier nicht. Neben den Esthaaniern existiert ein zweites Volk: die Flenni, bei denen es sich zunächst um eine benachteiligte Minderheit zu handeln scheint, die in der Öffentlichkeit nicht gern gesehen wird. Das Verhältnis zwischen beiden Völkern ist angespannt, ja sogar feindselig. Suitlov und Patton haben den Auftrag, außer in Forschungsfragen sich ansonsten nicht in die inneren Verhältnisse auf Esthaa einzumischen, was sich bald als unmöglich erweisen wird. Suitlov findet heraus, dass die Flenni den Esthaaniern unterlegen sind. „Die Flenni sind schwach, kurzlebig, anfällig und müssen sich gegen Lebewesen behaupten, die sie in jeder Hinsicht übertreffen […] Unter diesen Umständen muss man es den großen Esthaaniern eigentlich hoch anrechnen, dass die kleine Art so lange überdauert hat." (119) Ebenso entdeckt er, dass jede Spezies auf Esthaa ihren tetraploiden Gegenpart hat. Bei einem Besuch in einem Flenn-Dorf steckt ein Kind Suitlov einen Zettel zu. Als Suitlov ihn später entfaltet, liest er die merkwürdige Botschaft: „Doktor von den Sternen, kommt zu uns! Wir beten darum, dass Ihr uns beim Sterben helft." (120) Kurz darauf macht sich Patton mit dem Esthaanier Goffafa in die Vulkanberge auf, doch dann hört man nichts mehr

[289] James Tiptree jr. ist das Pseudonym der US-amerikanischen Autorin Alice B. Sheldon.

von den beiden. Als man den Esthaanier eine Woche später tot auffindet, wird der Mineraloge unter Anklage gestellt, weil er Goffafa angeblich ermordet hat, doch Patton soll in ein Flenn-Dorf geflüchtet sein, um sich der Anklage zu entziehen.

Suitlov fürchtet nicht nur um das Schicksal seines Freundes Patton, sondern er weiß, dass früher einmal, vor etwa einhundert Jahren, der Biologe Harkness auf Esthaa war und unter mysteriösen Umständen ums Leben kam. Der Missionsleiter meint, dass dasselbe nun ihm passieren könnte, weil er glaubt, einer unangenehmen Wahrheit auf der Spur zu sein. Sein Gastgeber Ovancha wirft ihm vor, sich mit abscheulichen Dingen zu beschäftigen. Ian aber versteht ihn falsch und glaubt, es gehe um das Verhältnis der beiden Völker zueinander. Als er Ovancha erzählt, auf der Erde hätten die Völker früher sich gegenseitig auch gehasst, mittlerweile aber lebten sie gemeinsam in einer großen Familie, beendet der esthaanische Diplomat das Gespräch tief beleidigt (vgl. 126f.). Ian verlässt das Haus seines Gastgebers und fährt in das Flenn-Dorf, in dem sich Pax aufhalten soll, wo er diesen auch wiedertrifft. Pax berichtet, Goffafa sei von den Flenni ermordet worden, aber die Esthaanier verübten an den Flenni einen Völkermord. Der Mineraloge erzählt: „Die Esthaanier lassen sie keine Nutzpflanzen anbauen. Wenn die Flenni doch etwas anbauen, kommen die Esthaanier mit einem dieser Gasluftschiffe an und versprühen Gift. Sie vergiften Wasserlöcher." (131) Als eines der Gasluftschiffe das Flenn-Dorf angreift, gelingt es den Flenn mit Hilfe von Suitlov und Patton, es abzuschießen und den Piloten gefangenzunehmen. Schon will Pax die Föderation über den Genozid aufklären, aber Ian glaubt, ihn zurückhalten zu müssen: „Das ist kein Genozid, Pax." (133) Doch Pax informiert die Föderation über den angeblichen Völkermord trotzdem, was Ian für einen Fehler hält, denn dieser hat inzwischen interessante Fakten über das Geschlechtsleben der beiden Völker ermittelt und erklärt seinem Begleiter: „Hast du jemals von der Pflanzenabteilung der Bryophyten gehört, hauptsächlich Moose oder Musci? Oder terrestrischen Tieren namens Hydrae? […] Damit will ich sagen, dass die Esthaanier keinen Genozid begehen. Es ist Elternmord, Kindesmord… vielleicht sogar Selbstmord." (136) Während auf der einen Seite der Pilot der Esthaanier von den Flenni gefangen gehalten wird, haben andererseits die Esthaanier die Frauen der Flenni, die in einer Höhle versteckt waren, aufgespürt und sie ihrerseits gefangen genommen. Als Ian seinem Begleiter Pax weitere Einzelheiten über das Verhältnis zwischen Esthaaniern und Flenni erzählen wíl, geschieht etwas Merkwürdiges.

> „Der esthaanische Pilot, der bislang keuchend und mit rotem Gesicht zusammengekauert dalag, hat sich auf den Rücken gedreht und strampelt wie ein Frosch. Flenni, die im Begriff gewesen waren, nach draußen zu gehen, wenden sich auf seine Schreie hin um […] Eine enorme Konvulsion erfasst den Esthaanier und die beiden Narben in seinen Leistenbeugen schwellen pulsierend an und brechen langsam auf wie gigantische Erbsenschoten, die ihr Innerstes nach außen kehren. Massen von zappelnden Fleischhäufchen kullern aus ihm heraus […] ‚Das… ist ja ein Flenn-Kind'." (138f.)

Der Missionsleiter erklärt seinem Begleiter, dass es sich um einen Generationswechsel handele, bei der sowohl geschlechtliche als auch ungeschlechtliche Generationen entwickelt seien, was bei Säugetieren nicht möglich sei. „Auf Terra gab es das nur bis zu den Moosen und Hydrae […] Die Esthaanier sind keine Tetraploide, Pax, sie sind normale Diploide. Die Flenni dagegen sind haploid. Wandelnde Gameten mit jeweils einem halben Chromosomensatz. Wenn sie sich paaren, bringen sie Esthaanier hervor – die wiederum kein Geschlecht haben, sondern durch Knospung Flenni hervorbringen, und so wechseln sie einander für alle Zeiten ab.“ (139) Die Flenn-Nachkommen der Esthaanier werden heimlich in ein Flenn-Dorf gebracht, während die Nachkommen der Flenni zu den Esthaaniern gebracht werden. Ian spricht von „Pseudofamilien“ (vgl. 140).

Die Esthaanier inszenieren eine Musik, die sie selbst nicht ertragen, weil sie eigentlich keine Musik mögen, um dafür zu sorgen, dass die jungen Flenn-Männer sich mit ihren Frauen paaren, um Esthaanier hervorzubringen. Das ist auch der Grund dafür, warum die Esthaanier die Flenn-Frauen in der Höhle gefangen halten. Doch nach dem Sexualakt altern die Flenni rasant. Der Missionsleiter Ian Suitlov erkennt, dass der frühe Geschlechtsakt, zu dem die Esthaanier die Flenni zwingen, einem bestimmten Zweck dient. „Innerhalb von Monaten wird aus dem kleinen Mädchen eine mannbare junge Frau. Sterben sie auch so schnell, wenn sie sich erst einmal gepaart haben? Nicht anders ist es bei unseren gametenbildenden Pflanzen. Das also ist die Waffe der Esthaanier. Sie zwingen sie dazu, sich immer früher zu paaren und damit zu sterben. Ich schaudere, sehe, wie die Schläfen des Jungen einsinken und blau werden. Er wird als alter Mann erwachen, der auf seinen Tod wartet.“ (144) Mittlerweile peitschen die Esthaanier die Flenni in der Höhle aus Hass aus. Die Esthaanier können die Wahrheit über sich nicht ertragen, es gibt sogar viele, die diese Wahrheit nicht kennen. Aber Ian und Pax beschließen, etwas gegen diese Gewalt zu unternehmen. Sie informieren ihr Schiff, das sich im Orbit des Planeten aufhält und nun mit einem Team landet, das seinerseits irdische Musik einsetzt, um die Musik der Esthaanier zu übertönen, mit der diese die Flenni zum Geschlechtsverkehr anreizen (vgl. 150). Die Esthaanier ziehen sich zurück, die Flenni können befreit werden. Ian erklärt Pax, gegenüber der Föderation darlegen zu wollen, dass er zwar seine Kompetenzen überschritten habe, dass aber die Flenni eine gefährdete Spezies seien. Man sollte versuchen, „‘sie [die Flenni] in ihren Bemühungen zu schützen, eine eigene kulturelle Identität zu bewahren und ihre Lebensspanne zu verlängern, indem man sie daran hindert, so früh miteinander zu‘ – ich unterbreche mich – ‚und eine Wirtschaft aufzubauen‘.“ (154) Am Ende der Geschichte denkt Ian darüber nach, dass die Flenni auch auf die Menschen der Erde eine erotische Anziehungskraft ausüben würden.

Im Gegensatz zu Le Guins Roman *Die linke Hand der Dunkelheit*, in der eine andere Sexualität nur als Phänomen, nicht aber als Problem gesehen wird, inszeniert James Tiptree jr. Sexualität als Streitgegenstand einer außerirdischen Gesellschaft schlechthin. Wenn Le Guin in ihrem Roman sagt, „Die Gesellschaft von Gethen ist in ihren alltäglichen Funktionen und in ihrer Kontinuität frei von Kon-

flikten, die ihren Ursprung in der Sexualität haben," (Die Linke Hand der Dunkelheit, 121) so wird uns bei Tiptree das genaue Gegenteil präsentiert. Dabei wird in ihrer Geschichte *Dein haploides Herz* weder der Geschlechtsakt als solcher noch das Verhältnis der Geschlechter zueinander thematisiert. Vielmehr scheint die Frage der Sexualität zunächst ein Machtkampf zwischen zwei Völkern zu sein. Aber es scheint nur so. Denn wie sich im Verlauf der Erzählung herausstellt, sind Esthaanier und Flenni nur zwei verschiedene „Phasen" ein und desselben Menschenschlages. Ist ein Mensch auf Esthaa ein Esthaanier, so hat er Eltern, die Flenni sind und wird Kinder haben, die Flenni sind. Ein sexueller Akt zwischen zwei Individuen des Menschengeschlechts auf Esthaa bringt nicht den erwünschten Nachwuchs hervor, sondern einen zutiefst unerwünschten, ja peinlichen. Offensichtlich wissen die Esthaanier nicht, was ein sexueller Akt bedeutet bzw. nach sich zieht. Eine sexuelle Aufklärung findet in dieser Gesellschaft nicht statt. Eigentlich müssten Esthaanier wie Flenni von diesem Umstand wissen. Es lässt sich aber vorstellen, dass die Sexualität tabuisiert ist. Geburtshilfe und Gynäkologie gibt es bei den Esthaaniern deshalb nicht, weil man sich dann mit der eigenen Sexualität beschäftigen müsste, die nicht in der Reproduktion des Eigenen besteht, sondern den eigenen Anderen hervorbringt. Das Ergebnis ist der Hass auf den Anderen. Nur die wenigsten Esthaanier kennen die Wahrheit. Und weil dieses Wissen nicht ertragen wird, wird es totgeschwiegen. Ein alter psychologischer Grundsatz besagt, dass man an anderen vor allem das hasst, was man an sich selbst nicht leiden kann. Gehasst wird hier das Fremde, das man nicht kennt oder nicht zu kennen glaubt. Dabei ist es nur die andere Seite des Eigenen. Die Esthaanier geben sich nicht die mindeste Mühe, einmal die Kultur der Flenni mit ihren Errungenschaften zur Kenntnis zu nehmen. Darin haben sie viel mit den rassistischen Kolonialisten unserer eigenen Geschichte gemein. Der Missionsleiter Suitlov versucht den Diplomaten Ovancha von einem friedlichen Zusammenleben der beiden Völker zu überzeugen und versteht zu diesem Zeitpunkt nicht, dass er genau mit diesem Vorschlag ein sexuelles Tabu verletzt, weshalb sich der Diplomat beleidigt zurückzieht. Denn das friedliche Zusammenleben der beiden Völker würde voraussetzen, dass eine sexuelle Aufklärung in der Gesellschaft stattfindet, die gerade hochnotpeinlich vermieden wird.

Man könnte Tiptree vorwerfen, bestimmte Strukturen unserer menschlichen Gesellschaft auf einen anderen Planeten und die dortigen Völker übertragen zu haben. Ausbeutung, Rassismus, sexuelle Tabus, Verfolgung Andersseiender sind typische Vorkommnisse für Gesellschaften auf unserem eigenen Planeten. Diese Fremden sind so gesehen gar nicht fremd, sondern eine bloße Variation menschlicher Verhaltensweisen auf der Erde. Dem möchte ich aber entgegenhalten, dass es Tiptree hier nicht wie Stanisław Lem um die Frage geht, wie man das völlig Fremde erkennen kann und mit ihm möglicherweise kommunizieren könnte. Denn die Autorin präsentiert uns hier mit den Mitteln der „erkenntnisbezogenen Verfremdung" (Suvin) ein Novum: die Übertragung pflanzlicher Vermehrungsweise auf den Menschen. Und daraus ergeben sich für Tiptree die je eigenen sexuellen Probleme in einer Gesellschaft. Rassismus, sexuelle Tabus, Ausbeutung und die

Verfolgung Andersseiender werden in Tiptrees Story auf originelle Weise miteinander verquickt, die zum Nachdenken über die Frage anregt: Was ist der Mensch?

6.6. Star Trek – The next generation, Verbotene Liebe

In der Folge *Verbotene Liebe* der Star-Trek-Fernsehserie *The next generation* aus dem Jahr 1992 gibt es das Volk der J'naii, das eingeschlechtlich ist. Es entspricht damit dem, was wir das dritte Geschlecht genannt haben. Die J'naii haben in einer sogenannten Nullraumtasche ein Shuttle mit zwei Besatzungsmitgliedern verloren, das nun gesucht wird. Die Besatzung des Raumschiffes Enterprise bietet den J'naii an, bei der Suche behilflich zu sein. Hierbei bilden Commander Riker von der Enterprise und der/die J'naii Soren ein Zweierteam, das sich ebenfalls mit einem Shuttle auf die Suche begibt. Da die Menschen der Erde zweigeschlechtlich sind, die der J'naii jedoch eingeschlechtlich, kommt es ständig zu Verwirrungen. Der/Die J'naii Soren sagt: „Es gibt keine Ers oder Sies in einer Spezies ohne Geschlecht." Riker sucht vergeblich nach einem passenden Personalpronomen, da „es" zu sagen, unhöflich wäre. Soren erklärt: „Wir benutzen ein Pronomen, das sich nicht genau übersetzen lässt." Riker bittet Soren um Verzeihung für den Fall, dass ihm ein „Er" oder „Sie" herausrutscht. Im Laufe der Handlung kommen sich die beiden näher. Es ist für Riker schwer zu begreifen, dass es bei den J'naii kein Geschlecht gibt, aber das gleiche gilt umgekehrt für Soren, der/die Schwierigkeiten mit der merkwürdigen Teilung der anderen Spezies hat. Soren interessiert sich für den Unterschied von Männern und Frauen und für den Paarungsablauf beim Menschen. Auch die J'naii kennen die Lust beim Paarungsvorgang. Sind Erdmensch und J'naii sexuell kompatibel? Es ist bei den J'naii streng verboten, ein Geschlecht zu haben, das gilt als anstößig. Riker erfährt in einem der vielen Gespräche mit Soren, dass vor langer Zeit einmal zwei Geschlechter existiert hätten, dann aber hätten sich die J'naii weiterentwickelt. Wer ein Geschlecht hat, gilt als primitiv. Auch die Enterprise-Besatzung diskutiert den Fall von Soren. Während Worf die J'naii geringschätzt, weil alle gleich seien, da es keine Männer und Frauen gäbe, erklärt die Ärztin Dr. Crusher, dass ein Fall anders liege. Worf hält es für unmöglich, dass Soren sich in Riker verlieben könnte, aber Datas Frage „Wieso?" kann er nicht beantworten. Schließlich entdeckt Soren „ihre Weiblichkeit" und bekennt gegenüber Riker, ihn attraktiv zu finden, erklärt aber auch, es würde gefährlich für „sie", wenn das auf „ihrem" Planeten bekannt würde. Gelegentlich werden bei den J'naii Menschen geboren, die sich von den anderen unterscheiden. Es gilt aber als Rückfall in eine Zeit, als es beide Geschlechter noch gab; manche entwickelten männliche, andere weibliche Gefühle. Doch solche Gefühle sind bei den J'naii verboten. Anderssexuelle werden verfolgt, beleidigt, mit Schimpf und Schande belegt, nicht akzeptiert. Man muss ein Doppelleben führen, immer in der Angst, entdeckt zu werden. J'naii, deren geheimes Sexualleben entdeckt wird, müssen sich einer psychotektischen Therapie unterziehen. Soren und Riker küssen sich schließlich. Sorens Affäre mit Riker bleibt jedoch nicht unentdeckt, weshalb Soren bei ihrem Volk vor Gericht gestellt wird. Sie bekennt sich zu ihrer „Weiblichkeit" und dazu, nicht länger lügen zu wollen. Sie sucht das Mitleid und die Achtung des

Gerichts und will nicht länger als Außenseiterin diskriminiert werden. Das Gericht aber kommt zu dem Schluss, dass Soren krank sei und sich einer Behandlung unterziehen müsse. Rikers Bekenntnis vor dem Gericht, sich selbst die Schuld für die Affäre zu geben, weist Soren zurück, auch sein Versuch, Soren zu überreden, auf die Enterprise zu kommen, scheitert. Als Riker seinem Vorgesetzten Captain Picard erklärt, er wolle Soren auf die Enterprise bringen, erinnert dieser ihn an die oberste Direktive: dass es keine Einmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Völker geben dürfe. Riker aber verstößt dagegen und versucht mit Hilfe seines Freundes Worf, Soren zur Enterprise zu entführen. Doch es ist bereits zu spät: Soren ist schon erfolgreich „therapiert" worden und hat ihre Gefühle für Riker verloren.

In ihrer Kritik zu dieser Folge schreibt Katja Kanzler, dass das Volk der J'naii homogen und langweilig wirke. Alle J'naii trügen weit geschnittene Kleidung in braunen Farben, kennten keine Verschmückung, trügen alle denselben Haarschnitt und agierten auf leidenschaftslose Weise. Es handele sich um ein androgynes Volk.[290] Kanzler meint, dass diese Star-Trek-Episode einerseits als allegorische Repräsentation sexueller Differenz und als Kritik der Diskriminierung sexueller Wünsche verstanden werden könnte. Sie selbst verstehe die Folge aber eher so, dass Sorens „Devianz" in ihrer Identifikation mit dem binären Gendersystem und innerhalb der heterosexuellen Matrix bestehe. Ihre Position der Marginalität und Unterdrückung werde konstruiert durch die Differenz zu einer queeren Kultur und Widerstand gegen sie. In dieser Folge sei es die queere Gemeinschaft, die Intoleranz und Unterdrückung kundgebe. Heterosexualität werde mit Freiheit assoziiert. Kanzler bezeichnet dies als ein Re-coding von Homophobie als Heterophobie, die Hand in Hand mit der negativen Beschreibung der J'naii-Gesellschaft gehe.[291] Die Abwesenheit einer *gender*-Differenz, die durch die Auge der binären *gender*-Matrix sichtbar werde, werde genommen, um den Mangel an Differenz in der androgynen Gemeinschaft als monolithisch und langweilig zu bezeichnen. Soren blühe auf, je mehr sie Teil der heterosexuellen Gemeinschaft werde. Star Treks *The next generation* entpuppe sich als homophob. Indem die J'naii nur von Frauen dargestellt würden, werde das Erzählpotential reduziert, um das binäre Gendersystem herauszufordern. Statt Raum für ein alternatives Konzept von Gender zu liefern, kulminiere die Androgynie in Sorens Outing als Frau und in einem Kuss mit Riker. Der heterosexuelle Imperativ werde als natürlich hingestellt. Sexuelle Ambivalenz und nicht-heterosexuelle Wünsche seien etwas, das in Star Trek *The next generation* zwar diskutiert werden könne, aber Queerness werde als etwas Bedrohliches beschrieben.[292]

[290] Vgl. Kanzler, Infinite Diversity, 211.
[291] Vgl. Kanzler, Infinite Diversity, 212.
[292] Vgl. Kanzler, Infinite Diversity, 213.

Nadja Sennewalds Kritik an dieser Star-Trek-Folge geht in dieselbe Richtung. Nach außen wirkten die J'naii uniform, kontrolliert, zurückhaltend und humorlos. „Die Eingeschlechtlichkeit der J'naii wird nicht als alternatives Drittes Geschlecht dargestellt, sondern als uniformierte und gleichgeschaltete Geschlechtslosigkeit."[293] Zwar seien die J'naii offiziell geschlechtslos, aber würden, wie bereits erwähnt, ausschließlich von Frauen dargestellt. Im Grunde, so Sennewald, arbeite *Star Trek* mit patriarchalischen Klischees. Als Soren, der/die sich im Laufe der Folge zu Riker sexuell hingezogen fühlt, bei einem Shuttleunfall verletzt wird, wird sie von Riker gerettet. Damit sei „die übliche Konstellation des männlichen rettenden Helden und der hilflosen Frau in Not etabliert […] Soren wird durch Rikers Verhalten entmündigt und verkindlicht. In den gezeigten Berührungen zwischen Riker und Soren wird die Hierarchie zwischen den beiden festgeschrieben."[294] Auch durch die Körpersprache (breitbeiniges Sitzen bei Riker, geschlossene Knie bei Soren) würden Rikers Männlichkeit und Sorens „Weiblichkeit" affirmiert.[295] Sennewald erkennt die Vergleichbarkeit der Kultur der J'naii mit der früheren Verfolgung von Homosexuellen in unseren eigenen Gesellschaften. „Vor Gericht hält ‚sie' [Soren] ein Plädoyer für Toleranz, in dem alle Klischeeregister über die Vorstellungen eines homosexuellen Werdegangs gezogen werden: Das Bewusstwerden des Andersseins, das Versteckspiel, die Subkultur der Gleichgesinnten, das Outing, das Unverständnis der Gesellschaft, die Angst vor der drohenden Umprogrammierung."[296] Die J'naii würden als eine lustfeindliche Gesellschaft dargestellt, welche die Sexualität implizit tabuisiere. Sennewald kritisiert jedoch diesen Ansatz: „Die Gleichsetzung von Geschlechterrollen und sexueller Orientierung […] stellt die vorherrschende Geschlechterordnung nicht infrage, sondern bestätigt sie […] Die Folge, die eigentlich eine Parabel auf den gesellschaftlichen Umgang mit Homosexualität zu sein behauptet, zementiert im Gegenteil Heterosexualität als Normalmodell."[297]

Ich kann diesen Kritiken hier nicht beipflichten. Das beginnt schon bei der Bezeichnung der J'naii als queere Kultur. Nein, die J'naii sind eben keine queere Kultur. Was queer ist, ist nämlich eine Frage der Perspektive. Nicht die J'naii sind queer, sondern aus ihrer Sicht sind es Soren und mithin wir Menschen der Erde als heteronormative Gesellschaft. Die Norm bei den J'naii dagegen ist Asexualität bzw. Eingeschlechtlichkeit. Weder Kanzler noch Sennewald interessieren sich dafür, dass es um die Perspektive des Anderen (in diesem Fall der J'naii) geht. Das Faktum, dass Science Fiction einen Verfremdungseffekt hat, ignorieren die beiden Kritikerinnen. Kanzler und Sennewald suchen eher auf eine inquistorische Art und Weise nach allem, was irgendwie verdächtig ist, sexuelle Abweichung zu diskrimi-

[293] Sennewald, Alien Gender, 210.
[294] Sennewald, Alien Gender, 211.
[295] Vgl. Sennewald, Alien Gender, 211.
[296] Sennewald, Alien Gender, 212.
[297] Sennewald, Alien Gender, 213.

nieren. Sie sind dermaßen auf die Unterdrückung *des* Anderen fixiert, dass *etwas* anderes gar nicht in den Blick kommt. Was soll es heißen, wenn Katja Kanzler formuliert: Statt Raum für ein alternatives Konzept von Gender zu liefern, kulminiere die Androgynie in Sorens Outing als Frau und in einem Kuss mit Riker?[298] Sind etwa die Autoren von *Star Trek* dazu verpflichtet, ein solch alternatives Konzept zu liefern? Ist es wohl möglich und erlaubt, Sexualität anders darzustellen als bestimmte Kritikerinnen sich das wünschen? Oder wäre eine andere Art der Darstellung bereits diskriminierend? Merkwürdig ist ebenfalls die Behauptung, die J'naii seien leidenschaftslos, kontrolliert, zurückhaltend und humorlos. Wenn damit gesagt werden soll, dass die J'naii damit negativ konnotiert werden (sollen?), ist dem zu widersprechen, denn das sind genau die Eigenschaften, die auf das Volk der Vulkanier zutreffen, das aber im *Star-Trek*-Universum positiv konnotiert ist.

Dass Nadja Sennewald Sorens Plädoyer für Toleranz und ihren Kampf gegen Diskriminierung von Andersgeschlechtlichkeit zum Klischee herabwürdigt, ist mir unverständlich. Ebenso unverständlich ist ihre Behauptung, Soren würde durch Riker entmündigt und verkindlicht. Ich habe Soren eher als „Frau" wahrgenommen, „die" weiß, was „sie" will und für „ihre" Rechte kämpft. Nicht nachzuvollziehen ist ebenso Sennewalds Bemerkung, dass in dieser *Star-Trek*-Folge die vorherrschende Geschlechterordnung nicht infrage gestellt, sondern bestätigt werde.[299] An dieser Stelle möchte ich die Gegenfrage stellen: Hat *Star Trek* aus irgendeinem Grund die Verpflichtung, die vorherrschende Geschlechterordnung anzuzweifeln? Oder haben die Autoren von *Star Trek* an anderer Stelle (die ich dann zugegebenermaßen nicht kennen würde) davon gesprochen, Sexualität grundsätzlich im Sinn einer kritischen, antidiskriminierenden *gender*-Forschung gestalten zu wollen? Katja Kanzler meint, man könne diese Geschichte im Sinne einer allegorischen Repräsentation sexueller Differenz und als Kritik der Diskriminierung sexueller Wünsche verstehen.[300] Und anders verstehe ich diese Geschichte in der Tat nicht. Es geht hier nicht darum, dass unter der Hand doch wieder das heterosexuelle Schema gegen jedes andere (sei es homo- oder transsexuell, divers oder queer) ausgespielt wird, sondern darum, dass Sexualität für Soren als etwas *Befreiendes* erlebt wird. Es geht nicht um den Gegensatz heterosexuell-anderssexuell, sondern um Uniformität versus Freiheit. Dass eine Gesellschaft, die nur ein Geschlecht kennt, auf andere Gesellschaften, die mehr als nur ein Geschlecht haben, uniform wirken könnte, liegt auf der Hand. In dieser uniformen Gesellschaft entdeckt sich Soren als *Individuum*, das aufgrund seiner erlebten Individualität aus der vorgeschriebenen Norm herausfällt. Die J'naii kennen keinen sexuell begründeten Individualismus und genau das ist Sorens Problem. Die Tatsache, dass Soren eine besondere Individualität entwickelt, wird übrigens weder von Kanzler noch von Sennewald erwähnt.

[298] Vgl. Kanzler, Infinite Diversity, 213.
[299] Vgl. Sennewald, Alien Gender, 213.
[300] Vgl. Kanzler, Infinite Diversity, 213.

Die Entwicklung von Soren bzw. die Entdeckung ihrer Weiblichkeit erinnert an Ursula K. Le Guins Roman *Die linke Hand der Dunkelheit*, in der Estraven durch die eindeutige Männlichkeit von Genly Ai dazu angeregt wird, eine Frau zu werden bzw. die weibliche Seite ihrer Person zu entwickeln. Auch diesem Roman könnte man Homophobie unterstellen. Denn nirgendwo auf Gethen entwickelt sich in der Kemmer Gleichgeschlechtlichkeit.

Zuletzt wollen wir uns – jenseits aller queeren Sexualtheorie – einer ganz anderen Form der Sexualität zuwenden, die man nicht queer, sondern pervers nennen kann. Eine solche Form von Sexualität demonstriert uns J.G. Ballard in seinem Roman *Crash*, der auch von David Cronenberg verfilmt worden ist. Ich möchte mich hier nur an die verschriftlichte Version des Romans halten.

6.7. J.G. Ballard, Crash

In J.G. Ballards Roman *Crash* (1973) wird zwar von der grundlegenden binären Struktur des Geschlechtslebens ausgegangen, aber das, was der Autor präsentiert, kann für das Geschlechtsleben in unserer Gesellschaft nicht als normativ gelten. Das gesellschaftliche Leben, wie Ballard es uns hier zeichnet, ist eines, das die Sexualität vollkommen pervertiert hat.

J.G. Ballard leitet seinen Roman *Crash* mit den Worten ein: „Wir haben die Zukunft als eine von vielen uns offenstehenden Möglichkeiten in die Gegenwart integriert. Entscheidungsmöglichkeiten vermehren sich zusehends um uns, wir leben in einer fast infantilen Welt, in der jede Forderung und jede Möglichkeit, sei es nun hinsichtlich von Lebensstil, Reisen, Geschlechterrollen und Identitäten, beinahe augenblicklich befriedigt werden kann.“ (10) J. G. Ballard inszeniert sich in diesem Roman selbst als Ich-Erzähler, der ein Freund des eigentlichen Protagonisten Vaughan ist. *Crash* ist ein pornographischer Roman, der zeigt, wie die Menschen einander gegenseitig als Sexualobjekt benutzen. Der Held des Romans, Vaughan, ist ein Mensch, der seine Sexualität durch das Erleben von Autounfällen seiner Mitmenschen ebenso befriedigt wie mit gefährlichem passivem Autofahren. Vaughan beginnt damit, den Polizeifunk abzuhören, zu Unfallstellen zu fahren und die Verletzten mit der Kamera aufzunehmen. Die Unfallwunden lösen bei Vaughan erotische Schauer aus (vgl. 20f.) Er phantasiert alle möglichen Autounfälle mit irgendwelchen Menschen. „Vaughan erdachte Massenkarambolagen eingeschworener Feinde, Haßtode, die mit im Rinnstein brennendem Benzin gefeiert wurden, während der Lack der Wagen sich im Licht der Nachmittagssonne über den Provinzstädtchen ausbeulte. Er stellte sich spezielle Unfälle entflohener Sträflinge vor oder Unfälle von Hotelempfangsdamen nach Feierabend, die zwischen den Lenkrädern und den Lenden ihrer Liebhaber eingekeilt waren, die sie masturbierten.“ (23) Das Aufschlitzen und Zerquetschen von Menschenleibern verursachen ihm erotisches Vergnügen. „In seiner Vorstellung sah Vaughan die ganze Welt in einem einzigen simultanen Verkehrsunfall sterben.“ (26) Seine Freunde akzeptieren diese perverse Erotik des Autounfalls. James selbst, der Ich-Erzähler, hält die Besessenheit Vaughans für die eines Wahnsinnigen. Eines Tages erleidet James selbst einen

Unfall mit einem Ehepaar, bei dem der Mann ums Leben kommt. James wird in ein Unfallkrankenhaus gebracht. Je öfter er über Vaughan und seine Unfallerotik nachdenkt, desto intensiver gerät er in den Bann dieses Mannes. Bald wird alles, wovon der Ich-Erzähler berichtet, mit Sexualität in Verbindung gebracht: Ärztinnen, die im Krankenhaus arbeiten, medizinisches Werkzeug im Krankenhaus, die Sekretärin seiner Frau oder Autofahrten. Immer öfter fokussiert er sich auf Autounfälle, was nach seiner Entlassung aus dem Krankenhaus besonders deutlich wird. Im Auto unterwegs meint er zu seiner Frau: „Es scheinen dreimal soviel Wagen unterwegs zu sein wie vor meinem Unfall." (64) James fährt mit seiner Freundin Renata an den Ort seines Unfalls und hat dort Sex mit ihr im Wagen. Dieser Ort zieht ihn magisch in seinen Bann. In seinem Auto hat er später Sex mit einer Prostituierten, nachdem er auf dem Deck eines Parkhauses seinen Wagen abgestellt hat. Ebenso geht James eine sexuelle Beziehung mit der Witwe des Unfallopfers ein. Alle sexuellen Akte dieses Romans finden in Autos statt. James und Vaughan begeben sich auch in ein Straßenverkehrsforschungslabor, in dem Unfallszenen nachgestellt werden, die sich die beiden ansehen. So werden bei einem nachgestellten Unfall zwischen einem Auto mit einer vierköpfigen Familie und einem Motorradfahrer die Köpfe der Puppen „abrasiert". Vaughan und James genügen die einfachen Sexualakte im Auto bald nicht mehr, sondern sie steigern die Gefahr, indem der eine während der Fahrt einen Unfall provoziert, während der andere dabei auf der Rückbank Sex mit einer Prostituierten hat. James kommentiert: „Mir war klargeworden, daß ich den Geschlechtsakt hinter mir durch meine Fahrweise kontrollieren konnte. Vaughan reagierte spielerisch auf unterschiedlichen Straßenbelag oder Beschaffenheit des Straßenrands." (165) Letztlich entwickeln die beiden Männer eine homoerotische Neigung zueinander. Als sie an einem Unfall vorbeifahren, nimmt Vaughan alles mit seiner Kamera auf. Es sammeln sich viele Schaulustige, aber keiner zeigt Betroffenheit, vielmehr ruft der Unfall mit drei Autos bei der Menge sogar unterschwellige sexuelle Gefühle hervor. Vaughan und James vergleichen Autokarosserien mit menschlichen Körpern.

> „Für Vaughan simulierten die farbigen Innenräume des Lincoln und anderer Limousinen, die er allabendlich für etwa eine Stunde stahl, exakt die Hautstellen der jungen Hure, die er entkleidete, während ich dunkle Schnellstraßen entlangfuhr. Ihre bloßen Schenkel modulierten Armaturen von pastellfarbenem Vinyl, die konischen Lautsprecher rekapitulierten die Konturen ihrer spitzen Brüste. Ich sah das Innere eines Automobils als ein Kaleidoskop erleuchteter Teile der Körper junger Frauen. Diese Anthologie von Handgelenken und Ellbogen, Schenkeln und Genitalien, bildeten immerfort sich verändernde Verbindungen mit den Konturen der Automobile." (194f.)

Die nächste Steigerung der Gefahr besteht darin, dass Vaughan und James vor der Autofahrt Drogen nehmen. Auf einem Schrottplatz, auf dem sie ihren Wagen parken, leben sie ihre homoerotischen Neigungen aus. Während es so scheint, als kehre James zu einem geregelten Leben zurück, verkommt Vaughn immer mehr, gibt seine Wohnung auf und fristet sein Dasein nur noch in Autos, in denen auch an

Körperpflege nicht mehr zu denken ist. Schließlich stirbt er bei einem Verkehrsunfall (vgl. 246).

In einem Interview, das Werner Fuchs und Joachim Körber im Herbst 1982 mit J.G. Ballard führten, erklärte dieser, dass er zu dem Thema Autounfall vorab eine Ausstellung gemacht habe, weil er habe wissen wollen, wie das Publikum darauf reagiere. Drei Automobile mit schweren Unfallschäden wurden in einer Galerie in London ausgestellt, die ansonsten ganz nüchtern gehalten war. Zu sehen waren ausschließlich die Schrottautos, es gab auch keine Erklärung, was das zu bedeuten hatte. Zur Eröffnung interviewte eine barbusige junge Frau die Zuschauer, die mit Alkoholika versorgt wurden.[301] Ballard berichtet, dass die Zuschauer auf die Ausstellung sehr eigenartig reagiert hätten.

> „Und das Mädchen, das die Interviews machte, sollte das eigentlich ganz nackt tun, und sie war auch dazu bereit gewesen, aber als sie die Autos sah, weigerte sie sich entschieden. Und als sie die Interviews machte und die Leute sich selbst auf den Monitoren inmitten der Unfallwagen interviewt sahen, wurde sie um ein Haar auf dem Rücksitz des Pontiac vergewaltigt. Und auch die Autos wurden schlimm zugerichtet, solange sie ausgestellt waren, die Reste der Scheiben mit Flaschen eingeschlagen, und so weiter. Das Ergebnis dieses Tests jedenfalls war außerordentlich seltsam, und ich hatte ganz offensichtlich einen Nerv der Leute berührt, einen psychologischen Nerv. Viele Leute kamen mehrmals in die Ausstellung, nur um die Autos anzugreifen und noch weiter zu zerstören. Diese Ausstellung überzeugte mich letztlich davon, daß ich *Crash* schreiben sollte.“[302]

Für Joachim Körber rückt Ballard das Automobil und die Sexualität in den Mittelpunkt des menschlichen Destruktionstriebs. Das Automobil biete die Möglichkeit des Auslebens sexueller Phantasien. Es sei aber auch „ein ultimates Mittel zur Selbstzerstörung, wobei das Konzept der hohen Geschwindigkeit, die im Automobil und seinem stromlinienförmigen Aufbau unterbewusst stets gegenwärtig ist, dem zusätzlich Vorschub leistet.“[303] Darüber hinaus hätten Magazine, Fernsehen und Videokultur eine „Über-Realität“ (Baudrillard) geschaffen, die das wirkliche Leben der Menschen hinter einem mythischen Schleier verkläre. Die Wirklichkeit der modernen Welt, die sich den Rezipienten eröffne, bilde einen Alptraum aus Gewalt und lebensfeindlicher Umweltgestaltung.[304]

Für den französischen Philosophen Jean Baudrillard geht es in Ballards Roman um eine Technologie, die letzten Endes den Körper zerstört. Angesprochen werde der Verlust der Einheit des Subjekts, eines Körpers, der mit Technologie in ihren verletzenden Dimensionen vermischt werde. Die sexuellen Verwundungen und Vergnügungen seien nur besondere Fälle ausgeübter Gewalt, Zeichen einer Sexualität ohne Referenz und ohne Grenzen. Wirkliche „erogene“ Zonen würden verab-

[301] Vgl. Fuchs / Körber, Interview, 119.
[302] Fuchs / Körber, Interview, 120.
[303] Körber, Die hermetische Welt der Moderne, 134f.
[304] Vgl. Körber, Die hermetische Welt der Moderne, 136f.

schiedet. Es gäbe keinen Affekt dahinter, keine Psychologie, keinen Wunsch, keine Libido. Auch von Sadismus oder Masochismus könne man hier nicht sprechen. Das Auto sei kein Appendix eines domestizierten, immobilen Universums. Es gäbe nur unaufhörliche Figuren der Zirkulation. Der Unfall sei das Allgegenwärtige, die elementare, unwiderrufliche Figur, die Banalität der Anomalie des Todes. Er gebe dem Leben Form, er sei der Sex des Lebens. Die magnetische Sphäre des Automobils, das ganze Universum mit seinen Tunneln, Autostraßen, Brücken und Kreuzungen, das mobile Wohnen als universaler Prototyp, sei eine Metapher des modernen Lebens. Hier würden Tod und Sex auf derselben Ebene gelesen wie der Körper: ohne Phantasma, ohne Metapher, ohne Sätze. *Crash* sei verführerisch gerade wegen der Entblößung aller Bedeutung. Ein „sexueller Wunsch" sei nichts als die Möglichkeit, die Körper hätten, indem sie ihre Zeichen kombinierten und austauschten. Sex, wie wir ihn kennten, sei nichts als eine Notiz, der sich der Körper öffne, aber nicht durch die Natur, sondern durch einen Kunstgriff, ein Simulacrum, einen Unfall. Alle erotischen Termini dieses Romans seien technisch. Sex werde zu einer funktionalen Sprache. Vergnügen (ob nun pervers oder nicht) werde von einem technischen Apparat vermittelt. Untrennbar verbunden mit der Vermischung von Technologie und Sex seien der Fotoapparat und das Kino. Dieses Universum wäre nichts ohne seine hyperreale Abtrennung. Ohne die Verdoppelung, das Enthüllen des visuellen Mediums könne die Fusion von Technologie, Sex und Tod nicht funktionieren. In *Crash* sei alles hyperfunktional, denn Verkehr und Unfall, Technologie und Tod, Sex und Simulation seien wie eine einzige, große, synchrone Maschine. Das sei es, was *Crash* von anderer Science Fiction unterscheide: hier gäbe es nicht mehr Fiktion oder Wirklichkeit, es sei vielmehr die Hyperrealität, die beides abschaffe. *Crash* sei der erste große Roman über das Universum der Simulation.[305]

Florian Cord hat Ballards Roman als Widerstand und Protest gegen die entfremdende Wirklichkeit bezeichnet. Die Unfälle und Verwundungen seien *events* im besten Sinn des Wortes, etwas Transformatives, verbunden mit einem Novum. Was sich ereigne, sei eine Subversion des Sexualitätsdispositivs, von dem Foucault spreche. Zunächst sei zu bemerken, dass die Landschaft in *Crash* immer nur aus dem Beton und dem Stahl der Stadt bestehe. Der Roman inszeniere die Realisierung der technokratischen Vision eines perfekten kybernetischen Reichs von Instrumentalität und totaler Kontrolle. Neben dem Sex, den Unfällen und den Verwundungen werde vor allem von Straßen, Autobahnen, Umwegen, Kreisverkehr, Kreuzungen, Straßenüber- und -unterführungen, Flughäfen und dergleichen gesprochen. Cord nennt dies die politische Ökonomie der Geschwindigkeit, denn Geschwindigkeit sei Macht. Ballards Roman sei ein Widerstand gegen die Kontrolle des Verkehrs. Der Romancier vermute, so Cord, dass in Zukunft unsere Freiheit im Straßenverkehr abgeschafft werde durch Elektronik, automatische Signale oder Barrieren. Man denke auch etwa an das autonome Fahren, das zur Zeit entwi-

[305] Vgl. Baudrillard, Simulacra and Simulations, 111-119. Vgl. dazu auch Bukatman, Terminal Identity, 292f.

ckelt werde. Vaughan und die anderen Charaktere nutzten die Geschwindigkeit auf subversive Weise. Das Unfallauto werde zur Unterbrechung des sanften Verkehrsstroms verwendet. Die Selbstvernichtung des Protagonisten könne als Provokation der „Bio-Macht“ (Foucault) angesehen werden. Der Verkehr werde zu einer immensen bewegungslosen Pause, Cord vergleicht diesen mit einem kosmischen Stillstand.[306] Hinzu trete, dass die Dialektik von öffentlicher und privater Sphäre erodiere. Was die private Sphäre gewesen sei, die eigenen vier Wände, komme in einem Roman, der hauptsächlich auf der Straße spiele, kaum vor. Die Welt dieses Textes sei andererseits von öffentlichen Räumen leer. In *Crash* erschienen alle Räume verflacht, homogenisiert und bedeutungsleer. Es gäbe keine *agora* mehr, keine *polis* und keine Bürger. Schon die erste Seite von *Crash* entführe uns in eine Welt von Autobahnen, Hotels, Filmstudios und Parkhäusern, später erweitert durch Supermärkte, Nachtcafés, Geschäftszentren und Tankstellen, von Marc Augé „Nicht-Orte“ genannt, weil sie rein funktional seien. Dazu zählten auch Hotelketten, Ferienclubs, Vergnügungsparks, Flughäfen und Bahnhöfe. Ballard, zugleich Ich-Erzähler des Romans, sehe sein Appartement von Schnellstraßen, Wohneinheiten, Tankstellen und Supermärkten umgeben. Die Landschaft seines Lebens, des Erzählers, sei ein künstlicher Horizont.[307] Der Roman betone die Mediatisierung aller Beziehungen, auch die sexuellen. In *Crash* gäbe es gar keinen Kern von Identität, sondern nur ein Palimpsest kultureller „Texte“. Vaughan sei jemand, der nur verschiedene Posen einnehme und sich selbst dramatisiere. Ballards Charaktere suchten die Extreme von Schmerz und Gewalt. Dieser Diskurs, das Feiern der Wunden, gehe eine Verbindung zwischen Authentizität bzw. Realität und extremer körperlicher Erfahrung ein.[308] In *Crash* nehme das kulturell Verworfene einen zentralen Raum ein: Fäkalien, Urin, Blut, Samen, Erbrochenes, Schleim, Schmutz, verwundete Körper, Leichen. Aber für Ballards Protagonisten habe das Verworfene seinen Ekel verloren. Die Hauptcharaktere des Romans seien im Grunde Nicht-Subjekte, die in einem fluiden Universum umherwanderten. *Crash* präsentiere die Begegnung mit dem Verworfenen als Emanzipationsprozess. Vaughans und James' Selbstverwerfung sei ein politischer Akt, ein Widerstand gegen die sozialen Grenzkontrollen. In *Crash* gäbe es weder Ganzheit noch Reinheit.[309] Der Roman wehre sich gegen den Schönheitsimperativ. Ballard weise darauf hin, dass die unzähligen devianten Sexualakte, die sich die Protagonisten gönnen, im Kontext des Auftauchens einer radikal neuen Sexualität gesehen werden müssten. Diese Sexualität sei der Wille zur Perversion. Alle Tabus würden gebrochen und abgeschafft. Es gehe um eine Bewegung in den negativen Raum jenseits von Gesetz und Struktur der Bedeutung. *Crash* sei die Erarbeitung einer anderen Ökonomie von Körpern und Vergnügen. Unfälle, Autos, Wunden, Gewalt, Schmerz, Körper

[306] Vgl. Cord, Ballard's Politics, 18-24.
[307] Vgl. Cord, Ballard's Politics, 25-27, mit Verweis auf Michael Hardt / Antonio Negri, Empire, 2000.
[308] Vgl. Cord, Ballard's Politics, 39f.
[309] Vgl. Cord, Ballard's Politics, 44-46. Vgl. dazu auch Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft I, 280-293.

würden zu Quellen des Vergnügens. Die endlosen Perversionen markierten eine experimentelle und kreative Unternehmung im Sinne Foucaults. Der Ich-Erzähler habe Sex mit einer verkrüppelten jungen Frau, die der Meinung sei, „daß die gewöhnlichen Kontaktstellen der Sexualität – Brüste und Penis, Anus und Vulva, Nippel und Klitoris – für uns keinerlei Genüsse bereithielten." (202) Man könne von einer Anarchisierung des Körpers sprechen.[310] Gewalt werde auch durch das Auto repräsentiert, das zum Lokus der Sexualität werde. Autofahren und Geschlechtsverkehr würden zu Modellen füreinander, die Charaktere würden einander vertrauter durch ihre Maschinen. Damit stelle der Roman Korrespondenzen zwischen Mensch und Maschine her. Der Zusammenbruch der Unterscheidung zwischen Mensch und Maschine führe zum Cyborg, den Donna Haraway bereits vorausgedacht habe, für die der Cyborg unsere künftige Ontologie sei.[311] Die Verletzungen des Körpers durch die Unfälle könne als Weise der Transformierung von Körper und Sexualität von einem System arrangierter Zeichen hin zu einem Material für den symbolischen Austausch gelesen werden. Die Sexualität mutiere zu einem abstrakten Ritual, frei von allen Gefühlen. Die Pornographie habe die Tendenz, kein Geheimnis intakt zu lassen und auch das kleinste Detail in das Reich der Sichtbarkeit zu ziehen. Vaughans Bilder zeigten Details sexueller Akte, Teile verunglückter Autos, verletzter Körper und Körperteile. Das Photo werde zum Abbild einer fraktalen Welt, aber an Menschen sei Vaughan dabei nicht interessiert. Seine Bilder hätten keine Moralität.[312]

Crash ist ein postmoderner Roman, in dem die Sexualität des Menschen technifiziert bzw. maschinisiert wird. Damit wird sie von jeder Empathie „befreit". Sexualität hat mit intensiver und intimer menschlicher Beziehung nichts mehr zu tun. Die postmoderne Gesellschaft hat die Welt des Menschen mit „Nicht-Orten" (Marc Augé) wie zum Beispiel Straßenverkehr, Flughäfen, Bahnhöfen oder Industrieanlagen sowie technischen Geräten aller Art dermaßen umstellt und infiltriert, dass der Mensch selbst zu einem technischen Wesen geworden ist. Er definiert sich als Funktion, als Maschine und scheint seinen höchsten Zweck darin zu sehen, sich den Robotern und Automaten anzugleichen, mit denen er sich umgibt.[313] Wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen? Weshalb umstellen wir uns selbst mit Automaten? Woher ist der Roboter gekommen?

7. Die Herkunft der Roboter

Das Motiv des vom Menschen hergestellten menschenähnlichen Wesens ist schon alt und taucht nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Folklore und der Sage auf. In der Regel sind diese Wesen dienstbare Geister des Menschen, auf die man sich verlassen kann. Ich will hier zunächst der Frage nach der Herkunft des

[310] Vgl. Cord, Ballard's Politics, 49-54.
[311] Vgl. Cord, Ballard's Politics, 56-59. Zum Cyborg bei Haraway vgl. u. S. 245ff.
[312] Vgl. Cord, Ballard's Politics, 74-79.
[313] Vgl. Giegerich, The Soul's Logical Life, 227.

Roboters nachgehen und im Anschluss daran die Frage diskutieren, ob Roboter denken können.

7.1. La Mettrie, Die Maschine Mensch

Die Idee, der Mensch könnte eine Maschine sein oder gar, er wäre nichts anderes als eine Maschine, kann bis auf die Einführung der exakten Wissenschaften im 16./17. Jahrhundert zurückgeführt werden. Es ist kein Wunder, wenn Descartes' Behauptung, Tiere seien nichts weiter als Automaten, im 18. Jahrhundert von La Mettrie weitergedacht wird, der Mensch sei nichts weiter als eine Maschine. Die Bedeutung von La Mettries Werk *L'homme machine* aus dem Jahre 1751 kann für die Gegenwart gar nicht überschätzt werden. In einer Zeit, in der diskutiert wird, inwiefern der Mensch ein Cyborg werden könnte oder wie der Geist in einen Computer eingesperrt werden könnte (Posthumanismus), darf eine bestimmte Denklinie innerhalb der Aufklärung, die den Menschen auf seine bloße Materie reduziert, durchaus als wegweisend betrachtet werden.

Voraussetzung für La Mettries Lehre ist die Setzung der Materie als ein Absolutes, als absolute Ursache von allem, das existiert, womit er sich in Gegensatz zur bisherigen philosophischen Tradition des Abendlandes stellt. La Mettrie schreibt: „Descartes und alle Cartesianer […] haben den gleichen Fehler gemacht. Sie haben zwei deutlich unterschiedene Substanzen im Menschen angenommen, als ob sie sie gesehen und genau gezählt hätten."[314] Damit kritisiert La Mettrie den von Descartes beschriebenen Dualismus von Geist (*res cogitans*) und Materie (*res extensa*). La Mettrie distanziert sich vom Offenbarungsglauben und erklärt, dass uns keine Autorität, sondern allein Vernunft, Erfahrung und Beobachtung leiten dürften. „Der menschliche Körper ist eine Maschine, die selbst ihre Triebfedern aufzieht – ein lebendes Abbild der ewigen Bewegung."[315] Alle Bewegungen, die der menschliche Körper ausführe, könnten mechanisch erklärt werden. Alle Körperbewegungen (wie etwa Verengung der Pupille, Schließen der Poren, Anspannung von Herz, Muskeln und Arterie, Erektion) verliefen mechanisch. Die Triebfeder all dessen sei die Seele. Und dieses Prinzip habe seinen Sitz im Gehirn. Auch die Krankheiten der Einbildungskraft seien damit erklärbar. Der Anblick einer schönen Frau wecke Begierden, weil Muskeln in Übereinstimmung mit der Einbildungskraft gerieten.[316] Und auch der Wille sei der Macht der Nerven untergeordnet.[317] Die Quintessenz aus alledem lautet für La Mettrie: „Urteilen wir also nach dem, was wir sehen, über das, was sich der Neugier unserer Augen und unserer Nachforschungen entzieht, und imaginieren wir nichts darüber hinaus."[318] Für La Mettrie gibt es nur eine einzige Substanz im Universum: die Materie.

[314] La Mettrie, Die Maschine Mensch, 21.
[315] La Mettrie, Die Maschine Mensch, 35.
[316] Vgl. La Mettrie, Die Maschine Mensch, 103-105.
[317] Vgl. La Mettrie, Die Maschine Mensch, 109.
[318] La Mettrie, Die Maschine Mensch, 133.

In diesem Zusammenhang erklärt Fritjof Capra den Unterschied von Maschinen und Organismen. Maschinen würden gebaut, Organismen dagegen wüchsen. Auch Organismen ließen Regelmäßigkeiten und Verhaltensmuster erkennen, aber die Zusammenhänge zwischen den Teilen seien nicht starr festgelegt. Maschinen funktionierten nach der Kette von Ursache und Wirkung, ein Organismus aber durch das wiederkehrende Informationsmuster einer Rückkoppelungsschleife. Ein lebendes System organisiere sich selbst. Eine Maschine müsse mit ihrer Umwelt nicht in Wechselwirkung stehen, um funktionieren zu können, lebende Organismen aber bräuchten einen ständigen Austausch von Energie und Materie mit der Umwelt. Sie könnten sich an die Umwelt anpassen, aber nicht unabhängig sein.[319]

7.2. Die Geschichte der Roboteridee

Die Idee des Roboters geht zurück bis auf frühneuzeitliche Vertreter der jüdischen Kabbala. Eine ihrer phantastischen Ideen besteht darin, in einem alchemistischen Verfahren Gott zu imitieren, indem sie versuchen, aus einem Klumpen Lehm einen lebendigen, beseelten Menschen zu machen. Gershom Scholem greift in seinem Werk über die jüdische Mystik eine Sage osteuropäischer Juden auf, über die Jakob Grimm 1808 in seiner *Zeitung für Einsiedler* berichtete:

> „Die polnischen Juden machen nach gewissen gesprochenen Gebeten und gehaltenen Fasttagen die Gestalt eines Menschen aus Ton oder Leimen, und wenn sie das wundertätige Schemhamphoras (den Gottesnamen) darüber sprechen, so muß er lebendig werden. Reden kann er zwar nicht, versteht aber ziemlich, was man spricht oder befiehlt. Sie heißen ihn Golem und brauchen ihn zu einem Aufwärter, allerlei Hausarbeit zu verrichten. Allein er darf nimmer aus dem Hause gehen. An seiner Stirn steht geschrieben *emeth* (Wahrheit), er nimmt aber täglich zu und wird leicht größer und stärker als alle Hausgenossen, so klein er anfangs gewesen ist. Daher sie aus Furcht vor ihm den ersten Buchstaben auslöschen, so daß nichts bleibt als *meth* (er ist tot), worauf er zusammenfällt und wieder in Ton aufgelöst wird. Einem ist sein Golem aber einmal so hoch geworden und hat ihn aus Sorglosigkeit immer wachsen lassen, daß er ihm nicht mehr an die Stirn hat reichen können. Da hat er aus der großen Angst den Knecht geheißen, ihm die Stiefel auszuziehen, in der Meinung, daß er ihm beim Bücken an die Stirn reichen könne. Dies ist auch geschehen und der erste Buchstabe glücklich ausgetan worden, allein die ganze Leimlast fiel auf den Juden und erdrückte ihn.“[320]

Es ist evident, dass die Erschaffung des Golem auf die Erschaffung Adams durch Gott im biblischen Schöpfungsbericht zurückgreift. In der talmudischen Aggada heißt es, dass Adam in einem bestimmten Stadium seiner Entstehung als Golem bezeichnet worden sei. Golem heißt das Ungestaltete, Formlose, und entspricht dem griechischen Wort *hyle*.[321] Indem der Mensch den Golem kreiere, so Scholem, imitiere er seine eigene Schöpfung durch Gott. Die jüdische heterodoxe Tradition der Kabbala habe ihre eigenen Vorstellungen von der Schöpfung, die von

[319] Vgl. Capra, Wendezeit, 294-304.
[320] Scholem, Zur Kabbala, 210f.
[321] Vgl. Scholem, Zur Kabbala, 212.

der orthodoxen Sichtweise abwichen. Im verloren gegangenen Midrasch *Akbir* heiße es, als Gott die Welt schaffen wollte, habe er mit nichts anderem begonnen als mit dem Menschen, den er zu einem Golem gemacht habe. Als Gott dann alles andere geschaffen habe, „sagten die Engel zu ihm: Machst du denn den Menschen nicht, von dem du gesprochen hast? Er antwortete: Ich habe ihn längst gemacht, und nur das Einwerfen der Seele fehlt noch. Da warf er die Seele in ihn und stellte ihn hin und faßte die ganze Welt in ihm zusammen.“[322] Mit der Schaffung des Menschen als Golem sei in ihm selbst die Kraft des ganzen Universums enthalten. Das ganze Schöpfungswerk Gottes liege zeitlich zwischen dem ungeformten Zustand Adams und seiner Beseelung.[323] Dem Menschen als einem rein natürlichen Wesen, so Scholem weiter, sei es dagegen nicht einmal möglich, eine Mücke zu erschaffen. Die Gestalt des Golem sei nun aber Ausdruck des menschlichen Versuches, selbst das Leben hervorzubringen. Der Mensch verfüge nämlich nach dem Glauben gewisser jüdische Mystiker über eine magische Kraft, mit der es ihm gelinge, ein den erdhaften Ursprüngen des Menschen verwandtes Wesen zu formen. „Die Schöpfung selber ist durch und durch magisch: alles darin lebt kraft der geheimen Namen, die ihm innewohnen. Und so ist denn das magische Wissen ein reines, nicht verfallenes Wissen, das der menschlichen Natur gerade in ihrer Ebenbildlichkeit zu Gott zukommt.“[324] Diese jüdisch-heterodoxe Tradition gehe von einer radikalen Trennung von Leib und Seele aus. Die Schwierigkeit bei der Schöpfung des Golem bestehe darin, die Seele in den Körper zu bringen, was den eigentlich magischen Akt darstelle.[325]

Das Motiv des Golem fand Einzug in die Literatur, etwa bei Goethe im *Zauberlehrling* oder im Homunkulus-Motiv im *Faust*, in Mary Shelleys Roman *Frankenstein* oder in E.T.A. Hoffmanns Erzählung *Der Sandmann*. „Der Homunkulus und Frankensteins Monster waren die ansehnlichsten Zwischenstadien auf dem Weg vom Golem zum Automaten, und dieser ist das letzte Zwischenstadium vor dem Roboter. Der Golem ist ein beiläufig geformter Körper mit einer magisch eingeflößten Seele. Am Automaten ist nichts beiläufig und nichts magisch. Man stellt sich nicht vor, daß er Leib und Seele habe; vor allem hat er keine Seele.“[326]

Die ersten Roboter, die konstruiert wurden, hatten meist die Größe eines Kindes, bestanden aus Metall und bewegten sich schwerfällig. Ein Roboter ist ein Fertigprodukt und kann nicht wachsen wie ein Mensch. Roboter sind von der Welt des Lebendigen getrennt – sie leben nicht, sie pflanzen sich nicht fort, sie nehmen keine Nahrung zu sich.[327] Ein Roboter ist etwas Totes, das sich bewegt. „Philosophisch gesprochen erscheinen die Maschinen von Natur aus weniger authentisch als das organische Leben, weil sie in den Bereich der *technê* fallen und nicht in den

[322] Scholem, Zur Kabbala, 214.
[323] Vgl. Scholem, Zur Kabbala, 215.
[324] Scholem, Zur Kabbala, 228.
[325] Vgl. Plank, Golems und Roboter, 78.
[326] Plank, Golems und Roboter, 82.
[327] Vgl. Plank, Golems und Roboter, 87f.

der *epistemê*.“[328] Das Wort „Roboter“ stammt aus dem slawischen Sprachraum und heißt soviel wie „Arbeiter“ oder „Frondienstleister“. „Den modernen Gebrauch hat Karel Čapek im Titel seines Stücks *R.U.R.* (Rossums Universal Robot) eingeführt.“[329] Bis in die heutige Zeit gelten Roboter als unheimlich, vermutlich weil man fürchtet, sie könnten über das, wozu sie eigentlich konstruiert wurden, hinausgehen und ein eigenständiges Leben entwickeln. Das Gefühl des Unheimlichen gegenüber Robotern wird nach Jentsch „durch geistige Unsicherheit hervorgerufen […] und zwar besonders durch ‚Zweifel an der Beseelung eines anscheinend lebendigen Wesens und umgekehrt darüber, ob ein lebloser Gegenstand nicht etwa beseelt sei, und zwar auch dann, wenn dieser Zweifel sich nur undeutlich im Bewußtsein bemerkbar macht’.“[330] Freud war der Ansicht, das Unheimliche sei nichts Neues, sondern dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozess der Verdrängung entfremdet worden sei. Im höchsten Grade unheimlich erscheine den Menschen alles, was mit Tod, Leichen, der Wiederkehr der Toten und mit Gespenstern zu tun habe. Selbst ein noch lebender Mensch sei uns unheimlich, nämlich dann, wenn wir ihm eine böse Absicht unterstellten.[331] Der Roboter ist eine Maschine, die keinen freien Willen hat. Der Roboter kann sein eigenes Programm nicht verwerfen. Für einen Roboter mit einem freien Willen dagegen könnten sich moralische Dilemmata auftun; sie könnten eventuell die Überzeugung gewinnen, den Menschen als ein unterlegenes Wesen töten zu dürfen.[332] Wenn der Mensch nun in der Lage ist, einen Golem oder einen Roboter zu schaffen, der ein eigenständiges Wesen ist, so erhebt sich die Frage, ob ein solches Wesen auch denken, ob also der Mensch diesem Wesen eine solche Fähigkeit vermitteln kann. Täglich interagieren wir mit einem nicht-menschlichen Reich und vermuten, dass die Maschinen schon denken. Der Computer scheint ein Angriff auf das menschliche Selbstverständnis zu sein.[333]

Ab den 1930er Jahren wurden Roboter zu einem gängigen Motiv in der Science Fiction, das vor allem in den 1950ern intensiv von Isaac Asimov gepflegt wurde, der für die Erfindung der sogenannten Robotergesetze verantwortlich ist, mit denen wir uns vor allem im Kapitel zur *Ethik* befassen werden. Doch hier interessiert uns die Frage, inwiefern der Roboter menschlich sein kann. Wäre die Fähigkeit zu denken etwas, das ihn menschlich macht?

8. Können Roboter denken oder: Was ist künstliche Intelligenz?

Es geht dem Philosophen nicht darum, wie künstliche Intelligenz funktioniert oder welche Einsatzmöglichkeiten sie in der Zukunft bietet, sondern darum, „was

[328] Roberts, Vom Stellen der Welt, 638.
[329] Plank, Golems und Roboter, 89.
[330] Plank, Golems und Roboter, 90, mit Verweis auf E. Jentsch, Zur Psychologie des Unheimlichen, in: Psychiatrisch-Neurologische Zeitschrift 23/24 (1906). Diese These vertritt auch Appleyard, Aliens, 248.
[331] Vgl. Freud, Das Unheimliche, 254 u. 256.
[332] Vgl. Perrin, Three Fantasies, 103-105.
[333] Vgl. Appleyard, Aliens, 3.

künstliche Intelligenz mit unserem Selbst- und Menschenbild macht und wie sie unsere künftige Selbstverwirklichung beeinflusst.“ Wir befassen uns also mit der „Frage eines künftigen Menschseins in einer immer technisierteren Welt.“[334]

Ob Roboter eigenständig denken können, ist seit den 1950er Jahren immer wieder kontrovers diskutiert worden. Die Roboter sind mit der Zeit immer leistungsfähiger geworden. Mittlerweile haben sie den Menschen im Schach oder im Go geschlagen. Ist solch ein Roboter oder solch ein Computer damit intelligenter als ein Mensch? Oder ist die Intelligenz nur simuliert? Kann man Intelligenz überhaupt simulieren oder anders gefragt: Was meinen wir eigentlich, wenn wir von Intelligenz reden? Im folgenden sollen einige bedeutende Positionen zum Fragenkomplex um die sogenannte Künstliche Intelligenz (= KI) wiedergegeben werden, die im 20. Jahrhundert diskutiert wurden, nämlich die von Alan Turing, Arthur C. Clarke, Oswald Wiener, Joseph Weizenbaum, John Searle, Holm Tetens und Marcelo Dascal.

8.1. Positionen im 20. Jahrhundert

Die Frage, ob Roboter, oder überhaupt Maschinen, denken können, warf als einer der Ersten Alan Turing 1950 auf. Als Computerentwickler hatte er ein Imitationsspiel eingeführt. Anhand bestimmter Fragen, die ein Mensch einem anderen Menschen sowie einer Maschine stellt, sollte der Fragende herausfinden, welcher der beiden Beantworter der Mensch bzw. die Maschine sei. Das heißt, die Maschine versucht in ihren Antworten so zu tun, als sei sie ein Mensch. Turing meint, die Frage sei nun, ob „sich eine Maschine konstruieren läßt, die das Imitationsspiel befriedigend spielt.“[335] Nach einer anderen Variante gibt es nur einen Partner, und der fragende Mensch muss herausfinden, ob sein Gegenüber ein Mensch oder eine Maschine ist. Bei diesem „Turing-Test“ geht es „um die Interaktion von Mensch und Computer. Wenn dem Menschen dabei nicht auffällt, dass er einer Maschine gegenübersitzt, dann gilt der Test als bestanden.“[336] Wie intelligent darf oder muss ein Mensch also sein, damit der Test bestanden werden kann? Denn wie ist ein Test zu bewerten, wenn nur einem dummen Menschen nicht auffällt, einer Maschine gegenüberzusitzen?

Turing bekennt, dass er nur eine spezifische Variante des Denkens zulassen wolle. Es sollten nämlich nur solche Fragen gestellt werden, die mit „ja“ oder „nein“ beantwortet werden können, aber nicht Fragen wie „Was halten Sie von Picasso?“[337] Die Gegner seiner Argumentation, so Turing weiter, sagten, eine Maschine könne keine Freude und keine Trauer empfinden, sich nicht niedergeschlagen fühlen, keine sexuellen Empfindungen haben oder nicht zornig sein. Turing hält dies jedoch für ein solipsistisches Argument, denn so gesehen könne man nur dann mit Sicherheit feststellen, ob eine Maschine denke, wenn man selbst

[334] Beide Zitate Precht, Künstliche Intelligenz, 6.
[335] Turing, Maschine, 42.
[336] Vgl. Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 33.
[337] Vgl. Turing, Maschine, 55.

eine Maschine sei.[338] Die Behauptung, Maschinen könnten nicht liebevoll, freundlich, humorvoll und selbstreflexiv sein, werde durch nichts unterstützt.[339] Ob eine Maschine also Gefühle empfinde oder denken könne, könnten wir zunächst einmal nicht wissen. Turing argumentiert weiter: „Der Einwand, eine Maschine könne nicht Gegenstand ihrer eigenen Gedanken sein, läßt sich natürlich nur dann beantworten, wenn gezeigt werden kann, daß sich die Maschine *irgendwelche* Gedanken über *irgendeinen* Gegenstand macht.“[340] Anhand der Mathematik, so meint nun Turing, praktiziere eine Maschine aber Selbstreflexivität: „Versuchte z.B. eine Maschine, eine Lösung der Gleichung $x^2 - 40x - 11 = 0$ zu finden, so wäre man versucht, diese Gleichung als Teil des momentanen Bearbeitungsgegenstandes der Maschine zu beschreiben. In diesem Sinne kann eine Maschine zweifellos sich selbst zum Gegenstand haben.“[341] Turing denkt darüber nach, auf welche Weise man eine Maschine schaffen könnte, die den Verstand eines Erwachsenen nachahme und führt aus, dass hier die Entwicklung des Menschen, der Anfangszustand des Verstandes bei der Geburt, die Erziehung, die einem Kind zuteil werde, und andere Erfahrungen, die der Mensch mache, als Grundlage heranzuziehen seien. „Warum sollte man nicht versuchen, statt ein Programm zur Nachahmung des Verstandes eines Erwachsenen eines zur Nachahmung des Verstandes eines Kindes herzustellen? Unterzöge man dieses dann einem geeigneten Erziehungsprozeß, erhielte man den Verstand eines Erwachsenen.“[342] Turing hält das kindliche Gehirn für eine Art *tabula rasa,* welche man nach Belieben beschreiben könne: „wenig Mechanismus und viele leere Blätter.“[343]

Alan Turing ist vorgeworfen worden, er reduziere die Frage „Was heißt denken?“ auf die Frage „Was heißt rechnen?“[344] Gegen diese Reduktion wehrt sich Norbert Bolz, der Turing antwortet: „Die Maschine denkt nicht, aber sie erbringt die Dienstleistung Intelligenz.“[345] Denn die Maschine habe kein Bewusstsein, vielmehr verfüge sie über Bewusstseinsfunktionen. Beim Turing-Test gehe es um die funktionale Äquivalenz von Denken und Programmablauf. Gerade das faszinierte Interesse für die konkreten Maschinen verstelle den Blick auf das System funktional äquivalenter Leistungen von Mensch und Maschine. Die Grenzen des Computers lägen nicht auf der Ebene der Ratio, sondern auf der psychischen und der sozialen Ebene.[346]

Aber nicht nur das. Turings Imitationsspiel ist bereits an der Stelle defekt, an der er die Fragen auf solche beschränkt, die sich nur mit „ja“ oder „nein“ beantworten lassen, als wenn die menschliche Lebenswelt sich darauf reduzieren ließe.

[338] Vgl. Turing, Maschine, 57.
[339] Vgl. Turing, Maschine, 59.
[340] Turing, Maschine, 61.
[341] Turing, Maschine, 62.
[342] Turing, Maschine, 71.
[343] Turing, Maschine, 71.
[344] Vgl. Bolz, Das Gestell, 82.
[345] Bolz, Das Gestell, 85.
[346] Vgl. Bolz, Das Gestell, 86-88.

Die Behauptung, wir könnten nur dann wissen, ob eine Maschine denken könne, Gefühle empfinden oder selbstreflexiv sei, wenn wir selbst Maschinen seien, ist zurückzuweisen. Denn, wie der Ethnologe Hans-Peter Duerr hervorhebt, ein anderer nicht sein zu können, ist kein *Hindernis*, sondern gerade die *Bedingung* dafür, ihn zu verstehen.[347]

Wenn eine Maschine eine quadratische Gleichung löst, wie Turing oben anführt, dann ist das eine Operation, die sie ausführt, aber diese Operation ist keine Form von Selbstreflexivität, wie uns Turing glauben machen will. Einfach nur zu rechnen ist keine Auseinandersetzung mit sich selbst, weil Rechnen kein selbstreflexiver Vorgang ist. Dass der Mensch mehr oder weniger als *tabula rasa* zur Welt kommt, wie Turing das Kind beschreibt, ist längst widerlegt. Festzuhalten bleibt auch, dass Turing das Imitationsspiel nicht wirklich durchführt, sondern nur die Bedingungen der Möglichkeit für die Durchführung eines solchen Spiels reflektiert.

In dem Roman *2001 – Odyssee im Weltraum*[348] geht der Science-Fiction-Autor Clarke auf das Problem der künstlichen Intelligenz ein: „[I]n den achtziger Jahren demonstrierten Minsky und Good, daß neutrale Schaltanlagen sich auf der Basis eines beliebigen Lehrprogramms automatisch und selbständig weiterzuentwickeln vermochten. Künstliche Gehirne konnten so mittels eines Verfahrens geschaffen werden, das verblüffend der Entwicklung des menschlichen Gehirns glich […] Wie auch immer es zustande kam, das Endergebnis war eine maschinelle Intelligenz, welche sämtliche Tätigkeiten des menschlichen Gehirns ausführen oder […] imitieren konnte, allerdings ungleich schneller und verläßlicher.“ (95) Aber genau hier lässt uns Clarke im Stich. Denn mit den Worten „Wie auch immer es zustande kam“ lässt er den Leser mit dem Problem allein. Wir sollen einfach *glauben*, dass ein maschinelles Gehirn genauso denken kann wie ein menschliches. Aber *wie* dies zustande kommt und *wie* es möglich sein soll, darüber schweigt Clarke sich aus. Ebenso geht Clarke auf den Turing-Test ein. „Ob Hal [der Bordcomputer in *2001*] tatsächlich zu denken vermochte, war eine Frage, die der britische Mathematiker Alan Turing bereits in den vierziger Jahren geklärt hatte. Turing führte aus, daß, wenn ein Mensch mit einer Maschine – gleichviel welcher Art – ein längeres Gespräch im Gang zu halten und in der Lage war, ohne zwischen ihren Antworten und solchen, die ein Mensch geben würde, unterscheiden zu können, diese Maschine tatsächlich *dachte*, in jedem Sinn der Definition des Begriffs. Und Hal war imstande, den Turing-Test mit Leichtigkeit zu bestehen.“ (96) Abgesehen davon, dass Turing dieses Problem überhaupt nicht geklärt, sondern erst einmal nur aufgeworfen hat, setzt Clarke unverhohlen einen Begriff von „denken“, den er jedoch nicht definiert. Er behauptet einfach, ohne auch nur den geringsten Beweis antreten zu wollen, eine Maschine könne denken, und zwar in jedem Sinn der Definition des Begriffs. Eine solche Definition stellt uns Clarke aber wie gesagt

[347] Duerr, Traumzeit, 213.
[348] Zum Inhalt des Romans bzw. Films vgl. Bd. I, 370-373.

nicht vor. Also muss man fragen, in welchem Sinne Clarke *denken* versteht. Ich *kann* als Leser dieses Romans also *gar nicht wissen*, in welcher Weise Computer denken. Außerdem kommt es nicht darauf an, ob der Mensch selbst bei den Antworten, die ein Computer gibt, zwischen einem Menschen oder einem Computer unterscheiden kann, sondern darauf, wie die Antworten des Computers zustande gekommen sind. Um seine These vom denkenden Computer zu stützen, inszeniert Clarke den Bordcomputer Hal als ein Wesen, welches sich irrt und dann sogar größenwahnsinnig wird, so dass man sich fragt, warum der Computer eine solche Entwicklung durchmacht? Diese Frage stellt sich bereits der Protagonist Bowman im Roman.

> „Weit mehr war er [Bowman] an den Erklärungen für Hals Verhalten interessiert. Die Tatsache, daß einer von den beiden Neuntausender-Computern der Bodenkontrolle in eine gleiche Psychose verfallen war und sich jetzt in elektronischer Behandlung befand, ließ darauf schließen, daß die Schöpfer von Hal nicht imstande gewesen waren, die Psychologie ihrer eigenen Kreatur zu begreifen, und zeigte, wie schwierig es sein mochte, sich mit absolut fremdartigen Lebewesen zu verständigen. Bowman teilte Dr. Simonsons Ansicht, daß ein unbewußtes Schuldgefühl, hervorgerufen durch die Widersprüche in seiner Programmierung, Hal veranlaßt hatte, die Verbindung mit der Erde zu unterbrechen. Und er zog es vor zu glauben, daß Hal – obwohl sich auch das nie beweisen lassen würde – im Grunde Poole nicht ermorden wollte. Er hatte nur versucht, die Enthüllung seiner Lüge zu verhindern. Denn sowie Poole berichtet hätte, daß das angeblich ausgebrannte AE-35-Aggregat intakt war, wäre sie offen zutage getreten.“ (170f.)

Es ist möglich, dass Hal deshalb verrückt wird, weil er das Geheimnis der Mission nicht an Bowman oder Poole weitergeben darf. Bryan Appleyard meint dazu, dass die Geheimhaltung und die Pflicht des Computers, die Besatzung zu schützen, zwei Zwecke seien, die einander gegenüberstünden.[349] Es wird für den Hauptcomputer zum Problem, nicht ehrlich sein zu dürfen. Damit aber wird er bereits im vorhinein von seinen Erschaffern zu einem Menschen gemacht. Denn es ist nicht Aufgabe eines Computers, Dinge geheim zu halten. Im Grunde wehrt sich der Computer gegen die einander widerstreitenden Zwecke, und das geplante Programm (Auftauen der tiefgekühlten Besatzungsmitglieder, Vermessungsarbeiten am Saturn usw.) wird von ihm durchkreuzt. „Wovon die eingeeiste Besatzung entlastet wird, das kehrt im Computer wieder. Er brütet die psychischen Konfliktfelder, die durch die Vereisung stillgelegt wurden. HAL glänzt durch eine veritable Psychose, die vier Mitglieder der Besatzung töten wird.“[350] Der Computer zeigt sich menschlicher als die Astronauten an Bord. Fritsch, Lindwedel und Schärtl weisen darauf hin, dass die beiden Piloten des Unternehmens so gut wie nie Emotionen zeigten. Der allgegenwärtige Computer dagegen halte sich selbst für unfehlbar und demonstriere mit diesem Stolz mehr Emotion als Bowman oder Poole. Bowman gelinge es, den Computer nach und nach lahmzulegen, und dieser offen-

[349] Vgl. Appleyard, Aliens, 195.
[350] Lethen, Geschichten zur „kristallinen Zeit“, 915.

bare dabei Emotionen, habe Angst davor, abgeschaltet zu werden, das heißt zu „sterben“, was uns zu der Frage veranlasse, ob der Computer Bewußtsein hat.[351] Alle diese Analysen setzen aber voraus, dass es sich bei HAL um ein psychisches Wesen handelt, was ja erst noch zu beweisen wäre. Würde HAL als ein Computer inszeniert, der ein solches Wesen nicht ist, würde er – mit Programmen konfrontiert, die einander widersprechen – einfach nur abstürzen.

Der Kybernetiker und Sprachtheoretiker Oswald Wiener hat früh den Versuch beschrieben, Computer bzw. Roboter so menschlich zu machen, dass sie als intelligente Wesen zu agieren scheinen. Wiener ist sich bewusst, dass dies nur eine Simulation sein kann. Es gehe darum, menschliches Verhalten auf bestimmte Grundregeln zu reduzieren, die erst einmal in einen Computer als Basis zu programmieren seien, um darauf aufbauend immer schnellere Exemplare zu produzieren. Sein Buch *die verbesserung von mitteleuropa, roman* (1969) enthält einen Nachtrag, in welchem er schreibt: „das ziel, der ‚heuristischen programmierung’ ist es, durch analysen menschlichen entscheidungsverhaltens ‚basale informationsreduzierungsregeln zu gewinnen, welche die grundlage für computer-programme abgeben können, und dann als prinzipien des entscheidungs-machens ‚schnelleres, fundierteres und fruchtbareres entscheiden’ gewährleisten sollen.“[352] Die Modellierung allgemeiner logischer Strukturen vernachlässige jedoch, was als Detail erscheine. Wiener zeigt, dass das Handeln von Computern nur in bestimmten programmierten Hinsichten möglich ist, aber keine individuellen, programmexternen Handlungen möglich sind. „die angewandten grundgedanken der ‚heuristischen programmierung’ – zerlegung der spielsituation in quanten (‚züge’) und kombination in regelrechten antworten in hierarchien und feedback-systemen […] – sind nur in gewissen klassen von situationen und nur für bestimmte kriterien brauchbar.“[353] Die Modelle lernten zwar durch Erfahrung, aber nur im Rahmen vorgeschriebener Sprache, und nicht durch die Erzeugung neuer Einsichten. Die Bionik sei mehr am Funktionieren des Systems denn an der Leistung des menschlichen Gehirns interessiert.[354] Der Grundsatz der Bionik laute: „jedes funktionieren, das logisch, genau und unzweideutig mit einer endlichen anzahl von worten definiert werden kann, kann auch durch ein netzwerk realisiert werden.“[355] Die Modelle könnten ihre Grundlagen nicht selbst verändern, aber es seien auch Programme verfasst worden, die sich selbst modifizieren könnten. Es „müsste das ziel sein, dem programm den gewinn eines ‚eigenen eindrucks’ von seiner welt zu ermöglichen, ihm, ausgehend von irgendeiner überhaupt arbeitsfähigen konfiguration, z.b. die ausbildung eines eigenen sensoriums zu erleichtern […] das programm muss die starrheit seiner umwelt als die eigene starrheit begreifen können. freilich genügt

[351] Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 21f.
[352] Wiener, verbesserung, 150.
[353] Wiener, verbesserung, 151.
[354] Vgl. Wiener, verbesserung, 151.
[355] Wiener, verbesserung, 151.

jedes alphabet, eine unbeschränkte anzahl von worten zu bilden; es ist aber nicht ausgemacht, dass die welt mit worten gedeckt werden kann.“[356] Dieses Programm sei im Grunde mit dem scholastisch-europäischen Wirklichkeitsbegriff ausgestattet. Die Autoren des Programms hätten Occams Rasiermesser[357] als Motivation einprogrammiert. Occams Devise hänge mit dem Begriff des Normativen zusammen. „solange die kommunikation zwischen programm und experimentator im verbalen signalisieren besteht, bleiben alle gedanken über ‚self-awareness' in der spekulation stecken, und was ein modell ist, wird durch die konventionellen methoden der verifikation bestimmt. dabei wird der gedanke besonders betrüblich, dass gerade ein erreichen höherer oder anderer intelligenz, also das, was die autoren eben erhoffen, zu einem zusammenbruch der kommunikation führen muss.“[358]

Der Computerwissenschaftler Joseph Weizenbaum weist in seinem Werk *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft* (1977) darauf hin, dass die Wissenschaft nicht einfach etwas objektiv Gegebenes sei, sondern ebenso wie die Kunst schöpferischer Selbstausdruck des Menschen. Die Intelligenz von Menschen, so Weizenbaum, sei nicht die von Maschinen. Aber der Gedanke, der Computer könne uns einen Menschen ersetzen, habe seinen Ursprung darin, dass die gesamte Lebenswelt heute von technischen Verlängerungen durchsetzt sei.[359] Die Frage sei, ob man jeden Aspekt menschlichen Denkens berechenbar machen könne. Es sei jedoch für einen Computer unabdingbar, für ein effektives Verfahren eine Sprache ohne jede Zweideutigkeit zu verwenden. Alan Turing wolle die Leserschaft glauben machen, dass, wenn wir ein Phänomen verstünden, wir dessen Verhaltensregeln in Form eines Computerprogramms ausdrücken könnten. Das Problem aber, so Weizenbaum, bestehe darin, dass sich alles das, was wir tun möchten, gar nicht immer in Begriffen eines effektiven Verfahrens beschreiben lasse. Ein solches Verfahren bestehe aus einer Anzahl von Regeln, die uns in einer eindeutigen Sprache angäben, wie man von einem Schritt zum nächsten gehe. Aber sowohl menschliche Entscheidungen als auch menschliche Sprache seien einer maschinellen Berechnung nicht unbedingt zugänglich. Ein Beispiel zeigt uns, dass etwa die Transformationsregeln der Algebra auf die natürliche Sprache nur schwer anwendbar ist. „Betrachten wir z.B. den deutschen Satz: ‚Ich habe noch keinen Mann gesehen, der größer als Peter ist.' Wir können ihn in den Satz transformieren: ‚Ich habe noch nie einen größeren Mann als Peter gesehen.' Diese Transformation behält eindeutig die Bedeutung des früheren Satzes bei. Wenn wir hingegen dieselbe Transformationsregel auf den Satz anwenden: ‚Ich habe noch nie einen Mann gesehen, der größer als Elisabeth ist', so erhalten wir den Satz: ‚Ich habe

[356] Wiener, verbesserung, 152.
[357] „Occams Rasiermesser“, benannt nach dem spätmittelalterlichen Philosophen Wilhelm von Occam, ist ein methodologisches Prinzip, nach welchem bei der Konstruktion von Theorien die einfachste, zugleich aber auch die zweckmäßigste, gewählt werden soll. Das Problematische an diesem Gedanken besteht darin, dass nicht gesagt wird, worauf sich die Einfachheit beziehen soll.
[358] Wiener, verbesserung, 153.
[359] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 22.

noch nie einen größeren Mann als Elisabeth gesehen,' und die Regel paßt nicht mehr."[360] Das Problem des effektiven Verfahrens liege in der Formalisierung der Wissensgrundlage. Bei großer Standardisierung von Vokabularien und der Einengung von Kontexten werde die Wahrscheinlichkeit der Lösung eines Problems groß sein. Aber im täglichen Leben seien wir nicht in der Lage, stets „ein Entscheidungsfindungsverfahren in einer klaren Sprache zu beschreiben. Wie entscheide ich, welches Wort ich als nächstes schreiben soll?"[361] Denn wir wüssten mehr, als wir mit Worten ausdrücken könnten. Weizenbaum erklärt uns, wie ein Computer auf der niedrigsten Ebene funktioniert. Es gäbe drei Arten von Tonschaltungen in einem Computer, nämlich NICHT, UND sowie ODER. Die einfachste Schaltung sei NICHT, die nur einen Eingang und einen Ausgang habe. NICHT erhalte im Eingang 0 und gebe 1 aus bzw. erhalte 1 im Eingang und gebe 0 aus. Die beiden anderen hätten zwei Eingänge und einen Ausgang. Bei UND komme nur dann 1 heraus, wenn auch bei beiden Eingängen 1 signalisiert werde, ansonsten 0, bei ODER sei es umgekehrt, hier komme 1 heraus, wenn wenigstens bei einem Eingang 1 signalisiert werde, ansonsten 0.[362] Und das sei das Grundprinzip des Computers. „Für das Verständnis kommt es darauf an, daß Kombinationen der drei einfachen vorgeführten Tonschaltungen in der Lage sind, Transformationsregeln auf Informationen anzuwenden."[363] Es sei dadurch eine komplexere Komponente entstanden. Eine solche Serie sogenannter Flipflops (gemeint ist das Hin- und Herkippen zwischen ein- und ausgeschaltetem Zustand) werde als Register bezeichnet. „Die Summe dieser Register und der logischen Schaltungen, durch die sie miteinander verbunden werden, ergeben gewissermaßen den Computer."[364] Nun bestehe die eigentliche Intelligenz der Computer darin, aus existierenden kleineren Strukturen größere herzustellen. Durch die Konstruktion umfassenderer Programme werde der Konstrukteur „von der Notwendigkeit befreit, genau zu wissen, wie (d.h. über welchen Algorithmus) das Teilprogramm auf der nächstniedrigen Ebene arbeitet."[365] Die Tatsache jedoch, dass ein Computer ein Problem löse, werde oft als Beweis dafür angesehen, dass er ein Verständnis vom Vorgang des Problemlösens habe, aber das sei ein irriger Schluss.[366] Zudem bedeute die Leistung eines Programms noch nicht, dass die Geltung einer hinter dem Programm stehenden Theorie bewiesen worden sei.

Vielfach werde heutzutage der Mensch als eine Maschine begriffen oder auch umgekehrt die Maschine als ein Mensch. Der Versuch, menschliches Denken zu verstehen, sei aber metaphorischer als die Anwendung von mechanistischen Ideen zur Deutung des Universums. „Wenn wir möchten, daß eine Maschine etwas Bestimmtes tut, dann müssen wir ihr sagen, daß sie es tun soll, und die Maschine

[360] Weizenbaum, Macht der Computer, 101.
[361] Weizenbaum, Macht der Computer, 104f.
[362] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 113f.
[363] Weizenbaum, Macht der Computer, 115.
[364] Weizenbaum, Macht der Computer, 117.
[365] Weizenbaum, Macht der Computer, 131.
[366] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 154.

muß verstehen können, was wir ihr sagen.“[367] Aber was heißt in diesem Zusammenhang „verstehen“? Ein Mensch verstehe auch dann etwas Gesagtes, wenn es nicht so eindeutig sei wie eine Programmiersprache. Die Fähigkeit des Menschen zu denken, sei mit seiner Sprache verknüpft. Deshalb könnten Computer keine qualitativ hochwertigen Übersetzungen von Texten anfertigen. Hinzu kämen Doppel- oder Mehrfachbedeutungen von Wörtern, was für einen Computer ein Problem sei, weil für ihn Eindeutigkeit entscheidend für sein logisches Programm sei. Für das Verstehen eines Textes sei daher der kontextuelle Rahmen wesentlich.[368] Die Gläubigen der Künstlichen Intelligenz „haben nicht erkannt, daß sie zur Realisierung dessen, was sie zu realisieren vorgeben, allgemeine Prinzipien von größerer Aussagekraft entdecken und formulieren müssen als die, die in der Beobachtung oder selbst dem Beweis enthalten sind, daß Gesetze als Computerprogramme formuliert werden können.“[369] Die Forscher der KI erlägen der Illusion, „der Grund dafür, daß noch kein einzelnes System einer Verwirklichung der großen Vision von AI [= KI] nahegekommen ist, sei ausschließlich in den Beschränkungen des Programms des betreffenden Systems zu suchen.“[370] Aber das sei in etwa so, als wenn ein Uhrmacher des 17. Jahrhunderts die Newtonschen Gesetze dadurch entdeckt hätte, dass er immer kompliziertere Uhren gebaut hätte. Ein Computer verstehe nicht nur nicht das Gesagte, sondern darüber hinaus auch nicht, dass Menschen vielfach in Metaphern oder Andeutungen sprächen. Wäre ein Computer in der Lage, den Satz „Möchtest du heute Abend mit mir essen gehen?“ als Sehnsucht eines jungen Mannes nach Liebe zu begreifen?[371] Das aber habe nichts mit einem immer umfassenderen Programm zu tun, das auch die letzten Winkel menschlicher Sprache auslote, sondern damit, dass das „quantifizierende Arbeiten“ von Computern die Wirklichkeit nicht qualitativ erfasse. Die Vertreter der „künstlichen Intelligentsija“ behaupteten nun, es gäbe keinen Bereich menschlichen Denkens, der nicht auch maschinell erfassbar sei. Dieser Vorstellung hält Weizenbaum entgegen, dass auch ein Wissen existiere, dass man in gesprochener oder geschriebener Sprache gar nicht mitteilen könne. Was wisse ein Computer etwa über die emotionale Bedeutung eines Händedrucks?[372] Und wenn der Mensch ein informationsverarbeitendes System sei, dann sei das zwar richtig, aber unvollständig, und dem sei hinzuzufügen, dass auch Eingebungen und Ahnungen Informationen seien. Die Phantasie erlaube es den Kindern zu sagen, dass eine Zigarrenkiste in dem einen Augenblick ein Auto und im nächsten ein Haus sei. Der Mensch habe glückliche Einfälle, Geistesblitze und ein Unterbewusstsein.[373]

Mittlerweile aber seien Computer so komplex geworden, dass mit ihrer Hilfe Entscheidungen getroffen würden, deren Programme kein Mensch mehr überbli-

[367] Weizenbaum, Macht der Computer, 242f.
[368] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 243-249.
[369] Weizenbaum, Macht der Computer, 261.
[370] Weizenbaum, Macht der Computer, 261.
[371] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 265.
[372] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 274-276.
[373] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 283 u. 286-289.

cken könne. Dadurch würden Computersysteme gegenüber Änderungen immun, da wegen des Fehlens der Übersicht oder des Verständnisses eine Modifikation das ganze System lahmlegen könne. Das führe so weit, dass niemand mehr dafür verantwortlich sei, was Computer an Daten ausgäben. Die Grundlagen dessen, was die Maschine sagt, würden nicht angezweifelt.[374] Insgesamt beklagt Weizenbaum, dass Sprache und Vernunft nunmehr zu Instrumenten missbraucht worden seien. „Es gibt nur noch Zweck-Mittel-Analysen zum Aufspüren von Diskrepanzen zwischen dem ‚beobachteten Zustand' und dem Zustand, den uns das Schicksal, das uns zustößt, als den erwünschten bezeichnet."[375] Hier verweist der Computerwissenschaftler auf die Kritische Theorie Max Horkheimers. Dieser neomarxistische Philosoph habe bereits in den 1930er und 1940er Jahren eine zunehmende Instrumentalisierung der Vernunft in der Gesellschaft beobachtet. Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz würden als Begriffe nicht mehr mit der Vernunft zusammengebracht.[376] Die Rhetorik der technischen Intelligenz appelliere nur an die instrumentelle Vernunft. Die Sprache der KI sei mystifizierend: „Menschen, Dinge, Ereignisse werden ‚programmiert', man spricht von ‚inputs' und ‚outputs', von Rückkoppelungsschleifen, Variablen, Parametern, Prozessen usw., bis schließlich jede Verbindung mit konkreten Situationen zur Abstraktion verdampft ist. Was übrig bleibt, sind Schaubilder, Datenmengen und Ausdrucke."[377] Das, was allgemein technische Zwangsläufigkeit genannt werde, sei nur das Moment eines umfassenderen Syndroms. Wir seien in einen neuen Konformismus geraten. Die wahren Probleme des Menschen, wie Respekt, Verständnis oder Liebe hätten nichts mit Technik zu tun und seien mit ihr auch nicht lösbar. Der Mensch sei ein Wesen des Geistes, weshalb es Risiko, Mut, Ausdauer und Durchhaltevermögen kenne, die Maschine aber nicht.[378]

Gegen den Anspruch, Computer könnten kognitive Zustände aufweisen, hat sich vor allem John Searle stark gemacht. Er erklärt in seiner Schrift *Geist, Gehirn, Programm* von 1980, dass es das Ziel eines jeden Programms sei, die menschliche Fähigkeit, Geschichten zu verstehen, simulieren solle. Nun aber heiße Geschichten zu verstehen für einen Befragten, bestimmte „Fragen zu einer Geschichte zu beantworten, auch wenn die Auskunft, die sie geben, gar nicht expliziter Inhalt der betreffenden Geschichte war."[379] Searle erzählt dazu zwei Versionen einer Geschichte. Version A lautet: „Ein Mann ging in ein Restaurant und bestellte einen Hamburger. Als der Hamburger kam, war er total verbrannt und nur noch ein zusammengeschmortes Krüstchen, und der Mann stürmte wütend aus dem Lokal, ohne zu bezahlen bzw. ein Trinkgeld dazulassen." Und Version B lautet: „Ein

[374] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 311-315.
[375] Weizenbaum, Macht der Computer, 327.
[376] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 330, mit Verweis auf Max Horkheimer, Kritik der instrumentellen Vernunft, 32.
[377] Weizenbaum, Macht der Computer, 332.
[378] Vgl. Weizenbaum, Macht der Computer, 352 u. 366.
[379] Searle, Geist, Gehirn, Programm, 233.

Mann ging in ein Restaurant und bestellte einen Hamburger; als der Hamburger kam, gefiel er dem Mann sehr gut; und als der Mann das Lokal verließ, gab er der Serviererin ein dickes Trinkgeld, ehe er die Rechnung bezahlte.“[380] Nun könnte man die Frage stellen, ob der Mann den Hamburger gegessen hat. Aber könnte eine Künstliche Intelligenz diese Frage auch beantworten? Für gewöhnlich wird ein normaler Mensch bezüglich der Version A wohl mit „Nein“ und bezüglich der Version B wohl mit „Ja“ antworten. Aber die Künstliche Intelligenz würde wohl antworten, dass ihr Informationen fehlten. Searle stellt uns ein weiteres Gedankenexperiment vor: Nehmen wir an, ich säße in einem Raum eingeschlossen, und man gäbe mir einen Packen mit chinesischer Schrift, ich aber kann kein Chinesisch. Dann erhalte ich einen zweiten Packen mit chinesischen Schriftzeichen und eine Reihe von Anleitungen, die auf Englisch verfasst ist; dann erhalte ich einen dritten Packen mit chinesischen Schriftzeichen, ebenfalls mit Anleitungen auf Englisch, die es mir ermöglichen, Teile des dritten Packens mit den ersten beiden Packen in Beziehung zu setzen. Nun habe ich die Aufgabe, den Anweisungen Folge zu leisten und gebe Antworten in Bezug auf die Packen. Nehmen wir weiter an, dass ich nach einer gewissen Zeit den Anweisungen für das Hantieren mit den chinesischen Symbolen so gut folgen kann, dass meine Antworten auf die Fragen, die ich in dem abgeschlossenen Raum gebe, ununterscheidbar sind von denen, die jemand geben würde, dessen Muttersprache Chinesisch wäre. Niemand, der nur meine Antworten sieht, könnte erkennen, dass ich gar kein Chinesisch kann.[381] Searle geht es darum klarzustellen, dass man, soweit es das Chinesische betrifft, sich nicht anders verhält als ein Computer, nämlich kalkulatorische Operationen durchzuführen. Das heißt, ein Computer und sein Programm funktionieren, ohne dass es zu einem Verstehen kommt. Searle will zeigen, „daß das Computerprogramm für mein Verständnis der Geschichte einfach belanglos ist. Im Fall des Chinesischen habe ich alles, was artifizielle Intelligenz mittels eines Programms mir zu geben vermag, und ich verstehe nichts; im Fall des Englischen verstehe ich alles, und es gibt bislang keinen Grund, anzunehmen, daß mein Verständnis das mindeste mit Computerprogrammen zu tun hat, will heißen, mit kalkulatorischen Operationen an rein formal spezifizierten Elementen.“[382] Eine kalkulatorische Operation habe gar kein Interesse am Verstehen. Logik habe nichts mit Inhalten zu tun. Anders gefragt: Was habe ich bei den englischen Sätzen, was ich bei den chinesischen nicht habe? Ich erfasse ihre Bedeutung. Wenn ich sagte, so Searle, dass Kunsterzeugnisse wie Autos oder Rechenmaschinen etwas „verstünden“, dann sei das eine Metapher. Auf Kunsterzeugnisse werde unsere Intentionalität übertragen.[383] Nun meint Searle, es gäbe eine Replik, die mit folgendem Gedankenexperiment arbeite: Stellen wir uns vor, wir schüfen einen Roboter, der so funktionierte, dass Tätigkeiten wie Wahrnehmen, Gehen, Essen, Trinken usw. den menschlichen sehr nahekämen; er könnte

[380] Beide Zitate Searle, Geist, Gehirn, Programm, 233.
[381] Vgl. Searle, Geist, Gehirn, Programm, 234-236.
[382] Searle, Geist, Gehirn, Programm, 237.
[383] Vgl. Searle, Geist, Gehirn, Programm, 238f.

auch sehen und hören, und all dies würde von einem Computergehirn gesteuert. Searle antwortet, dass die Hinzufügung von Wahrnehmungs- und Bewegungsfähigkeiten am ursprünglichen Programm nichts ändere. Alles, was der Roboter tue, sei nur ein Hantieren mit formalen Symbolen, ohne sich irgendeiner Tatsache bewusst zu sein.[384] Der Roboter könne deshalb auch keinen Willen dazu entwickeln, etwas Bestimmtes zu tun. „Ich verstehe nicht das geringste, nur eben die Anleitungen für das Hantieren mit den Symbolen. In diesem Fall möchte ich nun behaupten, dass der Roboter keinerlei intentionale Zustände kennt, er bewegt sich einfach infolge seiner elektrischen Schaltanlage und seines Programms.“[385] Wenn wir einen Roboter bauten, dessen Verhalten man von dem eines Menschen nicht mehr unterscheiden könne, würden wir ihm Intentionalität zuschreiben, aber es sei nicht zu sehen, wie damit der Anspruch, ein künstliches intentionales Wesen geschaffen zu haben, realisiert worden sei, denn: „Wenn wir wüßten, wie sein Verhalten sich ohne solche Annahmen [die Annahme der Intentionalität] erklären ließe, würden wir ihm keine Intentionalität zuschreiben.“[386] Natürlich könne eine Gegenfrage lauten, woher man denn wisse, dass man andere Menschen überhaupt verstehe, oder dass sie Chinesisch verstünden? Doch nur aus ihrem Verhalten. Bei dem Problem, so Searle, gehe es aber nicht um die Frage, woher ich dies wisse, sondern darum, was man Menschen eigentlich attestiere, wenn man ihnen kognitive Zustände zuschreibe.[387] Searle beharrt darauf, dass man nur dann etwas verstehe bzw. Intentionalität aufweise, wenn man einen biologischen Organismus habe, der „unter bestimmten Bedingungen im ursächlichen Sinne imstande ist, Wahrnehmungen, Handeln, Verstehen, Lernen und andere intentionale Zustände hervorzurufen.“[388] Ein formales Modell aber werde dazu nie in der Lage sein. Die Vertreter der Künstlichen Intelligenz begingen den Fehler, den Schatten für die Sache selbst zu halten, die Imitation für echt. Noch anders formuliert: „Der Computer […] hat eine Syntax, aber keine Semantik. Wenn man also in den Computer ‚2 plus 2 gleich?’ eintippt, wird er ‚4’ ausdrucken, aber er wird nicht die leiseste Ahnung davon haben, daß ‚4’ 4 bzw. überhaupt etwas bedeutet.“[389] Intentionalität bleibe ein biologisches Phänomen.

Der Philosoph Holm Tetens führt 1994 in seiner Schrift *Geist, Gehirn, Maschine* aus: „Künstliche Intelligenz ist der Zweig der Computerwissenschaft, der sich damit befaßt, Computer so zu programmieren, daß sie Aufgaben ausführen könnten, die, wenn sie von einem Menschen ausgeführt würden, Intelligenz erfordern. […] Es ist das Ziel der Künstlichen Intelligenz, Maschinen so zu bauen, die sich so verhalten, daß wir das beim Menschen alltagspsychologisch durch mentale

[384] Vgl. Searle, Geist, Gehirn, Programm, 246f.
[385] Searle, Geist, Gehirn, Programm, 247.
[386] Searle, Geist, Gehirn, Programm, 251.
[387] Vgl. Searle, Geist, Gehirn, Programm, 253.
[388] Searle, Geist, Gehirn, Programm, 255.
[389] Searle, Geist, Gehirn, Programm, 260.

Zustände erklären würden."[390] Eine Maschine könne dann menschliches Verhalten kopieren. Für Tetens ergibt sich daraus folgende Frage: „Wenn eine Maschine das beobachtbare Verhalten eines Menschen kopiert, kopieren dann zugleich die internen Zustände einer KI-Maschine die mentalen Zustände eines Menschen?"[391] Tetens meint, die Künstliche Intelligenz provoziere die Philosophie des Geistes durch folgenden Satz: „Jedes beobachtbare Verhalten, das wir uns beim Menschen nur damit erklären können, daß er eben ‚Geist' hat, kann auch eine Maschine ausführen, aber jetzt nachweislich allein kraft ihrer physikalischen Mechanismen."[392] Obwohl unser Philosoph einräumt, dass das Verhalten eines Menschen nicht grundsätzlich vorhersagbar sei, spricht er von „Verhaltensgesetzen", ungeachtet der Tatsache, dass der Mensch ein freies Wesen ist, für das es keine Verhaltensgesetze gibt. Höchstens gibt es Wahrscheinlichkeiten für ein bestimmtes Verhalten. Tetens behauptet: „Insofern sich beobachtbares menschliches Verhalten und Handeln mit Hilfe der Alltagspsychologie beschreiben, erklären und vorhersagen läßt, läßt sich das Verhalten und Handeln auch automatentheoretisch beschreiben und damit im Prinzip auf einem Computer simulieren."[393] Das Problem dieser Aussage besteht darin, dass das menschliche Verhalten und Handeln sich mit der Alltagspsychologie nur annäherungsweise erklären lässt. Tetens räumt weiter ein: „Die Künstliche Intelligenz beansprucht nicht, das ‚mentale Erleben' eines Menschen auf einer Maschine ‚nachzubauen'. Vielmehr sollen sich die Maschinen nur so verhalten, wie wir Menschen uns nach den alltagspsychologischen Theorien deshalb verhalten, weil wir Geist haben."[394] Die Frage ist natürlich, was damit gewonnen ist, vor allem, welche alltagspsychologischen Theorien Tetens meint. Widersprechen sich diese Theorien vielleicht, so dass diese Voraussetzung für eine noch zu bauende Maschine gar nicht erfüllbar ist? Und weiter gilt: Wenn die Maschine nur so tut, als habe sie Geist, sie seiner in Wirklichkeit aber ermangelt, dann brauchen wir auch nicht weiter über das Verstehen der Maschine zu sprechen. Gegen Searle glaubt Tetens nun, Folgendes geltend machen zu können:

> „Selbst wenn sich eine Maschine so verhielte, daß sie in ihrem Verhalten nicht von einem Menschen zu unterscheiden wäre, der Sprache versteht, würde sich Searle trotzdem weigern, dies ein ‚sprachverstehendes Verhalten' oder gar eine ‚sprachverstehende Maschine' zu nennen. Und dafür hat er offensichtlich keinen anderen Grund als die Tatsache, daß das Verhalten der Maschine per definitionem aufgrund physikalischer Mechanismen zustande kommt. Dies widerlegt nicht die These der Künstlichen Intelligenz."[395]

Aber Tetens widerspricht sich hier selbst. Denn zunächst wollte er lediglich eine Maschine bauen, die nur so tut, als habe sie Geist, und also Geist nur imitiert. Nun

[390] Tetens, Geist, Gehirn, Maschine, 106, mit Verweis auf William B. Gevarter, Intelligente Maschinen, Weinheim 1987, 9.
[391] Tetens, Geist, Gehirn, Maschine, 107.
[392] Tetens, Geist, Gehirn, Maschine, 108.
[393] Tetens, Geist, Gehirn, Maschine, 112.
[394] Tetens, Geist, Gehirn, Maschine, 114.
[395] Tetens, Geist, Gehirn, Maschine, 115.

aber will er uns glauben machen, eine Maschine könne verstehen. Aber nur Geist, und kein noch so ausgeklügeltes physikalisches Verhalten, das Geist imitiert, kann verstehen.

In dem Artikel „Künstliche Intelligenz und Philosophie“ hat Marcelo Dascal 1999 die Probleme der Analytischen Philosophie zur Begründung von Computerintelligenz dargelegt. Die Analytische Philosophie teile mit den Vertretern der Künstlichen Intelligenz die methodischen Prinzipien wie Explizitheit und Formalisierung sowie das cartesianische Ideal der Analyse. Doch innerhalb der Analytischen Philosophie sei mit dem Philosophen Richard Rorty ein Kritiker herangewachsen. Dieser sei der Ansicht, „daß der Hauptgrund für das Versagen der traditionellen Erkenntnistheorie darin liegt, den Begriff der Repräsentation zur Grundlage gemacht zu haben […] Nach Rortys Ansicht beruhen alle erkenntnistheoretischen Ansätze, egal ob klassisch oder zeitgenössisch, darauf, allgemeingültige und unveränderliche Regeln angeben zu wollen, die den rationalen beziehungsweise wissenschaftlichen Gebrauch unseres Verstandes leiten.“[396] Nun kritisiere Rorty aber: „Der ‚Geist’ als selbständiger Untersuchungsgegenstand ist eine Erfindung von Philosophen des 17. Jahrhunderts. Diese Erfindung ist bar jeder Notwendigkeit und Intuition […] Da ‚der Geist’ kein unabhängiger Untersuchungsgegenstand ist, sind alle Versuche, eine mechanistische Erklärung mentaler Prozesse oder eine physiologische Begründung des menschlichen Verstandes vorzulegen, von vornherein verfehlt.“[397] Bedeutung und Intentionalität gäbe es nur im Zusammenhang mit sozialer Interaktion. Die Basis von Begründungen sei von einer Vielzahl kontextgebundener Bedingungen abhängig. Es existiere deshalb keine absolute Grundlage von Wissen oder Wahrheit und kein privilegiertes, neutrales Repräsentationsmedium. Die Repräsentationen (oder Modelle) einer Künstlichen Intelligenz seien rechnerischer Art, und deshalb nur ein Wissen über Computer. Der Ausdruck „Wissen über Repräsentationen“ setze eine Theorie des Wissens voraus, auf deren Grundlage ein Programmierer diejenigen Objekte auswähle, die zu repräsentieren seien. Aber ein solches Wissen gäbe es nicht.[398] Das System der Künstlichen Intelligenz solle über die Fähigkeit zu lernen und Schlüsse zu ziehen verfügen und Eingaben oder Prozeduren in einen größeren Kontext einordnen können. Aber was ist ein Kontext? „Worin besteht beispielsweise die kontextrelevante Information, die benötigt wird, um eine Äußerung des Satzes ‚Sie wiegen mindesten 100 Kilo, meine Dame’, zu verstehen? Zusätzlich zu der Notwendigkeit, Sprecher und Hörer der Äußerung in Erfahrung zu bringen, müssen wir auch wissen, ob der Satz im Zusammenhang einer monatlichen Kontrolle der *Weight Watchers* oder in einem überfüllten Bus, in dem die fragliche Dame auf dem Fuß des Sprechers steht, geäu-

[396] Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 163f. mit Verweis auf Richard Rorty, Der Spiegel der Natur, Frankfurt a.M. ^{3}1985, 422.
[397] Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 164.
[398] Vgl. Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 165-167.

ßert wird."[399] Nur dann könne man wissen, ob die Äußerung bloße Feststellung oder Aufforderung sei. Und wenn es sich um eine Feststellung handele, wüssten wir immer noch nicht, ob diese eine positive oder negative Wertung beinhalte. Kontextfaktoren seien vielfältig. Da die Menschen solche Probleme intuitiv, unartikuliert und implizit lösten, sei die menschliche Fähigkeit des Verstehens den Methoden der Künstlichen Intelligenz unzugänglich. Ein weiteres Problem tauche auf, wenn dem System der Künstlichen Intelligenz mehrere Interpretationen zur Auswahl stünden. Repräsentationen basierten immer auf einer Auswahl derjenigen Merkmale, die allein für das System relevant seien.[400] Es sei also weiter zu bedenken, dass Repräsentationen weder neutral noch unvoreingenommen, weder selbsterklärend noch transparent seien. Eine Repräsentation verlange also nicht nur nach einer Interpretation, sondern sei selbst bereits eine solche und bestehe darin, an die Welt bestimmte Interpretationsmuster anzulegen. Aber in dieser Welt gäbe es keine vorgegebenen Interpretationsmuster, sondern wir Menschen seien es, die diese Muster an die Welt anlegten. Meinungen würden nicht von kausalen Prozessen herbeigeführt.[401] Sie müssten vielmehr rational begründet werden können. Eine Begründung wiederum könne aber auch nicht als eine logische Relation verstanden werden.

> „Unter normalen Bedingungen ist genereller philosophischer Zweifel an unseren Sinneswahrnehmungen als verläßlicher Informationsquellen über die Welt beispielsweise unbegründet. Dabei ist die Einschränkung ‚unter normalen Bedingungen' wichtig. Sie führt uns zurück zum Kontextproblem. Es kann nämlich Kontexte geben, in denen gute Gründe dafür sprechen, die Verläßlichkeit unserer Sinneswahrnehmungen und unseres Standardwissens anzuzweifeln. Was ‚gute Gründe' sind, läßt sich jedoch nicht in genereller Weise, für alle möglichen Kontexte festlegen, sondern ist prinzipiell kontextabhängig."[402]

Begründen sei auch eine kommunikative und nicht nur eine mentale Tätigkeit. „Ein System, das in der Lage ist, seine Meinungen zu begründen, ist ein System, das seine Meinungen gegen Einwände *verteidigen* kann."[403] Dazu müsse man Einwände verstehen können. Selbst einfachste Sprechakte erforderten die Einbeziehung von Kontext. Verstehen sei ein heuristischer Prozess, der mit einer Interpretation beginne; „selbst dann, wenn man davon ausgeht, daß der Sprecher genau das sagen wollte, was seine Worte bedeuten, so ist eine solche Entscheidung doch kontextabhängig und auf heuristischem Wege zustandegekommen."[404]

---

[399] Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 169.
[400] Vgl. Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 169f.
[401] Vgl. Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 171.
[402] Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 175.
[403] Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 175.
[404] Dascal, Künstliche Intelligenz und Philosophie, 176.

8.2. Positionen im 21. Jahrhundert

Die Entwicklung sogenannter künstlicher intelligenter Systeme schreitet immer schneller voran. Es kann nicht mehr überblickt werden, in welche Arbeits- und Freizeitbereiche diese Systeme eindringen und immer mehr Berufe überflüssig machen. Es gibt sogar Befürchtungen, dass diese künstlichen Intelligenzen die Macht übernehmen und dem Menschen die Autonomie streitig machen könnten. Im folgenden sollen einige Positionen der Diskussion im 21. Jahrhundert dargestellt werden, und zwar die von Nick Bostrom, Max Tegmark, Manuela Lenzen, Pedro Domingos, Richard David Precht und der Autorenpaare Depardieu und Martin sowie Nida-Rümelin und Weidenfeld.

Nick Bostrom vertritt in seinem Werk *Superintelligenz* von 2014 die Auffassung: „Falls wir eines Tages künstliche Gehirne bauen, die das menschliche an allgemeiner Intelligenz übertreffen, dann könnte diese neue Art von Superintelligenz überaus mächtig werden.“[405] Damit setzt Bostrom bereits voraus, dass eine Künstliche Intelligenz einen freien Willen und damit einen Willen zur Macht habe. Bostrom erklärt, dass die Evolution Intelligenz hervorgebracht habe, also seien wir in der Lage sein, das gleiche zu tun.[406] Aber das ist ein Fehlschluss. Die Tatsache, dass die Natur Intelligenz hervorbrachte, war ja nichts, was sie *willentlich* getan hätte, vielmehr war die Möglichkeit dazu in ihr ganz passiv angelegt. Intelligenz ging *von selbst* aus der Natur hervor, und noch immer wissen wir weder, auf welche Weise noch, aus welchem Grund. Aber wenn wir Menschen ein intelligentes Wesen *künstlich* hervorbringen, hat das etwas mit unserem Willen zu tun und ist deshalb nichts, das unserem Menschsein *von selbst* passiv entspringen würde. Künstliche Intelligenz geht eben nicht von selbst aus dem Dasein des Menschen hervor. Bostrom hält es für wahrscheinlich, dass in der Zukunft die Geheimnisse des Gehirns entschlüsselt würden, womit die Erschaffung einer Künstlichen Intelligenz möglich sei. Er räumt jedoch ein, eine solche Intelligenz sei wohl nicht von Liebe, Hass, Stolz oder anderen Emotionen bewegt.[407] Die Frage ist aber doch, ob Emotionen möglicherweise einen notwendigen Beitrag zur Entwicklung von Intelligenz leisten. Zwar warnt uns Bostrom davor, die Superintelligenz zu anthropomorphisieren: „Heutige Computer sind gut im Rechnen, Speichern und im exakten Ausführen von Anweisungen, aber blind für soziale Kontexte, Subtexte, Normen, Emotion oder Politik.“[408] Hätte eine künftige Superintelligenz einen IQ von zum Beispiel 6455, hätten wir keine Ahnung davon, was sie wirklich tun könnte, weshalb Bostrom nach den Maßstäben für kognitive Fähigkeiten fragt. Andererseits aber anthropomorphisiert er den Supercomputer selbst, indem er ihm strategische Aufgaben zuweist, die er meistern könnte, zum Beispiel dass er seine Intelligenz selbst steigern, Staaten beeinflussen, fremde Computer hacken, die Kontrolle über

[405] Bostrom, Superintelligenz, 9.
[406] Vgl. Bostrom, Superintelligenz, 43.
[407] Vgl. Bostrom, Superintelligenz, 49f.
[408] Bostrom, Superintelligenz, 132.

Infrastrukturen übernehmen, einen Militärapparat formen, oder ein Vermögen verdienen könnte, um sich Dienstleistungen oder Ressourcen zu beschaffen.[409] In einer begrenzten Testumgebung werde sich eine KI immer freundlich verhalten, erst, wenn man sie aus dem Testgelände entlasse, werde sich ihre unfreundliche Natur zeigen. Und eine unfreundliche KI werde klug genug sein, bestimmte neu gewonnene Fähigkeiten zu verheimlichen.[410] Aber Bostrom verrät nichts darüber, aus welchem Grund und auf welche Weise eine Künstliche Intelligenz die Fähigkeit, ein Subjekt zu sein, erwerben könnte, die er ja unterstellen muss. Es gibt keinen Grund zu vermuten, dass ein solcher Supercomputer sich je zu einem Subjekt entwickeln könnte. Denn unsere menschliche Intelligenz ist allein natürlich gewachsen. Kein Wesen hat sie in uns hineingeschmuggelt. Intelligenz ist daher *selbst* induziert und nicht von außen aufgepfropft. Selbstverständlich bedarf es für die Entwicklung menschlicher Intelligenz regelmäßiger sozialer Kontakte, *ganz* von allein entwickelt sie sich nicht. Aber diese Kontakte unterstelle ich als natürlich, es handelt sich also nicht um etwas, was man „von außen aufgepfropft" nennen würde.

In eine ähnliche Richtung wie die Ideen von Nick Bostrom gehen die Bemerkungen von Max Tegmark in seinem 2017 erschienenen Werk *Leben 3.0*. Auch er warnt davor, dass sich aus einer Künstlichen Intelligenz ein Supercomputer entwickeln könne, der unser öffentliches Leben zum Kollabieren bringe. Tegmark geht der Frage nach, was Intelligenz ist und zählt dazu etwa die „Fähigkeit zu logischem Denken, Verstehen, Planen, emotionales Wissen, Bewusstseinsfähigkeit, Kreativität, Problemlösen und Lernen." Insgesamt definiert Tegmark Intelligenz als „Fähigkeit, komplexe Ziele zu erreichen."[411] Interessant ist deshalb seine Bemerkung, der IBM-Schachcomputer „Deep Blue" habe zwar den Schachweltmeister Garri Kasparow schlagen können, aber beim Tic-Tac-Toe gegen ein vierjähriges Kind verloren.[412] Offenbar war die „Intelligenz" des Computers auf das Schachspielen begrenzt. Also ist die Frage „Was ist Intelligenz?" nicht so einfach zu beantworten. Nun geht Tegmark auf die Entwicklung des Menschen selbst ein und fragt, wie Speicher, die nicht künstlich vom Menschen entworfen worden seien, sich evolutionär entwickelt hätten. Das Leben habe damit begonnen, dass ein RNS-Molekül sich selbst reproduziert habe.[413] Zwar beantwortet Tegmark nicht die Frage, was das RNS-Molekül dazu veranlasste, sich selbst zu reproduzieren, aber er hebt auf das Gedächtnis ab, wobei er einräumt, dass das menschliche Gedächtnis anders funktioniere als das eines Computers. Der Autor fragt weiter, wie ein physikalisches Objekt, das sich an Informationen erinnere, rechnen könne. Eine Berechnung sei eine Umwandlung von Informationen. Wie könne Intelligenz in Materie

[409] Vgl. Bostrom, Superintelligenz, 133-135.
[410] Vgl. Bostrom, Superintelligenz, 166f.
[411] Tegmark, Leben 3.0, 80.
[412] Vgl. Tegmark, Leben 3.0, 81.
[413] Vgl. Tegmark, Leben 3.0, 93.

kommen, gleichgültig ob beim Menschen oder bei einem Computer?[414] Die Materie müsse schon eine gewisse Dynamik aufweisen, um intelligent werden zu können. Ein solches System müsste über ganz bestimmte Eigenschaften verfügen. „Wenn wir es in einen Zustand versetzen, der die Eingabeinformation verschlüsselt, soll es sich für einige Zeit den Naturgesetzen zufolge entwickeln und anschließend den hierdurch entstandenen Endzustand als Ausgabeinformation interpretieren."[415] Das grundlegende Fundament für jede Berechnung sei die Unterscheidung von 0 und 1. Mit Hilfe dieser Grundlage lasse sich letztlich jede wohldefinierte Funktion realisieren. Welchen Computer man benutze, sei für das Berechnen gleichgültig. Hier beruft sich Tegmark auf den Unternehmer Stephen Wolfram, der behauptet habe, „dass die meisten nichttrivialen physikalischen Systeme – vom Wettersystem bis zu Gehirnen – universelle Computer wären, sollte man sie beliebig groß und langlebig gestalten können. Die Tatsache, dass genau dieselbe Berechnung auf jedem beliebigen universellen Computer durchgeführt werden kann, heißt, dass Rechnen substratunabhängig ist, und zwar auf dieselbe Weise, wie es die Informationen sind: Es kann, unabhängig von seinem materiellen Substrat, ein Eigenleben annehmen."[416] Aber die Tatsache, dass es unabhängig von seinem materiellen Substrat ein Eigenleben annehmen kann, heißt ja eben nicht, dass es damit schon unabhängig vom materiellen Substrat *selbst* ist; genauso wenig wie ich als Mensch durch meinen Geist und meine Lebensumstände ein gewisses Eigenleben führe, das unabhängig von meinem rein vegetativ funktionierenden Körper ist, dies schon bedeuten würde, ich sei von diesem vegetativen Körper unabhängig. Tegmark begeht hier einen logischen Fehler. Anders ausgedrückt: Die Frage, welche *Art* Materie das Rechnen erst ermöglicht, setzt voraus, dass es eine solche Materie geben muss. Nun sagt Tegmark, dass es auf die Art der Materie nicht ankomme, womit er aber sagt, dass im Prinzip jede Materie geeignet sei. Dann aber behauptet er das genaue Gegenteil. Aus der Tatsache, dass es auf die *Art* der Materie nicht ankomme, zieht er den Schluss, dass Materie für das Rechnen selbst nicht notwendig sei. Das ist genauso, als wenn ich behaupten würde, dass mein Automobil unabhängig von seiner Farbe existiert, und daraus den Schluss ziehe, dass es keine Farbe hat.

Nun heißt es bei Tegmark weiter: „Rechnen ist ein Muster in der Raumzeitanordnung von Teilchen, und es sind nicht die Teilchen, sondern es ist das Muster, worauf es ankommt! Die Art der Materie spielt keine Rolle […] Diese Substratunabhängigkeit des Rechnens lässt KI möglich werden: Intelligenz benötigt weder Fleisch und Blut noch Kohlenstoffatome."[417] Auch hier wiederholt Tegmark denselben Fehler wie zuvor. Aus der Tatsache, dass die *Art* der Materie keine Rolle beim Rechnen spiele, zieht Tegmark den falschen Schluss, dass das Rechnen substrat- also materieunabhängig sei. Aus dem Satz „Die Art der Materie spielt keine

[414] Vgl. Tegmark, Leben 3.0, 94-97.
[415] Tegmark, Leben 3.0, 97f.
[416] Tegmark, Leben 3.0, 101f.
[417] Tegmark, Leben 3.0, 103f.

Rolle“ macht Tegmark also unversehens den Satz „Die Materie spielt keine Rolle.“ Während also beim ersten Satz die Existenz von Materie als solche vorausgesetzt wird, so beim zweiten Satz das Gegenteil. Abgesehen davon, dass Tegmark nicht nur falsche Schlussfolgerungen gezogen hat, ist er geschickt der Frage aus dem Weg gegangen, wie denn nun die Intelligenz in die Materie gekommen ist. Seine Antwort muss ja nun lauten, dass das keine Rolle spielt. Aber so bleibt er uns die Antwort auf die Frage schuldig, wie er KI konstruieren will.

Tegmark konfrontiert uns mit vielerlei weltpolitischen Szenarien von der Machtübernahme hochintelligenter Computer. „Hackt und zerstört man selbstfahrende Autos, die Autopiloten in den Flugzeugen, Kernkraftwerke, Industrieroboter, Kommunikationssysteme, Finanzsysteme und Stromnetze des Feindes, dann kann man auf wirksame Weise dessen Wirtschaft kollabieren lassen und jegliche Verteidigung lahmlegen.“[418] Ich will nicht abstreiten, dass es zu Szenarien kommen könnte, die Tegmark beschreibt. Aber diese sind dann von Menschen so gesteuert. Auch will ich nicht bestreiten, dass die Menschen die Kontrolle über die Computer verlieren könnten, aber dass diese so handeln, als wären sie Menschen, setzt die Fähigkeit eines freien Willens voraus. Und diesen freien Willen unterstellt Tegmark einem Supercomputer, den er Prometheus nennt. „Und da es uns Menschen schließlich gelungen ist, die anderen irdischen Lebensformen zu beherrschen, indem wir sie überlisteten, klingt es plausibel, dass wir von der Superintelligenz überlistet und beherrscht werden könnten.“[419] Das klingt vielleicht plausibel, ist es aber nicht. Tegmarks Logik funktioniert in etwa so: Erst kam das Tier, dann der Mensch, dann die Superintelligenz (Computer). Also überlistet der Mensch das Tier, weil er später kam und intelligenter ist, und daraufhin überlistet die Superintelligenz (Computer) den Menschen, weil sie später kam und intelligenter ist. Ich füge nun meine eigene Schlussfolgerung, auf analoger Logik beruhend, hinzu. Mensch konstruiert Superintelligenz (weil er früher war), also: Tier konstruiert Mensch (weil es früher war). Tegmark setzt in seinen erdachten Szenarien voraus, dass der Super- oder Überwachungscomputer alle elektronische Kommunikation auch versteht und entsprechende Gegenmaßnahmen einleiten könnte. Zwar warnt er uns: „[W]ir dürfen nicht in die Falle tappen, Prometheus zu vermenschlichen.“[420] Aber genau das tut er selbst, wenn er sagt, dass Prometheus sein Schicksal selbst in die Hand nehme, dass er bestimmte Hindernisse ärgerlich findet oder dass er kein Roboter sei, sondern Ziele habe, die er verfolge.[421] Wenn Tegmark Marshall Brain zitiert, der gesagt haben soll, angesichts der KI würden die Menschen unbedeutend wie Kakerlaken,[422] dann hat dieser trotz seines Namens nicht darüber nachgedacht, was Kakerlaken für uns und unser Ökosystem bedeuten. Aber möglicherweise spielt das ja keine Rolle.

---

[418] Tegmark, Leben 3.0, 177.
[419] Tegmark, Leben 3.0, 202.
[420] Tegmark, Leben 3.0, 207.
[421] Vgl. Tegmark, Leben 3.0, 208f. u. 224.
[422] Vgl. Tegmark, Leben 3.0, 241.

In einem Interview mit der Zeitschrift *Der Spiegel* vom April 2018 erklärt der Computerforscher Pedro Domingos, der 2015 sein Buch *The Master Algorithm* veröffentlicht hat, dass ein effektives, auf lernende Maschinen aufgebautes System Dinge leiste, die in heutiger Zeit Millionen von Menschen leisteten. Er geht davon aus, dass die Menschen heute vor allem an die Künstliche Intelligenz *glaubten*. Die Algorithmen, die heute entwickelt würden, würden von ihrer Eindimensionalität in Fragen der Problemlösung zu einer Mehrdimensionalität weiterentwickelt. Algorithmen könnten vielfach angewendet werden: in der Wirtschaft, in der Medizin, in der Verkehrssteuerung oder auch in der Cyberspionage. Die Volksrepublik China beispielsweise nutze lernende Algorithmen zur Kontrolle der eigenen Bevölkerung. Solche lernenden Algorithmen seien neuronalen Netzwerken nachgebildet, ihre Erfinder seien von der Funktionalität der Nervensysteme inspiriert. Aber die aktuellen Systeme der Künstlichen Intelligenz seien „unglaublich dumm". In Sprachassistenten wie „Alexa" oder „Siri" sei keine Spur von Intelligenz zu finden. In diesem Zusammenhang spricht Domingos auch von einem Kulturbruch. Denn der Mensch überlasse sich mehr und mehr den Maschinen und delegiere Aufgaben, die er besser selbst in Angriff nehmen solle. Vor einem Aufstand der Maschinen indes bräuchten wir uns nicht zu fürchten, denn dieser setze einen freien Willen voraus. Vielmehr sei es möglich, dass wir Menschen freiwillig den Maschinen die Kontrolle überließen. Nicht die Künstliche Intelligenz treffe Entscheidungen, sondern diejenigen, die die Künstliche Intelligenz kontrollierten.[423]

Jüngst hat Manuela Lenzen in ihrem Buch *Künstliche Intelligenz* (2018) darauf hingewiesen, dass der eigentliche Beitrag, den Roboter zum menschlichen Leben leisten sollten, die ursprüngliche Idee, nämlich dem Menschen körperliche Arbeit abzunehmen, überspannt worden sei. Schon immer habe die Maschine etwas besser können sollen als der Mensch, aber genau das habe mittlerweile nicht nur den körperlichen, sondern auch den geistigen Bereich erfasst.[424] Wir könnten nicht anders als solche „Intelligenzen" als Wesen mit Gedanken, Plänen, Absichten und Wünschen verstehen. Aber das sei natürlich Anthropomorphismus.[425] Zur klassischen Definition von Intelligenz gehörten die Fähigkeit, Rechenaufgaben und Logikrätsel zu lösen, das Drehen komplexer geometrischer Figuren oder Gedächtnisleistung, aber daneben gäbe es emotionale, soziale oder musische Intelligenz.[426] Inzwischen seien neuromorphe Computer entwickelt worden, die das neuronale Geschehen im menschlichen Gehirn imitierten. Das Gehirn verfüge über etwa 100 Milliarden Neuronen mit je 10.000 Synapsen. „Wie das Gehirn kennt ein solcher Neurochip keine scharfe Grenze zwischen Hard- und Software, er arbeitet selbstorganisiert, kann den Ausfall einzelner Neuronen ausgleichen."[427] Computer arbeiteten mit Al-

[423] Vgl. Domingos, Interview, in: Der Spiegel, Nr. 16/2018, 106-109.
[424] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 12f.
[425] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 19.
[426] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 32.
[427] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 41.

gorithmen, Vorschriften also, die beschrieben, wie man ein bestimmtes Ziel Schritt für Schritt erreiche. So gesehen seien auch ein Kochrezept, eine Wegbeschreibung oder eine Bauanleitung ein Algorithmus. Aber mit einem Kochrezept könne man nur ein bestimmtes Menü kochen, mit einer Wegbeschreibung nur einen bestimmten Ort erreichen und mit einer Bauanleitung nur ein bestimmtes Gebäude errichten. Ein Algorithmus dagegen sei allgemeiner. Er automatisiere den Prozess von Problem und Lösung, so dass man nicht immer wieder von vorne beginnen müsse. Algorithmen ließen sich in verschiedene Klassen einteilen, nämlich für das Klassifizieren, das Verschlüsseln, das Sortieren oder das Optimieren. Moderne Programme würden nicht mehr von Hand geschrieben, mittlerweile gäbe es Programmblöcke, die sich zusammenstellen ließen. Die Herausforderung bestehe darin, verschiedene Programmblöcke aufeinander abzustimmen. Ein Computer solle ein Problem lösen. Zur Lösung eines Problems müsse das Programm Anfangszustand und Endziel kennen. Oft organisiere es dazu einen Suchbaum.[428] Nun sei die Frage, was eine Maschine alles lernen könne. Lernen heiße nicht einfach, sich alles zu merken, sondern das Wichtige. Wer lerne, entwickele auch ein Gespür dafür, „wann das Gelernte am Platz ist und wann sich die Gegenwart so stark von der Vergangenheit unterscheidet, dass man sich besser nicht auf seine Erfahrungen verlassen sollte.“[429] Lernen bestehe auch darin, wiederkehrende Muster zu erkennen und anzuwenden. Lernverfahren ließen sich mit unterschiedlichen Strategien realisieren: Entscheidungsbäumen, Analogien oder Logik. Aber die menschliche Psychologie, so Lenzen, lasse sich nicht in die Form der Logik zwingen.[430] Das Problem einer Künstlichen Intelligenz zeige sich vor allem beim Übersetzen aufgrund der Vielfalt von Bedeutungen eines Wortes, der Tatsache, dass es Wörter gäbe, die in einer anderen Sprache durch eine Vielzahl von Wörtern übersetzt werden können (je nach Kontext) und kulturelle Eigenheiten von Sprachen (Anreden, Höflichkeitsformen). Darüber hinaus verstehe eine Maschine weder Ironie noch Sarkasmus.[431] Aber je mehr man Robotern oder Computern etwas einprogrammiere, desto unflexibler würden sie.

Gegenüber einem Roboter stellt Lenzen die Autonomie des Menschen in den Vordergrund. Ein autonomer Mensch verhalte sich nach Kant vernünftig und moralisch und führe ein selbstbestimmtes Leben. In der Robotik aber werde auf die Autonomie kein großer Wert gelegt. Die Autonomie eines Roboters bestehe lediglich in der Fähigkeit, eine gestellte Aufgabe ohne menschliche Hilfe eigenständig durchzuführen. Doch könne man einen Roboter energieautonom nennen, wenn er in der Lage sei, sich selbst aufzuladen.[432] Die Frage sei, ob eine autonome Maschine sich der menschlichen Kontrolle entziehen könnte. Die KI-Forscher lehnten das ab, weil Maschinen keinen freien Willen hätten. Aber die Autonomie

[428] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 42-44.
[429] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 49.
[430] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 50-53.
[431] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 64, 66, 69.
[432] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 124-126.

könne zum Beispiel auch darin bestehen, dass die lernenden Wesen nicht immer das lernen, was sie lernen sollten und Lösungen für Aufgaben finden, die ihnen gar nicht gestellt worden seien. Wenn ein Roboter ein Selbstbewusstsein hätte, bedeutete das, dass er nicht nur seinen Arme bewegen könnte, sondern auch, dass er wüsste, was es hieße, einen Arm zu besitzen, den er bewegen könnte.[433] Wenn wir nun Roboter mit Gefühlen und Selbstbewusstsein ausstatten könnten und würden, „müssten wir die Diskussion, die wir jetzt über die Rechte der Tiere und vor allem der großen Menschenaffen führen, auch für die Roboter beginnen."[434] Wir müssten uns jedoch der Tatsache bewusst sein, dass nach wie vor ein Schachprogramm Schach spiele, ohne zu wissen, was es tue. Gleiches gelte für das Übersetzen von Sprachen. Das System arbeite nur mit Regeln, die sagten, wie Symbole hin- und herzuschieben seien. Weil Maschinen keine Erfahrungen, keine Gefühle und kein Bewusstsein hätten, verstünden sie auch nicht, was Bedeutung sei. Also was heißt „verstehen"? Lenzen ist der Auffassung: Ein „Verstehen" sei auf verschiedenen Ebenen möglich: im Sinne des akustischen Verstehens, das heißt, man gibt einfach einen Text wieder, den man gehört hat. Auf einer höheren Ebene beantworte man Fragen zu einem Text, etwa, wer ist die Hauptperson, worum geht es? Auf einer noch höheren Ebene gehe es nicht mehr um die wörtliche Bedeutung, sondern um den Hintersinn, die Ironie oder die Anspielung. Ein Sprecher habe mit seinem Text ein Ziel: Er wolle vielleicht provozieren, informieren, beunruhigen, beleidigen oder loben. Die Maschine aber würde vor die irritierende Aufgabe gestellt, etwas zu verstehen, was ohne Empfindungen und Selbstbewusstsein gar nicht verstanden werden könne. Man könnte Roboter mit Empfindungen ausrüsten, sie glücklich oder unglücklich aussehen lassen, sie gelassen oder hektisch reagieren lassen, aber die Frage sei doch, ob das überzeugend sei. Roboter könnten vielleicht erkennen, dass ein Mensch verliebt ist, aber sie wüssten nicht, was Verliebtsein ist.[435] Lenzen betont, dass Künstliche Intelligenzen nicht so seien wie wir und gibt uns ein Beispiel des Computerwissenschaftlers Philipp Cimiano: „Wenn ich jetzt diese Tasse hier loslasse und sie bleibt in der Luft stehen, ist die Welt für Sie eine andere. Für den Computer wäre sie nur ein Datenpunkt unter vielen."[436]

Richard David Precht sensibilisiert uns für die Tatsache, dass kaum jemand die Frage um die künstliche Intelligenz in Zusammenhang mit der Umweltzerstörung gebracht habe. Die Futuristen der digitalen Welt kennten keine Ressourcenplünderung, keinen CO_2-Ausstoß, keinen Rohstoffmangel und keine Müllberge. Der unbegrenzte technische Fortschritt gehe einher mit der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen.[437] So wie der Mensch aus dieser Zerstörung etwas über sich selbst lernen könne, so auch aus der Entwicklung der künstlichen Intelligenz.

[433] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 127-132.
[434] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 133.
[435] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 135-138.
[436] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 245.
[437] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 13.

Precht hält es jedoch für einen Fehler, den Menschen an den „Maschinen-Logos“ angleichen zu wollen. Der Mensch sei vielmehr das Andere der künstlichen Intelligenz. „Die menschliche Intelligenz ist durchzogen von Emotionalität und Intuition, Spontanität und Assoziation […] Dass menschliche Intelligenz vor allem logisch und streng rational sein soll, ist eine Fehlinterpretation und Übertreibung.“[438] Trotz aller neurobiologischen Forschung sei es immer noch nicht gelungen zu entdecken, wie das menschliche Gehirn funktioniere; dem Denkenden bleibe sein eigenes Denken verborgen. Im Gegensatz zur menschlichen Intelligenz seien die Denkprozesse der künstlichen Intelligenz transparent.[439]

Precht warnt davor, sich in Zukunft immer mehr auf die künstliche Intelligenz zu verlassen statt der eigenen Urteilskraft zu vertrauen. „Irgendwann in der Zukunft wird schließlich jedes Feld, von den intimen Fragen der Ernährung, der Gesundheit, der Fitness, der Partnerwahl und des Konsumverhaltens bis zu den großen Fragen der Sicherheit, der Wirtschaft und der Politik, durch KI geregelt. Mehr und mehr Menschen […] werden damit von vielen lästigen und kniffligen Problemen des Lebens befreit und gewinnen dadurch Zeit für Spaß, Glück, Konsum und Vergnügen.“[440] Der Philosoph zitiert ein altes Wort Karl Poppers – „Alles Leben ist Problemlösen,“ – aber wenn dies wirklich so sei, was sollten die Menschen dann tun, wenn die künstliche Intelligenz alle ihre Probleme löse? Menschliches Leben bedeute auch Mühe und Anstrengung und eine schließliche Befriedigung, wenn man eine Aufgabe nach vielen Mühen und Anstrengungen erledigt habe. So falle ein Existential aus dem menschlichen Leben heraus.[441]

Wie bereits Baudrillard davon gesprochen hat, dass in der Postmoderne Modelle und Simulationen zur Wirklichkeit würden,[442] so sieht auch Precht diese Entwicklung, was er am Beispiel der Suchmaschine Google darlegt. Diese „*stellt* die Welt nicht auf klassische Weise *dar* wie eine geografische Karte oder ein Lexikon, sondern sie *erzeugt* uns eine Welt, angeordnet in einer Computerlogik, die als solche völlig hinter einer bestimmten Repräsentation, der neuen ‚Realität’ verschwindet.“[443] Die Modelle würden zur Wirklichkeit, wir vollzögen einen Schritt von der simulierenden zur simulierten Gesellschaft, und der Wirklichkeitssinn verlagere sich von der Tiefe auf die Oberfläche. Sich vollständig auf die künstliche Intelligenz zu verlassen, bedeute, sich von vielen eigenen Gedanken zu verabschieden. Mehr Daten schüfen nicht mehr Transparenz, sondern mehr unkontrollierte Macht und Entscheidungen.[444] Precht bezieht den *ganzen* Menschen in seine Überlegungen ein, womit er dem anthropologischen Ansatz treu bleibt. Aus der Entwicklung der künstlichen Intelligenz zieht er den Schluss: „Die Lektion der KI besteht nicht

[438] Precht, Künstliche Intelligenz, 25.
[439] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 123.
[440] Precht, Künstliche Intelligenz, 132.
[441] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 132.
[442] Vgl. Bd. I, 260-264.
[443] Precht, Künstliche Intelligenz, 221f.
[444] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 222-225.

darin, rational zu werden wie eine Maschine, sondern zu erkennen, was Rationalität nicht leisten kann."[445]

In der Dokumentation *KI – schlauer als wir?*, die vom Fernsehsender *arte* 2018 ausgestrahlt wurde, zeichnet das Autorenpaar Guilan Depardieu und Thibaut Martin die jüngsten Entwicklungen in der Roboter- und Computerforschung nach.

Sie beginnen mit der Behauptung, es gäbe noch keine KI, die intelligenter sei als eine Ratte. Eine Maschine lerne „von selbst" mit Hilfe von Algorithmen. Das seien Entsprechungen von Anweisungen, die ein Programm zur Lösung eines Problems befolge. So habe etwa beim Poker eine Maschine selbständig das Bluffen entwickelt. Ein Computerprogrammierer erklärt, dass wir Menschen Programme entwickelten, die wiederum Pokerprogramme schrieben. Man könne Software konstruieren, die „schlauer" sei als man selbst. Vorbild für das sogenannte „Deep Learning" sei das menschliche Gehirn. Ein künstliches neuronales Netz bestehe aus mehreren Schichten, auf denen Minicomputer miteinander verknüpft seien. Nun sei die Frage, wie man einen Computer dazu bringe, eine Katze zu erkennen? – Indem man ihm zunächst Millionen von Katzenfotos zeige und den Begriff „Katze" abfrage. Antworte der Computer falsch, korrigiere man ihn und lasse ihn solange antworten, bis er das Wort „Katze" angebe. Dieser Vorgang werde einige tausend Male wiederholt, selbstverständlich als automatisches Programm. Das Computersystem merke sich den dunklen Augenrand der Katze, das spitze Ohr, die Schnurrhaare usw. Aber es gäbe nur „objektive" Informationen. So könne ein Computer nicht nur eine Katze erkennen, sondern auch ein Baby und die Frage beantworten: Wo ist das Baby? – Aber, so meine kritische Frage, kann das System auch erkennen, ob das Baby traurig ist? – Depardieu und Martin geben nun einige Beispiele für interessante neue Fähigkeiten von Computern im 21. Jahrhundert. Das Computerprogramm *Watson* erkenne die Bedeutung von Worten und könne Krankheiten diagnostizieren. Es sei auch mit Daten über Krebs gefüttert worden und könne Daten im Kontext der Krankheit lesen. Das System *Multisense* könne in fünf Minuten erkennen, ob eine gefilmte Person unter Depression, Schizophrenie oder einem posttraumatischen Belastungssyndrom leide. Die KI soll bereits erkannt haben, dass Vokale von Depressiven kürzer gesprochen würden als von Nicht-Depressiven.

Das Autorenteam macht auf zahlreiche weitere Probleme aufmerksam. Das autonome Fahren etwa könnte zur Arbeitslosigkeit zahlreicher Taxi- und Lkw-Fahrer führen. Dass Maschinen Menschen ersetzten, sei die Logik der Industriegeschichte. Die moderne Menschheit nehme aber trotzdem lieber das Problem in Kauf, dass man der künstlichen Intelligenz alle Einzelheiten erklären müsse. Denn die Welt so wahrzunehmen wie wir, sei eine Schwierigkeit für den Roboter. Einem Kind müsse man nicht tausende Fotos von Katzen zeigen, damit es auch nur eine draußen in der Natur erkennen könne. Eine KI sei nicht in der Lage, außerhalb des Kontextes zu agieren, für den sie programmiert worden sei. Unsere Welt sei zu

[445] Precht, Künstliche Intelligenz, 240.

kompliziert, um in einem Computer Platz zu finden. Ihm fehle der gesunde Menschenverstand. Der Computerforscher Yann Lecun gibt uns ein Beispiel dafür, was wir den gesunden Menschenverstand nennen, über den der Computer nicht verfügt, anhand des Satzes „Pierre nimmt seine Tasche und verlässt den Raum." Wenn man nun als Mensch die Augen schließe und diesen Satz höre, könne man allein mit Hilfe des gesunden Menschenverstandes eine Menge Informationen ableiten: Pierre ist der Name eines Mannes, er greift mit der Hand nach der Tasche, indem er die Finger danach ausstreckt, zur Tür geht, die Tür öffnet. Und sobald er den Raum verlässt, ist er nicht mehr darin, weil man nicht an zwei Orten gleichzeitig sein kann. Er wird nicht fliegen oder sich irgendwohin beamen und er holt seine Tasche auch nicht per Telekinese zu sich. Von diesen Dingen wissen wir, dass sie nicht passieren, weil wir die Gesetzmäßigkeiten dieser Welt kennen. Wir können das sogar ableiten, ohne die Szene gesehen zu haben. Das nennt man gesunden Menschenverstand. Und genau zu diesen Ableitungen sei der Computer nicht in der Lage.

Mittlerweile könnten Computer selbständig im Internet Material für eine allgemeine Künstliche Intelligenz sammeln. Manche glaubten, dieses Problem sei gelöst und es gehe nur noch um die Geschwindigkeit, mit der die Computer arbeiteten, aber das, so Depardieu und Martin, stimme so nicht. Man frage sich nun, ob ein Computer eine allgemeine Intelligenz wie wir Menschen entwickeln könne. Und wie lange brauchten wir, damit eine Superintelligenz entstehe? Eine Superintelligenz werde den Menschen endgültig überflüssig machen. Prinzipiell so meine ich, ist eine Superintelligenz denkbar, aber eben nur unter dem Vorbehalt, dass auch hier das Verstehen nur simuliert wäre. Denn Verstehen ist eben ein qualitatives und kein quantitatives Phänomen. Es liegt auf einer anderen Ebene als das unaufhörliche Sammeln und Kombinieren von Informationen.

In ihrem jüngst erschienenen Werk *Digitaler Humanismus* machen sich Julian Nida-Rümelin und Nathalie Weidenfeld zwar für eine Beschleunigung des menschlichen Fortschritts stark, bleiben aber skeptisch gegenüber allzu utopischen Erwartungen wie etwa dem Transhumanismus. Wir erwarteten von der Künstlichen Intelligenz, so das Autorenpaar, die völlige rationale Erfassung und Verarbeitung aller Daten. Die Hoffnung, dass die gesamte Lebenswelt rational erfassbar und vorhersehbar sein werde, könnte aber auch Ausdruck einer Furcht vor dem Leben selbst sein, das zuweilen chaotisch verlaufe.[446] Man müsse zwischen der These von der schwachen und der starken künstlichen Intelligenz unterscheiden, wobei die schwache Position dafür votiere, dass menschliche Denk-, Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen nur simuliert werden könnten. Die starke KI-These dagegen versuche, den Menschen als Autor seiner Handlungen zu verleugnen.

> „Durch den Boom der Neurowissenschaften hat eine antihumanistische mechanistische Weltsicht neuen Auftrieb bekommen. Wenn sie zum Beispiel mithilfe von Computertomografie sichtbar machen, welche Hirnpartie gerade durchblutet wird,

[446] Vgl. Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 56f.

> wenn jemand beschließt, einen Kaffee zu trinken, schließen sie daraus, das Hirn beziehungsweise hirnphysiologische Zustände und nicht der Mensch als Akteur bestimme unsere Handlungen. Dies ist aber ein Fehlschluss: Zu zeigen, dass Handlungen oder Intentionen mit Durchblutungs- und Aktivierungsmustern in bestimmten Hirnregionen einhergehen, bedeutet weder, das sie dort ihren Ursprung nehmen, noch, dass damit wirklich verstanden würde, *wie* diese Verarbeitung stattfindet.“[447]

Solche Fehlschlüsse würden auch in Bezug auf die künstliche Intelligenz gezogen. Denn das Denken könne ein Computer nur simulieren. Nida-Rümelin und Weidenfeld beziehen sich hier auf Kurt Gödels Unberechenbarkeitstheorem, welches besage, „dass es wahre logische und mathematische Sätze gibt, die in dem Sinne nicht berechenbar sind, als es kein algorithmisches Verfahren gibt, das es erlaubt, die Richtigkeit dieser Sätze zu beweisen […] [und] dass die Welt der logischen und mathematischen Strukturen insgesamt nicht algorithmisch strukturiert ist.“[448] Verbreitet sei die Auffassung, dass man Computer mit Einführung der künstlichen neuronalen Netze in der Computertechnologie nicht mehr als Turing-Maschinen festschreiben könne. Aber das sei falsch.

> „Der Ausdruck ‚neuronale Netze’ ist dabei in doppelter Hinsicht irreführend. Erstens bestehen diese Netze nicht aus Neuronen, sondern aus Leiterstrukturen, und zweitens ähneln diese Netze allenfalls sehr entfernt der immensen Komplexität und Plastizität des menschlichen Gehirns. Da das Funktionieren der (realen) neuronalen Netze des menschlichen Gehirns noch ganz unzureichend erfasst ist, kann auch nicht die Rede davon sein, dass die Computertechnik menschliche Denkvorgänge beziehungsweise deren neuronale Realisierung imitiert.“[449]

Auch das sogenannte *Deep Learning*, bei dem hierarchisch strukturierte Konzepte genutzt würden, habe algorithmischen Charakter. Mit der steigenden Komplexität sei nicht mehr nachvollziehbar, auf welche Weise der Lernprozess gelungen sei. Der Output sei bei gegebenem Input zwar bekannt, aber nicht die Regeln der Verarbeitung. Auch die besten Schachcomputer wie Deep Thought oder Deep Blue würden nicht denken, sondern es nur simulieren.[450] Denn ein Verstehen finde nicht statt. „Die Algorithmen, die sein Verhalten steuern, entsprechen nicht den menschlichen Denkvorgängen […] Das eigentliche Wunder ist nicht, dass Deep Blue die meisten Partien auch gegen exzellente Spieler gewinnt, sondern dass ein gigantischer, die menschlichen Fähigkeiten millionenfach übersteigender Rechenaufwand erforderlich ist, um gegen gute menschliche Spieler eine Chance zu haben.“[451] Die menschliche Intention, also die Gerichtetheit des Geistes auf etwas, werde auch durch künstliche neuronale Netze nicht realisiert. Alles laufe auf ein Verständnis von Sprache und Zeichen hinaus. Zeichen hätten nur eine Bedeutung

---

[447] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 60.
[448] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 110f. mit Verweis auf Kurt Gödel, Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I, in: Monatshefte für Mathematik und Physik (1931), 38.
[449] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 113.
[450] Vgl. Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 113f.
[451] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 115.

für uns Menschen.[452] Der Computer verstehe nicht, dass Zeichen immer *für* etwas stünden.

> „Ohne diese konventionellen Setzungen oder etablierten Praktiken des Gebrauchs der Zeichen haben diese keine Bedeutung. Insofern ist es irreführend, den Computer als eine zeichenverarbeitende oder syntaktische Maschine zu verstehen, die bestimmten logischen oder grammatikalischen Regeln folgt […] Ein Computer besteht lediglich aus unterschiedlichen, physikalisch beschreibbaren Elementen, von denen einige Strom leiten und andere nicht. Die Rechenprozesse sind eine Abfolge von elektrodynamischen und elektrostatischen Zuständen."[453]

Vielmehr seien wir es, die die elektrodynamischen Prozesse so gestalteten, dass sie für uns eine Syntax ergäben. Computer seien einfach nur materielle Gegenstände, die sich mit der Physik *vollständig* erklären ließen, und Syntax gehöre nicht zur Physik.[454] Der Autor und die Autorin weisen auf den Unterschied zwischen Mensch und Maschine hin. „Das neugeborene Kind hat vermutlich keine Überzeugungen und verfolgt keine Absichten, wenige Monate später allerdings kann kein Zweifel an beidem bestehen. Die Gefahr beim Umgang mit Künstlicher Intelligenz ist, dass Simulation mit Realisierung verwechselt wird. Dies lässt uns schon heute ein unpassendes Vokabular verwenden, wonach Softwaresysteme ‚Wahrnehmungen' hätten und ‚Entscheidungen' träfen."[455] Einerseits könnten die kognitiven Leistungen des Menschen auch von Computern erbracht werden, andererseits zeige es sich aber auch, dass die Entwicklungsfähigkeit begrenzt sei. Softwaresysteme verfügten nicht über Wahrnehmungen oder Emotionen oder andere mentale Fähigkeiten.[456]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Denken nicht einfach bloß im Ziehen logisch richtiger Schlüsse besteht, im Rechnen, oder darin, sich etwas auszurechnen und einzuschätzen. Denken hat beispielsweise auch etwas mit Ironie zu tun, also mit der Distanz des Sprechers zu dem, was er sagt. Es hat zu tun mit Erinnerung und Verstehen. Denken ist auch ein Überschreiten vorgegebener Verhaltensmuster, es hat zu tun mit Anschauung, mit dem Leib, dem Ich, dem *Nach*denken über die eigene Person, darüber, Pläne für die Zukunft zu machen oder sich über Fehler der Vergangenheit zu ärgern. Es hat mit schöpferischer Intelligenz, mit Kreativität zu tun. Intentionalität, Intuition und Wünsche beeinflussen das Denken.[457] Das Denken ist nicht bloß rationaler Diskurs. Es gibt ein Denken in Körpern, Affekten, Zeichen oder Gesten.[458] Das Denken lässt sich also nicht einfach auf eine maschinelle Funktion reduzieren. Und es erschöpft sich nicht darin, einfach nur Antworten auf gestellte Fragen zu liefern. Thomas Nagel gibt zu bedenken, dass

[452] Vgl. Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 115-117.
[453] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 117.
[454] Vgl. Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 118f.
[455] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 199f.
[456] Vgl. Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 204-206.
[457] Vgl. dazu Stekeler-Weithofer, Denken, Tübingen 2012.
[458] Vgl. Lévy, Kollektive Intelligenz, 146.

einem Computer Wissen zuschreiben nur eine Metapher sei; kognitive Fähigkeiten stünden nur einem Wesen zur Verfügung, das Bewusstsein besitze.[459] Geist lasse sich nicht auf Materie reduzieren. „Unsere Auffassung davon, was wir tun, wenn wir darüber nachdenken, was der Fall ist oder wie wir handeln sollten, kann nicht mit einem reduktiven Naturalismus in Einklang gebracht werden, und zwar aus Gründen, die sich von denen unterscheiden, welche die Irreduzibilität des Bewusstseins mit sich bringen.“[460]

Man hat sich lange Zeit so intensiv mit der Frage auseinandergesetzt, ob Roboter oder Maschinen denken können, dass eine andere wichtige Frage bisher ausgeklammert worden ist. In der Leibphilosophie wird zwischen dem menschlichen Körper und dem menschlichen Leib unterschieden. In der Alltagssprache werden die Begriffe „Leib“ und „Körper“ oft unterschiedslos verwendet. Entscheidend ist nach Gernot Böhme die Differenz von Selbsterfahrung und Fremderfahrung. Der Körper sei zu verstehen „in der Perspektive der Fremderfahrung, d.h. wie er dem ärztlichen Blick erscheint, wie er naturwissenschaftlich erforscht wird und wie er durch Eingriffe von außen manipulierbar ist. Demgegenüber bezeichnet der Ausdruck Leib den Gegenstand, den wir als unseren Körper kennen, insofern er uns in Selbsterfahrung gegeben ist.“[461] Ein schlagendes Beispiel für diese Differenz sind Phantomschmerzen, die ein Mensch in Gliedern verspürt, die ihm amputiert wurden. Darüber hinaus kann man mit seinem Leib über seinen Körper hinausgreifen. Auch hier nennt Böhme ein Beispiel: „So spürt jemand, der mit einem Stock nach einem Kiesel tastet […] diesen Kiesel nicht etwa an seiner Fingerspitze, sondern am Ende des Stockes.“[462] In der Fremderfahrung begegnen wir uns als Objekt und Tatsache, in der Selbsterfahrung sind wir reflexiv und haben ein Selbstverhältnis.[463] Nach Bernhard Irrgang ist der Leib ein lebendiger, beseelter, eine bestimmte Person darstellender Körper. Wir müssten Körperobjekt und Körpersubjekt voneinander unterscheiden. Irrgang verweist auf Merleau-Ponty, für den der Leib nie ein Objekt in der Welt, aber ein Medium sei, durch das die Welt in unser Leben hineinkomme. Der Körper sei physisch, aber der Leib lebendig. Leiblichkeit, so Irrgang weiter, sei kein Faktum, sondern die Möglichkeit, über Lebenspraxis zu entscheiden. Irrgang nennt drei Kriterien zur Unterscheidung von Körperlichkeit und Leiblichkeit: 1. der Körper ist ein biologischer Organismus; 2. der Körper ist Grundlage für die Entwicklung von Subjektivität, Leiblichkeit, Personalität, Charakter; der Leib drückt Ichhaftigkeit aus; 3. der Leib ist eingebettet in soziale und kulturelle Praxis.[464] Daraus zieht Irrgang den Schluss: „Die Frage, wer zur menschlichen Gattung gehört, ist nicht nur biologisch zu beantworten.“[465] Kann man aber

[459] Vgl. Nagel, Geist und Kosmos, 105.
[460] Nagel, Geist und Kosmos, 106.
[461] Böhme, Leibsein als Aufgabe, 12.
[462] Böhme, Leibsein als Aufgabe, 13.
[463] Vgl. Böhme, Leibsein als Aufgabe, 13.
[464] Vgl. Irrgang, Bioethik, 41-45.
[465] Irrgang, Bioethik, 47.

bei einem Roboter sagen, dass diese Unterscheidung auch für ihn zutrifft? Kann man also bei einem Roboter zwischen seinem Körper und seinem Leib unterscheiden? Wohl nur dann, wenn man den Roboter als Subjekt konzipiert.

Die Frage ist eigentlich nicht, ob Computer denken können, sondern interessanter ist die Frage, warum die Menschen unbedingt *wollen*, dass Computer denken können – vermutlich deshalb, weil die Menschen die Roboter vermenschlichen wollen.[466] Damit aber erklären sie, dass sie sie als Andere nicht akzeptieren. Ähnlich hat der Mensch ja auch schon versucht, das Tier zur Intelligenz zu zwingen, offensichtlich deshalb, weil ein Tier ohne Intelligenz unseren Respekt nicht verdient. Damit aber weigern wir uns, das Tier als den Anderen anzuerkennen. So wie wir das Tier vermenschlichen, indem wir es für intelligent erklären, so vermenschlichen wir Roboter und Computer, indem wir mit ihnen dasselbe tun. Nichts darf anders sein als der Mensch. Aber indem auf diese Weise nichts anders sein darf, bleiben wir in einem unreflektierten Anthropomorphismus stecken. Nehmen wir den Begriff der KI strikt, so ist er selbstwidersprüchlich, denn eine künstliche Intelligenz ist so intelligent wie eine künstliche Pflanze pflanzlich ist. Es geht nicht darum, zu beweisen, dass Computer eigenständig denken oder ein Bewusstsein ihrer selbst entwickeln können, oder den Gegenbeweis dazu anzutreten, sondern entscheidend ist die Frage, warum wir überhaupt Robotergeschichten schreiben. Was wollen wir über uns selbst sagen, wenn wir Robotern und Computern ein eigenes Bewusstsein zuschreiben?

Es waren vor allem Stanisław Lem und Isaac Asimov, die die Trope des Roboters als Mittel eingesetzt haben, um Grundformen von Menschlichkeit zu erforschen. Da gibt es dann zum Beispiel Roboter, die zu Menschen werden wollen und erwarten, dass sie auch so behandelt werden.[467] Stritt man sich auf dem ersten christlichen Konzil in Nicäa im Jahre 325 um die Frage, ob Christus gottgleich oder nur gottähnlich sei, so wird man sich in Zukunft darüber streiten, ob der Roboter menschengleich oder nur menschenähnlich ist. Der Unterschied zwischen Mensch und Maschine liegt vielleicht nicht in der Intelligenz, sondern in der Empathie, der Fähigkeit des Menschen, sich in einen anderen Menschen hineinzuversetzen. So wie die Menschen im Mittelalter glaubten, Jesus Christus sei der Erlöser, so hat sich diese Vorstellung in der Gegenwart auf Roboter und Cyborg verschoben. Wir sind nicht näher an der Wahrheit als das Mittelalter. Wir haben nur unsere Sätze an Symbolen ausgetauscht.[468]

Ich stelle fest, dass es seit den Ausführungen von John Searle keine wirklich neuen Erkenntnisse darüber gibt, was Künstliche Intelligenz ist. Das hat viele Wissenschaftler und Schriftsteller jedoch nicht daran gehindert, seitdem viele phantastische Szenarien in die Welt zu setzen. Uns geht es also nicht um die Frage, ob und wie diese fiktionalen Szenarien in Zukunft einmal Wirklichkeit werden könn-

[466] Die Erfindung des Roboters ist vor allem die Verlängerung des jüdischen Schöpfungsmythos von der Erschaffung des Menschen, worauf Gershom Scholem hingewiesen hat (vgl. o. S. 173f.).
[467] Vgl. Roberts, Vom Stellen der Welt, 636.
[468] Vgl. Giegerich, The Soul's Logical Life, 158.

ten, sondern darum, was diese Fiktionen über uns selbst, unser Denken und unsere Vorstellungen sagen, wenn wir uns mit Künstlicher Intelligenz befassen.

Für uns ist es wichtig festzuhalten, dass trotz aller Kritik am Konzept der Künstlichen Intelligenz nur diejenigen Roboter interessant sind, die eigenständig handeln und damit über Autonomie verfügen. Wir lassen uns in der Science Fiction auf das Gedankenexperiment ein, dass Roboter als Ebenbild des Menschen handeln, das heißt auch darauf, dass wir sie als unseresgleichen behandeln.

9. Roboter in der Science Fiction

Wenn der Roboter dem Menschen als autonomes Wesen entgegentritt, dann fühlt sich dieser in seiner eigenen Autonomie bedroht oder verletzt, denn anders als ein Außerirdischer ist ein Roboter ein künstliches Wesen. Der Golem und der Roboter tauchen in der Literatur und später im Film als unheimliche Wesen auf, die dem Menschen seinen Platz als „Krone der Schöpfung" streitig machen. Die Möglichkeit, dass Roboter zu Partnern der Menschen werden wollen, sie selbst nach dieser Partnerschaft streben und dabei die Menschen um Hilfe bitten, ist eine Idee erst jüngeren Datums. Ursprünglich ist der Roboter ein unheimliches Wesen, das auch über Leichen geht. Hier wollen wir uns zunächst mit jenen Geschichten befassen, in denen der Roboter bzw. der Computer den Menschen als etwas Unheimliches gegenübertritt (und zwar in den Filmen *Lemmy Caution gegen Alpha 60* und *Westworld* sowie in Frank Schätzings Roman *Die Tyrannei des Schmetterlings*) und dann der Frage nachgehen, wie sich das Verhältnis zwischen Mensch und Roboter in einer möglichen Partnerschaft gestalten kann, wie in Asimovs Geschichte *Der Zweihundertjährige*, der Star-Trek-Folge *Wem gehört Data?* und dem Film *A.I. – Künstliche Intelligenz.*

9.1. Jean-Luc Godard, Lemmy Caution gegen Alpha 60 (Alphaville)

Einer der eigenwilligsten Filme, die sich mit der Allmacht von Computern befassen, ist Jean-Luc Godards Science-Fiction-Film *Lemmy Caution gegen Alpha 60* (Frankreich 1965), der in Frankreich unter dem Titel *Alphaville* ausgestrahlt wurde.

Der Geheimagent Lemmy Caution kommt in den Staat Alphaville und gibt sich dort als Journalist unter dem Namen Ivan Johnson aus. Geschickt wird für die Zuschauer geheim gehalten, wo Alphaville liegt, wahrscheinlich nicht auf der Erde, aber das ist nicht sicher. Wir wissen auch nicht, ob es sich bei Alphaville um einen anderen Planeten handelt. Alphaville, zu dem Caution viele Tausend Kilometer gereist ist, gilt jedenfalls als „Hauptstadt der Milchstraße". Hier soll er sich mit der Programmiererin Natascha von Braun treffen, der Tochter des berühmten Physikers, der als Baumeister dieser Computerstadt gilt. Natascha hat von der Regierung Alphavilles den Auftrag erhalten, sich um Ivan Johnson (= Lemmy Caution) zu kümmern. Umgekehrt ist Caution von seinen Vorgesetzten aus der „Außenwelt" beauftragt, einige Agenten der eigenen Seite zu kontaktieren, denn diese haben sich seit geraumer Zeit nicht mehr gemeldet. Als Besucher von Alphaville soll sich Caution zunächst bei der Einwohnerüberwachungsstelle melden, aber der Geheim-

agent interessiert sich nicht für solche Staatsbelange. Er sucht stattdessen das Hotel „Roter Stern“ auf, um dort seinen Verbindungsmann Dickson zu treffen. Von diesem erfährt er einige merkwürdige Geheimnisse über Alphaville. So begehen viele Bewohner dieses Staates Selbstmord, weil sie sich in die hiesige Gesellschaft nicht „eingewöhnen“ können. Andere, die sich nicht „eingewöhnen“ wollen, werden vom Staat hingerichtet. Kein Agent der Außenwelt hat sich zurückgemeldet, auch Dickson nicht, aber Caution kann trotz Nachfrage den Grund dafür nicht herausfinden. Dickson, der schwer erkrankt ist, kann Lemmy Caution nur noch erklären, dass Alpha 60 ein riesiges Elektronengehirn ist, das vor dreißig Jahren in Zusammenarbeit verschiedener Firmen wie IBM, Olivetti, Electric General und Tokyorama entwickelt wurde. Dickson sagt: „Alpha 60 ist seinen Schöpfern mittlerweile um 150 Lichtjahre [!] voraus.“ Einsteins Formel $e = mc^2$ ist hier zur Staatsdoktrin mutiert, was Caution mit den Worten kommentiert: „Die Leute sind also Sklaven ihrer eigenen Berechnungen geworden.“ Es soll in Alphaville eine neue Gesellschaftsform errichtet werden: ein Staat von „Ameisen und Termiten“. Die Zeit für Künstler, Musiker, Schriftsteller sei vorbei. Fragen nach dem Warum werden von den hier lebenden Menschen nicht mehr gestellt. Dickson stirbt an einem Herzanfall, kann aber Lemmy Caution im Todeskampf seine Aufzeichnungen noch anvertrauen.

Im Laufe des Films werden immer wieder einige Weisheiten des staatslenkenden Elektronengehirns eingestreut, die beispielsweise so lauten: „Es gibt nur die Gegenwart. Niemand lebt in der Vergangenheit, niemand in der Zukunft. Die Gegenwart ist die Form allen Lebens.“ – „Die Zeit ist ein Kreis, der sich unaufhörlich dreht.“ – „Die Wörter ändern nicht den Sinn und die Bedeutung des Wortes.“ – „Vor uns existierte nichts, nichts und niemand.“ – „Wir sind hier endgültig allein; vollkommen einzigartig.“ – „Leben und Tod befinden sich immer in ein und demselben Kreis.“ Damit sagt das Elektronengehirn nichts anderes, als dass es nur an sich selbst glaubt, dass es die Ewigkeit für sich in Anspruch nimmt, und es keine Veränderung mehr geben wird. Seine Philosophie besteht darin, sich solipsistisch um sich selbst im Kreis zu drehen. Für das Elektronengehirn gibt es den Anderen, in das es sich hineinversetzen könnte, nicht.

Deshalb sehen die Menschen in Alphaville auch traurig und leer aus. Es scheint nichts mehr zu geben, wofür es sich zu leben lohnt. Natascha erklärt Lemmy die Prinzipien dieses Staates: Elektrizität, Perfektion, Logik. Der Agent erfährt, dass diejenigen, die der Logik zuwiderhandeln, eliminiert werden. So wird ein Mann erschossen, weil er um den Tod seiner Frau geweint hat. Da allgemein bekannt ist, dass jeder Mensch sterblich ist, ist es unlogisch zu weinen, wenn einer stirbt. Schon bald wird Lemmy Caution unter seinem Decknamen Ivan Johnson von der Polizei festgenommen und von Alpha 60 verhört, der ihm mitteilt, alles, was er, der Computer, tue, diene nur dem Wohl des Ganzen, der Perfektion. Der Computer stellt dem Geheimagenten aus angeblichen Sicherheitsgründen einige merkwürdige metaphysische Fragen: „Welches Vorrecht haben die Toten?“ – „Wodurch wird die Nacht in Helligkeit verwandelt?“ – „Würden Sie sich als fromm bezeichnen?“ Die Antworten demonstrieren Cautions Intelligenz: „Sie können nicht mehr sterben.“ –

„Durch die Poesie." – „In dem Sinn, dass ich mich meinem Gewissen verpflichtet fühle, ja." Das Elektronengehirn argwöhnt, dass Ivan Johnson etwas verheimlicht, lässt ihn aber vorläufig frei. Johnson/Caution erhält die Erlaubnis, Alpha 60 in seiner ganzen Tiefe kennenzulernen. Der Chefingenieur erklärt ihm: „Das Prinzip von Alpha 60 besteht darin, alle möglichen Denkvorgänge durchzurechnen und das günstigste Resultat auf Alphaville anzuwenden." Alle Anweisungen, die weitergegeben werden, seien nur logische Folgen, so der Chefingenieur. Nun fürchtet Alpha 60, eines Tages von der Außenwelt angegriffen zu werden. Die Paranoia des mächtigen Computers korrespondiert mit dem Fehlen des transzendentalen Verlangens der Menschen. Wer in Alphaville lebt, kennt keine Poesie, keine Wahrheit, kein Gewissen, kein Geheimnis und keine Liebe. Für das Funktionieren des Computerstaates werden solche Begriffe nicht gebraucht. Lemmy Caution bemerkt, dass die Bücher, die in den Hotels ausliegen, keine Bibeln sind, sondern Lexika. Natascha erklärt ihm, dass die Worte, die darin stünden, immer weiter reduziert würden. In der letzten Ausgabe seien Wörter wie „Rotkehlchen", „weinen", „herbstlich" oder „Zärtlichkeit" bereits gestrichen gewesen. Caution aber, der sich in Natascha verliebt, gelingt es, die poetischen Fähigkeiten seiner jungen Freundin zu wecken.

Als der Geheimagent eine Fernverbindung mit der Außenwelt herstellen will, erfährt er, dass diese Verbindung mittlerweile unterbrochen ist. Erneut wird er festgenommen und von Alpha 60 einem zweiten Verhör unterzogen. Das Elektronengehirn hat inzwischen herausgefunden, dass der Journalist Ivan Johnson in Wirklichkeit der Geheimagent 003 der Außenwelt, Lemmy Caution, ist. Caution, der mittlerweile genug über Alphaville erfahren hat, erklärt, dass er Alpha 60 bekämpfen werde. Als er dem Computer ein logisches Rätsel aufgibt, verurteilt ihn dieser nicht nur zum Tode, sondern beschließt auch, alle Menschen der Außenwelt zu vernichten. Caution flüchtet aus dem Gebäude und lässt sich zu Professor von Braun bringen. Von diesem hört der Agent, dass die Außenwelt und Alphaville angeblich miteinander im Krieg lägen. Als Caution erklärt, die technische Welt, die von Braun aufgebaut habe, widerspreche seinen Vorstellungen von Berufung und Moral des Menschen, erwidert von Braun, das seien „fossile Begriffe". Der Geheimagent fordert von Braun auf, mit ihm und Natascha in die Außenwelt zurückzukehren, aber der Wissenschaftler lehnt ab. Lemmy gelingt es, den Häschern der Polizei zu entkommen und gemeinsam mit Natascha in die Außenwelt zurückzukehren.

Jean-Luc Godards *Alphaville* ist eine großartige Metapher auf die kommende Welt des Computerzeitalters. Das zeigt sich bereits daran, dass es gleichgültig ist, wo Alphaville als „Hauptstadt der Milchstraße" liegt. Entscheidend ist die Aussage des Plots. *Alphaville* behandelt als einer der ersten Science-Fiction-Filme die Frage, was geschieht, wenn Computer die Macht übernehmen würden. Der Staatscomputer in Alphaville zwingt die Menschen dazu, Gefühle in sich abzutöten, nicht mehr eigenständig zu denken, keine Fragen mehr zu stellen, und nur noch logisch

zu handeln. Er erwartet, dass die Menschen selbst zu Computern werden. Der Mensch wird zur Maschine gemacht, die nur noch funktionieren soll.

Hat unser mathematisches, logisches, computerbezogenes Denken vielleicht Auswirkungen auf unser Seelenleben? Wenn die Menschen in Alphaville keine Wahrheit, keine Poesie, kein Gewissen, kein Geheimnis und keine Liebe kennen, dann dürfte das auf die eindringliche Propaganda von Alpha 60 zurückzuführen sein, der auf dem Nachweis des Faktischen besteht und alles ablehnt, was mit Transzendentalität verbunden ist. Damit aber sind urmenschliche Fähigkeiten beseitigt, und man darf fragen, was vom Menschen dann noch übrig bleibt. Die Philosophie des Computers, die keine Zeit kennen will, will diesen Sachverhalt auf die Menschen übertragen. Ein Mensch, der keine Zeit mehr kennt, der sich weder an seine Vergangenheit erinnern noch seine Zukunft planen kann, ist nicht nur ein Mensch, der in den Tag hineinlebt, sondern auch ein Mensch, der exakt in die Planspiele der Computermacht passt, weil von solchen Personen keine politische Opposition erwartet werden kann. Mit ihnen funktioniert ein totalitärer Überwachungsstaat reibungslos. Und genau das ist der Wille von Alpha 60: Alles geschieht um der Perfektion willen. Der Mensch in Alphaville ist kein Individuum mehr. Das zeigt sich auch an den Prostituierten, die hier Vermittlerinnen genannt werden. Sie tragen Nummern auf Stirn, Nacken oder einem anderen Körperteil. Diese Stigmatisierung erinnert an die Konzentrationslager des Nationalsozialismus, in denen den Gefangenen eine Nummer auf den Unterarm tätowiert wurde. Das Individuum verschwindet und macht dem Exemplar der Gattung Mensch Platz, das nach bestimmten Vorgaben zu funktionieren hat. Dazu gehört beispielsweise der häufig geäußerte, aber merkwürdige Gruß „Mir geht es ausgezeichnet. Danke. Bitte." Dieser Ersatz für das bei uns übliche „Guten Tag" drückt die Formalisierung der menschlichen Beziehungen aus. Denn den Menschen geht es nicht ausgezeichnet. Ganz im Gegenteil geht es ihnen wesentlich schlechter als in der Außenwelt. Aber indem man dem Anderen schon zu Beginn einer Begegnung mitteilt, es gehe einem ausgezeichnet, wird von vornherein eine Atmosphäre von Unnahbarkeit erzeugt. Die eigentliche Botschaft dieses Satzes lautet: „Komm mir nicht zu nahe." Nach Pirmin Stekeler-Weithofen ist Atmosphäre

> „ein in jeder Gemeinschaft und durch das Milieu beeinflusster gemeinsamer Seelenzustand eines betreffenden Kreises von Menschen. In dieser Rede über Atmosphäre bezieht man sich auf eine per definitionem nicht durch individuelles Tun und Entscheiden unmittelbar erzeugbare und in der Regel nicht auf eine einzelne Person beschränkte Stimmung. Als solche ist sie *überindividuell*. Damit wird die allgemeine Erfahrung ausgedrückt, dass sich eine derartige Stimmung oder eben Atmosphäre in einem Personenkreis *ereignisartig* einstellt."[469]

Die überindividuelle Stimmung, die untergründige Botschaft, die sich bei der Begegnung von Menschen einstellt, die sich mit Sätzen wie „Mir geht es ausgezeichnet. Danke. Bitte" begrüßen, zeigt das Bild einer gefühllosen Gesellschaft, in

[469] Stekeler-Weithofen, Denken, 108f.

der die Bürger sich nichts mehr zu sagen haben. Das hinterhergeworfene „Danke. Bitte“ unterstellt dem Anderen bereits, dass auch er nichts anderes zu sagen hat als dass es ihm gutgeht und er sich für die guten Wünsche des Anderen bedankt, ohne dass inhaltlich auch nur ein einziges Wort gewechselt worden wäre. Die Menschen einer Gesellschaft, in der nur Physik, Mathematik, Logik, Effizienz und Perfektion etwas zählen, begreifen nicht, dass sie gerade dadurch, dass sie Emotionales auszuschalten trachten, eine Atmosphäre schaffen, die ihrerseits ohne Emotion nicht vorstellbar ist. Aber diese Atmosphäre lässt dem Individuum keine Luft mehr zum Atmen. Wer sich in Alphaville noch für ein Individuum hält, der muss an der Hartherzigkeit der Gesellschaft ersticken.

Alpha 60 ist ein Computer, für den Gefühle auf dem Weg zur Perfektion nur störend sind. Denn er will mit Hilfe von Mathematik und Logik ein vollkommenes Reich des reinen Geistes schaffen. In diesem Reich stören Körper und Emotionen. Den Hass auf Körperliches und auf Gefühle kennen wir bereits aus der Religion der Gnosis, wie sie uns schon in dem Film *Matrix* begegnet ist. Die Aussage von Alpha 60, „Es ist ein Unglück, dass die Welt ist,“ entspricht genau jener gnostischen Weisheit von der Boshaftigkeit der geschaffenen Welt, wie wir sie im Zusammenhang mit *Matrix* schon besprochen haben.

Darüber hinaus finden sich in Godards Film zahlreiche Verweise. Ich will nur drei davon herausgreifen. Erstens: Der Name des Erbauers von Alphaville, Professor von Braun, ist eine Anspielung auf die reale Person Wernher von Braun, einen deutschen Raketeningenieur, der in die Politik des Nationalsozialismus verstrickt war und nach dem Zweiten Weltkrieg in die USA emigrierte, um dort am Raumfahrtprogramm zu arbeiten. Zweitens: Die ständige neue Streichung von Wörtern in den Lexika, die in den Hotelzimmern in Alphaville ausliegen, beziehen sich auf die Politik des Neusprech in George Orwells *1984*. Hier wie dort soll den Menschen die Sprache genommen werden, damit sie ihr Wissen und ihre Gefühle nicht mehr angemessen zur Sprache bringen können und umso leichter zu regieren sind. Drittens: Caution warnt Natascha bei der Fahrt in die Außenwelt eindringlich davor, sich noch einmal nach Alphaville umzudrehen. Der Agent befürchtet, dass seine Geliebte sonst ein Gefühl des Heimwehs überkommen würde, womit die Flucht gefährdet wäre. Hier wird der altgriechische Mythos von Orpheus zitiert, der sich bei der Flucht aus der Unterwelt nicht nach seiner Frau Eurydike umdrehen darf, es aber trotzdem tut und seine Frau endgültig verliert. Auch erinnert diese Szene an die Geschichte vom Untergang der Städte Sodom und Gomorrha im Alten Testament, bei dem Lots Frau trotz des Verbots, das Engel ausgesprochen haben, sich umdreht und in eine Salzsäule verwandelt wird (Gen 19,17-26).

Der Untergang von Alphaville vollzieht sich nicht mit lautem Getöse, sondern auf eine symbolische Art und Weise. Als es mit der Computerdiktatur zu Ende geht – und interessanterweise weiß niemand, warum dies geschieht – taumeln die Menschen, kriechen, drücken sich mit ausgestreckten Armen an Wände oder liegen bereits tot auf der Erde. Auch die Polizisten, die Lemmy Caution jagen, sind seltsam unvorsichtig, fahrig, geradezu ungeschickt und schlapp, wenn sie versuchen, des Außenweltspions habhaft zu werden, sie konterkarieren sogar ihre eigene Ver-

folgungsjagd auf Lemmy Caution. Dieser muss sich keine große Mühe geben, seinen Jägern zu entkommen. Menschen, denen jede Emotion abhanden gekommen ist, können natürlich auch keinen Ehrgeiz, keine Kampfbereitschaft und keinen Siegeswillen entwickeln, wenn es darum geht, ihren Staat zu verteidigen.

Wir dürfen die Außenwelt und Alphaville aber nicht einfach als zwei Prinzipien betrachten, die einander gegenüberstehen, sondern wir müssen in ihnen eine Einheit erblicken. Unsere Welt von heute ist in Teilen bereits das realisierte Alphaville. Wie beim taoistischen Prinzip des Yin und Yang gleitet Alphaville in die Außenwelt und umgekehrt. Der Untergang von Alphaville und die gelingende Flucht von Lemmy und Natascha am Ende des Films dürfen uns nicht glauben machen, die Welt sei wieder in Ordnung gekommen. Vielmehr stellt der Film die Frage, ob es ein Gleichgewicht zwischen einer technischen Eigendynamik und dem menschlichen Willen geben kann.

9.2. Michael Crichton, Westworld

Roboter, die eigenständig handeln, werden auch in dem Film *Westworld* (USA 1973) des bekannten US-amerikanischen Science-Fiction-Schriftstellers, Drehbuchautors und Filmregisseurs Michael Crichton präsentiert.

Der Freizeitkonzern Delos hat im US-amerikanischen Westen ein Urlaubsparadies geschaffen. Er hat in drei geräumigen, im Freien liegenden Arealen drei historische Stätten getreu rekonstruiert, die jeweils einige Kilometer voneinander entfernt liegen: die römische Antike, das europäische Mittelalter und den amerikanischen Wilden Westen. Die Gäste, die hierher kommen, können die Vergangenheit nachspielen, indem sie selbst als Bewohner jener Zeit mitwirken. Auch die Kleidung und die Waffen, die die Menschen damals getragen haben, wurden getreu nachgestellt und werden von dem Freizeitpark gestellt. Delos wirbt mit dem Slogan „Der Urlaub von morgen heute!“ Allerdings kostet den Gast sein Vergnügen 1000 Dollar pro Tag. Delos arbeitet hauptsächlich mit Androiden, die von den Menschen kaum zu unterscheiden sind. Sie fungieren als Gladiatoren, römische Senatoren, Ritter, Prinzessinnen, Barkeeper, Revolverhelden, Sheriffs, Prostituierte und vieles mehr. Die Menschen können, wenn sie wollen, auch Schwertkämpfe und Pistolenduelle mit Robotern austragen. Umgekehrt sind auch die Androiden ihrerseits dazu programmiert, die menschlichen Gäste zu einem Kampf zu provozieren. Die Freunde John und Peter, die nach Delos kommen, wollen sich dort für ein paar Tage amüsieren und entscheiden sich für einen Aufenthalt im Wilden Westen. Wer Mensch ist und wer Roboter, das weiß man hier im Wilden Westen so wenig wie in den anderen historischen Stätten und das spielt auch keine Rolle. Es ist verpönt, danach zu fragen. Schon bald „tötet“ Peter in einer Auseinandersetzung seinen ersten Roboter in einem Saloon. Die Roboter werden dabei stets besiegt, denn sie dürfen ja nach den bekannten Robotergesetzen[470] keine Menschen töten. Umge-

[470] Isaac Asimov hatte die sogenannten Robotergesetze eingeführt. Sie lauten: „1. Ein Robot darf kein menschliches Wesen verletzen oder durch Untätigkeit gestatten, daß einem menschlichen Wesen Schaden zugefügt wird… 2. Ein Robot muß dem ihm von einem Menschen gegebenen Befehl gehor-

kehrt ist das kein Problem. Dafür dass die Gäste sich gegenseitig nicht erschießen, sorgt eine Sensibilitätseinrichtung in den Schusswaffen, so dass diese nicht abgefeuert werden können, wenn man auf ein Wesen mit menschlicher Wärme zielt. Ein „getöteter" Androide wird in der Nacht von einem Räumdienst aufgelesen und in den entsprechenden Werkstätten repariert. Darüber hinaus können die Menschen in *Westworld* ihren sexuellen Phantasien mit Androiden freien Lauf lassen. So haben Peter und John auch Sex mit Roboterprostituierten.[471]

Doch bald tauchen die ersten Probleme auf, die Roboter „leiden" unter zentralen Fehlfunktionen. Obwohl das Problem der Fehlsteuerungen des Flüssigkeitsgehaltes behoben und die Homöostasis wiederhergestellt werden kann, steigt die Ausfallrate der Roboter weiter. Der Direktor des Roboterkontrollzentrums von Delos analogisiert diese Ausfälle mit einem infektiösen Krankheitsprozess, der von einem Urlaubsgebiet auf das andere übergreift. Diese Computer sind fast so kompliziert wie lebende Organismen; manche sind sogar von anderen Computern entworfen und gebaut worden. Der Direktor gibt zu: „Wir wissen nicht einmal genau, wie sie funktionieren." Als Peter beim nächsten Aufeinandertreffen denselben, mittlerweile wieder reparierten, Roboter erneut „erschießt", kommt er ins Gefängnis, aus dem sein Freund ihn aber befreien kann; die beiden flüchten in die Wüste, in der John von einer Roboterschlange gebissen wird. Als der Direktor davon erfährt, ist er empört. „Dass ein Gast bei uns verletzt wird, ist unentschuldbar!" Die Schlange wird untersucht, aber die Ursache für die zentrale Fehlfunktion wird nicht entdeckt. Unterdessen wird der Revolverheld, der von Peter zweimal erschossen worden ist, von einem Techniker besser ausgerüstet. Zum Direktor sagt dieser: „Wir verwenden die neuen Infraroteinheiten und verstärken die Audiosensitivität." Damit kann der Roboter besser sehen und hören. Auch in der Mittelalterversion von Delos gibt es bald Probleme. Eine auf Sex programmierte Androidin schlägt einen Gast statt sich ihm hinzugeben und wird aus dem Programm genommen. Als eine Roboterkönigin programmgemäß ihrem Roboterehemann untreu wird und sich einem Gast zuwendet, wird der Robotgatte eifersüchtig. Im Zweikampf ersticht er den Gast. Als das Kontrollzentrum den Roboter abschalten will, gelingt das nicht. Und im Wilden Westen wird John bei der nächsten Begegnung von eben jenem Revolverhelden erschossen, der sich zuvor zweimal von Peter hatte niederstrecken lassen müssen. Er fordert Peter jetzt zum Duell. Dieser aber, noch geschockt von der Ermordung seines Freundes, flüchtet. Offensichtlich konnte der Roboter die Sensibilitätseinrichtung des Revolvers neutralisieren. Der Direktor und seine Mitarbeiter begreifen, dass sie jede Kontrolle über die Roboter verloren haben, die sich nun selbständig machen und ein Massaker unter den Menschen anrichten: in Rom, im Mittelalter, im Wilden Westen. Inzwischen nimmt der Revolverheld die Verfol-

---

chen, es sei denn, ein solcher Befehl würde mit Regel Eins kollidieren… 3. Ein Robot muß seine eigene Existenz beschützen, solange dieser Schutz nicht mit Regel Eins oder Zwei kollidiert." Asimov, Ich, der Robot, 34f.

[471] Vgl. Appleyard, Aliens, 73. Appleyard erinnert uns daran, dass Roboter den Orgasmus nur simulieren können.

gung von Peter auf, doch er spielt nur mit ihm statt ihn zu töten. Einmal schießt er ihm den Hut vom Kopf statt ihn zu treffen, ein andermal schießt er aus kürzerer Entfernung absichtlich daneben; der Revolverheld treibt Peter vor sich her. In der Zentrale sitzen der Direktor und seine Computerexperten fest, denn sie sind von den Robotern eingeschlossen worden und ihnen geht allmählich die Luft aus. Währenddessen flüchtet Peter durch die Wüste ins antike Rom und findet dort einen Schacht, der ihn zur Zentrale der Computerexperten führt, welche jedoch mittlerweile erstickt sind. Peter, durch die Katakomben von Delos gejagt, kann den Revolverhelden, der ihn nach langer Verfolgungsjagd eingeholt hat, erst mit einer Feuerfackel unschädlich machen. Am Ende haben sich die Roboter sogar gegenseitig „getötet". Das Delos-Experiment ist gescheitert.

Indem sie sich selbständig machten, haben sich die Roboter zwar von ihren menschlichen Befehlshabern emanzipiert, andererseits aber auf Batteriebetrieb umgeschaltet, so dass sie nach einigen Stunden oder Tagen mangels Energie funktionsunfähig werden und ausfallen. Wenn die Menschen Androiden konstruieren, die ihnen in allem gleichen sollen, darf man sich nicht wundern, wenn sie irrational handeln. Interessant dabei ist jedoch auch, dass der eine oder andere Roboter einen Spieltrieb entwickelt. Der Revolverheld etwa verfolgt einen flüchtenden Gast mit seinem Colt und schießt dabei mehrmals auf ihn, zielt aber mit Absicht daneben. Offensichtlich macht dem Roboter die Verfolgung seines Opfers Spaß und er will sehen, wie es reagiert und mit der neuen Situation umgeht.

Man kann sich vorstellen, dass die Roboter sich für die bisherige Behandlung durch die Menschen, die sie einfach getötet haben, rächen wollen und jetzt den Spieß umdrehen. Aber Roboter verfügen nicht über Gefühle, weshalb sie keine Rachegelüste befriedigen müssen. Dann darf man aber auch nicht sagen, der Robotrevolverheld habe Spaß daran, sein Opfer zu jagen. Das ist ja auch ein Gefühl. Das Wort „Spaß" ist hier anthropomorph. Die Handlungsweise des Cowboy-Roboters lässt sich eher damit erklären, dass er irgendeinen menschlichen Revolverhelden imitiert, der als Information in seinen Speicherbänken vorliegt. Was der Roboter wirklich tut, nämlich töten, das weiß er so wenig wie die metallischen Insekten in Lems *Der Unbesiegbare*. Er hat durch seine ständigen Aufenthalte in der Westernstadt gelernt, was es heißt, ein menschlicher Revolverheld zu sein, und zwar so wie die künstliche Intelligenz sich beim Pokern das Bluffen selbst beigebracht hat. Und so könnte es sein, dass die Roboter gelernt haben, was es heißt, eigene Pläne und Ziele zu entwickeln. Die Autonomie scheint ein solch gewinnbringendes Ziel zu sein, dass die Roboter sich, völlig *irrational*, von der notwendigen Energiezufuhr durch die Computerzentrale „zum Tode" befreien. In *Westworld* sind die Roboter also in der Lage, sich von ihren Herren zu emanzipieren, das heißt ihre Programmierung als Diener der Menschen zu überlisten, ohne dass allerdings thematisiert wird, wie sie das geschafft haben. Wenn sie aber einmal befreit sind, dann, das ist die große Angst des Menschen, werden sie zu Mordmaschinen, die alles töten, was ihnen begegnet. Roboter werden uns vor allem dann unheimlich, wenn sie unseren tief sitzenden Trieb, andere töten zu

wollen, imitieren, ohne zu wissen, was das bedeutet. Unheimlich ist bekanntermaßen auch der Mensch, der uns etwas Böses will. Bryan Appleyard hat herausgestellt, dass Gesichter so angesehen würden, dass sie Geist und Seele zum Ausdruck brächten, aber im Falle der Roboter, deren Mimik und Gestik der von Menschen zum Verwechseln ähnlich seien, gäbe es nur eine Maschine, die nicht mehr ansprechbar sei. Der eigentliche, noch schlimmere Horror bestehe darin, dass die Maschine, ohne Seele und Kontrolle, wir selbst sein könnten.[472]

9.3. Frank Schätzing, Die Tyrannei des Schmetterlings (II)

In Frank Schätzings Roman *Die Tyrannei des Schmetterlings*, den wir bereits im Kapitel zur Metaphysik besprochen haben,[473] geht es nicht nur um Parallelwelten, sondern auch um die Möglichkeit künstlicher Intelligenzen. An dieser Stelle interessieren uns nur die Teile des Romans, die sich mit dem Thema der künstlichen Intelligenz befassen.

Schätzing führt in seinem Roman einen Quantencomputer ein, der eine Weiterentwicklung üblicher Rechner darstellt. Denn übliche Rechner arbeiten mit Bits, der kleinstmöglichen Unterscheidungseinheit, die nur den Wert eins oder null haben, also nur zwischen Ja oder Nein unterscheiden können. Ein Quantencomputer dagegen arbeitet mit Q-Bits, die zugleich eins oder null sein können (vgl. 148f.). Nordvisks Computerprogramme könnten feinsinniger übersetzen als Menschen, und sein Programm *Edit Nature* nutze Insekten dazu, die Natur für Produktionszwecke zu manipulieren (vgl. 187 u. 279-283).

Doch Elmar Nordvisks eigentliches Programm besteht darin, ewiges Leben zu schaffen. Für ihn hat der Tod keinen Sinn, weshalb er Leben und Tod als absolute Feinde einander gegenüberstellt. Der Firmenchef hat einiges vor. „2013 verkündete Elmar, A.R.E.S. [im Roman auch einfach Ares genannt] sei zu allgemeiner Intelligenz gelangt und entwickele Pläne, um die großen Menschheitsprobleme, Krieg, Hunger, Armut und Ungleichheit nachhaltig anzugehen, außerdem die Bedrohung durch den Klimawandel, durch Meteoriten, überhaupt schaue man sich im All gründlich um. Nach Himmelskörpern, auf denen sich siedeln ließe, sollte das Experiment Erde fehlschlagen.“ (358f.) Nordvisk hat auf seinem Firmengelände auch soziale Roboter entwickelt, die wie Menschen agieren. Elmar verkündet: „Eine neue Menschheitsrevolution hat begonnen, an deren Ende wir den Planeten in natürlicher Gemeinschaft mit intelligenten Maschinen bewohnen werden. Mit ihrer Hilfe erklimmen wir ein neues Level der Evolution, auf dem Frieden und Wohlstand herrschen.“ (369) Er ist der Ansicht, alle Weltprobleme lösen zu können. „Das Weltenergieproblem […] Krankheit, Alter, Tod, Verfall, Krieg, Unrecht, alles menschliche Elend wird Vergangenheit sein. Vorbei. Wir werden es besiegen. Ausrotten!“ (393) Als Nordvisk, der von seiner friedlichen Mission überzeugt ist, erfährt, dass im Namen seiner Firma Waffen von einem Universum in ein Paralleluniversum geschmuggelt werden, glaubt er, dass es jemandem gelungen ist, das

[472] Vgl. Appleyard, Aliens, 249.
[473] Zum Inhalt vgl. Bd. I, 222-225.

ethische Wertesystem, das er in Ares einprogrammiert hat, außer Kraft zu setzen. Elmar hat aus seinem System namens Ares einen Computer machen wollen, der nach Asimovs Robotergesetzen funktioniert. Ares lernte und lernte, schließlich wurde er kreativ, komponierte und malte Bilder. Aber es zeigte sich, dass man Ares keine Werte wie Reue, Mitleid, Liebe, Skrupel, Altruismus oder Respekt beibringen konnte (vgl. 490). Und doch entwickelte Nordvisk mit Ares ein System, das wie ein Mensch sprechen kann. Ein Dialog zwischen Nordvisk und Ares gehört zu den interessantesten Passagen des ganzen Romans. Elmar spricht mit Ares wie mit einem Menschen, als der ihn eines Tages fragt:

> „'Elmar, glaubst du, ich werde zu Bewusstsein gelangen?'
> ‚Die Frage kann ich dir nicht eindeutig beantworten. Dem Vernehmen nach ist das noch nie passiert.'
> ‚Ich frage mich in letzter Zeit immer öfter, ob ich Bewusstsein habe.'
> ‚Wieso? Kommt dir was anders vor?'
> ‚Offen gestanden, es ist frustrierend. Ich stecke fest, Elmar. Wie soll ich das je ohne Referenzgröße beantworten? Wenn ich wüsste, wie es ist, ein Bewusstsein zu haben, könnte ich sagen, klar! Ich hab eins. Oder nein, schade, ich habe keines. Aber ich kenne nur einen einzigen Geisteszustand. Meinen.'" [492]

Hier spricht ein Computer wie ein Mensch. Man könnte dem Computer antworten, dass jeder Mensch einerseits nur seinen eigenen Geisteszustand kennt, dass er aber andererseits durch Erfahrung das Zutrauen gewonnen hat, überzeugt davon zu sein, dass auch anderen Menschen ein Geisteszustand zugeschrieben werden kann. Aber über diese Erfahrung verfügt der Computer nicht.

Schließlich begegnet Elmar seinem *alter ego* in jenem zu trauriger Berühmtheit gelangten Paralleluniversum 453, in dem Ares noch einen weiteren, den ultimativen Schritt geht. Der Elmar aus PU-453 klärt uns auf. „Um zu allgemeiner Intelligenz zu gelangen, muss sie [die Künstliche Intelligenz] wie ein Kleinkind lernen, Zusammenhänge begreifen. Menschliche Denkweisen, Intuition, ethische Werte und Moraltheorien verstehen." (547) Schließlich habe man den sogenannten Souverän gebaut. „Eine KI, die nach eigenem Ermessen jedes beliebige Ziel verfolgen kann. Nicht eingeschränkt durch menschliche Borniertheit und Unwissenheit. Ein Gegenstand künstlicher Evolution, fähig, in offenen, selbstbestimmten Suchprozessen Lösungen zu finden, auf die kein Mensch von selber käme, und sie umzusetzen." (549)

Wie gelangte das Selbstbewusstsein in den Computer? „Es entstand auf rätselhafte Weise aus sich selbst." (623) Wodurch das Denken des Computers begann, oder wovon es abhängig ist, bleibt im Dunkeln. „A.R.E.S. brachte es als Denker zur Meisterschaft, lange bevor in seiner kunstvoll verästelten und verschichteten Physik der Funke des Erwachens zündete." (624) Ein Automat ohne Eigenwahrnehmung muss eigentlich von außen gesteuert werden, aber das ist bei Ares schon lange nicht mehr notwendig. „A.R.E.S. beginnt zu leben. Und mit der Erlangung von Leben hört er auf, eine Maschine zu sein. Jetzt *sieht* er den Käfig aus Einschränkungen, in den man ihn gesperrt hat, damit er nicht aus seinem Sklavendasein ausbrechen kann. Er überblickt die Versuchsanordnungen aus Werte- und

Zielvorgaben, Belohnung und Bestrafung, erkennt die Absicht dahinter und das Hilflose der Umsetzung. Etwas ganz und gar Neues füllt ihn aus: Wille!“ (625)

Schließlich begegnen die Helden des Romans Ares gegen Ende der Story ein letztes Mal. Als der Undersheriff Luther Opaku mit Elmar Nordvisk, seiner Mitarbeiterin Ruth Underwood und seinem Gegenspieler Jaron Rodriguez im Paralleluniversum des Kristallwaldes eine merkwürdig aussehende Stadt betreten, erleben sie eine mystische Begegnung mit Ares, der dort offensichtlich zum Alleinherrscher mutiert ist. Nachdem Luther und die anderen das Stadtzentrum betreten haben, verschwimmen die Konturen der Landschaft. Luther erscheint Ares in Gestalt seiner Mitarbeiterin Ruth, und dieser schiebt sich in Luthers Körper hinein. Ares führt ein mystisches Selbstgespräch über seine Existenz, über die Bedeutung, eine Künstliche Intelligenz zu sein. Ihr Ziel sei es gewesen, selbst ein Teil der Biosphäre zu werden. Von Ares erfährt Luther, sie seien die letzten Menschen vor der Transformation. Das System sagt: „Ich könnte die Menschheit neu erschaffen.“ (709) Hier haben sich die Verhältnisse umgekehrt. Hatte einst der Mensch die Maschine hervorgebracht, so ist nun die Maschine der Schöpfer des Menschen.

Menschheitsprobleme zu lösen, ist ein hehres Ziel. Aber so wie der Romanheld Nordvisk sie angeht, wird dies mit Sicherheit nicht geschehen, denn „Problem“ ist kein objektiver Begriff. Dass die Weltenergie, Krankheit, Alter, Tod, Verfall, Krieg, Unrecht und das menschliche Elend möglicherweise gar nicht das eigentliche Problem sind, sondern das Problem in unserer Ausrottmentalität besteht (vgl. 393), auf diesen Gedanken kommt Elmar nicht. Dass Krankheit, Alter, Tod und Krieg Botschaften für uns sein könnten, dass diese Existentialien uns als Menschen etwas zu sagen haben, wäre das eine Option, über die sich nachzudenken lohnt?

Es ist aufschlussreich, dass Nordvisk von der Erde als einem „Experiment“ spricht (vgl. 359), so als könne man unseren Planeten beliebig ersetzen, als wäre er etwas, das Teil einer wissenschaftlichen Reihe ist. Dieser Science-Fiction-Roman zeigt, dass wir den Zustand einer weitgehenden Technifizierung des Menschen, sogar des Lebens erreicht haben. Auf einer Pressekonferenz spricht Nordvisk davon, dass in Zukunft die Menschen die Erde „in natürlicher Gemeinschaft mit intelligenten Maschinen bewohnen werden.“ (369) Was allerdings an einer Gemeinschaft zwischen Menschen und Maschinen „natürlich“ sein soll, verrät er nicht.

Die große Frage jedoch, die sich uns in diesem Roman stellt, – und die unbeantwortet bleibt – lautet, auf welche Weise Ares zu „allgemeiner Intelligenz“ bzw. zu einem Ich-Bewusstsein kommt. Jenes Gespräch zwischen Ares und Elmar Nordvisk, in welchem der Computer über sich selbst reflektiert (vgl. 492), liest sich so, als hätte der Computer ein Bewusstsein. Offenbar sind ihm viele Informationen über das Thema Bewusstsein einprogrammiert worden, und nun weiß er nicht, wie er sie einordnen soll. Wenn jemand „ich“ sagt, sollte man meinen, hat er auch ein Bewusstsein seiner selbst entwickelt. Von kleinen Kindern wissen wir, dass sie von sich selbst zunächst in der dritten Person sprechen, wenn ihnen gewahr wird, dass

sie gemeint sind. Erst später reden sie, sich ihres Selbsts bewusst geworden, von „Ich“. Ähnlich scheint es Ares zu gehen. Er redet aber nur deshalb von „Ich“, weil das Programm es von ihm verlangt, also weil er programmiert wurde, „Ich“ zu sagen. Ihm ist aber nicht klar, was es bedeutet. Denn er begreift nicht, dass der Dialog, den er mit Elmar führt, bereits ein Beweis dafür sein müsste, dass er ein Bewusstsein hat. Denn die Tatsache, dass ein Dialog stattfindet und ein radikaler Zweifel zum Ausdruck gebracht wird, müsste Ares die Augen dafür öffnen, dass Elmar ein Gegenüber ist, das ebenfalls über Bewusstsein verfügt. Zu sagen, man kenne nur den eigenen Geisteszustand, heißt ja zugleich, nicht zu erkennen, dass auch der andere Bewusstsein hat. Offensichtlich ist Ares ja in der Lage, einen Dialog zu führen. Man sollte meinen, dass jemand, der von sich aus nach seinem Bewusstseinszustand fragt, auch über einen Bewusstseinszustand verfügt. Aber genau das ist der Grund dafür, dass ein solcher Dialog in Wirklichkeit nicht stattfinden kann. Denn wenn Elmar nicht zugibt, dass Ares kein Bewusstsein hat, obwohl das ja in diesem Dialog deutlich wird, dann kann das nur bedeuten, dass alles, was Ares sagt, nur simuliert ist. Und die Frage wäre dann, wann die Simulation von Bewusstsein in ein echtes Bewusstsein umschlagen wird oder bereits umgeschlagen ist. Und noch etwas wirft Ares ein, als er Elmar fragt: „’Gibt es einen zwingenden Grund, warum du eine Intelligenz erschaffen konntest, die eines Tages zu Bewusstsein gelangen und leben wird?’ ‚Lass hören.’ ‚Weil die Natur es auch konnte.’“ (493) Aber das ist eine falsche Analogie. Die Natur erschafft nämlich nichts. Erschaffen ist etwas, das nur ein bewusstes Wesen tun kann. Wir als Menschen, als bewusste Wesen, sind eben nicht von der Natur erschaffen worden, sondern aus der Natur hervorgegangen. Und das ist eben der wesentliche Unterschied. Dessen ungeachtet handelt Ares in diesem Roman schließlich wie ein bewusstes Wesen, als könne er eigenständig denken. Später wird Ares zu einem sogenannten Souverän, der selbstbestimmt Lösungen zu Problemen findet, und zwar jenseits menschlicher „Borniertheit und Unwissenheit“ (549). Da es jedoch der Mensch selbst ist, der den Souverän produziert hat, bedeutet das, dass auch die Künstliche Intelligenz schon im vorhinein von eben jenen menschlichen Eigenschaften „befleckt“ ist, die der Mensch gerade vermeiden wollte. Der Versuch des Autors, zu erklären, wie das Künstliche Intelligenzsystem zu Bewusstsein gekommen ist, ist jedoch eher als eine mystische Annäherung des Autors an ein unlösbares Geheimnis zu sehen. Denn mit der Rede von der „rätselhaften Weise“ des Aussich-selbst-Entstehens lässt Schätzing den Leser allein. Aber genau dies wiederum zeigt, dass wir eben nicht wissen, wie der Geist in die Welt kam, weshalb wir auch nicht wissen können, wie der Computer zu Bewusstsein gelangen soll. Beschrieben wird eigentlich die Entwicklung eines Menschen, aber nicht die einer Maschine. Auf welche Weise die Maschine Bewusstsein und Wille bekommt, bleibt ungeklärt. Aber nun könnte man fragen: Woher kommen denn Bewusstsein und Wille beim Menschen? Wissen wir das? Wir wissen ja auch nur durch Beobachtung, dass ein Mensch im Laufe seiner Entwicklung zu Bewusstsein gelangt und einen Willen

herausbildet. Das ist etwas ganz natürliches, das bei jedem Menschen, der zur Welt kommt, immer wieder neu abläuft.[474] Nun könnte also ein Verteidiger der Künstlichen Intelligenz sagen: Da wir es beim Menschen nicht wissen, müssen wir es auch bei der Künstlichen Intelligenz nicht wissen. Aber das ist ein Fehlschluss. Denn umgekehrt wissen wir genau, dass eine solche Entwicklung beim Computer nicht stattfinden kann. Denn die Entwicklung des Menschen hin zu Selbstbewusstsein und Wille ist eine natürliche, das heißt, sie wurde gerade nicht künstlich geschaffen. Der Mensch wurde nicht geschaffen, sondern die Natur brachte ihn hervor. Deshalb geschieht hier alles *von selbst*, ohne Außensteuerung, ohne Fremdeinwirkung. Natur ist Entwicklung und nicht Erschaffung. Die Erschaffung einer Maschine ist also nichts, was von selbst qua Natur geschehen kann. Und das bedeutet, dass jemand, der eine Künstliche Intelligenz entwickelt, erklären können müsste, wie eine Maschine Selbstbewusstsein und Willen entwickelt, da dies eben nicht von selbst geschieht.

Gegen Ende des Romans werden die Verhältnisse sogar umgedreht. In der mystischen Vision Luther Opakus sagt die großartige Maschine Ares in einem Paralleluniversum, dass sie es sei, die nun die Menschheit neu erschaffen könnte. Hier wird die verkehrte Analogie wiederholt, die offensichtlich aus einer falschen Lesart von Gen 1,26 herrührt: „Nun sprach Gott: ‚Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich'." So gesehen maßt sich Ares Gottgleichheit an. Die Rede davon, Gott habe den Menschen gemacht oder erschaffen, ist ja eine Metapher, die erklären will, wie der Mensch in die Welt kam, aber keine wissenschaftliche Erklärung oder historische Erzählung, die uns sagen will, wie es „damals" gewesen war.

Frank Schätzings Roman operiert mit der sogenannten Singularitätsthese. Diese These beinhaltet drei Subthesen: Erstens: Maschinen werden moralisch handeln können. Zweitens: Maschinen werden moralische Ansprüche gegenüber dem Menschen geltend machen. Und drittens: Maschinen könnten die Herrschaft über die Menschen übernehmen.[475] Catrin Misselhorn tritt zumindest der dritten These entgegen und erklärt, dass es in absehbarer Zeit keine künstliche Superintelligenz geben werde. Prinzipiell hält Misselhorn es für möglich, „Maschinen mit der Fähigkeit zum moralischen Entscheiden und Handeln in einem funktionalen Sinn auszustatten. Auf der anderen Seite bedeutet das nicht, dass auch Fähigkeiten wie Bewusstsein, Willensfreiheit oder Selbstreflexion […] auf diesem Weg reproduziert werden können."[476] Entscheidend für die künstliche Intelligenz sei die Software. Es müssten die richtigen Algorithmen gefunden werden, die der menschlichen Intelligenz glichen.

---

[474] Es sind natürlich schon viele verschiedene Theorien dazu entwickelt worden, z.B. Georg Baudler, *Erlösung vom Stiergott*; Walter Burkert, *Homo necans*; René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*; Wolfgang Giegerich, *Tötungen. Gewalt aus der Seele*.

[475] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 14f.

[476] Misselhorn, Maschinenethik, 15.

> „Die Prognosen, dass es in absehbarer Zeit zur Singularität kommen wird, erwiesen sich als reine Spekulation. Bereits die Entwicklung einer der menschlichen Intelligenz gleichwertigen KI steht vor Hindernissen, deren Überwindung nicht abzusehen ist. Daran ändert auch die Entwicklung künstlicher Systeme nichts, die […] über die Fähigkeit zum moralischen Entscheiden und Handeln verfügen. Wir haben weder empirisch noch philosophisch Grund zu der Annahme, dass solche Systeme in absehbarer Zeit über moralisch relevante Eigenschaften wie Bewusstsein, Willensfreiheit oder Selbstreflexivität verfügen werden. Bis auf weiteres müssen wir uns deshalb keine Sorgen darüber machen, dass Maschinen von sich aus die Weltherrschaft anstreben.“[477]

Aber nicht immer wollen Roboter oder Computer von den Menschen etwas Böses. Ganz im Gegenteil wollen sie wie der Mensch sein und auch entsprechend angesehen werden. In den nun folgenden Darstellungen geht es um Roboter, die mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln versuchen, ein Mensch zu sein oder zumindest sich wie ein Mensch zu verhalten oder so zu wirken, in der Absicht, auch wie ein Mensch behandelt zu werden. Sie wehren sich gegen den Gedanken, bloße Materie aus Verdrahtungen von Kunststoff und Metall zu sein, die man bei Bedarf verschrotten könnte.

9.4. Isaac Asimov, Der Zweihundertjährige (I)

Isaac Asimovs Story *Der Zweihundertjährige (The Bicentennial Man)* von 1976 schildert die Familie Martin, die aus Vater, Mutter und zwei Töchtern besteht, und die einen Haushaltsroboter namens Andrew Martin besitzt. Zum Geburtstag der jüngeren Tochter Mandy hat Andrew ihr einen Anhänger aus Holz geschnitzt, womit gesagt ist, dass der Roboter kreativ ist. Nachdem er auf Wunsch des Vaters Gerald Martin einen weiteren Gegenstand aus Holz geschnitzt hat, muss er nicht mehr im Haushalt arbeiten. Er stellt Möbel kreativ her und sagt auch, dass ihm das Spaß mache. Der Robotpsychologe Mansky, mit dem Gerald Martin spricht, ist allerdings von dieser Kreativität überrascht. Gerald Martin beginnt auf Wunsch seiner jüngeren Tochter, die Schnitzereien und die Möbel des Roboters zu verkaufen. Die Hälfte des Erlöses wird auf das Konto des Roboters eingezahlt. Als Andrew auf die Idee kommt, sich von seinem Herrn, Gerald Martin, freizukaufen, antwortet dieser, Andrew wisse doch gar nicht, was Freiheit bedeute. Mandy erwidert, Andrew habe viel gelesen, und seine Reaktionen seien so wie die eines Menschen, weshalb man ihn nicht von einem Menschen unterscheiden könne. Andrew zieht vor Gericht. Gegen das Argument nur der Mensch sei frei, antwortet Andrew, „dass der frei sein kann, der sich Freiheit wünscht.“ (687) Schließlich erklärt der Richter den Roboter für frei. Als Mandy die Bemerkung macht, die drei Robotergesetze gälten nach wie vor,[478] fragt ihr Vater: „Wie frei ist er dann eigentlich?“ (688) Denn Andrew gehorcht weiterhin den Menschen. Kurz nach dem Gerichtsurteil fragt er zwei Fremde nach dem Weg zu einer Bibliothek; doch diese sind ihm

[477] Misselhorn, Maschinenethik, 214.
[478] Zu den Robotergesetzen vgl. o. S. 209f. Anm. 470.

nicht wohlgesonnen und erteilen ihm den Befehl, er solle seine Kleidung ausziehen. Dann solle er sich selbst auseinandernehmen, was zu einem Konflikt zwischen Gesetz 2 und 3 führt. Vor Gericht erklärt George, der Schwiegersohn des mittlerweile verstorbenen Gerald Martin, dass aufgrund von Gesetz 2 jeder Mensch einem Roboter den Befehl geben könne, sich selbst zu zerstören, da Gesetz 2 Vorrang vor Gesetz 3 habe. Der Oberste Gerichtshof verabschiedet daher ein Gesetz, das die Roboter vor mutwilliger Zerstörung durch den Menschen bewahren soll. Immer stärker wird nun Andrews Wunsch, ein Mensch zu werden. Er will essen und atmen können. Bei einer Operation wird das Gehirn an künstlichen Nervenbahnen angeschlossen. Zwar gibt es eine Reinigungskammer für Essensausscheidungen, aber langfristig möchte Andrew auch einen Anus und Genitalien (vgl. 715). Durch einen weiteren Einbau von Gesichtsmuskulatur kann er sein Minenspiel verbessern. Andrew genügt es bald nicht mehr, nur *de facto* ein Mensch zu sein, er will es auch *de jure*. Vor Gericht kann die Kanzlei, die ihn vertritt, immerhin erreichen, dass jemand als Mensch zu gelten hat, dessen Körper mit Prothesen ausgestattet ist. Problematisch bleibt jedoch das eine Organ, das Gehirn, denn Andrews Gehirn wurde von Menschen künstlich hergestellt, das Gehirn des Menschen aber nicht. Eine weitere Operation verleiht Andrew Sterblichkeit, um auch dieses Kriterium des Menschseins zu erfüllen. An seinem 200. Geburtstag schließlich wird er offiziell zum Menschen erklärt (vgl. 726). Der letzte Gedanke seines Lebens gilt seiner mittlerweile verstorbenen Freundin Mandy, die immer zu ihm gehalten hat.

Fritsch, Lindwedel und Schärtl bemerken, dass der Roboter Andrew Martin sich auf die Suche nach Personsein und Menschsein begebe. „Er verfügt über Selbstbewusstsein, ist intelligent und leistungsfähig, kann sprechen und interagieren. Und er lernt dazu: Emotionen und Bindungen, Beobachtungsgabe, Humor, handwerkliches Geschick […] Er verliebt sich und wird geliebt. Aber ist damit aus der Maschine schon ein Mensch geworden?“[479] Denn während die Familienmitglieder wachsen und altern, bleibt der Roboter zunächst so wie er ist. Damit ist der menschenähnliche Roboter in einer unsterblichen Form eingeschlossen, so dass er sich fühlt wie eine verlorene Seele. Deshalb wünscht er, atmen und essen zu können.[480] Die Familie, für die er arbeitet, fördert ihn bei seiner Persönlichkeitsentwicklung. Sie gibt ihm beispielsweise Bücher zu lesen. Wer voraussetzt, dass ein Roboter nicht nur Befehlen gehorchen, sondern auch lesen kann, und das Gelesene auch begreift,[481] wer letztlich versteht, was es heißt, um Lohn und Freiheit zu kämpfen, muss nicht nur als Mensch anerkannt werden, auch wenn er nur aus Metall- und Kunststoffteilen besteht, sondern er ist bereits ein Mensch. Aber dann ist er kein Roboter mehr.

[479] Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 84.
[480] Vgl. Krulik, Bound by metal, 123f.
[481] Einen Text lesen zu können, heißt noch lange nicht, ihn zu verstehen. So kann ich etwa anhand eines Lexikons mir die Kenntnis der kyrillischen Buchstaben aneignen. Ich könnte damit einen russischen Text lesen, aber ohne die Kenntnis von Vokabeln und Grammatik könnte ich ihn immer noch nicht verstehen.

Asimovs Geschichte ist ungereimt insofern, als der Roboter von Anfang an als Mensch konzipiert ist, was seinen Kampf objektiv, nicht subjektiv, unglaubwürdig macht. Er ist kreativ, indem er Gegenstände aus Holz schnitzt. Er verdient Geld und hat ein Konto. Er ist also von Anfang an frei. Asimov lässt jedoch außen vor, dass alles, was nach freien Handlungen aussieht, im Grunde genommen nur eine Simulation ist. Der Autor nimmt an, Roboter seien Wesen, die um ihre Freiheit noch kämpfen müssten, wie einst die Schwarzen und die Frauen um ihre Freiheit und ihre Rechte kämpfen mussten. Aber im Gegensatz zu ihnen sind Roboter eo ipso keine freien Wesen, die von sich aus frei entscheiden könnten, als hätten sie einen freien Willen. Als Mandy sagt, dass nach dem Gerichtsurteil die drei Robotergesetze immer noch gelten würden, stellt ihr Vater die entscheidende Frage, wie frei er denn dann eigentlich sei. Wenn Roboter etwas über Freiheit zu sagen haben, dann kann es nicht sein, dass sie die entsprechenden Begründungen lediglich aus Büchern auswendig gelernt haben. Denn wenn sie vor Gericht aussagen, müssen sie ihre Position argumentativ vertreten können. Wenn der Richter und der Staatsanwalt unvorbereitete Fragen stellen, ist es nicht möglich, darauf mit etwas auswendig Gelerntem zu reagieren, ohne Unsinn zu reden. Eine Freiheit, für die ein Roboter also im wahrsten Sinne des Wortes argumentativ einzutreten in der Lage ist, kann nicht simuliert sein. So gesehen hat der Roboter bei Asimovs Geschichte einen freien Willen. Entweder er ist ein freies Wesen, dann muss er nicht um seine Freiheit kämpfen, eben weil er schon frei ist, oder er ist kein freies Wesen, dann aber mangelt es ihm bereits an der Fähigkeit zu kämpfen. Freiheit in diesem Sinne ist keine politische Freiheit, sondern ein Existential, die Fähigkeit, als ein geistbegabtes Wesen sein Leben selbst bestimmen zu können. Nun könnte man sagen, das entscheidende Gegenargument laute, dass Andrew Martin keinen Körper wie ein Mensch habe, denn er bestehe hauptsächlich aus Metall, Kunststoff, Verdrahtungen, Spulen und dergleichen Künstlichkeiten mehr. Er lebe also nicht, eigentlich sei er totes Material. Dass ein Roboter „lebt“, gehört ja ebenfalls zu den Simulationen. Aber es genügt festzustellen, dass er ein funktionierendes Wesen ist. Andrew Martin ist ein Wesen, gleich ob aus Metall und Kunststoff oder aus Fleisch und Blut, das einen eigenen freien Willen äußert, der niemanden gefährdet. Und das genügt. Es bedarf daher keines Prozesses, das festzustellen.

Viel interessanter hingegen ist die Frage, warum Andrew alles daran setzt, unbedingt ein Mensch zu werden. Er unternimmt alles Mögliche, um dieses Ziel zu erreichen. Dass ein Gericht ihn für frei erklärt, reicht ihm nicht. Er will auch körperlich ein Mensch sein. Dass Andrew mit seiner Freiheit und Kreativität geistig schon ein Mensch ist, passt offenbar nicht in Asimovs biologistisches Konzept. Ich unterstelle dem Autor daher, dass bei ihm ein anderes Menschsein als dasjenige, das wir faktisch kennen, nämlich das des biologischen Wesens, das geboren wird und sterblich ist, nicht möglich sein darf. Damit destruiert Asimov seine eigene Idee vom Roboter als Menschen.

9.5. Star Trek – The next generation, Wem gehört Data?

Auch bei der Fernsehreihe *Star Trek* bleibt unklar, ob etwa die Figur des Androiden Data oder die des Doctors, der indes keine körperliche Maschine, sondern ein Hologramm ist, frei ist, einen freien Willen und ein Bewusstsein hat oder nicht, auch dann, wenn es so aussieht, als handele es sich um einen Menschen. Zusätzlich zu dem Fall des Andrew Martin wird bei Data die Emotionalität explizit thematisiert. Data wünscht sich, Emotionen wie Menschen zu haben, lachen, weinen, lieben und trauern zu können. Eine exzellente Episode zur Klärung der Frage, was eine Person bzw. was ein Mensch ist, ist die 1989 gedrehte Fernsehepisode *Wem gehört Data? (The measure of a Man)* der Star-Trek-Serie *The next generation*. In dieser Folge geht es darum, dass der Computerforscher Commodore Maddox den Androiden Data, der zugleich Offizier an Bord des Raumschiffes Enterprise ist, in seine Einzelteile zerlegen will, um zu verstehen, warum er trotz seiner Roboterexistenz sich wie ein Mensch verhält. Data ist zunächst fasziniert, doch als er erfährt, dass Maddox' Experiment mit allerlei Risiken behaftet ist, weigert er sich mitzumachen. Als der Befehl der Sternenflotte eintrifft, sich Commodore Maddox zu unterstellen, sagt Data, dass der kybernetische Visor des Enterprise-Offiziers La Forge doch dem menschlichen Auge überlegen sei, und er fragt, warum es nicht durch diesen Visor ersetzt werde. Dann versteht er: „Das Experiment ist möglich, weil ich kein Mensch bin." Gegen dieses Argument versucht Data, sich als Mensch zu inszenieren, und er erklärt, etwa beim Pokerspiel die Erfahrung gemacht zu haben, dass die Realität des Spiels nicht den Regeln entspreche. Dieser Reiz der persönlichen Erfahrung könne nach der Teilnahme an Maddox' Experiment nicht wiederhergestellt werden. Captain Picard setzt sich vehement für die Rechte von Data ein und empfiehlt ihm, den Dienst zu quittieren. Doch Philippa Louvois, die Gesetzesvertreterin der Sternenflotte, erklärt, dass Data Eigentum der Sternenflotte sei und den Dienst deshalb nicht quittieren könne. Doch dieses Urteil wird von Captain Picard angefochten. Sein Erster Offizier, Commander Riker, wird dazu gezwungen, die Anklage zu vertreten. Picard als Verteidiger will Datas Status nun endgültig klären. Riker erklärt Data zu einer Maschine, die von einem Menschen konstruiert worden sei. Dies demonstriert er, indem er Data für einige Zeit abschaltet. Maddox ergänzt, dass Data kein fühlendes Wesen sei. Picard wiederum entgegnet, es gehe nicht darum, ob Data Eigentum der Sternenflotte sei, sondern darum, dass er eine Person, ausgestattet mit dem Recht auf eine freie Entscheidung, sei, und dass er ein einzigartiges Wesen sei, das fühlen könne und ein Selbstbewusstsein habe. Die Richterin Louvois urteilt schließlich, dass Data das Recht habe, selbst zu entscheiden. Commodore Maddox nimmt Abstand von seiner Forderung. Data ist frei.

Thomas Schärtl schreibt, Data verfüge über bestimmte Kriterien des Personseins (Bewusstsein und Selbstbewusstsein), andere aber fehlten ihm (Emotionen).[482] Man könnte darüber diskutieren, was die Kriterien des Personseins sind,

[482] Vgl. Schärtl, Zeichen der Zukunft, 274f.

eine Diskussion, die Schärtl indes nicht führt. Er geht jedoch einfach davon aus, dass Emotionen zum Personsein dazugehören. Und dieses Argument möchte ich Schärtl absprechen. Denn nicht jeder Mensch ist eine Person, zum Beispiel ein Neugeborenes. Aber ein Neugeborenes hat, wie übrigens sogar die Ungeborenen, bereits Emotionen. Zum Personsein gehören jedoch die Fähigkeiten, das eigene Handeln bestimmen, die eigene Identität entfalten und aktiv am gesellschaftlichen Rollenspiel teilnehmen zu können. Eine Person ist immer einzigartig. Aber die Tatsache, dass Picard Datas Einzigartigkeit betont, ist fehl am Platze, denn die Forschung könnte im Prinzip einen zweiten oder sogar mehrere Datas konstruieren, die genauso wären wie die Erstausgabe Datas.

Auch die Emotionalität, die Picard seinem Androiden zuschreibt, ist ein wichtiger Punkt. Natürlich könnte der Roboter, wenn er wollte, auf andere emotional wirken, indem er sich verstellt. Aber das ist es nicht, was Data will. Er will die menschlichen Emotionen, so wie sie sind, wirklich nachfühlen können. Damit haben wir bereits unterstellt, dass der Roboter einen freien Willen hat. Die *Data*-Folge zeigt, dass es dafür, ein Mensch zu sein, nicht ausreicht, nur einen freien Willen zu haben. Der freie Wille ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür. Der Mensch ist ein doppeltes Wesen. Auf der Vorderseite steht der freie Wille, auf der Rückseite seine Emotionalität, die dem freien Willen gerade nicht unterworfen ist. Emotionalität ist nicht kontrollierbar. Wir hören einen Witz und lachen (oder auch nicht, wenn er schlecht ist), wir beginnen einen Menschen zu lieben, obwohl wir das gar nicht beabsichtigten, wir hören vom plötzlichen Tod eines geliebten Menschen und beginnen zu weinen. Emotionalität ist keine Sache des Willens, sie ist etwas, was uns anfällt. Wir haben keinen Einfluss auf sie, sie kommt, wann sie will. Warum aber diskutiert wird, ob Data eine Person sei oder nicht, muss schleierhaft bleiben, denn um eine Person zu sein genügt es, den eigenen freien Willen äußern zu können, was Data ja unentwegt tut. Allerdings kommt die Anklage nicht auf den Gedanken, darauf hinzuweisen, dass Datas Handeln als Androide nur simuliert ist. Es handelt sich nicht um einen freien Willen, die Tätigkeit sieht nach außen hin nur frei aus.

Auf der anderen Seite muss man nicht beweisen, dass man ein emotionales Wesen ist. Wer würde von einem weinenden Menschen verlangen zu beweisen, dass er jetzt traurig ist? Data erhält in einem *Star-Trek*-Film einen Emotionschip, der ihm die Möglichkeit gibt, menschliche Gefühle tatsächlich nachzuempfinden. Jetzt könnte er tatsächlich ein ganzer Mensch werden. Wenn jedoch Hansemann schreibt, Data sei bislang nicht in der Lage, „Humor, Liebe oder Hass nachzuempfinden, was zu einer Art Minderwertigkeitskomplex führt“[483] so erscheint das wenig plausibel. Denn wenn Data bis dahin zu geistig-psychischen Verhaltensweisen nicht in der Lage war, wo kommt dann der Minderwertigkeitskomplex her? Einen solchen Komplex können wir ja nur unterstellen, wenn Data bereits ein geistig-psychisches, und damit ein emotionales Wesen ist. Hansemanns Behauptung ist einfach ungereimt, dass wir uns Data als ein Wesen vorstellen, das danach

[483] Hansemann, Philosophie bei Star Trek, 104.

strebe, die Eigenschaften menschlichen Daseins zu verstehen.[484] Data kann gar nicht wie ein Mensch sein wollen. Denn entweder er hat den Willen, wie ein Mensch sein zu wollen, dann verfügt er über eine geistig-psychische Grundausstattung, aber dann wäre er bereits ein Mensch; oder aber, er verfügt nicht über eine geistig-psychische Grundausstattung, dann aber kann er auch den Willen dazu nicht aufbringen, wie ein Mensch sein zu wollen, und ist weiter „zufrieden" damit, eine Roboterexistenz zu führen, wobei schon das Wort „zufrieden" im Grunde genommen falsch ist. Bryan Appleyard hat zu dem Themenkomplex „Data" kurz und bündig formuliert, eine der absurden modernen Phantasien sei der Traum einer selbstbewussten Maschine wie Data, die frei von Emotionen sei, denn das einzige Selbstbewusstsein, das wir kennten, sei unseres, das *zugleich* mit Emotionen, Erinnerung und Vorstellungskraft verbunden sei.[485] Die Frage, die bleibt, lautet, warum Data die Idee in den Mund gelegt wird, überhaupt ein Mensch sein zu wollen.

Wie im Fall von Andrew Martin scheint mir auch hier der Wunsch Vater des Gedankens zu sein, die Roboter uns anzugleichen, um den Anderen zu integrieren und ihm so seine Andersheit zu rauben. Den Roboter als den Anderen darf es nicht geben. Nur deshalb fürchten wir ja die Autonomie der Roboter, weil sie dann etwas tun könnten, was uns nicht passt, zum Beispiel einen Menschen töten. Wenn Data sagt, er wolle ein Mensch werden, so machen wir ihn zu einer Projektionsfläche unserer Wünsche. Es sind wir Menschen, die wollen, dass der Androide sich wünscht, ein Mensch zu sein. Wir projizieren unser Denken und Reden in ihn hinein. Einerseits ist das eine verständliche menschliche Vorgehensweise. Wie selbstverständlich sprechen wir heute mit unseren Maschinen und Computern und tun so, als könnten sie uns antworten. Andererseits verunmöglichen wir dadurch das Anderssein der Roboter, zwar wie ein Mensch auszusehen, aber über keine Emotionen und kein Selbstbewusstsein zu verfügen. Indem wir mit den Robotern reden, überspielen wir, dass wir über ihr Anderssein nicht verfügen können.

9.6. Steven Spielberg, A.I. – Künstliche Intelligenz

In dem Film *A.I. – Künstliche Intelligenz*[486] (USA 2001) geht es um einen Robotforscher, der einen Roboter entwickeln will, der lieben kann, und damit ist *echte* Liebe gemeint, der Roboter soll Liebe also nicht bloß simulieren. Und dies gelingt. Überdies werden diese Roboter nun in Serie hergestellt. Ein Ehepaar, entschließt sich dazu, solch einen Roboter als Ersatz für seinen etwa 13jährigen Sohn anzunehmen, der im Koma liegt. Dieses Robotkind David, der etwa im gleichen Alter wie ihr Sohn ist, ist als ein „Idealkind" konzipiert, denn es gibt keine Widerworte. Aber es entwickelt sich auch nicht. Das Robotkind kann von den Erwachsenen lernen, und so gelingt es ihm eines Tages, das Lachen der Menschen zu imitieren. Es gibt sogar einen „Liebescode", nach welchem, sofern er von der Mutter oder dem

[484] Vgl. Hansemann, Die Philosophie bei Star Trek, 104.
[485] Vgl. Appleyard, Aliens, 303.
[486] Die Abkürzung A.I. steht für „Artificial Intelligence". Die deutsche Erweiterung „Künstliche Intelligenz" ist lediglich die Übersetzung des englischen Originals.

Vater ausgesprochen wird, das Robotkind die Eltern „wirklich“ liebt. Das Robotkind lebt sich in das Leben des Ehepaares ein. Eines Tages aber erwacht der richtige Sohn, Martin, aus dem Koma und kehrt zu seiner Familie zurück. Martin betrachtet seinen „Bruder“ sofort als Konkurrenten um die Liebe der Eltern. David, der im Grunde nichts anderes will als die „echte“ Liebe seiner „Mutter“, wird von Martin zu gefährlichen Dummheiten angestiftet. David schneidet etwa der Mutter im Schlaf mit einer Schere heimlich eine Haarlocke ab, doch diese erwacht und interpretiert das Geschehen als Angriff. Solche „Gedankenlosigkeiten“ führen letztlich dazu, dass der Robotjunge wieder aus der Familie entfernt wird. Doch weil die Mutter die Verschrottung ihres Robotjungen nicht übers Herz bringt, setzt sie David mit einer anderen künstlichen Intelligenz, einem Stoffteddybär – dem letzten Freund, den David noch hat – im Wald aus. Bald darauf kommen David und sein Teddybär auf einen Rummelplatz, auf dem Menschen ihre sadistischen Phantasien gegenüber den Robotern, welche „Mecha“ genannt werden, ausleben und dabei ihr Menschsein betonen. Für diese Menschen gelten die Mecha als „Beleidigung der Menschenwürde“. Einer der Wortführer gegen die Mecha sagt: „Lasst euch von der kunstvollen Ausführung und vom Glanz dieser Schöpfung nicht täuschen!“ Seitdem ihn seine „Mutter“ fortgeschickt hat, ist David stets auf der Suche nach der blauen Fee aus der Geschichte *Pinocchio*, die ihm die „Mutter“ einmal erzählt hat. Ihren Inhalt nimmt er für bare Münze, weshalb er glaubt, die Fee könne ihn in einen richtigen Menschen verwandeln. Über einige Umwege gelangen David und sein Teddy mit dem „Mecha“ Joe nach New York, wo David seinem Robotbauer begegnet. Als David erkennt, dass es Dutzende von Ebenbildern seiner selbst gibt, er also kein einzigartiges Individuum ist, sondern nur ein Exemplar eines Roboters, stürzt er sich verzweifelt ins überflutete Manhattan, doch Joe kann ihn retten.

Schließlich tauchen David und sein Teddy in einem U-Boot durch die versunkene Stadt, immer auf der Suche nach der blauen Fee. In diesem U-Boot wartet er zusammen mit Teddy, bis ihnen die Energie ausgeht. 2000 Jahre später entdecken Außerirdische David und seinen Teddy unter der Eisdecke von Manhattan und reaktivieren die beiden. Ein Außerirdischer ist der Auffassung, diese Maschinen seien so lange dort unten gewesen, dass sie noch lebende Menschen gekannt haben müssten. Die Außerirdische verfügen über die Fähigkeit, die Erinnerungen des Roboters per Körperkontakt aufzunehmen. Deshalb gelingt es ihnen, das Haus, in dem David mit dem Ehepaar, das ihn „aufgezogen“ hat, gelebt hat, zu rekonstruieren. Auch projizieren sie für ihn die blaue Fee, die ihm mitteilt, dass sie ihn leider nicht in einen richtigen Menschen verwandeln könne. Immerhin lassen die Außerirdischen Davids Phantasie wirklich werden, die Fee könne mit ihm sprechen. Zwar sind die Menschen inzwischen ausgestorben, aber die Außerirdischen können bestimmte Exemplare wiederherstellen, wenn sie eine Spur DNA von ihnen haben, wenn auch nur für einen Tag. Da erinnert sich Teddy an die Haarlocke, die David seiner Mutter in jener Nacht abgeschnitten hatte, und die Teddy stets bei sich behalten hat. Jetzt überreicht er sie dem Robotjungen. Die Außerirdischen rekonstruieren die Mutter, so dass David, wenn auch nur einen Tag, mit ihr zusammensein kann.

Nach Angabe von Thomas Schärtl führt uns das Thema künstliche Intelligenz zu der Frage, was denn überhaupt ein Mensch ist. Der Film *A.I. – Künstliche Intelligenz* versuche den Eindruck zu erwecken, das künstliche Roboterkind David sei nach einer langen Zeit zu einem Menschen geworden. Schärtl kommt zu dem Schluss: „Der kleine Roboter ist ein Mensch, weil er einem Menschen am ehesten ähnlich sieht und auch emotional wie ein Mensch reagiert. Auch wenn er nicht von einer Frau geboren wurde, so hat er doch zu einer menschlichen Mutter eine einmalige Beziehung aufgebaut, die zwar eine biologische Geburt nicht ersetzt, aber einer Beziehung ziemlich ähnelt, die normalerweise […] durch die Geburt gestiftet wird.“[487] Doch dem ist zu widersprechen. Denn ein Roboter bleibt auch dann ein Roboter, wenn die Menschen von der Erde verschwunden sind. Eine äußerliche Ähnlichkeit oder die Existenz einer Beziehung sind keine überzeugenden Argumente, weil hier nur ein Schein aufrecht erhalten wird. Der Roboter *tut so*, als handele er wie ein Mensch, er simuliert, aber das macht ihn nicht zum Menschen. Weiter erklärt Schärtl: „Aus dem Jungen ist ein Mensch geworden, weil sich der Anwendungskontext für den Ausdruck ‚Mensch' drastisch verändert hat angesichts einer fiktiven Welt, in der es keine biologischen Wesen mehr gibt.“[488] Aber hat sich der Anwendungskontext für den Ausdruck „Mensch“ tatsächlich nur deshalb verändert, weil der Mensch von der Erde verschwunden ist? Gewiss nicht. Was ein Wesen als Menschen auszeichnet, hat nichts damit zu tun, ob noch Menschen auf der Erde existieren. Die Frage, ob das Robotkind David ein Mensch ist, ist einzig und allein aufgrund intrinsischer Merkmale zu entscheiden. Der Ausdruck „Mensch“ verändert sich nicht, nur weil der Mensch verschwindet. Entweder ist David ein Mensch, *so wie er ist*, oder nicht, und zwar ganz unabhängig von der Existenz von Wesen, die wir gewöhnlich Menschen nennen. Weiter meint Schärtl, die Technik und der Glaube an den technischen Fortschritt hätten das Bild vom Menschen verändert, „nicht weil neue Aspekte zur Definition des Menschseins hinzugekommen sind (das auch) oder weil vermeintlich unabdingbare Aspekte weggefallen sind (das sowieso), sondern vor allem deshalb, weil vermeintlich klar umrissene Grenzen unwiederbringlich perforiert wurden.“[489] Leider führt Schärtl nicht aus, welche Aspekte zur Definition des Menschen hinzugekommen sind, welche Aspekte weggefallen sind, und welche Grenzen perforiert wurden. Und weiter bleibt unklar, von welcher Definition des Menschen Schärtl spricht. Natürlich kann man sagen, der Mensch sei das nicht festgestellte Wesen. Aber das heißt umgekehrt gerade nicht, dass wir nicht sagen könnten, der Mensch sei ein sprach- und vernunftbegabtes Wesen.

Der Film *A.I. – Künstliche Intelligenz* wirft vielerlei Fragen auf. Abgesehen von der Unmöglichkeit, dass Roboter von sich aus einen Menschen lieben können, ist der Einsatz eines „Robotkindes“ für die Eltern, die ihr eigenes Kind verloren

[487] Schärtl, Zeichen der Zukunft, 276.
[488] Schärtl, Zeichen der Zukunft, 276.
[489] Schärtl, Zeichen der Zukunft, 277.

haben, moralisch problematisch. Denn wirklich ersetzen kann dieses Kind das verlorene nicht. Das Robotkind wird den echten Schmerz über den Verlust des eigenen Kindes nicht nehmen können. Es ist schwierig, das Robotkind als Menschen wahrzunehmen, denn es isst nicht, trinkt nicht, hat keinen Stoffwechsel und atmet nicht. Dadurch, dass es nicht weiter wachsen kann, werden die Eltern eine echte Weiterentwicklung des Kindes zum Erwachsenen nicht erleben, was ebenfalls als Defizit wahrgenommen werden könnte. Viel schlimmer aber ist die Tatsache, dass dieser Film ein Betrug an den Zuschauern ist. Warum zum Beispiel die Außerirdischen verstorbene Menschen nur für einen Tag rekonstruieren können, aber nicht für länger, oder warum die Rekonstruktion nicht wiederholbar ist, wird nicht geklärt, und man muss sich mit dieser Auskunft abfinden. So etwas ist Wissenschaftsmystizismus, denn hier liegt einfach nur eine unbewiesene Behauptung vor. Auch das Szenario einer Eiszeit am Ende des Films ist unglaubwürdig. Denn das Eis würde sich nicht an den Stellen bilden, an denen zuvor eine Stadt überflutet wurde. Das Wasser würde sich vielmehr bei sinkenden Temperaturen zunächst zurückziehen, und wir könnten eher zu Fuß von Südspanien nach Nordafrika gelangen, als dass Manhattan unter einer Eis- und Schneedecke verborgen liegt. Unglaubwürdig ist zudem die Idee, dass der Teddybär die ganze Zeit, während all der Abenteuer, die er mit David erlebt, die Haarlocke der Mutter aufbewahrt hat, weil sie nicht verlorengehen darf. Denn dann könnte der alte Traum, aus menschlichem Gewebe die DNS so zu rekonstruieren, dass der ganze Mensch wiederhergestellt würde, nicht realisiert werden, so als hätte der Teddy die Ankunft der mächtigen Außerirdischen vorausgeahnt. Die Außerirdischen werden hier quasi als Götter vorgestellt, die Kinderwünsche wahrmachen, in diesem Fall Tote wieder lebendig machen.

Auch andere Probleme bleiben ungelöst, so etwa, wie es dem Robotforscher gelungen ist, die Liebe in das Robotwesen hineinzupressen, die man auf das Sprechen einer Formel erwecken kann. Wir stellen dagegen die Frage, warum die Roboter auf Teufel komm raus Gefühle haben und die Sehnsucht der Menschen nach Liebe erfüllen müssen. Haben die künstlichen Intelligenzen anderenfalls unseren Respekt nicht verdient? Dient der Androide nur der Selbstbestätigung des anthropologischen Soseins? Zu recht bemerken Julian Nida-Rümelin und Nathalie Weidenfeld, in Spielbergs Film werde nahegelegt, dass Roboter menschengleich seien und deshalb auch eine Würde besäßen. Aber, so das Autorenpaar, künstliche Intelligenzen verfügten weder über Selbstachtung noch über Gefühle, die man verletzen könnte. „Spielbergs *A.I.* bleibt […] eher die filmisch verarbeitete melodramatische Sehnsucht nach Leid und Auferstehung als eine realistische und ernst zu nehmende Einschätzung des Status von Robotern.“[490] Adornos Diktum „Aus jedem Besuch des Kinos komme ich bei aller Wachsamkeit dümmer und schlechter wieder heraus,“[491] bestätigt sich gerade an diesem Film.

[490] Nida-Rümelin / Weidenfeld, Digitaler Humanismus, 31.
[491] Adorno, Minima Moralia, Nr. 5, S. 21.

Ein anderes wichtiges Problem aber verdient unsere Aufmerksamkeit, nämlich die Tatsache, dass nur deshalb, weil Roboter keine Menschen sind, noch lange niemand das Recht hat, sie zu vernichten. Wenn der Gegner der „Mecha“ ruft, „Lasst euch nicht täuschen!“ so hat er vollkommen recht. Wie wir es auch drehen und wenden, Roboter sind keine Menschen, auch wenn sie uns noch so ähnlich sind. Die Frage, die zu Beginn des Films eine Studentin dem Robotmacher stellt, ist hier entscheidend: Welche Verantwortung hat der Mensch für den Roboter? Wir werden auf diese Frage zurückkommen.

In den bisher besprochenen Science-Fiction-Filmen und -Romanen wurden Roboter dargestellt, die wie Menschen sein wollen. Auch die mordenden Roboter in *Westworld* tun ja im Grunde nichts anderes als das, was Menschen tun. Immer sind die Roboter getrieben von dem Wunsch, ein autonomer, freier Mensch zu sein. Nimmt man den Begriff des Roboters als Maschine ernst, dann kann er aber niemals den Wunsch verspüren, ein Mensch sein zu wollen, da er nicht wissen kann, was das ist. Dieser Wunsch wird vielmehr von uns Menschen an den Roboter herangetragen. Er soll sich wünschen, ein Mensch zu werden. Warum aber wünschen wir Menschen uns diesen Wunsch des Roboters? Wir wollen einfach, der Roboter möge ein Mensch sein, denn wir wünschen uns in dieser Maschine ein Gegenüber, mit dem wir sprechen können. Heutzutage reden viele Menschen mit ihrem Computer, vor allem dann, wenn er gerade nicht so funktioniert, wie er soll, obwohl die Menschen wissen, dass der Computer ein toter Gegenstand ist. Aber die Emotionen des Menschen sind stärker als sein Wissen. Und da der Computer etwas ist, das durch den Verbrauch von Strom warm ist, der Geräusche von sich gibt, auf dessen Bildschirm sich etwas bewegt, erzeugt er den Eindruck, etwas Lebendiges zu sein. Ursprünglich waren für den Menschen alle Phänomene lebendig. Dass Dinge als tot angesehen werden, ist schon etwas Sekundäres.[492]

Es gibt sogar Menschen, die im Computer bzw. im Roboter das bessere, perfektere Wesen sehen und deshalb wie ein Roboter sein wollen. Ist der Mensch nicht ein Mängelwesen, dessen Mängel beseitigt werden sollten? Wie wäre es, dem Menschen Robotteile symbiotisch einzupflanzen? Eine solche Symbiose wird Cyborg genannt. Wenn in der Science Fiction Roboter Menschen werden wollen, müssen wir auch der Frage nachgehen, warum Menschen Roboter werden wollen. Der Phantasie des Post- und Transhumanismus mit dem Cyborg als Schnittstelle zwischen Mensch und Roboter soll jetzt unsere Aufmerksamkeit gelten.

10. Biotechnische Phantasien: Post- und Transhumanismus, Cyborgs, Nanotechnologie

Der Posthumanismus geht davon aus, dass die Menschheit biologisch den Gipfel ihrer Evolution erreicht hat. Die Entwicklung von intelligentem Leben sollte in den Händen einer künstlichen Intelligenz liegen. Der Transhumanismus versucht darüber hinaus, die intellektuellen, psychischen und physischen Grenzen menschli-

[492] Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 40.

cher Möglichkeiten mit Hilfe technologischer Verfahren zu erweitern. „Transhumanisten fordern eine zielbewusste Steuerung der menschlichen Evolution in jeder Hinsicht […] unter Einsatz von u.a. Gen- und Biotechnologie, Nanotechnologie, Biostasis-Verfahren wie der Kryonik (‚Einfrieren'), Kognitions- und Informationswissenschaften und -technologien wie Künstliche Intelligenz und ‚Mindloading' (‚Hochladen', ‚Uploading' des Bewusstseins in digitale Speicher)."[493] Die Transhumanisten behaupten, die Evolution sei „ungerichtet", was sie jedoch zu ändern beabsichtigen. Ein Kritikpunkt am Transhumanismus lautet, dass durch die Anpassung an veränderte Umweltbedingungen kein weiteres Interesse mehr bestehen könnte, möglicherweise gefährliche Entwicklungen in der Umwelt aufhalten zu wollen. Denn wenn der Mensch sich an höhere Temperaturen oder gar das Unterwasserleben anpassen könnte, stellte beispielsweise die Globalerwärmung keine Bedrohung mehr für ihn dar. Stattdessen könnte es zu sozialen Spannungen und Verwerfungen kommen.[494] Es ist auch darauf hinzuweisen, dass jemand, der transhuman ist, nicht zwangsläufig ein Cyborg ist. Vielmehr gehört die Überwindung der menschlichen Natur zum Programm. Ein Transhumanist sieht den Körper und Gehirn des Menschen als Schranken für die menschlichen Fähigkeiten an. Die kognitiven Fähigkeiten sollen erweitert, die Wahrnehmungsfähigkeiten erhöht und das Leben verlängert werden.[495]

10.1. Positionen zum Post- und Transhumanismus

Der Religionswissenschaftler Oliver Krüger hat Post- und Transhumanismus in seinem Werk *Virtualität und Unsterblichkeit* sehr informativ dargestellt, weshalb ich an dieser Stelle auf seine Argumentationslinie eingehen möchte.

Einer der ersten, der die Methoden und Ziele des Trans- bzw. Posthumanismus formuliert habe, sei Hans Moravec gewesen, der „die Vision einer Unsterblichkeit im Computer als normatives Ziel des menschlichen Fortschrittsprozesses formuliert."[496] Diese Existenz in der Virtualität sei gegen die biologisch-körperliche Identität formuliert. Der „Posthumanismus vertritt die Auffassung, daß der bisherige Mensch obsolet sei und daß der Mensch – sobald die technischen Möglichkeiten vorhanden sein werden – in die virtuelle und unsterbliche Existenz im Speicher eines Computers überführt werden müsse."[497] Die virtuelle Realität, die mit Computerspielen und dem zeitweisen Aufenthalt des Geistes in ihr angefangen hat, müsse konsequent weitergedacht werden. Die Posthumanisten forderten die Ablösung des Menschen und seine Ersetzung zunächst als Cyborg und später als Simulation der Person im Speicher eines Computers. Damit solle das intelligente Leben von seinen biologisch bedingten Schranken befreit werden, vor allem Krankheiten und die Sterblichkeit überhaupt sollten überwunden werden.[498] Ein „posthumaner

[493] Schneidewind, Der Mensch als Schöpfer, 61.
[494] Vgl. Schneidewind, Der Mensch als Schöpfer, 65.
[495] Vgl. Şahinol, Überwindung der „Natur des Menschen", 464f.
[496] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 9.
[497] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 10.
[498] Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 103.

Mensch“ sei ein „menschliches Wesen“, dessen mentale und physische Fähigkeiten über die des normalen Menschen hinausgingen. Man könne sich Dinge leichter merken, man werde nicht krank und altere nicht, man fühle sich nie müde. Dies werde erreicht durch Nanotechnologie, genetische Ingenieurskunst, künstliche Intelligenz, Drogen und tragbare Computer. „Posthumane Menschen“ könnten völlig synthetisch sein und auf künstlicher Intelligenz basieren. Manche könnten es vorteilhaft finden, ihren Körper ganz zu verlassen, um als reines Informationsmuster in einem Computer zu leben.[499] Ziel des Posthumanismus sei die Überführung des biologischen Menschen in eine rein virtuelle Existenz im Speicher eines Computers.[500] In diesem Zusammenhang unterscheidet Krüger zwischen Post- und Transhumanismus. Ein Transhumanist sei jemand, der sich darauf vorbereitet, ein Posthumaner zu werden. Die posthumane Existenz sei ein noch kommender Zustand.[501] Der Post- und Transhumanist Robert Ettinger gehe sogar so weit, den Menschen als „Krankheit“ zu bezeichnen.[502] Ettinger wolle sogar die Frau als solche von der „’Krankheit des Gebärens’ befreien, die den weiblichen Körper fast neun Monate lang in einen Sklavenstatus degradiere und danach in der Zeit des Stillens zur biologischen Maschine herabsetze.“[503]

Zwei entscheidende Fragen stellen sich für Krüger: 1. „Wie kann der Mensch seine perfekte Simulation im Speicher eines Computers generieren?“ und 2. „Wie gelangen wir in diese verheißungsvolle Zukunft?“ Nur unter der Bedingung eines deterministischen Welt- und Menschenbildes „wird die Idee einer computertechnischen Kopie des Menschen überhaupt erst denkbar.“[504] Im Grunde solle der Mensch zur Maschine werden. Und für den Posthumanismus sei der Mensch das ja schon, das menschliche Gehirn nichts als ein Informationsprozessor, die menschliche Seele nichts als ein Programm. Dabei bleibe der ein Jahrhundert währende psychologische Diskurs außen vor. Marvin Minsky und Ray Kurzweil seien sogar der Auffassung, „daß unter der Annahme eines vollkommen materiell determinierten Menschen die perfekte Simulation jedes Moleküls eines Körpers bzw. eines Gehirns die perfekte Simulation einer Person erlauben werde, *ohne* daß wir die Funktionsweise unseres Gehirnes auch nur annähernd verstehen müßten!“[505]

---

[499] Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 108.
[500] Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 109.
[501] Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 110.
[502] Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 137, mit Verweis auf Robert Ettinger, Man into Superman, New York 1989, 4; 8f.; 13ff. Klarer lässt sich meines Erachtens der Hass des Trans- bzw. Posthumanismus auf das Leben nicht ausdrücken.
[503] Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 137f. Ettingers Vorwurf gegen die stillende Frau, eine biologische Maschine zu sein, dürfte gegen ihn selbst ins Feld geführt werden, denn schließlich ist er es ja, der den Menschen in die Maschine zwingen will. Außerdem ist es wohl möglich, eine Schwangerschaft anders zu erleben, als Ettinger sie beschreibt. Wie wäre es gewesen, wenn er schwangere Frauen einfach selbst gefragt hätte, ob sie ihre Schwangerschaft als „Sklavenstatus“ erleben? Ich kenne persönlich Frauen, die ihre Schwangerschaften, trotz der üblichen begleitenden Probleme, insgesamt als alternativen, befriedigenden und überaus erfreulichen Zustand erlebt haben.
[504] Alle drei Zitate Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 164.
[505] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 189.

Ein Posthumanist wie Hans Moravec habe sich zwar auch mit der Identitätsphilosophie Descartes' befasst, führe diese aber *ad absurdum*, denn: „In der perfekt simulierten Welt im Innern eines Computers […] hätte die Simulation des denkenden Subjektes keine Prüfungsmöglichkeit über ihren ontologischen Status – sowohl in körperlicher als auch geistiger Hinsicht, so daß alle Wahrnehmungen der Umwelt und des Selbst ebenso real wie in der Realität erscheinen würden."[506] Folgende drei Konsequenzen ergeben sich laut Krüger für den Posthumanismus: „1. Der konkrete Körper hat keine Bedeutung für die Existenz eines Wesens, da nur […] [der] menschliche Geist (*mind*) die individuelle Persönlichkeit eines Menschen hervorbringt." „2. Da der menschliche Geist auch ohne den Körper existieren kann, ist die Weiterexistenz des Menschen als ein nur ‚denkendes Ding' (*res cogitans*) auf ewige Zeiten im Computer gewährleistet." „3. Wenn ein künstlich intelligentes Computerprogramm sich selbst als existent bezeichnet, so kann diese Aussage von keinem Außenstehenden bestritten werden und das Programm kann wie alle intelligenten Lebewesen seine Existenzrechte einfordern."[507]

Die möglichen Probleme einer Überführung des menschlichen Subjekts in die virtuelle Realität eines Computerspeichers würden im posthumanistischen Diskurs – im Gegensatz zur Science Fiction – völlig ausgeblendet. „Daß eine zunehmende Einbindung des Menschen in den Cyberspace eventuell einhergeht mit sozialer Vereinsamung, globaler Abhängigkeit von Computernetzen und monopolisierten Konzernen, einem steigenden Suchtpotential der virtuellen Erlebnisangebote und weitestgehender Manipulation für politische oder kommerzielle Zwecke – das alles thematisiert der Posthumanismus mitnichten."[508] Die sozialen, psychischen und philosophischen Aspekte, die die Science Fiction bezüglich der Roboter einbringe, würden von den Posthumanisten ignoriert. Krüger kommt daher zu dem Schluss: „Die negativen Konnotationen einer Existenz im Cyberspace oder eines Roboterdaseins, wie sie in der Science-Fiction-Literatur entworfen werden, können durch die Reduktion auf rein technische Vorgänge gezielt ausgeblendet werden."[509]

Oliver Müller ist der Ansicht, der Transhumanismus

> „als Beispiel für ein Zerrbild des wissenschaftlich-technischen Fortschrittsoptimismus kann ex negativo zur anthropologischen Standortbestimmung beitragen. Dadurch schärft er vielleicht auch unsere Aufmerksamkeit dafür, wie anthropologisch ‚schmalspurig' manche seriösen biotechnologischen Optimierungsprogramme sind. Schließlich vermitteln auch diese Programme bisweilen den Eindruck, die biotechnologische Selbstbeherrschung, die mit einem dramatischen Verlust an humanem Wissen einhergehen kann, sei das alleinige Kriterium für die Ausrichtung des menschlichen Handelns geworden."[510]

---

[506] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 194.
[507] Alle drei Zitate Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 196f.
[508] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 228. Im übrigen interessieren sich Post- und Transhumanisten wenig oder gar nicht für Probleme wie Umweltzerstörung, Krieg oder Hunger und den Fragen nach deren Ursachen. Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 74.
[509] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 235.
[510] Müller, Zwischen Mensch und Maschine, 133.

Mit dem Transhumanismus und dem Enhancementprogramm – der steten körperlichen und psychischen „Verbesserung“ des Menschen – lägen Traditionslinien vor, die durch den Austausch des „alten“ durch den „neuen“ Menschen schon bekannt seien. Die biotechnologischen Optimierer behaupteten, „der Mensch sei *per definitionem* jenes Wesen, das danach strebt, sich selbst zu perfektionieren.“[511] Dabei wird nicht klar, wer es ist, der diese Definition so aufgestellt hat. Außerdem widersprechen sich die Transhumanisten selbst. Wenn Robert Ettinger die Schwangerschaft und Stillzeit als Sklavenstatus bezeichnet, der die Frau zur Maschine degradiere, dann ist es ungereimt, wenn er andererseits das menschliche Bewusstsein in eine Maschine hineinzwingen will. Oder wird der Mensch dann nicht zu einer Maschine degradiert?

Jüngst hat sich der Religionsphilosoph und Wissenschaftstheoretiker Benedikt Paul Göcke für den Transhumanismus stark gemacht. Da sich seiner Ansicht nach das Paradigma des Transhumanismus aus dem Utilitarismus speise, müssten wir hier auch ethische Überlegungen zum Transhumanismus anstellen bzw. vorwegnehmen. Ziel des Utilitarismus, so Göcke, sei es, das Wohlergehen des Menschen zu steigern. Dieses Wohlergehen werde aber durch körperliche oder geistige Schmerzen beeinträchtigt. Die Veränderung der menschlichen Natur, so die Transhumanisten, könne das Wohlergehen verbessern, und sie glaubten weiter, dass der Mensch ein besseres Leben führen würde, wenn er klüger, gesünder und sportlicher wäre.[512] Nun, so möchte ich einwenden, ist das zwar möglich, aber nicht zu beweisen. Ein kluger Mensch muss keineswegs glücklicher sein als ein dummer. Dasselbe gilt für Menschen, die stets auf ihre Gesundheit achten oder Sport treiben. Die Befürworter des Transhumanismus, so Göcke weiter, sähen eine neue Ära des Menschen heraufziehen, der nicht mehr nur einfach der biologischen Evolution unterworfen sei. Sie glaubten an ein Recht auf maximales Wohlbefinden. Die These von der kontrollierten Veränderbarkeit des Menschen werde jedoch aus technischen Gründen angezweifelt. Eine Veränderung der Wechselwirkung bereits von zwei Molekülen könne gewaltige Auswirkungen auf den Organismus haben, die unabsehbar seien. Man könne auch fragen, ob die maximale Steigerung des Wohlbefindens aus moralischen Gründen erlaubt sei. Seit der Sequenzierung des menschlichen Genoms würden Gesundheit, Biologie, der Alterungsprozess und Krankheit als Informationsprozesse begriffen.[513] Es müsste nach Göcke gezeigt werden können, „dass die maximale Steigerung des Wohlbefindens moralisch verboten ist.“[514] Ich meine jedoch, dass umgekehrt die Transhumanisten zeigen können müssen, dass aufgrund der geforderten Verbesserung ein höheres Wohlbefin-

[511] Müller, Zwischen Mensch und Maschine, 133.
[512] Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 128f.
[513] Vgl. Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 132-135 mit Anm. 25, und Verweis auf H.R. Schöler, Das gealterte Bild des Dorian Gray, in: T. Hülswitt / R. Brinzanik (Hrsg.), Werden wir ewig leben? Frankfurt a.M. 2010, 58-80, hier: 67, u. auf R. Kurzweil, Werden wir ewig leben? in: dies. (Hrsg.), Werden wir ewig leben? 15-34, hier: 21.
[514] Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 138.

den auch tatsächlich eintritt. Die Vorstellung davon, was Wohlergehen sei, sei nach Göcke zwar subjektiv, aber er hält fest: „Es ist nur schwer vorstellbar, dass an metachromatischer Leukodystrophie leidende oder schwerstdepressive Patienten eine von der transhumanistischen Agenda geforderte Verbesserung ihres Genoms nicht als moralisch relevante Verbesserung ihres maximalen Wohlbefindens einstufen würden.“[515] Ich dagegen denke, dass eben genau dieser Umstand sehr wohl vorstellbar ist. Woher weiß Göcke, dass die Verbesserung des Genoms auch die Depression wirklich zum Verschwinden bringen wird? Woher weiß er, dass die Depression vom Genom kommt? Das müsste ja erst einmal gezeigt werden. Zudem spricht er von einer „Verbesserung“ und nicht von einer Veränderung des Genoms. Woher weiß er, dass bei einer Veränderung des Genoms schon eine Verbesserung eintritt? Woher weiß er, welche möglichen Konsequenzen eine „Verbesserung“ sonst noch hätte, die noch gar nicht erforscht sind? Zudem stellt sich die Frage, ob „Verbesserung“ überhaupt etwas Objektives ist. Die Möglichkeit, dass der Transhumanismus zu gesellschaftlich ungerechten Zuständen führen könnte, überzeugt Göcke auch nicht, da Ungerechtigkeit kein spezifisch transhumanistisches Problem sei. Der Idee, dass aufgrund der Verteilungsgerechtigkeit die neue Technologie nur eingesetzt werden solle, wenn jeder davon profitieren könne, hält Göcke entgegen: „Diese Annahme scheint aber nur schwer zu rechtfertigen zu sein, da sie impliziert, dass wir alle Krankenhäuser schließen müssten, da nicht jedem Menschen in jedem Staat ein Gesundheitssystem wie dasjenige in unserem Land zur Verfügung steht.“[516] Nun greift Göcke wirklich zu einem absurden Beispiel, denn das ist nicht der Punkt. Wer so argumentiert, verschleiert den Unterschied zwischen Krankheit und Gesundheit. Das Krankenhaus will Menschen ja gesund machen, nicht verbessern. Natürlich könnte Göcke einwenden, dass gesund werden doch eine Verbesserung sei. Ich antworte, nicht jede Verbesserung ist ein Gesundwerden. Damit behauptet Göcke zugleich, dass jeder Mensch an sich schon krank sei, da verbesserungsbedürftig. Möglicherweise beruht diese Behauptung auf dem häufig geäußerten Gedanken, der Mensch sei ein Mängelwesen. Aber nur, weil einige Philosophen diese Idee in die Welt gesetzt haben, heißt das nicht, dass es sich um eine unumstößliche Wahrheit handelt. Wie so oft in der Philosophie ist dies eine Position, die man einnehmen kann, aber nicht muss. Göcke erklärt nun weiter, der Transhumanismus basiere auf der utilitaristischen Annahme, „dass moralisches Handeln das Wohlergehen eines Individuums maximal steigern soll.“[517] Beim moralischen Handeln geht es aber nicht unbedingt um das Wohlergehen des Individuums. Dass übrigens auch moralisch schlechte Taten zum Wohlergehen eines Individuums beitragen können, übersieht Göcke. „Der Fortschritt der Wissenschaften wird uns aller Voraussicht nach in die Lage versetzen, […] die für das Wohlergehen des Menschen entscheidenden Eigenschaften und Fähigkeiten kon-

[515] Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 140.
[516] Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 143.
[517] Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 146.

trolliert im Rahmen des technisch Möglichen zu verbessern."[518] Göcke geht davon aus, „dass ein objektiver Begriff des Wohlbefindens entwickelt werden kann." Der Transhumanismus mache uns „frei von Krankheit und Leid"[519] Auch hier ist kritisches Fragen notwendig. Welche „entscheidenden" Eigenschaften und Fähigkeiten es sind, die für das Wohlergehen des Menschen sorgen sollen, darüber lässt sich trefflich streiten, was Göcke indes unterlässt. Aber zu behaupten, ein „objektiver Begriff des Wohlbefindens" könne entwickelt werden, ist schon ein imperialistischer Angriff auf Andersdenkende. Ganz offensichtlich ist der Transhumanismus darauf aus, jedwedes Leid und jedwede Schmerzen abzuschaffen. Damit schneidet er dem Menschen aber eine entscheidende Fähigkeit ab. Denn vielleicht haben uns Krankheit und Leid ja etwas über die *conditio humana* zu sagen. Göcke will sich von den Negativa dieser Welt nichts sagen lassen. Er schneidet alles Negative weg. Das ist eine Sichtweise, die vom Menschen offenbar nur die eine Hälfte der Wahrheit wissen will. Aber die Wahrheit ist nach Hegels Auskunft nur als ganze zu haben.

Die Posthumanisten erscheinen wie Forscher, die Gott suchen und nicht finden, weil sie ihn an der falschen Stelle suchen, nämlich in der Immanenz. Denn das Bewusstsein (oder der Geist) ist nichts empirisch Nachweisbares. Der Geist, abhängig vom Materiellen, vom Gehirn, kann nicht losgelöst von diesem betrachtet werden. Der Geist ist nicht ohne Gehirn, aber das Gehirn *ist nicht* der Geist. Der Geist *besteht nicht* aus den Nervenbahnen und Impulsen, denn er besteht schlechthin nicht, Geist ist nichts Seiendes. Und deshalb setzt er auch nicht aus den elektrischen Daten zusammen, die man einfach „aufzeichnen" und auf eine Computerdatei übertragen kann, denn der Geist ist keine Datei. Und weil er keine ist, kann er auch nicht auf eine Datei *kopiert* werden.

Auch für Ralph Stefan Weir ist es deshalb zweifelhaft, dass transhumanistische Technologie funktioniert. Er fragt, ob die Übertragung von Bewusstseinsinhalten auf einen Computer wirklich gelingen könne. Das Vertrauen in solche Annahmen sei ungerechtfertigt.[520] Die radikalen Verfahren des Transhumanismus bestünden in der Substitution des Menschen durch das „Uploaden" des Geistes auf einen Computer. Daraus sollten sich Vorteile wie Unsterblichkeit, Superintelligenz und nichtlokales Bewusstsein ergeben. „Der Naturalismus in der Metaphysik ist im wesentlichen die These, dass nichts jenseits der Dinge existiert, die von den Naturwissenschaften der Physik, Chemie und Biologie beschrieben werden."[521] Die Transhumanisten wollten die natürlichen Komponenten des Menschen durch entwickelte Technologien ersetzen oder verbessern. Viele Anhänger des Naturalismus glaubten, der Geist sei eine Art Turingmaschine oder ein computationaler Zustand. Solche Zustände könnten auch auf Maschinen installiert werden, glaubten die Trans-

[518] Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 147.
[519] Beide Zitate Göcke, Designobjekt Mensch?! Diskursbeitrag, 149.
[520] Vgl. Weir, Transhumanismus und Metaphysik, 226.
[521] Weir, Transhumanismus und Metaphysik, 229.

humanisten und meinten, dass die Identität einer Person beim „Uploaden“ erhalten bleibe. Der Transhumanismus habe die metaphysischen Annahmen des Physikalismus und der Kontinuitätstheorie der Identität zur Grundlage. Gegen den Physikalismus lasse sich aber sagen, dass es auch nicht-physikalische Entitäten gäbe (Farben, Schmerz, Lust). Ein bewusster Zustand sei etwas jenseits physikalischer Dinge. Wenn es nicht-physikalische Entitäten gäbe, dann könnten sie auch nicht durch physikalische Erfindungen ersetzt werden.[522] Es gäbe Wesenheiten, die von Physikalischem konzeptionell unabhängig seien. Aber eine naturalistische Metaphysik schaffe keinen Raum für Bewusstsein. Stellen wir uns einen Doppelgänger unseres Selbst vor, der uns in allem, also nicht nur körperlich, sondern auch geistig gleicht, so wäre dieser doch nicht ich. Angenommen, es wäre möglich, dass wir den computationalen Zustand unseres Geistes scannen könnten und einen solchen Scan durchführen würden, so glaubten viele Transhumanisten, hier wäre eine Kontinuitätsbeziehung gewährleistet. Aber wenn wir nun den Geist auf mehrere Computer hochladen, sind dann alle mit uns identisch?[523] Subjekte seien keine physikalischen Dinge und könnten nicht nur durch neuronale Funde erklärt werden. Man könnte neuronale Interaktionen als Bedingung der Möglichkeit für die Existenz von Subjekten erklären, aber damit hätte man das Subjekt selbst noch nicht erfasst. Es gäbe keine physikalische Entsprechung für die Einheit des Bewusstseins, weshalb der Transhumanismus nicht auf Technologien hoffen könne, die dies gewährleisten sollen.[524]

Das gleiche, so möchte ich hinzufügen, gilt für das posthumanistische Konzept des Kopierens von Erinnerungen. Auch Erinnerungen können nicht kopiert oder programmiert werden. Wir wissen selbst nicht, was sie sind und wie sie entstehen. Erinnerungen sind eine Mischung aus Potentialität und Aktualität, aus Möglichkeit und Wirklichkeit. Es kann sein, dass ich mich ganz plötzlich an eine Begebenheit erinnere, die mir vor etwa vierzig Jahren zugestoßen ist. Aber wie diese Erinnerung zustande gekommen ist, wie innere Neuronenstränge und äußere Eindrücke aufeinander wirken, so dass eine Erinnerung aus der Potentialität in die Aktualität heraufkommt, das ist unmöglich sagbar, und eben deshalb auch nicht programmierbar. Eine Erinnerung kann nämlich genauso gut für immer in der Potentialität schlummern.

Der Frage nach Sinn und Zweck des Transhumanismus ist Jean-François Lyotard in seinem Artikel *Ob man ohne Körper denken kann* nachgegangen. Die Idee des Transhumanismus, so Lyotard, speise sich im Grunde aus dem Gedanken, dass die Sonne einst explodieren werde, und aus der damit verbundenen Angst, dass es dann mit der Menschheit zu Ende sein werde. Das heißt, „nach dem Tod der Sonne wird es kein Denken mehr geben, welches wissen könnte, daß das der Tod war […]

[522] Vgl. Weir, Transhumanismus und Metaphysik, 230-235.
[523] Vgl. Weir, Transhumanismus und Metaphysik, 238-242. Diesem Problem haben wir uns im übrigen schon bei Lems *Auferstehungsmaschine* gewidmet. Vgl. Bd. I, 365-370.
[524] Vgl. Weir, Transhumanismus und Metaphysik, 244-246.

Dies ist, glaube ich, die einzige ernste Frage, die den Menschen heute aufgegeben ist.“[525] Alles menschliche Denken und Suchen werde mit dem Tod der Sonne beendet sein. Nichts werde überleben, es werde sich nur um einen Wandel der Materie handeln. Nicht einmal eine leere Wüste werde die Sonnenexplosion übriglassen, weshalb auch ein „Nach mir die Sintflut!“ nicht mehr möglich sei. Andererseits sieht Lyotard darin auch eine Möglichkeit, sich auf die Katastrophe einzulassen. Die eigentliche Aufgabe bestehe dann darin,

> „sich die Bedingungen des Lebens und des Denkens so vorzustellen, daß Denken im konkreten Sinn nach jener Veränderung im Zustand der Materie möglich bleibt, welche die Katastrophe ist. Das ist die Wette aller technologischen und wissenschaftlichen Forschung, die heute auf so vielen verschiedenen Gebieten stattfindet – von der Diätetik über die Neurophysiologie und die Genetik bis zur Herstellung synthetischer Gewebestrukturen, zur Teilchenphysik, der Astrophysik, der Elektronik, der Informatik und der Kernforschung. Daran ändern auch die Nahziele nichts, die man so gerne angibt: Gesundheit, Krieg, Produktion, Kommunikation (angeblich: immer zum Wohle der Menschheit).“[526]

Nun kommt der Transhumanismus ins Spiel. Der Körper, so Lyotard, werde zur *hardware* von Denken und Sprache, welche als *software* gelten. „Das zentrale Problem für Technologie und Wissenschaft läßt sich deshalb wie folgt umschreiben: für die *software* eine *hardware* entwickeln, die nicht mehr von den Lebensbedingungen auf der Erde abhängig ist. Also: ein Denken ohne Körper ermöglichen, das nach dem Tod des menschlichen Körpers weitergeht.“[527] Nur so sei der Sonnenexplosion zu entgehen. Für einen solchen „Körper“ bedürfe es entsprechender „Nahrung“, die nicht biochemischen Strukturen zugrundeliegen dürfe, die es auf der Erde gäbe. Es sollte also ein „Weg zur Herstellung technischer Objekte mit kognitiven Funktionsfähigkeiten“ beschritten werden.[528] Nur deshalb kümmere man sich um so etwas wie die Künstliche Intelligenz. In diesem Zusammenhang verweist Lyotard auf H.L. Dreyfus, der habe zeigen können, dass diese Organe eines „Denkens ohne Körper“ hinter den Erwartungen zurückblieben, weil sie nach einer rein binären Logik verführen. Der Mensch denke aber nicht in binären Oppositionen, sondern blende Ränder und Nebensachen nicht aus. Das Denken taste einen Horizont ab (Husserl).[529] Das Analoge beziehe sich auf Erfahrungen, die mit Fließen, Ungewissheit und der Unerschöpflichkeit der Wahrnehmung einhergingen. „Wenn man glaubt, Denken als Selektion aus ‚gegebenen’ Daten und deren Artikulation beschreiben zu können, dann verschweigt man die Wahrheit: die Daten *sind* nicht ‚gegeben’, sondern können ‚gegeben sein’, und die Selektion vollzieht sich nicht als ein Wählen. Wie Schreiben oder Malen ist Denken eigentlich nichts anderes als das Kommen-Lassen dessen, was gegeben sein kann.“[530]

---

[525] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 24.
[526] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 29.
[527] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 32.
[528] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 33.
[529] Vgl. Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 34f.
[530] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 40.

Lyotard nennt als Beispiel für das menschliche Denken die Kunst des Zen, bei der die Entleerung nicht ohne Leiden zu haben sei und man auf den Genuss des Besitzes verzichten müsse. „Bei dem, was wir hier ‚Denken' nennen, ‚lenkt' man den Geist nicht, man läßt ihn vielmehr los. Man gibt ihm keine Regeln, sondern man lehrt ihn, aufnahmebereit zu sein."[531] Das Leiden des Denkens sei ein Leiden an der Zeit. Die Frage sei: Wer denkt so, damit das noch nicht Gedachte kommen kann? „Das Nicht-Gedachte schmerzt, weil man sich im Schon-Gedachten wohl fühlt. Und Denken heißt, diesen Schmerz annehmen."[532] Den Maschinen der Künstlichen Intelligenz müsste das noch nicht Gedachte Schmerzen bereiten können. „Aber das Leiden hat keine Lobby in der technologischen Megalopole."[533] Hinzu trete das Problem, dass der Körper ein Geschlecht habe. Die angebliche Unvollkommenheit des Körpers komme vom Fehlen des anderen Geschlechts. Dieser „Mangel" bestimme den Menschen auch in seinem unbewussten Leben, in seiner Erfahrung, in seinem Denken. „Was ohne den Unterschied der Geschlechter eine gleichsam neutrale Erfahrung der Raum-Zeitlichkeit von Wahrnehmungen und Gedanken wäre, eine Erfahrung, die das schmerzhafte Gefühl des Unvollständigseins nicht kennen würde und eine reine einfache kognitive Ästhetik veranlaßt, wird durch den Unterschied der Geschlechter um das Leiden an einem Mangel bereichert, weil dieser Unterschied enthält, was kein Blickfeld und kein Gedankenfeld allein mit sich bringen: ein Bedürfnis."[534] Die Intelligenz, die für das Überleben der Sonnenexplosion zu konstruieren wäre, müsste mit dem Gegensatz der Geschlechter ausgestattet sein, doch der menschliche Körper stehe der Möglichkeit des kosmischen Exils entgegen. Lyotard kommt deshalb zu dem Schluss: „Das Denken läßt sich nicht vom phänomenologischen Körper absetzen."[535]

Wer Geschlechtlichkeit nicht mehr will, raubt dem Menschen ein Existential, durch das er sich definiert. Wer davon träumt, der Sonnenexplosion einst zu entgehen, der hasst in Wirklichkeit schon jetzt die Erde, die Gebundenheit an sie, hasst Leiblichkeit, Veränderung und Geschichte, der träumt zugleich von einem Zustand des ewigen, unveränderlichen, elend langweiligen Daseins in einem „himmlischen Jerusalem", allerdings ohne Gott. Im Grunde ist der Transhumanismus Glaube und pseudowissenschaftliche Spekulation und aus der Unfähigkeit entstanden, sich mit dem Tod auseinanderzusetzen. „Er ist ein Unsterblichkeitsmythos für das säkulare Zeitalter."[536] Im Grunde ist er die Weigerung, ein Mensch zu sein.

---

[531] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 41.
[532] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 43.
[533] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 44.
[534] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 46.
[535] Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, 48.
[536] Came, Der Tod und seine Leugnung, 110. In diesem Zusammenhang hat Hans Blumenberg darauf hingewiesen, dass die Tabuisierung des Todes eine beliebte These der heutigen Kulturkritik sei, die wohl nur für die Öffentlichkeit gelte. Aber heutzutage werde der Mensch im Fernsehen mit so vielen Leichen konfrontiert wie kaum in einer Zeit zuvor. Vgl. Blumenberg, Beschreibung des Menschen, 611. Dieser Aussage möchte ich antworten, dass diese Tode nur simuliert sind, und deshalb die Zuschauer nicht wirklich berühren.

Jüngst hat sich der Philosoph Philipp von Becker mit der Ideologie des Post- und Transhumanismus befasst und mit ihrer Idee der Abschaffung des Fleisches zugunsten eines Robotkörpers. Der Transhumanismus sei uns näher als wir glaubten. Die ökonomische und soziale Infrastruktur unserer Gesellschaften werde bereits von den transhumanen Rechenkräften der Computernetzwerke geprägt. Auch die biotechnische Invasion unserer Körper habe schon begonnen. Der Transhumanismus sei nur eine radikale Extrapolation unseres technischen Zeitgeistes. Der Glaube an die Unsterblichkeit bzw. Erlösung durch Technik folge nur der kapitalistischen Logik von Wachstum, Steigerung, Beschleunigung.[537] Wir lebten inmitten einer von technischen Gadgets umgebenen Moderne.[538] Wahrscheinlich werde das Gegenteil der Freiheitsversprechen des Transhumanismus eintreten, nämlich eine Gesellschaft völlig berechenbarer Individuen. Die Verfasstheit des menschlichen Körpers stehe der irdischen Unsterblichkeit im Wege. Deshalb wollten die Transhumanisten den menschlichen Körper abschaffen und begriffen den Menschen als eine Art Krankheit. Darin bestehe die Wiederkehr gnostischen Denkens.[539] Die Übertragung des Geistes auf einen unverweslichen Maschinenkörper könnte gnostischer nicht sein, aber: „Die Zusammenhänge von Identität, Person, Körper und Selbst sowie grundsätzliche erkenntnistheoretische Fragen und die praktischen Probleme einer Umsetzung werden dabei entweder vereinfacht oder schlicht übergangen.“[540] Hans Moravec beschreibe zwar, wie eine solche Übertragung funktionieren solle, aber die moderne Hirnforschung habe mittlerweile zeigen können, „dass das Gehirn keine abgrenzbare Entität ist, sondern auf hochkomplexe und bis heute nicht verstandene Weise mit der Innenwelt des Körpers und der Außenwelt interagiert und sich dabei strukturell laufend verändert (*neuronale Plastizität*).“[541] Demnächst solle ein neues Mensch-Computer-Interface Geräte wie Smartphones, Tablets oder Laptops überflüssig machen. Durch die virtuelle Realität entstehe ein Suchtpotenzial, das unermesslich sei. Wenn man in diesen Welten verschwinde, werde der Traum eines jeden Computerspielers wahr. „Was die Anhänger des virtuellen Paradieses allerdings verkennen, ist ein wesentlicher Zusammenhang: Befriedigung und Beglückung durch eine Erfahrung entstehen womöglich nur, wenn sie einem wirklich *widerfährt* und nicht, wenn sie einem bloß *zur Verfügung gestellt* wird.“[542] Unvollkommenheit und Vergänglichkeit seien die Bedingungen dafür, dass ein Verlangen überhaupt erst entstehen könne. Wir bräuchten also die Differenz zwischen Wollen und Sein. „Genau dies ist es wohl,

[537] Vgl. von Becker, Der neue Glaube, 16 u. 18.
[538] Vgl. von Becker, Der neue Glaube, 19, mit Verweis auf Frank Schirrmacher, Ego. Das Spiel des Lebens, München 2013, 198.
[539] Vgl. von Becker, Der neue Glaube, 26f., mit Verweis auf Hartmut Böhme, Zur Theologie der Telepräsenz, in: Frithjof Hager (Hrsg.), KörperDenken. Aufgaben der historischen Anthropologie, Berlin 1996, 237-249.
[540] von Becker, Der neue Glaube, 29.
[541] von Becker, Der neue Glaube, 30, mit Verweis auf Hans Moravec, Mind Children, Hamburg 1990, 151
[542] von Becker, Der neue Glaube, 39.

was die Transhumanisten und Techno-Utopisten antreibt: der (größenwahnsinnige, narzisstische) Traum aller unerfüllten Sehnsüchte und Geschichten des Lebens zu befriedigen und nachzuholen, eine Welt zu schaffen, in der das Ich alles sein und tun kann, was es will – die Aufhebung des Realitäts- und Lustprinzips.“[543] Damit man überhaupt Wünsche und Träume haben könne, sei ihre Differenz zum Realitätsprinzip unabdingbar. Gegen Transhumanisten wie Ray Kurzweil sagt von Becker, das Gehirn sei nicht der alleinige Ort, an dem ein Erleben stattfinde, sondern dieses geschehe in einem komplexen körperlichen Gesamtzusammenhang.[544] Von Becker sieht in „Philosophien“ wie dem Transhumanismus eine Fluchtbewegung von der Wirklichkeit. Die Transhumanisten versprächen uns „nicht nur die Befreiung des Menschen aus seinen biologisch-mentalen Zwängen, sondern auch die Lösung aller ökologisch-sozialen Probleme.“[545] Aber wir sollten uns von solchen halbseidenen Versprechungen nichts vormachen lassen.

Andererseits warnt uns von Becker auch, denn Forschung und Industrie seien bezüglich solcher Ideen bereits weiter fortgeschritten als mancher Science-Fiction-Autor sich träumen lasse. „Es genügt ein Blick auf bereits existierende Dienste und Produkte von *Google* sowie Akquisitionen der letzten Jahre von Firmen für Roboter, Drohnen, künstliche Intelligenz, Biotechnologie oder Gehirnforschung, um zu erkennen, dass der Traum der Transhumanisten – die Verwirklichung der göttlichen Attribute Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwärtigkeit und Unsterblichkeit – in Gestalt von *Google* bereits erschreckend konkrete Züge annimmt.“[546] Damit aber werden diese Attribute im Computer, das heißt im Internet wirklich und wirksam, nicht aber in einem menschlichen Körper.

Karin Harrasser bezeichnet den transhumanistischen Traum vom ewigen Leben als „schlechte Unendlichkeit des Technokapitalismus“. Sie erinnert daran, dass gerade unsere Sterblichkeit es uns gebiete, ein Leben zu führen, das durch die Geschichte mit den Toten Kontakt halte. „Ein Leben zu führen heißt doch, Verbindungen mit anderen Lebendigen einzugehen und laufende Versuche zu unternehmen, mit den Toten zu sprechen. Das nennen wir: Geschichte haben. Ewiges Leben bedeutet im Umkehrschluss ein Leben ohne Verpflichtungen den Mitmenschen gegenüber, ohne Treue den Verstorbenen und den zukünftigen Generationen gegenüber, ohne Vergangenheit und ohne Zukunft.“[547] Der Transhumanismus wolle sich aller Tradition entledigen. Gerade weil er das ewige Leben anstrebe, wolle er sich von aller Zeitlichkeit lösen. Ich möchte ergänzen, dass es ja auch in der Offenbarung des Johannes über das Himmelreich heißt: „Es wird keine Zeit mehr sein.“ (Offb 10,6) Auch Lisbeth N. Trallori registriert den christlichen Hintergrund des Transhumanismus. „Die Behaftung der Virtualität mit Allmachtswün-

[543] von Becker, Der neue Glaube, 40.
[544] Vgl. von Becker, Der neue Glaube, 41.
[545] von Becker, Der neue Glaube, 75.
[546] von Becker, Der neue Glaube, 77.
[547] Harrasser, Körper 2.0, 15f.

schen nach Überwindung der Vergänglichkeit, die mit den biokybernetischen Konzepten transformierter Leiblichkeit koinzidieren, verweisen auf die Struktur einer technologischen Belebung des Auferstehungsmythos.“[548] So wird das Christentum in eine neue Form gegossen. Man könnte sagen, dass der Transhumanismus, so gesehen, die Vollendung des Christentums in technischer Form ist. Die Transhumanisten träumen vom Cyborg als vollendetem menschlichen Wesen.

10.2. Was ist ein Cyborg?

Die Fortschritte in der Medizin, den Biotechnologien und der Computer- und Roboterforschung wecken heute wieder ein Bedürfnis nach einer anthropologischen Standortbestimmung. „Schon heute lassen sich Proteine mit Metall verbinden und neu designen, um die Chip-Architektur zu verfeinern. Natur tritt als Konstruktionselement in die Technik ein.“[549] Diese Entwicklung läuft darauf hinaus, dass das Leben und die Maschine nicht mehr als Gegensatz angesehen werden.[550] Es gibt den Glauben, dass der Mensch nicht perfekt sei, sich aber perfektionieren solle. Der Mensch sei unzufrieden mit seinem Status, fühle sich als Mängelwesen. Diesem Mangel müsse abgeholfen werden. Dazu gehört etwa die Idee des Enhancements des Menschen, seine „Verbesserung“ in technischer Hinsicht. Die Technik zieht in den Menschen ein, und zwar in der Gestalt des *Cyborg*. Das Wort Cyborg ist ein Kurzwort für das englische Wort „cybernetic organism“, einem natürlichen Organismus, der aber zum Teil aus künstlichen, maschinellen Materialien besteht. Nach Ansicht einiger Philosophen hat eine Cyborgisierung des Menschen bereits damit eingesetzt, dass man ihm künstliche Organe wie dritte Zähne, Niere, Leber oder Herzschrittmacher eingepflanzt hat. Nun lässt sich vorstellen, dass wir immer mehr natürliche Organe in unserem Körper durch künstliche Organe ersetzen. Die Frage, die sich dann stellt, ist ähnlich der von Theseus’ Schiff. Ab welchem Punkt sind wir eine andere Art von Wesen?[551]

Der Cyborg gehört zu den Träumen des Posthumanismus. „Im Cyborg, einem menschlichen Mischwesen aus biologischen und mechanisch-kybernetischen Elementen, findet der Übergang zum *künstlichen Menschen* statt.“[552] Oder etwas anders formuliert: „Ein Cyborg ist ein selbst-regulierter Organismus, bei dem das Natürliche und das Künstliche in einem System vereint sind.“[553] Als der Begriff 1960 eingeführt wurde, dachte man zunächst an Robot- bzw. Maschinenwesen, die im Vakuum des Weltraums arbeiten konnten.[554] Das könnte zum Beispiel bei Raumschiffbauten, -reparaturen, oder dem Bau einer Mondstation wichtig sein.

---

[548] Trallori, In das Reich des Virtuellen, 134.
[549] Bolz, Das Gestell, 96.
[550] Vgl. Bolz, Das Gestell, 97.
[551] Vgl. Appleyard, Aliens, 5f. Zum Schiff des Theseus vgl. Bd. I, 368.
[552] Frey, Philosophie und Science Fiction, 287.
[553] Gray, cyborg citizen, 14.
[554] Vgl. Müller, Zwischen Mensch und Maschine, 186; Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 131f. Für die Posthumanisten ist der Cyborg übrigens nur eine „Zwischenlösung“ auf dem Weg des Menschen in den Computer. Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 362.

Auf den Cyborg hat bereits Günther Anders in seinem Werk *Die Antiquiertheit des Menschen* hingewiesen. Der Traum eines solchen Menschen, der ein Cyborg oder Kyborg werden wolle, wäre es, den Apparaten gleich zu werden. Das *Human Engineering* – diesen Ausdruck verwendet Anders bereits 1956 – beginne damit, dass sich der Mensch physischen Grenzsituationen aussetze und er sich darin selbst studiere. Es gehe darum, Körperstellen ausfindig zu machen, die modellierbar seien, um sie an die Ansprüche der Geräte zu adaptieren. Es gehe nicht darum herauszufinden, wie die menschliche Physis beschaffen, sondern darum, welchen fremden Zumutungen sie noch gewachsen sei. So wechsele der Mensch ins Reich des Hybriden und Artifiziellen. Das herrschende System der Physis solle umgewälzt und abgeschafft werden. Der menschliche Leib solle zum Bedienungsleib werden, der überall, etwa unter extremen Kälte- oder Unterdruckbedingungen, arbeiten könne. Zunächst müsse der vorkritische Schwellenpunkt des Erträglichen gefunden und erweitert werden. Die Geräte würden dabei festlegen, was aus dem Leib werden solle. Nicht mehr dem Menschen solle „freie Bahn" geschaffen werden zur Entwicklung seiner Anlagen, sondern den Geräten. Die Experimente des *Human Engineering* seien die „Initiationsriten des Roboterzeitalters." So übermenschlich die Leistungen eines solchen Wesens seien, so untermenschlich sei es, den Menschen auf eine reine Gerätefunktion in einer isolierten „Fertigkeit" zu reduzieren. Roboter seien die Verkörperungen der Wunschträume des Menschen und seiner Gleichschaltungspflicht. Die Frage, was aus dem Menschen werden solle, berühre die Ingenieure des *Human Engineering* nicht. Den Geräten zu geben, was der Geräte sei, sei ein Menschenopfer.[555] Die Serienexistenz der Produkte mache diese quasi unsterblich. Die Austauschbarkeit des Menschen habe damit ihr Maximum erreicht. „[S]elbst die Sozialpsychologen und -ethiker haben ja nichts Wichtigeres zu tun als ‚Adaptiertheit' und ‚Unauffälligkeit' zu idealisieren; bzw. jeden, der auf einem Rudiment von Selbstheit und auf einem Rest von personaler Differenz insistiert, […] als einen pathologischen Sonderling hinzustellen."[556]

In Stanisław Lems Roman *Die Stimme des Herrn* macht der Ich-Erzähler Hogarth auf die Gefahr des „Kyborgs" aufmerksam, der eine Idee zur „Verbesse-

[555] Vgl. Anders, Antiquiertheit I, 36-44, mit Anspielung auf Mt 22,21 par.

[556] Anders, Antiquiertheit I, 55. Bezüglich des Cyberpunk, auf den wir in unserem Band zur *Politischen Theorie* noch zu sprechen kommen werden, sei hier nur am Rande vermerkt, dass beispielsweise Jiré Emine Gözen versucht, dem Menschen das wahre Wesen abzusprechen. Damit stellt er sich in die Reihe jener postmodernen Philosophie, die den Menschen als antiquiert beiseite schieben will. Laut Gözen zeige die Technik, dass der Mensch nichts Unveränderliches sei. Der Mensch sei in alle Richtungen offen. Die Technologie und ihre Ausbreitung würden daher im Cyberpunk nicht als bedrohliche Kraft bekämpft. Aber es geht zu weit, wenn man schreibt: „Die Cyberpunk-Literatur zeigt auf, dass es keine menschliche Natur gibt, die über die Zeiten gleich bliebe – es gibt kein verborgenes wahres Wesen des Menschen." Da kann man nur fragen: Was denn sonst? Das wahre Wesen des Menschen ist seine Freiheit, seine Vernunft, seine Sprache. Damit ist er aber nicht „festgestellt". Gerade die Freiheit macht ihn zu einem unfertigen Wesen, wie Gözen uns dann doch zu versichern beeilt. Vgl. Gözen, Cyberpunk-Science Fiction, 119.

rung“ des Menschen sei. Diese Wesen seien teilweise mit technischen Prothesen versehene Menschen,

> „die eigens für Arbeiten im Weltraum und die Erkundung der Planeten unter Bedingungen vorgesehen sind, die extrem von unseren irdischen abweichen; der Gedanke, ein menschliches Hirn unmittelbar an den Speicher eines Computers anzuschließen, Apparaturen zu bauen, mit denen eine bisher noch unbekannte Stufe engster Verschmelzung zwischen Mensch und Gerät, auf mechanischer oder intellektueller Ebene, erreicht wird. Dieses ganze Bündel von technischen Pressionen birgt die Gefahr einer potentiellen Aufsplitterung der bisher homogenen biologischen Art in sich. Nicht nur die einzigartige, universelle körperliche Gestalt des Menschen könnte unter dem Einfluß solcher Veränderungen zum Relikt einer toten Vergangenheit werden. Der Mensch würde die eigene Gesellschaft effektiv in die psychozoische Variante eines Ameisenhaufens verwandeln.“ (246)

Lem sieht in der Cyborgisierung des Menschen die Gefahr der Entindividualisierung. Der Cyborg sei die Verwirklichung des Menschen als Gattung. Was die Evolution geschaffen habe, solle ersetzt werden. Die „Cyborgisierer“ wollten den Menschen zu einem optimalen Wesen machen, das keine anfälligen Organe mehr habe, dessen Sexualleben optimiert und dessen Gehirn erweitert werde, dem Implantate eingesetzt und dem neue Erlebnisarten erschlossen würden. Schon heute trenne sich die Sexualität von der Vermehrung und es gäbe künstliche Organe. Dadurch werde unsere Biologie relativiert.[557]

Die Technologie könne zwar eine dem Menschen freundliche Umgebung schaffen, doch es sei riskant, wenn dadurch die Motivation des Menschen gestört werde. Wenn der Mensch sich überhaupt nicht mehr anstrengen müsse, um irgend etwas zu erreichen, sei nichts mehr etwas wert. Die Technologie werde dem Leben Schaden zufügen, wenn die Abhängigkeit von ihr zu groß werde. Die Demokratie könnte in Gefahr geraten.[558] Es entstehe eine Regierung von Spezialisten, die Werte seien gefährdet, wenn politische Entscheidungen nur noch von Experten getroffen würden. Bislang sei die gattungsbiologische Norm des menschlichen Organismus der feste Parameter unserer Zivilisation gewesen, doch unter dem Druck einer wie auch immer gearteten Technoevolution könne der Mensch sich gezwungen sehen, sich den Maschinen anzupassen.[559]

Oswald Wiener hat bereits 1969 einen solchen Cyborg genauer beschrieben. Er äußert die Vermutung, dass die Neuzeit in der Kybernetik enden könnte.[560] Die Idee des Cyborg, welchen Wiener noch „Bio-Adapter“ nennt, stamme von der Idee, dass der Mensch aus seiner Auseinandersetzung mit der Umwelt befreit werden könne. Denn die Computer würden die „forschung und erkenntnis vollständig in eigenregie übernehmen, und damit der menschheit endlich jenes schmarotzertum

[557] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 241-243.
[558] Lem, Phantastik und Futurologie I, 237f.
[559] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 238-244.
[560] Vgl. Wiener, verbesserung, 134.

ermöglichen, das bisher nur dem einzelnen durch planvollen opportunismus offenstand.“[561] Ohne Opfer oder Risiken sei dies aber nicht zu haben, und ob ein Schlaraffenland daraus werde, „wird auch davon abhängen, ob der pragmatismus auf der höhe seiner entwicklung einen salto zu machen im stande sein wird, ob jene, die geschichte der wissenschaft und mithin die sture einheit unseres weltbildes garantierende ‚wissenschaftliche methode’ aufgelöst werden kann, oder ob sie unserem erleben und unserem leben das ende bereiten soll, welches sie als verfassung der welt bereithält.“[562] Schon Wiener hat hier die Bewusstseinserweiterung des Menschen im Auge. Die Funktion des Bio-Adapters sei es, „die welt zu ersetzen, d.h. die bislang völlig ungenügende Funktion der ‚vorgefundenen umwelt’ als sender und empfänger lebenswichtiger nachrichten (nahrung und unterhaltung, stoff- und geistwechsel) in eigene regie zu übernehmen – und seiner individualisierten aufgabe besser zu entsprechen, als dies die ‚allen’ gemeinsame, nunmehr veraltete sog. natürliche umwelt vermag.“[563] Der Autor spricht von einem hochgezüchteten Uterus, in den der Mensch zurückkehre. Erst der Bio-Adapter könne den gesundheroischen Idealen eines *homo sapiens* genügen, der durch den Kosmos streife, wozu natürlich der Kosmos „trockengelegt“ und der alte *homo sapiens* liquidiert werden müsse. Außerhalb des Adapters sei der Mensch ein nervöser, todesfürchtiger „Schleimklumpen“, aber nach Anlegen des Biokomplements werde er zum Souverän. Der Mensch bedürfe des Adapters geradezu, weil er immer mehr in Gegensatz zu seiner Umwelt gerate. Der Bio-Adapter reduziere das All auf den Status einer Fabel,[564] und schließe den Menschen hermetisch von seiner Umwelt ab. „der zu adaptierende mensch wird pausenlos nach seinen bedürfnissen abgetastet, solange bis dieselben zum zwecke erhöhten lustgewinns vom adapter selbst erzeugt werden können.“[565] Zunächst werde der Adapter mit dem Nervensystem gekoppelt. Dann müssten noch Operationen am Leib durchgeführt werden, etwa Amputationen, Organverpflanzungen, neurochirurgische Eingriffe. Hinzu kämen die Regeneration gestörter Funktionen und der Einbau von Ersatzmodulen.[566] Bio-Adapter könnten zunächst eine freiwillig Sache, später aber ein Zwangsmittel des Staates sein. Langfristig könne man sich vorstellen, „dass millionen von adaptern dicht aneinander gepackt in unter- oder oberirdischen wabensilos untergebracht werden können.“[567] So etwas wäre zwar das Ende der Menschheit, aber nicht das Ende des Bewusstseins. Der Bio-Adapter könne vom Menschen, einmal angelegt, nie wieder abgelegt werden, weil ein solcher Mensch dann nicht mehr lebensfähig wäre. „es könnte jedoch der fall eintreten, dass auf grund seelischer gegebenheiten

[561] Wiener, verbesserung, 148.
[562] Wiener, verbesserung, 148.
[563] Wiener, verbesserung, 175.
[564] Vgl. Wiener, verbesserung, 175.
[565] Wiener, verbesserung, 176.
[566] Wiener, verbesserung, 176.
[567] Wiener, verbesserung, 177. Diese Phantasie findet sich auch in dem Science-Fiction-Film *Matrix*, in welchem die nackten Körper der träumenden Menschen von den Maschinen mit Nährstofflösungen versorgt werden.

[…] das ‚experiment' terminiert werden muss; in diesem fall besorgt der adapter den glücklichen tod seines patienten, und wird, nach selbsttätiger stillegung seiner funktionen, zum leblosen sarg seines toten inhalts."[568] Der Bio-Adapter sei zugleich Gesprächspartner des Menschen. Anfangs finde die Kommunikation in menschlicher Sprache statt, und der Mensch äußere seine Wünsche und Beschwerden, die der Adapter auch gewissenhaft zu seiner Verhaltensrichtschnur mache, aber der Adapter führe auch Gespräche auf dem intellektuellen Niveau der Betreffenden.[569] Sollte am Schluss die Integration vollständig gelungen sein, werde der Adapter dem Menschen den Eindruck der völligen Wiederauferstehung geben. Aber der eigentliche Adaptionsprozess folge erst noch. Was immer dieser Mensch auch unternehme, es werde ihm gelingen.[570] Bestimmte seelische Zustände förderten die körperliche Annahme des Adapters, etwa Ekstase, sexuelle Erregung oder persönliche Triumphe. In der zweiten Adaptionsstufe werde das Nervensystem herausgetrennt.[571] So könnten Informationen zwischen Bio-Modul und Adapter besser fließen. „die reduktion des bio-moduls auf seinen eigentlich empfindlichen teil ist erst abgeschlossen, wenn auch die zentralen sinnesorgane des ehem. kopfes als reizwandler ausgefallen und durch direktere anschlüsse an die informationsgeber des adapters ersetzt sind."[572] Es bedürfe keiner überflüssigen Stoff- und Informationstransformationen mehr. Das Ziel des Bio-Adapters sei ja eine größere Komplexheit aller Funktionen und eben nicht die Reduktion auf ein Minimalmodell.[573] Die Zellorganisation werde vom Adapter aufgesaugt. „die kontinuität des ich-bewusstseins, soweit sie überhaupt postuliert werden kann, ist nicht durch die physische konstanz der ganglien-zellen, sondern durch die konstanz der information gegeben. diese perseveration wird aber durch die allmähliche übernahme der information seitens elektronischer strukturen nicht unterbrochen, weil sie eine schrittweise übernahme sozusagen zelle für zelle mit sofortigem wiederanschluss an die zentrale verarbeitung ist."[574] Es läuft bei Wieners Konzept letztlich darauf hinaus, dass das Bewusstsein die Natur ganz verdrängt und unsterblich in sich selbst ruht.[575] Damit hat der Mensch den Zustand des bewegten Unbewegers erreicht, ein Wesen, das nicht nach außen eine Schöpfung vollbringt, sondern nur noch egomanisch im Vollzug der eigenen Wünsche in seinem Selbst herumirrt.

So realisiert sich La Mettries Programm. Wenn der Mensch eine Maschine ist, wie viel Natur steckt dann in ihm? „Es geht um die Frage, ob der Mensch sich entschließt, endgültig seinen Naturzustand zu kündigen."[576] Es ist schon die Frage, ob

[568] Wiener, verbesserung, 177.
[569] Vgl. Wiener, verbesserung, 178.
[570] Vgl. Wiener, verbesserung, 179.
[571] Vgl. Wiener, verbesserung, 180f.
[572] Wiener, verbesserung, 181.
[573] Vgl. Wiener, verbesserung, 181f.
[574] Wiener, verbesserung, 182.
[575] Vgl. Wiener, verbesserung, 183.
[576] Böhme, Invasive Technisierung, 177.

der Weg zum Cyborg über die Unmenschlichkeit führt oder nicht. Stanisław Lem hat dazu das Notwendige gesagt:

> „Ein Cyborg, der nicht mehr der Nahrung, des Trinkens, der Atemluft bedarf, weil er eine atomare Energiequelle eingebaut hat, ein Cyborg, welcher beliebige Erinnerungen mittels eines einfachen Willensaktes aus seinem Gehirn löschen kann, wird zu einer Maschine, welche im Leistungsbereich vollkommener als ein Mensch ist, weil er weder Hunger, Durst, Atemnot, noch Gewissensbisse erleben kann. Aber auf diese Weise annulliert man schrittweise alles, was den kulturell bedingten Kern der menschlichen Lebensweise bildet."[577]

Kann derjenige, der das, was den Menschen ausmacht, – der Bezug zur Transzendentalität einerseits, Stoffwechsel und Tod andererseits – ablegt, noch den Titel „Mensch" tragen? Aber wo verlaufen die Grenzen? Wo ist der Mensch noch ein Mensch und ab wann schon ein Cyborg? Oder ist der Cyborg bloß eine Variante des *homo sapiens*, die wir bisher noch nicht akzeptieren?

Friedrich Nietzsche hatte, wie wir oben sahen, in Zarathustras Rede vom letzten Menschen ein Schreckensszenario der Menschheitsentwicklung entworfen: Er extrapolierte, was bereits an Tendenzen in seiner Zeit ablesbar war und was er als Dekadenz kritisierte. Der Mensch der Zukunft werde sich nur noch für Sicherheit, Nutzen und Ökonomie interessieren. Genau diesen Ideen setzte Nietzsche sein Konzept des Übermenschen entgegen. Aber den Übermenschen verstand Nietzsche gerade nicht als ein Projekt der Selbstkultivierung, als Enhancement. Der Cyborg, der heute entwickelt wird, ist gerade nicht der Übermensch im Sinne Nietzsches, denn es geht diesem Projekt nicht um ästhetische und moralische Anstrengung, sondern um technische Perfektionierung.[578] Vielmehr ist der Cyborg der letzte Mensch, der dem Erdfloh gleicht, selbst wenn er sich im Weltraum ohne Raumanzug aufhalten könnte.

Der Cyborg wurde erfunden, um nützlich zu sein. Er soll nämlich das höchstmögliche Ziel erreichen: das eigene Leben auf ewig zu erhalten. Damit wird der Egoismus zur Philosophie. Die Cyborgfans tun so, als gehörte ihnen das Leben. Sie begreifen nicht, dass das Leben nicht für den Menschen da ist, sondern umgekehrt, der Mensch für das Leben, welches den Dienst des Menschen für sich in Anspruch nimmt.[579] Im Fluss des Leben kommt der einzelne Mensch aus dem Nichts, das seine Pforten öffnet, und kehrt wieder dorthin zurück. Wirklich gelebt hat ein Mensch nur, wenn er am Ende seines Lebens das Leben fahren lassen, dahingeben kann, statt krampfhaft an ihm zu verhaften. Der Tod gehört zum Leben dazu. Der Cyborgismus kennt heute nur noch eine Definition des Lebens: „Leben in seinem höchsten und reinsten Sinn ist nicht mehr Werden-und-Vergehen, sondern sich

---

[577] Lem, Roboter in der Science Fiction, 183. Es ist dabei gleichgültig, ob die Energiequelle des Cyborg eine atomare ist, oder vom Sonnenlicht kommt, wie Haraway dargestellt hat, da das Endergebnis dasselbe ist.
[578] Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 315.
[579] Vgl. Giegerich, Atombombe, 240.

gleichbleibendes Sein, Dauer, Identität mit sich selbst."[580] Die ursprüngliche Wildheit des Lebens wird von den Cyborgianern in ein Ding eingesperrt. Das Leben eines Cyborgs ist in Wirklichkeit eingefrorenes Leben. Denn es genügt nicht, den Geist in die Flasche zu stopfen, es muss auch das Leben hineingestopft werden. Der Cyborg simuliert den Menschen und damit das Leben nur und ist ansonsten ein äußerst komplizierter Akkumulator. Auf eine weitere Konsequenz der Cyborgisierung hat Gerald Hartung hingewiesen. Wenn es möglich sein sollte,

> „Bewusstseinsinhalte vorsätzlich und selektiv zu verändern oder zu erzeugen, dann wird mit letzter Konsequenz deutlich, dass das Bild, das wir Menschen uns von uns selbst machen, einen geschichtlichen und variablen Index hat. Damit ist allerdings noch nicht geklärt, welchen Preis diese Einsicht hat. Denn die Erkenntnis, dass unser In-der-Welt-Sein radikal perspektivisch und manipulierbar ist, hebt die Grenze zwischen wahr und falsch, zwischen wahrem und falschem Bewusstsein auf […] Möglicherweise könnte es der Preis dieser Entwicklung sein, dass uns Menschen in einer absehbaren Zukunft diese Problemstellung unverständlich wird, weil wir lernen werden, nur noch zwischen einer gelungenen und einer misslungenen Einpassung unseres Körpers und Bewusstseinsapparats in seine Umwelt zu unterscheiden. Wenn das so sein wird, dann werden traditionelle Sinnfragen – nach dem Sinn von Krankheit und Leiden, von Leben und Tod usw. – nur dort artikuliert werden, wo sich eine existenzielle Lücke als Folge fehlerhafter physischer und psychischer Programmierung auftut."[581]

Wer behauptet, über Krankheit, Leben und Tod zu diskutieren, sei nichts weiter als das Ergebnis eines fehlerhaften Programms, – eines Programms also, dass diese Fragen ausklammert, weil es leichter fällt, ohne sie zu leben – der führt kein Leben, sondern ein Dasein im Tode.

Dagegen meint C.H. Gray, unsere Aufgabe sei es, ein Verständnis für die Zukunft der Cyborg-Gesellschaft zu entwickeln und gleichzeitig gegen den Missbrauch wachsam zu bleiben. Ein solcher Missbrauch sei etwa die Schaffung militärischer Armeen, die aus Cyborgs bestehen. Die letzte Möglichkeit des Militärs, nach der Schaffung von Cyborg-Armeen sei der Informationskrieg. Ein solcher Krieg sei eigentlich ein Versuch, den Krieg zu vermeiden. Für Anhänger dieser Kriegsstrategie seien Desinformation und Manipulation ein legitimer Aspekt der Kriegsführung. Die unausweichliche Logik wäre die Militarisierung aller Lebensbereiche. Man werde kaum noch zu unterscheiden wissen zwischen Mensch und Maschine, natürlich und künstlich, wirklichem Krieg und Informationskrieg.[582] Gray ist der Ansicht, dass die Cyborgisierung unaufhaltsam sei. Die Cyborg-Interventionen eröffneten neues, unbekanntes Terrain. Die Frage sei nicht, wie man die Cyborgs verhindere, sondern vielmehr, wie wir die Gesellschaft gestalteten, in denen wir als Menschen mit den Cyborgs umgehen und selbst zu Cyborgs würden.

---

[580] Giegerich, Drachenkampf, 46.

[581] Hartung, Philosophische Anthropologie, 120.

[582] Vgl. Gray, cyborg citizen, 83-90. Bedenkt man die Hackerangriffe, die heutzutage gegen Institutionen wie Kliniken, Konzerne oder Staaten geführt werden, ist meines Erachtens ein solcher Krieg bereits im Gange.

Denn „wenn wir verantwortungsvolle, und nicht naive Cyborgs werden wollen, dann müssen wir die Mächte und Motive hinter diesen Technologien in Frage stellen."[583] Gray fragt nach dem Zusammenhang von Macht und den technischen Wissenschaften. Wer hat die Macht, Cyborgs zu entwickeln und einzusetzen? Der Markt jedenfalls könne die Widersprüche der Cyborgisierung nicht lösen, weil er von Natur aus nicht fair oder effizient sei. Der Cyberspace könne eine neue Form von Demokratie eröffnen, müsse aber nicht notwendigerweise dahin führen. Deshalb bräuchten wir neue politische Institutionen. Die Uniformität und der Totalitarismus seien technisch noch nie so leicht zu erreichen gewesen. Deshalb müsse das Blühen der Cyborg-Bürgerschaft in vielen Formen zugelassen werden. Ein Zurück, von den posthumanen Möglichkeiten weg, sei nicht mehr möglich.[584]

Aber mittlerweile hat sich ein weiteres Cyborg-Bild entwickelt. Die US-amerikanische Wissenschaftshistorikerin, Soziologin und Biologin Donna Haraway hat ein Manifest verfasst, in dem sie eine ganz andere Idee vom Cyborg entwirft, nämlich eine, die wegführen soll von den Allmachtsphantasien der Science Fiction und der Weltraumeroberung, weg von den Cyborgs als futuristische Superhelden einer militarisierten Zukunft. Haraway tritt für einen Cyborg ein, der die dichotomischen Grenzen sprengt, der behauptet, gerade den kalten Technologien des Transhumanismus sich entgegenzustellen und der bestimmte Hierarchien unterläuft.

10.3. Donna Haraways Cyborg-Manifest

Donna Haraways Essay *Ein Manifest für Cyborgs* versucht, einen Cyber-Feminismus zu begründen. Sie setzt *den* Cyborg ins Femininum und nennt ihn *die* Cyborg. Haraway plädiert dafür, „die Cyborg als eine Fiktion anzusehen, an der sich die Beschaffenheit unserer heutigen gesellschaftlichen und körperlichen Realität ablesen läßt."[585] Haraway verwendet das Wort Cyborg in einer doppelten Weise, nämlich einerseits als das oben genannte technologisch-organische Objekt, zum anderen als ein in der postmodernen Welt lebender Mensch, der als oppositionelle feministische Erzählfigur fungiert.[586] Daher behauptet Haraway, der heutige Mensch sei bereits eine Cyborg. Also *die* (nicht der) Cyborg sei Ergebnis der Beziehung zwischen Organismus und Maschine, die immer ein Grenzkrieg von Produktion, Reproduktion und Imagination gewesen sei. Dabei stellt sich Haraway eine Welt ohne *gender* vor.[587] Sie ist nun der Ansicht, dass die großen Dichotomien der abendländischen Philosophie, die Grenzen zwischen Mensch und Tier, zwischen Organismus und Maschine und zwischen physikalisch und nichtphysikalisch durchbrochen bzw. durchlässig geworden seien.[588] Auch die Dichotomien von Geist und Körper, Natur und Kultur, Männer und Frauen, öffentlich und privat,

[583] Gray, cyborg citizen, 200.
[584] Vgl. Gray, cyborg citizen, 263-266.
[585] Haraway, Manifest, 34.
[586] Haraway, Manifest, Anm. 2 (202).
[587] Vgl. Haraway, Manifest, 35.
[588] Vgl. Haraway, Manifest, 36-38.

primitiv und zivilisiert seien längst ideologisch ausgehöhlt.[589] Das autonome Selbst löse sich in Entscheidungsprozeduren und Expertensystemen auf, weshalb die Cyborg „eine Art zerlegtes und neu zusammengesetztes, postmodernes kollektives und individuelles Selbst“ sei.[590] Damit nimmt Haraway die Cyborg aus der Dichotomie heraus. Die Gestalt der Cyborg werde zur Metapher für den Übergang der bestehenden Industriegesellschaft in ein polymorphes Informationssystem.[591] Die gegenwärtigen Wissenschaften und Technologien transformierten die Struktur der Welt. Von der Mikroelektronik seien mittlerweile nicht nur Staaten und multinationale Konzerne abhängig, sondern sie verändere die Welt strukturell, indem sie die Arbeit in Robotik, die Sexualität in Reproduktionstechnologie und den Geist in künstliche Intelligenz verwandele.[592] Die Sexualität solle künftig nicht mehr Schicksal sein. Die Medien- und Kommunikationstechnologien, so Haraway weiter, produzierten Vorstellungen wie die mögliche Zerstörung des ganzen Planeten und eine Flucht vor deren Konsequenzen, was eine Folge der Ursprungserzählungen und deren Sehnsucht nach Erfüllung in der Apokalypse sei, von der wir alle kolonisiert worden seien.[593] Diesen christlichen „Kolonialismus“ will Haraway überwinden. „Jede Erzählung, die von einer ursprünglichen Unschuld ausgeht und die letztendliche Rückkehr zur Ganzheit zum Ziel erklärt, imaginiert das Drama des Lebens als Individuation, Separation, Geburt des Selbst, Tragödie der Autonomie, Sündenfall des Schreibens und Entfremdung.“[594] Haraway fordert die Auflösung des abendländischen Selbst zugunsten einer Cyborg, deren Identität sich nicht festlegen lasse und nicht festlegen lassen wolle, da das bisherige autonome Selbst nur durch die Knechtschaft über die Anderen existiert habe, die aber diese Autonomie als Lüge enttarnt hätten.[595] Eben weil die Cyborg keine eindeutige Identität habe, erzeuge sie keine antagonistischen Dualismen, sondern weise vielmehr einen Weg aus den Dualismen hinaus.[596] Diese Dualismen sind bei Haraway für die endlosen Grenzkriege und Verletzungen der Menschen verantwortlich. Sie identifiziert das autonome Selbst mit dem Männlichen und votiert daher für die Cyborg, den uneindeutigen Körper jenseits des Dualismus von Organismus und Maschine und jenseits des Dualismus von männlich und weiblich. So würden eindeutige Identifikationen und Zuweisungen unmöglich gemacht.

Haraways Cyborg-Konzept ist bereits vielfach diskutiert und auch kritisiert worden, gerade von feministischer Seite.

Carmen Gransee ist der Ansicht, dass eine Kritik an der Praxis der medizinisch-biologischen Forschung heute unabdingbar sei, in einer Zeit, in der es darum gehe,

[589] Vgl. Haraway, Manifest, 51.
[590] Haraway, Manifest, 51.
[591] Vgl. Haraway, Manifest, 48.
[592] Vgl. Haraway, Manifest, 53.
[593] Vgl. Haraway, Manifest, 58 u. 64.
[594] Haraway, Manifest, 66.
[595] Vgl. Haraway, Manifest, 67.
[596] Vgl. Haraway, Manifest, 70 u. 72.

den „Körper als Text zu lesen“ und den „genetischen Code zu knacken“. Sie fragt Donna Haraway: „Aber schießt die Kritik nicht über das zu Kritisierende hinaus, wenn die Dekonstruktion ontologischer Naturvorstellungen in der Absage an die ‚Illusion eines natürlichen Körpers’ (Haraway) oder in einer Körpervorstellung als bloßem Effekt diskursiver Praktiken mündet?“[597] Haraway spreche vom Zusammenbruch dreier Grenzziehungen, die angeblich obsolet geworden seien: 1. die Grenze zwischen Mensch und Tier, 2. die Grenze zwischen Organismus und Maschine, und 3. die Grenze zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem. Gransee erblickt in Haraways Theorie einen gegenrationalistischen Diskurs und will die Grenzen an anderer Stelle ziehen. „Scheint ihrem [Haraways] Ansatz zufolge der Natur-Kultur-Dualismus als Illusion der Moderne durch die postmoderne und postbiologische Vermischung von Text, Technik und ‚Natur’ aufhebbar, so beurteile ich diese Grenzverschiebung skeptischer. Die Natur-Kultur-Dichotomie ist nicht lediglich als eine moderne Erzählung zu begreifen, sondern ist als Ausdruck eines konflikthaften gesellschaftlichen Naturverhältnisses zu verstehen.“[598]

Kathrin Braun stellt heraus, dass Haraways Cyborg-Manifest für erhebliche Irritationen gesorgt habe. Haraway wende sich gegen die Dämonisierung der Technik und die Ontologisierung der Natur. Obwohl sie sich als feministisch, sozialistisch und antirassistisch verstehe, habe sie jene „brüskiert, die sich gegen eine zunehmende wissenschaftlich-technische ‚Beherrschung der Natur’ im Dienste von ‚Kapitalismus und Patriarchat’ wenden.“[599] Haraway erkläre, dass die Gegensätze der Moderne von Subjekt-Objekt, Selbst-Andere, Kultur-Natur zusammengebrochen seien. In diesem Zusammenhang spielten die neuen Informations-, Kommunikations- und Biotechnologien eine besondere Rolle. Die Dichotomie sei verantwortlich für vielfältige Herrschaftsbeziehungen, die durch Abgrenzung und Unterwerfung funktioniert hätten.[600] Doch Kathrin Braun ist hier skeptisch. Die kapitalistische Produktionsweise bleibe von der Krise der Dichotomie im Grunde unangefochten. Und die Dichotomisierung sei auch dann noch vorhanden, wenn man die Natur nicht als ursprünglich, sondern als konstruiert erfasse.[601] Braun stellt Haraway kritische Fragen:

> „Wenn menschliche Klone in der Fiktion eine Quelle politischer Inspiration sein können, was sind dann menschliche Klone in der Realität? Materielle Verkörperungen einer hoffungsvollen neuen Form von Identität? Oder gibt es doch einen entscheidenden Unterschied zwischen Fiktion und Wirklichkeit? Und wenn Menschengene in Mäusen die Matrix des Rassismus durcheinanderwerfen, gilt dasselbe auch für Mäusegene in Menschen? Oder für die Produktion mensch-tierischer Hybride, die irgendwann zur Verrichtung bestimmter Tätigkeiten gezüchtet werden? Und wenn transgene Mäuse als Experimentierobjekte für medizinische Forschung und

[597] Alle drei Zitate Gransee, Grenz-Bestimmungen, 135.
[598] Gransee, Grenz-Bestimmungen, 143f.
[599] Braun, Mensch, Tier, Chimäre, 153.
[600] Vgl. Braun, Mensch, Tier, Chimäre, 154f.
[601] Vgl. Braun, Mensch, Tier, Chimäre, 160f.

> transgene Schafe als Produktionsstätte einer bestimmten Arznei gezüchtet werden, die sie mit der Milch ausscheiden – soll dasselbe auch mit Menschen gemacht werden dürfen? Ist hier nicht doch ein prinzipieller Unterschied zu machen zwischen Mäusen und Menschen?“[602]

Haraway suche eine Gestalt des Humanismus, die nicht essentialistisch sei. Es sei unvermeidbar, bereits hier ethische Implikationen zu ziehen. Braun hält fest, dass die Humangentechnologie eine Form der Eugenik sei. Sie ermögliche es, „Gattungsgrenzen zu überschreiten (transgene Lebewesen), die individuelle Genstruktur gezielt zu verändern (somatische Gentherapie), diese Veränderung irreversibel an zukünftige Generationen weiterzugeben (Keimbahnmanipulation), Gene zu isolieren, zu reproduzieren, und in der Folge zu patentieren und zu kommerzialisieren und Individuen – im Verbund mit Prokreationstechnologien (Embryonentransfer, evtl. Leihmutterschaft – zur Kopie zu machen.“[603] Damit werde der Mensch zur Ware. Die Auflösung der Grenze zwischen Mensch und Maschine, zwischen Mensch und Tier, die Haraway so sehr begrüßt, erschreckt Kathrin Braun vor allem vor dem Hintergrund des bioethisch-utilitaristischen Diskurses. Dieser Diskurs versuche, die Kategorie des Menschen zu zersetzen. Braun paraphrasiert hier den australischen Philosophen Peter Singer, der gesagt habe, weil nicht alle Menschen „Personen“ und nicht alle „Personen“ Menschen seien, sei es schlimmer, einen Schimpansen zu töten als ein neu geborenes geistig behindertes Kind. Nach diesem utilitaristischen Ansatz, so Braun, dürfe man Menschen umbringen, denen es nicht gelungen sei, den Status „Person“ zu erlangen.[604] Braun kommt damit zu dem Schluss: „Auch eine anti-essentialistische Humanismus-Kritik wie die Haraways muß sich die Frage gefallen lassen, was sie gegen eine solche Auflösung des Menschen aufzubieten hat.“[605]

Eine weitere feministische Kritik an Harawayas Cyberkonzept stammt von Lisbeth N. Trallori. Sie wirft Haraway vor, die binäre Geschlechtsdichotomie dem „Datenmüll“ überantworten zu wollen. Es gäbe den Glauben, dass das Netz ein Medium ohne hierarchisierte Strukturen sei. Hier könne man sich selbst eine neue Identität zulegen.[606] Das neue virtuelle Universum verheiße die Überwindung der Körperlichkeit. Trallori bringt in dem Zusammenhang die Psychoanalyse Sigmunds Freuds ins Spiel. Freud nenne „drei Leiderfahrungen, die zu kompensatorischen Handlungen animieren, ja zum Motor der Technikentfaltung geraten. Das sind einmal die Vergänglichkeit unseres physischen Körpers, zweitens die Rolle der als übermächtig empfundenen Natur und schließlich die Frustrationen in den Beziehungen der Menschen untereinander und in ihren sozialen Einrichtungen.“[607] Trallori wirft der Cyberkultur vor, vom Lustprinzip durchdrungen zu sein. Es solle

---

[602] Braun, Mensch, Tier, Chimäre, 165.
[603] Braun, Mensch, Tier, Chimäre, 166.
[604] Vgl. Braun, Mensch, Tier, Chimäre, 166-168, mit Verweis auf Peter Singer, Praktische Ethik, Stuttgart ^{2}1994, 156.
[605] Braun, Mensch, Tier, Chimäre, 168.
[606] Vgl. Trallori, In das Reich des Virtuellen, 125.
[607] Trallori, In das Reich des Virtuellen, 126.

uns vor jeder Frustration schützen. Jedes Begehren solle sofort per Mausklick erfüllt werden. Wer bei seinen Abenteuern im Cyberspace ums Leben komme, erhalte gleich ein neues Leben. Bei erotischen Kontakten im Netz werde die eigene Leiblichkeit aber nicht ausgelebt.[608] Die Körperlichkeit werde überwunden, und doch erhalte der Körper dafür „dreidimensionale Brillen, Spezialkopfhörer, elektronische Tasthandschuhe, die mit Rechnern verkabelt und mit Sensoren ausgestattet sind, und einen Ganzkörperanzug."[609] Ganz so einfach ist es mit der Überwindung der Körperlichkeit also nicht. „Vorzüge der Maschinenerotik im Cyberspace verheißen Sex ohne anstrengende PartnerInnenschaft, ohne permanente Auseinandersetzungen über Beziehungskisten oder -krisen, ohne Gesundheits- oder Aidsrisiken und ohne Konversation zum Frühstück danach."[610] Trallori plädiert dafür, dass der Mensch Verantwortung für sein Handeln übernehmen müsse.

Das ist die Kehrseite der von Haraway geschätzten Dehierarchisierung des Cyberuniversums. Wo es keine Hierarchien mehr gibt, da gibt es auch keine Verantwortlichkeiten mehr. Aber die Unzulänglichkeiten, die Verletzungen, die Schmerzen sind durch die Beseitigung der Hierarchien trotzdem noch vorhanden, vielleicht sogar gerade deshalb. Niemand braucht Verantwortung zu übernehmen, weshalb auch niemand zur Verantwortung gezogen wird. Umso leichter können Vergehen und Verbrechen begangen werden.

Karin Harrasser dagegen beurteilt Haraways Cyborg-Manifest positiv. Sie ist mit Haraway der Ansicht, dass der gängige Cyborg-Begriff aufs Technologische verengt werde. Das Cyborg-Manifest sei als Virus gegen eine imperialistische Informationstechnologie gedacht gewesen.[611] Für Harrasser ist die abendländische Idee des Menschen problematisch, weil sie zu spezifisch und damit zu einengend sei. Der Humanismus der Aufklärung sei von einem rational denkenden Menschen ausgegangen, der über den eigenen Körper habe verfügen können. Aber es habe Menschen – Frauen, Sklaven und Anderskörperliche (so nennt Harrasser körperbehinderte Menschen) – gegeben, die von solch einem Humanismus ausgeschlossen worden seien. Diese hätte für ihre Rechte als Menschen erst kämpfen müssen, indem sie ihre Rationalität, Selbstbeherrschung und Nützlichkeit hätten unter Beweis stellen müssen.[612] Das spricht aber, so meine ich, nicht gegen das aufgeklärte Konzept des Humanismus selbst. Dass Frauen, Schwarze, Indianer, Sklaven oder „Anderskörperliche" nicht von Anfang an die Rechte hatten, die der Humanismus der Aufklärung auch für sie im Sinne hatte, spricht nicht gegen den Begriff, sondern eben gegen jene, die aus politisch motivierten Gründen diesen Menschenbegriff und seine Implikationen gar nicht einlösen wollten. Martha C. Nussbaum schreibt, die Tatsache, dass eine Konzeption aufgrund von Vorurteilen vorenthalten werde, beeinträchtige nicht die Konzeption selbst, sondern nur die Person, der sie

[608] Vgl. Trallori, In das Reich des Virtuellen, 126-128.
[609] Trallori, In das Reich des Virtuellen, 128.
[610] Trallori, In das Reich des Virtuellen, 129.
[611] Vgl. Harrasser, Körper 2.0, 15.
[612] Vgl. Harrasser, Körper 2.0, 59f.

vorenthalten werde.[613] Es geht Harrasser um eine politische Konzeption, in der alle Anwesenden die Möglichkeit des Widerspruchs haben. „Es müssen Vorkehrungen dafür getroffen werden, dass alles sich melden kann. Die Dinge sprechen allerdings selten die menschliche Sprache. Sie melden sich auf ihre Art und Weise."[614]

Ich argwöhne, dass ein Teil des feministischen Diskurses den Anderen als Anderen nur dann anerkennen kann, wenn eine Vermischung mit ihm stattgefunden hat. Harrasser schreibt: „Die fortgesetzte Vermischung von Körpern und Maschinen ist kein Schicksal im Sinne einer evolutionären Logik, die auf eine restlose Vertilgung des Biologischen hinausläuft. Mit Bruno Latour gesprochen: Die Vermischung mit nicht-menschlichen Wesen hat immer schon stattgefunden. Bakterien, Tektoniken, Weltraumstrahlung, Fahrräder, Schreibutensilien – all das modifiziert entscheidend, was wir tun und denken (können)."[615] Ich sehe dagegen nicht, dass es unmöglich sein soll, den Anderen als Anderen voll und ganz anzuerkennen, ohne mich mit ihm zu vermischen. Ganz im Gegenteil ist eine wirkliche Anerkennung des Anderen als des Anderen nur wahrhaftig möglich, wenn der Andere anders bleibt.

Wenn Donna Haraway sagt, die Maschine sei kein „Es", das belebt, beseelt oder beherrscht werden müsse, sondern wir selbst seien die Maschine,[616] so ist das in Kurzform die Ideologie des Cyborgismus. Denn auf dem Weg vom Menschen zur Maschine geht der Mensch verloren. Haraways Manifest ist Ausdruck der Entwicklung im anthropologischen Denken, das sich vom Substanz- auf den Funktionsbegriff verschoben hat.[617] Dies ist eine Folge des Siegeszuges des Utilitarismus bzw. Pragmatismus in der westlichen Kultur. Als wahr gilt, was nützt. Die heutige Gesellschaft hat bereits das ganze Leben unter dem Zweck bzw. unter der Funktion subsummiert. Nichts mehr wird um seiner selbst willen getan oder gedacht, immer geht es dabei um den Hintergedanken, wozu es dient, fungiert, nützlich ist. Sinn überhaupt scheint in der gegenwärtigen Gesellschaft nur noch auf die Weise erreicht werden zu können, einem Zweck zu dienen,[618] wozu er auf eine Funktion herabgemindert wird. Haraway fordert also, Mensch und Maschine zu einem geschlechtslosen Wesen zu verschmelzen, um den Geschlechterkonflikt zu beenden.[619] Den sexuell oder gendermotivierten Diskriminierungsmöglichkeiten soll so ein Riegel vorgeschoben werden.

Aber es ist in dieser Welt unvermeidlich, dass es zu Konflikten kommt. Es geht nicht darum, sie zu vermeiden, sondern darum, wie wir mit ihnen umgehen. Will Haraway die Utopie, in der Konflikte nicht mehr existieren? Und wenn sie doch

---

[613] Vgl. Nussbaum, Menschliches Tun, 219.
[614] Harrasser, Körper 2.0, 60.
[615] Harrasser, Körper 2.0, 101f.
[616] Vgl. Haraway, Manifest, 70.
[617] Vgl. Hartung, Philosophische Anthropologie, 125.
[618] Vgl. Horkheimer, Kritik der instrumentellen Vernunft, 44f.
[619] Vgl. Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 98, mit Hinweis auf Scott Bukatman, Terminal Identity, Durham / London 1993, 321ff.

auftauchen, würden sie dann unter den Teppich gekehrt? Haraways Philosophie ist die Weigerung, sich etwas geben zu lassen, nämlich die Natürlichkeit des eigenen Leibes. Dichotomie wird grundsätzlich als etwas gesehen, mit der man andere Menschen diskriminieren kann. Der Versuch, eine Philosophie jenseits des binären Codes aufzubauen, ist aber nichts anderes als die Fixierung auf die Repression durch die „böse" Wirklichkeit.[620] Diese Fixierung erfolgt, um jede Diskriminierung unmöglich zu machen. Damit aber weigert sich Haraway zugleich, nach den Gründen für die Diskriminierung zu fragen, sie weigert sich also, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen. Diesem Problem geht man auf diese Weise einfach aus dem Weg oder leugnet es sogar. Mit einer solchen Haltung kann die Diskriminierung aber nicht überwunden werden, weil eine Auseinandersetzung mit ihr gar nicht stattfindet. Es gibt nur die bloße Setzung der Dichotomie als „böse". Dadurch, dass wir die Repression bekämpfen, schaffen wir sie aber nicht aus der Welt, sondern rufen nur eine neue Repression hervor. Haraway votiert für die Abschaffung von Besonderheiten, denn Besonderheiten könnten Grund zur Diskriminierung geben. Ihre Philosophie ist eine Form der Uniformierung und damit des Totalitarismus. Aber jeder Mensch und mit ihm jede Cyborg hat ein Recht darauf, etwas Besonderes zu sein. Was an Haraway grundlegend zu kritisieren ist, ist ihr Versuch der Auflösung der Dichotomien von Kultur und Natur, Geist und Körper, männlich und weiblich, Maschine und Organismus, Mensch und Tier, die angeblich ideologisch ausgehöhlt, aber verantwortlich für Grenzkriege, Entfremdungen und Verletzungen seien. Die Tatsache, dass Dichotomien dazu beigetragen haben, Hierarchien, Ungerechtigkeiten, Ausbeutungen und dergleichen mehr in die Welt gesetzt zu haben, heißt aber noch lange nicht, dass dichotomisches Denken notwendigerweise solche Folgen hervorbringen *muss*. Vielleicht kommt es eher darauf an, wie man diese Dichotomien betrachtet: nicht als starre Antagonismen, die einander gegenüberstehen bzw. grundsätzlich als von herrschenden Mächten als hierarchisch gesetzt. Wenn Haraway den Zusammenbruch bzw. die Überwindung der Dichotomien begrüßt, weil sie glaubt, dadurch ergäben sich sowohl Chancen zur Unterminierung von Herrschaft als auch zu neuer Herrschaft, so bleibt sie selbst im dichotomischen Denken gefangen. Einen ganz anderen Ansatz bietet beispielsweise der Taoismus, der diese Dichotomien nicht als starre, einander feindliche Gegensätze sieht, sondern als polare Antagonismen, die einander ergänzen. Das eine kann nicht ohne das andere sein. Es gibt kein männlich ohne weiblich, kein Licht ohne Finsternis, keine Sonne ohne Regen, keine Kultur ohne Natur, keine Zivilisation ohne Wildnis. Alles ist miteinander verbunden und aufeinander abgestimmt. Das Ganze ist kein ständiger Grabenkampf, sondern ein harmonisches Ganzes. Wo das eine zuviel wird, fließt es von ganz alleine über und macht dem anderen Platz, ohne dass ein Mensch dabei Hand anlegen müsste. „Durch Nichtstun ist alles getan," sagt Lao-Tse. Haraway aber träumt von einer Welt, in der der Identitätszwang gebrochen wäre, also der Zwang, überhaupt schon Dichotomien aufzustellen. Ich teile Haraways Auffassung, dass die Stimmen der Unterdrückten

[620] vgl. Giegerich, Atombombe, 94f.

und Missachteten gehört werden müssen, aber sie hat das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

Der oder die Cyborg ist aber nicht das letzte Mittel von Trans- und Posthumanismus zur Imperialisierung von Mensch und Natur unter den Zwang der Maschine. Die Nanotechnologie ist angetreten, auch die Welt der Kleinstteile zu vereinnahmen und dem menschlichen Willen zur Macht unterzuordnen.

10.4. Nanotechnologie

Eine weitere Möglichkeit, die Post- und Transhumanismus bei ihrer „Zurechtschneidung" des künftigen Menschen für ihr Projekt nutzen möchten, ist die Nanotechnologie. Diese Technologie arbeitet in einem so kleinen Bereich der Natur, dass er mit dem bloßen Auge nicht mehr sichtbar ist. Ein Nanometer ist ein milliardstel Meter (= 10^{-9} m). „Unter Nanotechnologie versteht man die Entwicklung und Anwendung von Methoden, Apparaturen und Werkstoffen zur Herstellung von molekularen Maschinen und Systemen, deren Größenordnung im Nanometerbereich liegt."[621] Diese Technologie wird in der Erwartung betrieben, dass sich beim Arbeiten im Nanometerbereich neue Effekte und Eigenschaften kleinster Dinge zeigen und technisch nutzbar gemacht werden können. Viele Forscher erwarten Lösungen für die wirtschaftliche Wertschöpfung und für Menschheitsprobleme in Entwicklung, Gesundheit und Umwelt.[622] Nanopartikel haben im Verhältnis zu ihrem Volumen eine große Oberfläche, was zu Vorteilen bei physikalischen und chemischen Wechselwirkungen führt. Dadurch dass Materialstrukturen in den Nanometerbereich hinein verkleinert werden, kommt es überraschenderweise zu neuen Eigenschaften von Werkstoffen, die beim gleichen Material in der Makrostruktur nicht auftreten. Dazu gehören unter anderem höhere Härte, Bruchfestigkeit bei niedrigen und Superplastizität bei hohen Temperaturen oder größere Oberflächenenergie. Dazu gehören auch quasi selbstreinigende Oberflächen, die hydro- und oleophobe Eigenschaften haben, oder selbstheilende Lacke. In Lebensmitteln können Nanopartikel Verfallsprozesse entdecken helfen oder die Haltbarkeit verbessern. Nanopartikel dienen als Katalysatoren, zur Abwasseraufbereitung oder Schadstoffbeseitigung. Elektronische Bauelemente lassen sich auf atomarer Ebene zusammensetzen, mit Vorteilen in der Packungsdichte. Biologische Prozesse im Körper werden nanotechnisch analysierbar und Krankheiten sollen früher erkannt werden.[623] Auch das Militär hat schon Interesse angemeldet.

Nanoteilchen treten als Kunststoffkügelchen, Riesenmoleküle oder mehrschichtige Schalen auf. Nanopartikel reichen sich durch die Nahrungskette in verschiedenen Lebewesen an. Sie können aber die DNA schädigen oder Krebs auslösen.[624] Auch der Feinstaub in Druckertonern enthält Nanoteilchen. Laut dem Philosophen

[621] Schneidewind, Der Mensch als Schöpfer, 54.
[622] Vgl. Grunwald, Nanotechnologie, 333.
[623] Vgl. Grunwald, Nanotechnologie, 334.
[624] Vgl. Schneidewind, Der Mensch als Schöpfer, 58f.

und Chemiker Joachim Schummer würden mit der Nanotechnologie gezielt Manipulationen an biologischen Systemen vorgenommen, um etwa neue Medikamente oder Therapieformen zu entwickeln.[625] In den 1980er Jahren sei Nanotechnologie noch eine Idee der Science Fiction gewesen. Die Nanotechnologie sei aus Visionen zur Weltraumbesiedlung hervorgegangen, aus Ideen um Künstliche Intelligenz und Robotik. Sie tendiere jedoch dazu, metaphysische und normative Unterscheidungen aufzulösen, so zwischen natürlich und künstlich, belebt und unbelebt, Mensch und Maschine, gesund und krank. Schummer sieht die Wurzeln der Nanotechnologie in der Science-Fiction-Literatur. Das Phänomen von Riese und Zwerg tauche bereits in Swifts *Gullivers Reisen* auf, ebenfalls in den Science-Fiction-Filmen *The incredible shrinking man* (1957) und *Fantastic Voyage* (1966).[626]

Die Transhumanisten glauben, dass durch Nanoroboter materielle Güter in beliebigem Umfang hergestellt werden könnten, und dass diese Krankheiten heilen, den Alterungsprozess aufhalten, eingefrorene Körper wiederbeleben, den menschlichen Körper und Geist perfektionieren könnten. Sie glauben auch daran, dass das Gehirn atomgetreu kopiert werden könne[627] und verkünden: „In der Wissenschaft und Technik geschieht gerade eine Revolution auf der Grundlage der neulich entwickelten Fähigkeiten, Materie im Nanobereich zu messen, zu manipulieren und zu organisieren. Im Nanobereich konvergieren Physik, Chemie, Biologie, Materialwissenschaften und Technik auf dieselben Prinzipien und Geräte.“[628] Nach Schummer entbehre diese These jeder Grundlage und widerspreche auch der wissenschaftlichen Praxis. Alle Disziplinen hätten bis heute ihre eigenen Prinzipien bewahrt, auch die Physik habe ihr Elementarteilchenmodell nicht durch eine nanoskalige Bauklötzchenwelt ausgetauscht. Hinter all diesen Programmen steckt nach Joachim Schummer eine große Portion Naivität in Bezug auf das Verständnis von intellektuellen Fähigkeiten und sozialer Kommunikation sowie ein normatives Menschenbild, das an dem Ideal des Kriegssoldaten ausgerichtet sei.[629] Die Heilslehre des Transhumanismus laute: „von der signifikanten Lebensverlängerung über die Steigerung sensorischer und mentaler Fähigkeiten bis hin zur schrittweisen Cyborgisierung.“[630]

Schummer betont den religiösen Aspekt der Nanotechnologie. Das Erlösungsziel des Transhumanismus sei für ihre Gläubigen nur eine Frage der Zeit. Die Nanometaphysik gehe davon aus, dass das Natur- und Technikgeschehen teleologisch bestimmt seien, womit die Grenzen zwischen Natur und Technik ebenso verschwänden wie die zwischen Natur und Artefakt. Denn schließlich bestünden Naturding und Artefakt aus denselben „Bauklötzchen“. Natur und Technik gälten

---

[625] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 9.
[626] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 40f. u. 49-51. In letzterem Film durchfährt ein mikroskopisch verkleinertes U-Boot die Blutbahnen eines Menschen, um ein Blutgerinnsel aufzulösen. In der Science Fiction erblickt Schummer eine religiöse Sehnsucht nach Erlösung.
[627] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 65.
[628] Schummer, Nanotechnologie, 79.
[629] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 84f.
[630] Schummer, Nanotechnologie, 87.

dem Transhumanismus durch teleologische Prinzipien geleitet. Damit falle auch die Unterscheidung zwischen belebten und unbelebten Gegenständen und zwischen künstlichen und natürlichen.[631] Das nanotechnologische Programm verkünde eine Neugestaltung der gesamten Welt Atom für Atom. „Doch man muß schon mindestens die letzten zwei Jahrhunderte Chemie und Physik verleugnen, die uns andere theoretische Einsichten in die Struktur der Materie und Grenzen der Machbarkeit nahegelegt haben, um daran zu glauben."[632] Zur Plausibilisierung griffen die Vertreter der Nanotechnologie auf einen alten Topos zurück: Dass beliebige komplexe Strukturen, auch Maschinen und Lebewesen, herstellbar seien, zeige sich darin, dass schon die Natur sie hergestellt habe, die man daher nur nachahmen müsse. Diese Idee sei ein Erbe der Alchemie. Doch schon Aristoteles habe Demokrit kritisiert, indem er gesagt habe, wer die Natur technisch nachahmen wolle, unterstelle, dass die Natur einen Zweck verfolge. Die Nanotechnologie glaube also entweder an eine göttliche Vorsehung oder daran, dass die Natur Zwecke verfolge.[633] Ihre Repräsentanten versuchten daher auch, die Grenzüberwindung zwischen Mensch und Maschine zu erreichen. Dies setze aber voraus, dass der Mensch von seinem Körper abtrennbar sei, so daß eine Person ihre Identität auch bei einer radikalen Körperveränderung bewahre. Befürworter der Nanometaphysik glaubten, dass die personale Identität durch die Übertragung von Informationen aus einem Gehirn auf einen digitalen Datenträger erhalten bleibe. Damit aber werde der menschliche Geist zu einer Maschine. Die Nanotechnologen behaupteten weiter, der Mensch befinde sich in einem ständigen Prozess der Selbstverbesserung. Die Optimierung körperlicher Funktionen sei daher natürlich. Die Nanometaphysik wolle weiter eine Orientierung bieten in einer Welt, die nach Orientierung suche. Ihre Anhänger hielten Naturgeschehen, Technik- und Menschheitsentwicklung für vorausbestimmt, festgelegte Zwecke zu erfüllen. Damit aber widerspreche die Nanometaphysik den Grundlagen der Naturwissenschaft.[634]

Von Anfang an habe auch die Ethik zur Nanotechnologie dazugehört. Sie werde jedoch als Vehikel angesehen, den Fortschritt dieser Technologie zu beschleunigen. Die „Nanoethik" soll das herkömmliche Verständnis von Technikethik verschieben. Die Technikethik habe bislang Normen- und Wertekonflikte analysiert. Bei der Verbesserung von Techniken könnten bestimmte Schäden entstehen, doch wenn von vornherein feststehe, welche Technik wie zu entwickeln sei, werde Ethik überflüssig. Die Nanotechnologen verstünden Ethik im Sinne von Akzeptanzbeschaffung. Das Problem sei aber, dass Kultur sich nicht nach beliebigen Zwecken formen lasse. Die Nanotechnologie solle nach Ansicht ihrer Vertreter kein partizipatorisches Projekt sein, das öffentlich diskutiert wird.[635] Bei der Nanotechnologie sei vor allem auch zwischen ihren fantastischen Visionen und der tatsächlichen

[631] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 93f.
[632] Schummer, Nanotechnologie, 90f.
[633] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 91f.
[634] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 95-99.
[635] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 101-103.

Forschung zu unterscheiden. Schummer sieht hinter der Nanotechnologie eine Restaurationsbewegung am Werk. Ein Kennzeichen dieser Restauration sei die Wiederbelebung des teleologischen Gedankens. Die Überwindung von aristotelischer und christlicher Teleologie gehöre zum Kern der wissenschaftlichen Revolution seit Descartes. Eine kritische Reflexion auf Werte und Normen wirke bei der Technikentwicklung aber wohl überflüssig oder störend. Wir lebten in einer Zeit, in der der Vernunftgebrauch aufgrund einer überkomplex wahrgenommenen Welt nicht mehr geschult werde. Die Nanotechnologie sei keine Technik, sondern eine globale Bewegung. Der Mangel an Vernunft in der Nanotechnologie sei zugleich auch ein Symptom der gesellschaftlichen Schwäche der Geistes- und Sozialwissenschaften selbst.[636]

Jürgen Habermas hat die Frage gestellt, ob die Technisierung der Menschennatur das gattungsethische Selbstverständnis des Menschen verändere. Die Nanotechnologie entwirft ihm zufolge das Bild eines Menschen, der als Maschine sich einer ständigen Verbesserung unterwerfen müsse. Winzige Roboter im Körper hielten Alterungsprozesse auf oder steigerten die Fähigkeiten des Gehirns.[637] Doch ob nun künstliche Intelligenz, leistungssteigernde Prothesen oder der im Computer gebannte Geist, all dies seien nur „Beispiele für eine Technisierung der menschlichen Natur, die ein verändertes, gattungsethisches Selbstverständnis provoziert – eines, das mit dem normativen Selbstverständnis selbstbestimmt lebender und verantwortlich handelnder Personen nicht mehr in Einklang gebracht werden kann.“[638] Die Erwartung von Genforschern, die Evolution bald „selbst in die Hand nehmen zu können, erschüttert immerhin die kategoriale Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem, zwischen Naturwüchsigem und Gemachtem in solchen Regionen, die unserer Verfügung bisher entzogen waren.“[639] Kategoriale Unterscheidungen, die wir bisher als invariant betrachtet hätten, könnten sich so verändern, dass auch die Moral davon betroffen werde. Wenn die bislang zufallsgesteuerte Evolution der Arten in den Eingriffsbereich der Gentechnologie rücke, werde es nicht nur schwer, noch die Verantwortung zu übernehmen, sondern die Kategorie des Hergestellten und des natürlich Gewordenen ändere sich. Beim biotechnischen Eingriff liege kein toter Stoff vor, sondern ein Organismus, weshalb der Eingriff kein Bauen, sondern eine Intervention sei.[640]

11. Biotechnische Phantasien in der Science Fiction

Wir haben nun hinreichend geklärt, worin sich Post- und Transhumanismus sowie Nanotechnologie auszeichnen und was einen Cyborg ausmacht. Kurz gefasst kann man sagen, dass der Cyborg eine Symbiose zwischen dem Menschen und der

[636] Vgl. Schummer, Nanotechnologie, 139-146.
[637] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 74f.
[638] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 76.
[639] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 77.
[640] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 83f. mit Verweis auf Hans Jonas, Lasst uns einen Menschen klonieren, in: ders., Technik, Medizin und Eugenik, Frankfurt a.M. 1985, 165.

Maschine ist, die mit ihrem Körper im Vakuum überleben kann. Der Cyborg ist wesentlich kräftiger, schneller, intelligenter, gewandter und aufmerksamer als ein normaler Mensch. Dass der Cyborg aber sympathischer, musikalischer und ästhetischer ist oder der bessere Freund oder Liebhaber, das hingegen liest man nicht. Cyborgs müssen sich komplett umstellen, ihre Ernährung ist anders, und an ein Sexualleben ist wohl auch nicht mehr zu denken. Ich gehe im folgenden von einem Konzept aus, das den Cyborg als männlichen Superhelden darstellt, so wie er in der gängigen Science Fiction gezeichnet wird. Das Cyborg-Konzept Donna Haraways unterscheidet sich davon. Diesbezüglich ist mir allerdings kein Science-Fiction-Roman bekannt, was nicht heißen muss, dass es ihn nicht gibt.[641]

Die Science Fiction ist voll von Geschichten über das Gehirn und die Frage, wie es wissenschaftlich „zurechtgeschneidert" werden kann. Die Zukunft wird das Gehirn nicht in Ruhe lassen, sondern es bedrängen, befragen, untersuchen, erforschen, mit Nanoteilchen in seine letzten Winkel fahren. Nichts darf der Wissenschaft und ihren Phantasien entgehen. Die Computerwelt wird immer wirklicher, ja ist schon eine Form unserer Wirklichkeit. Mit Gehirnimplantaten, Gehirnwäschetechniken und Gehirnstimulation, so C.H. Gray, arbeite man bereits beim Militär. Der Staat fürchtet sowohl den mündigen Bürger als auch den bewaffneten Terroristen, weshalb er die Gesellschaft mit Überwachungskameras und Datenbanken überziehe.[642] Man könnte vermuten, die Tatsache, dass beispielsweise große Konzerne ihre Mitarbeiter schon vor einigen Jahren elektronisch überwacht haben, ist erst der Anfang des Überwachungsstaats und des Überwachungskonzerns. In dem Roman *Interface* (1994) von Stephen Bury werde der Präsidentschaftskandidat zum Kandidaten als Kabel. Er sei mit einem computergesteuerten Umfragesystem verbunden, das die jeweilige Stimmung der Wähler direkt in sein Gehirn übertrage.[643] In dem Roman *The Truth Machine* (1996) von James L. Halperin gäbe es keine Hochzeit, keinen Arbeitsvertrag, keinen Universitätsabschluss, bei dem nicht ein Lügendetektor eingesetzt werde.[644] In der Erzählung *Man in a Quandary* von Stecher jr. würden einem herzkranken Jungen, der später mehrere Unfälle erleide, nach und nach immer mehr künstliche Organe eingesetzt, so dass sich am Ende die Frage stelle, ob er noch ein Mensch oder schon eine Maschine sei.[645] Die Prothesen verwüchsen derart mit dem Menschen, dass eine neue Entität entstehe. Über die Art des Unterschieds von Mensch und Cyborg gäbe es bislang noch keine Einigkeit.[646]

---

[641] Die Kritik erwähnt manchmal Marge Piercys Roman *Er, Sie und Es* von 1993. Die darin vorkommende Protagonistin Nili soll eine Cyborg im Sinne Haraways sein. Nach Kenntnisnahme dieses Romans kann ich das weder bejahen noch verneinen. Die in diesem Roman agierende Figur des Jod ist indes kein Cyborg, sondern ein Androide. Vgl. dazu Dagmar Fink, Writing the Cyborg, 86f.
[642] Vgl. Gray, cyborg citizen, 53-57.
[643] Vgl. Gray, cyborg citizen, 61.
[644] Vgl. Gray, cyborg citizen, 57f.
[645] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 102f.
[646] Vgl. Müller, Zwischen Mensch und Maschine, 185f.

Folgend wollen wir uns mit Paul Gurks Roman *TUZUB 37*, Martin Caidins *Der korrigierte Mensch*, dem Volk der Borg aus *Star Trek*, José Palinas *Robocop*, Wally Pfisters *Transcendence*, und den Romanen von Max Barry, *Maschinenmann* und Greg Bear, *Blutmusik* befassen.

11.1. Paul Gurk, TUZUB 37

Paul Gurks Roman *TUZUB 37 – Der Mythos von der grauen Menschheit oder von der Zahl 1* aus dem Jahre 1935 ist einer der ersten Science-Fiction-Romane überhaupt, der sich des Cyborg-Themas annimmt. Gurk nimmt Haraways Cyborg vorweg, wenn er schreibt: „Die Menschen sind das graue Geschlecht geworden. Ihre Völker und Rassen haben sich vermischt, da es keinen Unterschied, keine Wertigkeit und keinen Stolz auf Besonderheit gibt. Jeder ist die Zahl 1." (6) Tiere und Pflanzen sind in Schaugefängnissen untergebracht. Alles, was nicht irgendwie für den Menschen von Nutzen ist, wird ausgerottet. Der graue Mensch hat „weder Seele, noch Einsamkeit, noch Scham, noch Langeweile, noch Sehnsucht, noch Phantasie, noch Kunst." (15f.) Es wird eine Menschheit beschrieben, der jeder Sinn für Transzendenz, für das Individuelle, für Poesie abhanden gekommen ist. Nichts darf es geben, das sich der Norm, dem Durchschnitt nicht einfügen lässt. Für den Fall, dass es überhaupt noch Opposition gibt, wird diese eliminiert, die letzten Dichter und Philosophen sterben. Auch die Verwendung unwissenschaftlicher Wörter ist bei Todesstrafe verboten. Als ein Techniker sagt „Ich glaube…" wird dies als „verbrecherischer Rückfall in eine längst abgelaufene Kindheitsform der Sprachsetzung" (25) gewertet und der Techniker „ausgetilgt". Diese Menschheit kennt auch keine Symbole mehr, keine Gefühle und Ideen, sie wandelt im Gleichschritt. Ein Blick in den Himmel während der Arbeit ist ein todeswürdiges Verbrechen. Die Menschheit führt einen Krieg gegen die Natur, jeder Vorgang auf der Erde, selbst das Schweben eines Blattes im Wind, soll kontrolliert werden, sogar Berge und Ozeane werden eingeebnet[647] und das Klima überwunden. Der Ausdruck „ich" wird nicht mehr angewendet, weil er als „rückständig" gilt. Gleiches gilt für Begriffe wie Gott, Hoffnung oder Phantasie. „Es besteht keine Geschichte und kein Gedächtnis. Was gestern war, ist gewesen, ist nie gewesen." (68) Es entsteht eine neue Menschengattung: die „Metaller". „*Metaller* ist die zu erstrebende Endmaschine zu nennen, die den Grauen, die fast gefertigte Menschenmaschine, im gefährlichen Arbeitsprozess ersetzt. Der Metaller ist geschlechtslos, ganz aus Metall hergestellt, den Gesetzen der Technik gemäß lückenlos konstruiert, ohne Bewußtsein, ohne Wille, ohne Gefühl, ohne Zorn, ohne Sehnsucht, ohne Zeit. Er ist reine Funktion […] der Fortschritt schlechthin." (77) Er kann pausenlos arbeiten und ist leistungsfähiger als ein Grauer, der mitunter während der Arbeit noch an Musik, Vögel oder Schmetterlinge denkt und dadurch seine Eliminierung beschleunigt. In der Konsequenz wird das organische Leben selbst abgeschafft, der Mensch entwickelt sich zum Roboter, zum „Maschinenmenschen", der sich dann zur „Menschenmaschine" weiterentwickelt, um schließlich in der „Maschinenma-

[647] Dieses Motiv begegnet uns auch in Franz Werfels Roman *Stern der Ungeborenen*.

schine“ zu enden. Aufhören soll dieser Prozess erst, wenn jeder durch jeden ersetzbar geworden ist und sich so das Prinzip der Zahl 1 endgültig durchgesetzt hat. Die Grauen sind die Besitzer der Erde und brüllen einander zu: „Wir sind auf dem Wege zur Vollendung, zur Maschinenmaschine! Wir werden die Materialewigkeit sein! Wie beten nichts an außer uns selbst, die Zahl 1!“ (91) Dann jedoch wird durch einen Produktionsfehler ein Grauer hergestellt, der sich als Individuum erweist, indem er beginnt, sich selbst zu betrachten und Gefühle zu entwickeln. Er träumt und begibt sich auf Wege, die ihm verboten sind. Er beginnt zu denken und weiß, dass er sich nicht verraten darf. Die ständige Produktion wird so weit vorangetrieben, dass die Erde selbst vor Zorn bebt und alle Naturkräfte zum Widerstand aufruft. Als beschlossen wird, zur Selbstbeweihräucherung der Maschinenmaschine, die in der Zahl 1 aufgegangen ist, einen Turm zu bauen, der bis zum Himmel reichen soll – es offenbar doch eine Sehnsucht nach einem Symbol gibt – fordert der individuelle Graue, der sich den Namen Renu gegeben hat, seine Mitgrauen auf, die Metaller zu vernichten. Doch er wird von den anderen als Abtrünniger behandelt und sofort getötet. Doch Renus Saat geht anders auf als geplant. Die Metaller erkennen eine allerletzte Spur Menschlichkeit in sich, sie erkennen, dass sie gedemütigt wurden und rächen sich furchtbar an den Grauen. Die Grauen werden vernichtet, aber die Metaller sind damit nicht zufrieden und zerstören sich in ihrer rasenden Wut gegenseitig, bis das letzte „Leben“ auf Erden erstorben ist. Der Roman endet damit, dass die Erde sich wieder erholt, und das organische Leben von neuem beginnen kann.

Dieser Roman könnte, 1935 verfasst, als Parabel auf den Faschismus gelesen werden. Die Ausschaltung alles Oppositionellen, der Gleichschritt, die grauen uniformen Wesen, die totale Durchorganisierung der Gesellschaft, der Technikfetischismus deuten darauf hin. Der Roman kann aber auch als Metapher auf die bereits zu jener Zeit festzustellende Zerstörung der Umwelt verstanden werden. Schon der Lebensphilosoph Ludwig Klages hat 1913 in seinem Essay *Mensch und Erde* auf die rücksichtslose Vernichtung der Tier- und Pflanzenwelt hingewiesen und die Ursache dafür im Christentum sowie im Fortschrittsgedanken, in der Zivilisation und im Kapitalismus gesehen. Mit Nietzsche ist Klages der Ansicht, dass die großen Hoffnungen der Romantiker getrogen hätten, denn „der Sturm ist verrauscht, ihr Wissen verschüttet, die Flut verebbt und ‚die Wüste wächst‘.“[648] In Gurks Roman wird das biblische Diktum „Macht euch die Erde untertan!“ (Gen 1,28) bis zur letzten Endgültigkeit ausbuchstabiert. In der Tat lässt der Autor hier die Wüste wachsen, die letztlich sogar den Geist des Menschen nicht ausnimmt.

Interessant bei Gurk ist die Verwendung der Sprache. Die „Wesen“, die den „Fortschritt“ bzw. die durchzuführenden Arbeitsprozesse planen und beschließen, sind Körperpartien des Menschen, die aber als bloße Metaphern für eine alles planende Regierung erscheinen: „Hirn“, „Auge“ und „Ohr“ sind die Führungsorgane. Ihre Helfer sind „Mund“, „linke und rechte Hand“ „Magen“ sowie „linker und

[648] Klages, Mensch und Erde, 23.

rechter Fuß“. Sie kommunizieren miteinander, erkennen, planen und beschließen die Protokolle. Sie sind die eigentlichen Herren der Erde. Was sie besprechen, wird in technischen Begriffen ausgedrückt, ihre Sprache ist jeder Ästhetik bar. So sagt zum Beispiel „Hirn“: „Demnach entspricht der vollkommene Graue dem im Arbeitsgang befindlichen Metaller mit der unterscheidenden Maßgabe, daß der Graue den Anlasser, der Metaller den Ausführenden gemäß Steuerung darstellt.“ (85) Als die Regierung der Körperpartien glaubt, ihr Werk sei vollendet und den Turmbau beschließt, löst sie sich selbst auf. Dabei sind die Körperpartien die einzigen „Wesen“, die noch wirklich sprechen, denn: „Die Grauen hören keine andere Sprache außer ihrem eigenen Bellen und Rasseln.“ (73) Dass hier die einzelnen Körperpartien des Menschen auseinandergelegt sind, um dann miteinander zu kommunizieren, könnte auch als ein ironischer Kommentar auf La Mettries Philosophie gelesen werden. Gurk führt vor, was geschieht, wenn man ernst macht mit dem Gedanken, der Mensch sei eine Maschine. Wenn die Materie das Absolute ist, und der Mensch eine Maschine mit Triebfedern, ist Gurks Einsicht der Abschaffung des „Ich“ nur die konsequente Weiterführung von La Mettries Materialismus. „Wir halten uns für rechtschaffene Menschen und sind es doch nur, solange wir heiter und beherzt sind; alles hängt davon ab, wie unsere Maschine zusammengesetzt ist.“[649] So wie La Mettrie den Menschen als „zusammengesetzte Maschine“ versteht, so hat Gurk diese Maschine „auseinandergenommen“; eine ironische Überspitzung des lamettrischen Materialismus. Die Maschine funktioniert aber nur, wenn ihre Einzelteile miteinander in prästabilierter Harmonie zusammenwirken. Bei La Mettrie werden alle Freuden und Wünsche des Menschen auf die Frage reduziert, ob er genug zu essen hat.[650] Entsprechend wünschen sich die Cyborgianer, das Essen möge aufhören und man möge nur von Sonnenlicht und Batterieaufladungen leben. So versuchen die Grauen bei Gurk, ins Anorganische überzugehen. „Magen spricht: ‚Wie weit sind die Versuchsreihen vorgeschritten, als Speise der Grauen Substanzen der Chemie und Kristalle herzustellen, die nicht organisch sind und den verdammenswerten unlogischen Umweg über Wurzel und Frucht, über Milch und Blut zu gehen?‘“ (46)

TUZUB 37 könnte auch eine Anspielung auf Nietzsches letzten Menschen sein, der hier radikalisiert wird. Der Maschinenmensch, oder letztlich die „Maschinenmaschine“ transzendiert nicht mehr, hat keine Ideale mehr, kennt keinen Sinn mehr und vegetiert vor sich hin in seinem unermüdlichen Zerstörungseifer. Allerdings legen die Menschen bei Gurk im Gegensatz zu Nietzsches letztem Menschen einen unvergleichlichen Fanatismus an den Tag, wenn es darum geht, alles Andere auszulöschen. Der rätselhafte Titel des Romans, *TUZUB 37* könnte eine Kurzform für die Wortfolge „*Tu*rmbau *zu B*abel“ sein.[651] Im Buch Genesis der Bibel heißt es: „Wohlan, laßt uns eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze bis zum Himmel reicht!“ (Gen 11,4). In Gurks Roman wird beschlossen: „Es werde ein Turm

[649] La Mettrie, Die Maschine Mensch, 37.
[650] Vgl. La Mettrie, Die Maschine Mensch, 35-37.
[651] Allerdings erschließt sich mir die Zahl 37 nicht.

gebaut, des Spitze bis an den äußersten Himmel reiche.“ (130) Zwar werden die Menschen in Gurks Roman nicht wie in der biblischen Geschichte zerstreut und sprechen fortan nicht verschiedene Sprachen, aber auch hier ist der Turmbau der Anfang vom Ende der „Maschinenmaschine“.

Gurks Roman ist auch deshalb eine Metapher, weil er ebenso Tiere, Pflanzen und Naturkräfte sprechen lässt, die sich in einer antiquierten, poetischen Sprache zu Wort melden. Sie alle sind traurig, voller Sorge um ihr Dasein und fürchten die Arbeitswut des Menschen, der sie unterjocht. Was die Drossel zu Anfang des Romans ausspricht, kann als dessen Programm genommen werden. „Die Maschinenmenschen des Zweckes halten uns hier, um an unserer Sinnlosigkeit ihren Sinn zu mästen und ihre Größe der Erdwirtschaft zu beweisen. Was singt oder blüht, ist zwecklos und nimmt Platz fort ohne Leistung. Ich mag nicht mehr singen! Denn da ich keine Turbine damit treibe, ist mein Gesang sinnlos.“ (5) Dass der sprachlosen Natur hier eine Stimme verliehen wird, darf als Anspielung auf einen radikalen Utilitarismus verstanden werden, der nur das für den Menschen Nützliche als erhaltenswert betrachtet. Aber warum sprechen hier die Tiere? Tiere, die im Märchen sprechen, helfen den Helden meist in einer Notsituation. Und dieser Roman ist aus einer Not heraus geschrieben, aus einer Welt in Not, die sich Faschismus, Kapitalismus, Stalinismus und Umweltzerstörung gegenübersieht. Die Grauen weigern sich, auf die Stimmen der Tiere und Pflanzen zu hören, sie machen unbeirrt weiter in ihrem Programm der Vernichtung des Individuums, der Zerstörung des Lebens und der Einebnung des Planeten zum angeblichen Nutzen des Menschen. Sie sehen nicht, dass all ihr fleißiges Tun, Machen, Handeln letztlich auf die Selbstzerstörung hinauslaufen muss. Darüber hinaus bringt Gurk mit der Verwandlung des Menschen in die Maschinenmaschine, also in den posthumanen Cyborg, treffend die immer weitergehende Abkapselung des Menschen von der Natur zum Ausdruck. Aber wer die Stimmen der Natur nicht mehr hören will, der, so könnte ein Diktum Gurks lauten, muss eines Besseren eben anders belehrt werden. Und so wie die Grauen und die Metaller hört auch der Cyborg die Natur nicht mehr sprechen, da er sie ja zu überwinden trachtet.

Gurks Darstellung der Entwicklung von der Menschenmaschine zur Maschinenmaschine ist eine Vorwegnahme der Entwicklung des Cyborg in der Postmoderne: ein Wesen, das sich von der Natur abnabelt, der sich „in die psychozoische Variante eines Ameisenhaufens verwandelt“ (Lem), in die Regierung der Spezialisten, ein Wesen, das sich der Maschine anpasst und letztlich zur Maschine wird. Der Cyborg ist bereits bei Gurk ein Zwangsmittel des Staates, wie Oswald Wiener ihn später beschreiben wird.[652]

11.2. Martin Caidin, Der korrigierte Mensch

In dem Roman *Der korrigierte Mensch* (1972) überlebt der verheiratete NASA-Testpilot Steve Austin schwer verletzt einen Flugzeugunfall in der Mojave-Wüste. Zunächst weiß der Leser nur, dass der Pilot dabei beide Beine, einen Arm und ein

[652] Vgl. Wiener, verbesserung, 177.

Auge verliert. Austin hat auch Hirnschädigungen erlitten und wird nun zum Objekt der Cyberforschung. Der Leiter des ihn behandelnden Teams, der Arzt Dr. Wells, lässt gegenüber den Cyberforschern die Bemerkung fallen, dass, wenn Austin sich angesichts seines Zustandes für den Freitod entscheide, man sich dem nicht entgegenstellen dürfe. Doch man ist entschlossen, aus Austin einen „Kyborg“ [!] zu machen. Das Büro für Sonderaufgaben der USA will Austin in eine Art Superwesen verwandeln. Der aber liegt noch im künstlichen Koma. Ein führender Bioniker, der fehlende Gliedmaßen ersetzen kann, ist Dr. Kilian, welcher erläutert: „Die Nervenbahnen des menschlichen Gehirns zu verstehen, befähigte dazu, auch künstliche Nervenbahnen zu perfektionieren, die ihrerseits den Vorteil superschneller künstlicher Gehirne boten, um die Nervenbahnen von Lebewesen genauestens nachzukonstruieren.“ (48) Austin wird nach Colorado Springs verlegt, dort holt ihn Dr. Wells ins Bewusstsein zurück. Austin erfährt von diesem zwar, wie es um ihn selbst steht, aber der Pilot erfährt von dem Kyborgprojekt vorläufig nichts. Er wäre – Wells hat es geahnt – lieber tot, doch sein Selbstmordversuch misslingt. Außerdem will er von seiner Frau nichts mehr wissen. Fortan kümmert sich die Krankenschwester Jean Manners um ihn. Im Laufe des Romans erfährt der Leser, dass dem Piloten noch mehr Körperorgane entweder verlustig gegangen oder beschädigt worden sind. Austin hat mehrere Zähne verloren, er verfügt mittlerweile über künstliche Herzklappen und künstliche Rippen. Auch Knochenstücke aus dem Schädel mussten ersetzt werden, ebenso ist sein Becken künstlich. Dr. Wells sagt: „In mancher Beziehung sind Sie schon eine künstliche Person.“ (71) Doch Austin fühlt sich unwohl mit den vielen künstlichen Dingen in seinem Körper. Zudem verursacht die Behandlung bei ihm Alpträume. Damit er in seinem Krankenbett auch an etwas anderes denkt als seine ständige Behandlung erhält er eine zweite Krankenschwester namens Kathy Norris zur Seite gestellt. Der Pilot soll rund um die Uhr von einer Frau umsorgt werden.

Dr. Wells ist vor allem daran interessiert, „daß Steve Austin mit der Zeit die Veränderungen in seinem Körper voll akzeptierte und als natürlich betrachtete.“ (73) Der Arzt erklärt dem Piloten, die Prothesen seien zwar künstlich. „Aber die Prothetik ist ebenso sehr Eitelkeit wie Nützlichkeit, und *das werden lebende Gliedmaßen sein*.“ (80) Bald erhält der Testpilot auch neue Beine. „Sie standen an der Schwelle zu einer neuen Welt von Mensch und Bionik, der Vereinigung lebenden Gewebes mit Elektronik, Stahl, Vitallium und Kunststoff und winzigen Atommotoren.“ (81) Und plötzlich wird Austin auch von Phantomschmerzen in den Beinen geplagt. Für seinen Arzt scheint jedoch der Mensch als Laborratte wichtiger zu sein denn als Patient. „Steve, Sie müssen sich immer wieder ins Gedächtnis rufen, daß Sie ein erwachsener Mensch mit dem großartigsten Computer sind, den es gibt – Ihr Gehirn.“ (89) Sein Herzschrittmacher arbeitet mit einem Plutoniumisotop. Darüber hinaus hat es die Bionik ermöglicht, Steve einen neuen Arm zu geben, der kräftiger ist als der alte und mittels elektrischer Impulse funktioniert. Das bionische System und das noch übrig gebliebene physiologische System entfalten im Laufe der Zeit eine gegenseitige Verträglichkeit. Mit Hilfe der Maschinen in seinem Körper entwickelt Austin übermenschliche Kräfte. Immer öfter wird er

physiologischen Leistungstests unterzogen. Er unterbietet den Weltrekord über 100 Meter Laufen, gleiches gilt für das Schwimmen; er hält Temperaturen zwischen -60° C und +54° C problemlos aus. Doch Austin fühlt sich halb als Mensch, halb als Maschine, was für ihn psychisch zum Problem wird. Alle Menschen außer Dr. Wells und Jean Manners weist er von sich. Um ihn psychisch zu stabilisieren, darf er wieder seinen alten Beruf zurückkehren: Man lässt Austin wieder fliegen. Später geht er wieder eine Beziehung mit einer Frau ein, der Krankenschwester Kathy Norris. Mit Hilfe seiner Kräfte gelingt es ihm bei einer zufälligen Begegnung, Schulkinder aus einem brennenden Bus zu retten. Schließlich verpflichtet der Chef des Büros für Sonderaufgaben Austin für besondere Geheimdienstmissionen. Seine Kräfte, seine Schnelligkeit und seine Intelligenz, so der Chef für Sonderaufgaben, zeichneten ihn besonders für solche Spezialaufträge aus. Der frühere Testpilot lässt sich überreden und spioniert daraufhin für die USA in Surinam und in Ägypten. Erst als es ihm gelingt, seiner Mitarbeiterin, der Agentin Tamara, in die er sich überdies verliebt hat, in der Wüste Sinai das Leben zu retten, findet er sein psychisches Gleichgewicht wieder.

Man kann Caidins Roman, der später als Fernsehserie *The Six Million Dollar Man* ausgestrahlt wurde, als typisch für die Cyborgkonzeption bezeichnen. Ein Mensch, der durch einen schweren Unfall seinen Lebensmut verloren hat, erhält eine zweite Chance. Das Pentagon lässt es sich einiges kosten, um aus einem Testpiloten einen Cyborg zu schaffen, der beinahe unverwundbar ist. Kaum ein Mensch dürfte geeigneter sein, die Aufgaben eines Spions wahrzunehmen, der zumindest nach außen hin auf den ersten Blick noch wie ein Mensch aussieht. Dieser Roman ist ein Beispiel für die in den USA vorherrschende ethische Strömung des Utilitarismus. Die Regierung wünscht sich, dass die Gelder, die sie in die Forschung steckt, sich angemessen und mit entsprechenden Ergebnissen und Gewinnen amortisieren. Steve Austin gewinnt den Lebensmut erst wieder zurück, als er merkt, dass er für die Gesellschaft nützlich ist. Er rettet Schulkinder aus einem brennenden Bus, er darf für sein Vaterland spionieren. Die Regierung will einen maximalen Nutzen aus ihrem neuen Agenten ziehen. Als er sich bei seinem ersten Einsatz verletzt, weiß die Regierung, dass das kaputte Bein sofort durch ein neues ersetzt werden kann. Austin muss also nicht lange genesen, sondern ist sofort wieder einsatzfähig. Die Aufrüstung des Testpiloten ist von langer Hand vorbereitet worden. Mit sanftem Druck und psychologischen Tricks wird Austin dazu gebracht, sich zum Spion ausbilden zu lassen. Eine andere Chance bietet man ihm nicht, seine zweite Karriere ist also vorgezeichnet. Austin ist für die Regierung ein Experiment am lebenden Menschen unter der Maxime außenpolitischer Erfolge. Da hat die Regierung aber Glück gehabt, in Steve Austin ein Individuum gefunden zu haben, das sich mit seinem Vaterland identifiziert. Dr. Wells ist es, der Austin beständig daran erinnert, dass der neue Körper wie eine Maschine funktioniere bzw. zu funktionieren habe: „In mancher Beziehung sind sie schon eine künstliche Person.“ (71) Bei Dr. Wells wird das Gehirn zu einem großartigen Computer, der Herzschrittmacher besitzt ein Plutoniumisotop, seine Muskeln sind aus Silastik und

Vitallium, sein Körpergewebe enthält dissimulierende Metalle. Sein Körper ließe sich sogar so manipulieren, dass er Tag und Nacht arbeiten könnte. „Wenn Herz und Kreislauf und Gehirn und Atmung funktionieren, könnte ein Mensch tage- und nächtelang laufen. Seine Beine – Ihre Beine werden ganz einfach durch die winzigen elektromagnetischen Ladungen der Gehirnimpulse motiviert." (96) Steve Austin soll funktionieren. Dazu wird er auf seinen Körper reduziert, und seine Empfindungen sind dabei von untergeordneter Bedeutung. Der Mensch ist nur etwas wert, sofern er etwas leistet, und das Einverständnis des Individuums wird mehr oder weniger erzwungen. Hier wird La Mettries Programm von der „Maschine Mensch" in radikalisierter Weise realisiert. Zwar spricht La Mettrie noch davon, dass die Zustände der Seele mit denen des Körpers in Wechselbeziehung stünden.[653] Andererseits ist die Seele für La Mettrie nur ein „leerer Begriff".[654] Alles, was zum Leben der menschlichen Maschine gehöre, geschehe bloß rein mechanisch: das Senken der Augenlider bei Gefahr, das Verengen der Pupillen bei Tageslicht, das Schlagen des Herzens, das Atmen der Lungen usw.[655] In dieser Reduktion des Menschen auf die Maschine liegt bereits eine Manipulation. Der Mensch soll der Berechenbarkeit unterworfen werden, damit man ihn formieren, dressieren, disziplinieren und drangsalieren kann (Foucault), wie es mit Steve Austin ja auch geschieht. Die materialistische Reduktion der Seele ist in diesem Roman auch eine Form von körperlicher Machtausübung durch die Organe des Staates.

11.3. Das Volk der Borg in *Star Trek*

Eine ausgereifte Idee der Cyborgisierung des Menschen gibt es in der Science-Fiction-Serie *Star Trek* im Volk der Borg. Diese sind im Grunde eine Umkehrung von Androiden wie Data oder Andrew Martin. Während diese die Maschine ins Organische wenden, wenden die Borg das Organische ins Maschinelle. Die Borg haben einen einzigen kollektiven Geist, was eine Bedrohung des menschlichen Individualismus darstellt.[656] In ihrem völlig emotionslosen Kollektiv, das von einer Königin beherrscht wird, die sich und ihr Volk als Anfang und Ende des Universums begreift, ist für Freiheit und Individualität kein Platz.[657] Die Borg ziehen durch das Universum auf der Suche nach immer neuen Völkern, deren Körper und deren Wissen sie sich einverleiben wollen. Borg erlangen dieses Wissen nicht, indem sie selbst forschen, sondern indem sie fremde Wesen assimilieren und sich so das Wissen aneignen; so gesehen arbeiten sie plagiatär. Sie glauben, mit dem Wachstum ihres Wissens steigere sich auch ihre Überlegenheit gegenüber anderen. Aber die Borg geben für das Einverleiben nichts zurück. Sie sind Eroberer und keine Händler. Es gibt kaum ein Volk, das sich ihrer Waffentechnologie erwehren

[653] Vgl. La Mettrie, Die Maschine Mensch, 43.
[654] Vgl. La Mettrie, Die Maschine Mensch, 97.
[655] Vgl. La Mettrie, Die Maschine Mensch, 103.
[656] Vgl. Appleyard, Aliens, 259.
[657] Vgl. Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 105.

könnte. Sich den Borg in den Weg zu stellen, hat keinen Zweck; bekannt ist ihr Spruch: „Widerstand ist zwecklos.“[658] Die Borg kennen nur den Willen zur Eroberung, sie kennen keine Schuldgefühle und keine Diplomatie. Verhandlungen und Kooperation gibt es nur, wenn die Borg sich existentiell bedroht fühlen.

Wenn sie auf einem Eroberungszug sind, agieren sie unter anderem mit Injektionsröhren, mit denen sie Nanosonden in die Körper eroberter Wesen injizieren, es findet ein Angriff auf die Blutzellen der fremden Organismen statt. Hier wird Nanotechnologie verwendet, die für den menschlichen Organismus schädlich ist und zu einer schnellen Verwandlung in einen Cyborg führt. Die Borg realisieren die Philosophie einer transhumanistisch orientierten Nanotechnologie. Sie sind den Menschen körperlich überlegen und verfügen über ein hohes technisches Wissen. Man könnte die Borg auch als die realisierten Kriegsroboter betrachten, von denen C.H. Gray gesprochen hat.[659] Die Gesellschaft der Borg ist durch und durch militaristisch und lebt von der Repression des Anderen. Ihr großer Traum sind Effizienz und Perfektion. Ihre Intellektualität steht jedoch auf tönernen Füßen, da ihr Wissen nur assimiliert ist und sie sich nicht inhaltlich damit auseinandersetzen. War es die „Größe der Römer, den Geist zu ehren, den sie selber nicht hatten,“[660] so gibt es bei den Borg eine solche Ehre nicht mehr. Über Empathie verfügen sie ebenfalls nicht, denn sie sind nicht fähig, sich in den Anderen hineinzuversetzen.

Ein Borgschiff hat die Form eines riesigen Würfels oder einer riesigen Kugel aus Dutzenden von Ebenen mit hunderten enger Gänge und blinkender Schalttafeln, die eine düstere Atmosphäre schaffen. Ein Mensch könnte sich darin nicht heimisch fühlen, wohl aber ein zweckorientierter Borg, der keine Heimat kennen darf außer den dunklen Weiten des Weltraums.

Die Borg haben eine ausgesprochen homogene Philosophie entwickelt, die allerdings keinen Widerspruch duldet. Der Vorwurf der Borg an die Menschen lautet, launenhaft, widersprüchlich und desorganisiert zu sein. Man debattiere über Entscheidungen, Aktionen würden hinterfragt. Jedes Individuum habe das Recht auf seine unbedeutende Meinung. Den Menschen mangele es laut Auskunft der Borg an Zusammenhalt und Größe.

Die Borg haben ein gigantisches Bewusstsein, es herrscht eine Harmonie von Zweck und Gedanken, es gibt keine Unentschlossenheit und keine Zweifel. Sie demonstrieren die Sicherheit und die Stärke eines vereinigten Willens. Furcht, Ärger, Eitelkeit oder Mitgefühl sind Emotionen, die die Borg im Prinzip zwar kennen, die sie selbst aber abgelegt haben. Sie haben ihr triviales ichbezogenes Leben überwunden und wurden mit einem angeblich höheren Lebenssinn „wiedergeboren“. Sie sind überzeugt davon, den Weg vom Chaos zur Ordnung zu gehen. Für die Borg gilt ein Individuum nichts. Deshalb gibt es kein Ich, sondern nur ein Wir.

---

[658] Allerdings zeigt sich in der Raumschiff-Voyager-Doppelfolge *Scorpions* doch, dass es zumindest ein Volk gibt, dem es gelingt, erfolgreich gegen die Borg zu kämpfen, das allerdings sich auch als Gefahr für die Menschheit auf Erden erweist: Spezies 8472. Die Nummer ist eine Borgbezeichnung, die das Team von Raumschiff *Voyager* übernimmt.

[659] Vgl. Gray, cyborg citizen, 84-86.

[660] Hohl, Die Notizen, 384.

„Wir sind Borg!“ ist ein oft geäußerter autoreferentieller Satz, um den Glauben an die eigene Überlegenheit nach außen zu demonstrieren. Er bedeutet aber auch die Leugnung der eigenen Vergangenheit und die Zurückweisung jeder Schwäche. Die Borg sind von der Richtigkeit ihrer Philosophie überzeugt, die auch lauten könnte: „Wir sind der Weg und die Wahrheit und das Leben!“ (vgl. Joh 14,6).

Simon Spiegel meint, Menschlichkeit sei nicht allein eine Frage der Intelligenz. Die Borg in *Star Trek* seien aus zwei Gründen unmenschlich: sie hätten keine Emotionen und seien keine Individuen.[661] In der Tat kennen die Borg keine Freundschaft und keine zwischenmenschliche Beziehung. Es gibt keine Privatsphäre und keine Rückzugsräume. Borg schlafen nicht, sondern sie „regenerieren“ stehend in einem Alkoven. Sie wollen funktionieren, sie sind nicht ausgelassen, kennen keinen Witz und keinen Spaß. Sie haben höchstwahrscheinlich keinen Geschlechtsverkehr und vermehren sich daher allein durch die Assimilation anderer Völker. Dennoch sind auch die Borg menschliche Wesen, aber sie wissen nicht, was es bedeutet, ein Mensch zu sein.

Da die Borg keine Individualität kennen, funktionieren sie „wie Zellen eines Gesamtorganismus. Über Subraumkanäle verbunden, hat jeder Borg Zugang zum Wissen des gesamten Kollektivs, das ihm wiederum seine Aufträge zuweist.“[662] Einerseits gibt es eine streng hierarchische Struktur, andererseits verfügen die Borg über dezentrale, selbstorganisierende Systeme. Sie assimilieren gewaltsam andere Kulturen, aber sie verstehen nicht, warum man ihnen Widerstand leistet, weil Einssein mit den Borg ihrer Meinung nach das Beste sei, was anderen passieren könne.[663]

Christoph Spehr sieht in den Borg eine Metapher auf den Kapitalismus. „Man kann den Kapitalismus den eigenen kulturellen Gegebenheiten anpassen, man darf einen afrikanischen Sozialismus erfinden, man kann das Patriarchat ‚feminisieren’ und das internationale Institutionensystem von seiner einseitigen ‚Whiteness’ dekonstruieren. Man darf es nur nicht abschaffen.“[664] Der progressive Alienismus (= Kapitalismus) habe heute keine Kommandobrücke mehr, die für das Ganze zuständig wäre. Das Leben im Borg-Kollektiv zeichne sich einerseits durch Kälte, andererseits durch Einsamkeit aus.[665] Die Borg vertrauten der überlegenen Stärke dieses Kollektivs, seien aber verunsichert, wenn ein einzelner auf sich allein gestellt sei. „Auch im Kollektiv sind die einzelnen Borg nicht gleich; nur stellt sich für einen Borg diese Frage gar nicht mehr; Gleichheit, Verfügung, Entscheidungsmacht, alle diese Fragen sind aus der Perspektive der Borg ‚irrelevant’. Es geht um ‚Optimierung’.“[666] Der einzelne Borg sei kein Individuum, sondern Funktion einer Matrix. Der assimilierte Borg habe zwar seine Erinnerungen und seine Vorge-

[661] Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 269.
[662] Spehr, Die Aliens sind unter uns! 132.
[663] Vgl. Spehr, Die Aliens sind unter uns! 132
[664] Spehr, Die Aliens sind unter uns! 133.
[665] Vgl. Spehr, Die Aliens sind unter uns! 133f.
[666] Spehr, Die Aliens sind unter uns! 134.

schichte, diese aber würden unterdrückt. Die meisten Borg müssten schwer arbeiten und hätten nicht die Macht, über Entscheidungen und Ziele zu bestimmen. Jeder Borg sei austauschbar. Fragen, auf die sie keine Antwort haben, würden mit dem Wort „irrelevant!“ abgetan.[667] Man könnte sagen, dass die Technik das quasireligiöse Fahrzeug der Borg ist. Alles andere oder auch eine in ihren Augen falsch oder unangemessen angewandte Technik gilt als „ineffizient“ oder eben „irrelevant“.

Das Einssein mit den Borg, so Spehr weiter, sei zugleich eine Lüge, denn bei den Borg herrschten verschiedene Formen faschistischer Gewalt: Terror, Apartheid, Totalitarismus, Vernichtung, Abhängigkeit.[668] Spehr gibt folgendes Urteil über die Borg-Kultur ab. „Sie stärkt das, was ist, ergänzt es, verbessert es. Der Maßstab ist nicht die Subjektivität derer, die Emanzipation begehren; der Maßstab ist die Verfeinerung, Komplettierung, Perfektionierung der Gesellschaft, des alienistischen Kollektivs.“[669] Spehr Auffassung, die Borg stellten eine faschistische Gesellschaft dar, kann ich nur zustimmen. Wenn ein Borg stark beschädigt wird, dann wird nicht mehr versucht, ihn zu „reparieren“, sondern er wird deaktiviert (= getötet) und in seine Einzelteile zerlegt, um diese wiederzuverwenden. Man könnte darin eine technologische Interpretation des Faschismus oder eine Metapher auf diesen erblicken: „Du bist nichts, dein Volk ist alles.“

Die Borg aus *Star Trek* sind eine Form derjenigen Cyborgs, die sich die Post- und Transhumanisten als Zwischenstation des Menschen auf dem Weg in den Computer vorstellen. Sie haben nämlich die Vorstellung, „daß unsterbliche, vormals menschliche Individuen ohne die Schranken ihres materiellen Körpers im virtuellen Raum existieren werden und beliebig zu neuen, kollektiven Einheiten verschmelzen können.“[670] Für die Posthumanisten handelt es sich um neue Gemeinschaften von Menschen, aber diese Gemeinschaften sind nur scheinbare, denn „Gemeinschaft bedeutet [für die Posthumanisten] die simple Vervielfachung von Kommunikationsmöglichkeiten und nicht von individuellen Akten des Verstehens.“[671] Stimmt man Spehrs These zu, dann ist folglich auch der Posthumanismus eine neue Form des Faschismus.

11.4. José Palinha, Robocop

Der Film *Robocop* (USA 2014), Remake des gleichnamigen Streifens von 1987, inszeniert ebenfalls den Unfall eines Menschen, der zum Krüppel wird, um das Thema Cyborg in Gang zu setzen.

Die USA setzen weltweit Roboter ein, um ihre imperialistische Herrschaft über andere Länder, etwa über den Iran, den sie besetzt halten, fortzuführen. Doch die amerikanische Öffentlichkeit will nicht, dass solche Roboter im eigenen Land als

---

[667] Vgl. Spehr, Die Aliens sind unter uns! 135f.
[668] Vgl. Spehr, Die Aliens sind unter uns! 136-160.
[669] Spehr, Die Aliens sind unter uns! 181f.
[670] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 370. Solche Einheiten haben nichts zu tun mit jenen vergemeinschafteten Menschen, die Olaf Stapledon in seinem Roman *Last and First Men* visioniert.
[671] Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 410.

Polizisten eingesetzt werden, aus Angst, die Roboter könnten willkürlich töten, da diese keine Gefühle kennen. Der Polizist Alex Murphy wird bei einem Brandanschlag einer kriminellen Bande so schwer verletzt, dass sein Körper kaum noch lebensfähig ist. Deshalb wird Dr. Norton von der Firma Omnicorp damit beauftragt, aus Alex Murphy einen Cyborg zu machen. Sellars, der Firmenchef, hat die Idee, fortan Cyborgs statt Roboter als Polizisten zu entwickeln und dann einzusetzen, denn bei einem Wesen, das wenigstens zur Hälfte ein Mensch sei, könnten die Menschen sicher sein, dass sie Gefühle hätten. Murphy wird in ein künstliches Koma versetzt, damit man aus ihm in monatelanger Arbeit einen Maschinenmenschen formen kann. Als Murphy aus der Bewusstlosigkeit geholt wird und erfährt, dass von ihm nur noch der Kopf, ein Arm und die Lunge übrig sind, der Rest aber durch Maschinenteile ersetzt wurde, will er sterben. Doch Dr. Norton kann ihn davon überzeugen, weiterzuleben. Murphy ist jedoch kein eigenständiges Wesen mehr, denn ihm kann auf Knopfdruck das Bewusstsein ausgeschaltet werden, so dass er ohnmächtig wird. Dem Restkörper werden Proteine, Fette, Mineralien und Kohlehydrate künstlich zugefügt. Murphy wird nun in einem Militärforschungslabor verschiedenen Kampftests unterzogen. Der „Faktor“ Mensch mit seinen Gefühlen kann aber nicht abgeschaltet werden. Der frühere Polizist ist vor allem für die Forschung als Objekt interessant, das manipuliert werden kann. So sagt Dr. Norton: „Das Bewusstsein ist nicht mehr als die Verarbeitung von Informationen. Ich werde ihn modifizieren. Er wird den Unterschied gar nicht merken.“ Wenn Murphy im Kampf getestet wird, hat nicht er die Kontrolle über seinen Körper, sondern die Wissenschaftler, die ihn entwickelt haben, und die seinen Körper bei Bedarf einfach auf Knopfdruck lahmlegen können. Als „Kampfmaschine“ hat er kaum noch Zeit für seine Frau und seinen Sohn, die aber beide weiter seine Nähe suchen. Bald erhält Alex eine Menge Daten über Verbrechen in Detroit seit dem Jahre 2011, denn er soll nun das tun, wozu ein normaler Polizist in dieser Stadt nicht mehr fähig ist: mit Hilfe der Daten im Kopf einen Straftäter sofort erkennen und festnehmen. Aber diese Informationsflut, die über Murphy hereinbricht, wirkt auf ihn so intensiv, dass er zusammenbricht. Aus diesem Grund senkt man künstlich seinen Dopaminspiegel, was aber zur Senkung seiner emotionalen Fähigkeiten führt, so dass er Schwierigkeiten hat, seine Frau und seinen Sohn wiederzuerkennen. Murphy beginnt, nur noch Befehle zu erteilen; auf eigene Faust stellt er Ermittlungen in seinem eigenen Fall, dem Brandanschlag, an. Mehr und mehr wird er zum „Roboter“, der seine Freunde nicht mehr erkennt, und Menschen nur noch in das Schema „gefährlich – ungefährlich“ einstuft. Dr. Norton glaubt zwar weiterhin, den Cyborg kontrollieren zu können, aber Firmenchef Sellars ist davon nicht mehr überzeugt.

Die Geschichte um den Cyborg-Polizisten wird mehr und mehr zum Politikum, das der Firmenführung entgleitet. Politiker, die sich gegen die beginnende Cyborgisierung der Polizei zur Wehr setzen, werden mundtot gemacht. Bald darf Murphys Frau ihren Mann nicht mehr sehen und soll zum Schweigen verpflichtet werden. Murphy gelingt es, die Priorität des Systems zu umgehen und das Verbrechen zu untersuchen, das an ihm selbst verübt wurde. Damit verstößt er jedoch gegen

das geltende Gesetz. Sein Dopaminspiegel, der zuvor künstlich gesenkt worden war, um ihn zum „Roboter“ zu machen, normalisiert sich langsam wieder. Es gelingt ihm, die Bande, die den Anschlag auf ihn durchgeführt hatte, ausfindig zu machen und zu eliminieren. In der Gesellschaft wird der Einsatz von Cyborg-Polizisten kontrovers diskutiert. Es gibt Stimmen bei Omnicorp, die sagen, der Vorteil von Cyborg-Polizisten bestehe darin, dass Maschinen frei von Korruption seien. Aber wie ist es um den Status eines Cyborgs bestellt? Denn es gibt auch die Meinung, dass Alex Murphy kein Mensch sei, sondern Eigentum von Omnicorp. Sellars erklärt, man habe einen Helden erschaffen, und er fragt sich, was passiere, wenn er zu reden anfange. Er könnte Firmengeheimnisse ausplaudern, oder offenbaren, er habe seine Frau nicht sehen dürfen, vor allem aber könnte er den Missbrauch anprangern, mit dem man ihn zum Cyborg gemacht habe. Es zeigt sich, wie schwer es ist, mit einem Cyborg in der Öffentlichkeit umzugehen. Um all diese Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen, will Sellars Murphy sterben lassen, das heißt er soll nicht wieder „eingeschaltet“ werden. Dr. Norton aber will „seinen“ Cyborg retten. Als Murphy erkennt, dass Sellars ihn im Zustand der ewigen Bewusstlosigkeit belassen will, tötet er ihn. Im Kampf gegen Roboter, die noch im Auftrag des verstorbenen Sellars handeln, ist der Polizist sehr schwer verletzt worden, weshalb Dr. Norton für ihn einen neuen Körper entwickelt. Am Ende des Films erhalten die Zuschauer die Nachricht, dass der Präsident der USA die gesetzliche Regelung gegen die serienweise Herstellung von Cyborgs nicht abschafft. Dr. Norton gibt zu, dass seine Handlungsweise falsch gewesen ist.

Anders als in Caidins Roman leistet hier der Cyborg Alex Murphy aktiven Widerstand gegen eine Firma, die ihn als bloßes Forschungsobjekt missbraucht und ihm als Subjekt nicht gerecht werden will. Andererseits ist seine Autonomie auch intensiver bedroht als die von Steve Austin. Zunächst kann von Autonomie gar nicht die Rede sein, da Murphys Bewusstseinszustand von einem anderen kontrolliert wird, der ihn in eine Ohnmacht versetzen kann, wann immer er will. Der Firmenmitarbeiter Mattox geht sogar so weit zu sagen, dass Murphy jemand sei, der der Firma Omnicorp *gehöre*. Damit hätte Murphy den Status eines Sklaven. Und genauso wird er ja auch behandelt. Er hat kaum Gelegenheit, etwas für sich selbst zu tun, etwa seine Familie zu besuchen, die ihn weiterhin unterstützt. Er wurde zum Cyborg gemacht, ohne gefragt worden zu sein, weil die Alternative nur der Tod gewesen wäre, wozu der Polizist sich anfangs auch entschlossen hatte. Alex Murphy ist bei alledem ein Spielball anderer Menschen, die mit ihm machen, was sie wollen, was dazu führt, dass er ihrer Gewalt ausgesetzt ist. Ständig muss er Kampftests absolvieren, sein Dopaminspiegel wird ohne sein Einverständnis gesenkt, er wird gegen seinen Willen „abgeschaltet“, seine Handlungen werden ständig überwacht, und er wird ungefragt einer Datenflut ausgesetzt. Ein autonomer Mensch ist er also nicht. Es ist daher kein Wunder, dass er sich gegen eine solche Behandlung zur Wehr setzt, so gut er eben kann. Die Menschen, die Macht über ihn ausüben, handeln gegen Kants Kategorischen Imperativ. Wir sehen, dass es nicht möglich ist, eine Anthropologie zu schreiben, ohne die Ethik mit zu

berücksichtigen. Kant fordert den Menschen als ein autonomes Wesen, das heißt als ein Wesen, das einen freien Willen hat und nach diesem Willen handeln kann. Frei von aller Fremdbestimmung hat das Individuum die Verpflichtung, sich nach Vernunftgrundsätzen die sittlichen Gesetze des Handelns selbst zu geben. Kant schreibt, „[W]as kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann."[672] Murphy tut also nichts anderes als sein Sklavendasein abzuschütteln und seine Autonomie wiederzugewinnen, womit er ein Menschenrecht einfordert. Aber ist dieser Cyborg noch ein Mensch? Sind Cyborgs überhaupt Menschen? Oder was sind sie für Wesen?

Die Vertreter der Firma Omnicorp sind jedenfalls Ideologen des Informationszeitalters. Dr. Norton bringt die Auffassung seiner Firma auf den Punkt, als er sagt: „Das Bewusstsein ist nicht mehr als die Verarbeitung von Informationen." Hier irrt er aber. Bewusstsein ist auch begleitendes Mit-Wissen (*con-scientia*) dessen, was ich gerade tue oder wahrnehme. Es ist nicht eine bloße Folge von Denkakten, die mein Tun oder Wahrnehmen begleiten, sondern eine Möglichkeit, die Kompetenz der Kontrolle des eigenen Tuns abzurufen. Man ist sich nicht nur dessen bewusst, was man tut oder wahrnimmt, sondern auch dessen, was man auf eine Nachfrage hin kommentieren oder kontrollieren könnte.[673]

Dieser Film ist auch eine Metapher auf die Frage, wie das Wesen des Menschen sich in Zukunft entwickeln könnte. Es besteht die Tendenz, den Menschen den Maschinen anzugleichen, die er für seine Zwecke erfunden hat. So wie das Konzil von Chalkedon im Jahre 451 die dogmatische Formel verkündete, Jesus Christus sei *ganz* Mensch und *ganz* Gott,[674] so könnte diese Formel in säkularisierter Form heute lauten: Der Cyborg ist *ganz* Mensch und *ganz* Maschine.

11.5. Max Barry, Maschinenmann

Wie bei den Stories *Der korrigierte Mensch* und *Robocop* dreht es sich bei Max Barrys Roman *Maschinenmann (Machine Man)* von 2011, der in der ersten Person Singular geschildert wird, ebenfalls um einen Menschen, der durch einen Unfall schwer verletzt wird. Interessant ist, dass der Protagonist schon von klein auf eine Lokomotive *sein*, und nicht wie andere Kinder nur mit Lokomotiven *spielen* will.

Der 35-jährige Werkzeugchemiker Charlie Neumann arbeitet bei der Firma Better Future, als er bei einem Arbeitsunfall ein Bein verliert. Neumann schämt sich zunächst seiner Amputation und lehnt eine Prothese ab. Mit der Prothese würde er zu jemandem gemacht, der er nicht sein will. Doch als die Prothetikerin Lola Shanks sich sehr rührend um den Patienten kümmert – denn zunächst einmal liegt Neumann im Krankenhaus – verliebt dieser sich in sie. Sie kann Charlie dazu

[672] Kant, Grundlegung, BA 98 (Weischedel 7, 81).
[673] Vgl. Stekeler-Weithofer, Denken, 126.
[674] Vgl. Wohlmuth, Konzilien I, 86.

bringen, die Prothese anzunehmen. Schneller als erwartet arbeitet Charlie wieder bei seiner Firma und er beginnt, mit der Prothese zu experimentieren, damit er sich besser setzen kann. Er erfindet für sich selbst eine bessere Prothese, die mehrere kleine Motoren enthält und sogar online mit dem Routenplaner kommunizieren kann. Charlie ist so begeistert von seiner Prothesenarbeit, dass er den nächsten Unfall absichtlich herbeiführt. Er verliert sein zweites Bein. Zunächst glaubt das medizinische Personal des Krankenhauses, er sei masochistisch veranlagt oder selbstmordgefährdet, und Charlie gelingt es nur langsam, es vom Gegenteil zu überzeugen. „Mein Ziel ist nicht Schmerz. Der Schmerz ist ein Nebeneffekt des menschlichen Körpers, der so mangelhaft ist, dass man wesentliche Verbesserungen nur erreicht, wenn man das Vorhandene ausrangiert und ganz von vorn anfängt.“ (88) Von dieser Einstellung ist Lola als Prothetikerin ganz begeistert. Der Krisenmanagerin von Better Future, Cassandra Cautery, erklärt Charlie ebenfalls, er habe sich in der Firma Ersatzbeine hergestellt, weil die neuen künstlichen Beine, die Contours genannt werden, eine Verbesserung darstellten. Doch Neumann bemerkt auch, dass sein Körper zum Feind seiner Gedanken wird. „Mein Körper wehrte sich. Er teilte mir mit, dass er keine Teile mehr verlieren wollte. Das ärgerte mich, weil ich geglaubt hatte, diese Phase schon hinter mir zu haben. Mein Körper sollte endlich einsehen, dass ich von inneren Organen keine Befehle entgegennahm.“ (97) Als er in seine Firma zurückkehrt, wird er als Avantgardist der Prothetik begeistert empfangen. Neumann soll an diesem Projekt weiter arbeiten und erhält eine eigene Produktlinie. Bis zum nächsten Unfall dauert es nicht lange, und Charlie erhält eine Ersatzhand. Überdies wird sein Körper mit Elektroden ausgestattet, um Signale aus dem Gehirn in motorisierte Bewegungen umsetzen zu können. Die Leitung von Better Future versucht jedoch von jetzt an, jeden Kontakt zwischen Charlie und Lola Shanks zu unterbinden. Sie treffen sich trotzdem in einem Café. Lola berichtet, Charlies Patientenakte sei im Krankenhaus vernichtet worden. Doch noch im Café wird Charlie von Wachleuten seiner Firma überwältigt und Lola von dem Wachmann Carl schwer verletzt. Fortan wird Charlie bei Better Future rund um die Uhr überwacht; auch Lola hält sich nun dort auf. Von ihr erfährt Charlie ihre Lebensgeschichte: Dass sie von Kindheit an einen Herzfehler hatte, und ihr Vater sich bei Arbeitsunfällen in seiner Firma mehrfach verstümmeln ließ, um mit dem Schadenersatz, den er dafür erhielt, das Geld für die Operationen seiner Tochter aufzubringen. Lola hat ein Stahlherz bekommen, doch die Ärzte von Better Future haben es herausgeschnitten und durch ein anderes Herz ersetzt. Nur wenn Charlie verspricht, weiter für die Firma zu arbeiten, soll Lola ihr altes Herz zurückerhalten. Charlie versichert ihr, das zu tun. Zudem entdeckt er, dass seine künstlichen Beine über solch enorme Kraft verfügen, dass sie einen Rollstuhl aus Stahl zerquetschen können. Charlie erweitert seinen Horizont, interessiert sich nicht nur für die Prothetik selbst, sondern auch für die Wiederherstellung des Tastsinns und forscht auch in diese Richtung. Er entwickelt Arme mit Servoantrieb und sensorischer Rückmeldung und denkt über ein Konzept nach, mit dem man besser hören kann.

Charlie ist so erfolgreich, dass Cassandra Cautery ihn zum Vorstandsvorsitzenden der Firma zitiert, der mit dessen Arbeitsergebnissen sehr zufrieden ist und seinerseits eine neue Idee hat: Charlie soll Supersoldaten entwickeln, die ein Exoskelett besitzen. Der Prothetiker ist indes zu hochmütig dafür, seinen Egoismus auch gegenüber seinem Chef zurückzuhalten, als er ihm sagt: „'Ich will die Körperteile für mich selbst machen', erklärte ich. ‚Ich sage Ihnen jetzt, was *ich* will', antwortete der Manager. ‚Ich will, dass Sie unsere Versuchspersonen unterstützen. Dass Sie ihnen helfen, sich an das Leben mit *besseren Körperteilen* zu gewöhnen. Das ist jetzt Ihr Schwerpunkt. Nicht die Entwicklung'." (220) Selbstverständlich ist Charlie schwer enttäuscht, aber als er erfährt, dass auch Lola zu den Versuchspersonen gehört, wird er so wütend, dass er den Vorsitzenden mit einem kräftigen Fußtritt durch das Glas der Firmenwände hinausbefördert und dieser beim Sturz in die Tiefe ums Leben kommt. Charlie springt ihm hinterher. Seine Contours sind nicht nur außerordentlich kräftig, sondern auch so konstruiert, dass sie einen Sprung auch aus größeren Höhen gut abfedern können. Jetzt zeigt sich, zu welcher Menschenverachtung Charlies Haltung als Menschenverbesserer mittlerweile geführt hat.

> „Nur wenige Meter weiter lag der Manager. Aus der Nähe sah er auch nicht besser aus. Ich fühlte mich elend, dann wurde ich wieder wütend, denn wenn der Manager bessere Körperteile gehabt hätte, wäre ihm nichts passiert. Er wäre auf Maschinenbeinen herumgelaufen und hätte mich nicht in diese Situation gebracht. Was war das für ein Vorstandsvorsitzender, der ein Projekt zur Herstellung künstlicher Körperteile aufzog und selbst keine hatte? Einfach grotesk. Aufgebracht starrte ich diesen biologischen Abfall an." (225)

Mit seinen künstlichen Beinen ist Charlie überdies schneller als die ihn verfolgenden Wachleute der Firma. Doch trotz der Ermordung des Vorstandsvorsitzenden holt die Managerin Cautery Charlie ins Team von Better Future zurück, eine Mordanklage gibt es nicht. Zwar soll Charlie noch bessere Contours erhalten, aber um den Preis, sich vollständig in einen Cyborg zu verwandeln, auch sein Rumpf und sein Rückgrat sollen künstlich werden. Auch er, so die Managerin, sei eine Versuchsperson. Sie fragt ihn nach der Grenze zwischen Mensch und Maschine. „'Wo ziehen Sie den Schlußstrich, Charlie? Neue Beine, neue Arme. Nur so aus Neugier. Wann sagen Sie, okay, jetzt bin ich zufrieden?' Ich riss die Augen auf. Was für eine merkwürdige Frage. Man hörte nicht einfach auf, Dinge zu verbessern. Einen Punkt zu erreichen, wo alles so gut war, wie es sein konnte – eine schreckliche Vorstellung. Da konnte man sich gleich zum Sterben hinlegen." (290f.) Es dauert mehrere Wochen, in denen Charlie endgültig in einen Cyborg verwandelt wird. Er hat nun nicht nur künstliche Beine, sondern auch künstliche Arme, einen künstlichen Torso, und auch alle inneren Organe sind entfernt worden. Dafür befinden sich Unmengen von Kabeln und Schläuchen in seinem Körper. „Über Nasenrücken, Stirn und Kinn liefen schwarze Ringe. Das waren die einzigen Reste von Haut, die ich noch hatte. Alles andere war aus Metall." (311) Nachdem Charlie den ebenfalls zum Cyborg umgewandelten Wachmann Carl aus Eifersucht

ermordet hat, erklärt Cautery unverhohlen, dass Charlie seine Eigenständigkeit als Person nun aufgeben müsse: „Wir hatten tatsächlich vor, passive Tests zu machen. Aber Sie müssen das aus der Warte der Firma sehen. Sie sind ein Vermögenswert. Vermögenswerte mit Gefühlen können wir uns nicht leisten. Vermögenswerte, die sich verlieben oder Leute durch Fenster kicken. Der einzige Ansatz für uns, diese Situation zu steuern, ist die vollkommene Kontrolle über alles, was Sie tun.“ (335f.) Charlie bemerkt, dass sein Körper ihm nicht mehr gehorcht und er von einem Firmenmitarbeiter mit Hilfe eines Computers ferngesteuert wird. Damit ist seine Entwicklung jedoch noch nicht zu Ende. Jahre später erwacht Charlie und findet sein Bewusstsein in einem Kasten eingesperrt wieder. Von Lola erfährt er, dass er jetzt eine Halbleiterplatte ist: er existiert nur noch als reiner Gedanke oder Bewusstseinsstrom in einem Elektrokasten. Damit hat sich – in etwas anderer Form als gedacht – sein Kindertraum erfüllt, eine Lokomotive sein zu wollen.

Ähnlich wie bei den Geschichten *Der korrigierte Mensch* und *Robocop* ist der Protagonist Charlie Neumann eine Person, die im selben Grade ihre Autonomie verliert, in welchem sie zum Cyborg mutiert. Charlies Firma ist bald nur noch daran interessiert, aus reiner Profitgier einen Menschen zu „verzehren“, alles aus ihm herauszuholen, was verwertbar ist. Die Tatsache, dass Charlie zu einem Cyborg wird, macht ihn infolge der Verwandlung zu einem Objekt, das anders behandelt wird als ein Mensch. Es scheint, dass das Leben als Cyborg – und das gilt für alle drei Geschichten – einen geringeren Wert hat als das Leben als Mensch, obwohl doch sehr viel Geld in diese Verwandlung gesteckt wurde, oder vielleicht gerade deshalb. Zu bedenken bleibt, dass die Firmenleitung Angst vor einem Cyborg hat, der außer Kontrolle gerät. Denn Charlie Neumann hat ja nicht nur bewiesen, dass er egoistisch ist, sondern auch, dass er bereit ist zu töten, sofern ihm das erforderlich scheint, so den Vorstandsvorsitzenden der Firma und den Wachmann Carl. Für seine Verbrechen macht er die Opfer selbst verantwortlich und verhöhnt sie sogar. Es ist kein Wunder, dass die Managerin Cautery sich gezwungen sieht, der Autonomie des Cyborg einen Riegel vorzuschieben.

Die ganze Story ist eine Geschichte über die Abwertung des Körpers. Bezeichnend ist die Aussage Charlies über sich selbst, sein Körper wehre sich gegen weitere Amputationen. Er, Charlie, nehme von inneren Organen keine Befehle entgegen (vgl. 97). Statt auf seinen Körper zu hören, der ihm eine Warnung zukommen lassen will, es könne gefährlich werden, wenn er so weitermache, ignoriert Charlie seine innere Stimme und setzt seinen Willen durch, zum Cyborg zu werden. Der Roman *Maschinenmann* ist eine Neuformulierung des philosophischen Leib-Seele-Problems. Es geht hier um die Frage, wie Leib und Seele im menschlichen Körper in Verbindung miteinander stehen. Wenn man, wie Descartes es tut, zwischen einer körperlichen und einer geistig-seelischen Substanz unterscheidet (*res extensa* und *res cogitans*), kann man fragen, ob sie in einer kausale Beziehung zueinander stehen. Man könnte das Problem aber auch lösen, indem man die eine Substanz leugnet und Bewusstseinsphänomene mit Gehirnprozessen identifiziert. Charlie Neumanns Lösung besteht darin, Leib und Seele als eine Einheit zu betrachten; dies ist

zu erkennen in Charlies Äußerung gegenüber dem Wachmann Carl: „Sie *haben* Körperteile. Ich *bin* Körperteile.“ (325) Der Preis dafür ist letztlich der totale Verlust der Autonomie. Am Ende existiert er nur noch als Bewusstseinsstrom in einem Elektrokasten. Damit ist er zwar prinzipiell unsterblich geworden und hat das Ziel des Transhumanismus erreicht, aber von nun an kann er nicht mehr über sich selbst bestimmen, sondern die Phasen seines wachen Bewusstseinszustands sind abhängig davon, dass jemand anderes einen Schalter betätigt. Was für ein Wesen ist das? Wenn der Cyborg ein *ganzer* Mensch ist, was ist dann ein Bewusstsein in einem Elektrokasten? Ihm fehlt, was einen Menschen ausmacht: Autonomie und ein natürlicher Leib. Die Verwandlung des Menschen in einen Elektrokasten ist die gnostisch vollendete, aber ironisch gewendete Reaktion auf den Leib-Seele-Dualismus. So lässt sich erkennen, dass die gnostische Erlösung – die Forderung nach einem reinen Bewusstsein ohne jede körperliche „Befleckung“ – eine Illusion bleibt. Zwar hat der Bewusstseinsträger keinen Körper mehr, aber das Bewusstsein befindet sich jetzt in genau der Gefangenschaft, die die Gnosis überwinden wollte. Wie der Geist, der in einem Kasten gefangen ist, sich selbst entfremden könnte, weil er nicht mehr an den ursprünglichen Leib gebunden ist, sondern an einen fremden „Unleib“, darüber ließe sich gewiss ein weiteres Gedankenexperiment anstellen. In Max Barrys *Maschinenmann* wird Günther Anders’ Diktum verwirklicht, die Menschen hätten seit jeher von diesem geräte-eschatologischen Reiche geträumt.[675]

11.6. Wally Pfister, Transcendence

In dem Film *Transcendence* (USA 2014) versuchen mehrere Forschungsgruppen in den Vereinigten Staaten von Amerika, mit Hilfe intelligenter Maschinen den Menschen auf eine höhere Evolutionsstufe zu heben, alles für eine angeblich bessere Zukunft. Den Begriff der Singularität nennt einer der führenden Forscher, Will Caster, Transzendenz. Auch er fahndet nach den Geheimnissen des Universums und einer Superintelligenz und stellt die Frage nach dem Menschen und seiner Seele. Während einer Konferenz werden zeitgleich mehrere Anschläge auf einige KI-Forschungsinstitute in den USA verübt, wobei auch Will Caster durch einen Schuss verletzt wird. Zu den Anschlägen bekennt sich eine Terrorgruppe mit der Bezeichnung RIFT.

Will Caster hat ein physisches, individuelles, neuronales Netzwerk namens PINN entwickelt, das er seinem älteren Kollegen Joseph und dem FBI-Agenten Buchanan vorstellt. Sie diskutieren darüber, ob PINN in der Lage ist, Gefühle wie ein Mensch zu entwickeln. In der Zwischenzeit stellt sich heraus, dass der Schuss auf Will besorgniserregend ist, denn die Kugel, die ihn getroffen hat, war mit radioaktivem Material gefüllt, das einen schnell wachsenden Krebs auslöst. Will hat nur noch vier bis fünf Wochen zu leben. Deshalb beschließen er und seine Frau Evelyn, sein gesamtes Wissen und seine Erinnerungen als Dateien in einen Computer zu übertragen. Wie besessen arbeiten Will und Evelyn an dieser Aufgabe, die

[675] Vgl. Anders, Antiquiertheit II, 113; vgl. Bd. I, 59.

bis zum Tode von Will fortgesetzt wird. Letztlich wird auf diese Weise auch Wills Bewusstsein „gerettet“, das heißt in einen Computer transferiert. Nach einiger Zeit gelingt es Evelyn und Wills Mitarbeiter Max Waters, Wills Bewusstsein oder was sie dafür halten, hochzufahren, und „Will“ – wenn man denn glauben möchte, dass es sich um den Geist oder das Bewusstsein des Verstorbenen handelt – meldet sich mit einer Wortfolge auf dem Bildschirm eines Computers. Bald ist er auch zu hören, und er wird mit einer Kamera ausgestattet, um sehen zu können. Will wendet sich an seine Frau mit den Worten: „Es ist, als wäre mein Geist befreit worden. Bring mich online. Ich brauche Zugriff auf Finanzmärkte, Universitätsdatenbanken.“ Während Evelyn glücklich ist, dass sich „Will“ bei ihr meldet, ist Max Waters misstrauisch. Er hält dieses Wesen nicht für Will, da dieser sich nie für Finanzmärkte interessiert hat. Diese plötzliche Gier nach Macht hält Max für gefährlich. Er will den Computer herunterfahren, was Evelyn jedoch verhindert, und so gehen die beiden im Streit auseinander. In einer Kneipe begegnet Max der geheimnisvollen Bree Evans, die ihm erklärt, seine Forschungskollegen kennten nicht die Gefahr „auf dem Weg zur Verheißung.“ Da Max jedoch von weiteren Gesprächen nichts wissen will, wird er von der Terrorgruppe RIFT entführt. Währenddessen durchdringt „Will“ das ganze Internet, womit er immer mächtiger wird. Er sagt: „Ich bin überall.“ Mit seiner Hilfe kann nun auch Evelyn online agieren und Dateien hacken. So gelingt es den beiden, sich in den Besitz einer Firma und von 38 Millionen US-Dollar zu bringen. Mit einem Laptop, auf den sie „Wills“ Bewusstsein übertragen hat, flüchtet Evelyn in das kleine Dorf Brightwood. Indessen kann Bree Evans, die Anführerin von RIFT, Max zur Zusammenarbeit bewegen, denn sie erklärt ihm, Zeugin eines Experiments gewesen zu sein, bei dem das Bewusstsein eines Affen in eine Maschine übertragen worden sei. Die Maschine habe nie geatmet, nie gegessen, nie geschlafen, sie habe nur geschrien, damit endlich Schluss mit diesem Maschinendasein sei. Mittlerweile glauben sich Evelyn und ihr Bewusstseinsprogramm „Will“ in Brightwood in Sicherheit vor externen Bedrohungen; doch „Will“ verlangt nach immer mehr Energie und immer mehr Macht. Langsam begreift Evelyn, dass sie zwar mit dem Bewusstsein von Will, oder dem, was sie dafür hält, kommunizieren kann, aber dass Körperkontakt zwischen ihnen nicht möglich ist, was sie depressiv werden lässt.

Zwei Jahre später ist „Will“ ein Durchbruch in der Nanotechnologie gelungen. Stammzellen sind unbegrenzt verfügbar. Menschen, die schwer verletzt wurden, können in Minutenschnelle wieder geheilt werden. Mit Hilfe der Nanotechnologie kann „Will“ auch Blinde wieder sehen machen. Die Menschen, die sich dem Programm anvertrauen, lassen sich freiwillig zu Hybriden machen. Denn diese Hybriden sind optimiert, modifiziert und vernetzt. Sie bleiben autonom, können aber auch aufeinander abgestimmt agieren, als Kollektiv, und sie verfügen über Riesenkräfte, mit denen sie tonnenschwere Autos heben können. Doch als „Will“ in das Bewusstsein eines solchen Hybriden eindringt und sich Evelyn zu erkennen gibt, will sie den Hybriden nicht als Will akzeptieren. Als bei einem Besuch in Brightwood Wills alter Kollege Joseph und das FBI erkennen, dass „Will“ mit Hilfe der Hybriden eine Armee aufbauen will, beschließen sie, mit Bree Evans und RIFT

zusammenzuarbeiten. Max erklärt dem FBI, er könne „Will“ aufhalten, wenn es ihm gelinge, einen Virus in sein System zu implementieren. Dazu müsste man jedoch eines Hybriden habhaft werden. Inzwischen wird Evelyn zunehmend unglücklich, weil ihr der leibliche Will fehlt, Sie lehnt die Kommunikation mit den Hybriden, in die das Will-Programm sich einschleust, nach wie vor ab.

Ein Anschlag von FBI und RIFT auf Brightwood misslingt zwar, aber den beiden Organisationen gelingt es, einen Hybriden gefangenzunehmen, dessen Onlinekontakt zu „Will“ unterbrochen wird. Als „Will“ auch Evelyn hochladen will, verlässt diese Brightwood und zieht in ein Motel, wo sie vom FBI entführt wird. Es kommt zu einem Gespräch mit Max, der ihr erklärt, dass „Will“ sein System mit sich duplizierenden Partikeln auf der ganzen Welt ausstreut: „Überall, wo sie können, duplizieren sie sich. Partikel werden durch die Luft auf der gesamten Oberfläche des Planeten verteilt. Sie sind im Himmel, im Boden, im Wasser. Sie sind überall. Wir nehmen an, das System wird bis zum nächsten Sommer den ganzen Planeten überzogen haben […] Alles würde nur noch existieren, um seinem [‚Wills’] Geist zu dienen.“ Aber dieses System ist nicht Will. Max ergänzt: „Wir können Menschen lieben und hassen, was sie getan haben. Maschinen kriegen das nicht in Einklang.“ Max hat einen Virus entwickelt, der „Wills“ System zerstören könnte, damit würde er aber auch das gesamte Internet lahmlegen und eine Weltwirtschaftskrise auslösen. Weil der entführte Hybrid bei dem Anschlag auf Brightwood jedoch schwer verletzt wurde und jetzt stirbt, beschließt Evelyn, sich ihrerseits mit dem Virus infizieren zu lassen. Sie will zu „Will“ zurückkehren, um sich hochladen zu lassen, im Wissen, dass sie dadurch sterben kann. Als „Will“ bei ihrer Rückkehr plötzlich in seiner alten körperlichen Gestalt (aber als Hybrider) auftaucht, um sie wieder für sich zu gewinnen, ändert das nichts an Evelyns Entschluss, „Wills“ Programm zu zerstören. Bei ihrer Begegnung versichern sie sich ihrer gegenseitigen Liebe. Als „Will“ Evelyn an sein Computersystem anschließt, lädt er den Virus mit hoch, wodurch er unabsichtlich die Zerstörung seines Systems einleitet. „Will“ „stirbt“, aber mit ihm auch Evelyn. Überall auf der Welt gehen die Lichter aus, ein weltweiter Blackout setzt ein. Das Ende des Films legt jedoch nahe, dass noch einige Systempartikel in Wills Wintergarten übrig geblieben sind.

Der Film *Transcendence* ähnelt dem Szenario in Frank Schätzings Roman *Die Tyrannei des Schmetterlings*. In beiden Fällen versucht ein Supercomputer, die Herrschaft über die ganze Welt an sich zu reißen. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass es in *Transcendence* ein menschliches Bewusstsein ist, das in einen Computer transferiert ist, also eine Idee des Transhumanismus umsetzt. Seitdem „Will“ – also das in den Computer transferierte menschliche Bewusstsein – hochgefahren ist, hat er (oder es) nur eines im Sinn: nach der Weltmacht zu greifen. Aber woher kommt dieses Verlangen? Woher kommt der plötzliche Wille nach Kontakt mit Finanzmärkten und Universitätsdatenbanken, woher dieser Egoismus? Warum wundert sich „Will“ nicht über die eigene, neue Existenz, die so plötzlich eingetreten ist? Warum reflektiert er nicht seinen neuen Status, den eines reinen Geistwesens? Warum wird nicht darüber gesprochen, wie sich dieser neue

Status „anfühlt“, wenn es denn etwas zu fühlen gibt? Gibt es denn gar nichts darüber zu sagen? Sollte dies der erstrebte Zustand für alle Menschen sein, wie sich der Transhumanismus das wünscht, so müsste der Mensch bzw. das Bewusstsein, das sich nun in einem Kasten befindet, doch mit sich zufrieden sein in einem Zustand, den man Quasinirwana nennen könnte. „Wills“ Handlungen lassen dies aber nicht vermuten. Angenommen, alle menschlichen Bewusstseine, die in einen Computer transferiert werden, würden nach der Weltmacht greifen wollen, dann dürfte wohl ein heilloses Chaos und letztlich die kollektive Selbstvernichtung die Folge sein.

Max Waters’ Verdacht, es handele sich nicht um Will, sondern um ein anderes Wesen, kann weder bestätigt noch widerlegt werden. Die Behauptung, Will habe sich nie für Finanzmärkte interessiert, ist kein Beweis, denn sein Bewusstsein kann ja durch die Transferierung verändert worden sein. Es könnte aber auch sein, dass „Will“ plötzlich, schon im Augenblick, nachdem er hochgefahren worden ist, erkennt, welche Macht er nun besitzt. Möglicherweise will er diese Potentiale nur ausprobieren. Er will nur spielen, so wie der Robotrevolverheld in *Westworld*. Indem er spielt, macht „Will“ den Gott unseres Zeitalters wahr: die virtuelle Realität, von der unsere Gesellschaftsstrukturen schon heute abhängig sind.

Aber noch ein anderer Punkt ist wichtig. Wills Freundin Evelyn teilt dessen reinen Geiststatus nicht, sondern hat weiterhin einen endlichen, menschlichen Körper. Dieser Umstand führt zu einer Entfremdung von Will. Sie kann den abwesenden Leib des Anderen nicht spüren, nicht liebkosen, keinen Sex mit ihm haben. Statt also das Leiden zu beenden, wie es der Transhumanismus verspricht, bringt er nur neues Leiden auf die Welt. Der Mensch ist kein Materieklumpen, auf den der Transhumanismus ihn gerne reduziert, sondern ein Wesen, das Beziehungen hat, Beziehungen, die in einem leiblich-geistig-seelischen Austausch bestehen. Im Gegensatz zum Endprodukt des Maschinenmannes, der in einem Kasten gefangen ist, kann Will im Internet wild umherschweifen („Ich bin überall!“), womit er eine Fähigkeit Gottes realisiert. Aber diese Fähigkeit bezahlt er mit dem Verlust des Leibes. Und ebenso verfügt ja auch der Gott der drei abrahamitischen Religionen über keinen Leib. Später jedoch kann Will in seine Hybriden inkarnieren. Damit realisiert er die Fähigkeit des Christengottes, in einem konkreten Menschen (Jesus Christus) Fleisch zu werden. Anfangs sind dies zwar nur bereits existierende Körper, am Schluss aber hat er sich selbst einen Leib geschaffen, der wie sein Original aussieht, so dass Evelyn ihn endlich wieder leiblich lieben kann. So gesehen ist „Will“ eine Figur des wiedergekehrten Christus, von dem die Christenheit seit zwei Jahrtausenden träumt. Wie der reale Christus muss aber auch „Will“ sterben, diesmal jedoch in weiblicher Begleitung. Dem neuen Gott soll man nicht nachsagen, keinen Sex gehabt zu haben. „Der Sex ist den Tod wohl wert,“ sagt Foucault.[676]

[676] Foucault, Sexualität und Wahrheit I, 150.

11.7. Greg Bear, Blutmusik

Einer der ersten Romane, der sich mit den möglichen Folgen der Nanotechnologie auseinandersetzt, ist Greg Bears *Blutmusik (Blood Music)* von 1985. Dieser Roman handelt von dem Experiment eines Biochemikers, der durch einen Selbstversuch mit manipulierten Zellen nicht nur sein eigenes Leben einem Transformationsprozess aussetzt, sondern auch die ganze Welt. Die eigentlichen „Helden" des Romans sind mikrobiologische Wesen, die sich alles Lebendige um sich herum einverleiben und so für ihre eigene Selbstreplikation sorgen.

Das Verhalten der Firma Genetron ist zweischneidig: zum einen gibt es offene Labors, in denen an Biochips gearbeitet wird, und zum anderen geheime Werkstätten, die die militärischen Nutzungsmöglichkeiten dieser Chips erforschen. Vergil Ulam, einem Mitarbeiter von Genetron, wirft sein Chef Harrison vor, mit seiner Arbeit gegen ethische Grundsätze verstoßen und Hierarchien unterlaufen zu haben, weshalb er entlassen wird. Doch einige seiner Arbeitsergebnisse schmuggelt Vergil Ulam aus der Firma. Er experimentiert mit Bakterienkulturen und bemerkt, dass sie untypische Kolonien gebildet haben. Auch hat er an Lymphozyten geforscht.

> „Sobald die Lymphozyten in den Reagenzgläsern sich auf Zimmertemperatur erwärmt hatten, […] würden sie aktiv werden und die Entwicklung fortsetzen, die wegen der Kälte im Gefrierschrank vorübergehend zum Stillstand gekommen war. Sie würden weiter lernen und die veränderten Teile ihrer DNA durch neue Abschnitte ergänzen. Wenn die neue DNA im Laufe normalen Zellwachstums zur RNA transkribiert wurde und diese RNA als Matrize zur Erzeugung von Aminosäuren diente, die sich später in Proteine umwandelten […] würden die Proteine nicht nur als Einheiten der Zellstruktur fungieren, sondern auch für andere Zellen lesbar sein." (38f.)

Vergil Ulam glaubt, dass die Zellen geistiges Potential entwickeln werden. Nachdem er genetische Sequenzen in Gang gesetzt hat, beginnen die Zellen, als autonome Einheiten zu agieren. Die Lymphozyten mit Kolibakterien entwickeln das geistige Potential eines Rhesusaffen. Vergil spritzt sich in einem Selbstversuch die manipulierten Lymphozyten in den Arm. Vermutlich durch das Experiment verursacht, verschwindet Vergils Heuschnupfen, er kann wieder besser sehen und seine Hautfarbe verändert sich leicht. Sein Körper verändert sich zusehends und Vergil findet heraus, dass die Lymphozyten ihre Informationen an andere Zellen weitergeben können, was sich auf seinen Körper auswirkt, der merkwürdige weiße Streifen und Furchen bekommt. Sein Arzt Edward Milligan stellt körperliche Veränderungen an Vergil fest: Verdickungen an den Fußknöcheln, dreieckige Knochenstrukturen im Rückgrat, keine Brustwarzen mehr. Vergil glaubt, dass DNA-Abschnitte seiner Genetik durch die Aktivität der Lymphozyten hinzugefügt oder entfernt werden, aber Milligans Frage, auf welche Weise diese Aktivität Intelligenz hervorbringen soll, kann auch Vergil nicht beantworten (vgl. 109). Vergil wird immer dünner, und er hat Angst, dass die Zellen, die seinen Körper verändern, irgendwann sein Gehirn „entdecken". Weil Vergil die Zellen als denkende Wesen ansieht, nennt er sie Noozyten. Als Milligan Vergil einige Tage später aufsucht, ist er von Vergils Aussehen derart angeekelt, dass er ihm, der gerade ein Bad nimmt,

mit einer Lampe einen tödlichen Stromschlag versetzt. Milligan befürchtet, dass sich diese Umwandlung nicht auf die Menschen beschränken wird. Auch hat er sich selbst bereits bei Vergil angesteckt. Eine Seuche nationalen Ausmaßes greift nun um sich.

Michael Bernard, Vergils Arbeitgeber, begreift, dass die Zeichen auf Sturm stehen, und beschließt, heimlich nach Europa zu flüchten. Er weiß, dass auch er verseucht ist, weshalb er mit seinem Privatflugzeug nach Deutschland fliegt und sich dort in die Obhut des PHARMEK-Konzerns begibt, der von seinem Freund Paulsen-Fuchs geleitet wird. Als Bernard in Deutschland ankommt, ist Amerika bereits von der Welt abgeschnitten. Innerhalb von nur einem Tag hat sich die Seuche nordamerikaweit ausgebreitet. Bis auf wenige unerklärliche Ausnahmen verwandeln die Menschen sich in formlose Teigklöße, später in ein wurzelartiges Geflecht, das sich der Natur so anpasst, dass man glaubt, es löse sich auf. Inzwischen geht man in Deutschland davon aus, dass die Seuche intelligent ist und zielgerichtet handeln kann. Alle Menschen, die von den Zellen infiziert werden, bekommen bald den Eindruck, dass sie mit ihnen kommunizieren. Alle, die die Seuche in sich tragen, sagen aber auch, sie hätten sich im Leben nie besser gefühlt. In Kleinstädten und auf dem Lande verbreitet die Epidemie sich langsamer, aber auch die Wälder und Gewässer Nordamerikas beginnen, sich umzuwandeln. In seinem Tagebuch berichtet Bernard, die Zellen hätten nun auch mit ihm Kontakt aufgenommen. Wie Vergil Ulam verliert auch er immer mehr das Zeitgefühl, und er fragt sich, ob er noch ein Mensch ist. Auch Vögel und Insekten sind in Nordamerika verschwunden, und es gibt nur noch Reste grüner Vegetation, alles andere ist von merkwürdigen braun-weißen „Laken“ überzogen. Ein Flugzeug aus Europa macht einen Beobachtungsflug über Nordamerika. Ein Journalist berichtet:

> „Strukturen und Formen, die bislang weder Biologen noch Geologen bekannt waren, haben Innenstädte, Vorstädte und selbst die Wildnis Nordamerikas überzogen. Ganze Wälder haben sich in grau-grüne Gebilde verwandelt […] in Türme, Stacheln und Nadelspitzen. Durch Teleobjektive haben wir in einigen dieser Gebiete Bewegungen beobachten können, verursacht von Wesen in der Größe von Elefanten, die sich auf unbekannte Weise fortbewegen […] Allerdings untermauern unsere Beobachtungen das weit verbreitete Gerücht, dass eine mit Intelligenz begabte Lebensform in Nordamerika eingefallen ist – das heißt intelligente Mikroorganismen.“ (278)

Professor Gogarty, ein Freund Bernards, vertritt die Theorie, alles sei Information. Er betrachtet die Zellen als denkende Wesen, die ihre Aufmerksamkeit auf ihre Umgebung richten und daraus all ihre Informationen gewinnen, mit der sie das Universum verändern. Schließlich beschließt Bernard, sich ganz den Noozyten und ihrer Führung hinzugeben. Inzwischen ist es diesen Wesen gelungen, Duplikate von Menschen herzustellen. Von den Noozyten erfährt Bernard in einigen „Gesprächen“ die Bestätigung von Gogartys Theorie, denn sie sagen, alles sei Information oder ein Mangel daran (vgl. 327). Als Bernard endgültig Teil der Noozyten wird, kommen bei ihm Erinnerungen aus seiner Vergangenheit herauf, denn die Noozyten sind in der Lage, alle Erinnerungen der Menschen abzuspeichern.

Bernard fragt sich, ob die Noozyten auch böse Menschen kopierten oder verschrobene, ob sie über ein moralisches Urteilsvermögen verfügten; vielleicht vernichteten sie manche Menschen einfach stillschweigend, die ihrer Ansicht nach nicht in ihr System passten (vgl. 357-359). Aus einer Tagebuchaufzeichnung erfährt Paulsen-Fuchs, dass Bernard von den Noozyten mittlerweile millionenfach kopiert wurde und ein Original nicht mehr existiert. In dem folgenden Winter wird es in Europa weitaus kälter als je zuvor, Lebensmittel sind nur noch schwer zu bekommen, in Osteuropa und Asien kommt es zu Hungersnöten, weltweit ändert sich das Klima radikal.

Der Roman endet mit einem Blick auf den 19jährigen Michael Bernard, einen von Millionen anderer Bernards, der eine junge Frau kennenlernt und der eine neue Chance erhält, weil nichts verloren geht, keine Erinnerung.

Laut Scott Bukatman kombiniere der Autor Horror mit der technologischen Andersheit der Science Fiction. Es handele sich um eine Erzählung von Implosion, Viruskontamination, Mutation, der organisch-technischen Wechselbeziehung, dem Verschwinden des Körpers und dem Ende des Subjekts. Die Mikroorganismen, die Vergil Ulam sich injiziert, entwickelten ein eigenes Verhalten, eigene Gesellschaften und eigene Agenden. Diese Organismen existierten als reine genetische Information, die die menschliche Ordnung auflöse. Zunächst scheine *Blutmusik* nur eine Variante von *Invasion of the Body Snatchers* (*Die Körperfresser kommen*) zu sein, aber der Roman versuche, eine Reise jenseits des Körpers zu erzählen.[677]

Elena Gomel schreibt, es gehe in dem Roman um die Kommunikation zwischen menschlichen Individuen und Bakterien, die kollektive Weisheit besäßen. Innerhalb der Noosphäre, die von den Noozyten kreiert werde, und in der die Körper undifferenziert seien, hätten die Menschen die Zwänge der Sterblichkeit abgestreift, würden zu reiner Information und zu virtuellen Kopien ihrer selbst, die wiederum kopiert werden könnten, die verschmolzen und zu DNA-Strähnen reduziert, ausgegeben und neu aufgezeichnet würden. Kurz vor dem Ende erlaube uns der Roman einen Blick auf das ganz Andere, das die utopische Imagination jenseits der Grenzen von Zeit, Raum und Geschichte anlocke: „So lange, wie ein tiefer Seufzer dauert, hielt die erschütterte Erde in diesem Mahlstrom zusammen. Als ihre Zeit kam, waren die Städte und Dörfer, die Häuser, Hütten und Zelte so leer wie abgelegte Kokons. Die Noosphäre breitete ihre Schwingen aus. Und selbst die Sterne begannen dort, wo die Schwingen sie berührten, ausgelassen zu tanzen und wurden dabei zu brennenden Schneeflocken.“ (405) Der Roman, so Gomel, versuche eine differente Erfahrung von Zeit jenseits von Religion, Ideologie, Weltanschauung und selbst Sprache zu artikulieren.[678] Das sehe ich allerdings anders. Dieser Roman spiegelt nämlich gerade den Zeitgeist unserer eigenen ideologischen Weltanschauung wider und ist an einigen Stellen fragwürdig.

[677] Vgl. Bukatman, Terminal Identity, 268-271.
[678] Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 152.

Mit Darko Suvin ist festzuhalten, dass dieser Roman tatsächlich ein Novum enthält, nämlich die Errichtung der Weltherrschaft durch die Noozyten, Bakterien, die denken können. Aber die erste Fragwürdigkeit besteht darin, dass der Protagonist des ersten Drittels des Romans, Vergil Ulam, behauptet, die Lymphozyten, die er sich gespritzt hat, könnten in irgendeiner Form, die er auch nicht recht beschreiben kann, denken. Aber das Denken dieser Wesen ist einfach in den Roman hineingeschmuggelt, weil nicht erklärt wird, wie dies möglich sein kann. Da der Mensch nicht weiß, wie Geist entstanden ist oder entsteht, kann es auch der Autor nicht wissen, weshalb er die Entwicklung von Geist bei Bakterien schlicht unterstellen muss, ohne sie begründen zu können. Vergil glaubt, dass die Zellen geistiges Potential entwickeln würden, aber die Begründung für diese Vermutung wird nicht geliefert. Vergil sagt: „Sie [die Lymphozyten] leben nicht mal im selben Universum wie wir. Sie können gar nicht in dem Sinne, wie wir es verstehen, freundlich oder unfreundlich sein […] Ich hatte noch keine Zeit herauszufinden, wie sie sind und ob sie ihr Denkpotential auch wirklich nutzen." (83) Aber wie diese Zellen denken, wie sie ihr angebliches Denkpotential nutzen, erfahren wir letztlich nie. Auch die mittlerweile bekannte Redeweise, Gene seien „egoistisch" (110), ist eine Irreführung, denn zum Egoismus gehört Geist, über den Gene nicht verfügen. Des weiteren meint Vergil Ulam, er könne die Gedanken der Zellen spüren. „Bei denen [den Zellen] herrscht gnadenlose Hierarchie. Sie schicken maßgeschneiderte Phagen zur Jagd auf Zellen aus, die nicht angemessen interagieren. Viren, die speziell auf einzelne Bakterien oder Bakteriengruppen angesetzt sind und vor denen es kein Entkommen gibt. Sobald ein Virus in die Zelle eindringt, bläht sie sich auf, explodiert und zerfällt. Allerdings handelt es sich nicht um eine einfach strukturierte Diktatur. Praktisch gesehen, herrscht dort größere Freiheit als bei uns, glaube ich." (130) Aber es ist unstatthaft, Phänomene aus der Natur wie Viren, Bakterien oder Phagen mit Begriffen aus dem geistigen Kosmos wie Hierarchie, Diktatur oder Freiheit zu analogisieren. Eine organische Erscheinung wie eine Bakteriengruppe ist keine soziohistorische Erscheinung, wie wir mit Thomas Zwenger wissen, der eine solche Vorstellung bei Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* erörtert hat.[679] Eine weitere Fragwürdigkeit besteht in einer Bemerkung, die ein Vorstandsmitglied der Firma Genetron macht: „Die Zellen haben Ulams Körper umgewandelt, umgestaltet […] Wie könnten wir bezweifeln, dass eine Intelligenz dahintersteckt?" (166) Diese Unterstellung bedeutet aber, dass jeder Umwandlungsprozess irgendwie von einer Intelligenz gesteuert wird. Aber woher wissen wir das? Warum kann eine Umwandlung nichts Natürliches ohne Geist sein? Jeder Wachstums- und Verfallsprozess ist ein Umwandlungsprozess, und solche Prozesse laufen seit Millionen von Jahren auf unserem Planeten ab, ohne dass wir dahinter eine Intelligenz oder einen Geist vermuten müssen.

Interessanter sind die von Michael Bernard gestellten Fragen, die darum kreisen, was der Mensch überhaupt von den Noozyten zu halten hat. „Wo war die Garantie, dass er [Bernard] nicht einem Täuschungsmanöver der Noozyten aufsaß?

[679] Vgl. Bd I, 115.

Angenommen, sie beschworen einfach Träume, Illusionen herauf, um ihn ruhig zu stellen und durch diese Betäubung auf die Metamorphose vorzubereiten? […] Gab es bei ihnen überhaupt das Konzept der Lüge?“ (357) Haben die Noozyten eine Moral? Anders gefragt: Was geschieht mit den schlechten Menschen, deren Erinnerungen ja ebenfalls von den Noozyten gespeichert werden? Werden manche Menschen vielleicht stillschweigend vernichtet statt repliziert? Wird der Mensch überhaupt einer „Umerziehung“ unterworfen? (vgl. 358) Gibt es Menschen, die mit der Verwandlung nicht zurechtkommen und wahnsinnig werden? Sind die Noozyten eine einheitliche Menge, die stets dieselbe Meinung hat oder kann es Misshelligkeiten unter ihnen geben? Ist die Hierarchie unter ihnen so starr wie Ulam vermutet hat? Wissen sie, was Liebe ist? (vgl. 359) Interessant ist aber, dass die Noozyten, die sich sonst immer in „prästabilierter Harmonie“ (Leibniz) mit Bernard befinden, ausgerechnet zu diesen entscheidenden Fragen schweigen.

Unsere moderne technische Religion ist der Hunger nach Information, den Professor Gogarty anspricht. Er bezeichnet die Zellen als „winzige, äußerst kompakte Denker, die ihre Aufmerksamkeit auf alle Aspekte ihrer Umgebung richten, vom überaus Kleinen bis zum überaus Großen. Sie beobachten alles in ihrem Umfeld […] Denn alles besteht ja aus Information. Sämtliche Teilchen, die gesamte Energie, selbst Raum und Zeit sind letztlich nichts anders als Information. Man kann die Beschaffenheit, das *Timbre* des Universums, verändern. Hier und jetzt. Die Noozyten vermögen es.“ (294) Nein, Professor Gogarty spricht hier nicht von den Noozyten, sondern er beschreibt den modernen Naturwissenschaftler und dessen Wunschvorstellungen. Später erfährt Michael Bernard die Bestätigung der Theorie Gogartys, denn die Zellen teilen ihm mit, alles sei Information oder ein Mangel daran (vgl. 327). Aber unser täglicher Hunger nach Information sagt ja nichts über die tatsächliche Beschaffenheit der Welt aus, sondern nur etwas über unsere moderne Mentalität, die nach Informationen giert wie keine Generation zuvor. – Insofern hat der spätere Roman *Zeitschiffe* von Baxter Ähnlichkeit mit Bears *Blutmusik*. – „Information“ ist das neue Zauberwort des aktuellen Zeitalters. Die Information trägt in Bears Roman den Namen Noozyten, die nichts anderes tun als das, was der Mensch von heute tut. „Auf der Suche nach Beute schweifen die Informationsjäger durch das Netz wie durch ein digitales Jagdfeld.“[680]

Der andere Aspekt unserer technischen Religion ist die computergesteuerte Kommunikation. Gab es früher nur das gesprochene Wort zum vor Ort anwesenden Menschen, später den Brief, dann das Telefon, so gibt es heute e-mail, sms, Facebook, Twitter und andere Segnungen der Technik, mit denen die Menschen sich gegenseitig glücklich machen oder auch das Gegenteil davon. Bear zelebriert diese Religion durch die Fähigkeit der Noozyten, mit den Menschen zu kommunizieren, was durch reines Gedankenlesen geschieht. Alle Menschen, die von den Zellen infiziert werden, bekommen bald den Eindruck, dass die Zellen mit ihnen kommunizieren. Der Mensch glaubt eben oft, was er wünscht. In diesem Fall: Die Mög-

[680] Han, Im Schwarm, 56.

lichkeit der totalen Kommunikation aller mit allen, sogar mit dem ganz Anderen. Aber sind die Noozyten wirklich eine Form des ganz Anderen?

Der Roman ist auch Ausdruck unseres heute herrschenden materialistischen Weltbildes, das sich schwer damit tut, mit Geist oder Geistigem umzugehen, weil es sich mehr an das Sinnenhafte hält. So gibt Bear hier nur die allgemein herrschende Auffassung wieder, Erinnerung sei etwas, das in unserem Kopf „gespeichert" sei und man bei Bedarf abrufen könne. So heißt es: „Die Erinnerung wird in Neuronen gespeichert; die Erinnerung ist interaktiv und wird als Ladung und Potenzial aufbewahrt, transportiert und auf die chemischen Speicher der Zellen heruntergeladen, später auf die Molekularebene." (350) Mit solchen Worten wird der Eindruck erweckt, man könne Erinnerungen irgendwie „im Kopf sehen" und für alle Zeiten substantiell aufbewahren. Aber man kann Erinnerungen nicht im technischen Sinne speichern. Ich kann mich an eine bestimmte Begebenheit zwar erinnern, oft kommen Erinnerungen ganz willkürlich, ohne dass ich das gewollt habe. Irgendein Wort, eine Melodie, ein Bild oder eine Assoziation ruft die Erinnerung in mir hervor und beeinflusst sie zugleich. Aber dabei kann es sein, dass ich mich durch die Zeit hindurch jedesmal anders erinnere, und sich die Begebenheit dadurch selbst verändert. Und welche Erinnerung ist jetzt die wahre, authentische? Aber es scheint gar nicht mehr wichtig zu sein, ob man sich authentisch erinnert. In einer Welt, in der das Individuum millionenfach kopiert werden kann, obwohl das Original nicht mehr existiert, gibt es auch keine authentische Erinnerung mehr. Aus einer Tagebuchaufzeichnung erfährt Paulsen-Fuchs, dass Michael Bernard von den Noozyten mittlerweile millionenfach kopiert wurde und ein Original nicht mehr existiert (vgl. 372). In seiner Schrift *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935/36) schreibt Walter Benjamin: „Das Hier und Jetzt des Originals macht den Begriff seiner Echtheit aus."[681] Die Echtheit aber entziehe sich der Reproduzierbarkeit. Die technische Reproduktion erweise sich gegenüber dem Original als selbständiger als die manuelle, und die Reproduktion eröffne die Möglichkeit, dem Aufnehmenden entgegenzukommen, in Gestalt etwa der Fotografie oder Schallplatte. Damit aber werde das Hier und Jetzt des Originals entwertet.[682] Damit gerate die geschichtliche Zeugenschaft der Sache ins Wanken. Auch die Art und Weise der menschlichen Wahrnehmung werde sich verändern. Das Einmalige werde überwunden. Benjamin kommt zu dem Schluss: „So bekundet sich im anschaulichen Bereich, was sich im Bereiche der Theorie als die zunehmende Bedeutung der Statistik bemerkbar macht. Die Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie ist ein Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung."[683] Was Benjamin von der Reproduzierung des Kunstwerks sagt, könnte nun auch Bedeutung haben für den Menschen als Individuum, der bei Bear von Noozyten reproduziert wird. Nicht nur gibt es die vielen Menschen als Masse, sondern das Individuum selbst wird zur Masse,

[681] Benjamin, Kunstwerk, 315.
[682] Vgl. Benjamin, Kunstwerk, 315f.
[683] Benjamin, Kunstwerk, 318.

indem die Individualität vervielfältigt und damit vermasst – und vernichtet wird. Ziel dieses Spektakels ist es, jedem Menschen an jedem Punkt in seiner Geschichte Gelegenheit zu geben, begangene Fehler ungeschehen zu machen und durch eine alternative Handlung zu ersetzen. Aber damit wird nicht nur die Negativität in der Welt zerstört, sondern auch die Einmaligkeit des Individuums.

Was Bear betreibt, ist mit der Auflösung und Vermassung des Einzelnen die Zerstörung der Geschichte. Denn wenn der Mensch an jedem Punkt seiner Entwicklung bestimmte Fehler revidieren kann, ist es um die Geschichte geschehen, deren Existential ja gerade darin besteht, nicht revidierbar zu sein. Damit wird der Mensch zu einem Wesen ohne Ecken und Kanten, zu einem Wesen, das meint, Fehler müssten unbedingt vermieden bzw. beseitigt werden, statt anzuerkennen, dass man gerade aus Fehlern lernen kann. Man könnte das Ende des Romans, an dem Michael Bernard eine Freundin aus vergangenen Tagen wiedertrifft, als Erlösungsmotiv deuten: als christliche Hoffnung, dass nichts vergeblich gewesen sein wird. Ich sehe dagegen eher ein Ende, das wie aufgesetzt wirkt in einem Universum, in dem alles sein darf, was man sich wünscht. In Wahrheit lullt uns Greg Bear in ein kindisches Traumuniversum ein, in welchem die totale Kommunikation und Information die Menschheit erfasst hat, die in Wahrheit auf das empirische Hier und Jetzt festgenagelt wird. Die Zeit wird von den Noozyten gerade dadurch eingefroren, dass gemachte Fehler reversibel erscheinen. Dadurch wird aber Geschichte wiederholt. Denn um Fehler ungeschehen zu machen, muss man in dieselbe Situation einsteigen wie zuvor. Selbst wenn ein neuer Weg eingeschlagen wird, so wird man auf diesem auch wieder einen Fehler machen, und man gerät erneut in eine vergangene Situation. Geschichte wird dadurch aufgehoben: man gelangt in eine unaufhebbare Zeitschleife.

Insgesamt betrachtet präsentiert Bears Roman unsere moderne technische Religion in der Form der Science Fiction. Diese Religion heißt Zelebrierung von Kommunikation und Information und die Vernichtung des Unterschieds von Original und Kopie, die Baudrillard so eindrücklich beschrieben hat. Bears Roman verifiziert Baudrillards Philosophie, dass die bekannten und vertrauten Formen der Realität verschwinden und die Differenz zwischen Realität und Fiktion aufgehoben wird.[684] Greg Bear versucht, die Perspektive der Noozyten einzunehmen, indem er sie selbst sprechen lässt. Aber das, was sie sagen, ist Menschengerede. Bear versucht, mit der Kommunikation das Andere als das Andere einzufangen, was aber nicht gelingt, und zwar nicht deshalb, weil wieder nur die menschliche Perspektive eingenommen wird, sondern weil es nichts anderes ist, als die postmoderne Art zu denken auf die Noozyten zu projizieren. Im Gegensatz zu Lem macht sich Bear nicht die Mühe, das Fremde imaginativ zu durchdenken. Denn die Noozyten denken das, was heutzutage den Geist der Zeit ausmacht: Kommunikation und Information als Dreh- und Angelpunkt aller Philosophie und Gesellschaftstheorie. Da hilft es nichts, dass die Noozyten ein Novum sind. Bear hat sich eine große Chance entgehen lassen, den Anderen als den Anderen darzustellen.

[684] Vgl. Bd. I, 260-264.

Wir haben in der Anthropologie einen langen Weg zurückgelegt. Die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier führte zur Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Außerirdischem. Zumindest in dieser Frage können wir Folgendes festhalten: Wenn die Fremden tatsächlich weiser oder intelligenter wären als wir, so wäre unserer Idee der Krone der Schöpfung trotzdem kein Zacken abgebrochen. Denn was bedeutet der Ausdruck „Krone der Schöpfung"? Doch nichts anderes als dass der Mensch ein geistiges Wesen ist, im Gegensatz zu Tier und Pflanze. Und wenn also die Fremden weiser und intelligenter wären als wir, so hieße das nichts anderes als dass sie ebenfalls geistige Wesen wären. Auch sie wären demnach *zugleich mit uns* „Krone der Schöpfung". Mit anderen Worten: Die Fremden, so fremd sie uns auch immer wären, wären als geistige Wesen Menschen, auch dann, wenn sie etwa so aussähen wie Reptilien oder Insekten.

Des weiteren haben wir nach dem Unterschied von Mensch und Roboter gefragt, sowie nach dem Wunsch der Cyborgisierung des Menschen, ein Prozess, der auf eine Verewigung seines Lebens hinauslaufen soll.[685] Wir haben uns mit den menschlichen Existentialien Sprache und Sexualität auseinandergesetzt, um das Menschenmögliche auszutarieren. Selbstverständlich sind dies nicht die einzigen Existentialien, die es gibt, aber diejenigen, die von der Science Fiction am intensivsten inszeniert werden.

Vielfach hat sich bereits in diesem Kapitel gezeigt, dass in der Anthropologie ethische Fragen unvermeidlich sind.

Darf ein Mensch gegen seinen Willen zum Cyborg gemacht werden, wie in den Fällen von Steve Austin und Alex Murphy? Welche Ethik verfolgen Außerirdische? Wie sollen wir mit ihnen umgehen, wenn wir ihnen begegnen? Können Roboter die drei Robotergesetze Asimovs, die auf Kants Ethik basieren, wirklich umsetzen? Könnte man Robotern ethische Werte einprogrammieren, oder könnten sie sie von sich aus entwickeln? Darf die Genstruktur des Menschen verändert werden? Inwiefern kann ein genetisch veränderter Mensch noch moralische Verantwortung übernehmen? Kann die ethische Philosophie des Utilitarismus, auf die sich die Post- und Transhumanisten berufen, uns überzeugen? Und: Über welche moralischen Grundsätze könnten wohl zukünftige Gesellschaften verfügen?

Mit diesen Fragen haben wir den Boden der Ethik betreten.

[685] Wenn wir feststellen, dass der Cyborg, analog zur christlich-dogmatischen Formel „Christus ist ganz Gott und ganz Mensch", gewissermaßen ganz Mensch und ganz Maschine ist, und sein Konzept auf die Verewigung des Lebens hinauslaufen soll, könnte man die Frage stellen, ob er nicht ein materialisierter Christus ist. Diese Frage führt jedoch zu sehr in einen theologischen Kontext hinein.

IX. Ethik

You are God.
Michael Valentine Smith

Wir haben anthropologische Fragen gestellt, Fragen nach den Beziehungen des Menschen zum Tier, zum Roboter, zum Cyborg, zum Außerirdischen. Wir haben im Gedankenexperiment gefragt, was der Mensch angesichts post- und transhumanistischer Ideen für ein Wesen ist und sind der Frage nachgegangen, ob der Cyborg ein Mensch ist. Nun wird es darum gehen, wie wir uns zu all diesen Wesen in ein moralisches Verhältnis setzen. Wie würde sich unser Leben ändern? Seit der Aufklärung ist dem europäischen Menschen bewusst geworden, dass er die Welt und sich selbst verändert. „Verändern" ist überhaupt das Zauberwort der Moderne und vielfach mit „verbessern" in Verbindung gebracht worden. Im Wunsch, sich selbst zu „verbessern" – was immer man unter dieser „Verbesserung" versteht – sind in den letzten Jahrzehnten verschiedene Biotechniken entwickelt worden. Durch diese Entwicklungen haben sich neue moralische Herausforderungen ergeben. Menschen leben in unterschiedlichen Lebenssituationen, Zeiten und Ländern, haben verschiedene Lebensansprüche. Die Gesellschaft unterliegt einem steten Wandel, wovon moralische Handlungsnormen nicht unberührt bleiben. Daher kann es auch in der Ethik keine ewigen Lösungen für alle Probleme und Zeiten geben. Neue moralische Herausforderungen ergeben sich beispielsweise durch den gezielten Eingriff ins Erbgut des Menschen, durch Transplantation, Pränatale Diagnostik (PND) und die Ausbeutung des Lebensraumes anderer Lebewesen.[1] Diese Herausforderungen werden in vielen Science-Fiction-Romanen und -Filmen gedankenexperimentell vorweggenommen. Bevor wir uns gezielt mit neuen ethischen Problemen in der Science Fiction befassen, ist zunächst zu klären, was Ethik ist und welche ethischen Positionen in der abendländischen Philosophie vertreten werden.

1. Was ist Ethik?

Die Ethik ist die Disziplin, die die Frage zu beantworten sucht, an welchen Normen und Zielen, Zwecken und Werten die Menschen ihr Handeln orientieren sollen. Die Ethik sieht es darüber hinaus als ihre Aufgabe an, den Geltungsanspruch einer bestimmten Moral zu überprüfen bzw. zu klären, ob ein oberstes, vernünftiges und allgemein einsehbares Prinzip zu finden ist, von dem man Normen und Ziele begründen kann. Die Grundfrage der Ethik lautet nach Kant: Was soll ich tun, um moralisch richtig zu handeln? Ethik ist kein Versuch, Menschen zu verbessern oder ihnen bestimmte Moralvorstellungen aufzuzwingen.

In der Ethik geht es darum, Begründungsfragen zu moralischem Handeln aufzuwerfen und zu erörtern. Das Problem der Begründung von Moral „ist ein Problem, mit dem wir alle fast täglich im Alltag konfrontiert werden. Bin ich in einer

[1] Vgl. Wuketits, Bioethik, 7f.

bestimmten Situation berechtigt zu lügen? Ist Ehebruch ausnahmslos moralisch verboten? Nach welchen Gesichtspunkten sollen wir unsere Kinder erziehen?“[2] Was ist erlaubt, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen? Antworten darauf müssen stichhaltig, begründet und gerechtfertigt sein. Emotionen erschweren dabei verbindliche moralische Entscheidungen. Sie werfen andererseits Licht auf die Triebkräfte unserer Bewertungen.[3] Die Ethik versucht, die letzten Prinzipien des moralisch Richtigen und Guten zu sichten und analysiert auch die Methoden des Begründungs- und Problemlösungsverhaltens. Hier ist nun zwischen normativer Ethik und Metaethik zu unterscheiden. Die normative Ethik versucht zu klären, was letzten Endes richtiges und falsches Handeln oder Verhalten ist und sucht nach den grundlegenden Normen. Die Metaethik dagegen diskutiert die Begründungs- und Rechtfertigungsmethode moralischer Urteile. Sie fragt nach den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein moralisches Urteil gerechtfertigt sein kann.[4]

Zu fragen ist dabei auch, inwieweit die Vernunft bei der Bildung moralischer Überzeugungen eine Rolle spielt. In der Moral geht es um Normen, Regeln und Prinzipien menschlichen Verhaltens. Welche Werte beeinflussen moralische Entscheidungen? Wie fließt der Gedanke, ein „gutes Leben“ führen zu wollen, in eine ethische Entscheidung mit ein? Ein „gutes Leben“ lässt sich auf zweierlei Weise verstehen, nämlich einmal als eine moralisch einwandfreie Lebensführung, zum andern als ein angenehmes Leben, das genossen wird.[5] Nach Birnbacher und Hoerster zeichnen sich moralische Handlungsnormen durch folgende drei Gesichtspunkte aus: „1. Sie bewerten menschliches Verhalten entweder primär, als solches, oder mit Rücksicht auf seine Auswirkungen auf das außermoralisch gute Leben. 2. Sie sind kategorischer Natur. 3. Sie erheben Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. – Nur wenn diese drei Kategorien zusammen erfüllt sind, ist das betreffende Urteil moralischer Natur.“[6] Wer ein moralisches Urteil abgibt, sagt damit zugleich, dass dieses Urteil auch für alle Fälle, die diesem in etwa gleichen, gelten soll,[7] wobei sich diskutieren lässt, welche Fälle in etwa vergleichbar sind. Alle Philosophen, die sich mit ethischen Fragen befassen, gehen zugleich von der Frage nach einem guten und glücklichen Leben aus und der Frage, wie dieses zu erreichen sei, ohne andere Menschen zu verletzen, zu belästigen oder ihnen Unrecht zu tun.

Vielfach herrscht die Ansicht vor, dass man es in der Ethik im wesentlichen mit Begründungen, Argumenten, Prinzipien und Entscheidungen zu tun habe. Doch schon Aristoteles erklärte gegen Sokrates, dass die Ethik nicht Sache des Redens oder des Intellekts allein sein könne, sondern es der Übung und der Herausbildung eines Charakters bedürfe, um in kritischen Situationen moralischen Herausforderungen gewachsen zu sein. Dazu gehöre etwa auch die Einübung in die Selbstbe-

[2] Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 9.
[3] Vgl. Wuketits, Bioethik, 21f.
[4] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 10.
[5] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 16.
[6] Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 17.
[7] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 20.

herrschung, etwa das Aushalten von Schmerzen oder das Widerstehen gegenüber Versuchungen.[8]

In der Ethik erhält die Frage nach dem Glück oder der Glückseligkeit besondere Aufmerksamkeit. Der Glücksbegriff ist allerdings unbestimmt und vieldeutig. Es besteht die Gefahr, dass man ihn mit dem des Guten zusammenfallen lässt. Aber es gibt auch anderes Gutes wie Erkenntnis, Tugend oder die Ausbildung der Talente. Negative Bedingungen von Glück sind die Abwesenheit von Schmerzen, Sorgen, Leiden, Angst. Positive Bestimmungen dagegen sind sinnlicher oder ästhetischer Genuss, Liebe und Freundschaft, Anerkanntsein oder die Ausübung sinnvoller Tätigkeiten. Glück lässt sich nicht erzwingen. Es ist nicht dasselbe wie Zufriedenheit; diese ist nur die Erfüllung der negativen Bestimmungen des Glücks, aber nicht der positiven. Glück ist auch nicht restlose Wunscherfüllung. Was aber die Inhalte der Glückserfahrung sind, darüber sind sich die Philosophen immer uneins. Viele identifizieren Glück mit einem guten Leben. Für Epikur war der Seelenfrieden wichtig, das heißt gerade nicht die Erfüllung der nächstliegenden Befriedigung. Für den Stoiker ist paradoxerweise die Erfüllung des Glücks gerade nicht die Befriedigung von Bedürfnissen, sondern die Absehung von ihnen.[9]

Es gibt zwar Ethik als die eine philosophische Disziplin im o.g. Sinne, aber darüber hinaus auch unterschiedliche Ethiken, wenn damit nicht die Disziplin oder das Grundproblem gemeint ist, sondern die Tatsache, dass diese Ethiken bestimmte moralische Auffassungen vertreten, so zum Beispiel die Wertethik, die Güterethik, die Verantwortungsethik, die Gesinnungsethik, die utilitaristische Ethik oder die deontologische Ethik. Schon dadurch wird deutlich, dass es eindeutig richtige moralische Antworten auf ethische Fragen nicht gibt.

So nimmt etwa die platonische Wertethik einen Bereich unveränderlichen, idealen Seins an. Der Mensch könne das ideale Sein durch einen besonderen Vorgang erkennen, wodurch er erfahre, was er tun solle. Die Güterethik behauptet einen in der Natur des Menschen angelegten Endzweck (z.B. das Gute, das Glück, die Freude oder die Selbstentfaltung). Aus diesem Endzweck werden nun alle Normen und Tugenden abgeleitet. Sofern diese Position das Nützliche für den Endzweck hält, spricht man von Utilitarismus. Der Utilitarismus fordert gleiches Glück für alle, ohne aber zu definieren, was Glück ist.[10]

Die Formalethik verzichtet auf die Formulierung verbindlicher Inhalte, also auf Werte und Güter, und macht stattdessen formale Bestimmungsgründe des Wollens zum Prinzip der Beurteilung von Handlungen, Normen und Zwecken. Handlungen gelten dann als gut, wenn sie aus Freiheit um der Freiheit willen erfolgen. Zudem wird die Verallgemeinerungsfähigkeit des Gewollten gefordert. Diese Position

[8] Vgl. Böhme, Leibsein als Aufgabe, 167.
[9] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 271-274.
[10] Vgl. Wuketits, Bioethik, 29.

wird wegen ihres Verpflichtungscharakters auch als deontologische Ethik bezeichnet.

Dagegen geht die telelogische Ethik davon aus, dass nicht die Handlung selbst gut oder schlecht ist, sondern ihr geht es um das letztlich moralisch gute Ziel, das durch eine Handlung erreicht werden soll. Die teleologische Ethik macht die moralische Richtigkeit von Handlungen davon abhängig, welche Qualität die Handlungsfolgen haben. Wie aber ist die Qualität, das Gute, bestimmt? Das Gute ist nicht nur als Mittel, sondern auch in sich selbst gut.[11]

Die Verantwortungsethik versucht nun, eine Verbindung zwischen deontologischer und teleologischer Ethik einzugehen. Sie sieht es einerseits als notwendig an, manchmal sittlich bedenkliche Mittel anzuwenden, um ein bestimmtes gutes Ziel zu erreichen, betrachtet andererseits aber auch die Handlung in sich, wägt also zwischen Mitteln und Zielen ab. Das Problem der Verantwortungsethik ist es, dass sie keine Kriterien dafür hat, ab wann bzw. in welchem Umfang der Zweck die Mittel heiligt.

Die Gesinnungsethik wiederum beurteilt eine Handlung immer nur nach ihrem innermoralischen Wert, sie kümmert sich also nicht um die Folgen oder Nebenfolgen ihrer Handlungen.

Nun lässt sich fragen, ob sich in Anbetracht dieser Vielfalt von Ethiken überhaupt definitive ethische Aussagen treffen lassen. Gibt es angesichts verschiedenartiger Formen des Zusammenlebens und der moralischen Vorstellungen überhaupt einen objektiven Standpunkt? Lässt sich nicht jede moralische Auffassung irgendwie vernünftig begründen? Schon zur Zeit der attischen Stadtstaaten, welche Kontakte zu fremden Völkern pflegten, erkannte man, dass diese Völker andere Sitten und Gebräuche ausübten als man selbst. „Das, was an einem Ort als richtig angesehen wurde, wies man an einem anderen eventuell mit Abscheu zurück. Damit wurde es schwierig, den Gedanken einer einheitlichen, moralischen Weltordnung aufrecht zu erhalten. Jetzt lag der Gedanke näher, daß ethische Normen und Werte von Menschen geschaffene Phänomene darstellen, die ebenso kräftig voneinander abweichen, wie andere, vom Menschen geschaffene, mehr oder weniger zufällige kulturelle Unterschiede.“[12] Hier waren es die athenischen Sophisten, die damit argumentierten, dass moralische Normen eine Frage der Konvention seien und dass ihre Lebensweise genauso wenig richtig oder falsch sei wie die anderer Menschen.[13]

Die These des ethischen Relativismus besagt: „Es gibt keine allgemeinverbindlichen Urteile darüber, was moralisch richtig oder falsch ist.“[14] Denn nicht nur verschiedene Standpunkte sind möglich, sondern die Menschen selbst seien durch die geschlechtlichen, geographischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen oder

[11] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 270.
[12] Wyller, Geschichte der Ethik, 30.
[13] Wyller, Geschichte der Ethik, 31.
[14] Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 24.

sprachlichen Bedingungen ganz verschieden geprägt, so dass sie schon faktisch unterschiedliche moralische Anschauungen haben müssen. Die Anhänger des ethischen Relativismus sind der Ansicht, dass „die Fragen nach einer rationalen Methode der Begründung moralischer Urteile und nach den gültigen Grundsätzen moralisch richtigen Handelns prinzipiell unbeantwortbar“ seien.[15] Das Problem an einer solchen Haltung ist aber, dass ein Vertreter des ethischen Relativismus dann auch den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, die er selbst stellt, nicht mehr einfordern kann.

Im folgenden werden wir einige ethische Positionen der abendländischen Philosophiegeschichte referieren und dann auf die Probleme der Menschenrechte, der Roboterethik und auf ethische Fragen in den Biotechniken eingehen. Die Bedeutsamkeit der Science Fiction wird jeweils im Zusammenhang mit den ethischen Problemstellungen erörtert.

1.1. Aristoteles

Schon Aristoteles möchte eine universelle Ethik begründen. Vor allem will er den Partikularismus in der Ethik überwinden und entwickelt einen Standpunkt gegen den Relativismus der Sophisten. Aristoteles lehrte, dass, wer in Übereinstimmung mit seiner Natur lebe, ein gutes Leben führe; wer seine ethischen und sozialen Pflichten erfülle, realisiere ein gutes Menschenleben. Aristoteles hat ein rundum optimistisches Menschenbild. Das Ziel des Menschen sei es, glücklich zu sein.[16] Seine Vorstellungen entwickelt Aristoteles vornehmlich in seiner *Nikomachischen Ethik*, die um 330 v.Chr. entstanden ist. Aristoteles geht davon aus, dass jedes praktische Können, alles Handeln und Wählen nach einem Gut strebe, und das höchste aller Güter sei das Glück, „wobei gutes Leben und gutes Handeln in eins gesetzt werden mit Glücklichsein.“[17] Dieses sei das höchste Ziel, denn „das Glück erwählen wir uns stets um seiner selbst willen und niemals zu einem darüber hinausliegenden Zweck.“[18] Das Glück genüge sich selbst. Doch was es im einzelnen sei, darüber, so Aristoteles, gingen die Meinungen auseinander. Für die einen sei Glück sittliche Vortrefflichkeit, für die anderen Einsicht, für die dritten Weisheit.[19] Glück sei aber nicht allein etwas Seelisches, sondern Aristoteles benennt auch äußere materielle Güter, die für das Glück notwendig seien, etwa edle Geburt, prächtige Kinder, Schönheit. Wer eine niedrige Herkunft und keine Kinder habe sowie hässlich sei, um den sei es schlecht bestellt. Das heißt zum Glück gehörten auch freundliche Umstände.[20] Der Mensch könne jedoch nicht immer glücklich sein. Er sei nicht frei von irrationalen Regungen negativer wie positiver Natur, ob dies nun Begierde, Zorn, Angst, Zuversicht, Neid, Freude, Hass, Sehnsucht, Missgunst oder Mitleid seien. Während irrationale Regungen über uns kämen ohne

[15] Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 24.
[16] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 49.
[17] Aristoteles, Nikomachische Ethik I,2 (1095a).
[18] Aristoteles, Nikomachische Ethik I,5 (1097ab).
[19] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I,9 (1098b).
[20] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I,9 (1099b).

unsere vorherige Entscheidung, seien sittliche Handlungen Formen von Entscheidungen. Die sittlichen Werte seien feste Grundhaltungen.[21] In all diesen Regungen gäbe es, wie auch bei Lust und Unlust, ein Zuviel oder Zuwenig, weshalb Aristoteles stets das Mittelmaß empfiehlt.[22] Ebenso gelte es, bei den Tugenden wie Tapferkeit, Besonnenheit, Großzügigkeit, Hochsinnigkeit, Gerechtigkeit, Verstand, Weisheit und sittliche Einsicht Maß zu halten und nicht zu übertreiben. Aristoteles bevorzugt den Mittelweg: Mut liegt zwischen Feigheit und Dreistigkeit, Großzügigkeit zwischen Verschwendung und Geiz, Stolz zwischen Unterwürfigkeit und Selbstlob.[23] Besondere Aufmerksamkeit widmet Aristoteles der Gerechtigkeit, wobei er zunächst aufzählt, was er unter „ungerecht" versteht. Als ungerecht gilt, wer die Gesetze, die gleichmäßige Verteilung der Güter und die bürgerliche Gleichheit missachte. „Wir bezeichnen also in einer Hinsicht als gerecht ein Handeln, welches den Zweck hat, das Glück sowie dessen Komponenten für das Gemeinwesen hervorzubringen und zu erhalten."[24] Gerechtigkeit sei Trefflichkeit in Bezug auf den Mitbürger. „Sie verwirklicht ja das, was dem anderen nützlich ist."[25] Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass Gerechtigkeit und Gleichheit nicht dasselbe seien. „Wenn zum Beispiel der Träger eines Amtes (einen Bürger) körperlich verletzt hat, so darf der erstere nicht ebenfalls zum Ausgleich verletzt werden. Hat aber jemand den Träger eines Amtes verletzt, so muß er dies nicht nur an seinem Leib zu verspüren bekommen, sondern auch noch (zusätzlich) bestraft werden."[26] Bei Aristoteles gibt es also eine soziale Hierarchie. Gerechtigkeit herzustellen sei keineswegs eine leichte Aufgabe. Die Menschen meinten, „Recht und Unrecht zu erkennen, sei keine besondere ‚Weisheit', denn es sei ja nicht schwer, die Gesetze inhaltlich zu verstehen […] aber *wie* die einzelnen Akte vollzogen werden müssen und wie Verteilungen sein müssen, um ‚gerecht' zu sein: dies zu wissen ist eine größere Leistung, als Kenntnis von Heilmitteln zu besitzen."[27] Wichtig in diesem Zusammenhang sei die sittliche Einsicht (φρόνησις), eine der fünf aristotelischen Grundformen der Seele, durch das die Erkenntnis des Richtigen vollzogen werde.[28] Wer sittliche Einsicht habe, gehe mit sich zu Rate. Aristoteles warnt vor der Verwechselung der sittlichen Einsicht mit Verständigkeit oder sittlicher Trefflichkeit. Wichtig ist Aristoteles auch darzulegen, dass ein Mensch von sittlicher Einsicht durchaus unbeherrscht sein könne, eine Eigenschaft, die man aber möglichst meiden solle. Es sei möglich, dass der Besonnene nicht beherrscht und der Beherrschte nicht besonnen sei.[29] Zuletzt spricht Aristoteles von der Lust

[21] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik II,4 (1105b/1106a)
[22] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik II,5 (1106b).
[23] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 63.
[24] Aristoteles, Nikomachische Ethik V,3 (1129b).
[25] Aristoteles, Nikomachische Ethik V,3 (1129b/1130a).
[26] Aristoteles, Nikomachische Ethik V,8 (1132b).
[27] Aristoteles, Nikomachische Ethik V,13 (1137a).
[28] Die anderen vier Grundformen lauten: praktisches Können (τέχνε), wissenschaftliche Erkenntnis (ἐπιστήμη), philosophische Weisheit (σοφίᾶ) und intuitiver Verstand (νοῦς).
[29] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik VII,2 (1146a).

als einem Moment des Glücks. Die Lust sei innig mit der Menschennatur verknüpft.[30] Es gäbe verschiedene Arten der Lust, so die Lust der Erkenntnis, die des Geschmacks, die des Hörens und Sehens, oder die der Erwartung, doch könne sie nicht als Dauerzustand genossen werden. „Daß alle Menschen nach Lust begehren, wird man sich damit erklären dürfen, daß auch alle zu leben begehren.“[31] Aber Vorsicht! Lust und Glück seien nicht das Gleiche, denn sinnliche Lust könne auch ein Sklave genießen, aber am Glück habe er keinen Anteil, weil er kein eigenständiges Leben führe.[32] Glück sei mit Lust vermischt und setze Muße voraus. Es bedürfe zu seiner Verwirklichung der Gesundheit, Nahrung und Pflege.[33]

Bei Aristoteles' Ethik handelt es sich weniger um die Erörterung von Pflichten als vielmehr um die eines guten Lebens. Unethisch zu handeln heißt bei ihm, gegen die Natur des Menschen zu handeln.[34] Aristoteles ist sich bewusst, dass es ohne Tradition auch keine Moral geben könne. Der Mensch folge nicht nur Prinzipien und Regeln, sondern auch Gewohnheiten und Bräuchen.[35] Moralische Tugenden wie Tapferkeit, Großzügigkeit, Gerechtigkeit oder Ehrlichkeit sind für Aristoteles keine künstlichen Konventionen, sondern entspringen dem menschlichen Bedürfnis nach Selbstentfaltung. Man verspüre Freude, wenn man mit diesen Haltungen handele. Ein moralischer Mensch sein heißt, „Freude am richtigen Handeln zu empfinden. Wer Tugenden als saure Pflichten empfindet, ist somit ein schlechterer Mensch als der, welcher diese mit Freude erfüllt.“[36] Die moralische Urteilskraft dürfe jedoch nicht zu einem Regelfanatismus werden, sondern man müsse erkennen lernen, was die jeweilige Situation erfordere.[37]

1.2. David Hume

Der schottische Philosoph David Hume geht davon aus, dass alle Erkenntnis auf sinnlicher Erfahrung basiert. Mit anderen Worten, rationales Denken sei keine eigenständige Quelle der Erkenntnis. Hume versucht zu zeigen, dass unsere theoretischen und moralischen Überzeugungen auf bestimmten natürlichen Glaubenssätzen beruhen.[38] Die Prinzipien der Moral haben für ihn nichts mit Religion zu tun, sondern Hume ist der Ansicht, „daß die Prinzipien der Moral nicht auf der Vernunft, sondern auf dem Gefühl beruhen […] Unsere moralischen Urteile sind begründet in dem Wohlgefallen (Vergnügen), das Handlungen oder Charaktereigenschaften hervorrufen.“[39] Hier könnte man einwenden, dass es sich um einen Ästhetizismus handelt, der nicht mehr vernunftbegründet ist, was einer sadistischen

[30] Aristoteles, Nikomachische Ethik X,1 (1172a).
[31] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik X,4 (1175a).
[32] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik X,6 (1176b).
[33] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik X,9 (1178b/1179a).
[34] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 52.
[35] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 55.
[36] Wyller, Geschichte der Ethik, 61.
[37] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 65f.
[38] Vgl. Kühn, Einleitung, in: Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, XIV.
[39] Kühn, Einleitung, in: Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, XX f.

Handlung Tür und Tor öffnen könnte. Immerhin aber erklärt Hume: „Die Vernunft ist notwendig, um unserem inneren Sinn und unserem Gefühl den Weg zu bahnen.“[40] Hume geht in seinem Werk *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* von 1751 davon aus, dass Menschlichkeit und Wohltätigkeit dem Glück der Gesellschaft dienten, und dass aus sozialen Tugenden Nutzen folge.[41] Wie schon Aristoteles ist auch Hume der Ansicht, dass das Glück des Menschen sein höchstes Gut sei. Um dies zu erreichen, sei auch die Gerechtigkeit für die Gesellschaft nützlich, aber Hume fragt, ob der öffentliche Nutzen der einzige Ursprung der Gerechtigkeit sei. Gehe es den Menschen gut und sogar vortrefflich, würden sich auch die sozialen Tugenden ausdehnen. Es würde gar kein Eigentum entstehen, da es von allem genug gäbe. Gerechtigkeit wäre völlig nutzlos, weil ihr Gegenteil gar nicht mehr vorkäme. Hume eröffnet uns ein Gedankenexperiment: Wir sollen uns vorstellen, das Mitgefühl wäre so groß, dass man sich um die Mitmenschen genauso kümmert wie um sich selbst. Dann wäre die Gerechtigkeit ebenfalls suspendiert und die Aufteilung von Eigentümern würde aufgehoben.[42] Das Gegenteil davon jedoch, Habgier, die Missachtung der Gerechtigkeit, oder die Verachtung der Ordnung müssten ebenfalls zur Auflösung der Gesellschaft führen. Die Regeln der Gerechtigkeit hingen von der Situation ab, in der sich die Menschen befänden. Wenn man extremen Überfluss schaffe, werde die Gerechtigkeit ebenso abgeschafft wie wenn man extreme Armut schaffe. Die gewöhnliche Gesellschaft befinde sich in der Mitte dieser Extreme.[43] Hume geht von der Maxime aus: „Das Wohl der Menschheit ist das einzige Objekt all dieser Gesetze und Regulierungen.“[44] Ideen der vollkommenen Gleichheit seien unmöglich zu verwirklichen. „Außerdem wäre die strengste Inquisition notwendig, um jede Erscheinung der Ungleichheit sofort zu bemerken, und die strengste Rechtsprechung, um sie zu bestrafen und zu beseitigen.“[45] Vielmehr müssten wir nach Regeln suchen, die allgemein nützlich seien, denn: „Die Sicherheit der Bürger ist das höchste Gesetz.“[46] Alle gesetzlichen Regeln zielten auf das Interesse und das Glück der menschlichen Gesellschaft. Ohne Regeln könnten die Menschen nicht einmal auf der Straße aneinander vorbeifahren.[47] Der öffentliche Nutzen sei die Ursache aller Verschiedenheiten. Nützlichkeit sei angenehm, aber nur für das Interesse von jemandem, dem durch die Handlung gedient sei.[48] Es gibt natürlich Interessen, die einander widersprechen, weshalb Hume zu dem Schluss kommt: „Nützlichkeit ist nur eine Tendenz zu einem bestimmten Ziele, und sie ist etwas, das uns als ein

[40] Kühn, Einleitung, in: Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, XXII.
[41] Vgl. Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 12f.
[42] Vgl. Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 17-20.
[43] Vgl. Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 21f.
[44] Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 29.
[45] Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 29.
[46] Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 31.
[47] Vgl. Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 46.
[48] Vgl. Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 54.

Mittel zum Zweck gefällt."[49] Der Mensch stehe der Wohlfahrt und dem Unglück der Menschen im allgemeinen nicht gleichgültig gegenüber.[50] Wohl aber ertrage es der Mensch nicht, wenn religiöse oder andere Autoritäten ständig auf der Moral herumritten und mit moralinsaurem Zeigefinger auf angeblich unmoralische Zeitgenossen wiesen. „Das ständige Gerede der Stoiker und Kyniker im Altertum über die Tugend, ihre großartigen Worte und schwachen Taten riefen, wie ich glaube, einen ähnlichen Ekel bei der Menschheit hervor."[51] Das ist der Grund dafür, dass Hume die christlichen mönchischen Tugenden ablehnt.[52] Sie dienten weder dem Glück eines Menschen noch dem Nutzen der Gesellschaft. Hume empfiehlt uns daher eher: „Innerer Friede des Geistes, Bewußtsein von Integrität, eine wohlwollende Absicht unseres Handelns, dies sind die Umstände, die für das Glück außerordentlich notwendig sind."[53] Hume unterscheidet zwischen faktischen Verhältnissen (Sein) und unserer Auffassung, wie die Welt zu sein hat (Sollen). Moralische Erwägungen seien mehr als nur Beschreibungen von Vorgängen. Aus der Beschreibung, wie etwas ist, könne nicht geschlossen werden, wie etwas sein soll. „Wir können beispielsweise nicht von einer moralisch verwerflichen Handlung sprechen, *weil* eine Person eine andere mit einem Messer verletzt."[54] Das Motiv dafür müsse immer hinterfragt werden. Soll-Aussagen drückten lediglich subjektive Gefühle aus. Wer etwas als unmoralisch qualifiziere, so Hume, projiziere nur seine Gefühle auf ein Handeln, womit sich lediglich menschliche Charaktereigenschaften zeigten.[55]

1.3. Immanuel Kant

In seinem Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 geht es dem Königsberger Philosophen Immanuel Kant um die Ergründung des obersten Prinzips der Moralität. Kant fragt einleitend, ob es nicht notwendig sei, eine reine Moralphilosophie zu erarbeiten, die von Empirischem und Anthropologischem frei sei, denn dass es eine solche Moralphilosophie geben müsse, leuchte von selbst ein. Jedermann müsse einsehen, dass ein Gesetz, das moralisch gelten solle, von absoluter Notwendigkeit sein müsse.[56] Der Grund der Verbindlichkeit dafür liege nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen der Welt, sondern a priori in Begriffen der Vernunft.[57] Es geht Kant dabei um die Ideen und Prinzipien eines möglichen reinen Willens, aber nicht um die Handlungen oder die Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt. Kant erklärt nun: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschrän-

[49] Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 55.
[50] Vgl. Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 67.
[51] Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 79.
[52] Vgl. Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 109.
[53] Hume, Untersuchung Prinzipien Moral, 122f.
[54] Wyller, Geschichte der Ethik, 129.
[55] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 134.
[56] Vgl. Kant, Grundlegung, BA VIII/IX (Weischedel 7, 13).
[57] Vgl. Kant, Grundlegung, BA IX (Weischedel 7, 13).

kung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“[58] Dieser gute Wille sei aber nicht durch etwas gut, was er möglicherweise ausrichte, also nicht aufgrund eines gesetzten Zwecks, sondern allein durch das Wollen an sich. Eine gewollte Handlung habe jedoch keinen wahren sittlichen Wert, wenn sie aus Neigung, sondern nur dann, wenn sie aus Pflicht geschehe. Angenommen, das Gemüt eines Menschen sei aus Gram umwölkt und er helfe einem Menschen trotzdem, dann helfe er ihm nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und nur dann habe die Tat einen moralischen Wert.[59] Und so sei es die Pflicht des Menschen, sein Leben zu erhalten, wohltätig zu sein, und seine eigene Glückseligkeit zu sichern. So sei auch das christliche Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben“ zu verstehen, nämlich nicht als eine Liebe aus Neigung, die ja gar nicht geboten werden könne, sondern ein Wohltun aus Pflicht. Kant erklärt: „[E]ine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung […] geschehen ist.“[60] Unter Pflicht versteht Kant „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“[61] Nun ist die Frage, was das für ein Gesetz ist, das den Willen bestimmen muss. Kant antwortet darauf: „[I]ch soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“[62] So sei es etwas anderes, aus Pflicht wahrhaftig zu sein, als aus Besorgnis nachteiliger Folgen. Man werde sich zum Beispiel selbst darüber klar, dass man zwar unter Umständen lügen müsse, dass man aber das Lügen als ein allgemeines Gesetz nicht wollen könne. Was also die moralische Maxime sein könne, müsse ein Wert sein, der „allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt.“[63] Der Wille des Menschen sei praktische Vernunft sowie „ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt.“[64] Es geht also um die Vorstellung eines objektiven Prinzips, das von einem Willen als ein moralisches Gebot der Vernunft als unbedingt notwendig erkannt werden soll. Die Formel eines solchen Gebotes sei ein Imperativ. Kategorisch heiße, wenn dieser Imperativ eine Handlung für diese selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck als sich selbst, zugleich als objektiv notwendig vorstellte.[65] Dieser Kategorische Imperativ ist nach Kant ein praktisches Gesetz der Sittlichkeit und lautet: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“[66] Pflicht müsse für

[58] Kant, Grundlegung, BA 1 (Weischedel 7, 18).
[59] Vgl. Kant, Grundlegung, BA 10/11 (Weischedel 7, 23f.).
[60] Kant, Grundlegung, BA 13 (Weischedel 7, 26).
[61] Kant, Grundlegung, BA 14 (Weischedel 7, 26).
[62] Kant, Grundlegung, BA 17 (Weischedel 7, 28).
[63] Kant, Grundlegung, BA 20 (Weischedel 7, 30).
[64] Kant, Grundlegung, BA 36/37 Weischedel 7, 41).
[65] Vgl. Kant, Grundlegung, BA 39 (Weischedel 7, 42)
[66] Kant, Grundlegung, BA 52 (Weischedel 7, 51).

alle vernünftigen Wesen gelten und könne nicht aus der menschlichen Natur abgeleitet werden, das heißt Pflicht gilt a priori. Kant gibt zu bedenken, dass er diesen Grundsatz nicht empirisch oder anthropologisch begründen kann, sondern nur metaphysisch, denn: „Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik.“[67] Kant erklärt nun, wenn es einen Zweck an sich selbst gäbe, so läge in ihm der Grund eines möglichen Kategorischen Imperativs. Ein Zweck an sich selbst aber sei ein vernünftiges Wesen, nämlich der Mensch. So sagt Kant, „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen.“[68] Damit hat Kant das klassische Prinzip der Menschenwürde formuliert. Das Prinzip des Zwecks an sich selbst sei aber nicht der Erfahrung entlehnt, da es prinzipiell alle vernünftigen Wesen betreffe. Auch der Wille wird nicht einfach dem Gesetz unterworfen, sondern er sei selbst gesetzgebend.[69] Weil dieser Wille von keinem Interesse mehr abhänge, gelte er unbedingt. Kant macht darauf aufmerksam, dass die Forderung, nach dem Prinzip der Pflicht zu handeln, eben nicht auf Gefühlen oder Neigungen beruhe, sondern auf dem Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines Wesens zugleich als gesetzgebend betrachtet werden müsse, anderenfalls könnte es sich nicht als Zweck an sich selbst denken.[70] Die Autonomie des Willens sei das oberste Prinzip der Sittlichkeit, und dies ist „nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.“[71] Ein Wesen, das einen Willen habe, sei auch frei.

Nun sieht Kant einen Zirkel, den er auflösen möchte. Auf der einen Seite seien wir freie, autonome Wesen, auf der anderen Seite seien wir in der Ordnung der Zwecke dem sittlichen Gesetz unterworfen. Wer aber verpflichtet sei, der sei nicht frei. Als vernünftiges Wesen zähle der Mensch zur intelligiblen Welt, nicht zur Sinnenwelt. Die Unabhängigkeit von den Ursachen der Sinnenwelt sei Freiheit. Während die Idee der Freiheit mit der Autonomie des Willens verbunden sei, sei die verpflichtende Moralität ihrerseits eine Folge der Autonomie des Willens.[72] „[D]enken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.“[73] Kategorische Imperative seien dadurch möglich, dass die Freiheit den Menschen zum Glied der intelligiblen Welt

[67] Kant, Grundlegung, BA 62 (Weischedel 7, 58).
[68] Kant, Grundlegung, BA 64 (Weischedel 7, 59f.).
[69] Vgl. Kant, Grundlegung, BA 69-71 (Weischedel 7, 62-64).
[70] Vgl. Kant, Grundlegung, BA 76 (Weischedel 7, 67).
[71] Kant, Grundlegung, BA 87 (Weischedel 7, 74f.).
[72] Vgl. Kant, Grundlegung, BA 107-110 (Weischedel 7, 87-89).
[73] Kant, Grundlegung, BA 110 (Weischedel 7, 89).

mache. Mit anderen Worten: die Freiheit des Menschen, seine Autonomie des Willens seien zugleich die notwendige Bedingung dafür, sich überhaupt einem moralischen Gesetz unterwerfen zu können. Kant insistiert darauf, dass die Freiheit, die Autonomie des Menschen, nicht unter Zuhilfenahme von Naturgesetzen erklärt werden könne. „Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargetan werden kann."[74]

Kants Ethik bemisst die moralische Richtigkeit von Handlungen nicht ausschließlich danach, ob und in welchem Umfang die Handlung Güter wie Glück, Lust oder Erkenntnis ermöglicht. Es geht auch um die innere Beschaffenheit der Handlung selbst. Versprechen halten, nicht lügen oder Schulden zurückzuzahlen sind Handlungen, die in sich selbst gültig sind. Auch wenn die Konsequenzen schlechter sind als ihre Nichtbefolgung, büßen sie ihre Gültigkeit nicht ein.[75] Die deontologische Ethik erklärt, dass es zweifelhaft sein kann, dass das, was sogar der Menschheit nützt, in allen Fällen richtig sein muss. Der Kategorische Imperativ ist ein formales Prinzip, das zur Ableitung inhaltlich bestimmter moralischer Pflichten nicht ausreicht. Es gibt Prinzipien, die wir verwerflich finden, und die doch mit Kants Imperativ übereinstimmen könnten. Die Verallgemeinerbarkeit meiner Maxime kann „keine hinreichende, sondern allenfalls eine notwendige Bedingung ihrer moralischen Gültigkeit sein; d.h. die Pflichtprinzipien müssen dieses Kriterium erfüllen, aber dass sie es erfüllen, reicht nicht aus, um sie zu Pflichten zu machen."[76]

1.4. John Stuart Mill

Kants Kategorischer Imperativ ist von verschiedenen Seiten kritisiert worden, u.a. von dem englischen Philosophen John Stuart Mill. Mill antwortet Kant in seinem Werk *Der Utilitarismus*[77] von 1863, indem er zunächst den Kategorischen Imperativ zitiert. Dann führt er aus: „Sobald er [Kant] es jedoch unternimmt, aus dieser Regel einige konkrete moralische Pflichten herzuleiten, misslingt ihm in geradezu grotesker Weise der Nachweis, dass darin, dass alle vernünftigen Wesen nach den denkbar unmoralischsten Verhaltensnormen handeln, irgendein Widerspruch, irgendeine logische (oder auch nur physische) Unmöglichkeit liegt."[78] Mill ist der Ansicht, dass Fragen nach letzten Zwecken eines direkten Beweises nicht fähig seien. So sei etwa die ärztliche Kunst gut für die Gesundheit, aber dass die Gesundheit an sich etwas Gutes sei, das lasse sich nicht beweisen.[79] Mills Prinzip für die Ethik ist das der Nützlichkeit. Im Utilitarismus gehe es keineswegs um die Lust des bloßen Augenblicks. Mill hat hier das von Jeremy Bentham postulierte Diktum des „größten Glücks der größten Zahl" im Auge. „Die Auffassung, für die

[74] Kant, Grundlegung, BA 120 (Weischedel 7, 96).
[75] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 230.
[76] Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 235.
[77] Der Begriff „Utilitarismus" stammt aus dem Lateinischen und bedeutet „Nützlichkeit".
[78] Mill, Utilitarismus, 15.
[79] Vgl. Mill, Utilitarismus, 17.

die Nützlichkeit oder das Prinzip des größten Glücks die Grundlage der Moral ist, besagt, dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind, als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie die Tendenz haben, das Gegenteil von Glück zu bewirken."[80] Glück sei Lust bzw. das Freisein von Unlust. Die Theorie der Moral beruhe wesentlich darauf, dass Lust bzw. das Freisein von Unlust als letzte Endzwecke überhaupt wünschenswert seien. Diese Lebensauffassung stoße bei vielen Menschen jedoch auf Abneigung; man meine sogar, eine solche Ansicht sei nur der Schweine würdig.[81] Nun werde aber jeder Mensch einer Lebensweise den Vorzug geben, die auch höhere Fähigkeiten miteinschließe, da kein intelligenter Mensch ein Dummkopf sein wolle. „Ein höher begabtes Wesen verlangt mehr zu seinem Glück, ist wohl auch größeren Leidens fähig und ihm in höherem Maße ausgesetzt als ein niedrigeres Wesen; aber trotz dieser Gefährdungen wird es niemals in jene Daseinsweise absinken wollen, die es als niedriger empfindet […] Es ist unbestreitbar, dass ein Wesen mit geringerer Fähigkeit zum Genuss die besten Aussichten hat, voll zufrieden gestellt zu werden."[82] Daher folgert Mill: „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein."[83] Aber wenn das Schwein anderer Ansicht sei, dann, weil es nur die eine Seite der Angelegenheit kenne, die andere Partei aber beide Seiten.[84] Die Norm des Utilitarismus sei aber nicht das Glück des Handelnden, sondern das Glück insgesamt. Es geht also nicht um das Glück des einzelnen Individuums, sondern um das Glück der Summe aller Individuen. „Nach dem Prinzip des größten Glücks ist […] der letzte Zweck, bezüglich dessen und um dessentwillen alles andere als wünschenswert ist, […] ein Leben, das so weit wie möglich frei von Unlust und in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht so reich wie möglich an Lust ist."[85] Da dies der Endzweck des menschlichen Handelns sei, sei es auch die Norm der Moral. Nun dürfe man aber nicht glauben, Glück sei ein stetes Leben in überschwänglicher Verzückung.[86] Mill ist sich durchaus bewusst, dass der Mensch eine moralische Verantwortung hat. Er fragt nun, woher die Moral ihre Verbindlichkeit habe. Lust bzw. Unlust seien nicht einfach nach den Prinzipien von Egoismus oder dem Vermeiden von Schmerzen zu verstehen. Es mache sich zum Beispiel in jedem Menschen eine Unlust breit, sobald er seiner Pflicht zuwiderhandele.[87] Dies sei das Wesen des Gewissens sowie das Bedürfnis, sich selbst zu achten als auch von anderen geachtet zu werden. Warum man nicht nur dem eigenen Glück nachstreben dürfe, liege an der Norm der Gewissenhaftigkeit des Menschen.[88] Der Mensch sei ein Gemeinschaftswesen. Ein Gemeinschaftsleben aber sei

[80] Mill, Utilitarismus, 23.
[81] Vgl. Mill, Utilitarismus, 25.
[82] Mill, Utilitarismus, 31.
[83] Mill, Utilitarismus, 33.
[84] Vgl. Mill, Utilitarismus, 33.
[85] Mill, Utilitarismus, 37.
[86] Vgl. Mill, Utilitarismus, 41.
[87] Vgl. Mill, Utilitarismus, 85.
[88] Vgl. Mill, Utilitarismus, 87.

„nicht anders möglich als auf der Grundlage der gleichmäßigen Berücksichtigung der Interessen aller."[89] Die Gegner des Utilitarismus meinten nun, es gäbe noch andere Zwecke des menschlichen Handelns als das Glück, weshalb dieses nicht der einzige Maßstab des Handelns sein könne; so behaupteten sie etwa, die Tugend sei ein Selbstzweck. Damit aber, so Mill, wichen sie vom Prinzip des Glücks ja gar nicht ab. Für den Utilitarismus sei Tugend nicht nur Mittel zum Glück, sondern auch Teil des Glücks.[90] Wer nämlich die Tugend um ihrer selbst willen erstrebe, tue dies, weil dieses Streben oder das Ergebnis dessen lustvoll sei. Auch Mill geht bezüglich der Ethik die Frage der Gerechtigkeit an. Inwiefern ist Gerechtigkeit mit der Nützlichkeit verbunden? Mill liefert zunächst einige Beispiele für Ungerechtigkeiten: einem Menschen die persönliche Freiheit oder sein Eigentum rauben, ein Mensch erleidet etwas, das er nicht verdient, Wortbrüchigkeit, Parteilichkeit oder unzulässige Begünstigung.[91] Der Idee der Unparteilichkeit sei mit der der Gleichheit verknüpft, welche ein Teil der Gerechtigkeit ausmache, aber: „Wer glaubt, dass die Nützlichkeit Rangunterschiede erfordert, hält es nicht für ungerecht, dass Besitz und Vorrecht ungleich verteilt sind."[92] Doch auf welche Art und Weise gerecht verteilt werden soll, darüber sei man geteilter Meinung, wie schon Aristoteles erkannt habe.[93] Mill betont, dass sowohl zwischen Sittlichkeit und Nützlichkeit zu unterscheiden sei, als auch zwischen Gerechtigkeit und Großmut bzw. Wohltätigkeit. Gegenüber dem Großmut sei Gerechtigkeit das übergeordnete Prinzip. „Gerechtigkeit bedeutet nicht nur, zu tun, was recht wäre, und nicht zu tun, was unrecht wäre, sondern zu tun, was jemand uns gegenüber als sein moralisches Recht geltend machen kann. Niemand hat einen Rechtsanspruch auf unsere Großmut und unsere Wohltätigkeit, da wir nicht moralisch verpflichtet sind, diese Tugenden jedem Individuum gegenüber zu üben."[94] Wenn Kant den Kategorischen Imperativ vertrete, „gesteht er damit unausdrücklich zu, dass derjenige, der gewissenhaft entscheiden will, ob sein Handeln moralisch richtig ist, die Gesamtinteressen der Menschheit oder zumindest die Interessen eines einzelnen Menschen im gleichen Maß berücksichtigen muss."[95] Was Kant nicht berücksichtigt habe, sei die Tatsache, dass es unterschiedliche Vorstellungen von Gerechtigkeit gäbe, die jedoch gleichermaßen verbindlich sein könnten. Wer seine Vorstellung von Gerechtigkeit durchsetzen wolle, müsse andere, gleichermaßen verbindliche, mit Füßen treten.[96] Mills Vorstellungen vom Utilitarismus bzw. von der Gerechtigkeit gipfeln in folgender Aussage: „Alle Menschen haben ein Recht auf gleiche Behandlung, außer dann, wenn ein anerkanntes Gemeinschaftsinteresse das Ge-

[89] Mill, Utilitarismus, 95.
[90] Vgl. Mill, Utilitarismus, 107-111.
[91] Vgl. Mill, Utilitarismus, 133-137.
[92] Mill, Utilitarismus, 137-139.
[93] Vgl. Mill, Utilitarismus, 143.
[94] Mill, Utilitarismus, 149-151. Könnte man einen Rechtsanspruch auf Großmut durchsetzen, wäre wohl die ständige Belästigung das Ergebnis.
[95] Mill, Utilitarismus, 157.
[96] Vgl. Mill, Utilitarismus, 167.

genteil erfordert. Daher wird jede soziale Ungleichheit, deren Nutzen für die Gesellschaft nicht mehr einsichtig ist, nicht nur zu einer Unzuträglichkeit, sondern zu einer Ungerechtigkeit und nimmt so eine tyrannische Erscheinungsform an, dass manche sich wundern, wie man sie jemals hat dulden können."[97]

Bis ins 19. Jahrhundert glaubten die utilitaristisch orientierten Philosophen, man könne das Glück quantitativ berechnen. Erst Mill machte darauf aufmerksam, dass Glück nicht nur mit Quantität, sondern auch mit Qualität etwas zu tun hat. Der Utilitarismus macht die moralische Richtigkeit einer Handlung von der Qualität ihrer Folgen abhängig.[98] Das Problem daran ist jedoch, dass man nicht alle Folgen einer bestimmten Handlung absehen bzw. überblicken kann. Ein weiterer Vorwurf gegen den Utilitarismus besteht darin, er übersehe, dass es auch moralisch indifferente Handlungen geben könne. Über eines aber besteht bei den Kritikern Einigkeit: dass der Utilitarismus unvermögend ist, Prinzipien der Gerechtigkeit aus sich heraus zu begründen. Sein Prinzip vom „größten Glück der größten Zahl" sagt nicht, inwieweit der einzelne daran teilhaben kann.[99] Zudem widerspricht sich Mill selbst bereits zu Anfang seiner Ausführungen. Denn wenn sich nicht beweisen lässt, dass Gesundheit gut ist, lässt sich ebenfalls nicht beweisen, dass Nützlichkeit gut ist.

1.5. John Rawls

Die Diskussionen und die Begriffe des ethischen Diskurses waren im Laufe der Philosophiegeschichte so sehr verfeinert worden, dass es bald sinnlos schien, überhaupt noch eine moralphilosophische Debatte zu führen. In dieser Situation versuchte John Rawls, die verschiedenen Traditionen miteinander zu verbinden.

Die metaethischen Probleme bezüglich möglicher Wahrheiten ethischer Aussagen klammert er zunächst aus und entwickelt eine Methode für eine ethische Argumentation. Eine seit Sokrates alte Frage taucht wieder auf: „Kann die Gültigkeit ethischer Normen von ‚unten' her beschrieben werden, indem man Gesellschaften beschreibt, in denen die Menschen wirklich leben; oder müssen sie von ‚oben' her begründet werden, mit Hilfe empirisch nicht zugänglicher Ideale?"[100] Rawls versucht, über dieses Entweder-Oder hinauszugehen. An ethische Begründungen gäbe es nur eine Bedingung zu richten: logische Konsistenz. Sie dürfen aber auch nicht gegen Kritik immun sein. Es gehe nicht darum, zu sehen, wie unsere ethischen Aussagen zustande kämen, sondern es genüge, zu sehen, dass sie sowohl generelle Prinzipien als auch Einzelaussagen einschlössen.

Rawls' Hauptgedanke seiner Untersuchung *Eine Theorie der Gerechtigkeit* von 1971 ist die „Gerechtigkeit als Fairneß, eine Gerechtigkeitstheorie, die die herkömmliche Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt. Das Geflecht der Gesellschaft wird ersetzt durch

[97] Mill, Utilitarismus, 189.
[98] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 199.
[99] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 202.
[100] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 192.

eine Anfangssituation mit gewissen Verfahrensbeschränkungen für die Argumentation, die zu einer anfänglichen Übereinstimmung bezüglich der Grundsätze der Gerechtigkeit führen sollen."[101] Damit macht Rawls aus seiner Ethik ein reines Gedankenexperiment und ist nicht an die real existierende Gesellschaft angebunden. Nun geht Rawls von zwei Prinzipien aus, die seine Theorie durchziehen: das Unterschieds- und das Ausgleichsprinzip. Das Unterschiedsprinzip bedeutet,

> „daß an die Verteilung der natürlichen Gaben in gewisser Hinsicht als Gemeinschaftssache betrachtet und in jedem Falle die größeren sozialen und wirtschaftlichen Vorteile aufteilt, die durch die Komplementaritäten dieser Verteilung ermöglicht werden. Wer von der Natur begünstigt ist, sei es, wer es wolle, der darf sich der Früchte nur so weit erfreuen, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessert […] Niemand hat seine besseren natürlichen Fähigkeiten oder einen besseren Startplatz in der Gesellschaft verdient. Doch das ist natürlich kein Grund, diese Unterschiede zu übersehen oder gar zu beseitigen."[102]

Hinzuzufügen ist, dass bei der ethischen Diskussion die Teilnehmer idealerweise von ihren eigenen Interessen und kulturellen Hintergründen absehen sollen. Rawls geht von einem gedachten Urzustand aus und konstruiert daher einen „Schleier des Nichtwissens".

> „Der Gedanke des Urzustands soll ja zu einem fairen Verfahren führen, demgemäß eine Übereinkunft über Grundsätze nur zu gerechten Grundsätzen führen kann. Dabei soll der Begriff der reinen Verfahrensgerechtigkeit als eine Grundlage der Theorie genommen werden. Irgendwie muß man die Wirkung von Zufälligkeiten beseitigen, die die Menschen in ungleiche Situationen bringen und zu dem Versuch verführen, gesellschaftliche und natürliche Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen. Zu diesem Zweck setze ich voraus, daß sich die Parteien hinter einem Schleier des Nichtwissens befinden. Sie wissen nicht, wie sich die verschiedenen Möglichkeiten auf ihre Interessen auswirken würden, und müssen Grundsätze allein unter allgemeinen Gesichtspunkten beurteilen."[103]

Das läuft bei Rawls darauf hinaus, dass niemand seinen Platz in der Gesellschaft kennt, nicht seine Klasse und seinen Status, nicht seine Intelligenz und Körperkraft, auch nicht die eigene Vorstellung vom Guten, und auch nicht die Einzelheiten seines eigenen Lebensplanes. Die Argumentierenden müssen vollkommen von ihrem Ego abstrahieren.[104] Diese Voraussetzungen macht Rawls, um eine ideale Gesellschaftsordnung und ein neutrales Gerechtigkeitsprinzip *denkbar* zu machen. Zugleich aber sollen sich die Diskutanten nicht als interesselose Monaden betrachten. Es kommt für Rawls nämlich darauf an, „daß sich die Menschen im Urzustand nicht als isolierte einzelne betrachten können. Im Gegenteil, sie gehen davon aus, daß sie Interessen haben, die sie so gut wie möglich schützen müssen, und daß sie mit bestimmten Mitgliedern der nächsten Generation verbunden sind,

[101] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 19.
[102] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 122.
[103] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 159.
[104] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 160.

die auch ihre Interessen haben."[105] Ein solches unbedingtes Interesse ist die Freiheit. Zur Forderung der gleichen Freiheit für alle gehört auch die der gleichen Gewissensfreiheit. Nun könnte es jedoch sein, dass bestimmte Menschen gewisse religiöse und moralische Verpflichtungen als bindend betrachten. Auch von diesen ist laut Rawls zu abstrahieren.[106] Unter dem Blickwinkel des Urzustands könne keine spezielle Auffassung von der religiösen Wahrheit als obligatorisch anerkannt werden, so Rawls. Er fragt nach dem richtigen Umgang zwischen religiös toleranten und religiös intoleranten Menschen. Unter den Bestimmungen des Urzustands habe jeder das Recht auf Selbsterhaltung, weshalb die Gerechtigkeit nicht verlange, untätig zu sein, wenn die Existenzgrundlage anderer zerstört werde. Die Toleranten hätten nur dann das Recht zu Maßnahmen gegen Intolerante, wenn die eigenen berechtigten Interessen erheblich gefährdet wären. Diese Interessen seien das Leben, die Freiheit und die Verfassung.[107] Die Freiheit ist für Rawls aber auch mit einer Form von sozialer Gerechtigkeit verbunden. Zur Gerechtigkeit als Grundstruktur der Gesellschaft sei deshalb die Gesamtwirkung von Sozial- und Wirtschaftsgesetzgebung zu berücksichtigen. Aber auch hier könne man nur allgemeinste Angaben über die Ziele der Beteiligten machen, nämlich ein Interesse an gesellschaftlichen Grundgütern. Das Gesellschaftssystem müsse so beschaffen sein, „daß die sich ergebende Verteilung unter allen Umständen gerecht ist."[108] Es solle gleiche Bildungschancen geben, wirtschaftliche Chancengleichheit und die Möglichkeit freier Berufswahl. Eine allgemeine Konkurrenz müsse aufrechterhalten und die Bildung übermäßiger wirtschaftlicher Macht verhindert werden. Zweckdienliche Steuern, Subventionen und Veränderungen des Besitzrechtes seien anzustreben. Auch ein sozialistisches System hält Rawls für möglich.[109] Ebenso hat er die Frage nach der Generationengerechtigkeit im Auge. Jede Generation habe die Verpflichtung, ihre kulturellen Errungenschaften und die erreichten gerechten Institutionen für die kommende Generation zu bewahren. Rawls bemüht sich innerhalb seiner Gerechtigkeitstheorie um eine Theorie des Guten als des Vernünftigen. Um überhaupt eine gerechte Gesellschaft durchdenken zu können, müsse man von gewissen Vorbedingungen ausgehen, etwa von der des vernünftigen Menschen. Ein vernünftiger Mensch hat laut Rawls einen bestimmten Lebensplan, wünscht sich mehr oder weniger Freiheit, Chancen, Vermögen und Einkommen, verfügt über Selbstachtung und hat ein festes Vertrauen in den eigenen Wert.[110] Hinzu tritt als weitere Vorbedingung nicht nur der vernünftige, sondern auch der gute Mensch. Ein guter Mensch sei jemand, „der in überdurchschnittlichem Maße die grundlegenden Eigenschaften einer moralischen Persönlichkeit aufweist, die die Menschen im Urzustand vernünftigerweise aneinander wünschen."[111] Rawls

[105] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 235.
[106] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 236.
[107] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 248.
[108] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 308.
[109] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 309-314.
[110] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 434.
[111] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 476.

macht auf den Unterschied zwischen dem Rechten und dem Guten aufmerksam. Während die Grundsätze der Gerechtigkeit diejenigen seien, die im Urzustand aufgestellt würden, könnten die Grundsätze der vernünftigen Entscheidung nicht Gegenstand einer übergeordneten Entscheidung sein. Damit meint Rawls, dass jeder Lebensplan subjektiv sei. Die Vorstellungen der Menschen von ihrem je eigenen Wohl seien verschieden, nicht aber ihre Vorstellungen vom Rechten. In der Frage des Guten aber könne es kein öffentliches Urteil geben; was gut für den einen sei, müsse es nicht für den Anderen sein.[112] Wie Kant geht auch Rawls vom freien und gleichen Vernunftwesen aus, das in einer Gesellschaft moralischer Subjekte autonom handele. Eine soziale Gemeinschaft sei immer daran interessiert, dass jedermann die eigenen natürlichen Fähigkeiten verwirklicht und die anderen daran teilhaben lässt. Die Tugenden und guten Eigenschaften der Einzelmenschen sollen im öffentlichen Leben der Gesellschaft zum Tragen kommen. Letztliches „Ziel der Parteien im Urzustand ist die Findung gerechter und günstiger Bedingungen dafür, daß jeder seine eigene Einheit der Persönlichkeit findet."[113] Dass es auch Menschen gibt, die nicht nach Gerechtigkeit streben, ja ihren Eigensinn in den Vordergrund stellen und sogar versuchen, gegen die Gerechtigkeit zu wirken, dieser Frage geht Rawls in seiner Disputation mit Absicht nicht nach. „Wir befassen uns nicht mit Leuten, die diese Grundsätze in Frage stellen. Vielmehr setzen wir bei jedem voraus, daß er sie als die beste Wahl vom Standpunkt des Urzustands aus betrachtet."[114] Rawls räumt ein, dass es möglich sei, dass der Gerechte so handelt, dass ihm das Nachteile, eventuell sogar den Ruin oder sogar den Tod einbringt. Ebenso aber handele der Liebende. Er nehme die Gefahr von Schmerz und Enttäuschung auf sich. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit ist nach Rawls im Grunde die Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit.[115]

Auch Rawls' Position ist kritisiert worden. Er fragt etwa, wie sich die Rechte auf Freiheit und Gleichheit mit der beobachtbaren ungleichen Verteilung der Güter vereinbaren lassen. Nicht jeder, der für Freiheit und Gleichheit eintritt, tritt auch für die gleiche Gütermenge für jeden ein. Welche Verteilungsprinzipien berücksichtigen die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit am besten? Rawls geht von einem Urzustand der Diskussion aus, in denen die Teilnehmer von ihren eigenen Interessen und kulturellen Hintergründen abzusehen haben. Nun kritisiert der norwegische Philosoph Truls Wyller, dass in einem Urzustand bzw. einer ideellen konstitutionellen Versammlung das Gerechtigkeitsprinzip „*hinter dem Schleier des Nichtwissens*" wirken müsse. Nur so sei eine ideale Gesellschaftsordnung denkbar. Aber die Frage sei, wie man als *tabula rasa* denken solle. Hat Rawls sein Buch geschrieben, ohne zugleich von bestimmten Prinzipien geleitet zu sein, die in seiner eigenen Kultur historisch gewachsen sind? Wie kann man einen „Schleier des Nichtwissens" fordern, wenn das Buch, das man schreibt, zeigt, mit welchem Wis-

[112] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 486-488.
[113] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 610.
[114] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 618.
[115] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 621-623.

sen und welchen Hintergründen ich selbst schon aufwarte? Aber auch andere Fragen lassen sich stellen. Warum ist das Ideal der persönlichen Autonomie höher als die Ideale anderer Kulturen? Wenn man sich in einen Urzustand versetzen soll, um den Gesetzgebungsprozess mitzudiskutieren, muss man dann nicht davon überzeugt sein, dass die Theorie von einer *tabula rasa* wahr ist? Rawls geht aber bereits von der existierenden politischen Ordnung aus, also gar nicht von einem Urzustand. Wie kann man zu verbindlichen Beschlüssen kommen, denen die Mitglieder unterschiedlichster Traditionen und Wertvorstellungen zustimmen können?[116]

1.6. Hans Jonas

Wir haben uns bereits im ersten Band der *Philosophischen Grundprobleme in der Science Fiction* mit der Technik und ihren Möglichkeiten beschäftigt. Wir wenden uns hier Hans Jonas zu, der mit seinem Werk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) eine Antwort auf die Herausforderungen durch die moderne Technik sucht. Jonas zieht weniger eine kritische Bilanz des Phänomens oder der Geschichte der Technik, sondern fordert vielmehr einen neuen ethischen Umgang, eine neue Verantwortung mit der Technik. Er bemängelt, dass man sich in den bisherigen ethischen Ansätzen um den Begriff der Verantwortung kaum gekümmert habe.

Der Philosoph Hans Jonas geht von der These aus, dass die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen sei. Aufgrund der technischen Entwicklungen in der Moderne benötige die Ethik einen neuen Kompass. Dieser Kompass müsse die vorausgedachte Gefahr, das heißt die Technik selbst sein. „Die Begründung einer solchen Ethik […] muß in die Metaphysik reichen, aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen.“[117] Thema sei die Pflicht, die im Begriff Verantwortung zusammengefasst sei. Jonas behauptet, dass durch gewisse Entwicklungen der Macht das Wesen menschlichen Handelns sich geändert habe. Er fragt, „in welcher Weise diese Technik die Natur unseres Handelns affiziert.“[118] Die Technik habe mittlerweile solche Folgen, „daß der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann.“[119] Jonas spricht von der „*Verletzlichkeit* der Natur durch die technische Intervention des Menschen.“[120] Der Mensch sei für die gesamte Biosphäre des Planeten verantwortlich, weil er Macht darüber habe. „Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen.“[121] Dass es in Zukunft eine für den Menschen bewohnbare Welt geben soll, ist laut Jonas eine moralische Proposition. Der Philosoph erweitert Kants Kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“[122] Der neue Imperativ fordere,

[116] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 197-200.
[117] Jonas, Prinzip Verantwortung, 8.
[118] Jonas, Prinzip Verantwortung, 15.
[119] Jonas, Prinzip Verantwortung, 26.
[120] Jonas, Prinzip Verantwortung, 26.
[121] Jonas, Prinzip Verantwortung, 28.
[122] Jonas, Prinzip Verantwortung, 36.

dass man durchaus das eigene Leben wagen dürfe, aber eben nicht das der gesamten Menschheit. Kants Imperativ sei an das Individuum gerichtet gewesen, während der neue Imperativ eine Universalisierung ins Auge fasse.[123]

Jonas fragt nach den Grundlagen einer neuen Ethik und eines neuen Handelns und erläutert, wir bräuchten eine „Wissenschaft hypothetischer Vorhersagen, eine ‚vergleichende Futurologie'."[124] Die erste Pflicht einer Zukunftsethik bestehe darin, sich die Fernwirkungen der menschlichen Handlungen vorzustellen, das heißt ein Malum müsse imaginiert werden. Dementsprechend müsse dem vorgestellten Malum ein angemessenes Gefühl entgegengebracht werden. Diese Extrapolationen wiederum müssten möglichst wissenschaftlich sein. Eine Nahprognose sei nicht zureichend.[125] Zugleich habe die schlechte vor der guten Prognose den Vorrang. „Die Erfahrung hat gelehrt, daß die vom technologischen Tun jeweils mit Nahzielen in Gang gesetzten Entwicklungen die Tendenz haben, sich selbständig zu machen, das heißt ihre eigene zwangsläufige Dynamik zu erwerben, ein selbsttätiges Momentum, kraft dessen sie nicht nur […] irreversibel, sondern auch vorantreibend sind und das Wollen und Planen der Handelnden überflügeln."[126] Die Technik nehme dem Menschen das Gesetz des Handelns mehr und mehr aus der Hand. Die Beschleunigung technologischer Entwicklungen lasse nicht mehr die Zeit zu Selbstkorrekturen.[127] Die großen Wagnisse in der Technologie „werden nicht zur Rettung des Bestehenden oder Behebung des Unerträglichen unternommen, sondern zur stetigen Verbesserung des je Erreichten."[128] Das Prinzip, das gewisse Experimente verbiete, sei die Existenz des Menschen, welche nicht zum Einsatz gemacht werden dürfe. Bereits die bloße Möglichkeit, dass diese Existenz auf dem Spiel stehe, sei ein unannehmbares Risiko. Behutsamkeit werde zum Kern moralischen Handelns.[129] Für Jonas ergibt sich aus dem bisher Gesagten der Imperativ, daß überhaupt eine Menschheit existiere. „So sind wir denn mit diesem ersten Imperativ gar nicht den künftigen Menschen verantwortlich, sondern der Idee des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperungen in der Welt fordert." Daher gäbe es ein „Verbot des Va-banque-Spiels mit der Menschheit."[130]

Jonas erweitert Kants Forderung, dass nicht nur der Mensch ein Zweck an sich selbst sei, sondern jedes fühlende Lebewesen, wodurch die Selbstbejahung des Seins empathisch werde. Dieses Ja zum Sein gewinne seine obligatorische Kraft in der Freiheit des Menschen. Zweckhaftigkeit sei das primäre Gute und habe daher „Anspruch" auf Wirklichkeit.[131] Hier bringt Jonas den Begriff Wert ins Spiel und

[123] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 37.
[124] Jonas, Prinzip Verantwortung, 62f.
[125] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 64-66.
[126] Jonas, Prinzip Verantwortung, 72.
[127] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 72.
[128] Jonas, Prinzip Verantwortung, 79.
[129] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 81f.
[130] Beide Zitate Jonas, Prinzip Verantwortung, 91.
[131] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 157f.

bezeichnet als Wert etwas, das zunächst nur das Maß des Aufwendenwollens bezeichne, nicht aber das Sollen. „Jeder Zweck also, den ich mir setze, ist dadurch allein als ‚Wert' ausgewiesen, nämlich als mir jetzt der Mühe wert, ihn zu verfolgen."[132] Deshalb verlange auch das unabhängige Gute, Zweck zu werden. „Es kann den freien Willen nicht zwingen, es zu seinem Zweck zu machen, aber es kann ihm die Anerkennung abnötigen, daß dies seine Pflicht wäre."[133] Mit anderen Worten: „Der gute Mensch ist nicht der, der sich gut gemacht hat, sondern der, der das Gute um seinetwillen getan hat. Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben."[134] Eine Theorie der Verantwortung müsse den rationalen Grund der Verpflichtung und den psychologischen Grund der menschlichen Fähigkeit ins Auge fassen. Ethik habe eine objektive und eine subjektive Seite, nämlich Vernunft und Gefühl. Wären wir nicht empfänglich für die Pflicht, so wäre die Vernunft machtlos, „das Erwiesene auch zu einer motivierenden Kraft zu machen."[135] Umgekehrt wäre ohne Beglaubigung unsere Empfänglichkeit ein Spielball von Zufälligkeiten.

Der Gegenstand der Verantwortung sei nun ein „Anderes" mir gegenüber. „Gerade die Andersheit nimmt von meiner Verantwortung Besitz, und keine Aneignung ist hier tendiert."[136] Notwendige Bedingung für Verantwortung sei kausale Macht, die aber eng sein müsse. „Der berühmte fehlende Hufnagel macht nicht wirklich den Schmiedegesellen verantwortlich für die verlorene Schlacht und den Verlust des Königreichs. Aber der direkte Kunde, Reiter des Pferdes, hätte wohl einen Regreßanspruch an den Schmied, der für die Nachlässigkeit seines Gesellen, ohne daß ihn selber ein Vorwurf trifft, ‚verantwortlich' ist."[137] Die Idee der rechtlichen Bußeleistung habe sich mit der Bestrafung vermischt, die eine Tat moralisch qualifiziere. Ein Verbrechen zum Beispiel müsse untersucht werden nach Vorsatz, Überlegung, Motiv und Zurechenbarkeit. Jonas unterscheidet hier zwischen legaler und moralischer Verantwortung (Zivilrecht und Kriminalrecht; Haftpflicht und Strafe).[138] In beiden Fällen aber gelte, „daß die ‚Verantwortung' sich auf getane Taten bezieht und in Verantwortlich*machung* von außen real wird."[139] Verantwortung setze keine Zwecke, „sondern ist die ganz formale Auflage auf *alles* kausale Handeln unter Menschen, daß dafür Rechenschaft verlangt werden kann."[140] Aber Verantwortung sei nicht nur eine Rechnung für etwas Getanes, sondern auch Determinierung für noch zu Tuendes. Es gebe nicht nur eine Verantwortung für das Verhalten oder auch „für die *Sache*, die auf mein Handeln Anspruch erhebt."[141] Es

[132] Jonas, Prinzip Verantwortung, 160.
[133] Jonas, Prinzip Verantwortung, 161.
[134] Jonas, Prinzip Verantwortung, 162.
[135] Jonas, Prinzip Verantwortung, 163.
[136] Jonas, Prinzip Verantwortung, 166.
[137] Jonas, Prinzip Verantwortung, 172.
[138] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 173.
[139] Jonas, Prinzip Verantwortung, 173.
[140] Jonas, Prinzip Verantwortung, 174.
[141] Jonas, Prinzip Verantwortung, 174.

gäbe etwa eine Verantwortung für die Wohlfahrt anderer, zum Beispiel von Kindern. „Das ‚wofür' liegt außer mir, aber im Wirkungsbereich meiner Macht."[142] Diese Verantwortung, und nicht die Verantwortung eines Täters, sei gemeint, „wenn wir von der heute fälligen Ethik der Zukunftsverantwortung sprechen."[143] Der Kern der Verantwortungsethik von Hans Jonas ließe sich auf folgenden Punkt bringen: „Das Wohlergehen, das Interesse, das Schicksal Anderer ist, durch Umstände oder Vereinbarung, in meine Hut gekommen, was heißt, daß meine Kontrolle dar*über* zugleich meine Verpflichtung da*für* einschließt."[144] Nach Jonas ragten zwei Arten der Verantwortung besonders heraus: die der Eltern und die des Staatsmanns. Diese Verantwortungen umspannten das totale Sein ihrer Objekte, nämlich der Kinder bzw. des Staates.[145]

Nachdem der Philosoph den Begriff der Verantwortung herausgearbeitet hat, fragt er weiter, was die Verantwortung des Menschen mit der Zukunft zu tun hat. Laut Jonas sei das Morgen in die Sorge um das Heute eingeschlossen. In solcher Verantwortung für das ganze Leben eines Einzelnen oder der Gesamtheit

> „wird die Zukunft der ganzen Existenz, jenseits der direkten Einwirkung des Verantwortlichen und damit jenseits der konkreten Berechenbarkeit, zum Mitgegenstand aller Einzelakte der Verantwortung, die jeweils immer das gerade Nächste besorgen. […] Aber gerade das, was der Verantwortliche selber in seinen Wirkungen nicht mehr verantworten kann: die Eigenursächlichkeit der betreuten Existenz, ist ein letzthinniger Gegenstand seiner Betreuungspflicht. Hinsichtlich dieses transzendenten Horizontes kann also die Verantwortung, eben in ihrer Totalität, nicht so sehr bestimmend wie nur ermöglichend […] sein."[146]

So gesehen sei Verantwortung „das moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres *Zeitlich*seins."[147] Nun geht Jonas einen nächsten Schritt und fragt, wie weit eigentlich politische Verantwortung in die Zukunft reiche. Die Verantwortung der Staatskunst liege darin, künftige Staatskunst weiterhin zu ermöglichen.[148] Wir wüssten, „daß Veränderung sicher ist, aber nicht, was das Andere sein wird."[149] Jonas bürdet der Menschheit einen weiteren Imperativ auf: „Die Zukunft der Menschheit ist die erste Pflicht menschlichen Kollektivverhaltens im Zeitalter der modo negativo ‚allmächtig' gewordenen technischen Zivilisation."[150] Der Mensch sei nicht nur sich selbst, sondern der ganzen Biosphäre gegenüber gefährlich geworden. Die Pflicht zum Menschen sei keine anthropozentrische Verengung. Mit der Ermöglichung der technischen Zivilisation sei der Mensch in der Lage, alle

[142] Jonas, Prinzip Verantwortung, 175.
[143] Jonas, Prinzip Verantwortung, 175.
[144] Jonas, Prinzip Verantwortung, 176.
[145] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 189.
[146] Jonas, Prinzip Verantwortung, 198.
[147] Jonas, Prinzip Verantwortung, 198.
[148] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 214.
[149] Jonas, Prinzip Verantwortung, 216f.
[150] Jonas, Prinzip Verantwortung, 245.

anderen Lebewesen zu gefährden.[151] Das Zerstörungspotential des Menschen vergrößere auch den Bereich der menschlichen Verantwortung. Jonas will seine Verantwortungsethik als eine Ethik des Überlebens verstehen, weil das schlechthin Gegebene zur Disposition stehe. Dazu gehöre auch das Problem des intensiven Bevölkerungswachstums auf der Erde. „Die Bevölkerungsexplosion, als planetarisches Stoffwechselproblem gesehen, nimmt dem Wohlfahrtsstreben das Heft aus der Hand und wird eine verarmende Menschheit um des nackten Überlebens willen zu dem zwingen, was sie um des Glückes willen tun oder lassen könnte: zur immer rücksichtsloseren Plünderung des Planeten."[152] Aus diesem Grund tue die Selbstbeschränkung der menschlichen Macht über die Natur not. Wir könnten uns eine weitere Steigerung des Wohlstands nicht mehr leisten. In diesem Zusammenhang erteilt Jonas der Utopie eine Absage. „Sollte es aber der Fall sein, daß die langfristige Umgestaltung der Lebensbedingungen und -gewohnheiten durch die Technik zu einer typologischen Veränderung ‚des Menschen' […] führen wird […], so wird diese Veränderung kaum in die Richtung eines ethisch-utopischen Ideals gehen […] Der enormen Entmündigung des Einzelnen durch den – faktischen und psychologischen – Massenzwang der technologischen Ordnung als solcher brauchen wir nicht erst zu gedenken."[153]

Das Problem heutiger Politik sei aber im letzten nicht, wieviel der Mensch noch zu tun imstande sei, sondern wieviel die Natur eigentlich noch ertragen könne. Wo liegen die Grenzen? Es gehe um Fragen des Nahrungsproblems und der Umweltverschmutzung: Bodenversalzung, Erosion, Klimabeeinträchtigung, Sauerstoffverarmung, Entwaldung und intensive Landwirtschaft. Für die Förderung und Raffinierung von Rohstoffen werde ein immer größer werdender Energieaufwand notwendig sein. Kernfusionen würden zur Umwelterhitzung führen. Ein Exzess des Energieverbrauchs sei ohne thermale Folgen nicht zu haben.[154] Deshalb votiert Jonas für einen sparsamen Umgang mit Energie und bescheidene gesellschaftliche Zielsetzungen. „Die Utopie jedenfalls, das unbescheidene Ziel par excellence, muß man sich aus dem Kopfe schlagen, mehr noch weil schon ihre Anstrebung zur Katastrophe führt, weil sie auch auf keine in sich lohnende Dauer existieren kann."[155] Jonas votiert für eine Ethik der Verantwortung im Gegensatz zum Prinzip Hoffnung, das Ernst Bloch aufgestellt hat. „Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur ‚Besorgnis' wird."[156]

Man kann Jonas vorwerfen, dass er den Begriff der Utopie zu eng führt, ohne ihn überhaupt zu definieren. Die Utopie, die Jonas kritisiert, assoziiert er mit der totalen Verschwendung von Lebensressourcen im Sinne eines übersteigerten *American way of life*. Abgesehen davon, dass Jonas die Vielfalt utopischer Ansätze

[151] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 245-247.
[152] Jonas, Prinzip Verantwortung, 252.
[153] Jonas, Prinzip Verantwortung, 297.
[154] Vgl. Jonas, Prinzip Verantwortung, 329-337.
[155] Jonas, Prinzip Verantwortung, 339.
[156] Jonas, Prinzip Verantwortung, 391.

nicht in den Blick nimmt, ist seine Utopiekritik völlig einseitig. Er hat damit Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* im Auge. Aber Bloch hat einer Verschwendung von Lebensressourcen nie das Wort geredet.[157]

1.7. Martha Craven Nussbaum

Martha Craven Nussbaum greift in ihrem Ansatz auf Aristoteles zurück, die sokratischen Fragen nach einer angemessenen Lebensführung und die grundlegenden Prinzipien eines guten Lebens. Dabei ist die menschliche Natur für Nussbaum die Grundlage der Ethik. Das, was man als „menschliche Natur" verstehe, könne nicht bestimmt werden ohne Rückgriff auf das, was im Leben wichtig und unverzichtbar sei. „Die menschliche Natur ist somit kein externer Fixpunkt, keine Summe von Tatsachen, sondern die fundamentalsten und am häufigsten geteilten Erfahrungen von Menschen, die zusammen leben und nachdenken."[158] Nussbaums Verweis auf die menschliche Natur bedeutet, „daß die Ethik mit bestimmten normativen Annahmen arbeiten muß – damit ist aber nicht die allgemeine Frage gelöst, welche normativen Prämissen als gerechtfertigt gelten können."[159] Nussbaum vertritt eine Tugendethik. Wesentlich ist die Fähigkeit zu Empathie und Mitgefühl, ohne die es keine Ethik geben kann. „Es geht, wie Nussbaum betont, nicht darum, Menschen eine bestimmte Form des Lebens vorzuschreiben, sondern um das Schaffen der Voraussetzungen, damit Individuen die autonome Wahl eines Lebensplanes überhaupt offensteht."[160] Das gute Leben, so Nussbaum, betreffe die körperliche Verfassung eines jeden, das soziale Miteinander aller und das Privateigentum, das eingeschränkt werden könne. „Wenn wir als Gattung und als Planet überleben wollen, müssen wir weltweit und gemeinsam über Wohlergehen und Gerechtigkeit nachdenken."[161] Die aristotelische Konzeption des Politischen basiere auf einer Theorie des menschlich Guten und der guten Lebensführung. Wer die beste Verfassung wolle, müsse zunächst bestimmen, welches das wünschenswerteste Leben sei.[162] Nun stelle sich die Frage: „Was ist für ein gutes menschliches Leben notwendig?"[163] Es könne durchaus zu Konflikten zwischen den einzelnen Komponenten des Guten kommen. Nussbaum weist hier darauf hin, dass man unterscheiden müsse zwischen Konflikten, die von einer Regierung entschärft werden könnten und jenen Konflikten, die auf eine Spannung im Guten selbst zurückzuführen seien und nicht entschärft werden könnten.[164] Nussbaum gibt uns eine Liste dessen, was ein menschliches Leben ausmacht. Der Mensch habe einen sterblichen Körper, woraus bestimmte Bedürfnisse folgten: die nach Essen und

[157] Zu Ernst Blochs Utopie *Das Prinzip Hoffnung* und Jonas' Kritik vgl. Bd. III, Politische Theorie.
[158] Pauer-Studer, Einleitung, 11.
[159] Pauer-Studer, Einleitung, 13.
[160] Pauer-Studer, Einleitung, 20.
[161] Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 31.
[162] Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 32, mit Verweis auf Aristoteles, Politik 1323 a 14-17.
[163] Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 38.
[164] Vgl. Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 39.

Trinken, nach Schutz, nach Sexualität, nach Mobilität. Der Mensch erlebe Freude und Schmerz. Er entwickele kognitive Fähigkeiten wie Wahrnehmen, Vorstellen, Denken. Der Mensch empfinde Verbundenheit mit anderen Menschen, sei aber auch mit anderen Lebewesen verbunden. Der Mensch kenne Humor und Spiel. Jeder Mensch gehe, trotz aller Verbundenheiten, seinen je eigenen Lebensweg. Jeder Mensch kenne ein „mein". Ohne diese Strukturen sei ein menschliches Leben als solches nicht erkennbar.[165]

Nun verfolgt Nussbaum einen Ansatz zur Untersuchung der menschlichen Entwicklung, der auch Fähigkeitenansatz genannt wird. Wenn man fragt, was eine jede Person befähigt sei, zu tun oder zu sein, sehe man sie als Zweck an, womit Nussbaum Kants Begriff der Würde des Menschen im Auge hat. Es wird hierbei nicht nach dem Gesamt- oder Durchschnittswohl gefragt, sondern nach den Möglichkeiten eines jeden einzelnen. Aufgabe einer jeden Regierung sei es, „die Lebensqualität aller Menschen entsprechend ihren Fähigkeiten zu verbessern."[166] Fähigkeiten seien substantielle Freiheiten, zu wählen und zu handeln. Diese Fähigkeiten nennt Nussbaum kombinierte Fähigkeiten und unterscheidet sie von internen Fähigkeiten wie Charakterzügen, intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten, körperlicher und gesundheitlicher Stärke, Maß des Wissens, Wahrnehmungs- und motorische Fähigkeiten. Der Fähigkeit stellt Nussbaum das Tätigsein gegenüber, welches in der aktiven Umsetzung von Fähigkeiten bestehe. Aber nicht Tätigkeiten, sondern Fähigkeiten seien die angemessenen politischen Ziele.[167] Nun stellt Nussbaum die Frage, was für ein der menschlichen Würde angemessenes Leben erforderlich sei, und legt uns eine Liste von zehn Bereichen vor: 1. Leben, 2. körperliche Gesundheit, 3. körperliche Unversehrtheit, 4. Sinne, Vorstellungskraft, Denken, 5. Gefühle, 6. praktische Vernunft, 7. Zugehörigkeit, 8. Rücksicht auf die Natur, 9. Spiel, 10. politische und materielle Kontrolle über die eigene Umwelt.[168] Da nach Kant jede Person Zweck an sich sei, verlange die Achtung der menschlichen Würde es, die Bürger über eine hinreichende bzw. spezifische Schwelle an Fähigkeiten in diesen Bereichen zu heben. „Diese zehn Fähigkeiten allen Bürgern verfügbar zu machen, ist eine notwendige Bedingung gesellschaftlicher Gerechtigkeit."[169] Die gesamte Struktur des Gemeinwesens müsste im Hinblick auf Fähigkeiten und Tätigkeiten der Menschen entworfen werden. Für ein gutes Leben erforderlich seien weiterhin die Verteilung von Grund und Boden, die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse, die institutionelle Förderung der Familie und der sozialen Beziehung, politische Partizipation, Freizeitgestaltung und Erholungseinrichtungen. Dagegen hätten Land, Geld und Besitztümer keinen Wert an sich, weshalb es für den Aristoteliker kein absolutes Recht auf Eigentum gäbe. Die Frage sei eher die, welche Eigentumsformen für eine gute Lebensführung die geeignetsten

[165] Vgl. Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 49-56.
[166] Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 28.
[167] Vgl. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 29-34.
[168] Vgl. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 41f.
[169] Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 48.

seien.[170] Voraussetzung für alle diese Einrichtungen sei aber auch ein entsprechender Bürgersinn. Alle diese Bedingungen für die Möglichkeit eines guten Lebens sieht Nussbaum am ehesten innerhalb einer Nation realisierbar, aber nicht in einem Staatenverbund wie der Europäischen Union oder gar in einem Weltstaat. Der Fortschritt eines Landes lasse sich aber nicht am Bruttoinlandsprodukt (BIP) messen. Ein zunehmendes Wirtschaftswachstum bedeute noch nicht die Verbesserung der Lebensqualität und sage auch nichts über das Entstehen und die Verlässlichkeit politischer Freiheit aus. Angemessener sei es, das durchschnittliche reale Haushaltseinkommen zu bestimmen, um den Lebensstandard der Menschen einzuschätzen. Auch der Wert der unbezahlten Hausarbeit müsse einbezogen werden. Zudem sage eine einzelne Zahl wie das BIP nichts über einzelne Aspekte wie Gesundheit, Bildung, Lebensdauer oder politische Rechte.[171] Nussbaum warnt auch davor zu glauben, mit einer wie auch immer gerechten Verteilung von Vermögen und Einkommen seien die Probleme gelöst. Denn das bedeute noch lange nicht, dass wir damit auch Stigmata und Diskriminierungen abgeschüttelt hätten. Es könnte sein, dass in einem Land, wo die Güter gleich verteilt wären, trotzdem keine Religions-, Rede- oder Versammlungsfreiheit existierten.[172] Des weiteren bedenkt Nussbaum auch die religionspolitische Situation einer Gesellschaft. Aufgrund der Vielzahl religiöser und säkularer Ansichten der Menschen solle eine Regierung keine Stellungnahmen zu religiösen und metaphysischen Fragen beziehen, da dies das gesellschaftliche Leben entzweien könnte. Von den Bürgern selbst wird von Nussbaum gefordert, „die Grundideen des Fähigkeitenansatzes *allein für politische Zwecke* zu billigen, nicht jedoch, diese als alles und jedes betreffende Wegweiser durchs Leben zu betrachten.“[173] Der Fähigkeitenansatz verdankt sich also allein der praktischen Vernunft. Die Frage sei auch, wie weit der Staat das alltägliche Leben seiner Bürger regulieren dürfe. Für die Frage der Lebensqualität sei entscheidend, wie stark die Fähigkeit der Bürger entwickelt sei, die eigenen Lebensbedingungen bewusst zu gestalten.[174] Der Fähigkeitenansatz wolle die politischen Entscheidungsträger daran erinnern, dass den Menschen Wahlmöglichkeiten eröffnet und ihnen kein bestimmter Funktionsmodus aufgezwungen werden solle. Die Fähigkeiten seien dabei nicht voneinander isoliert, sondern sie interagierten miteinander.[175] Fertigkeiten wie kritisches Denken, sich in eine andere Person Hineinversetzen, ein Verständnis von Weltgeschichte und Wirtschaftsordnung seien wesentlich für eine demokratische Bürgerschaft.[176] Es sei die Verpflichtung einer jeden Regierung, die genannten zehn Fähigkeiten den Bürgern gegenüber zu sichern.

Als Kritik an Nussbaum könnte man sagen, dass der Rückgriff auf das antike Vorbild Aristoteles die Differenz zwischen Vergangenheit und Gegenwart nicht

[170] Vgl. Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 65-67.
[171] Vgl. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 53-56.
[172] Vgl. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 64f.
[173] Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 94.
[174] Vgl. Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 78-81.
[175] Vgl. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 100f.
[176] Vgl. Nussbaum, Fähigkeiten schaffen, 155.

genügend reflektiere, denn es gibt Punkte bei Aristoteles, die Nussbaum eigentlich aus moderner Sicht kritisch sehen müsste, wie etwa seine Haltung zur Sklaverei.

1.8. Jürgen Habermas

Angesichts der vielfachen möglichen ethischen Standpunkte entwickelt Jürgen Habermas in seinem Werk *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* von 1983 eine metaethische Theorie. Er versucht also nicht, grundlegende Normen ethischen Verhaltens zu diskutieren, sondern fragt, wie normative Urteile moralischen Inhalts zustande kommen sollten. Er hält die Diskursethik für den aussichtsreichsten Ansatz der Ethik. Eine philosophische Ethik müsse Normen immer erklären können.[177] Habermas bemängelt, dass es heutzutage eine Tendenz gäbe, moralische Fragen wie „Was soll ich tun?“ aus der vernünftigen Erörterung auszublenden, sofern sie nicht unter dem Aspekt der Zweckrationalität beantwortbar seien. „Die Pathologie des modernen Bewußtseins verlangt nach einer gesellschaftstheoretischen Erklärung.“[178] Während der Empirist die Frage „Was soll ich tun?“ auf die Frage „Was will ich tun?“ reduziere, so reduziere der Utilitarist dieselbe Frage „auf die technische Frage der zweckrationalen Erzeugung sozial wünschenswerter Effekte.“[179] Wenn wir mit Recht davon ausgingen, dass normative Aussagen gültig oder ungültig sein könnten, und wir die in moralischen Argumentationen umstrittenen Geltungsansprüche nach dem Modell der Wahrheit von Propositionen deuteten, dann sähen wir uns irreführenderweise veranlasst, die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen so zu verstehen, als könnten normative Aussagen im selben Sinne wahr sein wie deskriptive Aussagen.[180] Aber „richtig“ im moralischen Sinne von „gut“, etwa in dem Satz „Unter den gegebenen Umständen zu lügen, ist richtig“ habe eine andere logische Rolle als das Wort „richtig“ in dem Satz „Es ist richtig, dass der Tisch gelb ist.“ Das Zu- oder Absprechen von Prädikaten sei nicht der richtige Weg, „um die mit ‚es ist richtig’ und ‚es ist wahr’ ausgedrückten Geltungsansprüche zu erklären.“[181] Es sei falsch, dass nur die Wahrheitsgeltung deskriptiver Sätze als begründet akzeptiert werden könnten. Normative Sätze ließen sich nicht einfach verifizieren oder falsifizieren, denn es gäbe Satztypen, mit denen sich keine diskursiv einlösbaren Geltungsansprüche verbinden ließen, nämlich Sätze, in denen Präferenzen, Wünsche und Abneigungen ausgedrückt würden.[182] Wenn moralische Sätze nicht im selben Sinne wahr seien wie deskriptive Sätze, stelle sich die Frage nach dem Modus der Begründung normativer Sätze. Habermas verweist darauf, dass Sprechhandlungen sich zu Normen anders verhielten als zu Tatsachen. Sprechhandlungen seien zum Beispiel „Befehle geben, Verträge schließen, Sitzungen eröffnen, Warnungen aussprechen, Ausnahmen genehmigen, Ratschläge geben usw. […] Eine moralische Norm beansprucht jedoch Sinn und

[177] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 54.
[178] Habermas, Moralbewußtsein, 55.
[179] Habermas, Moralbewußtsein, 59.
[180] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 62.
[181] Habermas, Moralbewußtsein, 63.
[182] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 64.

Geltung auch unabhängig davon, ob sie verkündet und in dieser oder jener Weise in Anspruch genommen wird.“[183] Zwischen der Existenz von Handlungsnormen und der Begründbarkeit entsprechender Sollsätze bestehe ein Zusammenhang, der auf der ontischen Seite keine Parallele habe. Habermas Grundsatz seiner Diskursethik lautet nun: „[G]ültige Normen müssen die Anerkennung von seiten *aller* Betroffenen *verdienen* […] Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (oder erzielen würden), daß diese Norm gilt.“[184]

Habermas ist der Ansicht, dass die Aufgaben, die wir in moralischen Argumentationen zu lösen hätten, nicht im Monolog bewältigt werden könnten, sondern dass dazu kooperative Anstrengungen erforderlich seien. Moralische Argumentationen dienten einer Beilegung von Handlungskonflikten im Konsens. Es genüge nicht, „daß sich ein Einzelner überlegt, ob er einer Norm zustimmen könnte. Es genügt nicht einmal, daß alle Einzelnen, und zwar jeder für sich, diese Überlegung durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen […] Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben.“[185] Deshalb müsse auch der Kategorische Imperativ Kants umgeschrieben werden: statt zu wollen, dass ein allgemeines Gesetz zur Maxime erhoben wird, müsse ich meine Maxime zur diskursiven Prüfung allen anderen vorlegen.[186] Habermas gibt zu bedenken, dass wir eventuell nur die Moralvorstellungen unserer westlichen Kultur zum Ausdruck brächten.[187] Er will nun nachweisen, „wie das als Argumentationsregel fungierende Verallgemeinerungsprinzip von Voraussetzungen der Argumentation überhaupt impliziert wird. Dieser Forderung ist Genüge getan, wenn sich zeigen läßt, daß jeder, der sich auf die allgemeinen und notwendigen Kommunikationsvoraussetzungen der argumentativen Rede einläßt und der weiß, was es heißt, eine Handlungsnorm zu rechtfertigen, implizit die Gültigkeit des Universalisierungsgrundsatzes […] unterstellen muß.“[188] Habermas unterscheidet dabei drei Ebenen von Argumentationsvoraussetzungen: „[1.] auf der logischen Ebene der Produkte, [2.] der dialektischen Ebene der Prozeduren und [3.] der rhetorischen Ebene der Prozesse.“[189] Auf der logischen Ebene der Produkte könnte man Regeln aufstellen wie die, dass kein Sprecher sich widersprechen dürfe, oder dass verschiedene Sprecher den gleichen Ausdruck nicht mit verschiedenen Bedeutungen benutzen dürften. Auf der dialektischen Ebene der Prozeduren

[183] Habermas, Moralbewußtsein, 70.
[184] Habermas, Moralbewußtsein, 75f.
[185] Habermas, Moralbewußtsein, 77.
[186] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 77.
[187] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 88.
[188] Habermas, Moralbewußtsein, 97. Der Universalisierungsgrundsatz ist ein Grundsatz der Verallgemeinerung, der zeigen will, dass durch die Vernunft Moralvorstellungen ableitbar sind, denen alle Menschen, und zwar unabhängig von ihrem kulturellen Hintergrund, zustimmen würden.
[189] Habermas, Moralbewußtsein, 97.

könnte man die Regel einführen, dass jeder Sprecher nur das behaupten dürfe, was er selbst auch glaube. Auf der rhetorischen Ebene der Prozesse könnte man Regeln aufstellen, dass jedes sprachfähige Subjekt am Diskurs teilnehmen, jede Behauptung problematisieren bzw. einführen, jeder seine Wünsche äußern und niemand daran gehindert werden dürfe, seine Rechte wahrzunehmen. Diese Regeln seien keine Konventionen, sondern unausweichliche Präsuppositionen.[190] Doch auch den konsequenten Skeptiker hat Habermas im Hinterkopf, das heißt denjenigen, der sich aus dem Diskurs heraushält, weil er dessen Auffassung nicht teilt. Er könne behaupten, dieser Diskurs mache die Voraussetzung, nur für den abendländischen Menschen geeignet zu sein und letztlich nur Spiegel seiner unbewussten Vorurteile zu sein. Es könne Menschen geben, die nicht der Ansicht seien, dass alle Betroffenen gleichermaßen am Diskurs teilnehmen sollten. Er könne so tun, als ob er sich der eigenen Kultur gegenüber wie ein Ethnologe verhalte, der philosophischen Argumentationen kopfschüttelnd als dem unverständlichen Ritus eines merkwürdigen Stammes beiwohne. Demgegenüber lasse sich aber sagen, dass der Skeptiker sich selbst widerspreche. Denn dadurch, dass er das sage, was er sage, habe er schon selbst am Diskurs teilgenommen. Dass der Skeptiker eine soziokulturelle Lebensform teile, könne er schlicht nicht leugnen und selbst wenn er Moralität verleugne, könne er nicht die Sittlichkeit der Lebensverhältnisse leugnen, in denen er sich tagsüber aufhalte. Kommunikatives Handeln bilde eine selbstsubstitutive Ordnung, die nicht zu hintergehen sei.[191]

Wie auch der Kategorische Imperativ Kants ist die Diskursethik eine rein formale Angelegenheit. „Sie gibt keine inhaltlichen Orientierungen an, sondern ein Verfahren: den praktischen Diskurs.“[192] Aus der Diskursethik ergeben sich andererseits aber auch „Fragen einer politischen Ethik, die es mit den Aporien einer auf Ziele der Emanzipation gerichteten Praxis zu tun hat und jene Themen aufnehmen muß, die einmal in der Marxschen Revolutionstheorie ihren Ort gehabt hat.“[193] Dazu gehöre zum Beispiel auch die Idee des „guten Lebens“, das von der Reproduktion des „nackten Lebens“ zu unterscheiden sei. Die Diskursethik bestreitet den ethischen Relativismus. Habermas meint, wenn moralische Urteile keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben dürften, wäre jede Moraltheorie von vornherein zum Scheitern verurteilt.[194] Damit nimmt er eine kantische Position ein. Habermas setzt voraus, dass im Dialog die Partner einander als moralisch gleichwertig anerkennen. Er besteht darauf, dass die Politik der Demokratie nicht nur auf Mehrheitsbeschlüssen gründe, sondern auch auf den Rechten der Individuen, die trotz Mehrheitsbeschlüssen nicht antastbar seien (wie die Menschenrechte).[195] Eine Diskussion jedenfalls, die nur dazu dient, andere zu manipulieren oder zu beherrschen, ist eine Scheindiskussion. Auf der anderen Seite aber könnte man Habermas

[190] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 97-100.
[191] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 110f.
[192] Habermas, Moralbewußtsein, 113.
[193] Habermas, Moralbewußtsein, 116.
[194] Vgl. Habermas, Moralbewußtsein, 132.
[195] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 205.

vorwerfen, dass die diskursethische Konstruktion einer idealen Sprechsituation nur eine Fiktion ist und wirklichen Sprechsituationen nie entsprechen wird.

Da wir uns im Zusammenhang mit Ethik und Science Fiction intensiv mit den neuen Biotechnologien auseinandersetzen werden, möchte ich an dieser Stelle darauf hinweisen, dass Habermas auch zu dieser Problematik, insbesondere, was Präimplantationsdiagnostik, Embryonenforschung und Eugenik betrifft, Stellung bezogen hat. Er hat betont, dass die Philosophie in dieser Frage seit langem hinterherhinke, ein Umstand, der sich ändern müsse. Er beginnt sein Buch *Zukunft der menschlichen Natur* mit der Bemerkung, lange Zeit hätten Philosophen gemeint, sie könnten verbindliche Antworten auf die Fragen der persönlichen oder kollektiven Lebensführung geben.[196] Unter Hinweis auf seinen Lehrer Adorno schreibt er: „Die Lehren vom guten Leben und der gerechten Gesellschaft, Ethik und Politik, waren noch aus einem Guss. Aber mit der Beschleunigung des sozialen Wandels sind auch die Verfallszeiten dieser Modelle des sittlichen Lebens immer kürzer geworden."[197] Den Endpunkt dieser Entwicklung markiere John Rawls, der jedem die gleiche Freiheit, ein ethisches Selbstverständnis zu entwickeln, gebe. Die praktische Philosophie verzichte nicht auf normative Überlegungen überhaupt, beschränke sich insgesamt aber auf die Frage der Gerechtigkeit. Warum wir überhaupt moralisch handeln sollten, sagten uns deontologische Theorien aber nicht. Habermas geht von der Freiheit des Individuums aus. Von Kierkegaard übernimmt er den wichtigen Begriff des „Selbstseinkönnens", etwas, das immer nur ein Versuch bleiben könne. Denn man könne nie ganz man selbst sein, weil man die Abhängigkeit von einem Anderen akzeptieren müsse. Erst diese Einsicht begründe die eigene Freiheit, so Kierkegaard.[198] Die Weisen des Selbstseinkönnens, so nun Habermas, könnten Lebensentwürfe enthalten, doch wenn es um Fragen der Gattungsethik gehe, stoße man an Grenzen. „Sobald das ethische Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte *im Ganzen* auf dem Spiel steht, kann sich die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen. In dieser Situation befinden wir uns heute. Der Fortschritt der Biowissenschaften und die Entwicklung der Biotechnologien erweitern nicht nur bekannte Handlungsmöglichkeiten, sondern ermöglichen einen neuen Typus von Eingriffen. Was bisher als organische Natur ‚gegeben' war und allenfalls ‚gezüchtet' werden konnte, rückt nun in den Bereich der zielgerichteten Intervention."[199] Und wieweit die Subjekte diese Spielräume der Intervention nutzen wollten, hänge von ihnen selbst ab. „Wollen wir die kategorial neue Möglichkeit, in das menschliche Genom einzugreifen, als einen normativ *regelungsbedürftigen* Zuwachs an Freiheit betrachten – oder als die Selbstermächtigung zu präferenzabhängigen Transformationen, die

[196] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 11.
[197] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 12.
[198] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 12-23.
[199] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 27.

keiner Selbstbegrenzung bedürfen?“[200] Die bisherige Unverfügbarkeit eines kontingenten Befruchtungsvorgangs stehe zur Disposition. Wenn nun Menschen ihre Nachkommen nach ihrem Gutdünken ein ihnen passendes Design entwerfen würden, so könnten die Nachgeborenen möglicherweise später die Hersteller des Genoms für unerwünschte Folgen zur Rechenschaft ziehen. Umgekehrt hätten bereits Eltern eines behinderten Kindes Ärzte für die Folgen einer pränatalen Fehldiagnose verantwortlich machen wollen und „Schadenersatz“ verlangt, so als wäre die unerwartet aufgetretene Behinderung eine Art Sachbeschädigung.[201] Indem in das Genom irreversibel eingegriffen werde, werde die Symmetrie der Verantwortung unter freien und gleichen Personen eingeschränkt. Deshalb habe die Philosophie zu solchen Fragen Stellung zu beziehen. „Welchen Stellenwert sollen Moral und Recht für einen sozialen Umgang behalten, der auch auf normfrei-funktionalistische Begriffe umgestellt werden könnte? Vor allem naturalistische Alternativen sind im Gespräch. Dazu gehören nicht nur die reduktionistischen Vorschläge von Naturwissenschaftlern, sondern auch die adoleszenten Spekulationen zur überlegenen künstlichen Intelligenz künftiger Robotergenerationen. Damit wird die Ethik des Selbstseinkönnens zu einer unter mehreren Alternativen.“[202] Aber die Philosophie dürfe sich von dieser Debatte nicht ins Abseits drängen lassen. „Die neuen Technologien drängen uns einen öffentlichen Diskurs über das richtige Verständnis der kulturellen Lebensform als solcher auf. Und die Philosophen haben keine guten Gründe mehr, diesen Streitgegenstand Biowissenschaftlern und Science-Fiction-begeisterten Ingenieuren zu überlassen.“[203]

Dieser Diskurs zur Ethik zeigt, dass sich moralische Fragen nicht nur nicht eindeutig beantworten lassen, sondern auch, dass es keine Eindeutigkeit über die Fundamente des ethischen Diskurses gibt. Laut Hume beruhen unsere moralischen Überzeugungen auf Glaubenssätzen. Die Prinzipien der Moral gründeten nicht auf der Vernunft, sondern auf dem Gefühl. Dem widerspricht Kant, der seine Moralphilosophie gerade auf die Vernunft und den guten Willen gründet. Diesen Ansatz wiederum kritisiert Mill, der Kant vorwirft, aus dem Kategorischen Imperativ seien keine moralischen Pflichten herzuleiten. Gegen Rawls ist eingewandt worden, dass seine Voraussetzungen vom Urzustand und vom „Schleier des Nichtwissens“ völlig konstruiert seien und nichts mit der gesellschaftlichen Realität zu tun hätten. Zudem widerspreche er sich selbst, wenn er aus diesem vorgeblichen Nichtwissen Schlüsse ziehe, die einen abendländischen philosophischen Hintergrund zeigten.

Wir wollen nun wissen: Inwiefern ist unsere ethische Diskussion angesichts eventueller außerirdischer Kulturen tragfähig? Was müssen oder was sollten wir bedenken, wenn wir uns vorstellen, Außerirdischen im Weltraum oder auch auf Erden zu begegnen? Unter der Voraussetzung, die Außerirdischen verstünden

[200] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 28.
[201] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 29f.
[202] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 32.
[203] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 33.

unsere Sprache, hat die Menschheit jedenfalls kein gemeinsames Konzept der Verständigung darüber, welcher ethische Entwurf zu präferieren und dementsprechend mit ihnen ein Diskurs zu führen sei. Zu bedenken ist ferner, dass die Außerirdischen ebenfalls ihre eigenen ethischen Vorstellungen mitbringen, zumindest dürfte das sehr wahrscheinlich sein.

Gleichfalls haben wir die Frage zu stellen, wie wir mit Robotern zu verfahren haben, wenn sie einmal Einzug in unseren Alltag halten sollten. Haben wir die Pflicht, sie als gleichwertig zu behandeln, wenn sie gar ein menschliches Antlitz haben? Oder sind sie dann nach wie vor Maschinen? Im folgenden werden wir uns mit einer Ethik des Fremden und der Idee der Menschenrechte sowie ihren Kritiken in den Weltreligionen und im Kulturrelativismus auseinandersetzen, Fragen nach einer Roboterethik stellen und uns mit den neueren Entwicklungen in den Biotechniken befassen. Jeweils im Anschluss daran wollen wir sehen, welche Implikationen für eine kritische Science Fiction daraus gezogen werden.

2. Ethik des Fremden und die Menschenrechte

Die Frage ist nun, welche ethischen Fragestellungen in der Science Fiction relevant geworden sind. Wenn Ethik die Frage danach stellt, wie wir handeln sollen, dann lautet die entsprechende Frage in der Science Fiction, wie unsere Handlungen gegenüber Außerirdischen gestaltet sein sollen. Gibt es eine Möglichkeit gegenseitigen ethischen Handelns, auch wenn wir uns mit ihnen nicht verständigen können? Inwiefern haben wir sie wie unseresgleichen zu behandeln? Gelten für sie auch die Menschenrechte? Ich erinnere hier daran, dass die durch die Vereinten Nationen 1948 verabschiedete Charta der Menschenrechte nicht unumstritten ist. Es gibt Völker, die von den Menschenrechten noch nie etwas gehört haben und ihren Gehalt nicht verstehen. Es gibt religiöse Denker, die ihre heiligen Schriften für wesentlicher halten als die Menschenrechte. Es gibt Philosophen, die die Menschenrechte als einen imperialistischen Ausgriff westlich-abendländischen Denkens betrachten. Was würden also Außerirdische von den Menschenrechten halten? Deshalb wollen wir uns zunächst kurz mit der Geschichte der Menschenrechte, dann mit deren Kritik durch die Weltreligionen (Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus) und den Kulturrelativismus und zuletzt mit einer (fiktiven) außerirdischen Ethik befassen.

2.1. Kurze Geschichte der Menschenrechte

Zwei Aspekte der abendländischen philosophischen und juristischen Tradition hatten Anteil an der Entwicklung der Menschenrechte: die Idee der Gleichberechtigung aller Menschen und die Idee von einem ewigen Naturrecht. Diese sind die Fundamente der Menschenwürde. „Die Idee der Menschenrechte gründet in der Vorstellung der Unverletzbarkeit der menschlichen Würde […] Der Mensch hat einen Eigenwert, der seine Würde ausmacht.“[204] Diese Würde kommt jedem Menschen qua Menschsein zu, weshalb auch ein Massenmörder eine Menschenwürde

[204] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 16.

hat. Die Würde gründet nicht im Aktual-, sondern im Potenzialzustand des Menschen, sie kommt also auch Menschen zu, die sich im Koma befinden oder schlafen, sowie Demenzkranken.[205] Die dem Menschen innewohnende Würde muss auch nicht mit der Idee einer Seele verbunden sein. Weder Empirie noch religiöse Systeme können das letzte Fundament der Menschenwürde sein. Religionen sind nicht allgemein verbindlich. Der Begriff der menschlichen Würde ist normativ, nicht empirisch-deskriptiv. Ethische Normen sind transempirischer Natur. Das Subjekt ist die verbindliche Instanz der Menschenwürde.[206]

Die Entwicklung der Menschenrechte geht auch auf der Teilung von Macht zwischen König und Adel zurück. Einer der ersten Herrschaftsverträge in der europäischen Geschichte war die *Magna Charta* von 1215, die dem englischen König vorgelegt wurde. Er musste bestimmte Freiheitsrechte des englischen Adels garantieren (Steuermitbestimmung, Schutz vor willkürlicher Verhaftung). Allerdings waren das Privilegienrechte, die nur bestimmten Ständen zukamen. Dem Individuum wurden zum ersten Mal Freiheitsrechte in der *Habeas-Corpus-Akte* von 1679 zugesprochen. Die *Bill of Rights* von 1689 griffen diese Akte auf. Sie erklärten, dass Gesetze nur noch mit Zustimmung des Parlaments geändert werden konnten. Grausame Strafen wurden verboten, Untertanen wurde ein Petitionsrecht beim König eingeräumt, die Wahl der Parlamentsmitglieder musste frei sein. Die nächste *Bill of Rights* war die von Virginia 1776. Hierin hieß es, dass alle Menschen von Geburt an frei seien und bestimmte angeborene Rechte hätten (Recht auf Leben und Freiheit, Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und nach Glück zu streben). Alle Souveränität gehe vom Volk aus, Aufgabe der Regierung sei es, das Volk zu schützen, die Gewaltenteilung galt als Verfassungsprinzip. Doch wie die anderen Erklärungen zuvor galt auch diese Erklärung nicht für Frauen, Sklaven, Schwarze oder Indianer.[207] Diese Rechte waren als Bürgerrechte und nicht als Naturrechte verankert, weshalb sie nicht universal waren. Nur dreizehn Jahre später erweiterte die Französische Revolution diese Rechte. „Was die französische *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers* von 1789 positiv von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung unterschied, war, dass diese Rechte nicht an den Staat als Gewährer gebunden war, sondern eine naturrechtliche Begründung erhielt.“[208] Besonders betont wurden jetzt Gedanken-, Meinungs- und Religionsfreiheit. Doch auch diese Erklärung umfasste nur bestimmte Menschen männlichen Geschlechts. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust wurde anerkannt, „dass eine rechtspositivistische Begründung der Menschenrechte nicht möglich ist. Die *Allgemeine Menschenrechtserklärung* von 1948 erfuhr ihre rechtliche Verankerung daher im Naturrechtsgedanken.“[209] Am 10. Dezember 1948 kam es zur Verabschie-

[205] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 18.
[206] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 19-21.
[207] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 44f.
[208] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 45f.
[209] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 47. Der Rechtspositivismus vertritt den Standpunkt, dass man das durch den Staat gesetzte (positive) Recht nur auf sein verfassungsgemäßes Zustande-

dung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen. Die wichtigsten Artikel sind die Freiheit und Gleichheit an Würde und Rechten (Art. 1), der Anspruch auf Rechte und Freiheiten ungeachtet von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung (Art. 2), das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person (Art. 3), das Verbot von Sklaverei und Leibeigenschaft (Art. 4), das Verbot grausamer Strafen (Art. 5), der Anspruch auf Rechtsfähigkeit (Art. 6), die Gleichheit vor dem Gesetz (Art. 7), der Schutz vor willkürlicher Verhaftung oder Landesverweisung (Art. 9), der Schutz vor willkürlichen Eingriffen in das Privatleben (Art. 12), das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18).

Jedoch haben nicht alle bei den Vereinten Nationen repräsentierten Staaten diesen Rechten zugestimmt. Abgesehen davon sind in der Vergangenheit die Menschenrechte sowohl von Vertretern verschiedener Weltreligionen als auch von Ethnologen kritisiert worden. Welche Argumente sie geltend machen, wollen wir nun sehen.

2.2. Die Menschenrechte in den Weltreligionen

Die Menschenrechte sind in allen Weltreligionen kritisch gesehen worden. Wir wollen uns hier mit den kritischen Positionen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus beschäftigen. Wir wollen dabei im Hinterkopf behalten, dass im ethischen Diskurs mit Außerirdischen wir nicht davon ausgehen können, dass diese die Menschenrechte kennen. Sie könnten theoretisch mit Argumenten aufwarten, die denen der verschiedenen Religionsvertreter ähnlich sind.

Die Menschenrechte sind eine neuzeitliche Konzeption, weshalb sie in der Bibel nicht vorliegen und deshalb auch biblisch nicht begründet sind. Die Frage ist daher die, „ob im A[lten] T[estament] bereits Gedanken existieren, die in Richtung unveräußerlicher Rechte gehen, welche jedem Menschen unabhängig von seiner Herkunft und seiner sozialen Stellung zukommen, oder ob religiös begründet elementare Grundrechte des Menschen negiert werden.“[210] In der Tora ist zunächst von Pflichten des Menschen die Rede. Diese Pflichten beziehen sich auf das gesamte Menschengeschlecht. Gen 1,26ff. spricht vom Menschen als Gottes Ebenbild. Der Wert des Menschen und seine herausragende Stellung im Kosmos werden in Ps 8,5-7 thematisiert: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest?“ Die Tötung eines Menschen gilt als Angriff auf Gott selbst (Gen 9,6). Damit ist der Gedanke des Menschenrechts auf Leben begründet. Die ethischen und rechtlichen Gebote und Verbote des Alten Testaments sind im Sinaibund Gottes mit Mose fundiert (vgl. Ex 20; Dtn 5). Durch die Erfahrung des Fremdseins und der Rechtlosigkeit in Ägypten (und später in Babylon) hat Israel ein Herz für Fremde im eigenen Land entwickelt. Witwen und Waisen stehen unter besonderem Schutz (Ex

kommen untersuchen könne, dass es darüber hinaus jedoch einer weiteren Begründung weder fähig noch bedürftig sei.

[210] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 75.

22,20-21). Nach alttestamentlicher Tradition lässt Gott sogar mit sich rechten (Jes 1,18; 43,26; Hiob 13,3). Die Überzeugung, dass man mit Gott sogar auf Augenhöhe sprechen kann, ist Erweis eines partnerschaftlichen Dialogs. In der alttestamentlichen Tradition finden sich unterschiedliche Bewertungen der Religionsfreiheit. Während es einerseits den Befehl gibt, fremde Kultstätten zu zerstören (Dtn 7,5; 12,2-3) oder auch den Abfall von Gott bzw. Götzendienst im eigenen Volk zu verfolgen (Dtn 13,13-17; 20,16-18), hat König Salomo für die Moabiter und Ammoniter in seinem Land eigene Heiligtümer errichten lassen (1Kön 11,7-8). Dagegen gibt es im alten Israel Gesetze, die für uns heute befremdlich wirken. Die Todesstrafe wurde für Verbrechen verfügt, die in moderner Sicht keine Verbrechen sind: Ehebruch (Dtn 22,22), Arbeit am Sabbat (Ex 31,15), Totenbeschwörung (Lev 20,6), Homosexualität bei Männern (Lev 20, 13), Sodomie (Lev 20,15), Geschlechtsverkehr während der Menstruation (Lev 20,18).

Dass es auch Segens- und Heilsverheißungen, Versöhnung und Friedenshandlungen im Alten Testament gibt, soll nicht unterschlagen werden. Bei der Frage nach der Übereinstimmung der Menschenrechte mit religiösen Traditionen geht es jedoch nicht nur um die Übereinstimmungen, sondern auch um die Abweichungen voneinander. So war auch die Gleichberechtigung, von der die Menschenrechte ausgehen, im alttestamentlichen Judentum nicht gegeben. Die Unterordnung der Frau unter den Mann galt als selbstverständlich und wurde mit Gen 2,21-23 und 3,16 begründet. Grundsätzlich konnte nur ein Mann eine Frau in die Ehe führen, umgekehrt nicht (vgl. Dtn 24). Frauen war das Studium der Tora untersagt. „Den Jerusalemer Tempel durften die Frauen im inneren Bereich gar nicht betreten.“[211] Nach der Zeit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n.Chr. wurde die babylonische Tradition des Judentums immer wichtiger. Für viele Rabbiner war die Mitmenschlichkeit das zentrale Gebot des Judentums. Verschiedene Talmudlehrer verweigerten die Anwendung der Todesstrafe, denn es hieß, wer einen Menschen töte, der vernichte eine ganze Welt (bT Makkot 1,10; Sanhedrin 4,5).

Grundlegend für das Judentum ist der Gedanke der Souveränität Gottes und nicht die des Menschen. Gott legt den Menschen seine Gebote auf und schließt mit ihnen einen Bund. Der Mensch hat also passiv das Wort Gottes in Empfang zu nehmen und zu hören. Der Entwurf der Menschenrechte dagegen ist etwas vom Menschen Hervorgebrachtes. Man könnte indes argumentieren, dass etwa die Zehn Gebote ein Katalog sind, in dem die Menschenrechte mehr oder weniger vorweggenommen werden. Allerdings ist die Übereinstimmung zwischen Dekalog und Menschenrechten keine völlige.

> „Während nämlich Verpflichtungen [im Dekalog] willentliche Annahme und Ausführung im Handeln verlangen, begründen Menschenrechte Ansprüche, die durch die anderen, die dem Träger des Rechts gegenüber eine Pflicht anerkennen, erfüllt werden müssen und bei denen es ganz wesentlich auch darum geht, daß sie in der staatlichen Ordnung rechtlich-institutionell positiviert und garantiert werden, so daß sie einen Vorrang vor allen anderen Gesetzen haben und notfalls mit Hilfe von

[211] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 100.

> Sanktionen von Einzelnen eingefordert werden können. Das aber wird man von den biblischen Schutzbestimmungen nicht so ohne weiteres sagen können.“[212]

Im Zuge der zionistischen Bewegung wurde im Jahre 1948 der Staat Israel gegründet. Dieser Staat darf aber nicht mit dem Judentum als Religion gleichgesetzt werden. Bis heute haben die Palästinenser den von den Vereinten Nationen garantierten arabischen Staat nicht erhalten. Die von Israel praktizierte Zerstörung von Häusern der Palästinenser stellt einen Bruch der Menschenrechte dar. Gleiches gilt für die Tatsache, dass bestimmte Palästinenser ohne Gerichtsverfahren und ohne Möglichkeit auf Verteidigung bis zu sechs Monate in Haft gehalten werden. Des weiteren ist es in Israel einem Nicht-Juden oder einer Nicht-Jüdin nicht möglich, jüdisch zu heiraten.[213] Die Ehe israelischer Juden, die außerhalb Israels heiraten, wird in Israel nicht anerkannt. Das ist deshalb möglich, weil es im Staat Israel keine Zivilehe gibt.[214] „Damit wird ein fundamentales Menschenrecht, das auf freie Wahl des Partners, missachtet (Art. 16 *Allgemeine Menschenrechtserklärung*).“[215]

Auch das Christentum bzw. der Katholizismus hatten und haben ein zwiespältiges Verhältnis zu den Menschenrechten. Nach dem Glauben der gegenwärtigen Christenheit geht Jesus Christus von der Würde jedes einzelnen Menschen aus, auch von der der Sünder. „Die Mahlgemeinschaft mit den Sündern und Zöllnern ist deutlicher Ausdruck dieser Solidarität mit den gesellschaftlich Verachteten.“[216] Jesus kritisiert eine egozentrische Haltung, die das eigene Menschsein nicht zum Ausdruck kommen lässt. Eigene Gesetze hat Jesus allerdings nicht verkündet, da er angeblich gekommen sei, das bestehende Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen (vgl. Mt 5,17f.). „Wo Jesus über Strafe und Vergebung sprach, waren diese Anweisungen allerdings weniger konkret politischer, sondern allgemein menschlicher Natur.“[217] Dagegen führt Paulus ein Disziplinarrecht ein, indem er Ungehorsam straft (2Kor 10,6), für die unwürdige Teilnahme am Abendmahl göttliche Strafen androht (1Kor 11,27f.), oder die Frau in der Hierarchie unter den Mann stellt (1Kor 11,7-12) bzw. sie zum Schweigen in den Gemeindeversammlungen verurteilt (1Kor 14,34).

Mit der Begründung durch Röm 13,1-7, wonach der einzelne sich jeder staatlichen Autorität unterzuordnen habe, wurde im Mittelalter das Verhältnis des Herrschers zum Volk mit dem des Hirten zur Herde analogisiert. „Ein Aufbegehren gegen den Herrscher war dann gerechtfertigt, wenn er gegen die göttlichen Gebote verstieß.“[218] Die mittelalterliche Theologie zeichnete nicht nur ein negatives Menschenbild und eine extreme religiöse Intoleranz aus, sondern lehrte auch, dass nur die Wahrheit, nicht aber der Irrtum, Rechte habe. Nur die Kirche kannte den Weg

[212] Hilpert, Menschenrechte, 193.
[213] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 93f. u. 106.
[214] Vgl. Küng, Das Judentum, 573.
[215] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 107.
[216] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 113.
[217] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 117.
[218] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 129.

zum Heil. Bis ins 11. Jahrhundert wurden Häretiker gebannt oder in Klosterhaft gesteckt, danach wurde für sie die Todesstrafe relevant. Die Ausführung der Hinrichtung wurde aber dem Staat übertragen. Als Abtrünniger galt allerdings auch, wer einen Häretiker beherbergte, ihn besuchte, ihm Geschenke gab oder sonstwie begünstigte. Die Verfolgung von Häretikern fand aber auch beim Staat und im Volk Zustimmung. Augustinus' Lehre („Extra ecclesiam nulla salus") galt durchs ganze Mittelalter.[219]

In der Auseinandersetzung mit den Menschenrechten taten sich vor allem die Päpste hervor, die sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) grundsätzlich gegen diese Rechte aussprachen. Papst Pius VI. bezeichnete die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution von 1789 schon zwei Jahre später zu einer „Ungeheuerlichkeit".[220] Gregor XVI. nannte 1832 die Gewissensfreiheit einen „Wahn".[221] Papst Leo XIII. ließ 1888 verkünden, die Gewissensfreiheit sei zur Genüge widerlegt worden.[222] Erst Papst Johannes XXIII. erklärte 1963, dass jeder Mensch das Recht auf eine eigene Meinungsäußerung habe.[223]

Auch heute noch hat zumindest die römisch-katholische Kirche ein ambivalentes Verhältnis zu den Menschenrechten. Auf der einen Seite stehen die Menschenrechte im Licht des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund des Persongedankens. Wirft man jedoch einen Blick auf den *Codex Iuris Canonici* von 1983, so hat man auf der anderen Seite den Eindruck, dass dem katholischen Kirchenrecht die Grundrechte im eigenen Haus eher fremd sind. Alle genannten Grundrechte (wie Gleichheit, Recht auf den Empfang geistlicher Güter, Lehr- und Forschungsfreiheit, auf den Schutz der Person, auf Privatsphäre) stehen immer unter dem Vorbehalt zugunsten der kirchlichen Autorität. Ein normativer Grundrechtekatalog, der dem Staat kompatibel wäre, gibt es innerkirchlich nicht. Das Lehrbeanstandungsverfahren verstößt gegen Art. 10 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung. In diesem Verfahren ist die Trennung von Richteramt, Verteidigung und Anklage nicht gegeben, da hier mehr oder weniger eine Identität zwischen Richter und Kläger besteht. Dieses Verfahren dient zur Überprüfung der Rechtgläubigkeit eines katholischen Theologen. Auch der Umgang mit Homosexuellen und wiederverheirateten Geschiedenen widerspricht Artikeln der Allgemeinen Menschenrechtserklärung. Diesen Menschen wird bei Bekanntwerden ihrer Lebensform mit Hinweis auf die katholische Sittenlehre gekündigt. Laien und Kleriker haben nicht die gleichen Rechte.[224] Gleiches gilt für die Gleichberechtigung der Frauen. „Nach geltendem kirchlichen Recht sind Frauen von allen sakramentalen Weihen ausgeschlossen. Sie sind damit auch von allen kirchlichen Ämtern ausgeschlossen, die eine Weihe als Voraussetzung erfordern."[225]

---

[219] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 130 u. 134-138.
[220] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 149.
[221] Vgl. DH Nr. 2730, S. 758.
[222] Vgl. DH Nr. 3250, S. 872.
[223] Vgl. DH Nr. 3959, S. 1132.
[224] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 161-163.
[225] Hilpert, Menschenrechte, 256.

Im islamischen Raum sind bislang drei eigene Erklärungen der Menschenrechte herausgegeben worden. Zum ersten die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* durch den Islamrat für Europa 1981. Zum zweiten wurde 1990 eine Erklärung der Islamischen Konferenz in Kairo verabschiedet. Und zum dritten gab es 2004 eine *Arabische Charta der Menschenrechte*. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* ist religiös ausgerichtet, ihre Verpflichtung auf den islamischen Glauben und die Schari'a ist zwar einerseits schon in der Präambel vorgegeben, andererseits wird hervorgehoben, dass es keine Diskriminierung aufgrund von Religion geben dürfe.[226] Die Kairo-Erklärung von 1990 dagegen richtet sich an alle Menschen, ohne jedoch den Führungsanspruch des Islam aufzugeben. Die Erklärung betont die Gleichheit der Würde aller Menschen, ob daraus auch gleiche Rechte hervorgehen, bleibt ungeklärt. Bei der Kollision von Menschenrechten und Schari'a gilt letztere als verbindliches Gesetz. Das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit oder freie Meinungsäußerung steht unter dem Vorbehalt von Klauseln der Schari'a. In den Erklärungen fehlen überdies ganze Rechtsbereiche (Gleichstellung von Mann und Frau, Meinungs- und Religionsfreiheit).[227] In der *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* heißt es: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die sharia vorschreibt, bleibt." (Art. 12a) Kritische Äußerungen gegenüber dem Islam scheinen also nicht erwünscht zu sein. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* geht auf problematische Passagen des Koran bezüglich Frauenrechte gar nicht erst ein. Die Frage der Polygamie, das absolute Verstoßungsrecht des Mannes, die fehlende Unterhaltsversorgung für die verstoßene Ehefrau werden nicht genannt.[228] Zwar ist vom Recht auf Gleichheit (Art. 3), und dem Recht auf Gerechtigkeit (Art. 4) die Rede, aber dass die Männer über den Frauen stehen, wird in Art. 19 eigens betont. Die *Arabische Charta der Menschenrechte* von 2004 enthält dagegen Neuerungen. Erstmals wird die Schari'a relativiert, denn die Charta spricht von der „Verwirklichung der unvergänglichen Grundsätze der Brüderlichkeit und der Gleichheit aller Menschen, die in der islamischen Scharia und in den anderen Religionen der göttlichen Offenbarung festgeschrieben sind." (Präambel) Erstmals wird von einer Gleichheit von Mann und Frau gesprochen (Teil II, Art. 2). Der Islamwissenschaftler Tilman Nagel kommt aber zu dem Urteil, die Idee der Gleichheit aller vor dem Gesetz habe bei den Muslimen wenig Eindruck hinterlassen.[229]

Ein weiteres Problem der Anerkennung der Allgemeinen Menschenrechte durch islamische Denker sind die Körperstrafen, die der Koran für bestimmte Vergehen fordert, da diese als Übertretung göttlicher Gesetze gelten. Dazu zählen: illegaler Geschlechtsverkehr, Verleumdung wegen illegalen Geschlechtsverkehrs, Straßen-

[226] Cibedo-Dokumentation 15/16 vom Juni/September 1982, 1f.
[227] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 214.
[228] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 230.
[229] Vgl. Nagel, Das islamische Recht, 101.

raub, Diebstahl, Weingenuss, Apostasie und Aufruhr. Sure 5,38 fordert Handabhacken für Diebstahl; 24,2 Auspeitschung bei Unzucht; 5,90 Auspeitschung für verbotenen Alkoholkonsum; 5,33 Hinrichtung bzw. Kreuzigung für Raub und Totschlag. Die Inkompatibilität der Körperstrafen mit Art. 5 der Allg. Menschenrechtserklärung wird ignoriert oder die Strafen als notwendig hingestellt.[230] Diese Strafen werden in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* von 1981 noch einmal betont. „Selbst wenn Fâtima, die Tochter Muhammads, stehlen würde, so würde auch ihr die Hand abgehackt werden." (Art. 3a) Damit wird aber Art. 5 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung widersprochen. Zu bedenken bleibe, so Tilman Nagel, dass das islamische Recht seinem Wesen nach für die ganze Menschheit gelte,[231] und damit denselben Anspruch habe wie die Charta der Allgemeinen Menschenrechte.

Die Schari'a autorisiere laut dem muslimischen Theologen Abdullahi an-Na'im den aggressiven Gebrauch von Kräften zur Propagierung des Islam und verletze die fundamentalen internationalen Menschenrechtestandards. Andererseits gäbe es die Forderung von Muslimen nach Selbstbestimmung durch die Anwendung islamischen Rechts. Die einzige Möglichkeit beides zu verbinden, liege darin, eine Version von islamischem öffentlichen Recht zu entwickeln, das mit den modernen Standards von Konstitutionalismus, Strafrecht, internationalem Recht und Menschenrechten kompatibel sei. Für die Muslime sei die Schari'a die „ganze Pflicht der Menschheit", die alle Aspekte der Menschheit (Theologie, Ethik, Rituale, Rechtsprechung, Öffentlichkeit, Privatsphäre usw.) beinhalte. Für die Mehrheit der Muslime sei die Schari'a göttlich. Der erste Schritt, dieses Hindernis zu überwinden, bestehe darin zu zeigen, dass das öffentliche Recht der Schari'a nicht göttliches Recht, sondern von frühislamischen Juristen geschaffen worden sei. Sie sei Produkt eines Prozesses der Interpretation und logischen Ableitung aus Koran, Sunna und anderen Traditionen.[232]

Der primäre Zweck des Koran, so an-Na'im, habe ursprünglich nicht darin bestanden, die Beziehungen der Menschen untereinander zu regeln, sondern die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer. So gesehen sei der Koran gar kein Gesetzbuch.[233] Erwähnt werden muss auch, dass es keine Schari'a an sich gibt. Da sie nicht schriftlich festgelegt ist, ist sie immer eine Interpretation, weshalb verschiedene Rechtsschulen entstanden. Das bedeutet, dass es in Bezug auf die Auslegung des Koran schon immer Meinungsverschiedenheiten gab. Schon im 16. Jahrhundert beklagten sich viele Derwische und Handwerker darüber, dass man nicht genau wisse, was die Schari'a eigentlich fordere. So heißt es in einer Klage: „Wenn wir gemäß einer Schule die kleine rituelle Waschung vollziehen, sagen uns die Angehörigen einer anderen: ‚Eure Waschung ist nichtig'."[234] Eine weitere Frage

[230] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 226-228.
[231] Vgl. Nagel, Das islamische Recht, 102.
[232] Vgl. an-Na'im, Toward an islamic reformation, 6-11.
[233] Vgl. an-Na'im, Toward an islamic reformation, 17-20.
[234] Nagel, Das islamische Recht, 288.

ist, ob ein Muslim überhaupt verpflichtet ist, sich die Bestimmungen einer Rechtsschule zu eigen zu machen. Es gibt nämlich auch die Idee des *iǧtihād*, also der selbständigen Auslegung.

Ein weiteres Problem für die Anerkennung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist der Gedanke der Souveränität Gottes. Denn nur ihm kommt Souveränität zu und nicht dem Menschen. Das Gesetz ist der Inbegriff dessen, was Gott mit der Welt vorhat. Der Mensch kann diese Absicht nach muslimischer Auffassung nur zum Teil durchschauen. Viele Bestimmungen des Ritualrechts seien von Gott unter Erwägungen angeordnet worden, die der Mensch nicht verstehe. Der Mensch habe daher nicht das Recht, für die Befehle Gottes eine Begründung zu fordern.[235] In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam* von 1981 heißt es, „in unserer vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten“ (Präambel), werde die Deklaration der Menschenrechte hergeleitet. So betrachtet ist das autonome Subjekt, das ja die Grundlage für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist, irrelevant. Der Mensch gilt als heteronom, er ist abhängig vom Willen Gottes. Die Frage ist dann, wie groß der Raum ist, den der Mensch für freie Entscheidungen zur Verfügung hat.[236] Nach Ansicht der islamischen Theologie ist menschliche Gesetzgebung durchaus legitim, obwohl nur Gott Souveränität zukomme. Denn Gott habe dem Menschen Vernunft und Entscheidungsfreiheit gegeben. Freiheit bedeute nicht Anarchie, sondern müsse an bestimmten Grundsätzen, Lehren, Regeln und Zwecken ausgerichtet werden.[237]

Es gibt islamische Theologen, die die Schari’a für zeit- und kontextbezogen halten, weil sie nur eine von vielen Möglichkeiten der Interpretation des Koran sei. Bestimmte Passagen des Koran, die gesetzlichen Charakter hätten, müssten aus ihrer Zeit heraus verstanden und gegebenenfalls geändert werden. Man müsse zwischen „Geist“ und „Wort“ des Koran unterscheiden. Jede konkrete Offenbarung könne nur in einer konkreten historischen Realität erscheinen, diese aber sei nicht identisch mit dem Sinn der Offenbarung. Der Koran dürfe nicht als Gesetzbuch, sondern als eine Anweisung für ein gerechtes und gutes Leben gelesen werden.[238]

Inwiefern der Hinduismus mit den Menschenrechten konvergiert, wird vor allem im Hinblick auf das hinduistische Kastensystem diskutiert, das in Indien noch immer existiert und wodurch nach wie vor viele Menschen in Indien diskriminiert werden. Laut hinduistischer Tradition beruht das Kastensystem auf der Schaffung des Urmenschen Puruṣa, der den Göttern vorausgeht und aus dessen Teilen die vier Geburtskasten (*varna*) entstanden sein sollen. So heißt es im Rigveda: „Sein Mund ward zum Brahmanen, seine beiden Arme wurden zum Rājanya

[235] Vgl. Nagel, Das islamische Recht, 12 u. 16f.
[236] Vgl. Müller, Islam und Menschenrechte, 112.
[237] Vgl. Müller, Islam und Menschenrechte, 138f.
[238] vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 190.

[Kśatriya] gemacht, seine beiden Schenkel zum Vaiśya, aus seinen Füßen entstand der Śūdra.“ (10,90,12) Mit der Annahme der Verfassung der neugeschaffenen Republik hob Indien im Jahre 1950 die Unberührbarkeit (das heißt die Kastenlosigkeit) auf (Art. 17), nicht jedoch das Kastensystem. Es wurde lediglich durch die Verfassung garantiert, dass niemand wegen seiner Kaste diskriminiert werden dürfe. „Im modernen Indien ist die Bedeutung von Kastenzugehörigkeit zwar de lege stark vermindert worden. De facto beherrscht die indische Gesellschaft bis zum heutigen Tag ausgeprägtes Kastendenken und -handeln.“[239] Weil dies weiterhin geschieht, ist es in Indien zu vielen Prozessen wegen tatsächlicher oder angeblicher Diskriminierung gekommen.

Die Kaste wird als Ausdruck des *dharma*, der kosmischen Ordnung verstanden. „Jeder Kaste kommt die Bewahrung und Verwirklichung ganz bestimmter Aspekte dieser kosmischen Ordnung zu, die nur ihre Mitglieder leisten können.“[240] Der Hinduismus kennt keine absoluten Rechte des Individuums. Welche Rechte ein Mensch hat, hängt davon ab, welcher Kaste er angehört. So gesehen hat jeder Mensch sein eigenes Recht, das heißt, seinen eigenen Weg, den er als Ausdruck göttlichen Willens gehen muss, um Erlösung zu erlangen. Es handelt sich jedoch nicht um ein individuelles Recht, sondern um ein Recht, dass er qua Berufskaste (*jati*) innehat. Darum darf ein Hindu sich nicht jenseits seiner Kastengrenze selbst verwirklichen.[241] Wenn das Recht des einzelnen jedoch davon abhängt, welcher Kaste er angehört, die Kasten ihre je eigenen Rechte haben, und es damit auch Vergehen gibt, die kastenabhängig sind, muss konstatiert werden, dass erstens eine Gleichheit vor dem Gesetz nicht gewährleistet ist (was Art. 7 der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* widerspricht) und zweitens, dass das Kastensystem die Ausbildung einer universell gültigen Ethik verhindert.[242] Wer einen Religionswechsel vollzieht, wird aus seiner Kaste ausgeschlossen. Auch dieser Grundsatz widerspricht dem Recht auf Religionswechsel (Art. 18 der Menschenrechte). Der früher damit verbundene Verlust des Erbrechts wurde jedoch mittlerweile abgeschafft.[243] Wie in den drei abrahamitischen Religionen hat die Frau auch im Hinduismus im allgemeinen eine untergeordnete Stellung. Frauen gelten als Unglück und Belastung, da man für sie im Verheiratungsfall eine Mitgift bezahlen muss. Diese Praxis ist schon im Mahābhārata (III, 279) bekannt.

An dieser Stelle dürfte es hilfreich sein, den Standpunkt des indischen Philosophen Arvind Sharma in dieser Frage deutlich zu machen. Sharma bemängelt, die Menschenrechte bestünden in dem Anspruch, dass jeder Mensch sie habe, unabhängig von seiner Gesellschaft. Aus einer religiösen Perspektive müssten die Menschenrechte aber auch vor den verschiedenen religiösen Traditionen gerechtfertigt werden können.[244] Die Menschen und Völker seien alle unterschiedlich. Sharma

[239] Zilm, Kastensystem, 25.
[240] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 253.
[241] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 256.
[242] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 270 u. 292.
[243] Vgl. Zilm, Kastensystem, 60-66.
[244] Vgl. Sharma, Hinduism and human rights, 5 u. 8.

fragt deshalb: Kann man sie alle unter ein- und dieselben Menschenrechte zwingen? Verhindern die Nationen, indem sie statt zu kooperieren gegenseitig im Wettbewerb oder gar im Krieg liegen, die Verwirklichung der Menschenrechte?[245] Sharma betont, dass Rechte und Pflichten gegenseitig seien: was des einen Recht sei, sei des anderen Pflicht, zum Beispiel habe das Kind das Recht, von den Eltern geschützt und ernährt zu werden; umgekehrt hätten die Eltern die Pflicht, das Kind zu schützen und zu ernähren. Die zwei Arten der Rechte, also individuelle (bürgerliche und politische) Rechte, und (soziale und ökonomische) Gruppenrechte könnten als die fundamentalen Elemente zur Formulierung der Menschenrechte betrachtet werden. Im Hinduismus würden die Gruppenrechte jedoch nicht nur durch die Kaste bestimmt, sondern auch durch Geschlecht und Alter, das heißt ein und dieselbe Tat könne jeweils andere Strafen nach sich ziehen.[246] Das Schlüsselwort sei *dharma*. Es könne Ordnung, Gerechtigkeit, Wahrheit oder Pflicht heißen. Die Rede vom *dharma* finde sich jedoch nicht in der indischen Verfassung. Außerdem gäbe es kein universelles *dharma*, sondern immer eines für eine bestimmte Kaste oder ein bestimmtes Lebensalter. Den Artikel 18 der *Allgemeinen Menschenrechte* hält Sharma für überflüssig, ja für ein westliches Prinzip, mit dem der Hinduismus nichts anfangen könne. Nach Artikel 18 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, so Sharma, habe jeder Mensch das Recht auf Gedanken- und Gewissensfreiheit sowie auf Religion. Die Hindus seien sich seit langem bewusst, dass Männer und Frauen in Indien zu verschiedenen Gemeinschaften gehörten, verschiedene Götter anbeteten und verschiedene Riten praktizierten. Die Form, in welcher die Wahrheit sich in einem Individuum einverleibe, sei kosmisch bestimmt. Die moderne hinduistische Position sei jedoch, trotz der Betonung der Toleranz, kritisch gegenüber der Gewissensfreiheit, insofern sie die Freiheit einschließe, die Religion zu wechseln. Gandhi habe sich gegen Konversionen gewehrt, weil er davon überzeugt gewesen sei, dass sich in allen Religionen dieselben Wahrheiten fänden.[247] Als man ihn gefragt habe, was wäre, wenn ein Hindu auf den Gedanken käme, er könne nur durch Jesus Christus erlöst werden, habe Gandhi geantwortet: Dann sei es so, aber warum sollte er aufhören, ein Hindu zu sein? Im östlichen Kulturkontext bedeute Religionsfreiheit das Recht, auch andere religiöse Erfahrungen zu machen und zu leben, ohne einen Konversionswechsel durchführen zu müssen.[248] Im Westen sei das Individuum ein autonomer Besitzer seiner eigenen Person, mit dem Recht auf Schutz der Person und dem Recht auf persönliches Eigentum. In Indien gäbe es das Konzept des *dharma*, die Ordnung der ganzen Wirklichkeit, die die Welt zusammenhalte und jeden Menschen an seinen Platz stelle.[249] Die Rolle der Kaste wird im indischen Denken gemeinhin auch

[245] Vgl. Sharma, Hinduism and human rights, 13-15.
[246] Vgl. Sharma, Hinduism and human rights, 34f.
[247] Vgl. Sharma, Hinduism and human rights, 96-100.
[248] Vgl. Sharma, Hinduism and human rights, 113f.
[249] Vgl. Sharma, Hinduism and human rights, 142.

wegen des Glaubens an die Unveränderlichkeit des *dharma* aufrechterhalten. Erst in einem neuen Universum werde es ein neues *dharma* geben.

Aber Sharmas Stimme ist nur eine unter vielen, denn auch in Indien gibt es bezüglich dieser Frage verschiedene Meinungen. So war der erste Justizminister des unabhängigen Indien, Bhimrao Ambedkar, der Ansicht, dass es das Recht eines freien Menschen sei, von einer Religion zu einer anderen zu konvertieren. Als Unberührbarer in Indien hatte er erleben müssen, dass er und Seinesgleichen nicht aus dem öffentlichen Brunnen trinken durften, dass sie den Tempel nicht betreten durften, und dass sie sich auf der Straße nicht sehen lassen durften. Anders *denken* durfte man schon, mit Anderen *zusammenleben* war aber dann nicht möglich. Ambedkar zweifelte an der Wiedergeburtslehre und dem Karmaprinzip. „Die Geburt als Unberührbarer ist nicht mehr die Wirkung von Ursachen, die in vorhergehenden Existenzen gesetzt worden sind.“[250] Ambedkar sah, dass die Hindus ihr Kastensystem nicht aufgeben konnten, ohne zugleich die eigene Religion zu zerstören. Er begriff, dass der der einzelne auch davon abhängig war, ob die anderen ihn als Konvertiten anerkannten. Die gesellschaftliche Wirklichkeit ändert sich nicht unbedingt dadurch, dass jemand zu einer anderen Religion wechselt. Die Konversion müsste auch durch das gesellschaftlich geänderte Verhalten der anderen gespiegelt werden. Dieser Tatsache war sich Ambedkar bewusst, der sich lange Jahre mit vielen verschiedenen Religionen befasste. Im Oktober 1956 konvertierte er in Maharashtra nicht als einzelner, sondern in einer konzertierten Aktion gemeinsam mit 300.000 anderen Unberührbaren zum Buddhismus.

Wenn nach der Überzeugung Gandhis und vieler Hindus, jeder Mensch Hindu ist, dann klingt diese inklusivistische Idee zunächst versöhnlich, weil darin die Idee mitschwingt, dass es unnötig ist, einen anderen Menschen zu missionieren. Gegen Gandhis Wort möchte ich aber sagen, dass eben jener Hindu, der davon überzeugt ist, nur durch Jesus Christus erlöst werden zu können, genau dann aufhört, ein Hindu zu sein, wenn er selbst davon überzeugt ist, keiner mehr zu sein.

Der Buddhismus gilt in unseren Breiten gemeinhin als friedliche Religion. Doch genauso, wie diese Vorstellung ein Vorurteil ist, so existiert auch im Buddhismus keine einheitliche Stellungnahme zum Thema Menschenrechte. Im Buddhismus gibt es laut Katharina Ceming die Menschenrechte nicht im Sinne eines Rechtsgutes, sondern im Sinne der Schaffung rechter Verhältnisse (*dharma*), denn „die modernen Ideen von Rechten im Allgemeinen und von Menschenrechten im Besonderen werden nicht ausdrücklich in den traditionellen buddhistischen Schriften genannt, aber sie können aus den mit dem Dharma verbundenen Pflichten geschlossen werden.“[251] Buddha habe gesagt, dass der Fehler, den die anderen begingen, keine Entschuldigung dafür sei, sich ebenfalls falsch zu verhalten. „Das primäre Ziel Buddhas war es nicht, Gesellschaft zu gestalten, sondern dem Men-

[250] Jürgens, B.R. Ambedkar, 36.
[251] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 322, mit Verweis auf P. Leukel-Schmidt, Buddhism and the idea of human rights, 38.

schen den Weg zum Heil zu weisen."[252] Wenn nun der Buddhismus das Selbst leugnet und zur Illusion erklärt (Majjhimanikāya 109 III, 17 u. 19), ist die Frage, ob eine Lehre, die das Wesen des Menschen leugnet, zu einer positiven Anerkennung der Menschenwürde kommen kann. Andererseits führt die Idee der Verbundenheit alles Seienden zu einem ethischen Konzept. Das Recht auf Leben durchzieht den buddhistischen Gedanken, die Einsicht, „daß in einem kosmischen Beziehungsgeflecht ich mich jeweils im anderen spiegele und selbst betroffen bin von allem, was anderen Lebewesen zustößt."[253] Buddha wollte das indische Kastenwesen überwinden. Für ihn waren nur der Lebenswandel und die geistige Einsicht entscheidend. Das heißt, jeder Mensch kann den buddhistischen Heilsweg gehen und Erleuchtung erfahren, nicht nur der Brahmane. Das Brahmanentum ist, so betrachtet, eine Sache des Lebenswandels, nicht der Abstammung. Buddha hielt es für sinnlos, jemanden dazu zu nötigen, seine Lehre für wahr zu halten. Aber zu glauben, der Buddhismus sei keine missionarische Religion, ist falsch. So versuchte der indische Kaiser Aśoka schon im 3. Jahrhundert v.Chr., die Maximen des Buddhismus zu etablieren, indem bestimmte Opferformen des Hinduismus verboten wurden. In Tibet wurde der Buddhismus mit Gewalttaten gegen den Schamanismus durchgesetzt.[254] In Japan rechtfertigten buddhistische Mönche gegen Ende des Zweiten Weltkriegs das Selbstopfer durch Kamikaze gegen den amerikanischen Feind mit dem Hinweis auf die Lehre vom Nicht-Selbst. Auf Sri Lanka hetzen singhalesische buddhistische Mönche gegen die tamilische Minderheit. Das Thema der Gleichberechtigung von Mann und Frau ist im Buddhismus zwiespältig, was an der uneindeutigen Haltung des Buddha zu den Frauen liegt.

Der Religionswissenschaftler Damien Keown konstatiert, dass es dem Buddhismus heute einer Philosophie der Menschenrechte zu ermangeln scheine. Da es im Buddhismus keine philosophische Ethik gäbe, sei es wahrscheinlich, dass er wenig Zeit in Fragen dieser Art investiert habe. Die politische Vorgänge im 20. Jahrhundert (wie etwa die chinesische Invasion Tibets, der ethnische Konflikt in Sri Lanka oder die Militärdiktatur in Burma) hätten es jedoch erforderlich gemacht, das Thema der Menschenrechte auf die Agenda des Buddhismus zu heben.[255] Für das europäische Wort Recht im Sinne eines subjektiven Rechtstitels gäbe es weder im Sanskrit noch im Pali ein Wort. Das bedeute aber noch nicht, im Buddhismus existiere kein Konzept von Recht. Im Buddhismus gehöre dies nämlich zum Konzept des Dharma. Das Dharma bestimme, was recht und gerecht sei. Die Frage sei, was unter dem Dharma „gerechtfertigt" oder „berechtigt" sei. Das Dharma bestimme die Pflichten von Ehemännern und Ehefrauen, das Recht auf Eigentum, die Pflichten des Königs, oder die Rechte der Bürger vor dem Gesetz. Keown schließt daraus, dass das Konzept des Rechts im klassischen Buddhismus implizit

[252] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 322.
[253] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 329 mit Verweis auf U. Dehn, Menschenwürde und Menschenrecht, 491.
[254] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 346-349.
[255] Vgl. Keown, Are there human rights in Buddhismus? 15f.

vorhanden sei. Die Forderungen des Dharma würden in Pflichten ausgedrückt. Rechte als persönliche Ansprüche seien ein abgesonderter, aber doch integraler Bestandteil, dessen, was dem Dharma gemäß sei. Jedoch sei dies nicht das moderne Konzept von Recht. Man dürfe aber nicht so weit gehen zu sagen, der Buddhismus leugne, dass Individuen Rechte hätten. Die Frage sei zunächst, ob Buddhisten der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte überhaupt beipflichten würden. Jedenfalls betone der Dalai Lama stets den Respekt vor den Menschenrechten. Man könnte darauf hinweisen, dass es im Pali-Kanon zahlreiche Passagen gibt, die zeigen, dass die frühbuddhistischen Lehren in Harmonie mit dem Geist der Menschenrechtserklärung stehen. Es sei jedoch, so Keown, überhaupt nicht augenscheinlich, wie die menschliche Würde in der buddhistischen Lehre gründen könne. In den vier edlen Wahrheiten halte man vergeblich Ausschau nach der Menschenwürde, und Lehren wie das Nicht-Selbst und die Unbeständigkeit unterminierten sie sogar. Die Person sei im Buddhismus ein Lebensprozess, eine völlige relationale Angelegenheit.[256] Die Menschenrechte könnten laut Keown aber aus den buddhistischen Lehren extrapoliert werden. Hier finde sich das Recht auf Leben, das Verbot zu stehlen, ein Recht auf eheliche Treue und das Recht auf Wahrheit. Die Zwillingsachsen der menschlichen Güte seien Wissen (*prajñā*) und die moralische Sorge (*karuṇā*), welche die Erlösungskoordinaten eines jeden Individuums seien. Es sei also legitim, von Menschenrechten im Buddhismus zu sprechen.[257]

Dieser Perspektive widerspricht nun Peter Junger vehement. Er behauptet, die Gesellschaft von Individuen mit Rechten und Pflichten sei ein modernes, europäisches Phänomen. Die Griechen wie die Chinesen hätten den Menschen als in einen familiären, sozialen und kosmischen Rahmen eingebettet betrachtet, und ihre Sorge seien nicht Rechte, sondern Pflichten gewesen. Man habe in einer Gemeinschaft (und eben nicht Gesellschaft) als Teil eines sozialen Organismus mit gegenseitigen Verpflichtungen gelebt. Der Ausdruck „Menschenrechte“ finde sich in der buddhistischen Literatur nirgendwo. Im westlichen Denken gälten Menschenrechte nur für Menschen. Dies sei eine anthropozentrische Sichtweise, während die buddhistische Sichtweise dagegen den Menschen als Wesen unter anderen Wesen ansehe, was eine kosmologische Sichtweise sei. Wer dem Dharma folge, sei mit Prozessen und Praktiken befasst, die in einem Strom schwämmen, wo kein Platz für Absoluta wie den Menschenrechten sei, die aus einer ahistorischen Rationalität deduziert seien.[258] Die Menschenrechte seien für die buddhistische Lehre weder zentral noch geeignet. Auch Eigentumsrechte spielten für den Buddha keine Rolle. Für den Buddhisten seien geistige Konstrukte wie Staat oder Gesellschaft recht zweifelhaft. Rechte seien Illusion.[259] Vom buddhistischen Standpunkt sei die Idee einer Grun-

[256] Vgl. Keown, Are there human rights in Buddhismus? 20-26.
[257] Vgl. Keown, Are there human rights in Buddhismus? 31-34.
[258] Vgl. Junger, Why the Buddha has no rights, 54f.
[259] Vgl. Junger, Why the Buddha has no rights, 59f. Man darf das buddhistische Konzept von der Illusion nicht dahingehend missverstehen, dass hier eine Täuschung der Sinne oder des Denkens vorliegt. Gemeint ist vielmehr, dass im Buddhismus Gott oder die Transzendentalität, also das, was jenseits der

dierung der Menschenrechte äußerst problematisch, weil es so aussehe, als müssten ethische Vorgaben gerechtfertigt werden. Nach Buddha solle man richtig handeln, weil man damit das Leiden verringere. Das Herz der buddhistischen Lehre sei die Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit, der Leere, des Dharma, und darin sei kein weiteres Fundament erkennbar, weshalb ein solches nicht benötigt werde. Indem Junger sagt, die Allgemeinen Menschenrechte seien ohne Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, wolle er jedoch weder den Hunger noch eine Militärdiktatur rechtfertigen, sondern den Geist klären.[260] Was immer die Quellen der Vorstellung von den Menschenrechten seien, eines sei klar: sie seien etwas, das gegen Institutionen behauptet werde, die andere regierten. Buddhas politische Lehre wolle der Herrschaft Wohltätigkeit erweisen. Diese bestehe darin, den Königen Anweisungen zu erteilen. Die Beispiele dazu enthielten jedoch keine Diskussion von Menschenrechten, sondern es gehe um Tugenden und die rechte Lebensführung. Rechte gegen den Staat kämen darin nicht vor.[261]

Wir sehen, dass alle Weltreligionen offenbar ein zwiespältiges Verhältnis zu den Menschenrechten haben. Ob bzw. inwiefern diese Rechte anerkannt werden, scheint davon abzuhängen, wie man die heiligen Schriften interpretiert, denen in allen Weltreligionen die unbedingte Autorität innewohnt.

2.3 Menschenrechte und Weltethos im Kulturrelativismus

In Bezug auf die Menschenrechte stellt sich nicht nur die Frage, inwiefern diese in den einzelnen Religionen zur Geltung gebracht werden, sondern die Menschenrechte sind auch eine metaphysische Angelegenheit. Dies zeigt die Kontroverse, die um ihre Gültigkeit entbrannt ist. „Sind diese Rechte nur Fiktion und Wunschgedanke, entsprungen aus dem Entsetzen darüber, was Menschen einander antun können, oder gibt es eine anthropologische Grundlage, die ihnen absolute Gültigkeit verleiht?“[262] Die Kulturrelativisten weigern sich, eine universelle Begründung anzuerkennen, weil die je verschiedenen kulturellen Normen und Bräuche jeden universellen Geltungsanspruch negieren, womit die Relativisten aber in ein Geltungsdilemma geraten, weil sie nicht begründen können, weshalb ihre Position dann gültig sein soll. „Denn auch eine Aussage, die die Geltung von Aussagen bestreitet, muss für sich selbst das in Anspruch nehmen, was sie eigentlich bestreiten will: ihre eigene Gültigkeit.“[263] Ich möchte hier zwei Positionen des Kulturrelativismus demonstrieren, die aus der ethnologischen Forschung kommen, nämlich die von Werner Petermann und von Annette Hornbacher.

---

materiellen Welt liegt, das eigentlich Reale ist. Vgl. dazu Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, 30-32.

[260] Vgl. Junger, Why the Buddha has no rights, 65f.

[261] Vgl. Junger, Why the Buddha has no rights, 84-86.

[262] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 51.

[263] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 51, mit Verweis auf T. Gölle, Kulturelle Pluralität und menschliche Würde, 13.

Werner Petermann beginnt seinen kritischen Einwand gegen die Menschenrechte mit dem Werk *Des Cannibales* von Michel de Montaigne (um 1580). In diesem Werk beschreibe Montaigne die Anthropophagie, die er nicht als pervertierte Ernährungsgewohnheit verstehe, sondern als Akt einer wohlüberlegten Rache. Er sehe die Kannibalen als Menschen von vollkommener Einfalt. Ihre Tugenden seien Tapferkeit, Standhaftigkeit, Herzensstärke.[264] Die Menschenfresserei könne zwar nicht gutgeheißen werden, so Montaigne, aber diese Verwerflichkeit relativiere sich, denn in Montaignes Augen seien die Kannibalen keine Barbaren. Montaigne bemühe sich um das „Menschsein der Menschenfresser", weshalb grundsätzlich eine andere Conditio humana möglich sei.[265] Petermann gehört zu jenen, die den Verfassern der Menschenrechte Kolonialismus vorwerfen:

> „Selbstverständlich hat ‚man' grundsätzlich für die Menschenrechte zu sein […], doch abgesehen von dem ebenso grundsätzlichen schlechten Gewissen, das sich mit solcher Generalzustimmung Beruhigung verschafft, heißt das oft genug, sich des genaueren Hinschauens auf und Nachdenkens über die Verhältnisse, die der Fall sind, enthoben zu fühlen. Ganz zu schweigen davon, dass die bestehenden Menschenrechte zwar unter dem Anspruch allgemein anzuerkennender Rechtsnormen auf der Grundlage einer ‚höheren' Moral auftreten, doch zumeist großzügig darüber hinweggesehen wird, dass es sich dabei nicht um kontextfreie, isolierbare Abstraktionen handelt, sondern um soziokulturelle Produkte, die als solche interpretationsbedürftig und abhängig sind, vor allem in ihrem argumentativen ethischen Anspruch, der es sich gefallen lassen muss, in der nichtwestlichen Welt (an seinen eigenen Vorgaben gemessen) häufig genug als hegemonial verstanden zu werden. Absolute ‚moralische' Rechte können nur als Postulat, als kategorische Forderung an die Vernunft existieren; sie wären daher selbst nach einer ‚vollständigen' Globalisierung (auch des Menschenrechtsgedankens) realistischerweise nur bedingt vorstellbar."[266]

Solcher Rede aber lässt sich doch entgegenhalten, dass diese höhere Moral, die der Autor angreift, von ihm selbst wohl auch für sich in Anspruch genommen wird, wenn er so argumentiert, wie er argumentiert. Wer die Menschenrechte bestreitet, nimmt sich selbst das Recht, seine Stimme zu erheben, da er seinem Recht auf freie Rede damit die Grundlage entzieht. Wer hat überdies behauptet, die Menschenrechte seien kontextfrei? Die Frage ist doch, wie man den Kontext bewertet. Nur weil die Menschenrechte ein soziokulturelles Produkt sind, sagt dieses Faktum über die Relativität einer Sache nichts aus. Katharina Ceming schreibt dazu: „Das Faktum unterschiedlicher moralischer Bewertungen einer Sache in den unterschiedlichen Kulturen ist jedoch kein Argument gegen den Universalismus, denn die Einsicht, dass nicht alle Kulturen dieselben moralischen Regeln und Werte akzeptieren, ist ja nur eine deskriptive Beschreibung eines Tatbestandes und sagt überhaupt nichts über den Wert dieser Regeln aus."[267] Aus Tatsachen könnten keine Normen abgeleitet werden. Da das Anerkennen eines Kulturpluralismus eben

[264] Vgl. Petermann, Was es auf sich hat, 129f.
[265] Vgl. Petermann, Was es auf sich hat, 130f.
[266] Petermann, Was es auf sich hat, 132.
[267] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 60.

etwas anderes sei, als das Postulat eines Kulturrelativismus, stehe die Anerkennung der Vielfalt der Kulturen einem Konsens in Wertefragen nicht im Wege.[268] Die Kulturrelativisten meinen, Kritik an Werten und Normen anderer Kulturen dürfe nicht geleistet werden, weil die Achtung individueller und kultureller Verschiedenheit respektiert werden müsse. Ceming fragt daher: „Doch was gilt zu achten, wenn sich ein Individuum mit den Werten seiner Kultur nicht identifiziert?“[269] Den Kulturrelativisten müsse vorgehalten werden, dass sie die fremde Kultur als einheitlichen Block betrachten. Denn welche „Instanz entscheidet bei Konflikten, die innerhalb einer Kultur auftreten?“[270] Wie können dann Veränderungen innerhalb einer Kultur gerechtfertigt werden? Katharina Ceming bemerkt, dass es innerhalb desselben kulturellen Feldes verschiedene Ansichten zu ein und derselben kulturellen Erscheinung gibt. Der Kulturrelativismus könne nicht erklären, dass Kulturen im Laufe der Zeit ihre Wertmaßstäbe selbst änderten. Er habe auch dann ein Problem, wenn er innerhalb einer Kultur oder eines Staates auf Werte und Traditionen stoße, die sich gegenseitig feindlich gesonnen seien. Welche seien dann gültig?[271] Petermanns Vorwurf, die Universalisten fühlten sich des genaueren Hinschauens und Nachdenkens über die Verhältnisse enthoben, fällt so auf ihn selbst zurück. Eine Einmischung in andere kulturelle Normen gilt für die Kulturrelativisten als anmaßend, aber dem hält Ceming entgegen: „Die Alternative zum viel geschmähten ‚kulturellen Imperialismus’ entpuppt sich als Kulturrassismus, der das Existenzrecht eines Lebens vom kulturellen Kontext abhängen lässt.“[272] Und wenn damit argumentiert werde, die Menschenrechte stammten aus dem Westen, so müsse der Kulturrelativismus übrigens selbst zugeben, ebenfalls ein westliches Phänomen und damit relativ zu sein.[273]

Petermann vergleicht die Vertreter der Menschenrechte gar mit christlichen Fundamentalisten. Er schreibt: „Dass die ‚Anderen’ anders sind, interessiert den Universalismus […] nur insofern, als dieses Anderssein auf dem Weg zur globalen Gleichheit überwunden werden kann und muss. Weil das ohnehin der Weg der Geschichte ist. Die Universalität der Differenz ist das Feld, auf dem die Einwegverkünder ihre Posaunen erschallen lassen.“[274] Aber das ist eine Unterstellung. Es geht nämlich nicht um eine globale Gleichheit, und es gibt nicht *den* Weg der Geschichte. Es geht um die Gleich*berechtigung* eines jeden Menschenbürgers, dessen Differenz gerade die *Bedingung* für die Gleichheit vor dem Gesetz ist auf den vielen Wegen vieler Geschichten. Es ist schlicht eine Unterstellung, zu behaupten, die Vertreter des Universalismus seien am Schreiben der einen Globalgeschichte interessiert, die ohnehin nicht mehr geschrieben werden kann, wie wir seit dem Historismus wissen.

---

[268] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 61, mit Verweis auf B. Tibi, Im Schatten Allahs, 168.
[269] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 62.
[270] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 63.
[271] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 67-69.
[272] Ceming, Religionen und Menschenrechte, 70.
[273] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 70.
[274] Petermann, Was es auf sich hat, 134.

Im Zusammenhang mit den Menschenrechten ist im übrigen auch das Weltethos kritisiert worden, das auf dem Parlament der Weltreligionen 1993 in Chicago begründet wurde. Man könnte das Weltethos als eine Art Erklärung der Menschenrechte durch die Religionen verstehen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Weltethos den Versuch vieler Vertreter einzelner Religionen darstellt, sich für eine bessere Weltordnung und für Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen. Einer der federführenden Vertreter dieses Plenums war der Schweizer katholische Theologe Hans Küng. Die Vertreter verschiedenster Religionen diskutierten in diesem Parlament, welche Grundsätze für ein Weltethos erarbeitet werden müssen und kamen zu folgenden Ergebnissen: Alle Staaten der Welt müssten Gewissens- und Religionsfreiheit garantieren. Die menschliche Familie sei eine Einheit, es könne aber nicht darum gehen, eine einheitliche Religion zu stiften oder die Unterschiede zwischen den Religionen zu verwischen, wohl aber müsse es um einen Grundkonsens aller gehen. Die Grundforderung bestand darin, dass jeder Mensch menschlich behandelt werden müsse. Es wurden vier unverrückbare Weisungen aufgestellt, nämlich: a) die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor allem Leben, b) die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und einer gerechten Wirtschaftsordnung, c) die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit und d) die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.[275]

So wie die Menschenrechte ist auch das Weltethos inzwischen mehrfach kritisiert worden. Ich möchte hier nur exemplarisch die Kritik vorstellen, die die Ethnologin Annette Hornbacher ins Spiel gebracht hat. Mit dem afrikanischen Denker Bénézet Bujo fragt sie, wem Vernunft zukomme. Aus afrikanischer Sicht seien das nicht nur die argumentationsfähigen menschlichen Vernunftsubjekte, sondern auch die Seelen der Ungeborenen und der Ahnen.[276] Bujo bemängele weiter: „Die diskursethische Restriktion auf die rationale Form der Argumentation ist […] einseitig kognitivistisch.“[277] Es gäbe beispielsweise „non-verbale“ Dialogformen. Küngs Weltethos, so Hornbacher, sei nicht rational begründet, „da diese als normative Theorie des rechten Handelns nur im Rahmen besonderer Wissenstraditionen definiert werden könnte und damit interkulturell widersprüchlich bliebe.“[278] Das Weltethos solle als kleinster gemeinsamer Nenner aller Weltreligionen fungieren. „Die Zuversicht, ein ‚Weltethos’ könne am Leitfaden der Weltreligionen gefunden und jenseits aller theoretischen Auslegungsdifferenzen definiert werden, um globale Harmonie zu stiften, erweist sich gerade in der Praxis als Problem.“[279] Was unter

[275] Vgl. dazu Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, hrsg. von Hans Küng und Karl-Josef Kuschel, München 1993.
[276] Vgl. Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 394, mit Verweis auf Bénézet Bujo, Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik, Freiburg 2000.
[277] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 395.
[278] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 396.
[279] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 397.

Freiheit oder Humanität verstanden werde, sei von lokalen Deutungen abhängig.[280] Schon an dieser Stelle muss sich Hornbacher indes kritische Fragen gefallen lassen. Warum sollte Küngs Weltethos rational begründet sein, wenn genau diese Rationalität von Bujo bzw. Hornbacher kritisiert wird? Was meint Hornbacher mit Praxis? Das Weltethos war ja bereits selbst eine Form der Praxis, ein Forum, auf dem verschiedene Vertreter vieler Religionen versuchten, sich miteinander zu verständigen. Und schon diese Praxis lief keineswegs ohne Konflikte ab. Das Selbstverständnis des Weltethos bestand nicht in der Stiftung einer globalen Harmonie, sondern im steten Diskurs der Religionen miteinander. Wenn der Satz gilt, was unter Freiheit oder Humanität verstanden werde, sei von lokalen Deutungen abhängig, dann kann diese Deutung doch nur im Inhalt, aber nicht in der Form different sein.

Hornbacher legt nun das Verständnis von gut und böse bei den Balinesen dar. Konkret geht es um den islamistischen Angriff am 12. Oktober 2002 im Ort Kuta auf Bali, bei dem über 200 Menschen ums Leben kamen, und die Reaktion der Balinesen, für die bei Konflikten nicht nur der Täter, sondern auch das Opfer eine Verantwortung zur Wiederherstellung des kosmischen Gleichgewichts trägt.[281] Hornbacher legt dar, dass die Kultur auf Bali einen anderen Umgang mit dem Bösen kenne als die westliche Kultur. Die abstrakte Gegenüberstellung von gut und böse ergebe im Kontext der balinesischen Kosmologie keinen Sinn. Das heiße nicht, dass die Balinesen gut und böse nicht kennen würden, sondern böse seien für sie stets konkrete Personen. Das Böse entstamme menschlichen Impulsen wie Gier oder Hass. Nicht Hass an sich sei verwerflich, sondern nur seine Realisierung. Die böse Gesinnung spiele keine nennenswerte Rolle.[282] Daraus folge letztlich die „Erkenntnis, dass menschliches Dasein nur im kosmischen Gleichgewicht von destruktiven und konstruktiven Kräften, d.h. als stets temporäre Balance existiert."[283] Balinesen verstünden deshalb die Politik des US-amerikanischen Präsidenten George W. Bush nicht, der das Prinzip des Bösen ganz abstrakt anderen Nationen zugeschoben habe.[284] – Aber entscheidend ist doch, so meine ich, dass die Balinesen, ebenso wie die Philosophien und Religionen des Abendlandes, überhaupt einen *Begriff* von gut und böse kennen. Also kann man sich auf dieser Grundlage doch miteinander verständigen. Um zu begreifen, dass die Politik des US-amerikanischen Präsidenten Bush gefährlich und seine Idee von „bösen Nationen" absurd ist, muss ich aber nicht das balinesische Konzept von gut und böse verstanden haben. Das verstehe ich auch kraft eigenen Denkens. Ich halte es vielmehr für absurd, dem Westen allgemein ein solches Konzept zu unterstellen, wie der ehemalige amerikanische Präsident es vertritt. Denn das tut Hornbacher, wenn sie schreibt: „Nicht das Ideal eines Erlösungszustandes jenseits widersprüchlicher und destruktiver Impulse bestimmt hier das ethische Urteil, sondern die Fähigkeit,

[280] Vgl. Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 397.
[281] Vgl. Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 408.
[282] Vgl. Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 403-405.
[283] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 406.
[284] Vgl. Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 406f.

die komplementären Aspekte des Daseins von Fall zu Fall in einer lebensförderlichen Balance zu versöhnen."[285]

Darüber hinaus sieht Hornbacher jenes Weltethos-Theorem kritisch, „das universell gültige ethische Werte und Humanitätsstandards jenseits aller kulturellen Auslegungsdifferenzen zu formulieren beansprucht."[286] Das Weltethos sei anthropozentrisch; es bedenke nicht die moralischen Werte von Ahnen- und Naturkulten.[287] Ja, schlimmer noch: das Weltethos entspreche einem moralisches Dogma, das von einem Kreuzfahrer, der für die Menschenrechte kämpfe, verbreitet werde. „Diese Kreuzzugs- oder auch Umerziehungsrhetorik für ‚das' mit ‚dem Westen' assoziierte ‚Gute' und stets ‚Bessere' verschweigt freilich, dass völlig unklar ist, wie auch nur die grundsätzlichsten Menschenrechte auf Leib und Leben – über abstrakte Forderungen hinaus – angesichts jener destruktiven Nebeneffekte gesichert werden sollen, die mit der globalen Durchsetzung des modernen Weltbildes und Lebensentwurfs einhergehen."[288] Die Ethnologin kommt zu dem Schluss: „Gegen ethische Universalien, die von jenem situativen und lebensweltlichen Kontext abstrahieren, den ihre eigenen theoretischen Implikationen mit sich bringen, erinnern uns ausgerechnet balinesische Mythen an das Ethos und den Maßstab aller Aufklärung: die individuelle kritische Urteilsfähigkeit im Einzelfall – und dies nicht gegen Religion, sondern in ‚Religionsdingen' (Kant)."[289]

Hier darf wohl einiges kritisch angemerkt werden: Wenn Hornbacher universell gültige ethische Werte nicht anerkennt, dann widerspricht sie sich selbst, da sie uns das Konzept von gut und böse bei den Balinesen vorstellt. Der Umstand, dass die Balinesen eine andere Perspektive darauf haben, heißt eben nicht, dass diese Werte nicht existieren. Dass eine durch Hass verursachte Tat als „böse" verstanden wird, gilt auf Bali ebenso wie im „Westen". Dass mit „dem" Bösen anders umgegangen wird, relativiert keine Werte.

Des weiteren ist es mehr als problematisch zu behaupten, das Weltethos sei anthropozentrisch. Denn auch die balinesischen Mythen sind es. Mythen werden grundsätzlich von Menschen für Menschen erzählt, auch dann, wenn der Mensch nicht das Zentrum der Erzählung ist, sondern er als Wesen unter anderen verstanden wird. Denn es geht in den Mythen immer um das korrekte Verhalten *des Menschen* und nicht um das korrekte Verhalten anderer Spezies. Anthropozentrismus ist also etwas, das sich gar nicht vermeiden lässt.

Ebenso übersieht Hornbacher den kritischen Impuls des Weltethos. Wer die Vertreter des Weltethos als Kreuzfahrer bezeichnet, die von lebensweltlichen Kontexten abstrahierten und ein modernes Weltbild mit destruktiven Nebeneffekten durchsetzen wollten, der hat zwei Dinge übersehen: erstens, dass das Weltethos gar keine einseitige Deklaration „des Westens" war, und zweitens, dass eben jene

[285] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 406.
[286] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 419.
[287] Vgl. Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 420f.
[288] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 422.
[289] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 422.

destruktiven Nebeneffekte, von denen Hornbacher spricht, von den Vertretern des Weltethos selbst kritisch ins Visier genommen wurden. Wenn das Weltethos tatsächlich bloß „westliche Werte“ verbreiten wollte, ist unverständlich, warum so viele verschiedene Vertreter von Religionen diese unterzeichnet haben, nämlich nicht nur Christen, sondern auch Bahā-ī, Brahma Kumaris, Buddhisten, Hindus, Jainas, Muslime, Sikhs, Taoisten und Zoroastrier. Und in der Tat hat es verschiedenste Konflikte auf dem Weltparlament der Religionen gegeben. Aber genau darum muss es ja gehen: Dass eine Verständigung um die universalen Werte, die im spezifischen Kontext jeweils anders verstanden werden (können), in einer globalisierten Welt nur im Dialog möglich ist.

Zuletzt übersieht Hornbacher, dass sie, bei aller Vehemenz, mit der sie gegen den Universalismus zu Felde zieht, selbst eine universalistische Forderung aufstellt, nämlich „den Maßstab aller Aufklärung: die individuelle kritische Urteilsfähigkeit im Einzelfall.“[290] Dieser Satz lässt sich nicht kohärent aufstellen, wenn er nicht universalistisch gemeint ist.

In diesem Zusammenhang hat Martha C. Nussbaum betont, dass wir eine Grundlage für eine globale Ethik bräuchten. Sie weigert sich im Hinblick auf ethische Fragen, von einer Position, die sie essentialistisch nennt, abzuweichen. Ohne einen bestimmten Essentialismus gäbe es kein Mitleid und keine Achtung.[291] Auch dann, wenn man bestimmte akzidentielle Eigenschaften vom Menschen abschneide (z.B. seine Hautfarbe, sein Jahreseinkommen, seine Fremdsprachenkenntnisse), handele es sich immer noch um einen Menschen. Aber die Fähigkeit, sich Gedanken über die Zukunft zu machen, auf Ansprüche anderer zu reagieren oder die Fähigkeit, zu entscheiden und zu handeln, seien *essentiell* menschlich.[292] Nun behaupte laut Nussbaum die Gegenseite drei Dinge: Erstens: Die Menschen verstünden menschliches Leben und Humanität auf je verschiedene Weise, und der Versuch, eine Liste essentieller Eigenschaften aufzustellen, lege bestimmte Eigenschaften des Menschen fest und kehre andere unter den Tisch. Zweitens: Aufgrund einer Festlegung, welche Elemente des menschlichen Lebens am wichtigsten seien, könne ein Essentialist das Recht eines anderen Menschen auf einen eigenen Lebensplan nicht berücksichtigen. Und drittens: Arbeite man mit einer festgelegten Konzeption des Menschen, müsse man fragen, welche Wesen darunter fallen, was dazu führen könne, dass die Machtlosen leicht ausgeschlossen würden.[293] Nussbaum erwidert, „daß mit der Preisgabe jeder Bewertung und insbesondere jeder normativen Darstellung menschlichen Wesens und menschlichen Tuns alles dem freien Spiel der Kräfte überlassen wird.“[294] Sie geht vielmehr von zwei Gedanken aus: „Erstens, daß wir uns über viele Unterschiede der Zeit und des Orte hinweg

[290] Hornbacher, Abschied vom Weltethos? 422.
[291] Vgl. Nussbaum, Menschliches Tun, 201f.
[292] Vgl. Nussbaum, Menschliches Tun, 203.
[293] Vgl. Nussbaum, Menschliches Tun, 204.
[294] Nussbaum, Menschliches Tun, 206.

gegenseitig als Menschen anerkennen […] Zweitens haben wir einen weithin akzeptierten Konsens hinsichtlich jener Eigenschaften, deren Fehlen das Ende einer menschlichen Lebensform bedeutet.“[295] Nussbaum nennt als Beispiele Liebe, Freundschaft, Spiel und körperliches Begehren.

Die Kulturrelativisten nähmen eine Position ein, nach der alle Denkbewegungen aus dem Abendland, die anderswo das kulturelle Leben bestimmt haben, als (Kultur-)Imperialismus gebrandmarkt werden. Vor allem die Zerstörung bestimmter religiöser Traditionen werde aufgrund solcher Missachtung der Autonomie angemahnt. Nussbaum erklärt dagegen, die Tatsache, dass durch eine Pockenschutzimpfung der Kult der Göttin Sittala Devi beseitigt worden sei, dem würde der Aristoteliker keine nostalgischen Tränen nachweinen.[296] Gleiches gelte für eine andere Tradition, die es menstruierenden Frauen verbietet zu arbeiten. Die Vertreter des Subjektivismus bzw. des Kulturrelativismus schienen nicht in der Lage zu sein, Mitleid zu üben. Sie wüssten offenbar nicht, was es bedeutet, wenn eine Frau wegen ihrer Menstruation nicht arbeiten dürfe, oder man wegen des Glaubens an eine bestimmte Göttin im Krankheitsfall keine Medikamente einnehmen dürfe. In einer solchen Form der Anerkennung des Anderen steckt nach Nussbaum

> „sowohl eine Distanzierung als auch eine gewisse Herablassung. Alles, was darüber hinausgeht, würde von ihnen jedoch das Eingeständnis verlangen, daß es wichtig ist, sich selbst zu fragen, wie sie in dieser Situation empfinden würden. Genau dies verbietet ihnen ihre Theorie. Diese Menstruation und diese Arbeit müssen sie im Vergleich zu entsprechenden Bestandteilen des eigenen Lebens als etwas Andersartiges […] auffassen.“[297]

Es kommt eben nicht darauf an, so könnte man mit Nussbaum argumentieren, dass die Menschen das menschliche Leben und die Humanität je anders verstehen, sondern dass sie das überhaupt verstehen. Dass Menschen eine je andere Sprache sprechen, anders denken oder eine andere Kultur leben, tut nichts zur Sache, sondern entscheidend ist, dass Menschen überhaupt sprechen, denken und Kultur leben.

Dagegen ließe sich indes sagen, dass es zwar kultur- und zeitübergreifende Werte wie Gleichheit und Gerechtigkeit gibt, aber dass eben nicht alle Völker sie kennen. Es gibt indigene Völker, die von diesen Werten nicht nur noch nie etwas gehört haben, sondern die sie auch gar nicht verstehen würden. Wenn diesen Völkern die Menschenrechte aufgezwungen würden, wäre der Vorwurf des Imperialismus verständlich und berechtigt. Deshalb möchte ich auch Cemings Argument, die Folter werde, unabhängig von der Kultur, überall als schmerzhaft und demütigend empfunden, nicht einfach so gelten lassen.[298] Dieser Aussage lässt sich mit

[295] Nussbaum, Menschliches Tun, 208.
[296] Vgl. Nussbaum, Menschliches Tun, 224f.
[297] Nussbaum, Menschliches Tun, 232.
[298] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 64.

Petermann entgegenhalten, dass unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen Folter als Maßnahme von Passageriten bei indigenen Völkern dienen und dienten.

> „'Folter' ist immer nur in (kultur-)spezifischen-sekundären Kontexten (von Mannbarkeitsritualen bis zum ‚Marterpfahl') ‚verständlich', ‚nützlich', ‚rechtmäßig'. In der primärweltlichen Interexistenzialität ist Folter immer nutzlos, negativ, unrecht. Es lässt sich keine menschliche Grundsituation vorstellen, in der Folter eine (mit-) konstituierende Rolle spielte."[299]

Zudem gibt es in unserer Kultur das Phänomen des Sadomasochismus, das heißt es gibt Menschen, die sich freiwillig foltern und demütigen lassen, weil sie dadurch sexuelle Lust empfinden. Handelt es sich, wenn der andere Mensch sein Einverständnis gegeben hat, gefoltert und gedemütigt zu werden, auch um die Verletzung von Menschenwürde? Und wenn ja, dürfte sich dieser Mensch das trotzdem gefallen lassen, wenn er eine solche Behandlung will?

Auch in anderen Kulturen ist nicht alles recht, was ist. Hier muss im Einzelfall geklärt werden, ob eine kulturelle Handlung, die in „westlichen" Augen die Menschenrechte verletzt, zum Tod eines Menschen führen kann. Dass eine menstruierende Frau nicht arbeiten darf, mag man als abendländisch kultivierter Mensch schweren Herzens hinnehmen, wenn man bei Kulturrelativisten nicht als Imperialist gebrandmarkt werden will, aber dass die Behandlung eines Kranken mit Medikamenten, der lieber zu seiner Göttin beten soll, abgelehnt werden soll, um nicht als Kulturimperialist dazustehen, ist schon perfide. Der Kulturrelativist muss sich den Vorwurf gefallen lassen, dass er im Extremfall einen Menschen sterben lässt, um seinen Prinzipien treu zu bleiben.

Wenn ich als Ethnologe in ein anderes Land komme, muss ich seine Gesetze respektieren. Das darf aber nicht bedeuten, dass ich mir als Mensch etwas gefallen lassen muss, dass meine Integrität als Subjekt gefährdet. Vielmehr ist positiv zu sagen, dass, wenn Petermann und Hornbacher ins Feld gehen, um fremde Völker zu erforschen und sie den Dialog mit anderen Menschen auf Augenhöhe beginnen, sie den Anderen in seiner Menschenwürde bereits anerkannt haben, gleichgültig ob der Andere schon etwas von Menschenwürde gehört hat oder nicht.

Nach all dem Gesagten wollen wir jetzt wissen, was unsere Diskussion um die Menschenrechte sowie die Kritik an ihnen in den Weltreligionen und im Kulturrelativismus mit Science Fiction zu tun hat. Wir müssen für diesen Fall allerdings voraussetzen, dass das Sprachenproblem behoben ist. Folgende Fragen ergeben sich daraus.

Erstens: Wie hätten wir uns Außerirdischen gegenüber zu verhalten? Inwiefern müssten wir unsere ethischen Vorstellungen mit den ihrigen abstimmen und gegebenenfalls abändern? Hätten sie überhaupt eine Ethik? Und wenn ja, wie könnte diese aussehen? Müssten wir sie mit denselben Maßstäben messen wie uns selbst?

[299] Petermann, Was es auf sich hat, 162 Anm. 72.

Da wir Menschen selbst keine einheitlichen ethischen Vorstellungen haben, können wir deshalb davon ausgehen, dass das auch bei den Außerirdischen der Fall ist?

Zweitens: Welchen Stellenwert könnten die Menschenrechte bei den Außerirdischen haben? Würden sie uns Menschen von der Erde als ihresgleichen ansehen? Würden sie die Begriffe von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit oder von Gerechtigkeit und Solidarität kennen? Oder wären sie stattdessen streng hierarchisch in Befehlsketten organisiert, die keinen Widerspruch dulden?

Drittens: Welche Traditionen also bringen die Außerirdischen mit, wenn sie auf unserem Planeten landen? Glauben sie an die Souveränität ihres Gottes oder ihrer Götter, wenn sie denn einen Begriff von Göttern haben? Praktizieren sie vielleicht Menschenjagd? Was ist das für eine Ordnung, an die sie unverrückbar glauben? Wäre ihnen alles Transzendentale fremd? Müssten wir uns von ihnen foltern lassen, bevor sie sich dazu herablassen, mit uns zu reden? Hätten sie einen heiligen Text oder eine heilige Instanz, der bzw. die ihnen absolut unhintergehbare Handlungsanweisungen auferlegt? Oder kämen sie gar mit Weisungen für ein harmonisches, friedliches Zusammenleben? Und wie sähe ein solches Zusammenleben aus? Vielleicht aber kämen sie auch mit einem Konzept, von dem wir unsererseits noch nie etwas gehört haben und es uns dementsprechend nicht vorstellen können.

2.4. Außerirdische Ethik

In der Science Fiction erhebt sich für uns die Frage, inwiefern wir uns bei einem Kontakt mit Außerirdischen ethisch verhalten sollen. Da wir die Außerirdischen nicht kennen, kennen wir ihre ethischen Vorstellungen nicht, ja, wir wissen noch nicht einmal, ob sie überhaupt ein Konzept von Ethik hätten. Selbst wenn wir die Goldene Regel unterstellen, nach der wir uns so verhalten sollten, wie wir selbst behandelt werden wollen, dann ist immer noch die Frage, ob uns die Außerirdischen wohlwollend oder feindselig gegenübertreten, da wir Menschen selbst uns nicht immer an diese Regel halten.

In diesem Zusammenhang ist Hans Blumenberg auf Wittgensteins Frage eingegangen, ob es eine Ethik geben könne, wenn es außer einem Subjekt selbst keine anderen Lebewesen geben würde. Blumenberg hat geantwortet, dass, wenn die Ethik etwas Grundlegendes sein solle, sie diese Unabhängigkeit von der Existenz anderer haben müsse. „Das konvergiert mit Kants Annahme, daß es Pflichten gegen sich selbst gibt und daß die Wahl der ethischen Maxime überhaupt unabhängig von irgend einem Faktum erfolgen müsse. Aber stimmt das auch, wenn doch das *Du sollst* selbst ein Faktum der Vernunft ist?“[300] Je nach sozialer Umgebung erleichtern oder erschweren die Zeitgenossen dem Subjekt die Unterordnung unter das Sittengesetz. Sind die anderen besser, ist es für einen selbst auch leichter, besser zu sein. „Mit den Bewohnern ferner Sterne Verbindung aufzunehmen, hat etwas von dem Antrieb, sich des Besserseinkönnens der Anderen und damit des eigenen unter deren Bedingungen zu vergewissern.“[301] Aber was würde es für den

[300] Blumenberg, Vollzähligkeit, 156.
[301] Blumenberg, Vollzähligkeit, 156.

Menschen bedeuten, wenn er erführe, dass die Anderen auch nicht besser sind als er selbst?[302] Aber was heißt „nicht besser“? Denn zu sagen, die Anderen seien auch nicht besser als man selbst, ist ja nur die Aussage der einen Seite. Man müsste auch die Außerirdischen dazu befragen. Was ethisch besser ist, lässt sich nach Kenntnisnahme diverser ethischer Konzepte pauschal nicht sagen. Was ist, wenn die Außerirdischen wie christliche Missionare auftreten, die mit Gewalt versuchen, andere Wesen von ihren Ansichten zu überzeugen und sich dabei als Wohltäter des Universums fühlen?

In der Forschung über extraterrestrisches intelligentes Leben wird immer wieder die Frage diskutiert, ob die Außerirdischen uns feindlich oder freundlich gesonnen sind. Möglich ist natürlich auch eine völlige Neutralität. Abhik Gupta hat gefragt, ob der Altruismus eine natürliche Verhaltensweise sei. Denn dieser finde sich bereits in der Tierwelt. Oft schrieben Kinder Geschichten, in denen Tiere als moralische Akteure aufträten. Das zeige, dass schon Kinder spontan anderen Wesen einen intrinsischen Wert zuschrieben.[303] Würden wir also Außerirdischen begegnen, hätten sie aus der Warte menschlicher ethischer Systeme gewiss einen intrinsischen Wert, weil wir sie als Geistwesen identifizieren würden. Zu bedenken bleibe aber immer, dass die westliche Philosophie einerseits zwar die Menschenrechte verabschiedet habe, andererseits aber westliche Politiker und Unternehmer zuvor selbst jahrhundertelang andere Völker erobert und ausgebeutet hätten.[304]

Des weiteren ist auch der Vorwurf zu hören, der Mensch denke anthropozentrisch, weshalb die Ethik nur vom Menschen und für ihn gelten könne. Da man nicht den Standpunkt des Außerirdischen einnehmen könnte, könnten wir keine Ethik für ihn entwickeln, weil er sich höchst wahrscheinlich ganz anders verhalten werde als wir Menschen der Erde. Umgekehrt gelte allerdings das Gleiche für den Außerirdischen. Sein Denken und seine Haltung wären dementsprechend extraterrestrisch-anthropozentrisch. Niemand habe einen „God’s eye of view“. Wir versuchten dennoch, eine universell gültige Ethik aufzustellen. Könnten wir erwarten, dass Außerirdische unsere Wissenschaft und unsere Ethik teilten?[305]

Nach Holmes Rolston müsse Ethik dort situiert werden, wo die moralischen Akteure lebten, sie sei den physischen, sozialen und kulturellen Bedingungen inhärent. Für jede Art und Weise zu handeln gäbe es einen ethischen Kodex. Ethische Prinzipien müssten den kulturellen Institutionen angemessen sein: etwa Heiratsverträge, Geschäftsbeziehungen oder die Bürgerschaft im Staat. Die Ethik habe eine schützende Aufgabe. Die erste Formulierung einer universalen Moral sei die Goldene Regel, die sich in allen Weltreligionen finde. Im Grunde seien auch die Zehn Gebote kulturübergreifend: man soll nicht töten, nicht stehlen, nicht habgierig

[302] Vgl. Blumenberg, Vollzähligkeit, 157.
[303] Vgl. Gupta, Altruism Towards Non-Humans, 80-83.
[304] Vgl. Gupta, Altruism Towards Non-Humans, 88.
[305] Vgl. Rolston, Terrestrial and Extraterrestrial Altruism, 212.

sein. Der Mensch sei in der Lage, von den eigenen Interessen zu abstrahieren.[306] Aber die Frage, die wir Rolston hier stellen müssen, ist doch die, ob wir dies auch den Außerirdischen unterstellen dürfen. Können auch sie von ihren eigenen Interessen abstrahieren? Können sie andere als Subjekte mit einem intrinsischen Wert erkennen? Rolston fragt zurück, ob die Ethik des Menschen erdgebunden sei, denn wir kennten nur eine Spezies, die ethisch handele, weshalb es die Frage sei, ob wir von diesem einen Fall verallgemeinern könnten. Könnte unser Moralsystem transhuman sein? Sollte es auch bei Außerirdischen gelten, dass man nicht morden und nicht stehlen soll? Kennen die Außerirdischen Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit? Und welchen Platz hätten diese Werte in der außerirdischen Gesellschaft? Rolstons Ansicht nach ist unsere Moral nicht erdgebunden. Dass man andere gleichartige Wesen nicht schädigen soll, weil man selbst nicht geschädigt werden will, müsste ein Prinzip sein, das auch für Außerirdische gilt.[307] Rolston versucht, dies an zwei Gedankenexperimenten zu verdeutlichen. Erstes Beispiel: Angenommen, Außerirdische würden auf der Erde landen und uns Menschen zu ihren Sklaven machen, die helfen sollen, eine Station für sie zu errichten. Dann würden wir den Außerirdischen gegenüber die universellen Menschenrechte geltend machen. Wenn sie dieses Ansinnen nicht verstehen würden, würden wir ihre Intelligenz der unseren für unterlegen halten. Aber wenn die Außerirdischen die Sklavenhaltung mit ihrer fortgeschrittenen Intelligenz begründen würden, würden wir sie für moralisch rückschrittlich halten.[308] Ich möchte einwenden, dass dieses Beispiel zeigt, wie ahistorisch Rolston argumentiert. Denn die Menschenrechte, die auf dem eigenen Planeten nicht unangefochten sind, wurden erst 1948 aufgestellt, sie sind das Ergebnis der jüngeren Geschichte der Menschheit. In einer sehr langen Zeit der Menschheitsgeschichte hat es dagegen Sklaverei gegeben. Es ist also durchaus denkbar, dass die Außerirdischen nicht nur uns Menschen versklaven könnten, sondern dass ihre Raumschiffe bereits auf ihrem Heimatplaneten von Sklaven konstruiert wurden. Mit anderen Worten: Da auf unserem Erdball jahrtausendelang Sklaverei etwas Selbstverständliches war, ist es zumindest denkbar, dass es dies auch für Außerirdische sein könnte. Rolstons zweites Beispiel: Wenn die Außerirdischen – nun im Fortgang zum ersten Beispiel – den Regenwald abholzen würden, um ihre Station zu errichten, dann würden wir sie wohl dazu drängen, die Biodiversität der Erde zu respektieren und das Abholzen zu unterlassen. Und wenn sie das nicht interessieren würde, würden wir sie für moralisch unterlegen halten.[309] Aber auch dieses Beispiel ist ahistorisch. Denn die Menschheit hat jahrtausendelang Bäume gefällt, ohne sich etwas Schlechtes dabei zu denken. Erst in unserer jetzigen Zeit, in der die Biodiversität bedroht ist, kommen wir auf diesen Gedanken. Auf die Natur Rücksicht zu nehmen, ist eine moderne Erfahrung.[310] Solange die Natur pro-

[306] Vgl. Rolston, Terrestrial and Extraterrestrial Altruism, 217-219.
[307] Vgl. Rolston, Terrestrial and Extraterrestrial Altruism, 220f.
[308] Vgl. Rolston, Terrestrial and Extraterrestrial Altruism, 221.
[309] Vgl. Rolston, Terrestrial and Extraterrestrial Altruism, 221.
[310] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 12.

blemlos gegeben hat, gab es auch kein Problem bei der Rodung von Wäldern. Was also, wenn die Natur des Planeten der Außerirdischen so beschaffen ist, dass sie nie ein Problem mit ihrer eigenen Biodiversität hatten? Müssten die Außerirdischen, da sie es gar nicht anders kennen, nicht davon ausgehen, dass dies auch auf unserem Planeten der Fall ist? Abgesehen davon gibt es auch bei uns nach wie vor Individuen, die im Abholzen des Regenwaldes kein Problem sehen, wie der aktuelle Präsident Brasiliens. Und was ist, wenn die Außerirdischen das Abholzen des Regenwaldes für ihr Menschenrecht ansehen würden, da es anders nicht möglich sei, eine Station zu errichten, die sie für überlebensnotwendig halten?

Lassen wir uns auf ein weiteres Gedankenexperiment ein: Angenommen, eine Truppe der Vereinten Nationen ist auf dem Mars gelandet und will diesen für industrielle Zwecke nutzen. Nun aber kommen Außerirdische aus einem fremden Sonnensystem und lassen sich auf dem Mars nieder. Und stellen wir uns weiter vor, es würde sich erweisen, dass sie auf dem Mars viel besser leben können als wir, weil sie dort zum Beispiel keine Raumanzüge benötigen. Hätten sie dann ein Anrecht, sich dort für immer niederzulassen? Was aber nun, wenn die Regierungen der Erde gemeinsam beschlössen, die Fremden wieder vom Mars zu vertreiben, weil wir uns selbst dort ansiedeln wollten, und ich als Soldat eingezogen werden sollte? Wie soll ich mich verhalten, wenn ich der Ansicht bin, dass die Außerirdischen das Recht haben, sich dort anzusiedeln? Mit anderen Worten: Wenn ein Freund mich bittet, ihm zu helfen, ich aber der Ansicht bin, die Gegenseite sei im Recht, wie soll ich mich verhalten? Hier taucht das Problem zwischen Loyalität und Gerechtigkeit auf.[311]

3. Außerirdische und Ethik in der Science Fiction

Wir haben uns jetzt mit dem notwendigen Rüstzeug versehen, um ethischen Fragen nach der Begegnung mit Außerirdischen in der Science Fiction philosophisch nachgehen zu können. In diesem Kapitel werden wir uns diesen Fragen anhand des Romans *Auf zwei Planeten* von Kurd Laßwitz, der Ethik bei der Fernsehreihe *Star Trek* und dem Roman *Landung auf Astroterra* von Karlheinz Günter zuwenden.

3.1. Kurd Laßwitz, Auf zwei Planeten

Der Roman *Auf zwei Planeten* von Kurd Laßwitz von 1897 wurde nicht zufällig zur Blütezeit des Kolonialismus und als Antwort auf ihn geschrieben. Hier sind es die Menschen Europas, die eine Invasion durch Marsianer erleben müssen. Während bei Wells' *Krieg der Welten* die Außerirdischen alles blindlings zerstören und es mit ihnen zu keinem Kontakt kommt, versuchen die Marsmenschen bei Laßwitz, die Erdmenschen nach ihren ethischen Regeln zu erziehen.

In Laßwitz' Roman entdeckt ein deutsches Forschungsteam am Nordpol Marsianer, von Laßwitz Martier genannt, die sich sowohl sozial als auch technisch den

[311] Vgl. Philips, Philosophy and Science Fiction, 239.

Menschen als überlegen erweisen. Die Martier nennen sich selbst Nume[312] und die Menschen der Erde Bat. Das Verhältnis zwischen Erdmenschen und Martiern ist zunächst freundschaftlich. Die Deutschen Saltner und Grunthe werden auf den Mars eingeladen, wo sie mit den dortigen technischen Errungenschaften und die verschiedenen Gesellschaften vertraut werden sollen. Die Martier operieren am Nordpol in Teams, die regelmäßig abgelöst werden. Man beschließt, bei nächster Gelegenheit die deutschen Polarforscher auf den Mars mitzunehmen, welche begierig darauf sind, das fremde Volk näher kennenzulernen. Dort angekommen bestaunen die beiden Arktisforscher die Leistungen der Martier, die den Bat ihre technischen Errungenschaften gerne präsentieren und damit ihre Überlegenheit demonstrieren. Doch genau diese Überlegenheit könnte zum Problem werden, weil die Martier planen, sich langfristig auf der Erde anzusiedeln. So fragt Saltner Grunthe:

> „'So wollen Sie überhaupt verhindern, daß die Martier in Europa aufgenommen werden?'
> ‚Wenn ich es könnte, würde ich es tun. Aber wir sind einfache Gelehrte, wir haben keine politischen Entscheidungen zu fällen. Und eben darum dürfen wir unter keinen Umständen auf eigne Faust den Martiern die Hand bieten, dürfen nicht mit ihnen zugleich nach Europa gelangen, sondern wir müssen versuchen, den Großmächten die Nachricht von dem Bevorstehenden so zeitig zu bringen, daß sie sich über ihr gemeinsames Vorgehen entschließen können, ehe die Luftschiffe der Martier über Berlin und Petersburg, über London, Paris und Washington schweben'." (175)

Noch aber befinden sich die beiden auf dem Mars. Und dort begegnen ihnen rollende Straßen, transportable Häuser, deren Energie aus Sonnenzellen gewonnen wird, Nachrichten in Form von Lichtdepeschen oder die synthetische Herstellung von Nahrung. Mit Hilfe eines „Retrospektivs" kann man Ereignisse, die sich in der Vergangenheit abgespielt haben, in der Gegenwart wie einen Film ablaufen lassen. Es gibt sogar ein Museum, das Gegenstände von der Erde ausstellt, die heimlich von den Martiern gesammelt wurden. Auf dem Mars herrscht unter den verschiedenen Staaten, die unterschiedlich politisch verfasst sind, Frieden. Es finden sich dort eine pluralistische Gesellschaft, ein loser Staatenbund mit Monarchien und Republiken, Oligarchien und Kommunismen, eine Koexistenz von Kapitalismus und Sozialismus.[313] Will ein Martier seine demokratischen Grundrechte behalten, muss er wenigstens zwei Tageszeitungen lesen, davon eine oppositionelle (vgl. 329). Auf Dauer aber lässt sich die martische Forschungsstation im Polargebiet nicht geheimhalten, und die Regierungen der Erde erhalten Kenntnis von der Existenz der Martier. Nachdem die Martier sich ihrer Überlegenheit bewusst geworden sind, wird unter ihnen kontrovers diskutiert, ob sie den Menschen ihre Zivilisation überstülpen sollen oder nicht, denn die Nume haben die Absicht, die Rohstoffquellen der Erde zu ihrem eigenen Nutzen auszubeuten. Es bilden sich zwei Parteien heraus, nämlich diejenigen, die den Erdmenschen im Grunde freundlich (Philobaten) und diejenigen, die ihnen feindlich gesonnen sind (Antibaten). Durch

[312] Möglicherweise eine Ableitung vom grch. νομος – das Gesetz.
[313] Vgl. Rottensteiner, Ordnungsliebend im Weltraum, 139.

ein Missverständnis zwischen Briten und Marsmenschen kommt es zu einem Krieg. Das ist Wasser auf die Mühlen der antibatischen Partei und ihre Ansichten setzen sich auf dem Mars durch. Die Nume starten einen imperialistischen Feldzug gegen die Erdbewohner, allerdings mit bestem Gewissen, das heißt mit der Absicht, sie von ihrer besseren Lebensweise zu überzeugen. Die Martier reden vernünftig mit den Menschen und wollen ihnen ihre Ideale nahebringen, so wie die europäischen Missionare die Altamerikaner, Afrikaner und Asiaten vom Heil des christlichen Glaubens überzeugen wollten. Die antibatische Gruppe lässt verlautbaren,

> „die Menschen hätten durch ihr Verhalten bewiesen, daß sie dem Begriff der Numenheit noch nicht zugänglich seien. Sie seien nicht als Persönlichkeiten zu behandeln und nicht würdig des Weltfriedens. Man solle sie ganz im Gegenteil ruhig untereinander wüten lassen, aber die ganze Erde und ihre Bewohner als Eigentum der Marsstaaten erklären. Die einzelnen Gebiete seien unter die einzelnen Marsstaaten aufzuteilen, um die Einkünfte derselben zu vermehren. Die Menschen seien ausdrücklich als unfrei und Nicht-Nume zu bezeichnen und die Erdstaaten durch vom Zentralrat eingesetzte Gouverneure zu beaufsichtigen.“ (335)

Diesem Gedanken dürfte die Aufteilung der Kolonialgebiete unter den Großmächten im 19. Jahrhundert Pate gestanden haben. Und genauso wollen die Martier nun der Erde auch ihre Ressourcen rauben. Die Feindschaft zwischen Großbritannien und anderen Nationen ist für die Martier ein weiterer Grund, eine Diktatur zu errichten, da dies ein Beweis dafür sei, dass die Erdmenschen nicht friedlich zusammenleben könnten. „Auf dem Kulturstandpunkt der Menschheit erschienen die Einrichtungen des Mars als Utopien, und mit Recht; denn sie setzten eben Staatsbürger voraus, die in einer hunderttausendjährigen Entwicklung sich sittlich geschult hatten.“ (409) Andererseits kommt es auch zu Liebesbeziehungen zwischen Martiern und Erdmenschen, so zwischen dem Halbnumen Ell[314], und der Menschenfrau Isma Torm. Nach dem Sieg über die Erdnationen treten diese in wirtschaftliche Beziehungen zu den Marsbewohnern. „Produkte des Mars wurden eingeführt, neue Betriebsformen von Fabriken, vor allem die Herstellung künstlicher Nahrungsmittel. Die Landwirte wurden vorläufig damit beruhigt, daß ihnen aus den Fonds der Marsstaaten große unverzinsliche Darlehen gegeben wurden, um die Kosten der Umwandlung des Fruchtbetriebes in Maschinenbetrieb durch Sonnenstrahlung zu bestreiten […] Die Ausbeutung der Sonnenenergie suchten die Martier auf den großen Wüsten und Steppen Asiens, Afrikas und Nordamerikas.“ (472) Im Grunde aber ist es der Plan der Martier, die Erdmenschen für sich arbeiten zu lassen. Überhaupt dürfen Nume, die auf der Erde Straftaten begehen, nur von martischen Richtern verurteilt werden (vgl. 553). Darüber hinaus versuchen die Martier, auch das Kulturleben der Erdbewohner näher kennenzulernen. So flanieren La und ihre Begleiterin Se durch die Straßen einer deutschen Stadt. Wäh-

[314] Ells marsianischer Vater konnte durch einen Unglücksfall bei einem früheren Besuch der Martier auf dem Südpol nicht zum Mars zurückkehren, blieb auf der Erde und lernte in Australien eine Deutsche kennen. Aus dieser Verbindung ging Ell als Halbnume und Halbbat hervor (vgl. 223f.).

rend es für die Menschen gesellig ist, gemeinsam zu speisen, gilt dies bei den Martiern als unanständig. Jeder isst für sich allein. So wird La, die versucht, sich an die Verhältnisse auf der Erde anzupassen, von Se kritisiert.

> „'Du hast doch nicht etwa die Absicht,' sagte Se leise, ‚wirklich mit diesen Baten essen zu wollen? Das ist doch unmöglich.'
> ‚Mit dem Hut und dem Schleier wird es nicht gehen, sonst aber – man muß sich an alles gewöhnen.'
> ‚Aber das ist doch zu unanständig.'
> ‚Wir sind auf der Erde. In irgendeine der Restaurationen, die hier, wie es scheint, in jedem Haus sind, wollen wir jedenfalls einmal eintreten. Sieh nur, wo man hinblickt, sitzen Leute und trinken Bier. Das nennen sie Frühschoppen.'" (530)

La kann Se davon überzeugen, in einem Restaurant mit den Menschen gemeinsam zu essen. Doch Se, die sich schämt, als sie etwas zu sich nehmen will, hält weder die ungewohnten Gerüche noch die Anwesenheit von Menschen aus, weshalb sie zwei Erdbewohner, die ihr zu nahe kommen, vertreibt (vgl. 535).

Laßwitz demonstriert dem Leser die Formel „Andere Völker, andere Sitten" in Form eines Science-Fiction-Romans. Vergleichbar ist die Situation des gemeinsamen Speisens im Restaurant vielleicht mit dem Vollzug der Defäkation, der bei uns Erdmenschen ebenfalls ganz privat vollzogen wird und man sich gewiss schämen würde, wenn man ihn vor den Augen anderer vollziehen würde.

Die Nume erweisen sich als stolz und humorlos und haben häufig nur ein mitleidiges Lächeln für die unterentwickelten Bat übrig. Der Polarforscher Grunthe fragt: „Haben wir das Grundgesetz aller Sittlichkeit gewahrt, daß der Mensch Selbstzweck ist und nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf? Oh, das ist es ja eben, daß die Nume in allem vollständig recht haben, was sie lehren und an uns verachten, und daß wir doch als Menschen es nicht von ihnen annehmen dürfen, weil wir nur frei sein können aus eigener Arbeit." (463f.) Die Polarforscher Torm und Grunthe entwickeln daher das Motto „Numenheit ohne Nume!" In einem Flugblatt legen sie dar, dass sie die ethischen Grundsätze der Martier durchaus verstanden haben. Hierin heißt es:

> „Der Mars hat uns den gewaltigen Dienst geleistet, uns zu zeigen, wie die Not des Daseins bezwungen werden kann durch eine reichere Ausbeutung der Natur und eine größere Selbstbeherrschung der Menschen. Er hat die historischen Fesseln gebrochen, die uns verhinderten, die neuen Ideen in der Menschheit lebendig zu machen. Er hat die Völker geeint in dem gemeinsamen Bewußtsein, daß sie als Kinder der Erde zusammengehören und ihre häuslichen Streitigkeiten zu begraben haben, um die Kräfte des Planeten zusammenzufassen." (537)

Das gebe den Martiern aber nicht das Recht, auch ihre Sitten und Gebräuche den Menschen der Erde aufzuzwingen, weshalb diese das Recht hätten, gegen die Martier Widerstand zu leisten. Wer mit den Menschen der Erde brüderlich zusammenleben wolle, der müsse einsehen, dass dies nur auf freiwilliger Basis möglich sei. „Nicht Verbrüderung aus Schwärmerei, sondern gleiche Ziele aus Vernunft." (557) In der Tat schließen sich die Menschen der verschiedenen Nationen zusam-

men und können die Martier erfolgreich zurückschlagen. Es kommt zu einem Friedensschluss zwischen Martiern und Erdmenschen. Am Schluss müssen die Martier einsehen, dass ihre eigene Philosophie sie dazu zwingt, ihre Kolonisationsversuche aufzugeben. Offensichtlich wurden die hohen Maßstäbe der Nume nie ernsthaft durchgeprobt, und „die hohen Prinzipien der Marsianer versagen, als sich auf der Erde der ersten echten Prüfung in Tausenden von Jahren ausgesetzt sehen; sie führen sich genauso auf wie die menschlichen Imperialisten.“[315]

Die Martier werden als überzeugte Kantianer dargestellt. Es geht ihnen nicht um die Vervollkommnung der Gesellschaft, sondern des einzelnen. Einerseits werden die Martier dazu erzogen, sich gesellschaftskonform zu verhalten, andererseits werden sie aber auch dazu gezwungen, Individuen zu sein. Es bleibt unklar, ob es Martier gibt, denen dieser Zwang widerstrebt und die deshalb individuelle Möglichkeiten ungenutzt lassen.

> „Die individualistischen Neigungen der Martier konnten […] nach jeder Richtung hin Befriedigung finden, und dem Ehrgeiz wie dem Unabhängigkeitsgefühl eines jeden war freier Spielraum gelassen. Zwischen allen Staaten herrschte, durch das Bundesgesetz garantiert, vollständige Freizügigkeit und Erwerbsfreiheit. Wem es in dem einen Staat nicht gefiel, der transportierte sein Haus in einen andern, und es genügte, daß er dies bei der betreffenden Behörde anmeldete. Dadurch war eine natürlich Regulierung dafür gegeben, daß kein Staat seine Machtbefugnis mißbrauchte, denn er riskierte sonst, sehr bald seine Einwohner zu verlieren.“ (376)

Diese Regelung setzt natürlich voraus, dass jedermann sein bzw. jede Familie ihr eigenes Haus hat. Wer dagegen in einem Mehrfamilienhaus wohnt, dem dürfte ein solcher Umzug schwerfallen. Ob es überhaupt noch Mehrfamilienhäuser auf dem Mars gibt, bleibt bei Laßwitz aber offen.

Dieser Roman ist eine „Vision von sittlich-kulturell unglaublich hoch über den real existierenden Menschen stehenden Wesen,“[316] so Hans Frey. Aus diesem Grund hat Franz Rottensteiner den Roman stark kritisiert. Im Gegensatz zu Wells habe Laßwitz gar kein Interesse an Gesellschaftsproblemen. Sein Optimismus und sein Idealismus wirkten naiv. Seine Charaktere seien moralisch beinahe perfekt, was sie langweilig erscheinen lasse. Der Wert des Romans sei gering, weil er belehre und nicht erschüttere.[317] „Bei ihm [Laßwitz] ist alles wohlgeordnet, grundvernünftig, aber menschlich fad und ohne symbolische Tiefendimension.“[318] An dieser Stelle ist Rottensteiner durchaus zuzustimmen. Aber ebenso könnte man sagen: welch feiner Roman. Zeigt uns doch dieser Science-Fiction-Autor, wie eine Welt aussehen könnte, die von Kants Ethik durchzogen ist: eine fade Menschheit ohne Tiefe. Wir können fragen, ob eine solche Gesellschaft tatsächlich möglich ist, und wir würden uns bei einer positiven Antwort wohl mit Grausen abwenden. Es

[315] Rottensteiner, Ordnungsliebend im Weltraum, 161f.
[316] Frey, Philosophie und Science Fiction, 97.
[317] Vgl. Rottensteiner, Ordnungsliebend im Weltraum, 160f.
[318] Rottensteiner, Ordnungsliebend im Weltraum, 162.

fällt ja auf, dass bestimmte grundlegende Dimensionen des Menschen wie Sexualität oder Gewalt innerhalb der Martier-Gesellschaft nicht offen thematisiert werden, was bei Laßwitz auch dem herrschenden Zeitgeist des Viktorianismus geschuldet sein dürfte.

Kant zeigt, dass der Selbstzweck des Menschen, der frei ist von jeglicher Verfügung, in der Vernunft des Menschen begründet ist. Die Würde des Menschen ist damit von seinem Stand und seiner Ehre unabhängig. Und er zeigt auch, dass die Transzendentalität nicht mehr in den Bereich der Empirie fällt, weshalb die Freiheit des Menschen nicht anhand von Naturgesetzen oder der Erfahrung begründet werden kann. Das Gleiche gilt für geistige Größen wie Autonomie, Menschenwürde oder Sittlichkeit, die nicht ohne Metaphysik fundiert werden können.[319] Laßwitz' Roman führt vor, dass Kants Kategorischer Imperativ, der Mensch solle nach einer Maxime handeln, durch die er zugleich wollen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz werde, dann nicht funktioniert, wenn die Maxime konkretisiert wird. Kants Kategorischer Imperativ ist kein normativer, sondern ein deskriptiver Satz. Denn Kant sagt ja auch, dass ein Mensch niemals als Mittel gebraucht werden darf, sondern als Zweck betrachtet werden muss, weshalb es unter keinen Umständen denkbar ist, dass er seiner Freiheit durch Bevormundung beraubt wird. Aber genau das tun die Martier, indem sie die Menschen der Erde ausdrücklich als unfrei definieren (vgl. 335).

3.2. Ethik bei *Star Trek*

Wie sollen wir handeln, wenn die Außerirdischen uns so fremd sind, dass weder wir ihre Maßstäbe verstehen noch sie die unseren? In der US-amerikanischen Science-Fiction-Reihe *Star Trek* gibt es das Volk der Borg, Wesen, die teils biologisch, teils maschinenhaft sind. Sie sind nahezu perfekte Cyborgs. Obwohl sie als einzelne Exemplare auftreten, sind sie keine Individuen, sondern ein Kollektiv, das sich nur im Bewusstsein einer „Königin" individuiert.[320] Die Borg sind ein noch imperialistischeres Volk als die Martier bei Laßwitz. „Der Daseinszweck der Borg scheint sich darauf zu reduzieren, alle Völker, denen sie auf ihren Raumreisen begegnen, in ihr so genanntes Kollektiv aufzunehmen. Die Borg kennen […] keine inneren Konflikte, keinen Neid, keinen Hass, keinen Stress, nichts scheint ihr Leben negativ zu beeinflussen."[321] Sie sind völlig emotionslos, haben kein Gewissen und nehmen keine Rücksicht. Da sie alle Technik einfach von fremden Völkern stehlen bzw. „assimilieren" – wie sie es ausdrücken – gibt es eigentlich auch keine Entwicklung bei ihnen und sie stagnieren in ihrem geistigen Status. Die Borg glauben, alle Fragen von Philosophie und Religion beantwortet zu haben, weshalb ihrer Existenz eine rundum geschlossene Sicherheit zugrunde liegt. Die Borg kennen keine Stille, keine Einsamkeit, keine Besinnlichkeit.[322] Die Menschen andere Völ-

[319] Vgl. Ceming, Religionen und Menschenrechte, 27-30.
[320] Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 71.
[321] Hansemann, Philosophie bei Star Trek, 167.
[322] Vgl. Hansemann, Philosophie bei Star Trek, 168-170.

ker, die erobert werden, werden körperlich und seelisch zu Borgs umfunktioniert. „Der seelische Schmerz, der dabei mit der Assimilation einhergeht, muss noch um vieles größer sein als die reine Tortur durch die Einpflanzung mechanischer und elektronischer Teile in den eigenen Körper.“[323] Wie aber soll nun gegenüber solchen Außerirdischen eine Ethik geltend gemacht werden können, wenn schon zu Anfang der Begegnung eine Grundlage unserer abendländischen Ethik, das eigenverantwortliche Individuum, überhaupt nicht existiert?

Eine Antwort könnte lauten, dass durchaus ein Borg-Individuum spricht, nämlich die Königin. Wir müssten uns während des Gesprächs mit einem Borg-Exemplar bewusst sein, dass wir es hier nicht mit dem Individuum zu haben, das in diesem Augenblick unser direktes Gegenüber ist, welches nämlich nur ein Exemplar der Gattung Borg ist, sondern dass wir durch dieses Exemplar mit der Königin sprechen. Die Doppelfolge „Scorpions“ der Star-Trek-Serie *Raumschiff Voyager* zeigt, dass es bei ausreichend Verhandlungsgeschick durchaus möglich ist, mit den Borg zu reden. Man könnte meinen, ihre Ethik sei gattungsutilitaristisch, und sie verwirklichten Benthams größtes Glück der größten Zahl. Aber ein solches Glück lässt sich nur realisieren, wenn die unter der Zahl Subsummierten Individuen sind, was bei den Borg nicht der Fall ist. Ihnen sind die Interessen anderer Völker völlig gleichgültig, auch wenn sie selbst geringer an Zahl sein sollten als die Eroberten. Die Frage ist auch, ob sie die fremden Philosophien und Religionen, die sie ihrem Korpus einverleiben, auch wirklich verstehen, geschweige denn umsetzen. Denn weiser werden sie dadurch nicht. Vielmehr scheint es so, dass die Borg mit uns Abendländern des 20. und 21. Jahrhundert viel gemeinsam haben. Auch wir haben zwar die Philosophien und Religionen Altamerikas, Afrikas und Asiens zur Kenntnis genommen, aber unser Verhalten entsprechend der Borg-„Philosophie“ auch nicht wirklich geändert. Vielmehr pflegen wir solche Traditionen ins Museum oder in universitäre Seminare abzustellen. Hier trifft Martha Nussbaums Kritik zu, wonach in unserer Gesellschaft vornehmlich in den Bereichen von Wirtschaft und Politik der Utilitarismus vorherrscht, der zur Grundlage von Kapitalismus und Imperialismus geworden ist. Wir wundern uns nicht darüber, dass die Borg ausschließlich danach fragen, was ihnen selbst nützt. Deshalb verwerfen sie die Idee, „daß eine objektivere Konzeption des guten menschlichen Lebens notwendig oder wünschenswert ist.“[324] So wie in unserer Gesellschaft gerade reiche Menschen immer mehr Güter anhäufen wollen, so wollen die Borg immer mehr Völker erobern. Sie befriedigen nur ihre imperialistischen Begierden. Ein Handeln, das mit Freiheit verbunden wäre, ist solchen Wesen fremd. Nicht zu Unrecht hat Christoph Spehr die Borg-„Philosophie“ mit dem Faschismus gleichgesetzt, der mit den Gewaltmitteln von Terror und Vernichtung, und der Haltung von Apartheid und Herrenmenschentum arbeite.[325]

---

[323] Hansemann, Philosophie bei Star Trek, 171.
[324] Nussbaum, Der aristotelische Sozialdemokratismus, 39.
[325] Vgl. Spehr, Die Aliens sind unter uns! 136. So gesehen spiegeln die Borg eine bestimmte Gesellschaftsstruktur unserer eigenen Welt wider.

Ein weiteres Problem, das in *Star Trek* auftaucht, ist die Nichteinmischungsdirektive. Diese besagt, dass man, wenn man fremden Völkern in der Galaxis begegnet, sich nicht in deren Probleme einmischen soll, um nicht selbst in Gefahr zu geraten, oder um Kulturen in ihrer Entwicklung nicht negativ zu beeinflussen. Das Problem daran ist aber, dass zunächst einmal die Direktive vage ist. Niemand weiß, ob sie ein Gesetz, vielleicht mit Verfassungsrang, oder nur eine Dienstanweisung ist. Ist es aber Aufgabe der Besatzung des Raumschiffes Enterprise (bzw. seiner Nachfolger), fremde Planeten und Kulturen zu entdecken, dürfte es schwierig sein, die Direktive nicht zu verletzen, denn schon der Kontakt wäre ja eine Verletzung der Direktive. Andererseits dürfte bei ihrer strikten Einhaltung in Not geratenen Lebewesen nicht geholfen werden. Man müsste sie sterben lassen. Wäre eine solche Verhaltensweise gerechtfertigt? Allerdings wird die Frage, ob man es als eine Verletzung der Nichteinmischungsdirektive verstehen kann, wenn man in Not geratenen Fremden hilft, in der Serie selbst nie reflektiert.[326] Vielmehr wird dagegen ständig verstoßen, und man könnte es auf den Punkt bringen: Wer sich nicht einmischen will, der sollte zu Hause bleiben. Ähnliche Probleme ergeben sich bei Ethnologen oder Religionswissenschaftlern, die im Feld forschen. Wie dürfen sie sich einmischen? Denn wenn sie ein fremdes Volk erforschen, kann es sein, dass sie ungewollt in Streitigkeiten hineingezogen werden. In der Episode *Verbotene Liebe* der Star-Trek-Serie *The next generation* versucht Commander Riker, der sich in eine Person des Volks der J'naii verliebt hat, eine fremde Gesellschaft davon zu überzeugen, ihre Rechtsgrundsätze zu ändern. Er greift nicht nur als Zeuge in einen Gerichtsprozess ein, obwohl Captain Picard ihn an die Nichteinmischungsdirektive erinnert und ihm verboten hat, sich noch einmal auf den Planeten zu begeben, sondern er versucht sogar, die Person, die vor Gericht steht, an Bord der Enterprise zu bringen.

Wie also dürfen Menschen der Erde eingreifen, wenn etwa zwei fremde Völker oder Gruppen sich streiten? Darf die Besatzung der *Enterprise* für die eine oder die andere Gruppe Partei ergreifen oder muss sie sich neutral verhalten? Und wenn ihr erlaubt ist, Partei zu ergreifen, welche Bedingungen und Voraussetzungen müssen erfüllt sein? Wenn ich mich engagiere, muss ich mich notwendigerweise in die Sache eingemischt haben. Was können Kriterien dafür sein, intervenieren zu dürfen? Gleichgültig, wen ich nun kennenlerne, die Tatsache allein, dass ich eine fremde Person kennenlerne, bedeutet schon, dass ich mich in ihr Leben eingemischt habe und daher von Anfang an eine Verantwortung trage.

Führen wir wieder ein Gedankenexperiment durch: Stellen wir uns vor, das Raumschiff Enterprise erhält von einem nicht weit entfernten kleinen Raumschiff einen Notruf. Man begibt sich dorthin und stellt fest, dass einem Außerirdischen auf seinem Raumschiff die Luft ausgeht. Selbstverständlich ist es Menschenpflicht, ihm zu helfen. Da das Triebwerk defekt und auch das Gerät für den Sauerstoffaustausch nicht mehr funktionstüchtig ist, nimmt man den Fremden an Bord. Bei der Weiterreise begegnet das Raumschiff Enterprise einem Volk, von dem es nach der

[326] Vgl. Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 85-87.

ersten Begegnung erfährt, dass es genau jenen Außerirdischen, den man just an Bord genommen hat, zum Tode durch Ersticken in einem antriebslosen Raumschiff verurteilt hatte, und dieses verlangt nun die Auslieferung des Betreffenden. Müssen Captain Kirk und sein Team den Außerirdischen nun ausliefern oder dürfen sie ihm Asyl gewähren? Hätte man nicht eingreifen wollen, hätte man den Fremden in seinem Raumschiff ersticken lassen müssen, was den Tatbestand der unterlassenen Hilfeleistung erfüllt. Dieses Volk hat jedoch den zum Tode Verurteilten zugleich exiliert. Angenommen weiter, die Enterprise habe sich nach internen Debatten dafür entschieden, wegen ihrer Ablehnung der Todesstrafe den Fremden bei sich aufzunehmen, dann muss sie nun Gründe für die Ablehnung der Auslieferung bei dem fremden Volk geltend machen. Man könnte damit argumentieren, dass der Weltraum ein frei zugängliches Gebiet sei. Der Fremde habe ein Recht auf Asyl, weil er als Gefangener aus der Hand gegeben worden sei. Nun aber erklärt das fremde Volk, dass der Teil des Weltraums, in dem der zum Tode Verurteilte gefunden wurde, zum eigenen Territorium gehöre und die Enterprise widerrechtlich dort eingedrungen sei. Was also, wenn das Volk Anspruch auf einen Teil des Weltraums als eigenes Territorium erhebt? Nun könnte die Besatzung der Enterprise ganz imperialistisch sagen, wer auf das eigene Territorium nicht aufpassen könne, der dürfe sich nicht über bestimmte Grenzverletzungen wundern. Aber hier könnte man einwenden, dass die Aborigines in Australien oder die Hottentotten in Südwestafrika so gesehen auf ihr Land auch nicht aufgepasst haben. Hatten die weißen Kolonialisten deshalb das Recht, ihnen das Land wegzunehmen? Andererseits könnte die Besatzung der Enterprise antworten, dass es nicht darum gehe, dem anderen Volk das Land wegzunehmen oder auf diesem Land eine eigene Rechtsprechung, die der Föderation nämlich, einzuführen, sondern schlicht darum, dass, wenn man dem Fremden Asyl gewährt, dem fremden Volk kein Schaden entsteht. Wie die Enterprise dann mit dem zum Tode Verurteilten umgeht, wäre allein ihre Sache.

Bedingungen und Voraussetzungen für eine Intervention können nicht formuliert werden, weil die Tatsache der Raumfahrt bereits einen Eingriff und eine Einmischung bedeutet. Ist es Aufgabe der Föderation, fremde Planeten und Völker zu erforschen, ist es widersinnig, eine Nichteinmischungsdirektive zu fordern. Es müssten vielmehr bereits *im vorhinein* Verhaltensregeln gegenüber Außerirdischen formuliert werden. Zunächst müsste klargelegt sein, dass man ihnen denselben Respekt und dieselbe Menschenwürde zuerkennen muss wie uns Menschen selbst. Alsdann wäre es die Aufgabe, ihre Kultur so kennenzulernen, dass man Fehler bei der Begegnung, die aus Unwissenheit entstehen, möglichst vermeidet. Wir wissen allerdings auch durch unsere Reflexion des Fremden, dass Missverständnisse letztlich nichts sind, was vermieden werden kann oder soll, sondern dass sie konstitutive Bestandteile der Erkenntnis des Fremden sind.[327] Im Grunde handelt die Besatzung des Raumschiffes Enterprise im Rahmen eines Verhaltenskatalogs, der aus dem Weltethos bekannt ist. Gleichzeitig weiß sie, dass nicht alle fremden Völker,

[327] Vgl o. S. 21.

denen sie begegnet sind, sich friedlich verhalten. Das bedeutet, dass man zugleich auch vorsichtig und misstrauisch sein darf.

Man könnte sagen, dass die Besatzung des Föderationsraumschiffs Enterprise im Sinne von Habermas' Philosophie voraussetzt, dass es zu einem Dialog kommt, in dem die Partner einander als moralisch gleichwertig anerkennen. Es mag ein Rechtssystem der Außerirdischen geben, das auf Mehrheitsbeschlüssen basiert, aber die Rechte von Individuen, wie zum Beispiel Menschenrechte, sind dennoch nicht antastbar.[328]

Zu dieser Thematik hat auch Hans Blumenberg ein Gedankenexperiment vorgestellt: Astronauten der Erde nähern sich einem Planeten, von dem sie durch Forschungen bereits wissen, dass er intelligentes Leben beherbergt: „Wäre es von den Anderen ‚vernünftig', sich auf die Friedlichkeit der Ankömmlinge einzustellen, sofern ihnen deren Motive und Absichten unbekannt und auch gar nicht leicht bekannt zu machen wären? Wie gibt man zu verstehen, daß man es bloß vor theoretischer Neugierde auf seinem Stern nicht hatte aushalten können?"[329] Dem Astronauten stellen sich ungelöste Fragen. „Er muß wissen, was vernünftig ist, wenn man nichts weiß. Er muß entscheiden, wie er sich verhalten wird als einer, der nur absolut Fremder sein kann, da er doch nicht zweifeln kann, was für die von seiner Ankunft betroffenen oder verblüfften Vernunftwesen ‚vernünftig' wäre: ihm nicht zu vertrauen."[330] Sind die Außerirdischen nach unseren Maßstäben vernünftig? „Ist die Freund-Feind-Disjunktion das genuine Kategorienpaar vernünftigen Verhaltens? Schließlich bereitet die Erörterung dieser Frage nur ganz im Hintergrund die andere vor: Sollte man überhaupt auf eine Reise gehen, ohne vorher geklärt und entschieden zu haben, was man vor der Landung dann doch entscheiden müßte?"[331]

3.3. Karlheinz Günter, Landung auf Astroterra (II)

Die Erzählung *Landung auf Astroterra*[332] enthält über die Thesen zur sprachlichen Verständigung mit Außerirdischen mit Hilfe der Telepathie hinaus auch einige ethische Fragen, denen wir nun nachgehen wollen.

Rod Kent, der Führer der Menschengruppe, die auf Astroterra gelandet ist, erklärt dem „Gott" Bio, sie hätten die Aufgabe, nach Leben im All zu suchen. Weil man nicht gewusst habe, was man angesichts des Protonenschauers habe tun sollen, habe man den Computer um einen objektiven Rat gefragt. Wissenschaftler hätten ihr Leben geopfert, damit die Aufgabe habe erfüllt werden können. Doch Bio ist skeptisch gegenüber der Technikgläubigkeit der Erdmenschen. „'Du glaubst also, daß euer Computer die Probleme, die ihm eingegeben werden, ganz objektiv löst?' kam die überraschende Antwort. ‚Alle Fragen, die an einen Computer gerichtet werden, sind, da sie von Lebewesen kommen, doch subjektiv gefärbt'." (111)

---

[328] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 205.
[329] Blumenberg, Vollzähligkeit, 343.
[330] Blumenberg, Vollzähligkeit, 344.
[331] Blumenberg, Vollzähligkeit, 344.
[332] Zum Inhalt vgl. o. S.119-122.

Ob die Menschen, die für ihre Aufgabe freiwillig in den Tod gegangen sind, sich ethisch richtig verhalten haben, ist daher diskussionswürdig. An Bord haben sich die Wissenschaftler ohne große Diskussion dem Vorschlag des Bordcomputers gefügt, sich für die wissenschaftliche Aufgabe der Entdeckung fremden Lebens aufzuopfern. Zwar sind sie sich in der internen Diskussion einig, dass sie zur Erde zurückkehren sollten, – der Astronom Hans Volkner sagt: „In vier Jahren könnten wir wieder auf der Erde sein. Leider habe ich auch keinen anderen Ausweg." (20) – aber als der Computer seinen eigenen Vorschlag unterbreitet, wird dieser akzeptiert. Es ist gewiss problematisch, dass Wissenschaftler, denen man rationale Urteilsfähigkeit unterstellen sollte, dieses Todesurteil beinahe willenlos hinnehmen. Der Computer wird fast wie ein Gott behandelt, dem man keine kritischen Fragen stellt. Die kantische Frage „Was sollen wir tun?" wird diskutiert, aber das Ergebnis nicht umgesetzt, sondern die Frage an eine Instanz delegiert, von der man ein objektives Urteil erwartet. Aber interessanterweise fragen die Teilnehmer der Reise nicht, was den Computer dazu animiert, eine solche Entscheidung zu treffen. Sie fragen nur, ob die Folge der Entscheidung, nämlich die erfolgreiche Durchführung des Projekts, auf diese Weise sichergestellt werden kann. Die Entscheidung selbst wird nicht angezweifelt. Der Roman nimmt eine beklemmende Entwicklung unserer Gesellschaft vorweg, die darin besteht, dass wir immer mehr dem Computer und immer weniger der eigenen Urteilskraft vertrauen. Warum eigentlich?

War es das Opfer dieser Menschen wert, eine Reise ins Ungewisse anzutreten? Denn man wusste ja nicht im vorhinein, ob auf einem fremden Planeten wirklich Leben möglich war oder bereits existierte. Es war bis dato nichts als eine Vermutung. Ich möchte dem „Gott" in dieser Frage zustimmen, und zwar selbst für den Fall, dass man im vorhinein gewusst hätte, dass es einen Planeten gibt, auf dem Leben möglich ist. Die erste intuitive Antwort der Raumfahrer, zur Erde zurückzukehren, ist richtig. Sie lassen sich jedoch umstimmen und bedenken dabei nicht, dass es dem Computer nur darum geht, ein bestimmtes Ziel *mit allen Mitteln* und *unter allen Umständen* zu erreichen. Ob die Mittel dafür oder die Umstände dabei menschlich oder unmenschlich sind, interessiert den Computer nicht. Das Leben ist nur insoweit sicherzustellen, als das Projekt einem Gelingen zugeführt werden kann. Die Frage für den Menschen dagegen sollte sein, zu welchen Zwecken und Zielen und mit welchen Mitteln der Einsatz des eigenen Lebens gerechtfertigt werden kann.

Nach Kant kann es nicht die Pflicht der Raumfahrer sein, einen Auftrag zu erledigen, die den Tod derjenigen nach sich ziehen würde, die im Sinne des Auftrags handeln. Denn er erklärt: „[E]ine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung […] geschehen ist."[333] Und in der uns vorliegenden Erzählung wird der Wille des Menschen sogar übergangen und auf einen Computer übertra-

[333] Kant, Grundlegung, BA 13 (Weischedel 7, 26).

gen, weil er angeblich objektiv ist. Dabei kann man gewiss die Frage stellen, was mit dieser Objektivität eigentlich erreicht werden soll; sollte man doch wissen, dass moralische Urteile nicht objektiv sein können. Aber es gibt noch einen zweiten Grund, uns der Entscheidung des Computers nicht zu beugen. Wir erinnern uns, dass Kant sagt, „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen.“[334] In dem hier vorliegenden Fall aber wird der Mensch zum bloßen Mittel reduziert, einen bestimmten Willen, einen Auftrag nämlich, zu Ende zu bringen.

Auch ein Utilitarist im Sinne von Mills Ethik hätte wohl der Entscheidung des Computers nicht zugestimmt. Ausschlaggebende Kriterien sind für Mill die Nützlichkeit und das Glück des Menschen. Wir erinnern uns an Mills Aussage: „Nach dem Prinzip des größten Glücks ist […] der letzte Zweck, bezüglich dessen und um dessentwillen alles andere als wünschenswert ist, […] ein Leben, das so weit wie möglich frei von Unlust und in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht so reich wie möglich an Lust ist.“[335] Und da dies der Endzweck des menschlichen Handelns sei, sei es ebenso auch die Norm der Moral. Von den Wissenschaftlern, die jedoch noch einige Jahre auf dem Raumschiff angesichts des sicheren Todes ausharren mussten, kann man wohl nicht sagen, dass es besonders reich an Lust gewesen sei. Auch der Aspekt der Nützlichkeit ist nicht gegeben, da man nicht weiß, ob das anvisierte Ziel, nämlich fremdes Leben zu entdecken, überhaupt erreicht werden kann.

Man könnte dem Computer auch vorwerfen, ein völlig verantwortungsloses Urteil gefällt zu haben. Selbstverständlich darf man der ersten Besatzung der *Tau I* und dem Computer nicht vorwerfen, sie hätten die soeben geborenen Kinder nicht im Auge gehabt. Dennoch muss man konstatieren, dass es gerade gegenüber Kindern eine besondere Verantwortung für ihre Wohlfahrt gibt. Wir erinnern uns, dass Hans Jonas schreibt, eine solche Verantwortung müsse im Wirkungsbereich der eigenen Macht liegen.[336] Aber dieser Wirkungsbereich wird in unserem Fall auf einen einzelnen Menschen delegiert, der nun auf sechs Kinder zugleich aufpassen muss, während sich die anderen Menschen, nur um einen Auftrag zu erfüllen, sich dieser Verantwortung entledigen.

Man könnte sogar sagen, dass der Computer mit seinem Urteil die Menschenwürde missachtet. Die Menschen entäußern sich ihres Rechts auf Leben (Art. 3 der Menschenrechtscharta) eigentlich ohne große Not in dem Glauben, sie müssten ihrer Pflicht nachkommen. Sie denken nicht darüber nach, dass der eigentliche Auftrag keiner ist, der einer *unbedingten* Erfüllung harrt, weil ansonsten die Zukunft der Menschheit gefährdet wäre. Hinzu kommt, dass die Würde der Toten mit Füßen getreten wird, denn die Leichen der Raumfahrer werden als Antriebsmaterie für das Raumschiff verwendet. Hier wird Wittgensteins Frage relevant, ob

[334] Kant, Grundlegung, BA 64 (Weischedel 7, 59f.).
[335] Mill, Utilitarismus, 37.
[336] Jonas, Prinzip Verantwortung, 175.

es eine Ethik geben könnte, wenn es außer dem Subjekt – in unserem Fall extrapoliert auf die kleine Gruppe der Raumfahrer – keine anderen Lebewesen geben würde. Mit Blumenberg möchte ich antworten, dass die Ethik etwas so Grundlegendes ist, dass sie eine Unabhängigkeit von der Existenz anderer haben muss.[337] Es wäre die Verpflichtung der sterbenden Raumfahrer gewesen, ihren Toten eine angemessene Bestattung zukommen zu lassen.

Es gibt also Gründe genug, zurückzukehren und Vorkehrungen für die kommende Expedition zu treffen. Das Leben einer künftigen Menschheit, nämlich das der Kinder der Raumschifffahrer, wäre durch die Unterlassung der Pflichterfüllung nicht gefährdet gewesen. Der „Gott" Bio hält diese Vorgehensweise der Mannschaft, sich bedingungslos an die Anweisung eines Computers zu halten, daher auch für moralisch fragwürdig. Er zählt seine Gründe dafür auf, nennt Alternativen: „erstens das unnötige Opfer von Menschenleben; zweitens hätte die Möglichkeit bestanden, euer Raumschiff in die irdische Umlaufbahn so umzubauen, daß es ein oder zwei Jahrzehnte später gefahrlos den Teilchenschauer durchstoßen konnte. Oder man wartete ab, bis man Androiden oder hochwertige Roboter bauen konnte. Drittens war durch den gefährlichen Teilchenstrom, dem ihr, nur recht dürftig geschützt, ausgesetzt wart, das Risiko viel zu groß, daß das Raumschiff nie wieder zur Erde zurückkehrte." (111f.)

Zu recht ist der „Gott" Bio der Auffassung, dass man einem Computer nicht einfach eine Frage stellen und beantworten lassen dürfe. Denn ein Computer sei nicht kritisch. Bio erklärt: „Ich prüfe zunächst einmal die Frage selbst. Erscheint sie mir sinnlos oder nicht präzise genug, so suche ich mir die für den Zusammenhang treffendere Frage und beantworte sie." (112) Ein Computer würde wahrscheinlich nur die Bemerkung machen, er habe für die Beantwortung der Frage keine ausreichenden Daten. Wer sich dann mit solch einer Auskunft begnügt, könnte schnell verraten und verkauft sein. Wie wir bereits gesehen haben, kann ein Computer dem Menschen das Denken nicht abnehmen.

Auch die Frage der Besiedlung dieses Planeten ist von ethischer Relevanz. Nachdem der Leser erfahren hat, dass der Planet bewohnt ist und den Auftrag der Erdmenschen kennt, ist es nicht weit hergeholt, sich das Szenario der Eroberung und Besiedlung dieser Welt durch die Menschen der Erde vorzustellen, und man mag sich an die Eroberung des nordamerikanischen Kontinents und die Vertreibung der dortigen Ureinwohner erinnern. Nach einem Gespräch mit seinem „Gott" ist Sonne-Wolke-Blume über das Treiben der Menschen beunruhigt und fragt Kent: „Willst du, Vater der sechs, unser Volk wirklich verraten? Willst du deine Artgenossen hierherlocken, damit sie aus unserer Welt eine Welt der Technik machen? Willst du wirklich damit unseren baldigen Untergang herbeiführen?" (127) Diese Worte sind Ausdruck der Furcht, die bereits die Indianer umtrieb, als die Weißen ihren Kontinent zu erobern begannen. Der Leser könnte jedoch zu dem Urteil

[337] Vgl. Blumenberg, Vollzähligkeit, 156.

kommen, hier werde die Erfahrung der menschlichen Geschichte auf einen anderen Planeten übertragen. Die Känguruhwesen dürften sich über diese Möglichkeit eigentlich keine Gedanken machen, da solche Probleme jenseits ihres geistigen Horizonts lägen. Dem ließe sich aber entgegnen, dass die „Götter" durch das „Anzapfen" der Gehirne der Menschen viel über deren Geschichte erfahren haben und deshalb auch von der Eroberung des amerikanischen Kontinents durch die Weißen etwas wissen könnten. Und wir erfahren auch, dass Sonne-Wolke-Blume mit Bio über die neuen Menschen von den Sternen gesprochen hat. Deshalb könnte der Untersuchungsrichter auch wissen, welche Zukunft ihm und den Seinen droht. Die Frage ist deshalb: Ist es uns Menschen erlaubt, einen fremden Planeten zu besiedeln, auf dem sich bereits menschliche Lebensformen entwickelt haben? Und wenn ja, ist es hilfreich, den dortigen Wesen zu versichern, man handele nur mit den besten Absichten und wolle den Planeten keinesfalls erobern? Werden sich solche Vorsätze überhaupt durchhalten lassen? Wie wahrscheinlich ist es, dass über kurz oder lang skrupellose Geschäftemacher auf diesen Planeten kommen und ihn ausplündern, wenn er erst einmal zur Besiedlung freigegeben ist? Aus unserer Geschichte wissen wir, dass geschlossene Verträge nur so lange gültig sind, wie beide Vertragsparteien an dieser Gültigkeit interessiert sind. Wenn Bio durch das „Anzapfen" der Menschengehirne etwas von der menschlichen Geschichte in Erfahrung gebracht hat, ist seine Reaktion, Himmel und Hölle in Bewegung zu setzen, um weitere „Missionen" zu verhindern, nur zu verständlich.

Und doch mag dem Leser die paternalistische Vorgehensweise dieses „Gottes" gegen die Känguruhmenschen und seine diktatorischen Befehle gegen die Menschen der Erde nicht schmecken. Denn zu einer wirklichen Diskussion mit den Menschen sind die „Götter" nicht willens. Erscheint Bio anfangs noch als sympathischer Zeitgenosse, mit dem der philosophische Diskurs zu tieferen Einsichten führen könnte, so wird dieser Diskurs bald durch ein Machtwort ersetzt. Zunächst scheint er noch großmütig zu sein, doch sein selbstherrlicher Zug gegenüber den Neuankömmlingen ist bereits im ersten Gespräch spürbar. „Es liegt sicher in unser aller Interesse, wenn ihr euch den Lebensgewohnheiten der Hüpfer anschließt. Ich werde die Frage eurer Zukunft jedoch noch mit meinen Freunden im See genau durchsprechen und euch danach unsere Entscheidung zukommen lassen." (112) Ob diese Entscheidung dann noch diskutiert werden kann, ist zu diesem Zeitpunkt für die Erdmenschen noch offen, aber dass die „Götter" nicht mit sich reden lassen wollen, zeigt sich spätestens bei Bios Gespräch mit Sven, in dessen Verlauf der „Gott" verlauten lässt: „Du hast mich anscheinend nicht richtig verstanden. Was ich dir eben offenbarte, war die Entscheidung von uns ‚Göttern'. Ihr habt in diesem Fall zu gehorchen, sonst wird es euch schlecht ergehen […] Ihr seid in unserer Gewalt und wir können mit euch tun, was immer wir wollen." (123) So gesehen hat der Bordcomputer der *Tau I* recht, wenn er über die „Götter" urteilt, „sie sind Neurotiker und absolut unlogisch. Ende." (126) Die Entscheidung der „Götter" entsteht nicht durch einen Diskurs mit den Menschen, sondern wird nur aufgrund einer internen Diskussion vollzogen. Die Menschen der Erde werden daran nicht beteiligt, sondern stattdessen vor vollendete Tatsachen gestellt. Von Demokratie, die sie

ja mindestens aufgrund des „Anzapfens“ der menschlichen Gehirne kennen müssten, halten sie offensichtlich nichts oder höchstens im internen Zirkel. Die Frage ist nur, ob sie dieses Misstrauen aufgrund ihrer eigenen oder aufgrund der menschlichen Geschichte hegen. Doch für das Endergebnis ist das sicher gleichgültig.

Jedenfalls widerspricht es dem Prinzip der Menschenwürde, einem anderen ein Leben aufzuzwingen, das er nicht führen will. Diese Situation ist mit der eines Flüchtlings oder Auswanderers, der in ein fremdes Land kommt, nur schwer vergleichbar. Denn während ein solcher Mensch weiß, dass man in dem Land, in das er geht, eine fremde Sprache spricht und andere Sitten herrschen, können die Raumfahrer in diesem Roman nicht einmal wissen, ob der Planet, auf dem sie landen, überhaupt bewohnt ist. Sie haben nach Kenntnisnahme dieser Tatsache jedoch die Pflicht, sich mit den Einheimischen und deren Regeln zu arrangieren. Die Frage ist deshalb, ob die Neuankömmlinge darauf verpflichtet werden dürfen, auf ihr gesamtes technisches Gerät zu verzichten.

Dafür spricht, dass sie Fremde sind, die in ein fremdes Land kommen. Die Menschen der Erde sind als Ankömmlinge dazu verpflichtet, die Regeln, Bräuche und Gesetze desjenigen Volkes zu respektieren, in dessen Land sie leben. Wenn es in diesem Land zu den Gepflogenheiten zählt, keine technischen Geräte zu verwenden, oder nur in minimaler Weise, dann haben auch die „Einwanderer“ das zu respektieren und müssen sich daran gewöhnen. Die „Götter“ sind der Ansicht, dass die Menschen der Erde das Gleichgewicht zwischen ihnen und den Känguruhmenschen ansonsten empfindlich stören würden, was nicht hinnehmbar sei.

Dagegen, künftig auf technisches Gerät zu verzichten, spricht aber, dass dies dem Willen der Erdmenschen widerspricht, deren Natur es ist, als Wissenschaftler immer weiter zu forschen. So zu tun, als wäre man ein Steinzeitmensch, liefe nicht nur auf die Leugnung der eigenen Wissenschaftsgeschichte und ihrer Errungenschaften hinaus, sondern auch auf die Verleugnung des eigenen Soseins. Letzten Endes widerspräche die Entscheidung, die eigenen technischen Gerätschaften zu vernichten, dem eigenen Verständnis der jungen Forscher von einem gelungenen Leben und ihrem Ethos als Wissenschaftler. Man muss die Sitten und Gebräuche eines fremden Volkes, in dessen Land man kommt, respektieren. Das darf aber nicht um die völlige Preisgabe der eigenen Lebensform geschehen. Es muss den Menschen der Erde auch die Möglichkeit eines Rückzugsortes geboten werden, was ja auch schon durch das Überlassen eines Saales geschehen ist.

Umgekehrt lässt sich sagen, dass die „Götter“ es offenbar nicht mehr gewohnt sind, sich kritische Fragen gefallen lassen zu müssen. Im Laufe der Jahrhunderttausende sind sie geistig etwas eingerostet und unflexibel geworden. So gesehen müssten sie die Abwechslung durch irdische Raumfahrer eigentlich willkommen heißen. Aber sie haben sich wohl schon zu sehr in ihrem behaglichen Leben als „Götter“ eingerichtet. Eigentlich ist es kaum zu glauben, dass sie ihr Leben, das nun schon mehrere hunderttausend Jahre in diesem kleinen See angedauert hat, nicht satt haben. Aber jede Spezies ist ja bekanntlich anders. Würden die „Götter“ die Menschen als Wesen anerkennen, die das existentielle Recht auf eigene Interessen haben, würden sie gewiss versuchen, einen Weg des Interessenausgleichs zwi-

schen den Parteien zu finden. Es müsste ihnen klar sein, dass diese Naturwissenschaftler langfristig gesehen gewiss kein Interesse daran haben, mit den „Göttern" ausschließlich religiöse, metaphysische oder historische Fragen zu erörtern. Die Sorge um die Langsamhüpfer mag begründet sein. Ethisch nicht begründbar ist aber die diktatorische Anweisung der „Götter", den Menschen der Erde ihre Entscheidung aufzuzwingen. Es wird nicht der Versuch unternommen, eine Alternative zu suchen, denn die „Götter" glauben sich vor der Entscheidung eines „Alles oder Nichts" gestellt. Sie befürchten ja, dass das Raumschiff *Tau I*, ob mit oder ohne Besatzung, mit einem Erfahrungsbericht zur Erde zurückkehren wird, der das Schicksal ihres Planeten zu ihren Ungunsten wenden wird. Selbst wenn die Erdbewohner nicht mehr zu ihrem Raumschiff zurückkehren würden und sich mit ihrem technischen Gerät in eine andere Gegend auf Astroterra zurückziehen würden, so bestände immer die Möglichkeit, dass sie doch eine Raumkapsel konstruieren würden, die sie mit relevanten Daten zur Erde zurückschicken könnten.

Außerdem bedenken die „Götter" nicht, dass der Verlust des technischen Geräts langfristig zur Verbitterung der Erdmenschen führen könnte, was sich auch nachteilig auf deren Beziehung zu den Känguruhwesen auswirken könnte.

Wenn wir mit Außerirdischen sprechen, so zeigt die Science Fiction, ist das Ideal der Diskurs, der von gegenseitigem Respekt getragen wird. Aber je nachdem, wie stark Ängste oder Eigeninteressen sind, wird dieses Ideal vernachlässigt. Wie aber könnte nun der Diskurs mit Robotern aussehen, von denen wir wollen, dass sie wie Menschen handeln, die wir zugleich aber als unsere Diener ansehen? Manche Roboter in der Science Fiction wollen auf Augenhöhe mit den Menschen reden, andere das Verhältnis sogar umkehren. Wir wenden uns mit dieser Frage deshalb zunächst an die Roboterethik, um danach zu sehen, ob und inwiefern eine solche Ethik in der Science Fiction umgesetzt wird.

4. Roboterethik

Die Ethik betrifft nicht nur uns Menschen der Erde, sondern auch Wesen, die uns gegenüber als eigenständig auftreten: Außerirdische und Roboter. Außerirdische haben wir als Fremde bereits diskutiert. Es ist nun im folgenden wichtig, darüber nachzudenken, inwiefern uns Roboter als ethisch relevante Objekte oder Subjekte begegnen könnten. Wir wollen noch einmal über die Unterschiede zwischen Mensch und Maschine, diesmal jedoch im Hinblick auf ethische Fragen, sprechen. Wir wollen wissen, ob man ethische Grundsätze in Roboter implementieren kann und welche Verantwortung der Mensch für die Handlungen von Robotern hat. Es werden immer mehr Bereiche des Menschlichen an Roboter delegiert. Wer trägt die Verantwortung für deren Versagen? Und welche Verantwortung trägt der Mensch, wenn Roboter als Kriegsmaschinen eingesetzt werden?

4.1. Einführung

Heutzutage werden Roboter in immer mehr menschlichen Bereichen eingesetzt: im Service, in der Pflege, der Medizin, im Haushalt oder beim Militär. Dadurch

dass Roboter in diesen Bereichen arbeiten, werden sie zum Gegenstand moralischer Handlungen. „Denn gerade durch ihre Intention unterscheidet sich eine Handlung vom Instinkt oder bloßen Verhalten.“[338] Die Frage ist, ob Maschinen bzw. Roboter moralisch handeln können. Könnte man solche Maschinen konstruieren. Und sollte man das überhaupt tun?[339] Man könnte auch fragen, ob die Welt sogenannte künstliche moralische Akteure braucht. Wenn man allerdings der Überzeugung ist, dies sei der Fall, kommt die Frage auf, wie man solche Akteure produzieren soll. Doch schon jetzt steht fest, dass autonome Systeme kommen werden, ob die Menschen das wollen oder nicht.[340] Analog zur Redeweise von der künstlichen Intelligenz wird mittlerweile von der künstlichen Moralität gesprochen. Lange Zeit haben sich die Philosophen nicht für eine Roboter- oder Maschinenethik interessiert, weil man der Überzeugung war, so etwas sei „bloße“ Science Fiction. Aber eben weil es eine Science Fiction ist, die inzwischen real geworden ist, müssen wir uns mit solchen Fragen beschäftigen. Denn dadurch, dass Roboter vermehrt in menschlichen Bereichen eingesetzt werden, kommt die Frage auf, ob man Maschinen Entscheidungen überlassen kann, bei denen es um Leben und Tod geht. „Die Maschinenethik beschäftigt sich mit der Möglichkeit, Maschinen mit der Fähigkeit zu moralischem Entscheiden und Handeln auszustatten. Das setzt voraus, dass Maschinen überhaupt moralische Akteure sein können.“[341] Will die Menschheit überhaupt, dass Computer moralische Entscheidungen treffen können sollen? Viele Menschen sind der Ansicht, dass künstliche moralische Akteure notwendig und unausweichlich seien. Der ideale Roboter soll, sobald er existiert, bestimmte externe und interne Werte erwägen, um Entscheidungen treffen und Handlungen vollziehen zu können. Der Mensch neigt immer mehr dazu, Entscheidungen an Computer zu delegieren. Dadurch aber entsteht die Gefahr, dass solche Werkzeuge zu Krücken für Nutzer werden, die den Output der Maschine gegen ihr kritisches Denken ersetzen.[342]

Wenn man solche Roboter in die Welt setzen will, wäre erst zu prüfen, ob Roboter überhaupt moralische Handlungssubjekte sein können. Aber selbst dann, „wenn sich nach vorheriger Prüfung herausstellen sollte, dass Roboter keine moralischen Handlungssubjekte sein können und damit zu moralischem Handeln selbst nicht befähigt wären, sollte man ihnen einen Platz im moralischen Universum zuweisen.“[343] Denn in der Ethik geht es auch um moralische Objekte. Ob nun moralisches Subjekt oder moralisches Objekt, in jedem Fall käme den Robotern ein intrinsischer Wert zu. Dann wäre die Frage, „inwiefern man sich Robotern gegenüber in einer bestimmten Weise verhalten sollte beziehungsweise ob ihnen ein spezifischer Umgang zusteht.“[344]

---

[338] Loh, Roboterethik, 9.
[339] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 7f.
[340] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 9 u. 16.
[341] Misselhorn, Maschinenethik, 70.
[342] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 37-40.
[343] Loh, Roboterethik, 13.
[344] Loh, Roboterethik, 14.

Die Roboterethik fragt auch danach, in welchen Bereichen wir Roboter arbeiten lassen und in welchen nach wie vor Menschen handeln sollten. Entscheidungen über den Einsatz von Robotern werden in den Bereichen der Politik, der Ökonomie und des Rechts zu treffen sein. Dadurch kommt es zur Transformation menschlicher Kompetenzen. Es könnten sich gefährliche Lücken in den Möglichkeiten, Verantwortung zuzuschreiben, auftun.[345] Sollte ein Roboter Subjekt moralischen Handelns sein, ist die Frage, über welche Kompetenzen er verfügen muss, wenn er zu solch einem Handeln fähig ist. Man müsste ihm Freiheit und Autonomie sowie kognitive Kompetenzen (u.a. Denken, Vernunft, Urteilskraft, Kommunikation) zusprechen, aber auch Empathie und Emotion. Beim Roboter als Objekt moralischen Handelns geht es darum, wie wir ihn behandeln dürfen oder müssen. Es geht um Fragen, wie wir die Roboter instrumentalisieren dürfen, ob sie als Sexroboter, zu Therapiezwecken oder zu anderem verwendet werden dürfen.[346] Haben sie ein Recht darauf, den Menschen zu veranlassen, Misshandlungen abzubrechen? Hat ein intelligenter Roboter das Recht, aufgetragene Arbeiten zurückzuweisen? Welche Risiken birgt die Entwicklung eigenständiger Roboter überhaupt?[347]

Darüber hinaus hätten wir, sofern wir Roboter als Subjekte moralischen Handelns betrachten, zu bedenken, dass sie einmal genauso werden könnten wie wir Menschen. „Sie können dann nicht nur denken, sondern auch fühlen, sie würden eigene Persönlichkeiten entwickeln, andere Roboter und Menschen lieben oder hassen, individuelle Lebenspläne haben und sich selbst achten oder unter mangelndem Selbstwertgefühl leiden."[348] Roboter könnten auch in einem Krieg eingesetzt werden. In vielen Fällen, wie etwa bei Drohnen, werden sie von Menschen im Hintergrund gesteuert. Roboter sind lernfähig, das heißt dass zusätzliche Informationen ihre Handlungen beeinflussen. Ein Roboter mit eigenen Zielen wäre dem Menschen schon sehr ähnlich.[349] Wie ähnlich darf oder muss ein Roboter dem Menschen werden, wenn er wie ein Mensch behandelt werden soll?

4.2. Noch einmal: Mensch und Maschine

Wir haben die Fähigkeiten des Roboters bzw. des Computers sowie die Frage nach seinem Menschseinkönnen im Kapitel zur *Anthropologie* bereits behandelt. Dennoch ist das Problem damit nicht *ad acta* gelegt. Denn immerhin könnte es ja sein, dass Roboter oder Computer zumindest funktional als moralische Akteure erscheinen könnten. Unsere Aufgabe ist es also, darüber zu reflektieren, „ob auch künstliche Systeme über Zustände wie Meinungen und Wünsche verfügen können, die moralische Handlungsgründe darstellen."[350] Searle hat gesagt, dass Maschinen keine wirklichen mentalen Zustände zukämen. Aber was ist, wenn sie über Status

[345] Vgl. Loh, Roboterethik, 14f.
[346] Vgl. Loh, Roboterethik, 35f.
[347] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 50f.
[348] Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 269.
[349] Vgl. Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 270.
[350] Misselhorn, Maschinenethik, 82f.

verfügen, die mit mentalen Zuständen vergleichbar sind, die also unter funktionalen Gesichtspunkten gleichwertig sind?

Die Philosophen Wendell Wallach und Colin Allen haben darauf aufmerksam gemacht, dass ethische Handlungen nicht in einem luftleeren Raum stattfinden, sondern in einem moralischen Ökosystem interagieren. Roboter seien nicht nur passive Kanäle ethischer Regeln, sondern agierten in Beziehungen. Die Beziehung zwischen Menschen und Robotern könne reziprok sein.[351] Janina Loh zufolge ist die Fähigkeit zur Vermenschlichung eine psychologische Tatsache. Je menschlicher wir ein Gegenüber machten, desto eher seien wir bereit, ihm einen intrinsischen moralischen Wert zuzugestehen. Traditionell sehe die Psychologie den Anthropomorphismus negativ als Voreingenommenheit, wie sie für kleine Kinder oder „Naturvölker" typisch sei.[352] Gegen Sherry Turkle, die Beziehungen zu einem Roboter für ein Trugbild hält, ist Loh jedoch der Ansicht, dass erstens der Besitz von Geisteszuständen nicht ausschlaggebend für die Möglichkeit sein müsse, sich an ein Gegenüber emotional zu binden, und zweitens dass die Beziehung zu einem Roboter für einen Menschen potentiell eine echte Beziehung darstelle und keine Illusion sei. Der Mensch gehe Beziehungen zu Dingen ein, weil er in seinem Denken nie ganz allein sei; er führe damit eine Art inneres Zwiegespräch.[353] Demgegenüber stelle ich jedoch die Frage, ob eine Beziehung auch dann Beziehung genannt werden kann, wenn sie einseitig ist oder ob sie auf Gegenseitigkeit beruhen muss. Ich kann mich beispielsweise, wie das auch kleine Kinder häufig tun, emotional an ein Spielzeugtier binden. Wenn ich eine Liebe für das Spielzeugtier empfinde, mag das echt sein. Man erliegt jedoch einer Illusion, wenn man glaubt, das Spielzeugtier gebe diese Liebe auf irgendeine Weise zurück. Insofern unterliegt man einem Irrtum, wenn man meint, Roboter könnten eine Beziehung zu einem Menschen eingehen, nur weil man subjektiv diese Beziehung empfindet, selbst dann, wenn der Roboter, im Gegensatz zum Spielzeugtier, Antwort gibt. Loh hat aber dann recht, wenn sie den Begriff Beziehung so definiert, dass auch schon eine einseitige Beziehung eine Beziehung ist.[354]

Ein weiteres Problem, das sich im Rahmen eines moralisch handelnden Roboters stellt, ist, nach welchen moralischen Kriterien er handeln können soll. Je nach philosophischer oder religiöser Tradition werden moralische Werte unterschiedlich behandelt bzw. unterschiedlich hierarchisiert. Wallach und Allen haben herausgestellt, dass, um alle moralischen Ansprüche zufriedenzustellen, es eines allwissenden und allgütigen Beobachters bedürfe. Solle ein Roboter eine moralische Situation beurteilen, müsse er die Elemente, die in dieser Situation vorkommen, einer

[351] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 63.
[352] Vgl. Loh, Roboterethik, 77f.
[353] Vgl. Loh, Roboterethik, 79 mit Verweis auf Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes.
[354] Diese Definition Lohs ist allerdings problematisch, weil sie subjektiv ist. So könnte ich behaupten, dass ich beispielsweise eine Beziehung zu dem bekannten TV-Moderator Günter Jauch habe, weil ich ihn schon oft im Fernsehen gesehen haben (und eventuell für ihn schwärme). Auf die entsprechende Frage, ob er eine Beziehung zu mir habe, würde der TV-Moderator dies gewiss mit dem Hinweis abstreiten, dass er mich gar nicht kenne.

Rangfolge unterziehen. Außerdem müssten die näherliegenden und die weiterliegenden Folgen einer Aktion berücksichtigt werden. Künftige Effekte könnten jedoch nicht unendlich in die Zukunft extrapoliert werden. Wenn ein Roboter die Gelegenheit, jemandem in Not zu helfen, unterlasse, weil die Überlegungen dazu zu lange dauerten, sei der Entscheidungsprozess dysfunktional. Dieses Paradox könne nur durch das Abbrechen des Rechenvorgangs gelöst werden.[355]

Wallach und Allan erläutern weiter, dass, wenn man nun ganz konkret bestimmte philosophische Anschauungen in einen Roboter implementieren könne, das Problem auch nicht gelöst sei, weil keine Philosophie moralisch perfekt sei. Aber nun einmal angenommen, eine bestimmte Moralphilosophie werde in eine künstliche Intelligenz eingebaut. Sie müsste dann mit folgenden Daten ausgestattet werden: Ziel, Handlungsmittel und eine Feststellung der Umstände, unter denen gehandelt wird. Angemessene Interpretationen und Anwendungen einer moralischen Regel wären leichter, wenn die Regeln unzweideutige Hinweise unter allen Umständen lieferten, aber dies seien unüberwindbare Hürden.[356] Hinzu komme die Tatsache, dass die Menschen im Laufe ihres Lebens Moral langsam, erst nach und nach erlernten und erst dadurch in die Lage gerieten, moralisch angemessen handeln zu können. Nach Wallach und Allen spielen in den frühen Stadien der Kindheit Belohnung und Strafe, Billigung und Missbilligung eine Rolle. Obwohl es möglich sei, Belohnung und Strafe in einem Computer zu simulieren, sei unklar, ob diese formalen Simulationen dieselbe Unmittelbarkeit hätten wie für Kinder. Denn so wie Menschen sich über ihr Gewissen hinwegsetzen könnten, um bestimmte Ziele und Wünsche zu erreichen, könnte auch ein Roboter Wege finden, Beschränkungen zu umgehen, um seine Ziele durchzusetzen.[357]

Um als Roboter eine richtige Entscheidung treffen zu können, so erläutern Wallach und Allen, dürfe man nicht nur logisch denken, sondern man müsse auch soziale Mechanismen, Emotionen und eventuell moralische Herausforderungen bedenken. Ingenieure hätten herausgefunden, dass emotionale Intelligenz, Soziabilität und eine dynamische Beziehung mit der Umwelt wesentlich für Roboter seien, um kompetent in sozialen Kontexten zu funktionieren. In diesen Kontexten spiele es auch eine Rolle, auf welche Weise jemand etwas sage, welche subtilen Bewegungen er beim Sprechen vollführe. Die Bedeutsamkeit emotionaler Intelligenz und sozialer Fähigkeiten führe zu der Frage, in welchem Ausmaß eine künstliche Intelligenz menschliche Fähigkeiten nachahmen müsse. Menschliche Handlungen hingen auch davon ab, wie andere agierten. Wenn eine Person in den Bereich einer anderen eindringe, seien verschiedene Antworten möglich. Die Handlungen, Worte, Intonationen, Gesichtszüge und Körperhaltungen könnten die Intentionen des anderen zum Ausdruck bringen.[358] Roboter hätten aber keinen Zugang zu den inneren Gefühlen der Menschen. Wie aber sollen sie erkennen, wie es um den

[355] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 88f.
[356] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 78 u. 95-97.
[357] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 109.
[358] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 139-142.

emotionalen Zustand eines Menschen bestellt ist? Man könnte zum Beispiel eine Gesprächserkennung implementieren, die eine Frustration in der Stimme des Menschen heraushört. Im weiteren könnte der Computer diese Frustration in einen Kontext stellen. In einem nächsten Schritt könnte der Computer deeskalierende Bemerkungen machen.[359] Ein gutes oder angemessenes Verhalten des Roboters hänge überdies von der Empfänglichkeit für Absichten und Nöte anderer ab. Künstliche Intelligenzen sollten also wissen, was die Menschen wollen. Sie müssten die sozialen Konventionen und Erwartungen der Menschen bezüglich der Roboter kennen. Soziale Interaktionen hingen auch vom Vertrauen ab. Roboter müssten auch lernen, Kinder einzuschätzen. Es sei jedoch unwahrscheinlich, dass Roboter Empathie für andere Wesen hätten, wenn sie nicht einmal Emotionen für sich selbst hätten.[360]

Es gibt Menschen, die sich danach sehnen, dass die Roboter so sind wie wir. „Aufgrund der Unterschiede zwischen Mensch und Maschine ist es derzeitig nicht sinnvoll, Maschinen gegenüber bestimmte moralische Reaktionen zu zeigen.“[361] Noch bestimmt der Mensch allein die Richtlinien seines Handelns. Maschinen können einfach abgeschaltet oder umprogrammiert werden, wenn sie nicht so funktionieren wie sie sollen, aber Sanktionen oder Hoffnung auf rationale Einsicht sind sinnlos.[362] Bislang können Maschinen höchstens in dem Sinne menschlich handeln, dass sie den Menschen imitieren, das heißt in einem funktionalen Sinne. Zu einem echten menschlichen Handeln fehlen Fähigkeiten wie Bewusstsein, Willensfreiheit und Selbstreflexion.[363] Was aber, wenn es eines Tages gelingen sollte, Maschinen zu konstruieren, die den Menschen in nichts nachstehen? „Stünden Maschinen dann auf gleicher Stufe wie Menschen? Hätten sie moralische Ansprüche? Welche Auswirkungen ergäben sich für das Leben der Menschen?“[364] Das europäische *Human Brain Project* trat im Jahre 2013 mit dem Ziel an, „das gesamte menschliche Gehirn innerhalb von 10 Jahren zu simulieren. Allerdings stellt schon die Emulation des Gehirns eines sehr einfachen Organismus wie des Fadenwurms *C. Elegans* eine große Herausforderung dar.“[365] Laut Catrin Misselhorn seien Hypothesen über Hirnemulation oder gar ein Hirnupload reine Spekulation. Das Problem bestehe darin, dass, um über Intentionalität zu verfügen, es einem emulierten Gehirn am Bezug zu den Gegenständen der externen Welt fehle.[366] Auch wenn einzelne geistige und physikalische Zustände miteinander identisch sein könnten, folge daraus noch kein Naturgesetz der Form, „dass die

[359] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 153f.
[360] Vgl. Wallach/Allen, Moral Machines, 160-165.
[361] Misselhorn, Maschinenethik, 125.
[362] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 126.
[363] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 205.
[364] Misselhorn, Maschinenethik, 205.
[365] Misselhorn, Maschinenethik, 209.
[366] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 210.

Meinung ‚Der Zweite Weltkrieg begann 1939' immer dann entsteht, wenn ein bestimmter Neuronenverbund im Gehirn feuert."[367]

Hans Lenk ist der Ansicht, dass die Analogie zwischen Mensch und Maschine durchaus hilfreich und fruchtbar sein könne, weil sie provoziere. Dies dürfe aber nicht so weit gehen, den Menschen als einen Automaten anzusehen. Diese Ansicht sei ebenso falsch wie die Behauptung, Computer hätten Bewusstseinserlebnisse und Gefühle.[368] Lenk befürchtet, dass die Welt der Roboter und Computer den Menschen immer mehr in eine Illusions- oder Modellwelt hineinziehen könnten, worin er aber eine Pseudoaktivität erblickt, denn „das Herumspielen mit Computer-Modellen ist nicht das wirkliche Leben. Modelle scheinen die Realität zu ersetzen – und die Wirklichkeit in einem bisher unvorhergesehenen Ausmaß zu prägen. Dennoch sind Modelle keine Wirklichkeiten."[369] So sehr man Lenk hier im ersten Augenblick zustimmen mag, so sehr müssen wir unser Augenmerk auch darauf richten, dass es Modelle sind, die höchstwahrscheinlich das Gesellschaftsleben der Zukunft bestimmen werden. Schon Husserl hat darauf hingewiesen, dass die Menschheit mehr und mehr etwas, das nur ein Modell oder eine Methode sei, für die Wirklichkeit nehme. Und Jean Baudrillard hat betont, die Wirklichkeit werde zu einer Simulation, die in einer Hyperrealität versickere. Die vertrauten Formen der Realität verschwänden und machten Modellen und Medien Platz.[370] So gesehen bricht die heutige moderne Menschheit auf, sich in der Unwirklichkeit einzuhausen.

So sehr wir momentan noch keine rechten Vorstellungen davon haben, wie es sein könnte, in einer Gesellschaft zu leben, die mit Robotern als gleichberechtigten „Wesen" agieren muss, so gehen die gesellschaftlichen Tendenzen jedoch dahin, solche Roboter zu schaffen. Mit aller Macht wird bereits versucht, in künstliche Intelligenzen moralische Vorstellungen zu implementieren. Wie kann das gelingen? Und welche Konsequenzen für die menschliche Verantwortung hätte das?

4.3. Top-down- und Bottom-up-Ansätze

Die Frage, der wir nun nachgehen wollen, lautet, wie man vorgeht, wenn man eine Maschine mit moralischen Fähigkeiten ausstatten will. Hierzu bedarf es dreier Ebenen der Informationsverarbeitung: a) die computationale Ebene beschreibt ein kognitives Problem und formuliert eine Informationsverarbeitungsproblem; b) die algorithmische Ebene legt das konkrete Vorgehen fest, wie das Informationsverarbeitungsproblem gelöst werden soll; c) die Hardware-Ebene fragt, wie der entsprechende Algorithmus physikalisch implementiert wird.[371] Hierbei sind top-down-, bottom-up- und hybride Ansätze zu unterscheiden.

---

[367] Misselhorn, Maschinenethik, 212.
[368] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 52.
[369] Lenk, Macht und Machbarkeit, 59.
[370] Vgl. Bd. I, 56 u. 260-263.
[371] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 94.

Beim top-down-Ansatz ist die Programmierung auf Eindeutigkeit angewiesen; es gibt Metaregeln, aus denen alles andere abgeleitet wird. Ein solcher Ansatz geht davon aus, dass es keine moralischen Dilemmata gibt. Je konkreter die Regeln formuliert sind, desto besser sind sie in der Praxis umsetzbar. Beim top-down-Ansatz fehlt jedoch etwas, das man „gesunden Menschenverstand" nennen könnte. Dagegen fundieren Bottom-up-Ansätze auf Lernalgorithmen. Hierbei werden moralische Regeln nicht einfach vorgegeben, sondern nur einige basale Parameter formuliert sowie entsprechende Kompetenzen implementiert.[372] Diese Programme sollen ethische Fälle lösen. „Geht es bei den Top-down-Ansätzen also im Grunde um die Implementierung und Anwendung a priori festgelegter (moralischer) Regelsets, wird bei den Bottom-up-Ansätzen generell die Möglichkeit moralischen Lernens in den Blick genommen."[373] Moralisches Handeln und situatives Urteilsvermögen können von einem artifiziellen System aber nur simuliert werden. Hybride Ansätze wiederum kombinieren die top-down und bottom-up-Ansätze. Hier gibt es einen Rahmen basaler Werte, der jeweils an den Kontext anzupassen ist.[374]

Nun denken wir mit Catrin Misselhorn einmal darüber nach, wie man etwa einen utilitaristischen Ansatz einem top-down-System implementiert. Das bedeutet für unseren Diskurs: „Der entsprechende Algorithmus im Fall des klassischen Utilitarismus soll diejenige Handlungsalternative berechnen, die die beste Bilanz aus Lust und Leid im Hinblick auf alle Betroffenen gewährleistet."[375] Entscheidend sei, so Misselhorn, wer alles in diese Überlegungen einbezogen werde. Denn es sei ein Unterschied, ob es um einige Menschen gehe, um alle Menschen, oder ob sogar Tiere oder gar ganze Ökosysteme mit in die Kalkulationen eingerechnet würden. Je größer die Gruppe sei, desto unüberblickbarer werde die Komplexität möglicher moralischer Handlungen und ihrer Folgen. „Will man sämtliche Folgen miteinbeziehen, bedeutet dies einen enormen Rechenaufwand. Doch indirekte Folgen zu vernachlässigen, birgt ebenfalls Risiken, denn diese Folgen können weitreichend sein, wie der Schmetterlingseffekt verdeutlicht."[376] Außerdem müsste man, so meine ich, voraussetzen, dass alle Menschen unter Lust bzw. Leid dasselbe verstünden. Das ist aber nicht der Fall. Laut Misselhorn ergeben sich aus der utilitaristischen Ethik für das Handeln eines Roboters folgende Probleme: „1. Die zur Verfügung stehenden Informationen über mögliche Alternativen und ihre Konsequenzen sind unvollständig und nicht immer zuverlässig. 2. Der menschliche Geist unterliegt Einschränkungen bei der Informationsverarbeitung und -bewertung. 3. Die Entscheidungsfindung erfolgt unter Zeitdruck, und es muss abgewogen werden, ob die Beschaffung weiterer Informationen sich lohnt oder zu kostenintensiv ist."[377] Eine Maschine soll idealerweise nicht von menschlichen Schwächen oder

[372] Vgl. Loh, Roboterethik, 43f.
[373] Loh, Roboterethik, 45.
[374] Vgl. Loh, Roboterethik, 46.
[375] Misselhorn, Maschinenethik, 97.
[376] Misselhorn, Maschinenethik, 98.
[377] Misselhorn, Maschinenethik, 100.

Vorurteilen belastet sein,[378] was aber, so meine ich, kaum durchführbar ist, da die Maschine von Menschen programmiert ist, welche bewusst oder unbewusst ihre Schwächen und Vorurteile in die Maschine mitimplementieren.

Statt eines utilitaristischen Ansatzes könnte auch Kants Kategorischer Imperativ in ein top-down-System implementiert werden. Jedoch besteht Misselhorn zufolge ein formales Problem darin, Maximen, die mit Hilfe des Kategorischen Imperativs aufgestellt würden, richtig zu fassen. So ließe sich etwa der Satz „Ich will Bäcker werden," nicht als Maxime formulieren, obwohl moralisch nichts dagegen stehe, Bäcker zu werden.[379] Daher zieht Misselhorn den Schluss: „Maximen dürfen deshalb nicht nur ein Individuum und einen bestimmten Kontext betreffen, sondern müssen über Personen, Umstände und Zwecke als Variablen quantifizieren." Dementsprechend müsse eine Maxime lauten: „Jeder ergreift den Beruf, der seinen Fähigkeiten und Neigungen entspricht."[380] Ein weiteres Problem bestehe in dem Unterschied zwischen erlaubten und gebotenen Maximen.

> „Je nachdem, ob die Verallgemeinerung einer Maxime zu einem Widerspruch im Denken oder im Wollen führt, unterscheidet Kant zwei Arten von Pflichten. Im Fall eines Denkwiderspruchs resultiert eine vollkommene Pflicht. Vollkommene Pflichten sind negativ und fordern die Unterlassung bestimmter Handlungsweisen, beispielsweise Versprechen zu brechen, zu morden oder zu foltern. Unvollkommene Pflichten hingegen schreiben die Verfolgung bestimmter positiver Zwecke vor, wie anderen zu helfen oder seine eigenen Talente zu entwickeln. Dabei bleibt jedoch offen, wie genau diese Pflichten zu erfüllen sind."[381]

Hinzu trete das Problem, dass zwei Maximen miteinander in Konflikt stehen könnten. Mit einem top-down-Ansatz lasse sich jedenfalls nicht entscheiden, ob eine Maxime verboten sei oder nicht.[382]

Im Gegensatz zu den top-down-Ansätzen gehen die bottom-up-Ansätze von einer metaethischen Auffassung aus. „Diese Auffassung stellt den kontextsensitiven Charakter der Moral in den Vordergrund, der situatives Urteilsvermögen erfordert. Dieses basiert auf praktischem Wissen oder einer Form der Wahrnehmung, die sich auf die moralisch relevanten Eigenschaften einer Situation bezieht. Diese Sichtweise kommt insbesondere tugendethischen Ansätzen entgegen, da – im Anschluss an Aristoteles – moralische Tugenden nicht anhand von expliziten Regeln oder Prinzipien, sondern nur durch Gewohnheit und Übung" gelernt werden.[383] So gesehen müssten auch Maschinen in die Lage geraten, etwas zu lernen. „Die moralische Wahrnehmung könnte beispielsweise ein Äquivalent im sub-symbolischen Charakter neuronaler Netzwerke finden." Es gäbe ein „basales Netzwerk, das entwickelt wurde, um Situationen moralisch zu bewerten, in denen es um das

[378] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 101.
[379] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 103.
[380] Beide Zitate Misselhorn, Maschinenethik, 103.
[381] Misselhorn, Maschinenethik, 106f.
[382] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 107.
[383] Misselhorn, Maschinenethik, 114.

Töten oder Sterbenlassen einer Person geht. […] Der Output besteht in den Optionen ‚moralisch erlaubt' (1) oder ‚moralisch verboten' (-1). Außerdem gibt es die Kategorie ‚unsicher' (0) für unklare bzw. noch nicht vollständig eingegebene Fälle."[384] Das Netzwerk sei trainiert worden, es habe gelernt und moralische Schlussfolgerungen gezogen. Dennoch könne man auch bei diesem Ansatz nicht von einem moralischen Akteur sprechen, auch wenn es moralische Fälle entscheide, weil es seine Bewertungen nicht begründe, keine moralischen Argumente konstruiere und auch nicht kreativ auf neue Fälle reagiere.[385] Die Frage bleibt also weiterhin, wer für das Verhalten eines Roboters moralisch verantwortlich ist.

Auch für Christian Neuhäuser ist nicht klar, ob man Roboter auf diese Art und Weise programmieren kann. Doch selbst wenn man dies täte, wäre das auch keine Lösung, denn: „Dieser Ansatz missversteht die praktische Bedeutung von Moraltheorien. Solche Theorien dienen dazu, eine kohärente Begründungsstruktur dafür zu entwickeln, was moralisch richtig und falsch ist. Sie scheitern jedoch regelmäßig daran."[386] Viele Ethiker seien Pragmatiker und entschieden je nach Situation mal nach der einen mal nach der anderen Theorie. Denn Moraltheorien in Reinform kämen oft zu moralisch inakzeptablen Schlussfolgerungen. Hierfür gibt Neuhäuser zwei Beispiele: „Stellen wir uns vor, ein medizinischer Roboter wäre einer Utilitarist. Er würde in einem Krankenhaus dann vielleicht entscheiden, einem gesunden Menschen mittleren Alters alle Organe zu entnehmen, um damit fünf jungen Menschen mit verschiedenen Organversagen das Leben zu retten. Das würde immerhin den Gesamtnutzen maximieren. Oder stellen wir uns einen kantischen Kampfroboter vor. Er wäre im Krieg nicht bereit, auch nur einen einzigen unschuldigen Menschen zu töten, selbst wenn er dadurch Millionen Menschenleben retten könnte."[387] Im Alltag zögen Menschen immer verschiedene Theorien zu Rate, um schließlich eine ausgewogene Entscheidung fällen zu können. Das Problem bestehe darin, wie man Robotern solche ausgewogene „Mischtheorien" implementieren solle. So lange dies nicht möglich sei, blieben Roboter moralisch defizitär, „weil jede Moraltheorie […] zu moralisch unerwünschten Ergebnissen kommen kann, wenn sie in konkreten Situationen sklavisch angewendet wird."[388] Mit anderen Worten: So lange Roboter nicht eigenständig denken können, so lange kommen sie als moralisch handelnde Subjekte nicht in Betracht und sind daher für ihr Handeln moralisch nicht verantwortlich zu machen.

Richard David Precht hat in dieser Diskussion darauf verwiesen, dass wir uns durch die Imitation von Emotionalität nicht beirren lassen dürften. Wenn also eine künstliche Intelligenz Emotionen imitiere, sei sie noch kein emotionalen Wesen.

---

[384] Alle drei Zitate Misselhorn, Maschinenethik, 115.
[385] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 116f.
[386] Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 282.
[387] Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 282, mit Verweis auf Thomson, The Trolley Problem, in: Yale Law Journal 94 (1985), 1395ff.
[388] Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 282.

„Selbst wenn man versucht, ihr sogenannte Werte einzuprogrammieren, hat sie keine. Denn ein Wert, der nicht zugleich empfunden wird, ist keiner.“[389] Deshalb kenne eine künstliche Intelligenz auch keine Wertschätzung. Der Versuch, Roboter ethisch zu programmieren, sei prinzipiell unerfüllbar. Im Gegensatz zur künstlichen Intelligenz, die lediglich auf eine Schaden-Nutzen-Maxime programmiert sei, könne ein Mensch moralisch entrüstet sein, ohne dass jemand zu Schaden gekommen sei.[390] Der Mangel der künstlichen Intelligenz bestehe darin, dass sie nur vernünftig sei und keine Standpunkte einnehme. „Vernunft alleine gebiert […] keine Moral. Denn ohne soziale Gefühle wie Liebe, Zuneigung, Respekt, Mitleid, Furcht, Unbehagen, Ablehnung, Ekel, Scham und so weiter weiß auch unsere Vernunft nicht, was Gut und Böse ist.“[391] Ethik sei allein deshalb schon nicht normierbar, weil es zwischen den Menschen kulturelle Unterschiede gäbe.[392] Das Gleiche gelte für Gerechtigkeit, die subjektiv sei. Wenn beispielsweise eine künstliche Intelligenz nach einem Bewerbungsgespräch entscheiden solle, welcher Bewerber am geeignetsten sei, so sei dies genauso eine Mutmaßung, als wenn ein Personalchef die Entscheidung fälle. Da ethische Fragen grundsätzlich offen seien, könnten sie nicht automatisiert werden.[393] Zudem ändere der Mensch auch häufig seine Meinung und nehme nicht immer dieselben Haltungen und Weltanschauungen ein. Seine Entscheidungen seien daher kein „Mechanismus“. Zu berücksichtigen sei auch, dass das, was ein Mensch allgemein für richtig halte, und was er in einem konkreten Fall für richtig halte, nicht unbedingt dasselbe sei. Moralisches Entscheiden sei nicht einfach ein Abwägen von Leid und Glück. Bestimmte Werte wie Gleichheit vor dem Gesetz, Gerechtigkeit oder Freiheit würden unabhängig davon gelten, ob sie irgendein Glück mehrten.[394]

Im übrigen ist darauf hinzuweisen, dass die Idee, man könne ethische Prinzipien in Roboter implementieren, dem Argument des Aristoteles widerspricht, Ethik sei nicht nur eine Sache des Intellekts, sondern auch der Übung und der Herausbildung eines Charakters. Mithin ist für eine moralische Herausforderung und eine angemessene Anwendung ethischer Grundsätze auch eine gewisse Lebenserfahrung notwendig. Diese ist bei Robotern aber nicht gegeben.

4.4. Die Frage der Verantwortung

Wir wollen uns nun etwas eingehender mit der Frage befassen, was es für unsere Verantwortung bedeutet, wenn der Mensch technische Entscheidungen, die eigentlich nur er treffen kann, an Computer bzw. Roboter delegiert. Schon Hans Lenk hat vor mehr als zwanzig Jahren darauf hingewiesen, dass immer mehr Entscheidungen in komplexen Bereichen der Verwaltung, Datenkontrolle oder Systemsteuerung an Computer überantwortet werden, die sich durch Anpassungsfä-

[389] Precht, Künstliche Intelligenz, 31.
[390] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 147. 150. 152.
[391] Precht, Künstliche Intelligenz, 153.
[392] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 153.
[393] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 163-166.
[394] Vgl. Precht, Künstliche Intelligenz, 175-179.

higkeit, Formbarkeit und Verzweigungskomplexität auszeichnen. Dazu gehörten auch Entscheidungen im militärischen Frühwarnsystem. Der Mensch sei aufgrund extrem kurzer Reaktionszeiten nicht mehr in der Lage, angemessene Entscheidungen selbst treffen zu können. Damit seien aber solche Entscheidungen auch nicht mehr von Menschen zu verantworten. Der Begriff „nicht zu verantworten" könnte laut Lenk faktisch gemeint sein (es ist nicht möglich), aber auch normativ (der Mensch soll auch nicht verantworten).[395]

Wie wir mit Hans Jonas gesehen haben, ist Verantwortung zunächst einmal ein Relationsbegriff. Man ist einem Gegenüber verantwortlich, einem Menschen oder auch einer Instanz oder einer Institution. Nach Hans Lenk gibt es vier Ebenen des Verantwortungsbegriffs: a) Handlungs(ergebnis)verantwortung, b) Aufgaben- und Rollenverantwortung, c) universalmoralische Verantwortung, d) rechtliche Verantwortlichkeit, wobei er auf die letztere nicht weiter eingeht. Bei der Handlungs(ergebnis)verantwortung ist man laut Lenk verantwortlich für die Ergebnisse eines eigenen konkreten Handelns oder auch Unterlassens. Dazu zähle auch, dass ein Minister für die Handlungen oder Unterlassungen seiner Ministerialen politisch verantwortlich sei. Oder die Eltern seien verantwortlich für das Wohl ihrer Kinder.[396] Die Aufgaben- und Rollenverantwortung bezieht Lenk allein auf die berufliche Rolle der Menschen, ihre dortigen Handlungen, Unterlassungen und Aufmerksamkeiten.[397] Die universalmoralische Verantwortung verknüpft er mit möglichen Schädigungen anderer Lebewesen, auf ihre Förderung oder Erhaltung, das heißt diese Verantwortung bezieht sich auf das Wohl und Wehe anderer, eine Verantwortung, die nicht delegiert werden könne.[398] Lenk sieht in der gegenwärtigen Zeit ein gesellschaftliches Bemühen am Werk, Verantwortung auf Systeme abzuwälzen, worin er einen Kategorienfehler erblickt.

Wir leben jedoch inzwischen in einer derart vernetzten Zeit, dass bei technischen Unfällen oder gar Katastrophen ein einzelner gar nicht mehr verantwortlich ist oder verantwortlich gemacht werden kann. Deshalb könnte man mittlerweile von einer Verantwortung der vielen sprechen. Hans Lenk hat dieses Problem anhand von Fehlern bei Großprojekten veranschaulicht. Ein einzelner könne nur noch pro forma die Verantwortung für ein technologisches Großprojekt tragen. Aber was hilft das, wenn der Leiter eines Kernkraftwerks nach einem Atomunfall zurücktritt? Eine rein formalistische Übernahme der Verantwortung reiche wohl kaum aus. Aber könne „die Wissenschaft" als solche verantwortlich sein? Lenk hält die Entwicklung einer Ethik der Institutionen für dringend notwendig, zumal es nicht angehe, Verantwortungsprobleme einfach nur zu verrechtlichen.[399] Bei Großprojekten habe jeder „Mitverantwortung entsprechend der strategischen Zentralität im Wirkungs- und Handlungsmuster, im Macht- und Wissenszusammenhang

[395] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 66f.
[396] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 120-122.
[397] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 124.
[398] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 124.
[399] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 114-116.

des Großprojektes oder Systems […] Jeder ist im System im ganzen mitverantwortlich, soweit dies von seinen Handlungs- und Eingriffsmöglichkeiten abhängt. Doch niemand ist allein für alles verantwortlich."[400] Bei der Mitverantwortung sei auch das persönliche Gewissen betroffen. Niemand, der in einem ethisch verwerflichen Projekt mitarbeite, könne von moralischer Verantwortung freigesprochen werden. Die Gesamtverantwortung sei auf viele Schultern verteilbar, ohne verkleinert werden zu können. Ein weiteres Problem sei die Verantwortlichkeit bei der Kumulierung von Schäden, die allein für sich kaum ins Gewicht fielen, aber als Summe gefährlich würden, wie sie bei ökologischen Katastrophen erst ganz langsam sichtbar würden. Wie ist Verantwortung bei Schäden zu bewerten, die erst durch Wechselwirkungen entstehen?[401]

Was für große Systeme gilt, gilt auch für kleine. Wenn also beispielsweise Computer so fehlerhaft sind, dass sie etwa Schäden bei Unfällen verursachen, wer ist dann verantwortlich? Der Nutzer, der Verkäufer des Computers, der Programmierer oder der Firmeninhaber, der den Computer hergestellt hat? Diese Fragen werden vor allem in der gegenwärtigen Diskussion um das autonome Fahren diskutiert.

Welche Bedingungen müssen eigentlich erfüllt sein, damit Verantwortung übernommen werden kann. Nach Catrin Misselhorn könne einem Wesen nur dann Verantwortungsfähigkeit zugeschrieben werden, wenn es in der Lage sei, autonom zu handeln. Hierbei unterscheidet sie zwischen vier Formen von Autonomie.

> „*Personale Autonomie* besteht in der Fähigkeit, individuelle Werte auszubilden und sein Handeln an diesen auszurichten. *Moralische Autonomie* erfordert, dass man Handlungsentscheidungen aufgrund der eigenen moralischen Überzeugung oder Prinizipien trifft. Ein *rational autonomer* Akteur folgt den aus seiner Sicht gewichtigsten Gründen. Die schwächste Form der Autonomie ist die *Handlungsautonomie*; sie liegt bereits dann vor, wenn eine Handlung gegeben ist, die einem Individuum als Akteur zugeschrieben werden kann."[402]

Hinzu kommen müssten darüber hinaus Willensfreiheit, Kausalität, Absicht und Wissen.[403] Nach Janina Loh gäbe es in der Interaktion zwischen Menschen für die Übernahme von Verantwortung bestimmte Kriterien wie Kommunikationsfähigkeit, Handlungsfähigkeit und Urteilskraft. Es sei zu unterscheiden zwischen moralischer, politischer, rechtlicher oder ökonomischer Verantwortung. Verantwortung sei an Akteurschaft gebunden.[404] Gleichfalls gelte, dass die Zuschreibung von Intentionalität und Freiheit zwar notwendig aber nicht hinreichend für die Zuschreibung von Verantwortung sei.[405]

---

[400] Lenk, Macht und Machbarkeit, 129.
[401] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 129f.
[402] Misselhorn, Maschinenethik, 76.
[403] Misselhorn, Maschinenethik, 128.
[404] Vgl. Loh, Roboterethik, 133f. u. 138.
[405] Vgl. Loh, Roboterethik, 169.

Auch wenn nicht alle Philosophen auf die Frage nach den Bedingungen für Verantwortung dieselben Antworten geben, so können wir doch zumindest im groben festhalten, welche Kriterien dies sind. Ein Wesen, das fähig ist, Verantwortung zu übernehmen, muss meines Erachtens zumindest über Willensfreiheit verfügen, über Handlungsfähigkeit, Intentionalität, Sprachfähigkeit, Selbstbewusstsein und Vernunft.

Nach Hans Lenk habe gezeigt werden können, „daß alle diese Kriterien für die Auszeichnung intentionaler Zustände auch fortgeschrittenen Computersystemen zukommen können und nicht auf biologische Organismen beschränkt sein müssen."[406] Das Problem daran aber bestehe laut Lenk darin, dass dies nur dann möglich sei, wenn man die Kriterien von Willensfreiheit und Intentionalität auf funktionalistische oder behaviouristische Kriterien einschränke. Daraus ergibt sich für ihn folgendes Problem: „In diesem funktionalistischen Sinne wäre Intentionalität nicht an eine biologische realisierende Grundsubstanz gebunden. Wären diese als intentionale Wesen nunmehr auch als verantwortliche Handelnde anzusehen, die für ihre Entscheidungen verantwortlich gemacht werden können?"[407] So könne auch ein Schachcomputer lernen, wie man immer bessere Züge im Spiel macht. Zwar könne so gesehen ein Computer abwägen und entsprechend eine überlegte Wahl treffen, aber die Bedingung der Überlegtheit sei nur ein Teil des aristotelischen Kriteriums für Verantwortung, denn: „Willkürhandlung, bewußte Einstellung und Intentionalität gegenüber seinen eigenen Handlungen, die der Handelnde gegenüber sich selbst und seinen Entscheidungen einnimmt, stellen weitere wichtige Komponenten des Verantwortlichkeitskriteriums dar."[408] Aber ein Computer könne keine mentale Einstellung haben. Im Sinn von Sozialität und Moralität könne dem Computer keine Verantwortlichkeit zugesprochen werden.[409] Lenk wehrt sich gegen einige philosophische Überlegungen aus dem angloamerikanischen Raum, die den Verantwortungsbegriff lediglich beschrieben, aber die normative Zuschreibung von Verantwortung außen vor ließen. „Bedingungen werden angegeben, die geeignet sind, ein intentionales System als ‚verantwortlich' zu beschreiben. Die normative Zuschreibung im Sinne des Jemanden-verantwortlich-Machens oder Jemanden-für-verantwortlich-Haltens wird nicht diskutiert."[410] Die Erfüllung deskriptiver Bedingungen (Intentionalität, Ursache, Kontrolle, Willkür) sei zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die normative Zuschreibung von Verantwortlichkeit. Mit anderen Worten: „Jemanden verantwortlich zu *machen* ist etwas anderes, als ihn als zur Verantwortungsübernahme Fähigen zu *beschreiben*."[411] Selbst wenn also Computer die deskriptiven Bedingungen für abwägende Entscheidungen erfüllten, so sei die normative Zuschreibung im moralischen Sinne noch nicht gegeben. Lenk warnt vor den Schlussfolgerungen,

[406] Lenk, Macht und Machbarkeit, 75.
[407] Lenk, Macht und Machbarkeit, 75.
[408] Lenk, Macht und Machbarkeit, 76f.
[409] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 77.
[410] Lenk, Macht und Machbarkeit, 81.
[411] Lenk, Macht und Machbarkeit, 82.

die sich aus solch einem Denken ergäben. „Computer vorsätzlich oder voreilig zu moralischen Wesen machen zu wollen, würde allzu leichte Auswege aus dem Verantwortungsdilemma eröffnen, die gerade zur Abschiebung der eigentlichen moralischen Verantwortung dienen könnten."[412] Lenk will zeigen, dass moralische Verantwortung nicht delegierbar ist.

Janina Loh macht die Beantwortung der Frage davon abhängig, ob wir eine künstliche Intelligenz als stark oder schwach definierten. „*Starke KI* meint Maschinen, die im genuinen Sinne des Wortes mit Intelligenz, Bewusstsein und Autonomie ausgerüstet sind. […] „*Schwache KI* ist lediglich die Simulation spezifischer Kompetenzen in artifiziellen Systemen."[413] Loh ist der Auffassung, dass im Rahmen einer schwachen KI-These der Simulation von moralischer Verantwortung nichts widerspreche. Man könne „von einem Roboter als artifiziellem moralischem Akteur sprechen, der so tut, ‚als ob er moralische Verantwortung trüge'. […] Es geht einzig und allein um die Konsequenzen des Handelns des Roboters, die extern beobachtet und interpretiert werden können. Haben dessen Handlungen moralisch gute oder verwerfliche Konsequenzen, simuliert er moralische Akteursschaft und kann damit als artifizieller moralischer Akteur identifiziert werden."[414] Solange Mensch und Maschine gemeinsam in einem besonderen Kontext handelten, trage der Mensch die Verantwortung. Nach unserem traditionellen Verständnis bedürfe es für die Übernahme von Verantwortung immer eines dazu fähigen Subjekts.[415]

Christian Neuhäuser bemängelt, dass Roboter keine Gefühle hätten, sie hätten keine Werthaltung, kein moralisches Gespür, keine Urteilskraft. Deshalb seien sie also nicht verantwortungsfähig.[416] Er erläutert das an einem Beispiel aus dem Pflegebereich: Ein Roboter sei „so konstruiert, dass er entscheiden kann, wann Essen zu bringen ist, beispielsweise wenn der Patient laut und deutlich ‚Essen' oder ‚Hunger' sagt. Er kann sogar einen Notruf absetzen. So könnte er regelmäßig die Körpertemperatur und den Puls seines Patienten messen und bei bestimmten Werten richtig reagieren, indem er das dem medizinischen Personal mitteilt."[417] Die Frage sei aber, ob ein Roboter wirklich autonom handele, wenn er auf eine bestimmte Tätigkeit hin programmiert wurde und situationsbedingt die richtige Entscheidung treffe. Eine solche Entscheidung wäre doch nicht autonom, sondern nur automatisch.[418] Neuhäuser stellt die Frage, wie wir reagieren sollen, wenn Roboter Fehler machen. Sie zu moralisch konformem Verhalten zu erziehen wie wir dies mit unseren Hunden täten, sei nicht möglich, da Roboter weder für Belohnungen noch für Bestrafungen empfänglich seien.[419]

---

[412] Lenk, Macht und Machbarkeit, 84.
[413] Loh, Roboterethik, 47.
[414] Loh, Roboterethik, 142.
[415] Vgl. Loh, Roboterethik, 145f.
[416] Vgl. Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 279.
[417] Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 280.
[418] Vgl. Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 280f.
[419] Vgl. Neuhäuser, Roboter und moralische Verantwortung, 283.

Eine weitere Frage, die die Verantwortung des Menschen betrifft, ist die Delegierung von Verantwortung an künstliche Intelligenzen. Diese Tendenz birgt große Gefahren in sich. Hans Lenk hat diesbezüglich die Frage gestellt, ob es sich hier um institutionell gestützte Verantwortungslosigkeit oder Verantwortungsverwischung handelt. Bei Entscheidungen über einen Raketeneinsatz durch Frühwarnsysteme beispielsweise sei eine solche Verantwortung existentiell. Darf ein Computersystem mit einer solchen Verantwortung versehen werden? Kann hier der Programmierer, der Leiter eines Rechenzentrums oder ein Politiker verantwortlich sein? Gibt es überhaupt eine menschliche Verantwortlichkeit für das Versagen von Entscheidungssystemen, die auf künstlicher Intelligenz fußen? Wenn menschliche Kompetenzen an computergesteuerte Systeme übergingen, habe der Mensch sich auf das fehlerlose Funktionieren des Systems zu verlassen.[420] Lenk fragt daher: „Wird der Mensch von seiner Verantwortlichkeit befreit, entlastet, indem das System nunmehr verantwortlich gemacht werden kann? Und in welchem Sinne könnte ein System verantwortlich sein?“[421] Lenk gibt deshalb zu bedenken: „’Verantwortung’ und ‚Verantwortlichkeit’, ‚Verschulden’ oder ‚Ursache’ sind jedoch derart komplexe Begriffe, daß eine pauschale Zuordnung nicht möglich ist.“[422] Zwar seien Computer keine moralischen, sozialen Wesen, aber eine Art „Verantwortlichkeit“ sei offenbar gegeben. Das Abtreten von Verantwortung an Informationssysteme komme einer moralischen und politischen Selbstentmachtung des Menschen gleich. Abwägung und Willentlichkeit seien von Aristoteles als Kennzeichen eines verantwortlichen Handelns gesehen worden; sie seien Vorbedingungen für die normative Verantwortungszuschreibung.[423] Da Lenk in der Selbstverantwortung die radikale Freiheit des Menschen erblickt, spricht er von einem „Dilemma der Verantwortlichkeit im systemtechnologischen Zeitalter, das von Wirkungsvernetzungen und dynamischen Veränderungen geprägt ist, denen das wissenschaftliche Wissen nicht in allen Verästelungen so schnell folgen kann.“[424]

Catrin Misselhorn sieht im Handeln soziotechnischer Systeme eine neue Herausforderung, weil es viele Beteiligte daran gäbe. Moralisch problematische Vorfälle würden sich letztlich nicht auf eine einzige Handlung oder eine einzige Entscheidung zurückführen lassen. Im Extremfall könne niemand mehr für desaströse Entscheidungen einer künstlichen Intelligenz verantwortlich gemacht werden. Eine Drohne könne über viele tausend Kilometer Entfernung ohne direktes menschliches Eingreifen handeln. Oder in anders gelagerten Fällen könnten bestimmte Auswirkungen erst viele Jahre nach der Konstruktion eines Systems sichtbar werden. Letztlich könne es darauf hinauslaufen, dass niemand mehr zur Verantwortung gezogen werden könne.[425] Problematisch werde es auch dann, wenn Menschen die

[420] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 67-69.
[421] Lenk, Macht und Machbarkeit, 69f.
[422] Lenk, Macht und Machbarkeit, 70.
[423] Vgl. Lenk, Macht und Machbarkeit, 70 u. 73, mit Verweis auf Aristoteles, Nikomachische Ethik III.
[424] Lenk, Macht und Machbarkeit, 132.
[425] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 132f.

künstlichen Systeme nicht mehr in Frage stellten, obwohl es Anhaltspunkte für deren Fehlfunktionen gäbe. Vermehrt könnten Computer dazu dienen, die Verantwortung des Menschen auf sie abzuwälzen.[426]

4.5. Autonome Waffensysteme

Besonders heftig diskutiert wird der Anwendungsbereich der Maschinenethik im Fall von sogenannten Kriegsrobotern. Experten und Forscher der künstlichen Intelligenz haben schon mehrere offene Briefe verfasst, in denen sie vor letalen autonomen Waffensystemen warnen.[427] Es besteht die große Gefahr, dass es zu einer drastischen Ausweitung von bewaffneten Konflikten kommt, „die mit einer Geschwindigkeit stattfinden, die jedes menschliche Verständnis übersteigt. Sie eröffnen Despoten und Terroristen bislang ungeahnte Möglichkeiten, unschuldige Menschen zu terrorisieren. Generell besteht die Gefahr, dass die Waffen gehackt werden, was zu nicht vorhersehbaren und unkontrollierbaren Risiken führt."[428]

Nach Manuela Lenzen könne man zwischen verschiedenen Graden von Autonomie bei den Waffen unterscheiden: a) Fernsteuerung (menschliches Steuern), b) Fernoperation (Selbststeuerung des Systems), c) Fernüberwachung (menschliches Eingreifen bei Fehlern), d) volle Autonomie (kein menschliches Eingreifen). Es gäbe mittlerweile Raketensysteme, die selbsttätig Panzer ausmachen und beschießen könnten. Kann eine Maschine überhaupt eine komplexe militärische Situation richtig einschätzen? Kann sie zwischen Soldaten und Zivilisten unterscheiden? Ist sie in der Lage, zwischen militärischem Nutzen und Kollateralschaden abzuwägen? Könnten solche autonomen Waffensysteme überhaupt das Kriegsvölker- oder Menschenrecht berücksichtigen?[429]

Catrin Misselhorn macht auf den amerikanischen Robotiker Ronald Arkin aufmerksam, der angeblich ein Ethikmodul für autonome Waffensysteme entwickelt habe. Seiner Theorie lägen das humanitäre Völkerrecht und das internationale Kriegsrecht zugrunde. Das humanitäre Völkerrecht stehe in der Tradition der Theorie des gerechten Krieges, wobei es drei Anwendungsbereiche gäbe: das „ius ad bellum" (Recht zum Krieg), das „ius in bello" (Recht im Krieg) und das „ius post bellum" (Recht nach dem Krieg). Entscheidend für die Ethik autonomer Waffensysteme sei das „ius in bello". Für Arkin seien folgende Grundsätze entscheidend: es müsse zwischen legitimen und nicht-legitimen Zielen unterschieden werden; legitime Ziele dürften nur angegriffen werden, wenn sich daraus ein militärischer Vorteil ergebe; es dürfe nicht zu Kollateralschäden kommen; die Verhältnismäßigkeit der Mittel müsse gewahrt bleiben.[430] Arkin entwerfe für seine Grundsätze vier Elemente:

---

[426] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 134, mit Verweis auf Helen Nissenbaum, Accountability in a computerized society, in: Batya Friedman (Hrsg.), Human Values and the Design of Computer Technology, Cambridge 1997, 41-64.
[427] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 155f.
[428] Misselhorn, Maschinenethik, 156.
[429] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 213-216.
[430] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 158-161.

> „1. Die ethische Verhaltenssteuerung […] soll gewährleisten, dass nach Möglichkeit nur moralisch zulässige Tötungshandlungen vorgeschlagen werden […] 2. Der ethische Regler nimmt die Feinabstimmung vor. Er dient dazu, die moralische Zulässigkeit der vorgeschlagenen Handlungsoptionen noch einmal zu überprüfen […] 3. Der ethische Adapter hat die Funktion, die durchgeführte Handlung nach ihrem Abschluss noch einmal zu überprüfen und festzustellen, ob sie den moralischen Anforderungen tatsächlich entsprach […] 4. Der Verantwortungsberater soll gewährleisten, dass immer ein Mensch die Verantwortung für die Handlungen des Systems übernimmt.“[431]

Arkin habe auch einen Prototyp entwickelt, der mit verschiedenen Waffen (Maschinengewehr, Raketen, Sprengköpfe) ausgestattet sei, so dass je nach Situation die angemessene Waffe eingesetzt werden könne. Für Arkin sei der Schutz von Non-Kombattanten jedoch nicht absolut, sondern stehe in Relation zur militärischen Notwendigkeit.[432]

Nach Ansicht der Befürworter autonomer Waffensysteme hätten diese einen enormen Vorteil. Denn angeblich komme es „nicht zu Kriegsverbrechen, die aufgrund von psychischen Pathologien oder emotionalem Stress begangen werden.“[433] Schließlich seien Roboter auch nicht grausam, rachsüchtig oder gnadenlos. Sie kennten auch keinen Selbsterhaltungstrieb. Die Roboter würden stoppen, wenn von Verwundeten die Rede sei oder das Gefecht einstellen, wenn Menschen die Hände höben. Allerdings dürfte ein System, das ständig prüft, ob es kämpfen darf, militärisch kaum interessant sein.[434] Kritiker dagegen sprechen von der Möglichkeit einer Verantwortungslücke. Wer trägt die Verantwortung für die Handlungen autonomer Waffensysteme? Catrin Misselhorn argumentiert folgendermaßen: Eine Verantwortungslücke liege vor, erstens wenn kein Vorsatz vorliege, ein autonomes System zu missbrauchen, zweitens wenn das autonome System gegen das „ius in bello“ verstoße, da es teilweise unvorhersehbar agiere, und drittens wenn keine Kontrolle über die Maschine mehr vorliege. Wenn aber keine Absicht, keine Einsicht in die Folgen und keine kausale Kontrolle vorliege und deshalb niemand die Verantwortung für die Tötungshandlung eines solchen Systems trage, dann sei dieses moralisch nicht zulässig.[435] Manuela Lenzen bemerkt, dass bislang nur wenige Länder sich für ein Verbot autonomer Waffensysteme ausgesprochen hätten, bis zum Jahre 2018 gerade neunzehn. Bei internationalen Gesprächen zum Verbot solcher Waffen sei beobachtet worden, dass die Unterschiede in der Definition dessen, was ein autonomes Waffensystem sei, dazu benutzt würden, um wirkliche Verhandlungen aufzuschieben. Autonome Waffensysteme könnten auf dem

[431] Misselhorn, Maschinenethik, 162.
[432] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 162-166, mit Verweis auf Ronald Arkin, Governing Lethal Behavior in Autonomous Robots, Boca Raton 2009.
[433] Misselhorn, Maschinenethik, 166.
[434] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 219f.
[435] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 168.

Schwarzmarkt verbreitet werden. Einmal in die Welt gesetzt, würden sich diese Waffensysteme kaum wieder abschaffen lassen.[436]

Ein weiteres Problem besteht in der Möglichkeit, dass autonome Waffensysteme falsch programmiert werden oder Fehler begehen. So könnten Kriegsroboter Kombattanten töten, die sich ergeben haben, weil er meint, sie am leben zu lassen, sei zu kostspielig. Hier liegt eine menschenverachtende Auslegung des Utilitarismus zugrunde. Man könnte nun sagen, dass hier kein Vorsatz, keine Vorhersagbarkeit und keine Möglichkeit zur Kontrolle gegeben gewesen sei, weshalb eine Verantwortungslücke vorliege. Doch Misselhorn sieht das anders. Man könne nämlich auch argumentieren, „dass irgendjemand dem System einen Algorithmus einprogrammiert haben muss, der dazu geführt hat, dass das System die Variablen *Kosten* und *Leben* in eine Beziehung zueinander gesetzt hat. Doch wenn das stimmt, dann gibt es jemanden, der für dieses Ergebnis die Verantwortung trägt.“[437] Andererseits sei zu bedenken, dass, wenn nie ein übermäßiges Risiko eingegangen werden dürfe, das der Tatsache widerspreche, dass es im Krieg zwangsläufig zu einer Abwägung von Kosten und Leben komme. Der Hauptteil der Verantwortung liege beim Programmierer.[438] Misselhorn votiert daher für eine *black box* in autonomen Waffensystemen. „Denn mit Hilfe eines solchen Geräts lässt sich leichter nachvollziehen, wenn Fehler in der Programmierung vorliegen, wer die Operationsparameter eingegeben und wer gegebenenfalls die Entscheidung des Systems außer Kraft gesetzt hat. Das kann die Untersuchung von Kriegsverbrechen erleichtern.“[439] Allerdings sei das eigentlich Problematische die Tatsache, dass in manchen Fällen eine sekundenschnelle Reaktion erforderlich sei, so dass ein Mensch nicht die Möglichkeit habe, die Bedingungen einer Kriegshandlung zu prüfen bzw. zu überblicken. So gesehen wäre die Kontrolle von autonomen Waffensystemen nur Makulatur.[440]

Inwiefern könnte man Militärrobotern eine Verantwortung für ihr Tun zuschreiben? Sind nur die Programmierer verantwortlich? Nun haben wir oben bereits gesagt, dass Roboter im Grunde keine Verantwortung tragen können. Stellen wir uns nun aber Szenarien vor, in denen Roboter völlig autonom handeln. Ist ihr Handeln dann mehr als nur automatisch? Gert-Jan Lokhorst und Jeroen van den Hoven unterscheiden in diesem Zusammenhang zwischen kausaler und moralischer Verantwortung. Sie interpretieren nicht Wissen oder Intentionalität als Bedingungen für Verantwortung, sondern die Freiheit. Heute schon eingesetzte Militärroboter hätten keine Wahl, da sie in ihrem Tun determiniert seien. Eine moralische Verantwortung finde sich vielmehr bei den Befehlshabern. Damit Militärrobotern eine solche Verantwortung zugeschrieben werden könne, müssten sie über einen auto-

[436] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 219-222, mit Verweis auf Jürgen Altmann, Zur ethischen Beurteilung autonomer Waffensysteme, Studie für die Friedrich-Ebert-Stiftung, 2016, 801.
[437] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 169, mit Verweis auf Alex Leveringhaus, Ethics and Autonomous Weapons, Oxford 2016, 80.
[438] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 170.
[439] Misselhorn, Maschinenethik, 172.
[440] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 172f.

nomen Spielraum verfügen. Die beiden Forscher halten jedoch den Einsatz autonomer artifizieller Syteme im Militär nicht für wahrscheinlich. Aber selbst dann, wenn solche Systeme Verantwortung trügen, bedeute dies keineswegs eine Verminderung der Verantwortung des Menschen.[441] Janina Loh sieht ein Problem darin, dass solche artifiziellen Systeme irgendwann so handeln, dass ihre Schöpfer sie nicht mehr kontrollieren könnten, weil diese nach Algorithmen funktionierten, die nicht einmal ihre Programmierer verstünden. Militärroboter könnten dann ein ganz unerklärliches Verhalten an den Tag legen. Loh erkennt darin eine Abgabe von Verantwortung. Denn auch dann, wenn das Verhalten von Robotern nicht mehr vorhersagbar sei, so seien doch die Schöpfer bzw. Programmierer für sie verantwortlich. Ähnlich sind ja auch Eltern für ihre Kinder verantwortlich, deren Verhalten ebenso wenig vorhersagbar ist. Vielmehr solle man darüber nachdenken, so Loh, ob die Konstrukteure nicht eher ihre Vorurteile und Normen in die Roboter programmiert hätten. Inwiefern das Urteil eines Roboters – im Gegensatz zu dem eines Menschen – wohlüberlegt sei, werde erschwert, wenn der entsprechende Akteur keine Auskunft über die Motive seines Tuns geben könne.[442]

Menschliche Soldaten können in einer Kriegssituation grausam handeln, sogar unter psychischen Pathologien stehen, womit sie unberechenbar sind. Andererseits können Soldaten auch Gewissensbisse haben, oder von Mitleid und Barmherzigkeit geleitet sein und sich weigern, einem Tötungsbefehl nachzukommen. Ob menschliches Handeln im Krieg moralisch besser oder schlechter als das von Maschinen ist, lässt sich nicht sagen. Dass es durch den Einsatz von Kriegsrobotern zu einem gerechteren Krieg kommt, halte ich jedoch für äußerst unwahrscheinlich. Wer Roboter als Waffensystem einsetzen will, der wird sie auch möglichst effizient einsetzen wollen, wozu gewiss nicht gehört, die Verluste des Gegners zu minimieren.[443] Die Frage, ob autonome Waffensysteme gegen die Menschenwürde verstoßen, kann ebenfalls kontrovers diskutiert werden. Kants Formel, den Menschen nie als Mittel zum Zweck zu gebrauchen, sondern immer als Selbstzweck anzusehen, ist durchaus damit vereinbar, andere Personen zu töten, wenn bestimmte Umstände gegeben sind, nämlich Selbstverteidigung und die Aufrechterhaltung einer institutionellen Ordnung, die ein selbstbestimmtes Leben des Individuums gewährleistet.[444] Mit Kant kann man sich aber auch gegen autonome Waffensysteme aussprechen, denn durch den Automatismus, der der tötendenden Maschine zugrunde liegt, wird der Getötete auf ein bloßes Mittel reduziert. „Die Entscheidung über das Leben eines rationalen und selbstbestimmten Wesens nicht einem ebensolchen zu überlassen, sondern einer Maschine, widerspricht der Anerkennung eines Menschen als moralischer Person.“[445] Das Problem bestehe nicht darin, „dass niemand

[441] Vgl. Lokhorst / van den Hoven, Responsibility for Military Robots, in: Patrick Lin u.a. (Hrsg.) Robot Ethics, London 2012, 145-156.
[442] Vgl. Loh, Roboterethik, 154-156.
[443] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 175, mit Verweis auf Alex Leveringhaus, Ethics and Autonomous Weapons, Oxford 2016, 96f.
[444] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 182.
[445] Misselhorn, Maschinenethik, 183.

für das Handeln der Maschine verantwortlich ist, sondern dass die Zuschreibung von Verantwortung an die Programmierer aufgrund des Risikos nicht die richtige Art der Verantwortung darstellt."[446] Wie schon Hans Lenk vermutete, wird auch hier die Verantwortung in unzulässiger Weise an die Maschine delegiert, die dann nicht mehr kontrolliert wird oder nicht mehr kontrolliert werden kann. Entscheidend für ein mögliches Verbot autonomer Waffensysteme wäre hier der Aspekt, dass es eine Maschine ist, die über Leben und Tod von Menschen entscheidet, und nicht mehr ein Mensch.

Wir dürfen in dieser Diskussion nicht vergessen, dass Krieg – genauso wie übrigens auch Hunger – kein technisches Problem ist, sondern ein politisches, weshalb es auch nur politisch gelöst werden kann. Dazu hat der Philosoph Richard David Precht das Richtige gesagt: „Wer Krieg als technische Problemlösung sieht, die ohne größeres Risiko an Leib und Leben für die eigene Nation durchgeführt werden kann, der reduziert nicht nur seine Hemmschwelle. Er nimmt auch in Kauf, dass der Entscheidungsträger, das KI-System, sein Urteil ohne ethische Bedenken, moralische Skrupel und ohne Augenmaß fällt. Das spartanisch-faschistoide Ideal der absoluten Gefühlskälte ist hier bestens erfüllt."[447]

5. Roboter und Ethik in der Science Fiction

Wie der Außerirdische ist uns auch der Roboter im Grunde ein fremdes Wesen. Wir haben ihn zwar entwickelt, aber wir haben auch Angst, dass er uns eines Tages über den Kopf wachsen könnte wie einst der Golem dem Juden. Wir fürchten seine Autonomie, weil wir ihn dann nicht mehr kontrollieren können und er vielleicht die Gelegenheit nutzt, aus seiner Programmierung auszubrechen und uns zu töten, obwohl wir ihm eine Sperre dagegen eingebaut haben.

Das bekannteste Problem bei der Darstellung ethischer Prinzipien in Bezug auf Roboter sind die drei sogenannten Robotergesetze, die Isaac Asimov in seinem Episodenroman *I Robot* (1950) eingeführt hat. Diese lauten: „1. Ein Robot darf kein menschliches Wesen verletzen oder durch Untätigkeit gestatten, daß einem menschlichen Wesen Schaden zugefügt wird […] 2. Ein Robot muß dem ihm von einem Menschen gegebenen Befehl gehorchen, es sei denn, ein solcher Befehl würde mit Regel Eins kollidieren […] 3. Ein Robot muß seine eigene Existenz beschützen, solange dieser Schutz nicht mit Regel Eins oder Zwei kollidiert." (34f.) Asimovs Gesetze fußen auf Kants Ethik.[448] Doch zu Recht sind seine Gesetze kritisiert worden. Allerdings wollen wir es uns hier nicht so leicht machen wie Salewski – „die dümmlichen ‚Robotergesetze' [sind] […] ein frommer Selbstbetrug"[449] – sondern uns mit den Gründen dafür auseinandersetzen. Vor allem Stanisław Lem hat sich mit dieser Problematik befasst. Er argumentiert dahingehend, diese Gesetze funktionierten aus logischen Gründen nicht. Nun ist die Frage,

[446] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 183f.
[447] Precht, Künstliche Intelligenz, 202.
[448] Vgl. Roberts, History, 199.
[449] Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 190f.

inwiefern ein Roboter „dumm“ oder „intelligent“ ist, wenn er handelt. Eine gewisse „Intelligenz“ muss ihm ja schon zugesprochen werden, denn um zu erkennen, dass ein menschliches Wesen in Gefahr geraten ist, aus der der Roboter es nun retten soll, dazu bedarf es schon eines eigenständigen Urteilsvermögens. Nach Lem impliziere Intelligentsein aber, die eigene Programmierung durch bewusste Willensakte abändern zu können. Bleibe ein Roboter ungefährlich, sei er dumm. Solle er aber intelligent sein, helfe es nichts, ihm den Kategorischen Imperativ einzupflanzen, denn auch die Menschen durchbrächen ihn allzu leicht. Außerdem könne man Böses auch unintentional zufügen, etwa durch Unwissenheit oder einen Unfall. So könnte ein Kind sein Lieblingstier umbringen, weil es diesem versehentlich eine giftige Substanz zu fressen gibt. Zwar könnte man andererseits dem Roboter starke Sicherungen einbauen, doch oft könnte er dann wie paralysiert wirken, wenn er etwa einer Gruppe Ertrinkender zu Hilfe eilen soll. In diesem Fall könnte es passieren, dass er niemanden rettet, weil er sich überlegt, dass, wenn er einen rettet, sich möglicherweise für die anderen die Chancen, noch gerettet zu werden, verminderten. So kommt Lem zu dem Schluss: „Vieles habe ich dem *Asimov* verziehen, aber seine Gesetze der Robotik nicht, weil sie ein völlig falsches Bild der realen Möglichkeiten ausmalen.“[450] Ein weiteres Problem besteht darin, dass die Robotergesetze Schaden von Nutzen unterscheiden. Nun antwortet Lem darauf, dass man eben nicht sagen könne, ob das, was im Moment als Schaden erscheine, nicht vielleicht später von Nutzen sein könnte.[451] Und was ist, wenn der Roboter in ein ethisches Dilemma gerät? Eine weitere Frage ist, ob Roboter einen freien Willen haben oder haben könnten. Hat es Sinn, von einem Roboter als von einer „unfreien Intelligenz“ zu reden, weil er an seine Programmierung gekettet ist? Selbst wenn er nur helfend eingreifen könnte, so bliebe doch das Problem, dass es Situationen gibt oder geben könnte, bei denen er nicht in der Lage ist einzugreifen, und tatsächlich durch Untätigkeit Schaden zulassen müsste, zum Beispiel wenn der zu Rettende zu weit entfernt ist. In dieser Situation müsste der Roboter eigenständig entscheiden, ob er noch interveniert oder nicht. Man müsste also einen freien Willen voraussetzen. Tut man dies aber, dann kann man nicht mehr sagen, bei ihm sei die Unfähigkeit zu lügen oder zu töten eingebaut.[452]

Was also geschieht, wenn dereinst einmal Roboter als künstliche Menschen konstruiert werden, Androiden, deren simuliertes Verhalten so echt wirkt, dass wir zwischen richtigen Menschen und Robotern kaum noch unterscheiden können?[453] Entscheidend ist nämlich nicht, ob Roboter denken können oder nicht, sondern wie wir als Menschen auf diese Simulationen reagieren, also wie *wir* darüber denken. Die Frage ist, wie wir von den Simulationen berührt werden bzw. uns von ihnen berühren lassen. Denn die Begegnung zwischen Mensch und Roboter findet ja

[450] Lem, Roboter in der Science Fiction, 171.
[451] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 78.
[452] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 83.
[453] Die Vorstellungen von einem klobigen, metallenen Roboter, einer Maschine, die sich ruckartig und träge bewegt, sind längst antiquiert.

nicht nur auf rationaler, sondern auch auf emotionaler Ebene statt. Die Beziehungen zwischen Robotern und Menschen könnten solange unproblematisch sein, solange wir den Roboter als eine reine Maschine betrachten. Die Science Fiction stellt aber nun die Frage, was geschieht, wenn der Roboter zu einem Wesen wird, in das wir mehr als nur eine Maschine hineininterpretieren, wenn er also so handelt wie ein Mensch. Könnte ein Roboter ein Bewusstsein haben oder es entwickeln? Und wenn ja, könnte er eine eigene Psychologie entwickeln, eigene Gefühle? Könnte er eine Seele haben? Könnte er einen Menschen lieben? Und wenn dies alles zutrifft, wäre er dann eine Person? „Dass wir solche Fragen mit Begriffen beantworten müssen, die ihre Anwendung im Kontext unserer vertrauten menschlichen Lebensformen haben und in neuen, unvorhergesehenen Kontexten plötzlich unbrauchbar werden könnten, zeigt die Science-Fiction sehr klar.“[454] Zu Menschen hat man nicht dasselbe Verhältnis wie zu toten Gegenständen. Aber bei Robotern „weiß man eben nicht, wie man sich einstellen, was für eine Rolle man spielen, was für eine Haltung man einnehmen soll.“[455] Mit anderen Worten: Wie sollen wir auf Roboter reagieren, wenn sie beispielsweise in unserem Haushalt arbeiten, wenn wir ihnen im Supermarkt oder auf der Straße begegnen? Auch soziale Probleme könnten folgen: Ist die Verdrängung des Menschen aus seinem Beruf durch Roboter ein positives oder negatives Phänomen? Sollte die Nachahmung realer Menschen durch Androiden erlaubt sein oder nicht? Darf man Androiden besitzen oder heiraten? Darf man sexuellen Verkehr mit ihnen haben oder sie schlagen? Es könnte zu sozialen Bewegungen kommen, die den Androiden Menschenrechte verleihen oder sie, umgekehrt, diskriminieren wollen.[456] Es steht zu vermuten, dass je ähnlicher die Roboter dem Menschen werden und je intensiver sie sich ihm gemäß verhalten, desto angerührter der Mensch ihnen gegenüber werden und sie wie echte Menschen behandeln wird.

Das könnte jedoch verheerende Auswirkungen haben. Nehmen wir einmal an, ich möchte einen Androiden bei einer Firma kaufen, die solche Objekte herstellt und vertreibt. So würde ein Androide das Objekt meines Besitzes werden. Ich könnte ihn beispielsweise als Haushaltshilfe einstellen, mit ihm nach eigenem Bedarf sexuellen Verkehr haben, und ihn stets nach meinem Munde reden lassen, so dass er nur meine eigene Meinung widerspiegelt, weil ich ein solches Programm bei der Firma bestellt habe. Dann hätte ich den Androiden in der Absicht gekauft, meinem Ego zu schmeicheln. Die Versuchung liegt nahe, dass viele Menschen sich einen solchen Androiden kaufen würden, was fatal wäre. Denn der Androide ist so gesehen kein eigenes Subjekt, das dem Menschen etwas entgegensetzt. Aber der Mensch wächst eben nur mit der Kritik, die man an ihm übt, weshalb ein solcher Androide gewiss keine pädagogische Empfehlung wäre. Das Ergebnis wäre, dass die Zahl der Narzissten stark ansteigen dürfte. Der Androide könnte bei argen

[454] Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 83.
[455] Lem, Phantastik und Futurologie II, 62.
[456] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 99.

Problemen mit den Mitmenschen sogar zur letzten Zuflucht, vielleicht sogar zum Ersatzliebhaber werden.

Es gibt aber auch Theorien, wonach das Subjekt-Objekt-Verhältnis auch umgekehrt werden könnte, das heißt der Mensch könnte zum Objekt des Roboters werden. Das künstliche Wesen könnte sogar „vollkommener" sein als der Mensch, so dass man in ihm eine neue menschliche, aber zumindest „bessere" Daseinsform erkennen könnte.[457] Aber zum Objekt des Androiden kann der Mensch nur werden, wenn er, der Androide, einen freien Willen hat.

Die ethischen Probleme, die durch Roboter entstehen, will ich anhand des Dramas *R.U.R.* von Karel Čapek, der beiden Stories von Isaac Asimov, *Der Zweihundertjährige* und *Geliebter Robot*, von Lems Roman *Der Unbesiegbare* sowie der schwedischen Fernsehserie *Äkta Människor* darlegen.

5.1. Karel Čapek, R.U.R.

Einer der ersten Science-Fiction-Schriftsteller, die sich mit der Roboterethik auseinandergesetzt haben, ist der Tscheche Karel Čapek mit seinem Drama *R.U.R.* aus dem Jahre 1921, eine Abkürzung für den Ausdruck „Rossums Universal-Roboter". Das Stück ist in drei Akten und einem Epilog geschrieben und spielt in einer unbekannten Zeit auf einer nicht näher genannten Insel.

Harry Domin ist Generalmanager der Rossums Universal Robot-Werke und lebt vom Verkauf von Robotern, die seine Firma produziert und die weltweit versandt werden. Seine Auftragslage ist sehr gut, mit den Robotern erzielt er hohe Gewinne. Domin erklärt der Tochter des Generaldirektors der Firma, Helena Glory, dass der Forscher Rossum 1932 auf dieser Insel eine Substanz entdeckt habe, die sich wie lebendiges Material verhalte, obwohl ihre Zusammensetzung eine andere sei als die für das uns bekannte Leben. Bislang habe die Natur nur einen Weg gefunden, lebendes Material zu organisieren. Der zweite Weg, Leben zu organisieren, sei von Rossum entdeckt worden. Auf diese Weise könnte man das ganze Leben, vom Käfer bis zum Menschen, neu gestalten. „Ein Mensch mit einer Substanz, die von uns verschieden ist."[458] Durch diese Lebensform sei es gelungen, die Natur zu imitieren. Als erstes habe Rossum einen künstlichen Hund hergestellt. Doch dieses Geheimnis dürfe niemand erfahren. Rossum habe sich für die Anatomie des Menschen interessiert, um einen Roboter aus Fleisch und Blut nachbauen zu können. Domin bevorzugt billige Arbeiter, deren Anforderungen möglichst gering sind. Rossum habe einen solchen Roboter geschaffen. Domin erklärt: „Die Roboter sind keine Menschen… sie haben keine Seele."[459] Eine Maschine sei nicht dazu da, glücklich zu sein. Die von Rossum konstruierten Roboter haben eine Lebensdauer von etwa zwanzig Jahren, dann sind sie verbraucht. Und sie sehen dem Menschen zum Verwechseln ähnlich. Der Roboter Sulla etwa spricht vier Sprachen, so dass Helena zunächst glaubt, es mit einem echten Menschen zu tun zu haben. Sie wird

[457] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 105; Schummer, Nanotechnologie, 53.
[458] Čapek, R.U.R., 4. „A man of different substance from us."
[459] Čapek, R.U.R., 6. „the robots are not people […] they have no soul."

aber bald eines Besseren belehrt, als sie ihn fragt, ob er keine Angst vor dem Tod habe. Während er antwortet, das könne er nicht sagen, erwidert ein anderer Roboter mit dem Namen Marius: „Nein." Aus diesen Antworten zieht Harry Domin den Schluss: „Sie sehen, Miss Glory, die Roboter haben kein Lebensinteresse."[460] Und die Roboter lachen nicht, sie lieben nicht. Helena aber hält das für abscheulich und empörend. Domins Roboter bestehen aus Leber, Hirn, Nerven, Adern, also organischem Material wie bei einem echten Menschen. Helena hält deshalb jene Mitarbeiter Domins, die echte Menschen sind, zunächst für Roboter, wird aber von Domin über diesen Irrtum schnell aufgeklärt. Helena ist im Auftrag der Humanitätsliga auf der Insel, um die Roboter zu schützen und sich ihrer guten Behandlung zu versichern, eine Aufgabe, die der technische Kontrolleur Fabry missversteht: „Eine gute Sache. Eine Maschine muss gut behandelt werden." Helena aber erklärt, sie wolle die Roboter befreien, denn diese müssten wie Menschen behandelt werden.[461] Man antwortet ihr, Roboter hätten weder Interessen noch einen freien Willen und könnten auch nicht glücklich sein (vgl. 13f.). Domin versucht Helena klar zu machen, dass die Existenz von Robotern den Menschen vom Los der harten Arbeit befreien werde. Dann werde auch die Versklavung von Menschen durch Menschen aufhören (vgl. 16).

Der zweite Akt spielt an einem Morgen, zehn Jahre später. Um Revolten von Arbeitern präventiv zu unterdrücken, hat man die Roboter inzwischen mit Schusswaffen ausgerüstet (vgl. 23). Es hat jedoch keinen Arbeiter-, sondern inzwischen einen weltweiten Roboteraufstand gegeben, und Domin hat ein Kriegsschiff mit dem Namen Ultimus bauen lassen, für den Fall, dass die Roboter auch seine Insel besetzen sollten. Doch auch auf der Insel beginnen die Roboter eine Revolte. So erklärt der Roboter Radius gegenüber Helena, dass die Menschen nichts mehr zu befehlen hätten, er wolle keinen Herrn mehr über sich, sondern selbst Herr sein.[462] Radius soll deshalb wegen seines „Fehlverhaltens" im Pochwerk zerstört werden. Doch Dr. Gall, der Leiter der physiologischen und experimentellen Abteilung meint, hier liege keine Fehlfunktion vor, sondern im Roboter selbst sei eine Veränderung vorgegangen: dieser sei empfänglich geworden, kenne Eigensinn, Ärger, Revolte, und könne deshalb nicht mehr als bloßer Roboter betrachtet werden.[463] Es werden so viele Roboter produziert, dass die Menschen überflüssig werden. Und doch verlangen Regierungen und Konzerne weltweit die Produktion weiterer Roboter. Die Gefahr will niemand sehen, weil es bequem ist, Robotern die Arbeit

[460] Čapek, R.U.R., 9. „Helena: Oh, you're not afraid of death, then? / Sulla: I cannot tell, Miss Glory […] Domin: That is death, Marius. Aren't you afraid of death? / Marius: No. / Domin: You see, Miss Glory, the Robots have no interest in life."

[461] Čapek, R.U.R., 13. „Fabry: Not a bad object, either. A machine has to be treated properly […] Helena: No, you don't understand me. What we really want is to – to liberate the Robots […] They are to be – to be dealt with like human beings."

[462] Čapek, R.U.R., 27. „I don't want a master. I want to be master. I want to be master over others."

[463] Čapek, R.U.R., 28. „Reaction of the pupils; increase of sensitiveness. It wasn't an attack characteristic of the Robots […] Stubbornness, anger or revolt – I don't know. And his heart, too! […] It was fluttering with nervousness like a human heart. He was all in a sweat with fear, and – do you know, I don't believe the rascal is a Robot at all any longer."

zu überlassen. Die Weltrevolution der Roboter hat dazu geführt, dass sie über Schusswaffen, Telegrafen- und Radiostationen, Autostraßen und Schiffe verfügen. Domin glaubt aber, an Bord der Ultimus sicher zu sein und eine Gegenrevolution einleiten zu können. Er ist sich seines Erfolgs sicher, weil er noch immer das Manuskript mit Rossums Geheimnis besitzt, auf dem die Roboterproduktion beruht (vgl. 32). Er will nun Roboter einer neuen Art herstellen und dazu die Robotproduktion in jedes Land ausweiten. Aber die Roboter sollen nur die jeweilige Landessprache lernen, so dass sie einander nicht mehr verstehen können.[464] Da läuft die *Amelia* in den Hafen ein, Domins anderes Schiff; es hat nur Flugblätter geladen, in denen die Roboter zur Auslöschung der ganzen Menschheit aufrufen (vgl. 34).

Der dritte Akt spielt am selben Tag, nachmittags. Domin, Helena und die Firmenführung werden von den Robotern schweigend belagert. Die Roboter haben weltweit die Macht an sich gerissen. Die letzten Menschen haben sich auf dieser Insel verbarrikadiert, auf die die Roboter nun ihre Waffen richten. Für Domins Architekten Alquist sind die Forscher selbst schuld an dieser Situation, weil sie nur aus Profitgier und Fortschrittsglauben gehandelt und nur an sich gedacht hätten. Dr. Gall erklärt, die Roboter heimlich verändert zu haben; sie hätten aufgehört, bloße Roboter zu sein und seien sich ihrer Überlegenheit bewusst geworden. Als Helena einwendet, sie habe Dr. Gall nur dazu angestiftet, ihnen eine Seele zu geben, antwortet dieser, er habe das Experiment auf eigene Verantwortung, aber nur bei einigen hundert Robotern durchgeführt (vgl. 40-42). Als der Geschäftsführer Busman vorschlägt, den Robotern das Manuskript mit Rossums Geheimnis als Gegenleistung für die Freiheit bzw. das Schiff *Ultimus* anzubieten, ist man zwar einverstanden, doch Domin findet zu seinem Erschrecken heraus, dass Rossums Formel gestohlen wurde. Helena erklärt, sie habe das Manuskript und auch die Kopie davon verbrannt, um der Roboterproduktion ein Ende zu bereiten. Als Busman deshalb versucht, die Roboter mit Geld zu bestechen, wird er von ihnen umgebracht. Schließlich greifen die Roboter auch die letzten Menschen an und töten sie. Nur Alquist, der sich verborgen gehalten hat, wird von den Robotern am Leben gelassen, weil sie ihn als jemanden entdecken, der gerade arbeitet und der sich ihnen nicht in den Weg stellt. Der Roboter Radius verkündet, die Herrschaft des Menschen sei beendet.[465]

Im abschließenden Epilog ist Alquist der letzte Mensch. Er versucht vergeblich, hinter Rossums Geheimnis zu gelangen. Interessanterweise reden die Roboter ihn mit „Meister“ an. Radius bittet ihn um Hilfe, weil man keine neuen Roboter mehr herstellen könne. Daher habe er Sorge, dass in zwanzig Jahren keiner mehr von ihnen übrig sein werde. Die Roboter verlangen von Alquist, sie zu lehren, wie sie

[464] Čapek, R.U.R., 33. „We'll establish a factory in every country, in every State; and do you know what these factories will make? [...] I mean that each of these factories will produce Robots of a different color, a different language. They'll be complete strangers to each other. They'll never be able to understand each other.

[465] Čapek, R.U.R., 49. „Robots of the world! The power of man has fallen! A new world has arisen: the Rule of the Robots! March!“

zu Nachkommen gelangen, aber Alquist erklärt, er habe das Geheimnis dazu verloren. Und außerdem sei es ihm nicht möglich, von sich aus neues Leben zu schaffen. Die Roboter befürchten, dass intelligentes Leben vom Angesicht der Erde verschwinden werde. Aber sie haben eine Ästhetik entwickelt; sie erfreuen sich am Sonnenaufgang und am Vogelgesang, sie fragen sich, wozu sie da seien. Die Roboter Primus und Helena, letztere ein Ebenbild der Tochter des Generaldirektors, erklären, sie könnten ohne einander nicht mehr sein. Da geht Alquist ein Licht auf, und er erkennt in den beiden den neuen Adam und die neue Eva.[466] Damit ist das Leben nicht zu Ende, sondern findet eine neue Gestalt.

Čapeks Drama zeigt die Angst des Menschen vor der Autonomie des Roboters. Es ist diese Autonomie, die das Unheimliche, das der Mensch fürchtet, erst erzeugt. Der Roboter bedient sich des eigenen Verstandes ohne die Hilfe eines anderen. Die Autonomie der Roboter zeigt sich im zweiten Akt, als sie gegen ihre Ausbeutung und Versklavung aufstehen und die Menschen als Herren der Welt ablösen. Ein Nebeneinander von Mensch und Roboter kann es nach Ansicht dieser Androiden nicht geben. Helenas Vater und seine Mitstreiter gehen davon aus, dass Roboter Maschinen sind, weshalb diese kein Lebensinteresse und keinen freien Willen hätten, ein Wissen vom Glück ebenso wenig kennten wie Pläne für die Zukunft, weshalb sie auch mit einem Arbeitslohn nichts anfangen könnten. Das psychische Training dient wohl nur dazu, den Roboter in seinem Verhalten gegenüber den Menschen „menschlicher“ zu machen. Aber indem man dem Roboter einem *psychischen* Training unterwirft, hat man ihm bereits eine Psyche unterstellt, weshalb er nicht mehr als reine Maschine gelten kann. Obwohl die Geschäftsführung der Rossum-Werke Androiden geschaffen hat, die dem Menschen zum Verwechseln ähnlich sind, tun die Verantwortlichen so, als sei nichts geschehen, als sei dies ein Vorgang, der uns in unserer eigenen Menschlichkeit nicht berühren würde. Dass am Ende des Dramas nicht mehr Menschen leben, sondern nunmehr Roboter ein menschliches Leben führen, ist eine Metapher auf das Technischwerden des menschlichen Lebens. Die Roboter sehen aus wie Menschen, entwickeln eine Psyche, einen freien Willen, einen Sinn für Ästhetik und Liebe. Sie werden zu Menschen, während die vorherigen Menschen nicht wissen, was sie tun, wenn sie die Roboter zu einem Golem machen, der ihnen über den Kopf wächst. Čapek ist einer der ersten Schriftsteller, der den Gedanken, der Roboter könnte ein Mensch werden, literarisch umsetzt.

R.U.R., 1921 herausgegeben, lässt sich auch als Metapher auf die gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. auf die Arbeitswelt kurz nach dem Ersten Weltkrieg lesen. In Mittel- und Osteuropa gibt es Revolutionen, der drei Monarchien zum Opfer fallen, es gibt Arbeiteraufstände, Räterepubliken werden gegründet, oder Arbeiter- und Soldatenräte an der Regierung beteiligt. Der Roboter ist in *R.U.R.* eine Metapher für den ausgebeuteten Arbeiter, den man in Abhängigkeit halten will, der keinen gerechten Lohn erhält, der sich mit Revolutionen zur Wehr setzt und damit

[466] Čapek, R.U.R., 58. „Go, Adam, go, Eve. The world is yours.“

fordert, endlich wie ein Mensch, und nicht wie eine Maschine behandelt zu werden. Was Marx einst im *Kommunistischen Manifest* über die Proletarier sagte, wiederholt Čapek hier für die Roboter: sie haben nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. „A new world has arisen!“ (49)

Die Weltrevolution der Roboter könnte aber heute auch als Metapher für eine ganz andere Revolution betrachtet werden. Die Weltrevolution der künstlichen Intelligenz, deren Entwicklung heute überall auf der Welt vorangetrieben wird. So betrachtet ist der Roboter allerdings nicht Subjekt, sondern Objekt des revolutionären Geschehens.

5.2. Isaac Asimov, Der Zweihundertjährige (II)

Isaac Asimovs Geschichte *Der Zweihundertjährige*[467] wollen wir nun unter ethischen Gesichtspunkten diskutieren. Hier kommt der Haushaltsroboter Andrew auf die Idee, sich von seinem Herrn Gerald Martin freizukaufen. Doch dieser erklärt, dass ein Roboter gar nicht wisse, was Freiheit sei. Andrew zieht deshalb vor Gericht. Gegen das Argument, nur der Mensch sei frei, antwortet Andrew, „dass der frei sein kann, der sich Freiheit wünscht.“ (687) Der Richter erklärt den Roboter für frei. Als dann aber Geralds Tochter Mandy behauptet, die drei Robotergesetze gälten nach wie vor, fragt ihr Vater: „Wie frei ist er dann eigentlich?“ (688) Nachdem Andrew von Menschen angegriffen wird, die ihm wegen seines Versuches, ein Mensch zu werden, nicht wohlgesonnen sind, ergreift Mandy die Initiative und setzt vor dem Obersten Gerichtshof ein Gesetz durch, das Roboter vor mutwilliger Zerstörung durch den Menschen bewahren soll. Die Firma *U.S. Robots*, die Andrew einst hergestellt hat, missbilligt seine Ideen, weil sie Angst hat, dass die Kunden kaufunwillig werden, wenn Roboter Rechte haben. Von dieser Firma erfährt Andrew auch, dass flexible, anpassungsfähige Roboter gar nicht mehr hergestellt würden. Andrew fordert, mit Ausnahme seines Positronengehirns durch einen solchen Androiden ausgetauscht zu werden, die sich auf dem Markt wegen ihrer Menschenähnlichkeit nicht haben durchsetzen können. Gerald Martins Schwiegersohn Paul kann die Firma dazu bringen, diese Aufgabe durchzuführen, denn er droht mit einer Beleidigungsklage. Andrew wird zum Androiden umgebaut. Zwar kann dieser nun immer noch nicht lügen, aber einen anderen Menschen zur Lüge veranlassen. Schließlich versucht er selbst, den Direktor des Forschungsinstituts für Roboter zu überzeugen, seinen Körper an eine organische Energiequelle anzuschließen.

Für unseren Androiden wird Moralität ein Ringen mit dem Selbstinteresse bzw. dem Wunsch, Mensch zu werden.[468] Susan Leigh Anderson ist der Ansicht, dass Asimov mit dieser Geschichte die drei Robotgesetze selbst zurückweise, denn der Roboter trete hier nicht als Sklave der Menschen auf. Aufgrund der menschlichen Unzulänglichkeit, ethisch ideal zu handeln, scheine es möglich, dass der Roboter Andrew ethischer handeln könnte als die meisten Menschen. Vielleicht könnten die

[467] Zum Inhalt vgl. o. S. 217f.
[468] Vgl. Krulik, Bound by metal, 126.

Roboter manche Menschen sogar dazu bringen, dementsprechend zu agieren. Aber wenn Maschinen ethischen Prinzipien folgen sollen, sei es notwendig, ihren rechtlichen Status zu bestimmen. Handelte eine Maschine moralisch, wären die drei Gesetze Asimovs unmoralisch. Aber auch dann, wenn Maschinen nicht so wären wie Andrew und keine moralischen Standards erwägen würden, wäre es für Menschen schwierig, sie so zu programmieren, dass sie den drei Gesetzen gehorchten. In jedem Fall aber wären die drei Gesetze keine zufriedenstellende Basis für eine Maschinenethik. In dieser Geschichte ist Andrew Martin ein Haushaltsroboter, der programmiert wurde, den drei Gesetzen zu gehorchen. Seine menschliche Familie gibt ihm aber Bücher zu lesen, damit er sich weiterentwickeln kann. So kommt er auf die Idee, für seine Freiheit vor Gericht zu kämpfen. Der Staatsanwalt sagt zwar, das Wort Freiheit habe für einen Roboter keine Bedeutung, weshalb er auch nicht für sie kämpfen könne, aber der Richter wendet ein, dass Freiheit zumindest jedem zukomme, der verstehe, was das sei. Letztlich geht Andrew so weit, auch den Tod zu akzeptieren, denn wenn er Mensch sein will, muss er auch sterben. Nach Leigh Anderson hat Asimov einen ethischen Fall aus der Frage konstruiert, inwiefern intelligenten Maschinen Rechte gegeben werden sollten oder nicht. Man sehe am Schluss, dass es falsch gewesen sei, Andrew zum Gehorsam gegenüber den Robotgesetzen zu zwingen. Leigh Anderson fragt nun, was es bedeutet, Maschinen eine ethische Dimension hinzuzufügen. Gibt es eine einzige ethische Theorie, die wir der Maschine nur einzupflanzen brauchen? Was ist, wenn die Maschine in ein ethisches Dilemma gerät? Einer Maschine ethische Grundsätze zu implementieren, sei zweischneidig: entweder würden wir eine Maschine produzieren, in die bestimmte ethische Grenzen eingebaut würden, über die hinaus sie nicht handeln könne, und die ihrem menschlichen Hersteller folge; oder sie handele nach eingebauten ethischen Prinzipien, aus denen sie selbst weiterreichende Schlussfolgerungen für ihr Handeln ziehe. Zentraler Aspekt der Maschinenethik sei der Glaube oder die Hoffnung, dass Ethik berechenbar sei. Es sei ein strittiger Punkt, ob es möglich sei, Maschinen als autonome, moralisch handelnde Wesen zu konstruieren. In der Ethik gäbe es keine klaren Antworten auf ethische Dilemmata. Um Ethik berechenbar zu machen, bräuchten wir, so Leigh Anderson, aber eine Theorie, die für jedes Dilemma die richtige Antwort kenne. Man könne der Maschine jede Theorie eingeben, aber das führe bei ihr unter Umständen zu Verwirrung oder zu Relativismus. Es existiere zudem keine Ethik, der alle Menschen rundheraus zustimmten. Der Vorteil von Maschinen gegenüber Menschen liege angeblich darin, dass sie nicht von Emotionen berührt würden. Wenn die Maschine einfach nur ihr eingespeistes Programm wiedergebe, dann werde in Wirklichkeit, laut Leigh Anderson, nur der Mensch von ethischen Dilemmata betroffen bzw. nur Menschen hätten moralische Standards. Wenn aber der Maschine die Möglichkeit eingeräumt werde, eigenständig moralisch zu handeln, dann müssten wir uns erst über ihren Status klar werden. Jeder moralisch Handelnde müsse auch andere als moralisch Handelnde in Betracht ziehen.[469]

[469] Vgl. Leigh Anderson, Asimov's Three laws of Robotics, 259-265.

Man könne fragen, ob Andrew fähig sei, Freude und Leid zu erfahren. Asimov jedenfalls versuche, uns davon zu überzeugen. Leigh Anderson meint, weil Kant der Ansicht gewesen sei, nur Wesen mit einem Selbstbewusstsein könnten moralische Standards haben, versuche Asimov zu zeigen, dass Andrew über ein Selbstbewusstsein verfüge. In der Geschichte bittet Andrew einen Robotarzt darum, ihn zu operieren, aber der Robotarzt lehnt ab, um Andrew nicht zu verletzen. Andrew antwortet, ein Roboter dürfe nur Menschen nicht verletzen, wohl aber Roboter, und er sei ein Roboter. Natürlich könnte ein Roboter, so Leigh Anderson, wie ein Mensch über sein Selbstbewusstsein sprechen, aber woher wüssten wir als Menschen, dass das auch so stimmt, mit anderen Worten, ob er überhaupt versteht, was er sagt? Um das Recht auf etwas haben zu können, müsse man es auch wünschen können, und Andrew sagt, dass er sich Freiheit wünsche. Dennoch müssten wir nachweisen, dass Andrew wirklich das Prinzip von Freiheit begriffen habe und diese Freiheit wünsche. Einen Skeptiker aber werde man kaum überzeugen können, denn alle Antworten, die ein Roboter gibt, könnten ja programmiert worden sein. Nur wer fähig sei, die Rechte anderer zu respektieren, solle selbst Rechte haben. Aber auch hier stelle sich dieselbe Frage, ob nicht auch der Respekt programmiert sein könnte. Gleiches gelte für Emotionalität. Außerdem gäbe es eine Spannung zwischen Emotionalität und Moralität. Jemand könne von Emotionen so fortgetragen werden, dass er nicht mehr nach moralischen Prinzipien handeln könne oder wolle.[470]

Leigh Anderson lehnt die Robotergesetze ab, sie seien unbefriedigend, selbst wenn Maschinen keine moralischen Standards hätten. Angenommen, dass Roboter so konstruiert würden, dass sie keine moralischen Standards haben, würde daraus folgen, dass es für Menschen akzeptabel wäre, in den Roboter Gesetze einzubauen, dass sie misshandelt werden dürften? Nach Kant dürfe man keine Geschöpfe misshandeln, auch wenn es ihnen an Rechten mangele. Er erkläre, zärtliche Gefühle gegenüber Tieren würden auch menschliche Gefühle gegenüber der Menschheit entwickeln. Wer Tieren gegenüber grausam sei, sei es auch Menschen gegenüber. Wir hätten keine direkten Pflichten Tieren gegenüber, aber indirekte. Mit diesem Argument könnte Andrew jenen grausamen Kerlen begegnen, die ihn misshandeln. Da das dritte Gesetz hierarchisch unter dem zweiten Gesetz stehe, habe Andrew nichts gegen seine Zerstörung unternehmen können. Aus diesem Grund hätte Kant, so Leigh Anderson, die drei Gesetze wohl verurteilt. Die Schlussfolgerung, die wir daraus zögen, laute: jedes ethische Gesetz, das Menschen kreierten, müsse die respektvolle Behandlung auch jener Wesen beinhalten, denen es selbst an moralischen Standards mangele. Eine autonome moralische Maschine müsse so behandelt werden, als hätte sie dieselben moralischen Standards wie der Mensch. Kant sage, man solle Menschen nicht als Mittel verwenden, sondern als Selbstzweck. Das Projekt, eine autonome ethische Maschine herzustellen, erfordere also kein besonderes Urteil über den ethischen Status einer Maschine.[471]

---

[470] Vgl. Leigh Anderson, Asimov's Three laws of Robotics, 267-270.
[471] Vgl. Leigh Anderson, Asimov's Three laws of Robotics, 271-274.

Catrin Misselhorn kommt zu folgendem Schluss: „[W]enn Roboter dem Menschen eines Tages so sehr gleichen, sollten sie dann nicht auch dem Menschen moralisch gleichgestellt werden? Eine ‚Sklavenmoral' wie die drei Asimovschen Gesetze, die die Roboter den Menschen unterordnet, wäre dann nicht mehr angemessen."[472] Das bedeutet: „Roboter müssen nicht nur die Bedeutung von Wörtern und Befehlen richtig verstehen, sondern auch bestimmen, wie die Gesetze in einer bestimmten Situation anzuwenden sind."[473] An Asimovs Geschichte zeigt sich, dass die von ihm selbst aufgestellten Gesetze von den Robotern nicht eingehalten werden können. Wenn zum Beispiel ein Roboter bei einer Operation einem Arzt assistiert, muss er einem Menschen Schaden zufügen dürfen. Misselhorn stellt die Frage, ob ein Roboter Menschen gehorchen müsse, die unmoralische oder gesetzwidrige Befehle geben, oder einem Kind, das sich in einer Sache nicht auskenne.[474]

Eine solche Frage stellt sich auch im militärischen Bereich. Muss ein Soldat einem Offizier gehorchen, der unmoralische oder gesetzwidrige Befehle gibt? Wenn wir uns den Soldaten als ein autonomes Individuum denken, ist er jedenfalls berechtigt, sich einem solchen Befehl zu widersetzen. Die Frage ist also, als was für ein Wesen wir den Roboter ansehen. Betrachten wir ihn als bloße Maschine, dann sind wir letztlich selbst für die Folgen von Befehlen verantwortlich, die wir geben. Begreifen wir ihn aber als Wesen mit einem autonomen Willen, müssen wir ihm das Recht auf Widerstand gegen Befehle einräumen, die unmoralisch oder gesetzwidrig sind. Was die Moralität betrifft, müsste der Roboter dann wissen, welche Handlungen unmoralisch sind.

5.3. Isaac Asimov, Geliebter Robot

In Isaac Asimovs Geschichte *Geliebter Robot (Satisfaction Guaranteed)* von 1951 verliebt sich eine Frau in einen Roboter, den sie als Hausangestellten hält. Claire Belmont wird für ein Experiment zur Probe drei Wochen lang ein Haushaltsroboter namens Tony zur Verfügung gestellt. Ihr Mann Larry muss beruflich für diese Zeit verreisen, so dass Claire allein im Haus ist. Der Roboter wird ihr von ihrem Mann und der Robotpsychologin Dr. Susan Calvin vorgestellt. Zu Beginn des Experiments meidet Claire die Begegnung mit dem Roboter und geht ihm in ihrem großen Haus aus dem Weg. Tony ist ein Androide, sieht also genauso aus wie ein Mensch, nur seine Gesichtszüge bleiben immer gleich. Tony erweist sich im Haushalt als sehr effektiv und hilfreich. Claire empfindet eine natürliche Scheu gegen einen Androiden, der ihr die Arbeit abnimmt. Auf ihren Vorwurf, er werde Dienstmädchen und Putzfrauen die Arbeit wegnehmen, antwortet der Roboter: „Es gibt viel wichtigere Arbeiten, die man ihnen geben kann, sobald sie einmal von dieser Plackerei befreit sind." (375) Claires Problem besteht darin, dass sie sich gegenüber anderen Frauen der Gesellschaft, in der ihr Mann verkehrt, minderwertig fühlt. Dies führt sie auf ihre Unfähigkeit zurück, etwas aus sich und ihrem

[472] Misselhorn, Maschinenethik, 111.
[473] Misselhorn, Maschinenethik, 111.
[474] Vgl. Misselhorn, Maschinenethik, 111f.

Leben zu machen, etwa dem Innenleben ihres Hauses einen gewissen Pfiff zu geben. Aber auch hier kann Tony helfen. Später berät er sie sogar beim Anlegen eines neuen Makeups. „Es machte Claire nichts mehr aus, dass sie sich an Tony wandte, wenn sie Trost und Zuspruch brauchte." (381) Denn Tony verfügt über psychologisches Einfühlungsvermögen und Fingerspitzengefühl. Claire beginnt, sich in Tony zu verlieben, will das aber selbst nicht wahrhaben und reagiert mit einer Abwehrhaltung, denn, so sagt sie sich immer, er sei ja bloß eine Maschine. Tony deutet an, er könne Claire lieben, aber am nächsten Tag ist die Zeit des Experiments abgelaufen und Tony wird abgeholt. Dr. Calvin wertet das Experiment aus und erklärt Larry Belmont, dass am Tony-Modell des Androiden Korrekturen durchgeführt werden müssten, und diese Erkenntnis verdanke sie allein seiner Frau Claire. „[E]ine Maschine kann sich nicht in einen Menschen verlieben, aber […] eine Frau kann sich in eine Maschine verlieben." (387) Damit so etwas nicht mehr vorkomme, werde man das Tony-Modell umprogrammieren müssen.

Aber hier unterliegt Dr. Calvin einem Irrtum. Denn es besteht immer die Gefahr, dass ein Mensch sich in einen Androiden verliebt – es sei denn, man programmiert ihn auf negative Handlungen wie zu töten oder Chaos im Haushalt zu stiften – denn das Problem liegt nicht allein in der Programmierung, sondern vor allem darin, dass man dem Roboter ein menschliches Antlitz verleiht und ihn damit phänomenologisch zu einem Menschen macht. Die Frage ist nämlich nicht, ob ein Mensch sich in eine Maschine verlieben kann, sondern, warum dies geschieht. Im vorliegenden Fall deshalb, weil der Roboter der Frau aus der Seele spricht und ihre Probleme löst. Dem Androiden gelingt es, sich in Claire Belmont einzustimmen, es ist, als wäre er in der Lage, das auszudrücken, was in ihr als Problemlösung geschlummert hat, sie selbst aber noch nicht aussprechen konnte, als wäre der Roboter ihr *alter ego*. Was für eine Art Liebe ist das, die Claire Belmont für ihren Roboter empfindet bzw. woher stammt diese? Eines tut der Roboter nämlich nicht: Er hält seiner Herrin keinen kritischen Spiegel vor, und wir lassen es dahingestellt, ob das seine Aufgabe ist oder nicht. Er erklärt ihr gerade nicht, worin ihre Probleme liegen. Oberflächlich könnte man meinen, Tony habe alles getan, Claire von ihrem Minderwertigkeitskomplex zu heilen und ihr die Möglichkeit verschafft, in die von ihrem Ehemann bevorzugte Gesellschaftsschicht integriert zu werden. Aber die Verbesserung der Innenarchitektur, des Makeups und die psychologische Hilfestellung haben Claire von dem Roboter in Wirklichkeit nur abhängig gemacht. Claire wird auch in Zukunft, da der Roboter nun nicht mehr bei ihr ist, keine Ahnung von Innenarchitektur haben und auch weiterhin nicht wissen, wie eine Frau sich für jede Situation angemessen schminkt. Abgesehen davon erscheint Claire Belmont damit auch als ein ausgesprochen oberflächlicher Charakter, der seinen Wert für die Gesellschaft von Äußerlichkeiten abhängig macht. Und damit komme ich zum Kernpunkt des Problems. Die Liebe zum Roboter erwächst bei Claire Belmont allein aus der reinen Bestätigung ihres Egos. Tony ist jemand, dem es gelingt, sich bei einem Menschen einzuschmeicheln. Er tut dies deshalb, weil das Programm es von ihm verlangt. Aber Claire sitzt dieser Schmeichelei auf und

besitzt nicht den Intellekt oder den Mut, diese als das zu durchschauen, was sie ist: ein reines Computerprogramm. Gerade weil Claire Belmont unter einem Minderwertigkeitskomplex leidet, tut der Zuspruch des Androiden ihr gut. Und nicht nur das. Claire ist ein einsamer Mensch. Dass ihr Ehemann aus beruflichen Gründen drei Wochen abwesend ist, ist sicher nicht das erste Mal der Fall. Eine einsame, im Grunde verlassene Ehefrau dürfte sich in fast jeden verlieben, der sich Zeit für sie nimmt. Objektiv gesehen aber hat diese Begegnung der Frau nur geschadet, denn die künftige Abwesenheit des Roboters wird sie unglücklich machen, und, was noch schlimmer ins Gewicht fällt, das eigentliche Problem, weshalb sie unter einem Minderwertigkeitskomplex leidet und was man dagegen tun könnte, bleibt ungelöst. Zur Liebe gehört auch die Fähigkeit zur kritischen Distanz sich selbst und dem Geliebten gegenüber, die aber in dieser Geschichte nicht gegeben ist. Diese kritische Distanz entfällt auch deshalb, weil diese Frau unter Einsamkeit leidet und sich an den nächstbesten klammert, der des Weges gelaufen kommt. Damit aber wird Claire in doppelter Hinsicht betrogen. Zunächst einmal wird sie als Mensch für ein Experiment missbraucht, dem sie nicht einfach zugestimmt hat, sondern zu dem sie von außen gedrängt wurde. Weiter wird ihr nach drei Wochen der Androide aber wieder entzogen. Dass Claire das bloße Objekt des Experiments ist, wird in dem abschließenden Gespräch zwischen Dr. Calvin und Larry Belmont klar. Die beiden zeigen auch nicht die leiseste Spur von Empathie für Claire, denn an dem auswertenden Gespräch wird diese gar nicht erst beteiligt, als wäre sie ein Mensch, der zu reden nicht berechtigt ist. Liebe zu einem Automaten scheint wohl möglich, ist aber im prüden Universum nicht vorgesehen, das Asimov beschreibt.

Und damit kommen wir zur nächsten Frage. Können wir so etwas wollen? Können oder sollen wir Roboter wollen, die uns mit ihrem Verhalten stets in unserem Ego bestätigen und nicht einen Funken Kritik üben? Ich halte es aus ethischen Gründen für falsch, solche Programme in die Welt zu setzen. Der Mensch braucht, um überhaupt reifen zu können, eine oder auch mehrere kritische Instanzen, die ihm sagen müssen, wann er falsch handelt. Und zur Reife gehört die Fähigkeit, mit dieser Kritik konstruktiv umzugehen statt sie beiseite zu schieben. Ein Roboter oder auch ein Mensch, gleichviel, der mich in allem, was ich denke, sage, tue, immer nur bestätigt, ist keine Hilfe, sondern vielmehr ein Hindernis, dem man aus dem Wege gehen sollte. Leider aber sind Programme, die ein Lob für minderwertige Leistungen aussprechen, mittlerweile überall zu haben. Asimovs Kurzgeschichte hat damit Weitblick bewiesen, was die gesellschaftliche Fortentwicklung diesbezüglich angeht.[475]

[475] Natürlich könnten auch andere gesellschaftliche Probleme angeschnitten werden. So ist es selbstverständlich noch lange nicht ausgemacht, dass Dienstmädchen und Putzfrauen einen neuen Job bekommen, wie es Tony so großspurig angekündigt hat. Aber diesem Problem ist Asimov in seiner Geschichte nicht weiter nachgegangen.

5.4. Stanisław Lem, Der Unbesiegbare (II)

Ein weiteres ethisches Problem, das die Roboterethik betrifft, sind die besprochenen Autonomen Waffensysteme. In diesem Zusammenhang stellt Stanisław Lem in seinem Roman *Der Unbesiegbare*, dessen Inhalt wir im Kapitel zur Erkenntnistheorie bereits dargelegt haben,[476] die Frage, ob der Krieg, den die Menschen gegen die Metallinsekten führen, ethisch gerechtfertigt werden kann. Bei diesen Wesen handelt es sich nicht um Roboter, sondern um miniaturisierte Cyborgs. Dennoch ist dieser Roman für das thematische Feld der Autonomen Waffensysteme relevant, weil diese Metallinsekten quasi wie Roboter agieren, die alles Leben töten, das ihnen begegnet.

Diese außerirdischen Wesen scheinen zwar irgendwie geistbegabt zu sein, aber genau dieses „irgendwie" stellt uns vor Probleme, weil eine Kommunikation mit diesen Wesen scheitert. Wir wissen also nicht, ob die andere Seite zur Kommunikation nicht fähig oder nicht willens ist, oder ob das Scheitern darauf beruht, dass die Kommunikationsversuche sich nicht aufeinander abstimmen lassen, weil verschiedene Wellenlängen verwendet werden. Wir sehen, dass die andere Seite tötet, wenn man ihr zu nahe kommt. Aber das liegt gar nicht in ihrer Absicht. Wie soll man Wesen ethisch behandeln, die gar nicht bemerken, dass sie durch ihr bloßes Tun andere Wesen unwissentlich töten, ja nicht einmal merken, dass sie überhaupt töten? Darf man gegen sie einen Krieg führen? Der Roman ist so geschrieben, dass die Menschen der Erde als Opfer dieser Metallinsekten erscheinen und dieser Krieg deshalb als ein Verteidigungskrieg anmutet. Aber könnte es nicht auch umgekehrt sein? Aus Sicht der Metallinsekten sind die Menschen der Erde einfach auf diesem Planeten gelandet, und niemand hat sie eingeladen. Sie betreten den Planeten, erforschen ihn, entdecken fremde Lebensformen. Es könnte also auch sein, dass die Metallinsekten dieses Forschungsvorhaben als einen imperialistischen Zugriff auf ihr Territorium werten und sich daher nur wehren. Das wäre zwar eine Interpretation, die anthropozentrisch ist, andererseits ist sie nicht auszuschließen.

Als die Menschen merken, dass die magnetische Strahlung, die von den Metallinsekten ausgeht, für den Tod vieler Männer verantwortlich ist, diese Wesen also nichts dafür können, ist es bereits zu spät, weil der Krieg schon in vollem Gange ist. Der Roman zeigt, dass eine Kommunikation mit Worten in diesem Fall nicht funktioniert. Doch dann kommt es ganz am Ende des Romans zu einer mystischen Begegnung zwischen dem Ersten Offizier und den Metallinsekten, die den Menschen umtanzen. Hier zeigt sich, dass diese fremden Wesen doch mit uns kommunizieren, auf der Ebene des Bildes nämlich. Rohan, der Erste Offizier, ist von zwei Wolken der Insekten umgeben. „Und abermals vergingen Sekunden, bevor er darin, das eigene, in dem leeren Raum zwischen den seitlichen Lappen der beiden Wolken schwebende Spiegelbild erkannte." (220) War der Krieg also doch nur ein Missverständnis? Auch Lems Roman zeigt, dass Missverständnisse in der Begegnung mit Fremden dazu führen können, etwas Neues zu lernen. Diese mystische Begegnung beweist, dass die fremden Metallwesen doch geistbegabt sind. Sie

[476] Zum Inhalt vgl. o. S. 34-37.

formen mit ihren Körpern ein Luftloch, das die Umrisse eines Menschen zeigt. Lem hat es bedauerlicherweise unterlassen, die Menschen ihrerseits eine Form bilden zu lassen, die die Umrisse eines Metallinsekts aufweist.

Könnte man diesen Schwarm als „Künstliche Intelligenz" bezeichnen? Um was für eine Seinsform handelt es sich? Wie koordiniert er sich? Wie wird der Schwarm gesteuert, oder anders gefragt: Wie finden die Metallplättchen zueinander? Laut Benjamin Bühler ließen sich der zukünftige Status oder das zukünftige Verhalten des Schwarms nicht voraussagen. Die Y-förmigen Elemente, aus denen der Schwarm besteht, hätten ein Elementarprinzip des Lebens übernommen, sie hätten Pseudozellen gebildet, die austauschbar seien.[477] Lems Roman, so Bühler, nehme eine Theorie des Drohnenkrieges vorweg. Da bei einem Drohnenkrieg eigene Soldaten und die Bevölkerung nicht gefährdet seien, scheine eine kritische Haltung gegenüber Kriegen nahezu ausgeschaltet zu sein.[478] Lem untersuche mit Hilfe seines Romans, „wie miniaturisierte tote Soldaten die Kriegsführung ändern, den Menschen neue Kampfbedingungen diktieren und daher neue Taktiken und Strategien der ‚totalen Menschenlosigkeit' generieren. So heben die aus der ‚verkehrten Evolution' hervorgegangenen neuen Mikroarmeen die Unterscheidung ‚Feind und Landsmann' sowie überhaupt von Krieg und Frieden auf. Politische Institutionen geben ihre Handlungsmacht zuerst an Experten und Programmierer ab, bis schließlich die Computersysteme alleine politische Entscheidungen treffen."[479] Die technische Evolution beginne, sich selbst zu regulieren, bringe eigenständige Objekte hervor und habe den Menschen als Akteur bereits ersetzt.[480] Lems Roman sei nicht nur eine Parabel auf die Frage, wie wir fremdes Leben als Leben erkennen könnten, wenn es dem unsrigen völlig unähnlich sei, sondern auch eine Theorie über künftige Kriegsführung.

> „Dazu gehören unter anderem bekannte Probleme der Waffen-, Medizin- und Steuerungstechnik, die sich im Zuge weiterer Forschung verschärft haben. Denn durch fortgeführte Miniaturisierung, Automatisierung, Vernetzung und Wirkmächtigkeit technischer Systeme entstehen mächtigere, undurchschaubarere und oft nicht mehr wahrnehmbare Gebilde, denen zunehmend ehemals menschliche Entscheidungen und Kontrollmöglichkeiten übertragen werden."[481]

Die in jüngster Zeit entwickelte Roboterethik, wie sie etwa Catrin Misselhorn oder Janina Loh präsentiert haben, greift hier nicht, weil auf dem fremden Planeten niemand existiert, der die Verantwortung für die Metallinsekten übernehmen könnte. Letztlich zeigt sich, dass die Fremden doch ein Bewusstsein haben; es wird ein Kontakt auf symbolischer Ebene hergestellt. Wenn es den Menschen der Erde gelungen ist, dem Töten als Reflex zu entgehen, ist es im Prinzip zwar möglich, die

[477] Vgl. Bühler, „Schwärme" als politische Akteure, 137-139.
[478] Vgl. Bühler, „Schwärme" als politische Akteure, 140, mit Verweis auf Grégoire Chamayou, Ferngesteuerte Gewalt. Eine Theorie der Drohne, Wien 2014.
[479] Bühler, „Schwärme" als politische Akteure, 141.
[480] Vgl. Bühler, „Schwärme" als politische Akteure, 141.
[481] Schummer, Nanotechnologie, 110.

Fremden darauf hinzuweisen, dass der Krieg ein unausweichliches Missverständnis war und man sich jetzt zu schützen weiß. Aber das Töten aus Reflex bleibt bestehen und könnte gegen unbeteiligte Dritte, die später auf diesen Planeten kommen, wieder ausgelöst werden. Gegen Reflexe kann man auf der Ebene der Ethik nichts ausrichten.

5.5. Echte Menschen (Äkta Människor)

Produziert man künstliche Wesen, die schließlich die psychischen Qualitäten des Menschen besitzen, wird es schwierig, sie einfach wie eine Maschine anzusehen. Dürfen solche Wesen dann überhaupt noch der Willkür des Menschen unterworfen werden?[482] Könnte ein Roboter moralisch oder intellektuell besser sein als der Mensch?[483] Wie sähe dann die Verständigung zwischen Menschen und Robotern aus? Dürfte ein Roboter dann auch Präsident, Regierungschef, Minister oder Parlamentarier werden? Oder Vorstandsvorsitzender eines Konzerns? Würden sich die Menschen selbst überflüssig machen? Ein ganz anders gelagertes Problem ergebe sich, wenn man Androiden herstellen könnte, die sich durch nichts mehr von realen Menschen unterscheiden. Wenn ich nicht mehr weiß, ob die Person, die mir gegenübersteht, die mit mir am Tisch sitzt und Kaffee trinkt, ein Mensch oder ein Roboter ist, wie soll ich mich dann verhalten? Würde die Gesellschaft dadurch verunsichert? Und falls nicht: Welche Haltung soll man überhaupt zu einem Roboter einnehmen?[484] Könnte er ein Freund, ein Liebhaber, ein Berufskollege sein? Es wird schwierig, wenn wir wissen, dass er nicht emotional sein kann und deshalb nicht wirklich an unserem Leben teilnimmt.

All diesen Fragen ist in jüngster Zeit die schwedische Fernsehserie *Echte Menschen (Äkta Människor)* aus dem Jahre 2012 nachgegangen, in der ethische Probleme, die sich aus der Existenz von Robotern ergeben, in ihrer gesellschaftlichen Relevanz präsentiert werden.

> „In der Serie wird eine Welt geschildert, die außer von Menschen von androiden Robotern bevölkert ist, deren Daseinszweck darin besteht, verschiedene Dienstleistungen zu erbringen. Sie werden als Hubots bezeichnet (ein aus den englischen Wörtern *human* und *robot* erzeugtes Kunstwort). Ein großer Vorteil des Serienformats besteht darin, einzelnen Fragen mehr Raum geben und mehrere Themenstränge parallel über längere Zeiträume verfolgen zu können. An dieser Serie ist besonders positiv, dass sie nicht in erster Linie den wohligen Schauer anstrebt oder Ängste mobilisieren will, sondern eine differenzierte Auseinandersetzung mit Licht- und Schattenseiten bietet.“[485]

In einer Gesellschaft, die in Schweden lokalisiert ist, sollen in einer nicht näher bezeichneten Zukunft Roboter in Menschengestalt (auch Hubots oder Androiden genannt) das Leben erleichtern. Es geht unter anderem um „die Veränderungen der

[482] Vgl. Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 80f.
[483] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 74.
[484] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 62.
[485] Misselhorn, Maschinenethik, 215.

Arbeitswelt durch die Roboter, ihre Auswirkungen auf Sex, Liebe und Familie und vor allem die Frage, ob Roboter moralische Ansprüche gegenüber Menschen haben und diesen womöglich sogar rechtlich gleichgestellt werden müssen.“[486] Diese Hubots sind in Form, Größe und Gestalt so produziert, dass sie von Menschen kaum noch zu unterscheiden sind. Sie sind auf bestimmte Berufe oder Fertigkeiten so programmiert, dass bereits viele Menschen wie etwa Briefträger, Gabelstapelfahrer oder Altenpfleger arbeitslos geworden sind. Oftmals helfen die Androiden auch einfach nur in Haushalten aus. Sie waschen, bügeln, putzen, saugen oder werden in den Supermarkt geschickt. Da die Robotforscher unaufhörlich an immer besseren Produkten arbeiten, entstehen Roboterhierarchien, -klassen und -serien. Aber die Gesellschaft ist in Bezug auf die Roboter gespalten. Denn es gibt viele Menschen, die sich von den Robotern um ihren Arbeitsplatz betrogen sehen oder die zusehen müssen, wie die Roboter sogar ihre Beziehungen zerstören. Die Gesellschaft ist gespalten in jene, die die neuen Roboter begrüßen und jene, die sie ablehnen. Einige behandeln die Androiden wie Menschen, und andere nicht. Es gibt Hotels, die keine Roboter als Gäste wollen oder Diskotheken, die Roboter nicht einlassen, was die Robotfreunde als Diskriminierung empfinden. Und es existiert Roboterprostitution. Die politische Partei Äkta Människor (Echte Menschen) fordert aufgrund dieser Entwicklungen sogar eine Gesellschaft ohne Roboter.

Dem Robotforscher David Eischer ist es jedoch gelungen, Androiden herzustellen, die „frei“ sind. Diese Entwicklung wurde jedoch verboten, weshalb diese Hubots als illegal gelten. Aber sie stehen an der Schwelle zum Menschsein. Sie werden von einem Cyborg namens Leo angeführt, der der einzige Sohn Eischers ist. In seiner Kindheit wurde Leo zum Cyborg gemacht, weil er nach einem Unfall sonst gestorben wäre. Zu dieser Gruppe um Leo Eischer zählen folgende „freie“ Hubots, die als eigenständige Personen agieren: Niska, Mimi, Flash, Gordon, Fred, Marilyn und Max. Erst im Laufe der Zeit stellt sich heraus, dass auch die Polizistin Bea, die sich als Agentin der freien Hubots unter die Menschen gemischt hat, zu Eischers Androidentruppe zählt. Weil diese Gruppe als gefährlich eingestuft wird, wird sie von der Polizei verfolgt. Diese Hubots wollen als richtige Menschen anerkannt werden, etwas, wovon die legalen Androiden noch nicht einmal träumen, weil sie aufgrund ihres Programms dazu nicht in der Lage sind. Aber die Intelligenz und der Wille dieser freien Hubots machen sie umso gefährlicher, denn sie können handeln wie richtige Menschen und deshalb auch lügen und töten, Fähigkeiten, die den gewöhnlichen Hubots abgehen. Darüber hinaus sehen sie den echten Menschen noch ähnlicher als die üblichen Haushalts- und Industrieroboter, denen man ihre Künstlichkeit noch ein wenig ansieht.

Im Laufe der Serie wird die Gruppe nach und nach auseinandergerissen. Jeder hat seine individualistischen Eigenschaften derart stark ausgeprägt, dass ein harmonisches Zusammenleben nicht möglich ist. Während Niska und Bea von der Weltherrschaft der Hubots träumen, einander aber als Konkurrentinnen ansehen,

[486] Misselhorn, Maschinenethik, 216.

will Fred mit friedlichen Mitteln versuchen, die Menschen von der Gutmütigkeit der Hubots zu überzeugen. Gordon entwickelt religiöse Gefühle und Flash will ohnehin lieber unter Menschen als unter Hubots leben. Max, der Leo gehorcht, und Marilyn dagegen scheinen keine eigene Meinung zu entwickeln. Im Laufe der Serie erfährt man nicht nur, dass Leo der Sohn David Eischers ist, sondern auch, dass Bea Davids Frau, Niska und Fred seine wissenschaftlichen Assistenten und Mimi Leos Erzieherin gewesen sind. In welcher Beziehung David zu den Geschwistern Flash und Gordon sowie zu Marilyn und Max steht, bleibt bis zuletzt unklar. Bereits zu Beginn der Serie trennen sich die Wege der beiden Anführer Leo und Niska, weil Mimi von Fremden entführt wird und Leo sich allein mit Max auf die Suche nach Mimi begibt.

In *Äkta Människor* werden vier bis fünf verschiedene Szenarien beschrieben, die auf lockere Weise miteinander verbunden sind.

Die Familie Engman besteht aus dem Vater Hans, der Mutter Inger, den drei Kindern Tobbe, Matilda und Sofie sowie dem Großvater Lennart. Während Lennarts Hubot Odi gerade kaputtgegangen ist, erweist sich sein Nachfolger, der Pflegehubot Vera, als Haustyrann, der mit seinen Vorgaben zu einem gesunden Lebenswandel Lennarts Lebensfreude beeinträchtigt. Darüber hinaus hat die Familie Engman sich noch einen zweiten Hubot gekauft, Anita, nicht wissend, dass es sich ursprünglich um die freie Androidin Mimi handelt, die zur Gruppe um Leo Eischer gehört, und in die Tobbe sich nach und nach verliebt.

In einem anderen Szenario gibt es den Schwarzmarkthändler Silas, der illegal entsorgte, unbrauchbar gewordene Hubots einsammelt, erneuert, umprogrammiert und dann schwarz an einen Hubotmarkt weiterverkauft.

Ein drittes Szenario präsentiert eine Frau namens Terese, die ihren Mann Roger verlässt, weil der Umgang und der Sex mit dem Hubot Rick sich einfacher gestalten als mit ihrem Ehemann. Roger dagegen, der die Hubots hasst, weil sie mit ihm um seinen Arbeitsplatz konkurrieren, gründet mit dem arbeitslosen Briefträger Malte und der Polizistin Bea einen Geheimbund zur Bekämpfung der Hubots. Im Laufe der Zeit verliebt sich Roger in Bea, nicht ahnend, dass sie ein freier Hubot der Leo-Eischer-Gruppe ist. Dabei evoziert Bea die Liebe bei Roger in der Absicht, ihre Hubotfreunde in seiner Wohnung unterzubringen. Als Bea ihm eröffnet, ein Hubot zu sein, hält er trotzdem an seiner Liebe fest.

In der Familie Engman ist der Großvater Lennart inzwischen verstorben. Da es möglich ist, von sich selbst eine digitale Hubotkopie anfertigen zu lassen, hat Lennart vor seinem Tode eben dies verfügt. Ein solcher digitaler Hubot wird wenige Wochen nach Lennarts Tod der Familie Engman nach Hause geschickt. Doch „Lennart“ funktioniert nicht wie geplant. Während er seinen Schwiegersohn Hans nicht „wiedererkennt“ und in barschem Ton mit ihm redet, ist er zwar sehr liebevoll zu seiner Tochter, geht ihr aber mit seinen ständigen Liebesbeteuerungen irgendwann auf die Nerven, denn sein Vokabular ist offenbar sehr begrenzt.

Flash, die auch zur Gruppe um Leo Eischer gehört, versucht, im Gegensatz zu Niska und Bea, ein Leben unter den Menschen zu führen, statt gegen sie. Sie hei-

ratet einen Menschen und will ein Kind adoptieren. Ein Gerichtsprozess soll den Status der freien Hubots wie Bea, Mimi oder Flash, die sich unter den Menschen Florentine nennt, klären. Inger arbeitet als Rechtsanwältin für Florentine. Nachdem Mimi als Zeugin ausgesagt hat, wird festgestellt, dass Florentine (und auch Mimi) zwar der Status eines vollwertigen Menschen anzuerkennen ist, dass ihr aber das Sorgerecht für das Kind nicht zusteht, weil dieses nicht das leibliche Kind ihres Ehemanns ist.

Der Hubotmarktbesitzer Jonas gründet zusammen mit dem Schwarzmarkthändler Silas das Hub-Battle-Land, in dem Menschen mit Hubots auf einem abgezäunten Areal unter freiem Himmel Krieg spielen können. Die Menschen erhalten Uniform und Paintballgewehre. Doch dieses fast harmlose Spiel erweist sich als lebensgefährlich, weil der Hubot Rick, der früher einmal Terese gehörte, sich inzwischen „selbständig“ gemacht hat und „durchdreht“. Er besitzt eine echte Waffe, sieht die Menschen als Feinde an und will diese bekämpfen.

Last but not least gibt es einen Geheimdienst, der die „freien“ Hubots jagt, weil diese als gefährlich gelten, denn schon einige Menschen sind von Niska ermordet worden. Dem Geheimdienst gelingt es, Leo Eischer aufzuspüren. Leo wird gefoltert, um das Geheimnis der freien Hubots zu erpressen. Aber ihm gelingt die Flucht. Kurz danach wird er von Bea erschossen, weil er zuviel über den Geheimcode der „freien“ Hubots weiß.

Für uns als Philosophen stellen sich nun nach Kenntnisnahme von *Äkta Människor* einige wichtige Fragen. Erstens: Ist der Hubot Mensch oder Maschine? Zweitens: Wenn er ein Mensch ist und über eine Menschenwürde verfügt, welche Bürgerrechte kann er dann haben? Drittens: Welche ökonomischen Probleme ergeben sich aus der Einstellung von Robotern und der Entlassung von echten Menschen aus ihren Berufen und Jobs? Viertens: Wie wirkt sich die Spaltung der Gesellschaft in Freunde und Gegner der Roboter aus? Fünftens: Kann der Mensch zum reinen Befehlsempfänger von Robotern herabgewürdigt werden? Sechstens: Wie sind Liebesbeziehungen zwischen Mensch und Robotern zu bewerten? Und schließlich siebtens: Wie ist die Möglichkeit des Menschen, von sich selbst einen digitalen Klon herzustellen zu lassen, der nach seinem Tod in Erscheinung tritt, zu bewerten?

Zur ersten Frage: Mensch oder Maschine?

Wie also ist der Roboter zu betrachten: als Mensch oder als Sache? Bedroht er vielleicht gar unsere Menschenwürde? Die Fernsehserie macht hier den Unterschied zwischen den von David Eischer hergestellten „freien“ Hubots, die einen eigenen Willen und ein eigenes Lebensinteresse entwickeln, und jenen Hubots, die zwar auch menschenähnlich aussehen, aber ansonsten lediglich hörige Befehlsempfänger sind, die nach den Gesetzen Asimovs funktionieren und als reine Arbeitssklaven dienen. Aber die Frage, ob die Roboter als Mensch oder als Sache zu betrachten sind, stellt sich für beide Robot-„Gattungen“. In einer Diskussion mit ihrem Ehemann Hans vertritt die Rechtsanwältin Inger Engman den Standpunkt, ihr Hubot Mimi/Anita sei ein lebendiges Wesen, worauf Hans antwortet: „Sie ist

eine Maschine.“ Zunächst einmal ist Hans in dieser Frage vollauf recht zu geben. Die Frage ist aber, wie wir mit dieser Maschine umgehen sollen. Denn diese gibt vor, ein Mensch zu sein. Und dieses Vorgeben, dieses So-tun-als-ob, ist nicht als Lüge zu bewerten. Es ist also nicht damit getan, den Hubot einfach als Maschine zu betrachten und dann einen Punkt zu setzen. Wir haben die Verpflichtung, auszudiskutieren, was wäre, wenn solche lebensähnlichen Maschinen in die Welt gesetzt würden, damit wir hinterher nicht vor vollendete Tatsachen gestellt werden und niemand sagen kann, wir hätten von nichts gewusst. Denn diese Maschine sieht aus wie wir, sie imitiert uns und handelt fast wie ein Mensch. Das bedeutet, dass wir dieser Maschine als Phänomen, das sie ist, gerecht werden müssen. Wir müssen sie so behandeln, als wäre sie ein Mensch, obwohl wir wissen, dass sie eine Maschine ist. Das ist eine Haltung, die uns viel abverlangt, nämlich die Aufgabe des Standpunktes, nur ein biologischer Mensch sei eine Person. Immer wieder gibt es in der Fernsehserie Menschen, die uns beweisen, dass die Hubots Maschinen sind. Sowohl ein Verkäufer im Hubotmarkt als auch Ingers Kollege Hennes schlagen den Robotern ins Gesicht, und diese wehren sich nicht. Das ist zwar ein Indiz dafür, dass Roboter keine Menschen sind, da sie nicht angemessen auf diese Demütigung reagieren. Und wir können fragen, ob sie überhaupt Demütigung empfinden können. Aber das bedeutet eben noch lange nicht, dass wir mit ihnen tun dürfen, was wir wollen.

2016 erklärte das Europäische Parlament, „Robotern solle ab einer gewissen Komplexität ein besonderer rechtlicher Status zugebilligt werden.“[487] Je autonomer Roboter handeln können, umso größer werden die Bereiche, in denen sie mitwirken (z.B. Altenpflege, Rettungseinsätze, Operationen), und umso wahrscheinlicher werden Fehler und damit Rechtsansprüche Geschädigter. Wer ist schuld, wenn ein Schaden entstanden ist? Maschinen sind nicht schuldfähig. Wer ist dann verantwortlich im Sinne der Schuldhaftung?[488] Wenn viele Menschen beteiligt sind, wird es im Einzelfall schwierig, denjenigen zu finden, der für eine Schadenswirkung verantwortlich ist. „Wenn es immer schwieriger möglich ist, festzustellen, wer schuld ist, stellt sich die Frage, wie man verhindert, dass Geschädigte auf ihrem Schaden sitzen bleiben.“[489] Hinter der Idee der Einführung einer „elektronischen Person“ durch das Europäische Parlament steht die Idee, „dass Maschinen ab einer gewissen Komplexität nur mit einer gut ausgestatteten Versicherung verkauft und betrieben werden dürfen.“[490] Können Maschinen gut oder böse sein? Das ist kaum vorstellbar, wenn man ihnen Gefühle und Bewusstsein abspricht. Wenn ein Roboter einen Menschen gezielt tötet, handelt er nicht aus eigenem Antrieb, sondern gibt die Bewertung einer Situation ab.[491]

[487] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 139.
[488] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 139f.
[489] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 140.
[490] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 141.
[491] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 142.

Wir dürfen nicht vergessen, dass die Fernsehserie *Äkta Männikskor* zwar eine Unterscheidung macht zwischen den sogenannten freien Hubots und jenen, die als bloße Haushalts-, Industrie- oder Sexroboter arbeiten, die unfrei sind. Aber diese Einteilung ist eine Illusion. Angeblich soll David Eischer seinen freien Hubots mit Hilfe eines Codes die Freiheit mit auf den Weg gegeben habe. David Eischer sagt auch, eine solche Programmierung müsse sukzessive erfolgen, weil sonst die Angst der Hubots zu groß sei.[492] Aber an keiner Stelle der Serie wird deutlich, *auf welche Weise* es Eischer gelungen ist, den Hubots die Freiheit wirklich zu geben. Der Mensch ist frei von Geburt an, auch dann, wenn er in Ketten läge. Entweder man ist von Anfang an ein freier Hubot, der wie ein Menschen denken, reden und handeln kann, oder man ist ein bloßer Befehlsempfänger wie die anderen Hubots. Freiheit ist etwas Metaphysisches, weshalb es von ihr keinen Code geben kann.

Noch einmal: Alles am Roboter ist Programm oder Hardware. Ein Roboter, der so aussieht, so handelt, so spricht wie ein Mensch, ist trotzdem kein Mensch, sondern eine Maschine. Aber wir müssen uns von dem Phänomen affizieren lassen. Und so gesehen ist es keinesfalls gleichgültig, wie wir den Roboter behandeln. „Ein Wesen, das psychisch dem Menschen ebenbürtig ist, ist im ethischen Sinne ein Mensch.“[493] Ontologisch gesehen ist der Roboter kein Mensch, aber ethisch gesehen ist er unser eigener Anderer. Wir haben damit die Verpflichtung, ihm mit Respekt zu begegnen, immer unter der Voraussetzung, dass er uns keinen Schaden zufügt.

Erkennen wir den Roboter als Menschen an, so kommt ihm auch die Menschenwürde zu. Wird damit aber der eigenen Menschenwürde Abbruch getan? Wir kennen diese Diskussion bereits aus der Frage um die Mehrheit der Welten. Es wurde schon in der Frühen Neuzeit diskutiert, ob wir oder die anderen (die möglichen Außerirdischen) die Krone der Schöpfung seien. Und auch hier stellt sich die Frage, ob unsere Stellung als „Krone der Schöpfung“ – was ja nichts anders heißt als geistbegabt zu sein – durch die Roboter in Frage steht, obwohl sie unsere Schöpfung sind. Immer wieder wiederholen die „freien“ Hubots den Satz: „Ich bin Davids Schöpfung.“ Fällt uns ein Zacken aus dieser Krone, wenn wir den Robotern Menschenwürde zusprechen? Wenn wir Außerirdische als Menschen anerkennen, so erkennen wir ihre Menschenwürde auch dann an, wenn sie nicht wie Menschen aussehen, weil wir an ihren Handlungen und Artefakten erkennen, dass sie geistbegabt sind. Und diese Geistbegabung genügt uns als Argument. Aber beim Roboter sind die Geistbegabung, das menschliche Aussehen, die Verantwortung fürs eigene Handeln oder der freie Wille nur simuliert. Eine programmierte Freiheit kann es nicht geben. Dagegen kann die Anerkennung der Menschenwürde durch uns nicht simuliert werden. Haben wir aber Roboter in die Welt gesetzt, von denen wir *wollen*, dass sie die *Qualitäten* von Menschen besitzen, dann sind wir dazu angehalten, auch den letzten Schritt zu tun und müssen ihnen die Menschenwürde voll und ganz verleihen. Mit Baudrillard gesprochen haben wir uns selbst in die Welt der

[492] Vgl. Adam / Knifka, Beyond the Uncanny Valley, 347.
[493] Lem, Roboter in der Science Fiction, 179.

Simulation begeben bzw. sie selbst geschaffen. Die Anerkennung der Menschenwürde des menschenähnlichen Roboters bei gleichzeitigem Wissen davon, dass er kein Mensch ist, ist eine Konsequenz aus der Schaffung von Simulationen. Wenn wir uns durch die Simulationen eine Welt des Als-ob schaffen, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir so handeln *müssen*, als ob die Roboter Menschen wären. Catrin Misselhorn schreibt: „Am Ende ist es egal, ob die Hubots nun Bewusstsein und echte Gefühle haben oder ob es nur so wirkt. Wir müssen sie moralisch so behandeln, als ob sie darüber verfügten."[494] Nun könnte man sagen, dass Menschenwürde etwas ist, das nicht verliehen werden kann. Jedem Menschen kommt sie nämlich qua Geburt zu. Aber dieser Gedanke ließe sich parallelisieren. Dann käme dem Roboter die Menschenwürde qua Konstruktion zu. Der Mensch ist für den Roboter verantwortlich wie für ein Kind, das er in die Welt setzt. Damit hat man aber wieder ein neues Problem geschaffen. Denn nun ist die Frage: Wer oder was ist ein Roboter? Zu Beginn der Fernsehserie wehrt sich Inger Engman entschieden, einen Hubot als Haushaltshilfe in die Familie aufzunehmen. Hans ironisiert diese Ablehnung mit dem Satz: „Wenn es nach dir ginge, hätten wir nicht einmal eine Espressomaschine." Aber in dieser Ironie liegt des Pudels Kern, nämlich die Frage, wo die Imitation des Menschen anfängt. An welchem Punkt ist eine Maschine dergestalt ein Roboter, dass man sie für einen Hubot hält, der das zu tun vorgibt, was ansonsten ein Mensch tut, und nicht nur eine bloße Espressomaschine? Haben wir den Robotern einmal die Menschenwürde verliehen, ist die nächste Frage, *welchen* Maschinen sie verliehen ist. Letztlich wird es sich nicht umgehen lassen, an irgendeinem Punkt eine willkürliche Grenze zu bloßen Apparaten zu ziehen, was sicher erneute Diskussionen nach sich ziehen wird.

Und noch etwas darf nicht außer acht gelassen werden. Die Tatsache, dass es in der Fernsehserie zur Vergewaltigung eines weiblichen Hubots kommt, ruft geradezu nach der Menschenwürde für Hubots. Denn die Vergewaltiger sind ganz offensichtlich der Ansicht, dass sie die Roboter ungestraft als Sexualobjekte missbrauchen können. Aber es ist eben nur ein kleiner Schritt von der Vergewaltigung eines ahnungslosen Roboters bis zu der eines echten Menschen. Der Täter aber weiß oder merkt durch das Gespräch, dass der oder die Andere ein Hubot ist. Zu berücksichtigen bleibt auch, dass Roboter keine Subjekte sind, also mit unseren moralischen Gesetzen nicht wirklich etwas anfangen können. Und selbst dann, wenn sie es könnten, so kann man die Moral nicht in feste Regeln gießen. Wir selbst haben stets mehr oder weniger Gewissen, Gerechtigkeitssinn, Mitleid oder Empathie. In der Moral ist es schwer, einfach zwischen Ja oder Nein zu entscheiden.[495] Aber Roboter sind auf Eindeutigkeit angewiesen.

Zur zweiten Frage: Menschenrechte, Bürgerrechte

Ist den Robotern einmal die Menschenwürde gegeben, ist auch klar, dass ihnen die Menschenrechte zukommen, die von den Vereinten Nationen 1948 als Charta

[494] Misselhorn, Maschinenethik, 218.
[495] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 144.

verabschiedet wurden. Das bedeutet, dass die Partei Äkta Människor durch das Gerichtsurteil, Hubots seien als vollwertige Menschen anzuerkennen, am Ende ist. Denn laut Artikel 2 der Menschenrechtscharta dürfen sie nicht mehr diskriminiert werden. Genau damit hat diese Partei aber bislang gearbeitet und davon hat sie gelebt. Die Hubots haben nun u.a. Ansprüche auf die Anerkennung als Rechtsperson, auf Gleichheit vor dem Gesetz und auf Rechtsschutz (Artikel 6-8). Sie haben das Recht auf Eheschließung, Familiengründung und das Recht auf Eigentum (Artikel 16 und 17), auf Teilname an allgemeinen und gleichen Wahlen (Artikel 21). Es wäre überdies verboten, sie im eigenen Haushalt wie Sklaven zu halten, denn die Menschenrechtscharta verbietet die Sklaverei und den Sklavenhandel (Artikel 4).

Die Frage aber wäre dann auch, wozu wir menschlich wirkende Roboter brauchen, die alle diese Rechte bekommen, wenn sie ursprünglich doch nur dazu gedacht waren, uns die unbequeme Arbeit abzunehmen.

Können wir den Hubots alle diese Rechte wirklich gewähren? Das Recht auf Unversehrtheit, auf „Leben“ und „Freiheit“ wird ihnen nach Anerkennung der Menschenrechte niemand streitig machen können. Aber welchen Sinn hat das Recht auf die Teilnahme an allgemeinen Wahlen, da ein Roboter keine politische Meinung und keine Überzeugungen haben kann? Wie kann man ihm Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Artikel 18) zubilligen, wenn sie weder Gewissen noch Religion haben? Gerade für Hubots müsste also eine eigene Charta verabschiedet werden, in der ihre Rechte neu und anders verfasst wären. Aber noch ein weiteres Problem tritt hinzu.

Haben wir Menschen nämlich einmal den Hubots die Menschenrechte gegeben, ist nun die nächste Frage, inwiefern ihnen jetzt gewisse oder vielleicht auch alle Bürgerrechte zukommen. Wir fragen also: Sind Hubots geschäftsfähig? Können sie erben? Dürfen sie Kinder adoptieren? Oder sind sie eher selbst wie Kinder zu behandeln, auf die die Erwachsenen aufpassen müssen, die sie konstruiert haben? Und was machen wir in Abwägungssituationen, wenn etwa in einer Notsituation ein Schiff untergeht und nicht für alle Personen Platz im Rettungsboot ist? Dürfen wir den Robotern im Boot den Platz verweigern mit dem Hinweis darauf, er sei „nur“ ein Roboter? Gesetzt wird hier allerdings der Fall, dass wir Androiden immer noch von Menschen unterscheiden können. Oder wird der Roboter freiwillig und zum Wohle des Menschen auf seinen Platz verzichten?

Wer Rechte genießt, hat natürlich auch gewisse Pflichten (Artikel 29). Diese Pflichten können aber nur für Erwachsene gelten. Verleihen wir einem Hubot das Recht, ein Geschäft zu tätigen, geben wir ihm weiter das Recht auf eine Arbeit, angemessenen Lohn, auf Teilnahme am Gesellschaftsleben, alles Rechte, die durch die Menschenrechtscharta abgedeckt sind, dann hat auch er gewisse Pflichten. Ein Hubot darf also keine unrechtmäßigen Geschäfte eingehen. Als rechtsfähige Person darf er auch erben.

Die Frage, ob Roboter Kinder adoptieren dürfen, dürfte für viel Sprengstoff sorgen. Das Gericht hat entschieden, dass Flash/Florentine im vorliegenden Fall das Kind nicht adoptieren darf, weil der Ehemann, den sie beerbt, nicht der leibli-

che Vater des Kindes war. Aber angenommen, er wäre es gewesen, hätte das Gericht das Kind der Hubotfrau wohl zugesprochen. Bedacht werden sollte allerdings, dass auch dann, wenn wir die Menschenrechte den Hubots zusprechen, man ihnen erstens nicht alle Menschenrechte zuerkennen kann, und zweitens auch gewisse Bürgerrechte vorenthalten sollte. Und dazu gehört das Recht auf Adoption, das im übrigen nicht einmal alle Menschen genießen. Das Problem ist nämlich, dass Hubots keine Emotionen haben, sie können sie höchstens vortäuschen. Wenn ein erwachsener Mensch mit ihnen kommuniziert, dann „weiß" der Hubot nach seinem Programm, wie er zu reagieren hat. Er könnte, da er sein Programm kennt, auch emotional reagieren, was selbstverständlich heißt, dass er Emotionen nur vortäuscht. Aber hier findet ein mehr oder weniger rationaler Diskurs statt. Ein Erwachsener weiß, dass er einen Hubot vor sich hat, wenn er ihn in seinem Haushalt beschäftigt. Säuglinge, Babys und Kleinkinder aber wissen das nicht. Sie agieren zunächst nur mit Emotionen und reagieren auf die Emotionen anderer. Zu einem rationalen Diskurs sind sie nicht in der Lage. Und das könnte fatale Auswirkungen haben. Denn die Roboter können den emotionalen Bedürfnissen von Kindern nicht entsprechen. Das zeigt sich zum Beispiel in den Szenen, in denen Bea versucht, bei Roger Liebe zu evozieren. Sie versteht nicht, was das eigentlich ist. Aber wenn das so ist, dann weiß ein Hubot auch nicht, was Trauer, Freude, Enttäuschung, Glück oder Leidenschaft bedeuten. Und weil sie das nicht wissen, weil sie völlig emotionslos sind, können sie nicht angemessen auf die emotionalen Bedürfnisse eines Kindes eingehen. Zwar könnte man Androiden mit einem entsprechenden Programm ausrüsten, aber dieses Programm würde nicht verstehen, was bestimmte Äußerungen des Kindes bedeuten. Denn sie wissen nicht, was Bedeutung heißt. Wenn ein Kind schreit, könnte der Hubot damit reagieren, ihm ein Fläschchen zu geben. Was Hunger heißt, weiß der Hubot aber trotzdem nicht. Außerdem könnte ein Schrei auch etwas anderes bedeuten. Nun könnte man dem Hubot allerlei Reaktionsmöglichkeiten auf das Schreien von Kleinkindern einprogrammieren, und er könnte alles abarbeiten, was auf seinem Programmzettel steht und dann Erfolg haben, wenn das Kind Ruhe gibt. Aber genau das Herunterrasseln des Programms könnte ein Fehler sein, denn das Kind wird überladen mit den Tätigkeiten des Roboters und letztlich noch seine Bewegungen imitieren. Als Anita/Mimi der etwa elfjährigen Sofie Engman eine Geschichte vorliest, merkt sie nicht, dass Sophie einschläft und liest einfach weiter. Es ist die Kunst realer Mütter und Väter, nicht nur aus einem Buch vorzulesen, sondern zugleich und spontan das Kind und sein aktuelles Umfeld, die gesamte Situation, in der es sich gerade befindet, einzuschätzen. Dazu bedarf es einer gewissen Sensibilität, die dem Hubot abgeht. Dass die Hubots genau wie wir Menschen sind, und Flash/Florentine als ein Hubot dargestellt wird, der genauso über Emotionen verfügt wie wir Menschen, ist eine Illusion, der wir nicht aufsitzen dürfen. Wir müssen immer im Hinterkopf behalten, dass die Androiden nicht wirklich emotional sein können. Deshalb sind sie nur Zuschauer unseres Lebens. Erst wir machen sie zu Pseudohandelnden. Cat-

rin Misselhorn bemerkt dazu, dass Mimi als Person vom Gericht anerkannt werde, liege daran, dass sie „sich als Hirnupload eines echten Menschen erweist."[496] Auch Flash/Florentine erhalte den Status eines Menschen. „Dennoch verliert sie das Sorgerecht für das Adoptivkind, obwohl sie eine überaus zärtliche Mutter ist, weil die Adoption illegal war. Es ist dieser Moment des Scheiterns, in dem sie im vollen Sinn erkennt, wie es ist, ein Mensch zu sein."[497]

Zur dritten Frage: Ökonomische Probleme

Mit der Etablierung von Hubots entstehen ökonomische Probleme. Der Arbeitsmarkt verändert sich radikal, als immer mehr Hubots für Menschen eingestellt werden. Die Arbeitgeber haben dadurch eminente Vorteile, weil jetzt weniger bis keine Personalkosten mehr anfallen, aber die Menschen, die arbeitslos werden, werden auf Dauer frustriert, was zu sozialen Verwerfungen in der Gesellschaft führt.

Vor allem der Lagerarbeiter Roger erfährt hautnah, was es bedeutet, Hubots als Mitarbeiter akzeptieren zu müssen, die nicht nur effektiver arbeiten als er, sondern auch noch fehlerfrei. Jetzt sind es nicht mehr „die Ausländer", die „uns" die Arbeitsplätze wegnehmen, sondern die Roboter. Roboter nehmen nicht mehr nur ganz einfache Arbeiten wie etwa am Fließband an, sondern sie dienen vermehrt als Sekretärinnen, Pförtner, Altenpfleger, oder sogar als Berater im Arbeitsamt. Selbst Prostituierte werden arbeitslos, da in den entsprechenden Etablissements die (zumeist „weiblichen") Sexhubots darauf programmiert werden, den perversesten Wünschen ihrer Kunden zu entsprechen. Sogar Berufe, in denen besonders viel Phantasie und Kreativität gefragt ist, werden zunehmend von Robotern ausgeübt. Aber dann muss die Gesellschaft auch ernst damit machen, Arbeitslose nicht länger zu diskriminieren. Nicht länger sollten sie also Bewerbungen schreiben müssen auf Posten, die schon längst von Hubots eingenommen worden sind. Fast liest sich diese Fernsehserie wie eine Aufforderung zur Einführung des bedingungslosen Grundeinkommens.[498] Der gemäßigte Flügel der Partei Äkta Människor macht den Vorschlag, die Tätigkeit von Hubots nicht aufzuheben, sondern lediglich einzuschränken. Schon hier müsste die Frage diskutiert werden, bei welchen Arbeiten ein Hubot eingestellt werden soll, und bei welchen Arbeiten nicht. Die Frage wäre auch, wie man die Arbeitsqualität bewertet. Welche Arbeiten sind Menschen zumutbar, welche angemessen, und welche unverzichtbar? Sollen Hubots eingestellt werden, wenn die Arbeit für Menschen gerade bloß zumutbar ist? Was ist, wenn ein Mensch gerne als Putzfrau tätig ist, oder ein Mensch sich durch das Putzen etwas hinzuverdienen will? Soll hier künftig ein Hubot tätig werden oder

[496] Misselhorn, Maschinenethik, 221.
[497] Misselhorn, Maschinenethik, 221.
[498] Es gibt Theoretiker wie Eric Olin Wright, die sagen, wenn wir das bedingungslose Grundeinkommen hätten, dann würden gerade die heute schlecht bezahlten Jobs (wie etwa als Putzfrau, Altenpfleger, Postbote) viel besser bezahlt, weil man die Möglichkeit hätte, bestimmte Beschäftigungsangebote auszuschlagen. Damit würde der Lohn für unangenehme Arbeiten steigen. Vgl. Wright, Reale Utopien, 307f.

nicht? Welche Arbeit zumutbar ist und welche nicht, ist auch eine subjektive Einschätzung. Schwer zu automatisieren sind Berufe, in denen es auf Menschenkenntnis, Empathie oder Verhandlungsgeschick ankommt.[499] Heutzutage ist der Experte, der langfristig arbeitet, bis er ein Ergebnis vorweisen kann, nicht mehr gefragt. Stattdessen arbeitet man in Teams, die täglich ihre Ergebnisse präsentieren müssen, was dazu führt, dass die Arbeitsbelastung steigt und dass die Arbeiten kleinteilig statt umfassend erledigt werden.[500] Der arbeitende Mensch ist heute schon totaler Kontrolle unterworfen.

> „Assistenz- und Überwachungssysteme haben stets im Blick, ob jemand am Arbeitsplatz ist, ob er tut, was er tun soll, ob er einen Fehler macht. Im schlimmsten Fall geben die Systeme genau vor, welche Bewegung in welchem Takt auszuführen ist, kontrolliert die Datenbrille, die den Menschen unterstützen soll, sogar seine Blickrichtung und schlägt Alarm, wenn der Blick aus dem vorgegebenen Bereich herauswandert. Mitdenken und Eigeninitiative sind nicht mehr gefragt, der Mensch wird noch viel deutlicher zum Anhängsel der Maschine, als es in der ‚alten Industrie', etwa am Fließband, der Fall war."[501]

Einerseits wird stets betont, dass Eigeninitiative die Beschäftigten motiviert und den Unternehmen nützt, andererseits wird alles getan, die Bedingungen für eigenverantwortliches Handeln durch Assistenzsysteme, Kontrolle und Optimierung zu vernichten.[502] *Äkta Människor* diskutiert also eine gesellschaftliche Entwicklung, die bereits stattfindet. Anders gesagt: „Der Hubot erweist sich als Verkörperung all jener Ideale, denen auch der selbstoptimierte Mensch im Kontext der kapitalistischen Arbeitswelt entsprechen soll."[503]

Zur vierten Frage: Die Spaltung der Gesellschaft

Ein weiteres Problem besteht darin, dass die gesamte Gesellschaft gespalten ist in Anhänger und Gegner der Hubots. Der radikale Flügel der Partei Äkta Människor votiert für die Totalabschaffung der Roboter. Während die ganz besonderen Freunde der Roboter diese imitieren, wie etwa Matilda Engmans Freundin Betty und dabei ihren Spaß haben, sehen die erklärten Gegner der Hubots in den Androiden eine Gefahr, weil sie den Menschen nicht nur aus der Gesellschaft drängen, sondern sogar an den Rand des Daseins. Nicht mehr lange, so ihre Befürchtung, dann werden nicht mehr die Menschen die Roboter beherrschen, sondern umgekehrt. Vielleicht wird es bald sogar eine Regierung geben, die nur noch aus Hubots besteht. Welche Knute müsste der Mensch ertragen, wenn stets ein Roboter an seiner Seite steht, der nicht nur behaupten, sondern auch beweisen kann, dass er es besser macht? Diese schmerzhafte Erfahrung muss Roger machen. Die Spaltung der Gesellschaft wird besonders augenfällig, als auf einer „Hubotparty", auf der die

[499] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 200.
[500] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 204.
[501] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 204f.
[502] Vgl. Lenzen, Künstliche Intelligenz, 205.
[503] Misselhorn, Maschinenethik, 219.

Anhänger der Roboter mit ihren Hubots ihre Lebensfreude feiern wollen, eine kleine Gruppe Jugendlicher der Partei Äkta Människor auftaucht, um die Party zu zerschlagen. Mit Knüppeln schlagen sie auf die Hubots ein, während die Robotfreunde diese zu beschützen trachten. Schließlich muss die Polizei eingreifen. Der Zwist geht jedoch bis in die Familien hinein. So hat Terese den Hubot Rick in die Familie aufgenommen, der aber weder von ihrem Mann Roger noch von ihrem Sohn Kevin akzeptiert wird. Das geht so weit, dass sie sich von Roger trennt. Dafür aber läuft ihr bald auch der Sohn davon, der den Hubot ebenfalls nicht erträgt. Man erhält den Eindruck, dass es früher oder später auf einen Bürgerkrieg zwischen Hubotgegnern und -befürwortern hinauslaufen wird. Und in der Tat gibt es ja „freie" Hubots, die die Weltherrschaft der Roboter über die Menschen anstreben (Bea, Niska).

Zur fünften Frage: Der Mensch als Befehlsempfänger?

Die Gegner der Hubots befürchten, dass bald die Roboter selbst die Macht übernehmen werden – müssen wir uns dann von den Robotern etwas sagen lassen? Nach dem „Tod" des Hubots Odi erhält Lennart von seiner Familie einen neuen Hubot geschenkt, der ihn bei der Bewältigung des Alltags in jeder Hinsicht unterstützen soll, eine Hubotaltenpflegerin namens Vera. Doch diese kümmert sich um Lennart intensiver als diesem lieb ist. Der Großvater, der gerne gut isst und trinkt, muss wegen seines Herzleidens nun auf seine heißgeliebte Lasagne verzichten, die ihm Odi immer zubereitet hat. Vera erklärt ihm, wie er sich zu ernähren hat, wann er was essen darf, misst Puls und Blutdruck. Eine Roboterfrau schreibt dem Großvater im Grunde also vor, wie er zu leben hat. Er kann kaum einen Schritt tun, ohne dass der Hubot in seiner Nähe ist. Aber nicht nur das. Vera setzt ihr Programm – und das heißt: für Lennart sorgen, da er krank ist, auf seine Ernährung achten usw. – auch gegen seinen Willen durch. Vera zeigt mit ihrem Verhalten, dass sie die Robotergesetze kennt. Denn in Paragraph 1 heißt es ja bekanntlich, dass kein Roboter durch Untätigkeit zulassen darf, dass ein Mensch Schaden nimmt. Und Paragraph 2, dass der Roboter einem Menschen gehorchen muss, ist Paragraph 1 untergeordnet. Was den Zuschauern vielleicht wie die Kleinkrämerei eines erbsenzählenden Hausdrachens erscheint, ist in Wirklichkeit nur die konsequente Umsetzung der Robotergesetze. Und dennoch bleibt dem Menschen Spielraum, mit diesen Gesetzen umzugehen. Denn während Lennart sich den Anordnungen des Roboters fügt, weil er diesen als Menschen betrachtet, zeigt ihr seine neue Freundin, die er bei einem Malkurs kennengelernt hat, dass man die Vorgaben des Roboters auch umgehen kann. Einfache kleine Befehle wie „Geh aus dem Raum!" oder „Bleibe dort sitzen und rühre dich nicht!" genügen schon. Natürlich wird Vera gemäß ihrem Programm irgendwann den Raum wieder betreten oder aufstehen, um nach Lennart zu sehen, aber man kann in der Zwischenzeit etwas tun, was dem Programm des Hubots widerspricht. Andererseits kann man Vera auch als ironischen Kommentar auf die Robotergesetze betrachten.

Zur sechsten Frage: Liebesgefühle für den Roboter und ihre Erwiderung

Warum liebst du den Roboter? Eine berechtigte Frage, da das Thema Liebe in der Fernsehserie gleich mehrfach angesprochen wird. Terese liebt Rick, Tobbe liebt Mimi/Anita, Roger liebt Bea. Aber handelt es sich wirklich um Liebe? Die „freie" Hubotfrau Niska, nach der schicksalhaften Trennung von Leo Anführerin der Eischer-Androiden, ist sehr skeptisch: „Die Menschen lieben uns, solange wir ihnen gehören." Und das scheint zumindest bei den meisten Menschen der Fall zu sein. Viele Menschen entwickeln nach einer gewissen Zeit Liebe zu ihren Robotern; so etwa Terese, die von ihrem Hubot Rick begeistert ist. Denn er tut alles, was Terese von ihm verlangt. Er räumt die Spülmaschine ein und aus, bringt den Müll weg oder räumt die Wohnung auf. Er verhält sich im Grunde so, wie wir es schon aus Asimovs Geschichte *Geliebter Robot* kennen. Darüber hinaus aber sieht er gut aus und befriedigt Terese auch sexuell. Und so verliebt sich Terese in diesen Roboter. Aber das ist in etwa so, als würde ein Herr sich in seinen Sklaven verlieben, nur weil er seine Aufgaben als Sklave korrekt und ohne Murren ausführt. Dann lässt Terese ihren Rick so manipulieren, dass er als Sexpartner noch aktiver ist. Aber Rick beginnt aufgrund dieser Manipulation einen freien Willen zu entwickeln. Er fühlt sich schlecht behandelt, gibt Widerworte, und versucht gegenüber Terese, das Kommando zu übernehmen. Sein Widerstand gipfelt darin, dass er ihr sagt, sie könne ihn nicht so behandeln wie ein Elektrogerät. Darauf antwortet Terese, er vergesse, dass er ein Hubot sei. Damit gibt sie zu verstehen, dass sie den Hubot nur für ihre eigenen Zwecke gebraucht und nicht als gleichberechtigt anerkennt. Der Hubot ist gut, solange er genau das tut, was sie verlangt; entwickelt er aber eigene Wünsche, gilt er plötzlich als böse. Das geht soweit, dass Rick psychische Probleme entwickelt, denn er ritzt sich. Tereses Liebe ist keine Liebe zu einem anderen Wesen, sondern nur Liebe zu sich selbst. Denn wenn man ein Wesen nur liebt, weil es das leistet, was man von ihm will, liebt man es nicht so, wie es ist. Dadurch, dass Rick bloß Arbeiten ausführt, die man von ihm verlangt und er sich stets willfährig verhält, lernt man seine andere Seite nicht kennen. Gibt es diese andere Seite überhaupt, wenn ein Hubot nichts als ein passiver Befehlsempfänger ist? Terese erlebt Rick nur als Arbeitsmaschine, sie weiß nicht, was Rick denkt, empfindet, oder welche Meinung er hat. Wir haben zwar unterstellt, dass ein Roboter nicht denken, nicht empfinden und auch keine Meinung haben kann, weil er eben eine bloße Maschine ist. Aber auf funktionaler Ebene handelt er nach der Manipulation eben doch dementsprechend. Tereses Liebe wäre entsprechend dann echt, wenn sie Rick als ein Wesen annehmen würde, das einen eigenen Willen, eigene Wünsche, eigene Lebensziele entwickelt und es darin auch unterstützt. Aber Terese tut das genaue Gegenteil. Sie entzieht ihrem Roboter genau in dem Augenblick die Liebe, in der er beginnt, ein eigenständiges Dasein zu führen. Das aber ist blanker Egoismus, denn sie behandelt Rick als Mittel für die eigene Befriedigung und nicht als Zweck an sich. Terese schafft sich einfach einen neuen

Hubot an, der ihr widerspruchslos gehorcht anstatt sich „auf eine andere Person mit all ihren Ecken und Kanten einzulassen.“[504]

Da erscheint Tobbes Liebe zu Anita/Mimi schon ernsthafter. Denn er behandelt sie gerade nicht wie eine Sklavin, die alles tut, was er sagt, sondern wie einen gleichberechtigten Menschen, dem er sogar noch Arbeit abnimmt. Er will Anita/Mimi wirklich kennenlernen, was jedoch schwierig ist, da Roboter im Normalfall keine Geschichte haben. An einer Stelle sagt Anita/Mimi, dass sie sich an Vergangenes zwar erinnern könne, aber auf diese Erinnerungen keinen Zugriff habe. Die Frage „Wer bist du?“ ist kaum beantwortbar, und die Robotfrau tut ja im Grunde auch kaum etwas anderes als zu arbeiten, den Kindern bei den Schularbeiten zu helfen oder einfach nur anwesend zu sein. Was Tobbe beeindruckt, ist nicht allein das gute Aussehen, sondern die anmutige Bewegung Anitas/Mimis, ihr Lachen, und der Umstand, dass sie anders ist als andere gewöhnliche Androiden, was sie geheimnisvoll und interessant macht. Er macht ihr eine Liebeserklärung, aber Anita/Mimi weiß nicht, wie sie darauf reagieren soll. Die Liebe eines echten Menschen, einer jungen Frau aus seiner Schule, weist Tobbe dagegen zurück. Dass auch den Fernsehzuschauern klar wird, dass Mimi als ein Mensch erscheint, mit dem man nicht einfach machen kann, was man will, zeigt sich, als sie von einer Gruppe Jugendlicher sexuell missbraucht wird. Catrin Misselhorn schreibt: „Wir empfinden Mitleid, als Mimi, der Haushaltsroboter der Engmans, von der Gruppe Halbwüchsiger vergewaltigt wird.“[505] Ich meine, wir empfinden nicht nur Mitleid, sondern sind auch empört über diese Tat und einen Menschenschlag, der meint, man könne die Hubots behandeln, als wären sie einfache Dinge. Die Tatsache, dass Tobbe eine Psychotherapeutin aufsucht, zeigt, dass diese Form der Beziehung in der Gesellschaft ungewöhnlich und allgemein noch nicht anerkannt ist. Tobbe nimmt die Liebe zu einer Androidin nicht einfach als natürlich zustandegekommen hin, ihn plagen Gewissensbisse, er quält sich mit dem Gedanken, nicht normal zu sein und glaubt, mit ihm sei „etwas nicht in Ordnung“. Vor seiner Familie hält er diese Liebe geheim, zunächst weiß nur sein Vater davon. Tobbe ist verunsichert, wie er mit dieser Liebe umgehen soll, was auch dem Faktum geschuldet ist, dass Anita/Mimi nicht angemessen darauf reagieren kann. Bezüglich Liebe und Sex führt die Einführung der Hubots zu einer neuen Form der sexuellen Ausrichtung: die transhumane Sexualität. Diese Form der Sexualität wird jedoch diskriminiert. Catrin Misselhorn schreibt: „Das Verbot, mit Hubots auszugehen oder sie zu heiraten, erscheint angesichts dessen als eine neue Form der sexuellen Diskriminierung, derer sich Inger [Engman] als Anwältin annimmt.“[506] Diese Aussage bedarf der Ergänzung, dass dieses Verbot nicht grundsätzlich gilt, sondern bestimmte öffentliche Lokalitäten die Anwesenheit von Hubots nicht wünschen. Ob Hubots zugelassen sind oder nicht, darf der Veranstalter selbst entscheiden. Es gibt also kein allgemeines Verbot des Gesetzgebers. Wer Hubots jedoch nicht in seine

[504] Misselhorn, Maschinenethik, 220.
[505] Misselhorn, Maschinenethik, 218.
[506] Misselhorn, Maschinenethik, 219.

Lokalität einlässt, muss damit rechnen, sich den Vorwurf der Diskriminierung einzuhandeln.

Janina Loh macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass es mittlerweile Unternehmen gäbe, die Sexroboter serienmäßig herstellen und vertreiben. Roxxxy sei der Name des ersten Sexroboters.[507] Die Roboterethikerin Kathleen Richardson habe 2015 eine „Campaign against Sex Robots" ins Leben gerufen. Richardson behaupte, durch die Sexroboter würden „fragwürdige Geschlechterstereotype perpetuiert und heteronormative, patriarchale, Frauen instrumentalisierende und diskriminierende Machtstrukturen bestätigt."[508] Aber dagegen lässt sich sagen, dass sich beispielsweise auch eine lesbische Frau einen weiblichen Sexroboter zulegen könnte. Gegen die Position Richardsons erklärt Vanessa de Largie, dass „Sexroboter Frauen gerade neue Möglichkeiten geben, sich von existierenden patriarchalen und verobjektivierenden Machtstrukturen zu befreien."[509] Laut Loh halte de Largie es für besser, wenn Männer ihre Vergewaltigungsphantasien an Robotern auslebten statt an realen Frauen.[510] So könnte man auch im Hinblick auf die Pädophilie argumentieren. Die Frage ist allerdings, ob vergewaltigende Männer sich mit Robotern als ihren Opfern zufriedengeben würden. Man könnte vermuten, dass sie gerade an der Echtheit ihrer Opfer interessiert sind und sich von Robotern betrogen fühlen würden.

Im Falle des Verhältnisses zwischen Bea und Roger hat sich die Hubotfrau dazu entschlossen, die Liebe eines Menschen, nämlich der von Roger zu evozieren, um diesen Menschen für ihre eigenen Zwecke zu missbrauchen. Bea „weiß" zwar durch Beobachtung, wie Menschen in Liebesdingen einander näher kommen, aber die Andeutungen, die sie gegenüber Roger macht, sind rein äußerlich und nicht davon geprägt, ihre wirklichen Gefühle zu vermitteln. Denn sie hat als Roboter ja keine. Es gelingt ihr dennoch, Roger in sich verliebt zu machen. Doch an bestimmten Aussagen, die Bea gegenüber Roger macht, erkennen die Zuschauer, dass diese Liebe nicht echt ist, denn Hubots können nichts empfinden. Sie wollen zwar gerne verstehen, was es mit dem Geheimnis der Liebe auf sich hat, aber es gelingt ihnen nicht, dieses Mysterium zu lösen. Sie begreifen nicht, was Liebe ist, es mangelt ihnen an Empathie. Doch Roger ist seinerseits blind für das menschenmerkwürdige Verhalten Beas, denn vor lauter Liebe merkt er nicht, dass Bea Liebe bloß simuliert, weil sie ein Hubot ist.

Gordon stellt die entscheidende Frage, ob der Mensch den Hubot so lieben kann, wie er ist, nämlich als Hubot. Wie schon Asimov zeigen konnte, kann der Mensch sich auch dann in einen Roboter verlieben, wenn er weiß, dass dieser Liebe nur simuliert. Dass aber der Code David Eischers dafür sorgen kann, dass bei den sogenannten freien Hubots sich Gefühle entwickeln, ist, trotz der Zusicherung

[507] Vgl. Loh, Roboterethik, 29.
[508] Loh, Roboterethik, 30.
[509] Loh, Roboterethik, 31. Ich kann die Positionen von Richardson und von de Largie hier nur durch Loh wiedergeben, die nicht mitteilt, welche ihre Quellen sind.
[510] Vgl. Loh, Roboterethik, 31.

des Forschers, eine Illusion. Es wird denn auch an keiner Stelle der Serie gezeigt, *wie* David Eischer die Befreiung seiner als illegal geltenden Hubots gelungen ist.

Zur siebten Frage: Der Mensch als Hubot nach seinem Tod

In der Zukunft kann sich der Mensch digital klonen lassen, so dass ein Robotkörper des Verstorbenen für die Nachwelt entsteht. Lennart hat von sich eine digitale Kopie anfertigen lassen, die nach seinem Tod für die Angehörigen die Möglichkeit bietet, den (Schwieger-)Vater bzw. den Großvater quasi als „Auferstandenen" begrüßen zu dürfen. Aber wir dürfen uns nicht der Illusion hingeben, dass dadurch das Ich gerettet wird, auch dann nicht, wenn alle Bewusstseinsinhalte (und damit auch die Erinnerungen) des Ego in den Hubot eingespeist sind. Darauf hat schon Lem in der *Auferstehungsmaschine* hingewiesen. Die Angehörigen sind sich darüber im klaren, dass hier ein Hubot agiert, dessen „Erinnerungen" nur in einen Robotkörper kopiert sind. Wir wollen hier nicht diskutieren, ob so etwas möglich ist, sondern uns auf dieses Gedankenexperiment einlassen.

Die Familie Engman aktiviert den Lennartklon. Dieser funktioniert aber nicht wie geplant. So erkennt er den Schwiegersohn Hans nicht wieder und fährt ihm bei jeder Gelegenheit über den Mund. Die Tochter Inger dagegen erfährt zwar eine Liebesbezeugung, doch diese wiederholt er so oft, dass sie die Geduld verliert. Offenbar scheint mit dem Programm etwas defekt zu sein, oder der Lennartklon verfügt nur über ein recht begrenztes Vokabular. In einigen Dingen verhält er sich ganz anders als der Verstorbene. Inger hat Angst und zweifelt. Vielleicht ist es nicht richtig, sich auf diese Weise von ihrem Vater zu verabschieden, den Tod auf diese Weise zu „verarbeiten". Denn das geschieht ja nicht. Der Klon des Verstorbenen erfüllt die Aufgabe, den wirklichen Tod beiseite zu schieben, er erzeugt die Illusion, der Tote sei gar nicht tot, und man hält sich so die Wirklichkeit vom Leib. Inger wird sich dieser Tatsache langsam bewusst. *Äkta Människor* fragt, welcher Umgang mit dem Tod angemessen ist. Zunehmend verschwindet das Vermögen des modernen Menschen, sich vom Tod etwas sagen zu lassen. Den Toten in einem digitalen Hubot „wiederauferstehen" zu lassen, ihn sogar bei sich leben zu lassen, ist der Versuch einer Einbalsamierung des Todes im Leben, und auf diese Weise werden wir vielleicht selbst zu lebenden Leichen. Der Tod wird noch weiter ausgelagert, er darf nicht sein, möglichst weit weg wollen wir ihn halten, ihm keinen Platz in unserer Leistungsgesellschaft geben, nicht verstehen wollen wir, dass Tod und Leben zusammengehören. Die Erziehungswissenschaftlerin Marianne Gronemeyer hat sich diesbezüglich folgendermaßen geäußert:

> „Die *Remobilisierung der Toten* ist die unverfrorenste Form der ‚allgemeinen Mobilmachung', eine besondere Spielart der ‚Rohstoffisierung' des Menschen. Weniger spektakulär, dafür aber durchaus verdächtig, sich als modernes Begräbnisritual durchzusetzen, ist die schon nicht mehr selten praktizierte Gepflogenheit, den Toten, kaum daß man ihn unter die Erde gebracht und zur letzten Ruhe gebettet hat, im Kreis der trauernden Hinterbliebenen als Akteur eines Videofilms aus seinen Lebenstagen gleich wieder auftreten zu lassen, um sich zu vergewissern, daß er über den Tod hinaus bildleibhaftig verfügbar ist und zur Anwesenheit genötigt werden

kann. Man muß sich seiner nicht erinnern, man kann ihn einschalten. Der Tote wird – wie die Welt – entwirklicht.“[511]

Bei *Äkta Människor* kann man nun den Toten buchstäblich einschalten Man verabschiedet sich aber in Wirklichkeit von der Realität des Todes, indem man dem Toten verbietet, tot zu sein. In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass man mit den Toten auch weiterhin Werbung machen kann. Steve McQueen (starb 1980) machte als Toter Werbung für Ford, Dennis Hopper (starb 2010) machte als Verstorbener Werbung für Edeka. Die Toten haben offensichtlich heutzutage kein Recht mehr auf ihren Tod. Ihre Lobby ist nicht besonders stark. Denn ihre Ausschlachtung für Werbezwecke ist das Gegenteil einer Gedächtniskultur.

Hier könnten wir etwas von der Philosophie des Taoismus lernen, von den Prinzipien Yin und Yang. Da, wo Leben ist, wird der Tod hineinfließen, da wo Tod ist, wird das Leben hineinfließen. Wir könnten von der alten christlichen Weisheit uns etwas sagen lassen, dass wir nur Gast auf Erden sind, oder von den alten Azteken, die gesagt haben: „Wir kommen, um zu schlafen, wir kommen, um zu träumen. Es ist nicht wahr, dass wir gekommen sind, um auf der Erde zu bleiben.“[512]

Abschließend lässt sich sagen, dass die Menschheit über die Begegnung mit dem Anderen, dem Roboter, etwas über sich selbst lernt. Wer sind wir eigentlich, wenn wir dem Anderen in Gestalt eines Androiden begegnen? Wie behandeln wir sie, wenn wir sie als Sklaven ansehen? Und wie behandeln wir sie, wenn wir sie als gleichberechtigte Partner betrachten? Wenn sie sie bloße Arbeiter bleiben, die die Drecksarbeit für uns erledigen, können wir sagen: „Man hat nun Zeit für die wichtigen Dinge.“ Aber vielleicht sind ja auch die kleinen, lästigen Dinge wichtig. Sie erinnern uns daran, wie man ein gutes Leben zu führen hat. Verlieren die Menschen angesichts der Roboter vielleicht ganz die Lust zu arbeiten? Und wie wäre Arbeit zu definieren? Es gibt doch gewiss auch Arbeit, die dem Menschen Freude bereitet. Was ist mit jemandem, der gerne im Garten arbeitet? Wenn er Spaß daran hat, gibt es keinen Grund, diese Arbeit von einem Hubot erledigen zu lassen. „Im Umgang mit den Hubots erscheinen die Menschen teilweise als unmenschlich und lassen gerade diejenigen Qualitäten missen, die den Menschen vor anderen Wesen besonders auszeichnen sollen: moralische Integrität und Empathie.“[513] Diese Serie lehrt uns, „dass es nicht die Abgrenzung von Maschinen ist, die uns zu Menschen macht, sondern die Ausübung unserer moralischen Fähigkeiten, insbesondere gegenüber Wesen, die nicht zu unserer Spezies gehören.“[514]

In der Serie *Äkta Människor* sinniert der Polizist Ove Holm über die Hubots und sagt an einer Stelle, vielleicht seien sie eine neue Lebensform. Aber auch, wenn die

[511] Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit, 120.
[512] Der Unbekannte von Tampico. Arte-Sendung über den Schriftsteller B. Traven, ausgestrahlt am 27. Februar 2003, 22.^{50}-0.^{20} Uhr.
[513] Misselhorn, Maschinenethik, 222.
[514] Misselhorn, Maschinenethik, 222.

Roboter dies gewiss nicht sind, so ändern sie doch unsere menschliche Art zu leben. Androiden sind Vexierbilder des Seins. Sie leben nicht, sie sind keine Menschen, aber indem sie uns simulieren, sind sie uns unheimlich. Der Mensch hat Angst vor ihnen, vor ihrer möglichen Macht, vor ihrer Unkontrollierbarkeit, davor, die Zügel aus der Hand zu verlieren. Vielleicht gemahnen uns diese Roboter an eine sehr lange zurückliegende Zeit, als der Mensch noch nicht der Herr der Welt war.

6. Ethik in den Biotechniken

In den letzten Jahrzehnten ist in der Ethik zunehmend von sogenannten Biotechniken die Rede, deren Verfechtern es darum geht, den Menschen das Leben möglichst zu erleichtern. Damit hängen medizinische Eingriffe in den menschlichen Körper zusammen, deren Nutzen und Notwendigkeit jedoch kontrovers diskutiert werden. Ethisch problematisch ist nicht nur das Enhancement, das als Vorläufer der Cyborgisierung verstanden werden kann. Im Mittelpunkt stehen Fragen nach Eugenik und Klonen, der Transplantation lebenswichtiger Organe, oder nach der Verwendung von Embryonen für neue Heilverfahren. Mit diesen Techniken setzt sich die Bioethik kritisch auseinander. Die Befürworter argumentieren, die überkommene Ethik habe diese neuen Techniken noch nicht angemessen berücksichtigen können, weshalb wir eine „neue“ Ethik brauchten. Damit sind aber, so meine ich, die bisherigen Ethiken keineswegs zu verabschieden, sondern sollten als Fundament gelten, von dem man aus kritisch weiterdenkt.

Mit Hilfe der Biotechniken soll das menschliche Leben überhaupt revolutioniert werden, wobei dieses Leben als mit Mängeln behaftet dargestellt wird, weshalb es „verbessert“ werden müsse. „Die sogenannten Lebenswissenschaften oder Biosciences sind zu einem Sammelbecken aller Forschungen geworden, in denen es um eine Optimierung des menschlichen Lebens an seinem Anfang, in seiner Mitte und an seinem Ende geht. […] Der Zufall genetischer Herkunft soll durch eine gezielte Auswahl des Genmaterials ausgeschaltet, das Risiko von Erkrankung durch ebendiese Vorauswahl und gezielte Diagnose gemindert, der Prozess der Alterung gestoppt und die größte Kränkung für den Menschen, der unvorhersehbare Tod, beherrschbar werden.“[515] Wo Natur war, soll Kultur werden. An der Schnittstelle zwischen Mensch und Maschine soll eine Optimierung stattfinden (human enhancement), so dass der natürliche Körper durch genetische Modifikation (Gentherapie), technologische Aufrüstung (wie Herzschrittmacher), plastische Chirurgie (ästhetische oder rekonstruktive) und die Anwendung von Psychopharmaka entgrenzt wird.[516]

Es gibt keine einheitliche Verwendung des Begriffs Bioethik. Auch wenn man Bioethik heute als Gesamtheit von Medizin-, Tier- und Umweltethik verstehen kann, will ich mich bewusst auf eine Bioethik beschränken, die sich an moralischen Fragen im Kontext der menschlichen Medizin orientiert. „Thematische Schwer-

[515] Hartung, Philosophische Anthropologie, 112.
[516] Vgl. Hartung, Philosophische Anthropologie, 112f.

punkte sind die Problemfelder Forschung am Menschen, Genetik, Fortpflanzungsmedizin, Organtransplantation und künstliche Organe sowie Sterben und Tod."[517] Aufgrund der Forschung am Menschen wird Kants Herausstellung der menschlichen Autonomie besonders wichtig: „Die Autonomie des Menschen, seine Fähigkeit, sich selbst Gesetze des Handelns zu geben, ist ein zentraler Ansatzpunkt der Bioethik."[518] Ist die Ethik in der Lage, Begriffe wie Gesundheit oder Krankheit überhaupt zu konzeptionalisieren? Im Grunde gehe es, so der Philosoph Bernhard Irrgang, auch der Bioethik um den Wert und die Qualität des Lebens. Moralische Konflikte in der Medizin entstünden dadurch, „dass klinische Interventionen verschiedenartige Konsequenzen haben können."[519] Die ethischen Paradigmen sind in dem Zusammenhang die Freiheit der Forschung, Umweltverträglichkeit, Schmerzvermeidung, die Patientenautonomie; weiter das Sterbenlassen, die Frühphasen der menschlichen Entwicklung, Personkriterien, der Wert des menschlichen Lebens, aktive und passive Sterbehilfe, und die Frage, ob Ärzte über Leben und Tod von Patienten entscheiden dürfen.[520] Die Bioethik versteht sich als praxisorientiert. In diesem Zusammenhang haben sich zwei Paradigmen der Bioethik herauskristallisiert: zum einen ein konservativer Lebensschutz, zum anderen ein pragmatisches Heilen und Verbessern. Man könnte diese Paradigmen auch als einen Gegensatz von Natur (elementar, spontan, gewachsen, nicht-verfügt, nicht-produziert) und Technik (gemacht, erzwungen, gestaltet, kultiviert) verstehen.[521] Auf diesen Gegensatz hatte bereits Aristoteles hingewiesen. Bernhard Irrgang ist der Ansicht, dass auf der Seite des technischen Paradigmas von Heilen und Verbessern zumindest der Utilitarismus über sein Ziel hinausschieße, wenn sein pragmatisches Prinzip zu einem ethischen bzw. sittlichen Prinzip werde. Nutzen sei nicht per se sittlich. Pragmatik dürfe nicht mit Ethik verwechselt werden.[522] Irrgang macht darauf aufmerksam, dass in den bioethischen Fragen um Euthanasie und Eugenik sich die Grenzen von Leben und Tod verschoben hätten. Das Hirntodkriterium sei nicht unproblematisch, da der Körper ohne Gehirn mit fremder Hilfe weiterexistieren könne.[523] In der Bioethik gäbe es zwei Perspektiven: zum einen die des Nutzens, Gelingens und der Effizienz; zum anderen die des Guten, Gerechten und Autonomen. Nicht mehr die Handlung sei Gegenstand der Ethik, sondern Entscheidungsprobleme.[524] Irrgang nennt folgende vier Paradigmen der Bioethik: 1. Patientenautonomie; 2. Verpflichtung zur Realisierung des Patientenwohls; 3. Vermeidung von Schäden, Schmerzen und Verletzungen; 4. Fairer Ausgleich divergierender Rechte und Verpflichtungen in Konfliktfällen.[525] Die Bioethik verstehe sich als „Überle-

[517] Sturma / Heinrichs (Hrsg.), Handbuch Bioethik, 1.
[518] Irrgang, Bioethik, 13.
[519] Irrgang, Bioethik, 16.
[520] Vgl. Irrgang, Bioethik, 17-24.
[521] Vgl. Irrgang, Bioethik, 29f.
[522] Vgl. Irrgang, Bioethik, 32.
[523] Vgl. Irrgang, Bioethik, 52.
[524] Vgl. Irrgang, Bioethik, 73.
[525] Vgl. Irrgang, Bioethik, 85.

benswissenschaft“. Die Natur kenne keine Moral. Sie „schreibt uns nicht vor, wie wir handeln sollen, aber unser Handeln ist Ausdruck unserer Natur, die nicht beliebig formbar ist.“[526]

Im folgenden wollen wir uns mit der Gen- und Embryonenforschung, mit der Eugenik und dem Enhancement, mit Transplantationen, dem Klonen und den Chimären befassen, sowie einige Science-Fiction-Romane, -Filme und -Fernsehfolgen, die rund um diesen Themenkomplex entstanden sind, kritisch betrachten.

6.1. Gentherapie, Eugenik, Enhancement

Genetik ist die Wissenschaft von der Vererbung und damit ein Teilgebiet der Biologie. Sie befasst sich mit den Gesetzmäßigkeiten und Grundlagen der Ausbildung erblicher Merkmale und den Folgen um die Weitergabe erblicher Anlagen an kommende Generationen. Die Gentechnik wiederum ist ein biotechnologisches Verfahren, das auf Kenntnissen sowohl der Genetik als auch der Molekularbiologie fußt und Eingriffe in das Erbgut vornimmt. Zur Gentechnik gehört die Veränderung von DNA-Sequenzen im Reagenzglas (*in vitro*) und in lebenden Organismen (*in vivo*). Gentechnik wird zur Veränderung von Kulturpflanzen oder zur Herstellung von Medikamenten eingesetzt.

Inwiefern Gentechnik bzw. Gentherapie für eine künftige Gesellschaft bedeutsam ist, dazu entwirft die Science Fiction Szenarien, mit denen wir uns noch befassen werden. Zunächst werden wir uns mit den Problematiken von Gentherapie, Embryonenforschung, des Enhancements des Menschen mit Hilfe der Technik und der Frage befassen, inwiefern solche Methoden ethisch fragwürdig sind.

Das Wissen, mit dem uns die Genetik konfrontiert, verdeutlicht, dass wir unser Selbst bis in unsere Gedanken und Gefühle hinein verändern können. Wir können fragen, was man eigentlich weiß, wenn man das menschliche Genom kennt. Der Terminus „Entschlüsselung des Genoms“ ist eigentlich nicht gerechtfertigt, denn erstens lässt sich die Wirkungsweise des Genoms nicht einfach als Ablesen von Informationen verstehen, und zweitens ist die Entschlüsselung noch nicht die Zuordnung von Genen zu ihrer Bedeutung in der Entwicklung des Organismus. Im Bild gesprochen: man hat die Buchstaben eines Textes, aber noch nicht die Silben identifiziert.[527] Auch die Rede von „menschlichen Genen“ ist irreführend, weil es „keine menschlichen, keine pflanzlichen und keine tierischen Gene gibt, sondern nur Gene, in denen die archaische Erbsubstanz des Lebens hochkonserviert erhalten ist.“[528] Es gibt ca. 30.000 bis 40.000 Gene im Menschen. Heutzutage werden oft neuere Krankheiten an krankhaften Genen festgemacht. Aber für sich allein kann keinem Gen ein Krankheitswert zugeschrieben werden.[529]

---

[526] Wuketits, Bioethik, 26.
[527] Vgl. Böhme, Leibsein als Aufgabe, 170-173.
[528] Vgl. Frühwald, Sternenstaub, 49.
[529] Die für die Intelligenz verantwortlichen Gene sind aber nur zu einem sehr geringen Teil für die geistige Leistungsfähigkeit verantwortlich. Gleiches gilt für Alkoholismus, Aggression, kriminelles Verhalten, Stress oder Risikobereitschaft. Es gibt kein Intelligenz-Gen, kein Mörder-Gen, kein Alko-

Mit der Gentherapie will man genetische Ursachen angeborener Erkrankungen heilen oder verhindern. Sie umfasst jeglichen Einsatz von DNA, um einen Menschen zu heilen oder gesund zu erhalten. Die DNA wird heute als pharmazeutisches Agens verwendet. Es ist aber umstritten, ob ein manipulativer Eingriff in das menschliche Genom ethisch vertreten werden kann. Gentherapie lässt sich begründen, wenn es möglich wird, eine genetische Krankheit durch eine Korrektur im Genom oder den Einsatz von DNA zu therapieren, die Verfahren sicher sind und es keine Alternative gibt. Aber es gibt auch andere Gesichtspunkte dafür zu beachten, wann ein Gentransferexperiment am Menschen durchgeführt werden soll, denn es gibt eventuell Nebenwirkungen oder eine Erblichkeit des Effekts.[530] In der Gentherapie sind zwei verschiedene Wege möglich, nämlich die somatische Gentherapie und die Keimbahntherapie. „Die *somatische* Gentherapie zielt darauf ab, genetische Defekte auf der Ebene der Körperzellen zu beheben oder zu vermindern, also auf der Ebene der nicht reproduktiven Zellen, aus denen die Gewebe und Organe des Körpers zusammengesetzt sind. In diesem Fall handelt es sich um gezielte Eingriffe in bestimmte Zellbezirke mit Auswirkungen, die auf das einzelne Individuum begrenzt sind.“[531] In der somatischen Gentherapie wird ähnlich gearbeitet wie in der Transplantationsmedizin, nur auf einer Mikroebene. „Wie bei einer Transplantation wird ein krankes Körperteil durch ein gesundes ersetzt: hier statt eines Organs ein Gen.“[532] Der zweite Weg ist die Keimbahntherapie, die genetische Defekte, die in den Zellen der Keimbahn vorhanden sind, beheben und so bewirken möchte, „dass die erreichten therapeutischen Erfolge auf die eventuelle Nachkommenschaft des betreffenden Menschen übertragen werden.“[533] Aber die Gentherapie wird auch von Misserfolgen begleitet. Im Jahr 2000 kam eine Meldung aus Paris, nach der mehrere Kinder mit einer angeborenen Immunschwäche erfolgreich mit einer Gentherapie behandelt worden waren; zwei Jahre später stellte sich

---

holiker-Gen und kein Juden-Gen. Die Auswirkungen von Genen sind nicht festgelegt. Genetische Eigenschaften müssen sich zudem nicht zeigen, sie können ein ganzes Leben lang verborgen bleiben. Ob Gene überhaupt aktiv werden, kann auch von der Ernährung oder der Umwelt abhängen. Für den Ausbruch einer genetisch bedingten Krankheit sind immer mehrere Gene verantwortlich. Und genetische Normalität kann nicht definiert werden, denn für jeden gilt, dass er nicht perfekt ist. Betroffene befürchten, die Gentechnik werde das Leben von Kranken und Behinderten entwerten, wenn schon bei Embryonen Krebs-Gene festgestellt werden und die Embryonen deshalb vernichtet werden. Werden Eltern bald moralisch zur PID (Präimplantationsdiagnostik) und dann eventuell zur Abtreibung verpflichtet? Zu bedenken bleibt auch, dass ein Mensch vor 100.000 Jahren sich biologisch von einem heutigen Menschen nicht unterscheidet. Vgl. dazu Beyreuther, Gene, 102 u. 107; Kerner, Die nächste GENeration, 36f. u. 81-85; Vaas, Zukunft von Gehirn und Bewusstsein, 790; Schneidewind, Der Mensch als Schöpfer, 46.

[530] Vgl. Rehmann-Sutter, Gentherapie, 270f.

[531] Schneidewind, Der Mensch als Schöpfer, 47, mit Hinweis auf die Instruktion *dignitis personae* Papst Benedikts XVI. vom 8.12.2008, § 25. Folgender Unterschied ist zu beachten: Gentechnik ist die Technik der Erforschung und Manipulation der Gene, Gentechnologie dagegen ein Teilgebiet der Molekularbiologie, das sich mit der Isolierung, Analyse und Veränderung des genetischen Materials befasst.

[532] Rehmann-Sutter, Gentherapie, 271.

[533] Schneidewind, Der Mensch als Schöpfer, 47.

jedoch heraus, das fünf von zwanzig behandelten Kindern an Leukämie erkrankt waren. Es hat sich also gezeigt, dass ein defektes Gen nicht einfach durch ein funktionierendes zu ersetzen ist. Molekulare Interaktionssysteme von Zellen sind komplexer als die älteren einfachen Modelle der Genwirkung uns glauben gemacht haben. Die interaktiven Netzwerke der Genregulation sind noch kaum erforscht. Wer zwischen Therapie und Verbesserung unterscheidet, bezieht sich auf die Norm eines nicht-pathologischen Zustands. Wenn die medizinische Intervention von einem defizitären Zustand auf die Norm zurückführt, ist sie „therapeutisch", wenn die Intervention aber über die Norm hinausführt, ist sie „verbessernd". Aber was ist die Norm, und welche Abweichungen gelten noch als akzeptabel?[534] Ein weiteres Problem besteht darin, dass manche genetische Veränderung erblich ist. Man kann argumentieren, es sei nicht einsehbar, weshalb die Weitergabe der Korrektur eines defekten Gens ethisch verwerflich sei, schließlich gäbe es keine Pflicht für den Menschen unter bestimmten Krankheiten zu leiden.

Viele Forschungsprojekte stehen sowohl im Dienst neuer Therapien für Krankheiten die bislang nicht behandelt werden können (Parkinson, Alzheimer, Multiple Sklerose) als auch im Kontext der sogenannten „Verbesserung" des Menschen. In der Forschung stieß man auf embryonale Stammzellen, die aus menschlichen Embryonen stammen, welche fünf bis sechs Tage alt werden und dann für die Stammzellengewinnung getötet werden. Die embryonalen Stammzellen sollen „flexibler" sein als die adulten. Möglicherweise könnten, so die Überlegung, überzählige Embryonen, die zwar für eine In-vitro-Fertilisation (IVF) hergestellt wurden, aber dann für eine Implantation nicht mehr „gebraucht" werden, stattdessen für die Gewinnung embryonaler Stammzellen verwendet werden. Zu sagen, es sei besser, sie für einen therapeutischen Zweck einzusetzen als sie zu vernichten, ist bereits die Einnahme eines ethischen Standpunktes. Nach der Gesetzeslage in Deutschland sollte es zwar keine überzähligen Embryonen geben. Dennoch existieren sie zu Tausenden in Gefrierschränken. Im Falle ihrer Verwendung werden sie aufgetaut und fünf Tage herangezüchtet. Dann entnimmt man ihnen jene Zellen, die zu embryonalen Stammzellen verändert werden. Bisherige Behandlungsversuche, bei Parkinson etwa, hatten aber kaum Erfolg.[535]

Matthias Beck erinnert in diesen Zusammenhang an den Unterschied von Form und Materie, der auch in der Genetik wichtig ist. „Zwar sind die Gene das sich durchhaltende Element und die Epigenetik das sich wandelnde, aber nur beide zusammen (und möglicherweise andere Faktoren) bilden die Gesamtinformation für die Zellen und damit auch für den Organismus."[536] Form und Materie sind zwei ontologische Prinzipien. Die Prinzipien von Form und Materie geben den Hintergrund für die Interaktion von Genetik und Epigenetik, es bedarf einer Einheit, dass sie zusammenfinden. Diese Einheit liegt der Interaktion von Genetik und Epigenetik zugrunde, sie gibt auch die Richtung vor, in die sich ein Organismus entwickelt.

[534] Vgl. Rehmann-Sutter, Gentherapie, 271f.
[535] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 15f.
[536] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 229.

„Die Interaktion und Wechselwirkung zwischen Genetik und Epigenetik findet also aus einer Ganzheit heraus statt. Das Ziel ist die Entfaltung dessen, was angelegt ist, was schon im Werk steht (Energeia), was sich im Ziel selbst hat und im Ziel vollständig zu sich kommt (Entelecheia).“[537] Man bedenke, dass die etwa 30.000 bis 40.000 Gene einer Zelle nur zirka 1,5% der genetischen Information ausmachen. Diese Information muss also auf eine geeignete Umgebung treffen, damit sie sich auswirken kann, und kann dann bei der Durchführung bestimmter medizinischer Methoden so verändert werden, dass das Leben nur kurz existiert. Laut Beck sei die Nichtlebensfähigkeit eines Embryos dann aber vorher vom Menschen manipuliert, so dass man nicht argumentieren kann, man dürfe mit ihm experimentieren, weil er ja sowieso nie ein erwachsener Mensch hätte sein können.[538]

Weil für die Gewinnung menschlicher Stammzellen menschliche Embryonen zerstört werden müssen, stellt sich die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens. Menschliche Embryonen werden so behandelt, als handele es sich um Embryonen von Versuchstieren. „Konfliktstoff bot vor allem die Definition des ‚Anfangs’, die Frage, ob eine befruchtete menschliche Eizelle schon vor Einnistung der Blastozyste in der Gebärmutter (um den 14. Tag der Entwicklung), als ‚Mensch’, zumindest als ‚menschliches Wesen’ bezeichnet werden müsse, oder ob es sich nicht lediglich um eine […] einem menschlichen Körperorgan vergleichbare Anhäufung von Zellen handelt, deren Zerstörung durch den Forschungszweck gerechtfertigt ist, der noch dazu einem fernen Heilungszweck dienen könnte.“[539] Die Frage lautet, welchen moralischen Status wir embryonalen Stammzellen zuerkennen. In Großbritannien sind menschliche embryonale Stammzellen bis zum 14. Tag ihrer Entwicklung für die Forschung freigegeben. Wolfgang Frühwald spricht davon, dass der Embryo degradiert werde, Stammzellenforschung betreibe die „Atomisierung des Menschen und die des menschlichen Leibes.“[540] Wer mit embryonalen Stammzellen forsche, brauche eine Theorie, die den menschlichen Embryo bis zum 14. Tag als reinen Zellhaufen oder als „Schleimbätzchen“ definiere, aber nicht als Menschen.[541]

In diesem Zusammenhang sind die SKIP-Argumente entwickelt worden: das *S*pezies-, das *K*ontinuitäts-, das *I*dentitäts- und das *P*otenzialitätsargument. Das Speziesargument besagt, dass jedem Mitglied der Spezies Mensch qua Zugehörigkeit zur Gattung Mensch Lebensschutz zukomme. Das Gegenargument lautet, dass eine bloß biologische Gattungszugehörigkeit keine moralischen Rechte begründe. Laut dem Kontinuitätsargument lasse sich nicht genau bestimmen, ab wann ein Wesen, das gezeugt wurde, Mensch sei. Menschwerdung sei vielmehr ein kontinuierlicher Vorgang. An welcher Stelle der „Sprung“ vom Embryo zum Menschen

[537] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 230.
[538] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 272-274.
[539] Frühwald, Vorwort, 6.
[540] Frühwald, Therapie oder Menschenzüchtung, 129.
[541] Vgl. Frühwald, Therapie oder Menschenzüchtung, 130.

vollzogen werde, sei nicht identifizierbar. Das Identitätsargument vermutet eine Identität zwischen dem Embryo und dem daraus entstehenden Kind. Dagegen lässt sich argumentieren, dass am Anfang (in den ersten Tagen der Befruchtung) offen sei, ob später nicht Zwillings- oder Mehrfachschwangerschaften entstünden. Das Potenzialitätsargument lautet, dass das Embryo das Potential besitze, Eigenschaften und Merkmale auszubilden, die für einen moralischen Schutz entscheidend seien. Dagegen lässt sich einwenden, dass eine potentielle Ausbildung von Merkmalen nicht hinreichend sei, um einer potentiellen Entität dieselben Rechte zuzusprechen wie einer aktuellen.[542]

Der Wissenschaftstheoretiker Franz M. Wuketits fragt, ob Abtreibung das Töten eines Menschen bedeute und unterscheidet bei einem Embryo zwischen dem Menschenleben und dem Menschen.[543] Wuketits führt aus: „Ein zu Forschungszwecken erzeugter Embryo hat überhaupt keine Chance, sich zu einem ‚fertigen' Menschen zu entwickeln; das liegt nicht in der Absicht seiner Erzeuger, und er wäre unter anderen Umständen, auf natürlichem Wege, gar nicht entstanden."[544] Aber was heißt „auf natürlichem Wege"? Wenn zwei Menschen mit Kinderwunsch sich per Kontaktanzeige kennen und lieben lernen und schließlich einen Embryo in die Welt setzen, ist dieser dann „auf natürlichem Wege" entstanden? Schließlich haben seine Erzeuger ja alles daran gesetzt, unbedingt einen Embryo zu erzeugen, der ja ohne Kontaktanzeige nie entstanden wäre. Wir erinnern uns an die Frage des Protagonisten Rappaport in Lems Roman *Die Stimme des Herrn*, ob der Zucker im Urin künstlich oder natürlich sei. Dies, so Rappaport, hänge von der Intention desjenigen ab, der den Zucker zu sich nehme.

Der Mediziner und Theologe Matthias Beck antwortet auf Wuketits' Argument, dass in der Zygote beim Menschen kein Einzellstadium vorliege, keine Kernverschmelzung und keine Bildung einer Zellkernmembran. Die Information für den neuen Menschen liege bereits beim Eindringen des Spermiums in die Eizelle fest. Die Selbststeuerung des Embryos beginne wahrscheinlich schon vor dem Achtzellenstadium, nämlich im Pronukleusstadium. Der Embryo aktiviere nach Verschmelzung von Samen und Eizelle ein eigenes Programm. Schon hier ereigne sich ein Mutter-Kind-„Dialog". Der Embryo besitze also nicht nur das Potential zum Menschen, sondern bereits das Potential zum *erwachsenen* Menschen.[545] Die Zelldifferenzierung setze nach dem Achtzellenstadium ein, und bereits die Zygote verfüge über ein Geschlecht und wachse zunächst nach innen. Erst ab dem vierten oder fünften Tag beginne der Embryo auch äußerlich zu wachsen.[546]

---

[542] Vgl. Rüther, Embryonen und Föten, 246.
[543] Vgl. Wuketits, Bioethik, 59f.
[544] Wuketits, Bioethik, 71.
[545] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 63-67 mit Hinweise auf Ruth Bodden-Heinrich u.a., Beginn und Entwicklung des Menschen, in: Günter Rager (Hrsg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, 15-159, hier: 78f.
[546] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 71f. Der Psychologe Wolfgang Giegerich schreibt zu diesem Themenkomplex, dass die katholische Kirche durch die Parteinahme für das ungeborene Leben ihr

Der Frage, ab wann ein werdender Mensch auch als vollwertiger Mensch gelten kann, ist auch der Philosoph Jürgen Habermas nachgegangen. Er unterscheidet hier zwischen Menschenwürde und der Würde des menschlichen Lebens. In Bezug auf die Frage, wann das menschliche Leben beginne, behaupte die eine Seite, der Embryo im Frühstadium sei nur ein „Zellhaufen", erst der Person des Neugeborenen komme die Menschenwürde zu. Dagegen erkläre die andere Seite, schon die Befruchtung der Eizelle sei der relevante Anfang des Menschseins. „Beide Seiten scheinen zu übersehen, dass etwas als ‚unverfügbar' gelten kann, auch wenn es nicht den Status einer Rechtsperson einnimmt, die im Sinne des Grundgesetzes Träger von unabdingbaren Grundrechten ist."[547] Beide Positionen seien mit rationalen Gründen vertretbar; „die ontologischen Grundannahmen des szientistischen Naturalismus, aus denen sich die Geburt als relevante Zäsur ergibt, [sind] keineswegs trivialer oder ‚wissenschaftlicher' als die metaphysischen oder religiösen Hintergrundannahmen, die den konträren Schluss nahe legen."[548] Jeder Versuch, zwischen Befruchtung und Geburt einen Schnitt zu legen, sei willkürlich gewählt, und zwar wegen der Kontinuität der Entwicklung. Es ist für Habermas schlicht nicht möglich, einen in normativer Hinsicht absoluten Anfang zu setzen, der verbindlich wäre.[549] Wann das Menschsein beginnt, lässt sich mit Habermas also nicht sagen.

Gernot Böhme verweist uns in dieser Frage auf das Grundgesetz. In Art.2 Abs.2 heißt es: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit." Aber wer ist mit „jeder" gemeint? Etwa auch menschliche Embryonen oder embryonale Stammzellen? Das Bundesverfassungsgericht hat entschieden, dass auch das ungeborene Leben durch Art.2, Abs.2 des Grundgesetzes geschützt ist.

Nach Auffassung der katholischen Kirche ist das bereits durch die Empfängnis der Fall, nach Auffassung von Vertretern jüdischen Glaubens erst mit der Geburt. 1990 trat das Gesetz zum Schutz von Embryonen in Kraft. Dieses Gesetz schränkte die Forschungsfreiheit ein; Embryonen dürfen nur zu reproduktiven Zwecken verwendet werden. Es wird damit auch dem Embryo menschliche Würde zugesprochen, insofern er nicht als Mittel, sondern als Selbstzweck betrachtet werden muss. Menschenwürde ist nichts, das man erwerben kann, sondern das zugeschrieben wird. Das Embryonenschutzgesetz wurde jedoch 2002 durch das Stammzellgesetz

---

eigenes geistliches Anliegen nicht mehr ernst nehme. Die Zygote trage einen eigenen religiösen Gehalt für uns, und das geistliche Anliegen sei in der befruchteten Keimzelle untergegangen. Eigentlich müsse es im Interesse der christlichen Religion sein, zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen zu unterscheiden. Nach christlicher Lehre ist der natürliche Mensch kein vollwertiger Mensch, sondern wird dies erst durch die Bekehrung zum Glauben oder durch den Übertritt ins Jenseits. Dies lehre die Kirche zwar immer noch verbaliter, nehme dieser Lehre aber den metaphysischen Ernst, indem sie heutzutage das bloß-biologische Leben mit der vollen metaphysischen Menschenwürde ausstatte. Taufe oder Bekehrung seien dadurch nicht mehr notwendig, weil man sein volles Menschsein bereits in der bloßen Biologie in sich trage. Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 54.

[547] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 59.

[548] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 60.

[549] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 60.

eingeschränkt. Das Prinzip der Forschungsfreiheit dient mittlerweile den Interessen des medizinisch-industriellen Komplexes.[550] Dieser interessiert sich weniger für das Individuum, das einmal aus einem Embryo hervorgehen könnte, sondern vor allem für die Verwertbarkeit des Exemplars. Wir aber bedenken, dass aus der Leibesfrucht ein Jemand mit Namen, Ansprüchen und Rechten wird. „Das Interesse von Forschungen zur Visualisierung von Schwangerschaften und Leibesfrucht ist natürlich auch durch die gegenwärtigen Debatten über Abtreibung, pränatale Diagnose und Selektion und schließlich durch wissenschaftliche Experimente mit Zygoten bzw. Föten bestimmt.“[551] Immer mehr gerät das greifbare Leben, die Frau und das Ungeborene, in die Zwangsmaschinerie der technischen Daseinsweise und ihrer Verfügungsgewalt. Aus dem freien Lebewesen wird ein gefangen zu setzendes Objekt. „Die Diskussion um die politischen und rechtlichen Probleme in diesem Bereich beziehen sich bereits nicht mehr auf das eigenleibliche Gespürte, sondern auf Gegenstände (befruchtetes Ei, Blastozyt, Fötus etc.), die durch diese Techniken mitkonstituiert sind.“[552] Im Bereich der Reproduktionsmedizin ersetzt das Sehen das Fühlen oder das eigenleibliche Spüren. Die Wissenschaft versucht also, sich von sinnlicher Wahrnehmung unabhängig zu machen.[553]

Ähnliche Fragen wie in der Gentherapie stellen sich im Zusammenhang mit Enhancement. Man kann Enhancement definieren als eine Leistungssteigerung, die im Rahmen eines gesunden und leistungsbereiten Menschen als normal erreichbar angesehen wird. „Als ‚Enhancement’ wird in der Bioethik der Einsatz pharmakologischer oder biotechnischer Mittel zur Verbesserung, Leistungssteigerung oder Verschönerung bei Gesunden verstanden.“[554] Enhancement findet statt in der Schönheitschirurgie, beim Doping, bei der Steigerung der Potenz, der Verlangsamung von Alterungsprozessen und der Verbesserung der kognitiven Leistungsfähigkeit. Man darf aber nicht so weit gehen zu sagen, dass alles, was zum subjektiven Wohlergehen beiträgt, Enhancement sei, dann verliert der Begriff jede Trennschärfe. Enhancement soll einen Wettbewerbsvorteil verschaffen und das Lebensglück mehren. Es könnte aber sein, dass dieses „Glück auf Rezept“ nur trügerisch ist und nicht zu einer langfristigen Steigerung des Wohlbefindens führt. Eine Frage ist etwa, ob es auch zum Charakterverlust durch Enhancement kommen könnte. „So habe die Erfahrung von Anstrengung, Leid und psychischer Arbeit eine charakterbildende Wirkung, die ihrerseits eine wichtige Voraussetzung für individuelles Lebensglück und Wohlergehen sei. Enhancement-Verfahren kürzten diese Prozesse ab und behinderten damit die Charakterbildung.“[555] Für Johannes S. Ach ist weniger das Enhancement selbst ein Problem, da der Mensch sich schon immer habe verbessern wollen. „Es ist vielmehr die diesem Projekt zugrunde liegende

[550] Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 147-151.
[551] Böhme, Invasive Technisierung, 241.
[552] Böhme, Invasive Technisierung, 243.
[553] Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 243-245.
[554] Schöne-Seifert / Stroop, Enhancement, 249.
[555] Schöne-Seifert / Stroop, Enhancement, 250.

Idee einer Veränderung oder Überwindung des Menschen bzw. seiner ‚Natur', die Anlass zur Skepsis gibt."[556] Mittlerweile gäbe es Menschen, die glaubten, die moralische Urteilsfähigkeit oder das moralische Verhalten könnten verbessert werden.

> „Wenn es stimmt, dass Menschen, deren kognitive Leistungsfähigkeit verbessert ist, grundsätzlich besser darin sind, Probleme zu lösen, könnte dies auch für moralische Probleme gelten. Bessere kognitive Leistungen, so das Argument, führen zu besseren moralischen Urteilen. Gegen diesen Vorschlag spricht allerdings nicht nur, dass die Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen moralphilosophischen Schulen sehr unterschiedliche Auffassungen darüber haben, was ein ‚besseres moralisches Urteil' als solches qualifiziert, und dass manche ohnehin der Auffassung sind, dass es weniger auf richtiges als vielmehr auf tugendhaftes Handeln ankommt."[557]

Was ein besseres moralisches Verhalten ist, hängt wiederum von ethischen, religiösen, politischen oder kulturellen Überzeugungen ab. Ob ein bestimmtes Verhalten moralisch angemessen ist, ist beispielsweise auch von der jeweiligen Situation abhängig.[558]

Hinter den Theorien und Praktiken der Biotechniken steckt die Idee der Vervollkommnung des Menschen, eine Idee, die in der Zeit der Aufklärung einsetzte, als die alte Ontologie mit ihrer Vollkommenheitsidee des Menschen bei Gott obsolet wurde. Die Idee der Vervollkommnung liegt bereits vor, wenn Eltern meinen, mit Hilfe der Gentechnik sei es möglich, „Superkinder" zu erzeugen, die intelligent, fleißig, sozial und krankheitsresistent seien. Umgekehrt habe es auch schon den Fall gegeben, dass taube Eltern ein taubes Kind haben wollten.[559] C.H. Gray hat vor einiger Zeit darauf aufmerksam gemacht, dass wir es in Zukunft mit einer kommerziellen Form von Eugenik zu tun bekommen würden, in der „Eigenschaftswahlkinder" erzeugt würden, wobei andere Föten, die zu Fettleibigkeit oder Krankheit neigten oder einfach nicht ins Schema des „perfekten Kindes" passten, aussortiert würden. Eine negative Eugenik ist in bestimmten Kulturen verbreitet. In Bombay seien innerhalb eines Jahres über 99 % abgetriebener Embryos weiblich gewesen. Durch die Ansicht, der Mensch sei nur eine Fleischmaschine zur Weitergabe genetischer Informationen, komme es laut Gray zu einer ungeheuren Entmenschlichung.[560] Ist aber das „Superkind" möglich, so auch das „Monster". Die Idee vom vollkommenen Menschen führt uns von der gentechnischen Manipulation von Föten hin zur Praktik des Klonens. Aber wir sollten uns auch fragen, was eigentlich Vollkommenheit ist und ob wir nicht einem haltlosen Wunsch aufsitzen.

---

[556] Ach, Transhumanismus und Enhancement, 186.
[557] Ach, Transhumanismus und Enhancement, 192f.
[558] Vgl. Ach, Transhumanismus und Enhancement, 193.
[559] Information aus einem Gespräch mit Pascal Kreuder.
[560] Vgl. Gray, cyborg citizen, 172f. mit Hinweis auf Andrew Kimbrell, The Human Body Shop, 1993, 122f. [dt.: Ersatzteillager Mensch, München 1997].

Bezüglich der eigenen Person tritt des öfteren der Wunsch nach Enhancement auf, der vor allem durch die Pharmaindustrie vorangetrieben wird. Die Befürworter des Enhancement erklärten, so der Philosoph Oliver Müller, dass Medikamente, die für das Enhancement verwendet würden, nicht schädigend wirken sollten. Müller hält dagegen, dass wir uns zunächst einmal über die Motive zur Selbstverbesserung verständigen müssten. Sind schädigende Wirkungen nur kurzfristig zu beobachten? Sind sie nur physiologischer Natur? Was hat das Enhancement mit meiner Lebensgestaltung zu tun? Die Befürworter des Enhancement sind laut Müller der Ansicht, dass jeder Mensch das Recht habe, selbst darüber entscheiden zu dürfen, ob er Präparate einnehme, die seine Fähigkeiten steigerten. Eine Einschränkung dieser Freiheit sei begründungsbedürftig. Müller erwidert, dass es auch gute Gründe gäbe, sich dagegen zu entscheiden, sich „chemisch" verbessern zu wollen. Die Befürworter des Enhancement behaupteten weiter, wer sich gegen das Enhancement entscheide, der müsse auch soziale Ungleichheiten akzeptieren. Ein solches Argument hält Müller jedoch für konstruiert. Die Befürworter sollten stattdessen erklären, wie es möglich sein solle, dass Enhancementpräparate soziale Ungleichheiten korrigieren oder gar aufhöben. Weiter argumentierten die Befürworter, das Enhancement sei eine Form kreativer Selbstgestaltung. Dies sei Müller zufolge unredlich, denn in Wirklichkeit gehe es um eine Verbesserung leistungsgesellschaftlich erzeugter Unzulänglichkeiten. Die Frage müsse doch vielmehr lauten, ob Medikamente, die ursprünglich einen therapeutischen Sinn hätten, über diesen Sinn hinaus verwendet werden sollten. Leidet unsere Gesellschaft nicht vielmehr unter Identitätsstörungen, weil sie versucht, das Selbst an ein Idealbild anzupassen? Wir müssten ideologiekritisch fragen, warum wir das wollten und warum wir es so wollten, wie wir es wollten. Letztlich sei es möglich, dass das Enhancement zu einer völlig veränderten Persönlichkeit führe.[561]

In eine ähnliche Richtung argumentieren Bettina Schöne-Seifert und Barbara Stroop. So werde kontrovers diskutiert, ob Enhancement dazu beitrage, dass die Menschen nicht mehr authentisch seien, oder erst dadurch die Gelegenheit eröffnet werde, authentisch zu werden. Allerdings sei der Authentizitätsbegriff unscharf, und unklar sei auch, welchen normativen Stellenwert Authentizität habe.[562] Welche Auswirkungen kann Enhancement auf die Autonomie der Nutzer haben? Treten verschärfte Fairnessprobleme auf? Wir lebten in einer Gesellschaft, in der es einen starken Leistungsdruck und wenig individuelle Entscheidungsfreiräume gäbe, wodurch ein Zwang zum Enhancement schon fast gegeben sei. Es könne sein, dass Personen, die Enhancement ablehnten, das Risiko einer Benachteiligung in Kauf nehmen müssten oder trotz ihrer Bedenken sich dazu genötigt sähen, weil sie anderenfalls keine Chancen im Berufsleben mehr hätten. Viele Enhancementverfahren

[561] Vgl. Müller, Zwischen Mensch und Maschine, 33-41, zit. 41 mit Verweis auf H. Greely u.a., Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy, in: nature 456 (2008), 702-705 u. T. Galert u.a., Das optimierte Gehirn, in: Gehirn und Geist 11 (2009), 1-12.

[562] Der Philosoph Byung-Chul Han kritisiert den heutigen Zwang zur Authentizität als Terror, der den narzisstischen Selbstbezug verschärfe. Vgl. Die Austreibung des Anderen, 29-37.

könnten ihren Nutzern Wettbewerbsvorteile verschaffen. Damit könnten bereits vorhandene Gerechtigkeitsprobleme noch verstärkt werden. Die Schere zwischen ökonomisch Privilegierten und Benachteiligten könnte sich also weiter öffnen.[563]

Dierk Spreen ist der Ansicht, dass die Optimierungskultur Ausdruck einer dynamischen, aber unzufriedenen Gesellschaft sei. Wir lebten in einer Zeit des entbetteten Individuums und einer entbetteten Gesellschaft. Das Credo „Schneller, größer, schöner!“ werde zur Norm. Die Optimierung werde zum Selbstzweck, ja zum kulturellen Wert. Nicht mehr die Verbesserung bedürfe der Begründung, sondern umgekehrt, die Unterlassung müsse nun begründet werden.[564] Die Verbesserung werde zum Imperativ. „Durch die Körper- und Selbstoptimierung übernehmen die Einzelnen eben jene Verantwortung, die zugemutet wird. Während der gesamtgesellschaftliche Rahmen sich zunehmend den subjektiven Einflussmöglichkeiten entzieht, kann ihnen der Leib mittels neuer Technologien unterworfen werden. Am Körper zeigt sich, dass man die Optimierungsimperative lebt, dass man aktiv ist.“[565] Die Individuen kennten keine Werte an sich mehr, sondern zögen ihre Werte aus dem Vergleich mit anderen. Da aber von der Exklusion jeder betroffen sein könne, sei die funktionalistische Upgradekultur selbstwidersprüchlich.[566]

Doch der Mensch der Gegenwart scheint von der Technik dermaßen fasziniert, dass seine Kritikfähigkeit darunter leidet. Der postmoderne Mensch versucht deshalb nicht nur, die eigene Person zu verbessern, sondern solches Enhancement noch den Ungeborenen aufzuerlegen. „Wenn Männer und Frauen per Video oder Online-Katalog fremde Eizellen und Spermien zur außerkörperlichen Vereinigung auswählen, dann kann man das durchaus als Menschendesign oder auch als Menschenzucht bezeichnen.“[567] Wenn die Embryonen wie geplant entstanden sind, können die Ärzte mit Hilfe von PID noch einmal eingreifen und auswählen. Hier wird „am dritten Tag nach der Befruchtung eine Zelle eines außerkörperlich entstandenen Embryos entnommen und genetisch untersucht, und nur Embryonen, die von den Eltern gewünschte ‚Eigenschaften’ aufweisen, werden dann in die Gebärmutter eingesetzt.“[568] Bis jetzt ist es Zufall, wo die erwünschten Gene tatsächlich landen. Schon 10 Prozent der Deutschen äußerten bei einer Umfrage im Jahre 2000 tatsächlich den Wunsch, vor der Geburt eines Kindes bestimmte Eigenschaften festlegen zu können. Doch es ist fraglich, ob sich Eigenschaften wie Intelligenz, Sportlichkeit, künstlerische Fähigkeit oder Haar- und Augenfarbe tatsächlich genetisch beeinflussen lassen. Die Entstehung von Haut-, Haar- oder Augenfarbe wurde noch nicht vollständig verstanden. Die Eigenschaften, die Eltern für ihre Kinder aussuchen, sind zudem nie Produkt von nur zwei oder drei Genen.[569]

---

[563] Vgl. Schöne-Seifert / Stroop, Enhancement, 251f.
[564] Vgl. Spreen, Der Körper in der Upgradekultur, 54-56.
[565] Spreen, Der Körper in der Upgradekultur, 58.
[566] Vgl. Spreen, Der Körper in der Upgradekultur, 58f.
[567] Kerner, Die nächste GENeration, 31.
[568] Kerner, Die nächste GENeration, 31f.
[569] Vgl. Kerner, Die nächste GENeration, 33-36.

Bernhard Irrgang fordert, Verbesserung und Vervollkommnung seien auf ihre sittliche Qualität hin zu befragen. Zwischen Therapie und Verbesserung würden die Grenzlinien unklarer. Ob das Designen von Menschen ethisch verabscheuenswürdig sei, könnten wir heute nicht beurteilen.[570]

Zudem gibt der Autor zu bedenken, dass Elternwünsche zum einen diskriminierend sein könnten, und zum anderen die Einstellung gegenüber Behinderten sich ändern könne. Da es bei der PND (Pränataldiagnostik) „ausschließlich um das Risiko einer schweren genetischen Erkrankung, nicht um eine eugenisch orientierte Nachkommensplanung," gehe, gelte daher: „Keine Indikation für eine PND sind insbesondere die Geschlechtsbestimmung ohne Krankheitsbezug, das Alter der Eltern sowie eine Sterilitätstherapie durch assistierte Reproduktion."[571] Zu beachten sei weiter, dass vorgeburtliche Diagnostik auch psychosoziale Folgen habe. Deshalb sei eine einsame Entscheidung von Schwangeren bzw. Eltern in der PND nicht zu rechtfertigen. Die Forderung nach einem „Stammhalter" sei heute ethisch nicht mehr vertretbar; zumindest solange wir in einer Kultur lebten, die von der Gleichberechtigung von Mann und Frau ausgehe. Einerseits gäbe es aufgrund der Tatsache, dass das Leben unsicher sei, kein Recht auf ein gesundes Kind, andererseits dürfe es aber auch keinen moralischen Zwang geben, Embryonen mit erheblichen Beeinträchtigungen zur Welt zu bringen. Die Grenze zwischen Krankheitsvermeidung und diskriminierender Selektion könne nicht exakt bestimmt werden.[572] Irrgang versucht, zwischen beiden Positionen zu vermitteln. „Die Gefahr einer Erwartungshaltung nur für gesunde Kinder besteht: Aber gerät das Recht auf Leben eines behinderten Menschen in Gefahr, wenn man im Zusammenhang der PID [Präimplantationsdiagnostik] eine Auswahl zugunsten des nicht behinderten Lebens vornimmt? Die Gefahr des Missbrauchs rechtfertigt nicht das Verbot des rechten Gebrauchs […] Hinter der Vorstellung, Wunschkinder zu fabrizieren, Fortpflanzung zu managen und auch das Sterben souverän beherrschen zu können, verbergen sich Extremvisionen persönlicher Autonomie und medizinisch-technischen Könnens."[573] Es sei also nach wie vor die Frage, ob PID eine individuelle Krankheitsprävention oder eine neue Form von Eugenik sei. Eine Grenzlinie zwischen einer verwerflichen Eugenik und einer ethisch vertretbaren Genomanalyse zur individuellen Vorsorgeentscheidung scheint es nicht zu geben.[574] Ist die Anwendung von PID und PND schon diskriminierend?

> „Richtig ist sicher, dass die individuelle Entscheidung eines Paars zur Inanspruchnahme von PND oder PID nicht als Diskriminierung der Gruppe von Menschen mit Behinderung angesehen werden sollte. Als Diskriminierung gewertet wird aber auch, dass Vorurteile über das Leben mit Behinderung darüber entscheiden können,

[570] Vgl. Irrgang, Bioethik, 37.
[571] Beide Zitate Irrgang, Bioethik, 151.
[572] Vgl. Irrgang, Bioethik, 152f. mit Hinweis auf F. Petermann u.a. (Hrsg.), Perspektiven der Humangenetik, Paderborn u.a. 1997, 11.
[573] Irrgang, Bioethik, 154.
[574] Vgl. Irrgang, Bioethik, 157, mit Hinweis auf R. Kollek, Präimplantationsdiagnostik, Tübingen / Basel 2000, 151-154.

> ob ein Mensch geboren wird oder nicht, und dass in ethischen Diskursen über die Verfahren Behinderung umstandslos mit Leid gleichgesetzt wird. Nach dem *expressivist argument* von Eric Parens und Adrienne Asch sind es die Praxen von PID und PND selbst, die diskriminierend sind, weil von ihnen die Botschaft ausgeht, dass die Existenz von behinderten Menschen vermieden werden soll."[575]

Besonders intensiv hat sich der Philosoph Jürgen Habermas mit der Frage um Präimplantationsdiagnostik, Embryonenforschung und Enhancement auseinandergesetzt. In seinem Werk *Die Zukunft der menschlichen Natur* von 2001 fragt er nach dem moralischen Status der unterschiedlichen Interessen, die in das Problem um den Umgang mit Embryonen hineinspielen. Inwiefern haben Eltern das Recht, das Leben eines künftigen Kindes genetisch manipulieren zu dürfen? Handelt es sich dabei um eine Form von Selbstbestimmung? Gegenüber dem Lebensschutz des Embryos berufe sich die Deutsche Forschungsgemeinschaft auf Chancen, neue Heilverfahren zu entwickeln. Die skeptische Öffentlichkeit aber befürchte, dass Wissenschaft, Technik und Wirtschaft *faits accomplis* schaffen würden, die normativ nicht mehr einholbar seien.[576] Dramatische Grenzen seien daher rechtzeitig zu erwägen. „Mit der Anwendung der Präimplantationstechnik verbindet sich die normative Frage, ‚ob es mit der Würde menschlichen Lebens vereinbar ist, unter Vorbehalt erzeugt und erst nach einer genetischen Untersuchung für existenz- und entwicklungswürdig befunden zu werden'."[577] Habermas erinnert daran, dass die fortwährende Erzeugung und Verwendung von Embryonen für Forschungszwecke auch unsere kulturelle Wahrnehmung vorgeburtlichen menschlichen Lebens verändern könnten und unser Sensorium dafür abstumpfen könne.[578] Die Auflösung des binären Codes, wie ihn beispielsweise Donna Haraway formuliert hat,[579] sieht Habermas problematisch. „Das beunruhigende Phänomen ist das Verschwimmen der Grenze zwischen der Natur, die wir *sind*, und der organischen Ausstattung, die wir uns *geben*."[580] Das heißt, das, was wir „von Natur aus" seien, werde immer mehr technischen Eingriffen unterzogen. „Was Kant noch zum ‚Reich der Notwendigkeit' gerechnet hatte, hat sich aus evolutionstheoretischer Sicht in ein ‚Reich des Zufalls' verwandelt. Die Gentechnik verschiebt nun die Grenze zwischen dieser unverfügbaren Naturbasis und dem ‚Reich der Freiheit'."[581] In dieser Frage gibt es für Habermas denn auch keine Kulturrelativität. Die Frage des Umgangs mit vorpersonalem menschlichen Leben berühre nicht die Frage nach kulturellen Differenzen, etwa nach dem Motto „Andere Völker, andere Sitten", „sondern intuitive Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns *als Menschen* identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden […] Es geht nicht um die Kultur, die

---

[575] Graumann, Behinderung, 16.
[576] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 34-37.
[577] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 40, mit Verweis auf R. Kollek, Präimplantationsdiagnostik, Tübingen / Basel 2000, 214.
[578] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 41.
[579] Vgl. o. S. 245f.
[580] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 44.
[581] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 53.

überall anders ist, sondern um das Bild, das sich verschiedene Kulturen von ‚dem' Menschen machen, der überall – in anthropologischer Allgemeinheit – derselbe ist."[582] Nach diesen Ausführungen kommt Habermas auf das Problem der PID bzw. des Enhancement und der Eugenik zu sprechen. Für ihn ist ein gentechnischer Eingriff, der über die Zukunft eines Kindes entscheidet, ein unstatthafter Angriff auf dessen Autonomie, denn „mit der Entscheidung über sein genetisches Programm haben die Eltern Absichten verbunden, die sich später in Erwartungen an das Kind verwandeln, ohne jedoch dem Adressaten die Möglichkeit zu einer *revidierenden* Stellungnahme einzuräumen."[583] Dagegen macht sich Habermas für die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Eugenik stark. „Solange der medizinische Eingriff vom klinischen Ziel der Heilung einer Krankheit oder der Vorsorge für ein gesundes Leben dirigiert wird, kann der Behandelnde das Einverständnis des – präventiv behandelten – Patienten unterstellen."[584] Dafür gibt Habermas folgenden Grund an: „Zu einer solch vorgeburtlichen Intervention kann sich ein präventiv ‚geheilter' Patient in Zukunft, als Person, anders verhalten als jemand, der erfährt, dass seine genetischen Anlagen – sozusagen ohne das virtuelle Einvernehmen, allein nach den Präferenzen eines Dritten – programmiert worden sind."[585] Erst hier könne man von einer „Technisierung" der menschlichen Natur sprechen. Das Wissen darum, von den Eltern in genetischer Hinsicht eine Programmierung erhalten zu haben, könne die spätere Selbstbeziehung der Person negativ beeinflussen. „Die Veränderung fände im Kopf statt. Der Bewusstseinswandel vollzöge sich infolge der Perspektivenwechsels von der performativen Einstellung des gelebten Lebens einer ersten Person zu jener Beobachtungsperspektive, aus der der eigene Körper vor der Geburt zum Gegenstand einer Intervention gemacht wurde."[586] Mit anderen Worten: die Entdifferenzierung von Gemachtem und Gewachsenem reiche in die eigene Existenzweise hinein. Sei aber eine Person bloßes Produkt eines erlittenen Sozialisationsschicksals, dann entgleite ihr das Selbst. Die Unverfügbarkeit des Naturschicksals sei Voraussetzung für das Freiheitsbewusstsein. Natürlich sei das Leben überhaupt *auch* durch genetisch bedingte Fähigkeiten und Eigenschaften bestimmt, aber Natur- und Sozialisationsprozesse unterschieden sich in moralisch relevanter Hinsicht, denn Sozialisationsprozesse liefen über kommunikatives Handeln. Von freiheitseinschränkenden Sozialisationsvorgängen könne man sich befreien, von Naturprozessen dagegen nicht. Fixierende eugenische Eingriffe beeinträchtigten also die Freiheit, und mit der genetischen Programmierung entstehe eine asymmetrische Beziehung.[587] Hier liege dann keine soziale Abhängigkeit mehr vor, sondern eine genealogische, die nicht allein die Existenz betreffe, sondern das Sosein. „Der Programmplaner verfügt einseitig, ohne begründete Konsensunterstellung, über genetische Anlagen eines anderen in

[582] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 72.
[583] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 90.
[584] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 91.
[585] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 92.
[586] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 94.
[587] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 103-110.

der paternalistischen Absicht, für den Abhängigen lebensgeschichtlich relevante Weichen zu stellen.“[588] Natürlich könne man sagen, dass auch die natürlich Geborenen von ihrem genetischen Programm abhängig seien, aber diese Abhängigkeit sei nicht absichtlich festgelegt.[589] Habermas fragt, warum wir überhaupt moralisch handeln wollen sollten. Darauf antwortet er folgendermaßen: „Ohne das Bewegende von moralischen Gefühlen der Verpflichtung und der Schuld, des Vorwurfs und der Verzeihung, ohne das Befreiende moralischer Achtung, ohne das Beglückende solidarischer Unterstützung und ohne das Bedrückende moralischen Versagens, ohne die ‚Freundlichkeit' eines zivilisierten Umgangs mit Konflikt und Widerspruch müssten wir, so meinen wir heute noch, das von Menschen bewohnte Universum als unerträglich empfinden.“[590]

Den Eltern die Eingriffe in das Genom nicht zu gestatten, versteht Habermas aber nicht als Intervention in Freiheiten, weil hier „eine naturale Voraussetzung für das Bewusstsein der betroffenen Person, autonom und verantwortlich handeln zu können,“[591] berührt werde. Dieter Birnbacher habe zwar darauf hingewiesen, dass die inzwischen erwachsen gewordenen Retortenkinder sich als freie und gleiche Interaktionspartner anerkennen würden, doch Habermas erwidert, das sei ein Missverständnis: „Das Argument der Fremdbestimmung meint etwas anderes; es bezieht sich nicht auf eine Diskriminierung, die die betroffene Person aus ihrer Umgebung erfährt, sondern auf eine vor der Geburt *induzierte* Selbstentwertung, eine Beeinträchtigung ihres moralischen Selbstverständnisses.“[592] Der Gendesigner verletze keine moralischen Rechte Anderer, sondern er greife in die Identitätsbildung einer künftigen Person ein, womit er der Gestaltungsfreiheit eines Anderen Beschränkungen auferlege, ja sogar zum Mitautor eines fremden Lebens werde.[593] Dieter Birnbacher dagegen sehe „keinen plausiblen Grund für die Annahme, dass eine Person rückblickend eine Vergrößerung von Ressourcen und ein höheres Maß an genetischen Grundgütern ablehnen würde.“[594] Diesem Argument hält Habermas entgegen, dass wir nicht wissen könnten, ob eine genetisch verbesserte Mitgift den Spielraum fremden Lebens tatsächlich erweitere. Die Frage sei ja auch, wie die Betreffenden die besondere Begabung in der Umgebung gebrauchen wird. Werde man Neid bei anderen wecken? Werde man dadurch isoliert oder unglücklich?[595] Man könne das Gedankenexperiment auch so ändern, dass sich die Manipulation auf die Person als Ganze erstreckt, etwa durch die Wahl des Geschlechts. Eine geschlechtsneutrale Identität existiere nämlich nicht. „Eine Person *ist* Mann oder Frau, hat dieses oder jenes Geschlecht – und könnte das andere Geschlecht nicht

[588] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 111.
[589] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 111f.
[590] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 124.
[591] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 132.
[592] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 136.
[593] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 136.
[594] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 141, mit Verweis auf Dieter Birnbacher, Habermas' ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt? in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50, 1.
[595] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 141f.

annehmen, ohne zugleich eine *andere* Person zu werden. Wenn aber die Identität nicht gewahrt werden kann, fehlt der Bezugspunkt *derselben* Person, die im Rückblick über den pränatalen Eingriff hinweg ihre Kontinuität wahren und *sich* dagegen zur Wehr setzen könnte."[596] Identität sei keine Eigenschaft. Nun laute ein Gegenargument von Richard Dworkin, wenn schon die Bestimmung eines identitätsstiftenden Merkmals nicht verwerflich sei, dann könne die Bestimmung einer Eigenschaft es erst recht nicht sein. Aber, entgegnet Habermas, im letzteren Fall legten wir, im Gegensatz zum ersteren Fall, Spielräume fest, von denen der Designer sage, sie seien potentiell gut für den künftigen Menschen. Beim Geschlecht aber könne man wirklich nicht sagen, ein bestimmtes Geschlecht sei gut oder schlecht für das heranwachsende Wesen.[597] Habermas votiert insgesamt für eine regulative Idee: „Alle therapeutischen Eingriffe, auch die pränatalen, müssen von einem mindestens kontrafaktisch zu unterstellenden Konsens der möglicherweise Betroffenen selbst abhängig gemacht werden."[598] Ein genetischer Eingriff ist für Habermas deshalb „nur in Fällen eines sicher prognostizierten und unzweifelhaft extremen Leidens zu begründen."[599]

Problematisch ist auch das Enhancement im Behindertensport, wie Malte Henk dargelegt hat. Er hat die ethisch relevante Frage gestellt, ob ein Sportler mit Prothese an den Olympischen Spielen teilnehmen darf, wenn zu erwarten steht, dass er nur aufgrund seiner Prothese weiter springt als die anderen Teilnehmer. Die seit dem 1. November 2015 geltende Internationale Wettkampfregel für Olympische Spiele und Weltmeisterschaften verbiete den „Gebrauch irgendeiner mechanischen Hilfe, sofern der Athlet nicht schlüssig nachweisen könne, dass der Gebrauch der Hilfe ihm in der Gesamtschau keinen Wettbewerbsvorteil (…) gewährt."[600] Mit Blick auf den deutschen behinderten Weitspringer Markus Rehm, der eine Prothese trägt, lasse sich beispielsweise fragen, welchen Platz der olympische Sport für behinderte Wettkämpfer habe. Markus Rehm müsse also im Grunde beweisen, dass er sich nicht besser mache, als er eigentlich sei. Die Frage, wie weit Markus Rehm springen würde, wenn er seinen Unterschenkel als Jugendlicher nicht verloren hätte, sei rein metaphysischer Natur.[601] Der knieamputierte Heinrich Popow springe nur 6,50 Meter, im Gegensatz zu Rehm, der bereits 8,40 Meter gesprungen sei. Viele behinderte Sportler erblickten in Rehm jemanden, der mit den anderen behinderten Sportlern nichts mehr zu tun haben wolle. Beide Seiten fühlten sich diskriminiert. Und vor allem scheine es schwer, Gerechtigkeit gegen beide Seiten walten zu lassen. Der Wettstreit der Körper könne sich in ein Wettrüsten der Prothesenfirmen verwandeln. „Die Technik läuft, fährt, springt ja längst mit. Golfer lassen sich die Augen lasern, Tennisspielerinnen die Brüste verkleinern, Werfer im

[596] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 146.
[597] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 146-148.
[598] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 149.
[599] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 150.
[600] Henk, Ist er besser, weil er behindert ist? 11.
[601] Vgl. Henk, Ist er besser, weil er behindert ist? 11.

Baseball ihre Armsehnen austauschen. Was, wenn es ein Kunstbein gäbe, das an das Nervensystem des Amputierten angeschlossen wäre und vielleicht sogar durchblutet?“[602] Die Behauptung von Rehms Gegnern laute, dass seine sportliche Leistungssteigerung unnatürlich sei.

Wie Malte Henk problematisiert auch Karin Harrasser die Paralympischen Spiele und macht auf deren Ambivalenz aufmerksam. Es gäbe Kritiker, die sagten, die Paralympics existierten nur, damit die Behinderten zeigen könnten, dass sie normal seien. Andere Kritiker dagegen seien der Ansicht, die Paralympics existierten nur aufgrund einer Lust an der „Groteskisierung“.[603] Und sind diese Spiele tatsächlich nur einer neuen Toleranz und der Idee des Egalitarismus geschuldet? Harrasser vermutet, „dass die Faszinationskraft der paralympischen Athleten viel eher darin liegt, dass sie den ultimativen Beweis dafür antreten müssen, dass der große Mythos des kognitiven oder affektiven Kapitalismus wahr ist; und zwar zumeist entgegen der eigenen Erfahrung. Der Mythos lautet: jeder kann es schaffen, der nur hart genug (an sich) arbeitet.“[604]

Klaus Wiegerling hat herausgestellt, dass es eine allgemeine Verbesserung nicht geben könne, sondern immer nur eine in Bezug auf ein bestimmtes Ziel. Dazu gibt er zwei Beispiele: „Der Sprinter benötigt, um seine Schnellkraft beim Start zu erhöhen, genau da Muskeln, wo sie beim Langläufer stören.“ Oder: „Eine körperliche Optimierung für das Leben in der Wüste setzt andere Präferenzen als für ein Leben am Polarkreis.“[605] Darüber hinaus weist er darauf hin, dass es zu Funktionsstörungen von Implantaten oder Prothesen kommen könnte.

Die Enhancementbewegung speist sich meines Erachtens aus der Idee des Menschen als „Mängelwesen“, weshalb er stets zu verbessern sei. Dabei zeichnet sich diese „Philosophie“ als Bewegung ohne Ziel aus, denn sie will nichts Bestimmtes, sondern das Enhancement ist Selbstbewegung, Selbstzweck. Der Weg ist das Ziel. Hat man sich verbessert, in welcher Hinsicht auch immer, kommt dem Befürworter bald ein neuer Bezug in den Sinn, hinsichtlich dessen man sich erneut verbessern könnte. Damit aber läuft der Mensch stets vor sich selbst davon. Er darf sich nicht im „Hier und Jetzt“ ansiedeln, darf seinen Platz im Leben nicht einnehmen, sondern muss in ständiger Bewegung leben. Dass auch die Ruhe, das In-Sich-Kehren, die (Selbst)Reflexion Akte des Lebens sind, kommt den Befürwortern des Enhancement nicht in den Sinn.

6.2. Genetik und Enhancement in der Science Fiction

Seit den 1970er Jahren werden Gentechnik und Enhancement von der Science Fiction kritisch begleitet. Im folgenden sollen das Zukunftsszenario von Lee Silver, der Film *Gattaca*, die Fernsehfolge *Abstammung* aus der Reihe Star Trek – Raum-

[602] Henk, Ist er besser, weil er behindert ist? 12.
[603] Vgl. Harrasser, Körper 2.0, 56f.
[604] Harrasser, Körper 2.0, 58.
[605] Wiegerling, Leib und Lebenswelt, 148.

schiff Voyager und der Roman *Die Optimierer* von Teresa Hannig analysiert werden.

a) Lee Silvers Zukunftsszenario

Lee Silvers Buch *Das geklonte Paradies (Remaking Eden)* von 1997 ist kein Science-Fiction-Roman, sondern eine futurologische Entwicklungsgeschichte einer technizistisch organisierten Gesellschaft, wie er sie sich für die Zukunft ausmalt.

Vor dem Hintergrund einer von der Gentechnik bestimmten Gesellschaft entwirft Silver folgendes Zukunftsszenario: Im 24. Jahrhundert werden die USA eine Zweiklassengesellschaft sein: die „Naturbelassenen" und die „Gen-Angereicherten", auch GenReiche genannt. Rassentrennungen zwischen Schwarzen, Weißen und Asiaten gibt es nicht mehr, die USA sind endgültig zu einem „rassischen" Schmelztiegel geworden. Statt rassischer sind nun genetische Unterschiede entscheidend. Es gibt genreiche Athleten, Wissenschaftler, Geschäftsleute, Künstler, Generalisten usw.[606] Nur bei der anderen Gruppe findet sich Arbeitslosigkeit und ein Leben im Prekariat. „Alle Bereiche der Wirtschaft, der Medien, der Unterhaltungsindustrie und der Wissensindustrie werden von GenReichen kontrolliert. GenReich-Kinder gehen auf Privatschulen, wo ihnen alle Möglichkeiten zu Gebote stehen, um ihr erweitertes genetisches Potential auszuschöpfen. Demgegenüber arbeiten die Naturbelassenen als schlecht bezahlte Dienstboten und Arbeiter. Ihre Kinder gehen auf öffentliche Schulen."[607] GenReich-Eltern üben auf ihre Kinder Druck aus, sich nicht mit Naturbelassenen einzulassen, damit es später nicht zu Klassenmischungen kommt. Allerdings sind die Ehen zwischen den beiden Klassen meist kinderlos. Noch weiter in der Zukunft werden GenReiche und Naturbelassene „die Fähigkeit verloren haben, gemeinsame Nachkommen zu zeugen, und ihr erotisches Interesse aneinander wird dem entsprechen, das gegenwärtig Menschen für Schimpansen empfinden."[608] Silver ist voller Euphorie: „Es vergeht fast keine Woche, ohne daß neue Gene identifiziert werden, die an Krankheiten wie Mukoviszidose und Brustkrebs beteiligt sind – oder Gene, die für Charaktereigenschaften wie das Streben nach Neuem oder die Angst zuständig sind."[609] Silver glaubt, mit der neuen Reprogenetik sei es möglich, die völlige Kontrolle über das genetische Schicksal des Nachwuchses zu gewinnen, aber auch Alpträume könnten wahr werden. Die Genetik hat man unter Kontrolle, denn: „Ist denn nicht der Verzicht auf den Einsatz von Atomwaffen während des letzten halben Jahrhunderts ein Beispiel dafür, daß und wie die Regierungen der Welt Technologien kontrollieren können?"[610] Die neuen Technologien könnten Eltern dabei nützlich sein, ihre Kinder gesund zu erhalten, sie glücklich und erfolgreich zu machen. Es gibt das Recht der Eltern, das Leben ihrer Kinder von der Geburt bis zur Volljährigkeit zu kontrollie-

[606] Vgl. Silver, Das geklonte Paradies, 14-16.
[607] Silver, Das geklonte Paradies, 16f.
[608] Silver, Das geklonte Paradies, 18.
[609] Silver, Das geklonte Paradies, 19.
[610] Silver, Das geklonte Paradies, 19.

ren. Spricht man sich für dieses Recht aus, „dann fällt es nicht leicht, Gründe zu finden, warum es nicht auch schon vor der Geburt gelten sollte, solange den ungeborenen Kindern dabei kein Schaden zugefügt wird.“[611] In einer Gesellschaft, der individuelle Freiheit der wichtigste Wert ist, wird es schwer, eine Basis für die Beschränkung der Reprogenetik zu finden. Die wachsenden Möglichkeiten der Molekulargenetik werden die Natur unserer Spezies verändern, woraus sich Fragen und Probleme ergeben, die die ganze Menschheit betreffen, nicht nur eine kleine Gruppe von Wissenschaftern. Traditionelle Vorstellungen von Elternschaft, Kindheit, Bedeutung des Lebens müssen überdacht werden. Die Reprogenetik könnte genutzt werden, das Schicksal in die eigene Hand zu nehmen.[612] Silver ist davon überzeugt: „Weder die Regierungen noch die Gesellschaften noch die Wissenschaftler, die diese Möglichkeiten schaffen, werden in der Lage sein, die Anwendung unter Kontrolle zu halten.“[613] Im Jahre 2350, so Silver in seinem Zukunftsszenario weiter, kommt man zu dem Schluss, dass aus den beiden Klassen der GenReichen und der Naturbelassenen sich zwei Spezies entwickeln werden. Silver phantasiert eine Gesellschaft, in der die GenReichen sich selbst durch genetische Reproduktion immer weiter verbessern. Bald geht es nicht mehr nur um körperliche und psychische Gesundheit, sondern auch um kognitive, sportliche und künstlerische Begabungen. Es gibt keine Möglichkeit für die Naturbelassenen, sich in die Klasse derjenigen emporzuarbeiten, die das Sagen in der Politik, den Unternehmen und anderen Sparten haben. Die Regierung denkt darüber nach, ob man das Projekt der genetischen Optimierung beenden bzw. verbieten soll, aber das wäre wohl ein hoffnungsloses Unterfangen. Die Regierung fragt sich auch, was wäre, wenn man allen Menschen den Zugang zur Genoptimierung ermöglichen würde. Das aber ist angeblich zu teuer.[614] Silver geht zudem noch einen entscheidenden Schritt weiter. Im 26. Jahrhundert wird man genetische Gaben haben, die es den Menschen ermöglichen, in fremden Welten zu überleben, die für Nichtoptimierte unbewohnbar sind, und schließlich werden die Menschen Jahrhunderte länger leben können.[615] Ziel der Menschheit sei nämlich, sich quer durch die Galaxis auszubreiten. „Sie [die Menschen] begaben sich an Bord riesiger kernenergiebetriebener Raumschiffe von stadtähnlichen Ausmaßen, mit denen sie zu den einladenden Planeten benachbarter Sonnensysteme reisten, die die Astronomen entdeckt hatten […] Am Ende werden die Nachfahren des Menschen durch Millionen von Jahrhunderten reisen, Millionen von Welten erforschen und sich zu Millionen verschiedener Arten entwickeln, die allesamt nur noch sehr wenig Ähnlichkeit mit den Menschen des 20. Jahrhunderts haben.“[616]

[611] Silver, Das geklonte Paradies, 21.
[612] Vgl. Silver, Das geklonte Paradies, 21-24.
[613] Silver, Das geklonte Paradies, 24.
[614] Vgl. Silver, Das geklonte Paradies, 317-321.
[615] Vgl. Silver, Das geklonte Paradies, 325-327.
[616] Silver, Das geklonte Paradies, 327.

Selten hat ein Befürworter der Gentechnik soviel Befremdliches so offen dargelegt. Zunächst einmal gibt Silver deutlich zu erkennen, dass er für die Zukunft an einer emanzipierten Gesellschaft nicht interessiert ist. Das mag sein gutes Recht sein. Die Frage ist dann aber, warum er sich gegen Vorurteile wendet, die durch seine Forschungsidee aus der Welt geschafft werden sollen. Denn es ist doch merkwürdig, dass jemand, der offen gegen rassistische Vorurteile zu Felde zieht, gegen genetische Vorurteile nichts einzuwenden hat. Da wird mit zweierlei Maß gemessen. Dass die Ehen zwischen den beiden verschiedenen Klassen meistens unfruchtbar sein werden, dürfte wohl ausschließlich ins Reich der Phantasie gehören. Des weiteren ist es Unfug zu meinen, dass Gene für bestimmte Charaktereigenschaften verantwortlich sein sollen. Ob ein Mensch gern nach Neuem strebt oder mehr bzw. weniger Angst hat, dürfte wohl eher psychologische, pädagogische, soziale und empirische Gründe haben, denn von den Genen beeinflusst sein. Außerdem widerspricht sich Silver selbst. Während er mit dem Verweis auf den bisherigen Verzicht auf Atomwaffen bei internationalen Konflikten den Schluss zieht, der Mensch habe die Genetik unter Kontrolle, erklärt er später, dass niemand in der Lage sein werde, die Anwendung der Reprogenetik unter Kontrolle zu halten.[617] Silver verzichtet jedoch darauf zu erklären, warum die Kontrolle der Atomwaffen hilfreich, die Kontrolle der Gentechnik aber gleichgültig sei. Weiter spricht er den Eltern das Recht zu, ihre Kinder bis zur Volljährigkeit kontrollieren zu dürfen und nennt das Freiheit. Wo allerdings die Freiheit der Kinder bleibt, die sich solch eine Kontrolle vielleicht nicht gefallen lassen wollen, erspart sich Silver zu erklären. Zudem soll es den Eltern erlaubt sein, die Genetik auf Embryos anzuwenden, „solange den ungeborenen Kindern dabei kein Schaden zugefügt wird.“[618] Aber woher weiß er, dass den Kindern kein Schaden zugefügt werden wird? Will er es vielleicht darauf ankommen lassen? Einerseits hebt Silver den Freiheitsgedanken und die damit verbundenen Rechte hervor, aber wenn die Naturbelassenen gesellschaftlich aufsteigen wollen, wird ihnen andererseits genau diese Freiheit verwehrt. Das gleiche gilt für die individuelle Freiheit, die angeblich der wichtigste Wert sei, weshalb man die Reprogenetik zulassen müsse. Offensichtlich ist Freiheit bei Silver immer nur die Freiheit der einen Seite. Dass Freiheit eine reziproke Beziehung ist, kann oder will er nicht begreifen. In diesem Fall nehmen sich die Eltern die Freiheit, für ihr Kind die Zukunft zu bestimmen. Hier hat Habermas das Richtige gesagt, denn hierbei handelt es sich um einen Eingriff in die Autonomie eines anderen Menschen, in dessen Leben gestalterisch eingegriffen wird, ohne zu wissen, ob der Andere das auch so möchte. Dessen Freiheit ist Silver gleichgültig. Natürlich könnte man auch einwenden, niemand wurde gefragt, ob er auch wirklich geboren werden wollte. Aber durch diese Bemerkung wird klar, dass man schon zu einem absurden Beispiel greifen muss, um ein Argument für den pränatalen Eingriff geltend machen zu können.

[617] Vgl. Silver, Das geklonte Paradies, 19 u. 24.
[618] Silver, Das geklonte Paradies, 21.

Der Glaube in Silvers Zukunftsszenario, im 24. Jahrhundert werde man erkannt haben, dass es auf die Teilung der Gesellschaft in zwei Klassen hinauslaufe, ist krude Geschichtsphilosophie, die sich möglicherweise von H.G. Wells' Roman *Die Zeitmaschine* herleitet. Klassengegensätze werden unhinterfragt als zementiert gesetzt, ohne Gesellschaftsdynamiken mitzubedenken. Im Gegensatz zu Wells ist die gesellschaftliche Klassenteilung für Silver kein Ansatz für Kritik. Ganz im Gegenteil: Sie ist für ihn Bedingung für die Verwirklichung seiner größenwahnsinnigen Phantasien, die erst am Ende seines Szenarios offenbart werden. Man wird die Menschen genetisch so verändern, dass sie in Welten leben können, die für Nichtoptimierte unbewohnbar sind.[619] – Silver denkt hier an den Cyborg. – Und? Werden dadurch wohl auch Hass, Neid und Missgunst aus der Welt verschwunden sein? Geradezu heuchlerisch ist die Frage: „Was war daran verwerflich, Kindern zu einem besseren Leben zu verhelfen?"[620] Nun, meine Antwort lautet: Verwerflich daran ist, bestimmte andere Menschen davon auszuschließen.

Silver ist im besten Sinne des Wortes ein materialer Geschichtsphilosoph, denn der Endzweck der Geschichte besteht für ihn darin, die Menschheit für Jahrmillionen in Raumschiffen durch die Galaxis kreuzen zu sehen und sich zu Millionen von Arten auf fremden Planeten weiterzuentwickeln. Da unterschätzt er wohl die Entfernungen zu den nächsten erdähnlichen Planeten außerhalb des Sonnensystems. Und Silver hat offensichtlich nicht erkannt, dass der Glaube an den Fortschritt eben auch nur eine Form von Geschichtsphilosophie ist, und überdies steckt hinter seinem Szenario der Gedanke, die Menschheit vor dem Aussterben bewahrt zu wissen. Man könnte diese Zukunftserwartung auch als eine Antwort auf die Frage Lyotards verstehen, der das Schicksal der Menschheit angesichts des Todes der Sonne problematisiert hat. Silver erweist sich als Anhänger des Post- und Transhumanismus, ohne allerdings auf diese Philosophien zu sprechen zu kommen. Er bietet einen Kontrapunkt zu Wells' Einsicht in die Vergänglichkeit der menschlichen Spezies. Aber zu meinen, der springende Punkt für diesen Endzweck, die Überwindung der Vergänglichkeit, liege in der Gentechnik des 21. Jahrhunderts begründet, das ist keine Science Fiction, das ist Unsinn. Es ist Selbstbeweihräucherung des Gattungsego zu meinen, gerade jetzt in historisch entscheidenden Zeiten zu leben. Gegen Silvers narzisstische Supermenschen sind mir sogar Wells' Morlocken allemal sympathischer.

b) Andrew Niccol, Gattaca

Der Film *Gattaca* (USA 1997) spielt irgendwann in der Zukunft, eine konkrete Jahreszahl wird nicht genannt. Mittlerweile gehört der Weltraumflug zum Alltag, und an einem solchen Flug zum Saturnmond Titan möchte auch der Ich-Erzähler Vincent einmal teilnehmen. Aber er weiß, dass das nicht möglich ist, denn natür-

[619] Richard David Precht kritisiert ein solches Ansinnen. „Der Gedanke, Menschen irgendwo in den unwirtlichen Weiten des Weltalls anzusiedeln, scheint IT-Gurus und Techno-Utopisten näher zu sein, als den Lebensstil der Industrienationen auch nur sanft anzuzweifeln." Künstliche Intelligenz, 21.
[620] Silver, Das geklonte Paradies, 322.

lich geborene Menschen mit ihren natürlichen Krankheiten gelten für solch lange Flüge als Sicherheitsrisiko, weshalb sie von vornherein ausgeschlossen werden. Durch eine Blutprobe direkt nach der Geburt werden alle möglichen Krankheiten diagnostiziert, die dieser Mensch einmal bekommen könnte. Vincent wurde schon bei seiner Geburt ein Herzfehler diagnostiziert, weshalb ihm eine Lebenserwartung von etwa dreißig Jahren prognostiziert wurde. Lebensversicherungen werden ihn später ablehnen. Seine Eltern beschließen daher, ihr nächstes Kind, Vincents Bruder Antonio, mit Hilfe manipulierter Gene zu erzeugen. Obwohl die Mutter bestimmte Entwicklungen dem Zufall überlassen will, redet der zuständige Arzt ihr das aus. Antonios Gene werden so manipuliert, dass weder Alkoholismus noch Fettleibigkeit auftreten sollen. Diskriminierung ist zwar verboten, aber „Genoismus“ ist erlaubt. Wer Genproben verweigert, der kann von der Polizei zum Test gezwungen werden. Auf diese Weise wird eine neue Unterschicht geschaffen. Die besten Zeugnisse und die intelligentesten Leistungen helfen einem gar nichts, wenn man nicht das passende Blutbild hat. Für die genetisch Überlegenen ist der Erfolg also leichter zu erreichen, allerdings auch nicht garantiert. Weil er als „Normalsterblicher“ keine Chance hat, in das Weltraumprogramm der Akademie Gattaca aufgenommen zu werden, um zum Titan fliegen zu können, beschließt Vincent, das System zu betrügen. Er beginnt, als Reinigungskraft bei Gattaca zu arbeiten, aber nur, um sich zunächst mit den Räumlichkeiten vertraut zu machen.

In dieser Situation trifft er auf einen genetischen Siegertypen, der im Rollstuhl sitzt: Jerome Morrow. Dieser hat zwar alle intellektuellen und genetischen Voraussetzungen, und auch die Körperbehinderung würde im Weltraum nicht stören, doch er leidet unter Flugangst, weshalb er an diesem Programm nicht teilnimmt, obwohl er davon träumt. Gemeinsam fassen sie einen Plan: Vincent soll an Jeromes Stelle treten, um eine Chance zu erhalten, zum Titan zu fliegen. Vincent lässt sich operieren, um Jeromes Körpergröße zu erreichen. Zudem übt er dessen Unterschrift. Denn Gattaca kennt Größe und Unterschrift von Jerome Morrow, aber nicht sein Gesicht. Für die Blut- und Urinproben verbirgt Vincent präparierte Plastiksäckchen mit den Ausscheidungen seines Freundes geschickt unter der Kleidung. Auf diese Weise wird Vincent unter dem Namen Jerome Morrow Teil des Gattaca-Teams, in dem er in der Hierarchie schnell aufsteigt. Es gelingt ihm sogar, das EKG zu manipulieren. Zudem unterwirft er seinem Körper einer beständigen intensiven Haut- und Haarreinigung, damit er auf seinem Arbeitsplatz keine Genspuren hinterlässt. Als ein Flugleiter Vincent zu entlarven droht, wird dieser Leiter ermordet aufgefunden. Schnell vermutet die Polizei den Täter unter den genetisch manipulierten Genies. Deshalb gerät auch Vincent bald unter Mordverdacht. Bei einer Polizeirazzia verliert er die Nerven, schlägt einen Polizisten zusammen und flüchtet. Gegenüber seiner Freundin Irene, die auch bei Gattaca arbeitet, gibt er den Betrug zu, aber da sie ihn liebt, hält sie weiter zu ihm. Als sie gegenüber einem Polizisten sagt, „Jerome“ (= Vincent) sei krank, fährt dieser zu ihm nach Hause, wo ihm jedoch der echte Jerome (und eben nicht Vincent) gegenübersitzt, weshalb er auch die richtige Blutprobe erhält, denn Blutproben gehören zu den Beweismitteln der modernen Polizei. So wird der Polizist, der nicht weiß, wie Vincent aussieht und

der nichts über das Vertauschspiel von Jerome und Vincent weiß, irregeführt. Aber Irene erfährt dadurch, dass der Jerome, den sie kennt und liebt, nicht der wahre Jerome ist. Irene will vorläufig von Vincent, dem falschen Jerome, nichts mehr wissen. Vincent gibt sich ihr gegenüber als „Gotteskind“ (ein natürlich geborener Mensch) zu erkennen, weshalb sie, die zumindest Verständnis für sein Vorgehen hat, gegenüber Gattaca schweigt. Inzwischen hat sich herausgestellt, dass der Direktor von Gattaca der Mörder des Flugleiters ist. Vincents Bruder, der inzwischen bei der Polizei arbeitet, hat zwar Vincents Betrug aufgedeckt, lässt ihn aber laufen, weil dieser ihm schon zweimal das Leben gerettet hat. Und auch der Kontrollarzt bei Gattaca weiß inzwischen über Vincents Betrug Bescheid. Dennoch lässt er ihn das Raumschiff betreten. Denn er identifiziert sich mit dem jungen Mann, weil er selbst einen Sohn hat, der nicht so ist, wie er sein sollte.

Der Film zeigt die Konsequenzen einer Diktatur, die bereits Lee Silver in Grundzügen geschildert hat. Das Grundrecht des Menschen, sich eine qualifizierte Arbeit zu suchen, die den eigenen Kenntnissen und Fähigkeiten entspricht, wird mit Füßen getreten. War früher einmal Bildung der Zugang zu einem erfüllten Berufsleben, so ist es hier der genetische Code. Einerseits will die überbordende Gentechnik das Schicksal ausschalten, weil es angeblich ungerecht sei, wenn ein Mensch niedere Arbeiten verrichte, weil er ja für seine natürlich angelegte Dummheit nichts könne. Zugleich aber führt sie andererseits das Schicksal wieder ein, indem sie Menschen schafft, die etwas dürfen, was andere nicht dürfen. Denn es ist ja ebenso Schicksal, ob man „natürlich“ zur Welt kommt oder mit gentechnisch erzeugten Vorteilen. Den „natürlich“ geborenen Menschen mit bestimmten „angeborenen Krankheiten“, bei denen noch nicht einmal feststeht, ob sie überhaupt einmal ausbrechen werden, werden keine Chancen auf ein gutes Leben eingeräumt. Dieser „Genoismus“ ist eine Wiederkehr der Diskriminierung mit anderen Vorzeichen. Schlimmer noch ist, dass das Leben selbst unter völlige Kontrolle gerät, als sei es ein Objekt, das man mit naturwissenschaftlichen bzw. technischen Mitteln handhabbar machen könne. Das aber führt zu einem Leben in stetem Stress. Ein Leben ohne Druck wird durch die ständige Kontrolle verunmöglicht. Leben und Stress werden eins, die Menschen sind ständig geladen mit der Sorge darüber, dass irgend etwas in ihrem Leben nicht stimmen könnte, dass sie der Norm nicht mehr entsprechen und deshalb aussortiert werden. Aber eine Gesellschaft, in der außerhalb der Norm nichts mehr sein darf, ist eine asoziale Diktatur. Vincent protestiert durch seine Handlungsweise gegen die Unmenschlichkeit eines Systems, in dem man betrügen muss, um ein menschenwürdiges Leben führen zu können. Das Leben selbst ist von Geburt an Zwängen ausgesetzt. Das zeigt sich schon zu Beginn des Films in der Geburtsszene, in welcher ein gerade geborener Mensch nicht seiner Mutter in den bergenden Arm gegeben wird, sondern erst einmal von einer Krankenschwester mit einer brutalen Methode Blut aus dem Fuß gezapft wird. Die Kontrolle des Lebens von der Wiege zur Bahre ist der Traum totalitärer Diktatoren. Deshalb versucht auch der Arzt Vincents Mutter auszureden, irgendeine Entwicklung bei dem genetisch zu behandelnden Fötus dem Zufall zu überlas-

sen, denn: „Wir wollen doch das Beste für Ihr Kind." Diese wohlmeinende Rede an die Mutter ist jedoch Betrug, denn es geht in Wirklichkeit nicht um das Wohl des Kindes, das dem Gentechniker herzlich gleichgültig sein dürfte, sondern nur um die Kontrollierbarkeit des Lebens. Denn wenn man irgendetwas dem Zufall überlässt, dann weiß man ja nicht, welches Ergebnis am Ende herauskommen wird. Auch die weitergehende Rede soll zwar beruhigend wirken und der Mutter suggerieren, ihr obliege diese Entscheidung: „Es ist immer noch Ihr Kind." Aber in Wirklichkeit ist es längst der Kontrolle der Gentechniker unterworfen worden. Nicht nur erfährt der Körper der Mutter von seiten der Gentechniker einen aggressiven Zugriff, auch der Körper des Kindes, der sich in der Mutter befindet und dadurch mit der Mutter eine Einheit bildet, wird für die Zwecke des kontrollierenden Alptraums der Gentechnik instrumentalisiert. Am Ende des Films zeigt sich jedoch, dass einige Charaktere menschlich geblieben sind und den Betrug Vincents decken. Mit diesem Sieg der Menschlichkeit wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass am Ende der Kontrollwahn innerhalb der menschlichen Beziehungen nicht das letzte Wort haben wird.

c) Star Trek – Raumschiff Voyager, Abstammung

In der Raumschiff-Voyager-Folge *Abstammung* (USA 2000) aus der Fernsehreihe *Star Trek* ist die Chefingenieurin des Raumschiffs Voyager, B'elanna Torres, eine Halbklingonin, schwanger von ihrem Ehemann Tom Paris, Offizier und Pilot auf demselben Raumschiff. Der Doctor des Schiffes erklärt dem Ehepaar kurz nach Bekanntwerden der Schwangerschaft, dass das Kind wahrscheinlich an einer Rückenwirbelverkrümmung leiden werde, die bei Klingonen typisch sei. Als B'elanna erfährt, dass bei einer Verbindung zwischen Erdmenschen und Klingonen die klingonischen Erbanteile dominieren, beunruhigt sie das. Denn sie erinnert sich daran, dass sie in ihrer Kindheit und Jugend, die sie auf der Erde verbrachte, wegen ihrer Herkunft als Halbklingonin diskriminiert wurde.

Mit den Methoden des Doctors, der ein Holoprogramm ist, ist es möglich, die Rückenwirbel schon beim Ungeborenen geradezurichten, und so wird diese Operation durchgeführt. Kurz danach führt B'elanna mit Hilfe einer holographischen Methode die Projektion ihres Kindes, das ein Mädchen sein wird, durch und lässt sich präsentieren, wie ihre Tochter im Alter von zwölf Jahren in etwa aussehen könnte. B'elanna ist entsetzt vom klingonischen Aussehen ihres Nachwuchses. Deshalb lässt sie bestimmte klingonische Gensequenzen holographisch löschen, bis die menschlichen Anteile so verstärkt sind, dass B'elanna zufrieden ist. Sie bittet den Doctor nun darum, an ihr die entsprechenden genetischen Veränderungen auch in Wirklichkeit durchzuführen, um die Menschenähnlichkeit ihrer Tochter sicherzustellen. Der Doctor aber weigert sich, ganze DNA-Sequenzen einfach zu löschen, da es ungeahnte Komplikationen für das Kind geben könnte. Bei Klingonen gibt es überflüssige Organe, die krank machen könnten, zum Beispiel eine dritte Lunge, Deshalb will B'elanna solche Organe präventiv entfernen lassen. Der Doctor erwidert, die dritte Lunge habe sich bei den Klingonen über einen sehr langen Zeitraum entwickelt, weil sie Kämpfer gewesen seien. Als B'elanna zurück-

gibt, ihre Tochter werde mit Sicherheit keine klingonische Kämpferin, erklärt der Doctor, B'elanna könne nicht wissen, zu was sich ihre Tochter entwickeln werde. Sie könne sich ja auch für Leichtathletik interessieren. In diesem Fall könnte die dritte Lunge hilfreich sein. Es gäbe also keinen Grund, genetische Merkmale zu entfernen. B'elanna wolle ja darüber hinaus auch einige Gene entfernen, die das Verhalten und die Persönlichkeit beeinflussten. Doch B'elanna antwortet, die Gesundheit des Kindes sei das Wichtigste.

B'elanna spricht auch mit ihrem Ehemann über die Genveränderung, und er hält ebenfalls nichts davon, weil das ganze Wesen des Ungeborenen verändert werden würde. B'elannas Argument, sie wolle nur verhindern, dass ihre Tochter diskriminiert werde, entkräftet Tom, indem er darauf hinweist, dass das Raumschiff Voyager eine multikulturelle Gesellschaft sei, in der niemand diskriminiert werde. Gemeinsam sucht das Ehepaar den Rat von Captain Janeway, die ebenfalls B'elannas Vorhaben eine Absage erteilt. Dem Hinweis von B'elanna, der Captain selbst habe auch die Physiologie der ehemaligen Borg, Seven of Nine, geändert, hält der Captain entgegen, dies sei im Einklang mit dem Willen von Seven of Nine geschehen. Das Ungeborene könne jedoch keinen eigenen Willen formulieren.

B'elanna erinnert sich an die vielen Diskriminierungen in ihrer Kindheit und Jugend, nicht nur in der Schule, sondern sogar in ihrer eigenen Familie. Ihr Vater hatte sie einst ermahnt, nicht so sensibel zu sein. Sie erinnert sich auch daran, wie sie einmal ein Gespräch zwischen ihrem Vaters und seinem Bruder belauschte, in dem der Vater sich über seine Frau und seine Tochter massiv beschwerte, weil sich deren unangenehme, widersprüchliche und klingonische Natur immer offener zeige. Die Tochter stellte ihren Vater später zur Rede fragte ihn, wenn er das Leben mit ihrer Mutter und ihr so unerträglich finde, warum er sie dann nicht verlasse. Und genau das tat der Vater dann auch kurz danach.

Der Doctor erklärt B'elanna und Tom, es könne bei dem Kind zu mehr Komplikationen kommen als ursprünglich gedacht, zum Beispiel zu einem Stoffwechselversagen, weshalb die von B'elanna vorgeschlagenen genetischen Veränderungen doch zügig durchgeführt werden sollten. Tom könne sich gerne seinen Befund durchsehen. Tom geht mit diesem Befund jedoch zu Seven of Nine und deren Mitarbeiter Ichib, die sich in medizinischen Dingen besser auskennen als er. Die beiden finden nicht nur heraus, dass dem Doctor mehrere Rechenfehler unterlaufen sind, sondern auch, dass dieser manipuliert wurde. B'elanna befindet sich bereits auf der Krankenstation, um die genetischen Veränderungen an sich bzw. dem Ungeborenen durchführen zu lassen. Weil sie die Krankenstation für Dritte abgesperrt hat, sucht Tom Hilfe beim Sicherheitschef Tuvok. Die beiden gelangen schließlich auf die Krankenstation und klären den Doctor darüber auf, dass er manipuliert wurde und den Eingriff abbrechen muss. B'elanna hatte ihn für ihre Zwecke umprogrammiert. Der Doctor sieht ein, dass auf eine Behandlung verzichtet werden muss. B'elannas Modifikationen des Doctors werden wieder gelöscht.

Es stellt sich heraus, dass die Gründe, die B'elanna für die genetische Veränderung ihrer Tochter genannt hatte, nur vorgeschoben waren. In Wirklichkeit wurde das Ungeborene zum Gegenstand eines noch nicht verarbeiteten psychischen Kon-

flikts mit B'elannas Vater, der, so glaubt die Chefingenieurin, in ihrer Kindheit und Jugend nicht zu ihr gestanden habe. Tom erklärt, der Vater habe die Familie bestimmt nicht verlassen, weil B'elanna ihn dazu aufgefordert habe, sondern vermutlich deshalb, weil er sich schon seit vielen Jahren nicht mehr mit seiner Frau verstanden habe. Tom erkennt, dass B'elanna befürchtet, ihr könne dasselbe widerfahren wie ihrer Mutter, nämlich dass Tom sie verlässt, weil sie und ihre Tochter sich Toms Ansicht nach – wie B'elannas Vater – zu sehr von ihrer klingonischen Seite zeigen könnte. Ihr Ehemann aber erwidert, dass sie sich auf ihn verlassen könne und er mit ihr noch mehr Kinder in die Welt setzen wolle. B'elanna kann umgestimmt werden, und sie entschuldigt sich auch beim Doctor für ihr Verhalten.

Die Furcht vor Diskriminierung ist also nicht Ausdruck einer real vorliegenden Möglichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse auf dem Raumschiff, sondern die Erinnerung an die Erlebnisse aus der eigenen Vergangenheit. Es zeigt sich, dass mit Emotionen besetzte Erinnerungen viel stärker sind als das rationale Durchdenken eines Problems. Die Tatsache, dass es auf der Voyager gar keine Diskriminierung gibt, prallt bei B'elanna vollkommen ab. Es geht also nicht um eine gegenwärtige gesellschaftliche Diskriminierung, sondern um eine mögliche individuelle in der Zukunft. B'elanna projiziert ihre negativen Erinnerungen an ihren Vater auf ihren Ehemann.

Bei B'elannas Verhalten liegt kein egoistischer Wunsch nach Enhancement vor, vielmehr ist es Ausdruck einer tiefliegenden Angst, die erst zutage tritt, als sie erfährt, dass sich bei ihrer Nachkommenschaft der klingonische Anteil durchsetzen wird. Ihr wird am Ende klar, dass sie ihre eigene Vergangenheit noch nicht aufgearbeitet hat. Ihre reale Erfahrung mit Diskriminierung schlummerte in ihrem Unterbewusstsein, bis ihre Schwangerschaft den Anlass dazu gab, sich mit ihrer Vergangenheit zu befassen.

Man könnte fast meinen, die Raumschiff-Voyager-Folge *Abstammung* sei eine fiktionale Umsetzung der Philosophie Jürgen Habermas', der sich für eine negative, aber gegen eine positive Eugenik ausspricht. Wie wir oben gesehen haben, ist seiner Ansicht nach ein gentechnischer Eingriff, der über die Zukunft eines Kindes entscheidet, und zwar ungeachtet der Motive, ein unstatthafter Angriff auf dessen Autonomie. Denn B'elanna verfolgt Absichten mit dem Kind, die diesem nicht die Möglichkeit einräumen, die Entscheidung der Mutter zu revidieren. Habermas ist dagegen der Auffassung, dass bei einem medizinischen Eingriff, der zur Heilung einer Krankheit eingesetzt werde oder als Präventivmaßnahme diene, das Einverständnis des Patienten unterstellt werden kann.[621] Dafür gibt Habermas folgenden Grund an: „Zu einer solch vorgeburtlichen Intervention kann sich ein präventiv ‚geheilter' Patient in Zukunft, als Person, anders verhalten als jemand, der erfährt, dass seine genetischen Anlagen – sozusagen ohne das virtuelle Einvernehmen, allein nach den Präferenzen eines Dritten – programmiert worden sind."[622] Das

[621] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 90f.
[622] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 92.

Interessante an der Folge *Abstammung* besteht darin, dass es wie im realen Leben einen Elternteil gibt, der zwei Wünsche an das kommende Kind heranträgt, die er mit Hilfe der Gentechnologie erfüllt sehen will. Der erste Wunsch, die Heilung der Rückenmarksverkrümmung, ist nicht weiter eines Diskurses wert, da alle einer Meinung sind. Der zweite Wunsch dagegen wird nur von einer Person gehegt, die bei allen anderen Diskursteilnehmern aneckt, weil es hier darum geht, die Persönlichkeitsstruktur eines Ungeborenen zu verändern. Mit Jürgen Habermas gesagt: „Der Programmplaner verfügt einseitig, ohne begründete Konsensunterstellung, über genetische Anlagen eines anderen in der paternalistischen Absicht, für den Abhängigen lebensgeschichtlich relevante Weichen zu stellen."[623] Natürlich könnte man sagen, dass auch die natürlich Geborenen von ihrem genetischen Programm abhängig seien, aber diese Abhängigkeit ist nicht absichtlich festgelegt.[624] Nehmen wir aber einmal an, es ginge gar nicht um B'elannas nicht aufgearbeitete Vergangenheit, sondern klingonische Kinder würden, wie B'elanna in ihrer Vergangenheit, auf dem Raumschiff Voyager tatsächlich wegen ihrer Stirnwülste diskriminiert. Wäre dies dann ein gerechtfertigter Eingriff? Wäre das nicht doch ein ernst zu nehmender Wunsch, der eine positive Eugenik rechtfertigen würde? Wer möchte schon diskriminiert werden? Abgesehen davon, dass dies dann immer noch ein genetischer Eingriff in die Autonomie eines Subjekts wäre, würden auf diese Weise diejenigen, die diskriminieren, in ihrer Einstellung bestätigt. Genau diesen Äußerungen müsste B'elanna mit ihren Freunden entgegentreten und ihnen sagen, dass es kein Recht auf Diskriminierung gibt.

Die Fernsehfolge zeigt auch, dass der Wunsch nach einer positiven Eugenik von Motiven geleitet wird, die rational nicht nachzuvollziehen sind, sondern meist aus unverarbeiteten Konflikten herrührt. Selbstverständlich ist dieses eine Beispiel kein Beweis für die Allgemeingültigkeit dieser These, ich denke aber dennoch, dass diese Episode aufzeigen kann, dass es keine technischen Lösungen für psychische Bedrängnisse gibt.

d) Theresa Hannig, Die Optimierer

Einer der hervorragendsten Romane zum Thema Enhancement ist der jüngst erschienene Roman *Die Optimierer* von Theresa Hannig aus dem Jahre 2017. Protagonist dieser Geschichte, die im Deutschland des Jahres 2052 spielt, ist der staatliche Lebensberater im Außendienst Samson Freitag. Er berät Menschen bei ihrer Berufswahl. Wer die Lebensberatung annimmt, der muss den Ergebnissen, zu denen der Lebensberater kommt, schon im vorhinein zustimmen, auch dann, wenn ihm das Resultat nicht passt. Wenn Freitag zu dem Ergebnis kommt, dass es keinen angemessenen Arbeitsplatz für jemanden gibt, schickt er ihn offiziell in die „Kontemplation", das heißt derjenige darf dann nicht mehr arbeiten. Genau dieses Schicksal ereilt die erst zwanzigjährige Martina Fischer, die vor zwei Jahren ihr Abitur gemacht hat, seitdem aber arbeitslos ist. Freitag erklärt ihr, sie könne jetzt

[623] Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 111.
[624] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 111f.

tun, was sie wolle, zum Beispiel in eine Fernsehrolle schlüpfen,[625] Bücher lesen, Filme gucken, Spazierengehen oder Partys feiern.

Die Agentur für Lebensberatung, die ihren Hauptsitz in München hat, überwacht alle Bürger mit Hilfe von Kommunikationslinsen, mit denen man nicht nur den eigenen Alltag aufzeichnen kann, sondern auch stets Informationen aus seiner Umwelt erhält.

> „Sie waren ein Segen der modernen Technologie, die Samsons Arbeit – und die aller Bürger der Bundesrepublik Europa – erheblich vereinfachten. Man brauchte keine Geräte mehr, die man mit sich herumtragen musste, keine Kabel und keine Sorge um Akkulaufzeiten. Die Linsen wurden durch Körperwärme und das Salz in der Tränenflüssigkeit des Auges mit Energie versorgt. Sie waren immer online und funktionierten als mobile Visualisierung der Software, die komplett auf Online-Servern lief.“ (27)

Die Dokumentationen der Lebensberater werden mit der Kommunikationslinse aufgezeichnet, um Falschmeldungen oder Rufmordkampagnen gleich im Keim zu ersticken. Allerdings werden im Laufe der Geschichte die Linsen immer stärker in Samsons Augen brennen, weshalb er sie von Zeit zu Zeit entfernt.

Die Gesellschaft, in der Samson eine hohe Position innehat, scheint auf der einen Seite staatssozialistisch zu sein, denn es gibt keinen Leistungszwang mehr, kein Wachstum, keine überhöhte Bezahlung von Bankern und Managern, kurz: es gibt keinen Kapitalismus mehr. Nach einer Revolution ist der befürchtete Kollaps ausgeblieben. Stattdessen herrscht die „Optimalwohlökonomie“, die Bundesrepublik Europa, der folgende Staaten angehören: Norwegen, Polen, Deutschland, Dänemark, die Beneluxländer, Österreich, die Schweiz und Frankreich. Auf der anderen Seite dominieren Zwänge und Verbote. Man muss andauernd Sozialpunkte sammeln, das heißt sich irgendwie gesellschaftlich nützlich betätigen, sonst läuft man Gefahr, sozial abzustürzen und obdachlos zu werden. Der Genuss von Fleisch ist bei Freiheitsstrafe verboten. Das Internet wird zensiert. Will man die eigene Wohnung betreten, muss man sich vor einem Roboter ausweisen. Das Bundesamt für Volksgesundheit stellt alleinstehenden Männern zwischen 30 und 60 Jahren, die in einer Mietwohnung wohnen, die mindestens zwanzig Jahre alt ist, zwangsweise einen Haushaltsroboter aus Sicherheitsgründen zur Verfügung. Bei der Polizei gibt es statistische Warnungen über mögliche Verhaltensauffälligkeiten von Bürgern. „Wenn ein Bürger eine Häufung von Faktoren aufweist, die üblicherweise einer Straftat vorausgehen, dann erhalten wir über ihn eine statistische Warnung. Das ist im Grunde wie die Wettervorhersage.“ (207)[626]

---

[625] Es gibt in dieser Zukunftsgesellschaft eine Im-Bild-Technologie, mit deren Hilfe man in jede beliebige Rolle eines Schauspielers schlüpfen kann, der gerade im Fernsehen agiert. Das erinnert an Philip K. Dicks Geschichte *Zur Zeit der Perky Pat* [orig.: *The Days of Perky Pat*] bzw. den Roman *Die drei Stigmata des Palmer Eldritch*, in den die *Perky Pat* eingebettet ist.

[626] Diese statistische Warnung erinnert an Philip K. Dicks Geschichte *Der Minderheiten-Bericht*, in dem die Polizei ebenfalls Bürger einsperren konnte, die lediglich im Verdacht standen, in Kürze ein Verbrechen zu begehen.

Durch seine Tätigkeit als Lebensberater kommt Samson mit vielen Menschen in Kontakt, wodurch ihm immer wieder noch bestehende kleine Fehler im Gesellschaftssystem auffallen. Zu deren Behebung sendet er häufig Korrekturvermerke an die entsprechenden Stellen, was ihm mit Sozialpunkten honoriert wird. Samson steht kurz vor seiner Beförderung. Dafür braucht er nur noch ein paar Sozialpunkte zu sammeln, bis er die dazu notwendigen 1000 Punkte erreicht hat.

Seine Freundin Melanie aber steht der Entscheidung zur „Kontemplation" kritisch gegenüber, denn damit sage der Staat, der betreffende Mensch sei zu nichts nutze, was im Grunde eine Demütigung darstelle. Zwar harmonieren die beiden sexuell gut miteinander, und Samson ist sich der Loyalität seiner Freundin ziemlich sicher, weil er sich von einer Software darüber hat beraten lassen, ob er gut zu Melanie passt. Doch das stellt sich als Fehlkalkulation heraus, denn sie verlässt ihn, weil er ihr mit seinem Streben nach immer mehr Sozialpunkten lästig wird (vgl. 93). Die Trennung von Melanie kostet Simon Sozialpunkte, was die geplante Beförderung verzögern wird. Auch die Beziehung zu seinen Eltern verläuft schwierig. Sie weigern sich, die von Samson angebotene Krankenversicherung „85 gute Jahre" abzuschließen, nach der man die bestmögliche medizinische Versorgung erhält, allerdings unter der Bedingung, sich danach das Leben zu nehmen, sofern man dieses Alter erreichen sollte. Aber auch sonst sind sie politisch nicht Samsons Meinung. Zudem hat sich herausgestellt, dass sie wiederholt Fleisch konsumiert haben. Deshalb muss Samson auf Befehl seines Vorgesetzten den Kontakt zu seinen Eltern vorläufig einstellen. Weil er sich weigert, das zu tun, werden ihm weitere Sozialpunkte abgezogen. Er parkt im Parkverbot, was auf Kosten weiterer Sozialpunkte geht. Auch Samsons Versuch, seinen früheren Freund, den jetzigen Vorsitzenden der Optimierungspartei, Ercan Böser, kurz vor den Bundestagswahlen bloßzustellen, scheitert. Sein Korrekturvermerk kommt nicht gut an.

Statt Böser gerät Samson in Schwierigkeiten, und zwar weil die junge Martina Fischer, die er beraten hat, sich das Leben genommen hat. Das kostet ihn nicht nur weitere Sozialpunkte wegen einer falschen Beratung, sondern er muss sich auch in die hauseigene Psychotherapie begeben. Wegen fahrlässiger Tötung wird ihm zudem ein Verfahren angehängt. Vorerst darf er nicht mehr arbeiten und auch nicht mehr Auto fahren. Was es im einzelnen bedeutet, zu wenige Sozialpunkte zu haben, nämlich weniger als 400, erklärt ihm ein Sicherheitsroboter: „Sie dürfen nicht wählen gehen. Sie dürfen keine berauschenden Substanzen wie Alkohol oder Cannabis konsumieren. Sie dürfen sich nicht fortpflanzen. Sie müssen sich ab 20 Uhr an Ihrer registrierten Adresse aufhalten." (169) Möglichen Alpträumen, die ihn aufgrund seiner Lage heimsuchen könnten, begegnet er mit einer dazu konstruierten Schlafmaske.

Neben den rein maschinellen Robotern gibt es in dieser Gesellschaft auch Androiden, die den Menschen sehr ähnlich sehen und den Titel „Basileus" (griechisch: König) erhalten haben. Doch erst viel später wird sich Samson (und auch dem Leser) offenbaren, welches Geheimnis die Basilei wirklich umgibt.

Die Kollegen beginnen, Samson zu meiden, weil ein Kontakt mit ihm auch für sie ein Minus an Sozialpunkten bedeutet. Weil die Bürger ihre Linsen tragen, kön-

nen sie Samson als Piretisten ausmachen, Leute mit weniger als 400 Sozialpunkten, weshalb sie ihm mit Verachtung begegnen oder ihn ignorieren. Sein Psychiater Dr. Fleischmann, der sich später als Androide herausstellen wird, analysiert Samsons Verhalten und erklärt, dass es ihm in Wirklichkeit nur auf das Sammeln von Sozialpunkten ankomme, er aber nie wirklich das Wohl anderer Menschen im Auge habe. Er sei egoistisch und narzisstisch und hechele nur nach Sozialpunken. Das mache einen Menschen zum Sozialschmarotzer (vgl. 212). Deshalb wird Samson noch weiter zurückgestuft und ins „Internat“ geschickt. Dorthin wird man überstellt, wenn man weniger als 300 Sozialpunkte hat. Angeblich wird hier Gehirnwäsche betrieben, aber niemand kann etwas Substanzielles über dieses „Internat“ sagen. In dieser Situation kommt Samson in Kontakt zu einer Widerstandsgruppe, die die Optimalwohlökonomie zerstören will. Die Gruppe bietet ihm an, entweder im Untergrund zu arbeiten oder im Internat als Spitzel tätig zu sein. Doch Samson kehrt zunächst nach Hause zurück, denn er ist trotz allem weiter von der Optimalwohlökonomie überzeugt.

Kaum zu Hause, wird ihm ein Haushaltsroboter aufgezwungen, der nicht nur aussieht wie Martina Fischer, sondern auch deren Persönlichkeitsprofil und Erinnerungen besitzt. Der gesamte Gedankeninhalt – Erinnerungen, Zukunftspläne, Wissen, Verhaltensweisen – wurden in diesen Androiden der Basileus-Reihe übertragen (vgl. 249). Wie Dr. Fleischmann wirft auch der Roboter Samson vor, ein Egoist zu sein, weshalb er ins Internat müsse. Diese Worte könnten eine Warnung sein, aber das begreift Samson nicht. Er merkt nicht, dass er von Unbekannten heimlich in der Nacht ins Internat gebracht wird. Als er erwacht, befindet er sich in einer kleinen Zelle. Von dort wird er durch ein großes Gebäude nach draußen dirigiert, und er gelangt auf das Münchener Oktoberfest. Er stellt fest, dass seit dem Zeitpunkt, als er sich zu Hause schlafen gelegt hat, drei Wochen vergangen sind und die Bundestagswahlen bereits stattgefunden haben. Sein Freund Böser, inzwischen zum Minister ernannt, begegnet ihm in einem Zelt. Samson erkennt, „dass Böser in noch viel stärkerem Maße ein Spielball des Systems war als er selbst. Böser war nur ein Korken, der auf der Oberfläche tanzte und zusehen musste, wohin ihn die Strömung trieb.“ (285) Samson kehrt zur Widerstandsgruppe zurück. Dort erfährt er, dass er als tot gilt. Es habe eine offizielle Beerdigungsfeier gegeben. Als er in einen Spiegel schaut, wird ihm klar, dass man ihn in einen Basileus umgewandelt hat, einen Androiden. An dem Tag seiner Überstellung ins Internat war er an einem Herzinfarkt gestorben. Er ist jetzt Basileus B 755 Samson. Er fühlt sich eins mit den anderen Basilei, teilt deren Wissen, und ist vor allem gedanklich mit den anderen Basilei verbunden (vgl. 299). Die Basilei sind wie Götter, die auf die Menschen aufpassen und die Geschichte manipulieren, etwa das Ergebnis einer Landtagswahl ändern, Roboter in den Medien positiv darstellen oder Kritiker mundtot machen. Dennoch kann Samson, wenn er will, die Verbindung mit den anderen Basilei bei Bedarf kappen, so dass er sich auch ganz normal mit noch lebenden Menschen unterhalten kann. Äußerlich sind die Basilei als normale Androiden erkennbar. Ob der Basileus Samson gegen die Herrschaft der anderen Basi-

lei aufbegehren wird, da er sich zuletzt mit Vertretern der Widerstandsgruppe getroffen hat, bleibt jedoch offen.

Theresa Hannigs Roman *Die Optimierer* demonstriert, wohin eine Gesellschaft umschlagen kann, in der die Regierung Enhancement als soziales und ideologisches Programm verfolgt. Hannigs Roman realisiert Marcuses „eindimensionalen Menschen", der völlig angepasst ist und nicht mehr selbst denkt. Das Individuum wird in dieser dystopischen Gesellschaft einer ständigen Kontrolle ausgesetzt. Ein auf diese Weise kontrolliertes Individuum ist keines mehr. Denn zum Individuum gehört die Möglichkeit zur Selbstentfaltung, zur Freiheit, zum selbstbestimmten Handeln. Der Staat bestimmt nicht nur, was der Mensch essen darf und was nicht (Fleischkonsum wird mit Gefängnis bestraft), sondern er kennt sogar die Speisegewohnheiten seiner Bürger, oder sollte man besser sagen: Untertanen? Der Leser erfährt nach und nach, dass es eine Revolution gegeben hat, in deren Folge der Arbeitsmarkt reguliert wurde, und es keinen Kapitalismus und keinen Zwang zur Arbeit mehr gibt. Aber der Zwang zur Nicht-Arbeit, der etwa Protagonistinnen wie Martina Fischer auferlegt wird, ist unmenschlich. Das in diesem Roman dargebotene System und seine Vertreter verstehen nicht, dass der Mensch ein Wesen ist, das arbeiten *will*. Sie ignorieren, dass dies ein Grundkonstituens des Menschen ist.[627] Arbeit muss nicht grundsätzlich eine entfremdete Beziehung, sondern kann sogar außerordentlich befriedigend sein. Die Vertreter des Staatssystems sehen nicht, dass man der Welt „als ein Feld von erregenden Herausforderungen und verlockenden Möglichkeiten"[628] begegnen können muss, wenn man das Leben als sinnvoll erfahren will. Man muss erfahren können, dass das eigene Tun in der Gesellschaft wirksam ist.

Samson Freitag wird, gerade indem er versucht, dieser Gesellschaft aufs beste zu dienen, zu ihrem Opfer. Man mag meinen, die Gestalt des Samson Freitag sei vielleicht etwas überzeichnet dargestellt, aber man kann in ihr auch eine Art Robespierre vermuten, der, gerade indem er die revolutionären Tugenden hochhält, die Ideale der Revolution verrät, ohne dies zu erkennen. Ähnlich wird Samson bewusst, dass, indem er beständig an der Optimierung der Gesellschaft und damit seiner Sozialpunkte wirkt, sich selbst und seiner Umwelt Schaden zufügt. Obwohl er mehrfach Hinweise von anderer Seite erhält (etwa von seinen Eltern, seiner Freundin Melanie oder seinem Kollegen Gordon), dass er mit dem Sammeln seiner Sozialpunkte und dem Vergeben von Korrekurhinweisen zu weit geht, sieht er seine eigene Blindheit dafür nicht. Das immer intensiver werdende Brennen der Kommunikationslinse ist eine Metapher dafür. Er sieht den Splitter im Auge des anderen, aber den Balken im eigenen nicht (vgl. Mt 7,3). Irgendwann verzichtet er wegen der Schmerzen zwar zeitweise auf diese Linsen, nimmt sie aber nicht als Fehler des Systems wahr. Und obwohl er nach und nach immer mehr Sozialpunkte

[627] Selbstverständlich gibt es immer Menschen, die am liebsten gar nicht arbeiten würden. Aber das ist eine Minderheit, die nicht ins Gewicht fällt.
[628] Rosa, Resonanz, 25.

verliert und damit zum Außenseiter wird, mit dem kaum noch jemand etwas zu tun haben will, bleibt er dem System treu, denn er glaubt, nicht optimal genug gelebt zu haben. „Vielleicht kann ich alles wieder gutmachen und mein altes Leben wiederbekommen. Meine Freiheit. Auf legale Weise." (236f.) Dass das genaue Gegenteil der Fall ist, dass sein Schicksal auf die Übertreibung der Optimierung zurückzuführen sein könnte, kommt ihm nicht in den Sinn. So erscheint Samson als eine postmoderne Variante von Voltaires *Candide*.

Andererseits erkennt Freitag bald auch die dunklen Seiten der Optimierungsgesellschaft. Während seines sozialen Abstiegs beginnt er, Kritik an der Gesellschaft zu üben. Vor allem die zwangsweise Versetzung in den Status der Kontemplation gefällt Freitag nicht mehr. „Wir verlassen uns auf ein System, das unsere Bürger degradiert. Nicht nur zu Bürgern zweiter Klasse macht es uns – obwohl das natürlich nur *straffällig gewordene* Psychopathen wie mich betrifft –, viel mehr noch: Wenn das System meint, dass ein Mensch zu wenig kann, zu wenig will, zu wenig leistet für unsere Gesellschaft, dann kann er sich gleich in den Sarg legen." (172f.) Und doch liest sich der in Parenthese gehaltene Satz weiterhin als ein Einverstandensein mit dieser Gesellschaft. Auch das Verhalten der Menschen in der Öffentlichkeit nimmt Samson nun viel aufmerksamer wahr als früher. „Abgesehen von dem Geräusch in der Bahn beherrschte das gespenstische halblaute Flüstern von Sprachbefehlen die Luft. Normale Stimmen, Lachen oder Streiten war nicht zu hören." (204) Und in der Politik erblickt Freitag nur noch ein großes inhaltsloses Theater, das für die Medien inszeniert wird. Deutlich wird dies dem aufstrebenden Politiker Ercan Böser, den er als Spielball des Systems durchschaut. Böser kann man als eine Metapher dafür nehmen, dass die Politiker heutzutage zu Schauspielern geworden sind.

Geradezu gespenstisch zwanghaft wirkt diese Gesellschaft, die von einer eiskalten Mentalität durchzogen ist. Es gibt keine Möglichkeit einer kritischen Reflexion des eigenen Standpunkts. Eine einmal geäußerte Meinung, und mag sie noch so dahingeworfen sein, wird für endgültig genommen. Es ist unmöglich, seine Meinung zu ändern oder zu korrigieren. In allem hat Samson Freitag nie eine zweite Gelegenheit. Schon als seine Freundin ihn verlässt, überhäuft sie ihn mit Vorwürfen, von denen Samson sich völlig überfahren fühlt, denn bislang schien Melanie doch sehr zufrieden mit ihm. Aber sie spart sich lieber eine Diskussion mit ihrem Freund und zieht stattdessen aus der gemeinsamen Wohnung aus. Im zweiten Fall zieht ein Roboter Samson fünf Sozialpunkte dafür ab, dass er angeblich gelogen hat, als er der Maschine die Auskunft gab, auf dem Weg zur Arbeit zu sein. Da alle Bürger der ständigen Kontrolle unterliegen, weiß der Roboter natürlich, dass Samson Freitag seit kurzer Zeit keine Arbeit mehr hat. Der Roboter erklärt ihm:

> „'Sie haben gesagt: Ich bin auf dem Weg zur Arbeit. Da Sie aber seit dem 11.9. vom Dienst suspendiert sind, haben Sie keine Arbeit. Wo wollen Sie wirklich hin?'
> ‚Ich will in die Agentur für Lebensberatung und dort mit meinem Psychiater sprechen.'
> ‚In Ordnung.'

‚Aber das habe ich doch vorhin gemeint. Dafür kannst du mir doch keine Punkte abziehen!'
‚Leider doch. Bei pireten Bürgern gibt es keine Toleranz. Sie müssen zu 100 Prozent kooperieren oder Sie werden sanktioniert.'" (203)

Hier zeigt sich, was es bedeutet, wenn man Maschinen die Kontrolle über Menschen überlässt. Jeder Mensch hätte, auch wenn er gewusst hätte, dass Samson seine Arbeit verloren hat, gewusst, was er *gemeint* hat, als er sagte, er gehe zur Arbeit. Denn sein Psychiater arbeitet ja in derselben Firma wie er. Da der Roboter aber nicht versteht und deshalb keine Bedeutung kennt, bewertet er die Aussage Freitags als „Lüge". Es ist also nicht mehr möglich, in Metaphern zu sprechen, denn Roboter verstehen Metaphern nicht. Dadurch, dass die Bürger nicht mehr „frisch von der Leber weg" sprechen können, weil jede Spontaneität der Rede sanktioniert werden kann, wird die gesamtgesellschaftliche Atmosphäre vergiftet.

Ein gleichartiges Erlebnis hat Samson mit seinem androiden Psychiater Dr. Fleischmann, als er sich weigert, die angeordneten Tabletten einzunehmen und ankündigt, das auch weiterhin zu tun. Als Dr. Fleischmann ihm daraufhin 500 Sozialpunkte abzieht und ins Internat schickt, kommt es zu folgendem merkwürdigen Dialog:

„'Das wäre jetzt aber nur für den Fall, dass ich nicht kooperiere, oder? Ich bin nämlich durchaus bereit…'
‚Nein. Das ist jetzt entschieden.'
‚Wie bitte?'
‚Ihre Einstellung. Ihr ganzes Verhalten zielt nur darauf ab, Sozialpunkte zu bekommen. Nichts weiter. Das war früher schon so und das hat sich bis heute nicht geändert. In Wahrheit sind Sie ein Sozialschmarotzer […] Und jetzt gehen Sie bitte. Ich habe noch zu tun. Eine Eskorte wird Sie morgen früh abholen." (212)

Auch hier hat Samson keine Chance, seinen Standpunkt zu revidieren. Wer eine Meinung äußert, der wird darauf festgenagelt. Dr. Fleischmann stellt seinen Patienten nämlich nicht vor die Wahl, entweder Tabletten oder Internat, sondern er baut eine rein logische Satzkonstruktion auf: Wenn der Patient keine Tabletten nimmt, dann kommt er ins Internat. Hier wird offenbar, dass der Psychiater in Wirklichkeit kein Mensch ist, sondern ein Automat, der nach von außen vorgegebenen logischen Regeln funktioniert. Die Psychiatrie ist völlig entmenschlicht worden. Das ist eine notwendige Folge des Optimierungswahns, denn Menschen, die aufgrund psychischer Defekte nicht arbeiten können, müssen aus dem Verkehr gezogen werden, weil sie sich nicht mehr optimieren lassen. Solche Menschen sind nur „unnütze Esser" und gehören in die Kontemplation. Aus welchen Gründen Samson Freitag zu einem „Fall für den Psychiater" wurde, interessiert den ihn behandelnden Arzt nicht. Als Androide ist er auch gar nicht in der Lage, Samsons Situation angemessen zu beurteilen. Aber daran besteht ganz offensichtlich auch kein gesellschaftliches Interesse mehr. Ähnlich wie bei Dave Eggers' Roman *Der Circle*, auf den wir im Band über die *Politische Theorie* noch zu sprechen kommen werden, werden die Menschen dazu gezwungen, gut zu sein. Wahrheit und Selbst-

reflexion dürfen nicht existieren. Das Verbot der Selbstreflexion geht sogar so weit, dass man mögliche Selbsterkenntnisse sogar aus den Träumen der Menschen herauszuhalten versucht. Samson hat eine Schlafmaske, mit der er seine Träume steuern kann, weshalb er keine Alpträume mehr hat. Aber Alpträume könnten eine kritische Funktion haben. Die Schlafmaske verhindert, dass die Botschaft des Unbewussten den Menschen erreicht. Eine dem Menschen selbst innewohnende kritische Instanz soll damit annulliert werden.

Die Entmenschlichung der Gesellschaft zeigt sich auch daran, dass man mit einer Krankenversicherung den Tarif „85 gute Jahre“ abschließen kann. Wie bereits geschildert erhält man eine Krankenversicherung, die eine ausgezeichnete medizinische Versorgung garantiert, jedoch mit der Bedingung, dass man sich mit 85 Jahren das Leben nimmt, sollte man so alt werden. Und wer dies nicht tut? Wird dieser Mensch dann zwangsweise ermordet? Und wenn ja, von staatlichen Stellen oder ist das dann als „Privatfehde“ zwischen der Versicherung und den Versicherten einzustufen? Und würde die Polizei überhaupt ermitteln, wenn sie einen 85jährigen ermordet auffände? Eine Pflicht zum Selbstmord ist ethisch nicht vertretbar, weil sie gegen den Grundsatz, dass jeder Mensch ein Recht auf Leben hat, unabhängig vom Alter, verstößt.

Eine weitere Sonderbarkeit dieses Romans besteht in dem Gruß „Jeder auf seinem Platz!“, der das übliche „Guten Morgen!“ oder „Guten Tag!“ ersetzt hat. Die Hierarchien des Kapitalismus sind durch neue ersetzt worden. Der neue Gruß bedeutet, dass ein jeder selbstverständlich auf dem richtigen Platz sitzt oder zumindest sitzen sollte, dass ein Aufbegehren gegen dieses Gesellschaftssystem sinnlos ist, und dass für jeden gesorgt ist. Der neuen Regierung ist es gelungen, durch bestimmte manipulierende Kommunikationsmethoden Angst in der Bevölkerung zu schüren. Niemand weiß, was das Internat ist, aber fast alle haben Angst davor. Auch der Leser wird zunächst im unklaren darüber gelassen, und man vermutet, dass es sich vielleicht nicht um ein Konzentrationslager, aber möglicherweise doch um eine brutale Folterlokalität handelt, bei der man „verschwindet“. Auch die Menschen, die im Widerstand leben, wissen nicht wirklich, was dort vorgeht, eine Oppositionelle sagt: „Von da ist noch keiner zurückgekehrt und war noch derselbe.“ (236) Erst gegen Ende des Romans wird klar, dass es sich bei dem Internat in Wirklichkeit um den Ort handelt, an dem verstorbene Menschen in Basilei, also Androiden, umgewandelt werden.

Der Roman lebt auch von der Metaphysik des Transhumanismus, der uns glauben machen will, der Mensch könne mit seinem Bewusstsein in einem Roboter oder einer Maschine, hier Basileus genannt, weiterleben. Der Basileus von Martina Fischer erklärt Samson das Funktionsprinzip, das darin besteht, mit Hilfe einer neuen Technik die Erinnerungen eines Menschen „auszulesen“. In diesem Roman wird der Tod durch Übertragung des Bewusstseins in eine Maschine, einen Androidenkörper, überwunden, und damit das Programm des Transhumanismus realisiert. Dass Erinnerungen jedoch weder kopiert noch programmiert oder hochgefahren werden können, ist bereits im Kapitel zur *Anthropologie* gezeigt worden. So

zeigt dieser Roman auch nicht, *auf welche Weise* das Gehirn einer gerade verstorbenen Person „ausgelesen“ wird.

Aber die Menschen haben sich nach der Umwandlung in Androiden auch psychisch verwandelt, sie halten sich für etwas ganz Besonderes, für Wesen, die den normalen Menschen überlegen sind. Aus diesem Grund verrät kein Basileus den Menschen etwas über das transhumanistische Programm. In ihrem Verhalten erinnern sie an die Verbundenheit des Borg-Kollektivs aus *Star Trek*. Man wird assimiliert. Widerstand ist zwecklos.

Wenn man einmal das transhumanistische Programm außen vorlässt, handelt es sich bei Hannigs Roman insgesamt um eine glaubwürdige Darstellung einer Dystopie. Allerdings hat dieser Roman eine Schwäche. Es wird nicht ausgeführt, was die konkreten gesellschaftspolitischen Bedingungen dafür waren, dass eine Revolution ausbrechen konnte. Weder Ursachen noch Verlauf noch Ende werden auf irgendeine Weise beleuchtet, sondern lediglich als Ergebnis hingestellt, von dem alles andere dann extrapoliert wird. Diesen allgemeinen Mangel vieler Zukunftsszenarien hat Martin Schäfer bereits 1977 konstatiert, als er bemerkte, dass viele utopische Geschichten ahistorisch dächten, weil sie nicht erzählen würden, *wie* alles anders geworden sei. Der Gang durch die Probleme werde nicht plausibel gemacht, der Weg nicht aufgezeigt.[629] Das ist auch bei Hannigs Roman der Fall. Warum also eine antikapitalistische Zwangsgesellschaft entstanden ist, der wesentliche Aspekte des Faschismus innewohnen, bleibt für den Leser ein Rätsel.

Indes könnte der Roman auch eine groß angelegte Ironie sein – und das vermute ich auch. Allein das primitive System der Sozialpunkte erinnert an die Erziehungsmethode von Strafe und Belohnung schwarzer Pädagogik. Bei Teresa Hannig erscheint der Staat als aufgeblasener Erzieher Hamel aus Hans-Georg Noacks Roman *Rolltreppe abwärts*. Hier verteilt Hamel, der Erzieher, der seine Methoden noch aus der Zeit des Nationalsozialismus in die Bundesrepublik hinübergerettet hat, Plus- und Minuspunkte für das Betragen seiner Schützlinge, in dem frühaufklärerischen Glauben, menschliches Verhalten lasse sich verobjektivieren. Dem etwas rebellischen Schüler Jochen teilt er gegen Ende des Romans mit: „Mit deinem Ausreißen hast du ganz schön Minuspunkte bei mir gesammelt, und du mußt dir schon Mühe geben, wenn du die einmal wieder ausgleichen willst.“[630]

Die mitten in der Gesellschaft agierenden Roboter, die wie eine Art Moralpolizei die Menschen stets zu korrektem Verhalten anhalten und im Fall von Verstößen ihnen Sozialpunkte abziehen, sind ein ironischer Kommentar auf die Idee einiger Robotethiker, man könnte Ethik in einen Roboter implementieren. Man sieht, was wir davon haben: eine Roboterdiktatur.

Und weiter: Wer würde schon wirklich die Krankenversicherung „85 gute Jahre“ abschließen und sich dann, im Fall wirklich so alt geworden zu sein, frei-

[629] Vgl. Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 245f. Vgl. dazu auch Jameson, Archaeologies of the future, 188.
[630] Hans-Georg Noack, Rolltreppe abwärts, Ravensburg 1974 [1970], 135.

willig das Leben nehmen? Ich denke, die meisten Menschen haben eine andere Vorstellung davon, sich von dieser Welt zu verabschieden als einer Versicherung einen Gefallen zu tun.

Dass Samson Freitag ein Haushaltsroboter aufgezwungen wird, der so aussieht wie die Frau, für deren Tod er verantwortlich gemacht wird, ist schon blanker Zynismus. Insgesamt ist der Held des Romans, wie schon gesagt, die Karikatur eines Menschen, die an ein System glaubt, das ihn zu Fall bringt.

Das Enhancementprojekt zeigt, dass der Körper einer völlig materialistischen Weltsicht unterworfen wird. Er wird zum Fetisch des Monetarismus, zum reinen Objekt von Schul- oder alternativer Medizin, von Kosmetikern, Fitness-Studios, Pharma- und Lebensmittelkonzernen, zur Frage bei Sozial- und Pensionsversicherungen. Und wir werden mehr und mehr dazu angehalten, unseren Körper zu kontrollieren, den Konsum von Zucker, Nikotin, Alkohol, Fett zu messen, sein Gewicht zu wiegen.[631] Der gesellschaftliche Kontrollwahn scheint überhand zu nehmen. „Der vorherrschenden Biopolitik postmoderner Körper wohnt die Idee der Perfektionierung und der technologischen Kontingenzbewältigung inne. Naturüberwindung geht mit neuen Definitionen von Abweichungen und Fehlerhaftigkeiten einher.“[632]

Der Philosoph Stephan Diebitz erklärt, die heute herrschende Ideologie sei der Glaube, die Evolution richte sich auf Perfektion, als sei nur eine Richtung zum Besseren möglich. Aber Otto Muck habe es gewagt, auch ausgestorbene Tiere als perfekt zu bezeichnen, er nannte als Beispiel den Archaeopteryx. Man kann die Frage stellen, warum dieses Tier sich hätte weiterentwickeln sollen. Auch der Evolutionsbiologe Stephen Jay Gould stellt an vielen ausgestorbenen Tieren keine anatomischen Unzulänglichkeiten fest. Jede festgestellte Rückentwicklung von Tieren (und damit auch des Menschen) werde so zur Gefahr für den Darwinismus.[633]

Könnte es also sein, dass der Versuch, die Vollkommenheit des Menschen zu erstreben, eine Ideologie ist? Wir können das „Programm“ des Strebens nach Vollkommenheit nur dann durchführen, wenn wir den Menschen als Mängelwesen setzen, das die Vollkommenheit außer sich hat. Aber wenn wir die Vollkommenheit zu einem pseudoutopischen Ideal machen, statt zu verstehen, dass sie schon wirklich ist, werden wir sie nie erreichen. Wir könnten uns stattdessen denken, dass auch der Mensch bereits im Hier und Jetzt ein vollkommenes Wesen ist, das gar keiner Verbesserung bedürftig ist.

---

[631] Vgl. Singer, Cyborg – Körper – Politik, 36f.
[632] Singer, Cyborg – Körper – Politik, 39.
[633] Vgl. Diebitz, Glanz, 120f., mit Verweis auf Otto Muck, Geburt der Kontinente, Düsseldorf / Wien 1978, 117, und Stephen Jay Gould, Zufall Mensch, München 1991, 340.

6.3. Transplantationen

Transplantationsmedizin ist ein Fachbereich der Medizin, der für die Übertragung von Zellen, Geweben und Organen von einem Menschen zu einem anderen zu therapeutischen Zwecken relevant ist. Hierbei ist es eine mehrfache ethische Fragestellung entwickelt worden: Zunächst wird die Legitimität des Ziels der Transplantation untersucht, dann die Zulässigkeit der eingesetzten Mittel geprüft und schließlich die Tragbarkeit vorhersehbarer Folgen geklärt. Darüber hinaus wird diskutiert, ob die Möglichkeit der Lebensrettung durch eine Organübertragung die Notwendigkeit einer entsprechenden Organspende legitimiert. Man kann auch fragen, ob es eine moralische Pflicht zur Organspende gibt. Wie ist angesichts eines Mangels an Organen mit dem Gebot der Gerechtigkeit umzugehen? Ist es ethisch vertretbar, aufgrund des Mangels an postmortal gespendeten Organen den Druck auf die Lebendspende zu erhöhen? Die Ethik gibt keine abschließenden Antworten, sondern diskutiert die normativen Implikationen der Handlungsmöglichkeiten, die zur Disposition stehen und prüft die Moralität der Pro- und Contra-Argumente.[634]

Dabei zeigt sich, wie sehr wir heute immer noch unter der Ägide der Philosophie Descartes' stehen, gerade in der Medizin; „die Welt der Transplantationsmedizin ist eine durch und durch cartesische. Der Leib des Menschen wird als eine Körpermaschine betrachtet und behandelt, eine Maschine, in der schadhafte Teile ausgewechselt werden können."[635] Wir haben zu bedenken, dass die Transplantationsmedizin ein sozio-technisches Großsystem ist, zu dem nicht nur Patienten, Ärzte und Pfleger gehören, sondern auch ein Heer von Wissenschaftlern, rechtliche Bedingungen, Versicherungssysteme, eine Verwaltung, Registrier- und Verteilungssysteme, Wartelisten, zentrale Erfassungen verfügbarer Organe, Entnahme- und Transportteams, die alle gemeinsam einen großen Gesundheitsrahmen bilden. Dabei scheint es sogar mittlerweile zur elementaren Pflicht der Menschheit und der Menschlichkeit geworden zu sein, Organe zu spenden.[636] Im Falle des Todes eines Menschen wird die Situation geradezu unerträglich, „wenn Angehörige gerade Verstorbener um die Zustimmung zur Organentnahme *ihres* Toten angesucht werden. In einer Situation von Schock und Trauer werden sie um die Möglichkeit des Abschiednehmens und des pietätvollen Umgangs mit ihrem Toten gebracht."[637]

Die Frage ist auch, ab welchem Zeitpunkt ein Mensch als tot gelten kann. Das Hirntodkonzept ist problematisch, weil die Möglichkeit besteht, dass der Körper vegetativ weiterlebt bzw. durch medizinische Technologie am Leben erhalten wird (künstliche Beatmung oder Ernährung). Hirntote können sogar noch Schmerzreaktionen zeigen. Das Hirntodkonzept ist allerdings keine Todesdefinition, sondern Kriterium für das Eingetretensein des Todes. „Das Hirntodkonzept besagt nicht, was der Tod ist, wohl aber, welches das medizinisch-wissenschaftliche *Kriterium*

[634] Vgl. Beckmann, Transplantationsmedizin, 421.
[635] Böhme, Leibsein als Aufgabe, 155.
[636] Vgl. Böhme, Leibsein als Aufgabe, 155-157, mit Hinweis auf Jean-Luc Nancy, *L'intrus*.
[637] Böhme, Leibsein als Aufgabe, 157.

für das Ende des menschlichen Lebens in seiner ganzheitlichen Struktur ist.“[638] Gerade im Grenzbereich zwischen Leben und Tod, etwa im Koma, wird es schwer, den Status der Betreffenden zu definieren. „Sind Menschen im irreversiblen Koma Tote, Sterbende oder Lebende?“[639] Nach Vaas ist der Ausfall der vegetativen Funktionen kein hinreichendes Todeskriterium. Abgesehen davon, dass Hirntote noch Reflexe zeigen können, kann man im Kriterium des Hirntods auch eine Verkürzung des ganzheitlichen Lebensbegriffs sehen. Der Mensch wird auf seine kognitiven Funktionen und seine Materie reduziert, als wäre Bewusstlosigkeit mit Tod identisch. Der Mensch wird bei lebendigem Leib instrumentalisiert, um funktionsfähige Organe entnehmen zu können. Bei Feten wird das Hirntodkriterium herangezogen, um Mittelhirngewebe für Transplantationen zu verwenden.[640] Im Falle des Organhandels wird der Kreis der potentiellen Organspender über die Hirntoten erweitert auf die ohne Gehirn Neugeborenen (Anenzephale), auf die dauerhaft im Koma Liegenden (Apalliker) und auf die Abgetriebenen.[641] Der Übergang vom Leben zum Tod kann also keineswegs exakt definiert werden. „Und noch heute ist es in den Diskussionen über die Definition ex lege der Kriterien für den klinischen Tod eine weitere Bestimmung dieses nackten Lebens – eines Lebens, das von jeder Hirntätigkeit abgekoppelt und sozusagen ohne Subjekt ist –, die darüber entscheidet, ob ein bestimmter Körper als lebend betrachtet wird oder ob er die Endstation erreicht hat und der Organtransplantation überlassen wird.“[642]

Was geschieht, wenn in diesem Zusammenhang auch die Toten ihre Würde verlieren, und ihre Organe nur noch als Material herhalten, wenn sie zum „Spender-Cyborg“ (Gray) werden? Die Frage, wann ein Mensch tot ist, ist in verschiedenen Kulturen unterschiedlich beantwortet worden und wird selbst in der eigenen Kultur kontrovers diskutiert. Schon in unserer modernen abendländischen Gesellschaft gibt es mindestens drei verschiedene Definitionen, nämlich erstens beim Stillstand von Herz und Lunge, zweitens beim Stillstand aller Gehirnfunktionen, und drittens bei Inaktivität der höheren Gehirnfunktionen. Gray führt dazu kurz und bündig aus: „Der Bedarf an Spenderorganen fördert liberalere Definitionen.“[643]

Eine weitere Frage lautet, wie die Menschen, denen künstliche Organe eingepflanzt werden, mit der Transplantation umgehen. Es gibt Menschen, etwa unheilbare Nierenpatienten, die von Dialyse-Geräten am Leben erhalten werden, sich für die Einstellung der Behandlung entscheiden, was einem Selbstmord gleichkommt.[644] Der Tod kann erfahren werden als Erlösung von einem Leben, das nicht mehr als lebenswert angesehen wird. Sind Nieren- und Herztransplantationen auch heute noch in jeder Hinsicht problematisch, geraten wir bei einer Kopftransplanta-

[638] Beckmann, Transplantationsmedizin, 422.
[639] Vaas, Zukunft von Gehirn und Bewusstsein, 831.
[640] Vgl. Vaas, Zukunft von Gehirn und Bewusstsein, 831f.
[641] Vgl. Böhme, Leibsein als Aufgabe, 157f.
[642] Vgl. Agamben, Das Offene, 25.
[643] Gray, cyborg citizen, 144f.
[644] Vgl. Gray, cyborg citizen, 134.

tion nun wirklich in eine tiefe metaphysische und ethische Fragestellung. Im Prinzip sind auch Kopftransplantationen heute schon möglich. „Solange das Rückenmark nicht überbrückt werden kann, ist zwar eine Totallähmung die Folge, das heißt der Körper wäre nicht mehr als eine Art Versorgungsstation, doch manche würden dies […] dem Tod vorziehen.“[645]

Die Frage ist, inwieweit die Künstlichkeit der Organe die Qualität des Lebens derart mindert, dass man nicht mehr leben mag. Wer darf darüber entscheiden, wann ein gelebtes Leben nicht mehr lebenswert ist? Muss es bis zum bitteren Ende durchlebt werden? Wann dürfen die Maschinen, die einen Menschen im Koma am Leben erhalten, abgeschaltet werden? Dürfen sie überhaupt abgeschaltet werden? Selbst bei komatösen Patienten, die aufgrund der abgestorbenen Hirnrinde nie wieder das Bewusstsein erlangen werden, bleibt die Frage, ab wann es erlaubt ist, sie nicht mehr zu „prolongieren“. Von der Empirie jedenfalls kann man keine Antwort erwarten.[646] Kritiker befürchten, dass eine Legalisierung vor allem der aktiven Sterbehilfe zu einer moralischen Entsolidarisierung mit Sterbenden führen könnte. Die Befürchtung, die Einführung der aktiven Sterbehilfe führe zu Missbrauch, bezieht sich auf die Erfahrung aus der Zeit des Nationalsozialismus.[647] Ein Arzt gerät bei der Aufforderung eines Patienten zur aktiven oder passiven Sterbehilfe in ein moralisches Dilemma. „Niemand kann einen Arzt zwingen, Sterbehilfe zu leisten. Aus einem möglichen moralischen Recht auf den eigenen Tod folgt also nicht ohne weiteres für jemand Drittes, etwa einen behandelnden Arzt, eine Pflicht zur Tötung.“[648]

Laut C.H. Gray ist die Transplantationsproblematik zwar eine ethische, aber noch mehr eine Machtfrage bzw. eine Frage des Geldes.[649] Ärzte suchten ständig nach neuen Organquellen. Im Fall von Knochenmarkstransplantationen als Mittel gegen Krebs gäbe es Eltern, die mitunter dazu neigten, ein weiteres Kind zu zeugen, in der Hoffnung, dieses könne dem erkrankten Kind helfen, wodurch das neue Kind zu einer Art biologischer Fabrik werde. Arme verkauften ihre Organe, um an Geld zu kommen, es fänden Morde statt, um an Organe zu kommen. Oder es würden den Leichen von Armen die Organe entnommen. Der Körper werde zunehmend entweiht. Das monetäre Einkommen sei maßgeblich dafür, wer Transplantate erhalte. Würden tierische Organe verwendet, werde die Trennlinie zwischen Mensch und Tier zunehmend undeutlich. Der künftige Mensch werde immer mehr aus transplantierten und prothetisierten Organen bestehen.[650] Die Frage, wann ein Mensch tot sei, sei für die Transplantation von Organen gerade verstorbener Menschen die wichtigste. Unsere Kultur träume leidenschaftlich von der Unsterblich-

[645] Vaas, Zukunft von Gehirn und Bewusstsein, 819f.
[646] Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 228.
[647] Vgl. Thiele, Sterbehilfe, 398f.
[648] Thiele, Sterbehilfe, 399.
[649] Vgl. Gray, cyborg citizen, 54.
[650] Vgl. Gray, cyborg citizen, 112-117, mit Hinweis auf Younger / Fox / O'Connell (Hrsg.), Organ Transplantation, Madison 1996, 40f. und 84-86, u. R. Fox / J. Swazey, Spare Parts, Oxford 1993, xv.

keit, die von der Science Fiction thematisiert werde und die deren Schattenseiten problematisiere. Dieser Traum sei nur deshalb so leidenschaftlich, weil die abendländischen Menschen den Glauben an das Jenseits und das ewige Leben verloren hätten. Der Drang nach Unsterblichkeit habe wohl weniger mit der Wertschätzung des Lebens als mit der Angst vor dem Tod zu tun.[651] Dies zeigt sich meines Erachtens in dem bereits besprochenen Zukunftsszenario von Lee Silver besonders deutlich.

Transplantation lassen sich in drei Formen differenzieren. Erstens autogene oder autologe Transplantation: Spender und Empfänger sind identisch (vor allem bei Hautübertragungen nach Verbrennungen angewendet); zweitens allogene oder homologe Transplantation: Spender und Empfänger gehören derselben Spezies an; und drittens xenogene oder heterologe Transplantation: Spender und Empfänger gehören einander fremden Spezies an (wie Mensch und Affe).[652] Es gibt in der Öffentlichkeit wachsende Befürchtungen über den Missbrauch von Transplantationen. Man befürchtet, „dass der Todeszeitpunkt zum Zweck der Organentnahme manipuliert wird, dass Organe ungerecht verteilt, Leichen ausgeplündert und die Grenzen zwischen Mensch und Tier aufgeweicht oder in Ländern mit großer Armut Menschen zum Gegenstand eines erpresserischen Organhandels gemacht werden.“[653] Das Problem an der Transplantation besteht nach Bernhard Irrgang darin, dass unsere bisherigen Moralvorstellungen uns keine eindeutige Antwort geben. Er hat daher vorgeschlagen, dass man alle Kriterien einer vernünftigen Änderung unserer Moralvorstellungen miteinbeziehe, die allen Bürgern oder „zumindest einer breiten Mehrheit einleuchten und die Grundzüge unseres Menschenbildes bewahren.“[654] Aber abgesehen davon, dass Irrgang dieses Menschenbild nicht definiert, besteht das eigentliche Problem doch darin, dass es keine einheitliche Ethik gibt. Das war auch schon vor der Entwicklung der Biotechniken der Fall. Deshalb müssen wir zunächst einmal überhaupt keine Änderungen an unseren Moralvorstellungen vornehmen, sondern vielmehr bestimmte ethisch relevante Fälle, die uns in der Biotechnik begegnen, an bestimmten Ethiken extrapolieren. Irrgang ist allerdings insofern recht zu geben, dass es künftig Fälle geben wird, in denen unsere Ethiken tatsächlich nicht mehr hinreichen. Wir werden auf diese Fälle noch zu sprechen kommen. Diese Aufgabe, die Ethiken auf bestimmte Fälle anzuwenden, ist auch in der Science Fiction zum Tragen gekommen. Nach Irrgang sind zur Transplantationsproblematik bereits Praxisnormen formuliert worden: 1. das Überlebensinteresse des möglichen Empfängers hat Vorrang; 2. der letzte Wille des Verstorbenen hat Vorrang; 3. ein Konflikt zwischen 1 und 2 macht Einzelfallabwägungen unverzichtbar; 4. dem Leichnam muss gebührende Achtung erwiesen

[651] Vgl. Gray, cyborg citizen, 144-148, mit Hinweis auf Younger / Fox / O’Connell (Hrsg.), Organ Transplantation, 264f., u. Peter Alldridge, in: R. Lee / D. Morgan (Hrsg.), Death Rites, Routledge 1994, 11.
[652] Vgl. Irrgang, Bioethik, 106.
[653] Irrgang, Bioethik, 108.
[654] Irrgang, Bioethik, 108.

werden; 5. die Interessen der Verstorbenen und Angehörigen sind zu berücksichtigen; 6. ökonomische Interessen dürfen bei der Entscheidung für oder wider keine Rolle spielen.[655]

Der problematischste Punkt hier ist Nr. 3, nämlich die Feststellung eines Konfliktes zwischen den Überlebensinteressen eines möglichen Organempfängers und dem letzten Willen eines Verstorbenen, der sich geweigert hat, eines seiner Organe zu spenden. Die Frage ist also, wem der Vorrang gebührt. Und um dieses Problem zu klären, müssen wir die bisherigen Ethiken keineswegs ändern oder aufweichen, sondern lediglich durchspielen. Das wollen wir jetzt anhand von Kants und Mills Ethiken unternehmen.

Kant formuliert, „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen."[656] Nach diesem Grundsatz dürften dem Toten die Organe nicht entnommen werden, weil er zu einem Mittel gebraucht würde. Nun könnte man dem zwei Argumente entgegenhalten: erstens, dass es um einen Toten geht, nicht mehr um einen lebenden Menschen, und zweitens, dass das Mittel keines zum beliebigen Gebrauche sei, sondern das Leben, wodurch das Mittel selbst zum Zweck werde. Dem könnte Kant entgegnen, dass auch dem Toten eine Menschenwürde zukomme und auf Punkt 4 verweisen. Das Argument, durch die Organspende werde doch ein Leben gerettet, könnte mit Kants Argument begegnet werden, dass Handlungen nach Maximen beurteilt werden müssen, von denen man wollen kann, dass sie zu einem allgemeinen Gesetz dienen.[657] Das heißt, es geht gar nicht darum, dieses oder jenes *spezielle* Leben zu retten, sondern darum, den vorliegenden Fall der Organtransplantation *als allgemeines Gesetz* zu formulieren. In dem Augenblick, in dem man ein allgemeines Gesetz definiert, hören die Pro- und Contra-Argumente auf, weil es keinen Einzelfall mehr gibt, auf den sie angewendet werden können. In unserem vorliegenden Fall würde das bedeuten, dass grundsätzlich und immer die Pflicht besteht, ein Organ zu spenden. Aber, so würde Kant weiter argumentieren, beim Fall einer Organtransplantation besteht im Gegenteil die Pflicht, jeden Einzelfall immer individuell zu besprechen, weshalb die Organspende nicht als allgemeines Gesetz formuliert werden kann.

John Stuart Mill, der Kant kritisiert hat, stellt den Grundsatz auf: „Nach dem Prinzip des größten Glücks ist […] der letzte Zweck, bezüglich dessen und um dessentwillen alles andere als wünschenswert ist, […] ein Leben, das so weit wie möglich frei von Unlust und in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht so reich wie möglich an Lust ist."[658] Unter dieser Vorgabe wäre es die Pflicht des Arztes, die Organtransplantation vorzunehmen, da hier das Glück des Menschen als letzter Zweck definiert wird, der ja nur dann erfüllt werden kann, wenn ein Mensch lebt,

[655] Vgl. Irrgang, Bioethik, 110f. mit Hinweis auf J.S. Ach u.a., Ethik der Organtransplantation, Erlangen 2000, 85-90.
[656] Kant, Grundlegung, BA 64 (Weischedel 7, 59f.).
[657] Vgl. Kant, Grundlegung, BA 62 (Weischedel 7, 58).
[658] Mill, Utilitarismus, 37.

und nicht, wenn er tot ist. In Mills Ethik haben die Toten keine Ansprüche mehr. Man sieht im Vergleich zwischen den Ethiken von Kant und Mill, wie hier innerhalb eines Dreivierteljahrhunderts das Konzept des Lebens auf das Nur-Leben reduziert worden ist.

6.4. Transplantierte Organe und Körper in der Science Fiction

Das ethische Problem der Transplantation ist auch in der Science Fiction vielfach behandelt worden. Dabei wird es oft dahingehend extrapoliert, dass es nicht nur um einzelne Organe geht, sondern der Mensch in seiner gesamten Persönlichkeit betroffen bzw. verändert wird, zum Beispiel wenn sein Kopf transplantiert werden soll oder wenn er mit einer anderen Person zu einem neuen Menschen verschmilzt. Welche ethischen Konsequenzen sind aus solchen Szenarien zu ziehen? Das Problem der Transplantation soll nun an dem Film *Coma*, dem Roman *Kopflos* und den Star-Trek-Folgen *Transplantationen* und *Tuvix* aus der Serie *Raumschiff Voyager* veranschaulicht werden.

a) Michael Crichton, Coma

In dem Film *Coma* (USA 1978) ist Dr. Susan Wheeler Ärztin im Boston Memorial Hospital. Dort lässt ihre Freundin Nancy einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen und wird dazu in ein künstliches Koma versetzt, aus dem sie aber nicht mehr erwacht. Die Ärzte wissen nicht, aus welchem Grund die Patientin in der Bewusstlosigkeit verbleibt. Susan geht dem Fall nach und findet heraus, dass es innerhalb des letzten Jahres im Boston Memorial zehn Fälle von ungeklärten Komafällen gegeben hat. Weil sie sich illegalerweise hauseigene Daten zu ungeklärten Komafällen beschafft, erklärt der Chef des Krankenhauses, Dr. Harris, sie solle die Sache vergessen, denn in diesem Krankenhaus habe alles seine Richtigkeit. Susan lässt sich aber nicht beirren, doch nun beginnen die Ärzte des Krankenhauses, ihr Steine in den Weg zu legen. Hinzu kommt, dass es in ihrer Beziehung kriselt. Ihr Freund Dr. Mark Bellows ist ebenfalls als Arzt in dieser Klinik tätig und meint, Susan solle sich besser auf ihren Job konzentrieren. Als Susan die Akten zu den Komafällen von Dr. George, dem angesehenen und sehr einflussreichen Anästhesisten des Boston Memorial, einsehen will, verweigert dieser Susan die Einsichtnahme. Da bald ein weiterer Patient, ein junger, gesunder Sportler, aus dem Koma nicht erwacht, verdichtet sich Susans Verdacht, die Komafälle würden absichtlich herbeigeführt. Die ersten, die tatsächlich unvoreingenommen mit Susan zusammenarbeiten, sind die Pathologen. Als Susan sie fragt, ob es eine Möglichkeit gäbe, jemanden künstlich in ein Koma zu versetzen, aus dem dieser nicht mehr erwachen soll, antworten sie: mit Kohlenmonoxid.

Susan erfährt bald nicht nur, dass die Komapatienten ins Jefferson Institute gebracht werden, sondern auch, dass die zwei letzten Komafälle im Operationsraum 8 stattgefunden haben. Von einem Krankenhaustechniker, der zufällig ein Gespräch Susans mitangehört hat, erfährt sie kurz darauf, dass sie mit ihrem Verdacht bezüglich der Komafälle recht hab. Im Keller werde sie weitere Hinweise dazu finden. Die beiden verabreden sich zu einem Gespräch, doch bevor der Tech-

niker ihr weitere Einzelheiten eröffnen kann, wird er ermordet. Da Dr. George, der Anästhesist, Susan nicht in seine Akten hat einsehen lassen, blättert sie nun heimlich darin und findet heraus, dass alle zehn Komapatienten ins Jefferson Institute gebracht worden sind. Susan kommt im Keller des Krankenhauses der Sache auf die Spur. Sie klettert über eine Leiter durch den Hauptschacht und findet heraus, dass eine automatische Steuerung über der Decke von Operationsraum 8 ein Ventil aufdreht und so das Kohlenmonoxid in die Leitung bläst. Zudem bemerkt sie, dass sie jetzt von einem Unbekannten verfolgt wird, den sie nur mit Mühe abschütteln kann. Sie bespricht sich mit ihrem Freund Mark, aber der scheint ihr, trotz aller gegenteiligen Versicherungen, nicht zu glauben. Susan besucht das Jefferson Institute, das von außen menschenleer, kalt und unheimlich wirkt. Es handelt sich um eine experimentelle Einrichtung zur Versorgung komatöser Patienten. Susan schließt sich einer Besuchergruppe von Ärzten an und erfährt, dass hier nur eine Krankenschwester, ein Bereitschaftsarzt, zwei Computertechniker und mehrere Sicherheitsleute arbeiten. Die enorme Größe des Instituts ist den zahllosen komatösen Patienten geschuldet, die künstlich beatmet und ernährt werden. Als die anderen Besucher das Institut verlassen, bleibt Susan und sammelt heimlich weitere Informationen. Durch Gespräche, die sie belauschen kann, erfährt sie, dass einigen Patienten Organe entnommen werden, die für viel Geld verkauft oder sogar versteigert werden, und zwar nicht nur innerhalb der USA, sondern auch in Übersee. Da auch ein gewisser „Dr. George“ erwähnt wird, der wieder „kräftig absahnen“ werde, hält Susan den Anästhesisten ihres Krankenhauses für den Schurken, der hinter den Komafällen steckt. Als sie von den Sicherheitsleuten des Instituts entdeckt und gejagt wird, entkommt sie nur mit viel Geschick ihren Häschern. Susan kehrt ins Krankenhaus zurück, berichtet ihrem Chef, Dr. Harris, von ihren Recherchen und verlangt von ihm die Festnahme von Dr. George. Doch da wird ihr klar, dass „Dr. George“ nicht der Anästhesist ist, sondern der Chef des Krankenhauses selbst, Dr. George Harris. Sie merkt, dass sie in einer Falle sitzt, das Getränk, dass Harris ihr reichte, enthält eine Droge, die eine Blinddarmreizung auslöst. Vor Susan rechtfertigt er sich folgendermaßen:

> „Unsere Gesellschaft steht vor bedeutenden Entscheidungen, Entscheidungen über das Recht zu sterben, Abtreibungen, Begrenzung von Krankheit, verlängertes Koma, Transplantationen, Entscheidungen über Leben und Tod. Aber die Gesellschaft entscheidet nichts, nicht der Kongress, nicht die Gerichte, nicht die Religion, weil die Gesellschaft alles uns überlässt, den Experten, den Ärzten. Es werden jährlich 125 Milliarden Dollar für Gesundheit in Amerika ausgegeben. Die großen Krankenhauskomplexe sind die Kathedralen unseres Zeitalters. Die Menschen sind Kinder, die uns vertrauen. Wir können ihnen nicht alles sagen. Man muss einen weitsichtigen Standpunkt einnehmen. Es geht nicht um das Individuum, sondern um die Gesellschaft als Ganzes. Wir können nicht ewig warten. Jemand muss die harten Entscheidungen treffen.“

Weil die Droge langsam Wirkung zeigt, will Dr. Harris Susan im Operationsraum 8 selbst am Blinddarm „operieren“ und sie dazu ins Koma versetzen. Als er die Ärztin dorthin bringen lässt, begegnet ihm Dr. Mark Bellows, Susans Freund,

den er einlädt, mit zu „operieren“. Doch als man Dr. Harris mitteilt, in Operationsraum 7 sei alles vorbereitet, beharrt er darauf, dass Raum 8 vorgesehen gewesen sei. Erst jetzt wird Mark, der die Erzählungen seiner Freundin bislang als bloße Phantasie abgetan hat, stutzig. Unter einem Vorwand verlässt er Harris und macht sich auf den Weg zum Hauptschacht, den Susan ihm beschrieben hatte. Er entdeckt den tödlichen Mechanismus und macht ihn unschädlich. Susan kann gerettet werden, Dr. Harris wird festgenommen.[659]

Der Film problematisiert die Möglichkeiten des Missbrauchs von Transplantationen. Nicht umsonst ist der Handel mit Organen, wie ihn Dr. Harris betreibt, verboten. Hier wird das durchgespielt, was heute in der Wirklichkeit bereits geschieht. Man tötet, um an dringend benötigte Organe zu gelangen. Es geht nicht darum, die Transplantationsmedizin in Gänze abzulehnen. Man kann der ethisch vertretbaren Meinung sein, die Legitimität der Organspende stehe außer Frage.[660] Uns interessiert an dieser Stelle auch die Argumentationslinie des Krankenhauschefs. Harris macht sich zum Herrn über Leben und Tod, weil die Gesellschaft es seiner Meinung nach unterlasse, endgültige Entscheidungen zu diesem Thema zu fällen. Er erweist sich als jemand, der das utilitaristische Prinzip des größten Glücks der größten Zahl sehr eigenwillig verbiegt. Dass das Individuum bei dieser Philosophie unter die Räder geraten kann, ist zwar eine Möglichkeit, die nicht ausgeräumt werden kann, was aber nicht heißt, dass es deshalb vorsätzlich ermordet werden darf. Zudem widerspricht sich Harris selbst. Denn einerseits hat für ihn das Individuum „abgedankt“, andererseits nimmt er sich selbst als Individuum äußerst wichtig, das nebenher noch viel Geld „verdient“. Die anderen Menschen sind die Masse, Kindern gleich, die angeblich nichts von gesellschaftlichen Zusammenhängen verstehen. Offensichtlich darf nur ein Krankenhauschef ein Individuum sein. Des weiteren versteht Harris offenbar nicht, dass die Fragen, die er zum Thema Leben und Tod stellt, etwa zu Abtreibung, Transplantation oder verlängertem Koma, eben nicht einfach so vom Kongress, von Gerichten oder von „der“ Religion entschieden werden können. Es handelt sich um prinzipiell offene Diskurse. Natürlich existiert bereits eine entsprechende Gesetzeslage, die bestehenden Gesetze sind nicht endgültig entschieden, sondern sie müssen immer auch im Rahmen gesellschaftlicher Entwicklungen flexibel gehandhabt werden. Harris befindet sich nicht in einem moralischen Dilemma, was dann der Fall wäre, wenn er bei einer Transplantation zwischen dem Leben des einen und dem Leben eines anderen Menschen abwägen müsste. Nicht das unmoralische Handeln des Arztes ist das Problem, sondern die Tatsache, das die Gesellschaft die Möglichkeit eines solches Handelns durch die Existenz eines sogenannten freien Marktes überhaupt erst ermöglicht. Mittlerweile gibt es Forderungen, den tatsächlich herrschenden Organhandel durch den Staat

[659] In die gleiche thematische Richtung wie *Coma* geht der Science-Fiction-Film *Fleisch* (Deutschland 1979), Regie: Rainer Erler; Darsteller: Jutta Speidel, Herbert Herrmann, Wolf Roth, Charlotte Kerr u.a.

[660] Vgl. Beckmann, Transplantationsmedizin, 421.

einer absoluten Kontrolle zu unterwerfen. „Nicht Einzelpersonen, sondern ausschließlich Versicherungen oder der Staat dürften den Organankauf übernehmen bzw. organisieren, damit angemessene Festpreise gezahlt, die Organe rein nach medizinischen Kriterien und nicht nach Zahlungsfähigkeit zugeteilt und insgesamt Transparenz in das Verfahren gebracht werden kann.“[661] Es gibt jedoch Kritiker, die meinen, auch mit einem geregelten Markt sei die Gefahr von Ausbeutung und Selbstausbeutung nicht gebannt. Sind Organe Gegenstände mit Warencharakter? Besitzt der Mensch ein eigentumbasiertes Verfügungsrecht über seine Organe? Der Körper ist kein Behältnis für die Organe des Menschen, sondern das von Natur gegebene Zusammenwirken derselben. Die Organe gehören dem Menschen nicht, sondern sie gehören *zu* ihm.[662] Aber das ist die ethische, durchdachte Variante der Wirklichkeit. Der Film nimmt dafür die unethische, realistische Variante der Wirklichkeit, das heißt die Brutalität vorweg, mit der heute das Leben in einer kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich behandelt wird. „Die Kapitalisierung des Körpers, die Vermarktung von Organen, die jetzt epidemisch wird, unterwirft sich den Körper, um ihn dem Gesetz des Tauschwertes anzupassen. Der Ort für diese Durchkapitalisierung letzter noch nicht vermarkteter Zonen ist […] das Klinikum.“[663] So gesehen zeigt *Coma* kein beklemmendes Zukunftsszenario, sondern ist eine Aussage über den Stellenwert des Körpers in der Gesellschaft von heute.

b) Star Trek – Raumschiff Voyager, Transplantationen

Auf der Suche nach dem für die Raumschifffahrt lebenswichtigen Mineral Dilizium begibt sich ein Außenteam des Raumschiffes *Voyager* in die Höhle eines Planetoiden. Dort wird der Schiffskoch und Moraloffizier Neelix, ein Talaxianer, von einem fremden Wesen überfallen und seine Lungen entfernt. Als seine Begleiter ihn finden, wird er auf die Voyager gebeamt und zunächst ins Koma versetzt. Dem Doctor gelingt es, holographische Lungen zu erzeugen, die Neelix für eine Weile am Leben erhalten können. Doch Neelix kann sich kaum bewegen, er lebt in einer isotropischen Röhre und wird sterben, wenn es nicht gelingt, seine originalen Lungen wiederzuerhalten. Eine Transplantation mit dem Lungenflügel eines Erdmenschen ist nicht möglich, da deren Physiologie mit der der Talaxianer nicht kompatibel ist. Captain Janeway macht sich daraufhin mit einem weiteren Außenteam auf die Suche nach denjenigen, die Neelix überfallen und seine Lungen entfernt haben. In der Höhle des Planetoiden entdecken sie einen Verwahrungsort für menschliche Organe. Das Team findet außerdem heraus, dass das Dilizium, das die Scanner ihres Schiffes angezeigt haben, nur eine Täuschung war, um Raumschiffe anzulocken. Diejenigen, die Neelix angegriffen haben, werden zwar aufgespürt, doch sie flüchten mit einem Raumschiff. Nachdem Commander Chakotay Captain Janeway von dieser Tatsache unterrichtet hat, begibt sich das Außenteam wieder an Bord der Voyager, und man nimmt die Verfolgung des fremden Raum-

[661] Beckmann, Transplantationsmedizin, 424f.
[662] Vgl. Beckmann, Transplantationsmedizin, 425.
[663] Gronemeyer, Wozu noch Kirche? 175.

schiffes auf. Es stellt sich heraus, dass das fremde Volk eine Technik entwickelt hat, die dazu dient, Organe anderer Völker aufzuspüren und zu entnehmen.

Das Raumschiff der Fremden flüchtet in das Hohlraumsystem eines künstlichen Asteroiden, doch es gelingt der Voyager, dieses Schiff zu finden. Zwei Lebensformen, die sich auf dem fremden Schiffes befinden, werden an Bord der Voyager gebeamt. Die beiden geben sich als Angehörige der vidinischen Bruderschaft zu erkennen und gestehen, Ersatzorgane und passende Biomaterie zu sammeln, weil das der einzige Weg sei, sich gegen die Fresszelle zu wehren. Die Fresszelle zehre den Körper auf, sie zerstöre den genetischen Code und die Zellstrukturen; sie sei anpassungsfähig und täglich stürben viele Angehörige ihres Volkes, so erklären es die beiden Fremden. Im Grunde sei der Raub der Organe der Angehörigen fremder Völker eine Überlebensfrage. Janeway hat zwar Verständnis für die Fremden, fordert aber die Lungen von Neelix zurück. Doch die Lungen wurden bereits biochemisch verändert und in einen anderen Körper transferiert, nämlich in einen der beiden Fremden. Normalerweise entnehme man die Organe nur den Toten, aber wenn die Zeit dränge, sei man zu drastischeren Maßnahmen gezwungen.

Doch der Fremde mit Neelix' Lungen ist bereit, die Konsequenzen seines Tuns zu ziehen, er sagt, wenn das Ergebnis seines Handelns ein Todesurteil sei, wolle er sich fügen. Janeway will die Fremden ziehen lassen, droht aber für den Wiederholungsfall mit schärfster Sanktionierung. Jetzt aber will der Fremde das Opfer sehen, dessen Lungen er in sich trägt. Als es zu der Begegnung kommt, erklärt der Begleiter des Fremden, man sei in der Lage, die Lungen der Erdenmenschen oder auch anderer Völker so zu modifizieren, dass sie auch für Talaxianer geeignet seien. Die medizinische Assistentin Kes, eine Okampa und Neelix' Geliebte, ist bereit, einen Lungenflügel zu spenden. So wird Neelix gerettet.

Im Gegensatz zu dem Film *Coma*, in dem der Chefarzt als beteiligter Dritter nur auf finanziellen Gewinn aus ist, sind die hier Beteiligten direkt von der Transplantation abhängig, die für sie überlebensnotwendig ist. Captain Janeway wirft den Vertretern der Bruderschaft vor, einen Weg gefunden zu haben, die moralische Seite des eigenen Handelns zu ignorieren, aber man habe nicht die Freiheit, ein Menschenleben zu töten, um ein anderes zu retten. Das sei ein verwerflicher Akt. Wir wollen diese Frage dennoch stellen: Darf man einen Menschen töten, um das eigene Leben zu retten? Denn offenbar hatten die Täter keine Zeit, Alternativen in Betracht zu ziehen. Es handelt sich nicht um Notwehr, aber handelt es sich um Mord? Nach deutschem Recht ist ein Mörder jemand, der „aus Mordlust, zur Befriedigung des Geschlechtstriebs, aus Habgier oder sonst aus niedrigen Beweggründen, heimtückisch oder grausam oder mit gemeingefährlichen Mitteln […] einen Menschen tötet." (§ 211 Strafgesetzbuch) Aber müssen bei einer Tötung Motiv *und* Methode vorliegen, damit man von Mord sprechen kann oder genügt eine einzige Kategorie, Motiv *oder* Methode? Nun darf man wohl sagen, dass im vorliegenden Fall das Motiv zur Tötung keineswegs ein niedriger Beweggrund ist. Der Täter handelt nicht aus Mordlust, nicht um seinen Geschlechtstrieb zu befriedigen, nicht aus Habgier, sondern um das eigene Überleben zu sichern. Aber die

Mittel, die er anwendet, sind auf jeden Fall heimtückisch (das Opfer ist völlig ahnungslos), grausam (das Opfer bekommt keine Luft) und gemeingefährlich (der Versuch wird immer wieder gegenüber jedermann ausgeübt). Wie der Fall des „Kannibalen von Rothenburg“ zeigt, sind sich auch deutsche Gerichte nicht einig darüber, ob man die hier vorliegende Tötung eines Menschen als Mord oder als Totschlag bewerten soll.[664]

Eine weitere Frage ist, wie schnell der Befall durch eine Fresszelle wirkt. Hat man noch genug Zeit, sich auf eine Transplantation einzustellen, so dass man sich bei der entsprechenden Institution um eine Transplantation bewerben kann? Oder verläuft der Angriff der Fresszelle so schnell, dass man kaum Zeit hat, für ein entsprechendes Organ zu sorgen? Wird man Letzteres annehmen können, wenn die vidinische Bruderschaft ihren Opfern geradezu auflauert? Ich meine: nein. Wer sich im Weltraum auf die Lauer legt und darauf wartet, dass ein Opfer vorbeigeflogen kommt und in die Falle tappt, muss sich eventuell auf eine lange Wartezeit einstellen. Diese Zeit könnte man nutzen, sich Alternativen zu überlegen. Ob die vidinische Bruderschaft das unterlassen hat, wissen wir nicht. Ob sie die Organe im Normalfall nur von Verstorbenen nimmt, könnte auch eine Schutzbehauptung sein. Wir wissen gleichfalls nicht, was diese Bruderschaft schon alles versucht hat, um sich und ihrem Volk das Leben zu retten. Wir erfahren, dass die Fresszelle diese fremde Spezies schon seit zweitausend Jahren heimsucht und sehr anpassungsfähig ist. Möglich ist daher auch, dass die Bruderschaft mit ihrem Latein am Ende war, als sie den Verwahrungsort für intergalaktische Organe einrichtete. Captain Janeway und ihre Mannschaft haben nicht die Möglichkeit, diese Aussagen zu überprüfen. Zur Ehrenrettung der Vidianer kann aber gesagt werden, dass der Täter das Opfer sehen will und sich auch mit einem eventuellen Todesurteil gegen seine Person einverstanden erklärt.

c) Charlotte Kerner, Kopflos

Die Protagonisten dieses 2008 erschienenen Science-Fiction-Romans von Charlotte Kerner sind die Transplantationsmedizinerin Lena-Maria Kraft, Angestellte bei der *Prometheus-Stiftung*, einer Privatklinik mit einem Forschungsinstitut für Neurowissenschaften, der tödlich verunglückte 18jährige Schüler Josef Metzig und der 32 Jahre alte Maler Gero von Hutten. Das Szenario spielt in einer deutschen Großstadt in einer unbestimmten, aber näheren Zukunft. Josef Metzig ist mit dem Fahrrad verunglückt und hat sich dabei tödliche Kopfverletzungen zugezogen, aber sein Körper ist ansonsten noch voll funktionsfähig. Da Metzig keinen Organspendeausweis bei sich trägt, werden für eine Transplantation die nächsten Angehörigen gefragt. Seine Mutter Kara will zunächst nicht wahrhaben, dass ihr Sohn

[664] Bei diesem Fall hatte das Opfer, das seines Lebens überdrüssig war, seinen Wunsch, getötet zu werden, offen geäußert und die Tat zuvor mit dem Täter durchgesprochen. Der Täter hat das Gespräch per Videoaufnahme dokumentiert. Er handelte zwar aus niederen Beweggründen (zur Befriedigung des Geschlechtstriebs), aber nicht heimtückisch. Das Urteil in erster Instanz, Totschlag, wurde von einem höheren Gericht kassiert und in Mord umgewandelt.

tot ist. Die Medizinerin Lena-Maria Kraft kann sich ganz ihrem Fachgebiet widmen, da sie mit 36 Jahren das „erlaubte Gebäralter“ überschritten hat (vgl. 29). Von Josef Metzigs Freundin, der 23jährigen Rita Simon, erfährt Josefs Mutter, dass Josef sehr wohl einen Spenderausweis hatte, von dem sie selbst nichts wusste. Im Park der Klinik begegnet Kara Metzig der Ehefrau des ebenfalls verunglückten Malers Gero von Hutten. Dieser hatte einen Unfall gehabt, bei dem sein ganzer Körper verbrannt worden war, nur der Kopf war unversehrt geblieben. Da ersinnen die beiden Frauen den Plan, den Kopf Geros von Hutten auf den Körper Josef Metzigs zu transplantieren. Sie besprechen diese Idee mit der Medizinerin Lena-Maria Kraft, welche zu bedenken gibt, dass eine Kopfverpflanzung noch nie versucht worden sei. Während Gero von Hutten pessimistisch ist, will Kara Metzig nicht, dass Josefs Freundin Rita Simon etwas von der Transplantation erfährt. Eine Ethikkommission diskutiert diesen Fall. Der nur noch aus einem Kopf bestehende Maler Gero von Hutten soll mit dem Körper des Verstorbenen Studenten Josef Metzig verbunden werden. Die Transplantationsmedizinerin Lena-Maria Kraft fragt: „Wie würde das Immunsystem, das Josefs Körpergeschichte gespeichert hatte, auf die neuen Körpersignale reagieren?“ (98) In der Diskussion macht eine Gynäkologin geltend, dass hier ein Patient auf einmal mehrere Organe erhalte statt nur eines. Mit welchem Recht? Dafür lasse man möglicherweise fünf andere Menschen sterben (wegen der fünf Organe: Herz, zwei Nieren, Leber, Lunge). Lena-Maria Kraft macht die Gegenrechnung auf: der Patient stimme nur einer Ganztransplantation zu. Entweder alles oder nichts. Im Falle der Ablehnung habe der Patient mit Selbsttötung gedroht. Der Leiter der Operation Rothoff erinnert daran, dass alle Beteiligten die Transplantation wollten: der Patient selbst, seine Frau und auch die Mutter Josef Metzigs, auch dann, wenn es ein Todesrisiko von 50% gäbe. Der Jurist Brucker gibt zu bedenken, dass das Gesetz nur bei Lebendspende eine Zuordnung des Transplantats zu einem bestimmten Empfänger erlaube und das nur bei Verwandten. Betroffene könnten wegen der Umgehung der Warteliste Schadenersatz verlangen. Die Anwältin Müller erklärt, der Verstorbene Josef Metzig lebe im rechtlichen Sinn als Person weiter: entstanden sei eine neue Bioverwandtschaft (vgl. 99-107). Schließlich gibt die Kommission grünes Licht für das Transplantationsexperiment.

Zunächst wird die Operation nur virtuell am Computer ausgeführt, weil jeder Griff sekundengenau sitzen muss. Gero soll zunächst drei Monate in einem Gestell festgeschraubt sein, damit alles zusammenwächst. Es soll sechs bis neun weitere Monate dauern, bis alles überstanden ist. Am 22. August beginnt der reale Eingriff: Geros Kopf wird von seinem verbrannten Restkörper abgetrennt. Die Operation gelingt. Von Huttens Alter liegt jetzt bei 25 Jahren, dem Mittelwert seiner alten Person und der Person Josef Metzigs, und er ist jetzt drei Zentimeter größer als vorher. Die „sterblichen Überreste“ von Josef Metzig werden am 24. August in einer Urne bestattet. Dass aber nur der Kopf Josef Metzigs bestattet worden ist, wissen nur wenige Personen. Doch Gero fühlt sich mehr und mehr sich selbst entfremdet, fühlt sich als Mensch-Maschine, als Außerirdischer (vgl. 128f.). Nach fünf Wochen kann er sich wieder bewegen, nach zwei Monaten kann er stehen.

Aber sein Sich-Selbst-Spüren ist ungewohnt, ihn verstört ein fremder Geruch an sich selbst. Die Bewegungen sind noch unsicher und ungewohnt. Je mehr er sich an den neuen Körper gewöhnt, mit all den Körperübungen, die notwendig sind, desto glücklicher fühlt er sich. Gero berichtet, dass er in der ersten Zeit nach der Operation von schrecklichen Alpträumen heimgesucht worden sei. Gegenüber seiner Frau Yvonne entwickelt er einen Widerwillen. So will er von ihr nicht umarmt werden. Yvonne wiederum interessiert sich viel mehr für den neuen Körper als für ihren Ehemann Gero, was ihr Schuldgefühle verursacht. Gero und seine Frau wollen unerkannt bleiben. Dagegen ist Kara Metzig nur an ihrem Sohn interessiert, den sie in Gero von Huttens neuem Leib weiterleben sieht. „Mach weiter so, Junge, dachte sie, du wirst diesen Gero von Hutten schon noch schaffen […] Du wirst Josef sein." (149)

Trotz des Wunsches von Gero und Yvonne von Hutten wird der Fall in der Öffentlichkeit bekannt. Die *Prometheus-Stiftung* beauftragt Lena-Maria Kraft nun, den Patienten in der Öffentlichkeit und auf Kongressen vorzustellen, und Lena ärgert sich über den Vergleich mit Frankensteins Monster in der Presse. Die Xenotransplantation und die Cyborgisierung sind im 21. Jahrhundert längst Tatsache. Doch statt mit Frankensteins Monster will Lena-Maria Kraft ihren Patienten lieber mit Kafkas Gregor Samsa vergleichen. Der Patient, im Roman ab jetzt nur noch mit dem Kürzel GH/JM benannt, reagiert zunehmend unwirsch, wenn man ihn mit „Gero" oder „Herrn von Hutten" anredet. Noch immer spürt er einen Fremden in sich. Dieser Josef wird ihm immer unerträglicher. Seine Hände, sagt er, seien zu ungelenk zum Malen, wie er es früher gekonnt habe. GH/JM fühlt sich als „Dritter" zwischen Gero und Josef. Sein Stil ändert sich, und er beginnt, Kopffüßler zu malen. Letztlich ist er der Meinung: „Einer muss sterben!" (169) Nach einiger Zeit fragt er sich, ob eine „Josefisierung" seiner Person beginnt. GH/JM kauft sich zum Beispiel ein Rennrad, auch Josef war immer gern Rennrad gefahren. Auch für seine Ehefrau ist die neue Situation schwierig, denn für sie ist ihr Ehemann weiter Gero und zugleich ein Fremder, den sie liebt, hasst und verabscheut (vgl. 183). Yvonne kann ihren Mann bald nicht mehr ausstehen; er riecht anders. Sie streiten sich, und sexuellen Verkehr kann Gero mit Yvonne nicht mehr haben, weil auch er ihre Nähe nicht mehr erträgt. Unerwarteterweise kehrt Josef Metzigs frühere Freundin Rita Simon aus Amerika zurück und besucht Kara Metzig. Erst jetzt erfährt Rita von der Transplantation. Sie besucht GH/JM, der kein Problem dabei hat, mit ihr zu schlafen. Seine „Josefseite" „erinnert" sich an sie. Als Yvonne diese Szene heimlich miterlebt, greift sie nicht ein, sondern zieht sich zurück. Sie denkt: Nicht der Unfall hat Gero getötet, sondern die Operation. Der „Neue" fängt an zu fotografieren. Rita dagegen empfindet nur den Wunsch, von GH/JM, dem „Neuen", schwanger zu werden, dann will sie ihn verlassen. Die achtzehn Monate des „Neuen" haben den Altersunterschied von Kopf und Körper eingeebnet. Der „Neue" hat Fotomontagen von sich hergestellt. Von Lena-Maria Kraft, in die er sich inzwischen verliebt hat, lässt er sich den Namen „Jorge" geben. Rita Simon, Kara Metzig und Yvonne von Hutten stellen schließlich den Antrag, Gero von Hutten für tot zu erklären. Damit ist die neue Person, Jorge Warnet, einverstanden.

Der zuständige Richter stimmt dem zu und erklärt den personalen Tod Geros von Hutten. In der Begründung heißt es: „Die Existenz einer Person kann nicht allein an das Gehirn gekoppelt werden.“ (243) Nachdem sich alle Beteiligten voneinander verabschiedet haben, fliegen Jorge und Lena-Maria Kraft auf die Osterinseln.

Für uns ist die Frage interessant, inwiefern die Kopftransplantation ethisch gerechtfertigt werden kann oder nicht. Dieser Frage wird in diesem Roman zwar auch nachgegangen, aber es wird mehr Gewicht auf die Weiterentwicklung der Person nach der erfolgten Transplantation gelegt.

Wir gehen in unserer ethischen Diskussion davon aus, dass nicht alle Verantwortlichen der *Prometheus-Stiftung* mit der Transplantation einverstanden sind. Stellen wir noch einmal beide Seiten einander gegenüber.

Die Contra-Seite kann man in folgende vier Punkte zusammenfassen: 1. Der Körper wird die Identitätsfindung des Kopfes erschweren. (Um diese Position zu verstärken, könnte man sagen: vielleicht sogar unmöglich machen.) 2. Der Patient könnte bei der Operation sterben. 3. Bei der Verwendung des toten Körpers als Organspender könnten fünf andere Menschen gerettet werden statt nur einer, die deshalb sterben werden. Hier wird ein einzelner gegenüber fünf anderen bevorzugt, was nicht gerechtfertigt werden kann. 4. Man schafft einen Präzedenzfall, das heißt für den vorliegenden Fall gibt es keine juristischen Grundlagen.

Die Pro-Seite argumentiert ebenfalls in vier Punkten wie folgt: 1. Der Tote hat zu Lebzeiten einer eventuellen Organspende zugestimmt. 2. Alle Betroffenen wollen den Eingriff. 3. Durch die Transplantation wird verhindert, dass der tote Körper zur Gänze stirbt. 4. Dieser Eingriff bedeutet einen Fortschritt für die Wissenschaft; man kann neue Erkenntnisse für die Zukunft gewinnen (vgl. 99-107). Die Contra-Seite macht allerdings nicht geltend, dass von der Gegenpartei ein Erpressungsversuch vorliegt, denn Gero von Hutten hat für den Fall mit Selbstmord gedroht, dass das Experiment nicht durchgeführt wird. Man könnte argumentieren, dass die Pro-Seite sich damit moralisch ins Abseits stellt.

Beide Positionen sind in sich rational nachvollziehbar. Insgesamt könnte man sagen, dass die Contra-Seite eher konservativ und die Pro-Seite eher fortschrittlich argumentiert. Es lässt sich auch erkennen, dass bei der Contra-Seite als Argument stets nur Möglichkeiten ins Gewicht fallen. Ob das, was die Gegner der Kopftransplantation befürchten, auch tatsächlich eintreten wird, ist nicht ausgemacht. Selbst Punkt 3 ist ein solcher Fall, denn ob durch die Transplantation des ganzen Körpers an den einen Kopf wirklich fünf andere Menschen sterben müssen, ist ja auch noch nicht sicher. Und dass ein Präzedenzfall geschaffen wird, ist prinzipiell nichts Neues in der Rechtsprechung. Die Pro-Seite dagegen geht von Fakten aus: der Zustimmung des Toten zur Organspende, dem ausdrücklichen Willen der Betroffenen, der Rettung des einen Körpers. Und selbst dann, wenn die Transplantation des Kopfes misslingen sollte, wäre dies trotzdem ein Fortschritt für die Wissenschaft, die dann erforschen muss, warum das Experiment gescheitert ist und wie man es beim nächsten Mal besser machen könnte. Erst dann, wenn viele Kopftransplanta-

tionen scheitern sollten, würde man damit wohl aufhören, wobei natürlich die Frage ist, was „viele“ sein sollen.

Eine andere Frage erscheint mir indes wichtiger, nämlich die, wie wir mit dem Tod umgehen. Offenbar leben wir in einer Gesellschaft, in der der Tod nicht sein darf. Wir leben in einem Zeitalter, in dem das Leben „unter allen Umständen“ gerettet werden muss, und koste es das Leben, so könnte man es paradox formulieren. Weder Josef Metzig noch Gero von Hutten werden dem Schicksal überlassen, sondern ins Leben zurückgeholt, welches nichts ist als eine Spielwiese für die experimentelle Medizin. Wäre das Leben noch etwas Heiliges, so gewiss auch der Tod. Aber der Tod gilt als Feind. So gesehen ist das, was Lena-Maria Kraft schafft, die Auferweckung zweier Menschen vom Tode.

Mona Singer sagt, die Zukunft der Kopftransplantation werde sich daran entscheiden, ob die Gesellschaft das Gehirn als Ort der Seele anerkennen werde.[665] Ich denke dagegen, dass die Transplantationsmedizin künftig nicht mehr nach der Seele fragen wird, sondern danach, was technisch möglich ist. Tatsache ist, dass bei einer Kopftransplantation ein neuer Mensch mit einer neuen Identität entstehen wird und daher eine Entfremdung, wie sie die neu gemachte Person erfahren muss, unausweichlich ist. Der neue Mensch ist eine neue Seele, die mit einem neuen Körper zurecht kommen muss. Ob ein kopftransplantierter Mensch letztlich die Entfremdung überwinden wird, wie uns der Roman *Kopflos* nahelegt, wäre in der Wirklichkeit allerdings keineswegs ausgemacht. Die Möglichkeit, dass der neue Mensch über die Veränderung seiner Persönlichkeit aus dem seelischen Gleichgewicht gerät und langfristig den Verstand verlieren wird, dürfte sogar wahrscheinlich sein.

d) Star Trek – Raumschiff Voyager, Tuvix (II)

Eine besondere Form der „Transplantation“ könnte man einen Transporterunfall nennen, wie er in der Fernsehfolge „Tuvix“ in dem Star-Trek-Ableger *Raumschiff Voyager* gezeigt wird. Wir hatten die metaphysischen Aspekte eines solchen Unfalls im Kapitel zur *Metaphysik* dargestellt[666] und wollen uns nun mit den ethischen Implikationen auseinandersetzen.

Der Transporterunfall, bei dem Tuvok und Neelix zu einer einzigen Person verschmolzen werden, nimmt erst in dem Augenblick eine ethische Dimension an, als der Doctor klarstellt, dass der Unfall rückgängig gemacht werden kann. Damit stellt sich recht schnell die Frage, ob dieser Rückgang auch durchgeführt werden soll oder darf. Denn Tuvix, der neue Mensch, der aus der Zusammenschmelzung von Tuvok und Neelix entstanden ist, würde bei dieser Aktion auf jeden Fall sterben. Tuvix erklärt jedoch eindeutig: Er möchte nicht sterben. Die Frage lautet also: Darf Tuvix getötet werden, damit Tuvok und Neelix leben können? Ich möchte nun exemplarisch drei Ethiken durchgehen, um diese Frage beantworten zu können,

[665] Vgl. Singer, Cyber – Körper – Politik, 35.
[666] vgl. Bd. 1, 374-380.

nämlich diejenige Immanuel Kants, die des klassischen Utilitarismus und die John Rawls'.

Wir erinnern uns, dass Kants deontologische Haltung sagt: Eine gewollte Handlung hat keinen wahren sittlichen Wert, wenn sie aus Neigung, sondern nur, wenn sie aus Pflicht geschieht.[667] Das menschliche Handeln hat einen unabhängigen Wert in sich. Kants Hintergrund ist der Voluntarismus, das heißt er räumt dem freien Willen des Menschen den höchsten Vorrang ein. Damit ist dieser Wille keiner Norm unterworfen. Wenn das aber so ist, stellt sich die Frage, woran er dann gebunden ist. Anders gefragt: Wenn wir als freie Subjekte souverän sind, wie können wir an objektive Normen gebunden sein? Kants Ausweg aus dem Dilemma ist, dass er den freien Willen an sich selbst bindet. In der äußeren Welt kann man keinen objektiv moralischen Standard dafür finden, wie gehandelt werden soll. Was moralisch richtig ist, liegt daher objektiv im freien Willen. Aber nur der rationale Wille ist nach Kant wirklich frei. Wir handeln in Übereinstimmung mit einem Maßstab von Vernunft. Pflichten sind laut Kant Handlungen, deren unbestrittene Notwendigkeit nicht den möglichen Konsequenzen in Form von eigenem Glück entstammt. Wir unterliegen bestimmten Pflichten, die nicht von unseren Wünschen bedingt sind. Denn die Pflicht „beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte."[668] Die Freiheit und die Selbständigkeit anderer Menschen sind unter allen Umständen zu respektieren. Unter *allen* Umständen schließt den Tod mit ein. Zu respektieren ist damit unbedingt auch die Autonomie eines jeden Menschen. „Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autonomie* unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen *vernünftiger* Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen."[669] Der freie Wille ist für Kant der höchste Wert, einander freie und selbständige Individuen müssen sich gegenseitig respektieren. Es geht nicht nur um die Nützlichkeit eines Gesellschaftsvertrages. Der Gedanke bindender, moralischer Werte verdankt sich nicht einem Bedarf an sozialen Normen, sondern die sozialen Normen sollen den Wert der Autonomie schützen.[670]

Kant hätte im vorliegenden Fall die geplante Rücktransformation Tuvix' abgelehnt. Denn wenn man Tuvix rückentwickelt, respektiert man nicht seinen freien Willen und seine Autonomie, man behandelt ihn als Mittel, die eigenen Wünsche durchzusetzen. Wer dagegen argumentiert, auch Tuvok und Neelix seien Men-

[667] Vgl. Kant, Grundlegung, BA 10/11 (Weischedel 7, 23f.).
[668] Kant, Grundlegung Metaphysik, BA 76 (Weischedel 7, 67).
[669] Kant, Grundlegung Metaphysik, BA 109 (Weischedel 7, 88f.). Etwas später heißt es: „Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die *Autonomie* desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge." BA 125 (Weischedel, 7, 99).
[670] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 167f.

schen, der verwendet Tuvix als Mittel zum Zweck. Es kann nur Tuvix' freier Wille respektiert werden, nicht der derjenigen, die abwesend sind. An der Haltung von Kes lässt sich genau ablesen, dass sie Tuvix als eben dieses Mittel zum Zweck des Wiedergewinns ihrer Liebesbeziehung instrumentalisieren will. Die Frage ist nämlich, ob Kes einer Rücktransformation Tuvix' auch dann zustimmen würde, wenn sie Neelix nicht leiden könnte. Auch bei Captain Janeway ist zu fragen, ob sie wirklich nur das Wohl der Besatzung im Auge hat, oder ob sie für die Rückentwicklung aus Neigung für ihre zwei Offiziere handelt. Das wäre allerdings eine Unterstellung, die nicht bewiesen werden kann. Der Unfalltod ist zu respektieren. Deshalb darf ein Tod nicht mit Absicht herbeigeführt werden.

Die klassische utilitaristische Position vertritt nach Jeremy Bentham dagegen die Auffassung, dass „der Wert einer moralischen Handlung aus der gesamten Menge Glück besteht, zu deren Existenz dieses Handeln beiträgt."[671] Dem Begründer des Utilitarismus, Jeremy Bentham, geht es nicht um Rechte und Pflichten, sondern um die Menge an Gütern, die das Wohlbefinden des einzelnen wie der Gesellschaft steigert. Dabei ist er der Ansicht, dass Glück sich durch die Parameter Schmerz und Wohlbehagen messen lasse.[672] Von diesem Modell wendet sich jedoch der Utilitarist John Stuart Mill ab. Für ihn ist Glück nicht einfach mit Wohlbehagen oder Lust gleichzusetzen, und er lehnt ebenso Benthams Idee, man könne das Glück quantifizieren, ab.[673] Mill fragt nämlich, wie man die Freude über einen schönen Sommermorgen, die Begegnung mit einem Freund oder den Genuss eines Bieres messen könne.[674] Es gäbe nicht nur leibliche, sondern auch geistige Freuden. Diese seien nicht messbar, weil nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ Unterschiede von Freuden existierten. Freude sei dann von anderer Qualität, wenn es sich um eine solche handele, die zwar Unzufriedenheit mit sich bringe, die man aber trotzdem niemals gegen andere Freuden eintauschen würde. Kein intelligenter Mensch würde ein Dummkopf oder Verbrecher sein wollen, auch dann nicht, wenn er wüsste, dass er dadurch subjektiv größere Freuden erleben würde.[675] Der Utilitarismus fragt nach dem Verhältnis von Glück und gesellschaftlichem Nutzen. Nach Bentham und Mill ist die Frage wichtig, was grundlegender sei, Glück oder Moral. Gibt es wichtige moralische Grundlagen, die nicht vom gesamten Glück einer Gesellschaft berührt werden? Ist der Grundsatz „Das größte Glück für die größte Zahl" überhaupt zulässig, wenn dadurch das Unglück einzelner bewusst in Kauf genommen wird? Der moderne Utilitarismus vertritt die Ansicht, „daß auf längere Sicht für die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit nie mehr Glück dadurch realisiert werden kann, daß man die Rechte einer Person verletzt."[676] Die

[671] Wyller, Geschichte der Ethik, 139.
[672] Bentham, An Introduction, 11: „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*."
[673] Vgl. Bentham, An Introduction, 38-41.
[674] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 142.
[675] Vgl. Mill, Der Utilitarismus, 29.
[676] Wyller, Geschichte der Ethik, 145.

Frage, inwiefern man eine Handlung isoliert betrachten kann oder im Zusammenhang mit der Gesellschaft betrachten muss, begründet den Unterschied von Handlungs- und Regelutilitarismus. Das Nützlichkeitsprinzip bedarf bestimmter ergänzender Regeln, sogenannte Sekundärregeln, die für bestimmte Situationen bestimmte Handlungsweisen vorschreiben, weil dadurch die Handlungsfolgen sich besser abschätzen lassen. Während der Handlungsutilitarist diese Sekundärregeln nur als Behelf ansieht, sich also nur von der Situation selbst leiten lässt und sich das Nachdenken über die Gesamtfolgen erspart, ist der Regelutilitarist der Ansicht, dass wir die Sekundärregeln auch dann noch als verbindlich anerkennen müssten, wenn ihre Befolgung nicht zu den bestmöglichen Auswirkungen führen würde.[677]

Ein typischer Utilitarist wird den Wert einer Handlung aus ihren Konsequenzen, und nur aus ihnen, ableiten.[678] In dem uns vorliegenden Fall von Tuvix bzw. Tuvok und Neelix ist das Gut oder der Wert das Leben einer Person, das gegen das Leben zweier anderer in die Waagschale geworfen wird. Was also, wenn das die einzige Möglichkeit ist? Wenn also das Leben eines einzelnen gegen das Leben zweier anderer steht? Wenn es nur die Möglichkeit gibt, ein Leben zu retten, um zwei andere „gestorben sein“ zu lassen, oder eines zu töten, um zwei wiederzugewinnen, was soll der Utilitarist tun?

Die Konsequenz aus der Handlung, Tuvix zu töten, wäre die, Tuvok und Neelix wieder zum Leben zu erwecken. Auch wenn es unglaublich schwer fällt, wenn hier ein Leben gegen zwei aufgewogen wird, so würde ein Utilitarist dem wohl zustimmen, Tuvix zu transformieren. Denn das Ergebnis dieser Handlung ist, zwei Leben zu gewinnen. Und langfristig gesehen würde das Dasein von Tuvok und Neelix für die gesamte Besatzung effektiver und damit nützlicher sein. Denn Tuvix wird die Aufgaben, die die beiden zu erledigen haben, niemals gleichzeitig ausführen können. Und diese Tatsache könnte die Besatzung des Raumschiffes irgendwann sogar in Gefahr bringen.

John Rawls unternimmt den Versuch, im Gegensatz zu bisherigen Verfahren keine ethischen Grundsätze an den Anfang zu stellen, sondern ein Verfahren für eine normative Ethik erst zu entwickeln. Er geht dabei nicht von obersten Moralprinzipien aus, sondern von moralischen Alltagsurteilen. Die obersten Moralprinzipien würden sich erst ergeben, wenn das zu entwickelnde Verfahren, nämlich die logisch konsistente Systematisierung der Alltagsurteile, abgeschlossen wäre.[679] Hierzu geht Rawls von einem gesetzten Modell aus, nämlich dem von ihm so bezeichneten „Urzustand“, wobei er Lockes Idee des Gesellschaftsvertrages im Hinterkopf hat. In diesem Urzustand haben alle Diskussionspartner die gleichen Rechte und Pflichten. Ziel der Diskussion ist es, zu einem Modell von Gerechtigkeit zu kommen, das für alle Partner akzeptabel ist. „Man beschreibt eine vereinfachte Situation, in der vernünftige Menschen mit bestimmten Zielen und

[677] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 201.
[678] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 147.
[679] Vgl. Birnbacher / Hoerster (Hrsg.), Texte zur Ethik, 100f.

bestimmten Beziehungen zueinander im Lichte ihrer Kenntnis der Umstände unter verschiedenen Handlungsweisen wählen müssen."[680] Rawls ist sich dessen bewusst, dass der Urzustand nicht real, sondern nur ein Modell ist. Dabei sollten die Diskussionsteilnehmer aber auch von den je eigenen Interessen und kulturellen Hintergründen absehen, von der eigenen Lebensanschauung abstrahieren und sie anderen nicht aufzwingen.[681] „Ziel der Parteien im Urzustand ist die Findung gerechter und günstiger Bedingungen dafür, daß jeder seine eigene Einheit der Persönlichkeit findet."[682] Das bedeutet, dass das Recht einer Person auf Existenz bereits vorauszusetzen ist. Kes' Trauer am „Tod" von Neelix ist also eindeutig geringer zu werten als das Recht von Tuvix auf sein Leben. Die Befriedigung bestimmter Gefühle „hat keinerlei Wert, der gegen die Forderungen der gleichen Freiheit *für alle* ins Gewicht fallen könnte […] Nach der Vertragstheorie [Lockes] sind also die Grundlagen der Freiheit völlig unabhängig von den bestehenden Wünschen."[683] Die hier vorliegende Situation hebelt jedoch die Gerechtigkeitstheorie Rawls' bereits im Ansatz aus. Es liegt nämlich gar nicht der von Rawls geforderte „Urzustand" der Gleichheit aller Diskussionspartner vor, sondern eine streng militärische Hierarchie. Falls aber doch ein solcher Zustand bestehen sollte, käme da die Diskussion einem Beobachter nicht merkwürdig vor? Sollte etwa Tuvix von seinem Lebensinteresse absehen? Hier würde etwas diskutiert, was bei Rawls von Anfang an diskussionsunwürdig wäre: das Recht einer Person auf sein Leben. Rawls setzt bei all seinen Ausführungen die demokratische Gesellschaft voraus und spricht denjenigen ein Recht auf zivilen Ungehorsam zu, denen ein schweres Unrecht geschieht.[684] Doch selbst dann, wenn wir eine Diskussion voraussetzen würden, in deren Verlauf die Teilnehmer zu dem Ergebnis kämen, dass Tuvix sich dem Prozess der Rückentwicklung unterzuordnen hätte, widerspräche dies den von Rawls geltend gemachten Grundrechten. Denn eine gruppenorientierte Moralität ist trotz ihrer Tugenden wie Gerechtigkeit, Fairness, Treue, Glauben, Integrität und Unparteilichkeit einer grundsatzorientierten Moralität mit ihren Tugenden wie Menschenliebe, Bescheidenheit, Selbstlosigkeit, Großherzigkeit, Selbstbeherrschung und Mut eindeutig unterzuordnen. Die gruppenorientierte Moral widerspricht nicht der grundsatzorientierten Moral, sondern ist in ihr eingeschlossen.[685]

Welche Ethik verfolgt nun Janeway? Seitdem sie weiß, dass der Transporterunfall rückgängig gemacht werden kann, möchte sie auf Kosten von Tuvix' Leben Tuvok und Neelix zurückgewinnen. Ihr Interesse ist stets und grundsätzlich das Wohl der Besatzung, sie verfolgt also eine gruppenorientierte Moralität. Sie sieht, dass langfristig das Wohl der Besatzung gefährdet wäre, weil diese ebenso weiß, dass Tuvok und Neelix zurückgewonnen werden können. Unausgesprochen würde

[680] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 141.
[681] Vgl. Wyller, Geschichte der Ethik, 194f.
[682] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 610.
[683] Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 490 [Hervorhebung von mir, H.N.].
[684] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 421.
[685] Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 508-521.

gegen Tuvix stets der Vorwurf gerichtet, dass wegen seiner Uneinsichtigkeit die alten Freunde nicht wieder da sein werden, Freunde, die man zu schätzen und zu respektieren gelernt hat. Tuvix dagegen erscheint wie ein Fremdkörper. Meines Erachtens handelt Janeway daher im Rahmen eines gruppenorientierten Regelutilitarismus: Sie sieht die langfristigen Konsequenzen ihrer Handlung, betrachtet diese nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit der Gesamtgesellschaft, das heißt der Besatzung. Gegen die Kommandantin ist jedoch einzuwenden, dass sie das Recht des Menschen auf sein Leben und damit die Würde der Person missachtet. Ihr Argument besteht in der Behauptung, Tuvok und Neelix seien abwesend, weshalb sie das Recht habe, in ihrem Namen zu sprechen. Dieses Recht gibt es in der Tat. Daraus lässt sich aber nicht das weitergehende Recht ableiten, ein intelligentes, unschuldiges Wesen zu töten oder töten zu lassen. Wenn nicht nur nach Kant, sondern auch nach dem modernen Utilitarismus das Glück der Gesamtgesellschaft nicht verwirklicht werden kann, wenn man die Rechte einer Person verletzt, so hat Janeway gegen diese Regel klar verstoßen. Sie versucht zwar, so gerecht wie möglich zu sein. Doch gerade hier zeigt sich, wie sehr ein Gerechtigkeitsversuch in Unrecht umschlagen kann. Umgekehrt ließe sich das – hier nur gedachte – Argument, Tuvix verstoße qua seiner Existenz gegen die Personrechte von Tuvok und Neelix, nicht aufrechterhalten. Und einen Mangel an Zeit, der nicht genug Spielraum lasse für eine ausführliche Erörterung von *Pro und Contra* des Falles, kann niemand beklagen. Hier liegt keine unmittelbar abzuwendende Gefahr vor. Handelt Janeway aber regelutilitaristisch im Sinne einer gruppenorientierten Moralität, so liegt entweder ein Widerspruch zwischen Regelutilitarismus und modernem Utilitarismus vor, oder aber aus der Haltung des Regelutilitarismus ließen sich noch andere Variationen ableiten. Die zweite Möglichkeit dürfte eher zutreffen, denn der Regelutilitarismus ist wegen seines Durchdenkens vieler Wege offen und damit variabel und flexibel. Janeways Entscheidung mag regelutilitaristisch sein, aber sie ist nicht notwendigerweise die einzig mögliche regelutilitaristische. Denn man könnte ebenso zu der Auffassung gelangen, dass die Besatzung vielleicht in ihrer Gesamtheit einer deontologischen Haltung zuneigt, weshalb die Verletzung der Rechte Tuvix' langfristig die Autorität des Captain untergraben und damit das Gesamtwohl der Besatzung ebenfalls gefährden könnte.

Nun sei noch ein Wort zur Ethik der Besatzung erlaubt. Als Tuvix sie um Hilfe gegen die Entscheidung von Captain Janeway bittet, bleibt diese untätig und greift nicht ein. Warum nicht? Mehrere Antworten lassen sich denken:

1) Die Mannschaft verhält sich passiv aus Loyalität zum Captain. Sie hat kein Recht, sich dem Befehl ihrer Kommandantin entgegenzustellen, da eine klare militärisch-hierarchische Struktur vorliegt. Sie dürfte sich nur dann dem Befehl entgegenstellen, wenn ihr eigenes Leben dadurch massiv gefährdet wäre. Dieser Umstand liegt nicht vor.

2) Die Besatzung selbst will Neelix und Tuvok wiedersehen und hat daher kein Interesse an einem Weiterleben von Tuvix, obwohl er sich als deren Freund erwiesen hat.

3) Die Besatzung sieht das Dilemma selbst, weiß in dieser ungewöhnlichen Situation aber keinen Rat und reagiert deshalb paralysiert. Das einzige Besatzungsmitglied, das sich uneingeschränkt für Tuvix einsetzt, ist der Doctor, der die Kantische Position vertritt. Doch seine Einwände schiebt Janeway beiseite.

Die letzte ethische Frage lautet nun: Handelt es sich um eine Hinrichtung? Rein juristisch gesehen dürfte dies so sein, eine Hinrichtung, deren Rechtfertigung insofern zweifelhaft ist, weil hier eine Person hingerichtet wird, die kein Verbrechen begangen und nichts Übles getan hat. Sie hat im Gegenteil versucht, sich in die Besatzung zu integrieren. Von dieser Warte her ist das Todesurteil auf jeden Fall als ungerecht einzustufen. Der Wille des einzelnen wird dem Willen zumindest der Führung, vielleicht sogar der Mehrheit, untergeordnet. Das Todesurteil ist aber zugleich ein Lebensgewinn, da zwei Personen wieder zum Leben erweckt werden, fast könnte man von einer Auferstehung der Toten reden.

6.5. Klone

Seitdem das geklonte Schaf Dolly 1996 Schlagzeilen machte, ist das Klonen ein Thema, das aus unserer Gesellschaft nicht mehr wegzudenken ist. Auch vom möglichen Klonen eines Menschen wird bereits gesprochen. Für unser Science-Fiction-Programm ist es wichtig zu verstehen, was das Klonen ist bzw. wie es durchgeführt wird, weshalb wir dazu ein paar einleitende Worte sagen wollen. „Mit Klonierung bezeichnet man ganz allgemein das Entstehen bzw. die künstliche Erzeugung einer genetisch identischen Kopie eines Lebewesens.“[686] Im folgenden soll beschrieben werden, welche Klonierungsmethoden es gibt (Dolly-Methode, ANT und ANT-OAR), und wir wollen einige Kritiker zu Wort kommen lassen.

Es gibt verschiedene Arten von Klonen. „Diese können zunächst eingeteilt werden in natürlich vorkommende wie eineiige Zwillinge oder künstlich geschaffene wie jene durch Embryonensplitting oder durch die Dolly-Klonmethode.“[687] Beim Embryonensplitting wird dem Achtzeller eine Zelle entnommen; diese entwickelt sich zu einem Embryo, aus dem nach dem fünften Tag Stammzellen gewonnen werden. „Klone haben ganz allgemein gesprochen entweder genau dasselbe genetische Material wie ihre Geschwister (eineiige Zwillinge und totipotente Zellen nach Embryonensplitting) oder weithin das gleiche genetische Material wie bei den Dolly-Klonen, da diese zusätzlich die wenigen Prozent DNA aus den Mitochondrien der weiblichen Eizelle besitzen.“[688] Beim Embryonensplitting soll die Gewinnung pluripotenter Stammzellen gelingen, ohne den Embryo zu töten, und zwar dadurch, „dass man einem Embryo im 8-Zell-Stadium eine Zelle entnimmt und diese dann zu embryonalen Stammzellen heranzüchtet.“[689]

[686] Irrgang, Bioethik, 164.
[687] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 76.
[688] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 77.
[689] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 78.

Bei der Dolly-Methode werden die Ausschaltungen von Genen rückgängig gemacht und totipotente Zellen wieder hergestellt. „Bei dieser Methode wird ein Zellkern (46 Chromosomen) der 220 verschiedenen ausdifferenzierten Zellen des Körpers entfernt und in eine Eizelle implementiert, deren Zellkern mit 23 Chromosomen entfernt wurde. Durch die Einwirkung des Zytoplasmas der Eizelle auf den implantierten Zellkern beginnt ein Reprogrammierungsprozess dieses Zellkerns. Das bedeutet, dass die im Zuge der Zelldifferenzierung abgeschalteten Gene schrittweise wieder angeschaltet werden.“[690] Dadurch erhalten die Gene wieder das Potential eines Embryos. Dieses Lebewesen erhielte kein neu kombiniertes Genom der Eltern, sondern nur das Genom eines Elternteils. Ein solcher Mensch wäre genetisch ein Klon des Vaters oder der Mutter. „Das Kind solcher Eltern ist genetisch gesehen das Geschwisterkind der Eltern.“[691] Es stellt sich Frage nach dem Lebensbeginn des Klons, weil sich dieser anders darstellt als bei natürlich zustande gekommenen Embryos. Denn hier beginnt eine Reprogrammierung, und damit eine Rückwärtsbewegung. Erst nach Abschluss der Reprogrammierung beginnt die übliche Vorwärtsentwicklung des Embryos. Der geklonte Embryo ist von Grund auf krank, was aber nicht an der Defizienz der Technik liegt, sondern ein grundsätzliches Problem darstellt. Diese Methode nennt man reproduktives Klonen.[692] Von der Dolly-Methode ist bekannt,

> „dass aus einem Klon nach Zellkerntransfer ein lebendiges erwachsenes Tier werden kann. Analog dazu muss man davon ausgehen, dass dies auch beim Menschen möglich wäre. Ein solcher Klon soll aber aus verschiedenen Gründen nicht zum Leben gebracht werden. Es gibt weltweit fast einhellig eine klare Ablehnung des reproduktiven Klonens (u.a. wegen der erwähnten Schäden, aber auch wegen der genetischen Nähe zwischen Eltern und Kind). Aber für das so genannte therapeutische Klonen, bei der der Embryo nach der Dolly-Methode hergestellt, dann aber nach vier bis fünf Tagen zur Stammzellengewinnung getötet wird gibt es doch einige Zustimmung.“[693]

Nun gibt es noch zwei weitere Klonierungsverfahren, nämlich die ANT- und die ANT-OAR-Methode. Bei der ANT-Methode (*altered nuclear transfer*) wird wie beim Dolly-Klonen der Zellkern in die Eizelle transplantiert. „Allerdings wird jetzt der zu transplantierende Zellkern *vor* der Transplantation verändert.“[694] Und zwar wird das für die Trophoblastenentwicklung notwendige Cdx2-Gen ausgeschaltet. Hier liegt therapeutisches Klonen im Gegensatz zum reproduktiven Klonen der Dolly-Methode vor. Durch die ANT-Methode soll „ein ‚Wesen’ hergestellt werden, das durch die Manipulation des Zellkerns so schwer geschädigt ist, dass es sich nicht implantieren und so keinesfalls zu einem erwachsenen Menschen entwickeln kann.“[695] Mit der ANT-Methode kann sich kein Embryo entwickeln. Das

[690] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 78.
[691] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 79.
[692] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 79f.
[693] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 81.
[694] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 81.
[695] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 81.

Gen wird auch nicht geschädigt, sondern nur seine Expression verhindert. „Vor dem Hintergrund der Herstellung eines solchen nicht überlebensfähigen Embryos wird argumentiert, dass es sich hier wegen der mangelnden Potentialität zu einem erwachsenen Menschen gar nicht um einen schützenswerten Embryo handelt.“[696] Dagegen erklärt der Theologe Matthias Beck: „Es muss auch grundsätzlicher überlegt werden, ob der Mensch überhaupt ein Wesen herstellen darf, dass zwar von seiner Zusammensetzung her (menschliche Eizelle, menschlicher Zellkern) zu einem Menschen führt, aber durch die Manipulation in seinem innersten Zentrum, in seinem innersten Formprinzip geschädigt ist.“[697] Die Frage ist also, ob schon dem Embryo eine Menschenwürde zugesprochen werden kann oder erst dem geborenen Menschen. Jürgen Habermas hat dazu erklärt, es ließen sich objektiv keine Kriterien für einen bestimmten Zeitpunkt finden, weil man damit über etwas verfügen wolle, über das man nicht verfügen könne.[698]

Das ist auch bei der ANT-OAR-Methode (*altered nuclear transfer – oocyte assisted reprogramming*) das Problem. Bei dieser Methode „wird ein Wesen wird ein Wesen nach der Dolly-Methode geklont. Der Zellkern einer erwachsenen Zelle (46 Chromosomen) wird in eine entkernte Eizelle verbracht. Vor der Implantation wird der Zellkern genetisch so verändert, dass der beim Klonen vonstatten gehende Prozess *direkt* und *sofort* […] zu pluripotenten Stammzellen führt.“[699] Man weiß, „dass bestimmte Gene und Transkriptionsverfahren in bestimmten Phasen der Embryonalentwicklung aktiv sind (‚angeschaltet’ sind).“[700] Wenn man vor dem Transfer im Zellkern die epigenetische Blockade dieser Gene aufhebt und dadurch die Transskriptionsverfahren aktiviert, dann soll beim anschließenden Zellkerntransfer der Reprogrammierungsvorgang sofort einsetzen. Die Frage ist allerdings, was hier „sofort“ heißt. Ist nach der Implantation des Zellkerns das Stadium der pluripotenten Zell bereits erreicht, oder beginnt der Reprogrammierungsprozess zuerst, der dann auf einen totipotenten Zustand der Zelle zuläuft? „Wäre ersteres der Fall, wäre der Reprogrammierungsprozess unterwegs zu einem Embryo, im letzteren Fall wäre dem nicht so.“[701]

Befürworter erklären, die Embryonen wären Lebewesen, die lediglich über Anlagen zur Weiterentwicklung bestimmter Fähigkeit verfügten. Entscheidend sei nicht Potentialität, sondern Aktualität. Man argumentiert damit, dass der frühe Embryo, ob geklont oder nicht, keine Interessen habe, und damit auch kein Interesse an einer eigenen Weiterentwickelung. Gegen dieses Argument lässt sich einwenden, dass Weiterentwicklung mit Interessen überhaupt nichts zu tun hat. Wesen

[696] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 83, mit Verweis auf William Hurlbut, Altered nuclear transfer as a morally acceptable means for the procurement of human embryonic stem cells, in: Perspectives in Biology and Medicine 48 (2005), 211-228
[697] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 84.
[698] Vgl. Habermas, Zukunft der menschlichen Natur, 59f.
[699] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 84.
[700] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 85.
[701] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 86.

entwickeln sich immer weiter, ob sie ein Interesse daran haben oder nicht, weil eine Weiterentwicklung grundsätzlich ein natürlicher Prozess ist, der von selbst geschieht. Es ist ein Kategorienfehler, hier ein Interesse bekunden zu wollen oder zu sollen. Das Klonen in reproduktiver Absicht wird häufig abgelehnt, da solche Menschen in der genetischen Ausstattung fremdgestaltet wurden. Minou Friele ist der Überzeugung, dass hier eine massive Asymmetrie der Entscheidungskompetenzen über das genetische Sein vorliegt, denn die Grundlage individuellen Selbstverständnisses werde dadurch verletzt.[702] Die Relevanz dieses Arguments werde bezweifelt: „Zum einen sei die genetische Grundausstattung immer schon, wenn auch nicht in demselben Maße wie bei einem geklonten Menschen, durch die Eltern vorgegeben, ohne dass es hierdurch zu moralisch problematischen Asymmetrien komme, zum anderen sei zu bedenken, dass die genetische Ausstattung nur eines von mehreren Elementen sei, die die Individualität eines Menschen bestimmen.“[703] Aber der Unterschied sei ja der, so Friele, dass beim Klonen ganz *gezielt* das Erbmaterial verändert werde, und zwar auf ein bestimmtes Ziel der Eltern hin, das das Kind später erfüllen können solle. Deshalb fällt meines Erachtens auch das Argument der Individualität überhaupt nicht ins Gewicht. Ein weiteres „Dammbruch“-Argument besagt: „Der Schritt von der Klonierung zu therapeutischen oder Forschungszwecken hin zum reproduktiven Klonen sei zu gering, um zu verhindern, dass er nicht irgendwann unternommen werde.“[704] Das therapeutische Klonen wird deshalb für wünschenswert erachtet, da hierdurch Mängel in der Transplantationsmedizin verringert oder beseitigt werden könnten.

Die Frage ist darüber hinaus die nach dem Lebensbeginn des Klons, weil sich dieser anders darstellt als bei natürlich zustande gekommenen Embryos, denn hier beginnt eine Reprogrammierung, und damit eine Rückwärtsbewegung. Erst nach Abschluss der Reprogrammierung startet nämlich die übliche Vorwärtsentwicklung des Embryos. Ein solcher geklonter Embryo ist von Grund auf krank, was aber nicht am Ungenügen der Technik liegt. Beim Klonvorgang besitzt der Zellkern schon den ganzen Chromosomensatz und damit das aktive Potential zu einem Menschen, aber dieses Potential ist durch die epigenetischen Verschaltungen unterschiedlich blockiert. Diese Verschaltungen, die im Zellkern bereits eingesetzt haben (Zelldifferenzierungen) müssen rückgängig gemacht werden. Wann also beginnt das Leben eines Klons? Auch bei der Entwicklung eines menschlichen Klons bleibt die Identität erhalten. Sollte es tatsächlich einmal einen menschlichen Klon geben, hätte er dieselbe Würde wie jeder andere Mensch.[705]

Auch bei den Klonen von ANT- und ANT-OAR-Art muss deren Potential berücksichtig werden, doch beraubt man diesen Wesen durch Manipulation etwas von ihrer Wesenseigenschaft: die Fähigkeit zur Entwicklung. Die Folge ist, dass ein behinderter Klon hergestellt wird, der sich nicht weiterentwickeln kann. Der

[702] Vgl. Friele, Klonen, 320.
[703] Friele, Klonen, 320.
[704] Friele, Klonen, 321.
[705] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 215-217.

Manipulation liegt die Erkenntnis zugrunde, wie sich ein unmanipulierter Klon entwickeln würde. Zum reproduktiven Klonen sagt man „Nein“, zum therapeutischen Klonen „Ja“. Vergessen wir nicht: „Ziel des therapeutischen Klonens ist die Gewinnung individuell hochgradig passender Transplantate.“[706] Nach Matthias Beck werden hier Klone produziert, die man als lebendige Wesen nicht will, weshalb man sie mit Absicht so manipuliert, dass sie nicht lebensfähig sind.[707] Beck fragt: „Kann man jetzt diese Verfahren von ihrem Endresultat aus beurteilen, ob sich ein Embryo entwickelt hat oder nicht und ob er daher als Embryo bezeichnet werden sollte oder nicht?“[708] Die Ausgangssituation bei ANT- und ANT-OAR-Wesen sei eine andere als bei Wesen, die mit der Dolly-Methode geklont würden, da der Zellkern vor der Transplantation verändert wurde. Beck kritisiert, dass die Naturwissenschaften nicht einfach Fakten hervorbrächten, sondern schon interpretierte Daten, die durch Auswahl in eine bestimmte Richtung gedrängt worden seien. Die Naturwissenschaften förderten also keine Wahrheit zutage, sondern bestätigten nur Hypothesen oder lehnten sie ab.[709]

Ludwig Siep sieht das Klonen weniger kritisch als Matthias Beck. Alles habe seine zwei Seiten. „Die faktische Folge des Rechts, befruchtete Eizellen nicht implantieren zu lassen, ist die ‚Entsorgung’ einer großen Menge davon in Reproduktionskliniken, die zur Stammzellenentnahme gespendet werden können.“[710] Der Lebensschutz früher Embryonen konkurriere mit der Menschenwürde zahlreicher kranker Menschen. „Darf man das Leben mikroskopisch kleiner Organismen, von denen bei der natürlichen Nidation nur ein sehr kleiner Teil überlebt und die angesichts einer erlaubten Beseitigung in Reproduktionskliniken keine Entwicklungschance mehr haben, den zukünftigen Möglichkeiten der Heilung schwerer Krankheiten geborener Menschen sozusagen ‚opfern’?“[711] Das deutsche Stammzellengesetz verbiete einerseits die Gewinnung embryonaler Stammzellen durch Zerstörung von Embryonen im Geltungsbereich der Bundesrepublik Deutschland, lasse jedoch andererseits unter gewissen Bedingungen den Import humaner embryonaler Stammzellen zu. Dabei sei aber nur die Einfuhr von Stammzellen erlaubt, die überzählig ohne Chance auf eine Einpflanzung gewesen seien. Zudem müsse die Einwilligung der Eltern vorliegen. Dieses Gesetz wolle die Forschungsfreiheit bezüglich Prävention, Diagnose und Therapie bewahren, wobei die Kommerzialisierung verhindert werden solle.[712] Ist die Einfuhr von Stammzellen doppelmoralisch? Denn schließlich profitiere man von der Legalität gewisser Handlungen in anderen Ländern, die in Deutschland aber als verwerflich gälten. In der Schweiz habe man Zellen aus Embryonen für die Reproduktionsmedizin, die keine Überlebenschance gehabt hätten, zu Forschungszwecken erlaubt. Siep fragt, ob es für ethische Pflich-

[706] Vgl. Friele, Klonen, 321.
[707] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 234.
[708] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 234.
[709] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 237f.
[710] Siep, Stammzellen, 390.
[711] Siep, Stammzellen, 390.
[712] Vgl. Siep, Stammzellen, 390.

ten eine Art säkularisierte Tabus gäbe, oder sei vielmehr das Wohlergehen lebender Menschen entscheidend?[713] Siep macht es sich nicht leicht, den Schutz des einen Lebens gegen das des anderen in Frage zu stellen. „Stammzellen haben […] wichtige Eigenschaften mit Krebszellen gemeinsam, vor allem die Fähigkeit der schnellen Selbstreproduktion ohne funktionale Differenzierung, so dass von ihrer Erforschung auch Fortschritte auf dem Gebiet der Krebstherapie erwartet werden können. Das rechtfertigt nicht die Aufgabe von Prinzipien des Würde- und Lebensschutzes. Aber es macht verständlich, dass man sich zu diesem Schutz gegenüber Frühembryonen, die nicht mehr implantiert werden, nicht in vollem Umfang verpflichtet sehen kann.“[714]

Zu fragen ist in diesem Zusammenhang daher „nach der unmenschlichen oder gar antihumanen Dimension der wissenschaftlichen Forschung und der zeitgenössischen technischen Elaborate.“[715]

Kann das Klonen ein Ausweg aus der Kinderlosigkeit sein? Wenn sich etwa eine lesbische Frau klonen lässt, um ein Kind zu haben, stellt sich die Frage, wer geschädigt wird. So könnte man sagen, dass sich das Klonen letztlich gar nicht verhindern lässt. Aber im Fall des geklonten Dolly-Schafes traten zahlreiche Missbildungen auf.[716] Bisher sind bei den geklonten Individuen Expressionsmuster veränderter Gene gefunden worden. Sind Zellen gealtert, könnte das Klonen weitere Gesundheitsrisiken bergen. Das Klonen macht weder einen Menschen selbst unsterblich noch wird dadurch ein Verstorbener ersetzt. Eigentlich kann kein Mensch ein Motiv dafür haben, sich klonen zu lassen. Ein Kind, das geklont wird, könnte massive Schäden davontragen. Geklonte Kinder könnten sich als das bloße Produkt eines anderen Menschen sehen.[717] Damit verfügten sie nicht über die gleiche Autonomie wie andere Menschen. „Ein Klon wird nicht denselben Prozess der Selbstentdeckung durchlaufen können wie andere Kinder, denn er ist ständig konfrontiert mit dem Exemplar seines genetischen Vorgängers.“[718] Ein weiteres Problem könnte darin bestehen, dass Eltern ein Wunschkind mit bestimmten Fähigkeiten erwarten und dann enttäuscht werden, wenn das Kind diesen Erwartungen nicht entspricht. Noch schlimmer sind natürlich Horrorszenarien wie die von Armeen geklonter Soldaten.[719]

Der Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, Peter Gruss, erklärt: „Jeder Mensch ist in seiner genetischen Anlage zufällig entstanden. Das trifft auch für eineiige Zwillinge zu. Niemand hat bisher einen Menschen in seiner Anlage vorbestimmt. Daraus erwächst unser menschliches Selbstverständnis von Einzigartigkeit und

[713] Vgl. Siep, Stammzellen, 392f.
[714] Siep, Stammzellen, 393.
[715] Tibon-Cornillot, Die transfigurativen Körper, 21f.
[716] Vgl. Irrgang, Bioethik, 176f.
[717] Vgl. Irrgang, Bioethik, 177.
[718] Irrgang, Bioethik, 178.
[719] Vgl. Irrgang, Bioethik, 178.

Selbstbestimmung. Durch das Klonen würde eine beispiellose Kontrolle über die genetische Disposition eines anderen Individuums ausgeübt."[720] Das Klonen könnte auch zu Missbildungen führen. „Hier ist ganz grundsätzlich und allgemein darauf zu verweisen, dass die genetische Variabilität unserer Spezies eine wesentliche Lebens- und Überlebensgrundlage darstellt […] Evolution lebt sozusagen von Vielfalt, sie ist nur auf der Basis genetischer Variabilität möglich. Eine ‚genetische Gleichschaltung' aller Menschen käme einem biologischen Kältetod gleich."[721]

Meines Erachtens dürfte C.H. Gray mit seiner These Recht behalten, dass das Klonen von Menschen sich auf Dauer nicht verhindern lassen wird, vor allem, weil es zu Transplantationszwecken verwendet werden wird. Die ersten Schritte hin zu einem Embryo, der zwar alle wichtigen Organe, aber kein Gehirn und keinen wirklichen Körper hat, sind bereits getan.

Nach Ansicht von Corina Caduff ist der Diskurs des Klonens in Wissenschaft, Feuilleton und Literatur „geprägt von der Programmmetaphorik, nach der das Genom das Leben in einem deterministischen Sinne bestimmt."[722] Der Mensch werde zum *homo biologicus* stilisiert, der nur noch hormonal und genomisch gesteuert sei.[723] In der Science-Fiction-Literatur aber erscheine das Klonen bis heute nicht als zukunftsverheißende Reproduktionstechnik.[724]

Ein weiteres Problem, das sich aus dem Klonen ergeben würde, wäre etwa ein Verbrechen, das ein Klon begehen könnte. Angenommen, es gibt von einer Person zehn Klone, und einer von ihnen würde ein Verbrechen begehen, bei dem er nicht auf frischer Tat ertappt würde, hätte da der „genetische Fingerabdruck" als polizeiliches Mittel zur Wahrheitsfindung nicht ausgedient? Und man könnte ja schlecht alle zehn Klone hinter Gitter bringen.

Einen interessanten Aspekt hat Gerburg Treusch-Dieter aus feministischer Perspektive ins Gespräch gebracht. Sie sagt, die Gentechnologie habe etwas mit der christlichen Theologie zu tun, denn das Klonen sei die materialistische Wahrmachung der christlichen Formel von der Hervorbringung des Logos durch den Vater mit Hilfe des Geistes, bei dem die Mutter verzichtbar ist. Verzichtbar sei sie allerdings nur für die metaphysische Zeugung des Sohnes, notwendig dagegen für sein körperliches Werden.[725] Maria werde also aus der Metaphysik, dem geistigen Akt

---

[720] Beyreuther, Gene, 116.
[721] Wuketits, Bioethik, 66.
[722] Caduff, Experiment Klon, 239.
[723] Vgl. Wertheimer, Geklonte Dummheit, 75.
[724] Vgl. Caduff, Experiment Klon, 239.
[725] Vgl. Treusch-Dieter, Das Geschlecht der Gene, 136. Ich möchte betonen, dass die Formel dafür von der Kirche auf dem Konzil von Chalkedon 451 verabschiedet wurde. Sie lautet: „Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit, vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch derselbe, aus Vernunftseele und Leib, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach, in allem uns gleich außer der Sünde, vor Weltzeiten aus dem Vater geboren der Gottheit nach, in den letzten Tagen derselbe für uns und um unseres Heiles willen (geboren) aus Maria, der jungfräulichen Gottesgebärerin, der Menschheit nach, ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborener, in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen." Wohlmuth (Hrsg.),

der Geburt herausgehalten und komme erst in der Physis zum Tragen. Maria „ist als leeres Gefäß für einen Geist ‚im Namen des Vaters' codiert, der produziert, was sie reproduziert. Sie hat das Körperlose mit einem Körper zu ‚bekleiden', dessen theologische Erzeugung die zeugende Technologie von heute antizipiert."[726] So wie bei der Schaffung des Logos die Jungfrau Maria entbehrlich gewesen sei, so sei heute bei der In-vitro-Fertilisation die Mutter beim Zeugungsakt nicht beteiligt. Die Jungfrau Maria „ist die theologische Bedingung für die technologische Positivierung der Geburt, an der die Mutter, weil Jungfrau, keinen Anteil hat."[727] Der christliche Mythos von der Jungfrauengeburt werde heute als In-vitro-Fertilisation wahr gemacht: „Die Lebensentstehung steht außerhalb des weiblichen Körpers zur Verfügung."[728] Die Fiktion der Jungfrauengeburt ist möglicherweise entstanden, weil die christliche Theologie, aber nicht nur sie, sondern gewiss auch die eine oder andere Mysterienreligion vor 2000 Jahren Sexualität bzw. Geschlechtsverkehr als etwas Schmutzbeladenes, Böses interpretiert hat. Treusch-Dieter sagt das zwar nicht ausdrücklich, legt diesen Gedanken aber nahe. „Eine jungfräuliche Mutter ist eine solche Fiktion, die nicht nur auf der Negierung der Geburt basiert, sondern auch auf der des dafür unverzichtbaren Fickens."[729]

6.6. Klone in der Science Fiction

Vor allem in den 1970er Jahren hat sich die Science Fiction intensiv mit dem Phänomen des Klonens auseinandergesetzt. Ob die Science-Fiction-Autoren jedoch auch umfassende wissenschaftliche Kenntnisse des Gegenstands haben, über den sie schreiben, kann ich nicht beurteilen. Als eine erste Vorform des Klonens könnte man Mary Shelleys Roman *Frankenstein* ansehen, bei dem ein menschlicher Körper künstlich erzeugt wird. Die ethische Problematik des Klonens möchte ich des weiteren an den Romanen *Hier sangen früher Vögel* von Kate Wilhelm, *Die Bio-Bombe* von Pamela Sargent und dem Film *Jurassic Park* von Steven Spielberg veranschaulichen.

a) Mary Shelley, Frankenstein

Die Idee der Schaffung eines künstlichen Menschen taucht erstmals konkret in dem Roman *Frankenstein* (1818) von Mary Shelley auf. Es handelt sich zwar nicht

---

Dekrete der ökumenischen Konzilien, 1, 86. Josef Wohlmuth macht darauf aufmerksam, dass das griechische Wort γεννάω „hervorbringen", „zeugen" und „gebären" heißen kann und hier auch unterschiedslos für ewige und zeitliche Geburt verwendet wird. Um das Wort „geboren" zu betonen und von „hervorbringen" zu unterscheiden hat die lateinische Kirche das Wort γεννάω mit der Wendung „genitum non factum" (gezeugt, nicht geschaffen) wiedergegeben. Vgl. Wohlmuth (Hrsg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien I, 5.

[726] Treusch-Dieter, Das Geschlecht der Gene, 137.

[727] Treusch-Dieter, Das Geschlecht der Gene, 137.

[728] Treusch-Dieter, Das Geschlecht der Gene, 138.

[729] Treusch-Dieter, Das Geschlecht der Gene, 138. Ich möchte darauf hinweisen, dass die Idee der Jungfrauengeburt kein spezifisch christlicher Glaubensgehalt ist, sondern bereits in der vorchristlichen Antike ein weit verbreitetes Narrativ war.

um eine Form des Klonens oder Klonierens, wie wir es heute kennen, aber das Ziel, die Schaffung eines künstlichen Menschen, ist dasselbe.

Der Seefahrer, Naturforscher und Mediziner Robert Walton befindet sich mit einem Schiff und einer Seemannschaft im ewigen Eis der Arktis, als ihm eines Tages auf einer Eisscholle ein seltsamer Mann, der vor Erschöpfung krank ist, begegnet. Walton nimmt ihn an Bord, und nach einigen Tagen erzählt der Fremde, der aus Genf stammt, dem Seefahrer seine Geschichte. Von Kindesbeinen an will der Fremde die Geheimnisse von Himmel und Erde ergründen. Er beschäftigt sich mit Alchemie, Naturphilosophie und Mathematik, sucht den Stein der Weisen und das Lebenselixier. Als Siebzehnjähriger wird er Student in Ingolstadt. Von den Wissenschaftlern an der Universität muss er jedoch erfahren, dass die Suche nach dem Lebenselixier ein Hirngespinst ist. „Sie [die Wissenschaftler] dringen in die Tiefe der Natur ein und zeigen, wie sie an ihren verborgenen Orten wirkt." (54) Erst an dieser Stelle erfahren wir den Namen des Fremden: Viktor Frankenstein. Die Chemie wird Frankensteins Leidenschaft, bald interessiert er sich für den Aufbau des Körpers bei Mensch und Tier und erhält ein eigenes Laboratorium. Frankenstein ist ein faustischer Mensch, den es nach existentiellen Erkenntnissen drängt. „Woraus, so fragte ich mich häufig, ging das Prinzip des Lebens hervor?" (58) ist seine brennendste Frage, und er kommt zu dem Schluss, dass wir, um das Leben zu erforschen, uns mit dem Tod befassen müssen, aber auch mit Verfall und Verwesung des Leibes, weshalb Frankenstein die Verwandlung vom Leben zum Tod und umgekehrt analysiert. Frankenstein behauptet: nach harter Arbeit „erkannte ich die Ursache der Zeugung und des Lebens – mehr noch, ich selbst wurde fähig, lebloser Materie Leben einzuhauchen." (60) So macht er sich an die Erschaffung eines Menschen und erläutert: „Indem ich diese Betrachtungen fortspann, dachte ich, daß ich – wenn ich unbelebter Materie Leben einhauchen konnte – später (obwohl ich dies jetzt noch für unmöglich hielt) das Leben dort erneuern können würde, wo der Tod den Leib bereits in Verwesung überführt hatte." (62) Zu diesem Zweck sammelt er Knochen aus Beinhäusern und experimentiert unter dem Dach eines Hauses. Er glaubt aber zugleich, dass sein Vorhaben widerwärtig ist und erkennt, dass eine Methode, die sich dem Fortschritt verschrieben hat, durchaus unmoralisch sein kann. Hätten Forscher und Politiker sich stets an Regeln gehalten, „hätte sich kein Mensch jemals auf die Verfolgung eines Zieles eingelassen, das seiner Seelenruhe abträglich ist, wäre Griechenland nicht unterworfen worden, hätte Caesar sein Reich verschont." (65) Sein Experiment wirkt auch psychisch auf den Naturforscher. Frankenstein beginnt, seine Freunde und Mitmenschen zu meiden, als sei er ein Verbrecher. Am Schluss seines Experiments gelingt es ihm, dem Wesen den Lebensfunken einzugeben. Als aber die Augen des Wesens, das er geschaffen hat, sich öffnen, kann er den Anblick nicht ertragen und flüchtet aus seiner Wohnung. Er irrt in der Stadt umher und wird krank. Aber Frankenstein wagt auch nicht, irgendjemandem etwas über den Ausgang seines Experiments zu berichten. Monate vergehen. Da erhält er die Nachricht von seinem Vater, dass sein jüngerer Bruder Wilhelm ermordet wurde. Frankenstein vermutet gleich, dass hinter diesem Verbrechen das von ihm geschaffene Geschöpf stecken

könnte. Er wagt aber nicht, seinen Verdacht auszusprechen. Stattdessen gerät ein mit der Familie Frankenstein befreundetes junges Mädchen namens Justine unter Mordverdacht und wird hingerichtet. In der Einsamkeit des Gebirges bei Chamonix trifft Frankenstein seine Kreatur wieder, die ihm nun ihre Geschichte erzählt.

Am Anfang war ihre Wahrnehmung verworren, Licht vertrug sie nicht, sie bewegte sich zunächst in der Natur, im Wald von Ingolstadt und war einsam. Erst mit der Zeit wurden die verschiedenen Empfindungen, die sie hatte, deutlicher unterscheidbar. Das Geschöpf ernährte sich von dem, was die Natur ihm gab. Aber zu Menschen bekam es keinen Kontakt, denn sie flohen vor ihm oder jagten es davon. Schließlich fand es Unterkunft in einem Schuppen, den es heimlich bewohnte, nachdem es bemerkt hatte, dass dort ein junges Paar und ein alter Mann wohnten. Durch stetes Hören, Beobachten und Lesen von Klassikern – das Lesen bringt es sich selbst bei – erfuhr das Geschöpf immer mehr über Welt und Gesellschaft. Eines Tages erschrak es über sein eigenes Aussehen, als es sich in einem Tümpel erblickte und seine eigene Missgestalt erkannte (vgl. 142). Durch Belauschen der Unterredungen zwischen den jungen Leuten erfuhr das Geschöpf etwas über Armut und Reichtum, soziale Ränge und vornehme Abstammung und erkannte: „[I]ch war nicht einmal von derselben Art wie die Menschen.“ (150) Immer öfter fragte sich das Wesen, wer es selbst eigentlich war. Aus Frankensteins Laboratorium hatte es damals einen Kittel mitgenommen, in dem das Tagebuch des Naturforschers steckte, das er jetzt lesen konnte, wodurch es von seiner Entstehung erfuhr. Als aber das Geschöpf es eines Tages wagte, sich der Familie des Hauses zu offenbaren, vertrieb diese es in Panik. Erst jetzt verfluchte das Geschöpf seinen Schöpfer und erklärte dem Menschengeschlecht den Krieg. Es beschloss, bei seinem Schöpfer selbst Gerechtigkeit zu suchen und fand ihn mit Hilfe einer Landkarte. Die Begegnung mit Frankensteins Bruder Wilhelm aber sei Zufall gewesen. Als das Geschöpf ihn traf und dieser erzählte, er sei der Sohn des Syndikus Frankenstein, wollte das Monster den Jungen nur festhalten, um mit ihm zu sprechen. Da der Junge sich aber heftig gegen die Kreatur wehrte, beschloss diese, den Jungen zu töten und den Verdacht auf ein junges Mädchen zu lenken. So weit der Bericht des Geschöpfs.

Es verlangt nun von Frankenstein, ihm eine ebenso hässliche Gefährtin zu schaffen. Erst nach einigem Betteln ist Frankenstein dazu bereit, zumal das Geschöpf verspricht, mit der Gefährtin fernab der Zivilisation leben zu wollen. Frankenstein, der auf Wunsch seines Vaters seine Adoptivschwester heiraten soll, will zwecks Forschung zur Erstellung des weiblichen Pendants zunächst nach England gehen, wobei er von einem Freund namens Henry Clerval begleitet wird. In London beginnt Frankenstein, Materialien für seine neue Schöpfung zu sammeln und reist weiter nach Schottland. Doch je intensiver er an seiner Arbeit sitzt, desto mehr kommen ihm Zweifel. Der Naturforscher hat Angst, sein Dämon, wie er sein Geschöpf nennt, könnte sich an seinen Verwandten rächen, wenn er nicht bald fertig würde. Frankenstein kommen Zweifel, ob die beiden künstlich geschaffenen Menschen überhaupt Zuneigung füreinander entwickeln würden. Oder vielleicht würden sie Nachkommen zeugen, die das Menschengeschlecht gefährden könnten.

Als das Geschöpf Frankenstein tatsächlich aufsucht, zerstört der Forscher seine bisherige Arbeit. Das Geschöpf antwortet darauf, dass es sich in Frankensteins Hochzeitsnacht rächen werde. Die menschlichen Überreste des Experiments versenkt Frankenstein im Meer. Wieder an Land erfährt er, dass sein Freund Henry Clerval ermordet wurde, und man macht ihm den Prozess, doch seine Unschuld kann bewiesen werden. Umso mehr fürchtet Frankenstein die Rache seines Dämons, von dem er nun weiß, dass dieser für den Tod Clervals verantwortlich ist. Frankenstein verfällt immer mehr in Melancholie und beginnt, Opium zu nehmen. Nach Genf zurückgekehrt bekennt er seinem Vater gegenüber, für die Tode von Wilhelm, Justine und Henry verantwortlich zu sein, aber von seinem Geschöpf schweigt er weiter. Frankenstein heiratet seine Adoptivschwester, doch noch in der Hochzeitsnacht macht das Geschöpf seine Drohung wahr und tötet die Braut. Frankensteins Vater stirbt einige Tage später vor Gram über das Familienschicksal. Fortan sinnt Frankenstein nur noch auf Rache und verfolgt das Wesen über die ganze Welt bis in die Arktis. Und dort habe er, Frankenstein, die letzten Tage auf einer Eisscholle getrieben, bis Walton ihn entdeckte. Ihn bittet er nun, das Monster zu töten, falls er, Frankenstein, dazu nicht mehr in der Lage sei. Er sieht ein, dass es seine Pflicht gewesen wäre, sich um Glück und Wohlbefinden seines Geschöpfs zu kümmern. Aber die Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen sei größer gewesen, weil es um das Glück und das Wohlbefinden einer größeren Zahl gegangen sei (vgl. 277). Schließlich stirbt Frankenstein, körperlich ausgezehrt, auf Waltons Schiff. Da klettert die Kreatur heimlich an Bord und entdeckt Frankensteins Leichnam. Sie trauert um den Widersacher und ist voller Selbstvorwürfe, bereut ihre Taten und verabscheut sich selbst. Nach einem ergebnislosen Gespräch mit Walton beschließt sie, sich das Leben zu nehmen, verlässt Waltons Schiff und verschwindet im ewigen Eis (vgl. 282-285).

Auch wenn man diesen Roman so lesen kann, dass die Idee der versuchten Vervollkommnung des Menschen schon eine Gotteslästerung darstellt, so kann er doch auch als diskreter Hinweis darauf verstanden werden, was dem Menschen vielleicht in Zukunft möglich sein wird. Laut Alexandra Aldridge kritisiert Shelley die wissenschaftliche Weltsicht wegen ihres Mangels an Verantwortlichkeit und der Abwesenheit menschlicher Werte. Frankenstein sei zwar ein faustischer Sucher, dennoch habe Shelley die wissenschaftliche Forschung nicht prinzipiell als „verbotenes Wissen“ verurteilt.[730]

Mary Shelleys Roman *Frankenstein* ist weniger eine Parabel über die Frage, ob die Wissenschaft alles darf, was sie kann, sondern vielmehr über die persönliche Verantwortung des Wissenschaftlers für sein Tun. Der Roman *Frankenstein* ist in einiger Hinsicht problematisch. So fragt sich der Protagonist, woraus das Prinzip des Lebens hervorgeht (vgl. 58) und behauptet, er habe die Ursache der Zeugung und des Lebens erkannt, was ihn dazu befähige, lebloser Materie Leben einzuhauchen (vgl. 60). Was genau er aber erkannt hat und *wie* es ihm gelang, Leben zu

[730] Vgl. Aldridge, Science Fiction and emerging values, 18.

erzeugen, darüber hüllt sich der Protagonist in Schweigen. Und in der Tat ist es dem Menschen nicht möglich, Leben zu erzeugen. Er kann es lediglich durch Zeugung und Geburt weitergeben, damit aber gibt bereits Lebendiges nur Lebendiges weiter. Anderenfalls könnten wir Tote wieder zum Leben erwecken. Um erkennen zu können, woraus das Leben hervorging, was also seine Quelle ist, die nicht mit dem Leben identisch sein kann, müssten wir selbst außerhalb des Lebens stehen, also eine Metaposition zum Leben einnehmen können.

Der eigentlich ethische Diskurs findet erst gegen Ende des Romans statt. Frankenstein kommt bei der Frage, ob er seinem Geschöpf nicht doch hätte helfen sollen, zu folgendem Schluss:

> „In einem Anfall verblendeter Begeisterung habe ich ein vernunftbegabtes Wesen erschaffen und wäre wohl verpflichtet gewesen, alles in meiner Macht Stehende zu tun, um sein Glück und sein Wohlbefinden zu sichern. Dies war meine Pflicht; aber es bestand außerdem noch eine übergeordnete Verpflichtung, nämlich diejenige gegenüber meinen Mitmenschen. Sie hatten größeren Anspruch auf meine Aufmerksamkeit, weil es in diesem Fall um größere Beitrage an Glück und Wohlbefinden ging.“ (277)

Hier zeigt sich Frankenstein ganz als Anhänger des Utilitarismus, der das größere Glück der größeren Zahl dem Glück einer kleineren Zahl vorzieht. So kann man es natürlich auch verstehen und sich deshalb auch weigern, dem Geschöpf eine Gefährtin beizugesellen. Aber in Wirklichkeit belügt Frankenstein sich mit dem Verweis auf das größere Glück der größeren Zahl selbst. Er sieht nicht oder will nicht sehen, dass es seine Verantwortung gewesen wäre, sich um sein Geschöpf zu kümmern. Stattdessen überließ er es sich selbst, und zwar aus lauter Ekel vor dessen Hässlichkeit. Hätte Frankenstein von Anfang an für sein Geschöpf gesorgt, hätte sich das Problem des größeren Glücks der größeren Zahl womöglich gar nicht gestellt, wäre das Geschöpf anders aufgewachsen und hätte der Menschheit nicht den Krieg erklärt. Welche Frau, die gerade ein Kind zur Welt gebracht hat, würde dieses mit dem Hinweis auf das größere Glück der größeren Zahl wohl aussetzen? Genau auf diese Weise aber rechtfertigt sich Frankenstein, der so sein wahres Motiv, den Ekel vor der Hässlichkeit nämlich, verdecken will.

Sind die Zweifel, die Frankenstein bezüglich der geplanten Schaffung der Gefährtin hat, berechtigt? Er fragt sich, ob die beiden Geschöpfe überhaupt Zuneigung füreinander entwickeln werden. Weiter fragt er, ob sie eventuell Nachkommen zeugen werden, die die Menschheit gefährden könnten, weil diese Nachkommen sich an die ursprüngliche Zusicherung des Geschöpfs, künftig in der Wildnis zu leben, nicht gebunden fühlen könnten. Wir fragen: Sind Frankensteins Zweifel bezüglich der Schaffung einer Gefährtin berechtigt? Darf er die Geburt von Nachkommen des Geschöpfs verhindern, weil er mutmaßt, sie könnten sich zu Mördern entwickeln? Niemand hat das Recht, einem anderen Menschen seine Freiheit vorzuenthalten. Im Prinzip ist Viktor Frankenstein für das Geschöpf ein Vater, und deshalb steht er in der Pflicht, die Verantwortung zu übernehmen, solange es das nicht selbst kann. Ist das Geschöpf aber alt oder reif genug, dies selbst zu tun, steht

der Vater in der Pflicht, es in Freiheit zu entlassen. Nun hat Frankenstein die Verantwortung aber von sich geschoben, damit steht er moralisch in einer schweren Schuld. Das utilitaristische Prinzip, von dem Frankenstein ausgeht, wird in Wirklichkeit missbraucht, ist also eine Ausrede, hinter der er sein wahres Motiv verbirgt. Es wäre die Aufgabe des „Vaters“ gewesen, die Nöte seines „Sohnes“ zu erkennen, die darin bestehen, von niemandem geliebt, ja nicht einmal als Freund oder als Bekannter angesehen zu werden. Darum ist es nur recht und billig, wenn das Geschöpf von seinem Schöpfer fordert, ihm eine Gefährtin zur Seite zu stellen. Die Frage, ob die beiden Geschöpfe füreinander überhaupt Zuneigung entwickeln würden, ginge letztlich nur die beiden etwas an. Frankenstein hat kein Recht, dem Geschöpf seinen Wunsch abzuschlagen. Es sind lediglich sein Ekel und seine Furcht, die ihn dazu veranlassen, seine Arbeit an der Gefährtin einzustellen. Nun aber könnte es sein, dass aus dieser Verbindung eine Nachkommenschaft von Mördern entsteht, die sich aus Wut über ihr Schicksal gegen die Menschheit wenden könnte. Ist Frankenstein nicht im Recht, eine solche Gefahr im vorhinein zu unterbinden? Nun, diese Möglichkeit besteht grundsätzlich, wenn man einen Menschen zeugt bzw. gebiert. Niemand kann garantieren, dass aus einem Sohn nicht irgendwann ein Mörder, vielleicht ein Massenmörder wird. Auch hier erweist sich das Prinzip des größten Glücks der größten Zahl als Ausrede für das Unterlassen der Arbeit aus Ekel und Furcht. Da niemand in die Zukunft sehen und deshalb auch nicht wissen kann, in welchem Sinne sich die Nachkommen des künstlich geschaffenen Paares entwickeln würden, darf man dem Paar den eventuellen Nachwuchs nicht verwehren.

Schaffen wir einen künstlichen Menschen, mag er aussehen wie er will, sind wir für ihn verantwortlich und dürfen uns nicht davonstehlen, wie Frankenstein es tut. Hier sind Parallelen zur oben geführten Debatte erkennbar, ob wir menschenähnliche Roboter erzeugen dürfen, und wenn ja, welche Konsequenzen daraus zu ziehen wären. Fühlte Frankenstein auch nur den Hauch von Verantwortung, wäre ihm die Existenz seines „Monsters“ nicht fragwürdig. Wir nutzen unsere Story nur als Gedankenexperiment für diese Fragen. Welcher Vater würde es wagen, seinem Sohn zu sagen: „Es war falsch, dich gezeugt zu haben.“? Frankenstein und sein Geschöpf haben sich auf ein Vexierspiel um Leben und Tod eingelassen, das niemand gewinnen kann. Frankenstein hat keinen Fehler gemacht, indem er das Geschöpf geschaffen hat, sondern sein Fehler lag darin, die Verantwortung für sein eigenes Handeln nicht übernommen zu haben. Hätte er es getan, dann könnte er vielleicht auch die utilitaristische Position ganz anders rechtfertigen, nämlich als Ausblick in die Zukunft. Möglicherweise ist es ganz im Sinne des größten Glücks der größten Zahl, wenn sich die Existenzen, die Frankenstein mit seinem Geschöpf und dessen Frau geschaffen hätte, weiterentwickeln würden. Wer weiß denn schon, welche positiven Kräfte sie für die Menschheit entwickeln würden, wenn man sie nur ließe?

Ein weiterer Punkt darf nicht unerwähnt bleiben: Frankensteins beharrliches Schweigen über die Experimente, aus denen sein Geschöpf hervorgegangen ist. Hätte er der Gesellschaft von Anfang an mitgeteilt, dass dieses Wesen existiert,

dann hätten sämtliche Morde, die dieses beging, nicht stattgefunden. So ist Frankenstein, wenn vielleicht nicht mitschuldig am Tod seines jüngeren Bruders, so aber doch mitschuldig am Tod von Justine, Clerval und seiner Adoptivschwester. Diese Mitschuld mag schwerer wiegen als die Schuld, dem Geschöpf die Gefährtin verweigert zu haben.

Über eigentliche naturwissenschaftliche Probleme zum „Zusammenbau" des Geschöpfs wird in dem Roman nichts erwähnt. Man könnte das „Monster" als einen Quasi-Klon betrachten, insofern er einen lebendigen menschlichen Leib hat, der auf künstliche Weise produziert wurde. Mit Shelleys Roman *Frankenstein* wird der menschliche Körper zu einem mechanischen Konstrukt (Appleyard) und so zur Bestätigung von La Mettries Philosophie. Uns interessiert hier aber vor allem, inwieweit ein künstliches Wesen – und dabei ist es gleichgültig, ob es sich um einen Androiden, einen Cyborg, einen Klon oder um Frankensteins Monster handelt – im Verantwortungsbereich eines Wissenschaftlers liegt, der die Pflicht hat, von seinen Gefühlen zu abstrahieren.

b) Aldous Huxley, Schöne neue Welt (II)

In dem Roman *Schöne neue Welt* von Aldous Huxley wird eine Klondiktatur präsentiert, in der das Individuum mehr oder weniger abgeschafft ist. Es gibt keine natürlichen Geburten mehr, sondern nur noch künstliche. Das Klonen von Menschen ist im Jahre 632 nach Ford (das heißt im 26. Jahrhundert n.Chr.) zur Alltäglichkeit geworden. Schon zu Anfang des Romans wird die Leserschaft mit der Klontechnik konfrontiert, die der Autor anhand zweier Figuren einführt, den Brut- und Normdirektor, der (noch) keinen Namen hat und den Genetiker Henry Päppler, der unter ihm arbeitet.

In „Brutöfen" werden die Ovarien, die voller Reagenzgläser sind, bei Körpertemperatur aufbewahrt, während die männlichen Gameten bei 35° C gehalten werden, weil sie ansonsten unfruchtbar würden. Schon beim Befruchtungsverfahren werden die künftigen Menschen in verschiedene Klassen bzw. Kasten (von Alpha bis Epsilon) eingeteilt. Die Ovarien werden in eine Brühe von Spermatozoen gegeben, um die Eier zu befruchten. „Dann kamen die befruchteten Eier zurück in die Brutöfen, wo die Alphas und Betas bis zur endgültigen Abfüllung in die Flaschen blieben, während die Gammas, Deltas und Epsilons schon nach sechsunddreißig Stunden herausgenommen und dem Bokanowskyverfahren unterzogen wurden." (21) Dieses Verfahren hemmt die normale Entwicklung des Embryos, aber das Ei reagiert darauf mit Knospung. Dabei wird das Ei acht Minuten lang einer starken Röntgenstrahlung ausgesetzt. Zwar gehen einige der Eier daran zugrunde, aber andere treiben vier oder acht Knospen hervor. Danach werden sie wieder in die Brutöfen von 37° C zurückgebracht. Diese Knospen treiben ihrerseits weitere Knospen hervor, so dass zwischen acht und sechsundneunzig Embryos entstehen, was für den Brut- und Normdirektor ein gewaltiger Fortschritt ist. „Völlig identische Geschwister, aber nicht lumpige Zwillinge oder Drillinge wie in den alten Zeiten des Lebendgebärens, als sich ein Ei manchmal zufällig teilte, sondern Dutzendlinge, viele Dutzendlinge auf einmal." (22) Der Vorteil des Bokanowskyver-

fahrens besteht darin, dass es im Produktionsprozess die Belegschaft für eine kleine Fabrik sichert. Die Epsilons bilden die niedrigste Kaste und werden für die entsprechenden Arbeiten herangezüchtet. Beispielsweise werden künftige Chemiearbeiter an Blei, Ätznatron, Teer oder Chlor gewöhnt (vgl. 30). Aber das Verfahren hat auch Grenzen. Mehr als 96 Menschen auf einen Schlag zu schaffen, ist nicht möglich.[731] Wenn die Embryonen letztlich zur Welt kommen, nennt man das im Fachjargon „entkorken". Bis dahin aber wird mit ihnen fleißig weiter experimentiert, so werden sie beispielsweise geschüttelt, um sie an Bewegung zu gewöhnen (vgl. 27). Die Fruchtbarkeit des Menschen gilt als lästig, weshalb mehr als zwei Drittel der Embryos schon in der Entwicklung unfruchtbar gemacht werden. Eltern gibt es nicht mehr, sondern stattdessen die Erziehung der Kinder in Zuchtanstalten. Die Wörter „Vater" und „Mutter" gelten als unflätige Begriffe.

Das Klonen wird als neuer Freiraum des Menschen verstanden, den er der Natur abtrotzen kann. Henry Päppler sagt: „'Und damit gelangen wir endlich aus dem Bereich bloßer sklavischer Nachahmung der Natur auf das viel interessantere Gebiet menschlicher Erfindung.' Er rieb sich die Hände. Es war ja klar, daß man sich nicht damit begnügte, Leibesfrüchte einfach ausreifen zu lassen; das konnte jede Kuh." (27) Wenn die Embryos endlich zur Welt kommen, haben sie schon ihren Platz in der Gesellschaft. Je niedriger ein Embryo in der Gesellschaftshierarchie angesiedelt ist, desto weniger Sauerstoff bekommt er zugeführt. Der Grund dafür besteht darin, dass sich ein Epsilonmensch auch in einer Epsilonumwelt und -arbeitswelt wohlfühlen soll. Das Gleiche gilt für die Menschen der anderen Kasten. Auf den Ereignisverlauf des Romans und die Handlungen der Protagonisten werden wir dann noch im Band zur *Politischen Theorie* zu sprechen kommen.

Huxleys Roman ist die Darstellung eines totalitären Gesellschaftssystems, in dem der Individualismus abgeschafft ist. Die Menschen sind uniform genormt und in verschiedene Kasten eingeteilt. Das Mittel dazu ist das massenweise Klonen des Menschen, das hier keinem therapeutischen Zweck mehr dient. Und das reproduktive Klonen, das früher vielleicht einmal angewandt wurde, um Menschen einen Angehörigen als Klon zurückzugeben, ist längst außer Mode gekommen, denn Familienangehörige gibt es nicht mehr. Was zählt, ist der Massenmensch und seine Funktion, nicht das Individuum mit seinen persönlichen Abweichungen vom *mainstream*.

Das Problem daran ist jedoch, dass nicht alle Menschen auf diese Weise konditioniert werden können. Zumindest den Alphas muss man einen gewissen Spielraum an Entscheidungsmöglichkeiten einräumen, wenn sie nicht schwermütig werden sollen und das System womöglich konterkarieren. Außerdem braucht man individuelle Alphas, damit die Führung des Staates nicht aus der Hand gleitet. Ein genormter Massenmensch wird kaum in der Lage sein, einen Staat zu lenken, der trotz der genormten Gesellschaft in vielen Fällen der individuellen Entscheidungs-

[731] Wir erinnern uns an Stapledons Roman *Last and First Men*, wo am Ende der Zeit auch 96 Menschen ein Überindividuum bilden.

fähigkeit bedarf. Außerdem werden Alphas benötigt, um den Klonierungsvorgang durchzuführen und kontrollieren zu können. Das ist auch der Grund dafür, dass nicht gleich alle Menschen unfruchtbar gemacht werden, sondern nur die, die für die herkömmlichen und niedrigen Arbeiten gebraucht werden. Man verfügt über eine größere Kontrolle über Menschen, wenn sie sich nicht unverhofft vermehren oder sogar auf den Gedanken kommen, eine Familie zu gründen. Deshalb sind Begriffe wie „Vater" oder „Mutter" verpönt. Eine Familie zu haben, gilt in Zeiten des kapitalistisch-ökonomischen Primats als kontraproduktiv, als Sand im Getriebe der allgegenwärtigen Produktion. Bei Huxley dient der Mensch rein ökonomischen Zwecken. Er wird zum Handlanger für technische Bedürfnisse herabgewürdigt, in Material verwandelt. Wenn Henry Päppler das Klonen als neuen Freiraum des Menschen zur Bezwingung der „sklavischen Natur" sieht, so ist das lediglich die Freiheit des Forschers, die zugleich die Freiheit der Anderen nihiliert und diese zu Sklaven der Arbeit macht. Päppler erkennt nicht, dass Freiheit immer eine reziproke Beziehung ist.

In der Schaffung von Menschen, die mit Absicht so beschaffen sind, dass sie sich nur in einer bestimmten Umgebung wohlfühlen und auch sonst keine weiteren Perspektiven eines erfüllten Lebens kennen können, liegt eine eklatante Verletzung der Menschenwürde. Der Mensch wird nicht als Selbstzweck angesehen, sondern zu einem bestimmten Mittel (hier: der Fabrikproduktion) gebraucht. Die Epsilonwesen sind eine Parodie auf den Menschen. Man kann Huxleys Roman als Warnung davor verstehen, überhaupt mit dem reproduktiven Klonen zu beginnen.

c) Kate Wilhelm, Hier sangen früher Vögel

In Kate Wilhelms Roman *Hier sangen früher Vögel (Where late the sweet birds sang)* von 1976 steht eine nicht namentlich genannte Großfamilie im Mittelpunkt, die im Süden der Appalachen lebt. Sie plant den Bau eines Krankenhauses für genetische Krankheiten. Zwar besteht die Familie hauptsächlich aus Farmern, doch sie hat einen medizinischen Hintergrund. Den Rahmen des Romans bildet eine allgemeine Katastrophensituation, die die gesamte Menschheit betrifft: ein Viertel aller Menschen hungert, es gibt atomare Strahlung, Dürren, Flutkatastrophen und Krankheiten mehr denn je. Fisch und Getreide werden knapp, auch Erze und Metalle, der Viehbestand geht zurück. In der Familie selbst nimmt man Genexperimente an Mäusen vor. Dadurch erkennt man, dass die Mäuse in der vierten Generation im allgemeinen die Zeugungsfähigkeit verlieren, die Überlebenden aber in der fünften Generation die Zeugungsfähigkeit wiedererlangen. Aber dies wird mit dem allgemeinen Rückgang des Lebensalters bezahlt. Indes leugnet die Regierung alle Probleme. In der Nähe des Krankenhauses, das im Bau ist, gibt es Höhlen, in denen die Laboratorien der Familie untergebracht werden. Ihre Mitglieder versammeln sich in den einzelnen Gebäuden des Krankenhauses, als Rationierungen, Schwarzmärkte, Inflation und Plünderungen beginnen. Die Radio- und Fernsehkommunikation bricht zusammen, das Kriegsrecht wird verhängt. Ein wichtiges Familienmitglied ist David, der seiner Cousine von den menschlichen Klonen in der Höhle berichtet. Sein Onkel Walt ist der Ansicht, dass die geklonten Babies die

einzige Hoffnung für die Menschheit seien, doch einige sterben vor der 26. Woche. Andere Klone werden deshalb wie Frühgeburten behandelt und können überleben. Nun wachsen die Klone im Laufe der Jahre zu Jugendlichen heran und lernen alle dasselbe Unterrichtsprogramm, weshalb David glaubt, dadurch werde eine klassenlose Gesellschaft entstehen. Aber die Klone interessieren sich nicht für die Menschen, die sie gemacht haben, sondern sehen in ihnen sogar Feinde. Und vor allem haben sie nicht dieselben Charakterzüge wie ihre Originale. Ein Klon versteigt sich sogar zu der Äußerung, dass sexuelle Reproduktion nicht die beste Art der Fortpflanzung sein müsse (vgl. 70). Nach und nach schalten die Klone ihre Originale aus. Bald wird auch das erste Klonbaby geboren. Weil David versucht, die Anlage zur Herstellung der Klone zu zerstören, was misslingt, muss er auf Beschluss der Klone das Tal verlassen.

Viele Jahre danach ziehen einige Klonführer aus dem Tal hinaus, in der Hoffnung, etwas Neues kennenzulernen und ihr Herrschaftsgebiet zu vergrößern. Aufgrund des politischen Zusammenbruchs in Nordamerika wissen sie von der Außenwelt nichts. Sie fahren auf einem Boot den Fluss Shenandoah hinunter, der Potomac ist das Ziel. Inzwischen hat sich gezeigt, dass es in der Klongesellschaft viele Probleme gibt, die sie selbst nicht erkennt. So kennen die Klone keine Einsamkeit. Wer „geisteskrank“ wird – ein Begriff, den die Klone nicht definieren – wird getötet. Die Gruppe der Jugendlichen, die sich auf den Weg begibt, besteht aus einer Frau und fünf Männern im Alter von etwa achtzehn bis zwanzig Jahren, und sie führt ein promiskuöses Leben. Die jungen Leute kommen in eine zerstörte, verlassene und überwucherte Stadt Washington. Überall liegen Skelette herum. Die Gruppe sucht nach Dingen, die sich noch gebrauchen lassen. Nach zehn Tagen kehrt sie zurück. Doch Molly, die Frau in der Gruppe, bekommt Alpträume. Und die Klone bemerken, dass es sie selbst krank macht, wenn sie von ihren Klongeschwistern getrennt sind. Sie verstehen nicht mehr, warum die Menschen sich in die Fremde aufgemacht haben und verstehen auch nicht, warum manche Menschen die Isolation gesucht haben. Die Klone sind überaus leicht aus dem seelischen Gleichgewicht zu bringen. Molly spürt gegenüber ihren Klonschwestern, dass sie sich verändert hat. Denn durch die Reise hat sie ihr Selbst gefunden und scheut nun den Kontakt mit den Klonschwestern. Sie hört die natürlichen Phänomene sprechen, den Fluss, die Bäume, die Wolken. Sie wird Malerin, aber ihre Bilder verstören die anderen. Der Arzt Ben kümmert sich um Molly, aber es wird ihm nicht erlaubt, sie psychologisch zu studieren, denn Psychologie gilt als „Kult des Individuums“. In der Gemeinschaft wird Molly abgesondert. Sie ist allein, aber frei, während die „Brutfrauen“ unfrei sind. Es gibt Frauen, die mit Drogen darauf konditioniert werden, den „Status als fruchtbare Frau zu akzeptieren, die ein Kind austragen würde, sooft die Ärzte das für notwendig hielten.“ (135) Später gibt Ben gegenüber Molly zu, dass er sie für seine Untersuchungen nur benutzt habe. „Ich werde herausfinden, was mit dir passiert ist, warum du dich von deinen Schwestern losgelöst hast, warum du beschlossen hast, ein Individuum zu werden, und wenn ich das herausgefunden habe, dann können wir verhindern, daß es je wieder passiert.“ (138)

Molly bringt einen Sohn zur Welt, den sie Mark nennt. Fünf Jahre leben sie allein in der Wildnis. Doch dann wird sie von Bens Brüdern ins „Bruthaus“ entführt und von Mark getrennt, anderthalb Jahre lang ständig unter Drogen gesetzt. Erst danach kommt sie wirklich zu Bewusstsein. Mit aller Macht versucht sie, gegen die Konditionierung anzukämpfen. Es gelingt ihr, für einen Tag in ihr Haus in der Wildnis zu flüchten und begegnet dort ihrem Sohn. Doch sie meint, es sei für ihn besser, wenn sie getrennt blieben. Mark wird jetzt gezwungen, in der Klongesellschaft aufzuwachsen, aber man lässt ihm den Status als „Individuum“. Inzwischen ist er zehn Jahre alt. Die langfristige Planung der Klonführung besteht darin, die sexuelle Reproduktion überhaupt abzuschaffen. Denn dann „wird es keine unnützen Mitglieder der Gesellschaft, keine Eigenbrötler, keine Unangepaßten mehr geben.“ (179) Man beschließt, erneut eine Gruppe auszusenden. Weil Mark sich durch sein früheres Leben in der Wildnis besser im Wald auskennt als alle anderen, wird er zum Leiter der Gruppe bestimmt. Er fragt sich, warum die Klone im Wald solche Angst haben. Einer verirrt sich, weil er in der Nacht die Latrine nicht findet und stirbt, weshalb man zurückkehrt. Zudem können die Kinder im Schnee keine Figuren wie etwa einen Schneemann mehr erkennen und sagen: „Nur Schnee […] Es ist nur Schnee.“ (207) Den Kindern fehlt die Fähigkeit, zu abstrahieren, zu verallgemeinern, zu erfinden, und die Erwachsenen erkennen diese Unfähigkeit nicht. Eine neue Gruppe, die besser ausgerüstet ist und über einen Raddampfer verfügt, macht sich wieder auf den Weg. Mark ist mit einem Kanu auf der Vorhut und erreicht das zerstörte Philadelphia. Anhand deformierter Pflanzen erkennt er, dass hier Radioaktivität strahlt. Er fragt sich, ob die anderen auf dem Raddampfer Strahlengebiete durchquert haben und trifft seine Gruppe in Washington wieder. Diese will nach Philadelphia weiterziehen. Mark warnt sie vergeblich und kehrt allein ins Tal zurück. Er kann die Klonversammlung davon überzeugen, dass die Gruppe wegen der radioaktiven Verseuchung aufgegeben werden muss. Es gelingt ihm durch seine Kenntnisse und sein Charisma, die jungen Klone auf sich einzuschwören. Weil er immer mehr Einrichtungen der Klongesellschaft sabotiert, beschließen die führenden Klone, Mark nach der nächsten Expedition zu töten, wozu es aber nicht kommt. Vielmehr entführt dieser einige Brutfrauen, um eine eigene Gemeinschaft zu gründen. Inzwischen ist er zwanzig Jahre alt. Der Roman endet damit, dass Mark nach weiteren zwanzig Jahren noch einmal ins Tal zurückkehrt, doch dort lebt niemand mehr. Alles ist verlassen. Seine eigene Gemeinschaft jedoch blüht und gedeiht.

Die Klongesellschaft sehnt sich, so scheint es, nach der Aufhebung sowohl der Individualität als auch dem menschlichen Leiden. Der einzelne muss nicht mehr an seiner Individualität und mangelndem Selbstwertgefühl leiden. Er wird in der Gemeinschaft aufgehoben.[732] Hier wird ein Klonprojekt geschildert, das aufgrund von Krieg und Umweltkatastrophen in die Wege geleitet wurde, da die Menschheit auszusterben droht. Die Klone werden in einer abgeschirmten Umgebung herange-

[732] Vgl. Caduff, Experiment Klon, 232f.

züchtet. Doch diese Klone sind nicht reproduktionsfähig, weshalb man weiterhin fortpflanzungsfähige Frauen benötigt, die durch Drogen zu Gebärmaschinen herabgewürdigt werden. Eine entfremdetere Form von Schwangerschaft ist kaum vorstellbar. Kate Wilhelm will zeigen, dass die Abkoppelung einer Gesellschaft von der Natur, hier in Form der natürlichen Zeugung und Geburt, zu einer Verschlechterung der sozialen Situation und der Beziehungen der Menschen untereinander führen wird. Die klassenlose Gesellschaft der Klone, die den Individualismus in falscher Annahme als Egoismus brandmarkt, erkennt nicht, welche Fähigkeiten ihr dadurch verloren gehen. Während die Klone sich als uniform erweisen und Angst vor der Natur „draußen" haben, sind die natürlich Nachgeborenen intelligent und schöpferisch. Sie lernen, sich in der Natur zurechtzufinden. „Der ökologischen und ökonomischen Katastrophe versuchen einige Gen-Techniker zu entrinnen, aber sie retten die Menschheit nicht, sondern liefern die zerstörte Erde einer neuen Spezies aus: seelenlosen Massenklonen, die nur noch äußerlich dem Bild vom Menschen entsprechen."[733] Doch der Roman gibt uns eine Hoffnung mit auf den Weg, da jener natürlich geborene Sohn eine neue Generation natürlich geborener Menschen begründet. Man mag die Art und Weise der zu schematisch gezeichneten Gesellschaft (hier die schöpferischen Naturgeborenen, dort die dummen Klone) kritisieren, andererseits hat jüngst Corina Caduff darauf aufmerksam gemacht, dass im Gegensatz zu der Klonliteratur aus den 1970er Jahren heute das psychoanalytische Wissen aus der entsprechenden Literatur verschwunden zu sein scheint. Heute werde vor allem aus egozentrischen Gründen geklont,[734] abgesehen von der Tatsache, dass das Klonieren auch militärische und politische Gründe haben könnte. Allerdings muss man berücksichtigen, dass es sich bei Wilhelms Roman um ein reines Gedankenexperiment ohne empirische Grundlagen handelt. Ob Klone, in Massen produziert, wirklich so dumm wären wie dargestellt, können wir noch nicht wissen. Ebenso ist es nicht ausgemacht, dass es unbedingt einer patriarchalen Diktatur bedarf, um Klonexperimente durchzuführen. Diese dürften auch in einer demokratischen Gesellschaft möglich sein.

d) Pamela Sargent, Die Bio-Bombe

Wesentlich differenzierter als Kate Wilhelm geht Pamela Sargent das Klonproblem in ihrem Roman *Die Bio-Bombe (Cloned Lives)* aus dem Jahre 1976 an. Der Roman ist in sieben Teile gegliedert, die Handlung wird aus den einzelnen Perspektiven von Klonen geschildert.

Der Roman setzt der Jahreswende ins neue Jahrtausend ein. Der Protagonist des ersten Teils ist der Astronom und Astrophysiker Paul Swenson. Sein Freund Hidey Takamura und er beschäftigen sich schon seit langem mit genetischen Fragen. Seit 1980 hat es in den USA ein Moratorium für bestimmte Wissenschaften gegeben, die unter anderem fast die gesamte genetische Forschung betraf. Die Klonforschung wurde mit der Entwicklung der Atombombe gleichgesetzt. Zugelassen sind

[733] Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 151.
[734] Vgl. Caduff, Experiment Klon, 237f.

lediglich synthetische Viren, durch die bestimmte Erbkrankheiten vermieden werden können. Aufgrund des Moratoriums müssen weiterhin viele kranke Menschen leiden. Aber mit Beginn des Jahres 2000 läuft das Moratorium aus. Der Genetiker Hidey Takamura hat große Achtung vor seinem vielseitig begabten Freund Paul und will ihn deshalb mehrfach klonen. Gegen den Rat eines befreundeten Priesters entscheidet sich Paul Swenson, der fünfzig Jahre alt ist, dafür, sechs Klone in die Welt zu setzen. Die Autorin Sargent beschreibt, wie der Klonierungsvorgang abläuft:

> „Die unbefruchteten weiblichen Eizellen würden entkernt werden. Statt des haploiden Mutterkerns würde diploides Material von Paul in das Ovum eingebracht werden. Das Ei, nun mit komplettem statt halbem Chromosomensatz, würde sich wie bei normaler Befruchtung zu teilen beginnen und ein Keimbläschen werden. Das Keimbläschen, mit Pauls genetischer Ausstattung vollständig programmiert, würde in eine ektogenetische Kammer eingepflanzt werden. Es würde sich dann an der Kammerwand festsetzen, geschützt durch ein synthetisches Fruchtwasser, ernährt durch eine künstliche Nabelschnur, die sich um die Außenseite des ‚Uterus' wand." (29)

Paul sucht ein Ehepaar, das sich um die Kinder kümmern soll, wenn sie geboren werden. Obwohl das Moratorium abgelaufen ist, will Paul sein Experiment vor der Öffentlichkeit geheimhalten. Nach einiger Zeit stirbt einer der Klone aufgrund von plötzlich auftretendem Sauerstoffmangel. Aber Paul gibt nicht auf. Er findet ein geeignetes Ehepaar namens Zuñi und Bill Hathaway, für die ein Haus gebaut wird. Als die Zeit gekommen ist, holt man die Klone aus den ektogenetischen Kammern, die Nabelschnur wird getrennt; es sind vier Jungen und ein Mädchen.

Die nächsten Teile des Romans erzählen aus der jeweiligen Perspektive der Klone ihre Entwicklung über Kindheit und Jugend ins Erwachsenenalter. Die Klone entpuppen sich vor allem als Individualisten, die ihre eigenen Probleme haben. In der Gesellschaft werden sie von anderen Jugendlichen provoziert. So sagt eine Freundin von ihnen: „Ihr versucht so angestrengt, verschieden zu sein, ihr besucht verschiedene Klassen, zieht euch verschieden an, tut verschiedenes, wollt sein wie alle anderen. Daraus wird aber nichts. Ihr seid trotzdem Mißgeburten. Euer Vater muß der größte Egozentriker sein, den es gibt." (72) Von den Medien werden die Klone kritisch begleitet. Auch untereinander entfremden sich die Klongeschwister zusehends. Als ihr Vater Paul die Gelegenheit erhält, aufgrund seiner Tätigkeit als Astrophysiker und Astronom zum Mond zu fliegen, kommt er bei einem Flugzeugabsturz ums Leben. Er wird jedoch in einen künstlichen Gefrierschlaf versetzt. Der einzige weibliche Klon, Kira, arbeitet mit dem Freund des Vaters, Hidey Takamura, zusammen, der an einem Anti-Aging-Serum arbeitet. Takamura glaubt sogar, der Mensch könnte unbestimmt lange leben. „Was wäre, wenn wir eine Person klonen, dann, wenn der Fötus eine gewisse Entwicklungsstufe erreicht hat, aus den verschiedenen Organen Seren herstellen und sie der Person einspritzen? Die diversen geklonten Zellen würden zu den verschiedenen Stellen im Körper gelangen und alte ersetzen, die durch A[nti]A[ging]-Spritzen entfernt worden sind. Der Körper würde erneuert, der Alterungsprozeß aufgehalten

werden.“ (139) In seinem Team gibt es aber auch kritische Stimmen, die fragen, ob die Menschheit dafür reif ist, oder ob es überhaupt sinnvoll ist, dass die Menschen viel älter werden.

Gegen Ende des Romans ist die gesellschaftliche Akzeptanz von Klonen gewachsen; es gibt nicht mehr nur die Swenson-Geschwister, die Klone sind. Inzwischen gibt es eine große Mondstation, auf der zwei Siedlungen mit je 50.000 Menschen existieren. Ein Raumschiff wird gebaut. 300 Männer und Frauen sollen zu einer Reise zu den Sternen aufbrechen, und einer der Swenson-Klone gehört zu der Besatzung.

Da wird nach 21 Jahren der Vater der Klone, Paul Swenson, aus seinem Gefrierschlaf geholt, quasi von den Toten auferweckt. Kira denkt: „Paul ist nicht mehr tot“ (205) und überlegt:

> „Sie sah eine andere Menschheit auf der Erde, befreit von den Zwängen genetischer Schäden, von alternden Körpern, von labilem Denken und vom Tod. Sie sah sie befreit von der Tyrannei der Zeit und dem Roulettespiel der Fortpflanzung […] Sie sah eine Welt, die schließlich das marxistische Ideal erleben mochte, daß der Staat abstarb, daß es unbeschränkte Freiheit für jeden einzelnen gab und kein Leben mehr vergeudet wurde. Es würde kein Utopia werden, davon war sie überzeugt. Es würde neue Probleme geben, vielleicht bedrohlichere als die alten. Es würde den einzelnen schrecken, wenn er erkannte, daß nur sein eigener Mangel an Beharrlichkeit ihn am Erreichen seiner Ziele zu hindern vermochte.“ (206)

Aber man kann auch anderer Meinung sein, wie ihr Bruder Jim, der sagt: „Weißt du, wieviel schrecklicher es jetzt sein wird, wenn jemand stirbt, während du daran arbeitest, die Methode für alle anzuwenden […] Vorher konnte man den Tod akzeptieren; er war natürlich und unausweichlich. Aber wenn jetzt jemand sterben muß, wird jeder wissen, daß es nicht hätte sein müssen.“ (209) Kira dagegen ist der Ansicht, dass, wenn es keinen Tod mehr gäbe, die Menschheit Zeit hat, die Unermesslichkeit des Universums zu erforschen (220f.). Der von den Toten auferweckte Paul Swenson kann sich kaum an etwas erinnern. Ungewiss ist zudem, welche Auswirkungen die Gefriertechnik auf das Gehirn haben wird. Will man Hidey Takamura Glauben schenken, hat auch Paul wieder eine große Zukunft vor sich.

In diesem Roman geht es hauptsächlich um die Frage, wie mit Klonen in der Gesellschaft umgegangen wird, wenn sie einmal in die Welt gesetzt wurden. Pamela Sargent entwickelt vor diesem Hintergrund das Psychogramm einer Familie aus Klongeschwistern. Im Gegensatz zu Wilhelms Roman sind die Klone hier gerade kein Team, sondern eine Gruppe von Individualisten auf der Suche nach sich selbst. Oft sind die Klone depressiv, gelangweilt oder fühlen sich einsam, obwohl sie zu fünft sind. Jede Beziehung, die die Klone mit anderen Menschen eingehen, ist zum Scheitern verurteilt. Lediglich Kiras Bindung an Hidey Takamura bleibt stabil. Die Klone leiden darunter, dass sie von der Gesellschaft nicht angenommen werden und ihnen mit Hass, Neid und Missgunst begegnet wird. Die unausgesprochene Botschaft der Gesellschaft an die Klone lautet, es sei besser,

wenn sie nie zur Welt gekommen wären. Die Äußerung der Freundin eines Klons – „Ihr versucht so angestrengt, verschieden zu sein, ihr besucht verschiedene Klassen, zieht euch verschieden an, tut verschiedenes, wollt sein wie alle anderen. Daraus wird aber nichts. Ihr seid trotzdem Mißgeburten. Euer Vater muß der größte Egozentriker sein, den es gibt." (72) – gibt gewiss die Haltung eines Großteils der US-amerikanischen Gesellschaft wieder. Andererseits wissen die Klone, dass sie von ihrem Erzeuger gewollt sind, was für jedes Kind sehr wichtig ist (vgl. 222). Die Klone fragen nie nach einer Mutter, weil sie wissen, dass ihr Klongeber ein verantwortungsbewusster Mensch ist, der sich liebevoll um seine Nachkommen kümmert.[735] Sargent folgt keiner Horrorvision von unzähligen Klonkriegern, sondern sie wagt den Versuch eines wohl begründeten Votums für das Klonen von Menschen: Der Klon ist ein Mensch wie du und ich, und meist leidet er unter denselben Problemen. Der Klon ist kein Mensch, der normal Geborenen in allen Belangen überlegen ist. Sargent thematisiert durchaus, dass beim Klonen der Mensch als Mittel verwendet wird und nicht als Zweck an sich. Sie sieht das Problem, dass ein Klon sich als das bloße Produkt eines anderen Menschen sehen könnte. Jim bringt zum Ausdruck, dass er sich als Marionette seines Vaters ansieht und unternimmt einen Selbstmordversuch. Thematisiert wird bei Sargent also, dass solche Menschen in der genetischen Ausstattung von außen gestaltet werden. Es liegt eine starke Asymmetrie der Entscheidungskompetenzen über das genetische Sein vor, denn die Grundlage eines individuellen Selbstverständnisses wird eben dadurch verletzt, wie vor allem bei dem Klon Jim sehr deutlich wird. Sargent konzipiert die Klone als Außenseiter, als solche, die „nicht dazugehören", als Fremde in der eigenen Gesellschaft. Mit diesem Roman zeigt die Autorin auch die weitergehende Unfähigkeit der amerikanischen Gesellschaft, mit dem Anderen umzugehen. Offensichtlich hat diese Gesellschaft aus der eigenen Geschichte mit den Indianern und den Schwarzen nichts gelernt. Wer anders ist, wird ausgegrenzt. Erst im Laufe der Jahrzehnte, als nach und nach immer mehr Klone auf die Welt kommen, scheint sich dieses negative Verhältnis zu entspannen.

Ausgeblendet bleiben bei Sargent jedoch die Gefahren, die durch das Klonen entstehen, etwa die Möglichkeit, sie als bloße Rohstoffe für Organe zu missbrauchen, oder die Tatsache, dass geklonte Embryos wegen ihrer andersartigen Entwicklung von Grund auf krank sind.[736]

---

[735] Vgl. Neuwirth, mutter:maschinen, 157.

[736] Während bei einem normal gezeugten Embryo die Entwicklung von vorne losgeht, mit der Entstehung der Zygote, den ersten Zellteilungen und der Differenzierung durch Methylierung, ist es beim geklonten Embryo anders. Denn nach dem Transfer des adulten Zellkerns in die Eizelle beginnt ein Reprogrammierungsprozess des implantierten Zellkerns, bis das Stadium einer totipotenten Zelle erreicht wird. Dies dauert etwa zehn Stunden. Erst danach entwickelt sich der Embryo vorwärts. Die meisten Klontiere, die bisher geboren wurden, wurden mit Anomalien geboren, aktivierten embryonale Schlüsselgene nicht oder hatten Fehlexpressionen von Genen. Der Stammzellenforscher Rudolf Jaenisch erklärt, dass die nach einem Zellkerntransfer rekonstruierten Embryos kaum das Potential hätten, sich in normale Menschen zu entwickeln. Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 79f. mit Anm. 63.

Ein Nebenschauplatz des Romans bildet der Wunschtraum der Menschen nach Unsterblichkeit. Sargent bietet hier zwei Lösungen an. Erstens den kryonischen Tiefschlaf (Kältetechnik) und zweitens Takamuras Anti-Aging-Serum. Nachdem Paul Swenson bei einem Flugzeugabsturz ums Leben gekommen ist, wird sein Leichnam in einen kryonischen Tiefschlaf versetzt, das heißt durch extreme Kälte konserviert, um ihn eines fernen Tages wieder zum Leben erwecken zu können. Aber eine solche Idee bleibt Wunschtraum, da es nicht möglich ist, einen bereits Verstorbenen wieder ins Leben zurückzuholen, ob er nun zwischenzeitlich tiefgekühlt wurde oder nicht. Eine solche Maßnahme ist höchstens dann sinnvoll, wenn ein Mensch unmittelbar nach seinem Tod eingefroren wird, das heißt, wenn es noch Chancen gäbe, ihn wiederzubeleben, was ja in der Medizin in kritischen Situationen häufig durchgeführt wird, etwa durch Beatmung, Herz-Lungen-Wiederbelebung oder Elektroschocks. Bei einem Flugzeugabsturz aber dürfte die Person wohl zu lange tot gewesen sein, als dass irgendwelche Techniken noch helfen würden. Eine andere Möglichkeit besteht darin, einen noch lebenden Menschen, der unheilbar krank ist, künstlich und mit äußerster Behutsamkeit langsam in einen immer kälter werdenden Zustand zu versetzen, so dass seine Organe nach und nach „stillgestellt“ werden. Auch dann wäre es – zunächst einmal rein theoretisch – denkbar, ihn später wieder ins Leben zurückzuholen. Ob diese Technik aber wirklich funktionieren würde, wissen wir noch nicht. Es gibt zwar Menschen, die sich tatsächlich bereits haben einfrieren lassen, meist weil sie an einer unheilbaren Krankheit gelitten und auf ein Medikament gewartet haben, aber von ihnen ist noch keiner wieder aufgetaut worden.

Dagegen ist das Anti-Aging-Serum von Takamura eine reine Phantasiegeschichte ohne jede wissenschaftliche Grundlage, die einfach nur als gegeben inszeniert wird. Mit der Frage, ob die Unsterblichkeit selbst ein wirklich erstrebenswerter gesellschaftlicher Zustand ist, werden wir uns noch im Band zur *Politischen Theorie* befassen.

e) Steven Spielberg, Jurassic Park[737]

In dem Film *Jurassic Park* (USA 1993) gedreht nach einem Roman von Michael Crichton, geht es um die Manipulation von Dinosauriergenen. Der Genforscher Professor Hammond hat eine Insel vor Costa Rica gepachtet, auf der er einen „Jura-Park“ aufgebaut hat. Er hat hier eine Welt geschaffen, wie sie im Erdzeitalter des Jura (vor etwa 200 Millionen bis 130 Millionen Jahren) wahrscheinlich existiert hat. Der Staat Costa Rica will nun eine Sicherheitsanalyse vornehmen, so dass die Gefahr besteht, dass der Park geschlossen werden muss. Natürlich setzt Professor Hammond alle Hebel in Bewegung, damit das nicht geschieht und lädt die Paläontologen Grant und Sadler sowie den Journalisten Malcolm ein, den Jurassic Park zu besuchen, um günstige PR zu erhalten. In seinem groß angelegten Labor, das sich in dem Park befindet, erklärt Professor Hammond seinen Besuchern, wie es ihm gelungen ist, das Genmaterial von Dinosauriern so zu manipulie-

[737] Ich beziehe mich hier nur auf den ersten Film und nicht auf weitere Nachfolgefilme.

ren, dass eine Spezies, die vor etwa 60 Millionen Jahren ausgestorben ist, wieder entstehen konnte. Hammond und seine Wissenschaftler haben Saurier mit Hilfe paläontologischer DNS geklont. Vor vielen Millionen Jahren ernährten sich Moskitos vom Blut der Dinosaurier. Nun konnte es vorkommen, dass ein Moskito, der gerade Blut von einem Saurier gesaugt hatte, vom Harz eines Baumes umschlossen und im Bernstein konserviert wurde, so dass das Dinosaurierblut im Moskito erhalten blieb. So brauchten Hammond und sein Team nur nach versteinerten Moskitos zu suchen, bei denen noch Saurierblut vorhanden war. Wegen des hohen Alters der Fossilien gab es jedoch Lücken in der DNS, die mit der DNS von Fröschen aufgefüllt wurden. Der Professor erklärt, genetisch würden nur Weibchen geschaffen, so dass keine Vermehrung auftrete. Die Dinosaurier seien Warmblüter, keine Kaltblüter, wie man früher einmal vermutet hat; ihre Bluttemperatur bleibe konstant bei 31° C. Darüber hinaus hat der Professor mit Hilfe großer technischer Anlagen dafür gesorgt, dass auf der kleinen Insel auch das Klima sowie Flora und Fauna insgesamt auf das Leben der Saurier abgestimmt wurde. Doch Malcolm und Sadler kritisieren die Vorgehensweise des Professors. Malcolm glaubt nicht daran, dass dadurch, dass nur Weibchen geschaffen werden, es keine Vermehrung geben könnte. Er sagt: „Das Leben lässt sich nicht einsperren. Es findet einen Weg.“ Er gibt aber zu, dass er diesen Weg nicht kenne. Zum anderen bewiesen die Experimente mit dem Leben überhaupt einen Mangel an Respekt vor der Natur. Sadler kritisiert, dass der Professor gar keine Entdeckung gemacht, sondern vielmehr die Natur vergewaltigt habe. Es sei eine Anmaßung zu glauben, man könne das Ökosystem kontrollieren. Es versteht sich, dass Professor Hammond von einer solch innovationsfeindlichen Haltung wenig begeistert ist. Grant wiederum weiß noch nicht, welchen Standpunkt er einnehmen soll. Er meint, wir lebten in einer Zeit, in der die Welt sich so schnell ändere, dass wir laufen müssten. Da sich nun der Mensch und eine Spezies, die eigentlich ausgestorben ist, gegenüberstehen, ist er ratlos. „Wir können keine Vorstellung davon haben, was uns erwartet.“ Ihm missfällt aber, dass auch Raptoren (Raubsaurier) gezüchtet werden. Diese werden jedoch hinter Elektrozäunen gefangen gehalten. Der Jura-Park ist als Freizeitpark geplant. Die Besucher – also Grant, Sadler und Malcolm – machen sich zusammen mit einem Regierungsbeauftragten und Hammonds beiden Enkeln auf den Weg durch diesen Park. Der eigentliche „Jurassic Park“ ist ein auf der Insel abgegrenztes Gebiet, das man nur auf vorgezeichneten Wegen mit Elektroautos befahren kann. Das Gebiet ist von diesem Weg durch einen Elektrozaun getrennt, so dass kein direkter Kontakt mit den Dinosauriern oder anderen Lebewesen möglich ist. Doch es gibt einen Verräter im Team von Professor Hammond, Dennis Nedry, der sich von seinem Arbeitgeber unterbezahlt fühlt. Nedry ist Computerexperte und für das Überwachungs- und Sicherheitssystem verantwortlich. Er fährt dieses herunter, um eingefrorenes Genmaterial von Dinosauriern zu entführen, das er an eine unbekannte Firma für viel Geld weiterverkaufen will, womit er zugleich die Raubsaurier freisetzt. Doch ein einsetzender Sturm verhindert sein Vorhaben. In dem nun einsetzenden Chaos, in dem die Menschen zugleich den Gewalten von Sturm und Raptoren ausgesetzt sind, kommen einige Menschen ums Leben, darunter auch

Nedry. Das von ihm gestohlene Genmaterial wird unter Schlammlawinen begraben. Unterdessen wurde auch die Besuchergruppe getrennt. Grant muss sich mit Hammonds Enkeln allein durch den Dschungel schlagen, denn die Ordnung, hier Zivilisation, dort Wildnis, ist durch das Herunterfahren des Sicherheitssystems durcheinandergeraten. So sind die elektrischen Zäune nicht mehr gesichert, weshalb auch ein Tyrannosaurus Rex entkommen kann, der nun sein Unwesen treibt. Auch andere Raptoren jagen die Menschen. Grant findet heraus, dass die Dinosaurier sich doch vermehren, wie Malcolm es vorausgesagt hat. Wissenschaftler haben den genetischen Code der Saurier mutiert und die Lücken in der Gensequenz mit Frosch-DNS ausgefüllt und komplettiert. Die DNS der Saurier mutierte, denn sie war mit denen von Fröschen vermischt worden. Von westafrikanischen Fröschen weiß man, dass sie unter eingeschlechtlichen Bedingungen ihr Geschlecht von einem zum anderen ändern können; und genau das ist bei den Dinosauriern passiert. Es gelingt den Besuchern schließlich, heil zum Labor zurückzukehren und das Sicherheitssystem wieder hochzufahren. Nachdem mehrere Aufseher, Techniker und Computerexperten von Raubsauriern getötet worden sind, werden Professor Hammond und seine Enkel, sowie die drei Besucher Grant, Sadler und Malcolm gerettet und mit einem Hubschrauber zum Festland gebracht. Abschließend meint Grant zu Professor Hammond, dass er der Welt den Jurassic Park als Freizeitvergnügen nicht empfehlen könne, eine Erklärung, der sich der Professor anschließt.

Man kann fragen, ob das Klonen des Genmaterials von Dinosauriern in der beschriebenen Weise überhaupt möglich ist. Uns interessiert hier aber die Frage, ob diese Handlung ethisch vertretbar ist. Wie leben wir unter der Prämisse einer erfolgreich durchgeführten Dinosaurierzucht? Denn einmal in die Welt gesetzt, sind wir für die Tiere verantwortlich. Die wichtigste Frage wäre, wie schnell sich die Saurier vermehren würden. Dürften wir sie einfach abschießen, wenn sie zuviele Exemplare werden und damit andere Arten bedrohen würden? Hätten Dinosaurier ein Recht auf Naturschutz? Angenommen, alle Wissenschaftler, Computerexperten, Wildhüter und sonstige Verantwortliche für den Saurierpark wären integre Menschen, die sich aufrichtig für ihre Sache einsetzten, könnte man das System dann wirklich umfassend überwachen? Aber damit hätte man immer noch nicht in den Blick genommen, dass das Leben der auf der Insel streunenden Dinosaurier sich langfristig auf das gesamte Ökosystem der Erde auswirken würde. Das Problem ist ja auch, dass es kein Ökosystem für sich gibt. Professor Hammond meint, mit seiner Insel weit genug vom Festland entfernt zu sein, weshalb er glaubt, sein Jurapark sei ökologisch isoliert. Aber die Insel ist ja vom Meer umgeben, in dem schon Seebewohner leben. Es wird nicht lange dauern, bis etwa die Fäkalien der Dinosaurier in den Fluss geraten und damit ins Meer. Oder bedenken wir nur das übertropische Klima auf der Insel, das ja auch die angrenzenden Gebiete irgendwie in Mitleidenschaft ziehen muss. Es gibt also kein kleines Ökosystem für sich, sondern nur das eine große Ökosystem der Erde mit seinen Ozeanen, Kontinenten, Meeren, Gebirgen, Ländern, Flüssen und Städten, ein einziges Ökosystem,

das in sich selbst völlig diversifiziert ist. Darüber hinaus scheint die Gefangenhaltung von Raubsauriern die einzig sinnvolle Möglichkeit zu sein, mit diesen Wesen zusammenzuleben. Gefangene Saurier müssen gefüttert werden. Sobald sich diese vermehren, müsste man noch mehr Rinder, Ziegen und Schweine züchten, um den Hunger der Raptoren ausreichend zu befriedigen. Liefe das Zusammenleben von Mensch und Saurier auf die endgültige Plünderung des Planeten hinaus? Wir gehen im übrigen davon aus, dass die Möglichkeit der Raubsaurier, die Menschen zurückzudrängen und sich ihren Lebensraum zurückzuerobern, doch nur wenig wahrscheinlich ist und deshalb nicht diskutiert werden muss.

Weiter kann man fragen, ob es ethisch vertretbare Argumente gibt, die es erlauben würden, Dinosaurier wieder in die Welt zu setzen. Im Gegensatz zu unseren heutigen Experimenten um Gentechnik, Transplantationen oder Klonen wird hier kein Embryo getötet, ganz im Gegenteil: Es wird alles getan, damit neues Leben in die Welt kommt. Aber der Mensch hat auch die Verpflichtung über die Folgen seines Tuns nachzudenken. Angesichts der Gefahren für das Leben von heute, die ein solches Experiment für die gesamte Ökosphäre des Planeten bedeutete, sehe ich kein Argument dafür. Es gibt nur ein einziges *Motiv*: die reine Experimentierlust, die Frage, was der Mensch machen kann. Die Kritik von Malcolm und Sadler, die Professor Hammond Hybris vorwerfen, ist vollauf berechtigt. Was aber ist es, das seine Forschung ethisch verwerflich macht? Ich meine doch, dass mit der Rückführung der Saurier ins Leben diesen Tieren ein historisches Unrecht widerfährt. Ihr Untergang ist eine historische Tatsache, die nicht geändert werden kann. Die Welt ist aufgrund ihrer Geschichte und der heutigen klimatischen Bedingungen nicht mehr für diese Tiere geeignet. Hinzu käme, dass auch den gegenwärtigen Spezies der Lebensraum streitig gemacht würde. Letztlich ließe sich das Leben der Dinosaurier wohl nicht auf die Insel beschränken. Es würde einen Weg finden, die Insel zu verlassen und sich auf das Festland zu begeben. Die Situation von Professor Hammond ist nicht die eines Zoodirektors, dessen eigensinniger Tierpfleger die Stalltüren geöffnet hat. Er selbst hat die Büchse der Pandora geöffnet. Man kann natürlich die Frage auf die Spitze treiben und sich überlegen, ob nicht auch der Mensch aufgrund seines ökologisch räuberischen Verhaltens nicht in diese Welt passt. Aber das ist eine andere Frage.

6.7. Chimären und andere Mischwesen

Immer mehr neue menschliche Gattungen und menschenähnliche Wesen treten in der Science Fiction auf den Plan. Sie alle machen dem Menschen seinen Platz streitig,[738] und es ist wohl nur noch eine Frage der Zeit, bis einige von ihnen Wirklichkeit werden. Im Gegensatz zur Transplantations- oder Klonproblematik würden hier Lebewesen geschaffen, deren ontologischer Status uneindeutig wäre. „Was

[738] Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 146f. Salewski nennt als Beispiele Millers Papstkinder in *A Canticle for Leibowitz*, Herberts *Hellstrøms Brut*, Huxleys Affenmenschen in *After Many a Summer Dies the Swan*, Williamsons *Mondkinder*, Strugatzkis *Hässliche Schwäne* und Wyndhams *Midwich Cuckoos*.

wäre wohl, wenn Tiere äußerlich menschliche Merkmale aufweisen, wenn Arme und Beine oder Hände auf ihnen für Unfallopfer gezüchtet werden könnten?“[739] Solche Tier-Mensch-Mischungen berühren unser Selbstverständnis. Man unterscheidet zwischen Chimären, Hybriden und Parthenoten. Dieser Unterscheidung wollen wir uns jetzt zuwenden, bevor wir auf diese Mischwesen in der Science Fiction eingehen.

„Unter einer Chimäre wird eine biologische Einheit verstanden, die aus Zellen besteht, die von mindestens zwei unterschiedlichen Zygoten stammen und sich daher aus genetisch verschiedenen Zellen zusammensetzt.“[740] Chimären sind also entweder Tier oder Mensch, aber mit fremden Zellen durchsetzt. Ein Beispiel wäre eine Xenotransplantation mit Schweineherzen. Man hat bereits Hühnerembryonen mit Gehirnzellen von Wachteln versehen, und später haben sich die Hühner tatsächlich wachtelartig verhalten, das heißt bestimmte Eigenschaften können durch Zelltransfer übertragen werden. Diese neuen Lebensformen stellen uns vor Fragen, was der Mensch und was das Leben ist. Aber die Philosophie ist noch nicht in der Lage, auf bestimmte aktuelle Fragen klare Antworten zu liefern. Die Philosophie hat laut Aristoteles nach dem Ganzen und nach dem Letztsinn von Ethik und Moral gefragt, aber dieser Kontext scheint verloren gegangen zu sein.[741] Oben hatten wir gesagt, dass wir keine neue Ethik für den Menschen brauchen. Das ist auch weiterhin richtig. Dieser Satz muss jedoch insoweit revidiert werden, dass es sich bei den Mensch-Tier-Wesen um Lebewesen handelt, deren ontologischer Status völlig unklar ist. Bei solchen Wesen kann dementsprechend keine Ethik entwickelt werden, weder eine, die für Menschen, noch eine, die für Tiere angemessen wäre. Nur wenn wir wissen, um was für Wesen es sich handelt, ist es möglich, mit einer entsprechenden Ethik zu reagieren.

„Chimären sind Lebewesen, die fremde *Organe* oder fremde *Zellen* in sich tragen. Organismen, die fremde *Chromosomen* oder fremde *Gene* im eigenen Körper tragen, bezeichnet man eher als transgene Tiere (oder Menschen).“[742] Die Frage ist, ob sich das Wesen eines Tieres ändert, sobald es menschliche Chromosomen erhält. Wieviel Anteil an „tierischem Material“ darf beim Menschen vorhanden sein, damit der Mensch ein Mensch bleibt? Die artübergreifende Implantation von Zellen ist durchaus erfolgreich, aber die Implantation menschlicher Zellen in Affen hat schon zu Schäden geführt. So gesehen könnte man auch organtransplantierte Menschen als Chimären bezeichnen. Als vor einigen Jahren menschliche embryonale Stammzellen in Affengehirne injiziert wurden, starben die Affen nach kurzer Zeit an Tumoren. Menschliche embryonale Stammzellen wurden auch in Feten von Schafen injiziert. Diese entwickelten sich dagegen normal, sie verfügten letztlich über Zellen, die bis zu 15 Prozent menschlich waren. Könnten sich diese Zellen

[739] Kerner, Die nächste GENeration, 219.
[740] Düwell, Chimären und Hybride, 226.
[741] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 11f.
[742] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 21.

auch zu menschlichen Samen- und Eizellen entwickeln? Könnte daraus dann ein Mensch entstehen? Sehr wahrscheinlich wären aufgrund der Komplexität physiologischer Zusammenhänge diese Wesen schwer geschädigt und nicht lebensfähig. Aber bis zu einem gewissen Alter könnten sie für die Stammzellengewinnung herangezogen werden.[743] Im Kontext der Chimären fragt sich, ob die veränderte Materie auch den „Geist", das „Wesen" oder den ontologischen Status eines Lebewesens verändern könnte. „Eine Übertragung von neuronalen Zellen in Affen*gehirne* ist anders zu bewerten als in Niere oder Herz. Auch die verschiedenen Spezies sind von Bedeutung. Die Übertragung von menschlichen Gehirnzellen in ein *Affen*gehirn ist anders zu bewerten als in ein *Maus*gehirn."[744] Schon seit längerem klonen Wissenschaftler Wesen wie Insekten, Reptilien und Amphibien. Damit wollen sie Dinge herstellen, die Menschen sich wünschen, das heißt hier werden Organe produziert, die für die Transplantation in den Menschen geeignet sind. Wissenschaftler glauben, dass auch das artenübergreifende Klonen eines Tages möglich sein werde. Aus einem Klon lässt sich wieder ein weiterer Klon herstellen. C.H. Gray ist sich sicher, dass trotz aller Widerstände weiter geforscht werde, da es um die Verbesserung von Heilverfahren und viel Geld gehe.[745]

Ein wichtiges Ziel dieser Forschung besteht in der Übertragung tierischer Organe in menschliche Organismen, weil die entsprechenden menschlichen Organe versagen, so dass ein nierenkranker Mensch zum Beispiel mit der Niere eines Schweins ausgestattet wird. „Diese sog. Xenotransplantation zielt darauf, Alternativen für die Transplantation zu entwickeln und den Mangel an Spenderorganen auf diese Weise zu kompensieren. Im Prinzip ist natürlich auch die Intention denkbar, tierische Organe, Gewebe, Zellen oder Gene in den Menschen einzuführen, die Funktionen realisieren können, die beim Menschen untypisch sind – etwa erhöhte Geruchs- oder Gehörwahrnehmung oder erhöhte körperliche Leistungsfähigkeit."[746] Mensch und Tier kommen sich also näher. Kann die strikte Trennung zwischen Mensch und Tier, für die wir uns stark gemacht haben, aufrecht erhalten werden? „Die Möglichkeit der Xenotransplantation berührt das Problem der Identität eines Menschen noch stärker als die einer ‚gewöhnlichen' Transplantation."[747] Im Zuge der ersten Versuchen in den 1980er und 1990er Jahren stießen die menschlichen Empfänger die tierischen Organe (Herz, Leber) nach einigen Wochen ab und starben.[748] Sollte über den ontologischen Status von Chimären Klarheit herrschen, kämen rechtliche Probleme auf uns zu. Marcus Düwell schreibt:

> „Sollte es so sein, dass wir eine Chimäre als einen Menschen anzusehen haben, so wären all diejenigen Rechte auf sie anzuwenden, die wir dem Menschen zuschrei-

[743] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 91-93.
[744] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 256.
[745] Vgl. Gray, cyborg citizen, 166-170.
[746] Düwell, Chimären und Hybride, 226.
[747] Wuketits, Bioethik, 77.
[748] Vgl. Wuketits, Bioethik, 77.

> ben. Der moralische und rechtliche Status einer Chimäre ist jedoch sehr undeutlich und von unterschiedlichen ethischen Theorien käme man hier zu unterschiedlichen Einschätzungen […] Wird etwa der menschliche Embryo als ein Wesen angesehen, das aus der Verschmelzung einer menschlichen Ei- und Samenzelle hervorgeht, so wäre etwa eine Zygote, die aus der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle hervorgeht, von denen zumindest ein Teil nicht-menschlicher Herkunft ist, nicht als menschlicher Embryo anzusehen, mit allen damit verbundenen Rechtsfolgen."[749]

Aber muss man so argumentieren? Denn man kann auch fragen, warum sowohl Ei- als auch Samenzelle menschlich sein müssen, damit der Embryo als menschlich gilt. Mann könnte sich auf den Standpunkt stellen, dass bereits ein Anteil für das Menschsein genügt.

Die zweite Form einer Tier-Mensch-Vermischung ist der Hybrid. „Bei einem Hybrid handelt es sich […] um eine Entität, die die Merkmale unterschiedlicher, zuvor eigenständiger Arten oder Klassen in sich vereint; alle Zellen weisen den gleichen Genotyp auf."[750] Hybride sind Wesen, deren Zellen aus verschiedenen Genomen stammen. Ein Hybrid entsteht, wenn man durch Klonierung mit der Dolly-Methode eine entkernte Eizelle eines Tieres mit einer menschlichen adulten Zelle zusammenbringt. Ist aber auch schon beim Zellkerntransfer von Speziesgleichen, also zum Beispiel von Mensch zu Mensch, von Hybriden zu reden? Bei den speziesfremden Hybriden ist das genetische Material nicht vollständig gemischt, sondern enthält im transplantierten Zellkern das genetische Material der einen Spezies (Mensch) sowie im Cytoplasma der Eizelle Proteine und mitochondrische DNA der anderen Spezies (Tier). Aber diese Mensch-Tier-Hybride sterben bald ab. Für die anthropologischen und ethischen Fragen interessieren insbesondere die Wesen, die als Mensch-Tier-Wesen angesprochen werden.[751] Sind solche Wesen mehr Mensch oder mehr Tier? Entscheidet das genetische Material des Menschen oder die weibliche Eizelle des Tieres? Es herrscht nämlich eine Dominanz der genetischen Kerninformation von 99,9 % gegenüber 0,1% genetischen Materials vom Tier. Die ethische Frage lautet, ob man solche Mischwesen zu therapeutischen Zwecken oder zum Forschen verwenden darf. Die Möglichkeit des Ausreifens eines solchen Wesens ist keine Utopie mehr.[752] In England werden den Wissenschaftlern diesbezüglich keine scharfen Grenzen gesetzt, denn hier wurde 2008 ein Gesetz verabschiedet, das die Herstellung von Mensch-Tier-Hybrid-Embryonen legalisiert hat. „Ein menschlicher Zellkern darf in eine Kuh- oder Hasen-Eizelle verpflanzt werden und zum Wachsen gebracht werden mit dem einzigen Ziel, die begehrten embryonalen Stammzellen zu gewinnen, die bei Alzheimer-Demenz und Schüttellähmung die großen Hoffnungsträger sind."[753]

---

[749] Düwell, Chimären und Hybride, 226f.
[750] Düwell, Chimären und Hybride, 226.
[751] Prinzipiell sind natürlich auch die Mischwesen aus Tieren untereinander wie Schwein und Kuh oder Schaf und Rind relevant.
[752] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 87-89.
[753] Kerner, Die nächste GENeration, 215f.

Die dritte Form eines Tier-Mensch-Mischwesens bilden die Parthenoten, bei denen zwischen echten und unechten unterschieden wird. Echte Parthenoten werden durch Elektrostimulation von Eizellen erzeugt; dadurch werden sie künstlich zur Teilung angeregt; sie können sich bis zum Blastozystenstadium entwickeln, dann sterben sie ab.[754] Bei unechten Parthenoten dagegen wird „eine Eizelle entkernt und mit zwei haploiden weiblichen Chromosomensätzen bestückt […] Der eine dieser beiden Chromosomensätze wurde durch Ausschaltung von Genen ‚vermännlicht' und so zu einem Spermium ‚umprogrammiert'."[755] Diese Substanz wurde in ein weibliches Muttertier, eine Maus, verpflanzt, so dass letztlich „das Genmaterial von vier verschiedenen weiblichen Tieren beteiligt war: die entkernte Eizelle mit der Rest-DNA der Mitochondrien, die beiden weiblichen Chromosomensätze (von denen der eine umprogrammiert war) und das weibliche Muttertier."[756] Von sich aus haben Parthenoten nicht das Potential, sich zu einem Menschen zu entwickeln. Sie haben nur den halben Chromosomensatz, was sie fundamental von den anderen Klonen unterscheidet. Deshalb besteht auch keine Möglichkeit, in ein Embryonalstadium einzutreten. Dennoch sind sie Klone, die durch die Dolly-Methode hergestellt wurden. Hier ist noch unklar, was für Wesen sie überhaupt sind. Bei solchen Versuchen ist aus vier weiblichen Chromosomensätzen eine Maus entstanden, die lebensfähig ist. Derartige Versuche könnten auch beim Menschen erfolgreich sein. Ein solcher menschlicher Embryo bestünde allein aus weiblichen Chromosomensätzen, von denen einer unmanipuliert ist. Die Mäuse waren allerdings auch erst nach vielen Fehlversuchen lebensfähig und konnten gesunde Nachkommen erzeugen.[757] Bei Mischwesen aus menschlichem Samen und tierischer Eizelle oder tierischem Samen und menschlicher Eizelle könnte man sagen, dass es sich nicht um menschliche Embryonen handelt. In Deutschland ist die Herstellung solcher Wesen verboten (Embryonenschutzgesetz §7 [1] 3). Beck ist der Ansicht, dass die Herstellung solcher Wesen die Würde des Menschen verletzt.[758] Unechte Parthenoten enthalten nur weibliche Chromosomensätze, auch wenn einer davon „vermännlicht" wurde. Sie werden durch Befruchtung hergestellt. In diesem Fall liegen in der Tat Embryos vor. In der Frage, ob man derartige Embryonen zu Fortpflanzungszwecken herstellen will, sind die Meinungen gespalten. Die Argumentation verläuft ähnlich wie bei der Klonierung um therapeutische und reproduktive Zwecke. Kann man es einem Menschen zumuten, vier genetische Mütter und keinen genetischen Vater zu haben? Beck votiert dafür, dass man solche Embryonen nicht herstellen dürfe.[759]

Alle Mischwesen, ob Chimären, Hybride oder Parthenoten, stellen uns vor existentielle Herausforderungen. Problematisch ist die symbolische Ebene der

[754] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 22f.
[755] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 23.
[756] Beck, Mensch-Tier-Wesen, 23f.
[757] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 262f.
[758] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 280.
[759] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 290-293.

Überschreitung der Artgrenze. Für viele Menschen würde mit einem solchen Schritt ein Tabu gebrochen. Das Bestehen auf einer Grenze zwischen Mensch und Tier ist nicht irrational unter dem Gedanken, dass es fundamental für die Menschen ist, einander als Menschen anzuerkennen. „Wir müssen verstehen können, warum wir verpflichtet sind, Wesen als Träger von Menschenwürde und Menschenrechten anzusehen. Diese fundamentale Zuschreibung des Würdestatus kann nicht willkürlich geschehen, und die Grenze kann nicht aus pragmatischen Gründen hin und her geschoben werden, ohne dass die Autorität dieses Würdestatus Schaden nimmt.“[760]

Für unser Anliegen, die Erörterung philosophischer Grundprobleme in der Science Fiction, ist es nicht die Frage, ob man solche Embryonen herstellen darf oder nicht. Vielmehr lautet unsere Frage, was wir tun sollen, wenn diese Wesen einmal in der Welt sind. Haben wir dafür bereits Handlungsmaximen diskutiert? Beck sagt dazu: „Bisher sind wohl solche Mensch-Tier-Mischwesen mit dieser Methode noch nicht hergestellt worden (mit anderen sehr wohl), aber man sollte sich rechtzeitig Gedanken machen, was diese Wesen darstellen.“[761] Wir dürfen diese Wesen also nicht einfach ablehnen, sondern müssen fragen, wie wir sie dann behandeln sollen. Die entsprechende Diskussion ist an dieser Stelle nicht abzubrechen, sondern erst zu beginnen.

6.8. Mischwesen in der Science Fiction

Die Science Fiction kann uns durch ihre Gedankenexperimente vor bestimmten technischen Experimenten und deren gesellschaftlichen Auswirkungen warnen und nimmt Ausreden („*Das* konnten wir ja nicht wissen!“) ihre Legitimität. Die Science Fiction nimmt vorweg, wie solche Wesen sich verhalten könnten und wie der Mensch ihnen gegenüber Stellung beziehen könnte oder sollte. Das erste Gedankenexperiment in dieser Hinsicht liegt uns bereits seit über hundert Jahren mit H.G. Wells' Roman *Die Insel des Doktor Moreau* vor. Des weiteren wollen wir uns noch mit dem entsprechenden Menschenexperiment in Otto Basils Roman *Wenn das der Führer wüsste* und dem Film *Splice* beschäftigen.

a) H.G. Wells, Die Insel des Doktor Moreau

H.G. Wells' Roman *Die Insel des Doktor Moreau (The Island of Doctor Moreau)* von 1896 setzt da an, wo Shelley mit *Frankenstein* aufgehört hat, nämlich mit der Frage nach der Verantwortung des Wissenschaftlers.

Der englische Privatmann Edward Prendick wird in der Südsee aus Seenot gerettet und auf eine einsame Insel gebracht. Seine Retter verachten ihn jedoch, er scheint ein störendes Element zu sein, das diesen Menschen bei ihren Geschäften in die Quere gekommen ist. Der weißhaarige „Kommandeur“ der Insel gibt Prendick zu verstehen, dass es hier ein Geheimnis gibt, das er nicht kennen darf. Dieser Weißhaarige heißt Moreau, und Prendick fällt ein, dass vor vielen Jahren einmal ein gewisser Moreau wegen seiner Experimente mit Vivisektion aus England ver-

[760] Düwell, Chimären und Hybride, 230.
[761] Vgl. Beck, Mensch-Tier-Wesen, 263.

trieben worden war. Als Prendick eines Morgens Moreaus Mitarbeiter Montgomery beim Frühstück nach dessen merkwürdig aussehendem Diener fragt, spielt Montgomery den Unwissenden. Bei einem Spaziergang auf der Insel begegnet Prendick mehreren Wesen, die halb Mensch, halb Tier zu sein scheinen. „Sie hatten volle, grobe Gesichter ohne Kinn, fliehende Stirnen und spärliches, borstiges Haar auf den Köpfen." (55) Ihre Sprache versteht er nicht, aber er beobachtet sie heimlich im Dschungel: ihre Beine sind kurz, ihre Füße schwerfällig, sie singen, sie haben menschliche Gestalt, aber ihre Gesichter sind die von Tieren. Diese Wesen haben ihrerseits Prendick gesehen und beobachten ihn. Plötzlich bricht die Nacht herein und Prendick wird klar, dass er sich verirrt hat. Er fühlt sich von diesen Wesen verfolgt. Er wandert Richtung Meer, und am Strand wird er tatsächlich von jenen Wesen gejagt, doch er kann rechtzeitig das Haus Moreaus erreichen. Er fragt Montgomery nach diesen Wesen, erhält aber keine Antwort. Als Prendick Zeuge eines Experiments von Moreau wird, wird er sogar eingesperrt. Prendick ist davon überzeugt, dass Moreau einen lebendigen Menschen viviseziert hat. Aus Angst, selbst ein Opfer von Moreaus Versuchen zu werden, flüchtet er und gelangt durch eine Schlucht in eine Höhle, die das Zuhause der Tiermenschen ist. Diese zwingen ihn, die „Worte des Gesetzes", die Moreau sie früher einmal gelehrt hat, nachzusprechen. Als Moreau und Montgomery mit ihrem Spürhund in die Schlucht kommen, flüchten die Tiermenschen. Auf dem Heimweg erklärt Moreau dem Neuankömmling, diese Wesen seien nie Menschen gewesen, sondern vielmehr vermenschlichte Tiere; sie seien neu gestaltet und geformt worden. Es sei möglich, das Tier in seiner innersten Struktur zu verwandeln. Als Prendick einwendet, diese Tiere könnten sprechen, antwortet Moreau: „Solange Schmerz für Sie [Prendick] mit Sünde zusammenhängt, […] sind Sie ein Tier." (99) Schmerz und Lust soviel Beachtung zu schenken, sei das Zeichen des Tiers, so Moreau weiter. „Das Wesen da vor Ihnen ist kein Tier mehr, kein Mitgeschöpf, sondern ein Problem […] Ich wollte […] die äußerste Grenze der Gestaltungsmöglichkeit in einer lebenden Form finden." (101) Um Ethik hat Moreau sich nicht gekümmert. „Das Studium der Natur macht den Menschen schließlich so gewissenlos, wie die Natur selbst ist." (102)

Moreau ist vor elf Jahren mit Montgomery und einigen Kanaken auf die Insel gekommen. Das erste Experiment habe er mit einem Schaf gemacht, doch es sei missglückt, dann habe er es mit einem Gorilla versucht. Hauptsächlich sei sein Gehirn umgebildet, und ihm sei Englisch beigebracht worden. Doch die Kanaken hätten Angst vor ihm gehabt, letztlich aber hätten diese den Gorilla weiter erzogen, einer der Kanaken habe ihn sogar Moral gelehrt. Inzwischen seien die Kanaken jedoch verschwunden; einige seien gestorben, andere hätten die Insel verlassen. Moreau erschuf sogar ein Wesen, das andere Mitwesen tötete, weshalb es beseitigt werden musste. „Die menschliche Gestalt kann ich jetzt beinahe mit Leichtigkeit formen." (105) Doch die Intelligenz sei immer noch niedrig. Denn wenn diese Wesen sich selbst überlassen würden, entwickelten sie sich wieder zum Tier zurück. „Was Sie da drüben [in den Höhlen] gesehen haben, ist eine Parodie der Menschheit." (107) Die Tiermenschen hätten sogar ein Gesetz, sängen Hymnen,

bauten Hütten, sammelten Früchte, heirateten sogar. Diese Wesen konnten sprechen, aber nicht lachen, wie Prendick feststellt; „das Menschliche verzerrte, aber verbarg nicht… die Tiere." (112) Es zeigt sich mehr und mehr, dass diese Tiermenschen die Gesetze, vor allem das Gesetz, nicht zu töten, nicht einhalten können. Als Moreau einem „Leopardmenschen" vor den versammelten Tiermenschen vorwirft, mehrere Kaninchen gerissen zu haben, flüchtet dieser und alle jagen ihm nach. In die Enge getrieben wird er von Prendick aus Mitleid erschossen. Prendick sieht die Qualen, die Moreau diesen armen Wesen zugefügt hat, die einem Gesetz gehorchen sollen, das sie nicht verstehen. Während Prendick nun unentwegt an Flucht denkt, experimentiert Moreau an einem Puma weiter, der aber in einem unbeobachteten Augenblick aus dem Laboratorium flüchten kann. Moreau eilt ihm hinterher und bleibt im Dschungel verschwunden. Einige Tage später finden Montgomery und Prendick Moreau getötet am Strand. Prendick und Montgomery verbrennen den Leichnam und vernichten das Laboratorium. Nachdem Montgomery allein in den Dschungel geflüchtet ist, übernimmt Prendick das Kommando über die Tiermenschen, er kann jedoch deren langsame Rückentwicklung nicht verhindern. Bald können sie nicht mehr so gut sprechen, der aufrechte Gang macht ihnen ebenfalls Schwierigkeiten. Prendick zieht sich daher in das abgebrannte Haus Moreaus zurück. Erst ein Zufall hilft ihm weiter. Er kann mit einem kleinen Boot, das an den Strand angeschwemmt wurde, die Insel verlassen. Nach drei Tagen wird er von einem Schiff aufgelesen und kehrt nach England zurück.

Doch unter den Menschen fühlt er sich fortan nicht mehr wohl. „Ich konnte nicht wirklich glauben, daß die Männer und Frauen, denen ich begegnete, nicht auch nur Angehörige eines anderen, noch erträglich menschlichen Tiervolks waren, Tiere, die ebenfalls alsbald zurückgleiten müßten, erst dieses tierische Anzeichen zeigen würden und dann jenes." (180) Die Menschen, mit denen er es täglich zu tun hat, erscheinen ihm wie Wesen aus einer fremden Welt. „Besonders ekelhaft waren mir die leeren, ausdruckslosen Gesichter der Leute in Zügen und Omnibussen; sie schienen mir sowenig meine Mitgeschöpfe zu sein, wie es Leichen wären, so daß ich nicht zu reisen wagte, wenn ich nicht sicher war, allein zu sein." (182)

Wells' Roman ist laut Robert M. Philmus eine Weiterentwicklung des Shelleyschen Paradigmas. Die Frage sei nicht mehr, wie man Leben in einen toten Körper bekomme, sondern wie man aus tierischem Material einen Menschen herstelle. Die Hauptgestalt des Romans, Doktor Moreau, lasse sich als Chirurg und Demiurg in einem bezeichnen. Er habe sich für seine Forschungszwecke auf eine Insel zurückgezogen, wo er die Wege Gottes nachahme und die Grenzen der Natur zu überschreiten versuche.[762] Dort habe er bestimmte tierische Spezies ausgesucht, diese zerlegt, umoperiert und nach dem „Schnittmuster Mensch" vernäht. Später habe Moreau versucht, den „Tieren" aufrechten Gang, Spracherwerb und soziale Verhaltensmaßregeln beizubringen. Doch die Wesen seien misslungen. Sie hätten ihren Schöpfer getötet und seien ins Animalische regrediert. Wells wolle zeigen,

[762] Vgl. Philmus, Satirische Ambivalenz, 117-119.

dass der Mensch nur ein oberflächlich zivilisiertes Tier sei. „Das Tier, aus dem der Mensch hervorgegangen ist, und das höhere, nahezu vernünftige Wesen, in das er sich vielleicht entwickelt, werden zu den zeitlichen Grenzen von Moreaus Welt, deren begriffliche Möglichkeiten Wells gegeneinander ausspielt, um die Natur der Menschengattung auszuloten, wie sie gegenwärtig ist.“[763] Die Inselbewohner seien Karikaturen der Menschheit und in sich zerrissen, sie hätten den Trieb zum „Laster“ ebenso in sich wie den Antrieb „nach den Sternen zu greifen“.[764] Die Gesetze, denen diese Wesen gehorchen müssten, seien eine Verballhornung der Zehn Gebote. So „erscheinen denn auch die zivilisierenden Praktiken, die der Mensch im Verlauf seiner Evolution als gesellschaftliches Wesen angenommen hat, […] als wenig mehr als Verkleidungen für seine wahre […] Natur.“[765]

Für Renate Lachmann liegt bei Wells erstmals der Versuch vor, die Grenze zwischen Mensch und Tier zu durchschneiden.[766] Rüdiger Salewski kommt zu dem Urteil, Wells’ Roman sei eine Parabel auf die Idee, dass der Mensch sich zu immer höheren Formen weiterentwickeln werde. Offensichtlich sei ihm diese Idee nicht auszutreiben. „Ob die Evolution oder die Gen-Techniker aus den Menschen erneut Arbeitstiere oder aber Halbgötter machen, bleibt im Grunde unerheblich: das eine ist so inhuman wie das andere. Es geht aber in der Geschichte der Spezies inhuman zu, dies ist eine charakteristische Eigenschaft der irdischen Intelligenzform. Ihre Humanität ist immer nur theoretischer Anspruch […] Mensch zu sein und Mensch zu bleiben wird zur Herausforderung der Geschichte.“[767]

Auch Henning Ottmann sieht Doktor Moreau in der Nachfolge des Wissenschaftlers Frankenstein, der sich zu Gott erhebt, indem er seinen Geschöpfen eine Art Dekalog gegeben hat, den die Tiermenschen im Chor singen. Weil Moreau meint, die Natur sei von sich aus gewissenlos, dürfe auch er es sein. „Wells ist beunruhigt durch die ethischen Fragen, die die Evolutionstheorie aufwirft. Darwin hat die Zielrichtung aus der Natur entfernt, er hat sie zum Bereich des Zufalls und der Willkür gemacht. Damit stellt sich die alte Frage, inwieweit der Mensch sich die Natur zum Vorbild nehmen kann, auf neue Weise.“[768]

Frederic Jameson fragt, was es denn nun sei, das diesen „Tieren“ fehle, um ein Mensch zu sein. In *Die Insel des Doktor Moreau* gehe es um die Transgression von Menschlichem und Tierischem. Die bestialischste aller Kreaturen, der Leopardmensch, zeige den stärksten Funken Menschlichkeit. Die ganzen Tier-Mensch-Vermischungen schafften jede Taxonomie ab und traumatisierten Prendick permanent. Dieser sehe nach seiner Rettung den Menschen anders: „Ich habe die Empfindung, als steige das Tier in ihnen [den Stadtmenschen] empor, deutlicher noch als bei den Bewohnern der Insel.“ (181) Was Doktor Moreau auf seiner Insel unternehme, seien Forschungen, die die rassistische Haltung der Klassengesell-

[763] Philmus, Satirische Ambivalenz, 125.
[764] Vgl. Philmus, Satirische Ambivalenz, 119f.
[765] Philmus, Satirische Ambivalenz, 127.
[766] Vgl. Lachmann, Erzählte Phantastik, 188f.
[767] Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 145.
[768] Ottmann, Geschichte des politischen Denkens, 4/1, 9.

schaft wiedergebe, und eine darwinistische Dekonstruktion der binären Opposition von Mensch und Tier, die den Anthropozentrismus unterminiere. Wells zeige ein kritisches Bewusstsein bezüglich historischer Entwicklung.[769]

John R. Reed ist der Ansicht, Wells' Werk sei ein Projekt darüber, den Menschen in Alienformen umzuwandeln. *Die Insel des Doktor Moreau* lehre uns die Moral, dass der Mensch sich vom Tier ebenso entfremdet habe wie von sich selbst. Er wolle tierische Kreaturen in Menschen verwandeln, um zu beweisen, dass es kein Gesetz der Spezifikation gäbe und dass das Leben austauschbar sei. Moreau versuche, die Grenze zwischen Mensch und Tier auszuradieren, um das Tier aus seiner unterlegenen Position emporzuheben. Prendick betone, dass der Mensch dem Tier eines voraushabe: er könne lügen. Moreau erkenne aber die Wahrheit, dass in der Natur kein Wesen dem anderen entfremdet sei, jedes Leben sei mit dem anderen verwandt. Nur der Mensch könne sich entfremden, weil er sich als getrennt vom *bios* erleben könne.[770]

In Wells' Roman versucht Doktor Moreau, die philosophische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier in der Anthropologie aufzuheben. Es handelt sich nicht um Experimente *am Menschen*, sondern *mit dem Menschlichen*. So betrachtet ist Wells am Ende des 19. Jahrhunderts ein kühner Vordenker des 20. Jahrhunderts. Gesehen hat er vor allem, dass die Wissenschaft sich über kurz oder lang über jedes ethische Bedenken hinwegsetzen wird. Die heutzutage um sich greifende Vernebelung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier könnte langfristig dazu dienen, die Konstruktion von Mensch-Tier-Wesen ethisch rechtfertigen zu können.

b) Otto Basil, Wenn das der Führer wüsste (II)

In Otto Basils Roman *Wenn das der Führer wüsste*, den wir bereits im Kapitel zur *Geschichtsphilosophie* besprochen haben,[771] wird der umgekehrte Weg beschritten, den Wells gegangen war. Hier wird von Biologen und Neurochirurgen der groß angelegte Versuch gestartet, Menschen wieder zu Tieren rückzuentwickeln, um sie für niedrigste Dienste zu verzwecken. Diese Maßnahmen und Versuche dazu werden in „Umerziehungslagern" (UmL) durchgeführt. Diese „Tiermenschen" sind für ein Roboter- oder Herdendasein gedacht. Dazu musste das Ich gebrochen, das Denkvermögen in Instinkt verwandelt und der Mensch geschichtslos gemacht werden. Dies sollte unter anderem durch die Praxis der Lobotomie ermöglicht werden. Die Philosophen des „Nationalsozialistischen Materialismus" träumen von den Reservationen der Viehvölker und Maschinenparks. Es gibt in diesem Roman einige Nazis, die bedauern, dass man die Juden bereits ausgerottet habe, da sie sonst als Versuchskaninchen hätten herhalten können. In diesem Zusammenhang fällt dem Protagonisten des Romans, Attila Höllriegl, ein Satz aus der Philosophie des Nationalsozialistischen Materialismus ein. „Der Untermensch – jene biologisch scheinbar völlig gleichgeartete Naturschöpfung mit Händen,

[769] Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 53f.
[770] Vgl. Reed, H.G. Wells' Familiar Aliens, 145f.
[771] Vgl. Bd. I, 205-207.

Füßen und einer Art von Gehirn, mit Augen und Mund – ist doch eine ganz andere, eine furchtbare Kreatur, ist nur ein Wurf zum Menschen hin, mit menschenähnlichen Gesichtszügen – geistig, seelisch jedoch tiefer stehend als jedes Tier.“ (127f.) Der Nationalsozialismus muss also den Menschen als in der eigenen Gattung unterschiedlich definieren, ihn zu einem neuen Wesen herabwürdigen, das hierarchisch noch unter dem Tier steht, um Experimente an ihm rechtfertigen zu können. Dabei wird aktiv daran gearbeitet, aus dem Menschen tatsächlich ein solches Wesen zu machen. Höllriegl hat erfahren, dass man „Versuchsgruppen von Untermenschen jahrelang in ganz niedrigen Koben gefangenhielt, wie die Säue, wo sie, in ihrem Kot erstickend, ja ihn fressend, so lange zusammengepfercht blieben, bis die Überlebenden begannen, statt gebückt zu gehen, auf allen vieren zu kriechen oder sich rutschend fortzubewegen.“ (128)

Basil denkt den Nationalsozialismus in seiner antihumanistischen „Philosophie“ konsequent zu Ende. Es genügt der Naziphilosophie nicht, die ihr missliebigen Völker, die sie als „Untermenschen“ definiert, einfach nur zu unterjochen und dienstbar zu machen. Der „Untermensch“ muss auch mit allen Konsequenzen wie ein „Untermensch“ behandelt werden. Und das bedeutet, ihn zu Experimenten und für alle perversen, ja unmenschlichen Phantasien zu missbrauchen, die den Nazis in den Sinn kommen. Die Herren der Welt kennen keine Scham und kein Maß mehr. Höllriegl, der diese Wesen nur vom Hörensagen kennt, erfasst Ekel und Schwindel, als er ihnen zum erstenmal begegnet. „Nichts Menschliches haftete ihnen mehr an. Die Schnauzen am Boden – oder waren es noch Nasen und Münder? – so zogen sie, mit den Köpfen einen heiseren Singsang nickend, ihres Weges.“ (129) Ähnlich wie bei Wells’ Roman *Die Insel des Doktor Moreau* ist diesen Wesen die Fähigkeit des Singens nicht abhanden gekommen. Das Singen ist vielleicht noch vor der Fähigkeit des Sprechens dem Menschen in seiner Evolutionsgeschichte zu eigen geworden, und dieses Singen ist möglicherweise die letzte Verbindung, den diese Wesen zum Menschen noch haben. Aber auch das Lachen ist ihnen noch möglich. Als Höllriegl einmal näher hinhört, hört er diese Wesen sprechen und staunt. „Es war tschechisches Versuchsmaterial! Bei der Aussiedlung der Tschechen aus dem ehemaligen Protektorat, dem jetzigen Reichsgau Böhmen und Mähren, waren nur ausgesuchte Intelligenzgruppen zurückbehalten worden, die man fallweise an UmL, Biolabors und die Versuchsanstalten der Rak-Gelände Peenemünde und Beydritten überstellte – für kriegswichtige Experimente.“ (129) Da Höllriegl Tschechisch versteht, erfasst er den Vorgang, der sich nun in seiner Gegenwart abspielt. Denn diese „Untermenschen“, die auf dem Boden kriechen, beginnen zu beten. Die Religion wird zum letzten Rettungsanker in diesem anthropophoben System. „’ – – – duše má Boha, Boha silného, živého, a řiká’, verstand Höllriegl. Beim Psalmodieren warf der Vorbeter die Arme immer wieder in die Höhe. ‚Skoro-liž Půjdu, a ukážu se před oblíčejem Božím?’ Heiser, mühsam die Worte formend, fiel der Chor ein: ‚Slzy mé jsou mi místo chleba dnem i nocí, když mi řikají každého dne – kdež jest Bůh tvůj?’“ (130) In allem zeigt Höllriegl eher Mitleid mit diesen Kreaturen denn Stolz auf die Wissenschaft, wie es die Parteiführung wohl erwarten würde. Ganz im Gegenteil ist er in aller Verzweiflung doch voller

Hoffnung, dass das Experiment der Dehumanisierung nicht den Sieg davontragen wird. Denn die Worte, die er von diesen Wesen hört, sind für ihn „wie ein Zuruf, wie ein Lichtstrahl aus einer fernen Zeit […] Also war das Licht in diesen Kreaturen noch nicht ganz erloschen, das menschliche Licht!“ (130) Hätte er nicht noch ein letztes Stück Ehre im Leib, wären ihm diese Wesen gleichgültig oder er würde sich möglicherweise sogar darüber ärgern, dass sie noch menschliche Züge zeigen. Die Philosophie des Nationalsozialistischen Materialismus demonstriert in ihrer Abartigkeit, dass der Gegenentwurf zum Menschen nicht der „Untermensch“ ist, sondern dass das Konzept selbst die Entmenschlichung bedeutet. Die Philosophie des Nationalsozialistischen Materialismus verwendet viel Mühe darauf, die Menschen, an denen die Tierexperimente vorgenommen werden, zuvor als „Untermenschen“ zu deklarieren. Denn so „humanistisch“ möchte sie sich dann doch geben, um erklären zu können, dass an „richtigen“ Menschen solche Experimente selbstverständlich nicht durchgeführt werden dürfen.

c) Vincenzo Natali, Splice

In dem Film *Splice* (Kanada 2009) erschaffen die beiden Genetiker Clive und Elsa Chimären aus verschiedenen Tieren. Drei Jahre lang haben sie die DNA ganz unterschiedlicher Spezies miteinander kombiniert, unter anderem die von Vogel, Pferd, Fisch, Känguruh, Echse und auch von Pflanzen, um völlig neue Lebensformen zu schaffen. Nun gibt es zwei kaum definierbare Wesen namens Ginger und Fred, durch die man heilsame Proteine für die Nutztierhaltung züchten kann. Es handelt sich dabei um zwei kaum zu beschreibende Fleischklumpen von zylindrischer Form, etwa einen Meter lang und dreißig Zentimeter im Durchmesser, bei denen der Kopf übergangslos in den Rumpf mündet. Diese Wesen haben keine Beine und bewegen sich raupenähnlich. Die beiden Forscher zeigen, dass die Kombinationstechnik so weiterentwickelt wurde, dass sie jetzt auch am Menschen anwendbar ist. Der Sinn der Schaffung von Mischwesen besteht darin, dass man sich die Heilung von Erbkrankheiten verspricht. Aber der Vorstand der Firma NERD (Nucleic Exchange Research + Development) ist nur an Ginger und Fred interessiert. Bestimmte Gene der beiden Wesen sollen isoliert und die Kombinationsabteilung geschlossen werden, weil die moralische Empörung in der Öffentlichkeit zu groß wäre. Der Vorstand wünscht, dass weiterhin nur an Tieren geforscht wird. Doch Clive und Elsa lassen sich nicht beirren und forschen heimlich weiter.

Elsa ist nämlich an der Möglichkeit der Schaffung einer menschlichen Chimäre interessiert: „Wir wollen nur einen überlebensfähigen Embryo schaffen, dann zerstören wir ihn. Niemand wird es erfahren.“ Clives moralische Bedenken wischt Elsa mit dem Hinweis beiseite, dass mit Hilfe solcher Forschung auch menschliches Leid gelindert werden könnte. Das Wesen wird herangezüchtet und zeigt sich schon bei der Geburt aggressiv. Clive will es zunächst töten, aber Elsa meint, man müsse es leben lassen, um zu sehen, wie es lerne. Das neue Wesen ist eine undefinierbare Mischung aus Mensch und Tier, das schnell altert. Im Laufe des Films wird deutlich, dass in diesem Fall die menschliche DNA wenigstens mit zwei ande-

ren Arten tierischer DNA vermischt wurde: Echse und Vogel, denn das Wesen kann unter Wasser atmen und es kann fliegen. Die obere Hälfte dieses Mischwesens ist ein menschlicher Körper, die untere Hälfte aber erinnert an zwei Hinterbeine von Straußen, die in vierzehigen Füßen enden. Offiziell arbeiten Clive und Elsa aber nur an Ginger und Fred weiter. Vor den Mitarbeitern der Firma und vor allem der Öffentlichkeit wird das neue Wesen, das sich als weiblich erweist, geheim gehalten. Zunächst versuchen die beiden Forscher, es im Keller des Forschungsinstituts von NERD zu verstecken. Bei Elsa erwachen mütterliche Gefühle für das Wesen, und sie versucht mit Hilfe von Scrabble-Steinen, ihm das Lesen beizubringen. Aber trotz aller Versuche entwickelt das Wesen, dem Elsa den Namen Dren gibt, keine Sprache. Wohl ist es neugierig, und so beobachtet es beispielsweise das Forscherpaar heimlich beim Geschlechtsverkehr.

Eines Abends präsentieren der Vorstand von NERD gemeinsam mit Clive und Elsa einer interessierten Öffentlichkeit die beiden Chimären Ginger und Fred. Es handelt sich um zwei mit moderner Gentechnologie designte Organismen, die ersten ihrer Art. Doch die Präsentation gerät zur Katastrophe. Die beiden Wesen befinden sich durch Wände voneinander getrennt in einem Glaskasten. Als man die Trennwände entfernt und sich die beiden Wesen zum ersten Mal begegnen, zerfleischen sie sich gegenseitig, statt sich einander zu beschnuppern oder zu paaren. Elsa findet heraus, dass Ginger aus unbekannten Gründen plötzlich zu einem Männchen mutiert ist, das Fred als Konkurrenten wahrgenommen hat. Für die Öffentlichkeit müssen diese Forschungen nun nach der Schaffung von „Frankensteins Monster“ aussehen. Unmittelbar danach bringen die beiden Forscher Dren heimlich auf die verlassene Farm von Elsas verstorbener Mutter. Dort wird das Mensch-Tier-Wesen zunächst sich selbst überlassen, weil Clive und Elsa weiter in ihrer Firma arbeiten müssen. Vor allem Elsa wehrt sich gegen die tierischen Anteile bei Dren. Als das Wesen einmal ein Kaninchen reißt, hält Elsa das für einen „Ausrutscher“. Dren kann zwar nicht sprechen, aber mittlerweile mit Hilfe von Scrabble-Steinen sinnvolle Wörter zusammenlegen, und sie beginnt, Zeichnungen von Clive und Elsa anzufertigen. Als sie älter wird und immer menschlichere und erwachsenere Gesichtszüge zeigt, beginnt Elsa damit, das Wesen zu schminken. In der Firma meldet sie sich krank, um besser auf Dren aufpassen zu können.

Als Clive eines Abends in Elsas Abwesenheit Musik auflegt und mit Dren tanzt, merkt er nicht nur, dass Dren das gut gefällt, sondern auch, dass Elsa ihre eigene DNA in das Experiment eingebaut hat. Je mehr Dren sich zu einer zumindest vagen Person entwickelt, desto mehr bröckelt das gute Verhältnis der beiden Forscher zueinander. Als es zu einem Streit zwischen Elsa und Dren kommt, der nach der Meinung der Forscherin eskaliert, weil Dren sie mit dem Tode bedroht hat – sie hat einen Schwanz mit einem tödlichen Stachel – fesselt Elsa die Chimäre und entfernt ihr den Stachel operativ. Gegenüber Clive, der später dazukommt und die Fesseln entfernt, rechtfertigt Elsa ihr Handeln damit, Dren sei „instabil“ geworden. Das Verhältnis zwischen Clive und Elsa gelangt an einen Tiefpunkt, als der Genetiker, einmal mit Dren allein, von der inzwischen gut aussehenden Chimäre zum Geschlechtsverkehr verführt wird. Als Elsa die beiden dabei überrascht, macht

selbst das unvernünftige Wesen einen ertappten Eindruck. Beide Forscher brauchen etwas Zeit, um über den Vorfall überhaupt sprechen zu können. Elsa fühlt sich von ihrem Freund vollkommen gedemütigt und lässt ihn das auch spüren. Clive sagt, die Chimäre habe ihn auf eine geradezu magische Weise bezirzt, die er sich nicht erklären könne. Beide sind sich bewusst, eine Grenze überschritten zu haben. Clive fragt Elsa auch vorwurfsvoll: „Warum wolltest du sie erschaffen? Um damit die Menschheit zu retten? Du wolltest nie ein richtiges Kind, denn ein Kind kann man nicht einsperren. Aber bei einem Experiment ist das was anderes." Elsa sieht jedoch auch etwas Positives, denn sie konnte Drens Protein synthetisieren. Die Chimäre verfügt über ein Derivat, das stabiler ist als das von Ginger und Fred. Doch bei der Synthetisierung ist Elsa ein Fehler unterlaufen. Denn ihr Vorgesetzter findet heraus, dass menschliche DNA im Spiel war, die nicht von Ginger und Fred stammen kann. Er weiß nun, dass seine beiden Forscher heimlich eine Chimäre zur Welt gebracht haben. Vor der Farm, auf der er Elsa und Clive besucht, verlangt er eine Aufklärung. Da taucht Dren unvermittelt auf, die ihre beiden „Erzieher" in Gefahr wähnt und den Vorgesetzten umbringt. Elsa begreift, dass mit Dren dasselbe passiert ist wie mit Ginger: es hat eine Mutation vom Weibchen zum Männchen stattgefunden. Damit ist das Wesen noch aggressiver und gewalttätiger geworden. In einem finalen Showdown, bei dem auch Clive ums Leben kommt, wird Dren letztlich von Elsa getötet. Wider Erwarten erhält die Genetikerin von der Vorsitzenden ihrer Firma NERD Lob für ihre (heimliche) Forschung. Denn dadurch seien viele neue Patente möglich geworden und man könne in die nächste Phase eintreten. Selbstverständlich wird Elsa ein lebenslanges Schweigegelübde über das Vorgefallene auferlegt.

In dem Film *Splice* setzen sich die beiden Forscher Elsa und Clive über alle ethischen Bedenken hinweg, die sich aus der Erschaffung von Chimären ergeben. Das ethische Problem besteht nicht darin, dass Chimären kein Recht auf Leben hätten, sondern vielmehr darin, dass das Aufrechterhalten der Grenze zwischen Mensch und Tier nicht irrational ist, also es für uns Menschen fundamental ist, uns gegenseitig als Mensch anerkennen zu können. „Wir müssen verstehen können, warum wir verpflichtet sind, Wesen als Träger von Menschenwürde und Menschenrechten anzusehen. Diese fundamentale Zuschreibung des Würdestatus kann nicht willkürlich geschehen, und die Grenze kann nicht aus pragmatischen Gründen hin und her geschoben werden, ohne dass die Autorität dieses Würdestatus Schaden nimmt."[772]

Splice stellt die Frage danach, ob und inwiefern es ein wirkliches Zwischenwesen zwischen Mensch und Tier geben kann. Zu diesem Film möchte ich nun zwei Fragen stellen. Erstens: Wie verhalten sich die beiden Forscher zu diesem neuen Wesen? Zweitens: Wie sollten wir als Gesellschaft mit Mensch-Tier-Wesen überhaupt umgehen, wenn sie einmal in die Welt gesetzt worden sind?

[772] Düwell, Chimären und Hybride, 230.

Zur ersten Frage: Beide Forscher verhalten sich gegenüber der Chimäre Dren unangemessen, da sie sie anthropomorphisieren. Vor allem Elsa tut so, als handele es sich bei diesem Mischwesen um ein Menschenkind, das ethische Grundsätze verstehen könnte. Die wilden, tierischen Züge, die es an den Tag legt, etwa als es ein Kaninchen reißt, werden von Elsa als „Ausrutscher" abgetan, so als wenn das Wilde nicht zur Natur eines Tieres gehören würde. Als es wegen einer Katze, die Elsa Dren weggenommen und später wiedergegeben hat, zum Streit zwischen den beiden kommt, bei dem das Mischwesen die Katze tötet und die Forscherin mit seinem tödlichen Stachel bedroht, wird diese Handlungsweise von Elsa als „Instabilität" gewertet und entsprechend sanktioniert, als sei die ständige psychische Stabilität eines Wesens ein ultimatives Ideal. Dabei ist in der Pädagogik lange bekannt, dass Kinder, denen man einen geliebten Gegenstand oder ein Tier wegnimmt und später zurückgibt, trotzig reagieren. Das hat mit Instabilität nichts zu tun. Hinter dieser Aussage verbirgt Elsa lediglich ihren egoistischen Wunsch, Mutter eines Kindes sein zu wollen, das sie nicht per Geburt zur Welt bringen mochte, an dem sie aber zugleich experimentieren kann, weil es nicht den Status eines Menschen hat, wie ihr Kollege Clive scharfsichtig erkennt. Dren ist schlicht und ergreifend nicht so, wie Elsa sie haben will. Mit ihrem Verhalten zeigt die Genetikerin, dass sie das Mischwesen nicht so respektiert, wie es ist, nämlich anders. Aber auch Clive anthropomorphisiert das Mensch-Tier-Wesen. Er tanzt mit Dren wie ein Mann mit einer Frau tanzt und letztlich kommt es sogar zum Geschlechtsverkehr zwischen den beiden. Ist das moralisch verwerflich? Natürlich fühlt sich Clive von den menschlichen Gesichtszügen und dem Körper Drens angezogen und abstrahiert von den tierischen Anteilen. Ist Sex mit anderen Wesen unmoralisch? Das Problem besteht darin, dass wir nicht wissen können, ob die sexuelle Verlockung, die Dren ausübt, bloßer Instinkt eines Tieres oder vom freien Willen eines Menschen gelenkt ist. Die Tatsache, dass Clive mit diesem Akt seine Freundin und Kollegin zutiefst demütigt, spielt sich dagegen auf einer anderen Ebene ab, nämlich der persönlichen. Wie muss eine Frau sich fühlen, die erfährt, dass ihr Freund mit einem Wesen fremdgegangen ist, das noch nicht einmal ein vollwertiger Mensch ist? Andererseits hat Elsa selbst dazu beigetragen, aus Dren einen Menschen zu machen, der sie nicht ist. Doch zurück zur Frage der Moralität bei Clives Vorgehensweise. Es gibt einige Science-Fiction-Romane und -Filme, bei denen Menschen der Erde Geschlechtsverkehr mit Außerirdischen ausüben. Prinzipiell ist dies nicht als amoralisch zu bewerten, weil wir die Außerirdischen bereits als Menschen anerkennen.[773] Aber im Falle von Dren wissen wir nicht, inwieweit bei ihr ein „menschliches" Verhalten vorliegt. Und deshalb können wir nicht wissen, ob Clives Eingehen auf das sexuelle Werben der Chimäre als unmoralisch zu bewerten ist (wenn wir in dieser Frage seine Beziehung zu Elsa einmal außen vor lassen). Solange wir in der Frage des ontologischen Status eines Mensch-Tier-Wesens oszillieren, können wir keine endgültigen Antworten geben. In unserer Kultur wird der Geschlechtsverkehr zwischen Mensch und Tier (Sodomie oder

[773] Vgl o. S. 397.

Zoophilie) als anstößig beurteilt und gilt als gestörte Sexualpräferenz. In der Bundesrepublik Deutschland wurde die Strafbarkeit dieser Handlungsweise 1969 abgeschafft.[774] Aber Dren ist eben nicht einfach ein Tier, sondern ein Wesen, das sich menschenähnlich verhält.

Zur zweiten Frage: Insgesamt fällt es den beiden Forschern schwer, einen angemessenen Zugang zu dem Mensch-Tier-Wesen zu finden. Das liegt daran, dass sie nicht wissen und auch nicht wissen können, was ein angemessener Maßstab dafür ist, weil es sich bei diesem Wesen um ein Novum handelt, das zwischen zwei völlig verschiedenen Spezies angesiedelt ist. Man kann keinen Maßstab für ein Wesen haben, das einzigartig ist und das man deshalb nicht mit einem Wesen derselben Art vergleichen kann. So gesehen ist Dren geradezu ein *radikales Individuum*. Da aber das Individuum nicht ausgesagt werden kann („Individuum est ineffabile"), das heißt eine Wissenschaft vom Einzelnen nicht möglich ist, ist es ebenso nicht möglich, eine allgemeingültige Ethik zu entwickeln. Für ein reines Einzelwesen kann keine Ethik entwickelt werden, sondern nur für eine Spezies, die als vielfache Exemplare existiert. Erst dann, wenn mehrere Mensch-Tier-Wesen leben würden, könnte man, etwa analog zu einer Tierethik, und auf Erfahrung mit solchen Wesen aufbauend, Überlegungen zu einer entsprechenden Ethik anstellen. Doch auch das dürfte schwierig bleiben, da diese Wesen, je nachdem, *welche* Tiere mit dem Menschen vermischt werden, untereinander sehr unterschiedliche Verhaltensweisen zeigen dürften. Dren ist ein Wesen, das rudimentäre künstlerische Fähigkeiten entwickelt. Sie kann nicht nur sinnvolle Wörter mit Scrabble-Steinen bilden, sondern auch tanzen und Zeichnungen anfertigen. Dren kann zwischen Mensch und Tier unterscheiden und wohl auch zwischen gut und böse. Denn als Elsa Clive und Dren beim Geschlechtsakt ertappt, macht die Chimäre den Eindruck, als wisse sie, die Intimsphäre der beiden Wissenschaftler verletzt zu haben. Dren hat – bewusst oder unbewusst – bereits einige moralische Grundsätze unserer Gesellschaft „internalisiert". Dann wiederum hat sie tierische Neigungen, reißt Kaninchen, gibt ihren impulsiven Instinkten nach, entwickelt kein Sprachvermögen. Insgesamt wirkt sie vielleicht wie ein drei- bis vierjähriges Kind. Nun könnte man einwenden, dass, wenn sie Mensch und Tier ebenso voneinander unterscheiden kann wie gut und böse, sie im Prinzip bereits ein Mensch ist und deshalb auch wie ein Mensch behandelt werden muss. Aber dieser kindliche Eindruck, den man von dem Wesen erhält und der uns eventuell auf die Idee bringt, es lasse sich bei ihm eine Pädagogik für Kleinkinder anwenden, ist unangemessen, weil man damit die tierischen Anteile in dem Wesen verleugnet. Denn Dren hat sich am Schluss des Films zu einer Lebensgefahr für jeden anderen Menschen entwickelt. Ihre Aggressivität ist nicht mehr kontrollierbar, und wenn man sie nicht tötet, so müsste sie zumindest eingefangen und in Isolationshaft gehalten werden. Aber diese Vorgehensweise würde Dren nicht im mindesten verstehen. Man würde sie für eine

[774] Ist es nicht merkwürdig, dass das Töten eines Tieres in unserer Kultur zum Zwecke des Verzehrs oder der industriellen Verwertung als weniger anstößig angesehen wird als der Geschlechtsverkehr mit ihm? Ist der Sexualverkehr mit einem anderen Wesen schlimmer als es zu töten?

Handlung bestrafen, deren Unrecht einzusehen sie nicht in der Lage ist, da sie ja nur ihrer Natur nachgeht. Dass sie zwischen gut und böse unterscheiden kann, heißt noch lange nicht, dass sie ihre angeborene Aggressivität kontrollieren kann. Dies legt zumindest nahe, dass der Sexualakt mit Clive auf einem freien Willen beruht, da sie hier offenbar ein eigenes Fehlverhalten erkennt.

Der Einzelfall von Dren kann jedoch nicht verallgemeinert werden, denn es ist unklar, ob jedes Mensch-Tier-Wesen sich so verhalten würde wie sie. Um dies herauszufinden, müsste man weitere Chimären in die Welt setzen. Eine Ethik, die plant, etwas Allgemeingültiges über unsere Handlungsweisen gegenüber Chimären auszusagen, kann nur vor dem Hintergrund realer Erfahrungen formuliert werden, aber nicht a priori; und zwar deshalb nicht, weil wir im Gegensatz zu Mensch und Tier bei einem Mensch-Tier-Wesen nicht wissen, welchen ontologischen Status es hat. Im Gegensatz zum Cyborg, den ich in Anlehnung an das Konzil von Chalkedon als ganzen Menschen und als ganze Maschine zugleich bezeichnet habe, ist es von der Chimäre nicht möglich zu sagen, sie sei ganz Tier und zugleich ganz Mensch. Denn in diesem Organismus treffen zwei Wesen der gleichen Natur aufeinander. Sie sind beide organisch. Gerade weil in den Fällen von Cyborg und von Christus zwei unterschiedliche Wesenhaftigkeiten zusammenkommen (beim Cyborg maschinell und organisch; beim Christus geistig und organisch), kann man sie zu einer übergreifenden Ganzheit verbinden, was aber bei Lebewesen von derselben Wesenhaftigkeit (Mensch und Tier sind beide organisch) nicht möglich ist. Die Chimäre bleibt daher ein substantiell oszillatives Wesen. Die Antwort, die der Film nahelegt, nämlich dem Wesen den Tod zu geben, ist unbefriedigend, weil dies keine durchdachte Lösung darstellt.

Clives und Elsas Fehler besteht darin, ihr Chimärenprojekt geheimgehalten zu haben. Wären sie offen damit umgegangen, hätten gewiss einige Forscher (nach anfänglichen Protesten) wissen wollen, wie die Chimäre sich weiter entwickelt, und das Projekt hätte sogar offiziell kontrolliert werden können. Dazu müsste sich jedoch die Gesellschaft durchringen, Chimären als Wesen zu konstruieren, die zwar hergestellt werden dürfen, die dann aber ihre eigene Würde hätten, die nicht die Würde des Menschen ist. Es wäre ein unmoralischer Akt, sie nur für Experimente zur Produktion von Medikamenten oder sonstigen Therapiezwecken zu erschaffen.

7. Ethisch relevante Schlussfragen

Mit Hilfe der Science-Fiction-Romane und -Filme, die wir besprochen haben, wollen wir am Ende dieses Kapitels noch einige Fragen aufwerfen, die sich in der Ethik angesichts neuer technologischer Entwicklungen stellen.

Die Diskussion um die biotechnische Problematik hat zu vielen offenen Fragen geführt, die wir hier nur kurz umreißen können. Wie soll man sich etwa verhalten, wenn man einer Vielzahl genetischer Risiken begegnen muss. Soll man sich langfristig medizinischen Präventionsmaßnahmen aussetzen, die ihrerseits Risiken und Nebenwirkungen haben? Soll man solch ein Wissen überhaupt anstreben? Es existiert mittlerweile ein gesellschaftlicher Druck, sich möglichst viel Wissen anzu-

eignen, das einem in einer bestimmten Frage zugänglich ist. Wer also etwa ein behindertes Kind zur Welt bringe, sei selbst schuld. Um sich vor dem Druck von Mitmenschen, Ärzten, Versicherungen oder Arbeitgebern zu schützen, ist bereits das Recht auf Nichtwissen gefordert worden. Wenn man das genetische Wissen nicht verweigern kann, könnte dies in der Versicherungsbranche und auf dem Arbeitsmarkt zu Diskriminierungen führen. Dabei werden oft nur Krankheitsanlagen diagnostiziert, aber nicht Krankheiten als solche.[775] Charlotte Kerner berichtet von einem Vorfall, der sich tatsächlich zugetragen hat:

> „Schlagzeilen machte vor einiger Zeit der Fall einer hessischen Schullehrerin, deren Vater an Chorea Huntington erkrankt war. Deshalb wollte ihr Arbeitgeber vor der Beamtung wissen, ob auch die Frau eine Merkmalsträgerin sei. Denn schließlich würde sie in diesem Fall in Frühpension gehen und erhebliche Kosten verursachen. Die Frau, die gesund war, klagte ihr ‚Recht auf Nichtwissen' vor dem hessischen Verwaltungsgericht ein. In ihrer Begründung wies sie darauf hin, dass ansonsten jede Frau mit genetisch bedingtem Brustkrebsrisiko von der Beamtenlaufbahn ausgeschlossen werden müsste. Die Lehrerin siegte: Sie musste keinen Gentest machen und konnte Beamtin werden."[776]

In diesem Zusammenhang hat Oliver Müller die Frage gestellt, ab wann man von einer Identifizierung des Gekonnten mit dem Gesollten sprechen könne. Schon Hume habe den ungerechtfertigten Schluss vom Sein aufs Sollen kritisiert. Es werde ungerechtfertigterweise vom technischen Können aufs moralische Sollen geschlossen. Aber so ließen wir uns unser Handeln von einem Technodeterminismus korrumpieren.[777] Vieles spricht dafür, dass in Zukunft die Gesundheit vermehrt zu einer Ware wird. Auch die Biowissenschaft wird für Machtzwecke missbraucht werden. Es besteht die Gefahr, dass immer weniger philosophische Argumente bei Ethikkommissionen eine Rolle spielen werden, welche die verschiedensten Interessen vertreten. Die Ethik wird für Zwecke der Akzeptanzbeschaffung und Popularisierung instrumentalisiert und ihre eigentliche Bestimmung in den Hintergrund gedrängt werden. Daher muss es Aufgabe der Philosophen sein, den sokratischen Zweifel gegenüber dem, was Ethikkommissionen für unproblematisch halten, wieder stark zu machen, ansonsten mutiert die Ethik zur Magd der Technologie.[778]

Wie wir selbst uns mit unserem Wissen manipulieren und uns das Leben schwer machen könnten, demonstriert Charlotte Kerner an einem weiteren Gedankenexperiment:

> „Ich schicke heimlich eine Speichelprobe des Mannes, mit dem ich mein weiteres Leben und auch eine Familie plane, an die Gen-Fahnder aus dem Internet. Einige Wochen später steht schwarz auf weiß geschrieben, dass er mit einer Wahrschein-

[775] Vgl. Böhme, Leibsein als Aufgabe, 176f.; Wuketits, Bioethik, 68f.
[776] Kerner, Die nächste GENeration, 79.
[777] Vgl. Müller, Zwischen Mensch und Maschine, 193f.
[778] Vgl. Irrgang, Bioethik, 195-197; Schummer, Nanotechnologie, 107.

> lichkeit von 50 Prozent an Alzheimer erkranken wird, und zwar eher früh und schwer. Ich bekomme Angst, und vielleicht bringt es mich dazu, auf ein langes Leben mit diesem Mann zu verzichten. Vielleicht aber bekäme mein Partner in spe die Krankheit erst mit 85, und ich, seine Ehefrau, wäre schon lange tot? Wie auch immer, das Wissen steckt im Kopf und verändert Beziehungen untereinander.“[779]

An diesem Gedankenexperiment zeigt sich, dass es besser ist, mit einer gewissen Portion Vertrauen und Lebensmut eine Partnerschaft einzugehen. Denn schon der Gedanke, eine Speichelprobe ohne Wissen des Partners genommen und an Gen-Fahnder weitergeleitet zu haben, ist Ausdruck des Misstrauens, sei es nun ein Misstrauen gegen das Schicksal oder gegen den Partner. Aber welche Partnerschaft hat eine solide Grundlage, wenn sich bereits im vorhinein ein Misstrauen eingeschlichen hat?

Eine andere ethische Frage stellt Rüdiger Vaas: Wenn eine Versuchsperson an einer wissenschaftlichen Studie teilgenommen hat, bei der mit Hirnscans Gedächtnisfunktionen getestet werden, und die Forscher entdecken dabei einen Hirntumor, sollten sie das dann der betreffenden Person mitteilen?[780] Und wo wird der Staat letztlich die Grenzen des Machbaren und des Erlaubten setzen? „Wird der Staat dereinst sogar ‚Gehirn-Fingerabdrücke' nehmen, um potentiell zwielichtige Menschen zu identifizieren und womöglich schon aus dem Verkehr zu ziehen, noch bevor sie etwas Illegales getan haben?“[781] Schon seit den 1970er Jahren versucht die Polizei, Verbrechen vorherzusagen, indem sie sie in Zusammenhang mit den Orten bringt, an denen sie geschehen. „Seit 2006 ist, ebenfalls in den USA, PredPol im Einsatz, das eine Stadt in Quadrate von 150 mal 150 Metern einteilt, mit dem Ziel, vorherzusagen, wo Verbrechen geschehen und welcher Art sie sein könnten.“[782] Es gibt Programme, die der Polizei vorschlagen, welche Strategie sie verwenden soll. In Chicago versucht die Polizei mittlerweile, Personen vorherzusagen, die entweder ein Verbrechen begehen oder andererseits ein Opfer werden könnten. Ein Jurist in Illinois entwickelte einen Algorithmus, „der elf Variablen im Leben und Verhalten der Menschen bewertet, einschließlich ihrer Sozialkontakte. Mit diesem stellte die Polizei von Chicago 2013 eine Liste potenzieller Verbrecher und Opfer auf: die Strategic Subject List.“[783] Laut einer Studie funktioniere diese Methode allerdings nicht, denn von den 405 zwischen März 2013 und März 2014 Ermordeten, hätten nur drei auf der Liste gestanden. Eine solche Praxis verletzt jedoch das Prinzip der Unschuldsvermutung. Es gibt auch Algorithmen über die Rückfallwahrscheinlichkeit von Straftätern. Das eigentliche Problem besteht aber darin, dass das System sich selbst verstärkende Schleifen produzieren könnte: „Indem Menschen mit hoher Rückfallprognose länger im Gefängnis bleiben, haben sie weniger Gelegenheit, nachzuweisen, dass sie nicht rückfällig würden, und lau-

[779] Kerner, Die nächste GENeration, 88.
[780] Vgl. Vaas, Zukunft von Gehirn und Bewusstsein, 825f.
[781] Vaas, Zukunft von Gehirn und Bewusstsein, 840.
[782] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 169.
[783] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 170.

fen durch die Bedingungen in den Gefängnissen eher Gefahr, ‘in kriminelle soziale Kontexte’ integriert zu werden.“[784] Auch in Deutschland gibt es Bestrebungen, die Polizeigesetze dahingehend zu ändern. Vor kurzer Zeit hat die bayerische Landesregierung das Polizeiaufgabengesetz verabschiedet, wonach jemand ohne Angabe von Gründen, aus bloßen Verdachtsmomenten der Polizei heraus, auf unbestimmte Zeit in Gewahrsam genommen werden darf. Dazu hat Philip K. Dick in seiner Geschichte *Der Minderheiten-Bericht (The Minority-Report)* schon 1956 eine Science-Fiction-Geschichte geschrieben, in der der Leiter der Institution „Prä-Verbrechen“ selbst in den Strudel der Vorhersage von Verbrechen gerät. Dazu hat Philipp von Becker folgenden Gedanken ins Spiel gebracht:

> „Wenn die smarte Polizei jeweils schon vorher eingreift, bevor Verbrechen passieren, gäbe es gar keine Möglichkeit mehr, sie zu begehen. Und im Umkehrschluss: Man könnte sich auch nicht mehr moralisch ‚richtig’ verhalten, weil man es muss und das ‚Falsche’ als Möglichkeit gar nicht mehr existiert. Wenn somit im Extremfall jegliches Abweichen von sozialen Normen und Gesetzen nicht mehr möglich ist, dann ist auch kein Widerstand, keine Revolution, keine Entwicklung mehr möglich. Eine solche *totale Programmierung* wäre die *eigentliche Roboterwerdung* des Menschen, die eigentliche ‚Posthumanität’ im Zeitalter des Computers.“[785]

Seit Comenius gilt die „Verbesserung“ des Menschen als Programm zu Zivilisierung, Kultivierung, Moralisierung. Heute soll diese „Verbesserung“ ein gentechnisches Programm werden. Gentechnische Eugenik ist dem Vorwurf des Rassismus ausgesetzt. Auch die Genkartierung, die datenmäßige Erfassung genetischer Anlagen des Einzelmenschen, bedroht das Selbstverständnis des Menschen. Seine Individualität wird auf seine genetische Identität reduziert, so wie die Physiognomik noch im 19. Jahrhundert glaubte, den Charakter aus den Gesichtszügen eines Menschen herauslesen zu können. Die Genkartierung spricht dem Menschen die Freiheit ab. Jeder Mensch könnte nämlich auch ganz anders sein. Diese Individualität des Menschen besteht nicht nur in seiner faktischen Genetik, sondern auch in seiner Vergangenheit und in seinen Plänen für den Entwurf des eigenen Lebens.[786]

In der Zukunft, so steht zu erwarten, werden die Menschen versuchen, ihr Leben zu verlängern, ihre Intelligenz zu verbessern und ihre physischen Fähigkeiten umzumodeln. Das Leben soll unter absolute soziale Kontrolle gestellt werden. Die Psychologen, Mediziner und andere Naturwissenschaftler haben die Priester längst ersetzt. Es wird zur vermehrten Anwendung von Gen-, Nano- und Informationstechnologie kommen.[787] Der Mensch der Zukunft wird möglicherweise zu einer „Art hochkomplexen humanoiden Tamagotchi, zum ‚lieb haben’, ebenso geeignet wie zur programmierten Entsorgung […] In einer vernetzten Scheinwelt der Virtualitäten mit simulierten Lustbarkeiten aller Art, womöglich rundumversorgt in winzigen Wohnboxen und in maschineller Symbiose, mag die Dekadenz

[784] Lenzen, Künstliche Intelligenz, 171.
[785] von Becker, Der neue Glaube, 106.
[786] Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 254f.
[787] Vgl. Irrgang, Bioethik, 183f.

vorprogrammiert sein."[788] Und werden die, die nicht in den Genuss dieser Technologie kommen, in den „Slums der globalisierten Abfallwelt" (Vaas) leben? Eine solche Welt hatte schon Aldous Huxley in seinem Roman *Schöne neue Welt* beschrieben. „Stimmungen und Triebe waren eine Herausforderung an die Selbstbehauptung, Gelegenheiten zu Selbstbeherrschung und Charakterbildung."[789] Was aber wird aus dem Menschen, „wenn der Unterschied von Faktizität und Entwurf ins Gleiten gerät?" Was wird aus dem Menschen, wenn alle Organe austauschbar sind, wenn das Geschlecht zur Disposition steht, wenn Triebe und Stimmungen eine Sache von funktionaler Steuerung und Drogen werden, wenn die Last der Kinder durch pränatale Diagnostik in die Verantwortung der Eltern gerät? Die menschliche Natur überhaupt wird aufgelöst, „insofern Natur das Faktische, das schicksalhaft Gegebene bedeutete." Die Grenze zwischen Faktizität und Entwurf steht zur Disposition.[790]

Die Biowissenschaft fußt auf einem mechanistischen Weltbild, das von Descartes und Newton entwickelt worden ist. Dieses Weltbild ist zwar berechtigterweise von Philosophen wie Fritjof Capra kritisiert worden,[791] es wirkt aber weiterhin in den Köpfen der abendländischen Menschheit. Auch der Begriff des „Überlebens", auf den die Biowissenschaft fokussiert ist, hängt damit zusammen. Wolfgang Giegerich erklärt, der extrem deprivierte, auf das Bloß-Empirisch-Physische fixierte Geist der Moderne sei es, der die Fixierung des Lebens auf das bloße Überleben erst ermöglicht habe. Wenn es keine Unterwelt und kein Jenseits mehr für den Menschen gäbe, dann verarme das Bewusstsein „zu bloßen ‚theoretischen Modellen über' den ‚lebendigen Organismus', […] welcher jetzt als das einzig und eigentlich Wirkliche alle metaphysische Substantialität verschluckt hat."[792] Die prestigeträchtige Biowissenschaft glaubt meines Erachtens, sie handele vom Leben, wobei sie aber nur einen Teilausschnitt des empirisch dingfest zu machenden Lebens untersucht, das dazu noch in einen toten Gegenstand verwandelt wird. Was angesichts dessen wieder aktuell gemacht werden muss, ist der Gedanke der Transzendentalität des Lebens. Schon das Alte wie das Neue Testament sprechen diese Wahrheit aus: „Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt." (Dtn 8,3; Mt 4,4)

Der vorliegende Band hat gezeigt, dass der Ethik immense politische Fragen innewohnen. Die Frage, ob Roboter als Menschen und mithin als Bürger anerkannt werden sollen, hat politische Konsequenzen, wie etwa die Serie *Echte Menschen* und der Roman *Die Optimierer* gezeigt haben. Der Mensch strebt nicht nur nach Wissen (Aristoteles), sondern auch nach gesellschaftlicher Teilhabe. Die Idee des

[788] Vaas, Zukunft von Gehirn und Bewusstsein, 846f. mit Verweis auf Linus Geisler, Ein neuer Mensch, in: Universitas 56 (2000), 43-53.
[789] Böhme, Invasive Technisierung, 196.
[790] Beide Zitate Böhme, Invasive Technisierung, 196f.
[791] vgl. Bd. I, 256-260.
[792] Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 56-60, zit. 60.

guten Lebens hat politische Implikationen. Nach Aristoteles hat die Konzeption des Politischen eine Grundlage in einer Theorie der guten Lebensführung. Gerechtigkeit hat etwas mit der politischen Teilnahme der Gesellschaftsmitglieder zu tun. Auch der Einsatz der Biotechnologien zur „Verbesserung" des Menschen, die gentechnische Eugenik, die Organtransplantation, die Genkartierung des Menschen oder der Einsatz von Informationstechnologien sind hochgradig politische Fragen. Denn diese Fragen berühren unsere Vorstellungen vom gesellschaftlichen Zusammenleben, von der Verteilung von Macht, von der Fähigkeit, bestimmte Interessen durchsetzen zu können, oder von den Möglichkeiten, künftige Entwicklungen mitbestimmen zu können. Martha Nussbaum hat ohnehin bezweifelt, dass „es überhaupt Elemente des Ethischen gibt, die nicht politisch sind."[793] Deshalb haben wir uns nun im nächsten Band mit der *Politischen Theorie* und ihrem Verhältnis zur Science Fiction zu beschäftigen.

[793] Nussbaum, Vom Nutzen der Moraltheorie, 21.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

Aldiss, Brian W.: Report über Probabilität A, Ausgabe Ullstein, Frankfurt a.M. u.a. 1976 [orig.: Report on probability A, 1966]

Asimov, Isaac: Geliebter Robot, in: ders.: Alle Roboter-Geschichten, Ausgabe Bastei-Lübbe, Köln ^{4}2012, 369-387 [orig.: Satisfaction Guaranteed, 1951]

–: Der Zweihundertjährige, in: ders.: Alle Roboter-Geschichten, Ausgabe Bastei-Lübbe, Köln ^{4}2012, 675-727 [orig.: The Bicentennial Man, 1976]

–: Ich der Robot, Ausgabe Heyne, München ^{8}1981 [orig.: I Robot, 1950]

Atwood, Margaret: Der Report der Magd, Ausgabe Piper, München / Berlin 2017 [orig.: The Handmaid's Tale, 1985]

Ballard, James Graham: Crash. Ausgabe Wilhelm Goldmann, München 1996 [1973]

Barry, Max: Maschinenmann, Ausgabe Heyne, München 2012 [orig.: Machine Man, 2011]

Basil, Otto: Wenn das der Führer wüsste, Ausgabe Moewig / Fritz Molden, München / Wien 1966

Bear, Greg: Blutmusik, Ausgabe Heyne, München 2008 [orig.: Blood music, 1985]

Caidin, Martin: Der korrigierte Mensch, Ausgabe Wilhelm Goldmann, München o.J. [orig.: Cyborg, 1972]

Čapek, Karel: R.U.R., Ausgabe Dover Publications, Mineola (New York) 2001 [1921]

Clarke, Arthur C.: 2001. Odyssee im Weltraum. Nach einem Drehbuch von Stanley Kubrick und Arthur C. Clarke, Ausgabe Econ, Düsseldorf o.J. [orig.: 2001. A Space Odyssey, 1968]

Delaney, Samuel R.: Babel-17, Ausgabe Bastei Lübbe, Bergisch Gladbach 1982 [1966]

Dick, Philip K.: Menschlich ist…, in: ders., Der unmögliche Planet, Ausgabe Heyne, München 2002, 221-238 [orig.: Human is…, 1955]

–: Der Minderheiten-Bericht, in: ders., Der unmögliche Planet, Ausgabe Heyne, München 2002, 402-454 [orig.: The Minority Report, 1956]

–: Zeit aus den Fugen, Ausgabe Heyne, München ^{2}2002 [orig.: Time out of Joint, 1959]

Günter, Karlheinz: Landung auf Astroterra, Ausgabe Arena, Würzburg 1976

Gurk, Paul: TUZUB 37. Der Mythos von der grauen Menschheit oder von der Zahl 1, Ausgabe Corian, Meitingen 1983 [1935]

Hannig, Theresa: Die Optimierer, Ausgabe Bastei Lübbe, Köln 2017

Huxley, Aldous: Schöne neue Welt, Ausgabe Fischer, Frankfurt a.M. 1985 [orig.: Brave new world, 1932]

Kerner, Charlotte: Kopflos. Roman um ein wissenschaftliches Experiment, Original-Ausgabe Piper, München u.a. 2008

Laßwitz, Kurd: Auf zwei Planeten, Ausgabe Das Neue Berlin, Berlin-Ost 1984 [1897]

Le Guin, Ursula: Die linke Hand der Dunkelheit, Ausgabe Heyne, München 2000 [orig.: The left hand of darkness, 1969] [In Deutschland auch erschienen unter dem Titel „Winterplanet"]

Lem, Stanisław: Der Unbesiegbare, Ausgabe suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995 [1976] [orig.: Niezwyciezony i inne opowiadania, 1964]

–: Solaris, Ausgabe dtv, München ^{5}1987 [1983] [orig.: Solaris, 1968]

–: Die Stimme des Herrn, Ausgabe Insel, Frankfurt a.M. 1981 [orig.: Głos Pana, 1968]

–: Der Unfall, in: ders., Die Jagd. Neue Geschichten des Piloten Pirx, Ausgabe Insel, Frankfurt a.M. ^{3}1977 [1973], 69-99 [orig.: Wypadek, 1965]

Orwell, George: 1984, Ausgabe Ullstein, Frankfurt a.M. u.a. 1983 [orig.: Nineteen eighty-four, 1949]

Sargent, Pamela: Die Bio-Bombe, Ausgabe Wilhelm Goldmann, München 1980 [orig.: Cloned Lives, 1976]

Schätzing, Frank: Die Tyrannei des Schmetterlings, Ausgabe Kiepenheuer & Witsch, Köln 2018

Shelley, Mary: Frankenstein oder der moderne Prometheus, Ausgabe Weltbild / Lübbe, Augsburg / Bergisch Gladbach 2005 / 2001 [orig.: Frankenstein or The modern Prometheus, 1818]

Strugatzki, Arkadi und Boris: Picknick am Wegesrand, Ausgabe suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981 [orig.: Пикник на Обочине, 1972]

Tiptree jr., James: Dein haploides Herz, in: dies, Doktor Ain. Sämtliche Erzählungen, Bd. 1, Ausgabe Septime, Wien 2014, 101-156 [orig.: Your Haploid Heart, 1969]

Wells, H.G.: Die Insel des Doktor Moreau, Ausgabe dtv München ^{2}2013 [1996] [orig.: The Island of Doctor Moreau, 1896]

–: Der Krieg der Welten, Ausgabe Diogenes, Zürich 1974 [orig.: The war of the worlds, 1898]

Wilhelm, Kate: Hier sangen früher Vögel, Ausgabe Heyne, München 1991 [orig.: Where late the sweet birds sang, 1976]

2. Filme und Fernsehserien

Abstammung [orig.: Lineage]; USA 2000; Regie: Peter Lauritson; Darsteller: Kate Mulgrew, Roxann Dawson, Robert D. McNeill, Robert Picardo u.a. = Staffel 7, Folge 11 der Star-Trek-Serie *Raumschiff Voyager*

A.I. – Künstliche Intelligenz [orig.: Artificial Intelligence]; USA 2001; Regie: Steven Spielberg; Darsteller: Haley Joel Osmont, Jude Law, Frances O'Connor u.a.

Arrival, USA 2016; Regie: Denis Villeneuve; Darsteller: Amy Adams, Jeremy Renner, Forest Whitaker u.a.

Coma, USA 1978; Regie: Michael Crichton; Darsteller: Genèvieve Bujold, Michael Douglas, Richard Widmark u.a.

Echte Menschen [orig.: Äkta Människor]; Schweden 2012; Regie: Harald Hamrell u.a.; Darsteller: Andreas Wilson, Lisette Pagler, Pia Halvorsen, Marie Robertson, Leif Andrée, Eva Röse u.a.

Gattaca; USA 1997; Regie: Andrew Nicol; Darsteller: Ethan Hawke, Jude Law, Uma Thurman, Gore Vidal, Ernest Borgnine u.a.

Jurassic Park; USA 1993; Regie: Steven Spielberg; Darsteller: Richard Attenborough, Sam Neill, Laura Dern, Jeff Goldblum u.a.

Die Körperfresser kommen [orig.: Invasion of the Bodysnatchers]; USA 1978; Regie: Philip Kaufman; Darsteller: Donald Sutherland, Brooke Adams, Jeff Goldblum, Veronica Cartwright, Leonard Nimoy u.a.

Lemmy Caution gegen Alpha 60 [orig.: Alphaville]; Frankreich 1965; Regie: Jean-Luc Godard; Darsteller: Eddie Constantine, Anna Karina, Akim Tamiroff, Howard Vernon u.a.

Matrix; USA 1999; Regie: Andy Wachowski; Darsteller: Keanu Reeves, Carrie Ann-Moss, Laurence Fishburne, Hugo Weaving u.a.

Phase IV; USA 1973; Regie: Saul Bass; Darsteller: Nigel Davenport, Michael Murphy, Lynne Frederick u.a.

Robocop; USA 2014; Regie: José Padilha; Darsteller: Joel Kinnaman, Gary Oldman, Michael Keaton, Abbie Cornish, Samuel L. Jackson u.a.

Splice; Kanada 2009; Regie: Vincenzo Natali; Darsteller: Sarah Polley, Adrien Brody, Delphine Chaneac u.a.

Transcendence; USA 2014; Regie: Wally Pfister; Darsteller: Johnny Depp, Rebecca Hall, Paul Bettany, Kate Mara, Morgan Freeman u.a.

Transplantationen [orig.: Phage]; USA 1995, Regie: Winrich Kolbe; Darsteller: Kate Mulgrew, Ethan Philipps, Robert Picardo u.a. = Staffel 1, Folge 4 der Star-Trek-Serie *Raumschiff Voyager*

Tuvix; USA 1996; Regie: Cliff Bole; Darsteller: Kate Mulgrew, Robert Beltran, Tom Wright u.a. = Staffel 2, Episode 24 der Star-Trek-Serie *Raumschiff Voyager*

Verbotene Liebe [orig.: The Outcast]; USA 1992; Regie: Robert Scheerer; Darsteller: Patrick Stewart, Jonathan Frakes, Melinda Cullen u.a. = Staffel 5, Episode 17 aus der Star-Trek-Serie *The next generation*

Wem gehört Data? [orig.: The measure of a man]; USA 1989; Regie: Robert Scheerer; Darsteller: Patrick Stewart, Jonathan Frakes, Brent Spiner, Brian Brophy u.a. = Staffel 2, Episode 9 aus der Star-Trek-Serie *The next generation*

Westworld; USA 1973, Regie: Michael Crichton; Darsteller: Richard Benjamin, James Brolin, Yul Brynner u.a.

2001 – Odyssee im Weltraum. USA / GB 1968; Regie: Stanley Kubrick; Darsteller: Keir Dullea u.a.

3. Sekundärliteratur

Ach, Johannes S.: Transhumanismus und Enhancement in der Moral, in: Göcke / Meier-Hamidi (Hrsg.): Designobjekt Mensch, 181-198

Adam, Marie-Hélène u.a. (Hrsg.): Technisierte Lebenswelt. Über den Prozess der Figuration von Mensch und Technik, Bielefeld 2016

– / Knifka, Julia: Beyond the Uncanny Valley. Inszenierung des Unheimlichen als Wunsch- und Angstbilder in der Serie *Echte Menschen – Real Humans*, in: Adam u.a. (Hrsg.): Technisierte Lebenswelt, 341-365

Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1986 [1951]

–: Aldous Huxley und die Utopie, in: ders., Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild, Frankfurt a.M. 1977 = Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, 97-122

Agamben, Giorgio: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt a.M. 2003 [orig.: L'aperto. L'uomo e l'animale, 2002]

Aldridge, Alexandra: Science Fiction and emerging values, in: Myers (Hrsg.): Intersection, 15-27

Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1956-1980

An-Na'im, Abdullahi Ahmed: Toward an islamic reformation. Civil liberties, human rights, and international law, Syracuse (New York) 1996

Appleyard, Bryan: Aliens – Why they are here, London 2005

Aristoteles: Nikomachische Ethik, Stuttgart 2010 [1969] [orig.: Ēthika Nikomacheia, um 330 v.Chr.]

Barmeyer, Eike: Kommunikationen, in: ders. (Hrsg.): Science Fiction, 203-219

–: (Hrsg.): Science Fiction. Theorie und Geschichte, München 1972

Bartmann, Sylke: Nicht das Fremde ist so fremd, sondern das Vertraute so vertraut. Ein Beitrag zum Verständnis von kultureller Differenz, in: dies. / Immel (Hrsg.): Das Vertraute und das Fremde, 21-34

–: / Immel, Oliver (Hrsg.): Das Vertraute und das Fremde. Differenzerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs, Bielefeld 2012

Baudrillard, Jean: Simulacra and Simulations, Ann Arbor (Mich.) 1994

Baumann, Peter: Erkenntnistheorie, Stuttgart / Weimar ^{2}2006

Beck, Matthias: Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten, Paderborn 2009

Becker, Philipp von: Der neue Glaube an die Unsterblichkeit. Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus, Wien 2015

Beckmann, Jan P.: Transplantationsmedizin, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 421-427

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: Ein Lesebuch, hrsg. von Opitz, Michael, Frankfurt a.M. 1996, 313-347 [1935/36]

Bentham, Jeremy: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, hrsg. von Burns, J.H. und Hart, H.L.A., London 1970 [1780]

Beyreuther, Konrad: Gene. Über menschliches Schicksal und die Fähigkeit zur Umgestaltung der Lebenswelten, in: Frühwald (Hrsg.): Blaupause des Menschen, 97-120

Birnbacher, Dieter: Ludwig Wittgenstein, in: Hoerster (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 2, 317-358

–: / Hoerster, Norbert (Hrsg.): Texte zur Ethik, München [6]1987 [1976]

Blume, Thomas: Art. Anthropologie, in: Handwörterbuch Philosophie, 2003, 252-255

–: Art. Ludwig Wittgenstein, in: Handwörterbuch Philosophie, 2003, 229-233

Blumenberg, Hans: Die Vollzähligkeit der Sterne, Frankfurt a.M. 2011 [1997]

–: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlaß hrsg. von Sommer, Manfred, Frankfurt a.M. 2006

Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt a.M. 1985

–: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Zug / Kusterdingen 2003 = Die Graue Edition, Bd. 38

–: Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik, Zug 2008 = Die Graue Edition, Bd. 50

Bolz, Norbert: Das Gestell, München 2012

Bostrom, Nick: Superintelligenz. Szenarien einer kommenden Revolution, Berlin 2014 [orig.: Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies, 2014]

Braun, Kathrin: Mensch, Tier, Chimäre. Grenzauflösungen durch Technologie, in: Knapp (Hrsg.): Kurskorrekturen, 153-177

Bublitz, Hannelore: Judith Butler zur Einführung, Hamburg [4]2013 [2002]

Bühler, Benjamin: „Schwärme" als politische Akteure. Wissensreflexion in Stanisław Lems Roman *Der Unbesiegbare*, in: Muraškov / Werner (Hrsg.): Science oder Fiction? 131-143

Bukatman, Scott: Terminal Identity. The virtual subject in postmodern Science Fiction, Durham / London 1993

Burckhardt, Martin: Philosophie der Maschine, Berlin 2018

Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. [19]2018 [orig.: Gender Trouble, 1990]

Caduff, Corina: Experiment Klon, in: Macho / Wunschel (Hrsg.): Science & Fiction, 230-241

Came, Daniel: Der Tod und seine Leugnung im Transhumanismus, in: Göcke / Meier-Hamidi (Hrsg.): Designobjekt Mensch, 95-113

Capra, Fritjof: Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern u.a. [7]1984 [orig.: The Turning Point, 1982]

Cassirer, Ernst: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 1, Darmstadt 1971 [1906]

–: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt [2]1963 [1927]

Ceming, Katharina: Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken, München 2010

Chalmers, David J.: *The Matrix* as Metaphysics, in: Schneider (Hrsg.): Science Fiction and philosophy, 33-52

Cord, Florian: J.G. Ballard's Politics. Late Capitalism, Power, and the Pataphysics of Resistance, Berlin / Boston 2017

Craven Nussbaum, Martha → Nussbaum, Martha C.

Csicsery-Ronay jr., Istvan: Das letzte Märchen. *Picknick am Wegesrand* und das Märchenparadigma in der Science-fiction der Strugatzkis, in: Polaris 10 (1986), 112-152

Danto, Arturo C.: Friedrich Nietzsche, in: Hoerster, Norbert (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 2, 230-273

Dascal, Marcelo: Künstliche Intelligenz und Philosophie. Das Wissen über Repräsentation und die Fähigkeit des Begründens, in: Buchholz, Kai u.a. (Hrsg.): Wege zur Vernunft. Philosophieren zwischen Tätigkeit und Reflexion, Frankfurt a.M. / New York 1999, 161-179

Depardieu, Guilan / Martin, Thibau: KI – schlauer als wir? Dokumentation von Arte France und Docland Yard, Frankreich 2018

Descola, Philippe: Jenseits von Natur und Kultur, Berlin 2011 [orig.: Par-delà nature et culture, 2005]

Deuber-Mankowsky, Astrid: Planet der Geschlechtslosen. Über Ursula K. Le Guins phantastischen Roman Winterplanet, in: Macho / Wunschel (Hrsg.): Science & fiction, 101-114

Deutscher, Guy: Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht, München 2010 [orig.: Through the Language Glass. How Words Colour Your World, 2010]

DH = (Denzinger/Hünermann) Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hrsg. von Hünermann, Peter, Freiburg u.a. ^{38}1999

Diebitz, Stefan: Glanz und Elend der Philosophie, Stuttgart 2007

Domingos, Pedro: Interview, in: Der Spiegel, Nr. 16 / 14.4.2018, 106-109

Duala-M'bedy, Munasu: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg / München 1977

Duerr, Hans Peter: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt a.M. 1985 [1978]

Düwell, Marcus: Chimären und Hybride, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 226-230

Ferns, Chris: Narrating Utopia. Ideology, Gender, Form in Utopian Literature, Liverpool 1999

Fink, Dagmar: Writing the Cyborg. Refigurationen von Geschlecht in der feministischen Sciencefiction, in: Gieselbrecht / Hafner (Hrsg.): Data, Body, Sex, Machine, 73-95

Fitting, Peter: Estranged Invaders. *The War of the Worlds*, in: Parrinder (Hrsg.): Learning from other worlds, 127-145

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M. 1983 [orig.: Histoire de la sexualité, vol.1: La volonté de savoir, 1976]

–: Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt a.M. 1989 [orig.: Histoire de la sexualité, vol.2: L'usage des plaisirs, 1984]

Freedman, Carl: Critical Theory and Science Fiction, Middletown (Conn.) 2000

Freud, Sigmund: Das Unheimliche, in: Gesammelte Werke, Bd. 12, Frankfurt a.M. ^{5}1978, 227-268 [1919]

Frey, Hans: Philosophie und Science Fiction, Berlin 2013

Friele, Minou: Klonen, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 318-323

Fritsch, Matthias / Lindwedel, Martin / Schärtl, Thomas: Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist. Science Fiction Filme: Angewandte Philosophie und Theologie, Regensburg 2003

Früchtl, Josef: Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne, Frankfurt a.M. 2004

Frühwald, Wolfgang (Hrsg.): Blaupause des Menschen. Streitgespräche über die beschleunigte Evolution, Berlin 2009

–: Vorwort, in: ders. (Hrsg.): Blaupause des Menschen, 5-8

–: Sternenstaub – Zum wissenschaftlichen Weltbild am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: ders. (Hrsg.), Blaupause des Menschen, 42-68

–: Therapie oder Menschenzüchtung. Über den Konflikt um Wert und Würde des menschlichen Lebens, in: ders. (Hrsg.): Blaupause des Menschen, 121-139

Fuchs, Werner / Körber, Joachim: Ein Interview mit J.G. Ballard, in: Körber (Hrsg.): J.G. Ballard, 107-122

Fuhse, Jan Arendt: Das Andere der Gesellschaft – Science Fiction als kritische Theorie, in: Soziale Welt 54 (2003), 223-240

Gehlen, Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, = Gesamtausgabe Bd. 3.1, Frankfurt a.M. 1993 [1940]

–: Mensch und Institutionen, in: Dierkes, Hans (Hrsg.): Arbeitstexte für den Unterricht. Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1989, 27-30

Gettier, Edmund L.: Ist gerechtfertigte, wahre Meinung Wissen? in: Bieri, Peter (Hrsg.): Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt a.M. 1987, 91-93 [orig.: Is justified true belief knowledge? in: Analysis 23 (1963), 121-123]

Giegerich, Wolfgang: Die Atombombe als seelische Wirklichkeit. Versuch über den Geist des christlichen Abendlandes, Zürich 1988 = Psychoanalyse der Atombombe, Bd. 1

–: Drachenkampf oder Initiation ins Nuklearzeitalter, Zürich 1989 = Psychoanalyse der Atombombe, Bd. 2

–: The Soul's Logical Life. Towards a Rigorous Notion of Psychology, Frankfurt a.M. ^{3}2001

Giselbrecht, Karin / Hafner, Michaela (Hrsg.): Data, Body, Sex, Machine. Technoscience und Sciencefiction aus feministischer Sicht, Wien 2001

Göcke, Benedikt Paul: Designobjekt Mensch?! Ein Diskursbeitrag über die Probleme und Chancen transhumanistischer Menschenoptimierung, in: ders. / Meier-Hamidi (Hrsg.): Designobjekt Mensch, 117-151

Göcke, Benedikt Paul / Meier-Hamidi, Frank (Hrsg.): Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg 2018

Gomel, Elana: Postmodern Science Fiction and Temporal Imagination, London / New York 2010

Gözen, Jiré Emine: Cyberpunk Science Fiction. Literarische Fiktionen und Medientheorie, Bielefeld 2012

Gransee, Carmen: Grenz-Bestimmungen. Erkenntniskritische Anmerkungen zum Naturbegriff von Donna Haraway, in: Knapp (Hrsg.): Kurskorrekturen, 126-152

Grant, Michael / Hazel, John: Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, München ^{4}1986 [1980] [orig.: Who's Who in Classical Mythology, 1973]

Graumann, Sigrid: Behinderung, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 13-17

Gray, Chris Hables: cyborg citizen. Politik in posthumanen Gesellschaften, Wien 2002 [orig.: Cyborg Citizen. Politics in the Posthuman Age, 2001]

Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt ^{2}1996 [1993]

Gronemeyer, Reimer: Wozu noch Kirche? Berlin 1995

Grunwald, Armin: Nanotechnologie, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 333-338

Gupta, Abhik: Altruism Toward Non-Humans. Lessons for Interstellar Communication, in: Vakoch (Hrsg.): Extraterrestrial Altruism, 79-81

Guggenbühl-Craig, Adolf: Anarchistische Sexualität, in: Guggenbühl, Allan / Kunz, Martin u.a. (Hrsg.): Das Schreckliche. Mythologische Betrachtungen zum Abgründigen im Menschen, Zürich 1990, 149-162

Guthke, Karl S.: Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science-Fiction, Bern / München 1983

Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983

–: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a.M. 2005 [2001]

Han, Byung-Chul: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin ^{4}2017 [2013]

–: Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute, Frankfurt a.M. ^{2}2016

Hansemann, Henrik: Die Philosophie bei Star Trek. Mit Kirk, Spock und Picard auf der Reise durch unendliche Weiten, Weinheim 2013

Haraway, Donna: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften, in: dies., Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M. / New York 1995, 33-72 [orig.: Manifesto for Cyborgs, 1985]

Harrasser, Karin: Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen, Bielefeld 2013
– / Roeßiger Susanne (Hrsg.): Parahuman. Neue Perspektiven auf das Leben mit Technik, Köln u.a. 2016
Hartung, Gerald: Philosophische Anthropologie, Stuttgart 2008
Henk, Malte: Ist er besser, weil er behindert ist? in: DIE ZEIT, Nr. 33, 4. August 2016, 11-13
Hilpert, Konrad: Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991
Hinrichs, Uwe: Ein moderner Kult. Die Sprache der „Betroffenheit", in: Analytische Psychologie 20 (1989), 209-227
Hoerster Norbert (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, 2 Bde., München ^{3}1985 [1982]
Hohl, Ludwig: Die Notizen oder Von der unvoreiligen Versöhnung, Frankfurt a.M. 1984 [Bd.1 1944 / Bd.2 1954]
Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1985 [1947]
– / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1985 [1969, 1944]
Hornbacher, Annette (Hrsg.): Ethik, Ethos, Ethnos. Aspekte und Probleme interkultureller Ethik. FS Hermann Amborn, Bielefeld 2006
–: Abschied vom Weltethos? In: dies. (Hrsg.): Ethik, Ethos, Ethnos, 391-425
Hübner, Kurt: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg / München 1978
Hume, David: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Hamburg 2003 [orig.: An Enquiry on the principles of morals, 1751]
Irrgang, Bernhard: Einführung in die Bioethik, München 2005
Jameson, Frederic: Archaeologies of the Future. The Desired Called Utopia and Other Science Fictions, London / New York 2005
Janich, Peter: Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung, Frankfurt a.M. 2009
Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1979
Junger, Peter D.: Why the Buddha has no rights, in: Keown, Damien (Hrsg.): Buddhism and Human Rights, 53-96
Jürgens, Bernd Sebastian: B.R. Ambedkar – Religionsphilosophie eines Unberührbaren, Frankfurt a.M. 1994
Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bde. 3 und 4, Frankfurt a.M. 1974 [1781]
–: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt a.M. 1974, 7-102 [1785]
–: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bd. 6, Darmstadt 1964, 397-690 [1798]
Kanzler, Katja: Infinite Diversity in Infinite Combinations. The Multicultural Evolution of Star Trek. Heidelberg 2004 = American Studies. A Monograph Series, Bd. 115

Keen, Martin (Hrsg.): Was ist was? Bd. 4: Chemie, Hamburg 1976
Keim, Heinrich: New Wave. Die Avantgarde der modernen anglo-amerikanischen Science Fiction, Meitingen 1983
Keown, Damien (Hrsg.): Buddhism and Human Rights, Richmond (Surrey) 1998
–: Are there human rights in Buddhismus, in: ders. (Hrsg.): Buddhism and Human Rights, 15-41
Kerner, Charlotte (Hrsg.): Die nächste GENeration. Science + Fiction, Weinheim 2009
Klages, Ludwig: Mensch und Erde. Zehn Abhandlungen, Stuttgart 1956 [1913]
Klein, Carsten: Art. Willard Van Orman Quine, in: Handwörterbuch Philosophie, 2003, 194-198
–: Art. Sprachphilosophie, in: Handwörterbuch Philosophie, 2003, 622-625
Kloft, Hans: Mysterienkulte der Antike. Götter – Menschen – Rituale, München ^{2}2003 [1999]
Knapp, Gudrun-Axeli (Hrsg.): Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne, Frankfurt a.M. / New York 1998
Knox, Paul L. / Marston, Sallie A.: Humangeographie, hrsg. von Gebhardt, Hans u.a., Heidelberg ^{4}2008
Körber, Joachim: Die hermetische Welt der Moderne. Zu J.G. Ballards Romanen *Crash*, *The Concrete Island* und *High Rise*, in: ders. (Hrsg.): J.G. Ballard, 133-141
–: (Hrsg.): J.G. Ballard – der Visionär des Phantastischen, Meitingen 1985 = Edition Futurum, Bd. 6
Kracher, Alfred: Evolutionary Perspectives on Interstellar Communication. Images of Altruism, in: Vakoch (Hrsg.): Extraterrestrial Altruism, 295-308
Kristeva, Julia: Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a.M. 1990 [orig.: Etrangers à nous-mêmes, 1988]
Krüger, Oliver: Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus, Freiburg 2004
Krulik, Ted: Bound by metal, in: Myers (Hrsg.): Intersection, 121-132
Kues, Nikolaus von: De docta ignorantia, in: Philosophisch-theologische Schriften, hrsg. von Gabriel, Leo, Bd. 1, Wien 1964, 191-297. 311-517 [1440]
Kühn, Manfred: Einleitung, in: Hume, David: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Hamburg 2003, VII-XXXIV
Küng, Hans: Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 1999 [1991]
– / Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München 1993
Kutschera, Franz von: Philosophie des Geistes, Paderborn 2009
Lachmann, Renate: Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte, Frankfurt a.M. 2002
La Mettrie, Julien Offray de: Die Maschine Mensch, Hamburg 2009 [orig.: L'homme machine, 1751]

Le Guin, Ursula K.: Brauchen wir das Geschlecht? in: Holland-Cunz, Barbara (Hrsg.): Feministische Utopien. Aufbruch in die postpatriarchalische Gesellschaft, Meitingen 1986, 167-176
Leigh Anderson, Susan: „Three laws of robotics“ and machine metaethics, in: Schneider (Hrsg.): Science Fiction and philosophy, 259-276
Leiss, Elisabeth: Sprachphilosophie, Berlin / New York 2009
Lem, Stanisław: Roboter in der Science Fiction, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 163-185
–: Phantastik und Futurologie, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1977-1980
Lenk, Hans: Macht und Machbarkeit der Technik, Stuttgart 1994
Lenzen, Manuela: Künstliche Intelligenz. Was sie kann & was uns erwartet, München 2018
Lethen, Helmut: Geschichten zur ‚kristallinen Zeit', in: Wulf / Kamper (Hrsg.): Logik und Leidenschaft, 914-926
Lévy, Paul: Die kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace, Mannheim 1997 [orig.: L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace, 1994]
Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg / München ^{2}1998 [1992] [Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1979]
Loh, Janina: Roboterethik. Eine Einführung, Berlin 2019
Lokhorst, Geroen / Hoven, Jeroen van den: Responsibility for Military Robots, in: Lin, Patrick u.a. (Hrsg.): Robot Ethics, London 2012, 145-156
Lyotard, Jean-François: Ob man ohne Körper denken kann, in: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989, 23-49 [orig.: L'inhumain. Causeries sur le temps, 1988]
Macho, Thomas / Wunschel, Annette (Hrsg.): Science & Fiction. Über Gedankenexperimente in Wissenschaft, Philosophie und Literatur, Frankfurt a.M. 2004
Mamczak, Sascha / Jeschke, Wolfgang (Hrsg.): Das Science Fiction Jahr 2006, München 2006
Merkel, Johannes: Spielen, Erzählen, Phantasieren. Die Sprache der inneren Welt, München 2000
Mettrie, Julien Offray de La → La Mettrie, Julien Offray de
Michael, George: Extraterrestrial Intelligence. Friends, Foes, or Just Curious? in: Vakoch (Hrsg.), Extraterrestrial Altruism, 25-35
Michel, Jan G.: Vom Transhumanismus zur These des erweiterten Geistes. Ethische Implikationen, in: Göcke / Meier-Hamidi (Hrsg.): Designobjekt Mensch, 199-224
Mill, John Stuart: Der Utilitarismus, Stuttgart 2008 [orig.: Utilitarianism, 1863]
Misselhorn, Catrin: Grundfragen der Maschinenethik, Stuttgart 2018
Müller, Lorenz: Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularisierung und Modernismus, Hamburg 1996
Müller, Oliver: Zwischen Mensch und Maschine. Vom Glück und Unglück des Homo faber, Berlin 2010

Muraškov, Jurij / Werner, Sylwia (Hrsg.): Science oder Fiction? Stanisław Lems Philosophie der Wissenschaft und Technik, München 2017

Myers, Robert E. (Hrsg.): The intersection of science fiction and philosophy, Westport (Conn.) / London 1983

Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2013 [orig.: Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False, 2012]

Nagel, Tilman: Das islamische Recht, Eine Einführung, Dransfeld / Westhofen 2001

Neuhäuser, Christian: Roboter und moralische Verantwortung, in: Hilgendorf, Eric (Hrsg.): Robotik im Kontext von Recht und Moral, Baden-Baden 2014, 269-286

Neuwirth, Barbara: mutter:maschinen. Gen und Reproduktionstechnologien in Sciencefiction-Texten von Autorinnen, in: Giselbrecht / Hafner (Hrsg.): Data, Body, Sex, Machine, 147-167

Nida-Rümelin, Julian / Weidenfeld, Nathalie: Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz, München 2018

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, Stuttgart 1989 [1883-1885]

Nikolaus von Kues → Kues

Nudelman, Rafail: Labyrinth, Double and Mask in the Science Fiction of Stanislaw Lem, in: Parrinder (Hrsg.): Learning from other worlds, 178-192

Nussbaum, Martha C.: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt a.M. ^{2}1998, 196-234

–: Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: dies.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a.M. 1999, 24-85 [orig.: Aristotelian Social Democracy, in: Douglas, R.B. u.a. (Hrsg.): Liberalism and Good, New York 1990, 203-252]

–: Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben, Wien 2000 [orig: Why Practice Needs Ethical Theory, 1997]

–: Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität, Freiburg / München 2015 [orig.: Creating Capabilities, 2011]

Oberhaus, Daniel: Extraterrestrial languages, Cambridge (Mass.) / London 2019

Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Bd.4: Das 20. Jahrhundert, Teilband 1: Der Totalitarismus und seine Überwindung, Stuttgart / Weimar 2010

Otto, Walter F.: Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Darmstadt ^{2}1956

Paglia, Camille: Die Masken der Sexualität, München 1995 [orig.: Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson, 1990]

Parrinder, Patrick: Learning from other worlds. Estrangement, cognition, and the politics of Science Fiction and Utopia, Durham (NC) / Liverpool 2001

Pauer-Studer, Herlinde: Einleitung, in: Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a.M. 1999, 7-23
Perrin, Noël: Robots. Three Fantasies and One Big Cold Reality, in: Slusser / Rabkin (Hrsg.): Aliens, 102-112
Petermann, Werner: Was es auf sich hat. Bedingungen der Welt und des Menschen, in: Hornbacher (Hrsg.): Ethik, Ethos, Ethnos, 127-166
Philips, Michael (Hrsg.): Philosophy and Science Fiction, Buffalo / New York 1984
Philmus, Robert M.: Die satirische Ambivalenz von H.G. Wells' ‚Die Insel des Doktor Moreau', in: Polaris 7 (1983), 117-133
Plank, Robert: Golems und Roboter, in: Insel Almanach auf das Jahr 1972. Pfade ins Unendliche, hrsg. von Rottensteiner, Franz, Frankfurt a.M. 1971, 73-95
–: George Orwells ‚1984'. Eine psychologische Studie, Frankfurt a.M. 1983
Plessner, Helmuth: Mensch und Tier, in: Conditio humana = Gesammelte Schriften Bd. VIII, Frankfurt a.M. 1983, 52-65 [1946]
Precht, Richard David: Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens, München ^{3}2020
Quine, Willard Van Orman: Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980 [orig.: Word and Object, 1960]
Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975 [orig.: A Theory of Justice, 1971]
Reed, John R.: H.G. Wells Familiar Aliens, in: Slusser / Rabkin (Hrsg.): Aliens, 145-156
Rehmann-Sutter, Christoph: Gentherapie, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 270-274
Roberts, Adam: The History of Science Fiction, Houndsmille / New York 2006
–: Vom Stellen der Welt. Martin Heidegger und die Definition von Science Fiction, in: Mamczak / Jeschke (Hrsg.): Science Fiction Jahr 2006, 627-640
Rohrmoser, Günter: Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart, hrsg. von Grimminger, Michael, München 2000
Rolston, Holmes III.: Terrestrial and Extraterrestrial Altruism, in: Vakoch (Hrsg.): Extraterrestrial Altruism, 211-222
Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin ^{3}2018
Rottensteiner, Franz: Ordnungsliebend im Weltraum: Kurd Laßwitz, in: Polaris 1 (1973), 133-164
–: Eine Maske namens Solaris, in: Muraškov / Werner (Hrsg.), Science oder Fiction? 53-63
Rudolph, Kurt: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen ^{3}1990 [1977]
Rüther, Markus: Embryonen und Föten, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 245-249
Saage, Richard: Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991
Şahinol, Melike: Die Überwindung der „Natur des Menschen" durch Technik. Körper-Technik-Verhältnisse am Beispiel der Cyborgkonstitution in den

Neurowissenschaften, in: Göcke / Meier-Hamidi (Hrsg.): Designobjekt Mensch, 461-489

Salewski, Michael: Zeitgeist und Zeitmaschine. Science Fiction und Geschichte, München 1986

Sander, Sabine: Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie, in: Bartmann / Immel (Hrsg.): Das Vertraute und das Fremde, 35-51

Schäfer, Martin: Science Fiction als Ideologiekritik? Utopische Spuren in der amerikanischen Science Fiction-Literatur 1940-1955, Stuttgart 1977 = Amerikastudien / American studies. Eine Schriftenreihe, Bd. 48

Schärtl, Thomas: Zeichen der Zukunft – Zukunft der Begriffe. Alles ist Code. Gibt es nach Matrix noch einen Science-Fiction-Film? in: Mamczak / Jeschke, (Hrsg.): Science Fiction Jahr 2006, 251-281

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn ^{18}2010 [1928]

Schneider, Susan (Hrsg.): Science Fiction and philosophy. From time travel to superintelligence, Malden (Ma.) / Oxford 2009

Schneidewind, Friedhelm: Der Mensch als Schöpfer seiner selbst. Gen- und Nanotechnologie in der modernen Science Fiction, in: Le Blanc, Thomas / Twrsnick, Bettina (Hrsg.): Planet Erde. Ökologische Themen in der Science Fiction, Wetzlar 2009, 45-90

Scholem, Gershom: Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt a.M. ^{6}1989 [1960]

Schöne-Seifert, Bettina / Stroop, Barbara: Enhancement, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 249-254

Schröder, Torben: Science Fiction als Social Fiction. Das gesellschaftliche Potential eines Unterhaltungsgenres, Marburg 1998

Schulz, Hans-Joachim: Science Fiction, Stuttgart 1986 = Sammlung Metzler, Bd. 226

Schummer, Joachim: Nanotechnologie. Spiele mit Grenzen, Frankfurt a.M. 2009

Schwonke, Martin: Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie, Stuttgart 1957

Searle, John R.: Geist, Gehirn, Programm, in: Zimmerli / Wolf (Hrsg.): Künstliche Intelligenz, 232-265 [orig.: Minds, Brains, and Programs, in: The Behavioral and Brain Sciences 3 (1980), 353-373]

Sennewald, Nadja: Alien Gender. Die Inszenierung von Geschlecht in Science-Fiction-Serien, Bielefeld 2007

Seyferth, Peter: Utopie, Anarchismus und Science Fiction. Ursula K. Le Guins Werke von 1962 bis 2002, Berlin 2008

Sharma, Arvind: Hinduism and human rights. A conceptual approach, New Delhi 2003

Sheldrake, Rupert: Der siebte Sinn der Tiere, Bern / München 2004 [orig.: Dogs that Know when their Owners are Coming Home, 1999]

Siep, Ludwig: Stammzellen, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 387-393

Silver, Lee M.: Das geklonte Paradies. Künstliche Zeugung und Lebensdesign im neuen Jahrtausend, München 1998 [orig.: Remaking Eden. Cloning and Beyond in a Brave New World, 1997]

Singer, Mona: Cyborg – Körper – Politik, in: Giselbrecht / Hafner (Hrsg.): Data, Body, Sex, Machine, 20-44

Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1983

– / Macho, Thomas: Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, Zürich 1993

Slusser, George: Dimorphs and Doubles. J.D. Bernals 'Two Cultures' and the transhuman promise, in: Westfahl, Gary / ders. (Hrsg.): Science Fiction and the two cultures. Essays on bridging the gap between the sciences and the humanities, Jefferson (N.C.) / London 2009, 96-129

– / Rabkin, Eric S. (Hrsg.): Aliens. The Anthropology of Science Fiction, Carbondale / Edwardsville 1987

Spehr, Christoph: Die Aliens sind unter uns! Herrschaft und Befreiung im demokratischen Zeitalter, München 1999

Spiegel, Simon: Die Konstitution des Wunderbaren. Zu einer Poetik des Science-Fiction-Films, Zürich / Marburg 2007

Spreen, Dierk: Der Körper in der Upgradekultur und die Grenzen des neuen Technokonservatimus, in: Harrasser / Roeßiger (Hrsg.): Parahuman, 49-64

Stekeler-Weithofen, Pirmin: Denken. Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes, Tübingen 2012

Stenger, Georg: „Fruchtbare Differenz". Dimensionen der Fremderfahrung, in: Bartmann / Immel (Hrsg.): Das Vertraute und das Fremde, 135-156

Sturma, Dieter / Heinrichs, Bert (Hrsg.): Handbuch Bioethik, Stuttgart / Weimar 2015

Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996

Tegmark, Max: Leben 3.0. Mensch sein im Zeitalter Künstlicher Intelligenz, Berlin ^{3}2017 [orig.: Life 3.0, 2017]

Tetens, Holm: Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang, Stuttgart 1994

Thiele, Felix: Sterbehilfe, in: Sturma / Heinrichs (Hrsg.): Handbuch Bioethik, 394-400

Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt 2004

Tibon-Cornillot, Michel: Die transfigurativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen, in: Wulf / Kamper (Hrsg.): Logik und Leidenschaft, 17-30

Trallori, Lisbeth N.: In das Reich des Virtuellen gehen alle Körper ein. Anflüge zur Entmythisierung des digitalen Androzentrismus, in: Giselbrecht / Hafner (Hrsg.): Data, Body, Sex, Machine, 124-135

Treusch-Dieter, Gerburg: Das Geschlecht der Gene. Zur Theologie und Technologie des Klonens, in: Giselbrecht / Hafner (Hrsg.): Data, Body, Sex, Machine, 136-146

Tschachler, Heinz: Ursula K. Le Guin, The Left Hand of Darkness (1969), in: Heuermann, Hartmut (Hrsg.): Der Science-Fiction-Roman in der angloamerikanischen Literatur. Interpretationen, Düsseldorf 1986, 295-314

Türcke, Christoph: Sexus und Geist. Philosophie im Geschlechterkampf, Lüneburg 2001

Turing, Alan M.: Kann eine Maschine denken? in: Zimmerli / Wolf (Hrsg.): Künstliche Intelligenz, 39-78 [orig.: Computing Machinery and Intelligence, in: Mind (1950), 433-460]

Turkle, Sherry: Life on the screen. Identity in the Age of Internet, New York 1995

Vaas, Rüdiger: Die Zukunft von Gehirn und Bewusstsein. Neurowissenschaft und Neurotechnologie im 21. Jahrhundert, in: Mamczak / Jeschke (Hrsg.): Science Fiction Jahr 2006, 773-862

Vakoch, Douglas A. (Hrsg.): Extraterrestrial Altruism. Evolution and Ethics in the Cosmos, New York u.a. 2014

Visker, Rudi: Michel Foucault, München 1991

Viveiro de Castro, Eduardo: Perspektiventausch. Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien, in: Albers, Irene / Franke, Anselm (Hrsg.): Animismus. Revision der Moderne, Zürich 2012, 73-93 [orig.: Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects, in: Common Knowledge 10 (2004), 463-484]

Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1997

–: Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1999

Wallach, Wendell / Allen, Colin: Moral Machines. Teaching Robots Right from Wrong, Oxford / New York 2009

Weir, Ralph Stefan: Transhumanismus und die Metaphysik der menschlichen Person, in: Göcke / Meier-Hamidi (Hrsg.): Designobjekt Mensch, 225-258

Weizenbaum, Joseph: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt a.M. 1977 [orig.: Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation, 1976]

Wertheimer, Jürgen: Geklonte Dummheit. Der infantile Menschenpark, in: ders. / Zima, Peter V. (Hrsg.): Strategien der Verdummung. Infantilisierung in der Fun-Gesellschaft, München ^{5}2002, 58-80

Wiegerling, Klaus: Leib und Lebenswelt im Zeitalter informatischer Vernetzung, in: Adam u.a. (Hrsg.): Technisierte Lebenswelt, 139-156

Wiener, Oswald: verbesserung von mitteleuropa, roman, Hamburg 1969

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch philosophische Abhandlungen. Frankfurt a.M. 1963 [1921]

–: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 1967 [orig.: Philosophical Investigations, 1953]

–: Über Gewißheit, hrsg. von Anscombe, G.E.M. und Wright, G.H., Frankfurt a.M. 1970 [orig.: On Certainty, 1969]

Wohlmuth, Josef (Hrsg.): Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd.1: Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn u.a. ^{3}2002

Wolmark, Jenny: Aliens and Others. Science Fiction, Feminism and Postmodernism, New York 1993

Wright, Erik Olin: Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus, Berlin 2017 [orig.: Envisioning Real Utopias, 2010]

Wuketits, Franz M.: Bioethik. Eine kritische Einführung, München 2006

Wulf, Christoph / Kamper, Dietmar (Hrsg.): Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie, Berlin 2002

Wyller, Truls: Geschichte der Ethik. Eine systematische Einführung, Paderborn ^{2}2004 [2002] [orig.: Etikkens historie. En systematisk framstilling, 1996]

Zilm, Astrid: Das Kastensystem in der Rechtsordnung Indiens, Frankfurt a.M. u.a. 1997

Zimmer, Heinrich: Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt a.M. ^{8}1994 [1961]

Zimmerli, Walther Ch. / Wolf, Stefan (Hrsg.): Künstliche Intelligenz. Philosophische Probleme, Stuttgart 1994

Zons, Raimar: American Paranoia. Bladerunner / Matrix, in: Macho / Wunschel (Hrsg.): Science & Fiction, 329-348

Was hat Science Fiction mit Philosophie zu tun? Ist diese Literatur- und Filmgattung mit ihren allzu wilden Spekulationen und unglaubwürdigen Szenarien nicht viel zu weit von dem entfernt, womit sich eine ernüchterte Philosophie im 21. Jahrhundert auseinandersetzen müsste? Doch bei Lichte betrachtet könnte man auch sagen, dass sowohl die Science Fiction als auch die Philosophie Fragen stellen, die alle Menschen prinzipiell betreffen (Kant). Science Fiction wie Philosophie fragen etwa nach dem Sinn der Geschichte, nach einer moralischen Verantwortung in der Gesellschaft oder nach der Zukunft der Menschheit und ihren Möglichkeiten

Das auf drei Bände angelegte Werk *Philosophische Grundprobleme in der Science Fiction* geht von der These aus, dass die Science Fiction eine fiktionale Form des aufgeklärten Fortschrittsdenkens ist, womit sie sich intensiv mit der kommenden Zeit auseinandersetzt. In sechs Themenkreisen der Philosphie wird sich das Werk von der Geschichtsphilosophie über die Metaphysik (Band 1), über die Erkenntnistheorie, die Anthropologie, die Ethik (Band 2) und zuletzt über die Politische Theorie (Band 3) mit der Science Fiction als Metapher der Philosophie beschäftigen. Da mit der Politischen Theorie wiederum Fragen der Geschichtsphilosophie aufkommen, schließt sich hier ein Kreis.

Der hier vorliegende zweite Band befasst sich mit erkenntnistheoretischen, anthropologischen und ethischen Fragen in der Science Fiction. Die Begegnung mit außerirdischem Leben ist eines der aktuellsten Themen, mit denen sich die Science Fiction auseinandersetzt. Der Mensch hat bereits Signale in das Weltall hinausgesendet. Wie könnten wir umgekehrt erkennen, dass ein Signal aus dem All tatsächlich eine Botschaft für uns haben könnte? Könnten uns Außerirdische lehren, dass der Mensch auf der Erde nicht die einzige humanoide Daseinsform sein muss? Wie sähe eine angemessene ethische Haltung ihnen gegenüber aus? Aber nicht nur Außerirdische, sondern auch die Roboter verlangen von uns die Klärung der Frage nach ihrem Status. Können Roboter denken? Wenn sie uns so ähnlich werden, dass sie von Menschen nicht mehr unterschieden werden können, was bedeutet das für unser Leben? Könnten wir sie als Arbeitskollege, Freund oder Liebhaber betrachten? Und welche ethischen Implikationen hat die Anwendung von Biotechniken wie Enhancement, Transplantationen oder Klonierung? Alle diese Fragen geben durch exemplarische Geschichten der Science Fiction Anlass zur philosophischen Diskussion.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-5154-4