

Caroline Helmus

Transhumanismus – der neue (Unter-) Gang des Menschen?

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Das Menschenbild des
Transhumanismus und seine
Herausforderung für die
Theologische Anthropologie

Verlag Friedrich Pustet

Transhumanismus –
der neue (Unter-)Gang des Menschen?

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 72

Caroline Helmus

Transhumanismus –
der neue (Unter-)Gang des Menschen?

Das Menschenbild des Transhumanismus und seine
Herausforderung für die Theologische Anthropologie

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7917-3195-7

© 2020 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Satz: SATZstudio Josef Pieper, Bedburg-Hau

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2020

eISBN 978-3-7917-7307-0 (pdf)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf www.verlag-pustet.de
Informationen und Bestellungen unter verlag@pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11
1 Eine transhumanistische Ouvertüre	19
1.1 Über das Woher und Wohin – die Geschichte des Transhumanismus	24
1.1.1 Transhumanistische Wurzeln	25
1.1.2 Transhumanistische Vorläufer im 20. Jahrhundert	29
1.1.3 Der organisierte Transhumanismus	35
1.2 Who's Who – Transhumanistische Strömungen	38
1.2.1 Extropianismus	38
1.2.2 Singularität	40
1.2.3 Hedonistischer Transhumanismus – die Förderung des ‚well-being‘	42
1.3 Transhumanistische <i>Essentials</i>	46
1.3.1 <i>Enhancement</i>	46
1.3.2 Nanotechnologie	49
1.3.3 <i>Mind-Uploading</i>	52
1.3.4 <i>Transhu-MAN</i>	56
1.3.5 Natur und Technik im Transhumanismus	60
1.3.5.1 Historische Einordnung des transhumanistischen Naturbegriffs ...	60
1.3.5.2 ‚Liebe Grüße, deine Kinder‘ – Natur und Technik im Transhumanismus	63
1.3.5.3 Verlustängste – kritische Auseinandersetzung mit dem transhumanistischen Naturbegriff	66
1.4 Philosophische Grundannahmen im Transhumanismus	69
1.4.1 Naturalismus	71
1.4.2 Funktionalismus	79
2 Die Anthropologie des Transhumanismus	85
2.1 <i>Posthuman</i> – alles ist möglich	85
2.2 Der Mensch und seine Natur	90
2.2.1 Das klassische Wesensverständnis des Menschen	91

2.2.2	Das Werden geht dem Sein voran – Sartre und der Transhumanismus	94
2.2.3	Die menschliche Natur als biologisches Merkmal	97
2.2.4	<i>Human nature</i> zwischen Sein und Sollen	100
2.2.5	Die <i>Essence</i> ist die Information – Die Reduktion des Menschen auf informationstechnische Prozesse	104
2.3	Wir warnen vor Risiken und Nebenwirkungen – der Körper im Transhumanismus	110
2.3.1	Der Körper als Maschine	111
2.3.2	Mein Körper gehört mir – der Körper als Besitzobjekt	115
2.3.3	Aristoteles <i>reloaded</i>	117
2.3.4	Ein negatives Körperbild im Transhumanismus?	121
3	Vom Transhumanismus zur Theologischen Anthropologie?	
	Eine Einführung	127
3.1	Emil Brunner	131
3.1.1	Der Mensch im Widerspruch	134
3.1.2	Das ‚theo-logische‘ Wesen	139
3.1.3	Die Verfassung des Menschen: Geist, Seele und Leib	141
3.1.4	Die Ebenbildlichkeit des Menschen	145
3.1.5	Der Mensch als Beziehungswesen	148
3.1.6	Die ethische Dimension der Anthropologie – das Verhältnis von Sünde und Verantwortlichkeit	151
3.1.7	Kritische Würdigung	152
3.2	Karl Barth	157
3.2.1	Die Begründung der Anthropologie durch die Christologie	161
3.2.2	Ebenbildlichkeit	164
3.2.3	Bleibende Treue	170
3.2.4	Subjektivität	176
3.2.5	Identität	177
3.2.6	Die Verfassung des Menschen als Leib und Seele	179
3.2.7	Dasein in der Nachfolge Jesu Christi	182
3.2.8	Kritische Würdigung	183
3.3	Karl Rahner	189
3.3.1	Hörer und Horcher – die transzendente Erfahrung	192
3.3.2	Das übernatürliche Existential	198
3.3.3	Der Mensch als leib-seelische Einheit	201
3.3.4	Subjekt, Person, Sünde und die Freiheit des Menschen	203
3.3.5	Menschsein als Mitmenschlichkeit – christologische Implikationen	208
3.3.6	Kritische Würdigung	211

3.4	Thomas Pröpper	216
3.4.1	Die Freiheit des Menschen und die Frage nach Gott	220
3.4.2	Die Selbstoffenbarung und der Mensch Jesus	226
3.4.3	Menschsein im Angesicht von Sünde und Gnade	229
3.4.4	Gottesbeziehung und Geschöpflichkeit	237
3.4.5	Geschichtlichkeit, Materialität und die Bedingtheit des Menschen . .	241
3.4.6	Kritische Würdigung	245
3.5	Selbst- und Weltdeutung als ein Akt der Freiheit	251
4	Eine reformulierte Anthropologie – was gewinnen Theologie und Transhumanismus voneinander?	267
4.1	Die Relationalität des Personseins	268
4.1.1	Die Relationalität des Personseins im theologisch-anthropologischen Diskurs	269
4.1.1.1	Relationalität bei Emil Brunner	269
4.1.1.2	Relationalität bei Karl Barth	271
4.1.1.3	Relationalität bei Karl Rahner	275
4.1.1.4	Relationalität bei Thomas Pröpper	277
4.1.2	Das Paradigma der Relationalität im Transhumanismus	279
4.1.3	Die Relationalität des Personseins – zwischen radikaler Anerkennung und technologischer Erweiterung	284
4.2	Das Gebrochensein der menschlichen Existenz	292
4.2.1	Das Gebrochensein des Menschen im theologisch-anthropologischen Diskurs	293
4.2.1.1	Der Aspekt des Gebrochenseins bei Emil Brunner	293
4.2.1.2	Der Aspekt des Gebrochenseins bei Karl Barth	295
4.2.1.3	Der Aspekt des Gebrochenseins bei Karl Rahner	297
4.2.1.4	Der Aspekt des Gebrochenseins bei Thomas Pröpper	299
4.2.2	Das Gebrochensein des Menschen in der transhumanistischen Anthropologie	302
4.2.3	Gebrochene Identitäten und die Herausforderung einer Hermeneutik der Freiheit für die Theologische Anthropologie	309
4.3	Die Freiheit des Menschen	315
4.3.1	Die Freiheit des Menschen im theologisch-anthropologischen Diskurs	316
4.3.1.1	Die Freiheit des Menschen und die Gnade Gottes bei Karl Barth . .	316
4.3.1.2	Die Freiheit des Menschen und die Gnade Gottes bei Emil Brunner	319
4.3.1.3	Die Freiheit des Menschen und die Gnade Gottes bei Karl Rahner	322

4.3.1.4	Die Freiheit des Menschen und die Gnade Gottes bei Thomas Pröpper	326
4.3.2	Freiheitsvorstellungen im transhumanistischen Diskurs	338
4.3.3	Vom freien Dasein zum eigenen Dasein	347
4.4	Der menschliche Körper ist mehr als <i>bios</i>	356
4.4.1	Der Körper im theologischen Diskurs	357
4.4.1.1	Der Körper bei Emil Brunner	357
4.4.1.2	Der Körper bei Karl Barth	359
4.4.1.3	Der Körper bei Karl Rahner	361
4.4.1.4	Der Körper bei Thomas Pröpper	364
4.4.2	Der Körper im transhumanistischen Diskurs	366
4.4.3	Der Körper – Produkt und Produzent zugleich?	369
	Rückblickender Ertrag	380
	Literaturverzeichnis	386

Vorwort

Zu Beginn dieser Forschungsarbeit stand die nicht nur biographisch geprägte Erfahrung, dass jeder wissenschaftliche Fachbereich nur einen beschränkten Zugang zum Menschen und zur Welt hat. Insgesamt kann dieses Buch als Plädoyer für eine intensivere interdisziplinäre Zusammenarbeit verstanden werden, da das Heraustreten aus der eigenen Disziplin, der Wille zum Dialog, Chancen eröffnet, das eigene Selbst- und Weltbild zu erweitern.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2019 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertationsschrift angenommen. Für die Veröffentlichung wurde die Arbeit unwesentlich redigiert.

Die Dissertation hätte nicht ohne die finanzielle Unterstützung der a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne verwirklicht werden können, die mir ein großzügiges Stipendium gewährte.

Weil eine Doktorarbeit keine wirkliche Einzelarbeit ist, möchte ich dieses Vorwort nutzen, meinen Dank den Menschen gegenüber auszusprechen, ohne die diese Arbeit nicht hätte verwirklicht werden können. Dieser Dank gilt zuerst meinem Betreuerteam: Prof. Dr. Andreas Hüttemann (Universität zu Köln), der als Drittbetreuer durch seine herausfordernden Fragen mein philosophisches Profil gestärkt hat. Assistant Professor Dr. Sven Nyholm (Universität Utrecht, Niederlande), mein Zweitbetreuer, hat mich nicht nur mit der Bewegung des Transhumanismus in Kontakt gebracht und über Landesgrenzen hinweg unterstützt, sondern auch durch die konstruktiven und produktiven Gespräche einen wesentlichen Beitrag zu dieser Arbeit geleistet. Insbesondere möchte ich an dieser Stelle meiner Doktormutter Prof. Dr. Saskia Wendel (Universität zu Köln) danken. Ohne ihr Engagement, ihre Ermutigung und Förderung wäre diese Arbeit nicht entstanden. Ihre zugewandte Art zeigte sich dabei nicht nur in den unzähligen wertschätzenden und ergebnisoffenen Diskussionen, sondern charakterisiert auch das Doktoranden- und Habilitandenkolloquium, dessen Teilnehmerinnen und Teilnehmern für ihre scharfsinnigen Fragen und aufbauenden Ratschläge gedankt sei.

Ebenfalls möchte ich den Herausgeberinnen und Herausgebern der Reihe „ratio fidei“ für die Aufnahme des Buches in ihre wissenschaftliche Reihe danken, ebenso Fritz Pustet und Dr. Rudolf Zwank vom Verlag Friedrich Pustet für die gute Zusammenarbeit bei der Erstellung des Manuskripts. Dem Netzwerk „AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e. V.“ und dem Erzbistum Köln danke ich für die Druckkostenzuschüsse.

Danken möchte ich auch Dr. Catharina Glowania, Stefanie Jansen, Judith Krain und Dr. Emmi Wachsmuth für die motivierenden Gespräche. Ebenso danke ich Dr. Dr. Martin Breul und Julian Tappen, die große Teile der Arbeit gelesen und bereichernd hinterfragt haben, sowie Ruth Glaubitz für ihre formalen Hinweise.

Die Offenheit des Fragens, die Bereitschaft, einmal eine andere Perspektive einzunehmen und Neues zu wagen, wurde mir in besonderer Weise durch mein familiäres Umfeld mitgegeben. Ohne meine Schwiegereltern, meine Geschwister und meine Eltern wäre dieser Weg nicht möglich gewesen. Schließlich gilt mein größter Dank meinem Ehemann Andreas für seine Fürsorge und seine Beharrlichkeit gerade in der Abschlussphase, die Welt außerhalb des Schreibtisches nicht zu vergessen – der jeden Schritt dieser Arbeit begleitet hat, von der ersten Idee, über die Selbstzweifel bis hin zur Euphorie, und mich immer bestärkt hat, meinen Weg zu verfolgen. Danke.

Köln, im März 2020

Caroline Helmus

Einleitung

Britische Behörden sahen sich im Jahr 2004 erstmals dazu veranlasst, bei einem Personalausweisfoto die technische Erweiterung eines Menschen hin zu einem *Cyborg* festzuhalten.¹ Bei diesem *Cyborg* handelt es sich um Neil Harbisson, der seit seiner Geburt an Achromatopsie, Farbenblindheit, leidet. Es ist leicht, sich vorzustellen, dass die Nicht-Wahrnehmbarkeit jeglicher Farbpigmente einige Schwierigkeiten im alltäglichen Leben mit sich bringt und das nicht erst bei der verbalen Kommunikation über Farbe. Als Student setzte sich Harbisson mit Farbwahrnehmung auseinander und entwickelte die Idee, dass Farbwahrnehmung mit mehr als einem Sinn möglich sein müsste. Grundlage hierfür sind die Licht- und Tonfrequenzen. Da der Sehsinn ausgeschlossen war, wollte er den Prozess der Farbwahrnehmung auf den Hörsinn übertragen.² Über Jahre hinweg entwickelte er mit verschiedenen Wissenschaftlern und Ärzten den sogenannten *Eyeborg*. Bei diesem Gerät handelt es sich um einen Chip, der auf der einen Seite dauerhaft mit seinem Schädelknochen und auf der anderen Seite mit einem Sensor verbunden ist, der vor seiner Stirn endet. Der Sensor nimmt die Farben in Harbissons Umgebung wahr und wandelt diese, via Schallwellen, in Töne um, die Harbisson über seinen Schädelknochen hören kann. Im Grunde genommen hört er somit nicht über seine Ohren. Die Farbnuancen werden in Tonfrequenzen und die Farbsättigung in Lautstärke umgewandelt. Seinen rot gestrichenen Wohnungsflur nimmt Harbisson so als tiefe Basswelle wahr. Die Beschreibung als Synästhetiker wäre unzureichend: Während diese nicht daran gehindert sind, Farbe sehen zu können, kann Harbisson dies gerade nicht. In seinem Fall handelt es sich um die *technische Erweiterung* des Hörsinns, um farbliche Veränderungen wahrnehmen zu können. Darum bezeichnet sich Harbisson auch als *Cyborg*, da der *Eyeborg* ihm nicht nur ermöglicht, die allgemein menschlich wahrnehmbaren Farben zu hören, sondern sein Farbspektrum hin zu Ultraviolett und Infrarot erweitert, eine Fähigkeit, die über das Menschsein hinausgeht. Der *Eyeborg* ist Teil seines Körpers und steht mit diesem in dauerhafter Wechselwirkung. Harbisson ist sicherlich nicht der erste Mensch, der eine technische Veränderung an seinem Körper, zur Erweiterung seiner Fähigkeiten, vornimmt. Doch verweist sein Beispiel auf eine zu-

1 Vgl. hierzu und im Folgenden N. Harbisson, The sounds of scarlet, in: New Scientist 215 (2012), 50; E. Pearlman, I, Cyborg, in: PAJ: A Journal of Performance and Art 37 (2015), 84–90; C. Werner, Er hört die Farben im Kopf, in: <http://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.cyborg-neil-harbisson-er-hoert-die-farben-im-kopf.8b04c93c-0875-4aa4-a9ae-da04be104ec1.html>; zuletzt abgerufen am 16.09.2016; P. Beuth, Wie aus Menschen Cyborgs werden, in: <http://www.zeit.de/digital/internet/2012-08/cyborg-neil-harbisson-biohacking-campus-party>; zuletzt abgerufen am 16.09.2016.

2 Harbisson entwickelte ebenso eine App, die es Außenstehenden ermöglicht, seine Art der Wahrnehmung zu erleben. Die App transformiert die durch die Ausrichtung der Handykamera wahrgenommenen Farben in die entsprechenden Töne um: <http://www.eyeborgapp.com>; zuletzt abgerufen am 11.04.2019.

nehmende Radikalisierung innerhalb der Debatte um eine Verbesserung des Menschen im Sinne des *Human Enhancement*. Hierbei sind Radikalisierungen angesprochen, die die technologische Transformation des Menschen in ein posthumanes Wesen in die Mitte ihres Denkens rücken. Diese Vision des Transhumanismus sieht die Verbesserung des Menschen durch wissenschaftlich-technische Mittel im Vordergrund, um die Grenzen, die dem menschlichen Leben auferlegt sind, zu überwinden. Konkret werden hier das Aufheben von Alterungsprozessen sowie die physische, intellektuelle und psychische Leistungssteigerung des Menschen angesprochen.³ Durch die Zuhilfenahme der Technologie wird der Mensch, so die Vision einiger Transhumanisten, in ein posthumanes Wesen transformiert, um den derzeitigen evolutionären Entwicklungsstand der Gattung Mensch voranzutreiben.⁴ In diesem Sinne kann man beim Transhumanismus auch von einer „technikzentrierte[n] eschatologische[n] Weltanschauung“⁵ sprechen, da der Transhumanismus eine säkularisierte Idee vom ewigen Leben propagiert.⁶

Der Diskurs über die Verbesserungsmöglichkeiten des Menschen gewann im 20. Jahrhundert aufgrund des medizinischen und technischen Fortschritts eine neue Dimension. In radikalisierter Form, als Erweiterung des Menschen mit informationstechnischen Mitteln, wie es der Transhumanismus propagiert, sind spätestens seit den 1990er-Jahren vermehrt Ideen im Umlauf. Das Neuartige ist hierbei die Transformation des Menschen über das Menschsein hinaus, um Alterungs- und Verfallsprozesse des natürlichen Lebens zu überwinden.⁷ Anthropologisch werden die Grenzen des Seins aufgezeigt, welche es bio-technologisch zu überwinden gilt, um den Fortschritt der menschlichen Natur voranzubringen.⁸ Gleichzeitig wird das menschengeschichtliche Streben nach einer Steigerung und Erweiterung der menschli-

3 Vgl. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, in: <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf>; zuletzt abgerufen am 19.12.2016, 5; M. More, *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, in: *Extropy* 6 (1990), 6–12, 6 f.; S. L. Sorgner, *Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!*, Freiburg/Basel/Wien 2016, 13.

4 Vgl. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, in: <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>; zuletzt abgerufen am 19.12.2016, 4–7; N. Bostrom, *Human Genetic Enhancements. A Transhumanist Perspective*, in: <http://www.nickbostrom.com/ethics/genetic.pdf>; zuletzt abgerufen am 19.12.2016, 493 f.

5 C. Coenen, *Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien? Christliche und posthumanistische Stimmen in der aktuellen Technikdebatte*, in: H. Böhm/K. Ott (Hg.), *Bioethik – menschliche Identität in Grenzbereichen*, Leipzig 2008 (*Erkenntnis und Glaube*; 40), 41–124, 42.

6 Vgl. J. Rüster, *Ist das Körper oder kann das weg? Transhumanismus zwischen Literatur, Mythos und Religion – und die didaktischen Konsequenzen*, in: D. Spreen u. a. (Hg.), *Kritik des Transhumanismus. Über eine Ideologie der Optimierungsgesellschaft*, Bielefeld 2018, 143–174, 144 f., 158–161; B. Flessner, *Die Rückkehr der Magier. Die KI als Lapsis philosophorum des 21. Jahrhunderts*, in: D. Spreen u. a. (Hg.), *Kritik des Transhumanismus*, 63–106, 70.

7 Vgl. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, 5; M. More, *Transhumanism*, 9.

8 Vgl. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, 3 f.

chen Physis und Psyche als anthropologische Konstante aufgefasst, die es zu verwirklichen gilt, da dieser Prozess eine natürliche Folge der technischen Evolution ist.⁹ Dieses Streben nach dem ‚Mehr‘ des bisher körperlich Möglichen verdeutlicht insgesamt die gemeinsame Vision der transhumanistischen Bewegung. Zurückzuführen ist dieses Streben auf die Annahme, dass die biologische Evolution, wahrgenommen als natürlicher Prozess, an ihr Ende gelangt ist. Paradoxerweise steht der evolutionäre Prozess aber zugleich an seinem technologischen Anfang. Mithilfe von technischen Entwicklungen soll die Evolution auf die nächsthöhere evolutionäre Entwicklungsstufe gehoben werden. Allerdings muss diese Aussage noch spezifiziert werden, denn nicht der allgemeine evolutionäre Entwicklungsprozess steht im Fokus, sondern insbesondere die *conditio humana*. Das Wesen des Menschen soll durch wissenschaftlich-technische Mittel optimiert werden. Diese Optimierungen sollen dabei so weit gehen, dass es fraglich wird, ob noch vom Menschen gesprochen werden kann. Denn wie es der Name Transhumanismus impliziert, steht die Schaffung des *Transhuman*¹⁰ zunächst im Vordergrund. Dieser stellt aber nur einen Zwischenschritt im wissenschaftlich-technischen evolutionären Entwicklungsprozess dar. Die Schaffung des Wesens, welches in längerfristiger Perspektive entstehen soll, wird *Posthuman* genannt. Zu fragen wäre, inwieweit die Begrifflichkeit bereits auf eine Abschaffung der Gattung *Human* hinweist. Neben den Optimierungen der *conditio humana* erregen insbesondere auch die Diskussion um kybernetische Symbiosen von Mensch und Technik sowie die Idee des *mind-uploading* Aufmerksamkeit. Im Zentrum stehen damit nicht pharmazeutisches oder chirurgisches *Enhancement*, sondern technofuturistische Eingriffe, die den Menschen als ganzen betreffen.

Abseits der Diskussion um den Transhumanismus muss aber wahrgenommen werden, dass technische Errungenschaften immer weiter in den Bereich des Körpers eindringen. Verwendet für therapeutische Zwecke, können sie den Herzschlag regulieren, den Körper mit Insulin versorgen und sogar gehörlosen Menschen wieder das Hören ermöglichen. Das Streben, den Nutzen von technischen Errungenschaften über reine therapeutische Zwecke hinauszuhoben, hin zu einer Erweiterung oder Steigerung menschlicher Fähigkeiten, baut darauf auf. „Das beunruhigende Phänomen ist das Verschwimmen der Grenze zwischen der Natur, die wir *sind*, und der organischen Ausstattung, die wir uns *geben*.“¹¹ Die kybernetische Verschmelzung im Fall Harbisson verweist auf die Auflösung der klassischen Dichotomie zwischen Natur und Technik, zwischen Subjekt und Objekt, bezogen auf den menschlichen Körper.

Dass das transhumanistische Menschenbild eines technologisch formbaren Objekts bereits in den öffentlichen, kulturellen und politischen Raum eingedrungen ist

9 Vgl. C. Coenen, Verbesserung des Menschen durch konvergierende Technologien?, 42 f.

10 Die Begriffe *Transhuman* und *Posthuman* sind hier kursiv gesetzt, um auf die veränderte englischsprachige Begrifflichkeit aufmerksam zu machen.

11 J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? 4. erweiterte Aufl., Frankfurt am Main 2002, 44.

und zumeist unreflektiert übernommen wird, lässt sich einschlägig an einem Dokument des Bundesministeriums für Bildung und Forschung aus dem Jahr 2006 unter der Leitung von Annette Schavan erkennen, in dem das zukunftsweisende Feld und Forschungsprogramm der Konvergierenden Technologien thematisiert wird:

„Die Erwartungen [...] reichen von der Heilung Querschnittsgelähmter über die Entwicklung neuer Therapiemöglichkeiten und Ersatzorgane bis hin zu einer signifikanten Verlängerung der Lebensspanne bei zumindest gleich bleibender Lebensqualität. Längerfristig könnten mehr und mehr Funktionen des menschlichen Körpers von Artefakten aus dem Bereich der Konvergierenden Technologien übernommen werden und eines Tages in der Lage sein, die sensorischen und mentalen Fähigkeiten des Menschen zu verbessern.“¹²

Die Parallelen zu den transhumanistischen Motiven sind offensichtlich. Aber auch wenn die Visionen des Transhumanismus wie Zukunftsmusik anmuten, bei dem „[e]ine Hand voll ausgeflippter Intellektueller versucht, aus dem Kaffeesatz eines naturalistisch gewendeten Posthumanismus die Zukunft zu lesen“¹³, so ist es dennoch oder gerade wegen dieser stark belasteten Diskussion geboten, sich mit dem Transhumanismus auseinanderzusetzen, was insbesondere bisher im deutschsprachigen theologischen Raum eher ausgelassen wurde.

Denn seine visionären Ideen können Ängste, Erwartungen und Hoffnungen schüren, die nach Orientierung verlangen. Die Infragestellung des klassischen menschlichen Selbstverständnisses durch den Transhumanismus wird gleichzeitig durch diesen mit einem neuen Orientierungspotenzial gefüllt. Zukunftsaussagen sind keine reinen Projektionen, sondern gleichzeitig Vergegenwärtigungen. Ihrer Funktion nach schaffen Zukunftsaussagen Orientierung für die Gegenwart. Armin Grunwald führt dazu den Terminus der „Umweg-Argumentation“¹⁴ ein. Zukunfts-

12 Bundesministerium für Bildung und Forschung, Nano-Initiative. Aktionsplan 2010, Berlin 2006, 28. Wie öffentlichkeitswirksam die Diskussion um den Transhumanismus in Deutschland ist, zeigen nicht zuletzt die einschlägigen Feuilletonbeiträge, die sich seit der Entschlüsselung des Genoms im Jahr 2000 zusehends mit möglichen Enhancement-Eingriffen auseinandersetzen. Vgl. T. Assheuer, Der künstliche Mensch, in: http://pdf.zeit.de/2001/12/Der_kuenstliche_Mensch.pdf; zuletzt abgerufen am 07.10.2016; F. Muggenthaler, Die Tiefkühlreligion, in: <http://pdf.zeit.de/2004/42/N-Transhumanismus.pdf>; zuletzt abgerufen am 07.10.2016; J. Jessen, Die Besten sind die Bestien, in: <http://pdf.zeit.de/2013/22/klonen-op-timierter-mensch.pdf>; zuletzt abgerufen am 07.10.2016; A. Soboczynski, Brecht die Schädeldecken auf, in: <http://pdf.zeit.de/2013/24/transhumanismus-datenbrille-google.pdf>; zuletzt abgerufen am 07.10.2016; T. Hoquet, Wir Selbstoptimierer, in: <http://pdf.zeit.de/2013/27/Transhumanismus-Koerper.pdf>; zuletzt abgerufen am 07.10.2016; N. Boeing, Der Mensch ist noch nicht fertig, in: <http://pdf.zeit.de/zeit-wissen/2014/01/mensch-evolution-zukunft.pdf>; zuletzt abgerufen am 07.10.2016; T. Thiel, Die Superintelligenz ist gar nicht super, in: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/nick-bostrom-zukunftsdenker-die-superintelligenz-ist-gar-nicht-super-13329615.html?printPagedArticle=true>; zuletzt abgerufen am 07.10.2016.

13 J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur, 43.

14 A. Grunwald, Umstrittene Zukünfte und rationale Abwägung. Prospektives Folgenwissen in der Technikfolgenabschätzung, in: *Theorie und Praxis* 16 (2007), 54–63, 56.

aussagen und -vorstellungen beeinflussen unsere Einstellung in der Gegenwart und zeigen Handlungs- und Verhaltensoptionen auf. Nach Grunwald wird „[a]usgehend von ‚gegenwärtigen‘ Problemlagen [...] auf dem Umweg über *Zukunfts*debatten unter Einschluss von Folgenüberlegungen Orientierung ‚für heute‘ gesucht.“¹⁵ So beanspruchen Transhumanisten über ‚den Umweg‘ zukünftiger Visionen eines posthumanen Lebens Geltung für ihre Deutung des gegenwärtigen menschlichen Daseins.

Der Diskurs über und mit dem Transhumanismus ist m. E. daher wesentlich ein Diskurs, der die zugrunde liegenden Menschen- und Körperbilder im Transhumanismus beleuchten muss und die damit verbundenen Herrschafts- und Machtpraktiken, die diesen Bildern inhärent sind. Denn wenn es das Ziel ist, den Menschen zu überwinden, um transhumanes oder posthumanes Leben zu erschaffen, kristallisiert sich die Anthropologie als eigentlicher Bezugsrahmen einer Debatte über den Transhumanismus heraus.

Durch das transhumanistische Weltbild ist die Theologie, aber insbesondere die Theologische Anthropologie, herausgefordert, sich nicht nur gegenüber dem transhumanistischen Menschenbild verhalten zu können und kritisch Position zu beziehen. Sie ist auch dazu aufgefordert, sich der voranschreitenden Technologisierung und Digitalisierung der Anthropologie zu stellen und selbstreflexiv zu überdenken, ob dadurch Leerstellen innerhalb ihres eigenen Diskurses aufgedeckt werden.

Dabei lassen sich einerseits theologische Stimmen vernehmen, die davon ausgehen, dass das transhumanistische Anliegen den christlichen *Essentials* wie auch der christlichen Anthropologie diametral entgegensteht.¹⁶ Handelt es sich beim Transhumanismus also um die nächste Kränkung der Menschheit, weil Menschsein informationstechnologisch umformuliert wird? Andererseits finden sich ebenso Standpunkte, die in der transhumanistischen Position Chancen für die christliche Hoffnung erkennen.¹⁷

Herausfordernd muss hier untersucht werden, ob das posthumane Wesen, welches durch die Transformation des heutigen Menschen entstehen soll, den neuen entwicklungstechnologischen Gang des Menschen darstellt oder seinen Untergang.¹⁸ Es gehört gerade zu einer rationalen Glaubensverantwortung, sich den pluralen Selbst- und Weltdeutungen, in denen sich der Mensch wiederfinden kann, zuzuwenden.

Wenn sich die Theologische Anthropologie weiterhin als gesellschaftlich relevant erweisen will, muss sie sich dem Transhumanismus in der „Einsicht in die Unhintergebarkeit eines *Pluralismus* in existenziellen Fragen der Selbst- und Weltdeutungen“¹⁹

15 Ebd., 56.

16 Vgl. E. Hurth, „Ewig“ leben. Die Heilsversprechen des Transhumanismus, in: HerKorr 70 (2016), 40–44, 42.

17 Vgl. J. Grössl, Die Abschaffung des Todes. Was Transhumanisten glauben, in: HerKorr Spezial (2017), 13–16.

18 Vgl. N. Bostrom, Human Genetic Enhancement, 495 f.

19 M. Breul, Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (Ratio fidei; 68), Regensburg 2019, 12.

stellen und ihr Verhältnis zu diesem ausloten. Zugleich ist die Theologische Anthropologie aufgrund dieses Pluralismus auch dazu aufgefordert, dass sich ihre Inhalte „auch jenseits der eigenen Glaubensgemeinschaft als vernünftig nachvollziehbar, als kompatibel mit der Moderne und als prinzipiell übersetzbar in eine allgemein zugängliche Sprache zu erweisen haben“²⁰. Entsprechend muss die Theologische Anthropologie nicht nur die Lebenserfahrung von pluralen Selbst- und Weltdeutungen berücksichtigen, sondern auch das vorherrschende naturalistische Weltbild sowie die Optionalität von Religiosität.

Damit die Chancen und Grenzen eines Dialogs zwischen einer transhumanistischen und einer christlichen Selbst- und Weltdeutung herausgearbeitet werden können und um untersuchen zu können, ob im transhumanistischen Menschenbild eine Herausforderung für die Theologische Anthropologie vorliegt, wird der nachfolgende Aufbau der Arbeit anvisiert.

Das erste Kapitel widmet sich dem Transhumanismus, um die Bewegung als Ganzes einzuführen (Kap. 1). Dieser Schritt ist nötig, da zurzeit innerhalb der deutschsprachigen Theologie noch keine umfassende Analyse des Transhumanismus vorliegt, die die moderne Version des ‚organisierten Transhumanismus‘ mit einschließt. Wie die ideengeschichtliche und historische Verortung des Transhumanismus zeigt, ist es allerdings irreführend, von *dem* Transhumanismus zu sprechen (Kap. 1.1). Die transhumanistischen Akteure sind in sich heterogen, was an exemplarisch thematisierten transhumanistischen Unterströmungen behandelt wird (Kap. 1.2). Die methodische Schwierigkeit, einen Zugang zum Transhumanismus zu finden, liegt nicht nur in dieser Heterogenität begründet, sondern auch darin, dass die Akteure ihre Positionen nicht in systematisierenden Monographien vertreten, sondern häufig auf Aufsatzveröffentlichungen zurückgreifen, die fragmentarisch anmuten. Dennoch lassen sich m. E. übergreifende Motive nachweisen, die unter dem Begriff der transhumanistischen *Essentials* zusammengefasst werden (Kap. 1.3). Durch die Untersuchung des Transhumanismus und seiner vorherrschenden Motive kristallisieren sich die philosophischen Positionen des Naturalismus sowie des Funktionalismus als Grundannahmen heraus, die es gesondert zu diskutieren gilt (Kap. 1.4).

Erst nach dieser generellen Einordnung der transhumanistischen Positionen, die eine Einstimmung in ihr Denken bieten, wird die Anthropologie des Transhumanismus untersucht (Kap. 2). Über die Annäherung an das heterogene Konzept dessen, was ein *Posthuman* sein soll (Kap. 2.1), können in Abgrenzung dazu erste Momente des transhumanistischen Menschenbildes aufgegriffen werden. Trotz der vorherrschenden Diversität fokussiert die transhumanistische Anthropologie insbesondere zwei Momente: zum einen den Begriff der *human nature*, mit dem gleichzeitig erneut heterogene Konzepte verbunden sind (Kap. 2.2), zum anderen die Fokussierung auf den menschlichen Körper (Kap. 2.3). Inwieweit diese beiden Faktoren als

20 Ebd.

Teil der Natur aufgewertet oder überwunden werden sollen, welche vorherrschenden Bilder mit ihnen verbunden sind und wie das Verhältnis zwischen *human nature* und Körper auszuloten ist, muss kritisch hinterfragt werden.

Nach der Darstellung des Transhumanismus und seiner Anthropologie erfolgt separiert davon die Auseinandersetzung mit der Theologischen Anthropologie. Dazu werden vier theologisch-anthropologische Ansätze erörtert, um sich dem anzunähern, was unter einem christlichen Menschenbild verstanden wird (Kap. 3). Mit den Anthropologien von Emil Brunner (Kap. 3.1), Karl Barth (Kap. 3.2), Karl Rahner (Kap. 3.3) und Thomas Pröpper (Kap. 3.4) wurden nicht nur Ansätze ausgewählt, die sich zum Teil konträr gegenüberstehen und damit selbst auf die Heterogenität des christlichen Menschenbilds verweisen, sondern auch Ansätze, die sich gegen eine rationalistische Engführung und Funktionalisierung des Menschen wenden, wie es im Transhumanismus vorherrschend ist. Ziel des Kapitels ist es, trotz der Diversität der Ansätze einen theologisch-anthropologischen Minimalkonsens aufweisen zu können, der die für eine christliche Anthropologie zu bewahrenden Momente benennt. Zugleich dienen die Ansätze dazu, in einer jeweiligen kritischen Würdigung zu hinterfragen, ob die von Brunner, Barth, Rahner und Pröpper vorgestellten Anthropologien der bereits skizzierten rationalen Glaubensverantwortung gerecht werden. Insbesondere die menschliche Bedingtheit von Erkenntnisstrukturen und die daraus folgende Möglichkeit pluraler Selbst- und Weltdeutungen müssen stärker in das theologisch-anthropologische Denken integriert werden (Kap. 3.5).

Die separierte Darstellung zwischen der Theologischen Anthropologie und dem Transhumanismus wird erst im abschließenden Kapitel dieser Arbeit aufgehoben (Kap. 4). Dabei werden der in der Theologischen Anthropologie herausgearbeitete motivische Minimalkonsens der Relationalität des Personseins (Kap. 4.1), das Gebrochensein der menschlichen Existenz (Kap. 4.2) und die Annahme, dass der Mensch in Freiheit existiert (Kap. 4.3), sowie das transhumanistische Motiv, dass der menschliche Körper mehr als *bios* ist (Kap. 4.4), zusammengeführt. Anhand der Motivfokussierung kann komprimierend herausgestellt werden, ob die Ansätze wirklich unvereinbar gegenüberstehen, ob sich die Motive im jeweils anderen Diskurs wiederfinden und welche Annahmen gleichzeitig damit verbunden werden. So ist exemplarisch zu überlegen, inwieweit die bei Brunner, Barth, Rahner und Pröpper geäußerte Kritik gegenüber einer rationalistischen Engführung des Menschseins in einer Auseinandersetzung fruchtbar gemacht werden kann. Über diesen kritischen Vergleich erhoffe ich mir, aufzeigen zu können, wo bereichernde Chancen und unüberbrückbare Grenzen bestehen, die in den jeweiligen dritten Unterkapiteln diskutiert werden. Diese Arbeit verfolgt also keine transhumanistisch-theologische Anthropologie. Vielmehr wird die Position angestrebt, Leerstellen beider Ansätze im jeweils anderen Diskurs aufzuzeigen und kritisch zu hinterfragen, wie bereichernd beide aufeinander einwirken können. Zusammen mit der eigenen Verortung im theologischen Diskurs ist der Aufweis von Leerstellen innerhalb der Theologischen Anthro-

pologie mit einem jeweiligen Appell zum Überdenken und Nachbessern dieser Leerstellen verbunden, welche im Fazit zusammengefasst werden.

Das Wissen um die eigene Standortgebundenheit schließt das Bewusstsein der eigenen bedingten und damit auch fehlbaren Deutung eines Chancen und Grenzen benennenden Dialogs zwischen Theologie und Transhumanismus ein. Die hier geleistete Auseinandersetzung versteht sich als ein erster Anstoß, den Dialog mit dem Transhumanismus, aber auch innerhalb der Theologie zu suchen, um eine adäquate Verhältnisbestimmung zu finden.

1 Eine transhumanistische Ouvertüre

Der Transhumanismus, so wie er hier skizziert wird, stellt eine interdisziplinäre Bewegung dar, die der philosophischen Prämisse folgt, dass die menschliche Verfassung durch technologische Transformation die biologisch inhärenten Grenzen des Daseins ausweiten und derart posthumanes Leben erschaffen werden kann.¹ Dies ist rein formal als der kleinste gemeinsame Nenner der transhumanistischen Positionen anzusehen. Denn sowohl die Visionen des posthumanen Lebens divergieren als auch die Antworten auf die Frage, ob die Möglichkeit einer technologischen Erweiterung des Menschen auch ein Sollen impliziert. Innerhalb der Diskurse im und um den Transhumanismus gilt es, die terminologischen Nuancen zu beachten, was die Begriffe Transhumanismus, Transhumanist, *Transhuman* und *Posthuman* meinen. Als Einstieg in den Diskurs über den und mit dem Transhumanismus ist es methodisch zielführend, die transhumanistischen Definitionen und Selbstzuschreibungen, im Gegensatz zu Definitionen, die einer transhumanistischen Außenreflexion entspringen,² vorzuziehen. Stefan Lorenz Sorgner nimmt bei der oben angebrachten Defini-

-
- 1 Vgl. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, 4; J. Hughes, *Citizen Cyborg. Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*, Cambridge, Mass. 2004, XV; R. Cole-Turner, *Going beyond the Human. Christians and Other Transhumanists*, in: *Dialog: A Journal of Theology* 54 (2015), 20–26, 20.
 - 2 Folgt man z. B. Coenen, meint Transhumanismus die Übergangsphase hin zu einem posthumanen Zeitalter. Vgl. C. Coenen, *Transhumanismus*, in: E. Bohlken/C. Thies (Hg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart 2009, 268–276, 268. An anderer Stelle spricht er von ‚Posthumanismus‘, meint aber die Bewegung des Transhumanismus. Insgesamt hält Coenen eine scharfe begriffliche Trennung von Post- und Transhumanismus für nicht sinnvoll, da dies die – seiner Meinung nach – vielen inhaltlichen Gemeinsamkeiten verdecken würde. Vgl. ders., *Der posthumanistische Technofuturismus in den Debatten über Nanotechnologie und Converging Technologies*, in: A. Nordmann (Hg.), *Nanotechnologien im Kontext. Philosophische, ethische und gesellschaftliche Perspektiven*, Berlin 2006, 195–222, 196–198. Dadurch ergeben sich bei ihm Vermischungen der Begrifflichkeiten von Transhumanismus, Posthumanismus und einer begrifflichen Neukonstruktion des Transhumanismus als „Ingenieursposthumanismus“. Ders., *Transhumanismus*, 268. Dieses Vermischen unterschiedlicher Bewegungen von Post- und Transhumanismus führt nur zu begrifflichen Verwirrungen und verhindert einen tragfähigen Dialog. Darüber hinaus lehnen Transhumanisten die Bestimmung als Posthumanismus ab. Siehe dazu exemplarisch J. Hughes, *Politics*, in: R. Ranisch/S. L. Sorgner (Hg.), *Post- and transhumanism. An introduction (Beyond humanism; 1)*, Frankfurt am Main u. a. 2014, 133–148, 134 f.: „But transhumanist rejected adopting ‘posthumanism’ as the label for their movement on the grounds that this would imply a mysanthropic rejection of the human instead of a desire to provide each human the opportunity to choose their own forms of enhancement. It would also imply a false clarity about the boundaries between the human, transhuman and posthuman, boundaries that transhumanist are more interested in blurring than refying.“ Der Posthumanismus, wie er hier verstanden wird, ist eine philosophische Bewegung, die seit den 1970er-Jahren das seit der Aufklärung vorherrschende dualistische Bild des Menschen, der Welt sowie

tion von Transhumanismus die erste Binnendifferenzierung vor und unterscheidet zwischen „Kohlenstoff-basierte[m] Transhumanismus [...] [und] ‚Silizium-basierte[m] Transhumanismus“³ als jeweils unterscheidendes favorisiertes Medium des posthumanen Daseins.⁴ Als Transhumanist gilt, wer ein Vertreter der oben genannten Position ist.⁵ Einer engen Definition Nick Bostroms folgend, die auch Sorgner und Robert Ranisch beibehalten,⁶ bezeichnet ein *Transhuman* ein sich transformierendes Wesen, ein Zwischenwesen im Übergang vom Menschen zu einem *Posthuman*.⁷ Etymologisch geht das Wort *Transhuman* und die enge Definition auf FM-2030⁸ zurück, der *Transhuman* als Abkürzung für „transitional human“⁹ etablierte und damit die „earliest manifestation of new evolutionary beings“¹⁰ meinte, was zunächst als Widerspruch zu verstehen ist, da hiermit eine neue Art beschrieben wird und nicht der sich noch transformierende Mensch. Allerdings besteht durchaus die Möglichkeit einer weiten Definition, die ebenfalls von Bostrom vorgebracht wird, als „moderately enhanced humans, whose capacities would be somewhere between those of unaugmented humans and full-blown posthumans“¹¹. Während die enge Definition demnach eine Veränderung des Menschseins, wenn nicht sogar die Aufgabe dessen bedeutet, ist es nach der weiteren Definition möglich, mit *Transhuman* einen Menschen zu meinen, einen enhanced Menschen, der noch so viel Menschsein hat, dass man nicht von einem *Posthuman* sprechen kann, der aber zugleich so anders ist, dass er nicht nur als Mensch bezeichnet werden kann. Es ist diskutabel, inwieweit von einer Kontinuität zwischen Mensch, *Trans-* und *Posthuman* ausgegangen werden

der Materie insgesamt aufbrechen möchte, zugunsten einer „neomaterialistischen monistischen Ontologie.“ R. Braidotti, *Jenseits des Menschen: Posthumanismus*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 37 (2016), 33–38, 37. Vgl. hierzu auch S. L. Sorgner, *Transhumanistische Bilder perfekter Körper*, in: A. Beinsteiner/T. Kohn (Hg.), *Körperphantasien. Technisierung – Optimierung – Transhumanismus*, Innsbruck 2016, 191–199, 191.

3 Ders., *Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!*, 76.

4 Vgl. ders., Pedigrees, in: R. Ranisch/S. L. Sorgner (Hg.), *Post- and transhumanism*, 29–47, 31.

5 Vgl. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 6; ders., *Transhumanist Values*, 5.

6 Vgl. R. Ranisch/S. L. Sorgner, *Introducing Post- and Transhumanism*, in: dies. (Hg.), *Post- and transhumanism*, 7–27, 8; S. L. Sorgner, *Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!*, 17.

7 Vgl. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 6 f.; S. L. Sorgner, *Pedigrees*, 30.

8 Mit FM-2030 schaffte sich Fereidoun M. Esfandiari ein Akronym/Pseudonym, das sein Streben, das Jahr 2030 zu erleben, widerspiegelt. FM-2030 wurde im Jahr 1930 geboren und hätte damit im Jahr 2030 seinen hundertsten Geburtstag erlebt, allerdings starb er bereits im Jahr 2000 und wurde in einem kryonischen Institut eingefroren. Sein Buch ‚Are You a Transhuman?‘ nahm großen Einfluss auf die transhumanistische Bewegung. Vgl. Kap. 1.1.2.

9 N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 7.

10 FM-2030, *Are you a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth In a Rapidly Changing World*, New York 1989, 205. Vgl. hierzu auch N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 7.

11 Ders., *Transhumanist Values*, 5.

kann. Wird der Blick auf die Vorsilben gerichtet, verdeutlicht sich die Position, dass beide Begriffe eine gewisse Kontinuität zum Menschen beanspruchen. Darüber hinaus kann der *Posthuman* und der *Transhuman* immer nur in Relation zum Menschen beschrieben werden.¹² Der Terminus *Posthuman* umfasst nicht nur das Ziel der transhumanistischen Vision, sondern stellt zugleich die Beschreibung des vollendet transformierten Wesens dar, welches die Grenzen der gegenwärtigen Art Mensch überwunden hat.¹³ Es handelt sich um einen „radically enhanced human“¹⁴, der sich durch seine Alterität abgrenzt und als neue Art gelten muss. Ebenso ist es völlig offen, was unter einem *Posthuman* verstanden werden soll, ein einheitliches Konzept herrscht nicht vor, der *Posthuman* kann ein biologisches, kybernetisches oder digitales Wesen sein.¹⁵ Jeanine Thweatt-Bates schließt auch über ihre Analyse des Terms *Posthuman* darauf, dass der Begriff

“therefore functions as an umbrella term, covering a span of related concepts: genetically enhanced persons, artificial persons or androids, uploaded consciousnesses, cyborgs and chimeras (mechanical or genetic hybrids). Thus, the posthuman is not any one particular thing; it is an act of projection, of speculation about who we are as human beings, and who we might become.”¹⁶

Es sind sowohl Positionen zu identifizieren, die eine Kontinuität zum Menschen annehmen, wie Positionen, die von einer konzeptuellen oder ontologisch radikalen Alterität ausgehen.¹⁷ Insgesamt sind dadurch widersprüchliche Konzeptionen gegenüber dem *Transhuman* und dem *Posthuman* zu verzeichnen, die auf die jeweiligen Diskontinuitäten innerhalb des Transhumanismus verweisen, während es Bestimmungen gibt, die den *Posthuman* als neue Art bestimmen, bis hin zu der Idee, dass er keine biologische Entität mehr ist. Es gibt ebenso Konzeptionen, die den *Posthuman* sowie den *Transhuman* als veränderten Menschen verstehen. Der *Transhuman* befindet sich dann noch im Prozess der Veränderung, während der *Posthuman* den

12 Vgl. Kap. 2.1.

13 Vgl. N. Bostrom, The Transhumanist FAQ, 5; ders., Transhumanist Values, 3; ders., In Defense of Posthuman Dignity, in: <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.pdf>; zuletzt abgerufen am 19.12.2016, 1.

14 Ders., Transhumanist Values, 5.

15 Vgl. R. Ranisch/S. L. Sorgner, Introducing Post- and Transhumanism, 8.

16 J. Thweatt-Bates, Cyborg selves. A theological anthropology of the posthuman, Farnham 2012, 1. Vgl. hierzu auch ebd., 42 f.; B. Waters, From human to posthuman. Christian theology and technology in a postmodern world, Aldershot u. a. 2006, 50.

17 Vgl. D. J. Wennemann, The Concept of the Posthuman. Chain of Being or Conceptual Saltus, in: Journal of Evolution & Technology 26 (2016), 16–30, 16 f. Exemplarisch geht Joe Strout davon aus, dass auch eine radikale Veränderung der menschlichen Ontologie, weg von einer biologischen Verfasstheit hin zu einer digitalen, unser Menschsein nicht verändert. Vgl. J. Strout, Practical Implications of Mind Uploading, in: D. Broderick/R. Blackford (Hg.), Intelligence unbound. The future of uploaded and machine minds, Chichester UK 2014, 201–211, 211.

bereits veränderten Menschen verkörpert.¹⁸ Ganz anders Hans Moravec, der nach Max More als „early transhumanist“¹⁹ zu bezeichnen ist;²⁰ er beschreibt den nächsten Entwicklungsschritt der Menschen als „postbiological“ or even „supernatural“²¹. Die Erschaffung der nachfolgenden Art, der *Mind Children*, basiert auf der Digitalisierung der Menschen, sodass selbstbewusste Computer ‚leben‘. Damit sieht er, wie Sorgner es umschrieben hat, die *Posthumans* als siliziumbasierte, radikale neue Lebensform an,²² die aber gleichsam „nach unserem Bilde geschaffen sind, Wiederholungen unserer selbst in leistungsfähigerer Form“²³. Der kurze Exkurs über die Begriffe *Posthuman* und *Transhuman* innerhalb des transhumanistischen Diskurses zeigt bereits auf, dass der Transhumanismus, als definierte, einheitliche Bewegung mit einheitlichen Zielen, Vorstellungen und Präferenzen nicht existiert.²⁴ Diese Heterogenität wie auch die unterschiedlich ausgeprägten Visionen des posthumanen Lebens lassen Abstufungen in der Radikalität ihrer Forderungen und Visionen erkennen. Meines Erachtens kann die Zentrierung auf den siliziumbasierten *Posthuman* als starke transhumanistische Position gewertet werden, während der kohlenstoffbasierte Transhumanismus im Verhältnis zu diesem schwächer einzuschätzen ist.

Im Fokus der transhumanistischen Überzeugungen steht die Verschmelzung zwischen Mensch und Technik, die zur Folge hat, dass die Begrenzungen des menschlichen Körpers, des menschlichen Daseins, aufgegeben werden können: “[O]ur desire [is] to control the body, to live longer, to be smarter and be happier.”²⁵ Daraus resultiert für die Transhumanisten nicht nur die Verpflichtung, ihre Positionen intellektuell zu stärken, indem es ihnen gelingt, mehr Anhänger für ihre Überzeugungen anzuwerben, sondern ebenso die Forschung zu unterstützen, die diese Ziele erreichen soll, die Diskussion um mögliche Auswirkungen und Risiken eingeschlossen.²⁶ Das Aufkommen des ‚organisierten‘ Transhumanismus wird meistens mit den 1980er-Jahren in Verbindung gebracht, da sich der Transhumanismus ab diesem Zeitraum als strukturelle Organisation aufbaut.²⁷ Währenddessen ordnen sich Anhänger wie Bostrom ideengeschichtlich legitimierend in ein allgemeines Streben der

18 Vgl. J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 99; M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, in: M. More/N. Vita-More (Hg.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, New York 2013, 3–17, 4–7.

19 M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, 9.

20 Vgl. Kap. 1.1.2.

21 H. P. Moravec, *Mind children. The future of robot and human intelligence*, Cambridge 1988, 1.

22 Vgl. ebd., 75; ders., *Computer übernehmen die Macht. Vom Siegeszug der künstlichen Intelligenz*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Hainer Kober, Hamburg 1999, 122 f.

23 H. P. Moravec, *Computer übernehmen die Macht*, 29.

24 Vgl. J. Thweatt-Bates, *Cyborg selves*, 42.

25 J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 7.

26 Vgl. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 4.

27 Vgl. C. Coenen, *Transhumanismus*, 269; Kap. 1.1.3.

Selbstüberwindung und Vervollkommnung der Menschheit ein, das es als solches schon seit der Antike gebe.²⁸ Derart verstanden, stellt der Transhumanismus die technologische und visionäre Verwirklichung dar. Das Streben der Menschheit, sich selbst optimieren zu wollen, muss als anthropologisch legitimierender Gründungsmythos und als Zuschreibung einer anthropologischen Grundkonstante thematisiert werden.²⁹ Der Transhumanismus propagiert als weiteres metaphysisches Moment eine dem Menschen zugrunde liegende *human nature*, welche der Natur, der natürlichen Evolution, gegenübergestellt wird.³⁰ Der Grund der Annahme, dass die Menschen technologisch transformiert werden sollten, liegt darin verankert, dass der Mensch und seine ihn ausmachende Natur durch die biologisch-evolutionäre, degenerative und fehlbare *human nature* geformt wurden. "Transhumanists counter that nature's gifts are sometimes poisoned and should not always be accepted."³¹ Die Naturgeschichte zeige vielmehr die Gräueltaten, die durch die Hand der Natur und des Menschen begangen werden können und legitimiere das Reflektieren über die technologische Vervollkommnung auf der Ebene des Menschen wie auch der Natur schlechthin, um das „wellbeing“³² bestmöglich zu maximieren.³³ Eine Entgrenzung des Menschen soll zur Folge haben, dass dieser ein Mehr an Kontrolle, Autonomie, Wahlfreiheit und Glück erlangt, ein transhumanistisch-hedonistisch gutes Leben erhält.³⁴

Verschärft wird die Dichotomie der *human nature* und der Natur durch den Umstand einer Konstruktion zwischen Natürlichem und Künstlichem, hervorgerufen durch einen technophilen Optimismus. Während die Natur den Menschen und seine Natur erzeugt, bringt der Mensch die künstliche, kulturelle Evolution hervor. Allerdings entwickelt sich diese kulturelle Evolution schneller als die natürliche Evolution der menschlichen Natur. Hält der Mensch nicht Schritt mit der kulturellen Evolution, besteht die Möglichkeit, dass die kulturelle Evolution den Menschen überwindet. Der Mensch muss sich anpassen, seine *human nature* aufwerten, in der transhumanistischen Terminologie ‚*enhancen*‘. *Posthuman* zu werden, wird verstanden als Imperativ.³⁵ Das futuristische *Enhancement* werde zwangsläufig wie das normale, bereits praktizierte *Enhancement* akzeptiert werden. Die Weiterentwicklung des technologischen Denkens und das Erreichen der transhumanistischen Ziele werden insgesamt optimistisch betrachtet und in ein Fortschrittsdenken des bejahenden

28 Vgl. N. Bostrom, A History of Transhumanist Thought, in: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>; zuletzt abgerufen am 19.12.2016, 1; Kap. 1.1.1.

29 Vgl. C. Coenen, Transhumanismus, 269; Kap. 1.1.1; Kap. 2.2.4.

30 Vgl. Kap. 2.2.3.

31 N. Bostrom, In Defense of Posthuman Dignity, 3. Vgl. hierzu Kap. 1.3.5.

32 N. Bostrom, The Wisdom of Nature. An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement, in: <http://www.nickbostrom.com/evolution.pdf>; zuletzt abgerufen am 19.12.2016, 388.

33 Vgl. ebd., 394.

34 Vgl. ders., The Transhumanist FAQ, 4 f.; Kap. 1.2.3.

35 Vgl. Kap. 2.1.

Aufwärts, ein Verwirklichen der Utopie, integriert. “Technological self-modification and the use of cognitive enhancement methods can be seen as an extension of the human species’ ability to adapt to its environment.”³⁶ Das für biologische Wesen Unmögliche wird als Mögliches versprochen, die Utopie scheint zum Greifen nahe, da die Verheißungen der Zukunft bereits in die Gegenwart hineinwirken. Was dies konkret für den Menschen, für sein Selbstverständnis, bedeutet, welche Bilder der transhumanistischen Weltsicht zugrunde liegen und inwieweit diese tragfähig sind, wird im Folgenden erläutert und diskutiert werden.

Das Erreichen einer Erweiterung des Menschen hin zum *Posthuman* kann nur über die Veränderung der grundlegenden menschlichen Eigenschaften gelingen. Welche menschlichen Eigenschaften das grundlegende Moment der Wesensveränderung ausmachen, gilt es zu analysieren, wobei eine eigentümliche Zentrierung auf den Intellekt bzw. das Bewusstsein auf Seiten der Transhumanisten aufgezeigt wird.

Als erste Annäherung an das transhumanistische Menschenbild wird der Blick auf die ideengeschichtlichen und visionären Wurzeln gerichtet, die nicht nur über das Woher der transhumanistischen Gedanken Aufschluss geben, sondern gleichsam auf starke anthropologische Bilder und Zuschreibungen verweisen, die im transhumanistischen Diskurs über den Menschen vorherrschen und tradiert werden.

1.1 Über das Woher und Wohin – die Geschichte des Transhumanismus

Die folgende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Transhumanismus erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit oder darauf, eine geschichtliche Hoheitsdeutung zu sein. Die Zusammenstellung und Nennung unterschiedlicher Akteure variiert je nach dem, welche Literatur man zu Rate zieht und hängt davon ab, was der jeweilige Autor bezwecken will.³⁷ Die hier verfolgte Darstellung will nicht nur die transhumanistisch-ideengeschichtliche Verwurzelung beleuchten, die transhumanistische Protagonisten für sich beanspruchen, sondern dient einer ersten angedeuteten philosophischen Verortung derselben. Die Darstellung der sich entwickelnden transhumanistischen Strömung hin zu einer strukturierten und vernetzten Organisation³⁸ lässt sich unterschiedlich einteilen. Max More betont,

36 N. Bostrom, Cognitive Enhancement. Methods, Ethics, Regulatory Challenges, in: *Science and Engineering Ethics* 15 (2009), 311–341, 324.

37 Vgl. S. L. Sorgner, Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!, 23–30, 65–139.

38 Vgl. zur Darstellung der Geschichte des Transhumanismus aus einer Außenperspektive auch H. Tirosh-Samuelson/K. L. Mossman, *New Perspectives on Transhumanism*, in: H. Tirosh-Samuelson/K. L. Mossman (Hg.), *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism (Beyond humanism; 3)*, Frankfurt am Main 2012, 29–52, 29–35.

“[w]e should be careful to distinguish precursors and proto-transhumanists from early transhumanists proper. For instance, we can easily regard the European alchemists of the thirteenth to eighteenth centuries as proto-transhumanists. Their search for the Philosopher’s Stone or the Elixir of Life looks like the search for a magical form of technology capable of transmuting elements, curing all disease, and granting immortality.”³⁹

Sich an Mores Kommentar orientierend, wird hier die Struktur verfolgt, die Geschichte des Transhumanismus in drei Abschnitte einzuteilen. Der erste Abschnitt ist dadurch gekennzeichnet, dass transhumanistische Anliegen ideengeschichtlich zu legitimieren, indem auf Persönlichkeiten verwiesen wird, die eine statische und unveränderliche menschliche Natur ablehnen, sich einem kritisch aufgeklärten Denken (d. h. hier einem nicht religiösen Denken) verschreiben und den Naturwissenschaften einen Primat zusprechen.⁴⁰ Der zweite Abschnitt wird hier zeitlich mit Beginn des 20. Jahrhunderts festgelegt, da durch das Voranschreiten der biotechnologischen und medizinischen Methoden erste ernsthafte Vorläufer des Transhumanismus zu verzeichnen sind, geprägt durch technologische Zukunftsfantasien zur Gestaltung des Menschen. Die Vertreter dieser Position schließen sich aber nicht als eine Gemeinschaft mit gleichen Zielen, aufbauend auf transhumanistischen Motiven, zusammen. Wäre Mores Beschreibung zutreffend, könnte man hier von ‚early transhumanists‘, von transhumanistischen Vordenkern, sprechen.⁴¹ Hingegen könnte man nach More von ‚echten Transhumanisten‘ nach dem Zusammenschluss unter eine strukturelle Organisation sprechen, welche erst in den späten 1980er-Jahren erfolgte und schließlich auch aufgrund der expliziten Selbstbeschreibung als Transhumanisten, was auf den dritten und bis dahin letzten zeitlichen Abschnitt innerhalb der Entwicklung des Transhumanismus verweist.⁴² Thematische und inhaltliche Überschneidungen lassen sich auch bei weiteren Autoren finden, die als Sympathisanten einzuschätzen sind, innerhalb der Darstellung haben sie aber gerade deshalb eine eher marginale Bedeutung.

1.1.1 Transhumanistische Wurzeln

Gründungsmythologisch legitimierend verzeichnen Transhumanisten, die sich mit der Geschichte des Transhumanismus auseinandersetzen, retrospektiv ein Streben des Menschen, seine Kapazitäten zu erweitern, seit ‚Menschheitsgedenken‘.⁴³

39 M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, 9.

40 Vgl. Kap. 1.1.1.

41 Vgl. Kap. 1.1.2.

42 Vgl. Kap. 1.1.3.

43 Vgl. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 1 f.; R. Ranisch/S. L. Sorgner, *Introducing Post- and Transhumanism*, 9; N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 38 f.; J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 156; J. Thweatt-Bates, *Cyborg selves*, 43.

“The human desire to acquire posthuman attributes is as ancient as the human species itself. Humans have always sought to expand the boundaries of their existence, be it ecologically, geographically, or mentally. There is a tendency in at least some individuals always to try to find a way around every limitations and obstacle.”⁴⁴

Nick Bostrom verweist auf das Gilgamesch-Epos als eine Erzählung, die bereits ca. 1700 v. Chr. das Streben nach Unsterblichkeit beinhaltet.⁴⁵ Ebenso sieht James Hughes den Willen zur Erweiterung der menschlichen Fähigkeiten in der Antike verwurzelt und kennzeichnet auch religiöse Praktiken als Hinweis, Krankheiten, das Altern und den Tod überwinden zu wollen.⁴⁶ Hughes sieht neben den religiösen Antworten auf das Streben des Menschen, Tod und Leid zu überwinden, dass „reason, technology and the scientific method have been slowly extending the human competitive advantage since the invention of speech and stone tools“⁴⁷. Dieses kritische Denken identifiziert er als rationalen Humanismus und verweist auf die Philosophenschulen der Antike in Europa und Asien, insbesondere der Sophismus und der Buddhismus sind hier für ihn zu nennen.⁴⁸ Natasha Vita-More wendet sich von mythologischen Geschichten und Denktraditionen ab, hin zur chirurgischen Praxis, den menschlichen Körper zu verbessern. Den Bezug sieht sie gegeben durch Nasenrekonstruktionen, die 600 v. Chr. einsetzten.⁴⁹ Auch die griechischen Mythologien wie z. B. Prometheus, der sich dem göttlichen Willen widersetzt und das Feuer den Menschen zukommen lässt, oder die Erzählung um Daedalus und Ikarus seien Erzählungen, die den menschlichen Willen widerspiegeln, die eigenen Grenzen zu erweitern und zugleich verdeutlichen, dass dieses Streben Teil unseres Menschseins, klassisch ausformuliert, Teil unserer menschlichen Natur, ist.

Den nächsten historischen Ankerpunkt stellt für Transhumanisten der Beginn der Renaissance in ihrem Streben nach dem *homo perfectus* dar.⁵⁰ Hiermit sei zugleich die Abwendung von religiösen Begründungen initiiert, man wende sich nun viel stärker der Umwelt und dem Menschen als einem Objekt der Untersuchung zu. Dennoch verzeichnen Transhumanisten die Hinwendung zum Menschen auf religiöser Basis, denn diese ‚Humanisten‘ zielten auf eine Verbesserung des Menschen

44 N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 38. Siehe ebenso J. Hughes, *Politics*, 133: “Transhumanism expresses the ancient human aspiration to be wiser, longer lived, and to transcend the limitations of the human body”. Vgl. hierzu auch R. Ranisch/S. L. Sorgner, *Introducing Post- and Transhumanism*, 9; N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 1.

45 Vgl. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 1 f.; N. Vita-More, *Aesthetics of the radically enhanced human*, in: *Technoetic Arts. A Journal of Speculative Research* 8 (2010), 207–214, 210.

46 Vgl. J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 156.

47 Ebd.

48 Vgl. ebd.

49 Vgl. N. Vita-More, *Designing Human 2.0 (Transhuman). Regenerative Existence*, in: *Artifact* 2 (2008), 145–152, 145.

50 Vgl. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 2; ders., *The Transhumanist FAQ*, 39 f.

gerade aufgrund seiner Stellung, das höchste Geschöpf Gottes zu sein.⁵¹ Dante Alighieri wird als erster Anhaltspunkt zur Bestimmung der Herkunft des Wortes ‚transhuman – Transhumanismus‘ von transhumanistischen Autoren genannt. In seiner *Göttlichen Komödie* verwende er den Begriff *transumanare* als Bezeichnung für das Überschreiten des Menschseins, allerdings noch in einem religiösen Sinn, so More.⁵² Es muss angemerkt werden, dass es zutreffend ist, dass Dante hier eine Wortschöpfung aus *tras* (lat. *trans* = hindurch/hinüber) und *umano* (lat. *humanus* = menschlich) verwendet, zusammengesetzt also *trasumanare*⁵³, was im Deutschen mit *übermenschlich* übersetzt werden kann.⁵⁴ Auch wenn sich der Bedeutungsgehalt auf der gleichen Ebene befindet wie der Begriff *Transhuman*, kann Dante nicht die Wortschöpfung im engen Sinn zugesprochen werden, insbesondere, da *transumanare*, auf das sich u. a. More bezieht, mit ‚die Weideplätze wechseln‘ angegeben wird.

Einen weiteren wichtigen Referenzpunkt stellt Pico della Mirandola mit seiner Idee des sich selbst formenden Menschen dar, welche er in *De hominis dignitate* erörtert.⁵⁵ Durch eine naturwissenschaftlich geprägte Methodologie, die auf empirischen Beweisen beruht, wendet sich die spätere Renaissance einem stärkeren kritischen Denken zu und stellt den Menschen als Objekt weiter in den Mittelpunkt. Hier führen Transhumanisten Francis Bacon, Thomas Hobbes und John Locke als weitere einschlägige Referenzpunkte an.⁵⁶ Transhumanisten verorten sich, auf diesen Ansätzen aufbauend, als Vertreter einer nichtreligiösen Weltanschauung, ähnlich dem säkularen Humanismus. Die Begriffe Aufklärung und säkularer Humanismus stehen für ein Konglomerat von wissenschaftlichen Prinzipien, die dem transhumanistischen Denken zugrunde liegen. So nehmen sie für sich in Anspruch, auf außernatürliche oder irrationale Annahmen zu verzichten, indem sie sich auf (natur-)wissenschaftliche Annahmen, Gründe und ein Fortschrittsdenken beziehen. Damit verbunden ist ein Wille zum rationalen Fortschritt, um ein besseres Leben zu ermöglichen.⁵⁷

“The heritage from the Renaissance combines with the influence of Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, the Marquis de Condorcet, and others to form the basis for rational humanism, which emphasize empirical science and critical reason – rather than revelation and religious authority – as ways of learning about the natural world and our place within it and of providing a grounding for morality.”⁵⁸

51 Vgl. J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 157; R. Cole-Turner, *Going beyond the Human*, 20 f.

52 Vgl. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, 8; N. Vita-More, *Life Expansion. Toward an Artistic, Design-Based Theory of the Transhuman / Posthuman*. Zugl.: Plymouth, Univ., Diss., 2012, Plymouth 2012, 149.

53 Vgl. Dante/H. Köhler, *Die Göttliche Komödie*. Bd. 3. *Paradiso*, Stuttgart 2012, 20.

54 Vgl. den ganzen Absatz ebd.

55 G. Pico della Mirandola/G. v. d. Gönna, *Oratio de hominis dignitate*. Lateinisch/deutsch, Stuttgart 2009.

56 Vgl. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 2; J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 157.

57 Vgl. R. Ranisch/S. L. Sorgner, *Introducing Post- and Transhumanism*, 9.

58 N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 2 f.

Dies bedeutet aus transhumanistischer Perspektive keinen Fortschritt um des Fortschritts willen, sondern das In-Betracht-Ziehen und die Suche nach besseren Möglichkeiten, das Leben zu gestalten. Sie entnehmen der Aufklärung die Prioritätsstellung der Naturwissenschaften, die Priorität von Gründen und die Maxime, die individuelle Freiheit über alles zu stellen.⁵⁹ Zugleich grenzen sie sich bereits namensgebend vom Humanismus ab, da dieser auf pädagogische und kulturelle Weiterentwicklungsmöglichkeiten der menschlichen Natur beschränkt sei, während ‚Transhumanisten‘ „want to apply technology to overcome limits imposed by our biological and genetic heritage“⁶⁰. Unterstützt wird dieses Streben durch den bereits 1750 propagierten Materialismus in Form von La Mettries *L'Homme Machine*, in dem La Mettrie die Ansicht vertritt, dass Menschen ebenso physikalische Objekte sind, die sich aufgrund ihrer Eigenschaften den naturwissenschaftlichen Gesetzen unterordnen müssen und dementsprechend formbar sind.⁶¹

“Transhumanism has inherited many ideological contradictions from Enlightenment philosophy. These include the conflict between atheism and the belief that intelligence could become godlike, or between teleological techno-optimism and the rationalist acknowledgment that the future is uncertain.”⁶²

Die Abkehr von religiösen Begründungsstrategien, insbesondere von der Ansicht, dass der Mensch in seiner Stellung als Krone der Schöpfung nicht antastbar sei, ist aus transhumanistischer Perspektive spätestens mit Darwins Publikation ‚Über die Entstehung der Arten‘ (1859) obsolet. Gerade Darwin verdeutliche, dass die Menschheit nicht das Ende des evolutionären Entwicklungsprozesses darstelle und dass Menschen ebenso biologische Produkte sind wie alles Weltliche. So sei es gerade Darwin, der aufgrund seiner Theorie zur Aufgabe der Vorstellung einer einzigartigen und unveränderlichen Natur des Menschen beitrage.⁶³ “Darwin’s theory of evolution opened the possibility that the current condition of human beings was only a temporary stop between a prior lower and future more advanced state.”⁶⁴ Durch Darwin werde der Materialismus von La Mettrie verschärft, weil er den Menschen entzaubert und ihn auf ein rein biologisches Wesen reduziert.

Ob und inwieweit Nietzsche als ein transhumanistischer Vordenker aufgrund seiner Schriften zum Übermenschen angesehen werden kann, wird innerhalb der transhumanistischen Strömung kontrovers diskutiert.⁶⁵ Bostrom lehnt einen direkten Zusammenhang ab, da es Nietzsche ebenfalls, wie den meisten bereits genann-

59 Vgl. J. Hughes, *Politics*, 133.

60 M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, 4.

61 Vgl. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 3 f.

62 J. Hughes, *Transhumanism and Personal Identity*, in: M. More/N. Vita-More (Hg.), *The Transhumanist Reader*, 227–233, 229.

63 Vgl. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, 10; J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 157.

64 J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 157.

65 Vgl. J. Thweatt-Bates, *Cyborg selves*, 45 f.

ten Denkern, nicht um eine technologische Transformation gehe.⁶⁶ More hingegen stimmt Bostrom im letzten Punkt zu, ist aber dennoch der Meinung, dass Nietzsche das transhumanistische Vokabular beeinflusste.⁶⁷ Sorgner, der populärste deutsche Transhumanist, argumentiert für eine Übereinstimmung aufgrund zahlreicher Überschneidungen innerhalb der Motivik des Übermenschen und der des transhumanistischen *Posthuman*, wie z. B. die evolutionäre Weiterentwicklung des Menschen, damit einhergehend die Ablehnung einer (religiös aufgeladenen) statischen Natur des Menschen sowie kritisches Denken als solches.⁶⁸ Die Debatte um einen möglichen Zusammenhang zwischen Nietzsche und dem Transhumanismus innerhalb desselben verdeutlicht rudimentär die konträren Positionen und Ansichten, die im Transhumanismus vorherrschen und ein Sprechen von ‚dem‘ Transhumanismus erschweren.⁶⁹

Die naturwissenschaftliche Entzauberung des Menschen beeinflusst das Wissenschaftspathos des 20. Jahrhunderts und damit ebenso maßgebliche transhumanistische Vordenker, was im nachfolgenden Kapitel dargestellt wird.

1.1.2 Transhumanistische Vorläufer im 20. Jahrhundert

Aus transhumanistischer Perspektive ist der Beginn des 20. Jahrhunderts geprägt durch das Wissenschaftspathos, dass auf Grundlage der Naturwissenschaften jede Wunschvorstellung erreichbar sei. Hinzu kommt ein rasanter Anstieg neuer Verfahren, Techniken und Teildisziplinen, die diesen naturwissenschaftlichen Fortschrittsglauben weiter beflügeln. Der Biologe John Burdon Sanderson Haldane diskutiert in einem 1914 gehaltenen Vortrag in Oxford ‚Daedalus; or, Science and the Future‘ die zukünftigen Möglichkeiten, die die biologische Forschung biete, und greift hierbei auf Gedanken und Wortspiele zurück, die heutzutage als transhumanistisch

66 Vgl. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, 4f. Zu fragen wäre allerdings, wo dann der qualitative Mehrwert der von Bostrom favorisierten Denker liegt, da es den meisten nicht um eine technologische Transformation geht. Die Zuordnungen der jeweils favorisierten Wurzeln erscheinen insgesamt recht willkürlich.

67 Vgl. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, 10; ders., *The Overhuman in the Transhuman*, in: *Journal of Evolution & Technology* 21 (2010), 1–4.

68 Vgl. S. L. Sorgner, *Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!*, 111–139; ders., *Übermensch. Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus* (Schwabe reflexe; 39), Basel 2019.

69 Vgl. J. Thweatt-Bates, *Cyborg selves*, 46. Dies wird noch einmal daran deutlich, dass James Hughes sich nicht nur auf den Humanismus bezieht, sondern auch auf die Abolitionisten- und Sufragetten-Bewegung. „Transhumanists, like their democratic humanist forbears, want to create a global society in which all person, on the basis of their capacity for thought and feeling, can participate as equal citizens, control their own affairs and achieve their fullest potential, regardless of the characteristics of their bodies. Just like the abolitionists and suffragists, transhumanists find themselves arrayed against the defenders of a biologically and religiously proscribed understanding of democracy.” J. Hughes, *Citizen Cyborg*, 81 f.