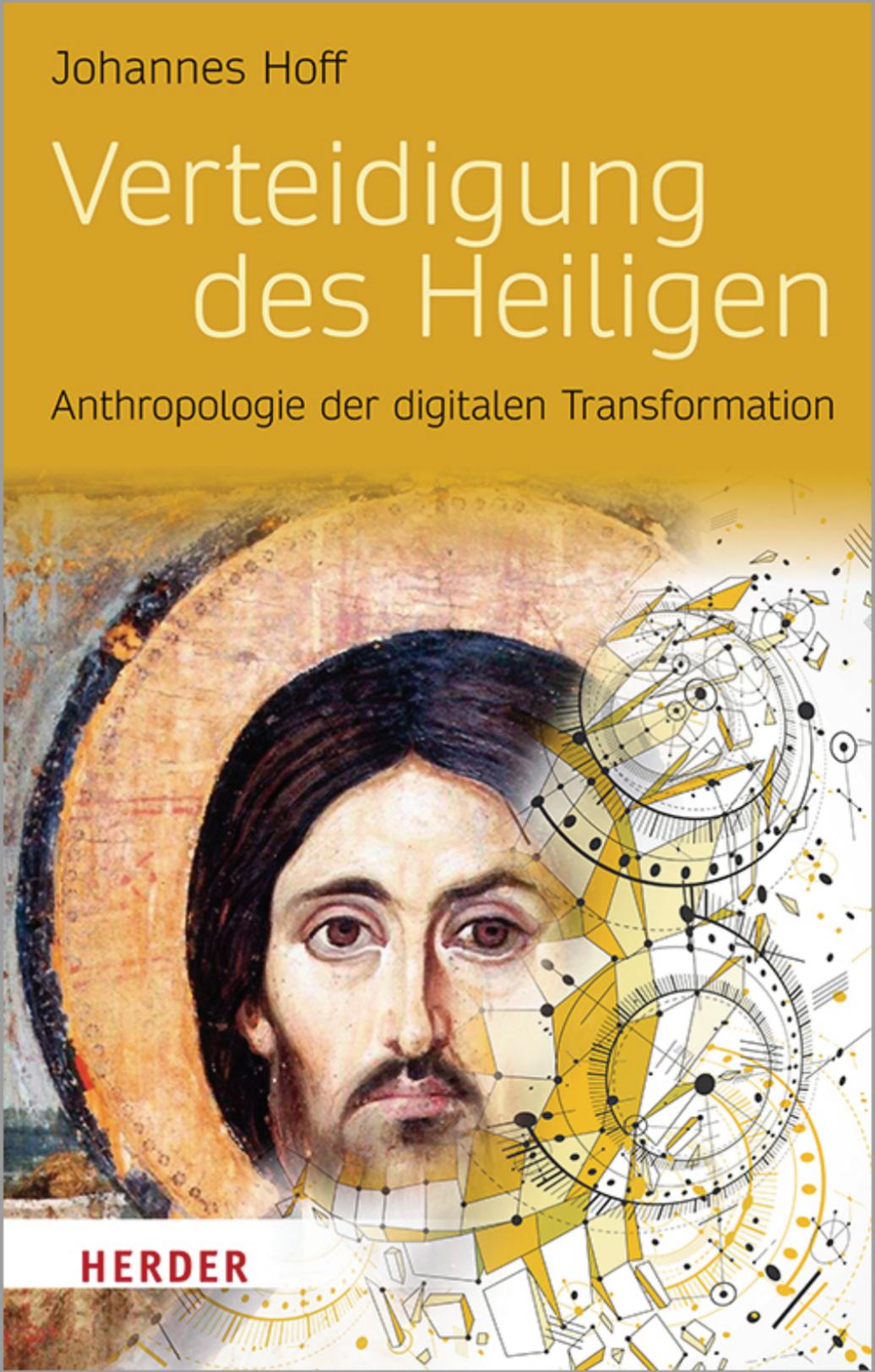


Johannes Hoff

Verteidigung des Heiligen

Anthropologie der digitalen Transformation

The book cover features a central portrait of Jesus Christ with a halo, rendered in a classical style. This portrait is overlaid with a complex, abstract digital graphic on the right side. The graphic consists of overlapping circles, lines, and dots in shades of yellow, black, and white, resembling a network or data visualization. The background is a warm, golden-yellow color.

HERDER

Johannes Hoff, Verteidigung des Heiligen

Johannes Hoff

Verteidigung des Heiligen

Anthropologie der digitalen
Transformation

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Digitalkomposition aus:

© Sylverarts/GettyImages-538767508, sowie:

Christus Pantokrator vom Sinai, Mitte 6. Jh.,

Icone, Encaustik auf Holz, St. Katharinen-Kloster, Sinai

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN Print 978-3-451-38966-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83966-5

*Meiner großen Schwester
Tonia*

Vorwort

Nach Einschätzung führender Technikphilosophinnen und -philosophen ist die digitale Transformation eine historische Zäsur. Sie markiert den größten Zivilisationsbruch seit der Erfindung phonetischer Schriftzeichen um etwa 500 v. Chr. – der „Achsenzeit“ der Weltgeschichte. Zäsuren wie diese, oder die uns näherstehende Druckrevolution der frühen Neuzeit, stellten seit jeher Konversionspunkte dar. Sie drängten uns dazu, in den politisch-ökonomischen, soziokulturellen und religiös-spirituellen Umbrüchen, die technogene Transformationsprozesse seit jeher begleiteten, eine historische Chance zu entdecken, die uns erlaubt, uns in unserem Denken und Handeln neu zu orientieren.

Dabei war und ist es entscheidend, sich ein nüchternes Bild der Lage zu machen. Liegt die Gefahr der gegenwärtigen Umbruchsphase doch keineswegs darin, dass eine künstliche ‚Superintelligenz‘ im Stile des ‚Weltgedächtnisses‘ der Firma Google LLC die evolutionsgeschichtlich gewachsene Intelligenz der ‚menschlichen Spezies‘ verdrängen würde, wie Googles gegenwärtiger Chefingenieur Ray Kurzweil um die Jahrtausendwende prognostizierte. Das Problem, das uns zum Umdenken zwingt, liegt vielmehr darin, dass die digitale Transformation mit einer schrittweisen Angleichung menschlicher Intelligenz an die datenbasierten Entscheidungsverfahren anonymer Maschinen einhergeht. Dieses Phänomen wird nicht durch digitale Technologien *per se* verursacht. Es ist vielmehr eine Konsequenz der solutionistischen Grundhaltung liberalistischer Gesellschaften gegenüber wissenschaftlich-technischem Fortschritt: dem kreditwirtschaftlich autorisierten Glauben, dass sich jedes Problem, dank der Präzisionsarbeit hochprofessionalisierter Ingenieurwissenschaften, des Mobilisierungspotentials kluger Finanzierungsstrategien und der Optimierungslogik elaborierter Managementkonzepte, punktgenau ‚lösen‘ ließe.

Die geistige Fehlhaltung, die diesen irrationalen Glauben als rational erscheinen lässt, wurde bereits 1936 vom Begründer der philosophischen Phänomenologie, Edmund Husserl, in seinem unvollendetem Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* analysiert.

Führende Technikphilosophinnen und -philosophen, wie der Pariser Phänomenologe Bernard Stiegler (1952–2020), bauten auf diese Analyse auf, als sie im Auseinanderfallen von gelebter und rational-kalkulierender Intelligenz eine der wichtigsten Ursachen der symbolischen Verelendung (*misère symbolique*) unserer Zeit entdeckten. Die simplizistischen Grundannahmen unserer modernen Konzepte von Wissenschaft, Rationalität und geistiger Autonomie sind demzufolge mehr als ein theoretisches Problem: Sie sind die Wurzel vielfältiger Formen emotionaler und geistig-spiritueller Verarmung, die in der kognitiven Proletarisierung des digitalen Zeitalters ihren Höhepunkt erreichen.

Dieser Band ist eine Streitschrift. Er dokumentiert meine Rückkehr aus dem englischen in den deutsch-österreichischen Sprachraum und setzt sich aus drei Teilen zusammen. Der grundlegende erste Teil richtet sich an eine zeitdiagnostisch, technikphilosophisch und anthropologisch orientierte, der zweite an eine epistemologisch, wertethisch-spirituell und theologisch interessierte Leserschaft. Der stärker akademisch gefasste Fußnotenapparat, der als ein ergänzender dritter Teil gelesen oder auch ignoriert werden kann, stellt darüber hinaus sicher, dass die im Haupttext erörterten Themen und Debatten sich in den einschlägigen Fachdiskursen verorten lassen. Diese dreigliedrige Vorgehensweise erscheint mir unabdingbar. Geht es in diesem Band doch darum, Diskurse wieder zusammenzuführen, die seit mehr als 700 Jahren auseinanderdriften: Wissenschaft, Technik, Ethik, Politik, Kultur, Spiritualität und Religion. Wie sich diese Diskurse wieder zu einem stimmigen Ganzen zusammenfügen lassen? Genau darin liegt die Herausforderung!

Im ersten Teil wird aufgezeigt werden, warum die Herausforderungen der Gegenwart eine radikale Revision der theologisch-metaphysischen Hintergrundannahmen des modernen Humanismus und der damit verbundenen Konzepte wissenschaftlicher Rationalität und subjektiver Autonomie erzwingen. Anknüpfend an die jüngste phänomenologische und neurowissenschaftliche Diskussion zum Körper-Leib-Problem wird dazu die für die anthropologische und neurowissenschaftliche Forschung der Nachkriegszeit lange Zeit maßgebliche analytische Philosophie des Geistes einer Kritik unterzogen. Doch die einschlägigen Kapitel werden nicht weniger kritisch mit der älteren, kontinentalen Tradition verfahren. Die für diese Tradition grundlegende Überzeugung, dass wir ‚autonome Subjekte‘ seien, ist

nämlich als Produkt einer sozio-kulturell und technikgeschichtlich fatalen anthropologischen Simplifikation einzustufen, die den Manipulationspraktiken psychokapitalistischer Kontrollgesellschaften ein unerschöpfliches Betätigungsfeld erschließt.

Philosophiegeschichtlich betrachtet ist dieser Befund nicht überraschend. Entspringen beide Traditionen, die kontinentaleuropäische und die klassisch analytische Tradition, doch denselben philosophisch-theologischen Mythen. Wie bereits im einleitenden ersten Kapitel gezeigt wird, lassen sie sich unterschiedslos auf die ‚metaphysische Rebellion‘ franziskanischer Theologen des Spätmittelalters zurückführen. Die anschließende Suche nach alternativen Wegen in die Zukunft wird deshalb an tugendethische Denker wie Platon und Aristoteles, mystagogische Denker wie Augustinus und Dionysius Areopagita, Dominikaner wie Thomas von Aquin und Meister Eckhart, und Holisten wie Nikolaus von Kues anknüpfen: Denker, die die Tradition immerwährender Philosophie fortführten und die simplizistischen Fehlschlüsse franziskanischer Theologen, wie Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, bereits im Spätmittelalter dekonstruierten.

Der zweite Teil dieses Bandes wird vor diesem Hintergrund auf die spirituellen Praktiken und Selbsttechnologien fokussieren, die die denkerische Grundhaltung der Tradition immerwährender Philosophie prägten und sie damit, aus der Retrospektive betrachtet, als eine proto-phänomenologische Bewegung erscheinen lassen. Die anthropologischen, epistemologischen und ethischen Implikationen dieser Praktiken werden dabei im Anschluss an die Phänomenologie Max Schelers (1874–1927) entfaltet. Da die hierfür grundlegenden Neuorientierungsversuche der Zwischenkriegszeit im Gefolge der ‚sprachphilosophischen Wende‘ der 50er-Jahre in Vergessenheit geraten sind, wird sich die kritische Aufarbeitung von Schelers Phänomenologie in Gestalt eines Gesprächs zwischen proto-phänomenologischen, vormodernen auf der einen und post-phänomenologischen und post-analytischen Denkerinnen und Denkern auf der anderen Seite entfalten. Entsprechend dieser Vorgehensweise bewegen sich die Hauptkapitel des zweiten Teils zwischen zwei Polen: Auf der einen Seite wird die Reformulierung von Schelers Wertethik uns einen Schlüssel zur Wiederentdeckung der Tradition vormoderner Philosophie an die Hand geben; auf der anderen Seite wird die Aufarbeitung von Inkohärenzen

und Fehlschlüssen uns erlauben, Schelers Phänomenologie im Lichte jüngerer, post-phänomenologischer and post-analytischer Debatten zu aktualisieren. Auf diesem Weg wird es möglich werden, über die Neuorientierungsversuche der Jahrtausendwende hinaus zu einem neuen anthropologischen Realismus zu gelangen, der uns dazu anleitet, bei der Frage nach dem, was uns als Menschen gegenüber anderen Kreaturen auszeichnet, auf diejenigen Potentiale unseres Weltverhältnisses zu fokussieren, die uns von probabilistischen Rechenmaschinen unterscheiden: unsere Gabe, uns durch die objektive Präsenz des Heiligen (*sacrum*) zu Formen der Selbsttransformation inspirieren zu lassen, die uns zu vollwertigen Personen heranreifen lassen.

Das letzte Kapitel wird vor diesem Hintergrund die theologischen Implikationen der anthropologischen Grundlagenarbeit dieses Bandes entfalten. Dabei wird es weniger darum gehen, den Subjektivismus post-kantischer deutscher Theologie oder den dazu komplementären Repräsentationalismus anglophoner analytischer Theologie zu kritisieren, als darum, eine konstruktive Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart zu entwickeln. Pointierter ausgedrückt: Es wird in diesem Kapitel darum gehen, das Erbe des östlichen und westlichen Christentums des ersten Jahrtausends unter Vorzeichen wieder zu entdecken, die die Scheinprobleme spätmittelalterlicher Scotisten wie Immanuel Kant, Friedrich Schelling, Friedrich Schleiermacher, Gottlob Frege, Richard Swinburne, Theodor Adorno, Jacques Lacan oder Jürgen Habermas hinter sich lässt.

Die ersten Entwürfe zu diesem Buch entsprangen dem Plan, eine anthropologisch und technikphilosophisch fundierte Einleitung zu meinem noch unveröffentlichten englischsprachigen Buch „Magic Machines. Art, Technology and Sacramentality“ zu schreiben. Als sich abzeichnete, dass ich wieder in den deutschen Sprachraum zurückkehren würde, entstanden zahlreiche vortragsbasierte Entwürfe zu meinem Einleitungstext in deutscher Sprache. Überdies wurde das Material immer umfangreicher. Deshalb entschloss ich mich vor etwa zwei Jahren, mein Einleitungskapitel in ein kleines deutschsprachiges Buch umzuwandeln. Dass daraus das größte Publikationsprojekt meines Forschungslebens entspringen würde, hatte ich zu diesem Zeitpunkt nicht geahnt. Von daher bestätigt dieses Buch die anthropologische Einsicht, dass sich Forschungsprojekte, die einen Unterschied machen, nicht vorausplanen lassen.

Es waren ungeplante Gespräche mit Kolleginnen und Kollegen, Doktorandinnen und Doktoranden und Studierenden, die dieses Buch wachsen ließen. Ich danke meinen unvergesslichen Lehrern Michael Eckert, Manfred Frank und Peter Hünermann dafür, dass sie mich vor vielen Jahren in die Tradition deutschsprachiger Theologie und Philosophie eingeführt und ihre Basisannahmen rigoros zu durchdenken gelehrt haben. Ich danke meinen englischen, walisischen, irischen, amerikanischen, kanadischen, australischen und griechischen Kolleginnen und Kollegen, dass sie mich in den folgenden zwölf Jahren in die Tradition anglophoner Philosophie und Theologie eingeführt haben – allen voran Simon Oliver, John Milbank, Craig Ross, Peter Hampson, James Luchte, David Dusenbury, Augustine Casiday, David Cockburn, Andreas Andreopoulos, Rupert Shortt, Gwen Griffith-Dickson, Catherine Pickstock, Nick Austin, Richard Price und Michael Kirwan. Mein besonderer Dank gilt den Freundinnen, Freunden, Kolleginnen und Kollegen, die zur Entstehung des vorliegenden Textes als Gesprächspartner und durch ihr kritisches Feedback zur Vorversionen einzelner Kapitel oder Partien beigetragen haben – Joachim Valentin, Christian Fröhling, Christian Ströbele, Georg Franck, Michael Stadler, Barbara Hallensleben, Hermann Breulmann SJ und Eckhart Nordhofen. In der letzten Phase standen mir schließlich diejenigen zur Seite, ohne deren Feedback und unermüdliche Unterstützung bei der Endredaktion mein Buch nie zu einem Ganzen zusammengewachsen wäre: Enrico Grube, Oliver Dürr, Johanna Stüger, John Betz und Hans-Ulrich Weidemann. Zuletzt ist dann noch diejenige zu nennen, ohne die ich weder den Ort noch die Muße und Zuversicht gefundenen hätte, dieses Projekt in Angriff zu nehmen und es kompromisslos zu Ende zu führen – meine Freundin, Forschungs-, Weggefährtin und Ehefrau Sarah Spiekermann-Hoff.

Johannes Hoff

Karsamstag, 3. April 2021

Inhalt

Vorwort	7
---------	---

Teil 1

Transhumanismus als Symptom symbolischer Verelendung

(I) Die anthropologischen Herausforderung der digitalen Transformation	24
Genealogischer Rückblick: Die apokalyptische Spiritualität des Transhumanismus	28
Technikphilosophische Grundlegung: Das Dreieck von Natur, Technik und Kultur	70
Magie und Macht: Das mediale Eigenleben technischer Prothesen	83
Sapere aude! Subjektwerdung im Zeitalter des ‚Automation Bias‘	88
Utopisten und Dystopisten: Transhumanismus und Biokonservativismus	92
(II) Der Holzweg des humanwissenschaftlichen Zeitalters	99
Neuronale Netzwerke: Das funktionalistische Menschenbild des Transhumanismus	100
Tacit Knowledge: Die Irreduzibilität wissenden Nichtwissens	103
Covid-19: Wissendes Nichtwissen im Zeitalter von ‚Urgency and Speed‘	110
Das transhumanistische Bias Bias angesichts der Perspektivität von Information	120
Weltoffenheit: Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos	128
Mimik und Gestik: Der anthropologische Holzweg des ‚Linguistic Turn‘	136
Ausnahmезustand: Die traumatischen Wurzeln des modernen Blicks von Nirgendwo	142

Folter und Scham: Adams Fall und der Ursprung des modernen Guten	147
Virtual Spaces: Das illusorische Framing klassisch-moderner Körper-Geist-Theorien	153
Nursery quarrels I: Das cartesianische Erbe analytischer und kontinentaler Anthropologien	164
 (III) Anthropologie nach dem Scheitern der humanwissenschaftlichen Expedition	 170
Dynamis und Energeia I: Physis nach dem Kollaps der Metaphysik Galileis und Newtons	171
Das Rätsel des Klugen Hans: ‚Künstliche‘ versus erotische Intelligenz	181
Gutenbergs Erbe: Der Dataismus neuro-kognitiver Naturalisten	189
Kopfokino: Der Sitz im Leben des geistphilosophischen Naturalismus	196
Noesis und Dianoia: Der holistische Charakter von Intelligenz	203
Sensus Communis: Der holistische Charakter sinnlicher Wahrnehmung	215
Sum, qui memini: Die Einheit von <i>memoria</i> , <i>intellectus</i> und <i>voluntas</i>	218
Autocompletion: Googles neo-puritanischer Angriff auf den Eros des Vergessens	225
Triebökonomien: Das Geschäftskonzept digitaler Megakonzerne	229
Omnia vanitas: Die Ratlosigkeit spätmoderner Kulturkritik	233
Vergebung: Die Einheit von Erinnern und Vergessen im Zeitalter des Hashtag-Diktats	241
Konkordanz versus Dataismus: Scheinprobleme moderner Zeitphilosophie	243
Apocalypse Now! Die Tugend des <i>Guilty Bystander</i>	254
Die Gabe des Lichts: Mystagogische Alternativen zum transhumanistischen Weltbild	264

(IV) Zur machtkritischen Evaluation des humanwissenschaftlichen Diskurses der Moderne	269
Posthumanistische Alternativen zum Transhumanismus und Biokonservativismus	269
Bildung als Entbildung: Christliche Vorläufer des Posthumanismus	274
Das Menschendbild des Transhumanismus und seine neoklassischen Vorläufer	277
Hobbes 4.0: Von der Herrschaft des Rechts zur Herrschaft des Codes	283
Dotcom: Der Scheideweg zwischen methodischem und radikalem Posthumanismus	286
Mythos versus Fairy Tale: Die Tragik posthumanistischen Denkens	290
(V) Die eigentliche Herausforderung der digitalen Transformation	299
Intelligenter versus leerlaufender Fortschritt	299
Die Diktatur para-wissenschaftlicher Mathe-Vernichtungswaffen	303
Die Wiederkehr neuer Formen des Tribalismus	308
Palantír Technologies, Inc.: Das Phänomen generalisierter Proletarisierung	311
Die Praxis der Geisterscheidung	317

Teil 2

Minimal Religion: Spiritualität in einer post-konfessionellen Welt

(I) Weisheitsstreben nach dem Zeitalter konfessioneller Scheidekünste	319
Spiritualität als Schlüsselbegriff christlichen Denkens	322
Der Paradigmenwechsel anglophoner Ressourcement-Philosophie	326
Die Antiquiertheit formalistischer Begründungsdiskurse	332
Schwingungsverhältnisse: Die Bedeutung ontologischer und axiologischer Hierarchien	341
Max Schelers Beitrag zu einer leibesphänomenologisch fundierten Wertphilosophie	346
Scheidekunst I: Husserls Dreiteilung von <i>Intellekt-, Willens-</i> und <i>Gefühlsakten</i>	356
Scheidekunst II: Aristoteles' Dreiteilung von <i>Theorie, Praxis</i> und <i>Poiesis</i>	362
<i>Ars coniecturalis</i> : Die Einheit von Wissenschaft, Praxis und Weisheit	374
Scheler als Wegbereiter einer post-konfessionellen Experimentaltheologie	381
Die Spezialkompetenz der Theologie in einer post-konfessionellen Welt	384
Theologie im Zeitalter der Minimal Religion	392
(II) Das ABC christlicher Spiritualität	394
(A) Ununterschiedenheit (Meister Eckhart)	394
(B) Responsivität (Augustinus)	407
(C) Spiritualität als Erkenntnismedium (Nikolaus von Kues)	417
(III) Wege aus der modernen Kultur des Ressentiments	425
Die Bedeutung von Schelers Frühwerk für die wertethische Diskussion der Gegenwart	427
Objektive Werthierarchien und kulturelle Wertvorzugsregeln	432

Machbarkeit als Leitprinzip moderner Wertvorzugsregeln	443
Begründungslogische Selbstmissverständnisse moderner Wertpräferenzsysteme	451
Zur machtkritischen Bedeutung von Schelers Phänomenologie des Ressentiments	458
Innerlichkeit: Das Erbe der vormodernen Tradition	463
Dynamis und Energieia II: Der blinde Fleck der Scheler'schen Anthropologie	468
„Reine Angst“: Der nihilistische Holzweg der späten 20er Jahre	479
Zur Kritik der Scheler'schen Wertethik im Lichte der vormodernen Tradition	484
(IV) Christliche Orthodoxie im Zeitalter der Minimal Religion	494
Schleiermacher als Prototyp des Holzwegs moderner Theologie	497
Schelers Kritik an Schleiermacher als Schlüssel zu einer spirituellen Neuorientierung	509
Rückblick: Die christliche Transformation jüdischer Responsivität	517
Die Explikation dieses Bruchs in den ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends	519
Nursery quarrels II: Der moderne Streit um das Konzil von Chalcedon (451)	526
Warum das Konzil von Chalcedon im 20. Jahrhundert überbewertet wurde	529
Heiligkeit: Das theologisch-spirituelle Erbe des ersten Millenniums	536
Bibliographie	544
Namensindex	596

Teil 1

Transhumanismus als Symptom symbolischer Verelendung

Die folgenden Kapitel widmen sich keiner vorgeprägten philosophischen Problemstellung. Sie sind vielmehr das Ergebnis langjähriger Versuche, einem schwer zu greifenden Zeitphänomen auf den Grund zu gehen: dem Phänomen des ‚Transhumanismus‘.¹ Dabei werde ich allenfalls beiläufig auf diejenigen Fragen eingehen, die Transhumanistinnen und -humanisten typischerweise aufwerfen, wenn sie in öffentlichen Debatten als Vordenker auftreten und ein futuristisches Bild wissenschaftlich-technischer Entwicklungstrends zeichnen. Ich werde also etwa nicht der Fra-

¹ Die Frage, wie das Phänomen des ‚Transhumanismus‘ von konvergierenden oder konkurrierenden Bewegungen wie dem ‚radikalen‘, dem ‚technologischen‘ oder dem ‚methodischen Posthumanismus‘ abzugrenzen sei, soll bis auf Weiteres bewusst in der Schwebe gehalten werden, da eine begründete Entscheidung über einen kriteriologisch qualifizierten Sprachgebrauch erst vor dem Hintergrund meiner Zeitdiagnose in Kapitel IV getroffen werden kann. Zur Geschichte des Transhumanismus: Reinhard Heil, „Human Enhancement – Eine Motivsuche bei J. D. Bernal, J. B. S. Haldane und J. S. Huxley“. In: Christopher Coenen; Stefan Gammel; Reinhard Heil; Andreas Woyke (Ed.), *Die Debatte über ‚Human Enhancement‘. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen* (Bielefeld: Transcript 2010), 41–62; Christopher Coenen, „Transhumanism and its Genesis. The Shaping of Human Enhancement Discourse by Visions of the Future.“ In: *Humana Mente* 26 (2014), 35–58; Robert Ranisch and Stefan Lorenz Sorgner, „Introducing Post- and Transhumanism“. In: Robert Ranisch; Stefan Lorenz Sorgner (Ed.), *Post- and Transhumanism. An Introduction* (Frankfurt am Main: Peter Lang 2014), 7–27; Otto Hansmann, „Begriff und Geschichte des Transhumanismus“. In: Benedikt Göcke; Frank Meier-Haidi; Otto Hansmann (Ed.), *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018), 25–51; Oliver Krüger, *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus* (Freiburg: Rombach 2019), 75–391; Janina Loh, *Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2019), 32–129; und Nick Bostrom, „A History of Transhumanist Thought.“ In: *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005), 1–25.

ge nachgehen, ob Robotern Personrechte zugesprochen werden sollten.² Solange kein technischer Pfad in Sicht ist, dieses Thema in den Rang eines philosophisch ernstzunehmenden Problems aufrücken zu lassen, kann man es den politischen Diskursen zeitgenössischer Zivilgesellschaften und den juristischen Beraterinnen und Beratern politischer Rechtsabteilungen überlassen – in der Hoffnung, dass die letztverantwortlichen politischen Entscheidungsträgerinnen sich nicht von den Lobbyisten großer IT-Konzerne aufs Glatteis führen lassen.

Damit soll keineswegs suggeriert werden, dass die politischen Dimensionen der gegenwärtigen technikgeschichtlichen Umbruchsphase philosophisch vernachlässigbar seien. Wie die jüngste Diskussion zeigt, erschüttert diese die Fundamente unseres modernen Verständnisses von Rechtsstaatlichkeit, Eigentum und demokratischer Selbstbestimmung.³ Das sollte uns zu denken geben. Dennoch werde ich in diesem Band der Versuchung widerstehen, eine politische Agenda zu entwickeln. Statt einen Beitrag zu den demokratietheoretischen Herausforderungen der Gegenwart zu leisten, werde ich mich vielmehr auf die Frage konzentrieren, was die technischen Transformationsprozesse der Gegenwart für unser modernes Welt- und Menschenbild bedeuten.

Bei der philosophischen Erörterung solcher Grundsatzfragen ist es ratsam, tagespolitische Problemstellungen in Klammern zu setzen und einen Blick auf die *longue durée* derjenigen historischen Prozesse zu werfen, die soziale Bewegungen wie den Transhumanismus zu einem Zeichen der Zeit werden ließen. Geht es hier doch weniger darum, Probleme zu lösen, als darum, zur Unterscheidung zwischen

² Vgl. David J. Gunkel, *Robots Rights* (Cambridge: MIT Press 2018). Dazu: Sarah Spiekermann, *Zum Unterschied zwischen künstlicher und menschlicher Intelligenz und den ethischen Implikationen ihrer Verwechslung* (Wien: Im Druck 2020). Zur Entwirrung der für diese Scheindebatte charakteristischen Begriffsverwirrungen: Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2020), 42–60.

³ Hierzu Mireille Hildebrandt, *Smart Technologies and the Ends of Law: Novel Entanglements of Law and Technology* (Cheltenham – Northampton: Edward Elgar Publishing 2015); Mireille Hildebrandt and Bibi van den Berg, *Information, Freedom and Property. The Philosophy of Law meets the Philosophy of Technologie* (New York: Routledge 2016); Yvonne Hofstetter, *Das Ende der Demokratie. Wie die künstliche Intelligenz die Politik übernimmt und uns entmündigt* (München: Bertelsmann 2016); sowie Paul Nemitz, „Constitutional Democracy and Technology in the Age of Artificial Intelligence.“ In: *Philosophical Transactions Royal Society A* 377 (14.08.2018), 1–14.

Fragen anzuleiten, die uns für die realen Herausforderungen unserer Zeit sensibilisieren und solchen, die uns davon ablenken oder wie Kanchen vor einer Lampe erstarren lassen.

Damit dürfte klar sein, dass der vorliegende zeitdiagnostische Grundlegungsteil nicht darauf abzielt, die Versuche „ausgeflippter Intellektueller (...) aus dem Kaffeesatz eines naturalistisch gewendeten Posthumanismus die Zukunft zu lesen“⁴ zu einem philosophischen Diskussionsbeitrag aufzuwerten, der denen ausgereifter philosophischer Zeitdiagnostiker wie Bernard Stiegler, Bruno Latour, Hilary Putnam, Thomas Fuchs, Hartmut Rosa, Charles Taylor, Michel Foucault oder Jürgen Habermas gleichgestellt werden könnte. Im Unterschied zur verbreiteten Tendenz, den Transhumanismus zum Ausgangspunkt eines historischen Trends aufzuwerten, soll es vielmehr darum gehen, ihn als historischen Endpunkt oder als das in den Blick zu nehmen, was man vormals als Dekadenzphänomen bezeichnet hätte.

Das Ergebnis dieser problemdiagnostischen Expedition lässt sich in zwei Thesen vorwegnehmen, die ihren Stellenwert im Gesamtkontext dieses Bandes deutlicher werden lassen. Meine erste These entspringt der notorischen Schwierigkeit, das transhumanistische Denken philosophisch dingfest zu machen.⁵ Philosophisch nur vage

⁴ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001), 43.

⁵ Exemplarisch für Versuche, den Transhumanismus philosophisch zu konzeptualisieren sind die Arbeiten von Max More und Stephan Sorgner. Vgl. etwa Max More, „The Philosophy of Transhumanism“. In: Max More; Natasha Vita-More (Ed.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (Chichester: Wiley-Blackwell 2013), 3–17; und Stefan Lorenz Sorgner, *Transhumanismus – die gefährlichste Idee der Welt?* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2016). Zur Einführung in theologisch orientierte Versuche, die transhumanistische Agenda einer philosophisch qualifizierten Evaluation zu unterziehen vgl. Benedikt Göcke; Frank Meier-Haidi et al., *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018). Die nachfolgende Diskussion des Transhumanismus weicht von solchen Versuchen methodisch ab, da sie eine dezidiert genealogische Perspektive auf den Transhumanismus als ein sozio-kulturelles Phänomen entwickelt. Der philosophische Akzent liegt demzufolge nicht auf Fragestellungen des Typs: ‚Sind die Theorien spätmoderner Transhumanisten sachlich begründet und philosophisch kohärent?‘ sondern auf ätiologischen Fragen des Typs: ‚Wie um alles in der Welt konnten Transhumanisten in den Rang zukunftsweisender Vordenker avancieren, die die forschungspolitische Agenda ihrer Zeit dominieren?‘

definierbar, lässt sich der Transhumanismus am ehesten als eine in der Tradition des Liberalismus stehende gegenkulturelle Bewegung beschreiben, deren Bedeutung aus der breiten Zustimmung erwächst, die sie in technisch-ökonomischen Milieus genießt. Im Anschluss an die moderne Tradition machtkritischen Denkens lässt sich diese Definition ideologiekritisch zuspitzen: Der Diskurs des Transhumanismus bündelt den ideologischen Überbau einer von Megakonzernen getriebenen ökonomischen Agenda, die die sozialen, politischen und kulturellen Errungenschaften unserer Zivilisationen untergräbt.

Dass diese philosophisch unausgegrenzte Ideologie zum weltanschaulichen Deckmantel einer zivilisationsbedrohlichen politisch-ökonomischen Weltmacht heranreifen konnte, ist auf den ersten Blick erstaunlich. Dieses Erstaunen verliert aber seine hypnotische Kraft, wenn man sich an die genealogischen Wurzeln transhumanistischer Science-Fiction-Narrative erinnert: Sie spitzen philosophisch-theologische Grundirrtümer des auf die Scholastik des Spätmittelalters zurückgehenden Menschenbildes der Moderne zu und provozieren dadurch eine Art Schockstarre. Indem sie das humanwissenschaftliche Denken der vergangenen Jahrhunderte mit einem futuristischen Zerrspiegelbild seiner selbst konfrontieren, lassen sie im zweifelnden Betrachter das Gefühl aufkommen, hier werde lediglich zu Ende gedacht, was die Tradition aufgeklärter wissenschaftlicher Vernunft uns seit Jahrhunderten beigebracht hat. Es ist deshalb unabdingbar, die philosophisch-theologischen Mythen, die das humanistische Menschenbild des modernen Liberalismus als plausibel erscheinen ließen, aufzudecken und zu einer realistischeren Anthropologie zurückzukehren.

Meine zweite These entspringt der ersten: Der Transhumanismus ist, um ein englisches Idiom zu gebrauchen, ein ‚Red Herring‘. Er lenkt – wie jedes ideologische Trugbild – von den eigentlichen Herausforderungen der Gegenwart ab, weil er einem rückwärts-gewandten Technikverständnis entspringt, das uns davon abhält, über die Risiken und Nebenwirkungen hemmungsloser ökonomisch-technischer Innovationsentscheidungen gewissenhaft nachzudenken.⁶

⁶ Grundlegend hierzu: Sarah Spiekermann, *Ethical IT Innovation. A Value-based System Design Approach* (New York: Taylor & Francis 2015); sowie Sarah Spiekermann, *Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert* (München: Droemer 2019).

Zur Erhärtung dieser Thesen werde ich mich im Folgenden auf die transhumanistische Agenda im Bereich der digitalen Transformation konzentrieren. Hierzu werde ich in fünf Schritten vorgehen: (I) Ich beginne mit einer Rekonstruktion der spätmittelalterlichen Quellen des transhumanistischen Menschbildes und einer knappen Einführung in die empirisch, anthropologisch und philosophisch fundiertere, technikphilosophische Diskussion des 21. Jahrhunderts, verbunden mit einer Skizze ihrer machtkritischen Implikationen. (II) Darauf folgt eine Aufarbeitung der wissenschaftstheoretisch irreführenden Problemstellung post-cartesianischer ‚Körper-Geist Theorien‘ im Lichte ihrer zivilisationsgeschichtlich fatalen, transhumanistischen Wirkungsgeschichte, und (III) eine Neubewertung der holistischen Basisannahmen vormoderner Anthropologien im Lichte der zivilisationsbedrohlichen Machtpolitik des spätmodernen Überwachungs-kapitalismus. (IV) Hierauf folgt eine machtkritische Evaluation des gegenwärtigen Spektrums humanwissenschaftlicher und technikphilosophischer Forschungstraditionen unter dem Gesichtspunkt der Altlasten, die nicht nur das transhumanistische Denken mit sich schleppt. (V) Das letzte Kapitel beschließt den ersten Teil mit einer stärker lebenspraktisch und politisch orientierten Rekapitulation der Herausforderungen der digitalen Transformation.

Diese zeitdiagnostisch fundierte Revision der theologisch-metaphysischen Hintergrundannahmen humanwissenschaftlichen Denkens wird uns in die Lage versetzen, nach konstruktiven Antworten auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu suchen: Antworten, die den Diskurs des Transhumanismus und die liberalistischen Ideologien der beiden vergangenen Jahrhunderte hinter sich lassen, ohne moderne wertethische Errungenschaften, wie die Prinzipien liberaler Rechtstaatlichkeit, aus dem Blick zu verlieren. Hierzu wird der zweite Teil dieses Bandes einen Beitrag leisten, wenngleich es auch dort weniger darum gehen wird, praktische oder politische Problemlösungsstrategien zu entwickeln, als darum, sich im spirituellen, wissenschaftlich-philosophischen und theologischen Denken unserer westlichen Zivilisationen neu zu orientieren.

(I) Die anthropologischen Herausforderung der digitalen Transformation

Das Grundproblem der transhumanistischen Ideologie wurde jüngst von Joichi Ito auf den Punkt gebracht, der bis vor Kurzem das interdisziplinäre *Media Lab* am Massachusetts Institut of Technology (MIT) leitete.¹ Seit Jahrzehnten, so Ito, ließen sich unsere Gesellschaften in die Geiselhaft des marktkapitalistischen Glaubens nehmen, Fortschritt sei gleichbedeutend mit hemmungslosem, exponentiellem Wachstum. Neu am Transhumanismus sei, dass diese Agenda nunmehr durch eine „Spezies von Silicon Valley Megakonzernen“ vorangetrieben werde, die die Ideologie des Wachstums mit der Begeisterung für computerbasierte Rechenkapazitäten fusioniere und sich als eine „neue Religion“² vermarkte. Die transhumanistische „Religion“

¹ Joichi Ito, „Resisting Reduction. A Manifesto.“ In: <https://jods.mitpress.mit.edu/pub/resisting-reduction/release/17> (2018) (Stand: 10/11/2020).

² Da der Transhumanismus im Folgenden als ein Dekadenzphänomen analysiert werden soll, an dem sich die Pathologien moderner Denksysteme ablesen lassen, sollen seine ‚religiösen‘ Züge nur als Zeitzeichen zweiter Ordnung zur Diskussion gestellt werden. In ihm bewahrheitet sich Marx’ berühmtes Dictum, dass in der Geschichte alles zweimal wiederkehre: „das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce.“ (Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852). In: Marx-Engels-Werkausgabe Bd. 8 (Berlin: Dietz 1983), 115). Im Unterschied zu klassischen Formen säkularer Religiosität, die, inspiriert durch Denker wie Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud, im Kontext der theologischen Diskussion des 20. Jahrhunderts zurecht als zukunftsweisende Wegmarken gedeutet wurden, wird der Transhumanismus unseren Blick folgerichtig in die entgegengesetzte Richtung lenken: nicht in die Zukunft, sondern in Richtung derjenigen philosophisch-theologischen Traditionsströme, die der Emergenz nihilistischer Eschatologien zuarbeiteten und uns damit jeder erstzunehmenden Zukunftsperspektive beraubten. Die Problemstellung dieses Bandes steht damit den technikphilosophischen Forschungsarbeiten Bernard Stieglers nahe und hebt sich ab von Versuchen zwischen dem Selbsterlösungsprogramm des Transhumanismus und orthodoxen Traditionen christlicher Eschatologie zu vermitteln oder einen „moderaten Transhumanismus“ zu entwickeln. Vgl. Benedikt Paul Göcke, „Christian Cyborgs: A Plea for a Moderate Transhumanism.“ In: *Faith and philosophy* 34/3 (2017), 347–367; ähnlich Johannes Gössl, „Verbesserung oder Zerstörung der menschlichen Natur? Eine theologische Evaluation des Transhumanismus“. In: Benedikt

sei inspiriert durch neue Formen des Gruppendenkens, werde verstärkt durch das positive Feedback des Marktes, und orientiere sich am Leitstern der „Singularität“: einem mythischen Supercomputer, der die biologisch eingebettete Intelligenz der menschlichen Spezies durch eine strategisch perfektionierte, vergeistigtere Form von Intelligenz verdrängen soll.³

Göcke; Frank Meier-Haidi; Otto Hansmann (Ed.), *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand* (Freiburg – Basel – Wien: Herder 2018), 229–361. Das gilt erst recht für Versuche, einen dezidiert *christlichen* Transhumanismus zu entwickeln. Vgl. etwa Ronald Cole-Turner, „Christian Transhumanism“. In: Tracy Trothen; Calvin Mercer (Ed.), *Religion and Human Enhancement. Death, Values, and Morality*. (Cham: Palgrave Macmillan Press 2015), 35–47; Jeanine Thweatt-Bates, *Cyborg Selves. A Theological Anthropology of the Posthuman* (Farnham: Ashgate Press 2012), u. a. Als vernachlässigbar kann die Frage gelten, ob der Transhumanismus überhaupt als ein *religiöses* Phänomen oder nicht vielmehr als „purely secular worldview“ einzustufen sei (Russel Blackford, „The Great Transition. Ideas and Anxieties“. In: Max More; Natasha Vita-More (Ed.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (Chichester: Wiley-Blackwell 2013), 421–429, 421). Ist die moderne Fiktion einer ‚rein säkulären Sphäre‘ (*natura pura*) doch Teil des in diesem Band zu erörternden Problems: Sie zählt zu den anthropologisch und metaphysisch voraussetzungsreichsten Relikten fehlgeleiteter, *theologischer* Spekulationen des Spätmittelalters. Zur Begründung dieser These werde ich mich auf die jüngere französisch- und englischsprachige Forschung stützen. Man braucht also nicht Carl Schmitt, Karl Löwith oder Giorgio Agamben gelesen zu haben, um zu diesem ernüchternden Befund zu gelangen. Hans Blumenbergs nach wie vor lesenswerter Versuch, der Neuzeit, im Einspruch gegen Löwith und Schmitt, eine Legitimität *sui generis* zuzusprechen, erweist sich damit zwar als antiquiert, bedürfte aber einer spiritualitäts- und kulturgeschichtlich qualifizierten, eigenständigen Erörterung, da er sich der schwierigen Verhältnisbestimmung von ‚Säkularem‘ und ‚Sakralem‘ auf wesentlich differenziertere Weise zu nähern versuchte als zeitgenössische Ausläufer des ‚säkularen Zeitalters‘. Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997); und Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. In: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Metzler 1983), insbesondere 452–459. Zur schwierigen Verhältnisbestimmung von Sakralem und Säkularem auch: Johannes Hoff, „Toleranz in einem postliberalen Zeitalter: Was wir von einem päpstlichen Faustschlag lernen könnten“ In: *Communio* 44/2 (2015), 208–213.

³ Vgl. Ray Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology* (London: Duckworth 2006). In transhumanistischen Kreisen wird diese Fiktion mit großer Ernsthaftigkeit diskutiert. Vgl. Eden Amnon; Eric Steinhart et al., *Sin-*

Prototypisch für diese Ideologie sind die in der Tradition des Futurismus stehenden Wachstumsphantasien des transhumanistischen Vordenkers Fereidoun M. Esfandiary, der sich, aus Ehrerbietung vor der Vision quantifizierbaren Wissens, 1989 in eine Nummer (FM-2030) umbenannte. Für FM-2030 war bereits in den 70er Jahren klar, dass die bio-, medien- und computertechnologischen Innovationen des 20. Jahrhunderts das Prinzip exponentiellen Wachstums auf eine neue, post-politische Stufe heben würden. Die moderne Dichotomie zwischen politischen Parteien des rechten und linken Spektrums („right-wingers and left-wingers“) werde schrittweise in eine alternativen Aufwärtsideologie („up-wingers“) transformiert: „Der moderne Mensch hat nicht länger eine fixierbare Identität. Er bezieht sein Selbstgefühl und sein Gefühl von Sicherheit aus einem Sinn für Bewegung und kontinuierliches Wachstum.“⁴ Zur Beförderung und Freisetzung dieses Lebensgefühls müssen, nach FM-2030, alle Institutionen, Traditionen und Religionen der Vergangenheit aufgelöst werden, da sie, ebenso wie die leiblichen Einschränkungen unserer biologischen Existenz, als fortschrittshemmende Hindernisse einzustufen seien, die der individuellen Selbstentfaltung des freien Subjekts im Weg stünden: „Wie frei bin ich denn, wenn ich mir meinen Körper, mein Gehirn, mein Geschlecht, meine Hautfarbe, meine biologischen Rhythmen nicht selbst auswählen kann? Wie frei bin ich denn, wenn ich in einer prädestinierten biologischen Zwangsjacke gefangen

gularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment (Berlin: Springer 2012).

⁴ „The modern has no longer a fixed identity. He derives a sense of selfhood and security from a sense of motion and continual growth.“ Fereidoun M. Esfandiary, *Up-Wingers* (New York: Popular Library 1973), 116. Ähnlich Max More: „Transhumanism is about continual improvement, not perfection or paradise. (...) Transhumanists seek neither utopia nor dystopia. They seek perpetual progress – a never-ending movement toward the ever-distant goal of extropia.“ Max More, „True Transhumanism: A Reply to Don Ihde“. In: Gregory Hansell; William Grassie (Ed.), *H\-.Transhumanism and Its Critics* (Philadelphia, Pennsylvania: Metanexus Institute 2011), 136–146, 139f. Dass More *darin* – im Gegensatz zwischen einer platonischen „static utopia“ und einer transhumanistischen „extropia“ – das Unterscheidungskriterium zwischen religiösen Paradiesvorstellungen und einem wissenschaftlichen Fortschrittskonzept sieht, zeigt, dass er mit der Tradition des *christlichen* Platonismus der Antike (etwa eines Gregor von Nyssa) nie in Berührung kam.

bin, über deren Selektion ich absolut nichts mitzureden hatte?“⁵ Der alles entscheidende Imperativ (post-)politischen Handelns liegt dabei in der Überwindung des Todes: „Unsterblichkeit ist nicht länger ein Traum. Unsterblichkeit ist jetzt eine Wissenschaft – eine aufstrebende Disziplin, die sich darüber hinaus in ein Big Business entwickelt.“⁶

Diese akzelerationistische Zukunftsvision deckt sich mit der kompetitiven Upgrade-Logik neoliberaler „Optimierungsgesellschaften“,⁷ deren über traditionsgebundene Skrupel und parteipolitische Präferenzen erhabener Siegeszug sich ebenfalls bereits in den 1970er Jahren abzuzeichnen begann. In jüngeren akademischen Zirkeln wurde sie vor allem durch den 1973 geborenen Oxforder Philosophen Nick Bostrom virulent. Nach Bostrom, der unter Silicon-Valley-Helden wie Bill Gates und Elon Musk den Status eines Weisen („sage“) genießt, lassen die akzelerierenden Innovationen des digitalen Zeitalters unser Anthropozän mit statistisch signifikanter Wahrscheinlichkeit auf einen Konvergenzpunkt zusteuern: den Punkt, an dem Maschinen, die der menschlichen Intelligenz überlegen sind, selbstständig ultraintelligente Maschinen zu bauen beginnen, bis schließlich eine „Superintelligenz“ das Steuer übernimmt.⁸ Das klingt dramatisch – wenngleich das „Bodenpersonal“ ausgebildeter Programmierer das gelassener sieht.⁹ Doch Bostroms probabilistisch unterfütterte apoka-

⁵ „How free am I if I cannot choose my own body my own brain my own gender the color of my skin my biological rhythms? How free am I trapped in a predetermined biological straitjacket in whose selection I have had absolutely nothing to say?“ Esfandiary, *Up-Wingers*, 139 (Interpunktion im Originaltext). Zur Institutionenfrage vgl. Fereidoun M. Esfandiary, *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World* (New York: Warner Books 1989), 172–176.

⁶ „Immortality is no longer a dream. Immortality is now science – an emerging discipline. It is also developing into Big Business.“ Ebd., 197.

⁷ Dazu Bernd Flessner; Herbert Hurka et al., *Kritik des Transhumanismus. Über eine Ideologie der Optimierungsgesellschaft*. (Bielefeld: Transcript 2018).

⁸ Nick Bostrom stützt sich hier auf ältere Spekulationen über sich selbst replizierende, ultraintelligente Maschinen. Vgl. Irving John Good, „Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine“. In: Franz Alt; Morris Rubinoff (Ed.), *Advances in Computers* (New York: Academic Press 1965), 31–88.

⁹ Zu einer nüchternen Evaluation der vornehmlich in Blogs und populären Pressorganen geführten Debatte über Bostroms Theorien vgl. Raffi Khatchadourian,

lyptische Prognose ist nicht neu. Die Genealogie des Traums von einer apokalyptischen ‚Intelligenzexplosion‘, die unsere leibgebundene Intelligenz überbietet, lässt sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen.

Genealogischer Rückblick: Die apokalyptische Spiritualität des Transhumanismus

Ironischerweise landet man dabei zunächst wieder in Oxford: bei den ‚Oxford Calculators‘ des dortigen Merton College, in dem im 14. Jahrhundert Mathematiker und Logiker wie Richard Swineshead, William Haytesbury, Thomas Bradwardine und John Dumbleton die Szene dominierten. Die Versuche dieser Denker, philosophische Probleme mit logisch-mathematischen Verfahren in den Griff zu bekommen, hatten den Charakter einer Weichenstellung, die sich für die wissenschaftliche Revolution der Moderne als wegweisend erweisen sollte.¹⁰ Doch das erklärt noch nicht ihren durch die aufkommende Geldwirtschaft inspirierten, rasenden Wahn, alles, was man sich vorstellen kann, zu vergleichen und zu vermessen – „the frenzy to measure everything imaginable“.¹¹ Um das zu verstehen, müssen wir uns

„The Doomsday Invention. Will Artificial Intelligence bring us Doomsday or Destruction?“ In: *The New Yorker* (23.11.2015). <https://www.newyorker.com/magazine/2015/11/23/doomsday-invention-artificial-intelligence-nick-bostrom>

¹⁰ Vgl. Norman Kretzmann; Jan Pinborg et al (Ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600* (Cambridge: Cambridge University Press 1984), 540–564. Im Unterschied zu diesen Denkern ist der „ultrakonsistente“ Denker Nick Bostrom nicht Mitglied eines Oxford-Colleges, sondern Leiter des „Future of Humanity Institute“, das Khatchadourian als eine durch den Tech-Millionär James Martin gegründete philosophische „Radarstation“ beschreibt: „a bunker sending out navigational pulses into the haze of possible futures.“ (Khatchadourian: „The Doomsday Invention“). Es gibt mittlerweile ein ganzes Netzwerk von ‚Ausbildungs-‘ und ‚Forschungsinstitutionen‘, wie die ‚Singularity University‘ oder das ‚Future of Life Institute‘ in Cambridge, Massachusetts, die auf diesem Stiftungs- bzw. Geschäftsmodell basieren.

¹¹ Joel Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market, Exchange and the Emergence of Scientific Thought* (Cambridge, Mass.: Cambridge UP 1998). Grundlegend zur nachfolgenden Skizze des Informatismus spätmittelalterlicher Franziskaner: John Milbank, „*Mathesis and Methesis. The Post-Nominalist*

an eine zweite Neuerung des Spätmittelalters erinnern. Die proto-liberalistische Begeisterung für abstrakt-vergleichende Rechenoperationen korrespondierte nämlich mit einer apokalyptischen Vision: dem Traum von einem spirituell perfektionierten, egalitären Endstadium der Geschichte, der radikale Franziskaner-Spiritualen zu einem Leben in strikter Armut inspirierte. Aber was hat strikte Armut mit proto-liberalistischen Rechenaufgaben zu tun?

(α) Das liberalistische Verständnis von Eigentum und Autonomie

Nach dem Armutsideal der genannten Spiritualen bestand die höchste Bestimmung geistlichen Lebens darin, beim Genuss irdischer Güter ohne Formen leiblich vermittelter Aneignung auszukommen, die uns dazu verleiten, uns in unserer Umwelt gewohnheitsmäßig einzurichten. Statt Dinge in Besitz zu nehmen, hatte man sich auf ihren einfachen, flüchtigen Gebrauch (*usus pauper*) zu beschränken, der uns vor selbstgefälligen, manipulierbaren Gewohnheiten bewahrt. Wie Giorgio Agambens Lob der „höchsten Armut“ zeigt, klingt das bis auf den heutigen Tag subversiv.¹² Doch Agamben übersieht, was diese

Realism of Nicholas of Cusa“. In: Isabelle Moulin (Ed.), *Participation et vision de Dieu chez Nicolas de Cues* (Paris: Vrin 2017), 143–163, insbesondere 143–149.

¹² Vgl. Giorgio Agamben, *Höchste Armut: Ordensregeln und Lebensform* (Frankfurt am Main: Fischer 2019). Agamben räumt zwar ein, dass das franziskanische Armutsideal zum Scheitern verurteilt war, verbirgt aber nicht seine Sympathien für diese Idee. Vor dem Hintergrund von Michel Foucaults Kritik biopolitischer Machtdispositive, an die Agambens philosophisches Gesamtwerk anknüpft, ist das bis zu einem gewissen Punkt nachvollziehbar (Vgl. Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Governmentalität II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006)). Der franziskanische *usus pauper* lässt die in Agambens früheren Schriften ausgearbeitete biopolitische Unterscheidung von kulturell geregelten Formen des Lebens (*bios*) mit dem nacktem Leben (*zoe*) kollabieren, indem er das nackte Leben *selbst* zur Regel werden lässt. Damit scheint die Idee radikaler Armut die Logik biopolitischer Disziplinargesellschaften zu unterlaufen. Doch Agambens Fortschreibung des machtkritischen Spätwerks Foucaults, die im letzten Band seiner *Homo-Sacer*-Reihe über den „Gebrauch der Körper“ kulminiert, ist hier bereits aus interpretationsgeschichtlichen Gründen problematisch. Schließt der ‚*usus*‘ bei Foucault doch (ebenso wie bei Paulus) Formen des Besitzes keineswegs aus (vgl. Gert-Jan van der Heyden, „Exile, Use, and Form-of-Life: On the Conclusion of Agamben’s *Homo Sacer* series.“ In: *Theory Culture & Society* 37/2 (2020), 61–68). Zieht man außerdem in Betracht, dass Agambens Taktik