

Klaus Wieglerling
Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) Karlsruhe

Grundprobleme einer Hermeneutik der Leiblichkeit in Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers

Zusammenfassung *Die Transformation des menschlichen Körpers durch bio- und informationstechnologische Aufrüstungen stellt die Auslegung unseres Leibes vor eine Herausforderung. Der Leib als Vermittlungskategorie zwischen Natur und Kultur kann nicht in der Dritten-Person-Perspektive erfasst werden, da er nur in einer Teilhabe-Perspektive, allerdings als historische Entität gegeben ist. Mit der Aufrüstung des menschlichen Körpers und der Transformation des Menschen zu einem posthumanen Wesen geht eine Entindividualisierung einher. Hermeneutik fordert vom Auslegenden die Positionierung zur zu verstehenden Sache und vermittelt zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Sie steht damit immer ein Stück neben der Wissenschaft (*De singularibus non est scientia*), gewinnt dadurch aber auch Lebensbedeutsamkeit. Hermeneutik als Teilhabehandlung zeichnet sich durch Positionierung, Vorgriff und Verweisung aus, hat als eine das Gegenwärtige in die Zukunft überschreitende Tätigkeit eine Orientierungsfunktion und benennt Grenzen wissenschaftlicher Weltauffassung. Solange der Leib noch Gegenstand von Verstehensprozessen ist, ist das posthumane Wesen noch nicht realisiert.*

Schlüsselwörter: *Sekundäre Leiblichkeit, Entindividualisierung, Teilhabehandlung, Potentialbewertung, Posthumanismus, Hermeneutik als Zukunfts- und Grenzwissenschaft*

50

1) Zum Problem einer Hermeneutik der Leiblichkeit

In seinem Hauptwerk *Scienza nuove prima* (Vico 1725) von 1725 legt Giambattista Vico dar, dass der Mensch nur verstehen kann, was er selbst hervorgebracht hat, nämlich die Geschichte, nicht aber die Natur, die er nur erklären kann. Er eröffnete damit die Debatte über erklärende und verstehende Wissenschaften. Die erklärende Aufgabe ist Sache der Naturwissenschaften, die verstehende wird seit Dilthey den historischen Geisteswissenschaften zugewiesen. Gegenwärtig erleben wir allerdings eine Aufweichung des Gegensatzes von Natur und Kultur. Modelle des Erklärens dringen in das Feld der Geisteswissenschaften und technische Disziplinen erheben Verstehensansprüche. Nun ist die Übernahme von Methoden und Modellen aus anderen Disziplinen kein Schaden für eine Disziplin - man denke nur an die fruchtbare Übernahme phonetischer Grundlagen in unterschiedliche Disziplinen im französischen Strukturalismus - problematisch wird es aber, wenn quantitative Analysen die verstehende Tätigkeit zu substituieren drohen.

In der synthetischen Biologie wird Natur zunehmend auf einen hyletischen Rest von physiko-chemischen Grundbausteinen reduziert, mit deren Hilfe Leben ‚hergestellt‘ werden soll, womit eine Transformation der Naturwissenschaft in eine technische Disziplin einhergeht. Der Forscher versteht sich dementsprechend nicht nur als kritischer Beobachter von Naturprozessen, sondern auch als Herstellender bzw. technischer Gestalter. Naturprozesse werden als technische Abläufe gesehen, die zu bestimmten Zweckrealisierungen, wie der organischen Verbesserung des Menschen, führen sollen. Die Realisierung von Zwecken ist allerdings ein Ergebnis kultureller Präferenzen, an denen der einzelne Forscher teilhat. Der Blick auf die Natur ist quasi Zweckfragen unterstellt. ‚Reine‘ Naturerkenntnis scheint es nur noch in den Teilen moderner naturwissenschaftlicher Forschung zu geben, die keine ökonomisch verwertbaren Ergebnisse liefern können. Peter Janichs Überlegung, dass Chemie und Biologie im Zusammenhang mit einer Herstellungs- bzw. Züchtungspraxis zu sehen sind, ist also nicht von der Hand zu weisen (Janich 2006: 31ff., S. 33off).

51

Fälschlicherweise wird das Aufweichen des klassischen Gegensatzes von Natur und Kultur aber oft als Ausdruck eines Obsiegens naturwissenschaftlich-kalkulierenden Denkens angesehen. Dies ist schon deshalb falsch, weil derzeit Anwendungsaspekte und damit eine Bewertung der Natur unter pragmatischen Präferenzen die Wissenschaft dominieren. Als Problem erweist sich aber, dass sich in der verbreiteten Annahme eines Obsiegens des naturwissenschaftlich-kalkulierenden Denkens ein spezifisches Vergessen metaphysischer Voraussetzungen der modernen Wissenschaft artikuliert.

Technisches Kalkül dringt in die Geisteswissenschaften, wenn etwa Kontexte ‚verstehende‘ Systeme entwickelt werden. Kontexte werden dabei allerdings nur verstanden, wenn diese Systeme zu Dekontextualisierungsleistungen imstande sind, also Sachverhalte aus historischen Zusammenhängen herauslösen und situieren (Wiegerling 2011: 90ff.). Was Heidegger unter ‚stellendem‘ Denken verstand und für ihn Ausdruck der letzten Stufe der Metaphysik ist, die alles einem Kalkül unterwerfen und das Ereignishafte aus dem Leben bannen will, scheint nun auch den menschlichen Organismus zu erreichen, wenn mit technischer Hilfe unser Körper kolonialisiert wird. Die Konvergenz von Bio- und Informationstechnologie und die Parallelisierung intra- und extrakorporaler Vorgänge ist Ausdruck moderner medizinischer Technik und transhumanistischer Phantasien zur Verbesserung der organischen Disposition des Menschen.

Die Unterscheidung zwischen dem älteren Begriff des Leibes und dem spät ins Deutsche eingedrungenen Begriff des Körpers markiert die Wegscheite zwischen dem Begriff des Verstehens und dem des Erklärens. Der in der Dritten-Person-Perspektive fassbare und skalierbare Körper ist Gegenstand naturwissenschaftlichen und technischen Denkens und damit ein Gegenstand dessen Funktionalität erklärt werden kann. Der Leib dagegen ist zwar intuitiv in der vollziehenden Ersten-Person-Perspektive zugänglich, weist aber nicht nur subjektive Bestände auf. Als ‚kultiviertes Naturstück‘ oder ‚naturalisiertes Kulturstück‘ ist er auch als historischer Ausdruck zu fassen, der nicht nur eine Individualgeschichte, sondern auch eine intersubjektive Geschichte hat. Der Leib ist eine Vermittlungskategorie, die zwischen Individuum und Welt, zwischen Individuum und Individuum, aber auch zwischen den einzelnen Organen und körperlichen Vermögen vermittelt. Als Limesgestalt, die weder ganz der Natur, noch ganz der Kultur zugeschlagen werden kann, artikuliert sich im Leib ein Nexus, der jenseits von kausalistischem oder stochastischem Denken angesiedelt ist. Er geht weder in seiner historischen, noch in seiner körperlich-organischen Disposition auf.

Der Leib spielt insofern eine besondere Rolle, als er nicht nur unser Tor zur Welt ist, sondern auch selbstreflexive Züge aufweist. Er ist in einer rezipierend-rezipierten Doppelgestalt gegeben, wenn wir etwa mit den Fingerspitzen unsere Handinnenflächen berühren und ihn durch eine Einstellungsänderung entweder als wahrnehmenden oder wahrgenommenen identifizieren. Als historische Entität ist er allerdings ereignishaft gegeben und entzieht sich der Skalierbarkeit. So ist er immer wieder aufs Neue auszulegen. Der Leib ist ein Geschehen, an dem wir selbst beteiligt sind. Wenn wir über ihn sprechen, sprechen wir zugleich über unser Selbst- und Weltverständnis.

Nun erfahren wir die Transformation des menschlichen Körpers in eine Art Cyborg durch die Entwicklung von intelligenten Implantaten und Prothesen. Dies führt zu einem Leibverständnis, das sich nicht mehr aus Selbstverständlichem speist. Durch die Möglichkeit bio- und informationstechnologischer Manipulationen unseres Körpers verändert sich unser Verhältnis zu ihm und zeitigt sich ein neues Leibverständnis. Es ist sinnvoll von einer ‚Sekundären Leiblichkeit‘ zu reden, denn wir erfahren uns als etwas, das in seinem Sosein keine Akzeptanz mehr erfahren muss und Ausgangsmaterial für eine technische Gestaltung bzw. Umgestaltung ist. Leibliches Spüren und leiblich Gespürtes können nun Produkte einer technischen Vermittlung sein. Sekundäre Leiblichkeit ist an der Grenze reiner Körperlichkeit angesiedelt, markiert aber noch die

Möglichkeit eines Selbstverhältnisses, also den Punkt, an dem der skalarisierbare Körper transzendiert wird.

Um den menschlichen Leib in Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers zu verstehen, müssen die körperliche Gestaltbarkeit und Wandelbarkeit in diesem Verstehen eingeschlossen sein. Dem Leib stehen wir aber nicht wie ein naturwissenschaftlicher Beobachter gegenüber, der als Stellvertreter der Menschheit ohne Geschichte und personale Identität ist. In Verstehensprozessen befinden wir uns generell in einer Teilnehmerposition und beim Leibverstehens sogar in einer notwendigen, nicht frei bestimmten Teilnehmerposition. Wir sind, was wir zum Gegenstand machen und sind es zugleich nicht, da der Leib in seiner Besonderung allgemeine historisch-kulturelle Bestände aufweist, aus der wir nicht heraustreten können.

Die technische Transformation des menschlichen Körpers fordert das Verstehen des Leibes in besonderer Weise heraus, da über die Technologie Historizität in die organische Disposition dringt - Technik ist selbst ein historischer Ausdruck. Verstehen schließt Selbstpositionierung, einen Vorgriff und eine Verweisung im Sinne einer relationalen Bestimmung ein. So gehört zum Verstehen eines verbesserten Körpers, dass wir auch die Intention und die Potentiale der Verbesserung verstehen. Verstehen transzendiert das Körperliche.

53

Wir können Ermöglichungstechnologien, deren Zwecke meist nur vage und exemplarisch bestimmt sind, nur verstehen, wenn wir auch ihre Visionen kennen. Das Leibverstehen in Zeiten der technischen Aufrüstung des menschlichen Körpers fokussiert auch längerfristige Auswirkungen des Technologieeinsatzes auf unser Selbstverständnis, unsere Personalität und die Gesellschaft. Dabei gehen wir von einem Status der Gesellschaft aus, der mehr oder weniger dem gegenwärtigen entspricht, d.h. ähnliche Wertvorstellungen und politische Institutionen hat. Es ändert sich aber nicht nur die Technik und ihre Anwendung, sondern die gesamte Gesellschaft, ihre Präferenzen, Institutionen und Werthierarchien. Szenarien werden nach Wahrscheinlichkeiten entwickelt. Aber es kann natürlich auch alles anders kommen. Naturkatastrophen oder außergewöhnliche historische Ereignisse können zu radikal neuen Voraussetzungen des Zusammenlebens und der individuellen Lebensgestaltung führen. Wer kann garantieren, dass Terror, Totalüberwachung, Indoktrination, Ökonomisierung aller Lebensbereiche und soziale Isolation diese Gesellschaft nicht substantiell verändern werden? Die Rede über die Zukunft ist nach Armin Grunwald immer eine Rede über die Gegenwart. (Grunwald 2012: 121ff.) In ihr findet auch die Verständigung über die Entwicklungsrichtung und

Steuerung von Technologien statt. In diesem Sinne wird auslegend heute über die Welt von morgen entschieden. Technik ist kein Naturereignis, sondern wird gemacht. Es werden in ihrer Entwicklung mehr oder weniger präzise bestimmte Zwecke verfolgt.

Alles Verstehen impliziert einen Vorgriff auf die Zukunft. Wir bewerten das Künftige vor dem Hintergrund gegenwärtiger Prämissen. Entscheidend ist dabei, dass der Bewertende nicht über den Dingen steht, sondern selbst in sie verstrickt, selbst Ausdruck seiner Zeit, ihrer Werthaltungen und Präferenzen ist, selbst dann, wenn er diesen kritisch gegenübersteht. Es gibt keine Auslegung von Potentialen ohne die Stellungnahme des Auslegenden zu den fokussierten Sachverhalten. Verortung von Sachverhalten und Selbstverortung stehen in einem korrelativen Verhältnis. Beim Leibverstehen erlangt die Selbstpositionierung insofern einen besonderen Status als es die Einsicht in ein mediales Verhältnis geht, das weder natural noch kulturell gefasst werden kann. Verstehen erweist sich somit als eine Vermittlungsleistung, in der Relationen sichtbar werden.

54

Der Verstehende ist insofern am ‚Sinngeschehen‘ beteiligt, als er die Relevanz eines Sachverhaltes für sein eigenes Leben herstellen muss. Zudem ist er zu einem Vorgriff in die Zukunft genötigt. Die Auslegung berücksichtigt auch die Potentiale einer Technik. Welche davon berücksichtigt werden, hängt vom jeweiligen Erfahrungshorizont ab. Krankheits- und Behinderungserfahrung, die Frage, was ein Mensch körperlich aushalten muss, um in einer Gemeinschaft bestehen zu können, Fragen, die die Gestaltung des Körpers durch Training oder ‚Schönheitskorrekturen‘ betreffen usw., all das steckt die Grenzen der Reflexion auf körperliche Potentiale ab. Verstehen ist mehr als ein Konstatieren des Bestehenden. Es hat eine Zukunfts- bzw. Orientierungsdimension - und damit auch eine pragmatische Dimension.

Bewertung und Selbstpositionierung gehören notwendig zum Verstehen. Auslegende Tätigkeiten sind nicht distanzierend wie die erklärenden. Naturgesetze haben den Anspruch einer überzeitlichen Geltung, die der expliziten Anerkennung des Einzelnen nicht bedürfen. Der Auslegende dagegen ist weder ein neutraler, noch ein beliebig ersetzbarer Beobachter.

2) Leib und Körper

Im Gegensatz zum Körper ist der Leib a) intuitiv zugänglich und als der meine gespürt; er ist b) in einer rezipierend-rezipierten Doppelgestalt gegeben, ist zugleich wahrnehmender und wahrgenommenes, und ist

c) ein historisches bzw. kulturelles Phänomen. Er ist nicht nur Ausdruck einer Evolution der Natur, sondern auch einer speziellen kulturellen Prägung. So ist Schmerz zwar eine subjektive Erfahrung, die aber eine kulturelle Disposition aufweist. Jagdvölker gehen anders mit Schmerzen um als normale Mitteleuropäer. Der Leib ist Ausdruck unseres existentiellen Ortes in der Welt und steht zugleich für unser Vermögen, die Welt zu erschließen und in ihr zu handeln. Der Körper dagegen ist eine Abstraktion des fundamentaleren Begriffs des Leibes. Als historische Entität ist der Leib nicht nur Ausdruck einer speziellen räumlichen Perspektive auf die Welt, sondern auch für eine historisch-kulturelle Perspektive, die ich mit vielen teile. Als naturalisiertes Kulturstück bzw. kultiviertes Naturstück ist er eine Vermittlungsinstanz zwischen Kultur und Natur. (Küchenhoff/Wiegerling 2008: 7ff.)

Der Leib ist durch eine doppelte Intentionalität ausgezeichnet, die seine organische Disposition transzendiert. Intentionalität ist einmal im Sinne des arabischen Aristotelismus zu verstehen, als eine Gerichtetheit, die von Trieben, Angst und Begehren geprägt ist (Avicena 1972: 99ff.). Er ist somit auch etwas, was sich der Selbstbestimmung entzieht, ist Jagd- und Fluchtverhalten, Schutzhaltung und Reflex. Er ist aber auch etwas, das historisch disponiert ist. Die animalische Gerichtetheit ist kulturell unterwandert. Dies erinnert an Plessners zweites anthropologisches Grundgesetz von der vermittelten Unmittelbarkeit, nach dem der Mensch nie in einem unvermittelten Naturprozess steht, sondern in seinem Weltverständnis und -verhalten immer schon kulturell disponiert ist. (Plessner 1975: 321ff.) Es gibt kein ‚prius‘ oder ‚posterius‘ im Verhältnis von Natur und Kultur, wenn wir vom Menschen sprechen. Er ist immer schon ein kulturvermitteltes Wesen, was nicht zuletzt im menschlichen Sexualverhalten sichtbar wird. In dem, was wir Erotik nennen bis hin zu pervertierten Formen sexueller Praxis, wird sichtbar, dass hier etwas anderes vorliegt als animalische Paarung. Es gibt für den Menschen kein Weg zurück in die animalische Unmittelbarkeit.

55

3) Zum Wandel unserer körperlichen Disposition und unserer Leiberfahrung

Fragen wir nach dem anthropologischen Status des Menschen, der sich durch intelligente Implantate und Prothesen sowie biotechnologische Optionen in ein posthumanes Wesen mit veränderten körperlichen Dispositionen transformiert, zeigen sich neue Aspekte für die leibliche Vermittlungsfähigkeit und damit auch eine neue Sicht auf den Leib als Vermittlungskategorie.

Gewiss würde ein aufgerüsteter Körper neue Möglichkeiten für eine synchrone Vermittlung eröffnen. Es ist denkbar, dass wir mehr Interaktionen mit einer komplexer werdenden intelligenten Umgebung haben werden, die nicht hirn-, sondern implantatgesteuert sind. Wie aber ist eine gesteigerte Wahrnehmung mit dem Gesamtorganismus vermittelt? Diese Frage betrifft nicht nur die personale Identität eines aufgerüsteten Menschen, sondern generell die Funktionalität des Organismus. Es ist kaum vorstellbar, dass wir wie ein gesunder Hund hören, ohne dass dies Auswirkungen auf unseren psychischen Zustand hätte. Denkbar dagegen ist, dass Informationen über Umweltbedingungen so in den Körper ‚eingespeist‘ werden, dass sie Modifikationen organischer Funktionen bewirken. Regulierungen körperlicher Funktionen könnten automatisiert über Implantate erfolgen. Es wären auch multifunktionale Organe vorstellbar, die nicht nur den Verlust eines Organs ersetzen oder Fehlfunktionen kompensieren, sondern organische Funktionen durch die Kombination von Funktionen unterschiedlicher Organe ökonomischer gestalten. Dies könnte zu Entlastungen führen. Der Mensch erscheint bereits heute an die Grenzen seiner Aufmerksamkeit gelangt zu sein. Eine Steigerung perzeptiver bzw. organischer Fähigkeiten ist also denkbar und insofern auch neuartige synchrone Vermittlungs- und Integrationsleistungen.

Als ein Schlüsselproblem erweist sich die diachrone Vermittlung, ohne die wir uns keine Identität eines menschlichen oder menschenähnlichen Wesens vorstellen können. Sie ist die Bedingung für die personale Identität als Kontinuität der Selbsterfahrung im Wandel der Zeit und damit für die Zuschreibung von Handlungen und deren Verantwortung. Diachrone Vermittlung hat aber noch eine die Subjektconstitution transzendierende Seite. Historizität vermittelt zwischen Besonderheit und Allgemeinheit. Unsere individuelle Geschichte ist nicht jenseits einer intersubjektiven angesiedelt, sie geht aber in ihr auch nicht auf.

Wie lässt sich nun die Kontinuität eines transformierten Körpers denken? Implantate und Prothesen haben keine Geschichte wie belebte Materie (Hering 1876). Trotz unterschiedlicher Organbelastungen altert der Organismus als ganzer, nicht nur in Teilen. Implantate und Prothesen haben einen anderen Alterungszyklus als organische Materie und sind in ihren Teilen austauschbar. Ein sich quasi in einen Apparat transformierter Körper würde permanente Wartung benötigen. Es müssten Teile ersetzt und Funktionen entsprechend veränderten Umwelt- und Lebensbedingungen immer wieder neu angepasst werden.

Es ist nun die Frage, wie wir Historizität als eine beständige selektive Prägung, die ein Individuum charakterisiert, im Falle eines posthumanen Wesens bewahren können, denn ein verantwortliches und mit dem ‚alten‘ Menschen kompatibles Wesen ist ohne diese Prägung nicht vorstellbar. Zwar könnte sich ein intelligentes Implantat seiner Belastungen und Funktionsausführungen ‚erinnern‘ – bei Herzschrittmachern ist das schon der Fall – um seinen Verschleiß anzuzeigen und ein rechtzeitiges Arrangement für die Wartung zu treffen, es stellt sich aber die Frage, nach welchen Kriterien es Erfahrungen aufzeichnen soll. Im ‚Leibgedächtnis‘ etwa bleiben ja nur bestimmte Erfahrungen, etwa solche, die uns vorsichtig machen und Vorkehrmaßnahmen initiieren.

Das Verstehen des Leibes ist etwas anderes als das Verstehen der ‚organisch-apparativen Dispositionen‘ eines posthumanen Wesens. Nichtorganische Materie kann ‚historische‘ Spuren nur im Sinne von Werkzeugen, die Gebrauchsspuren aufweisen, haben. Die Frage ist aber, ob ein transformierter Körper wirklich eine historische Vermittlung leisten kann. Verletzungen würden in diesem Falle nicht notwendigerweise physiologische Spuren hinterlassen. Defekte Teile würden ersetzt werden und keine Nachwirkungen zeitigen. Ein so transformierter Körper würde nur in einem technischen Sinne Vermittlungen leisten, nicht aber in einem historischen Sinne. Erläutern wir diesen Sachverhalt an Merleau-Pontys Begriff der Zwischenleiblichkeit, der eine spezielle Prägung des Leibes durch die unmittelbare Nähe und Bezogenheit von Leibern wie im Verhältnis von Mutter und Säugling bezeichnet (Merleau-Ponty 1966: 297ff.). Diese Zwischenleiblichkeit würde nicht die gleiche Rolle bei einem technisch transformierten posthumanen Wesen spielen. Bewegungsstile und kulturelle Rhythmen würden in diesem Falle eher an allgemeine soziale und ökonomische Anforderungen adaptiert als an besondere Bezugspersonen. Ein technisch aufgerüstetes posthumanes Wesen könnte für unterschiedliche kulturelle Sphären adaptiert bzw. programmiert werden, was aber nichts mit einer Adaption aufgrund von Gewöhnung, Lerneffekten oder Akklimatisierung zu tun hat.

Wie aber soll man sich ein implizites Wissen im Sinne eines Leibgedächtnisses bei einem posthumanen Wesen vorstellen? Wie sollte sich Historizität in intelligenten Implantaten und Prothesen sedimentieren? Technische Funktionalität äußert sich vor allem in der exakten Wiederholung von Prozessen. Dies wäre bei einem Pianisten kontraproduktiv, er wäre dann eine Spielmaschine. Der Handwerker wäre ein robotisches System, das nur tut, was in einem Schema explizit gemacht und auf einem ‚template‘

abgespeichert wurde. Ein granulares und adaptives Gestalten als Artikulation eines Zusammenspiels von intuitiver Wahrnehmung und speziellem Handlungswissen unter bestimmten Umweltbedingungen und materiellen Bedingungen würde aber nicht stattfinden. Implizites Wissen ist wie die Alltagssprache durch eine gewisse Unschärfe ausgezeichnet und artikuliert sich in einem grundsätzlich variierbaren Handlungsschema. Es ist damit Ausdruck einer Verleiblichung, nicht einer Verkörperung. Um bei einem posthumanen Wesen wirksam zu sein, wäre es notwendig dieses Wissen explizit zu machen. Explizites Wissen ist aber eine Reduktion des impliziten Wissens und von diesem wesentlich unterschieden.

58

Die Frage nach einer intrakorporalen Adaption kann nicht in der Weise einer normalen Adaption behandelt werden. Zwar ist der Mensch an die Technologie, mit der er tagtäglich Umgang hat, adaptiert. Aber von einer Internalisierung zu sprechen, erscheint hier unangemessen. Wir gehen nämlich nicht mit intelligenten Implantaten um, sondern adaptieren uns an ihre Wirkungen. Bei der normalen Adaption spielen Gewöhnung, perspektivische Wahrnehmung und Einbettungen der Umgangsweisen eine zentrale Rolle. In diesem Sinne lässt sich aber intrakorporal nicht von Adaption sprechen.

Die diachronische Vermittlung wäre bei einem technisch aufgerüsteten posthumanen Wesen wohl auf eine synchronische Vermittlung heruntergebrochen. Dieses Wesen wäre – ganz im Sinne von Günther Anders - ein Jetztgenosse, kein Zeitgenosse und deshalb in einem expliziten Sinne auch ein posthistorisches Wesen.

Prägung, Interaktion und Einbettung eines durch Implantate und Prothesen aufgerüsteten posthumanen Wesens sind verschieden von der Prägung, Interaktion und Einbettung eines Menschen. Und es gibt keinen Grund anzunehmen, dass die Selbsterfahrung dieses Wesens die gleiche sein würde wie die des Menschen heutzutage.

Zuletzt ergeben sich aus den Dispositionen eines posthumanen Wesens Probleme für den ethischen Diskurs, die das Verhältnis von Mittel und Zweck betreffen. In Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers gerät der Mensch in einen Prozess der Entindividualisierung. Implantate und Prothesen werden nicht wie klassische Kunstwerke als Unikate hergestellt, sondern als Artefakte, die Möglichkeiten für individuelle Justierungen bieten. Ein Implantat ist nicht dasselbe wie ein Organ, das Teil des Organismus ist. Es geht hier vielmehr um die Artikulation bestimmter Funktionen, denen Desartikulationen anderer Funktionen korrespondieren. Jedes Erkenntnisobjekt kann bis in die Unendlichkeit

ausdifferenziert werden. Es gibt kein ‚Double‘ eines Organs, sondern eine Substitution oder Unterstützung von Funktionen. Es findet eine Reduktion des Organs in einem Modell statt. Jede Substitution oder Verbesserung basiert auf einer Einschätzung des Organs und seiner Funktionen, wobei nicht jedes Datum die gleiche Bedeutung hat. Es wird vielmehr eine Hierarchie der Daten hergestellt. So können wir Organe differenzieren in Hinblick auf die Verbesserung bestimmter Funktionen oder in Hinblick auf die Stabilisierung des Gesamtorganismus. Es besteht jedoch keine Möglichkeit einen Organismus ‚an sich‘ zu verbessern. Ein Implantat basiert auf einem Modell, das bestimmte Funktionen akzentuiert. Wie bei der Beschreibung eines physikalischen Versuchs, vernachlässigen wir Faktoren, die wir als irrelevant einschätzen. Wir produzieren nichts, was identisch mit einem Organ ist, sondern etwas, das in Bezug auf als wesentlich eingeschätzte Prozesse in analoger Weise funktioniert.

59

Im Post-Humanismus geht es darum den menschlichen Körper, der in Krankheit, Schwäche und Verletzung außer Kontrolle gerät, verfügbar zu machen. Verfügbarkeit soll durch die Reduzierung des Leibes auf reine Körperlichkeit hergestellt werden. Insbesondere soll die Historizität des menschlichen Leibes aus dem wissenschaftlichen Diskurs eliminiert werden, weil sie sich dem Kalkül, dem modellierenden Blick und damit der Herstellbarkeit entzieht.

Durch die fortschreitende Konvergenz von Bio- und Informationstechnologien, die Vernetzung des aufgerüsteten Körpers mit einer intelligenten Umgebung, die organische Funktionen überwacht und steuert, wird der biologische Rhythmus des Körpers in eine technische Taktung transformiert. So könnte der Biorhythmus an Arbeitserfordernisse angepasst werden. Der Körper eines posthumanen Lebewesens und seine Lebenswelt, die von informatischen Systemen durchdrungen ist, weisen dann eine gemeinsame technische Disposition und Standardisierung auf. In diesem Falle können wir aber nicht mehr von Leib sprechen, da Leib und Lebenswelt keine Phänomene sind, die wir aus einer Dritten-Person-Perspektive erfassen können. Beide sind historisch und kulturell vermittelt und können nur in einer Teilnehmerperspektive erfasst werden. Ein posthumanes Wesen wäre aber wesentlich jenseits dieser Verstrickung angesiedelt, die Leib und Lebenswelt charakterisiert.

Entindividualisierung findet auch statt, wenn der Körper räumlich verteilt gedacht wird. Warum sollte es undenkbar sein, dass ein menschenähnliches Wesen einen räumlich getrennten Arm besitzt, aus einer speziellen Hardware für den Umgang mit gefährlichen Substanzen, der unmittelbar

neuronal gesteuert wird? Und warum sollte er nicht ein ‚quasitaktiler‘ Feedback geben? (Nicoletti 2001) In diesem Falle aber ist die Einzigartigkeit und Einheit eines Individuums nicht im Sinne des Individuationsprinzips, das uns einen bestimmten Ort in Raum und Zeit zuweist, zu fassen, sondern nur durch eine spezielle Leistung der Integration und Vermittlung, also durch eine besondere Form der Synthesis. Vielleicht benötigt diese Leistung kein organisches Zentrum wie das Gehirn mehr. Vielleicht wird das posthumane Wesen unterschiedliche, quasi parallel geschaltete Synthesen erbringen, die seine Funktionalität garantieren ohne eine zentrale Vermittlungsinstanz. Die Einheit des posthumanen Wesens wäre dann vielleicht nur noch situativ bzw. aktionsabhängig gefordert, was seinen moralischen Status verändern würde.

60

Wenn der Mensch nicht nur Teil einer biologischen Evolution, sondern auch einer technischen Entwicklungsreihe ist, dann haben wir nach dem Punkt zu fragen, an dem er seine Einzigartigkeit und damit Selbstzweckhaftigkeit verliert. Ist der Mensch in seiner organischen Substanz substituierbar, dann haben wir eine Transformation in ein posthumanes Wesen zu konstatieren, das nur noch in eingeschränkter Weise mit dem heutigen Menschen etwas zu tun hat. Die Frage, die wir zu stellen haben ähnelt der, wie lange wir zu einer flüssigen Substanz noch Wasser sagen können. Warum sollen wir zu schwer verschmutztem Wasser ‚Wasser‘ sagen und zu einer anderen Flüssigkeit Pepsi Cola, obwohl sie weit mehr Wasser enthält (Putnam 2004: 40ff.). Doch es geht hier nicht um die logische oder erkenntnistheoretische Frage, wie lange wir zu einem Menschen noch Mensch sagen können, sondern darum, wann die technische Transformation des Menschen ethische Normen suspendiert, die heute noch als fundamental angesehen werden. Ist es vorstellbar, dass ein posthumanes Wesen noch in der gleichen Weise Einzigartigkeit beansprucht wie der heutige Mensch? Kann es wie ein Wesen behandelt werden, in dem sich das alte Individuationsprinzip artikuliert? Die Würde des Menschen hängt ja nicht nur von seiner Vernunftbegabung, sondern auch von seiner Einzigartigkeit ab, denn nur ein Wesen, das ein Ausdruck des Individuationsprinzips ist, kann Kants kategorischen Imperativ in Raum und Zeit realisieren. Ist der Mensch herstellbar geworden und damit der menschlichen Verfügbarkeit unterstellt, ist auch die Frage der Selbstzweckhaftigkeit neu zu stellen. Die Einzigartigkeit und Individualität des Menschen steht zur Disposition, wenn seine organische Disposition weitgehend substituiert ist.

Haben sich nun bei einem posthumanen Wesen die Mittel von ihren Zwecken befreit? Der Mensch ist in einem technischen Sinne wandelbar

geworden. Möglicherweise wird sein Körper selbst eine Apparatur, eine Zurüstung also, ohne Anbindung an einen identischen Kern sein. Die Zurüstung wäre dann abgekoppelt und in einem gewissen Rahmen ‚autonom‘. Vielleicht würde sie das vermeintlich Beste für dieses Wesen tun, aber nicht notwendigerweise in dessen Sinne agieren. Wir müssen davon ausgehen, dass ein aufgerüstetes und vernetztes posthumanes Wesen in seinem Selbstempfinden und körperlichen Fundament gegenüber dem heutigen Menschen fundamental verändert ist.

4) Zum Verhältnis von Leib-, Selbst- und Weltverstehen

In Descartes' ontologischer Unterscheidung von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ sieht Gernot Böhme den Akt, in dem der eigene Leib als der eines anderen entdeckt wurde, den man von der Distanz her wahrnimmt. Der Leib wird zum Körperding, das ganz dem forschenden Blick des Arztes preisgegeben ist. Der eigene Leib wird zum objektiven Körper, womit eine Verdrängung des Leibes als beseelte und eigenständige Entität stattfindet (Böhme 1985: 114ff.). Das heißt, der Leib wird zu etwas transformiert, das sich von der Vollzugsperspektive löst. Diese wiederum ist aber konstitutiv für Verstehensprozesse. Aus diesem Grund ist der Körper etwas, das in einem strengen Sinne im Verstehensprozess nicht vorkommt. Dies ist in zweierlei Hinsicht zu verstehen. Wir müssen erstens jede Sinnanmutung selbst vollziehen. Keine Verstehensleistung kann uns abgenommen werden. Zweitens erbringen wir beim Verstehen zugleich eine Orientierungsleistung, denn etwas verstehen heißt, es in orientierender Hinsicht zu überschreiten. Entscheidend für die Orientierung ist die Bestimmung des eigenen Standorts. Ich kann etwas nur verstehen, wenn ich mich meines eigenen Standorts versichert habe und dieser Standort im Verstehensprozess seinen Ausdruck findet. Verstehende Handlungen sind Beteiligungshandlungen.

Verstehensleistungen haben projektive Anteile, die aber verknüpfbar mit dem eigenen und dem zu verstehenden Lebenshorizont sind. Verstehen benötigt zwar Spielräume, ist aber keine spontane Schöpfungsleistung, steht vielmehr in enger Anbindung an das zu Verstehende. Erklärende Prozesse können aus Verstehensprozessen nicht ausgeblendet werden, müssen allerdings als historische verstanden werden. So war die physikalische Erklärung der Lichtausbreitung mit Hilfe des Äthers als dessen Medium als Erklärungshypothese durchaus sinnvoll, wenngleich die Existenz des Äthers später widerlegt wurde. Auch die moderne Wissenschaft operiert mit ähnlichen, allerdings meist metaphorisch verstandenen Begriffen wie

‚Schwarzen Löchern‘. Wissenschaft ist selbst ein historisches Geschehen, in dem es zu Neuerungen, Erneuerungen und Paradigmenwechseln kommt.

Verstehensleistungen können nicht jenseits anderer Verstehensleistungen erbracht werden. Auch wenn es nicht ‚das‘ richtige Verstehen gibt, so gibt es doch ein falsch verstehen, denn es ist an Vorgegebenes gebunden und hat eine Referenz sichtbar zu machen. Und schon darin artikuliert sich ein Vermittlungsproblem, das willkürliche Konstruktion begrenzt. Zuletzt werden Konstruktionen durch die Widerständigkeit der Sache verhindert. Die Dinge sind nicht so wie wir wünschen, und aus diesem Grund müssen wir uns auf sie einlassen und lernen wir. Insofern heißt verstehen immer auch Widerständigkeit und Grenzen erfahren.

62

Sachen und Sachverhalte besitzen ihre eigene Widerständigkeit bzw. Trägheit, die weder eliminiert, noch umgangen werden können. Projektive Momente werden von der Gravität oder Widerständigkeit anderer Momente gebremst. Die Widerständigkeit und Gravität von Objekten ist nicht nur eine Frage hyletischer, sondern auch sozialer, psychologischer, logischer oder ideeller Unverfügbarkeit. Die Erfahrung, dass sich die Dinge unseren Wünschen nicht fügen, machen wir im praktischen Alltag ebenso wie in der Mathematik. Und nicht zuletzt gilt dies auch für die leibliche Erfahrung, denn mein Leib entlässt mich nicht, er ermöglicht mir Weltzugriffe und Interaktionen, und verweigert sie mir zugleich. Selbst wenn wir danach streben, unseren Leib in unsere Verfügbarkeit zu bringen, bedeutet dies nicht, dass wir ihn für beliebige Zwecke gestalten können. Er ist keine Universalmaschine. Wir können ihn nur in bestimmten Hinsichten verbessern. Es kommt auf die Präferenzen an, die wir setzen. Muskeln, die bei einem Schwerathleten zu Leistungssteigerungen führen, bewirken bei einem Marathonläufer Leistungseinbrüche.

Widerstandserfahrung ist eine elementare Bedingung unserer intellektuellen und organischen Existenz, die uns zugleich herausfordert und begrenzt. Auch die Ausbildung der eigenen personalen Identität hängt in elementarer Weise mit ihr zusammen. In der Erfahrung der Hemmung von Willensimpulsen (Dilthey 1890) und der Nötigung zum Lernen findet jeder Konstruktivismus seine Grenze.

Alles Verstehen ist an die Vermittlung unserer Sinne und an intrakorporale Vermittlungsleistungen gebunden. Wir sehen nicht nur mit dem Auge, sondern sozusagen auch mit unseren Beinen. Die Funktionalität der Sinne hängt auch von Bewegungsfähigkeiten ab. Ein erstarrtes Auge sieht nichts. Wahrnehmungen wiederum sind von kulturellen Präferenzen

abhängig. Wir nehmen die Welt durch eine kulturelle Brille wahr. Erst durch ein symbolisches Schema erlangen Sinneseindrücke Bedeutung. Cassirer spricht hier von ‚symbolischer Prägnanz‘ (Cassirer 1994: 335ff.). Dabei spielen auch Sinnespräferenzen eine Rolle. Es gibt sehende, hörende und tastende Kulturen. Präferenzen gründen in Überlebensnotwendigkeiten und Lebensformen, die unsere Sinne formen und uns Weltzusammenhänge unterschiedlich erleben lassen. Bewohner des Regenwaldes reagieren auf Sinneseindrücke anders als wir und nehmen unterschiedliche Verknüpfungen von Sinneseindrücken vor. Weltverstehen ist eine Verknüpfungs- bzw. Zuordnungsleistung. Ändert sich die eigene organische Beschaffenheit und die kulturelle Prägung, ändert sich auch die Selbst- und Weltwahrnehmung.

Jede verstehende Tätigkeit ist ein Überschreiten des Gegenwärtigen und eine verknüpfende und wertende Tätigkeit. Selbstverstehen heißt, sich gegenüber seinen eigenen Dispositionen und Potentialen positionieren zu können. Dies schließt im Falle eines technisch aufgerüsteten Körpers das Verstehen technischer Prozesse ein, die unter dem Gesichtspunkt möglicher Effekte fokussiert werden. Die mit dem Verstehen einhergehende Orientierungsleistung ist auf Künftiges fixiert und die Bewertung markiert die Relevanz des zu Verstehenden.

63

Leib-, Welt- und Selbstverstehen sind keine getrennten Verstehensbereiche, sondern korrelativ aufeinander bezogen. Der Leib ist als weltvermittelndes Weltstück zugleich Teil eines physischen und sozialen Systems der Außenwelt und einer psychischen Innenwelt. Im Weltverstehen wird ein Horizont hergestellt, der die konkret gegebenen Weltstücke transzendiert, selbst aber kein Ding ist, sondern Dinge zur Erscheinung bringt. Welt ist das, was sich nur symbolisch erschließt, eine unerreichbare, aber der Orientierung dienende absolute Metapher im Sinne Blumenbergs (Blumenberg 2007). Selbstauslegung geht zwar nicht in ihr auf, findet aber auch nicht unabhängig von ihr statt. Die zu ihr gehörende Reflexions- und Bewertungsleistungen artikulieren den eigenen Standort sowie die eigene Besonderheit in Differenz zur Welt. Des Weiteren setzt Selbstauslegung Präferenzen und Hierarchien, die zwar kulturell disponiert sind, sich aber nicht mit dieser Disposition decken.

Als Grundproblem des Leib-, Selbst- und Weltverstehens könnte sich die Entindividualisierung erweisen, die mit der Aufrüstung des Körpers einhergeht. Die Individualität des Verstehenden ist eine Voraussetzung für den Auslegeprozess. Verstehensleistungen transzendieren, was wissenschaftlich erfassbar ist, da im Verstehen niemals nur Allgemeines, sondern

immer auch Besonderes erfasst wird. Es artikuliert sich ein besonderes Verhältnis zwischen dem zu Verstehenden und dem, der versteht. Das, was verstehen auszeichnet, kann wissenschaftlich nicht vollständig erfasst werden: *De singularibus non est scientia!* Verstehen findet also ein Stück jenseits der Wissenschaft statt, was nicht bedeutet, dass Verstehen eine unwissenschaftliche Weise der Welterfassung ist, sondern nur, dass sie nicht in wissenschaftlichem Kalkül aufgehen kann. Verstehen ist ein Vorgang, der ein Stück weit ungesichert ist, da er immer zu Bewertungen gelangen muss aufgrund von unvollständigen Datenlagen und von Präferenzbildungen, die jederzeit situativ verändert werden können. Als in die Zukunft gerichtetes Orientierungsgeschehen weist Verstehen ein Moment der Unsicherheit auf und kann insofern nie als abgeschlossen gelten. Verstehen ist letztlich ein Annähern. Der Verstehende ist, wie Gadamer ausgeführt hat, in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen, ist selbst Teil dieses Geschehens. In Bezug auf das Verstehen des eigenen Leibes heißt dies, dass dieser in seinem Entstehen und Vergehen, in seinen Potentialen und Konkretisierungen bis zu seinem Tod sozusagen ein unvollendetes Werk ist. Leibverstehen ist wesentlich unabgeschlossen.

Die entscheidende Fragen, die wir als Leibverstehende zu beantworten haben, werden folgende sein: Wird die technische Aufrüstung des Leibes zu einer Verkörperung desselben führen? Wird die für das Verstehen notwendige Positionalität des Verstehenden nicht mehr oder nur eingeschränkt gewährleistet werden können? Wird ein posthumanes, zum Biofakt (Karafyllis 2003) und Cyborg transformiertes Wesen überhaupt noch zu Verstehensleistungen imstande sein?

5) Hermeneutik als Grenz- und Zukunftswissenschaft

Hermeneutik erweist sich zuletzt als Grenzwissenschaft in mehrfachem Sinne. Sie markiert 1) die Grenze wissenschaftlicher Welterfassung, da sich in ihr die Einsicht artikuliert, dass die Welt nicht auf Kalküle reduziert werden kann. Reduktionen sind zwar eine *conditio sine qua non* für wissenschaftliche Erkenntnis und technische Produktivität, sie können aber eine Sache niemals vollständig erklären. Sie markiert 2) die Grenze der positiven Wissenschaften, die in der Gegenwärtigkeit gefangen bleiben und nicht ihre historischen Voraussetzungen thematisieren. Natürlich sind die positiven Wissenschaften selbst historische Gebilde, die sich nicht in Zeitkalkülen darstellen lassen. Historie ist nicht die Ordnung des Nacheinander, sondern permanente Bewertung, Überlagerung und Archivierung der Zeit. Grenzwissenschaft ist sie 3) in dem

Sinn, dass sie sich im Fluss der ‚Lebendigen Gegenwart‘ (Held 1966), also in einer in eine offene Zukunft fließende Gegenwart, die nie fixierbar ist, artikuliert. Das Fixierte ist nicht das fließende Jetzt, sondern ein Rückgriff auf Gewesenes. Grenzwissenschaft ist sie 4), da sie den Punkt markiert, an dem jede distanzierte Betrachtung an eine Grenze gelangt. Ich kann mich in einer hermeneutischen Beteiligungshandlung nicht aus dem zu erfassenden Weltzusammenhang herausnehmen, bin vielmehr existentiell am gegenwärtigen Weltgeschehen beteiligt. Heidegger und Gadamer haben Verstehen nicht nur als Methode der Geisteswissenschaften, sondern als ein Charakteristikum eines Wesens begriffen, das sich zu sich selbst verhält, Hermeneutik also existential gewendet. Sie ist also mehr als eine Methode und thematisiert immer auch Lebensbedeutsamkeit. 5) ist sie eine Grenzwissenschaft, insofern sie alles Bestehende und Gewesene auf eine offene Zukunft hin überschreitet. Hermeneutik thematisiert damit Dinge, die noch nicht realisiert sind, aber virtuell im Bestehenden und Gewesenen liegen. Als orientierende Wissenschaft trägt sie zur Verständigung über Künftiges in der Gegenwart bei.

65

Armin Grunwald hat in Bezug auf die Bewertung technischer Visionen von der Notwendigkeit eines hermeneutischen Zugriffs gesprochen, der zu keinem Verständnis künftiger Welten führe, sondern zu einem besseren Selbstverständnis, denn alles Reden über die Zukunft zeige nur, wie wir gegenwärtig über die Zukunft denken und uns ihr gegenüber positionieren (Grunwald 2012: 156f.). Dies trifft zu, wenn es um die Frage eines gesicherten Wissens geht. Dennoch fokussiert Hermeneutik ein besonderes Verhältnis zwischen uns gegenwärtig Auslegenden und – in Bezug auf sich in der Entwicklung befindlichen Zukunftstechnologien – den Potentialen einer technischen Vision. Wir erlangen Einsichten über Handlungsmöglichkeiten, schließlich untersteht Technik menschlichen Zwecksetzungen, die verändert werden können.

Friedrich Wilhelm Bouterwek hat in seinem Konzept des absoluten Virtualismus (Bouterwek 1799) betont, dass Virtualität nicht von Realität geschieden werden kann und nichts anderes als relative Realität ist. Es wirken in und außer uns Kräfte, die Realität als Moment eines virtuellen Ganzen erscheinen lassen. Virtualität ist für ihn absolute Realität, was sie zum Schlüsselbegriff der Philosophie prädestiniert. Philosophie erweist sich damit als Möglichkeitswissenschaft, aber nicht nur in einem logischen, sondern in einem inhaltlichen, das Gegenwärtige motivierenden Sinn. Die ausgelegten Potentiale müssen als Momente der Realität gesehen werden, die nicht von letzterer abgezogen werden können. Realität

ist selbst im Fluss und kann nicht auf einen gegenwärtigen Ist-Zustand reduziert werden.

Hermeneutik kann insofern auch als Zukunftswissenschaft bezeichnet werden, als sie in ihrer orientierenden Funktion auf Künftiges gerichtet ist. Sie schafft zwar kein Wissen vom Künftigen, bereitet aber auf es vor. Wir beurteilen Potentiale mit unseren gegenwärtigen Wertmaßstäben. Allerdings ist auch nur so die Relevanz des Zukünftigen für unser Leben einzusehen. Auslegung kann als Beteiligungshandlung nicht von uns und unserer Lebenssituation losgelöst betrachtet werden. Das vermeintlich Defizitäre der Hermeneutik erweist sich aber als eine Stärke: sie lotet Zukünftiges nach den Maßstäben gegenwärtiger Relevanz aus und belegt damit ihre Lebensbedeutsamkeit. In der Auslegung des künftigen Seienden sind wir zu einer gegenwärtigen Selbstbestimmung und zum Handeln in der Gegenwart genötigt.

66

Wir legen heute den Leib als Angehörige der hochtechnisierten ersten Welt aus, in der er nicht mehr das selbstverständlich Vorgegebene ist, das sich unserem technischen Gestaltungswillen entzieht. Zwar spielte und spielt die Gestaltung des eigenen Leibes durch Training, Mode oder Schönheitschirurgie in allen Kulturen eine wichtige Rolle, es handelt sich hier aber nicht um eine technische Gestaltung. Heute geht es um die Veränderung körperlicher Potentiale, die uns weniger verletzlich, krank und sterblich machen soll. Das transhumane Wesen, das Gegenstand von Enhancement-Phantasien ist, macht Aussagen über uns, unsere Einstellungen, Hoffnungen und Befürchtungen, aber auch – so sie denn eine wissenschaftliche Basis haben – über technische Potentiale.

Bei der technischen Steigerung körperlicher Fähigkeiten muss unterschieden werden zwischen dem, was man ‚verbessern‘ und dem, was man ‚optimieren‘ nennt. Für Grunwald bezieht sich „das Verbessern auf die Veränderung eines Ausgangszustands“, während das „Optimieren und Perfektionieren weitergehenden Erfolgsbedingungen“ unterliegt. Beim „Verbessern geht es nur um die Richtung einer Veränderung, beim Optimieren und Perfektionieren hingegen um die Orientierung an einem vorgestellten End- oder Zielzustand. Verbessern ist zwar richtungsgebunden, aber im Maß offen. Auch eine noch so kleine Verbesserung ist eine Verbesserung. Eine Optimierung hingegen zielt auf einen ‚optimalen‘ (...) Zustand, enthält also eine teleologische Dimension.“ (Grunwald 2012: 143) Tatsächlich wird in vielen Steigerungsphantasien letztlich das Ziel einer totalen Verfügbarkeit über die eigene Leiblichkeit angestrebt, also die Abkoppelung der eigenen Existenz von seinen naturhaften Verstrickungen.

Darin artikuliert sich Heideggers ‚stellendes‘ metaphysisches Denken, das alles Ereignishafte auszuschließen versucht. Die Verbesserung körperlicher Potentiale gilt seit Kapps Projektionstheorie (Kapp 1877) als Fundament des technischen Handelns, mit dessen Hilfe der Mensch seine Mängel kompensiert. Der Unterschied zwischen einem Verbessern und einem teleologischen Optimieren scheint nun darin zu liegen, dass es Verbesserungen immer nur in bestimmten Hinsichten gibt, und dass jede Verbesserung andere Möglichkeiten beschneidet. Die Veränderung der Lebensweise kann aus der Verbesserung eine ‚Verschlimmbesserung‘ machen. Bei der teleologischen Optimierung geht es aber letztlich um die Unterwerfung der biologischen Evolution unter technische Handlungsoptionen.

Sekundäre Leiblichkeit erweist sich nun als Ausdruck einer letzten Stufe des positionalen Selbstverständnisses, bevor die Rede von einem Leib, der sich einer totalen Skalierung entzieht, sinnlos wird. Eine Hermeneutik der Leiblichkeit lotet die Grenzen eines existenziellen Selbstverständnisses aus, das sich jenseits allgemeiner Erfahrungen und wissenschaftlicher Zugriffe positioniert. Längst hat die Kolonialisierung des Leibes begonnen, aber es zeigt sich Widerständigkeit, nicht nur hyletischer, sondern auch technischer, sozialer, ökonomischer und psychischer Art. Die technischen Probleme, die mit jeder technischen Lösung wachsen, erweisen sich auch als Probleme des Selbst- und Weltverständnisses. Sie sind Merkmal einer fortwährenden Infragestellung des ‚alten‘ Menschen, der sich der Ereignishaftigkeit stellen muss. Solange aber eine hermeneutische Selbstpositionierung stattfindet, ist das transhumane Wesen noch nicht erreicht. Ob dies ein Segen oder eine Unglück ist, sei dahingestellt.

67

Primljeno: 5. 10. 2014.

Prihvaćeno: 25. 10. 2014.

Literatur

- Avicenna (1972): *Liber de Anima seu sextus de naturalibus*, Lovain/Leiden.
 Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in praktischer Hinsicht – Darmstädter Vorlesungen*, Frankfurt a.M.
 Bouterwek, Friedrich Wilhelm (1799): *Idee einer Apodiktik*, Halle.
 Blumenberg, Hans (2007): *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main.
 Cassirer, Ernst (1994): *Philosophie symbolischer Formen (Bd.3)*, Darmstadt.
 Dilthey, Wilhelm (1890): *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, Gesammelte Werke Bd. V*.
 Grunwald, Armin (2012): *Technikzukunft als Medium von Zukunftsdebatten*, Karlsruhe.
 Held, Klaus (1966): *Lebendige Gegenwart - Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag.

- Hering, Ewald (1876): *Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie*, Wien.
- Janich, Peter (2006): *Kultur und Methode – Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt*, Frankfurt a.M.
- Kapp, Ernst (1877): *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig.
- Karafyllis Nicole (Hg.) (2003): *Biofakte. Versuche über den Menschen zwischen Artefakte und Lebewesen*, Paderborn.
- Küchenhoff, Joachim/Wiegerling, Klaus (2008): *Leib und Körper*, Göttingen.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966; fr. Original 1945): *Philosophie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Nicolelis, Miguel (2001): "Actions from thoughts", *Nature* 409.
- Plessner, Helmuth (1975; Erstveröffentlichung 1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin.
- Putnam, Hilary (2004; engl. Original 1975): *Die Bedeutung von ‚Bedeutung‘*, Frankfurt a.M.
- Vico, Giambattista (1725): *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla commune Natura delle Nazioni*, Neapel.
- Wiegerling, Klaus (2011): *Philosophie intelligenter Welten*, München.

68

Klaus Wigerling

Osnovni problemi hermeneutike putenosti
u doba transformacija ljudskog tela

Rezime

Transformacija ljudskog tela posredstvom biotehnološkog i informacijsko-tehnoškog opremanja stavlja tumačenje naše puti (Leib) pred izazov. Put kao kategorija posredovanja između prirode i kulture ne može da se zahvati u perspektivi treće osobe jer je ona data samo u perspektivi učesnika, dakako, kao istorijski entitet. Opremanje ljudskog tela i transformaciju čoveka ka posthumanom biću prati deindividualizacija. Od interpretatora hermeneutika zahteva pozicioniranje spram stvari koja treba da se razume i posreduje između opštosti i posebnosti. Time je ona uvek na korak do nauke (*De singularibus non est scientia*), ali tako dobija na značaju za život. Hermeneutika kao participacijsko delanje odlikuje se pozicioniranjem, anticipacijom i upućivanjem, a kao aktivnost koja se odlikuje prekoračivanjem sadašnjega u smeru budućnosti ona poseduje i funkciju orijentacije i ukazuje na granice naučnog shvatanja sveta. Dok god je put predmet procesa razumevanja, posthumano biće još uvek nije realizovano.

Ključne reči: sekundarna putenost, deindividualizacija, participacijsko delanje, vrednovanje potencijala, posthumanizam, hermeneutika kao nauka budućnosti i granična nauka