MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Nietzscheanische Technikphilosophie: Die Rolle Friedrich Nietzsches im digitalen Humanismus, Transhumanismus und Posthumanismus

verfasst von | submitted by

Adrian Lüssing BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree programme code as it appears on the student record sheet:	UA 066 941
Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree programme as it appears on the student record sheet:	Masterstudium Philosophie
Betreut von | Supervisor:	Mag. Dr. Arno Böhler Privatdoz.

Danksagung

Ich bedanke mich bei Rebecca, Kai, Gerrit und meiner Betreuungsperson Herrn Dr. Böhler.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Zarathustra als Prophet der künstlichen Intelligenz?.....1-2

1. Digitaler Humanismus……...……3-6

2. Transhumanismus……6-9

3. Technologischer Posthumanismus……9-10

4. Kritischer Posthumanismus…….…….10-13

5. Die Rolle Friedrich Nietzsches in der Technikphilosophie……..……13-111

5.1. Anti-Nietzscheanischer Digital-Humanismus……...18-19

5.2. Nietzscheanischer Transhumanismus……..….19-43

5.2.1. Ideale Typus und Wille zur Macht……....20-21

5.2.2. Pluralismus des Guten und Perspektivismus…….....21-25

5.2.3. Utilitarismus……..…25-26

5.2.4. Körper und asketische Ideale…….26-28

5.2.5. Enhancement, Übermensch und Evolution……28-34

5.2.6. Nihilismus……...34

5.2.7. Ewige Wiederkehr des Gleichen……...……34-42

5.2.8. Unsterblichkeit……...……42-43

5.2.9. Nietzsche als Inspiration……....…43

5.3. Quasi-Nietzscheanischer Transhumanismus…….....43-44

5.4. Anti-Nietzscheanischer Transhumanismus……....44

5.5. Nietzscheanischer Digital-Humanismus……...…44-48

5.5.1. Übermensch……...44-47

5.5.2. Nietzsche als radikaler Aufklärer oder Gegenaufklärer?.....47-48

5.6. Nietzscheanischer technologischer Posthumanismus……...48-51

5.6.1. Der letzte Mensch……..48-50

5.6.2. Die Sexualität der Singularität……...50-51

5.7. Anti-transhumanistischer Nietzscheanismus……...……51-63

5.7.1 Körper…….51-52

5.7.2. Utilitarismus……..52-54

5.7.3. Wille zur Macht…….....54

5.7.4. Umwertung aller Werte……54-55

5.7.5. Unsterblichkeit…….……..55-58

5.7.6. Übermensch……..…….58-62

5.7.7. Ewige Wiederkehr des Gleichen……..62-63
5.8. (Quasi-) Nietzscheanischer kritischer Posthumanismus……63-108
5.8.1. Unsterblichkeit, Schmerz/Lust, Gesundheit/Krankheit…….....63-70
5.8.2. Übermensch……...70-79
5.8.3. Der letzte Mensch……..79-83
5.8.4. Nihilismus und die Postmoderne……...……83-88
5.8.5. Anthropozentrismus-Kritik…….....88-90
5.8.6. Asketische Ideale……...90-92
5.8.7. Ressentiment……..92-93
5.8.8. Selbst-Überwindung, Enhancement und Bildung……....93-106
5.8.9. Die ewige Wiederkehr des Geldes?.....106-108
5.9. Zusammenfassung des fünften Kapitels……..……..108-111

6. Schlussteil: Fröhliche Wissenschaft?.....112-123

Anhang
Literaturverzeichnis
Abstracts (deutsche und englische Version)

Abkürzungsverzeichnis

aR……..…*agentieller Realismus*
DH…….……*digitaler Humanismus*
KI……...*Künstliche Intelligenz*
kPH……*kritischer Posthumanismus*
KSA……..*Kritische Studienausgabe*
MU……*Mind-Uploading*
PH……..…*Posthumanismus*
PID……...……*Präimplantationsdiagnostik*
TH……....*Transhumanismus*
tPH……...……*technologischer Posthumanismus*

Einleitung: Zarathustra als Prophet der künstlichen Intelligenz?

Die neuen technologischen Möglichkeiten der Gentechnik, des Neuro-Enhancements, der lebensverlängernden Maßnahmen, der künstlichen Intelligenz, der Reproduktionstechniken, der Massentechnologien und der technischen Infrastruktur werfen nicht nur neue ethische und gesellschaftliche Fragen auf, sondern stellen nach der kopernikanischen (1543), darwinschen (1859) und freudschen (1895) Kränkung des Menschen ein weiteres Mal das Selbstbild des Menschen in Frage: Was ist der Mensch, wenn Computer die geistigen Fähigkeiten des Gehirns überschreiten? Können und sollten Maschinen Bewusstsein und Autonomität entwickeln? Wie werden die neuen Technologien das Umfeld, den biologischen Körper und das Miteinander des Menschen verändern? Werden wir mit der Technik verschmelzen, uns gegenseitig ermächtigen oder wird das eine durch das andere ersetzt werden? Kann Technologie die großen Fragen des 21. Jahrhunderts lösen oder ist sie das Problem?

Diesbezüglich haben sich vier Technikphilosophien herausgebildet, die in den ersten vier Kapiteln dieser Arbeit dargestellt werden. Der digitale Humanismus (vgl. *Kapitel 1*) stellt sich die Frage, was den Menschen *als* Menschen auszeichnet und damit unüberwindbar vom Tier und der Maschine unterscheidet: Wozu werden Maschinen nie in der Lage sein? Wo sollte der Einsatz von Technologie beschränkt werden?

Der Transhumanismus (vgl. *Kapitel 2*) hingegen fragt nicht nach den Unterschieden, sondern nach den Gemeinsamkeiten: Was haben Technologien und der Mensch gemeinsam? Wo und wie könnte mehr Technik eingesetzt werden, um durch selbstbestimmte Evolution den Menschen von den biologischen Ketten der Evolution zu befreien?

Weniger optimistische Fragen wird sich der technologische Posthumanismus (vgl. *Kapitel 3*) stellen. Betrachtet man die kosmologischen Fakten, wird die Milchstraße in 3-4 Milliarden Jahren mit der Andromeda Galaxie zusammenstoßen und die Erde in 4,5 Milliarden Jahren von der Sonne verschlungen werden, sofern nicht vorher Gamma-Strahlen, Meteoriten oder der Klimawandel die Erde so oder so unbewohnbar gemacht haben. Wäre es also nicht möglich, etwas Technisches zu erschaffen, das den Untergang der Menschheit überdauern würde? Sollte nicht alles technologisch Mögliche getan werden, um die *kosmologische Katastrophe* zu überleben oder zu verhindern?

Fernab von Katastrophenszenarien hinterfragt der kritische Posthumanismus (vgl. *Kapitel 4*) solche narrativen Strukturen, die die Zukunftsvisionen und damit auch das Selbstbild des Menschen prägen. Warum unterscheiden wir überhaupt zwischen Tier, Mensch und Maschine? Was sind die diskursiven Effekte von sprachlichen Kategorien und wer ermächtigt durch diese wen, wann, warum und wozu? Welche Hierarchien werden durch Sprache

produziert und reproduziert, und was hat das für einen Einfluss auf die Technologisierung der Gesellschaft?

Wie unterschiedlich diese Ansätze auch sind, was alle vier vereint, ist ihr Rekurs auf einen ganz bestimmten Philosophen, nämlich Friedrich Wilhelm Nietzsche. Bereits am Anfang in seinem wohl berühmtesten Werk „Also sprach Zarathustra" heißt es: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?" (*Za*, I, §3, 14) Überwunden wohin, wozu? Es lässt sich bereits ahnen. Die verschiedenen Ansätze der Technikphilosophien bieten allesamt verschiedene Interpretationen Nietzsches philosophischer Konzepte an, die im *Kapitel 5* als Darlegung des Forschungsstandes präsentiert werden: Meint Nietzsche die Überwindung des biologischen Körpers durch genmodifizierende Enhancements? Muss der Mensch vor dem Übermenschen beschützt werden? Ist damit Technik gemeint, die sich verselbständigen wird? Oder soll „der Mensch" als sprachliche Kategorie überwunden werden, weil jeder Mensch Über-Mensch ist?

Nicht nur das Konzept des Übermenschen, auch jene des Willens zur Macht, der Umwertung aller Werte, des wissenschaftlichen Geistes, des Ressentiment, der Sklaven- und Herrenmoral, der ewigen Wiederkehr des Gleichen, des Nihilismus, des Asketismus und des letzten Menschen haben Vereinnahmungen, Distanzierungen und zumindest Re-Aktualisierungen von Nietzsche in die Technikphilosophie überführt. Daraus hat sich die Forschungsfrage dieser Arbeit entwickelt:

Ist eine nietzscheanische Technikphilosophie möglich? Und welche Rolle spielt Nietzsche im digitalen Humanismus, Transhumanismus und Posthumanismus? Kann er als Vordenker oder Gegner einer dieser Philosophien verstanden werden?

Im Abschlusskapitel sollen diese Fragen durch eine kritische Perspektive auf den Forschungsstand beleuchtet werden (vgl. *Kapitel 6*). Gibt es Textstellen, die im Diskurs bisher übersehen wurden, aber für die Forschungsfrage relevant sind? Und wie könnte eine nietzscheanische Technikphilosophie gelingen, die gemäß eines „Post-Ismus" vermeidet, Nietzsche unter weitere Ismen zu verallgemeinern?

1. Der digitale Humanismus

Bevor wir uns der Forschungsfrage widmen können, welche Rolle Friedrich Nietzsche im digitalen Humanismus, Trans- und Posthumanismus spielt, soll zunächst erläutert werden, was der digitale Humanismus, Trans- und Posthumanismus überhaupt sind. Dies macht vor allem auch verständlich, warum und aus welcher Perspektive Nietzsche innerhalb dieser Technikphilosophien gelesen wird. Dennoch sollen diese hier nur kurz vorgestellt werden, um das Hauptaugenmerk auf deren Nietzsche-Interpretation zu legen.

Der digitale Humanismus (DH) hat sich aus dem klassischen Humanismus entwickelt. Dieser versuchte durch bestimmte essenzielle Eigenschaften, die nur dem Menschen inhärent sind, diesen vom Tier und der Natur zu unterscheiden. Gängige Beispiele waren die Sprache, die Vernunft, die Argumentationsfähigkeit, die Rationalität zur Abwägung von Argumenten, die Fähigkeit nach dem besten Argument handeln zu können, Intelligenz, Intentionalität, Intuition, Gefühle, Kunst und Musik, Tugenden oder Sittlichkeit. So heißt es zum Beispiel bei Aristoteles:

„Die Selbstbeherrschten, obwohl sie strebend und begehrend sind, tun nicht das, worauf sich ihre Strebung richtet, sondern folgen der Vernunft. […] Die wahrnehmungsmäßige Vorstellung kommt, wie gesagt, auch bei den anderen Lebewesen vor, die beratungsmäßige dagegen bei denjenigen, die vernünftig sind. Denn (sich zu fragen), ob man dieses oder jenes tun soll, ist bereits eine Leistung der Überlegung. […] Dies ist auch die Ursache dafür, dass (die anderen Lebewesen) keine Meinung zu haben scheinen, weil sie (nämlich) nicht die aus einer vergleichenden Überlegung hervorgegangene (Vorstellung) haben, diese aber jene (wahrnehmungsmäßige Vorstellung hat). Deswegen hat die Strebung nicht die Fähigkeit zur Beratschlagung.“ (Aristoteles, 2017: *III* 10, 433a5-6 und *III* 11, 434a5-10)

Neben diesen kognitiven Bestimmungen wurden auch körperliche Attribute versucht zu finden, die den Menschen als Menschen auszeichnen wie bspw. die Fingerfertigkeit. Mit dieser geht einerseits der Wurf einher. Der Mensch scheint das Tier mit dem präzisesten und akkuratesten Wurf aller Tiere zu sein. Während Schimpansen zwar mit Kot und manchmal mit Steinen werfen, Ameisenbären mit Sand werfen, aber ohne zu zielen, Schützenfische Luftblasen mit dem Mund „werfen“ können und gehörnte Eidechsen Blutstrahlen aus ihren Augen ca. eineinhalb Meter weit spritzen können, scheint die Fähigkeit einen Stein zu nehmen und präzise zu werfen, einzigartig zu sein. Deswegen nehmen einige Evolutionsbiolog*innen auch an, dass das Steinwerfen eine zentrale Rolle in der Entwicklung des menschlichen Gehirns gespielt hat (vgl. Munroe, 2022: 168f.).

Andererseits ermögliche die Überrepräsentation der Hand im Gehirn (vgl. Bear/Connors/Paradiso, 2016: 491ff.) den präzisen Umgang mit Werkzeugen und Technik. Arnold Gehlen bestimmte in diesem Gestus den Menschen als ein Mängelwesen, weil es an

sich schwächer, langsamer, ungefährlicher, weniger ausdauernd und sinnlich schlechter ausgestattet ist, als alle anderen Tiere und deswegen – angefangen mit Werkezeugen – Technologie erschaffen musste, um diese Defizite für das Überleben zu kompensieren (vgl. Gehlen, 1956: 7-137).

Was diese Ansätze gemeinsam haben, ist ein normativer Menschbegriff. Aus der Einzigartigkeit des Menschen ist alles, was als moralisch verwerfliches Verhalten angesehen wird, unmenschlich. Während der Mensch durch das Arbeiten an positiven Tugenden wie Barmherzigkeit, Nächstenliebe, Empathie, Mitgefühl, Philanthropie, Duldsamkeit, Respekt, Loyalität, Freundschaft, Wahrheit, Bildung, Hilfsbereitschaft und so weiter sich vom Tier aktiv abheben soll (vgl. Precht, 2021: 30), sind alle Akte, die die Philanthropie – also die Liebe des Menschen für den Menschen – infrage stellen wie Terroranschläge, Gewalt, Vergewaltigung, Diskriminierung etc. als unmenschlich zu brandmarken. Aus dieser hierarchischen Bestimmungsweise (ein Mensch ist immer mehr wert als ein Tier -> ein Tier ist immer mehr wert als die Natur), entstand auch die Frage, ob Kulturen als humanistisch bezeichnet werden dürfen. Kulturen, in denen unmenschliche Verhältnisse herrschen wie Krieg, Armut, Leid und Gewalt seien demnach nicht humanistisch, während Kulturen, in denen Freiheit, Demokratie, Frieden, Bildung, Gerechtigkeit, Partizipation, gute Lebensqualität, Rationalität und Aufklärung herrschen, dem humanistischen Ideal entsprechen (vgl. Groschopp, 2016: 23-30). Allen voran der Renaissance-Humanist Pico della Mirandola (1463-1494) mit seinem Werk „Über die Würde des Menschen“ prägte das Menschenbild des sich selbst bildenden und bestimmenden Menschen, der ausgestattet mit der Willensfreiheit nur aus der eigenen Vernunft handelt und sich nicht von übergeordneten Autoritäten, Dogmen und Tyrannei leiten lässt. Der/die aufgeklärte Bürger*in war geboren. Angefangen mit der Aufklärung – aber auch des Imperialismus – inkorporiert diese die Idee der natürlichen Rechte des Bürgers und Menschen (1789/1791), die Idee der allgemeinen Menschenrechte (1948), die universelle Menschenwürde oder auch das Recht auf Arbeit (1793) (vgl. Cancik, 2016: 9ff.).

Der DH übernimmt nun diese Bestimmungen in die entfachte Debatte, um das neue Selbstverständnis des Menschen in Bezug auf künstliche Intelligenz (KI), Neuro-Enhancement, Digitalisierung und dem *Genetic Engineering*. Analog zum klassischen Humanismus versucht auch hier der Humanismus, den Menschen in seinem Alleinstellungsmerkmal zu retten. Ganz plakativ wird der Mensch als „das Andere der künstlichen Intelligenz“ (Precht, 2021: 24) definiert, in Anlehnung an Kant, der das Tier „als das Andere der Vernunft“ (ebd. 2021: 245) bestimmte.

Digitale Humanist*innen betonen also in der Debatte, was KI, Maschinen, Roboter und so weiter niemals können werden. Bspw. habe der Mensch Vernunft. Er kann aus verschiedenen Perspektiven ein Thema betrachten und sich in verschiedene Meinungen hineinfühlen. Der Mensch entscheidet nicht anhand von einem quantifizierbaren Rechenergebnis, sondern es spielen viele soziologische und psychologische Faktoren hinein, die Entscheidungen beeinflussen. Egal zu welchem Ergebnis jemand auch kommt, das Ergebnis wird nicht diktatorisch durchgesetzt, sondern besteht immer in kompromissorientierten Verhandlungen zwischen vernunftfähigen Akteur*innen (vgl. ebd., 2021: 97-100 und 114). Der Mensch ist also einerseits rationaler als KI, weil er neben dem Auswerten von Informationen auch noch anhand von nicht quantifizierbaren Faktoren Sachverhältnisse abwägen kann, andererseits aber auch zu irrational, um von einer KI imitiert werden zu können, weil der Mensch nach „irrationalen" Gefühlen, unterbewussten und frühkindlichen Einflüssen entscheidet (vgl. ebd., 2021: 219-222).

Ein weiterer Kandidat ist somit die Intuition. Menschen müssen nicht vor jeder Entscheidung stundenlang nachrechnen, um zu einem optimalen Ergebnis zu kommen: Der Mensch hat ein Bauchgefühl und eine Intuition, das in Sekundenschnelle bereits Situationen auswertet. Aus transhumanistischer Sicht (vgl. *Kapitel 2*) könnte dies jedoch als vorzeitiges Rechenergebnis unterbewusster Rechenleistungen verstanden werden. Im DH wird es als „hard-wired" angesehen, dass Menschen *menschliche* Zuneigung, Anerkennung und Liebe brauchen, um nicht zu vereinsamen und frühzeitig zu sterben. Er braucht sogar Gefühle, Emotionalität und Intuition, um überhaupt vernünftig handeln zu können. Etwas, das Technologie und KI niemals bereitstellen können (vgl. ebd., 2021: 25f.).

Aus diesen Gründen ist der DH sehr vorsichtig damit, menschliche Begriffe auf Nicht-Menschliches auszuweiten: Bspw. kann es keine (starke) künstliche Intelligenz geben, da Intelligenz allein auf den Menschen beschränkt ist. Ein Grund dafür ist der menschliche *Körper*. Menschenähnliche Intelligenz benötige einen menschenähnlichen Körper, um Verhalten und Lebensweise in gesellschaftlichen Kontexten verstehen zu können (vgl. Dreyfus, 1997). Wie in John Searles „Chinese Room Experiment" könnte eine KI zwar Zeichen wie ein Mensch manipulieren, aber würde niemals das damit verbundene Gefühl und Konzept verstehen können (vgl. Weidenfeld/Nida-Rümelin, 2020: 110-119). Es ist und bleibt eine andere Bedeutung, ob ein Mensch „Ich liebe dich" zu einem sagt oder ein Computer.

Es ist wohl offensichtlich, dass sich diese Liste unendlich fortführen ließe. Die Konsequenzen, die daraus gezogen werden, sind, dass in verantwortungssensitiven Kontexten, nur der Mensch und niemals KI als Handlungsakteur*innen infrage kommen darf. Deswegen

kann es auch keine ethische Programmierung von KI geben. KI kann nur utilitaristisch programmiert werden kann, weil es die einzige quantifizierbare Ethik ist, während der DH wie auch der klassische Humanismus deontologisch argumentieren: Es gibt bestimmte Handlungen, die an und für sich ethisch falsch sind, egal zu welchem guten Zweck sie verwendet werden. Technik dürfe demnach nur moderat und zum Wohl der Menschheit eingesetzt werden und ist dem Prinzip der Nicht-Verrechenbarkeit unterworfen (vgl. ebd., 2020: 64-70). Sie kann niemals Verantwortung in ökonomischen, sozialen oder politischen Kontexten übernehmen (vgl. Precht, 2021: 161f.; vgl. Weidenfeld/Nida-Rümelin, 2020: 92-98). Das bedeutet das Aus für dystopische KI-Diktaturen, KI-Massenüberwachung als auch für das autonome Fahren und KI-Kampfdrohnen (vgl. Precht, 2021: 182-203).

2. Transhumanismus

Der Transhumanismus (TH) hat sich aus dem Humanismus entwickelt und wird von Anhänger*innen auch gelegentlich als „Humanismus +“ bezeichnet. Er leitet genauso wie der Humanismus aus Pico della Mirandolas „Über die Würde des Menschen“ den selbstbestimmten, sich selbst zu formenden und nicht vorherbestimmten Menschen ab (vgl. Bostrom, 2011: 2ff.). Im Gegensatz zum DH werden die humanistischen Ideale der Vernunft und Rationalität aber zu einer radikalen Wissenschaftsbejahung hin zur selbstbestimmten Evolution ausgeweitet. Diese impliziert ein liberales Genetic Engineering, die Erlaubnis für mehr Neuro-Enhancement-Medikamente und die Forschung an Computer-Gehirn-Schnittstellen (vgl. Loh, 2019: 36ff.). Der TH geht davon aus, dass der akkumulative Wissensfortschritt bereits so hoch ist, dass der Mensch seine Evolution selbst in die Hand nehmen kann. Durch Genetic Engineering sollen nicht nur höhere Erträge durch optimierte Pflanzen möglich sein, sondern auch der Mensch eine (1) radikal verlängerte Lebenszeit, eine (2) verbesserte Kognition und Gesundheit sowie (3) verbesserte Emotionen erreichen können (vgl. Bostrom, 2018e: 145f.). Genauer gesagt soll Gentechnik die genetischen Grundlagen für Krankheiten wie Depressionen, Demenz, Krebs, Malaria, Hunger, unnötiges Leid oder Schizophrenie entfernen dürfen. Auch gesellschaftliche Probleme wie Mord, Vergewaltigung, Genozid, Betrug, Folter und Rassismus seien so zu bekämpfen (vgl. Bostrom, 2018c: 94ff.). Zudem soll die Kognition hinsichtlich der Intelligenz, Verarbeitungsgeschwindigkeit, Konzentrationsfähigkeit, Problemlösungsfähigkeit, dem Erinnerungsvermögen und so weiter verbessert werden. Dies soll liberaler auch für nicht-erkrankte Menschen zugänglich gemacht werden. Die radikale Lebensverlängerung soll genauso durch Gentechnik ermöglicht werden, indem Erbkrankheiten aus dem Genpool entfernt werden und der Alterungsprozess durch die

Abnutzung der Telomere mit Anti-Aging-Maßnahmen so weit wie möglich gestoppt wird. Radikale Lebensverlängerung heißt jedoch nicht Unsterblichkeit, die bspw. vom Transhumanisten Stefan Lorenz Sorgner als unrealistisch angesehen wird (vgl. Sorgner, 2017c: 157f.).

Das allgemeine Ziel des TH ist die Erhöhung der Wahrscheinlichkeit des Aufkommens der Posthumanität. Übersteigt ein Individuum das menschliche Maximum in einem der drei oben genannten Aspekten fundamental, spricht der Transhumanist Nick Bostrom von einem Posthumanen (vgl. Bostrom, 2018e: 145f.). Erreicht die Bevölkerung als Ganzes mehr als eine Billion Personen, hat eine Lebenserwartung von mehr als 500 Jahren, besteht hauptsächlich aus Posthumanen, hat die meiste Zeit nahezu vollständige Kontrolle über ihre Sinneswahrnehmungen oder psychisches und menschliches Leiden tritt kaum noch auf, nennt Bostrom dies auch die *Ära der Posthumanität* (vgl. ebd., 2018a: 38). Die Begriffe *transhuman* oder *posthuman* werden dabei unterschiedlich unter Autor*innen verwendet, was auch Gegenstand der Debatte in Kapitel 5 sein wird.

Anthropologisch fragt der TH demnach nicht nach den Unterschieden der Trichotomie aus Mensch, Tier und Maschine wie der DH, sondern nach den Gemeinsamkeiten. Diese Gemeinsamkeiten werden meist anhand der Computer-Metapher erläutert, wodurch allgemeine quantifizierbare Messgrößen diese Trichotomie infrage stellen. Während im DH das Bewusstsein durch das Qualia-Argument als unreduzierbar angesehen wird, da Bewusstsein und persönliche Erfahrungen niemals auf ihre notwendigen, biologischen Bedingungen reduziert werden können, ohne in einen Zirkelschluss durch die Auflösung des zu Reduzierenden zu gelangen (vgl. Precht, 2021: 35ff.; Weidenfeld/Nida-Rümelin, 2020: 39ff.), so argumentiert der TH anhand der Computer-Metapher, dass Bewusstsein als Software oder Interface und das Gehirn sowie der Körper als Hardware verstanden werden können. Einzelne Neuronen haben ein bestimmtes Input-Output-Verhältnis, wie sie bestimmte einkommende Signale entweder inhibitorisch oder verstärkend weiterleiten. Aus der Feuerfrequenz lassen sich Rechenoperationen pro Sekunde errechnen und die Rechenleistung des Gehirns mit denen von Computern und anderen nicht-menschlichen Gehirnen vergleichbar machen. Ausgehend von Benchmark-Tests für Computer, die aus Logikaufgaben, Zahlen merken, dem Manipulieren von Buchstaben und so weiter bestehen, kann ein Mensch *eine* solche Aufgabe in eineinhalb Minuten lösen. Es scheint wenig erstaunlich, dass ein normales Smartphone bereits 70-mal schneller rechnet als die Rechenleistung der gesamten Menschheit kombiniert (vgl. Munroe, 2016: 98ff.). Die Rechenleistung für Benchmark-Tests korreliert dabei mit der Anzahl von Transistoren auf

einem einzelnen Computerchip. Aus solchen Hochrechnungen, die meist mit dem Mooreschen Gesetz verbunden werden, wonach die Anzahl an Transistoren auf Chips sich ca. jedes Jahr verdoppelt, kann dann errechnet werden, in welchem Jahr Computer leistungsfähiger als menschliche Gehirne sein werden. Dies war dann bereits 1977 der Fall (vgl. ebd.).

Andere Berechnungen versuchen die neuronale Komplexität des Gehirns zu messen. Ein solches Computerprogramm, das alle synaptischen Verschaltungen jedes einzelnen Neurons inklusive ihrer Aktivität darstellt, hatte bereits 2004 die Komplexität des Gehirns erreicht (vgl. ebd.). Es wird dabei davon ausgegangen, dass das Gehirn 10^16 bis 10^17 Operationen pro Sekunde ausführt. Im Vergleich dazu geben momentane Berechnungen ein Maximum von 5 x 10^50 Operationen für einen ein Kilogramm schweren Computer bei einem Input von ungefähr 10^31 Bits an, welches bei menschlichen Sinnesorganen auf maximal 10^8 Bits pro Sekunde geschätzt wird (vgl. Bostrom, 2018f: 194ff.).

Verbunden mit der Debatte um die starke künstliche Intelligenz (KI), die nicht nur Befehlen, Regeln und Algorithmen folgen, sondern eigenständig „denken“, schlussfolgern, argumentieren, Probleme lösen etc. kann, wird angenommen, dass eine künstliche Superintelligenz generell möglich ist. Während im technologischen Posthumanismus diese den Menschen überdauern wird, wird im starken TH argumentiert, dass der Mensch nur dann nicht von einer artifiziellen Superintelligenz unterworfen und/oder überwunden wird, wenn er mit der Technologie verschmilzt. Neben dem Transhumanisten Elon Musk sind auch Persson und Savulescu Vertreter dieser Annahme. Sie beziehen sich besonders auf das emotionale Enhancement, wonach eine starke KI nur dann ungefährlich ist, wenn Menschen durch Genetic Engineering die Gene, die für negative Eigenschaften wie Xenophobie, Egoismus, Nepotismus und Machtgier verantwortlich sind, entfernt werden (vgl. Bamford, 2017: 205-208; vgl. *Abschnitt 5.2.2.*). Während der starke TH eine moralische Pflicht oder staatliche Intervention in diese Bereiche fordert, fordert der schwache TH lediglich eine Liberalisierung der Gentechnik bzw. Eugenik. Die Autor*innen sehen nicht nur bereits jetzt eine große Befürwortung für die transhumanistischen Ziele in der Gesellschaft (vgl. Bostrom, 2018e: 154ff.), sondern möchten, dass jede Person gemäß der *morphologischen und reproduktiven Freiheit* selbst entscheiden kann, welche (genetischen) Verbesserungsmaßnahmen an einem vollzogen werden sollten (vgl. ebd., 2018c: 91ff.).

Aus den Zielen des TH werden auch die Projekte des Transhumanisten Elon Musk ersichtlich: Sein Projekt *Neuralink* entspricht dem Ziel der Verschmelzung des Menschen mit der Maschine als Cyborg. Die KI *ChatGPT* entspringt der Verbesserung der Kognition des

Menschen, wenn diese implementiert werden würde. Und das Raumschiffprogramm *SpaceX* kann als Wunsch nach Posthumanität verstanden werden. Transhumanist*innen sehen das extra-terrestrische Leben dann erstrebenswert an, wenn der biologische Körper verbessert wird, also zum Beispiel menschliche Organe auch außerhalb der Erde funktionieren (vgl. Loh, 2019; vgl. *Kapitel 6*).

3. Technologische Posthumanismus

Der technologische Posthumanismus (tPH) kann als Endpunkt des TH verstanden. Dem Endpunkt, an dem die zahlreichen Krisen die Menschheit ausgelöscht haben, dennoch aber etwas Technisches den Menschen überdauert. Dies kann eine technologische Superintelligenz oder Singularität sein, die die Menschheit aufgrund einer Intelligenzexplosion entweder ausgelöscht, in sich aufgenommen oder Katastrophen einfach überlebt hat. Katastrophen meint hier zum Beispiel die Klimakatastrophe oder andere terrestrische Katastrophen, aber auch kosmologische Katastrophen wie das Verschlungen-Werden der Erde von der expandierenden Sonne oder das Zusammenstoßen der Milchstraße mit der Andromeda Galaxie (vgl. *Abschnitt 5.8.4.*).

Ein Hauptaspekt des tPH ist das Mind-Uploading. Dies meint das Hochladen des Bewusstseins auf einen Computer. Damit sei es möglich, den biologischen Körper nicht nur zu verbessern wie im TH, sondern vollständig immateriell zu überwinden. Die Unsterblichkeit der Menschheit durch erfolgreiches Mind-Uploading wird auch als Singularität bezeichnet. Beim Mind-Uploading werden invasive und nicht-invasive Methoden unterschieden. Bei invasiven Methoden heften sich zum Beispiel kleine Nanoroboter an Neuronen an und messen deren Input-Output-Verhalten. Schließlich werden sie durch Silikon-Dioden ersetzt, bis das Gehirn vollständig ersetzt wurde. Nicht-invasive Methoden hingegen versuchen durch MRT-Scans das Verhältnis von neuronaler Aktivität und Bewusstsein so genau zu bestimmen, dass das Gehirn vollständig simuliert und Bewusstsein als digital kopiert bezeichnet werden kann (vgl. Loh, 2019: 101ff.).

Bezüglich der Philosophie des Geistes bemüht sich der TH nicht dualistisch zu sein: Jeder Bestandteil ist z.B. durch Prothesen ersetzbar und verbesserbar. Das Bewusstsein ist höchstens ein Epiphänomen, das zwar existiert, aber keine kausale Macht besitzt. Der tPH hingegen kann wie der DH als dualistisch betrachtet werden. Der DH, weil

Bewusstseinsphänomene nie auf Körperliches reduziert werden können und der tPH, weil das Bewusstsein substratunabhängig vom Körper existieren kann.[1]

Technologische Posthumanist*innen befassen sich demnach auch mit dem Berechnen, wann eine solche Intelligenzexplosion stattfinden wird. Diese variieren je nach Autor*in. Bei dem technologischen Posthumanisten Ray Kurzweil wurde 2005 das Jahr 2045 berechnet, Vinge gab 1993 das Jahr 2023 an, andere meinen 2100 sei eine gute Zahl (vgl. Bostrom, 2018a: 43f.; vgl. Russell, 2020: 86). Wie bereits erwähnt, ist im DH der Begriff selbst ein reiner Marketingtrick: Diese Zahlen werden scheinbar nur genannt, um Aufmerksamkeit zu erzeugen, die wichtig für das Anlocken von Investor*innen sei. Auch das Mooresche Gesetz würde sich nicht linear fortsetzen (vgl. Precht, 2021: 113ff.).

4. Kritische Posthumanismus

Der kritische Posthumanismus (kPH) strebt hingegen nicht nach einer Rettung des Menschen durch Festschreibung essenzieller Eigenschaften (DH), einer Verbesserung des menschlichen Körpers mithilfe der Technik (TH) oder einer Überwindung des biologischen Körpers (tPH). Stattdessen fragt der kPH nach den diskursiven und materiellen Effekten, die sprachliche Kategorien und Diskurspraktiken produzieren. Besonders im *Neuen Materialismus* wird hervorgehoben, dass alle sprachlichen Kategorien, aber auch Phänomene und Erkenntnisse, soziale Konstrukte sind. Es ist aber kein radikaler Konstruktivismus oder Relativismus, da angenommen wird, dass die materiellen Effekte des Diskurses real sind. Bspw. zeigt sich in Karen Barads Theorie des *agentiellen Realismus* (aR), dass aus den materiellen Effekten erst Verantwortung für Akteur*innen entstehen kann. Diese Re-Politisierung der Wissenschaft kennt kein Entrinnen aus dem Konstrukt, weswegen bessere gebaut werden müssen und für sie dadurch Verantwortung übernommen werden kann. Selbst das Atomgitter des Grafits, welches Barad als theoretische Physikerin mikroskopisch sichtbar erfuhr, sieht sie als soziales Konstrukt an, dass diskursiv aufgeladen ist und immer über das Beobachtbare hinausgeht, da die Intraaktionen des Messgeräts erst das Phänomen produziert. Besonders aus der Quantenphysik zieht sie den Schluss, dass die Trennung aus „Objekt“ und „Beobachtungsinstanz“ keine natürliche, unschuldige, gottgegebene und unabhängige ist (vgl. Barad, 2015a: 25). Diese Immanenz politisiert die Wissenschaft, da diese keinem unabhängigen, technologischen Fortschritt oder wissenschaftlichem Determinismus mehr unterworfen ist.

[1] Aus diesem Grund verfehlen auch viele Kritiken des kritischen Posthumanismus am nietzscheanischen Posthumanismus den Punkt, weil sie dem TH unterstellen dualistisch zu sein (vgl. *Kapitel 5*).

Für die Technikphilosophie bedeutet das, dass die Grenzziehung aus Mensch, Tier, Maschine nicht an sich in der Welt ist, sondern ein Konstrukte ist, das diskursiv produziert wird und folglich Entitäten zu etwas befähigen. Es gibt keine festen a priori Identitäten, die dann mit ihrem Rucksack an Eigenschaften miteinander interagieren. Stattdessen sind die Eigenschaften Produkte der Intraaktion, die anschließend in das Subjekt oder die Kategorie eingeschrieben werden.

„Ganz im Gegenteil bin ich sehr am ‚Vermenschlichen' als Intervention interessiert, um die krustigen, giftigen Schuppen des Anthropozentrismus abzuschütteln, bei dem das Menschliche in seiner einzigartigen Seinsweise all die ‚Leckerchen' bekommt bzw. innehaben darf wie: Wirkmächtigkeit, Intentionalität, Rationalität, Empfinden, Schmerz, Empathie, Sprache, Bewusstsein, Vorstellungskraft und vieles mehr." (Barad, 2015b: 120)

Daraus entsteht eine gewisse Skepsis gegenüber dem DH, dass dieser dem Menschen essenzielle Eigenschaften nur zuschreibt, um Gewalt gegenüber Nicht-Menschlichem rechtfertigen zu können, weil die Natur oder die Tiere ja eben keine Gefühle, Bewusstsein und so weiter haben.

Dieser Anti-Essenzialismus affirmiert das Überwinden klassischer sprachlicher Dichotomien und verschreibt sich deswegen auch dem „Non-Labeling" aufgrund ihrer hierarchisierenden Effekte. Der kPH kann deswegen auch als „ideology of crossing borders" (Coeckelbergh, 2020: 42) beschrieben werden, wodurch bspw. KI ihren gefährlichen Impetus verliert und für das spielerische Überwinden von sprachlichen Grenzziehungen begrüßt wird. Die sprachliche Trichotomie dekonstruiert sich dabei selbst: Einerseits, weil sonst ein dekonstruierendes Subjekt a priori vorausgesetzt würde und andererseits, weil Menschen schon immer mit Technik und Tieren intraagieren. Es gibt nicht „den Menschen" an sich. Das Problem aus Sicht des kPH ist, dass diese Kategorien Hierarchien erstellen und somit immer andere Teile abwerten. Der Versuch den Menschen zu bestimmen, resultiert immer im Gegensatz zu einem Antagonisten, der niemals neutral ebenbürtig erscheint. Die Trichotomie werte somit die Tiere und Natur ab, was als eine Ursache unter vielen für die Klimakrise angesehen wird. Das autonome, selbstbewusste Subjekt Mensch, das sich allem durch Vernunft als überlegen ansieht, bekomme mit dem Klimawandel nun die Quittung dafür, dass er seine Verbindung mit der „passiven" Natur unterschätzt hat.

Da die Unterscheidungen zwischen Subjekt-Objekt, Natur-Kultur, Mensch-Maschine, krank-gesund, Mann-Frau, Vernunft-Instinkt und so weiter infrage gestellt werden, wird im kPH nach neuen Ontologien gesucht, die die Akteursschaft nicht nur dem Menschen zukommen lässt. Manche kritische Posthumanist*innen reden deshalb von Aktanten/potenziellen Aktanten (Latour), manche von Krittern (Haraway), manche von „media-natureculture

environments“ mit multiplen media/techno/zoé Perspektiven (Braidotti) und andere von Assemblagen (vgl. Braidotti, 2019: 3/22). Diese Verbundenheit von allen mit allem, ohne das Gleiche zu sein sowie die Überwindung diskriminierender und rassistischer Kategorien führt die kritische Posthumanistin Haraway genauso zum Cyborg, wenn auch mit anderer Bedeutung als im TH. Dieser vereint als verwebtes, relationales Netzwerk das Kontinuum aus Mensch, Tier und Technik, in dem alle gegenseitig ermächtigt werden, miteinander verschmelzen und sich lustvoll neu konstruieren, ohne dass ein Teil dem anderen überlegen ist oder ersetzt wird, dennoch aber die starren Ideen des technologischen Determinismus, der natürlichen Familie, des Patriarchats, der gemeinsamen Sprache, der organischen Einheit oder der Gender-Rollen überwunden werden (vgl. Haraway, 2016: 5-16).

Aus dem Cyborg und spielerischen Assemblagen kann eine allgemeine Technik-Affirmation abgeleitet werden, besonders wenn Technik klassische Denkkategorien aufbrechen kann und eine emanzipierende Wirkung erzielen kann. Das ethisch Gute ist im kPH die *gegenseitige Ermächtigung*. Wie kann Technologie eingesetzt werden, um alle (inklusive Natur und Tiere) zu ermächtigen? Für das Genetic Engineering bedeutet das bspw., dass Donna Haraway Gentechnik dann positiv gegenübersteht, wenn sie dazu eingesetzt wird, traditionelle Denkkategorien wie das Familienbild aus Mutter, Vater, Kind oder Mensch/Tier zum „Wohlbefinden beider Symbionten im Humus der Sympoiesis“ aufzubrechen.[2]

Daraus lässt sich auch die Anthropozentrismus-Kritik des kPH verständlich machen. Das Anthropozän als das Zeitalter, in dem der Einfluss des Menschen auf das Klima so groß wurde, dass er als verantwortlich für den Klimawandel angesehen werden muss, setze voraus, dass es sowas wie „den Menschen“ überhaupt gibt. Das Problem sei eben dadurch entstanden, dass die Menschheit angefangen hat, sich als von der Natur unabhängige Entität zu begriffen. Der Begriff werte wiederholt essenzielle Kritter ab (vgl. Haraway, 2018: 66ff.). Deswegen argumentiert der kPH für posthumane Rechte. Das sind „Menschenrechte“ für die Natur, die diese davor beschützen soll, Verbrechen an der Natur zu begehen und vor weiterer Kapitalisierung zu bewahren (vgl. Braidotti, 2019: 5/8).

[2] So heißt es bei Haraway (2018) zum Beispiel: „Eine kostbare Kraft individueller Freiheit für das neue Kind ist die Wahl eines Geschlechts - oder auch die Nichtwahl-, wenn die Muster des Lebens und Sterbens diesen Wunsch wecken. Körpermodifikationen sind bei Camilles Leuten normal. Bei der Geburt werden dem physischen Erbe des Symkindes ein paar Gene und ein paar Mikroorganismen des tierischen Symbionten hinzugefügt, damit das menschliche Teammitglied die Sensibilität seines tierischen Kritters und dessen Antworten auf die Welt lebhafter und genauer erfahren kann. Die tierischen Partnerinnen werden nicht derartig modifiziert, aber ihre Beziehungen mit Böden, Gewässern, Leuten und Völkern, Krittern und Apparaten befähigen auch sie auf überraschende Art und Weise zu neuen Dingen; biologische EcoEvoDevo-Veränderungen finden andauernd statt. Ihr ganzes Leben lang kann die menschliche Person ihren Körper weiter modifizieren; aus Gründen des Genusses, der Ästhetik oder der Arbeit, allerdings nur, wenn die Modifikationen dem Wohlbefinden beider Symbionten im Humus der Sympoiesis dienen.“ (Haraway, 2018: 195)

Bezüglich der Philosophie des Geistes wird der Relationalismus betont. Dadurch, dass Wesen nicht vor ihrer gegenseitigen Verstrickung im relationalen Netz existieren, kann Bewusstsein zum Beispiel als transversal verteilt auf das gesamte Netzwerk verstanden werden (vgl. Braidotti, 2019: 6/8). Die transversale Subjektivität ist demnach nicht autopoietisch (Maturana), sondern *sympoietisch* (vgl. Haraway, 2018: 72). Bewusstsein als die Differenz des Körpers zu sich selbst hinterfragt, unter welchen Bedingungen der Triebunterdrückung, das Subjekt sich überhaupt als mit Bewusstsein ausgestattet (und somit in Differenz zur Welt) erfährt.

Der kPH kann zusammenfassend als Anti-Essenzialismus, Anthropozentrismus-Kritik, Non-Labelling, Kritik am menschlichen Exzeptionalismus, Relationalismus und als Kritik an traditionellen, binären Denkkategorien verstanden werden.

5. Die Rolle Friedrich Nietzsches in der Technikphilosophie

In diesem Kapitel möchte ich die verschiedenen Positionen in der entfachten Debatte über Nietzsches Rolle in der Technikphilosophie zusammentragen und im Abschlussteil (vgl. *Kapitel 6*) auf Textstellen in Nietzsches Werk hinweisen, die für diese Frage zwar große Bedeutung haben, aber innerhalb der Debatte gänzlich übersehen wurden. Eine der prominentesten Persönlichkeiten innerhalb der in den ersten vier Kapiteln beschriebenen Technikphilosophien ist Friedrich Nietzsche. Mal wird er nebenbei erwähnt und zitiert, manchmal lassen sich ganze Abhandlungen über Interpretationen seiner Werke finden. So gibt es bspw. Transhumanist*innen, die ihren TH nietzscheanisch nennen (vgl. *5.2.*), andere Transhumanist*innen, die ihren TH hingegen als anti-nietzscheanisch bezeichnen (vgl. *5.4.*). Genauso argumentieren manche Humanist*innen für einen Nietzsche als den ersten Transhumanisten (vgl. *5.1.*) und andere Humanisten sehen in Nietzsche das Potenzial der Verbesserung des Humanismus (vgl. *5.5.*). Auch technologische Posthumanist*innen (vgl. *5.6.*) und kritische Posthumanist*innen (vgl. *5.8.*) beziehen sich wohlwollend auf Nietzsche, während sich einige bloß zur Aufgabe gemacht haben, den transhumanistischen Nietzscheanismus zu kritisieren (vgl. *5.7.*). Um in diesem Diskurs einen Überblick zu erhalten, beziehe ich mich zunächst auf Riccardo Campa, der diese Begrifflichkeiten und weitere wichtige Differenzierungen entworfen hat, um einen Einstieg in den Diskurs zu vereinfachen.

Riccardo Campa ist Professor für Soziologie in Krakau nach zwei Mastern in Politikwissenschaft und Philosophie und einem Doktor in Soziologie. Er ist Präsident und Gründer der italienischen *Transhumanismus Assoziation* und war zwei Jahre Direktor der

World Transhumanist Association. In seiner Metaanalyse „Nietzsche and Transhumanism: A Meta-Analytical Perspective“ (2019) zeigt er zunächst mithilfe der Google Scholar Datenbank, wie das Forschungsinteresse rund um das Thema explodiert ist. In der Datenbank befinden sich insgesamt 1,14 Millionen wissenschaftliche Publizierungen über Nietzsche und 14.600 Publikationen, die den Begriff Transhumanismus beinhalten (vgl. Campa, 2019: 11). Zwischen 1957 und 1997 gab es durchschnittlich nur ca. 3 Publikationen pro Jahr, die den Begriff Transhumanismus beinhalteten. Wahrscheinlich durch die Gründung der *World Transhumanist Association* im Jahr 1998, hat sich die Entwicklung stark beschleunigt. 2000 waren es noch 47 Publikationen im Jahr, im Jahr 2010 408 und 2018 bereits 1800 Publikationen (vgl. ebd., 2019: 10f.).

Die Kombination von Nietzsche und Transhumanismus ergab insgesamt 4520 Publikationen, die hier natürlich nicht alle im Detail besprochen werden können. Das heißt, dass etwa ein Drittel aller Publikationen zum TH auch Nietzsche erwähnen. Und auch hier ist die Tendenz steigend. Während es 1998 noch 26 Publikationen pro Jahr waren, waren es 2010 schon 159. Diese Tendenz stieg weiter bis 2018 mit 471 Publikationen, die Nietzsche und den TH beinhalten. Einige wichtige Publikationen haben dabei den Begriff des „Transhuman“ und Nietzsche erläutert, aber haben den Begriff Transhumanismus nicht verwendet. Die Suche nach diesem Begriffspaar ergab die gleiche Tendenz wie die zwischen Nietzsche und dem Transhumanismus, jedoch mit ca. 10-30 Publikationen mehr pro Jahr.

Campa schaut sich auch noch die globale Anzahl an Publikationen an, um zu sehen, ob einfach ein allgemeiner Anstieg an Publikationen die Tendenz erklären kann. Die Anzahl allgemeiner, globaler Publikationen blieb jedoch zwischen 1998 und 2019 relativ konstant, woraus sich schließen lässt, dass ein sehr stark steigendes Forschungsinteresse zwischen dem Transhumanismus und Nietzsche in den letzten Jahren entstanden ist (vgl. ebd., 2019: 12-14.). Ein besonders starker Anstieg ist dabei 2009 zu beobachten. Dies kann auf die Veröffentlichung von Stefan Lorenz Sorgners “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism” zurückzuführen sein, die ich in *Abschnitt 5.2 Nietzscheanischer Transhumanismus* genauer behandeln werde.

Um die Forschungsfrage meiner Masterarbeit zu beantworte, nämlich welche *Rolle* Friedrich Nietzsche in den Technikphilosophien, dich ich in den Kapiteln 1-4 beschrieben habe, einnimmt, stellen sich unweigerlich zunächst Fragen, die das ganze Projekt im Vorhinein obsolet werden lassen könnten. Was ist mit „Rolle“ hier gemeint? Ist nach Nietzsche eine Subsumtion einer Singularität unter einen Begriff nicht unmöglich? Meint „Rolle“ so etwas wie Angehöriger einer dieser Technikphilosophien? Also Rollen, die Aussagen wie

„Nietzsche ist ein kritischer Posthumanist“ oder „Nietzsche ist ein Transhumanist“ rechtfertigen? Oder meint es so etwas wie „Vordenker“, dessen Gedanken später aufgegriffen wurden und zu ihrer Perfektion gebracht wurden? Oder meint es „Begründer“, also eine zeitliche Perspektive, die Nietzsche als die erste Person in etwas deklarieren kann?

Andererseits kann „Rolle“ auch diskurstheoretisch so etwas wie Funktion meinen. Dann würde es nicht darum gehen, was Nietzsche gedacht hat, sondern welche Funktion er in dem Diskurs für kontemporäre Autor*innen erfüllt. Alle diese Bedeutungen kommen auf die Frage zurück, ob es so etwas wie „den einen wahren, ahistorischen Nietzsche“ gibt, oder wenn nicht, dieser bloß in seinem historischen Kontext betrachtet werden darf. Zunächst scheint die zweite Version plausibler: Wer könnte von sich behaupten, den einen wahren Nietzsche auslegen zu können? Ist das nicht der metaphysische, beobachter-unabhängige Standpunkt, den er so kritisiert? Aber die zweite Option ist mindestens genauso problematisch: Wenn Nietzsche allein in seinem eigenen Kontext betrachtet werden darf, dann muss die Möglichkeit einer Verbindung von Nietzsche und Technikphilosophien a priori ausgeschlossen werden, da die wohl entwickeltesten Technologien zu Nietzsches Zeit die Dampfmaschine und die Schreibmaschine waren und sich nichts zu KI oder genetic Engineering finden lässt (vgl. Skowron, 2013; Agatonović, 2018: 430f.). Zudem entsteht das Problem, dass wenn jemand zum Beispiel behauptet, dass Nietzsche Transhumanist war, und das aus dieser Perspektive verneint wird, die Frage entsteht, was war er dann? Sind wir nicht immer im dem hermeneutischen Zirkel des „etwas als etwas“ gefangen? Verstehen wir dann nicht Nietzsche (auf die eine oder andere Weise) immer schon? Das heißt, benötigt man entweder ein Gegennarrativ, Gegenbeispiele, um dem „falschen Nietzsche“ einen anderen „wahren“ Nietzsche entgegenzustellen, also sich die Möglichkeit offen zu lassen, dass Nietzsche nicht x, sondern y gemeint hätte oder sind Interpretationen verboten, weil niemand aus dem heutigen Kontext wissen kann, was gemeint war?

Ein vollständiger Kontextualismus würde heißen, dass Nietzsches Worte heute keinerlei Bedeutung haben, dass sie nur in seinem damaligen Kontext einen Sinn hatten. Wenn Interpretationen von Nietzsche hingegen als von Gewicht und mit Bedeutung für die heutige Zeit angesehen werden, wäre es willkürlich zu behaupten, dass dies gerade zur Technik nicht möglich ist? Die Problematik ist also die folgende: Wenn ein radikaler Kontextualismus ein Totschlagargument für die Debatte an sich ist, Vereinnahmungen und Berufungen auf Nietzsche aber genauso verdächtig sind, Nietzsches Kritik an allgemeinen Werten, Kategorisierungen, etc. zu übersehen, dann bliebe nur übrig, so viele „Ismen“ zu kreieren, bis

sie sich selbst auflösen. Es geht darum, auf die richtige Art und Weise in den Zirkel einzutreten und nicht zu denken, aus ihm heraustreten zu können.

Dieses Paradox der Hermeneutik geht auf Martin Heidegger zurück. Aus der Struktur der Auslegung als „etwas als etwas" gibt es kein Entrinnen. „Damit aber bleibt das Geschäft der historischen Auslegung a priori aus dem Bezirk strenger Erkenntnis verbannt" (Heidegger, 1967: 152), auch wenn man sich wünschen würde, „nach der Meinung der Historiker selbst, wenn der Zirkel vermieden werden könnte und Hoffnung bestünde, einmal eine Historie zu schaffen, die vom Standort des Betrachters so unabhängig wäre wie vermeintlich die Naturerkenntnis" (ebd.). Aber keine Historie zu schaffen ist auch keine Option. Denn es gibt nicht „das Ding an sich", das dann „als etwas" ausgelegt wird. Wir verstehen immer schon (etwas als etwas). In der Interpretation wird das Verstehen zu dem, was es ist. „In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existenzial im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten." (ebd., 1967: 148)

Wenn also Nietzsche immer schon einen Sinn für uns hat, ist zu fragen, worin dieser in den jeweiligen Technikphilosophien besteht. Sinn hat bei Heidegger drei existenziale Strukturmomente: „*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*." (ebd., 1967: 151) In Bezug auf meine Forschungsfrage heißt das, die Technikphilosophie hinsichtlich ihres Sinnes von Nietzsche in ihrer Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff zu untersuchen. Das bedeutet zu fragen, wie ist das Verhältnis zur Bewandnisganzheit der Technikphilosophien (Vor-Habe), in welcher Hin-Sicht schneidet die Vorhabe das zu Enthüllende an (Vor-Sicht) und aus welchen Begriffen wird das verständniszueignende Eingehüllte enthüllt (Vor-Griff)?

Riccardo Campa entscheidet deswegen zwischen einer noumenalen und phänomenalen Perspektive, sowie zwischen nietzscheanischen, a-nietzscheanischen, anti-nietzscheanischen und quasi-nietzscheanischen Auslegungen. Die noumenale Perspektive begreife Ideen in Hinblick auf ihre Wahrheit, Schönheit, Gutheit und objektiver Bestimmbarkeit von Qualitäten. Aus dieser Perspektive gäbe es die Möglichkeit der Nietzsche-Interpretation und damit auch die Möglichkeit, Aussagen über Nietzsche zu treffen oder ihm zuzustimmen oder nicht.

Die phänomenale Perspektive hingegen begreift Gedanken in Hinblick auf seine Geburt, Reputation, sozialen Einflüsse, Diffusionen und Untergänge. Campa nennt das Beispiel des Christentums: Die noumenale Perspektive debattiert über „das wahre Christentum" und die

phänomenale Perspektive über die verschiedenen Strömungen und ihre Entwicklungen (vgl. Campa, 2019: 15f.).[3] Nun stellt sich die Frage: Welche Perspektive nimmt diese Arbeit ein? Zunächst wird die Perspektive im obigen Sinne „phänomenal" sein und versucht, den Diskurs möglichst „neutral" darzustellen, also so viele Stimmen wie möglich zu Wort kommen zu lassen. Dennoch sind einige Interpretationen unplausibler als andere, weswegen ich in *Kapitel 6* einige Textstellen aufzeigen werde, die für die Debatte hohe Relevanz haben, aber im Diskurs bis dato keine Rolle spielen. Der Ansatz ist im Sinne von Karen Barads agentiellen Realismus (vgl. *Kapitel 4*). Interpretationen machen Denker*innen zu dem, was sie sind. Es sind Konstrukte, aber mit realen Konsequenzen, die die Sicht auf Personen immer verändern und niemals zum Stillstand kommen. Das ist überhaupt der Grund, weswegen Technikphilosophie mit Nietzsche in Verbindung gebracht wird: In welcher Form sind die vier dargestellten Technikphilosophien von Nietzsche beeinflusst, und vor allem, *wie verändern sich die Technikphilosophien*, wenn man Nietzsche betrachtet? Es ist also keine Kategorisierungsarbeit, Nietzsche unter eine Kategorie „als xy" zu subsumieren. Es soll gezeigt werden, wie Technikphilosophien selbst sich dadurch fundamental ändern.

Das Adjektiv „nietzscheanisch" bedeutet dabei, dass eine Person der Meinung ist, dass Nietzsche der eigenen Denktradition angehört oder mindestens die primäre Inspiration daraus geschöpft hat. Sie ist deswegen noumenal. Die quasi-nietzscheanischen Abhandlungen erwähnen zwar Nietzsche wohlwollend, aber drehen sich nicht ausschließlich um Nietzsche. Anti-Nietzscheanische Positionen distanzieren sich von Nietzsche explizit. Diese müssen aber auch eine noumenale Interpretation Nietzsches vorlegen. Sie müssen zeigen, was Nietzsche meinte, und dass ihr eigener Ansatz das genaue Gegenteil ist. Nicht-positivistische Ansätze versuchen sich einer Interpretation zu entziehen und argumentieren deswegen gegen die Möglichkeit überhaupt Nietzsche und Technik zusammenzudenken. Campa hat diese Kategorien zur Analyse des Diskurses besonders zum TH angeführt (vgl. Campa, 2019). Ich möchte diese Idee aber noch weiterführen, und sie auch auf den digitalen Humanismus, technologischen Posthumanismus und kritischen Posthumanismus erweitern. Die Betonung liegt dabei auf *Ideen*, da hier nicht Personen kategorisiert, sondern Argumente in Verbindung zu den jeweiligen Traditionen gebracht werden. Deswegen kann es vorkommen, dass Autor*innen genauso im nietzscheanischen Digital-Humanismus wie auch im

[3] Diese Unterscheidung ließe sich bei Bedarf noch weiter verkomplizieren: Zu sagen, dass alles nur Interpretationen sind, schließe dann streng genommen nicht aus, dass es noumenal einen (unerreichbaren) Nietzsche gibt. Die phänomenale Perspektive könnte somit die noumenalen Perspektive als Voraussetzung haben: Es gibt den einen Nietzsche und was er wirklich meinte, aber wir können es niemals verstehen, weil wir in unserem Zeitgeist gefangen sind. Andersherum kann die noumenale Perspektive durch die phänomenale bedingt sein: Man möchte für sich einen Sinn entwickeln und betrachtet deswegen möglichst viele Interpretationen.

nietzscheanischen, kritischen Posthumanismus vorkommen, weil ihre Argumente und Interpretationen die Perspektive der jeweiligen Technikphilosophie einnehmen.

5.1. Anti-Nietzscheanischer Digital-Humanismus

Der anti-nietzscheanische Digital-Humanismus (DH) hat mit dem nietzscheanischen Transhumanismus eines gemein. Nietzsche muss ein Transhumanist gewesen sein: „Dieser Umschlag von Humanismus in Transhumanismus hat einen berühmten Vorläufer in Friedrich Nietzsche und dessen transhumanistischem Ideal des Übermenschen, der auf nichts und niemandem Rücksicht nehmen muss und sich über die Herde des vermeintlichen Mittelmaßes und die Werte der Humanität hinwegsetzen kann." (Weidenfeld/Nida-Rümelin, 2020: 197) Während der nietzscheanische Transhumanismus das gut findet, distanziert sich der anti-nietzscheanische DH von Nietzsche. Dennoch muss er interessanterweise Argumente finden, wieso Nietzsche ein Transhumanist war, von dem er sich so stark abheben möchte.

Historisch sieht Precht das Ende des 19. Jahrhunderts als eine Zeit, wo sich Fortschrittszwang mit der Biologie einte, und das Verständnis der Menschheit als Kollektiv, als Gattung, Menschengeschlecht oder Volkskörper mit der „Zucht" zusammengeführt wurde. Erste sozialdarwinistische Schriften, „Eugenik-Programme", Züchtungsfantasien des Menschen und „Erbgesundheitslehren" seien in England, Deutschland und Frankreich in die Mode gekommen (vgl. Precht, 2021: 61f.). In diese Zeit sei auch Nietzsche gefallen. Er habe sich an sozialdarwinistischer Lektüre ermuntert und an rassistischen Schriften erbaut. Besonders in den 1880er Jahren sei die Frage der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Sozialstaates stark gewesen. Nietzsches Hass gegen den Sozialismus soll dann darin gemündet haben, mit der Idee des Übermenschen der sozialen Frage auszuweichen und von Zucht, Selektion und Übermenschlichkeit zu fantasieren, die bis heute ein Fluchtpunkt der Ängstlichen darstelle (vgl. ebd., 62f.). Precht zitiert dabei ausführlich aus dem ersten Teil Zarathustras Vorrede in „Also sprach Zarathustra", in dem es heißt: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? […] Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzhafte Scham." (*Za, I*: 14)[4]

[4] Folgende Werke von Nietzsche werden wie bei Bertino/Stegmaier (2015) zitiert:
Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 [= KSA].
GD = Götzen-Dämmerung, Bd. 6;
FW = Die fröhliche Wissenschaft, Bd. 3;
GM = Zur Genealogie der Moral, Bd. 5;

Die Interpretation des Übermenschen als biologisches Züchtungsziel und das Ausweichen von sozial-politischen Fragestellungen habe dann in der transhumanistischen Science-Fiction Literatur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sein Revival gehabt. Aus der biologischen Reduktion der sozialen Frage wurde die technologische Reduktion durch ihre technischen Utopien und Dystopien, die von technisierten, „hochgezüchteten" Übermenschen und Superheld*innen wimmelt (vgl. ebd., 63).

Gegen eine Entwicklung des Menschen zum Übermenschen argumentiert er einerseits, warum im Sinne des TH eine maschinelle Superintelligenz, ausgerechnet nur Macht will. Menschen wollten zwar auch Macht, aber es sei nur ein Ziel unter sehr vielen konträren: „Der Machttrieb der Menschen, von Nietzsche beschworen, wird maßlos überschätzt. Strebten Menschen vor allen Dingen nach Macht, der Planet sähe ganz anders aus." (Precht, 2021: 126) Die Höherentwicklung des Menschen zum Übermenschen sei ein Fortschrittspathos, der gepaart mit dem tPH aufgrund der ökologischen Grenzen zum Untergang geweiht sei (vgl. ebd., 2019: 226).

Zusammengefasst wird im anti-nietzscheanischen DH Nietzsche als Vorläufer des TH interpretiert, vor allem aufgrund einer wortwörtlichen Auslegung des Übermenschen. Wenn es heißt, „[d]er Mensch ist etwas, das überwunden werden soll", wird „der Mensch" nicht im Sinne des kPH verstanden, der „den Menschen" als kategorisch feststellbares Wesen überwinden will, weil dies die Singularität und „mehr als Mensch" jedes Individuums leugnet. Es fehlen auch Quellennachweise, beispielsweise an welchen rassistischen Schriften Nietzsche sich „ermuntert" habe, oder dass seine Vorstellung der Züchtung – ein Begriff, der tatsächlich häufiger bei Nietzsche vorkommt – im Sinne des Sozialdarwinismus gemeint wäre. Eine Alternative Interpretation, was Nietzsche mit „Züchtung" meinte, findet sich bei Johanna Seifert (2020) (vgl. *Abschnitt 5.5. und 5.7.*).

5.2. Nietzscheanischer Transhumanismus

Der nietzscheanische Transhumanismus von Stefan Lorenz Sorgner hat die Debatte um Nietzsche und den Transhumanismus wohl bisher am meisten beeinflusst (vgl. Campa, 2019).

JGB = Jenseits von Gut und Böse, Bd. 5;
M = Morgenröthe, Bd. 3;
MA = Menschliches, Allzumenschliches, Bd. 2;
NF = Nachgelassene Fragmente, Bd. 7-14
UB = Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Bd. 1;
WL = Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn, Bd. 1;
Za = Also sprach Zarathustra, Bd. 4.
Englische Nietzsche Zitate entstammen aus der Sekundärliteratur. Sie sind deswegen auf Englisch belassen, weil ich entweder das Zitat im Original nicht finden konnte und/oder sie zur Erläuterung der Argumentationslinie der Autor*innen von höchster Relevanz sind. Nicht selbstverifizierte Zitate sind mit „zit. nach xy" gekennzeichnet.

Stefan Lorenz Sorgner ist außerordentlicher Professor für Philosophie in Rom, Forscher an der Universität Jena und Seoul sowie Chefredakteur des „Journal of Posthuman Studies: Philosophy, Technology, Media“ (vgl. Tuncel, 2017: 264)

5.2.1. Ideale Typus und Wille zur Macht

In *Abschnitt 2.3.3.* habe ich bereits erläutert, dass die Verbesserung von Gesundheit, Kognition und Emotion Hauptbestandteile des TH sind. Sorgner sieht in Nietzsches Affirmation des Renaissance-Genies und idealen Typus erste Anzeichen einer Überschneidung. Er bezieht sich dabei auf die *Nachgelassenen Fragmente*, in denen es heißt:

„Der höchste Typus: das klassische Ideal – als Ausdruck eines Wohlgeratenseins aller Hauptinstinkte. Darin wieder der höchste Stil: der große Stil. Ausdruck des ‚Willens zur Macht‘ selbst. (Der am meisten gefürchtete Instinkt wagt sich zu bekennen).“ (*NF 1887-1889*, 63)

„Der klassische Stil stellt wesentlich diese Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Konzentration dar – das höchste Gefühl der Macht ist konzentriert im klassischen Typus. […] Der klassische Geschmack: das ist der Wille zur Vereinfachung, Verstärkung, zur Sichtbarkeit des Glücks, zur Furchtbarkeit, der Mut zur psychologischen Nacktheit.“ (ebd., 240)

Aus diesen Beschreibungen des „höchsten Typus“ und „klassischen Typus“ leitet Sorgner eine Affirmation derer als eine Form des Guten ab, die zwar zunächst durch Sport, Musizieren, dem Auswendiglernen von Gedichten für das Erinnerungsvermögen und so weiter erreicht werden könnte, aber weitere technologische Mittel wie morphologisches Enhancement durch Plastik-Chirurgie, pharmakologisches Enhancement durch Ritalin, genetisches Enhancement, oder Cyborg-Enhancements wie die der tiefen Hirnstimulation nicht ausschließe (vgl. Sorgner, 2016a: 253f.). Der „klassische Typus“ ist also nicht nur der Typus, der das „höchste Gefühl der Macht“ in sich trägt, sondern dadurch, dass alle Akte nach Macht streben, sei auch das Gefühl der Macht dasjenige, wonach alle streben (vgl. Sorgner, 2016b: 49). Eine wichtige Eigenschaft dieses Typus ist, dass die sich widersprechenden Triebe im Charakter vereint werden müssen: “To be classical, one must possess all the strong, seemingly contradictory gifts and desires—but in such a way that they go together beneath one yoke.” (*Wille zur Macht*, 848) Macht muss also sich widersprechende Triebe, Wünsche und Neigungen, die alle in sich tragen, unter einem übergestellten Joch vereinen. Es beschreibt somit ein komplexes Ereignis, in dem sich widersprechende Triebe nicht einmal hin und einmal weg zum Ziel bewegen, sondern eines, in dem beide konträren Richtungen dem Ziel dienen.

Dabei dürfe der „klassische Typus“ nicht nur in einem einzigen Aspekt besonders gut sein, dies sei ein „umgekehrter Krüppel“. Mit Bezug auf die „höheren Menschen“ in Nietzsches Zarathustra, müsse es ein möglichst komplettes Wesen sein, das in allem besonders gut ist. Da Sorgner hier nur eine Quelle vergleichend, aber nicht zitierend angibt, meinte er wahrscheinlich Zarathustras Aussage: „Aber ich glaubte dem Volke niemals, wenn es von grossen Menschen redete — und behielt meinen Glauben bei, dass es ein umgekehrter Krüppel sei, der an Allem zu wenig und an Einem zu viel habe.“ (*Za*, *IV*, 178)
Wie diese Einheit mit Nietzsches Affirmation der heraklitischen Flusses möglich sei, beschreibt Sorgner so, dass zwar alles im Fluss ist, aber gerade Macht es schafft, etwas zu essenzialisieren, festzuschreiben, zeitlich unverändert zu lassen: „To impose being upon becoming—that is the supreme will to power.” (*Wille zur Macht*, 617; zit. nach Sorgner, 2016b) Nichtsdestotrotz sei es bei Nietzsche offen, ob nur das klassische Ideal zum Guten Leben führen kann. Es sei zwar eindeutig, dass für Nietzsche ein gutes Leben dann gelebt wurde, wenn das Gefühl der höchstmöglichen Macht erreicht wurde, aber Macht müsse nicht ausschließlich auf das klassische Ideal bezogen sein, sondern Macht bestimme Nietzsche auf der Seite 636 in „Wille zur Macht“ auch als die Kapazität der Interpretation (vgl. Sorgner, 2016b: 51). Dadurch, dass alle Körper verschieden sind, sei es auch immer eine eigene Interpretation, was Macht auf die eigene Form des In-der-Welt-Seins überhaupt bedeutet, wie er postmodernen und posthumanistischen Philosoph*innen zustimmt (vgl. ebd., 53).

5.2.2. Pluralismus des Guten und Perspektivismus

Welche weitreichenderen Eigenschaften die Tugenden des „klassischen Typus“ an sich haben müssen, entnimmt Sorgner aus folgender Stelle:

„Ich erkenne die Tugend daran, daß sie 1. Nicht verlangt, erkannt zu werden, 2. Daß sie nicht Tugend überall voraussetzt, sondern gerade etwas anderes, 3. Daß sie an der Abwesenheit der Tugend nicht leidet, sondern umgekehrt dies als das Distanzverhältnis betrachtet, auf Grund dessen etwas an der Tugend zu ehren ist; sie teilt sich nicht mit, 4. Daß sie nicht Propaganda macht […], 5. Daß sie niemandem erlaubt, den Richter zu machen, weil sie immer eine Tugend für sich ist, 6. Daß sie gerade alles das tut, was sonst verboten ist: Tugend, wie ich sie verstehe, ist das eigentliche vetitum innerhalb aller Herden-Legislatur, 7. Kurz, daß sie Tugend im Renaissance-Stil ist, virtù, moralinfreie Tugend […].“ (*NF 1885-1887*, 518)

Aus diesem Zitat entnimmt Sorgner für seinen TH, dass die Tugenden vor allem moralfrei sein müssen, niemandem aufgezwungen werden können und damit nicht geprahlt werden sollte. Deswegen spricht sich Sorgner auch für einen schwachen Transhumanismus aus. Der TH muss im Sinne von Nietzsche ein pluralistisches Konzept des Guten aufweisen, das heißt,

dass jede Person für sich entscheiden muss, was als „Verbesserung“ gilt und was nicht. Der starke TH, der die Verbesserung als gesetzliche und moralische Pflicht ansieht, übersehe, dass es momentan unmöglich sei festzustellen, welche Eigenschaften das Überleben und gute Leben gewährleisten. Dies relativiere jedoch nicht die generellen Ziele des TH einer erweiterten Lebensspanne oder Erhöhung der Wahrscheinlichkeit des Aufkommens des Posthumanen. Es müsse schon der „ideale Typus“ im Sinne Nietzsches angestrebt werden, aber die epistemische Unsicherheit müsse eine radikale pluralistische Form des Guten wie bei Nietzsche voraussetzen, um das zu erfüllen (vgl. Sorgner, 2016a: 262f.). Nietzsches Perspektivismus bedeute dann hier, dass zwar die transhumanistischen Ziele für die meisten als eine Form des guten Lebens zählen kann, aber eben nicht für alle, da alle Individuen andere psychophysiologische Körper haben (vgl. ebd.).

Die außerordentliche Professorin für Philosophie in Quinnipiac (USA) Rebecca Bamford (2017) stimmt Sorgner in diesem Punkt überein. Ein nietzscheanischer TH müsse aus Nietzsches Werk die Kritik an universalistischen Morallehren entnehmen und den gängigen TH kritisch hinterfragen. Ihre Kritik bezieht sich vor allem auf das moralische Enhancement von den Transhumanisten Savulescu und Persson. Diese vertreten die These, dass die fortgeschrittenen Technologien wie KI, Nuklearforschung und Genetik so weit entwickelt sind, dass sie nur dann keine Bedrohung für die Menschheit darstellen, wenn alle Menschen moralisch einwandfrei sind. Aus diesem Grund argumentieren sie genauso wie Elon Musk, dass Menschen moralisch enhanced werden müssen, damit Atombomben, KI und so weiter nicht zu zerstörerischen Zwecken eingesetzt werden. Die Mängel in der menschlichen Moral sehen sie in der Xenophobie, Egoismus, Nepotismus und Machtgier. Gene, die (angeblich) für die Lust am Töten zuständig sind und so weiter, sollen herausgeschnitten werden, durch Medikamente stummgestellt werden oder durch Präimplantationsdiagnostik (PID) gar nicht erst weitergegeben werden können. Während zum Beispiel in Deutschland die PID nur zur Vermeidung schwerer Erbkrankheiten, Todgeburten und Fehlgeburten und in Österreich nur zur Behebung erblich bedingter Unfruchtbarkeit zugelassen sind, argumentieren Savulescu und Persson, dass die PID aufgrund der neuesten technologischen Fortschritte auch für moralische Zwecke angewendet werden müsse. Als moralisch gut bezeichnen sie in Anlehnung an Schopenhauer das Handeln aus Altruismus und Mitleid (vgl. Bamford, 2017: 205-208).

Bamford argumentiert nun, dass wenn die grundlegenden Prinzipien des TH Altruismus und Mitleidsethik sein sollen, der TH niemals nietzscheanisch sein kann. Stattdessen argumentiert

sie für einen nietzscheanischen TH, der den moralischen TH ablösen soll, denn vielleicht ist Moral selbst das Problem?

Das Sittengesetz definiere das moralisch richtige Handeln als dasjenige, das dem Gehorsam gegenüber der Sitte entspricht, was für Nietzsche die traditionelle und übliche Art und Weise des Bewertens und Handelns sei (vgl. *M*, §9; vgl. Bamford 2017: 211). Das Sittengesetz repräsentiere dabei die Erfahrungen der Vorfahren und was damals als nützlich und was als schadend galt. Dieses Gefühl der Sitte habe sich aber vererbt, während die Welt sich verändert hat (vgl. *M*, §19). Dieses Gefühl hindere einen nun daran, neue Erfahrungen zu machen, unsere Sitten durch neuere und bessere zu ersetzen und es verdumme, weil über die neuen Entwicklungen der Welt nicht mehr nachgedacht wird, sondern sich auf alte Werturteile berufen wird (vgl. ebd.).

Zur Erhaltung des Sittengesetzes kritisiere Nietzsche auch soziale Institutionen, die zunächst transitorische Gefühle wie die Leidenschaft ihrer Kraft durch Regeln und Verewigung entziehen. Soziale Institutionen würden nicht nur das Aufkommen des Übermenschen, sondern auch der Leidenschaft und Kreativität verhindern (vgl. *M*, §27; vgl. Bamford, 2017: 212).

Zudem zerstöre das Sittengesetz die Gesundheit des Individuums, weswegen der TH sich nicht darauf berufen sollte. Bamford arbeitet viele Textstellen in Nietzsches „Morgenröte“ heraus, wie die Aphorismen 52, 54, 202, 203 und 322, in denen Nietzsche diesen Punkt mache. Dabei unterscheidet sie sich vor allem vom kritisch-posthumanistischen Nietzscheanismus, der besonders die Stellen bei Nietzsche heraussucht, in denen Nietzsche betont, dass Schmerzen eben nie überwunden werden können und eine neue Form der Sinnstiftung darstellen können (vgl. *Abschnitt 5.8.*). Für Bamford schätzt die Moral die Singularität eines jedes nicht wert und schadet ihr durch Verallgemeinerungen. Stattdessen sollten wir Ärzte unserer selbst werden. Das Leben als Leiden zu verstehen, sei die „größte Krankheit der Menschheit“ (*M*, §52), die vor allem durch falsche Medikamente entstanden sein soll, die zwar einen momentanen Effekt haben, betäuben und entgiften, aber stattdessen selbst giftig sind.

Einen TH aus einer Mitleidsethik zu gestalten, habe des Weiteren Probleme, die Nietzsche bereits offenkundig gemacht hat. Mitleid verletzt nicht nur die mitleidende Person selbst und beeinflusse die Entscheidungsfähigkeit negativ, weil das unmittelbare Leid höher gewertet wird, als jenes, dass gerade woanders auf dem Planeten und zukünftig geschieht, sondern es kann auch selbst entmachtend und erniedrigend sein (vgl. *M*, §143 und §144).

Gegen die Moral zu handeln, sei aber gar nicht so einfach wie gedacht. Laut Bamford habe Nietzsche hauptsächlich vier Argumente dafür. Zunächst hat die Moral eine große Autorität. Es fühlt sich unmoralisch an, gegen sie zu handeln. Zudem ist sie zur Gewohnheit geworden und zuletzt hat sie unsere Sprache so geprägt, dass kritische Vorstellungen immer schwieriger werden. Nietzsche nenne Anarchist*innen, die sich zwar jeder Autorität widersetzen wollen, aber sich dabei selbst auf die Autorität des moralisch Guten berufen. Zuletzt schüre das Sittengesetz abergläubische, paranoide Angst. Die Moral wirke wie eine unpersönliche und überindividuelle Macht auf den Menschen (vgl. *M,* §9). Sie entstehe aus der Angst vor Bestrafung, da die Sitte jede Originalität als „böse und gefährlich" (ebd.) deklarieren muss, obwohl gerade die Kreativität darunter leidet. Diese Kreativität kann aber nicht außerhalb der Moral agieren, sondern nur eine neue Moral erschaffen. Diese Ermächtigung lasse freier, höher und mächtiger fühlen, was auch die Möglichkeit des Leidens des selbst und anderer einschließen kann. Diese Möglichkeit könne dazu führen, neues Wissen zu generieren und im schlimmsten Fall zumindest „das allgemeine Gefühl der menschlichen Macht stärken und höher heben, gesetzt auch, dass wir nicht Mehr erreichten" (M, §146; vgl. Bamford, 2017: 214).[5]

Zwei weitere Punkte von Bamford sind, dass die Moral einen Selbstaufopferungsimpetus auf das Individuum ausüben kann, und dass Nietzsche gezeigt habe, dass Moral zeitlich und historisch kontingent ist. Deswegen sind Altruismus und Mitleid vielleicht auch historisch kontingente Werte, die den TH unnötig limitieren: „Moral transhumanists also need not imagine, therefore, that they would need to abandon either use of technological innovations from the biomedical sciences, or biomedicine as an important factor in envisioning the development of moral transhumanism within the broader transhumanist project, should they decide to adopt a Nietzschean approach." (Bamford, 2017: 216). Aber Bamfords Herangehensweise zeigt eigentlich genauso wie Sorgner nur auf, dass ein TH nicht universalistisch gedacht werden muss, und Kritiken am universalistischen TH häufig ausgewichen werden können. Wenn alle Ärzte ihrer selbst sind, warum kann ein Individuum dann nicht Enhancements für sich nutzen? Deswegen kommt Bamford auch zu ihrer

[5] Diese Macht, müsste man hinzufügen, kann besonders als eine der Partizipation gedacht werden. Die Menschen, die unter einer herrschenden, sittlichen Moral eben nie die Erfahrung der Macht und Selbstwirksamkeit gemacht haben, können durch das Erschaffen einer eigenen, neuen Moral sich das erste Mal als mächtig, also Teil der Gesellschaft empfinden. Es sollte betont werden, dass Moral selbst als jenseits von Gut und Böse bei Nietzsche steht, da das fehlende Empfinden von Macht als Partizipation schließlich dazu führt, lieber das Nichts zu wollen als nicht mehr zu wollen. Ob Enhancements Macht als Partizipation wirklich erhöhen kann, ist fraglich. Auch das Flüchten in das Virtuelle könnte daraus erklärt werden, da sich Videospiele gerade daraus auszeichnen, einen sofort und in perfekten Abständen zu belohnen. Man kann wieder etwas erschaffen und verändern, was dann attraktiv wird, wenn dies in der „Realität" nicht mehr möglich ist.

Schlusspointe, die keineswegs den TH von Nietzsche wegrückt, sondern pluralistische Moralverständnisse für Enhancements fordert: „Instead, following Nietzsche, moral transhumanists should now move to do more work finding ways in which *morality itself* is open to development.“ (Bamford, 2017: 218)

5.2.3. Utilitarismus

Daraus entsteht aber auch die Frage, wie ein Pluralismus des Guten mit dem Utilitarismus des TH vereinbar ist. Der TH ist weitestgehend utilitaristisch (vgl. *Abschnitt 2.3.*), wobei sich bei Nietzsche viel Kritik am Utilitarismus finden lässt. Eine bekannte Stelle in „Jenseits von Gut und Böse“ ist:

„Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich gestaltender Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird.“ (*JGB*, §225, 160)

Leiden ist nichts, was abgeschafft werden soll und kann, denn Leiden ist jedem/jeder, wer „gestaltende Kräfte“ in sich hat, innig. Das Mitleiden mit denjenigen die Leiden, aus dem heraus der Utilitarismus spricht, ist eine Mitleidsethik, die Nietzsche stets an Schopenhauer kritisiert hat. Nicht weil man nicht Mitleiden sollte, sondern weil Mitleid auf deskriptiver Weise ein Machtgefälle symbolisiert, das die erste Regung des Aneignungswillen als Willen zur Macht aufzeigt: „Mitleid ist wesentlich das Erstere, eine angenehme Regung des Aneignungstriebes, beim Anblick des Schwächeren: wobei noch zu bedenken ist, dass ‚stark‘ und ‚schwach‘ relative Begriffe sind.“ (*FW*, §118, 476) Aber nicht nur der Aneignungswille des Utilitarismus, sondern auch die Annahme, dass man berechnen könnte, welche Handlung mehr Lust und weniger Schmerz hervorruft, sieht Nietzsche kritisch: „Der Werth einer Handlung muß aus ihren Folgen bemessen werden — sagen die Utilitarier: — sie nach ihrer Herkunft zu messen, implicirt eine Unmöglichkeit, nämlich diese zu wissen. Aber weiß man die Folgen? Fünf Schritt weit vielleicht. Wer kann sagen, was eine Handlung anregt, aufregt, wider sich erregt?“ (*NF-1888*, 185) Eine radikal offene Zukunft verunmöglicht diese Berechnung. Sie müsste bereits eine gesamte Gesellschaftsunterwerfung und eine Selbstberechenbarkeit eines jeden Individuums voraussetzen.

Es ließen sich noch unendlich weitere Stellen finden. Deswegen plädiert Stefan Lorenz Sorgner auch für einen nicht utilitaristischen, oder schwachen, Transhumanismus, da er im utilitaristischen Transhumanismus paternalistische Züge sieht, in der Enhancements aufgrund der Mitleidsethik auferzwungen werden: “I have merely sought to provide some reasons for

holding that virtue ethics can be an ethical theory, which goes along well with a transhumanist basic attitude, and that such an approach might in some cases be more convincing than an argument based upon utilitarian foundations. Nietzsche can be a good author for inspiration for formulating such an approach." (Sorgner, 2017b: 55) Sorgner versteht Nietzsche als Tugendethiker und darin eine zentrale Ähnlichkeit zwischen dem TH und Nietzsche. Aber auch utilitaristische Transhumanisten wie Max More sehen den TH als kompatibel mit beidem an: "Certainly there is no inconsistency between transhumanism and a [sic] utilitarian morality. But neither is there any inconsistency between transhumanism and a more Nietzschean view of morality." (More, 2017a) Das liegt daran, dass wenn das Resultat Enhancement heißt, es den Autor*innen scheinbar relativ egal ist, wie es erreicht wurde. Nietzsche bejahe die starke Gesundheit, was auch der Utilitarismus tut. Er ist sowieso demgegenüber kritisch, was er am meisten befürwortet. Und sofern Sorgner an Nietzsches Tugendethik behaftet bleibt, kann sämtliche Verantwortung bequem abgegeben werden: „It is not the case that the use of all enhancement technologies reveals the possession of parental virtues. What is important for parents to understand is, when the use of enhancement technologies is appropriate, and when this is not the case." (Sorgner, 2017c: 153f.).
Man könnte ja meinen, dass der TH es ja nur gut meint und zumindest progressiv für einen allgemeinen für alle zugänglichen, gut finanzierten Gesundheitssektor stehen könnte, der viele Menschen von unnötigen Schmerzen befreien könnte. Aber auch dort scheint es keine egalitären Ansprüche zu geben, sondern bloß das Übermenschentum im Fokus zu stehen:

„Eliminating suffering is not an essential characteristic of transhumanism. The affirmation of technologies in order to break human limitations, on the other hand, is a core characteristic of transhumanism. By focussing on non core elements, a critique is not a criticism of transhumanism, but merely a rhetorical enterprise." (Sorgner, 2017d: 260)

Zu diesem Punkt wurde Sorgner getrieben, da die Anzahl an Quellen, in denen Nietzsche Schmerzen affirmiert, groß ist, dies aber in Kontrast zum Utilitarismus steht. Inwiefern dann die Ziele des TH aufrichtig formuliert wurden oder aufrecht gehalten werden können, bleibt fraglich.

5.2.4. Körper und asketische Ideale

Des Weiteren ist der TH auch nicht-dualistisch im Vergleich zum DH und tPH. Aus diesem Grund kann Sorgner auch Nietzsches Kritiken am Dualismus für seinen nietzscheanischen Transhumanismus beanspruchen. Hier gibt es leider keine Textstellen, die Sorgner zitiert, jedoch merkt er an, dass aus der grammatikalischen Struktur des Subjekt-Objekt-Prädikat

bereits eine Trennung zwischen dem Geist und der Materie eingeführt wird (vgl. Sorgner, 2016b: 53). Die sprachlichen Konzepte seien demnach mit körperlichen Erfahrungen verbunden, die ihnen Bedeutung verleihen und selbst körperlich produziert. Der Geist sei für Nietzsche demnach nur ein Hilfsmittel des Körpers, bestimmte Triebe zu erfüllen.[6]

Die Vernunft versteht Sorgner dabei als evolutionäres Produkt und versucht dies mit Nietzsches Konzept des Geistes als kleine Vernunft zu vereinen:

„If reason has come about by means of evolutionary processes, it can still be useful for us in dealing with worldly challenges, so that reason can still be of value to us, e.g. an evolutionary account of reason can still affirm a pragmatic theory of truth." (Sorgner, 2017d: 257)

Damit zeigt er auf, dass der TH nicht dualistisch sein muss, um argumentativ zu funktionieren. Er weist auch auf James Hughes hin, der den buddhistischen Transhumanismus als nicht-dualistisch konzipiert hat (vgl. ebd.).

Ähnliche Kritiken am nietzscheanischen TH wie bei Hauskeller (2017) betonen, dass der TH den Logozentrismus der westlichen Philosophie fortführe, während gerade Nietzsche mit dem vollends körperlichen Übermenschen versucht habe, diese Tradition zu brechen. Der Einwand von Sorgner ist wie oben der gleiche: Der TH ist selbst monistisch, materiell und rein körperlich. Der TH sei gegen den Logos, der den Menschen von natürlichen Entitäten unterscheide und sich somit nur auf wissenschaftlich beschreibbare Entitäten stützt. „In contrast to humanism, post- and metahumanism reject dualities and hence also a dualist understanding of human beings. As most transhumanists affirm a naturalist, this-worldly or relational understanding of the world, they cannot be humanists." (Sorgner, 2017c: 152) Inwiefern Sorgner da für sich spricht oder für alle Transhumanist*innen ist fraglich, weil wie in *Kapitel 2* beschrieben, der TH bspw. von Nick Bostrom sich als „Humanismus+" bezeichnet. Es bleibt auch unbeantwortet, wie Sorgners Tugendethik nicht dualistisch und humanistisch zu denken ist. Für Sorgner ist der TH näher am Posthumanismus als am Humanismus, wobei er an anderer Stelle betont, dass ein Poststrukturalismus mit mehr Wissenschaftsbejahung die beste Form des TH sei.

Dem Vorwurf, dass der nietzscheanische TH eigentlich eine Form des asketischen Ideals von Nietzsche ist, lässt Sorgner auch nicht gelten. Die Ziele des TH seien immanent, weltlich und schnell erreichbar und deswegen keine Erlösungshoffnung in unendlicher Ferne. Die

[6] Hier kann nur spekuliert werden, dass er sich auf „Die Verächter des Leibes" in „Also sprach Zarathustra" (*Za*, 40) bezieht. Dass der TH die Trennung zwischen Körper und Geist scheinbar nicht braucht, liegt daran, dass äußerliche, technische Enhancements auch immer den Geist beeinflussen sollen. Es soll geistliche Selbstüberwindung den Effekt der Technik nicht obsolet machen, wobei das äußerliche „Hand anlegen" selbst auch als „Mind over matter" verstanden werden könnte.

übertriebenen Formulierungen der Ziele wie die Unsterblichkeit, sind im technologischen Posthumanismus zu finden, aber nicht im TH. „According to Nietzsche, all human beings are will to power, and it is in their interest to permanently overcome themselves by setting themselves realizable goals, which get renewed after the old ones have been reached." (Sorgner, 2017c: 157) Daraus folgt, dass es nicht der Fall ist, dass "the majority of them wish to reach an eternal life in the digital realm because they know that immortality is not a goal that can be reached realistically" (Sorgner, 2017c: 158). Das Leben würde akzeptiert werden, wie es ist, nämlich, dass der Mensch ein Tier im evolutionären Prozess ist.

5.2.5. Enhancement, Übermensch[7] und Evolution

Sorgners Begriff des TH bezieht sich auf Nick Bostrom, der eine Abgeschlossenheit der Evolution der menschlichen Spezies für unplausibel findet. Das sieht Sorgner auch bei Nietzsche, der den Menschen als eine Zwischenphase zwischen Affe und Übermensch beschreibt. Dabei deutet Sorgner eine Stelle aus dem Zarathustra an, die er nicht sozialpsychologisch, sondern evolutionstheoretisch interpretiert:

„Geht in den Fusstapfen, wo schon eurer Väter Tugend gieng! Wie wolltet ihr hoch steigen, wenn nicht eurer Väter Wille mit euch steigt? Wer aber Erstling sein will, sehe zu, dass er nicht auch Letztling werde! Und wo die Laster eurer Väter sind, darin sollt ihr nicht Heilige bedeuten wollen! Wessen Väter es mit Weibern hielten und mit starken Weinen und Wildschweinen: was wäre es, wenn Der von sich Keuschheit wollte? Eine Narrheit wäre es! Viel, wahrlich, dünkt es mich für einen Solchen, wenn er Eines oder zweier oder dreier Weiber Mann ist." (*Za, IV*, 363)

Für Sorgner bedeutet das, dass persönliche Eigenschaften direkt weitervererbt werden (und nicht auf eine relationale Eingebettetheit in das soziale Umfeld der Anerkennung hinweist)

[7] Eine weitere Debatte in dem Sammelband „Nietzsche and Transhumanism: Enemy or Precursor" (2017), die hier leider nicht weiterausgeführt werden kann, ist jene über die Übersetzung des Begriffs „Übermensch" ins Englische. Stefan Lorenz Sorgner bevorzugt die Übersetzung „overhuman", um eine genderneutrale Übersetzung zu verwenden, da „overman" oder „superman" männlich konnotiert sind (vgl. Sorgner, 2017a). Stattdessen argumentiert Loeb (2017a), dass der Begriff „Übermensch" zwar eine historische Bedeutung schon vor Nietzsche im deutschsprachigen Raum hatte, aber diese im Englischen nicht gegeben ist. Die Übersetzung „overman" sei bereits ein Neologismus von Walter Kaufmann in Jahr 1954 gewesen, die Sorgner nun mit dem weiteren Neologismus „overhuman" fortführt. Dieser Begriff existiere aber laut Loeb nicht im Englischen. Zudem sei das Präfix „over" mit anglo-sächsischer Herkunft, während „super" aus dem Lateinischen käme. Des Weiteren benutze Nietzsche die Modifikation „übermenschlich", was weiterhin mit „superhuman" übersetzt wird. Um die Verwandtschaft des Substantivs und des Adjektivs zu gewährleisten, will Loeb in beiden Formen „super" verwenden. Seine Übersetzung des „Übermenschen" mit „Superman" sei in Anlehnung an Adrian Del Caro. Dieser habe nur aus verlaglichen Gründen die Übersetzung „superman" nicht verwenden dürfen (vgl. Loeb, 2017a: 84f.). Für Loeb habe zudem „super" mehr den Impetus der Erhöhung als „over", was auch aus seiner transhumanistischen Perspektive abgeleitet werden kann.
Russell Blackford sieht diesen Erhöhungsimpetus und die Konnotation des Übermenschen als Superhelden problematisch an, stimmt aber auch der Kritik an beliebigen Erschaffungen von Neologismen zu. Er schlägt stattdessen vor, den Begriff „Übermensch" als Germanismus zu verwenden, also das deutsche Wort auch im Englischen zu verwenden (vgl. Blackford, 2017: 192).

(vgl. Sorgner, 2009: 31). So kann der Übermensch evolutionär erreicht werden. Und da Bostrom den TH als eine dynamische Philosophie beschreibt, in der Werte und Überzeugungen stets an die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse und Informationen z.B. aus der Genetik angepasst werden, könnte der Übermensch nun wissenschaftlich erreicht werden. Diese ständige Umwertung der Werte und das Nicht-Festhalten an alten Werten, die früher wichtige Funktionen erfüllten, sieht Sorgner genauso in Nietzsches „Genealogie der Moral" oder „Menschlich, Allzu-Menschlich".[8] Damit der nächste evolutionäre Schritt zum Übermenschen gelingt, habe Nietzsche immer wieder den aufkommenden wissenschaftlichen Geist des nächsten Jahrhunderts betont, bspw. wenn er schreibt:

„But in our century, too, Schopenhauer's metaphysics demonstrates that even now the scientific spirit is not yet sufficiently strong: so that, although all the dogmas of Christianity have long been demolished, the whole medieval conception of the world and of the nature of man could in Schopenhauer's teaching celebrate a resurrection." (*MA*, §1, 26; zit. nach Sorgner, 2017d: 250)

Im *Abschnitt 5.8.3.* wird dieses Argument so verstanden, dass Nietzsche die Wissenschaft kritisiert, immer noch an der Metaphysik festzuhalten und einen neuen Platonismus für das Volk darzustellen. Sorgner hingegen versteht es wortwörtlich, dass dadurch, dass der wissenschaftliche Geist nicht genügend stark ist, wir diesen Geist stärker machen sollten (vgl. ebd.). Nietzsches Kritik am Christentum „als Platonismus für die Menschen" müsse deswegen statt Erfüllung im Jenseits, Erfüllung und Lebensbejahung im Diesseits anstreben (vgl. Sorgner, 2009: 39f.) Er gibt Bostrom zwar recht, dass Nietzsche sich nicht auf technologische Mittel bezieht, aber „Nietzsche does not exclude the additional possibility of technological enhancement either" (Sorgner, 2009: 38). Seine Affirmation von Wissenschaft, Verbesserung und Entstehung des Übermenschen sowie die Beschreibung des nächsten Jahrhunderts als ein vom wissenschaftlichen Geist getriebenem, deute zumindest daraufhin (vgl. Sorgner, 2009: 34f.; More, 2017a: 29). Und da Menschen nach Macht streben und Enhancements die eigene Macht erhöhen, sei die Sache eindeutig (vgl. Sorgner, 2009: 33).

Das Argument, dass Nietzsche nur kulturelle, aber keine technologische Verbesserung anstrebte, wie im nietzscheanischen Digital-Humanismus (vgl. *5.5.*), lässt Sorgner nicht gelten. Einerseits weil Nietzsche das Schaffen neuer Werte als Wille zur Macht affirmiert

[8] Nietzsche beschreibt in den von Sorgner angegebenen Seiten eigentlich, aus welcher Position, welche Werte geschaffen werden, zum Beispiel die ritterlich-aristokratischen Werturteile, die priesterlich-vornehme Wertungsweise, die Sklavenmoral, die Herrenmoral, Werte aus Ressentiment oder Werte aus Erhalt einer Machtordnung. Das „Gut" und „Schlecht" immer politische Kampfbegriffe sind, zeigt eigentlich eher den Kampf des TH für ein neues Gut, was einige für schlecht halten. „Die beiden e n t g e g e n g e s e t z t e n Werte ‚gut und schlecht', ‚gut und böse' haben einen furchtbaren, Jahrtausende langen Kampf auf Erden gekämpft; und so gewiss auch der zweite Wert seit langem im Übergewichte ist, so fehlt es doch auch jetzt noch nicht an Stellen, wo der Kampf unentschieden fortgekämpft wird." (*GM*, *I*, §16, 285)

habe, was der TH durch eine liberalere Eugenik versucht zu schaffen (vgl. Sorgner, 2017b: 59). Andererseits sind für Sorgner genetische und kulturelle Verbesserungen strukturell analog. Jürgen Habermas Einwand dagegen, dass genetische Veränderungen irreversibel sind und kulturelle reversibel, stimme laut Sorgner nicht, denn einerseits könnten durch die siRNA-Therapie im Nachhinein Gene „stummgeschaltet" werden, was mittlerweile mit einigen Eigenschaften schon möglich sei (vgl. Sorgner, 2017b: 45ff.). Zudem seien kulturelle Verbesserungen wie das Lernen von Schwimmen, Fahrradfahren und so weiter häufig irreversibel und epigenetische Veränderungen zeigen, dass Stress, Drogenkonsum und Ernährungsweisen doch die DNA verändern und vererbt werden können (vgl. ebd.). Aber nur weil Sorgner nicht zwischen beidem unterscheidet, bleibt es offen, ob Nietzsche auch nicht unter beidem unterschieden hätte. Genauso analog sieht er auch die Entwicklung kognitiver Fähigkeiten zum moralischen Handeln. Dadurch unterscheidet er sich vom tPH wie vom moralischen TH, und zeigt eine Gutgläubigkeit, dass der technische Fortschritt nicht die Welt zerstören wird, sondern die Menschen moralischer mache (vgl. Sorgner, 2017d: 258).
Den Imperativ der Selbstüberwindung zum Übermenschen entnimmt Sorgner aus dem Abschnitt „Von der Selbst-Überwindung" im Zarathustra. Auch dort sind nur mehrere Seiten als Referenz angegeben und man kann nur raten, welche Stelle Sorgner genau meint. Eine mögliche wäre:

„Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. ‚Siehe, sprach es, ich bin das, w a s s i c h i m m e r s e l b e r ü b e r w i n d e n m u s s. ‚Freilich, ihr heisst es Wille zur Zeugung oder Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren: aber all diess ist Eins und Ein Geheimniss. ‚Lieber noch gehe ich unter, als dass ich diesem Einen absagte; und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfallen, siehe, da opfert sich Leben — um Macht!" (*Za, II*, 148)

Der Übermensch entstehe laut Sorgners Nietzsche Interpretation dann, wenn mehrere „höhere Menschen" zusammenkommen und einige Randbedingungen gegeben sind. Hier bezieht er sich auf zwei Seiten in den *Nachgelassenen Fragmenten*. Auf diesen Seiten betont Nietzsche jedoch, dass es *keine* Evolution der Menschheit zu einer neuen, höheren Spezies geben kann. Das schließt bereits die Möglichkeit aus, dass im Sinne des tPH die Menschheit sich durch Technik als Spezies fortentwickelt. Sogenannte „höhere Menschen" beschreibt Nietzsche hier lediglich als diejenigen Menschen, in denen viele komplexe, konkurrierende Triebe arbeiten. Dieses „Schizophrene" führe dazu, dass sie sich nicht fortpflanzen, weil zu viele „Stimmen" in dem Subjekt konkurrieren. Das Genie als „sublimste Maschine" vereint damit schon beide Seiten: Einerseits kann man „sublim" als „nur mit großer Feinsinnigkeit wahrnehmbar" verstehen, andererseits ist aber das Maschinelle sublim, also das Automatische und

Reibungslose. Nietzsche selbst litt ja sehr an seiner Hypersensibilität für die Umwelt. Etwas, das nicht unbedingt handlungsfähiger macht. Das Genie ist ein extremer, unberechenbarer Zufall, der *nicht* vererbt werden kann. All das wird in der erwähnten Textstelle von Sorgner deutlich, die recht eindeutig gegen diese Auffassung spricht:

„M e i n e G e s a m t a n s i c h t. – Erster Satz: Der Mensch als Gattung ist n i c h t im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der Gattung wird nicht gehoben. Zweiter Satz: der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgendeinem anderen Tier dar. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren… Sondern Alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander. Die reichsten und complexesten Formen – denn mehr bedeutet das Wort „höherer Typus“ nicht – gehen leichter zugrunde: nur die niedrigsten halten eine scheinbare Unvergänglichkeit fest. Erstere werden selten erreicht und halten sich mit Noth oben: letztere haben eine comprimittirende Fruchtbarkeit für sich. – Auch in der Menschheit gehen unter wechselnder Gunst und Ungunst die höheren Typen, die Glücksfälle der Entwicklung, am leichtesten zu Grunde. Sie sind jeder Art von décadence ausgesetzt: sie sind extrem, und damit selbst schon fast décadents… Die kurze Dauer der Schönheit, des Genies, des Caesar, ist sui generis: dergleichen vererbt sich nicht. Der T y p u s vererbt sich; ein Typus ist nichts Extremes, kein „Glücksfall“… Das liegt an keinem besonderen Verhängniß und „bösen Willen“ der Natur, sondern einfach am Begriff, „höherer Typus“: der höhere Typus stellt eine unvergleichlich größere Complexität, - eine größere Summe coordinierter Elemente dar: damit wird auch die Disgregation unvergleichlich wahrscheinlicher. Das „Genie“ ist die sublimste Maschine, die es giebt, - folglich die zerbrechlichste.“ (*NF 1888*, 317)

Neben der Unmöglichkeit des Fortschrittes des Menschen als Gattung, scheint es dennoch einen Unterschied zwischen dem „höheren Mensch“ und dem „Genie“ zu geben. Denn einerseits schreibt er über das Genie „dergleichen vererbt sich nicht“, andererseits aber auch „[d]er T y p u s vererbt sich, ein Typus ist nichts Extremes, kein ‚Glücksfall‘“. So müsste man die Frage stellen, was Nietzsche mit Typus überhaupt meint. Falls so etwas wie Charakterzug gemeint ist, würde das bedeuten, dass für Nietzsche Charakterzüge und vielleicht Verhaltensweisen vererbt werden, aber so etwas wie ein „Ausnahmetalent“ nicht. Sorgners Aussage, dass sich hier finden ließe, dass „[t]he couples who give birth to the overhuman must have qualities that Nietzsche would refer to as those of higher humans” (Sorgner, 2009: 37) und “if there are many higher humans and some other conditions are present too, such an evolutionary step can occur” (ebd.) kann ich hier nicht finden. Ganz im Gegenteil: Nietzsche betont in dieser Textstelle mehrmals: Ist ein Mensch zu viel „Übermensch“, wird das Überleben immer schwieriger.

Wenn aber alles für Sorgner bloß vererbt werden würde, würde das Enhancement des TH wegfallen, weswegen er sich widersprechen muss. Denn wie oben gesagt, schreibt er, dass „couples who give birth to the overhuman“ die Qualitäten der höheren Menschen haben

müssen, aber später schreibt, dass „higher humans cannot pass on their special capacities to their descendants by means of sexual reproduction“ (Sorgner, 2009: 38), weswegen die von Nietzsche beschrieben höheren Menschen wie Goethe ihr Potenzial erreicht hätten, „by working hard at enhancing themselves“ (ebd.).

Nichtsdestotrotz ist das, was Nietzsche in der Stelle als „höhere Menschen“ beschreibt, dasjenige, was Sorgner als Transhumanen verstehen will, und was als „Übermensch“ beschrieben wird als den transhumanistisch Posthumanen. Dass dieser sich nicht fortpflanzen kann, wird nicht psychologisch verstanden, sondern wortwörtlich als die sui generis einer neuen Spezies (ebd.). Dies setzt auch voraus, dass es bisher nur höhere, aber noch keine Übermenschen gab, sondern diese noch kommen werden (vgl. Sorgner, 2017b: 60), was an anderer Stelle verneint wird (vgl. *5.7.*). Dass Nietzsche nach dem Zarathustra fast nie mehr vom Übermenschen redet, sondern von „eine Art Übermensch“, wie in Bezug auf Goethe, wird nicht wie in *5.7.6.* oder *5.8.2.* so verstanden, dass er den Begriff sehr vorsichtig benutzt und nie einem verkörperten Menschen zusprechen würde, sondern so, dass eben „no overhuman has yet existed, according to Nietzsche“ (Sorgner, 2017d: 250).

Ein weiterer Einwand ist, dass wenn der Übermensch als Individuum verstanden wird, es auch zwangsläufig Untermenschen geben muss, damit das Konzept überhaupt eine Bedeutung hat, was das Problem einer falschen totalitären Nietzsche-Deutung mit sich bringe (vgl. Babich, 2017a). Sorgner wendet bei diesem Argument ein, dass Enhancements nichts zwangsläufig zu einer ungleichen Zwei-Klassengesellschaft führen müssen. Er beschreibt es in Analogie mit Handys oder Impfungen. Zunächst hatten auch nicht alle ein Handy, sondern nur das Militär und reiche Topmanager*innen. Wenn eine Technologie aber zuverlässig, hilfreich und ungefährlich ist, steigt die Nachfrage und es wird für die breite Masse immer zugänglicher und günstiger. Und wenn diese Selbstregulierung des Marktes nicht stattfindet, könnten gesetzliche Krankenkassen staatlich finanziert die Enhancements für alle zugänglich machen, wodurch die posthumane Spezies erreicht wird, ohne eine totalitäre Zwei-Klassengesellschaft zu haben (vgl. Sorgner, 2017c: 141f.).

Der Transhumanist und emeritierte Professor für Philosophie in Puget Sound (USA) Paul Loeb sieht stattdessen den Übermenschen und den Posthumanen als zwei verschiedene Konzepte an, die bereits Nietzsche unterschieden hätte. Für Loeb repräsentiert Zarathustra den Transhumanen, da er häufig als eine Übergangsfigur beschrieben wird. Die Übermenschen sieht Loeb aber als eine neue Spezies an, die aus dem jetzigen Menschen entstanden ist und stärker, gesünder und schöner ist. Die Unterscheidung von Posthumanen und Übermenschen führt er aus „Anti-Christ” an:

„The problem I thus pose is not what shall succeed humankind in the sequence of beings (—the human being is an end—): but what type of human being shall be *bred*, shall be *willed*, as one that is of higher worth, worthier of life, more certain of the future. This type that is of higher worth has appeared often enough already: but as a fortunate accident, as an exception, never as *willed*." (*AC*, §3; zit. nach Loeb, 2017a: 99);

Daraus entnimmt er, dass die höheren Menschen bisher Ausnahmen waren, aber durch den TH der Übermensch möglich wird, den Nietzsche hier mit „never as willed" andeutet. Er widerspricht dabei explizit Sorgner darin, dass die Übermenschen aus den höheren Menschen entstehen. Es habe zwar für Nietzsche vereinzelt höhere Menschen gegeben, die quasi Übermenschen waren, aber Übermensch würde Nietzsche immer im Plural meinen. Stattdessen sieht es Loeb so, dass Zarathustras Schüler*innen, die die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen verstanden haben, die Vorfahren der Übermenschen sein werden (vgl. *5.2.7*) und nicht die Vorfahren der höheren Menschen, die Loeb als die letzten Menschen sieht (vgl. Loeb, 2017a: 96).
Neben den Unstimmigkeiten, ob der Übermensch im Plural/Singular, oder als Spezies/Individuum gemeint ist, führt Sorgner Nietzsches Kritik an Darwin an. Die soll aber nicht bedeuten, dass Nietzsche keine Evolutionstheorie vertreten habe. Nietzsche hat einerseits den Begriff „Züchtung" häufig verwendet. Andererseits kritisiert er an Darwin, dass sich nur die schon Angepassten durchsetzen und nicht die, die den Willen zur Macht in sich tragen, denn „damit ist der principielle Vorrang übersehen, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden, und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die ‚Anpassung' folgt" (*GM*, *II*, §12, 316) (vgl. Sorgner, 2017b: 42). Loeb stimmt Sorgner in der Interpretation dieser Stelle zu, dass Nietzsche damit die Überwindung der natürlichen Selektion hin zur selbstgerichteten Evolution meint, aber aufgrund von Mores und Sorgners linearem Zeitverständnis wäre dies nicht nietzscheanisch. Erst wenn Evolution im Sinne der ewigen Wiederkehr des Gleichen verstanden wird, könne die Inkorporation der Vergangenheit in der Zukunft überwunden werden (vgl. Loeb, 2017a; vgl. *Abschnitt 5.2.7*).
Besonders die Kritik am Essenzialismus des menschlichen Wesens durch den Menschen als das "noch nicht festgestellte Tier", das historisch immer Veränderungen unterzogen war, wird als Anhaltspunkt genommen: "If de-essentializing the human being is only the first step in overcoming man, the final goal, for Nietzsche as for the transhumanists, is the transformation of man into God." (Carollo, 2022: 73) So ist es egal, ob es den Übermenschen im Singular oder Plural meint. Zarathustras Ausspruch, dass wenn es Götter gibt, wie man ertragen könnte keiner zu sein, wird dann als Ausruf zur Selbst-Vergöttlichung verstanden. Die Forderung

Nietzsches, den allgemeinen Charakter dem Menschen mehr und mehr zu nehmen, um höhere Menschen zu schaffen, wird zur wortwörtlichen Überwindung (vgl. Carollo, 2022: 71ff.)

5.2.6. Nihilismus

Auch der Nihilismus wird im nietzscheanischen TH besprochen. Der Gründer des „Extropy Institutes“ und aktuelle Leiter des „Alcor Life Extension Foundation“ Max More machte seinen Philosophie-Doktor in South Carolina (USA) und unterrichtete auch dort. Er interpretiert das Werk „Wille zur Macht“[9] so, dass der Nihilismus eine Übergangsphase ist, nachdem das große Sinnangebot des Christentums mit dem metaphorischen „Tod Gottes“ vorbei ist. Die Betonung auf Übergang bedeutet dann, dass mit dem TH der Nihilismus überwunden werden kann, da der Mensch nun selbst Gott „spielen“ kann (vgl. More, 2017a: 28).

Sorgner sieht die Überwindung des Nihilismus jedoch kritisch: „I disagree with Tuncel and with Nietzsche in this respect.“ (Sorgner, 2017: 255) Er scheint davon auszugehen, dass Nietzsche den Nihilismus überwinden möchte. Er affirmiert ihn jedoch, und zwar einerseits, was er ethischen Nihilismus und andererseits, was er alethischen Nihilismus nennt. Das erste bedeute, dass alle ethischen Konzeptionen des universell Guten unplausibel sind und das zweite, dass alle philosophischen Perspektiven falsch sein können, weil keine Philosophie als wahr bewiesen werden konnte. Er sieht aus Nietzsches Perspektivismus eine Bejahung des Nihilismus und distanziert sich damit von More und anderen (vgl. Sorgner, 2017: 255f.).

5.2.7. Ewige Wiederkehr des Gleichen

Bei Stefan Lorenz Sorgner wird Nietzsches Konzept der ewigen Wiederkehr des Gleichen als eine wissenschaftliche Theorie verstanden, die wissenschaftlich bewiesen werden könnte. Dafür führt Sorgner den biographischen Punkt von Andreas-Salome an, dass Nietzsche selbst nach Paris ziehen wollte, um mit dem Studium der Naturwissenschaften die ewige Wiederkehr des Gleichen zu beweisen (vgl. Sorgner, 2017b: 44).

Die am häufigsten zitierte Stelle bei Nietzsche über die ewige Wiederkehr des Gleichen lässt sich in der *Fröhlichen Wissenschaft* finden, wo ein Dämon zu einem spricht und eine Art Gedankenexperiment aufstellt:

„Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsägliche Kleine und Große deines Lebens muss dir wiederkommen […]. [D]ie Frage bei

[9] „Wille zur Macht“ hat Nietzsche nicht selbst veröffentlicht. Es wurde aus verschiedenen unveröffentlichten Aphorismen zusammengestellt (vgl. Buben, 2021: 77). Mehr dazu in *Abschnitt 5.7.7.*

allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?' würde dir als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!" (*FW*, IV, §341, 570)

Also im Gegensatz zum kategorischen Imperativ ist dieser „Nietzscheanische Imperativ" (Liessmann, 2021) auf einen selbst bezogen: Eine Handlung ist dann gerechtfertigt, wenn ich sie unendlich oft auf alle Ewigkeit hin nochmal leben könnte. Erst wenn wir eine Handlung dahingehend bejahen, affirmieren wir das Leben in seiner radikalen Immanenz.

Einige sehen stattdessen die ewige Wiederkehr des Gleichen als entbehrlich für den TH an (vgl. More, 2017a; Blackford, 2017: 199). Denn wie kann Extropie und Fortschritt möglich sein, wenn alles im Endeffekt ewig gleichbleibt? Da Nietzsche jedoch gegen systematische Philosophien sei und sich selbst häufig widerspreche, besteht Mores ad-hoc-Modifikation darin, zu behaupten, dass der TH nietzscheanisch ist, außer eben dem Konzept der ewigen Wiederkehr des Gleichen (vgl. More, 2017a: 27f.).

Im Gegensatz dazu besteht Sorgner darauf, dass erst durch die Enhancements des TH die ewige Wiederkehr des Gleichen bejaht werden kann. Erst wenn der Schmerz vorbei und die Lust am Leben gegeben ist, wird keine Metaphysik und kein Leben mehr nach dem Tod benötigt. Der Sinn des Lebens ist dann im Diesseits und nicht im Jenseits. Der TH ermögliche „Ja" zum Leben und zum „dies noch einmal" zu sagen (vgl. Sorgner 2017b: 59f.).

Der Transhumanist und Computerwissenschaftler für KI-Systeme an der Universität Wisconsin-Madison (USA) Bill Hibbard wendet hier ein, dass der TH im Kontrast zu Nietzsches Übermenschen steht, da sich der Übermensch in seiner Perfektion des schmerzlosen Wohlbefindens gar nicht mehr verbessern braucht. Er ist ein bloßes Ideal, während der transhumanistische Posthumane wirklich erreicht werden kann. Dem widerspricht Sorgner, da für ihn auch Übermenschen sich verbessern und überwinden müssen. Er unterscheidet hier zwischen Transhumanen (Version 2.0), Übermenschen (Version 3.0) und Posthumanen (Version 4.0), was mit seinen Aussagen aus vorherigen Essays widerspricht, wo er den Übermenschen mit dem Posthumanen gleichsetzt (vgl. *Abschnitt 5.2.5.*).

Wie viel Sprengstoff Nietzsches Prinzip der ewigen Wiederkehr des Gleichen für den Transhumanismus hat, zeigt sich bei Paul Loebs Aufsatz „Nietzsche's Transhumanism: Evolution And Eternal Recurrence" (2017), der sich polemisch darin gibt, wie der Gründer der transhumanistischen Bewegung More dieses Prinzip von Nietzsche missen möchte: „Pace More, Nietzsche would certainly have objected to any future Nietzschean movement that chose to ignore his doctrine of eternal recurrence." (Loeb, 2017a: 86) Für Loeb ist die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht irgendein Gedanke unter vielen bei Nietzsche, sondern wie er

selbst sagt, seine wichtigste Erkenntnis, ohne die alle Gedanken Nietzsches wie ein Kartenhaus zusammenfallen, samt des nietzscheanischen TH.

Nietzsches Prinzip sei kein bloßes Gedankenexperiment für persönliche Handlungseinschätzungen durch die Intensivierung von Entscheidungen, sondern eine *kosmologische These*. Dafür gibt Loeb als Referenz zwei Aphorismen in „Die fröhliche Wissenschaft“ und ein Kapitel in „Also sprach Zarathustra“ an. Der Aphorismus 341 (vgl. *FW*, §341, 507) ist der bereits oben zitierte, der jedoch mit den Begriffen „Schmerz“ und „Lust“ keiner Verwendung wissenschaftlicher oder kosmologischer Termini entspricht, und demnach weiterer Ausführung Loebs gebraucht hätte. Interessanter ist der Aphorismus 109 (vgl. *FW*, §109, 467ff.), da dort tatsächlich kosmologische Begriffe zu finden sind. Aber auch hier fehlt die Argumentationslinie Loebs, worauf er sich hier genau bezieht. Ich erläutere im Folgenden kurz den Inhalt dieses Aphorismus 109, den Loeb als Beweis für die kosmologische These der ewigen Wiederkunft sieht, um dem nachzugehen.

In dem Aphorismus beschreibt Nietzsche, dass wir uns vor der Vermenschlichung/Personifizierung des Universums hüten sollten. Deswegen ist das Universum bspw. kein Organismus, keine Maschine (da dies einen Zweck beinhalten würde), keine Harmonie wie bei den Griechen, keine Vernunft, kein Selbsterhaltungstrieb, hat keine Naturgesetze und keine Schönheit. Stattdessen ist das Universum ein „verunglückter Wurf“: „Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen.“ (*FW*, §109, 468) Und jede Beschreibung wie auch „verunglückter Wurf“ sind auch schon „Vermenschlichung, die einen Tadel in sich schliesst“ (ebd.). Das Universum ist somit so inkommensurabel, dass selbst die Gegenteile nicht wahr sind. Das heißt, wenn das Universum keinen Zweck hat, dann heißt es nicht, dass es zufällig ist, „denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort ‚Zufall‘ einen Sinn“ (ebd.).

Die ewige Wiederkehr des Gleichen lässt sich hier nur in einem kleinen Satz angedeutet finden, wo es heißt: „Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues.“ (ebd.) Sollen wir uns hüten, weil „die Welt“ nichts „schafft“, im Sinne eines vermenschlichten Akteurs, wo es doch nur Notwendigkeiten gibt? Oder liegt die Betonung auf „ewig“? Also dass es Neues gibt, aber nicht auf ewig, weil Ewigkeit der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorbehalten ist? Nichts Neues mit Stillstand gleichzusetzen ist genauso schwierig, da der nächste Satz, der darauf folgt, heißt: „Es giebt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie ist ein eben solcher Irrthum, wie der Gott der Eleaten.“ (ebd.) Wie kann es nichts Dauerhaftes geben und

gleichzeitig nichts Neues? Eine mögliche Antwort ist, dass unsere Sprache immer nur menschlich ist, und das Außermenschliche deswegen nicht greifen kann, ohne zu vermenschlichen. So entsteht sein flehen: „Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben! Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen gefundenen, neu erlösten Natur zu v e r n a t ü r l i c h e n?“ (*FW*, §109, 468f.) Sind die Schatten Gottes die allgemeinen Begriffe, die immer von der Singularität jeder Entität abstrahiert? Möchte Nietzsche hier eine neue Sprache, fernab der vermenschlichenden und Subjekt produzierenden verallgemeinernden Begriffen? Kann Sprache dies jemals durch Neologismen und unendliche Subkategorien erreichen, oder spielt Nietzsche auf etwas Außersprachliches an, durch der wir die von der Sprache erlöste Natur mit uns vernatürlichen? Das wäre eine Interpretation ganz im Sinne des kPH. Der TH würde im Gegensatz dazu die Entgöttlichung der Natur wortwörtlich nehmen. Endlich können wir Menschen Gott spielen, nachdem Gott tot ist. Endlich ist die Natur erlöst von der Willkür und endlich können wir uns mit ihr verschmelzend vernatürlichen. Aber was hier der Beweis für eine wissenschaftlich-kosmologische Deutung der ewigen Wiederkehr des Gleichen spräche, bleibt unklar. Loeb könnte meinen, dass die Wissenschaft weniger Metaphern und Vermenschlichungen benutzen sollte, aber das ist Spekulation.

Die zweite Stelle, die Loeb als Beweis angibt, ist das Kapitel „Gesichter und Rätsel“ aus „Also sprach Zarathustra“. Um Loebs Interpretation zu verstehen, gebe ich im Folgenden wieder kurz den Inhalt dieses Kapitels wieder. Es handelt davon, dass Zarasthustra an dieser Stelle auf einem Schiff liegt, und zwar erschöpft, müde und unansprechbar. Seine Niedergeschlagenheit kam von dem vorherigen Kapitel, in dem die Wahrsagerin gesagt hatte, dass alles vergehen wird und sie deswegen die Zukunft voraussagen kann. Zarathustra krankte an dem Nihilismus, den der Zwerg, der ihm im Traum begegnete, wiederholt. Zarathustra hatte sich gegen den Widerstand des Körpers wie ein Stein den Berg hochgeworfen, „aber jeder geworfene Stein muss – fallen“ und „auf d i c h wird er zurückfallen“ (*Za*, 198). Zarathustra aber findet dann den Mut gegen den Zwerg und stellt ihn: „Zwerg, du oder ich?“ (*Za*, 199). Zarathustra stellt sich dem Nihilismus. Er beschreibt den Menschen als das mutigste Tier, dessen Mut so mutig ist, dass der Mut als bester Todschläger auch noch den Tod töten wird, um zu sagen: „War d a s das Leben? Wohlan! Noch einmal!“ (ebd.), was transhumanistisch als Überwindung des Todes im wortwörtlichen Sinn verstanden wird.

Dann kommen die beiden an einen Scheideweg, wo beide Wege unendlich lang sind. Beide Wege widersprechen sich und sie müssen sich entscheiden. Dieser Thorweg hat aber ein Schild, auf dem „Augenblick“ steht. Und da versteht Zarathustra, dass beide sich

widersprechenden, unendlich langen Geraden, sich irgendwann treffen müssen. So fragt Zarathustra, ob sich diese beiden Wege wirklich ewig widersprechen können, woraufhin der Zwerg antwortet: „Alles Gerade lügt […]. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis." (*Za*, 200) Dadurch versteht Zarathustra, dass es sich bei dem Thorweg nicht um eine Entscheidung handelt, sondern dass die beiden ewigen Wege die Vergangenheit und die Zukunft repräsentieren und sie sich im Augenblick befinden. Dadurch, dass die Zeit zyklisch ist, müssen sich Vergangenheit und Zukunft treffen, sonst wären Augenblicke gar nicht möglich. Deswegen fragt sich Zarathustra: „Muss nicht was geschehen k a n n, von allen Dingen, schon einmal geschehen, gethan, vorübergelaufen sein?" (ebd.) Das beinhaltet dann nicht nur, dass alles ewig wiederkehrt, sondern auch, dass der Augenblick sich selbst bedingt. Schlussendlich trifft Zarathustra einen Hirten, dem eine Schlange in den Mund gekrochen ist. Er fordert ihn auf, den Kopf abzubeißen, was der Hirt schließlich auch macht. Dieser überlebt und fängt laut an zu lachen, wie noch niemand gelacht hat. Und so ist Zarathustra einerseits neidisch, was sein Leben ohne dieses Lachen wohl wert ist, aber auch lebensbejahend, dass er es nicht ertragen kann zu sterben, bevor er nicht so gelacht hat, was in Verbindung der ewigen Wiederkehr heißt, dass er jene besser ertragen würde, wenn er sich auf dieses Glücksgefühl freuen kann, auch wenn es viel Schmerz beinhaltet (vgl. *Za*, 202).

Auch hier ist schwierig zu sagen, was Loeb meint, wenn er sagt, dass Nietzsche dieses Prinzip für eine wissenschaftliche Theorie hielt. Vielleicht denkt er an die „Viele Welten-Interpretation" der Quantenmechanik, in der jede mögliche Welt auch existieren muss (vgl. *Kapitel 4*). Konkreter führt Loeb an, dass der Wissenschaftler Moses die ewige Wiederkehr des Gleichen als kompatibel mit der Urknalltheorie ansieht. Ist erstmal das Universum aufgrund der unendlichen Ausbreitung des Universums mit endlicher Anzahl an Teilchen zum Stillstand gekommen, würde der Urknall wieder alles von vorne beginnen lassen (vgl. Loeb, 2017a: 88). Auch dass sich zwei parallele Geraden irgendwann treffen müssen, sei durch Friedrich Zöllners „Theory of Riemannien curved Space" bewiesen sowie eine Krümmung des Universums durch Einstein (vgl. ebd.).

Loeb argumentiert, dass der TH und die ewige Wiederkunft sich nicht widersprechen, weil es innerhalb eines jeden Zyklus Fortschritt und Erfolg zu einer stärkeren und gesünderen Spezies geben kann und wird, weil wir diese Verbesserungen auf ewig wiederholen werden. Nur trans-zyklisch gäbe es keinen Fortschritt, was aber deswegen egal ist, weil das Bewusstsein laut Loeb nur innerhalb eines Zyklus sich erinnern kann, weswegen es kein Gedächtnis der anderen Zyklen, sondern nur des jetzigen geben kann (vgl. Loeb, 2017a: 89f.). So versteht er Zarathustras Erkranken auf dem Schiff so, dass ein lineares, nicht-rekurrierendes

Zeitverständnis auch deterministisch sein muss, und damit im Nihilismus und der Impotenz verhaftet bleiben muss. Diese Sorge überkommt Zarathustra laut Loeb „by learning to backward-will through circular and recurring time" (ebd., 2017a: 100). Loeb versteht den Scheideweg so, dass Zarathustra uns sagen will, dass wir den Weg in die Vergangenheit nehmen müssen und nicht den in die Zukunft, um nicht wieder an der gleichen Stelle des Augenblicks anzukommen. Transhumanist*innen müssten sehen, dass solange sie am linearen Zeitverständnis verhaftet bleiben, immer an den gleichen Punkt zurückkehren müssen. Aber der intra-zyklische Determinismus, der zum ewigen Begehren des Fortschritts drängt, kann nur durch ein Brechen des Intra-zyklischen zum Inter-zyklischen geschehen. Nur durch Veränderung der Vergangenheit, könne aus dem Zyklus ausgebrochen werden.

Die Depression der Determination überkommt Zarathustra dadurch, dass er versteht, dass all die schönen Dinge nicht umsonst waren, weil sie ewig wiederkehren werden (ebd., 2017a: 90). Die Errungenschaften des TH seien nicht umsonst, weil sie wiederkehren. Wenn alles determiniert ist, kann die Vergangenheit nicht verändert werden und die Zukunft ist unausweichlich. Aber bei einem zyklischen Verständnis, ist die Vergangenheit die Zukunft und der jetzige Zeitpunkt die Zukunft, wenn man bei der Vergangenheit wieder angekommen ist. Daraus schließt Loeb nicht die diskurstheoretische Interpretation, dass unser jetziger Blick auf die Vergangenheit diese immer verändert und es keine Vergangenheit an sich gibt, sondern dass Veränderungen im Jetzt, die Vergangenheit verändern muss. Da das Jetzt immer die Vollständigkeit der Vergangenheit beinhaltet, muss, so argumentiert Loeb, die transhumanistische Veränderung auch die Vergangenheit verändern. Nach unendlich vielen Wiederholungen, wäre dann irgendwann eine neue posthumane Spezies erreicht, was zur Bedingung hat, dass sich Zarathustra und alle anderen Menschen als Transhumane verstehen müssen. Ähnlich wie in einem Videospiel, müsste man das Level nur unendlich spielen, bis das Posthumane entstanden ist. Zarathustras Erlösung sei die Selbsterkenntnis, ein Transhumaner zu sein. Der Hirte in dem Kapitel sei Zarathustra selbst und durch die Veränderung der Vergangenheit durch den jetzigen Augenblick, kann der Hirte im nächsten Zyklus überleben.

Interessanterweise interpretiert Loeb aus dem gleichen Gesichtspunkt auch die bekannte Stelle über das Gedächtnis im zweiten Buch der „Genealogie der Moral". Dort beschreibt Nietzsche, dass der Mensch ein notwendig vergessliches Tier ist, um mit der Vergangenheit fertig zu werden und im Jetzt handlungsfähig und offen für Reize zu sein. Aber anstelle der Interpretation, dass dieser Ansatz dem kognitiven Enhancement des TH widerspreche (vgl. *Kapitel 6*), sieht Loeb es so, dass wir nicht daran Erkranken sollen, dass wir Fehler aus der

Vergangenheit nicht rückgängig machen können. Das wäre lineares Denken. Stattdessen waren wir nie stark genug, um das Vergessen zu überwinden. Wir brauchen mehr Vergangenheit und müssen verstehen, dass unser jetziges Handeln die Vergangenheit beeinflussen wird, weil sie gleichzeitig deren Zukunft ist. Die Zukunft wird die Vergangenheit der Vergangenheit sein und das Jetzt die Zukunft der Vergangenheit. Deswegen würde Zarathustra mnemonische Spuren für sein zukünftiges Ich hinterlassen, um davon im nächsten Zyklus lernen zu können. Wenn also das Vergessen überwunden wird, können wir uns im nächsten Zyklus an die Zukunft erinnern. Wir können uns selbst mnemonische Spuren hinterlassen, die dann in der Vergangenheit „abgehört" werden können, um Dinge anders zu machen. Das heißt aber auch, dass alle Visionen, Wünsche, Träume über die Zukunft im jetzigen Zyklus, eigentlich mnemonische Spuren des Zukunfts-Ichs sind, die einem Hinterlassen wurden. Deswegen schlussfolgert Loeb, dass die Posthumanen wirklich existieren werden und bereits Spuren im Jetzt hinterlassen haben, weswegen wir überhaupt davon träumen können: "These disciples, Zarathustra says, will be the ancestors of the superhuman species, and so ultimately there is a paradoxical sense in which Zarathustra's teaching of the superhuman species is retroactively inspired by the actual future emergence of just this species." (ebd., 2017a: 93) Strenggenommen müssten dann alle Visionen über die Zukunft eintreffen, was wieder eine Viele-Welten-Interpretation benötigt, aber wenn es unendlich viele mögliche Zyklen gibt, wäre der transhumanistische auch nur einer unter vielen möglichen. Aber laut Loeb ist es genau der, den Zarathustra im Sinn hat und diese Mnemotechnik an seine Schüler*innen weitergeben möchte, damit die nächsten Zyklen den Posthumanen näherkommen, indem sie das Vergessen überwinden (ebd.). Denn der Mensch habe sich vom Tier deswegen weiterentwickelt, weil er einen sozialen Apparat des Erinnerns geschaffen hat. Erziehung, Zivilisation, Kultur, etc. seien nur deswegen entstanden, um dem Vergessen zu entkommen, um sich weiterzuentwickeln und nicht jedes Mal von Neuem beginnen zu müssen. Deswegen seien die neuen Massentechnologien wie das Internet, Social Media, KIs, etc. allesamt Technologien des Erinnerns. So wie soziale Institutionen den Menschen vom Tier abgelöst haben, werden jene Technologien Menschen zu Posthumanen machen (vgl. ebd., 2017a: 94).

Gegen diese These wendet sich Stefan Sorgner. Einerseits weil er den Abschnitt in der „Genealogie der Moral" so interpretiert, dass das Vergessen ein wesentlicher Teil für das Überleben des Menschen ist (Sorgner, 2017c: 162). Andererseits glaubt er nicht, dass prospektive Erinnerungen über die Zukunft strenggenommen wirklich Erinnerungen sind. Dies würde einen Superorganismus oder Super-Gehirn benötigen, das alle Informationen nach

jedem Loop speichern würde, was aufgrund der Vermenschlichung des Universums und dem limitierten biologischen Körper nicht im Sinne Nietzsches sein kann. Dennoch stimmt er Loeb in dem Aspekt zu, dass die Macht-Quanta oder Energie, aus denen man besteht, diese Reise durchlaufen haben müssen und es somit prospektive Erinnerungen geben kann, nur eben sehr wenige, limitierte und hauptsächlich unbewusste (vgl. Sorgner, 2017c: 162-164). Beide interpretieren die Textstelle also nicht sozialpsychologisch, wonach die eigene Psyche nicht ausschließlich durch die eigene Kindheit und Erfahrungen geprägt ist, sondern auch durch die Selbstentwürfe der Zukunft, an die man sich ständig erinnert (vgl. *Kapitel 6*). Sorgner bleibt auch nach seiner Lektüre von Loeb (2017) dabei, dass der Übermensch und die ewige Wiederkehr des Gleichen logisch trennbar voneinander sind, sie jedoch als kosmologische Theorie zur Erlösung führen kann, wenn man es schafft zum Moment „und so will ich es“ sagen kann.

Loeb stimmt Sorgner zu, dass das Ziel des TH die selbstbestimmte Evolution ist. Die ist aber nicht möglich, wenn die Vergangenheit der Spezies auf natürliche Selektion basiert und Sorgner die Übermenschen aus den höheren Menschen versteht, weil es den Zufall wiederholt, durch welchen die höheren Menschen die Übermenschen hervorbringen. Da sich die Vergangenheit durch das Zyklische immer mit in den Augenblick eintragen wird, müsse die Vergangenheit verändert werden, um wirklich intentional zu sein, was deswegen möglich ist, weil das Jetzt die Vergangenheit der Vergangenheit ist und die Vergangenheit keine notwendige Bedingung, sondern das Ziel. Zarathustras Schüler*innen, die die Lehre der ewigen Wiederkehr des Gleichen verstanden haben und nicht die höheren Menschen werden zur Posthumanität führen (vgl. ebd., 2017a: 95f.). Ein Punkt, bei dem Sorgner in einem späteren Aufsatz Loeb recht gibt, und beteuert, dass seine Position als das graduelle Wegbewegen von der natürlichen Selektion und des Zufalls hin zur selbstbestimmten Selektion verstanden werden soll (vgl. Sorgner, 2017c: 165f.).

Des Weiteren gibt es einen Streitpunkt im nietzscheanischen TH zu der Frage, ob die ewige Wiederkehr des Gleichen metaphysisch ist oder nicht. Loeb betont, dass das Prinzip metaphysisch ist, weil es über die materielle Instanziierung der Wirklichkeit hinweg gültig ist. Sorgner widerspricht hier Loeb wiederum, weil Metaphysik eine Zwei-Welten-Theorie bedeute, nämlich dass hinter der wahrnehmbaren Welt noch eine „reine“ Welt der fundamentalen Prinzipien liegt. Nietzsche habe solche Formen des Platonismus immer

kritisiert, weswegen Sorgner die ewige Wiederkehr als immanente Ontologie und nicht als Metaphysik versteht.[10]

5.2.8. Unsterblichkeit

Ein weiteres Ziel des TH ist die radikale Lebensverlängerung bis zur Unsterblichkeit (vgl. *Kapitel 2*). Bei Nietzsche lassen sich viele Textstellen gegen eine Bejahung der Unsterblichkeit finden (vgl. *Abschnitt 5.7*). Dennoch wendet Sorgner ein, dass Nietzsches Kritik an der Unsterblichkeit auf die christliche Theologie bezogen war. Sorgner interpretiert es so, dass Nietzsche in Verbindung mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen auch eine Unsterblichkeit bejaht hat, nämlich eine, in der nicht die Seele nach dem Tod unendlich lebt, sondern der körperliche Übermensch im Diesseits auf der Erde (vgl. Sorgner, 2017b: 61).
In einem anderen Essay wendet Sorgner zudem ein, dass jede Kritik am nietzscheanischen TH aufgrund der Unsterblichkeitsdoktrin ein Missverständnis des TH ist. Die Unsterblichkeit sei eine Idee des technologischen Posthumanismus genauso wie das Mind-Uploading, das von Transhumanist*innen häufig als unmöglich angesehen wird. Genauso geht es auch um die radikale Lebensverlängerung, aber nicht um das utopische Ziel der Unsterblichkeit. Wenn also Textstellen angegeben werden, in denen Nietzsche gegen die Unsterblichkeit argumentiert, heißt das noch nicht, dass eine radikale Lebensverlängerung von ihm verneint worden wäre, da Nietzsche Gesundheit sehr geschätzt habe (vgl. Sorgner, 2017c: 157f.).

5.2.9. Nietzsche als Inspiration

Ein sehr einfaches Argument für einen nietzscheanischen Transhumanismus ist die Position, dass trotz einiger Unstimmigkeiten, die bloße Inspiration durch Nietzsche einen Transhumanismus nietzscheanisch macht, wie es Max More vertritt (vgl. More, 2017a: 28). Auch Russell Blackford reicht diese Inspiration aus. "[…] [T]he transhumanist movement would not exist in anything like its actual form if he had not been inspired by Nietzsche's *oeuvre*." (Blackford, 2017: 195) Man solle nicht so pingelig mit den Interpretationen sein und es eher als ein Eingeständnis und eine Zuwendung verstehen. Muss der TH also einfach als eine nietzscheanische Bewegung anerkannt werden und innerhalb dessen gekämpft werden, dass er mit keinem rechten TH in Verbindung gebracht wird? Ist es bereits zu spät, Nietzsche

[10] Viel häufiger lässt sich der Vorwurf finden, dass Nietzsches „Wille zur Macht" ein metaphysisches Prinzip ist, da wenn hinter jeder materialisierten Handlung der Wille zur Macht verborgen angesehen wird, er selbst nicht beobachtbar ist und schließlich nicht verifizierbar ist, da auch konträre Entscheidungen durch das gleiche Prinzip erklärt werden können.

außerhalb des TH zu platzieren und muss stattdessen im TH selbst Schadensminimierung betrieben werden?

5.3. Quasi-Nietzscheanischer Transhumanismus

Der quasi-nietzscheanische TH fasst all jene Positionen zusammen, die einen TH entwerfen und sich dabei bejahend auf Nietzsche beziehen, ohne dabei aber eine Deutung Nietzsches Motive zu versuchen. Es sind keine Abhandlungen über Nietzsche und auch keine Positionen, die Nietzsche als direkten Transhumanisten sehen, sondern es werden vereinzelte Aspekte und Motive Nietzsches aufgegriffen, teilweise andere kritisiert und teilweise mit Nietzsche über Nietzsche hinausgegangen.

In Riccardo Campas Einführung zur Debatte über Nietzsche und dem TH, befinden sich im quasi-nietzscheanischen TH vor allem historische Positionen, die vor dem Beginn der Debatte um den nietzscheanischen TH vertreten wurden, der ca. Anfang des 21. Jahrhunderts begann. Er zeigt hier auf, wie die Ursprünge des TH bereits von Nietzsche begleitet waren. Die Anfänge von Julian Huxley, Pierre Teilhard De Chardin, Robert Ettinger und Fereidoun M. Esfandiary haben allesamt schon Nietzsche selektiv zitiert, ohne ihren TH als „nietzscheanisch“ zu benennen (vgl. Campa, 2019: 17-21). Da sich dort aber keine direkten Interpretationen Nietzsches finden lassen, lasse ich diese aus Platzgründen hier außen vor.

5.4. Anti-Nietzscheanischer Transhumanismus

Der anti-nietzscheanische Transhumanismus bezieht sich auf Positionen von Menschen, die sich selbst als Transhumanist*innen sehen, aber sich klar von Nietzsche distanzieren und auch die transhumanistische Nietzsche-Auslegung als Fehlinterpretation sehen. Das heißt, es gibt neben Humanist*innen, die Nietzsche als Transhumanisten sehen, auch Transhumanisten, die Nietzsche nicht als Transhumanisten sehen.

Der Transhumanist Nick Bostrom bspw., der im *Kapitel 2* diskutiert wurde, sieht Nietzsche nicht als Transhumanisten, weil er die Verbesserung des Menschen bloß mit kulturellen, aber nicht mit technologischen Mitteln im Sinn hatte. Dieser Verbesserungsimpetus sei Bestandteil Nietzsches Kritik an der Sklavenmoral, von der sich das nach Perfektion strebende, exzeptionelle Individuum befreien könne (vgl. Bostrom, 2005: 4).

Zudem begleitet Bostrom die Angst, dass wenn sich der TH auf Nietzsche beruft, der TH durch die historischen Vereinnahmungen Nietzsches einen totalitären Anstrich bekommen könnte. Dies wiederum kritisiert Sorgner aus seiner nietzscheanisch-transhumanistischen

Perspektive, weil dies die falsche Nietzsche-Lesart als Protofaschisten nur befeuern würde (vgl. Sorgner, 2016: 124)

5.5. Nietzscheanischer Digital-Humanismus

Die Humanist*innen teilen sich in der Debatte einerseits in jene auf, die Nietzsche als Transhumanisten sehen (vgl. *5.1.*) und jene, die Nietzsche trotz aller Kritik am Humanismus, der Aufklärung und der Moderne als Humanisten verstehen. Nietzsches polemische Wortwahl wird hier vorwiegend ausgeklammert, in dem Versuch, Nietzsches Kritik am Humanismus in diesen zu integrieren.

5.5.1. Übermensch

Dieses Denken fernab von der Menschheit als ein organisches Ganzes wird auch in Vattimos Nietzsche Interpretation angeführt, die sich darauf bezieht, dass Wahrheit nurmehr als Konsens und nicht als Korrespondenz mit der Wirklichkeit verstanden werden kann. Das symbolisiere den Übergang der *veritas* zur *caritas*, die von kulturellen Unterschieden abstrahiert. Sie lässt sie wie sie sind und strebt stattdessen eine übermenschliche Care-Kultur an. In diesem Sinne kann der Übermensch in Bezug auf die Caritas als das Abstrahieren von kulturellen, politischen, religiösen, etc. Aspekten verstanden werden: „If we do not want […] to give way to the temptation of resurgent fundamentalisms […] we will have to imagine a humanity with at least some of the characteristics of Nietzsche's Übermensch." (Vattimo, 2004: 55, zit. nach Pearson, 2017a: 77) So wird im Sinne des Humanismus der Übermensch so verstanden, dass man von eigenen Zielen absehen sollte, und Nietzsches Nihilismus durch übermenschliches, nicht-egoistisches, Handeln überwunden werden soll. Als Textstelle bei Nietzsche wird angeführt, dass daraus, dass es keine Ziele der Menschheit mehr gibt, Nietzsche schlussfolgert, dass neue geschaffen werden müssen. So würde Nietzsche das Christentum kritisieren, nicht mehr christlich zu sein, da Nächstenliebe nur aus Machtlust vollzogen wurde, aber nicht auf übermenschliche Art und Weise (vgl. Pearson, 2017a: 76f.).
So entstehe aus der Empfindung der radikalen Kontingenz ein neues Gemeinschaftsgefühl. Die radikale Kontingenz war sozusagen so radikal, dass sie selbst kontingent wurde. Nur aus dem Übermenschlichen kann das Menschliche dann entstehen. Kritiken zum Beispiel am Humanismus werden dann so aufgefasst, dass sie erst den „richtigen Humanismus" ermöglichen. So kritisiert Nietzsche beispielsweise, dass Morallehrer deswegen unerfolgreich waren, weil sie „allzugern Vorschriften f ü r A l l e geben" (*M*, §194, 167). Das 18. Jahrhundert sei deswegen in der Moral überlegen gewesen, weil alle einzeln von

Erzieher*innen erzogen wurden, was dann – und das ist dann die humanistische Wendung – „W ü r d e, vor sich und aller anderen ‚guten Gesellschaft'" ermögliche (ebd.; vgl. Pearson, 2017a: 78).

Auch in Johanna Seiferts „Self-Enhancement: eine neue Form der Selbstgestaltung? Nietzsche und der Transhumanismus im Vergleich" (2020) wirkt ihre Kritik am nietzscheanischen TH so, dass Nietzsches Kritik am Humanismus eigentlich erst einen wirklichen Humanismus ermöglicht. Erst durch den „Tod Gottes" und den Nihilismus kann das Individuum wirklich verantwortlich für seine/ihre Taten sein, selbstbestimmt Handeln und die Würde des Menschen gesichert werden. Ähnlich wie Žižeks Kritik am Partikularismus des Posthumanismus, ist dann nicht der Universalismus selbst das Problem, sondern dass er kein wirklicher ist, und somit am Ende doch „am Menschen" oder am Universalismus hängen bleibt. Das oben genannte Ideal der Renaissance findet sich demnach laut Johanna Seifert auch bei Nietzsche. Solange nämlich der TH als „Humanismus+" gedacht wird, kann man ja das „+" auch einfach wieder herausstreichen und nur die Kritik des DH am TH übernehmen, nämlich ohne dessen Nietzsche-Auslegung.

Das heißt die Kritik am nietzscheanischen TH muss nicht zwangsläufig zu einem anti-nietzscheanischen Digital-Humanismus führen. Sie kann auch den nietzscheanischen Digital-Humanismus befeuern. Denn die Idee der Bürgerlichkeit, aus der heraus Menschen Rechte haben, die sie jederzeit einklagen können (zumindest hypothetisch), ist nur durch eine Befreiung des Subjekts aus asketischen Idealen möglich, genauer gesagt als das „noch nicht festgestelltes Tier". Als Kritik an Sorgners nietzscheanischen TH schreibt sie: „Dies ignorierend erfasst er [Sorgner] auch nicht, dass gerade die Unbestimmtheit des Menschen und die damit einhergehende Aufgabe zur Selbstbestimmung als Grund der Menschenwürde angesehen werden muss. Sein Vorhaben, mithilfe von Nietzsche den Begriff der Menschenwürde zu dekonstruieren, erweist sich damit als unrealisierbar und verfehlt." (Seifert, 2020: 37) Also doch alles auf Anfang? Nietzsche will doch nur eine allgemeine Menschenwürde und einen echten Humanismus? Nietzsches Renaissance-Ideal als Humanismus?

Wenn Nietzsche von Künstlergewaltsamkeit und Hammerschlägen gegen sich selbst spricht, um den Stein in Form zu meißeln, bis das Bild der Bilder, welches in einem schlief, erwacht, dann erweise sich diese künstlerisch-ästhetische Lebenskunst aus Erfahrung und Selbst-Versuch als humanistische, „vernünftige" Selbstbestimmung (vgl. ebd.). Nietzsches Motiv der Umwertung aller Werte bedeutet dann die asketischen Werte der Moral hinter sich zu lassen, um eine Transformation zu vollziehen, wofür der Mensch zunächst aus der Zwangsjacke der

Fremdbestimmung untergehen muss, um wie der Phönix aus der Asche sich neu zu gebären. „[W]ie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“ (*Za*, 82; zit. nach Seifert, 2020: 38) Die Willensstärke und Lebensbejahung konstituieren damit die „individuelle Moral des Übermenschen“ (Seifert, 2020: 38), die neue Werte und Tugenden schaffen kann, in denen das Leben selbst an höchster Stelle steht, auch wenn Nietzsche wohl affirmierender von Tüchtigkeit (*virtué*) als von Tugend spricht. Die Konsequenzen des neuen Verantwortungsgefühls sind dann: „Kannst du […] deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (*Za*, 81; zit. nach Seifert, 2020: 39)

Aus diesem Licht scheint Nietzsche kein Gegenaufklärer mehr zu sein, sondern ein radikaler Aufklärer. Werner Stegmaier bringt hier die zwei diametral verlaufenden historischen Kontingenzen auf den Punkt: Einerseits möchte Nietzsche den Menschen von der Schuld befreien, was gegen eine Überverantwortung des Subjekts spricht. Andererseits fällt die Verantwortung vor Gott weg, wodurch jede Person lernen muss, Verantwortung ohne Referenz auf Autoritäten zu übernehmen. Zweiteres habe Nietzsche in seinem Schreibstil, der vollkommen ohne Berufung auf höhere Instanzen oder wissenschaftliche Quellen beruht, auch selbst praktiziert (vgl. Stegmaier, 2011: 116). Die Wissenschaft zeige mehr und mehr, dass es viele situative und körperliche Faktoren gibt, die Verhalten beeinflussen. „Alles ist Nothwendigkeit, so sagt die neue Erkenntniss: und diese Erkentniss selbst ist Nothwendigkeit. Alles ist Unschuld: und die Erkenntniss ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld.“ (*MA*, I, §107; zit. nach Stegmaier, 2011: 146). Diametral dazu forciert der Nihilismus, dass die „hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum Alleinstehn, die grosse Vernunft“ (*JGB*, §201) ist, die „hohe und harte Vornehmheit und Selbst-Verantwortlichkeit“ (ebd.) bedingt. Wenn also Nietzsche im zweiten Buch der Genealogie der Moral von der Züchtung des übersittlichen und autonomen Individuums spricht, das gezüchtet wurde, um versprechen zu können, so interpretiert Stegmaier dies ganz im humanistischen Sinne, dass Nietzsche dies nicht kritisiert, sondern als ein „ausserordentliches Privilegium“ (ebd.) versteht, dem das Individuum nun gerecht werden muss (vgl. Stegmaier, 2011: 146f.).

Konsequenterweise ist Nietzsches Übermensch für Seifert einerseits „das Paradigma der Selbstgestaltung“ und zum anderen eine Moraltheorie, in der „das Leben zum allgemeinen Prinzip der Wertschätzung erhebt“ wird, wodurch Allgemeingültigkeit durch individuelle Verbindlichkeit ersetzt wird (vgl. Seifert, 2020: 38). Davon ausgehend ist die Kritik am nietzscheanischen TH, Selbstüberwindung und den Übermenschen eben nicht als radikal

verantwortungsimmanente, individuelle Moral zu verstehen, weil Nietzsche nur biologistisch gelesen wird:

„Nietzsches Übermensch und der „posthuman" haben somit letztlich nur wenig miteinander gemein: Während sich jener durch einen starken und lebensbejahenden Willen und eine individuelle Moral auszeichnet, stellt dieser in letzter Konsequenz ein anorganisches und immaterielles „information pattern" dar, das Resultat einer friktionslosen Verschmelzung von Technik und Organismus ist." (Seifert, 2020: 39)

Nichtsdestotrotz unterscheidet sich dieser Ansatz vom nietzscheanischen, kritischen Posthumanismus. Sofern „das ‚Natürliche' in Nietzsches Ethik letztlich moralisch zu verstehen ist" (Seifert, 2020: 40), wird Nietzsches Immoralismus dann ein hyperindividueller Moralismus, der Begriffspaare, die im kritischen Posthumanismus überwunden werden sollen, wieder einstanzt. Es „muss Leben von Natur, Moral von Biologie und Erziehung von Züchtung unterschieden [und nicht überwunden] werden" (ebd.), denn „[m]it seiner undifferenzierten und einseitig naturalistischen Perspektive ist der Transhumanismus hierzu jedoch nicht in der Lage" (ebd.).

5.2.2. Nietzsche als radikaler Aufklärer oder Gegenaufklärer?

Nicht nur die Menschenwürde, auch die Aufklärung ist bei Nietzsche ein zentraler Begriff. Wie wir gesehen haben, ist die Aufklärung bei Nick Bostrom ein Bestandteil des TH, während Sorgner diesen nicht konstitutiv für den TH sieht. In Michael Skowrons „Posthuman oder Übermensch: War Nietzsche ein Transhumanist" (2013) ist neben seinen kritisch-posthumanistischen Argumenten auch das Argument aufzufinden, dass bereits bei der ersten industriellen Revolution, die Nietzsche miterlebt hatte, die Reaktion der Romantik war, Technik zu verabscheuen, wodurch die Sehnsucht zur Natur ein wichtiges Motiv wurde. Scheinbar konnte sich Nietzsche wohl bei aller Kritik am Humanismus von ihm nicht lösen und bejahte eine Aufklärung, die jedoch ganz ähnlich zum kPH dialektisch gedacht werden müsse:

„Der Akzent dieser Weiterführung der Aufklärung liegt nach Josef Simon dabei darauf, dass Aufklärung für Nietzsche ein Prozess ist, der nicht auf eine Vollendung ausgerichtet sein kann, nicht ans Ende will, ‚sondern Zeit und Raum lässt für anderes Denken und anderes Fürwahrhalten als das hier und jetzt mögliche und eventuell auch notwendige', also auch keinen allgemeinen, vorgefertigten Begriff von Aufklärung oder Vernunft voraussetzt. Der Begriff der Aufklärung werde bei Nietzsche in der Nachfolge Kants ‚dialektisch'." (Skowron, 2013: 259)

Es ließe sich also bei aller Kritik an der Aufklärung – genauso wie bei der Debatte um den Universalismus – argumentieren, dass jede Kritik an der Aufklärung sie dahingehend

kritisiert, dass sie wegen diesem und jenem Argument eine falsche, keine richtige Aufklärung war, aber dennoch an der Aufklärung als Endziel festhält. Die Selbstaufklärung durch Bildung, in der sich jede Person seinen eigenen „Meister“ suchen kann und nicht unter allgemeinen Bildungsvorgaben leidet (vgl. *5.8.4.*), bedeute dann genauso an der Aufklärung weiterhin interessiert zu sein, bloß an einer nicht unterdrückenden.

Im gleichen Licht kann das Prinzip der Selbstüberwindung als eine kritische Haltung gesehen werden, die sich gegen Dogmen und vorgeschriebene, ungeprüfte und unreflektierte Werte wendet. Wenn der TH eine Verbesserung nur von außen durch technische Mittel kennt, dann kann gerade Nietzsches Prinzip eine Revolution im Denken andeuten, die der Aufklärung nicht fern ist:

„Technologische Optimierungen des Menschen (enhancement) erwarten Verbesserungen wie bei einem Plug-in vor allem ‚von außen‘ und vergessen dabei, dass die wichtigsten, wenn nicht einzigen Verbesserungen nur von einer ‚Revolution der Denkart‘ (Kant), also nur von innen kommen können.“ (Skowron, 2013: 272)

5.6. Nietzscheanischer technologischer Posthumanismus

Der nietzscheanische technologische Posthumanismus übernimmt die Kritik des nietzscheanischen kPH und anti-transhumanistischen Nietzscheanismus am nietzscheanischen TH, versteht aber die Überwindung des Menschen nicht wie im kPH metaphorisch, sondern wortwörtlich. Der Mensch könne trotz aller technologischen Updates, die der TH affirmiert, niemals gegen die kosmischen Kräfte wie dem Einverleiben der Erde von der Sonne in ca. 4,5 Milliarden Jahren, noch der 3 Milliarden Jahre andauernden Kollision der Milchstraße mit der Andromeda Galaxie in 3-4 Milliarden Jahren überleben. Aber vielleicht können das Materialien, die der Mensch sammelt und bearbeitet?

5.6.1. Der letzte Mensch

Russell Blackford erwähnt Ted Chu als einen Nietzscheaner, der genauso wie der nietzscheanische kPH Transhumanist*innen als die letzten Menschen versteht, weil sie nicht bereit sind, über sich hinauszugehen. Sie seien “bourgeois and utilitarian human beings leading existences of leisured stasis” (Blackford, 2017: 204). Stattdessen könne der tPH dem Menschen eine neue Bedeutung und Überwindung des Nihilismus bieten. Genauso wie der homo sapiens den homo erectus und homo habilis überwunden hat, sei es nun an der Zeit, dass der homo sapiens eingesteht, dass angesichts der kosmischen Herausforderungen seine Zeit vorbei ist und er alles dafür tun sollte, etwas zu erschaffen, das diese kosmische Katastrophe überlebt. Utilitaristisch zufrieden zu sein, hieße sich gemäß der Postmoderne keiner sinnstiftenden, überindividuellen, größeren Bedeutung mehr hinzugeben (vgl.

Blackford, 2017: 203f.). Den letzten Menschen wird es geben und bis dahin müssen wir etwas Übermenschliches geschaffen haben, das diesen überdauert und den darin inkorporierten Willen des Menschen ohne einen menschlichen Träger dieses Willens fortführt. So schreibt auch Yunus Tuncel zur Selbstaufgabe der Menschheit:

"One thing that transhumanists do not see is the arbitrariness, from a cosmic standpoint, of the length of human life; it is important only from the perspective of the human being who wants to live longer. Ultimately, it is an underlying humanistic trend to consider only human beings to be worthy of long lives; the rest of the universe does not care." (Tuncel, 2017: 225)

Diesen "kosmischen Standpunkt" einzunehmen, ist typisch im tPH. Für was den Menschen humanistisch an erster Stelle stellen und für was das Leben transhumanistisch verlängern, wenn das alles dem Universum egal ist? Hier wird Nietzsches Begriff der „Menschheit" wieder wortwörtlich genommen. Wenn die Menschheit keine allgemeinen Eigenschaften hat, die es zur Bestimmung benötige, dann kann die Menschheit als Ganzes auch nicht gerettet werden.

So lässt sich aus dem aR, in dem Subjekte Handlungen nicht vorweg gehen und so weiter, auch ein tPH schmieden. Denn wenn Subjekte nur kontingente, temporäre Verknotungen im Relationsnetz sind und ausschließlich von den Strukturen produziert werden, so könnte ein Aufgehen im Prozess des Werdens bedeuten, nicht an sich und „dem Menschen" festzuhalten. Vielleicht werden die Momente, in denen sich Subjekte nicht *als* Subjekte empfinden, zunehmen und anfangen kosmisch zu empfinden? So klingt es bei Thomas Schmaus dem tPH ganz nahe, wenn er sagt:

„Das gilt aber auch für den großen Zusammenhang, welcher mit dem Hervorgang des ‚menschlichen' bzw. gar des ‚kosmischen Menschen' verbunden ist, der ‚sich als eine Lebensgestalt des All-Lebens versteht' (Rombach 2012, 425) und – mit Nietzsche gesprochen – „das grosse Ja zum Leben" (KSA 14, 473) sagt, ‚das vermeintliche Individuum abzuwerfen' lernt und ‚kosmisch empfinden' kann (NL 1881, 11(7), KSA 9, 443)." (Schmaus, 2016: 218)

Vielleicht handelt es sich vielmehr um ein Gefühl. Das Gefühl nicht verantwortlich zu sein und im Flow des Tanzes alles zu vergessen. Vielleicht entscheidet sich die Menschheit demokratisch dafür, untergehen zu wollen und ein letztes Fest vor dem technologischen Posthumanismus zu führen, der das Ende des Menschen ohne Anführungszeichen einleitet.

Dieses wehleidige Auge muss aber nicht eintreten. Der Professor und Vize-Dekan an der Universität Twente in den Niederlanden Ciano Aydin (2017) macht den Punkt, dass transhumanistische Verbesserungen vielleicht stattfinden werden, aber die versprochene Autonomie des Subjekts gar nicht steigern wird. Stattdessen wird Technik selbst immer mehr

zum Aktanten, sodass es gar nicht der Mensch ist, der über das Seil zwischen Affe und Übermensch tanzt: „Paradoxically, the Nietzschean conception of self-transformation seems a better basis for the singularity idea. That we are 'a bridge and not a purpose' (Nietzsche, 2006, 7) comes with the uncanny possibility that we will not be the ones who will cross that bridge." (Aydin, 2017: 324) Die Menschheit hat durch den Nihilismus keine Ziele mehr. Die Selbstüberwindung, die die einzige Form der Sinnstiftung ist, wird dann schließlich zur Abgabe der Autonomität hin zur Automatisierung.

5.6.2. Die Sexualität der Singularität

Im *Kapitel 3* habe ich als einen Hauptaspekt des technologischen Posthumanismus die Singularitätsthese erläutert. In „Pornography in Transhumanism – Towards a Sexuality of Singularity" (2017) vertritt Aura-Elena Schussler die These, dass die vierte industrielle Revolution, die Sexualität langsam in die technische Singularität überführt. Die erste industrielle Revolution sei durch die Mechanisierung der Produktionsmittel bspw. durch die Dampfmaschine geprägt gewesen. Die zweite industrielle Revolution sei besonders durch die Massenproduktion und die Kommunikation anhand der Entdeckung der Elektrizität und Telekommunikation charakterisiert gewesen. In der dritten industriellen Revolution sei dann die postmoderne Ära durch den Computer eingeläutet wurden: Der Massenkonsum und die industrielle Popkultur haben die Realität in die Hyperrealität überführt. Die vierte industrielle Revolution ist dann nicht mehr die Überführung der Arbeit vom Menschen zur Maschine, sondern die Verschmelzung beider zu einer Maschinen-Werdung des Menschen und Vermenschlichung der Maschine. Menschen benutzen keine Maschinen mehr, da die Dichotomie sich fortschreitend auflöst (vgl. Schussler, 2017: 43). Dies habe auch Konsequenzen für die Sexualität. Die Sexualität würde sich fortschreitend vom biologischen Körper und der Fortpflanzung deterritorialisieren und im virtuellen Raum der Virtual Reality (VR) reterritorialisieren. Die Überwindung der klassischen Dichotomien von Mann/Frau, Kultur/Natur, Natürlich/Künstlich etc., wie im kPH, ermöglichen dann die transhumanistische morphologische Freiheit im digitalen Raum hin zum tPH:

"[S]ingularity comes as a materialization of the Nietzschean theory of the Overman, in the sense that singularity for Kurzweil (2005, p. 25) consists of overcoming our biological and intellectual limitations by gaining power over our own destiny as well as morality, without having a clear distinction within this process between the real world and the virtual world, or between human and artificial nature." (Schussler, 2017: 49f.)

Dies resultiere in einen dialektischen Prozess des „becoming-sexuality of pornography, and a becoming-pornography of sexuality" (ebd.). An diesem Endpunkt sei der Cartesianische

Dualismus des Humanismus überwunden. Der Körper und der Geist sind in der Singularität identisch. In Schusslers Vorstellung sind es vor allem Nanobots und elektrische Impulse, die die Stimulation des Gehirns vollziehen und damit keine körperlichen Praktiken mehr benötigt werden. Nietzsches Überwindung der Moral und Metaphysik lassen einen dann in den tiefsten Abgrund der eigenen Triebe und Wünsche blicken. Die freie Gestaltung der eigenen Sexualität im virtuellen Raum der "sexual multiplicities" heißt dann: "[P]ornography goes beyond the simple sensations or biological and libidinal experiences that sexuality provides us and trains more consciousness, trying to reveal the darkest and most hidden sexual impulses or fantasies of the unconscious." (Schussler, 2017: 54) Diese Selbsterkenntnis ist eine, die durch den freien Gestaltungsraum jenseits sozialer und gesellschaftlicher Normen entsteht. Und diese Entwicklung würde sich deswegen fortführen, weil Nietzsches Prinzip des Willens zur Macht nicht bedeutete, Macht über andere zu auszuüben, sondern Macht über sich selbst zu entwickeln. Da der Wille zur Macht über andere immer durch dessen Willen zur Macht begrenzt ist, ist es für Schussler nur einleuchtend, dass der Wille zur Macht sich schließlich nur virtuell weiter gestalten kann, wie sie am Beispiel der Pornografie zu zeigen versucht (vgl. Schussler, 2017: 49ff.)

Die generelle Attraktivität der Nutzung von Pornografie deutet für Schussler darauf hin, dass sich Sexualität in Richtung der technologischen Singularität bewegt und nimmt dies als Indiz, dass die vierte industrielle Revolution den Menschen immer mehr in das Virtuelle überführt und vielleicht bis zu dem Punkt kommt, wo der biologische Körper, ganz im Sinne des tPH, sich selbst technologisch überwunden hat.

5.7. Anti-transhumanistischer Nietzscheanismus

In dieser Sektion sind die Argumente zusammengefasst, die gegen eine transhumanistische Nietzsche-Auslegung hinweisen, ohne dabei selbst explizit humanistisch, technologisch-posthumanistisch, transhumanistisch oder kritisch-posthumanistisch zu sein.

5.7.1 Körper

Der Professor für Philosophie an der Exeter Universität in Großbritannien Michael Hauskeller führt zunächst gegen den TH an, dass die Ideen des Mind-Uploadings gegen Nietzsches Konzept des Körpers sprechen (vgl. Hauskeller, 2017: 34). Hauskellers Argumentation zufolge ist für Nietzsche ein „purer Geist" „pure Torheit", Bewusstsein ein Symptom für Imperfektion (*AC*, 1174) und der Übermensch „entirely body and nothing else" (*Za*, 300). Wenn wir erst übermenschlich werden, wenn wir verstehen, dass alles körperlich ist, ist ein

immaterielles Bewusstsein auf einem Computer nicht möglich. Um genau zu sein, sind das Argumente gegen den technologischen Posthumanismus (vgl. *Kapitel 3*), aber nicht gegen den Transhumanismus, wie Sorgner bereits in *Abschnitt 5.2.* eingewendet hat. Dort ließe sich wiederum entgegensetzen, ob nicht der TH selbst das Verhältnis von Technik zum Körper gemäß dem Motto „mind over matter" versteht.[11]

5.7.2. Utilitarismus

Des Weiteren sieht Michael Hauskeller den TH als hauptsächlich utilitaristisch an, auch wenn Sorgner dies verneinen würde (vgl. *Abschnitt 5.2.*). Nietzsche bezeichnete John Stuart Mill als einen Flachkopf, denn der Utilitarismus muss ein Gut und Böse voraussetzen, um sein Kalkül anzuwenden (vgl. Hauskeller, 2017a: 32f.). Für Nietzsche müssten sich Philosoph*innen außerhalb von Gut und Böse positionieren (*EH*, 665). Der Versuch, die Menschheit zu verbessern, sei ein Akt des Vampirismus, der Blut aus allem Leben saugt (vgl. *EH*, 1158), weswegen Nietzsche zu dem Entschluss gekommen ist: "The last *I* would promise ist o better humanity." (*EH*, 1065; zit nach Hauskeller, 2017a: 33) Die Menschheit verbessern zu wollen, heißt Glücklichsein als Ziel zu bestimmen. Aber Glücklichsein als Ziel festzulegen, spräche Nietzsche den letzten Menschen zu, die damit das verachtenswerteste Leben fernab von Liebe, Kreativität und Verlangen lebten, wie Ansell-Pearson hinzufügt (vgl. Ansell-Pearson, 2017a: 72f.).

Auch der Transhumanist Bill Hibbard wendet ein, dass Nietzsche kein guter Berater für eine transhumanistische Ethik ist. Nietzsche habe keine Sympathie dafür, dass die Starken in der Pflicht wären, den Schwachen zu helfen (vgl. Hibbard, 2017a: 40). Diese These wird häufig mit einem Aristokratismus verbunden. Eine Stelle unter vielen, die häufig so verstanden wird, ist die folgende:

„Gesetzt, daß man uns nicht den Grund aufzeigt, warum der Mensch die Ausnahme unter den Creaturen ist, neige ich zum Vorurtheil, daß die Schule Darwins sich überall getäuscht hat. Jener Wille zur Macht, in dem ich den letzten Grund und Charakter aller Veränderung wieder erkenne, giebt uns das Mittel in die Hand, warum gerade die Selektion zu Gunsten der Ausnahmen und Glücksfälle nicht statt hat: die Stärksten und Glücklichsten sind schwach, wenn sie organisirte Heerdeninstinkte, wenn sie die Furchtsamkeit der Schwachen, der Überzahl gegen sich haben. […] So seltsam es klingt: man hat die Starken immer zu bewaffnen gegen die Schwachen; die

[11] Es ist tatsächlich eine spannende empirische Frage, inwiefern Digitalisierung entmaterialisiert. Auf der einen Seite lässt sich argumentieren, dass ein Handy 40 Konsumprodukte (und potenziellen Elektroschrott) ersetzt, wie Wecker, Telefon, Telefonbuch, Kamera, Taschenrechner, Wörterbuch, Adressbuch, Kalender, Stadtplan, Taschenlampe, Kompass, und so weiter. Auch andere Produkte gehen in die Richtung. Bspw. aus der Schallplatte wurde die CD und aus dieser das MP3. Andererseits haben alle diese Endprodukte einen materiellen Unterbau. Sie sind trotzdem „entirely body and nothing else". Informationen lassen sich nicht essen, was einen vollständigen Übergang vom Rohstoff zur Information unplausibel macht (vgl. Herrmann, 2022: 191ff.) Mind-Uploading ist dann die Utopie der Digitalisierung des Körpers.

Glücklichen gegen die Mißglückten; die Gesunden gegen die erblich-Belasteten. Will man die Realität zur M o r a l formuliren: so lautet diese Moral: die Mittleren sind mehr werth als die Ausnahmen, die Decadenz-Gebilde mehr als die Mittleren, der Wille zum Nichts hat die Oberhand über den Willen zum Leben – und das Gesamtziel ist nun christlich, buddhistisch, schopenhauerisch ausgedrückt: besser n i c h t sein als sein." (*NF 1888*, 303f.)

An dieser Stelle zeigt sich eigentlich, dass dialektisch die Stärke der vermeintlichen Ausnahmen gar nichts wert ist, wenn viele Menschen gegen einen sind. Man kann noch so intelligent oder was auch immer sein: Wenn viele Menschen gegen einen sind, sind sie „stärker". Es kommt also darauf an, wie viel Macht oder Gestaltungskraft man in der Gesellschaft partizipatorisch erfährt, ob der Wille zum Leben nicht zu einem „Wille zum Nichts" verkehrt. Egal ob Ausnahmemensch oder nicht, dann erfährt man sich als Teil der Welt. „Die Starken immer zu bewaffnen" heißt dann, dass diejenigen, die „Übermensch" im Sinne von kritisch gegenüber dem allgemeinen Konsens „der Menschen" sind, besonderen Schutz gegenüber „der Furchtsamkeit der Schwachen, der Überzahl" genießen müssen.
Für Hibbard hingegen widerspreche die Stärkung der Starken dem Utilitarismus des TH, der Glück für die größtmögliche Anzahl an Menschen maximieren und Leid für die meisten Menschen minimieren möchte. Besonders durch die soziale Ungleichheit, die aus technologischen Enhancements entstehen – da man sich bald Intelligenz kaufen könne – würde Nietzsches Ansatz problematisch sein (vgl. Hibbard, 2017a: 40). Stattdessen müsse der TH einen Gesellschaftskontrakt mit KIs im Hobbschen Sinne erarbeiten, um die Gefahren der KI einzudämmen, ganz im Sinne des transhumanistischen Dogmas.
Nietzsche nennt aber nicht nur einen Urvater des Utilitarismus (und des bedingungslosen Grundeinkommens) John Stuart Mill einen Flachkopf, sondern auch Wilhelm Humboldt, der für Thomas Schmaus stellvertretend für den Humanismus steht. Der Professor für philosophische Anthropologie an der Alanus Hochschule Alfter, Bonn Thomas Schmaus analysiert, dass der TH sich der instrumentellen Vernunft als Kerndogma verschreibt. Diese instrumentelle Vernunft ist Grundbedingung für den Utilitarismus. Die instrumentelle Vernunft anzuwenden, funktioniere aber nur, durch eine Verkleinerung und Reduzierung des Menschen. Genauer gesagt durch Berechenbarkeit von Individuen, sei es durch äußerliche Zwänge der Freiheitseinschränkung oder anhand von „Selbstermächtigung" durch Selbstverkleinerung (vgl. Schmaus, 2016: 225). Diese „Verkleinerung und Anpassung der Menschen an eine spezialisirtere Nützlichkeit" (*NF 1887*, 10(17), 463; zit. nach Schmaus, 2016: 216), wie Nietzsche es sagt, wird dann im „modernen" Utilitarismus des TH durch die moderne Technik bloß weitergeführt.

Schmaus positioniert sich bei diesem Punkt explizit gegen Sorgner, der argumentiert, dass dadurch, dass Nietzsche nicht von Technik redet und generell der modernen Wissenschaft aufgeschlossen gegenüber war, moderne Technologien bejaht hätte (vgl. *5.2.*). Schmaus Punkt ist, dass Nietzsche zwar nicht den Begriff der Technik, aber die Metapher der Maschine verwendete. Technik verdrängt den ganzen in die „Sklaverei d. h. Verwerkzeugung" (*NF 1885-86*, 2(204), 167; zit. nach Schmaus, 2016: 215). Und der Übergang, den Nietzsche beobachtet, (und welchen Foucault später als den Übergang vom Souveränitäts- zum Disziplinardispositiv bezeichnet), ist dann jener, wo sich Nietzsche fragt: „Maschinen, die sich selbst Zweck sind – ist das die umana commedia?" (*MA*, I, §585, 337; zit. nach ebd.). Dabei habe der Begriff der Maschine bei Nietzsche folgende vier Bedeutungen: Eindimensionalisierung, Instrumentalisierung, Demütigung und das Verheizen des Menschen (vgl. Schmaus, 2016: 215f.).[12] Das mit dem Utilitarismus verbunden bedeutet dann, dass der TH den Utilitarismus mit der modernen Technik fortführt, um den Menschen eindimensional zu machen, was demnach Nietzsche niemals hätte gutheißen können.

5.7.3. Wille zur Macht

Für Michael Hauskeller ist Nietzsches Wille zur Macht vor allem vorbewusst, nicht-rational und nicht mit eigener Vernunft zu verstehen. Der TH setzt die Befürwortung von Enhancements mit Nietzsches Willen zur Macht gleich: Alle Menschen haben den Willen zur Macht inhärent, weswegen es ein natürliches Streben zu Enhancements gibt. Wenn die Entscheidung zu Enhancements ein bewusster Akt sind, aber der Wille zur Macht nicht bewusst ist, ist die Argumentation hinfällig. Stattdessen müsste die Befürwortung selbst unter dem Vorzeichen des Unbewussten verstanden werden (vgl. Hauskeller, 2017a: 34). Warum kann ein Unterbewusstsein Enhancements wollen? Welcher Trieb will Enhancements *als* Willen zur Macht interpretieren?

5.7.4. Umwertung aller Werte

[12] Hier lässt sich noch hinzufügen, dass Nietzsche den Begriff der Maschine auch als Metapher für den Körper benutzt, zum Beispiel wenn er sagt: „Was nur immer von dem Magen, den Eingeweiden, dem Herzschlage, den Nerven, der Galle, dem Samen herkomme — alle jene Verstimmungen, Entkräftungen, Überreizungen, die ganze Zufälligkeit der uns so unbekannten Maschine! — Alles das muss so ein Christ wie Pascal als ein moralisches und religiöses Phänomen nehmen, mit der Frage, ob Gott oder Teufel, ob gut oder böse, ob Heil oder Verdammniss darin ruhen!" (*M*, §86, 80f.) Denn was macht eine Maschine maschinell? Sie ist auf eine bestimmte Funktion hin gebaut und sie kann das Gleiche wieder und wieder tun. Diese Berechenbarkeit ist beim Menschen durch seinen Freiheitsdrang aber nicht gegebenen, der aber wiederum erst durch die maschinellen, d.h. sich wiederholenden Zyklen des Körpers erst möglich wird.

Im nietzscheanischen Transhumanismus wurde betont, dass Transhumanist*innen Werte umwerten möchten, um dem Übermenschen näherzukommen. Michael Hauskeller widerspricht hier dahingehend, dass Transhumanist*innen ganz bestimmte Werte umwerten wollen – liberalere Eugenik, Legalisierung von Enhancements etc. – aber eben nicht die Umwertung *aller* Werte wollen (vgl. Hauskeller, 2017a: 33f.). Der TH müsste strenggenommen alle Werte, die er selbst vertritt, umwerten.

Vertritt der TH bestimmte Werte? Für Hauskeller vertritt der TH besonders Werte des Humanismus. Nietzsche wollte aber das ganze Wertesystem inklusive des Humanismus infrage stellen. Er wollte mit dem Hammer philosophieren, weswegen er sich als den „first immoralist" und folglich als „destroyer par excellence" (*EH*, 1153; zit. nach Hauskeller, 2017a: 33) bezeichnete. Diese Kritik von Hauskeller greift zu dem Maße, zu dem der TH feste, ewige, und humanistische („Humanismus +") Werte vertritt. Sorgners radikal-subjektivistischer Ansatz würde dies verneinen, was aber genauso alle Werte des TH (radikale Lebenszeitverlängerung, etc.) untergräbt und den TH als politische Bewegung verunmöglicht.

5.7.5. Unsterblichkeit

Stefan Sorgner betonte die Affirmation der Unsterblichkeit aus der ewigen Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche. Es lassen sich aber auch Stellen finden, in denen Nietzsche mit Unsterblichkeit nichts anfangen kann, die persönliche Unsterblichkeit zunächst sogar als „große Lüge" (*AC*, §43, 1205) bezeichnet. Nicht, weil sie nicht möglich ist, sondern weil für Nietzsche die meisten Menschen viel zu unbedeutend und unwichtig sind, und es sogar gar nicht verdient hätten (vgl. Hauskeller, 2017a: 34f.).[13]

Der Professor für Philosophie an der Universität Warwick in England Ansell-Pearson bezieht sich in diesem Kontext auf den Aphorismus „Das ‚Nach-dem-Tode'" in Nietzsches „Morgenröte". Dort erklärt Nietzsche, dass Paulus für das Christentum die theoretische Unsterblichkeit im Jenseits für jede Person eröffnete, auch wenn praktisch nur sehr wenigen die Unsterblichkeit als Heilige im Leben nach dem Tod zugesprochen wurde. Wenn aber alle Menschen wissen, dass die Unsterblichkeit für sie als Unheilige eh nicht infrage kommt, würde das Versprechen der Unsterblichkeit nicht wünschenswerter werden, da der endgültige Tod immerhin das Leiden beendet. Daraus sei dann die Idee der Hölle entstanden, die das

[13] Entgegen Hauskellers Interpretation geht es meiner Meinung nach in dieser Stelle vor allem um die Abwertung des Diesseits, die aus der Lüge der persönlichen Unsterblichkeit im Jenseits entstehe: „Wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht in's Leben, sondern in's „Jenseits" verlegt — in's Nichts —, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen. Die grosse Lüge von der Personal-Unsterblichkeit zerstört jede Vernunft, jede Natur im Instinkte, — Alles, was wohlthätig, was lebenfördernd, was zukunftverbürgend in den Instinkten ist, erregt nunmehr Misstrauen." (AC, §43)

Leiden auf Erden eben nicht mehr beendet und die Unsterblichkeit negativ konnotiert (vgl. *M*, §72, 70f.). Erst die Wissenschaft habe dann den ewigen Tod für sich beansprucht (vgl. ebd.). Das ermöglicht einerseits die Behauptung, dass der Tod der Unsterblichkeit im Jenseits, die Unsterblichkeit im Diesseits ermöglicht hat, da es ein logischer Widerspruch wäre, eine radikale Lebensverlängerung zu fordern, wenn das Leben sowieso als unendlich angesehen wird. Für Ansell-Pearson ist dies aber eine Stelle, die den TH untergräbt: Nietzsche kritisiert die Unsterblichkeit (im Jenseits) des Christentums, da ein gehorsames, moralisches Verhalten den Himmel für alle bedeutet, obwohl diese asketische Moral das Prinzip des Lebens untergräbt (vgl. Ansell-Pearson, 2017a: 81). Da es in dieser Textstelle aber um die Unsterblichkeit nach dem Tod und nicht um die Unsterblichkeit auf Erden geht, ist Ansell-Pearsons Bezug auf den TH womöglich begrenzt.

Bei der Professorin für Philosophie an der Fordham Universität in New York Babette Babich entpuppt sich das Reden über die Unsterblichkeit eigentlich als Wille zur Macht im Sinne Nietzsches. Über das Leben nach dem Tod zu reden, bedeutet, über etwas zu reden, dass nicht empirisch verifizierbar ist. Und was nicht empirisch ist, ist dem ständigen Wandel des Werdens weniger unterworfen, wodurch sich Macht besser stabilisieren und festigen kann. Das Jenseits steht für Babich konträr zum Fühlbaren, Realen, Unmittelbaren und sich Verändernden. Unsterblichkeit bedeutet dann Wahrheit als Wahrheit, weil die Unstabilität des Lebens stabil wird. Je stabiler etwas ist, desto länger kann es Menschen hinter sich vereinen, weswegen alle dogmatischen Gruppierungen auf Neuerungen zögernd reagieren müssen, um sich nicht zu defragmentieren. Deswegen ist nicht Unsterblichkeit ein Ziel des Transhumanismus, sondern genau andersherum, hat das immer längere Leben den Transhumanismus selbst historisch bedingt, da eine direkte Konfrontation mit dem eigenen Tod durch weniger Krankheiten etc. immer später einsetzt (vgl. Babich, 2017a: 101). Der TH fordert also nicht radikale Lebensverlängerung, sondern die radikale Lebensverlängerung relativiert den TH zur bloßen Beschreibung der Gegenwart.

Explizitere Textstellen, in denen Nietzsche gegen die Unsterblichkeit argumentiert, hat der Postdoc-Dozent an der Universität Leiden in den Niederlanden Adam Buben in „The Dark Side Of Desire: Nietzsche, Transhumanism, and Personal Immortality“ (2021) erarbeitet. Buben zufolge sind für Nietzsche drei Aspekte besonders relevant, die keine Ideologie hintergehen darf: Es darf niemals der Körper, die Welt oder das Leben abgewertet werden (vgl. Buben, 2021: 73). Deswegen schreibe Nietzsche:

“If one shifts the centre of gravity of life out of life into the ‘Beyond’—into *nothingness*—one has deprived life as such of its centre of gravity. The great lie of personal immortality destroys all rationality, all naturalness of

instinct—all that is salutary, all that is life-furthering. . . *So* to live that there is no longer any *meaning* in living: *that* now becomes the 'meaning' of life. . ." (*AC*, §43; zit. nach Buben, 2021: 71)

Klingt das nicht fast nach einer expliziten Kritik am TH? Unsterblichkeit ist eine Lüge, die alle Rationalität und Bedeutung zerstört. Und durch den Gedanken der Unsterblichkeit hat das Leben selbst keine Bedeutung mehr, was nun zum Sinn des Lebens geworden ist. Dies bezieht Nietzsche auf das Konzept der Hölle, welches einerseits eine Angst schürte, die die soziale Rangordnung stabilisierte, andererseits aber auch die Idee der Unsterblichkeit impliziert: "[H]e [Paulus] grasped that to disvalue 'the world' he *needed* the belief in immortality, that the concept 'Hell' will master even Rome—that with the 'Beyond' one *kills life*." (*AC*, §58, zit. nach Buben 2021: 72) Aber wie sollte dann mit dem Tod umgegangen werden, wenn Unsterblichkeit keine Option ist? Buben sieht hier im Zarathustra eine relevante Stelle, in der vom Lernen zu sterben, und zwar als Fest und von Menschen voller Hoffnung und Versprechen umgeben, die Rede ist:

"The consummated one dies his death, victorious, surrounded by those who hope and promise. Thus one should learn to die; and there should be no festival where such a dying person does not swear oaths to the living! To die thus is best, . . . free for death and free in death. . . . Do not allow your death to be a slander against mankind and earth." (*Za*, *I*, "Vom freien Tode", 93; zit. nach Buben, 2021: 73)

Das Gehen-Müssen, damit die Menschheit weiter im Wandel und Werden sein kann, da die eigenen mit der Zeit verkrusteten Ansichten das Weiterdenken ermöglichen, zeigt auf, wie die radikale Lebensverlängerung des TH eben nur Pseudo-Fortschrittsdenken ist. Babette Babich beschreibt den TH deswegen auch als Selbstkonservierung, da er eigentlich jeden Fortschritt untergräbt.

Es gibt aber noch weitere Probleme mit der Unsterblichkeit, nämlich das der Langeweile. Während Schopenhauer das Nichts bejahte, um der Unsterblichkeit zu entfliehen, wenn er sagt, „we should prefer to become nothing, merely in order to be relieved of it" (Schopenhauer, 1958: 491; zit. nach Buben, 2021: 73), geht es Nietzsche nicht direkt um die Erlösung in einem Jenseits, sondern um das kreative Schaffen und die sozialen Folgen von Unsterblichkeit im Diesseits. Der frühe Nietzsche wurde zwar, was eine "gute" Zeitspanne angeht, in dem Aphorismus „To the Dreamers of Immortality" ziemlich konkret: "[L]et us be indulgent towards a being of a mere seventy years! — he has not been able to imagine the 'everlasting boredom' he *himself* would experience—he has not had enough time to do so!" (*M*, §211; zit. nach Buben, 2021: 73) Solche konkreten Zahlen ließen sich aber bei Nietzsche nirgendwo wieder finden. Deswegen versteht Buben diese Textpassage als

Schopenhauerismus eines Frühwerks, den Nietzsche nach seiner Kehre zum Anti-Schopenhauer, Anti-Deutschen, Anti-Wagnerianer etc. nicht mehr vertritt. Gedanken, die Nietzsche wichtig waren, seien jene, die er häufig iteriert hat, und das sei bei dieser quantitativen Angabe nirgendwo der Fall (vgl. ebd.).

Neben der persönlichen Ebene ist auch die Frage, was es für Auswirkungen auf das Miteinander hätte, wenn jemand unsterblich ist. Beispielhaft ist Nietzsches fast ironisch wirkende Passage in der Genealogie der Moral: Da Nietzsche keine Philanthropie voraussetzt, kann er aussprechen, was sich viele vielleicht nur trauen zu denken, nämlich, ob wir bestimmte Menschen als unsterblich überhaupt ertragen würden. „Ertragen" im persönlichen wie im machttheoretischen Sinn, wer Unsterblichkeit erlangen darf und wer nicht: "Finally, they even want to have the 'crown of eternal life', all these little provincial people: what for? Why? It is the ultimate in presumption. An 'immortal' Peter: who could stand *him*?" (*GM*, III, §22; zit. nach Buben, 2021: 74) Wenn also "die Menschheit" bestimmte Persönlichkeiten nicht unendlich lange ausstehen könnte, warum versuchen Menschen dann überhaupt etwas für ewig zu erklären? Eine Erklärung ist: "We only immortalize things that cannot live and fly for much longer, only tired and worn-out things!" (*JGB*, §296; zit. nach Buben, 2021: 75) Die Schlussfolgerung in Bezug auf den TH könnte dann heißen: Es wird versucht, den Menschen unsterblich zu machen, weil er bereits nicht mehr fliegen kann. Er ist erschöpft und ausgelaugt.

Daraus dürfte laut Buben aber nicht der falsche Schluss gezogen werden, dass bestimmte Menschen sterben müssten oder Nietzsche für Selbstmord argumentiere. Bubens Position ist, dass Nietzsche gegen Unsterblichkeit, aber gleichzeitig gleichgültig gegenüber einer radikalen Lebensverlängerung ist, da es salopp gesagt auf die Qualität und nicht die Quantität ankommt: "'*Permanence'* in itself, can have no value: that which ought tob e preferred thereto would be a shorter life for the species, but a life *richer* in creations." (*WM*, 864; zit. nach Buben, 2021: 76) Denn wenn behauptet wird, dass Nietzsche *explizit* gegen ein längeres Leben ist, würde das wiederum heißen, dass eine Form des Lebens abgewertet wird. Es gehe Nietzsche einfach darum, dass Leben in vollen Zügen zu genießen und im Sinne der ewigen Wiederkunft es unendlich wiederleben zu wollen (vgl. Buben, 2021: 78-80).

5.7.6. Übermensch

Auch zum Übermenschen lassen sich andere Interpretationen als diejenigen des digitalen Humanismus und nietzscheanischen Transhumanismus finden. Michael Hauskeller hebt zunächst den Punkt hervor, dass Nietzsche nicht mit Zarathustra gleichgesetzt werden kann,

da der nietzscheanische TH sich häufig darauf bezieht (vgl. Hauskeller, 2017a: 35f.). Dann würde es eher ein „Zarathustrischer" Transhumanismus sein, aber kein nietzscheanischer, weil Nietzsche auch kritische und distanzierende Aspekte gegenüber Zarathustra aufzeigt.
Des Weiteren sieht Hauskeller den Übermenschen als ein metaphorisches und stilistisches Mittel, das nirgendwo genau beschrieben wird (vgl. ebd.). Es ist so wage, dass alle Interpretationen nur Projektionen sein können. Dennoch gibt Hauskeller („leider") doch noch Interpretationen an. In Ecce Homo (vgl. *EH*, WII, 1101) wird der Übermensch als „the destroyer of all morality, not half saint, half genius, not an idealist type of higher human, not a Parsifal, but a Borgia" (ebd.) beschrieben. Aus *Ecce Homo* übernimmt er auch die Beschreibung, dass der Übermensch keine posthumane neue Spezies, sondern ein „Ausnahmemensch" (*EC*, WII, 1155) ist. Bei Werner Stegmaier lässt sich auch die Konnotation des Übermenschen als Ausnahmemensch finden, zieht aber andere Schlüsse daraus:

„Ein ‚Übermensch' ist dann lediglich ein Mensch, der über jetzige Möglichkeiten der übrigen Menschen hinausgeht, ihnen etwa als Entdecker, Künstler, Ingenieur, Wissenschaftler, Politiker, Umwerter von Werten oder Religionsstifter überlegen ist und dadurch die bisherige Menschheit über sich hinausführt." (Bertino/Stegmaier, 2015: 69)

Dieser Ansatz nimmt dem Übermenschen zwar jegliche gefährliche Bedeutung, ist aber schließlich genau die gleiche Definition, wie diejenige des TH. Sie schließt Enhancements nicht aus, wodurch der TH sie in die Gleichung einfach einfügen kann.
Bei Hauskeller ist der Übermensch auch ein Ausnahmemensch, jedoch einer, der sich darin auszeichnet, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, mit all ihrem Schmerz, Leid und Angst. Er möchte nichts anders haben (vgl. *EC*, WII, 1166). So interpretiert Hauskeller den Übermenschen als den Befürworter der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Er ist ein Anti-Fortschritts-Menschen. Auch diese Interpretation spielt dem TH in die Karten, das sich jener einen progressiven Anstrich verleihen kann und Nietzsches Selbstüberwindungspassagen dem entgegenstellen kann.
Genau die gleiche Interpretation wie die von Hauskeller liegt auch bei Bill Hibbard vor. Für ihn hat der transhumanistische Posthumane zwar Ähnlichkeiten mit Nietzsches Übermenschen, aber es gäbe einen fundamentalen Unterschied, den er aus folgender Textstelle nimmt[14]: „Here man has been overcome at every moment; the concept of the ‚overman' has here become the greatest reality – whatever was so far considered great in man lies beneath him at an infinite distance." (*NF-1888*, 305) Bisher haben viele auch in der

[14] Ich habe versucht diese Textstelle zu finden, konnte sie aber in den Nachgelassenen Fragmenten nicht finden.

transhumanistischen Auslegung betont, dass der Übermensch noch nicht da war, aber bald erreicht werden könnte, wenn wir nur anfangen Gott zu spielen. Hibbard lenkt jedoch die Aufmerksamkeit auf die Wörter „infinite distance“. Dadurch, dass der Übermensch unendlich weit entfernt ist, kann der Übermensch nie erreicht werden. Der Übermensch ist mit dem Leben zufrieden und affirmiert die ewige Wiederkehr des Gleichen. Er braucht sich nicht mehr fortentwickeln, während der Posthumane im TH sich stets weiterhin selbstüberwinden muss.[15] Deswegen dürfe Nietzsches Übermensch und der Posthumane des TH nicht gleichgesetzt werden, weil das eine ein Ideal und das andere Realität sein wird (vgl. Hibbard, 2017a: 37-40).

Im Transhumanismus ist zudem implizit, dass der Übermensch als ein biologisches Wesen verstanden werden muss. Er sei anderen Wesen biologisch überlegen, sei es als Individuum oder als Spezies. Gegen dieses Argument interpretiert der Postdoc-Dozent für Philosophie an der „Academy of Preschool Teaching and Health Studies“ in Belgrad Miloš Agatonović (2018) die Stelle, die bereits Hauskeller oben andeutet, anders.

“[A] type that has the highest constitutional excellence, in contrast to ‘modern’ people, to good people, Christians and other nihilists – a word that really makes you think when it comes from the mouth of a Zarathustra, a *destroyer* of morals; this word ‘*overman’* is understood almost everywhere with complete innocence to mean values that are the *opposite* from the ones appearing in the figure of Zarathustra, which is to say the ‘idealistic’ type of higher sort of humanity, half ‘saint,’ half ‘genius’… Other scholarly cattle have suspected me of Darwinism for these reasons; they even read into it the ‘cult of hero’ that I condemn so bitterly, the invention of that unknowing and involuntary counterfeiter Carlyle. If I whisper to people that this type would look more like a Cesare Borgia than a Pasifal, they do not believe their ears.” (*EH*, §1; zit. nach Agatonović, 2018: 432)

In dieser Stelle sind viele interessante Implikationen für die Debatte enthalten. Einerseits sagt Nietzsche, dass er nicht möchte, dass man einen Heldenkult in ihn hineinliest. Gerade in der amerikanischen Hollywood-Rezeption wird Nietzsche häufig als die Marvel-Figur Superman dargestellt und auch Bostrom stellt sich Posthumane sehr ähnlich zu Hollywood-Superheld*innen vor. Zudem möchte er nicht biologistisch verstanden werden, da er keinen Darwinismus unterstellt bekommen möchte. Stattdessen soll der Übermensch der Gegensatz zu den modernen Menschen sein. Er soll ein Zerstörer der christlichen Moral und des Nihilismus sein, auch wenn nicht gesagt wird, auf welche Weise zerstört werden soll.[16]

[15] Hier liegt der Verdacht nahe, dass Hibbard und Hauskeller den Übermenschen mit dem letzten Menschen verwechseln.

[16] Der geflüsterte Hinweis auf Cesare Borgia geht häufig in diesem Zitat unter. Wer war Borgia? Borgia war ein spanischer Renaissance-Fürst, der auch als amoralischer Ästhetizist bezeichnet wird. Ihm lag ästhetische Erscheinung sehr am Herzen, andererseits war er aber auch ein tyrannischer, machtstrategischer Mörder. Alle

Das Argument von Agatonović ist, dass es sich einfach um einen zu starken Anachronismus handelt. Die Technik in Nietzsches Zeiten war höchstens die Dampf- und Schreibmaschine. Das Nietzsche mit dem Übermenschen irgendetwas mit *Genetic Engineering*, KI oder Biotechnologie meinte, ist schier unmöglich (vgl. Agatonović, 2018: 430f.).[17] Hier sei aber auch angemerkt, dass es sich um das Totschlagargument schlechthin handelt. Denn wenn gar keine Analogien, Ableitungen, Interpretationen, Re-Aktualisierungen, etc. getroffen werden dürften, wäre die ganze Debatte mit einem Mal im Keim erstickt. Das ist an sich unproblematisch, konsequenterweise dürften dann aber auch keine gegenteiligen, anachronistischen Schlüsse gezogen werden, wie bspw., dass Nietzsches Figur des letzten Menschen, die Transhumanist*innen repräsentieren würden (vgl. *Abschnitt 5.8.3.*).

Zuletzt argumentiert Agatonović, dass Nietzsche selbst eigentlich nie gesagt hat, dass *wir* Übermensch im normativen Sinne werden *sollen*. Strenggenommen sei es nur Zarathustra, der sagt, dass wir Übermensch werden sollen. Nietzsche selbst aber habe den Übermenschen nur an sechs Stellen kurz und im Spätwerk überhaupt nicht mehr erwähnt (vgl. ebd., 2018: 431f.).

Nicht nur den normativen Charakter, auch den Entzug des performativen Charakters lässt sich in der Literatur finden. Diese Position im Diskurs behauptet, dass der Übermensch überhaupt nicht erreicht werden kann. Einerseits weil der dekadente, moderne, letzte Mensch gar nicht mehr in der Lage dazu ist. Andererseits aber auch weil Nietzsche trotz aller Kritik am Asketismus, den Menschen am Ende vielleicht doch essenziell asketisch angesehen hat. Deswegen sei er schlussendlich gar nicht in der Lage zur Selbstüberwindung, die es benötige, um eine posthumane Spezies zu erschaffen (vgl. Zimmerman, 2011: 47f.).[18]

Der Zwiespalt Nietzsches bestehe dann darin, sich einerseits von der Sklavenmoral zu befreien – über die Nietzsche sich wunderte, wie zum ersten Mal in der Geschichte das Leben sich gegen sich wenden konnte – und andererseits keiner Dekadenz der letzten Menschen zu verfallen. Für den ehemaligen Philosophie-Professor an der Universität Tulane in Louisiana (USA) Michael Zimmerman ist es bei Nietzsche ein *asketischer Renaissance-Humanismus*, in dem Schmerz und Leid nicht für Religion oder Ideologien gerechtfertigt ist, sondern nur für

---

Menschen, die seinem Machtstreben im Weg standen, ermordete er oder ließ er ermorden. Dazu zählte auch die eigene engste Familie wie sein Sohn. Durch Geldzahlungen platzierte er immer wieder Familienangehörige an die richtigen Positionen, um seine Macht im italienischen Romagna auszubauen. Aus Machiavellis Schriften geht hervor, dass sein Vorgehen einerseits mafiös bezeichnet wird, er aber auch alteingesessene italienische Familienhierarchien unterlief und somit die zerstückelten Fürstentümer zum Vorbild eines Rechtsstaates umformte.

[17] Dennoch sieht bspw. Volker Gerhardt Nietzsches Gleichgültigkeit gegenüber der Technik als Modernitätsrückstand. Auch die Dampfmaschine und Schreibmaschine hätten genug Anlass zu einer Evaluation gegeben (vgl. Gerhardt, 2014: 51).

[18] An dieser Stelle wäre eine Begriffserklärung des Asketismus von Zimmerman notwendig, denn Asketismus kann pejorativ als Selbstbestrafung verstanden werden, aber auch als Übung, Übungsweg oder Einübung eines Habitus oder einer Lebensform, wenn der Begriff aus dem Griechischen „askein“ für „üben“ abgeleitet wird.

die *Kunst*, die sich nicht mehr nur auf Kunstwerke, sondern auch sich selbst und Lebensentwürfe bezieht (vgl. Zimmerman, 2011: 37f.). Instinktive und animalische Kräfte sollen dann nicht gegen sich selbst gewendet werden wie im „klassischen" Asketismus oder betäubt werden wie beim letzten Menschen, sondern kanalisiert werden, um sie in der Kunst auszuleben. Deswegen sei Nietzsche auch dem transhumanistischen Übermenschen skeptisch gegenüber gewesen, weil der spirituelle Weg der künstlerischen Selbstüberwindung ausgeblendet wird. Stattdessen predige Zarathustra einen Glauben an die Erde, den der TH deswegen verloren hat, weil sie den Übermenschen als Eroberer der Erde und des Universums verstehen (vgl. ebd.).

5.7.7. Ewige Wiederkehr des Gleichen

Während Max More die ewige Wiederkehr des Gleichen aufgrund des Anti-Fortschrittsimpetus nicht vereinbar mit dem TH ansieht, widerspricht Hauskeller More und Sorgner. Für Hauskeller ist der Übermensch diejenige Person, die trotz Schmerz, Leid und Angst die ewige Wiederkehr des Gleichen bejaht. Das heißt, es wird das Leben nicht dann erst bejaht, wenn durch transhumanistische Ziele jede Person ihre beste Version wie bei Sorgner geworden ist, sondern stark genug ist, um die ewige Wiederkehr des Gleichen auszuhalten (vgl. Hauskeller, 2017a: 36).

Bei Adam Buben (2021) lässt sich eine weitere Kritik der transhumanistischen Interpretation finden, die sich explizit gegen die Auslegungen Stefan Sorgner, Max More und Paul Loeb (vgl. *Abschnitt 5.2.7.*) richtet. Sorgners Behauptung, dass die ewige Wiederkehr des Gleichen die damals beste kosmologische Theorie war und Nietzsche versucht hatte, diese als wissenschaftliche Theorie zu beweisen, ist laut Buben falsch. Der „wissenschaftliche" Status der Theorie der ewigen Wiederkehr des Gleichen habe sich seit Nietzsches Zeit bis heute nicht geändert. Selbst zu Nietzsches Zeiten sei die Theorie weit von irgendeinem Konsens entfernt gewesen, der jene als wissenschaftlichen Fakt betrachtet hätte. Es sei bis zum jetzigen Stand schwierig zu sagen ist, wie eine solche These überhaupt gemessen, quantifiziert oder anderweitig bewiesen werden könnte (vgl. Buben, 2021: 78).

Zudem berufen sich Loeb und More hauptsächlich auf die Bücher „Also sprach Zarathustra" und „Wille zur Macht". Dort merkt Buben an, dass wieder der Fehler gemacht wird, Nietzsche mit Zarathustra gleichzusetzen. Besonders aus Nietzsches poetischstem, metaphorischstem Werk kalte wissenschaftliche Hypothesen ableiten zu wollen, erscheint Buben fragwürdig. Außerdem wurde das Buch „Wille zur Macht" von Nietzsches Schwester aus vereinzelten Sätzen unveröffentlichter Aphorismen kontextlos zusammengeschustert,

weswegen für Buben aus beiden Werken nur vorsichtig Schlüsse gezogen werden sollten (vgl. Buben, 2021: 77).[19]

Neben den formalen Kritikpunkten widerspricht Buben auch inhaltlich. Würde die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht als bloßes Gedankenexperiment verstanden, dann würde sie wieder auf eine metaphysische Interpretation hinauslaufen, die den Körper, die Welt und das Leben abwertet. Warum? Das liegt daran, dass psychologisch der eigene Körper „egal" wird und sich eine Zufriedenheit einstellt, da man eh ewig wiederkehrt. Dies würde dann wieder ein transzendentes Jenseits produzieren, das die Immanenz des jetzigen Lebens und der Welt relativiert (vgl. Buben, 2021: 78). Beispielsweise Loebs Interpretation, nach der der Moment die ewige Vergangenheit und die ewige Zukunft nicht nur widerspiegeln, sondern auch alles bloß Mögliche beinhalten, wird dann dualistisch, wenn das einzige, worin sich diese Kreisläufe unterscheiden, die verschiedenen neuen Perspektiven und Werte sind, mit denen wir auf die Welt blicken. Vereinfacht gesagt wäre die kosmologische Welt mit ihren Kreisläufen dann unabhängig vom Menschen. Der Mensch als getrennte Entität betrachte dieses Naturspektakel aus seiner kontingenten Perspektive.[20] Stattdessen sieht Buben kein einziges Argument, das gegen die Gedankenexperiment-Interpretation spricht. Vielmehr gibt es textliche Beweise, die dafürsprechen, zum Beispiel wenn Nietzsche explizit schreibt, dass „die Frage bei Allem und Jedem ‚willst du diess noch einmal und noch unzählige Male'" (*FW*, §341, 570) die *Selbst-Reflektion* folgt: „Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts m e h r z u v e r l a n g e n, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?" (ebd.; vgl. Buben, 2021: 76f.)

5.8. (Quasi-) Nietzscheanischer, kritischer Posthumanismus

Der nietzscheanische kritische Posthumanismus kritisiert nicht nur den nietzscheanischen TH, sondern kritisiert ihn auf diejenige Art und Weise, wie der kPH in *Kapitel 4* beschrieben wurde. Er vollzieht damit eine Nietzsche-Auslegung und entzieht sich ihr nicht.

5.8.1. Unsterblichkeit, Schmerz/Lust, Gesundheit/Krankheit

Bei Michael Hauskeller lässt sich eine Analyse der Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich finden, die ich deswegen hier einfüge, weil sie die klassische Denkkategorie von Leben und Tod infragestellt. Unsterblichkeit setzt voraus, dass es ein Ich gibt, dass von dem

[19] Konsequent wäre es dann gewesen, selbst auch auf Zitate aus „Wille zur Macht" für die Unterstützung der eigenen Position zu verzichten.

[20] Besonders im „Neuen Materialismus" (vgl. *Kapitel 4*) haben wir gesehen, dass die materiellen Effekte des Diskursiven auf die Welt neue Gewichtung finden und solche dualistischen Ansätze verschärft kritisiert.

weltlichen Werden abgekoppelt und gleichbleiben kann. Diese sind aber für Nietzsche untrennbar voneinander im ewigen Prozess des Werdens (*EH*, 612). Das bedeutet, dass man sich selbst wichtiger als die Welt ansähe: Alles kann zu Brüche gehen, hauptsache man selbst lebt weiter. Etwas, das Nietzsche nicht gutheißen könnte (vgl. *MA*, 753). Stattdessen sollte man nicht am Leben festhalten und wieder in den „Ozean des Werdens" springen, wo man herkam, aber im richtigen Moment und auf feierliche Art und Weise (vgl. *Za*, 334). "*I* is something that needs to be overcome" (*Za*, WII, 303) bezieht Hauskeller hier auf den Tod selbst (vgl. Hauskeller, 2017a: 35).

Des Weiteren könnte dem TH ein Gottes-Komplex vorgeworfen werden: Die selbstbestimmte Evolution, wo der Mensch sich von den Fesseln Gottes oder des Zufalls endlich gelöst hat, müsste etwas sein, das Nietzsche mit dem Allzu-Menschlichen am Menschen gemeint hat. Für Babich erkennt Nietzsche als erster, dass *alle* Götter sterben müssen, auch der Mensch selbst, wenn er meint, einer geworden zu sein (Babich, 2017a: 125f.).

Unsterblichkeit bedeutet, den Tod zu denken. Hier zitiert Babich eine Textstelle bei Nietzsche, in der eben dieser Gedanke laut Nietzsche nicht gedacht werden soll:

„[…] [U]nd doch ist Tod und Todtenstille das einzig Sichere und das Allen Gemeinsame dieser Zukunft! Wie seltsam, dass diese einzige Sicherheit und Gemeinsamkeit fast gar Nichts über die Menschen vermag und dass sie a m W e i t e s t e n davon entfernt sind, sich als Brüderschaft des Todes zu fühlen! Es macht mich glücklich, zu sehen, dass die Menschen den Gedanken an den Tod durchaus nicht denken wollen! Ich möchte gern Etwas dazu thun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal d e n k e n s w e r t h e r zu machen." (*FW*, §278, 523)

Hier könnte die Debatte eigentlich schon vorbei sein, weil klar wird, dass für Nietzsche der Tod unüberwindbar und das *einzig* Allgemeine zwischen Menschen ist. Dennoch könnte der TH argumentieren, dass er den Tod überwinden möchte und in diesem Sinne den Gedanken an das Leben erst ermöglicht. Aber strenggenommen ist der TH besessen vom Gedanken des Todes, ja fast daran erkrankt. Phänomenologisch wird nicht an den Tod gedacht, wenn es einem gut geht, und das ist etwas, was Nietzsche hier beobachtet und ihn glücklich macht, weil die Menschen dort in Venedig ihr Leben genießen. Der Gedanke an den Tod tritt erst bei Krankheit, Schmerz (sowohl selbst erfahren als auch bei Mitmenschen) sowie negativ lebensverändernden Ereignissen hervor. Heißt das, dass der TH eigentlich ein gesellschaftspolitisches Indiz dafür ist, dass es der Gesellschaft schlecht geht? Dass sie nicht mehr genießen kann? Dass sie unter Armut leidet? Dass sie sich nicht mehr als emotional und kognitiv gesund erfährt? Warum sonst erfährt der TH so viel Aufmerksamkeit, wenn er über

den Tod redet?[21] Den „Gedanken an das Leben“ zu denken, heißt zu „Geniessen, Ungeduld, Begehren, […] durstiges Leben und Trunkenheit des Lebens“ (ebd.). Diese Lust am Leben, so schreibt Babich, ist für Nietzsche nicht „saving, keeping, or preserving life” (Babich, 2017a: 125), sondern “dispensation: the sun at evening as Nietzsche writes: blessing everything with gold” (ebd.).

Das Überwinden von Dualismen, was den kPH auszeichnet, bezieht sich dann auch auf das Leben und den Tod. So zitiert Thomas Schmaus (2016) Nietzsche: „Der Tod darf im Ganzen des Lebens nicht fehlen. Der Tod ist nicht der Feind des Lebens überhaupt, sondern das Mittel, durch welches die Bedeutung des Lebens offenbar gemacht wird.“ (*NF 1875-1879*, 9(1), 166; zit. nach Schmaus, 2016: 216) Erst durch den Tod bekommt das Leben seine existenzielle Bedeutung. Ohne Tod kein Leben.

Genauso argumentiert auch der Postdoc-Dozent an der „New School for Social Research“ in New York Yunus Tuncel in „Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism“ (2017). Mit der ewigen Wiederkehr habe Nietzsche ein Konzept entworfen, das die Unterscheidung zwischen Leben und Tod nicht mehr im technoprogressiven Sinne verstehen lässt. Der TH habe die Eschatologie des Christentums samt ihrer linearen Konzeption der Zeit übernommen. Der Aufklärungsdiskurs, aus dem der TH entspringt, habe nicht nur den totalen *Glauben* an die Vernunft, die Trennung von Körper und Geist, die Trennung von Materie und Ideal, sokratischer Rationalität und mystischer Irrationalität mit sich gebracht. Vor allem die Unterscheidung zwischen Leben und Tod sei es, die Nietzsche durch die ewige Wiederkehr des Gleichen nicht trifft: „[B]ut such separation is not upheld by Nietzsche. Human being and culture is an integral multiplicity of agonistic forces.” (Tuncel, 2017: 227) Besonders das Kapitel “Vom freien Tode” im Zarathustra interpretiert Tuncel nicht im Sinne einer Bejahung des Selbstmords, sondern als die Intuition zu wissen, wann es an der Zeit ist zu gehen, was der wirklich übermenschlichste Akt ist. Ohne Tod könne es auch im semantischen Sinne kein Leben geben.

Aber nicht nur der Dualismus aus Tod und Leben kann durch die kritisch-posthumanistische Betrachtung auf Nietzsche hinterfragt werden. Die Reflektion von Tuncel hebt den Punkt hervor, dass bei Nietzsche auch Schmerz und Lust nie dualistisch betrachtet werden können wie im TH. Schmerz bedingt Lust genauso wie Lust Schmerz bedingt. Ohne das eine, kann es das andere nicht geben. Dass Nietzsche im Sinne des TH utilitaristisch Schmerzen überwinden möchte, sieht Tuncel anders. In „Die Geburt der Tragödie“ weist Tuncel auf

[21] Die Anti-These ist hier, dass es sich beim TH eigentlich ausschließlich um Luxus-Probleme handelt, die gelöst werden sollen. Dass armutsgeplagte Gesellschaften wenig mit dem TH anfangen können.

Nietzsches Unterscheidung zwischen dem Dionysischem als das Schmerzhafte und dem Apollinischem als dem Lustvollen hin. „With his [Apollos] sublime gestures, he shows us how necessary is the entire world of suffering…" (*GT*, 45), schreibt Nietzsche dort jenseits von Erlösungsphantasien vom Schmerz. Der Schmerz wird hier Teil der Individualisierung des Subjekts, das sich teils von der Herdeneinheit emanzipiert hat und Schmerz nicht göttlich, sondern in Differenz zur Stammesganzheit persönlich erfährt. Schmerz könne ontologisch nicht von der Illusion und Kunst unterschieden werden. Grund dafür ist, dass die Einsicht in die Sterblichkeit paralysiert und die Absurdität des Lebens aufzeigt, die einen nur durch den Schleier der Illusion handlungsfähig bleiben lässt. Die Kunst als „healing enchantress" (*GT*, 60) lässt einen diese Absurdität verdrängen, die so stark geworden ist, dass keine Genügsamkeit dieser Sehnsucht mehr nutzt, die selbst die Welt nach dem Tod und die Götter selbst transzendiert (vgl. Tuncel, 2017: 221). Man könnte sagen eine Transzendierung der Transzendenz musste Schmerz im Diesseits problematisieren.

Eine Form des Schmerzens ist dabei die Quälerei und Grausamkeit. Grausamkeit als "one of the oldest festive joys of mankind.." (*M*, §18) kann nicht von der Lust getrennt werden. Sie war für Jahrhunderte Teil der Gesellschaft. Stammesanführer haben sich zum Beispiel der Selbst-Qual öffentlich hingegeben, um ihre Macht, Tugend und Stärke zu zelebrieren. Diese Lust an der öffentlichen zur Schau Stellung der Quälerei war jeher Teil der Lust und Belustigung der Massen. Das Abklingen dieser öffentlichen Folterungen, die Nietzsche bereits beobachtet hat und Foucault später weiter analysieren wird, hat uns aber nicht von dieser Lust am Schmerz befreit: " Let us not be too quick to think that we have by now freed ourselves completely from such a logic of feeling!" (ebd.) Da die physische Bestrafung scheinbar zurückgeht, soll die Wahrnehmung von physischem Schmerz übersensibilisiert worden sein, wie Tuncel aus der Genealogie der Moral herausließt: "Perhaps in those days…pain did not hurt as much as it does now…" (*GM*, *II*, §7, 303) Das wilde Tier im Menschen wurde aber dadurch nicht gezähmt oder getötet. Wir sollten unsere Augen öffnen, denn es lebt weiter, wurde aber nur sublimiert. Macht hat sich neue Strategien geschaffen, die die gleiche Macht auf andere Weise, nämlich in sublimierter Form ausüben kann (vgl. Tuncel, 2017: 222).

Die paradoxe Aufgabe Nietzsches Schmerzbegriffs besteht dann darin, sich einerseits von der Mitleidsethik und dem bürgerlichen Verständnis des Schmerzes zu distanzieren, und andererseits die neuesten medizinischen Erkenntnisse über den Schmerz zu verbinden. Die Germanistin und Postdoktorantin in an der Universität Konstanz Elisa Primavera-Lévy (2011) rekonstruiert, wie Nietzsche in seinen politischen Gegnern wie dem „philosophischen

Pessimismus sowie algophobe[n] Typen, die sich aus Fortschrittsgläubigen, Demokraten, Sozialisten und Anhängern einer bürgerlich-christlichen Moral“ (Primaver-Lévy, 2011: 132) bestehend, allesamt im Schmerz ein zu vermeidendes Produkt sehen, dem Nietzsche einen heroischen Schmerzbegriff entgegenstellt. Lust und Schmerz stellen demnach bloß einen Ausdruck des Willens zur Macht da. Schmerz ist der Widerstand zum Willen zur Macht, jedoch nicht um glücklich und „verweichlicht“ zu werden, sondern als essenzieller Bestandteil der ständigen, heroischen Selbstüberwindung. Andererseits wusste Nietzsche von den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit, dass Schmerz ein Produkt des Körpers ist. Die Isolierung von Morphin 1806, die Entwicklung der Vollnarkose durch die Äther-Anästhesie 1846, die Anästhesie mit Chloroform 1847 sowie Kokainnutzung für lokale Anästhesien im Jahr 1884 deuteten immer mehr darauf hin: „An sich giebt es keinen Schmerz.“ (*Nachlass 1888*, 14[173], KSA 13, 359; zit. nach Primavera-Lévy, 2011: 130) Das Schmerzempfinden konnte immer mehr ausgeschaltet werden und verlor damit an Wahrheitsanspruch: „Das ist unser größter Irrthum, zu meinen, die Wirklichkeit eines Vorgangs werde durch Lust und Schmerz bewiesen, hier gehe es am realsten zu“ (*Nachlass 1883*, 7[29], KSA 10, 252; zit. nach Primavera-Lévy, 2011: 133). Unnötiges Leiden aus ideologischen Gründen weicht dann dem Willen zur Macht, der dem Körper vorenthalten bleibt, während das Subjekt sein (irrtümliches) Selbstbewusstsein aus dem Erleiden des heroischen Schmerzes schöpfen kann. Inwiefern die Vereinigung beider Aspekte bei Nietzsche gelingt, ist eine weitere spannende Forschungsfrage.

Ein weiterer Aspekt, den Tuncel aus dem zweiten Buch der Genealogie der Moral entnimmt, ist die Verbindung von Schmerz und Gedächtnis. Schmerz, Folter und Gewalt sind die ältesten Mnemo-Techniken, die einen zum Erinnern zwingen. Religionen seien dabei Systeme der Grausamkeit, weil ihre Rituale auf das Erinnern von Gewalt hinweisen, um disziplinarische Effekte zu erzielen. Tuncel unterscheidet hier zwischen bewusstem und unbewusstem Leid. Bei dem ersten wird das schmerzhafte Ereignis erinnert und man leidet in ähnlicher Form wie bei dem tatsächlichen Ereignis. Bei der zweiten Form ist man sich selbst nicht bewusst, dass das eigene Verhalten gerade zum Beispiel ein Kompensations- oder Verdrängungsmechanismus eines unbewusst traumatischen Ereignisses ist. Tuncel liest Nietzsche da so, dass der Umgang mit dem eigenen Leid und Schmerz einem zu dem macht, der oder die man ist. Es bestimmt, wie man mit sich selbst und anderen umgeht. Erst aus dem Leiden entstehen dann die Phänomene des schlechten Gewissens oder der Schuld (vgl. ebd.). Leiden sei sogar so zentral bei Nietzsche, dass Zarathustra das Leiden am Leiden als seine letzte Sünde bezeichnet. Tuncel zitiert aus dem Zarathustra: “Well then, *that* has had its time!

My suffering and my pity for suffering…" (*Za*, 439; zit. nach Tuncel, 2017: 223) Tuncel versteht es also nicht so, dass das Leiden seine Zeit hatte und jetzt (transhumanistisch) mit dem Tod Gottes zu Ende geht. Sondern das Leiden *am* Leiden ist vorbei. Sich dem Leiden hinzugeben heißt, sich selbst aufzugeben. Stattdessen – und dabei betont Tuncel das starke körperliche Leiden, an dem Nietzsche selbst gelitten hat – kann das Leiden als Ruf zur Änderung des Lebensentwurfes zählen. Nietzsche selbst hat bei seinen starken Migräneanfällen nicht Mitleid mit sich selbst gehabt, sondern auf kreative Art und Weise zum Beispiel durch klimatische Veränderungen versucht, aus dem Leiden Selbsterkenntnis zu generieren (vgl. Tuncel, 2017: 223).

Dies soll den Gegenentwurf zum christlichen, utilitaristischen und pessimistischen Umgang mit Leid darstellen. Nietzsche kritisiere am christlichen Umgang, dass Leiden als essenzieller Teil des Lebens angesehen wird und deswegen Lust und Begierde aus dem Diesseits für die Erfüllung im Jenseits verbannt werden sollte. Der Utilitarismus verstehe nicht, dass Leiden ein wichtiger Teil für persönliche Entwicklung, Selbstermächtigung und Selbsterkenntnis ist. Die pessimistische (schopenhauersche) Interpretation, das Leben zu verneinen und auf die Leere nach dem Tod zu warten, würde die Immanenz des Lebens nicht bejahen. Sie alle würden Lust und Leid auf die eine oder andere Art und Weise voneinander trennen, was bei Nietzsche nicht der Fall sei (vgl. ebd.). Dadurch, dass im Sinne von Nietzsche jeder Mensch an anderem leidet und anderes begehrt, könne der TH nicht einfach Statistiken aufbringen, die „beweisen", dass alle Menschen unsterblich werden wollen. Gerade der Umgang mit Leid habe die größten Genies wie auch Nietzsche selbst erst ermöglicht, weil es ohne Leiden keine Leidenschaft geben kann. Wenn genetisch jedes Leid und jede „verbotene Lust" eliminiert wird, kann es keine Ausnahmetalente durch den Umgang mit Leid mehr geben (vgl. Tuncel, 2017: 225).

Wie bereits Buben argumentierte gehe es Nietzsche um intensives, qualitatives und risikobereites Leben, und nicht um ein langes und banales (vgl. ebd.). Dabei rekurriert Tuncel auf das Ende der „Götzen-Dämmerung", wo es heißt:

„ Every single element in the act of procreation, of pregnancy, and of birth aroused the highest and most solemn feelings. In the doctrine of the mysteries, pain is pronounced holy: the pangs of the woman giving birth hallow all pain; all becoming and growing—all that guarantees a future—involves pain…" (*GD*, 562; zit. nach Tuncel, 2017: 229)

Das impliziert auch für die Selbstüberwindung, dass Schmerzen Teil dieser Erfahrung sein können. Man kann zum Beispiel an die Überwindung einer Sucht denken. Es soll ein Teil des

Selbst überwunden werden. Und auch wenn die kleine Vernunft in diesem Vorgang leidet, sieht es *Sinn* in diesem Leiden.

Der Postdoc-Dozent für Philosophie an der Universität Dundee in Schottland Ashley Woodward sieht Nietzsche nicht als reinen Befürworter von Schmerz wie Tuncel, um Nietzsches Kritik am Utilitarismus mit einer Kritik am TH zu verknüpfen. Er sieht einerseits zwar auch, dass Nietzsche Schmerz eine Bedeutung an sich gibt, wenn er zum Beispiel schreibt, dass "*the highest affirmation* born out of fullness, out of overfullness, an unreserved yea-saying even to suffering, even to guilt, even to everything questionable and strange about existence…" (*EH*, 2; zit. nach Woodward, 2017: 240). Nichts, auch nicht Schmerz, darf vom Leben verbannt werden: „Nothing in existence should be excluded, nothing is dispensable – the aspects of existence condemned by Christians and other nihilists rank infinitely higher in the order of values than anything the instinct of decadence is able to approve, to *call good*" (ebd.).

Andererseits sieht Woodward im Gegensatz zu Tuncel Nietzsches Punkt darin, dass nicht das Schmerzen erleiden, sondern das *sinnlose* Schmerzen erleiden, Nietzsches Kritikpunkt ist. Das Schmerzen erleiden mit Nietzsche zu befürworten, wäre nur ein weiterer Ausdruck des asketischen Ideals, das Nietzsche so vehement dem Christentum und anderen Religionen vorwirft. Erst im Nihilismus werde Schmerz als unerträglich empfunden und wendet sich ausschließlich im Nihilismus gegen sich selbst oder zum Willen zum Nichts. Woodwards Interpretation zufolge will Nietzsche durch den Willen zur Macht den Schmerz *im* Nihilismus überwinden, um durch eine Bedeutung, die die Lebensbejahung des Willens zur Machts bereitstellt, Schmerzen „genießen" zu können (vgl. Woodward, 2017: 237f.).

Die Schmerzen zu genießen, wendet Zimmerman hingegen ein, sei für Nietzsche nur durch die Kunst gerechtfertigt. Schmerzen generell zu rechtfertigen sei Sklavenmoral und Asketismus. Schmerzen komplett zu meiden, sei die Dekadenz der letzten Menschen. Die animalischen und instinktiven Kräfte zu kanalisieren, um Kunst zu schaffen, sei die einzige Form des Asketismus, den Nietzsche akzeptiert habe (vgl. Zimmerman, 2011: 37f.).

Aber nicht nur die Dichotomien aus Tod und Leben sowie Schmerz und Lust werden in der Literatur mit Nietzsche kritisiert. Auch die Dichotomie zwischen gesund und krank wird mit Nietzsche destabilisiert. Der starke TH geht von einer klaren Unterscheidung zwischen Krankheit und Gesundheit aus. Aber auch der schwache TH, der bei Nietzsche den Willen zur „großen Gesundheit" in der Verkörperung im Übermenschen symbolisieren soll, setzt diese Unterscheidung voraus. Egal wie individuell diese Konzeption bei Sorgner gestaltet wird,

technische Modifikationen setzen immer einen geteilten Begriff des Gesunden voraus, da sonst die Produktion jener Technologien gar nicht stattfinden würde.

Deswegen argumentiert die Professorin und Dekanin für Philosophie an der Universität Santiago in Chile Diana Aurenque (2017), dass es bei Nietzsche nicht die eine Gesundheit gibt, sondern es sich bei Nietzsche um ein pluralistisches Gesundheitsverständnis handelt, was aus der Singularität eines jeden Körpers entspringt. Deswegen spricht Nietzsche von den „unzählige[n] Gesundheiten des Leibes“ (*FW*, §120, 477) anstelle von „der“ Gesundheit. Dadurch, dass es den allgemein feststellbaren Leib nicht gibt, kann das „Dogma von der ‚Gleichheit der Menschen‘“, der „Normal-Gesundheit“ und dem „Normal-Verlauf der Erkrankung“(ebd.) nicht geben. Durch den heroischen Schmerzbegriff hängt dann auch der Gesundheitsbegriff von den ganz individuellen Zielen ab. Diese Ziele sind aber auch nicht „top-down“ bewusst. Sie sind Irrtümer und Phantasmen: „Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrthümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, *was* selbst für deinen *Leib* Gesundheit zu bedeuten habe.“ (ebd.) Für Aurenque kann dieses Konzept Diskriminierung und Bevormundung vorbeugen und endet nicht in einem „anything goes“, da jede/r nach wie vor an der eigenen Gesundheit interessiert bleibt. Es müssen nicht alle Bildhauer ihrer eigenen Gesundheit werden, könne aber für einige gerade den „Grund der [phänomenologischen] Existenzbedingung“ (Aurenque, 2017: 36) ermöglichen.

5.8.2. Übermensch

Keith Ansell-Pearson stellt gegen die evolutionär-biologistische Interpretation des Übermenschen eine an Heidegger, Foucault, Derrida und Vattimo angelehnte Interpretation, die eine bloße Kritik an der transhumanistischen Sichtweise auf posthumanistische Art und Weise weiterdenkt. Zunächst arbeitet er Textstellen heraus, die darauf hindeuten, dass Nietzsche eine Zeit beschreibt, in der aufgrund des Tod Gottes keine Ziele für die Menschheit mehr möglich sind und damit auch der Begriff selbst zur Disposition steht: „Nur wenn die Menschheit ein allgemein anerkanntes Z i e l hätte, könnte man vorschlagen ‚so und so s o l l gehandelt werden‘: einstweilen giebt es kein solches Ziel.“ (*M*, §96) Während im nietzscheanischen Digital-Humanismus (vgl. *5.1.*) betont wird, dass Nietzsche dies deswegen kritisiert, um von der posthumanen zur humanen Welt zurückzukehren, denn, „wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch — sie selber noch?“ (*Za*, 76), sieht Ansell-Pearson mit Foucault keinen Rückweg mehr. Eine Emanzipation von der Menschheit durch den Übermenschen als den Zeitpunkt des doppelten Tod Gottes und des Menschen. Wie

Foucault schreibt, ist es “no longer possible to think in our day other than in the void left by man’s disappearance” (Foucault, 1989: 342, zit. nach Pearson, 2017a: 73). Diese durchaus positive Befreiung ermöglicht “the unfolding of a space in which it is once more possible to think” (ebd.).[22] Der Übermensch wird von Ansell-Pearson als Derridas dekonstruktivistische Figur par excellence verstanden, der man nicht nachtrauern, sondern es lustvoll als außerhalb des Hauses des Seins umarmen sollte (vgl. ebd.). Ansell-Pearson fügt hinzu, dass es bei Heidegger zwei weitere Bedeutungen gibt, nämlich, dass der Übermensch, die moderne, planetarische Technologie beschreibt, was als den „Willen zum Willen“ verstanden werden sollte. Andererseits gäbe es auch Stellen, in denen er Nietzsches Übermenschen als „Hirte der Dinge“ beschreibt (vgl. ebd.)

Die transhumanistische Interpretation des Übermenschen hat zudem häufig den Impetus des tragischen und heroischen Subjekts. Aber genau von diesem möchte sich Nietzsche mit dem Übermenschen distanzieren als den Durchbruch zu einem post-metaphysisch-pluralen Subjekt, dass seine Wahrheit nicht über und gegen andere hinweg durch „Superkräfte“ durchsetzen muss (vgl. Ansell-Pearson, 2017a: 73f.). Held*innen benötigen ein übergeordnetes „Gut“, das sie meistens selbstdeterminiert durch stärkere Manipulationsfähigkeit der Umwelt über alle Widerstände hinweg durchsetzen. Nietzsches Kritik am Heroismus der Moderne muss deswegen auch als Kritik des Übermenschen als Autokraten gesehen werden (vgl. ebd.).

Dieser Post-Heroismus ermöglicht dann die Betonung auf das Experimentieren an sich selbst als Selbstzweck. Dadurch, dass wir nicht wissen, was ein Körper vermag, sei eine transhumanistische Feststellung des Menschen unmöglich. Er stellt deswegen fest, weil genetische Eingriffe das Anderssein, den Zufall, das Andere, das Unbekannte ausradieren. Der Übermensch ist dann jede*r als das radikal Andere. Das „Experimentieren“ liest Pearson als eine Pluralisierung des Subjekts. „Wir sind Experimente: wollen wir es sein!“ (*M*, §453, 274) zeige dann, was Göttlichkeit ist, nämlich „dass es Götter, aber keinen Gott giebt!“(*Za*, 254). Den Übermenschen mit einem radikalen Experimentieren an sich selbst zu interpretieren, unterscheidet sich nicht groß von Sorgners Auslegung, dass der TH nichts anderes sei als das, solange er radikal-subjektivistisch verstanden würde. Das radikal Andere kann der TH aber nicht denken, weil es die Ziele des TH untergräbt, die eine Menschheit und einen Gott voraussetzt.

[22] An dieser Stelle wäre eine Lektüre von Foucaults „Die Ordnung des Diskurses“ (1991) interessant, da seine These vom „Tod des Autors“ in heutigen KI-Debatten wieder an Relevanz gewonnen hat.

Gegen diese normative Auslegung des Experimentierens an sich selbst, sieht Babette Babich den Imperativ des Experimentierens bei Nietzsche eher als deskriptiv an. Die Auflösung der asketischen Ideale des alten und neuen Testaments habe den Menschen zu „Maschinisten und Brückenbauern der Zukunft“ (*JGB*, §14, 29) gemacht. Das heißt, du sollst nicht an dir selbst experimentieren, weil es keine stabilen, übergeordneten Wahrheitsinstanzen mehr gibt, sondern es ist selbst ein historisches Moment, dass uns transhuman gemacht hat (vgl. Babich, 2017a: 102). Für Babich sind wir bereits transhuman, was die Möglichkeit der Hoffnung auf die Transhumanen im TH unterminieren soll. Wir sind schon unsere Maschinen geworden und damit nicht mehr bloß menschlich und allzu-menschlich, sondern transhuman (vgl. ebd.).
Interessanterweise verliert das Menschliche/Allzu-Menschliche am Menschen aber nicht seine Funktion, wenn wir übermenschlich im Sinne einer radikal-existenzialistischen, nicht-technologischen Singularität werden. Das Sich-menschlich-Geben, also den Normen und Vorgaben zu entsprechen, bleibt *als Maske* erhalten: „Alles, was tief ist, liebt die Maske“ (*JGB*, §40, 57). Als soziales Wesen brauche der Übermensch den Humanismus als Maske, um an sich selbst nicht zugrunde zu gehen (vgl. Babich, 2017a: 105). Aber was verbirgt der Humanismus? Ist der Humanismus die Maske des TH? Wann ist der richtige Zeitpunkt, das Nicht-Allgemeine, das Spezifische, das Übermenschliche an sich zu zeigen ohne wie Zarathustra ausgelacht zu werden?
Eine weitere Bedeutung, die sich bei Babich finden lässt, ist diejenige des Übermenschen als *Natur*: „As an overcoming of rather than an enhancing of the human (or perhaps better said, of the all-too-human), the meaning of Nietzsche’s over-human turns out to be the meaning not of the human but of the earth.” (Babich, 2017a: 116) So kann der Übermensch tatsächlich als hierarchisch verstanden werden, aber in der Umkehr des Humanismus, nämlich die Erde als das dem Menschen schon immer und ewig Überlegene. Die Natur ist der Übermensch und die Menschheit steht unter und nicht über ihr. Egal wie beherrschbar die Welt geworden ist, sie entzieht sich immer wieder unserer Kontrolle wie es in Naturkatastrophen offensichtlich wird. Sie kann im Sinne des neuen Materialismus nicht als passiv beschrieben werden.
Ein Problem, das aus der Offenheit dieser Konzeption des Übermenschen entsteht, zeigt sich besonders bei dem Professor für Philosophie am „Stevens Institute of Technology“ in Hoboken (USA) Michael Steinmann. Wenn der Übermensch radikal anders ist, kann es auch sein, dass alles, was jetzt als gut oder böse klassifiziert wird, in ihm vereint und dadurch überwunden ist. Der Übermensch als Natur kann grässlich und grausam sein. Vielleicht können und sollten wir den Übermenschen ja gar nicht wollen?

"Insofar as transhumanism is following a linear narrative of progress, which assumes the next version of human beings to be a continuation and improvement of the existing type, it cannot account for the otherness of the overhuman. It cannot capture the uniqueness and singularity of an overhuman's attitude toward life. Nietzsche and transhumanism, hence, hope for very different things: while both hope to be amazed by a new type of human being, transhumanism doesn't seem to account for the possibility that a different human type will not only be amazingly, but also terrifyingly new." (Steinmann, 2017: 188f.)

Ist es also für uns im wahrsten Sinne des Wortes *denkbar*, alle unsere Moral zu überwinden? Wollen wir das überhaupt? Der Übermensch hat für Steinmann einen gefährlichen, mystischen, unergründbaren Unterton, gerade in seiner Unbestimmtheit.

"The overhuman would look very differently at the destruction of individual human life than humans usually do. He would want to create new forms of existence out of human life, and he would do so by disregarding what humans usually care for and desire, such as the preservation of life, the avoidance of harm, and the need for a comforting worldview and religion. Obviously, we should not over-emphasize the cruelty of the overhuman here, as it is not possible to make any determinate statements about him. The overhuman can be a daring, creative individual, not at all tied to the inhuman aspirations of a Borgia or Napoleon. But then again, one cannot know." (Steinmann, 2017: 188)

Steinmann vereint wie in beiden Zitaten sichtbar, die Offenheit des Übermenschen mit tyrannischen, gewaltbereiten Eigenschaften. Aber welche sind das und wie würde er sie ausüben? Dafür habe ich aus seinem Essay „'But What Do We Matter!' Nietzsche's Secret Hopes and the Prospects of Transhumanism"(2017) einerseits die Aspekte der Offenheit und andererseits die grausamen Eigenschaften des Übermenschen herausgearbeitet, die Steinmann in Nietzsches Werk beobachtet.

Steinmann bemerkt, dass bereits die Rhetorik offen ist. Nietzsche beendet in „Jenseits von Gut und Böse" fast alle Kapitel mit einem Fragezeichen, drei Auslassungspunkten oder Gedankenstrichen (vgl. Steinmann, 2017: 180). Dieses Offenlassen der Kapitel versteht Steinmann so, dass die Kapitel dadurch einerseits auf sich selbst hinweisen, andererseits aber auch die Leser*innen provoziert, selbst mitzudenken und Nietzsche zu vervollständigen, weswegen es wahrscheinlich auch so viele Interpretationen gibt.

Des Weiteren beobachtet Steinmann Nietzsches persönlichen Tonfall. Er argumentiert nicht, sondern flüstert regelrecht zu einem, als würde man in den Bann der Eingeweihten gerade aufgenommen werden (vgl. Steinmann, 2017: 184). Dieser Tonfall bezieht sich dabei meistens auf die Zukunft, was Steinmann zunächst als eine oberflächliche Überschneidung mit dem TH ansieht, jener jedoch über „Fakten" der zukünftigen Entwicklung des Menschen redet, erster jedoch die Zukunft nur andeuten kann, bspw. durch die Idee der „neuen Philosophen", die dennoch wortwörtlich unbeschreiblich bleiben:

„If there are new philosophers, there has to be a new way of facing the truth, or a new truth altogether, and that assumes a new and unforeseeable, wholly individual ability. Nietzsche can only, so to speak, extend an invitation to the future but not describe the new philosophers by using any general terms. His texts follow what can be called a strategy of de-generalization: at the end, all ways of thinking are for him historical, contingent, and individual, and can therefore not be anticipated in reference to something that is already known." (ebd.)

Steinmann erkennt die Ambiguität Nietzsches neuer Philosophen. Die Kunst, etwas zu beschreiben, ohne dass es beschreibbar ist, überhaupt etwas über die Zukunft zu sagen, ohne sie zu bestimmen und verifizierbar zu machen, kann nur in der Loslösung bisheriger Konstanten liegen. Nietzsches „Freie Geister" sollen das Gegenteil aller modernen Ideologien darstellen und offen sein, alle traditionellen Werturteile zu verwerfen (Steinmann, 2017: 181). In dieser Befreiung müssen sie bereit sein, die tiefste, mitternächtliche Einsamkeit zu erfahren, um sich auf nichts Höheres mehr berufen zu können und vollständig selbst verantwortlich zu sein. Die neuen Philosophen werden vollständig anders sein als alle bisherigen Philosoph*innen, wodurch sie rein logisch gesehen, aus dem kontingenten Jetzt nicht beschrieben werden können. Als extremer Gegenpol zu christlichen Ideen müssen sie nicht nur das Bewahren aufgeben und die neuen Möglichkeiten durch den Tod Gottes sehen, sondern vor allem sehen, was fehlt und dieses auch fühlen (vgl. Steinmann, 2017: 185). Wenn Nietzsche sagt, dass dieser Genius des Herzens alles Laute und Selbstgefällige zum Schweigen bringt und das Zuhören lehrt, dann heißt das, so Steinmann, dass das Ende der Stimme der Vernunft eingeleitet ist. Es gibt keine Stimme der Vernunft mehr, die in die Unterwelt jeder Seele hinabsteigen und alles rationalisieren kann (vgl. Steinmann, 2017: 186f.). Dieser Versuchergott „Dionysus" hat scheinbar das Aufkommen der Idee des monotheistischen Gottes überlebt. So beschreibt Nietzsche sich selbst als den letzten Jünger und Eingeweihten Dionysus, wo sogar die heilige Trinität des Transhumanismus des schöner, stärker und klüger zu finden ist:

„So sagte er [Dionysus] einmal: ‚Unter Umständen liebe ich den Menschen – und dabei spielte er auf Ariadne an, die zugegen war -: der Mensch ist mir ein angenehmes tapferes erfinderisches Thier, das auf Erden nicht seines Gleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht. Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist.' – ‚Stärker, böser und tiefer?' fragte ich erschreckt. ‚Ja' sagte er noch Ein Mal‚stärker, böser und tiefer; auch schöner'." (*JGB*, §295, 239)

Transhumanist*innen beziehen sich hier bekanntlich auf das „stärker, böser, tiefer und schöner", während Steinmann besonders die Beschreibung Dionysus als Versucher-Gott sieht, dessen Versuchung die Transhumanist*innen wohl verfallen sind (vgl. Steinmann, 2017:

187). Zudem lässt Nietzsche auch offen, wer Dionysus ist. Ein Gott, der philosophiert, müsse unter „Philosophen Misstrauen erregen“ (*JGB*, §295, 238).

Neben dieser Liste der Aspekte der Offenheit, die sich wahrscheinlich unendlich fortführen ließe, sieht Steinmann aber auch Gefahren, die aus der radikalen Andersheit jenseits der Kategorien von Schmerz-Lust, Gut-Böse etc. entstehen können. Aus „Jenseits von Gut und Böse“ hebt Steinmann hervor, dass sich gute und schlechte Impulse für Nietzsche gegenseitig bedingen und dass es für gewöhnliche Menschen noch abstoßender zu denken ist, dass „schlechte“ Impulse die Bedingung für „gute“ Impulse sind. “[H]atred, envy, greed, and power-lust as the conditioning affects of life” (*JGB*, I, §23) müssten sogar verstärkt werden. “[E]nhanced where life is enhanced” (ebd.). Für Steinmann folgt daraus eine Art Denkungsweise des eigenen Untergangs für das Leben der Erde, sofern „no one matters, and that especially no one’s suffering matters in the greater economy of life” (Steinmann, 2017, 181). Dabei bezieht er sich auf die Segelmetapher in „Jenseits von Gut und Böse“: “[W]e are sailing straight over and away from *morality*; we are crushing and perhaps destroying the remnants of our own morality by daring to travel there – but what do we matter!” (*JGB*, I, §23). Diese Lesart der Selbstaufopferung ist eine Art des Posthumanismus, den wir bereits im kPH und tPH häufiger sehen konnten. Sich selbst und die Menschheit nicht zu ernst zu nehmen, die Dinge geschehen lassen und den Menschen als Störfaktor der Natur verstehen, der am besten klanglos gehen sollte. Es ist kein technologischer Posthumanismus, in dem die Technologien des Menschen seine Existenz überdauern und fortführen wird, sondern die Natur. Man könnte es einen naturalistischen Posthumanismus nennen: Das Leben als bloße Phase zwischen zwei Tode zu verstehen und sich über neue Pilzarten zu erfreuen, die in Tschernobyl entstehen, könnte genauso gut als ein asketisches Ideal und ein religiöses Metanarrativ gelesen werden. Steinmann sieht in Nietzsche, dass man lernen sollte, seinen eigenen Tod zu denken, was zwangsläufig einer Machtanalyse des eigenen Selbst voraussetzt. Zu denken, was ohne einen selbst anders auf der Welt wäre, würde dann wieder zu einer Konsumkritik führen, die im kPH auch gängig ist.

Zudem sollen die „freien Geister“ die Überwinder der modernen Ideologie sein, die aus demokratischem Egalitarismus und den Verbesserungen der Lebensbedingungen bestehe, was wiederum gefährliche Konnotationen haben kann. Die Affirmation der destruktiven Effekte der freien Geister, sieht Steinmann in folgender Stelle:

“We think that harshness, violence, slavery, danger in the streets and in the heart, concealment, Stoicism, the art of experiment, and devilry of every sort; that everything evil, terrible, tyrannical, predatory, and snakelike in humanity serves just as well as its opposite to enhance the species ‘humanity’.” (*JGB*, II, §44)

Aus dieser Stelle entnimmt er, dass das Individuum von all diese destruktiven Effekte lernen kann, aber andererseits diese nicht wollen kann. Das Unaussprechbare ist aber, eben genau das zu wollen, weswegen der Mensch Mythologie und Fiktion benötigt, um das Unaussprechbare aussprechbar zu machen (vgl. Steinmann, 2017: 182f.). Die freien Geister sind dann die neuen Philosophen, die die große Einsamkeit erfahren haben, die aus dem Untergang des Christentums als Moralehre hervorgegangen ist. Die freien Geister seien Künstler*innen, dessen Material der Mensch selbst ist, und Richter, die neue Ziele für die Menschheit setzen, die nun auf menschlichem und nicht göttlichem Willen beruhen (vgl. ebd.).

Die neuen Philosoph*innen beschreibt Steinmann als Menschen, die eine gewisse Gewaltbereitschaft haben, da sie Herzen aus Erz haben sollen, um nichts zu schützen, was zerstört werden sollte. Sie müssen nobel genug sein, um die unterschiedlichen Ränge zwischen Menschen zu sehen und anzuerkennen, was durch die Gleichheit vor Gott im Christentum nicht möglich war (vgl. *JGB*, *III*, §63, 83). Aber es bleibt auch unbestimmt, ob Gewalt hier nicht auch im metaphorischen Sinn gemeint sein kann. Steinmann schreibt ihnen schon die Risikobereitschaft zur Züchtung und Kultivierung zu, da es zum Beispiel heißt, „was Alles noch, bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben, a u s d e m M e n s c h e n z u z ü c h t e n wäre, weiss es mit allem Wissen seines Gewissens, wie der Mensch noch unausgeschöpft seiner Möglichkeiten ist“ (*JGB*, *V*, §203, 127). Doch in ihrer Beschreibung als das absolute Gegenteil zum Christentum und der Inkorporierung allem, was der Moderne fehlt, bleiben sie immer noch unbestimmt.

Das Nietzsches Züchtungsbegriff als Bildung und nicht als biologisches Ideal gemeint ist, hat die Philosophin und Postdoc-Forscherin an der Fernuniversität Hagen Johanna Seifert herausgearbeitet. Züchtung im streng biologischen Sinn wurde wahrscheinlich erst im 19. Jahrhundert nach Oswald Spengler verwendet. Wenn Nietzsche von Züchtung redet, dann im moralischen, erziehungstechnisch-formenden Sinne der Bildung. So nennt er bspw. Schopenhauer einen „Zuchtmeister“, die ewige Wiederkehr des Gleichen als einen „züchtende[n] erziehende[n] Gedanke[n]“ oder Religionen und Moral als Züchtung (vgl. Seifert, 2020: 35f.). Er schreibt zum Beispiel: „[D]ieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirthschaftlichen Zustände bedienen wird.“ (*JGB*, §61, 79)

Zusammengefasst zeigt Steinmann auf, dass der Übermensch nicht nur als beschützende*r Superheld*in mit Superkräften wie im TH verstanden werden kann, sondern auch als ein*e Bösewicht*in mit Superkräften, der/die auf keine Moral Rücksicht nimmt. Er ist bereit

barbarisch andere zu unterwerfen und in seiner Risikobereitschaft nie Liebe und Rücksicht auf andere zu nehmen. Deswegen nenne Nietzsche auch Cäsar, Napoleon, Borgia und weitere als Übermenschen, was gegen die speziestische, biologische, evolutionäre, aber auch metaphorische Deutung spricht (vgl. Steinmann, 2017: 175-177):

„The overhuman can be linked to what presently would be qualified as evil. At least he would be wholly other compared to the modern attitudes toward life. Given this otherness of the overhuman, the humans that are envisioned by the transhumanist movement look actually quite 'human' (which means that in this sense at least one should perhaps hope that Nietzsche will not prove to be the ancestor of transhumanism)." (Steinmann, 2017: 174)

Weniger bedrohlich benutzt Yunus Tuncel den Begriff „Übermensch". Er benutzt ihn in Bezug auf Eigenschaften, in denen man selbst vom Durchschnitt abweicht. Das Allzumenschliche ist die Mehrheit der Gesellschaft und die Abweichungen in andere Richtungen sind übermenschlich im wertfreien Sinne. Wenn sich der TH nun auf Mehrheiten für ihre Ziele bezieht, dann ist ihre posthuman-futuristische Gesellschaft eben alles andere als übermenschlich. Es wären in einer posthumanen Gesellschaft eben die, die nicht „enhanced" sind „posthuman". Egal ob der TH die Posthumanen egalitaristisch sieht, oder vereinzelte Individuen meint. Beide Versionen wären aus diesem Grund nicht im Sinne Nietzsches: „Transhumanists are either dishonest about their hidden agenda, which may be the rule of enhanced posthumans of a futuristic society, or they truly profess some type of egalitarianism, both of which are inconsistent with Nietzsche's thought. " (Tuncel, 2017: 229)

Auch Michael Skowron (2013) distanziert sich bereits früh in der Debatte vom transhumanistischen Übermenschen und schlägt eine Richtung wie Tuncel ein. Diejenigen Transhumanist*innen wie Sorgner, die den Übermenschen nicht als Spezies, sondern als brillantes, modifiziertes Genie verstehen, übersehen den Post-Heroismus in Nietzsche. Nietzsche sagt explizit: „Es muß viele Übermenschen geben: alle Güte entwickelt sich nur unter seines Gleichen. Ein Gott wäre immer ein Te u f e l !" (*NF 1885-1887*, 35[72], 541; zit. nach Skowron, 2013: 258). Die Betonung liegt wahrscheinlich auf „*ein* Gott". Wie soll Pluralismus, Kontextabhängigkeit und Existenzialismus mit *einem* Gott möglich sein? Das es viele Übermenschen gibt deutet bereits einen Pluralismus an, den Skowron vor allem auf die Sozialisierung bezieht. Wie in Abschnitt *5.8.7.* noch genauer erläutert wird, sieht Skowron die Sozialisierung, die Bildung und die Erziehung als maßgebliche Faktoren an, die Gleichmäßigkeit produzieren und den Menschen als „ein einmaliges Wunder" (*SE*, §1, 1337f.; zit. nach Skowron, 2013: 260) konterkariert. Der Mensch wird im Vorhinein wie ein Eigentum des Staates und der Gesellschaft betrachtet, den es nach den eigenen Idealen zu

formen gilt. Man wird zum Herdentier und damit „Mensch“. Der Übermensch bedeutet dann die Einzigartigkeit, die alle gleich macht, wiederzuentdecken: „Die Aufgabe ist daher für Nietzsche, diese Einzigartigkeit jedes Einzelnen (wieder) zu entdecken, ihn zu dem werden zu lassen, der er ist, d.h. aus der Allgemeinheit seines Menschseins über dieses herauszuführen und insofern ‚Über-Mensch‘ zu werde.“ (Skowron, 2013: 261) Und gelingt einem diese Verwandlung vom Kamel zum Löwen und zum Kind, wie es im Zarathustra heißt, dann kann eine ganze Gesellschaft auf eine höhere Stufe gebracht werden:

„Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine *höhere Gattung* als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisiren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie).“ (*NF 1880-1882*, §6, 158)

Die Verbindung zum Transhumanismus besteht dann für Skowron darin, dass das *Genetic Engineering* diese gesellschaftlichen Werte noch stärker implementiert und die Selbstüberwindung zum Übermenschen noch viel schwieriger macht, weil noch mehr „gegen seine Natur“ gehandelt werden muss, um Übermensch zu werden (vgl. Skowron, 2013: 261). Es geht sogar so weit, dass man sich selbst von den Kriterien, anhand derer man sich emanzipiert hat, noch emanzipieren soll, also sich „von dieser Emanzipation e m a n z i p i e r e n“ (*Brief AN Lou von Salomé, Ende August 1882,* Nr. 293) müsse. Nach der Emanzipation geht erst die richtige Emanzipation los, nämlich „an der Ketten-Krankheit zu laborieren, auch nachdem die Ketten zerbrochen sind“ (ebd.).

Bei Ashley Woodward wird der Übermensch rein tiefenpsychologisch als existenzielle Auseinandersetzung mit sich selbst gedacht. Es geht für ihn darum, ob man zum Übermenschen im Vergleich *zu sich selbst* geworden ist. Das heißt, ob man die inneren Widerstände, Ängste oder Triebe, an denen man leidet, überwinden konnte. Das, was die asketischen Ideale und der TH eben verbannen wollen, sei der Grundbaustein, um durch Selbstüberwindung zum Übermenschen zu werden. Ohne den Weg, sei das Ziel sozusagen wertlos. Es hat nichts, auf das es sich beziehen, und dem Chemischen Bedeutung geben kann. Das Glücksgefühl, einen Berg erklommen zu haben, sei zwar chemisch identisch mit dem Gefühl, eine Pille eingenommen zu haben, aber dem Gefühl wird eine andere *Bedeutung* zugemessen. Die Erhöhung der Glücks-Baseline für alle durch Pillen, wie Bostrom und Sorgner fordern, verkennt diesen Punkt, durch den laut Woodward die Selbstüberwindung einen zum Übermenschen werden lassen kann (vgl. Woodward, 2017: 240).

Genauso leitet Adam Buben den Übermenschen aus der Selbstüberwindung ab: „What he actually says seems compatible with the notion of a life that continuously overcomes—or

metaphorically ‘dies to’ — old values that have run their course. In fact, this seems like a good way to describe the Übermensch.” (Buben, 2021: 75f.) Selbstüberwindung zum Übermenschen sind dann nicht nur tiefenpsychologische Ängste, sondern auch Werte, Meinungen, Überzeugungen, Ansichten. Eine Meinung zu haben, bedeutet schon stehen zu bleiben. Stattdessen jederzeit seine eigene Meinung und damit sich selbst zu überwinden, heißt, immer neue Informationen in die eigene Meinung zu integrieren und keine Position im Vorhinein außenvorzulassen, niemals bequem zu werden und nie aufzuhören zu denken. Nur dadurch hat man keine essenzielle Eigenschaft und ist in diesem Sinne übermenschlich (vgl. ebd.).

Noch näher am kPH ist die Deutung, dass der Übermensch nicht nur Selbstüberwindung bedeutet, sondern vor allem „alle bisherigen Vorstellungen des Menschseins endgültig zu überwinden“ (Ode/Mikhail, 2020: 372). So verstehen sie den Übermenschen schon als bildungstheoretisches Optimierungsprojekt, aber als eines, in dem allgemeine Bestimmungen des Menschen seitens der Religion, Bildung und Aufklärung gescheitert sind. So wird gerade die Skepsis gegenüber dem Optimierungsdenken als höchster Ausdruck pädagogischer Optimierung verstanden, der in der Bildung als Optimierung der Optimierungskritik mündet.[23]

Der Übermensch muss aber nicht auf Werte, Moral oder ähnliches bezogen werden. Anthropologisch gesehen kann er auch einfach maximal offen bedeuten: „‘Übermensch‘ ist also die Metapher des von einem definitiven Begriff befreiten Menschen.“ (Bertino/Stegmaier, 2015: 69) Ein Indiz dafür ist auch, dass der Übermensch nirgendwo konkretisiert wird, weil er dann ja wieder einem definiten Begriff unterworfen wird. Er ist immer eine Negativität, wodurch jedes Wort über ihn, ein Wort zu viel ist (vgl. Aydin, 2017: 313f.).

5.8.3. Der letzte Mensch

Der Philosoph und Postdoc-Forscher am „Institute for Ethics and Emerging Technologies“ in Newcastle Russell Blackford (2017) macht ein weiteres Argument in Hinblick auf die Unterscheidung zwischen Nietzsches letzten Menschen im Zarathustra und dem Übermenschen. Als Zarathustra auf dem Marktplatz den Leuten von dem Übermenschen

[23] Eine Bedeutung, die die Autoren leider nicht weiter ausführen ist diejenige des Übermenschen als „alles Mensch“, also im Sinne „übermäßig Mensch“. Sie deuten dies durch die vertikale Ausrichtung, die Zarathustra andeutet: „Zarathustra gibt eine vertikale Bewegung vor, an dessen Ende kein Gott und keine Transzendenz mehr steht, sondern *alles Mensch* – nicht ‚Superman‘ oder andere widersinnige Deutungen – geworden ist.“ (Ode/Mikhail, 2020: 372) Das hätte viele Implikationen, da „alles Mensch“ einerseits den vermenschlichenden Blick der Erkenntnis meinen kann mit dem Nicht-Menschliches gedeutet wird, oder die Ausweitung der menschlichen Spezies oder das Durchschnittlich-Werdens des Menschen.

berichtet, wollen sie diesen gar nicht. Stattdessen wollen sie den letzten Menschen, den Zarathustra als die Utopie aus absoluter Gesundheit, Gleichheit, Gleichgültigkeit, blindem Vertrauen und Vernunft beschreib. „'Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, — so riefen sie — mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!' Und alles Volk jubelte und schnalzte mit der Zunge. Zarathustra aber wurde traurig und sagte zu seinem Herzen: Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren." (*Za*, 20)

Eine konsum-orientierte Bequemlichkeit als Endziel war aber nicht das, was Zarathustra mit dem Übermenschen meinte, weswegen er traurig zu seinem Herzen spricht. So schlussfolgert Blackford: „We might think that some transhumanist philosophies resemble not so much Zarathustra's prophetic announcement of the coming Übermensch as the yearning of the crowd for the easy lives of the Last Men." (Blackford, 2017: 197)

Auch Thomas Schmaus hat sich in dem Essay „Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie" (2016) der Frage gewidmet. Entgegen dem Argument, dass es sich beim nietzscheanischen TH um einen zu starken Anachronismus handelt und deswegen keine anachronistischen Schlüsse gezogen werden dürften (vgl. *5.7.6.*), ist Schmaus These zu jener von Blackford ähnlich, dass Nietzsches letzter Mensch die dystopischen Konsequenzen des Transhumanismus repräsentiert. Damit kann Nietzsches Übermensch nicht das Ergebnis des Transhumanismus sein. Die These widerspricht bereits transhumanistischen Deutungen, die behaupten, dass es sich bei beiden um transhumanistische Zukunftsszenarien handele, und zwar der letzte Mensch als dystopischen TH und den Übermenschen als utopische, erfolgreiche Form des TH (vgl. Schmaus, 2016: 211).

Dabei geht er noch genauer auf die Vorrede Zarathustras ein. Wenn Zarathustra sagt, dass „[d]er Mensch etwas ist, das überwunden werden soll" (*Za*, 14) versteht Schmaus dies als anthropologische Aussage dahingehend, dass der Mensch kein zeitloses Wesen mit fixierten Eigenschaften ist, sondern veränderlich ist. Der Übermensch als „Sinn der Erde" ist dann für Schmaus als eine Selbstüberwindung jener Eigenschaften gemeint.[24] So ist es zwar „an der Zeit" (*Za*, 20) für den Übermenschen, doch „es kommt die Zeit" (ebd.) des letzten Menschen. Denn die Menschen wollen den letzten Menschen und nicht den Übermenschen: „[…] [M]ache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!" (ebd.) Wenn die Zuhörerschaft dann sagt, „'[w]ir haben das Glück erfunden' – sagen die letzten

[24] Deswegen beschreibe Nietzsche die letzten Menschen auch mit bestimmten, definiten Eigenschaften, während der Übermensch nicht definiert wird, sondern immer bloß mit Metaphern umschrieben wird. Diese Metaphern sind häufig jene des Blitzes, des Wahnsinns, des Flusses, des Stroms, des Wassers, des Meeres und des Sees (vgl. Skowron, 2013: 272).

Menschen und blinzeln“ (ebd.), sieht Schmaus bereits eine Analogie zu Transhumanist*innen. Auch sie betiteln ihre Ziele als utilitaristisches Glück, aber können damit den Übermenschen nicht mehr wollen, weil das Glück einen selbst konserviert und nicht überwindet. Sie ignorieren ihn durch ihr blinzeln sogar (vgl. Schmaus, 2016: 213).

Neben dem bequemen Glücklichsein ist der letzte Mensch auch derjenige, „der Alles klein macht“ (*Za*, 19). Das Kleinmachen ist für Schmaus dann der reduktionistisch verstandene Mensch, auf dem der TH beruht. In Schmaus Gegenwartsbeschreibung spiegelt sich dann Zarathustras Ausruf wider, dass diese reduktionistische Welt kommen wird: „Die zunehmende Globalisierung, Vernetzung und Digitalisierung führt dazu, dass nicht nur die Entfernungen, sondern Erde und Mensch selbst ‚klein‘ werden, d. h. auf ihre messbaren und berechenbaren Aspekte reduziert werden.“ (Schmaus, 2016: 213). Die Folge dieses Reduktionismus ist, dass der eindimensionale Mensch beobachtbare Kompetenzen „besitzt“. Die Fixierung der Reduktion ist konstant und konstituiert die Illusion des Wissens: „Weil die Eingriffsmöglichkeiten immer tiefer reichen, wird diese Verkleinerung keineswegs als solche erkannt, sondern im Gegenteil als Vergrößerung an Wissen und Kompetenz wahrgenommen.“ (Schmaus, 2017: 213) Alles wird zur Ware, auch der Mensch selbst. Die Selbstmessung des „quantified selfs“ sei dann genau diese individuelle Verkleinerung, von der Zarathustra spricht.[25]

Die Selbstvermessung habe die Folge, dass Krankheiten frühzeitig erkennbar werden und Kontrolle über sie erlangt werden kann. Auch das findet Schmaus im Zarathustra, wenn es über die letzten Menschen heißt: „Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft“ (*Za*, 20) und „man ehrt die Gesundheit“ (ebd.). Aus diesem Grund ließe sich der Mensch gern kontrollieren und überwachen, was aus der freien, offenen Gesellschaft ein geschlossenes System macht, in dem jede Rebellion und jeder Protest zu anstrengend ist. Eine Politikverdrossenheit zeichnet den letzten Menschen aus. Deswegen fragt Zarathustra: „Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.“ (ebd.) Der mittelmäßige, gesunde Lebensstil, den der letzte, vollends kontrollierte Mensch lebt, hat nur

[25] Es steht dennoch weiterhin im Raum, welche Konsequenzen daraus gezogen werden sollten. Ein „Zurück zur Natur“ oder „Zurück zum (nicht-technischen) Menschen“ würde die Progressivität dem TH überlassen, anstatt das Kampffeld demgegenüber zu betreten, ob es andere Progressionsbegriffe geben kann (vgl. Woodward, 2017). Es ist auch fraglich, ob technisch und juristisch so ein Zurück zur Natur überhaupt möglich ist, was bspw. Slavoj Zizek verneint.
Genauso debattierbar ist, ob die Verdinglichung von allem wirklich eine notwendige Bedingung für die Expansion des Kapitalismus ist. Es besteht auch die Möglichkeit, dass es nicht-verdinglichende Bedingungen für die Verdinglichung selbst gibt. Verdinglichung würde sich selbst auflösen, wenn sie Eindimensionalität voraussetzt. Wenn es verdinglichende Praktiken gibt, müsste auch gefragt werden, was *nicht* verdinglichende Praktiken sind (vgl. Honneth/Butler, 2015). Gibt es solche „wahren“, sozialen Praktiken? Kann Verdinglichung im phänomenologischen Sinne überhaupt überwunden werden oder ist sie konstitutiv für sie?

noch die freie Wahl der Medikamente, um ein kleines Glück aus der stetigen Befriedigung steigender Bedürfnisse zu erfahren. Dafür „[e]in wenig Gift ab und zu“ (ebd.), aber bloß keine schöpferische Kraft, die einen „tanzenden Stern gebären“ (ebd.) könnte. Schmaus formuliert diese dystopisch-technische Konsumwelt in seinen Gegensätzen: Achtsamkeit wird zu Sicherheitsdenken, Gleichheit zu Konformismus, Glück zu Wellness, Liebe zu bequemer Lust (vgl. Schmaus, 2016: 213f.).

Schmaus denkt den TH mit der Selbstoptimierungsbewegung und dem letzten Menschen zusammen. Der letzte Mensch ist dann an dem Endpunkt, sich nicht mehr weiter selbst optimieren zu können. Er erkrankt daran, nicht mehr besser werden zu können, wird depressiv und brennt aus. Dieses Paradoxon der Selbstverbesserung macht dann Menschen zu Kollektivindividualist*innen, weil jede*r der schöne, neue Mensch sein möchte, worauf Zarathustra anspricht, wenn er sagt: „Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in’s Irrenhaus.“ (*Za*, 20)

Die Selbstoptimierung ist für Schmaus aber ein Relikt aus der Systemontologie. Genauso wie jene die Substanzontologie im Mittelalter abgelöst hat, habe die Strukturontologie die Systemontologie abgelöst. Der TH interpretiert den Körper im Zarathustra immer noch als ein System, das von einer Schaltzentrale „top-down“ Einfluss hat. Andere Termini der Systemontologie sind das Gesetz, die Regel, dynamische Bestandteile, beständige System, Interaktion, Regulation, Eigenschaft, Persönlichkeit, Homöostase, Einheit, Reinheit und so weiter. Schmaus Strukturontologie ähnelt dabei dem agentiellen Realismus von Karen Barad und sieht dabei im Zarathustra schon die ersten Anzeichen. In der Strukturontologie ist alles im Werden und es gibt nichts Beständiges mehr. Um zu wissen, was etwas ist, heißt zu fragen, wozu es in Relation steht. Die Struktur wird durch sein Werden zu dem, was da wird. Relata sind spontan geknüpfte Knotenpunkte, die sich jederzeit wieder lösen können. Eigenschaften sind dann nicht intrinsisch, sondern nur kurzzeitige Beschreibungen der Wechselwirkungen. Wir können uns hier an Karen Barads „relationale Quantenontologie“ (vgl. *Kapitel 4*) erinnern, in der sie behauptet, dass Atome, Partikel, Quanten, etc. keine intrinsischen Eigenschaften haben, sondern wir lediglich die Wechselwirkungen *zwischen* Atomen, Partikeln, Quanten beschreiben, und das selbst bei scheinbar fixen Eigenschaften wie dem Gewicht von einem Atom. Aber auch dieses „hat“ das Atom nicht. Es hat erst eine Bedeutung in Relation zu anderen Gewichten. Zugespitzt gibt es dann keine Objekte. Es gibt nur Relationen.[26]

[26] Eine nicht zu gering zu schätzende Implikation dieses Ansatzes ist auch judikativ, wie in Michel Foucaults „Überwachen und Strafen“ (1976). Denn Gefangenen werden seit der Geburt der Gefängnisse in Europa

Wenn also im Zarathustra steht, dass der Mensch *ein Seil* ist, das zwischen Mensch und Tier geknüpft ist, ein Seil über einem Abgrund, dann ist bei genauem Hinschauen erkennbar, dass nicht der Mensch das Seil benutzt wie ein Werkzeug. Der Mensch *ist* das Seil.

„Der Mensch ist Seil und Seiltänzer zugleich. Strukturphilosophisch verstanden werden bei einem gelingenden Tanz beide zu Momenten *eines* Prozesses, in dem alle Differenzen – auch diejenige zwischen Körper und Geist – überwunden sind." (Schmaus, 2016: 217)

Die letzten Menschen halten an diesen Eigenschaften fest. Sie verstehen nicht, dass sich Trends der Schönheit, Gesundheit und Intelligenz historisch ändern und wollen sie genetisch festschreiben. Diesen Trends nicht mitzugehen, heißt relational offen zu bleiben. „Auf dem Seil, da wird getanzt" (ebd.). Und jeder Tanz hat seine eigenen Ängste.

„Es äußert sich in der Sorge, im dynamischen Mit- und Ineinander der Wirklichkeit jeglichen Halt und am Ende gar sich selbst zu verlieren. In der Tat: Struktural steht alles auf dem Spiel. Das heißt aber auch, dass alles mit im Spiel ist. Den Menschen, denen es gelingt, sich ganz auf dieses Spiel der Wirklichkeit einzulassen, spielen sich daher Möglichkeiten zu, die nicht nur die ihren sind, sondern ein ‚konkreatives' Geschehen in Gang setzen können, das weit über das Menschenmögliche hinausführt." (Schmaus, 2016: 218)

Dieser Handlungsspielraum deutet auf die Räumlichkeit hin. Im Gegensatz zur Zeitlichkeit, in denen die Begriffe „letzte Menschen" und auch „Post-humane" zu verstehen sind, sind dagegen höhere und Über-Menschen räumlich zu verstehende Begriffe. Deswegen setzt Skowron die transhumanistischen Posthumanen mit den letzten Menschen gleich, wogegen die Gestaltungsräume, die aus konkreativem Geschehen entstehen können, übermenschlich sind. Den Übermenschen zeitlich zu verstehen als irgendein fernes Ideal wie im TH, verwechsle dann beide Kategorien. Es geht um jetzige Partizipationsmöglichkeiten des Menschen: „Um wie viel mehr werth ist der wirkliche Mensch, verglichen mit irgend einem bloss gewünschten, erträumten, erstunkenen und erlogenen Menschen? Mit irgend einem i d e a l e n Menschen?" (*GD*, §32; zit. nach Skowron, 2013: 276)

5.8.4 Nihilismus und die Postmoderne

Es scheint kein Interesse mehr am idealen Menschen bei Nietzsche zu geben. Wer könne das von sich behaupten? Keith Ansell-Pearson versteht das genauso wie seine Übermensch-

zwischen 1800 und 1820 inhärente Eigenschaften, also Persönlichkeiten zugesprochen. Wenn nun Gefangene nicht inhärent böse oder gefährlich sind, lässt sich das Gefängnis dann noch rechtfertigen? Zunächst eröffnet es die Perspektive, die Strukturen zu analysieren, die einen Menschen „böse" werden lässt. Aber Foucault führt auch an, dass das Gefängnis nicht funktioniert, weil die Rückfallraten so hoch sind. Die Relationen im Gefängnis selbst, so Foucault, bringen Kriminelle zusammen und verstärken die kriminellen Netzwerke. Dennoch werde an dem Konzept festgehalten, da es perfekt in die kapitalistische Produktion passt, da im Gefängnis günstig produziert werden kann, weil die Arbeitskräfte kaum bezahlt werden müssen. Wenn Relationsnetze Menschen zu denen machen, die sie sind, muss über alternative Relationsnetze nachgedacht werden.

Interpretation als ein historisches Moment, das auch Nihilismus genannt werden kann. Der Nihilismus als historisches Moment hat den Indikator der „emancipation, namely, our emancipation from moral monism, dogmatism, and absolutism" (Ansell-Pearson, 2017a: 74). Aus Nietzsches Passage "I have declared war on the anemic Christian ideal…not with the aim of destroying it but only of putting an end to its tyranny and clearing the way for new ideals…" (*WM*, 361) entspringt Ansell-Pearsons Schlussfolgerung, dass der Nihilismus das Bewusstsein beschreibt, dass Denken bis dato immer in den Grenzen der eigenen Kultur stattgefunden hat, trotz transkulturellem Humanismus und universeller Wahrheit (vgl. ebd.). Der Nihilismus ist dann die notwendige Bedingung für (nicht-hierarchische) interkulturelle Philosophie. Auch wenn nicht thematisiert wird, ob nicht nicht-eurozentrisches Denken selbst eurozentrisch geworden ist, wird auch hier der positive Wert des Nihilismus beschrieben, da man sich nicht einigeln sollte und zu alten sinngebenden Instanzen zurückzukehren sollte, was als negativer Nihilismus bei Nietzsche verstanden würde. Der Nihilismus ist das „sign of a crucial and most essential growth" (*WM*, 112). Jegliche Bewegungen, die neue Werte aufstellen wollen, entstünden aus dem Unbehagen des Nihilismus. Dennoch scheint diese Kritik an der Auslegung im Transhumanismus nebenherzulaufen, da auch dort der positive Aspekt des Nihilismus hervorgehoben wird.

Ein anderer Begriff für das Verhältnis von Technikphilosophie und Nietzsche ist der des TH als *technologischem Nihilismus*. Nietzsches Beschreibung der europäischen Zivilisation als gefangen im Nihilismus habe seinerzeit die historische Ausprägung des Willens zum Nichts und der Laissez-faire-Haltung gehabt, die Tuncel im dritten Buch der Genealogie der Moral bei Nietzsche beschrieben findet. Der Erlösung von allem Schmerz und Leid soll nicht mehr der fleischgewordene Gott, der Messias sein. Die Erlösung soll vom Menschen selbst, aber in seiner unpersönlichsten Form, der Technik, kommen. Alle Hoffnungen, die früher in Religionen ihre Zentrierung fanden, beziehen sich im technologischen Nihilismus auf die Erlösung durch eine vollkommene Maschine, also eine reibungslose Maschine (eine ohne „Bewusstsein"). Aber der technologische Nihilismus, der mit dem industriellen und technologischen In-der-Welt-sein schon vor dem TH begann, bringt genauso den Willen zum Nichts, die Macht der absoluten Zerstörung der Menschheit, des Planeten und allem Lebendigen mit sich. Diese Form der Lebensverneinung, die der TH ausblendet, hätte Nietzsche niemals gutheißen können (vgl. Tuncel, 2017: 228). Die Geburt der (industriellen) Technik wird zur Produktion des Nihilismus als Wille zum Nichts.

Diese Form der Erlösungshoffnungen durch Technik könnten auch als Metanarrativ beschrieben werden. Aber gibt es im Nihilismus überhaupt noch Metanarrative? Zeichnet er

sich nicht gerade dadurch aus, dass es eben keine großen Metanarrative mehr gibt? Wie kann es einen TH im Nihilismus überhaupt geben? Dieser Frage hat sich Ashley Woodward in „Postmodern Reflections on the Nietzsche and Transhumanism Exchange“ (2017) gestellt. Wir haben bereits in vorherigen Kapiteln Auseinandersetzungen mit der Postmoderne gehabt. Im digitalen Humanismus wurde kritisiert, dass es nur noch Mini-Narrative gäbe, die universalistische Konzepte wie Vernunft, Urteilskraft, Wahrheit etc. relativieren würden. Der kritische Posthumanismus sieht sich historisch als durch postmoderne Denker*innen beeinflusst, aber möchte durch den neuen Materialismus die materiellen Effekte des Diskursiven mehr betonen. Aber was bedeutet Postmoderne eigentlich? Ashley Woodward beschreibt anhand von Jean-Francois Lyotard, was Postmodernität bedeutet, und fragt sich dann, ob Nietzsche als Postmodernist anstelle eines Transhumanisten verstanden werden müsste.

Lyotard definiert die Postmoderne als die „Ungläubigkeit in Metanarrative“. Sie unterscheidet sich von der Moderne dahingehend, dass die Moderne Ereignisse hinsichtlich eines Narrativs organisiert, also mit einem Anfang, einem Mittelteil und einem Ende. Das Metanarrativ gibt dann allen Ereignissen und lokalen Narrativen eine Bedeutung. Es ist die Geschichte aller Geschichten. Metanarrative sind teleologisch und soteriologisch. Es gibt einen Helden oder eine Heldin, dessen Reise von einem Ursprung beginnt und typischerweise nach der Mission zu diesem Ursprung wieder zurückkehrt. Metanarrative der Moderne sind Narrative der Erlösung, die dann erreicht sind, wenn die Hauptfigur ihr Ziel erreicht hat. Die Erzählung der Geschichte aller Geschichten werden in der Moderne kollektiv gehalten. Nicht jedes Individuum für sich, sondern das kollektive Erlernen der „Moral der Geschichte“ steht als kollektive Interpretation von Ereignissen im Mittelpunkt. Lyotard behandelt zum Beispiel Augustinus Erlösung von allen Sünden durch Liebe als ein solches Metanarrativ westlicher Gesellschaften. Aber auch Marxismus und Hegelianismus sind Lyotards Beispiele (vgl. Woodward, 2017: 233).

Aber leben wir noch in der Moderne? Lyotard nennt explizit mit Nietzsches Tod Gottes ein Beispiel für das Sterben eines Metanarratives. Andererseits gibt es auch säkularisierte Metanarrative, die dessen Stellung eingenommen haben. Wissenschaft und Technologie dienen als neuer „Platonismus für das Volk“. Während aus dem Narrativ der Moderne Wissenschaft und Technologie als die Überwindung des Mythos und Religion zählen, behauptet Lyotard, dass Wissenschaft und Technologie säkularisierte Formen des Mythos und Religion *benötigen*, um zu funktionieren. Beides also Hand in Hand fortschreitet. Der Nihilismus der Moderne habe dann die Erzählung der Erlösung der individuellen Seele im

Jenseits durch die Erlösung der Menschheit als kollektives Subjekt in der Zukunft – als ein weiteres Jenseits – ersetzt.

Das wäre der moderne Blick. Der postmoderne Blick auf Wissenschaft und Technologie würde dann heißen, dass Wissenschaft keine Metanarrative mehr benötigt. Rechtfertigungen für Forschungsprojekte und Entwicklungsstrategien müssen nicht in große Narrative eingebunden werden, sondern es geht um ihre Performativität. Performativität versteht Lyotard nicht im Sinne von John Austin, sondern als die Effizienz von Input-Output-Raten. Es geht um das bloße Sammeln von Daten, Verhaltensweisen etc., die dann erst aus dem modernen Blick in dieses oder jenes Narrativ eingebettet werden können. An dieser Stelle hat sich Wissenschaft und Technologie von der Bedeutung und dem Wert der menschlichen Existenz entkoppelt (vgl. ebd.).

Postmodernität kann also in Lyotards Sinne als eine bloße Beschreibung einer Epoche verstanden werden, die regelmäßig aktualisiert und neu bewertet werden muss. Einigen sich Gruppen auf ein neues kollektives Metanarrativ oder bleiben Individuen der eigenen Interpretation ihres Lebens verhaftet? An dieser Stelle könnte man meinen, dass Lyotard mit seinen Beispielen, die die Ungläubigkeit an Metanarrative aufzeigen, behauptet, dass wir gerade in der Postmoderne leben. Aber gerade in Bezug auf das Überleben der Menschheit hinsichtlich dem Verschlungen-Werden der Erde von der Sonne in 4,5 Milliarden Jahren, scheint Lyotard dem Transhumanismus und technologischem Posthumanismus ganz nahe:

„Yet what is not ironic is his reflection that the system of 'development' is proceeding precisely as if this were the case, and is in every respect trying to prepare our bodies for extraterrestrial survival, as soon as possible. This is the meaning, Lyotard writes, of all the fast-paced innovations going on today in all the most advance sciences and industries: we are trying to understand, replicate, reproduce, and enhance the human form to make it independent of the earth. (We can see this most obviously in sciences such as artificial intelligence, robots, genetic engineering, artificial life, and information technology, for example.)" (Woodward, 2017: 234)

Lyotard denkt aber noch einen Schritt weiter. Angenommen wir überleben dieses Ereignis. Wie wird der Mensch aussehen? Wird der Mensch noch als Mensch erkennbar sein? Dieses Metanarrativ des Transhumanismus ist aber kein neues Metanarrativ im Sinne der Moderne. Lyotard nennt es das „postmoderne Metanarrativ", das Nietzsche als den Schatten des Tod Gottes beschreibt, der noch lange über uns schweben wird. Der fundamentale Unterschied ist, dass der Held oder die Heldin nicht länger ein Mensch ist, sondern die technowissenschaftliche Produktion des Posthumanen. Es muss aber ein kritischer Diskurs über die Ausgestaltung dieser posthumanen Form möglich sein, ohne ihn zu verteufeln. Denn das Problem ist dann das Denken an sich:

"[…] *[T]hinking as such*, understood as existing only in intimate relation with sexual difference and desire, and as accompanied by an unavoidable kind of suffering. […] Unless technologies are able to reproduce these features, then whatever posthuman form of thinking might go on without a body will be nothing but a 'poor binarized ghost'." (Woodward, 2017: 235)

Es geht also um die Diskussion über die Werte des Posthumanen, über Spielräume, die einen anderen Transhumanismus erlauben.[27] Bei Nietzsche findet Woodward Bezüge auf die Beziehung zwischen Wissenschaft und Metaphysik als Metanarrativ. Bei Sorgner hat Nietzsche ja Wissenschaft geliebt und war zu dem besonders kritisch, was er bejahte. Woodward nimmt aber Nietzsches Kritik an der Wissenschaft ernst. Erstens zeigt Nietzsche genauso wie Lyotard, dass Wissenschaft wie alle Mystiken und Religionen, Illusion, Hoffnung und Glaube beinhaltet. Nietzsches Ziel ist es "to look at science through the prism of the artist, but also to look at art through the prism of life" (*GT*, "Preface", 2; zit. nach. Woodward, 2017: 238). Während es die Möglichkeit gäbe, dass die Wissenschaft nur an sich selbst glaubt und sich selbst will, ohne asketischem Ideal, Gott und Leugnung, sei die Wissenschaft davon weit entfernt: „Precisely the opposite […] is the truth: science today has absolutely *no* faith in itself, let alone in an ideal *above* it, – where it is still passion, love, fire, *suffering*, it is not the opposite of the ascetic ideal but rather the latter's own *most recent and noble manifestation*. (*GM*, III, §23; zit. nach Woodword, 2017: 238). Dass die moderne Wissenschaft vor allem einen starken, metaphysischen Glauben benötigt – man könnte sagen, dass jede Hypothese, die wissenschaftlich geprüft werden soll, zunächst bloßer Glaube ist und teilweise bis zum Lebensende ein Glaube bleibt – zeigt Nietzsche auch in weiteren Textstellen. So heißt es weiter:

"The truthful man, in that daring and final sense in which faith in science presupposes, *thus affirms another world* from the one of life, nature, and history; and inasmuch as he affirms this 'other world', must he not therefore deny its opposite, this world, our world, in doing so? …Our faith in science is still based on a *metaphysical faith*, – even we knowers of today, we godless anti-metaphysicians, still take our fire from the blaze set alight by a faith thousands of years old, that faith of the Christians, which was also Plato's faith, that God is truth, that truth is *divine* …" (*GM*, III, §24)

Der Punkt ist also, dass die „rein objektive" Wissenschaft selbst gar nicht objektiv sein kann. Das liegt daran, dass die Objektivität der Maßstäbe, mit denen Objektivität gemessen wird, selbst nicht objektiv bewiesen werden können, ohne in einem infiniten Regress zu landen. Um

[27] So fordert zum Beispiel Bostrom (vgl. *Kapitel 2*) ein Organisationsprinzip des kategorischen Imperativs für Posthume fordert. Dies könnte aber Probleme des kategorischen Imperativs in heutiger Geopolitik iterieren. Es muss also auch überlegt werden, welche ethischen Formen des Posthumanen wir erschaffen wollen, ohne dabei bloß Transhumanist*innen das Feld zu überlassen.

dem Zirkelschluss zu entkommen, muss etwas einfach angenommen werden, an etwas geglaubt werden. Solange Wissenschaft *Hoffnung* beinhaltet, wie offensichtlich auch im TH und tPH, ist sie selbst metaphysisch und affirmiert in ihrer Hoffnung eine andere Welt, wie diejenige der radikalen Lebensverlängerung oder das Überleben des menschlichen Willens in technologischer Form. Sie behandeln nicht die Probleme der Jetztzeit. Man könnte sagen, dass diese Erlösungshoffnungen Ausdruck des Leidens qua Nihilismus sind, aber diesen nicht überwinden können, weil sie im Jenseits verharren. Dieses Jenseits kann aber auch ein angeblich immanentes und materialistisches Konstrukt wie im TH sein. „Angeblich" deswegen, weil wie Woodward den Aphorismus 125 aus der „Fröhlichen Wissenschaft" analysiert, die Menschen auf dem Marktplatz glauben zu wissen, was der Verrückte meint, wenn er sagt, dass Gott tot ist. Sie aber immer noch in der dualistischen Metaphysik mit ihrem Glauben an die Wahrheit gefangen sind, und zwar analog zu den Transhumanist*innen heutzutage (vgl. Woodward, 2017: 239). Denn die Ziele des TH sind *nicht* nur noch nicht erreicht, sondern wahrscheinlich auch unerreichbar. Dennoch erfüllen sie eine bestimmte gesellschaftliche Funktion, nämlich dass das Leiden aus der kapitalistischen Produktion für irgendetwas gut sein wird. Diese Utopien überwinden nur scheinbar den Nihilismus. Stattdessen wird das Hier und Jetzt davon separiert und erhält als bloße Ableitung aus der Utopie einen Wert, jedoch keinen immanenten (vgl. Woodward, 2017: 241).

Lyotard verknüpft auch Martin Heideggers Kritik an der modernen Technik mit dem Nihilismus. Heidegger kritisierte demnach Technik dahingehend, dass Technik als *Ge-Stell* alle Menschen zu *Bestand* reduziert. Das heißt, dass Menschen zur Ressource degradiert werden, indem die Technik sie für politische Zwecke einnimmt. Er stimmt zwar Heidegger darin zu, sieht aber eine Ablehnung neuer Technologien als reaktionär an. Stattdessen soll es um das Experimentieren mit Technologien und dem eigenen Körper gehen. Um Techniken des Selbst und eine kritische Betrachtung der Technologien im überindividuellen Sinne (vgl. Woodward, 2017: 234f.). Keine gesellschaftlichen Utopien durch Technologien, die den Nihilismus überwinden sollen, sondern das künstlerische und experimentelle Werden im spielerischen Umgang mit Technologien, solle dem entgegengestellt werden.

5.8.5. Anthropozentrismus-Kritik

Da der Anthropozentrismus im kPH kritisiert wird, beziehen sich Denker*innen des kPH gern auf Anthropozentrismus-kritische Aussagen Nietzsches. Allem voran wird häufig die „Definition" oder anthropologische Minimalbestimmung des Menschen als das „*noch nicht festgestellt Thier*" (*JGB*, §62) erwähnt. Transhumanist*innen können hier getrost einwenden,

dass diese Offenheit gerade technologische Enhancements als eine von vielen Formen des Menschen akzeptieren muss, eigentlich sogar Ausdruck der Nicht-Feststellbarkeit sind, weil Technik sich fortlaufend verändert und entwickelt. Babette Babich versteht diesen Ausdruck Nietzsches stattdessen als eine Form der Metaphysik des Menschen. Wir sind uns immer schon selbst voraus. Wir sind mehr als unsere Qualitäten. Wir sind die spezifisch unqualifizierte Qualifikation (vgl. Babich, 2017a: 101).

Andrea Bertino und Werner Stegmaier spezifizieren in „Nietzsches Anthropologiekritik“ (2015) diesen Punkt der Anthropologiekritik noch weiter. Zunächst bedeute Nietzsches Bestimmung des Menschen als das „noch nicht festgestellte Tier“ nicht, dass es nicht jemals Versuche gegeben hätte, ihn zu bestimmen. Diese Bestimmungen gingen aber bestimmten Machtinteressen voraus, besonders von denen, die diese oder jene Eigenschaften selbst erfüllen. Deswegen schreibt Nietzsche:

„Jeder wünscht, daß keine andere Lehre und Schätzung der Dinge zur Geltung komme außer eine solche, bei der er selbst gut wegkommt. Grundtendenz folglich der Schwachen und Mittelmäßigen aller Zeiten, die Stärkeren schwächer zu machen, herunterzuziehen: Hauptmittel das moralische Urtheil.“ (*Nachlass 1885/86*, 2[168], KSA 12, S. 152; zit. nach Bertino/Stegmaier, 2015: 68)

Eine Grundangst, die Nietzsche bei dem Effekt dieser moralischen Urteile begleitet, ist die einer trainierten Gehorsamkeit. „Demokratisierung Europa’s ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.“ (*JGB*, §242, 183) Die Bestimmung des Menschen schließt also immer Andersgeratene aus. Das produziert wiederum eine Bequemlichkeit der Mittelmäßigkeit, die immer mehr Gehorsamkeit impliziert, nämlich bis zu dem Grade, an dem der/die zukünftige*r Europäer*in den Eindruck von „willensarmen und äußerst anstellbaren Arbeitern sein wird, die des Herrn, des Befehlenden b e d ü r f e n wie des täglichen Brodes“ (ebd.).

Wie groß die Versuche aber auch seien, Feststellungen des Menschen müssen immer verfehlen. Nicht nur wegen ihren negativen Nebeneffekten, sondern weil der Mensch kein vorgegebenes Ziel hat, denn „definirbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“ (*GM*, II, §13, 317). Da der Mensch sich in der Geschichte aber immer verändert und entwickelt hat, wird er sich auch in Zukunft verändern. Definitionen bringen aber Menschen auf einen Begriff, stellen ihn fest und hemmen das Werden des Menschen. Für den TH bedeutet das, dass eine Feststellung des Menschen, dass er immer dies oder jenes will und es eine natürliche Richtung des Fortschritts gibt und so weiter. Solche Bestimmungen sind dann besonders verdächtig, Andersseiende auszuschließen, und selbst davon zu profitieren, was als „menschlich“ gilt. Die idealistische Darstellung der Philanthropie verklärt damit die grausame

Geschichte des Menschen, weswegen Denken nun nicht mehr metaphysisch, sondern gemäß der „allerjüngste[n] aller philosophischen Methoden“ (*MA*, I, §1) das „*historische Philosophiren*“ (ebd.) sein muss.

Ein weiterer Aspekt aus der Anthropozentrismus-Kritik des kPH gegen den TH besteht darin, warum der TH nur Unsterblichkeit für Menschen, aber nicht für alle Lebewesen wünscht? Der Anthropozentrismus des TH entspringe hier aus dem Anthropozentrismus des Humanismus. Wenn also die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier rein aus Herrschaftsinteresse besteht, könne Nietzsche niemals hegemoniale Projekte bloß für den Menschen gutheißen (vgl. Tuncel, 2017: 225). Dennoch besteht hier wieder die Problematik, inwiefern der kPH ein Hyperhumanismus ist und den Einflussraum auf nicht-menschliche Tiere einfach ausbaut und was die Konsequenz daraus ist. Sollte Genetic-Engineering an Tieren weiter liberalisiert werden, um den Anthropozentrismus zu bekämpfen?[28]

5.8.6. Asketische Ideale

Die Re-Politisierung der Wissenschaft des kPH (vgl. *Kapitel 4*) kann auch auf den TH bezogen werden, der sich selbst immer technik- und wissenschaftsaffin gibt. Wie schon Woodward sagt auch Babich, dass jener in seiner Erlösungseuphorie einen (unwissenschaftlichen) *Glauben* und eine *Hoffnung* an *Wissen(-schaft)* ausdrückt. Für Babette Babich habe diese Hoffnung die asketischen Ideale des alten und neuen Testaments abgelöst und den Menschen zu „Maschinisten und Brückenbauern der Zukunft“ (*JGB*, *I*, §14, 29) gemacht.

Auch Yunus Tuncel stimmt Babette Babich explizit in diesem Punkt zu, dass der TH eigentlich ein säkularisierter, asketischer Idealismus ist. Dadurch, dass Tuncel bei Nietzsche Schmerz und Lust als ontologisch untrennbar ansieht, würde eine Überwindung des Schmerzes auch die Überwindung der Lust bedeuten, und damit asketisch sein (vgl. Tuncel, 2017: 228). Und noch mehr: Die Überwindung würde die Überwindung des Menschen als empfindsame Wesen bedeuten. Diese Betäubung komme Nietzsches Kritik am Christentum

[28] Spannender wäre es zu fragen, wie die Ambivalenz bei Nietzsche gewichtet werden soll, die entsteht, wenn Menschen durch tierische Metaphern als die „Krone der Schöpfung“ in fragegestellt werden, aber andererseits die Stellen bei Nietzsche behandelt werden, in denen er Differenzen zwischen Menschen und Tieren ausmacht. Die Ambiguität wird zum Beispiel hier deutlich: „Der natürliche Mensch empfindet eine starke Kluft zwischen sich und dem Thier; im Begriff es sich deutlich zu machen, worin die Kluft bestehe, verfällt er auf dumme Unterscheidungen. Die Wissenschaft lehrt den Menschen, sich als Thier zu betrachten. Er wird nie darnach handeln. Dies thut jedes Thier, jede Pflanze. Beim Menschen kommt nun, im bewußten Denken, ein Scheinzweck hinzu, ein vorgeschobner Wahn: der Einzelne glaubt etwas für sich zu erreichen. Wir wehren uns gegen den Instinkt, als etwas Thierisches.“ (*NF-1870,5[36]*) Einerseits ist die Unterscheidung naiv und wir reden uns ein, dass unsere Instinkte nicht tierisch sind. Andererseits betont dies auch die Wissenschaft, obwohl der Mensch nie danach handeln wird, sich als Tier zu verstehen.

nahe und würde schlussendlich sogar die Seele selbst samt ihrem Dynamit abstumpfen (vgl. Tuncel, 2017: 230).

Auch Ashley Woodward stimmt Babich und Ansell-Pearson darin zu, dass der TH als neues asketisches Ideal fungiert. Er definiert Nietzsches asketisches Ideal durch das dritte Buch der Genealogie der Moral:

"It is absolutely impossible for us to conceal what was actually expressed by that whole willing that derives its direction from the ascetic ideal: this hatred of the human, and even more of the animalistic, even more of the material, this horror of the senses, of reason itself, this fear of happiness and beauty, this longing to get away from appearance, transience, growth, death, wishing, longing itself all that means, let us dare to grasp it*, a will to nothingness*, an aversion to life, a rebellion against the most fundamental prerequisites of life …' (*GM*, III, §28)

Woodward interpretiert diese Stelle so, dass der Nihilismus der Grund dafür ist, warum kein Sinn mehr im Leiden gesehen wird. Dadurch wendet sich das Leben (oder der Wille) gegen sich selbst. Ohne Sinn hat der Wille nichts, worauf er hoffen und was er wollen kann. So entschließt er sich lieber das Nichts zu wollen, als nicht mehr zu wollen. Das asketische Ideal und die Sklavenmoral haben dabei gemeinsam, dass sie das Leben in ihrer Mittelmäßigkeit und ihrem Leiden hinnehmen und die Erlösung in das Jenseits transzendieren. Das Leben wird konserviert, aber nicht in ihrem Materiellen verbessert und vergrößert, um „Glück" als Wille zur Macht zu erreichen (vgl. Woodward, 2017: 237). Der TH und tPH sind dann deswegen asketisch, weil der tPH die Verbesserung der Lebensbedingungen in eine ferne Zukunft transzendiert und der TH, weil er „this hatred of the human" vom obigen Zitat symbolisiert, da der Mensch einfach nie perfekt genug ist und ein gewisses Ressentiment gegen nicht „perfekte" Menschen produziert.

Zuletzt lässt sich die Dichotomie aus „Wissenschaft" und „Nicht-Wissenschaft" in Bezug zu den asketischen Idealen setzen. Diese Dichotomie behandelt die Medizinerin und Kulturwissenschaftlerin an der Charité Berlin Anna Roethe in „Denken an Schnittstellen: Neurophilosophische Kulturmodelle bei Friedrich Nietzsche" (2016). So spräche Nietzsche der Wissenschaft vor allem eine regulative Funktion der (nicht-wissenschaftlichen) Leidenschaften, Träume und Reize des Dionysischen zu:

„Deshalb muss eine höhere Cultur dem Menschen ein Doppelgehirn, gleichsam zwei Hirnkammern geben, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden: neben einander liegend, ohne Verwirrung, trennbar, abschliessbar; es ist dies eine Forderung der Gesundheit. Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muss geheizt werden, mit Hülfe der erkennenden Wissenschaft muss den bösartigen und gefährlichen Folgen einer Ueberheizung vorgebeugt werden." (*MA*, I, §251; zit. nach Roethe, 2016: 276f.)

Eine Überrationalisierung und Verbannung des nicht-wissenschaftlichen wie im TH, wäre dann nicht mehr gerechtfertigt. Sie müsste zwangsläufig asketisch wirken. Zwar sagt Nietzsche nicht, dass die Dichotomie überwunden werden sollte, ganz im Gegenteil, sie soll „trennbar, abschließbar" sein. Dennoch lassen sich auch bei Nietzsche Stellen finden, wo der leidenschaftliche Wille zur Macht die erkennende Wissenschaft durchdringt, bspw. wenn er fragt, welcher Wille sich hinter den Psycholog*innen versteckt, die den Menschen auf rein Mechanisches, Reflexmäßiges und Molekulares reduzieren will (vgl. *GM*, *I*, §1, 257). Diskurstheoretisch ist dann die Dichotomie aus Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft ein Kampfbegriff, der historisch einem ständigen Wandel unterzogen ist. Wer darf bestimmen, was als Wissenschaft gilt und was nicht?

5.8.7. Ressentiment

Babette Babich fragt sich auch, aus welcher Haltung und Position der TH überhaupt spricht. Im TH ginge es nicht darum, der oder die zu werden, der oder die man ist, sondern das zu werden, was man gern gewesen wäre und was man schon immer hätte gewesen sein sollen. Der TH spricht also aus einer Form des Unterdrückungsgefühls und provoziert in einem, nicht „schön genug", „stark genug", „gesund genug" etc. zu sein, um dann das provozierte Gefühl des Nicht-genug-Seins mit technischen Mitteln zu überwinden (vgl. Babich, 2017a: 110).
Das Narrativ des TH fungiere in diesem Kontext als moderne, asketische Sklavenmoral: Egal was für Schmerzen und Unterdrückung man erfährt, es wird sich in Hinblick auf die Singularität oder posthumane Spezies gelohnt haben. Der TH ist pures Wunschdenken, da es sich immer auf Potenziale bezieht, die bisher noch nicht erreicht werden können und der einzige Grund, wieso sie nicht erreicht wurden, seien ethische Aversionen gegen „die" Wissenschaft. Aber wenn der TH asketische Ideale benötigt, dann sei es auch Anti-Leben im nietzscheanischen Sinn.[29] Der TH bringt uns nur in eine Grundhaltung, dass die Erlösung kurz bevorsteht. Das nächste Update könnte das letzte sein: „[…] [W]e are so tired of the merely human, the human, all too human that we want transhumanism. And Nietzsche must be its prophet." (Babich, 2017a: 120) Dieses Narrativ hat der Mensch aber immer schon gehabt und

[29] Der TH proklamiert tatsächlich andauernd neue technische Möglichkeiten und Prophezeiungen über die Zukunft der Menschheit. Michael Zimmerman (2011) verweist dabei auf eine Stelle in der „Fröhlichen Wissenschaft", wo Nietzsche zeigt, dass die Verheißungen, egal wie unrealistisch, aber immer notwendig für überhaupt irgendeine Erkenntnis sind. Diskurstheoretisch könnte man sagen, dass der Diskurs die Erkenntnis immer überschreitet, aber andererseits auch erst ermöglicht: „V o r s p i e l e d e r W i s s e n s c h a f t. – Glaubt ihr denn, das die Wissenschaften entstanden und gross geworden wären, wenn ihnen nicht die Zauberer, Alchymisten, Astrologen und Hexen vorangelaufen wären als Die, welche mit ihren Verheissungen und Vorspiegelungen erst Durst, Hunger und Wohlgeschmack an v e r b o r g e n e n u n d v e r b o t e n e n Mächten schaffen mussten? Ja, dass unendlich mehr hat v e r h e i s s e n werden müssen, als je erfüllt werden kann, damit überhaupt Etwas im Reiche der Erkenntniss sich erfülle?" (*FW*, §300, S. 539)

gebraucht, um zu funktionieren. Und nach dem Tod Gottes, bleibt nur die Erlösung durch Technik als das neue Andere übrig. Aber wie kann der Mensch besser werden, wenn seine Teile nicht austauschbar und Upgrade-fähig sind? Für Babich kann die Überwindung des gelebten, fleischlichen und blutigen Körpers nur bedeuten: Nietzsches asketisches Ideal als Anti-Leben und eine Kritik jeder Philosophie, die diese Leiblichkeit leugnet (vgl. Babich, 2017a: 124).

Russell Blackford sieht diesen Punkt explizit anders: „Babich's view on tranhumanism is dismal and illogical." (Blackford, 2017: 201) Die Begründung lautet, dass nicht jede Unzufriedenheit mit der gegebenen Situation inklusive des Körpers mit Asketismus gleichgesetzt werden dürfe. Stattdessen sei der TH gerade die Bejahung und Erweiterung der körperlichen Sinnlichkeit und nicht dessen Auslöschung: „[…] [R]ather, it is to extend our physical, social, and sensory lives beyond their current limits, enhancing all the pleasures our senses can provide." (Blackford, 2017: 201)

5.8.8. Selbst-Überwindung, Enhancement und Bildung

Den Imperativ der Selbstüberwindung versteht Babette Babich als diejenige Person zu werden, die man ist. Wenn Nietzsche von „höheren Menschen", „dem Genius" etc. spricht, hält dies Babich nicht für Enhancements im transhumanistischen Sinne, sondern als das Verspotten des „Mr. Commonman" (*SE*, §6), von dem Nietzsche in „Schopenhauer als Erzieher" spricht. Um zu werden, wer man ist, benötigt der Mensch aber Bildung, und zwar eine, in der das Man nicht das Ich meistert, wie Heidegger sagt. „Es gibt keine Erzieher" (*MA*, §267) bedeutet für Babich dann, dass es keine Erzieher*innen *an sich* gibt. Jede Person sollte sich seine/ihre eigenen Erzieher*innen aussuchen können, um nicht „Mr. Commonman" zu verfallen, da dort Bildung zur bloßen Aneignung elitärer Konsumgeschmäcker degradiert (vgl. Babich, 2017a: 119).

Posthumanismus heißt für Babich dann Selbst-Überwindung und nicht die Selbst-Befriedigung des Selbst. Es geht darum, dass Bewusstsein als aus Schmerz und Lust bestehend zu überwinden. Eine Sinndimension zu schaffen, für die man beides hinnimmt. Dann habe man sich selbst gefunden. Und aus dieser Interpretation ist der TH dann keine Selbstüberwindung, sondern nur die Befriedigung des kleinen Egos: „Hence Nietzsche excludes the kind of a transhumanism Sorgner speaks of, because and qua 'enhancement', transhumanism is not at all about self-overcoming but is very much about self-preservation, self-assertion, self-advancement" (Babich, 2017a: 116). Sie spricht von Selbst-Erhaltung und Selbst-Behauptung, weil der TH dieses kleine Ich aus einer Konsumhaltung heraus

schmackhaft machen will. Aber werden die Lüste, Genüsse und Süchte, die das kleine Ich prägen, nicht durch Sinn verstärkt? Aus diesem Grund beobachtet Babich, dass der TH immer aus Sicht der Kapitalist*innen und nie aus der Perspektive der Konsument*innen schreibt, weil die Forderung des „Enhancements für alle“ immer die Perspektive der Ungleichheit außenvorlässt. Es können sich nicht alle Enhancements leisten, aber Kapitalist*innen müssen diesen Universalismus voraussetzen, um maximal profitieren zu können. Der TH wirke hier wie eine Fernsehwerbung, die neue Technologien verkaufen möchte und den Konsum ankurbeln will. Aber genau dieser Konsumwunsch des kleinen Selbst sei das, was Nietzsche überwunden haben möchte, weil diese Konsumwünsche einen immer allgemein werden lassen (vgl. Babich, 2017a: 114-16).

Yunus Tuncel fügt hier hinzu, dass die Selbstüberwindung bei Nietzsche nicht nur vom persönlichen Schmerz und dem kreativen Umgang mit ihm ausgehen darf, sondern selbst Schmerz impliziert. Selbstüberwindung dürfte nicht rein technologisch gedacht werden, sondern ist körperliche Selbsterkenntnis, die Technik eben aus dem defizitären Blick aktiv ausklammert (vgl. Tuncel, 2017: 224-229).

Die Selbstüberwindung durch Bildung bedeute aber gerade Selbstkultivierung und nicht genetische Upgrades. Die technologischen Enhancements sind immer Gadgets, die gekauft werden können. Nur Nietzsche betont, dass alles, was mit Geld gekauft werden kann, nur einen mittleren Rank haben kann (vgl. Babich, 2017a: 114-117). Das bedeutet nicht, dass Geld keinen Wert haben kann, sondern vielmehr, dass die nicht-käuflichen Dinge unendlich mehr wert sind, gerade *weil* sie nicht käuflich sind. Das impliziert aber auch, dass es überhaupt Dinge gibt, die nicht käuflich sind. Die Verdinglichung, die Profit immer wieder in noch nicht kodierte Flüsse einschreiben muss, um nicht wertlos zu werden, haben in der Selbstüberwindung ihre Grenze.

Gegen beide Argumente kann Sorgner schnell einwenden, dass Geld aber notwendig für eine gute Bildung ist, egal wie individualistisch sie auch sein soll: „I do not think that Babich’s argument is a plausible one. It is correct that money will be needed to pay for enhancement procedures, but I do not see why money should not be helpful in the context of educational processes, which help bring about Nietzsche’s higher beings or maybe even overhumans.” (Sorgner, 2017c: 154) Und dass der TH allgemeine Konsumwünsche fabriziert, sieht Sorgner natürlich auch anders. Es seien halt nur Beispiele dafür, dass man eine Haltung der Offenheit für technologische Veränderungen einnimmt. Und nur weil vorteilhafte Innovationen zunächst Ungleichheit schaffen, sei es noch kein Argument, dass niemand davon profitieren dürfte. Ähnlich wie in der Debatte zwischen Postwachstumstheorien und Green-Growth

argumentiert Babich gegen die Umweltfolgen des TH, der damit nur Anti-Leben sein kann, während Sorgner innovative Technologien vorstellen kann, die den Klimawandel bekämpfen können (vgl. Sorgner, 2017c: 154-157).

Das Problem mit der Selbstüberwindung ist jedoch, dass es etwas geben muss, was überwunden werden soll. Ashley Woodward argumentiert hingegen, dass eben all die Unvollkommenheiten und eigene Leiden der Grund dafür sind, dass wir uns überhaupt selbst überwinden können. Der Wille zur Macht braucht Widerstände, die er überwinden kann. Eliminiert der TH diese Widerstände, gäbe es laut Woodward gar keine Selbstüberwindung mehr (vgl. Woodward, 2017: 240).

Dennoch sieht es Woodward so, dass eine allgemeine Ablehnung von Technologien reaktionär ist. Nietzsche spräche zwar nicht von maschinellen Technologien zur Selbstüberwindung, aber er kenne Techniken des Selbst, die Nietzsche aus den hellenistischen Schulen, Epikureismus und Stoizismus gekannt haben muss. Die „techniques de soi" beschreibt Foucault folgendermaßen:

[T]echnologies of the self […] permit individuals to effect by their own means, or with the help of others, a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality. (Foucault, 1988: 18; zit. nach Woodward, 2017: 243)

Die Ziele dabei klingen auf den ersten Blick ziemlich transhumanistisch: Glück, Reinheit, Weisheit, Perfektion und Unsterblichkeit? Dennoch sind die Mittel eben nicht maschinelle Technologien. Schaut man genau hin, wird nur von bestimmten Zuständen geredet und auch die subjektiv „so as to" gefühlt. Die Mittel, von denen Foucault redet, sind die der Meditation, des Lesens, des Schreibens, Diäten und physische Übungen. Ähnlich wie Sorgner kommt Woodward dann zu dem Entschluss, dass Nietzsche und Foucault Technologien nicht ausschließen, sie aber den Techniken des Selbst untergeordnet werden müssen. Bereits Platon habe mit dem Schreiben als *hypomnésis* den mnemotechnischen Aspekt des Schreibens hervorgehoben. Foucaults Begriff der *hypomnémata* war vor allem auf das Schreiben des Selbst bezogen. Technologien waren also tatsächlich schon immer in der Evolution des Menschen wichtig und wurden durch „Kulturtechniken" – und seien es die Techniken des Knackens bestimmter Nüsse bei Primaten – ein wichtiger Bestandteil des Weitergebens von Techniken für die nächste Generation.

Dann sind neue Technologien nicht die Umwertung aller Werte. Sie sind vielmehr die Fortführung der Externalisierungsmöglichkeiten (und Entfremdungsmöglichkeiten?) des Gedächtnisses. Aber wie kann bei aller Unsicherheit aus Naturkatastrophen und Kriegen

vermieden werden, dass Wissen für die nächste Generation verloren geht? Da kommen die *hypomnémata* ins Spiel. Die dualistische Trennung von natürlichen Techniken und künstlichen Techniken im TH ist das eine Problem, denn der Mensch hat durch Kulturtechniken immer Kognition externalisiert. Andererseits hat er aber das Produkt dieser Externalisierung auch internalisiert, dessen Folgen schwer abzuschätzen sind.
Die Überwindung des einen Dualismus bedingt jedoch den Dualismus zwischen Technik und Technologie. Technik als Selbstaffektion (Praktiken des Selbst, die auf das Selbst bezogen sind) und Technologie als die Materialisierung des Logos in der Technik. Ganz im Sinne der Technikaffinität des kritischen Posthumanismus, wo Technologien auch zur Überwindung bestimmter konservativer Leitbilder gesehen wird (wie bspw. Haraways Idee der künstlichen mehrfachen Befruchtung einer Eizelle für polygame Beziehungen), kommt Woodward auch darauf hinaus, dass Technologien für die Techniken des Selbst genutzt werden sollten:

„[…] I believe the Nietzsche and transhumanism debate might usefully lead: towards a transhumanism which, from a Nietzschean perspective, asks the right kinds of questions – those of values, self-creation, and self-overcoming – in relation to the new technologies." (Woodward, 2017: 244)

So befindet sich Woodward in dem Spannungsverhältnis Nietzsche als Postmodernisten sehen zu wollen und den Transhumanismus durch multiple Perspektiven und Verkörperungen des Posthumanen anreichern zu wollen. Denn einerseits ist der TH "animated by a faith in science, and driven by Enlightenment dreams of emancipation through technological advancement alone" (Woodward, 2017: 245) und ist damit "thoroughly mired in the modernity Nietzsche critically rejected" (ebd.). Aber dennoch würde uns Nietzsche einladen, "to invent new transhumanisms rather than to reject the technological enhancement of the human *tout court*" (ebd., 2017: 246).
Diesen Zwiespalt löst wohl am elegantesten Adam Buben auf. Buben sieht Enhancements nicht so dramatisch anti-nietzscheanisch wie Babich an, aber kann sich trotzdem von Konzeptionen des TH unterscheiden. Denn ob kurzes Leben, langes Leben, radikal verlängertes Leben, unsterbliches Leben oder ewig wiederkehrendes Leben: es wäre Nietzsche einfach egal!

„Nietzsche advocates making something of oneself that is worth having around for any length of time, or any number of times. And this is what really distinguishes him from transhumanists, or at least *most* transhumanists, because for them the amount of time matters a great deal." (Buben, 2021: 81)

Enhancements sind aus dieser Perspektive völlig egal, solange das Leben kreativ, experimentell und voller Selbstüberwindung gelebt wird. Denn wenn Enhancements per se

Selbst-Konservierung und kapitalistisch-produzierte Konsumgier wie bei Babich sind, könnten Sorgner und co. zu einfach dagegen behaupten, dass Enhancements auch Steigerung der Lebensaffirmation, Kreativität und Vitalkräfte sein können. Buben sieht nicht das Problem im Enhancement des TH, sondern in den metaphysischen Erlösungshoffnungen, die damit verbunden werden und einem neuen „Cybertheismus“ gleichkämen, auf den Nietzsches Kritik am Christentum fast direkt übertragbar wäre:

„On the off chance that it is somehow possible for certain transhumanists to maintain the intense life of affirmation and creation in the here and now that Nietzsche recommends while continuing to harbor hopes that it will not end, or at least not yet, then he might not be critical of these particular individuals.” (Buben, 2021: 81)

Ist das so? Würde Nietzsche, solange Enhancements zur Lebensbejahung beitragen, ihnen gleichgültig gegenüberstehen? In dem Essay “The Case of Transhumanism: The Possibility of Application of Nietzsche’s Ethics and Critique of Morality Today“ (2018) findet Miloš Agatonović Argumente, in denen mit Nietzsche auch intrinsische Probleme in Enhancements auffindbar sind. In Nietzsches Werk scheint es verschiedene Rollen von Personen zu geben, die zwar allesamt Werte zur Verbesserung der Menschheit predigen, die Nietzsche jedoch jeweils anders bewertet. Einerseits wendet er sich gegen die Priester als Hirten, die ihre Macht ausnutzen, um „Schwächere“ hinter sich zu vereinen und diesen Willen zur Macht durch das Gerede über Gott und dem Wohl der Menschheit verschleiern. Andererseits gibt es auch Gesetzgeber, die neue Gütertafeln aufstellen oder neue Werte produzieren, die scheinbar positiv bewertet werden. Was davon sind die Transhumanist*innen? Hirten oder Gesetzgeber*innen? Agatonović zitiert hier aus der “Götzen-Dämmerung”:

“People have always wanted to ‘improve’ human beings; for the most part, this has been called morality. But this one term has stood for vastly different things. The project of *domesticating* the human beast as well as the project of *breeding* a certain species of human have both been called ‘improvements’.” (*GD*, §2; zit. nach Agatonović, 2018: 430)

Hier sind zwei Bedeutungen des Begriffs der Verbesserung angedeutet. Einmal die Domestizierung, die das Animalische des Menschen ausmerzen will, und auf der anderen Seite das Projekt, den Menschen in eine ganz bestimmte Richtung zu erziehen und damit die Triebe auf ein bestimmtes Objekt zu leiten. Wohlgemerkt sagt Nietzsche hier nicht, was an sich von beidem besser ist. Dennoch führt seine Bejahung der Lebenskraft in die Richtung, dass die Zähmung wie bei Tieren, die in Zoos eingesperrt werden, krank macht:

„Anyone who knows what goes on in a zoo will have doubts whether beasts are ‘improved’ there. They become weak, they become less harmful, they are *made ill* through the use of pain, injury, hunger, and the depressive affect of fear.- The same thing happens with domesticated people who have been ‘improved’ by priests.” (ebd.)

Damit wird die Bedeutung der Verbesserung als Domestizierung aufgebrochen, was eine Verbindung einer Tugendethik der Sitte des moralischen Transhumanismus mit Nietzsche erschwert. Die „positiven“ Eigenschaften, die bspw. Bostrom durch Enhancements einfordert, sind dann Zähmungen der Bestie Mensch, des Menschen als Dynamit. Nichtsdestotrotz liest Agatonović bei Nietzsche einen Verbesserungsimpetus als Willen zur Macht *innerhalb der Natur* heraus. Damit dieser erreicht werden kann, müsse jedoch beachtet werden, dass Enhancements – oder das, was als „verbessert“ gilt – immer kontextabhängig ist, nämlich innerhalb biologischer, psychologischer und sozialer Kontexte. Dadurch, dass die Lebensbedingungen überall anders sind, ist Nietzsches „Wert des Lebens“ an sich gar nicht so eindeutig wie es scheint. In der Genealogie der Moral sieht Agatonović genau darin die Aufgabe der neuen Philosophinnen und Philosophen, nämlich die Rangfolge der Werte zu bestimmen, um die kontextabhängigen Verbesserungen der Lebensbedingungen zu gewährleisten, ohne eben zu Priestern der Zähmung zu werden:

„Andererseits ist es freilich ebenso nöthig, die Theilnahme der Physiologen und Mediciner für diese Probleme (vom W e r t h e der bisherigen Werthschätzungen) zu gewinnen: wobei es den Fach-Philosophen überlassen sein mag, auch in diesem Falle die Fürsprecher und Vermittler zu machen, nachdem es ihnen im Ganzen gelungen ist, das ursprünglich so spröde, so misstrauische Verhältnis zwischen Philosophie, Physiologie und Medicin in den freundschaftlichsten und fruchtbringendsten Austausch umzugestalten.“ (*GM*, *I*, §17, 289)

Die Verbesserung der Lebensbedingungen braucht also Philosoph*innen, die die Rolle der Vermittler*innen zwischen wissenschaftlichen Disziplinen zur Evaluation der Rangordnung verschiedenster Werte einnimmt. Dadurch wird Moral auf ihre biologischen Konsequenzen betrachtbar, genauso wie die Moral innerhalb der Biologie. Das heißt aber auch, dass diese Werte immer Effekte des Diskurses sind, der diese gewichtet. Wie Nietzsche schreibt, wären Werte, die eine möglichst lange Zeitspanne für alle generieren, andere Werte als solche, die möglichst Ausnahmemenschen will:

„[T]he question ‘value for what?’ cannot be examined too finely. Something, for example, which obviously had value with regard to the longest possible life span of a race (or to the improvement of its abilities to adapt to a particular climate, or to maintaining the greatest number) would not have anything like the same value if it was a question of developing a stronger type.” (ebd., zit. nach Agatonović, 2018: 436)

Wieder sagt Nietzsche nicht, welcher Wert besser ist, sondern dass es Aufgabe der Philosoph*innen ist zu vermitteln, welche Werte in welchem Kontext von höherem Gewicht sind. Agatonović versteht es so, dass Nietzsche Ausnahmemenschen vor der Mehrheit bewahren und beschützen möchte. Und die Werte des TH seien eben Werte der Mehrheit, die

seiner Meinung nach Ausnahmemenschen, Künstler*innen und Erschaffer*innen verunmöglicht. Diesen Punkt haben wir schon häufiger gehabt, aber Agatonović findet auch Textstellen bei Nietzsche, die dies belegen können. Gegen solch universalistische Normen sagt Nietzsche:

"'Virtue,' 'duty,' 'goodness in itself,' goodness that has been stamped with the character of impersonal and universal valid – these are fantasies and manifestations of decline, of the final exhaustion of life, of the Könisgsberg Chinesianity. The most basic laws of preservation and growth require the opposite: that everyone should invent his *own* virtues, his *own* categorical imperatives. A people is destroyed when it confuses its *own* duty with the concept of duty in general. Nothing ruins us more profoundly or inwardly than 'impersonal' duty, or any sacrifice in front of the Morloch of abstraction." (*AC*, §11; zit. nach Agatonović, 2018: 437)

Es kann damit keine unpersönliche und allgemeine Selbstverbesserungspflicht wie im moralischen TH von Savulescu mit Nietzsche geben, solange es nicht die eigenen Pflichten sich selbst gegenüber sind. Aber wie schaut es mit Sorgners Version aus, der diese Pluralität des Guten bei Nietzsche nutzt, um zu argumentieren, dass ja jede Person für sich entscheiden kann, welche Enhancements man benutzen möchte? Dagegen argumentiert Agatonović, dass zum Beispiel das *Genetic Engineering* immer paternalistisch ist, weil die Eltern darüber entscheiden, welche Werte und Eigenschaften wichtig sind. Skowron (2013: 264) wendet hier ein, dass strenggenommen das Eltern-Sein an sich schon immer paternalistisch ist, weil ein Kind sich die Gene ja nicht selbst aussucht. Aber egal wie hoch diese Werte auch liegen, es sind niemals die eigenen selbstbestimmten Werte gewesen, die Nietzsche im obigen Zitat so vehement einfordert (vgl. Agatonović, 2018: 434).

Dass Nietzsche sehr streng gegen Paternalismus und Bevormundung ist, lässt sich an seinem Bildungsideal sehen. Erzieher*in oder Lehrer*in zu sein, scheint auf den ersten Blick immer in irgendeiner Form paternalistisch zu sein, weil immer Werte vorausgesetzt werden. Aber Nietzsche definiert Erzieher*innen als Befreier, oder wie Michael Skowron (2013) es nennt, „Aberzieher": frei zu werden, selbst über Werte zu urteilen. Daraus schlussfolgert Agatonović, dass für Nietzsche Bildung einen höheren Wert als Enhancements hat, solange Bildung einem „zu dem Werden lässt, wer man ist":

„Your true educators and formative teachers reveal to you that the true, original meaning and basic stuff of your nature is something completely incapable of being educated or formed and is in any case something difficult of access, bound and paralyzed; your educators can be only your liberators. And that is the secret of all culture: it does not provide artificial limbs, wax noses or spectacles – that which can provide these things is, rather, only sham education." (*Unzeitgemäße Betrachtungen*, III, 1; zit. nach Agatonović, 2018: 433f.)

Expliziter gegen den TH scheint es nicht mehr möglich zu sein. Keine künstlichen Glieder und keine Wachsnasen sind Erziehung, sondern Befreiung. Weder die Zähmung noch die Züchtung einer starken Spezies, sondern die Offenbarung und Freilegung der eigenen Natur, die niemand unterrichten und wissen kann, außer man selbst, ist die Aufgabe der Bildung. Da Sorgner Bildung und Enhancements gleichsetzt, werden hier genau diese Prothesen des Cyborgs bereits von Nietzsche vorweggenommen und als Bildung verneint. Laut Agatonović würde Biotechnologie uns sogar dahingehend von etwas anderem abhängig machen und uns damit schwächer machen können. Und sobald Technik entfremdet, sei der Wert des Lebens und die Lebensbejahung auf dem Spiel (vgl. ebd.). Sich selbst zu überwinden, bedeutet dann, man selbst zu werden[30], wobei Selbstüberwindung besonders die Überwindung des Selbst als durch allgemeine Ideale der Sozialisation, Staat, Erziehung, Eltern, Institutionen etc. geformtes meint, wie Skowron hinzufügt. Erst dann, „wenn man längst, nach der Meinung der Welt, erzogen ist" (*MA*, II, §267; zit. nach Skowron, 2013: 263), „da beginnt die Aufgabe des Denkers, jetzt ist es Zeit, ihn zu Hülfe zu rufen – nicht als einen Erzieher, sondern als einen Selbst-Erzogenen, der Erfahrung hat" (ebd.).

Dieses a priori der Vernunft und Werte aufzubrechen und sie als diskursive Kampfobjekte zu verstehen, hat auch Implikationen für den Begriff „Enhancement" an sich. Agatonović weist darauf hin, dass der Begriff tautologisch ist. Wenn etwas bereits „Verbesserung" heißt und man fragt, warum es besser ist, dann ist die tautologische Antwort, eben weil es besser ist. Warum sollte man besser sein wollen? Weil es eben besser ist. Der Begriff beinhaltet also schon eine normative Beurteilung *als* besser und leugnet damit den diskursiven Raum. Stattdessen könnte man „das Kind beim Namen nennen" und anschließend beurteilen, ob die Präimplementationsdiagnostik in diesem oder jenem Kontext wirklich eine Verbesserung ist (vgl. Agatonović, 2018: 435).

Zusammengefasst könnten sich Agatonović Argumente von Bubens (2021) abheben, indem er zeigt, dass auch ein nicht-universalistischer TH paternalistisch ist und Bildung als Selbstbefreiung über künstliche Enhancements bei Nietzsche steht. Er kehrt jedoch zu Bubens Position zurück, wahrscheinlich weil er Angst hat, Nietzsche in ein konservatives Lager einzugliedern:

„But, all things considered, it would not be honest to say that Nietzsche was conservative and that he opposed to any kind of enhancement. He accepted progress of science, medicine and biology, and encouraged its use in examination of the life of men. Though, he was careful to think that science could easily be misused and bring

[30] Die Formulierung, dass man versuchen sollte, man selbst zu werden, ist häufig in der englischsprachigen Nietzsche-Rezeption zu finden, was jedoch ein essenzielles Ich voraussetzt und damit die Textstellen, in denen Nietzsche genau dies hinterfragt, ausblenden muss. Mehr dazu siehe folgende Abschnitte.

disastrous consequences to the human kind, if guided by abstract representations of an ideal of some kind or universal moral good." (Agatonović, 2018: 438)

Dieser Interpretation geht Markus Lipowicz in „Overcoming Transhumanism: Education or Enhancement Towards the Overhuman?" (2019) nicht mit. Er bezieht sich auf die gleiche Stelle wie Agatonović, in der der wahre Lehrer als Befreier beschrieben wird. Für Agatonović ging es dort darum, endlich sich selbst zu finden und sich selbst zu werden. Und es gibt diese „Finde-dein-wahres-Ich-Stellen" wie Lipowicz zugibt, bspw. wenn es heißt:

"Learning transforms us, it acts like all other forms of nourishment that do not just 'preserve'–: as physiologists know. But at our foundation, 'at the very bottom,' there is clearly something that will not learn, a brick wall of spiritual *fatum*, of predetermined decisions and answers to selected, predetermined questions. In any cardinal problem, an immutable 'that is me' speaks up." (*JGB*, §231, 123; zit. nach Lipowicz, 2019: 208)

Oder wenn Nietzsche noch expliziter sagt: „*What does your conscience* say? — 'You should become who you are'" (*FW*, §270, 152; zit. nach ebd.) Schaut man jedoch genau hin, steht „'at the very bottom'" in Anführungszeichen, als wüsste er, dass es dieses Ich nicht gibt. Und auch wenn das Gewissen zu einem redet, sollte man kritisch sein, ob Nietzsche das bei all der Kritik am christlichen Begriff des Gewissens und der Schuld bejaht. Zudem würden Stellen, in denen Nietzsche die Existenz eines „wahren Ichs" verneint, außenvorgelassen. So sagt Lipowicz: „[F]irst and foremost, this figure [der Übermensch] seems to refer to the notion of liberating the individual from its socio-culturally composed 'human' self-identity that has been imposed through socialisation within the network of institutionalised education." (Lipowicz, 2019: 209)

In diesem Sinne sei Nietzsches Bildungsideal explizit dasjenige des kritischen Posthumanimus. Denn Nietzsches Konzeption des Subjekts dürfe nicht aus dem Bildungsideal herausgekürzt werden: „[A]ccording to Nietzsche's post-humanist line of thought, the essence of the individual lies within its non-essentiality." (ebd.) Lipowicz denkt dies mit Bruno Latour zusammen, dass die Macht der Technowissenschaften immer präsenter geworden ist, und es schon kein außerhalb des Labors mehr gibt. Aus dem Netzwerkdenken folgt, dass es nicht mehr die Aufgabe ist, hinter Wissen und Macht starke Machtnetzwerke aufzudecken. Sofern „critical postmodern education cannot force knowledge to operate against power per se, since both of these elements are permanently interlinked with one another" (Lipowicz, 2019: 207), geht es vielmehr darum, neue konterhegemoniale Machtnetzwerke aufzubauen. Das hängt mit Nietzsches Subjektformation deswegen zusammen, weil dieser in „Morgenröte" (§105) die Kommunikation als präexistent zum

Subjekt ansieht, somit das Subjekt nicht die Kommunikation bedingt. Das Ich wird in der sozialen Intraaktion geformt und kann nur durch neue Subjektkonstellationen der Macht der Technowissenschaften etwas entgegenstellen.

Allgemeine Bildungsideale können dann nur unterwerfend wirken und einen daran hindern, den eigenen Weg zu gehen, was für Nietzsche auch psychologische Folgen hat: „If we take the decisive step and enter upon the path which is called our 'own path', a secret is suddenly revealed to us: all those who have hitherto been our friends and familiars have imagined themselves superior to us, and are now offended." (*M*, §484, 199; zit. nach Lipowicz, 2019: 209) Nietzsche entzieht sich dadurch vollständig, neue Bildungsideale aufzustellen. „I won't be setting up any new idols" (*EH*, 71), was im Umkehrschluss Diversität ermöglicht,"joy is diversity!" (*NF 1882-1884*, 485; beides zit. nach Lipowicz, 2019: 210). Die wahre Erziehung ist dann Selbst-Erziehung als Ab-Erziehung der Erziehung, um das eigene Ich das finden, welches für Nietzsche nach Skowron und Lipowicz unbegreiflich ist, da er zum Beispiel sagt, dass das Ich „unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst" (*SE*, §1, 1340f.) ist.[31]

Diese Selbst-Überwindung ohne Selbst und Ich-Werdung ohne (greifbares) Ich, das nicht in einem verborgen, sondern über einem ist, erinnert stark an das siebte Chakra *sahasrara*, das sich bis über dem eigenen Kopf erstreckt. Diese Unerreichbarkeit untergräbt besonders den Perfektionismus, der ein wichtiger Bestandteil des TH ist: „Because the term *perfectionism* privileges the wholeness of the self over the perpetual becoming of the self, it does not grasp the full extent of Nietzsche's conception of the becoming and overcoming of the individual self." (Lemm, 2007: 18; zit. nach Skowron, 2013: 264)

Das Selbstüberwindung nicht Selbst-Perfektionierung heißt, bedeutet auch, dass das Übermensch-Werden immer die Folge hat, wieder unter die Menschen gehen zu müssen und somit „kleiner Mensch" zu werden. Genauso wie Zarathustra, der nach seiner Art Übermensch-Werdung „wieder Mensch werden will" (*Za*, *I*, Vorrede 1), befindet sich die Selbstüberwindung im ewigen Kreislauf zwischen Übermensch und allzu-menschlichem Mensch (vgl. Skowron, 2013: 269).

Nichtsdestotrotz lässt sich bei Lipowicz ein indirekter Nebeneffekt des TH beobachten, der Selbstüberwindung erst ermöglichen könnte. Nur durch den technischen Fortschritt und der Automatisierung können repetitive Aufgaben, Funktionalität und Effektivität von Robotern

[31] Erst dadurch individuell zu werden, kennt wahrscheinlich jede Person, die schon einmal eine Fähigkeit so lange studiert und gelernt hat, dass alle Grundlagen oder „basics" aus dem Effeff vollzogen werden können. Der nächste Schritt kann nur sein, entgegen der Doxa zu experimentieren, um neue Möglichkeiten zu entwickeln und „frei" zu werden. Das zu meistern, heißt dann nicht mehr nur das Publikum zu begeistern, sondern die Künstler*innen oder Sportler*innen der eigenen Sparte selbst zum Staunen zu bringen.

übernommen werden und die Bildung sich vollends dem kritischen Denken, der Kunst, Kreativität, sozialer Sensitivität und philosophischem Verständnis hingeben. Der TH müsste dann auf die Produktionsweise beschränkt werden, dürfe aber nicht auf das Individuum als reduzierte, funktionelle Krafteinheit abgewälzt werden:

"In other words, transhumanism could—willingly or not—indirectly inspire us to reach beyond the limited framework of an increasingly inhuman, technocratic model of education and perhaps, quite paradoxically, liberate humanity from the narrow scope of functionality and effectiveness." (ebd.)

Bildung dürfe nicht wie bei Babich am TH kritisieren, ein neues asketisches Ideal zu werden. Sie ist stattdessen im Sinne von Sorgner zur Befähigung zum Übermenschen möglich, wenn der TH die Menschen von der kapitalistischen Produktion befreit.[32]

Ein weiteres Gefühl, dass die Enhancements mit ihren Versprechungen hervorbringen kann, ist dasjenige des Übermuts und Selbstüberschätzung. Babich hatte bereits angeführt, dass keines der Versprechungen jemals erreicht werden könnten (auch wenn sie da bei dem einen oder anderen Beispiel im Nachhinein falschlag), aber vielmehr ein Gefühl des „anything goes" provoziert. Ein Begriff, den Nietzsche aus der griechischen Mythologie dafür verwendet, ist der der *Hybris*, der so viel wie Hochmut und Selbstüberschätzung bedeutet. Michael Skowron zitiert in diesem Kontext wohl eines der wichtigsten Stellen zu Nietzsches Verhältnis zur Technik:

„Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit – wir dürften wie Karl der Kühne im Kampfe mit Ludwig dem Elften sagen ‚je combats l'universelle araignée' –; Hybris ist unsre Stellung zu u n s , – denn wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf: was liegt uns noch am ‚Heil' der Seele! (*GM*, III, §9, 357)

Dieses Zitat spiegelt viele Aspekte der Kritik des kPH am TH wider. Der Hochmut gegenüber der Natur, diese durch Maschinen und Ingenieure als beliebig gestaltungs- und aneignungsbereit zu verstehen, zeigt die Kapitalismus-Kritik der Deterritorialisierung durch den Wachstumszwang erwirtschafteter Übergewinne. Der Hochmut besteht darin, lange geglaubt zu haben, dass die Natur alles über sich ergehen ließe, ohne jemals „das Wort" zu ergreifen. Wenn die Natur den Status des Erhabenen verliert, und zur bloßen Ware wird,

[32] Dem Narrativ, dass die Automatisierung zur Massenarbeitslosigkeit führe, wie sie auch in Prechts „Jäger, Hirten, Kritiker: eine Utopie für die digitale Gesellschaft" (2018) vertreten wird, widerspricht bspw. Schulz (2022) dahingehend, dass Automatisierung stattdessen *mehr* Arbeitskräfte dazu befähigt, komplexere Arbeitsschritte zu übernehmen, die vorher nur hochqualifizierte Arbeitskräfte durchführen konnten.

bezeichnet das Nietzsche als eine neue Unersättlichkeit: „Gottlos schien es den Älteren von uns und unersättlich gierig, in den Eingeweiden der Erde nach Schätzen zu wühlen“ (*Nachlass 1882/83*, 5[1], KSA 10.208), und fügt hinzu, „nun giebt es neue Unersättliche!“ (*Nachlass 1883*, 12[21], KSA 10.403; beides zit. nach Skowron, 2013: 265). Alle Versprechungen des TH beinhaltet, noch tiefer in diesen Eingeweiden zu graben, was im Angesicht der Klimakrise immer verheerender wird.

Drittens bezieht sich der Hochmut im Zitat auf uns selbst, genauer gesagt an uns selbst zu experimentieren. Gerade der letzte Punkt passt besonders zum TH, der sich ständig in der Fähigkeit am Menschen zu experimentieren, überschätzt, dabei aber alle Aspekte, die für „das Heil der Seele“ wirklich infrage kommen, unberücksichtigt lässt. Doch die realen Konsequenzen, die Skowron daraus zieht, sind wie in vielen anderen Essays relativ gering. Kein radikales Gegenkonzept, keine neue Utopie, keine Liste an nötigen Verboten, keine Beispiele sinnvoller Technik. Stattdessen wird wie so häufig ein Ja und Nein vertreten. Ein Ja dazu, technische Gegenstände zu verwenden, und ein Nein zu ihnen, „insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden“ (Heidegger, 1959: 22; zit. nach Skowron, 2013: 267). Ein Hinweis Heideggers, der wohl im Angesicht der Smartphone-Sucht neue Aktualität gewinnt, genauso wie seine Kritik an der Gentechnik und Biophysik. Skowron geht es also besonders um die Haltung zur Technik und nicht um Verbotsdebatten.

„Wenn Heidegger diese Haltung ‚Gelassenheit‘ nennt, die Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur Technik, so nennt es Nietzsche das In-und-über-den-Dingen-und-Menschen-Sein, das der ‚Übermensch‘ verwirklicht, und im Buddhismus würde man von ‚Non-attachment‘ sprechen.“ (Skowron, 2013: 267)

Der Gegensatz zur Hybris ist die Demut. Demut ist wiederum mit Verantwortung verknüpft, denn jedes Enhancement führt zu einer Überverantwortung des Subjekts, da aus der Unschuld der Natur und des Zufalls nun Komplikationen aus Enhancements und genetischen Eingriffen eine Schuldige oder einen Schuldigen konstituieren. Nicht nur möchte Nietzsches Philosophie Schuld nehmen. Auch bei erfolgreichem Enhancement sind wir nicht „freier“ durch die Befreiung von dem genetischen Roulette. Die menschliche Freiheit sei gerade daran gebunden, „endlich einmal nicht mehr einen Schenkenden und Gebenden, nicht mehr einem ‚gnädigen Gesichte‘ zu begegnen“ (*M*, §464, 279). Zarathustra predigt die höchste Tugend gerade als jene der Freigebigkeit ohne irgendeine Gegengabe (vgl. *Za*, *I*, 97ff.). Ist unsere Konstitution ein Geschenk von irgendeinem/irgendeiner Wissenschaftler*in, sind wir ewig in Schuld zu dieser Person und nie frei. Phänomenologisch frei erfahren wir uns aber demnach, wenn wir uns zu etwas in Verbindung empfinden, das weder wir selbst noch irgendein anderer

Mensch entworfen hat. Diese Demut und Bescheidenheit ermöglicht Solidarität zu Andersseienden, weil weder diese Personen noch andere für dessen Konstitution verantwortlich sind (vgl. Skowron, 2013: 279). Erst aus dem Zufall der schenkenden Natur kann Demut entstehen. Dabei dürfe die Natur oder Gott aber nicht personifiziert werden, als würde dahinter ein Schöpfer oder Schenkender stehen, weil dann wieder das Gefühl der Schuld und nicht der Freiheit entsteht. Die Anonymität der Natur ermöglicht, dass das Genießen der Sonne einen frei fühlen lässt, ohne in Schuld zur Sonne oder irgendeinem Gott zu stehen, denn sonst ist „wieder Alles unfrei und beklommen! […] Wenn immer ein Anderer um uns ist, so ist das Beste von Muth und Güte in der Welt unmöglich gemacht." (*M,* §464, 279). Enhancements überverantworten nicht nur, sondern sie untergraben dann auch Solidarität, Freiheit und Demut.

Gott spielen zu wollen, bedeutet Cybertheismus. Aber gerade der Atheismus, den Nietzsche benennt, nimmt die Stärke aus der Demut, da er niemals im Namen Gottes zu reden beansprucht, noch behauptet, irgendetwas Göttliches begreifen zu können: „Der Atheismus ist die Folge einer E r h ö h u n g d e s M e n s c h e n : im Grunde ist er schamhafter, tiefer und vor der Fülle des Ganzen bescheidener geworden; er hat seine Rangordnung b e s s e r begriffen." (*AC*, §14; zit. nach Skowron, 2013: 281)

Eine weitere Dichotomie, die kritisch-posthumanistisch kritisiert wird, ist jene zwischen „normal" und „enhanced". In "The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement" (2017) argumentiert Ciano Aydin, dass jede technische Veränderung des Menschen auch gleichzeitig das überwindet, was überhaupt als „normal" und was als „verbessert" kategorisiert wird. Er zeigt auf, dass alle Ideale des TH und Humanismus zu kontextunabhängig verstanden werden, was Nietzsche kritisiert hätte. Bspw. kann gegen das schneller, stärker und klüger des TH argumentiert werden, dass „langsam" auch positiv konnotiert werden kann, als eine Person, die sich weise mit Muse etwas hingibt. „Schwächer" kann heißen, dass eine Person eine passive kriegsverneinende Rolle einnimmt. „Einfacher" statt klüger kann heißen, dass eine Person ohne Ressentiment handelt. Andersherum kann das Prinzip der Rationalität des TH auch kalte Kalkulation statt Affektion bedeuten. Autonomie kann als Egoismus und Gefahr für gesellschaftliche Bindung sowie Gleichheit als das Gleichmachen aller geframt werden (vgl. Aydin, 2017: 320).

Neben diesem Framing des TH nimmt dieser auch an, dass nach einem Enhancement die Standards, nach denen „normal" und „enhanced" gemessen werden, gleichbleiben. Wenn bspw. durch ein Implantat das Gehörspektrum auf „posthumane" Art und Weise verändert wird, dann verändert das auch die Unterscheidung, was als „normales" Hören, „gesundes"

Hören und so weiter gilt. Die geplante Autonomie-Steigerung hieße dann auch zwangsläufig, dass Technologien selbst Aktanten werden und damit die Autonomie einschränken. Der Transhumanismus würde sich dann selbst in seinen Zielen dekonstruieren (vgl. Aydin, 2017: 319ff.).

Der TH reproduziert und radikalisiert das humanistische Ideal, wobei für Aydin der Übermensch gerade darin besteht, sich von diesen Bestimmungen des Menschen zu lösen. Der TH will den Menschen somit gar nicht überwinden. Der Mensch soll sich nach dem Enhancement so empfinden wie vorher, nur „besser". Würde wirkliche Selbstüberwindung gepriesen werden, also dass man sich selbst nie wieder als das vorherige Selbst empfinden wird; das Leben sich schlagartig auf alle erdenklichen Weisen ändern wird; alle Werte überwunden werden, die man schätzt; man nichts mehr lieben wird, was man gerade liebt etc. würde einem wohl eher schaurig werden.

5.8.9. Die ewige Wiederkehr des Geldes?

Babette Babich hat eine außergewöhnliche Interpretation der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Im Englischen wird dieses Motiv häufig mit „eternal recurrance of the same" übersetzt. Während im Deutschen der Begriff „Wiederkehr" an den Begriff der „Kehre", also einer Wendung oder scharfen Kurve gebunden ist, bedeutet im Englischen „currancy" auch Währung oder Bargeld. Wenn also etwas ewig zur Währung wird, die auch noch gleich ist, kann das so verstanden werden, dass alles kaufbar und damit alles gleich wird. Das heißt, der Tod Gottes ist auch ein Wendepunkt, in dem Herrschaft aufgrund der Kapitalisierungsfähigkeit entsteht und nicht aufgrund von sozialen Rangordnungen und Familienherkünften. Babich bezieht diesen Punkt vor allem kritisch auf den Trickle-Down-Effekt, der besagt, dass wenn die Wohlhabenden noch wohlhabender werden, auch alle anderen davon profitieren würden, weil sie damit Arbeitsplätze schaffen und bessere Löhne zahlen könnten: „But as Nietzsche points out of the fantasy of an eternal reward, one has to wait a long time for the reward. Call it trickle-down economics, or call it whatever you like, this is the economics of the scratch-card lottery and it is a fantasy." (Babich, 2017a: 119) Aber wie kann Geld ewig wiederkehren? Meint Nietzsche so etwas wie ein bedingungsloses Grundeinkommen? Oder eine Sozialismus-Kritik, dass dieser alle arm, statt alle reich macht? Oder soll das Geld *nicht* ewig wiederkehren und überwunden werden? Oder heißt eine ewig wiederkehrende Währung, dass sie stabil und hegemonial ist als Ausdruck des Willens zur

Macht?[33] Dann wäre die ewige Wiederkunft ein Instrument zur Machtanalyse, egal ob auf Währung, Ideologie oder ähnliches bezogen.

Bei Michael Skowron ist die ewige Wiederkehr des Gleichen viel stärker an die Selbstüberwindung geknüpft. Für ihn meint Nietzsche, dass wir uns im ewigen Kreislauf zwischen Übermensch und Mensch befinden. Wir müssen uns von den Werten der Sozialisierung und Gesellschaft abwenden, um eigene Erkenntnisse zu machen und durch diese Selbstüberwindung uns selbst zu finden, bzw. zu verlieren (Skowron benutzt beides synonym). Am Ende dieses Prozesses müssen wir aber wie Zarathustra wieder zu den Menschen zurückkehren und unsere Weisheiten debattieren und uns damit auseinandersetzen. Der Posthumane wird dabei hingegen nur zeitlich horizontal verstanden, während Nietzsches Übermensch eben das Vertikale meint, dass aus der oben beschriebenen ewigen Wiederkehr entsteht (vgl. Skowron, 2013: 270). So kommt er zu dem Endschluss:

„Wenn Transhumanisten kein Verständnis für die Zusammengehörigkeit von Übermensch und ewiger Wiederkunft haben, so bestätigen sie damit nur den Verdacht, dass der Posthuman kein Übermensch, sondern für Nietzsche eher ein ‚letzter Mensch' sein wird, in dem selbst die Möglichkeit der ewigen Wiederkehr der Aufgabe der ‚Selbst-Überwindung' beseitigt ist, weil der ‚Keim' seiner ‚ersten Natur' nicht nur vertrocknet ist, sondern durch gentechnische Manipulation zerstört wurde." (Skowron, 2013: 270)

Zuletzt lässt sich die ewige Wiederkehr des Gleichen auch mit dem kritischen Posthumanismus so verbinden, dass es nicht um das persönliche Changieren zwischen Menschsein und Übermenschsein geht, sondern Nietzsche vielleicht eher skeptisch Sachen gegenüber war, die so erscheinen, als würden sie ewig wiederkehren. Im kPH haben wir gesehen, dass versucht wird tradierte Denkkategorien durch neue Metaphern zu überwinden. Aber warum? Die Idee war, dass wenn es eine Welt ganz im Sinne Nietzsches nur im Werden gibt, so müssen sich auch die Begriffe verändern, um die radikal einzigartigen Momente begreifbar und in ihrer Einzigartigkeit würdigen zu können. Kehrt also etwas (scheinbar) ewig wieder, liegt der Verdacht nahe, dass die allgemeinen Begriffe dafür verantwortlich sind, dass ein Phänomen erneut passiert (vgl. Stegmaier, 2011: 164ff.). In diesem Sinne sind alle historischen Vergleiche gefährdet, nicht genau genug hingeschaut zu haben und Phänomene in ihren neuen Kontexten nicht verstanden zu haben. Somit entlarvt die ewige Wiederkehr des Gleichen vielmehr, dass Philosoph*innen ihrer Arbeit nicht nachgegangen sind und nicht genau genug hingeschaut haben:

„Denn mit ihm [der Lehre der ewigen Wiederkunft] entlarven sich zugleich alle scheinbar zeitlosen Begriffe, an die man sich ‚fest' halten zu können glaubte, als paradoxe metaphysische Illusion, auch und gerade die Begriffe,

[33] Das sind schon sehr an den Haaren herbeigezogene Interpretationen, die dennoch anregen könnten, weiter Nietzsches Verhältnis zum Geld zu erforschen.

die man sich von sich selbst macht, um einen scheinbar unbedingten Beobachterstandpunkt einnehmen und dabei zugleich unbeschadet vor sich selbst und anderen bestehen zu können.“ (Stegmaier, 2011: 165f.)

Eine ewige Wiederkehr zu erkennen, ist dann der „scheinbar unbedingte Beobachterstandpunkt“, von dem aus göttlich und metaphysisch geblickt werden kann, was besonders der kPH mit der Kritik am reinen, beobachterunabhängigen Subjekt auch kritisiert.

5.9. Zusammenfassung des fünften Kapitels

Im fünften Kapitel habe ich versucht, so viele verschiedene und konträre Positionen zur Debatte um Nietzsche und den Transhumanismus zu Wort kommen zu lassen wie möglich. Abgesehen von kleinen Ergänzungen und Kommentaren war mein Anliegen, den Diskurs so „objektiv“ wie möglich wiederzugeben. „Objektiv“ in dem Sinne multipler Perspektiven und Affekte, die Nietzsche folgendermaßen beschreibt:

„Es giebt n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und j e m e h r Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, j e m e h r Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein.“ (*GM*, *III*, §12, 365)

In der folgenden Tabelle soll das Sammelsurium an Ismen und Deutungen Nietzsches Leitmotive innerhalb der Technikphilosophien knapp zusammengefasst werden.

Philosophien / *Leitmotive*	**Anti-Nietzscheanischer DH**	**Nietzscheanischer TH**	**Nietzscheanischer DH**	**Nietzscheanischer tPH**	**Anti-TH Nietzscheanismus**	**Nietzscheanischer kPH**
Übermensch	Zu kritisierendes transhumanistisches, genmodifiziertes und sozialdarwinistisches Züchtungsideal zum Ausweichen gesellschaftlicher Sozialfragen	Durch Enhancements in Kognition, Emotion und Gesundheit verbesserte Individuen („höhere Menschen“ bis Übermenschen) oder Spezies (Posthumanität); selbstbestimmte Evolution ermöglicht N. Traum vom Übermenschen; bei N. offen, weil es technisch noch nicht denkbar war	Mensch, der über dem eigenen Interesse handelt; Bewusstsein über animalische Seite ermöglicht Caritas -> Übermensch = für alle Menschen	Technische Singularität, die den bio-logischen Menschen überdauert	Unerreichbares Ideal; unerreichbar wegen Asketismus des Menschen; Ausnahmemensch; Zarathustra will Übermensch, aber N. nicht; TH-Übermensch zu anachronistisch; Asketismus ausschließlich für die Kunst	Historische Epoche nach dem Tod Gottes und Tod des Menschen als feststellbares Wesen; verselbständigter Wille zum Willen der Technologie; metaphorische Figur der Dekonstruktion; postheroisches Subjekt; Selbstexperiment; als dem Menschen übergeordnete Natur; die radikale Offenheit, die die Menschheit nicht wollen kann; wertfrei die Eigenschaften, die vom Durchschnitt abweichen; existenzielle Überwindung der eigenen Ängste; ständige Überwindung der eigenen Meinung; Bildungsideal; Übermensch als „alles Mensch“
Nihilismus	Untergräbt Sozialstaat und politische Handlungsfähig-Keit	N. möchte Nihilismus überwinden, was TH ermöglicht; TH affirmiert den Nihilismus Nietzsches zur selbstbestimmten Verbesserung	Macht Menschen selbst-bestimmt und autonom; Bedingung der Menschen-würde	TPH überwindet Nietzsches Nihilismus, da das Überleben posthumaner Technik das neue Ziel der Menschheit ist	Überwindungs-deklarationen immer der Ideologie verdächtig;	Ausdruck der Sinnlosigkeit des Leidens -> produziert hedonistische und utilitaristische Subjekte; Konstitutionsbedingung für interkulturelle Philosophie; historische Epoche; TH als technologischer Nihilismus; durch Technik produziert; als Ungläubigkeit in Metanarrative, die momentan aufgrund der Wissenschaft und Technik als neues Metanarrativ nicht gegeben ist
Ewige Wiederkehr des Gleichen		Nicht transhumanistisch, weil der Fortschrittspathos untergraben wird; zyklisches Verständnis ermöglicht Einfluss auf Vergangenheit und Zukunft; als wissenschaftlich bewiesene Theorie		Mensch muss mit der Technik etwas ewig Wieder-kehrendes erschaffen	Gedanken-experiment; wissenschaftlich unbeweisbar	Ewiger Kreislauf des Individuums allzu-menschlich und übermenschlich zu sein; Ausdruck von Hegemonie und des Willens zur Macht; zu kritisierender sprachlich konstruierter, unabhängiger Standpunkt
Aufklärung	Wird durch Übermenschen untergraben	Nietzsches Affirmation der Wissenschaft durch Aufklärung erst möglich; bejaht Wissenschaft wie die Aufklärung	N. als radikaler Aufklärer; Menschen-würde durch Unbestimmtheit des Menschen bedingt; Aufklärung als Prozess bei N., der keinem bestimmten Ziel mehr	Unabgeschlossener Prozess, der über Unsterblichkeit des Willens nach der Menschheit aufklärt	TH als Hyper-Verantwortung; Produziert bei N. blinden Gehorsam	Maske der Übermenschen; Individuum im ewigen Kreislauf zwischen (aufgeklärtem) Menschen und (wahnsinnigem) Übermenschen; produziert funktionelle Arbeitskräfte; Ausgrenzungsdiskurs gegenüber Andersseienden; N. will von Schuld und Verantwortung befreien;

			unterworfen werden kann -> liberale Demokratie			
Umwertung aller Werte	Protofaschistischer Wille zur Macht, der jegliche Moral hinter sich lässt	Kritik an universalistischen Werten ermöglicht eigen-verantwortliche Enhancements; TH kann N. Kritik an der Mitleidsethik und Altruismus übernehmen	Umwertung zum Wert des Lebens als höchstes Gut	Alle Werte sollten für das Überdauern von etwas Nicht-Menschlichem nach der kosmischen Katastrophe umgewertet werden	N. möchte *alle* Werte umwerten, auch die des TH; es können keine neuen Werte aufgestellt werden	Übermensch zerstört jegliche Moral; ständige Veränderung der eigenen Meinung aufgrund neuester Informationen; TH konserviert gängige Werte; „normal“ und „enhanced“ retrospektiv und prospektiv historisch kontingent
Unsterblich-keit	Biologisches Faktum; infantiler Traum Nietzsches und des TH	N. kritisiere bloß die Unsterblichkeit im Jenseits und nicht im Diesseits, da er Gesundheit wertschätzt; radikale Lebensverlängerung als „höchste Gesundheit“	Durch Aufklärung abgelöst	Mensch nicht unsterblich, dafür vielleicht aber seine Technik; als Deterrito-rialisierung des Biologischen ins Virtuelle	N. gegen Unsterblichkeit -> produziere soziale Machtprobleme, psychische Langeweile, Selbstkonservierung statt Fortschritt	Dichotomie Ich und Nicht-Ich muss überwunden werden; Lust und Schmerz bedingen sich; N. bejaht Schmerz und kritisiert nur *sinnlosen* Schmerz; Leben und Tod bedingen einander semantisch wie körperlich; Tod muss „gelebt“ werden
Der Mensch/ letzte Mensch	Nietzsches Wille zur Macht nur kleiner Aspekt des Menschen	Evolutionäres, nicht-essenzielles Produkt im ständigen Wandel; Eigenschaften des Menschen kontingent, deswegen TH / letzte Mensch der nicht verbesserte Mensch, da KI ihn sonst versklavt	N. Kritik am autonomen Subjekt ermöglicht erst autonomes, sittliches, verantwortungsvolles Subjekt	Kosmische Kräfte werden alle Menschen zu letzten Menschen machen / letzte Mensch will Singularität aus Bequemlichkeit nicht	Letzte Mensch ist utilitaristisch, was N. kritisiert; TH essenzialisiert den Menschen nach Nietzsches Kritik am Essenzialismus	Mensch als Maske, die Übermenschen aufsetzen können; nicht bestimmbar und definierbar / TH als letzter Mensch und nicht als Übermensch; letzte Mensch hat fixe Eigenschaften und ist reduktionistisch und konsumorientiert
Selbstüber-windung	Missachtung der sozialen Normen und Werte des Übermenschen	Überwindung des biologischen Selbst durch Enhancements; Verbesserungsimpetus auch bei N.; als Mut zu Enhancements	Ermöglicht verantwortungsvolles, nicht egoistisches Handeln; innere Revolution des Denkens und nicht von außen	Überwindung des Selbst zur Singularität	Enhancements schreiben das Ich fest, statt es zu überwinden; TH dadurch konservativer als gedacht;	Existenzielle Auseinandersetzung mit den eigenen Ängsten und Trieben; Überwindung des konsum-orientierten Ichs; Emanzipation von der eigenen Sozialisierung und Bildung sowie Emanzipation von dieser Emanzipation; Selbstfindung; TH kann Selbstüberwindung ermöglichen, wenn nur auf Produktionsmittel bezogen; Überwindung der Idee, ein essenzielles Ich zu haben; Überwindung der Schuld und des Gewissens
Asketismus		Verneinung des TH sei N. Asketismus, weil unnötige Schmerzen befürwortet werden	N. befreit Individuum vom Asketismus, um nicht mehr Leiden für höhere Instanzen in Kauf zu nehmen -> ermöglicht Autonomie	Leiden für Singularität = Übermensch gerechtfertigt	TH asketisch, weil Mensch auf Ratio reduziert wird	Asketismus nur für die Kunst gerechtfertigt; verhindert Selbstüberwindung; tPH asketisch, weil Unterdrückung ins Jenseits verdrängt wird; TH asketisch, weil er den Menschen hasst und die Lust durch Schmerz-Verbannung eliminiert

			und Verantwortung			
Anthropo-Zentrismus	N. überkonnotiert das Animalische im Menschen	Mit Nietzsches Übermenschen überwunden; Anthropozentrismus ist bio-konservativ wie bei Habermas	Auch N. sieht Menschen nach „Züchtung zur Sitte“ dem Tier durch Vernunft überlegen an	Durch Singularität überwunden	TH will nur unendliches Leben für Menschen, aber nicht für Tiere	N. kritisiert ihn, weil der Mensch selbst Tier ist; Mensch/Tier-Kategorie bei N. überwindbar; Ausdruck der Hybris des Menschen
Tod Gottes		Ermöglicht Selbstbewusstsein, dass der Mensch Gott geworden ist	Bedingung für humanistische Werte; Humanismus = Atheismus, deswegen N. Humanist	Tod des metaphysischen, aber nicht technischen Gottes	N. will keine Götter mehr, auch nicht den Menschen als Gott	Ermöglicht Übermensch; ermöglicht neue Philosoph*innen und freie Geister
Wissenschaft	N. bereit die Wissenschaft für Übermenschen zu instrumentalisieren	N. habe den wissenschaftlichen Geist betont, der regieren wird und TH sei Affirmation dieser höchsten, wissenschaftlichen Erkenntnisse; kann von allem Leid erlösen -> Cybertheismus	Ausdruck der Rationalität des Menschen	Produktion des Nihilismus, den tPH überwinden kann; schon bei N. verselbständigt -> Singularität	Einseitiges Gesundheitsverständnis im TH, bei N. pluralistisch; Philosoph*innen als Vermittler*innen zwischen Wissenschaften	Löst nicht Mystik und Religion ab, sondern hat Metaphysik zur Bedingung; kann zur Überverantwortung durch Enhancements führen; bei N. bereits nicht rein „objektiv“, sondern von Machtinteressen durchdrungen; „Wissenschaft“ und „Nicht-Wissenschaft“ hegemoniale Kampfbegriffe
Wille zur Macht	Überkonnotiert -> Mensch strebt nicht ausschließlich nach Macht, Welt sähe sonst anders aus	Anthropologische Konstante bei N., die zwangsläufig zu Enhancements aufgrund seiner Befürwortung des Starken und Gesunden führt	Wille zur Macht von großen autoritativen Instanzen im Nihilismus überwunden; begrenzt durch Menschen-würde	Technische Verbesserungen steigern Macht, aber auch Macht der Technik, die den Menschen ablösen wird; Wille zur Macht führt zur Digitalisierung des Menschen, weil nurmehr dort Macht empfunden werden kann	Wille zur Macht bei N. unbewusst; welcher Wille zur Macht will Enhancement als Wille zur Macht verstehen?	Schmerz als zu überwindender Widerstand zum Willen zur Macht; kann das sinnlose Leiden im Nihilismus überwinden; Mensch muss Natur zur Macht verhelfen und sich dabei selbst überwinden; durch Techniken des Selbst; Überwindung der Dichotomie Technologie und Technik sowie natürliche/künstliche Enhancements
Utilitarismus	N. als rücksichtsloser Utilitarist/Egoist	N. Kritik am Utilitarismus kann einen tugendethischen TH ermöglichen; N. Glücks- und Gesundheitsstreben kann utilitaristisch verstanden werden	Von religiösen und ideologischen Dogmen befreites Individuum	Ausdruck des Willens zur Macht, der aufgrund der Natur nur im Virtuellen fortführbar ist	Utilitarismus macht Menschen eindimensional für N.; kein allgemeines Prinzip des Glücks möglich	Lust und Schmerz bedingen sich gegenseitig; heroischer Schmerzbegriff bei N.; pluralistischer Gesundheitsbegriff untergräbt Utilitarismus

Tab. 1: Übersicht zu Deutungen Nietzsches Leitmotive im digitalen Humanismus, Transhumanismus und Posthumanismus

6. Schlussteil: Fröhliche Wissenschaft?

Die bisherige Debatte hat versucht, Nietzsche unter einen Begriff zu subsummieren, zu „unterwerfen". Das wird bereits an den Titeln innerhalb des Diskurses deutlich, wie im Sammelband „Nietzsche and Transhumanism: Precursor oder Enemy?" (2017), oder „Posthuman oder Übermensch: War Nietzsche ein Transhumanist?" (Skowron, 2013). Es sind jedoch Nietzsches etymologischen, soziologischen, sprachphilosophischen, psychischen sowie erkenntnistheoretischen Einsichten selbst, die solche Fragestellungen ad absurdum führen.

Beispielsweise etymologisch betrachtet, besteht das Wort „Sub-jekt" aus den beiden lateinischen Wörtern „sub" für „unter" und „iacere" für „Werfen". „Subjekt" kann wortwörtlich als „das Unterworfene" verstanden werden. Nietzsche als „Precursor" oder „Enemy" einordnen zu wollen, heißt also, ihn als Subjekt zu produzieren und damit (einem Begriff) unterwerfen zu wollen. Das wird daran besonders deutlich, dass es sich um eine binäre Kategorie handelt. So kann das Wort „Kategorie" auf das griechische Wort „kategoreín" zurückgeführt werden, welches mit „Anklage, Richten, Urteilen" übersetzt werden kann. Dieses „Freund-Feind-Schema" unterläuft Nietzsches Projekt des „Jenseits von Gut und Böse", wie im Folgenden erläutert werden soll.

Die etymologisch-philologische Herleitung zeigt bereits, welche Probleme Nietzsche mit solchen Fragestellungen gehabt hätte: Erstens besteht die Unmöglichkeit der Einordnung von Subjekten darin, dass das Subjekt bei Nietzsche nicht bekannt ist und zweitens, dass seine grammatikalische Produktion nicht berücksichtigt wird. Im Aphorismus „Die unbekannte Welt des ‚Subjekts'" schreibt Nietzsche, dass es Platons, Sokrates und auch heute noch eines der größten Vorurteile sei zu glauben, dass „‚der richtigen Erkenntnis die richtige Handlung f o l g e n m ü s s e'"(*M*, §116, 108). Stattdessen ist es aber genau andersherum, dass das, „was man von einer That überhaupt wissen kann n i e m a l s ausreicht, sie zu thun, dass die Brücke von der Erkenntnis zur That in keinem einzigen Falle bisher geschlagen worden ist" (ebd.). Es gibt also erst die Handlung und dann die Eigenschaften.[34] Unsere Sprache reicht niemals aus, die Brücke zur Handlung zu schlagen. Selbst für scheinbar einfachste Handlung, wie bspw. zu einem Glas zu greifen, fehlen die Worte, um zu beschreiben, *wie* man das genau

[34] Den gleichen Fehlschluss kann man immer noch häufig in den Nachrichten finden. Bspw. wenn es heißt, dass ein Mensch mit einem Auto in die Fußgängerzone raste. Die Diagnose lautet dann: Der Mensch war psychisch krank. Aber es war die Tat selbst, die ihn in die Kategorie „psychisch krank" manövriert hat und dann erst die Einschreibung in die Persönlichkeit. Würden alle Gedanken, die nicht zu Taten geführt haben, transparent sein, würde wahrscheinlich jede Person, in dieser Kategorie landen, denn erst der Gedanke der Rache vermindert die Rache, wie Nietzsche sagt, da in dem Gedanken an das Rächen einem selbst erst die Macht bewusst wird, die man theoretisch inne hat, was wiederum ein beruhigendes, angenehmes Gefühl produziere, welches die Wahrscheinlichkeit einer tatsächlichen Rache vermindert (vgl. *M*, §15, 28f.)

getan hat. Es ist einfacher jemandem *körperlich* zu zeigen, wie ein Werkzeug funktioniert, als es in Worten zu erklären. Deswegen kommt Schopenhauers „moralischer Realismus“ für Nietzsche explizit nicht infrage, weil das Gut und Böse genau zu kennen und Richter*in für die Untersuchung fremder Handlungen zu sein, immer einen Schritt zu spät kommt (vgl. ebd.). Das Fremde erkennen zu können, ist aber die Grundbedingung für die Fragestellung, ob Nietzsche Gegner oder Befürworter des TH gewesen sei. Es setzt voraus, dass Nietzsche erkannt werden kann. Nietzsche selbst sagt jedoch, dass der oder die Nächste uns gänzlich unbekannt bleibt. Das Einzige, was wir vom Gegenüber wissen, ist welche körperlichen Veränderungen in *uns* ausgelöst werden (vgl. *M*, §118, 111). Es sind die eigenen körperlichen Affekte, von denen aus wir auf „Eigenschaften“, „Persönlichkeit“ etc. des Gegenübers schließen. Und das wird auch in der Technikphilosophie deutlich: Das „Anti“ im anti-nietzscheanischen DH oder anti-nietzscheanischen TH haben scheinbar die „negativen“ Affekte überwogen, wohingegen die Körper des nietzscheanischen TH oder anti-TH Nietzscheanismus andere Affekte bei der Nietzsche-Lektüre ausgelöst haben.

Aus diesen Gründen könnte man sagen, dass es nicht nur den einen Nietzsche nicht gibt, sondern dass es Nietzsche selbst nicht gibt, wenn das Subjekt als ein „grammatikalisches Konstrukt“ betrachtet wird. Grammatikalisch korrekt sagen wir, dass der Blitz blitzt. Das heißt aber auch, dass grammatikalisch hinter dem Blitzen ein Blitz konstruiert wird, der dieses Blitzen *tut*. Es gibt aber keinen Blitz, der blitzt, sondern nur das Blitzende. Es gibt keine Sonne, die scheint, sondern nur das „sonnenhaft“ Scheinende. Wissenschaftskritisch merkt Nietzsche an: Es gibt kein Atom, das etwas tut, sondern nur das Tuende (vgl. *GM*, *I*, §13, 279f.). Diese Urform, das reine, transzendentale Subjekt an sich, gibt es also auch aus sprachphilosophischen Gründen nicht:

„Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen. So gewiß nie ein Blatt einem andern ganz gleich ist, so gewiß ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das ‚Blatt‘ wäre […].“ (*WL*, §1)

Nietzsche mit einem Begriff wie Transhumanismus gleichzusetzen, würde also Nichtgleiches gleichmachen. Es würde die individuellen Verschiedenheiten von Nietzsches eigener Triebstruktur als „Gesellschaftsbau vieler Seelen“ fallenlassen, indem ein kohärenter, gleichförmiger Begriff von Nietzsche gebildet wird. Stattdessen können es nur Projektionen sein. „Erst am Ende der Erkenntniss aller Dinge, wird der Mensch sich selbst erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Gränzen des Menschen.“ (*M*, §48, 53) Nietzsche zu erkennen, setzt die Erkenntnis aller Dinge als Dinge voraus, die jedoch nur durch die begrenzten

Wahrnehmungsorgane zu Dingen werden. Sie sind zugleich die Ermöglichung als auch die Begrenzung für Erkenntnis an sich.

Die Unterordnung funktioniert aber nicht nur deswegen nicht, weil das Nächste und das Selbst nicht bekannt sind und den Verallgemeinerungen der Sprache unterworfen sind. Er beschreibt auch soziologisch, wie das soziale Umfeld die Art und Weise des Philosophierens beeinflusst:

„Ein Beispiel: die Söhne von Registratoren und Büroschreibern jeder Art, deren Hauptaufgabe immer war, ein vielfältiges Material zu ordnen, in Schubfächer zu vertheilen, überhaupt zu schematisiren, zeigen, falls sie Gelehrte werden, eine Vorneigung dafür, ein Problem beinahe damit für gelöst zu halten, dass sie es schematisirt haben." (*FW*, §348, 584)

Sie übernehmen aus dem Elternhaus das „Talent zu Classificationen, zu Kategorientafeln" (ebd.). Auf gleiche Art und Weise beschreibt er, wie die Kinder von Advokat*innen, protestantischen Geistlichen, Schullehrer*innen, Unternehmer*innen, Handwerker*innen philosophieren würden, gemäß der Erziehung ihrer Eltern. Die Frage, ob Nietzsche Transhumanist war oder nicht, ist genau so eine Art des Philosophierens, die Nietzsche auf der Metaebene soziologisch betrachten würden: Woher kommt der Wille zur Vereinfachung? Was für Menschen sind das, die nur in Hinblick auf Klassifikationen philosophieren können?

Die Antwort darauf gibt Nietzsche an anderer Stelle. Das „Sich-gleich-geben, Sich-einordnen, Sich-verringern, - diess Alles als die gesellschaftliche Moral" (*M*, §26, 36) sei eine Strategie, die bis in das tiefste Tierwelt reicht. Das Zurückstellen der eigenen Tugend, der heftigsten Begehrungen und das Verbergen des Einzelnen „unter der Allgemeinheit des Begriffes ‚Mensch' oder unter der Gesellschaft" (ebd.) entspricht der Strategie der Mimikry. „[M]an will seinen Verfolgern entgehen" (ebd.), sich totstellen oder die Formen und Farben der Umwelt annehmen.

Aus den oben genannten Gründen sollte die Perspektive innerhalb der Literatur zu Nietzsche und dem TH einmal umgedreht werden. Vielleicht sollte nicht gefragt werden, war Nietzsche x oder y, sondern lässt sich zu den Hauptmotiven *der Technikphilosophien* etwas bei Nietzsche finden? Können jene nach einer Nietzsche-Lektüre anders betrachtet werden?

Der **digitale Humanismus** geht von der Menschenliebe und Barmherzigkeit aus, was zunächst intuitiv erscheint: Wie könnte eine Technikphilosophie partikular nur bestimmte Menschen lieben? Dieser Vorwurf wird im anti-nietzscheanischen DH Nietzsche gegenüber gemacht. Sein Partikularismus und Individualismus untergrüben die universalistische Philanthropie. Aber Nietzsches Misanthropie ist eine soziologische Beobachtung: Erst wenn

man sehr lange einsam war, wird man „hungrig“ nach Menschen. War man hingegen sehr lange unter Menschen, braucht man seine Ruhe, weil „man sie nicht mehr verdauen kann und doch noch den Magen voll davon hat“ (*FW*, §167, 499). „Die Misanthropie ist die Folge einer allzubegehrlichen Menschenliebe“ (ebd.) und im Umkehrschluss die Philanthropie nicht normativ, sondern eine soziologische Folge der Vereinsamung im Nihilismus.
Auch das Plädieren auf einen vernünftigen Umgang mit neuen Technologien im DH bleibt eine leere Floskel. Vernunft ist nicht a priori, sie ist a posteriori, wie Nietzsche aufzeigt. Vernunft ist immer ein Kampfbegriff, für den das gesamte politische Spektrum kämpft (vgl. *GM*, §16, 285). Der Begriff ist so stark positiv konnotiert, dass dagegen zu sein, „unvernünftig“ wäre. Von vornherein anzunehmen, dass man a priori die „eine Vernunft“ besitzt, ist bloßer Ausdruck von Hegemonie. „Sei vernünftig!“ heißt dann deskriptiv, so zu handeln, wie gerade die Norm es vorgibt. Denn die Norm ist Ausdruck dieser Hegemonie. Im Nachhinein vernünftig gehandelt zu haben, heißt eine gesellschaftliche Mehrheit dafür gewonnen zu haben, oder wie Nietzsche sagt, eine Stimmung gemacht zu haben, die alle Gründe ersetzt (*M*, §28, 38f.). In diesem Sinne bedeutet der „Posthumane“ bei Nietzsche, dass er gegen die Vernunft als *status quo* handelt, aber dadurch später als der Vernünftigste gelten könnte: […] [U]nd dass wir nach dem Tode erst zu u n s e r e m Leben kommen und lebendig werden, ah! Sehr lebendig! wir posthumanen Menschen!“ (*FW*, §365, 614) Der Diskurs formt posthum, wer als vernünftig zu gelten hat, ohne zu behaupten, dass es keine Vernünftigen gegeben hätte, falls das diskursiv vernünftig ist.

Nicht nur der nietzscheanische DH, auch der **anti-nietzscheanische TH** sehen in Nietzsche einen Bildungsenthusiasten, der den Menschen schon verbessern will, jedoch nur mit kulturellen und bildungstheoretischen, aber nicht mit technischen Mitteln. Mit Bildung seien höhere Menschen und Übermenschen möglich. Aber was bedeutet Bildung für Nietzsche? Für Nietzsche „m u s s ‚Erziehung‘ und ‚Bildung‘ wesentlich die Kunst, zu täuschen, sein, - über die Herkunft, den vererbten Pöbel in Leib und Seele hinweg zu täuschen“ (*JGB*, §264, 219). Fordere ein*e Erzieher*in „‘seid wahr! Seid natürlich! gebt euch, wie ihr seid‘“ (ebd.) wäre das Ergebnis wieder genau das pöbelhafte Verhalten, das es auszutreiben ginge. Stattdessen muss Bildung als das Erlernen der Produktion von rauschhaften Effekten verstanden werden, ohne mit diesem gleich zu werden:

„Die s t ä r k s t e n Gedanken und Leidenschaften vor Denen, welche des Denkens und der Leidenschaft nicht fähig sind – aber des R a u s c h e s! Und j e n e als ein Mittel zu diesem! Und Theater und Musik das Haschisch-Rauchen und Betel-Kauen der Europäer! Oh wer erzählt uns die ganze Geschichte der Narcotica! – Es ist beinahe die Geschichte der ‚Bildung‘, der sogenannten höheren Bildung! (*FW*, §86, 444)

Wäre Nietzsche also doch der Liberalisierung von Enhancement-Drogen wie im nietzscheanischen TH aufgeschlossen gegenüber, wenn doch die Geschichte der Narkotika beinahe die Geschichte der höheren Bildung ist? Da würde jedoch übersehen werden, dass in dem Zitat die „stärksten Gedanken und Leidenschaften“ *vor* denen stehen, die nur des Rausches fähig sind. Es sind die Gedanken die stärksten, die durch *Kunst* und *Täuschung* das Empfinden des Rausches möglich machen. Wie kann ein Organismus so getäuscht werden, dass er bspw. empfindet, auf der Flucht vor einem Tiger zu sein, ohne auf der Flucht vor einem Tiger zu sein? So versucht Nietzsche Bildung im künstlerischen Affekt zu erden, vor dem die Bildung so große Angst hat: „Wir verstehen es, warum eine so schwächliche Bildung die wahre Kunst hasst; denn sie fürchtet durch sie ihren Untergang.“ (*GT*, §19) Man könnte sagen, die Bildung hat Angst von der Kunst als vergeistlichtem Willen zur Macht verstanden zu werden, so wie „[j]eder tiefe Denker“ „mehr das Verstanden-werden, als das Missverstanden-werden“ (*JGB*, §290) fürchtet. Durch Bildung sich anderen überlegen zu fühlen, Bildung und Wissenschaft als nicht außerhalb des Willens zur Macht zu verstehen, zeigt sich, wenn ein Mensch versucht, sich „durch Bücher, auf die er kein Recht hat […] eitel-reizbar zu machen: ein solcher durch und durch vergifteter Mensch — denn Geist wird Gift, Bildung wird Gift, Besitz wird Gift, Einsamkeit wird Gift“ (*FW*, §359). Stattdessen kann Bildung nur aus der Kunst verstanden und die Welt durch die Ästhetik ewig gerechtfertigt werden, wenn es kein Gift werden soll: „[A]lles, was wir jetzt Cultur, Bildung, Civilisation nennen, wird einmal vor dem untrüglichen Richter Dionysus erscheinen müssen.“ (*GT*, §20) Die Aussage, dass Nietzsche nur durch Bildung kulturelle, aber keine technische Verbesserung wollte, ist also doppelt ungerechtfertigt. Nietzsche wollte nicht nur niemanden verbessern, sondern hat auch die Bildung seiner Zeit scharf kritisiert.

Bezüglich des **nietzscheanischen TH** wurde von vielen Autor*innen im *Abschnitt 5.8* versucht, diesem eine falsche Nietzsche-Auslegung vorzuwerfen. Ich stimme dem zu, aber aus anderen Gründen. Es wurde häufig versucht, dem TH allgemeine Prinzipien der Schönheit, des Starken, des Guten, des Gesunden, des Gerechten vorzuwerfen, um Gegenbeispiele zu finden, in denen diese Ideen des Guten falsch sind („Nicht jede taube Person möchten hören können“ und so weiter). Nietzsche habe dann durch seinen Individualismus diese bevormundende (genetische) Verkörperlichung der Moral als paternalistisch und gefährlich autoritär verstanden. Im Falle des starken Transhumanismus funktioniert diese Argumentation des kPH. Wenn ein starker TH die Werte der verlängerten

Lebensspanne, der verbesserten Kognition und verbesserten Emotion bedeutet (vgl. *Kapitel 2*), dann ist eine Kritik schnell geschrieben:

(1) Nietzsche hält nichts von einer quantitativ verlängerten Lebensspanne, weil eine lineare Zeitphilosophie vorausgesetzt wird. Unsterblichkeit im Jenseits würde das Leben im Diesseits als Sklavenmoral abwerten. Es geht im Sinne der ewigen Wiederkunft um die Bejahung des Lebens und nicht um eine bloße Zahl. Wer darf machttheoretisch bestimmen, wer ewig leben darf und wer nicht (vgl. *Abschnitt 5.8.*)?

(2) Nietzsche hält nichts von einer verbesserten Kognition, weil diese die Freiheit und Handlungsfähigkeit untergräbt. Man muss lernen zu vergessen. Je mehr Entscheidungen bewusst und nicht unbewusst getroffen werden müssen, desto kleiner ist die Freiheit (vgl. *GM*, *II*, §1, 291ff.). So gibt es keine intrinsisch bessere Kognition, da Menschen sich relational verstehen: Welche Form der Triebunterdrückung ermöglicht erst, dass sich das Subjekt als bewusst erfährt? Kognition als Selbstreflektion ist der Moment, in dem sich Triebenergie nicht nach außen entladen konnte und im Zwischenraum zwischen Unterbewusstsein und „Welt" befindet (vgl. ebd.).

(3) Verbesserte Emotion funktioniert deswegen bei Nietzsche nicht, weil es kein außerhalb der Emotion und Triebes gibt. Selbst der Versuch, Macht über einen bestimmten Trieb zu erlangen, ist selbst ein Trieb:

„Während ‚wir' uns also über die Heftigkeit eines Triebes zu beklagen meinen, ist es im Grunde ein Trieb, w e l c h e r ü b e r e i n e n a n d e r e n k l a g t; das heißt: die Wahrnehmung des Leidens an einer solchen Heftigkeit setzt voraus, dass es einen ebenso heftigen oder noch heftigeren anderen Trieb giebt, und dass ein K a m p f bevorsteht, in welchem unser Intellect Partei nehmen muss." (*M*, *II*, §109, 98f.)

Viel schwieriger ist jedoch eine Kritik von Sorgners schwachem TH. Auch wenn die Vorwürfe des kPH gegen einen starken TH stimmen, konnten diese von Sorgners „schwachen Transhumanismus" bisher dahingehend gekontert werden, dass aus der Befreiung aus Meta-Narrativen, übergeordneten Autoritäten, dem Nihilismus, dem Brückenbauer-, Experimentator- und Künstler*in-Werden seiner selbst etc. endlich Technik als Gentechnik, KI-Implementierung und so weiter aus komplett für sich selbst bestimmten Ideen des Guten gerechtfertigt ist, weil das Verbot von Gentechnik selbst ein übergeordnetes, autoritäres Prinzip ist. Man erinnere sich nur an Loebs starken TH, in dem er das Erinnerungsvermögen verbessern wollte. Dagegen konnte Sorgner sehr einfach einwenden, dass die Interpretation, dass Nietzsche aber dem Gedächtnis die Hauptfunktion des Vergessens entgegengestellt hat, genauso durch Enhancements gefördert werden kann. Es ließe sich ja auch ein technisches Enhancement denken, dass einem das Vergessen lässt, was man möchte. Egal wie Nietzsche

gedreht und gewendet wird und egal welche individuelle Vorstellung des Guten vorherrscht, sie könnten durch (persönlich *als* Enhancement interpretierte) Enhancements ermöglicht oder verstärkt werden.

Ähnlich verhielt es sich mit dem Vorwurf des nietzscheanischen kPH, dass der nietzscheanische TH dazu führe, dass diskriminierende und rassistische Stereotypen verstärkt würden. Dem konnte Sorgner ebenso einwenden, dass es selbst diskriminierend und rassistisch ist zu glauben, dass alle Menschen eine liberalere PID zu diesen Zwecken nutzen würden. Einmal davon abgesehen, dass Sorgner dies trotz liberalerer PID auch verbieten würde, hinkt der nietzscheanische TH an einer anderen Stelle, da die bisherigen Kritiken hauptsächlich auf den starken TH anwendbar sind: Was haben denn der schwache und der starke TH gemeinsam? Sie beide argumentieren für Enhancements aus der Perspektive der *Nützlichkeit*. Während der eine klassisch utilitaristisch argumentiert, ist der schwache TH präferenzutilitaristisch: Wenn Enhancements für deine eigenen Präferenzen nützlich sind, dann sind sie gerechtfertigt. Es klingt unspektakulär, aber der (schwache) nietzscheanische TH fällt nur mit einer Kritik der Nützlichkeit, die von Nietzsche ausgehen muss.

Als erstes spricht dagegen, dass Nietzsche sagt, dass nichts in der Welt ist, weil es nützlich ist. Das verunmöglicht schon einmal jede Argumentation des (starken und schwachen) TH, dass etwas Technisches deswegen kommen muss, weil es für die Menschheit (starker TH) oder mich (schwacher TH) nützlich ist. Im Aphorismus „Falsche Schlüsse aus der Nützlichkeit“ schreibt Nietzsche: „Wenn man die höchste Nützlichkeit einer Sache bewiesen hat, so ist damit auch noch kein Schritt zu seiner Erklärung ihres Ursprungs getan: das heisst, man kann mit der Nützlichkeit niemals die Nothwendigkeit der Existenz verständlich machen.“ (*M*, §37, 44) So kommt es auch, „dass das Sehen n i c h t die Absicht bei der Entstehung des Auges gewesen ist, vielmehr sich eingestellt hat, als d e r Z u f a l l den Apparat zusammengebracht hatte“ (*M*, *II*, §122, 115). Das heißt in Bezug auf Enhancements auch, dass nur, weil etwas nützlich *für mich* ist, es nicht notwendig deswegen existieren muss. Transhumanistische Literatur zu lesen, klingt deswegen häufig wie eine Dauerwerbesendung für die neuesten (aber irgendwo moralisch anstößigen) Technologien zu schauen. Man denke an die erste erfolgreiche Xenotransplantation eines genmodifizierten Schweineherzens in einen Menschen im Jahr 2022, die von der Firma der Transgender-Transhumanistin Martine Rothblatt durchgeführt und schließlich im „Philosophie Magazin“ von Stefan Sorgner unter

dem Titel „Mit Schweineherz zum Übermenschen“ bejubelt wurde.[35] Oder an die erfolgreiche Implantation eines Gehirnchips von Elon Musks Firma Neuralink Anfang 2024, mit dem sich in Zukunft auch Smartphones per Gedanken steuern lassen sollen.[36] Oder an die Entwicklung der „Supernase gegen Lebensmittelverschwendung“[37] im März 2024 an der Universität Saarbrücken, mit der kleinste Schimmelsporen gerochen werden können. Neben der bereits erläuterten falschen Theorie des Geistes, dass diese Dinge eben die Freiheit *verringern* und nicht erhöhen: Warum kommen und sind diese Dinge in der Welt, wenn nicht wegen ihrer Nützlichkeit?

In dem Aphorismus „Das Gute und das Schöne“ schreibt Nietzsche, dass es nicht die Künstler*innen sind, die bestimmen, was das Gute und was das Schöne ist. „Ich will sagen: sie sind nicht selber Taxatoren des Glückes und des Glücklichen, aber sie drängen sich immer in die Nähe dieser Taxatoren, mit der grössten Neugierde und Lust, sich ihre Schätzungen sofort zu Nutze zu machen.“ (*FW*, §85, 443) Stattdessenn sind es andere, die dies bestimmten: „Diess aber ist, wie gesagt, ein Irrthum: sie [die Künstler*innen] sind nur geschwinder und lauter, als die wirklichen Taxatoren. – Und wer sind denn diese? – Es sind die Reichen und die Müssigen.“ (ebd.) In Bezug auf die Technik denke man an die Projekte von einem der reichsten Menschen der Welt und Transhumanisten Elon Musk, wie die KI ChatGPT, die Besiedlung des Mars durch sein Unternehmen SpaceX, die Entwicklung von Gehirn-Chip-Schnittstellen mit Neuralink oder an seinen Besitz der Social-Media Plattform X (vorher Twitter)… Diese Dinge sind nicht wegen ihrer Nützlichkeit in der Welt, sondern wegen seines Reichtums. Nach Nützlichkeit bemessen, sähen Projekte von Demokrat*innen hoffentlich anders aus, als ihre Überschüsse für Musks Kindheitstraum „Flammenwerfer für alle“ zu investieren, wie seine Firma „The Boring Company“.[38]

Aber Nietzsche nennt nicht nur die Reichen, sondern auch die Müßigen. Nietzsche unterscheidet zwischen Arbeitenden und Müßigen, wobei er die Tätigkeit der ersteren als Zwangs-Arbeit und die der zweiten als Frei-Arbeit beschreibt (vgl. *MA I*, §439). Müßige sind nicht Faule, sondern „jedenfalls aber ist die Kaste der Müssigen die leidensfähigere,

---

[35] Sorgner, Stefan Lorenz: „Mit Schweineherz zum Übermenschen“, in: *Philosophie Magazin*, https://www.philomag.de/artikel/transplantation-transhumanismus-david-bennett, veröffentlicht am 14.01.2022, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024

[36] „Musk-Firma implantiert Gehirnchip beim Menschen“, in: *Tagesschau*, https://www.tagesschau.de/wissen/forschung/musk-gehirnchip-100.html, letzte Aktualisierung 31.01.2024, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024

[37] „‘Supernase‘ gegen Lebensmittelverschwendung“, in: *Tagesschau*, https://www.tagesschau.de/wissen/forschung/lebensmittelverschwendung-118.html, letzte Aktualisierung 06.03.2024, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024

[38] „Elon Musk verdient endlich Geld - mit Flammenwerfern“, in: *Süddeutsche Zeitung Online*, https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/the-boring-company-elon-musk-verdient-endlich-geld-mit-flammenwerfern-1.3846469, letzte Aktualisierung am 30.01.2018, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024

leidendere, ihr Behagen am Dasein ist geringer, ihre Aufgabe grösser“ (ebd.). Sie arbeiten auf eigenem Zwang und können ähnlich seiner Beschreibung der neuen Philosoph*innen neue Gütertafeln aufstellen, Aspekte der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen abwägen und körperlich-immanent denken.

Wird abschließend nun der **nietzscheanische tPH** betrachtet, so wurde dieser bisher aufgrund einer falschen (nicht nietzscheanischen) Theorie des Bewusstseins kritisiert. Das stimmt auch und soll hier nicht nochmal wiederholt werden. Stattdessen ist interessant, *warum* überhaupt die Frage gestellt wird, ob eine KI, Maschine oder Technik im Allgemeinen irgendwann Bewusstsein entwickeln könnte, und ob Mind-Uploading möglich wäre.
Die Genealogie der Vorstellung der Beseelung der Werkzeuge lässt sich tatsächlich bei Nietzsche finden und ist in dem Diskurs erstaunlicherweise überhaupt nicht vorgekommen. In der Kulturgeschichte wurden anfangs die Natur, die Werkezeuge und das Eigentum immer beseelt gedacht. Den Grund sieht Nietzsche darin, dass noch eine Ohnmacht gegenüber diesen Dingen vorherrschte, weswegen es der Wille der Dinge gewesen sein muss, sich dem menschlichen Willen zu entziehen:

„Dadurch, dass man sich viele Tausend Jahre lang die S a c h e n (Natur, Werkzeuge, Eigenthum jeder Art) ebenfalls belebt und beseelt dachte, mit der Kraft zu schaden, und sich den menschlichen Absichten zu entziehen, ist das Gefühl der Ohnmacht unter den Menschen viel grösser und viel häufiger gewesen, als es hätte sein müssen […].“ (*M*, *I*, §23, 34f.)

Dadurch war das Gefühl der Ohnmacht und Furcht lange in Reizung, wodurch sich das Gefühl der Macht in größter Feinheit entwickelt habe. Aus diesem feinen Gespür konnte die Naturbeherrschung durch Technik empfunden werden und je mehr dies gelang, desto weniger wurde die Technik als beseelt angesehen. Entdeckte man neue Werkzeuge, nahm das Gefühl der Macht zu und das Gefühl der Furcht, Ohnmacht und Beseelung der Dinge ab: „Es ist sein stärkster Hang geworden; die Mittel [Werkzeuge], welche man entdeckte, sich dieses Gefühl [das Gefühl der Macht] zu schaffen, sind beinahe die Geschichte der Cultur.“ (ebd.) Es ist also ein Jahrtausende alter Trieb, der mit der Entwicklung der künstlichen Intelligenz zum Vorschein kam: Wenn ein neues Werkzeug nicht verstanden wird, muss es beseelt sein. Sofern KI aber mehr verstanden und zu eigenen Zwecken angewendet werden kann, so wird auch die Idee der Beseelung der KI und des Mind-Uploadings verschwinden.
Neben der Technik als Überlegenheitsgefühl kann auch der Aspekt des nietzscheanischen tPH, dass sich die Menschheit für das Überleben der Technik aufgeben würde, kritisch

betrachtet werden. Tatsächlich gibt es eine Stelle bei Nietzsche, in der er sich fragt, ob es etwas geben könnte, wofür sich die Spezies Mensch als Ganzes opfern würde.

„Und vielleicht könnte mit Einem ungeheuren Gedanken immer noch jede andere Bestrebung niedergerungen werden, sodass ihm der Sieg über den Siegreichsten gelänge, - mit dem Gedanken der s i c h o p f e r n d e n M e n s c h h e i t. Wem aber sollte sie sich opfern? Man kann bereits darauf schwören, dass, wenn jemals das Sternbild dieses Gedankens am Horizonte erscheint, die Erkenntniss der Wahrheit als das einzige ungeheure Ziel übrig geblieben sein wird, dem ein solches Opfer angemessen wäre, weil ihm kein Opfer zu gross ist.“ (*M*, *I*, §45, 52)

Wenn die Menschheit bereit wäre, sich für etwas zu opfern, dann für die Wahrheit, bzw. unter ihrem Deckmantel. Ist im Umkehrschluss der Wille zur Wahrheit der Wissenschaft, der Untergang der Menschheit, der Wille zum Nichts? Technologische Posthumanist*innen machen den Fehler, dass sie Nietzsche hier wieder wortwörtlich interpretieren, als *sollte* sich die Menschheit dafür opfern. Stattdessen wurde Nietzsche immer skeptisch, wenn jemand von „der Wahrheit“ redete. Man sollte sich nie für „die Wahrheit“ opfern. Ganz futuristisch spekuliert Nietzsche am Ende dieses Aphorismus dann, wann dieser Zeitpunkt kommen könnte:

„Vielleicht, wenn einmal eine Verbrüderung mit Bewohnern anderer Sterne zum Zweck der Erkenntnis hergestellt ist, und man einige Jahrtausende lang sich sein Wissen von Stern zu Stern mitgetheilt hat: vielleicht, dass dann die Begeisterung der Erkenntniss auf eine solche Fluth-Höhe [der Opferung der Menschheit für die Wahrheit] kommt!“ (ebd.)

Die Erkenntnis über die Erde ist scheinbar zu schwach für einen solchen Willen. Aber wenn es um die Wahrheit über das Universum geht? Auch dort wäre es eine wortwörtliche Auslegung. Nietzsche beschreibt, dass es so kommen könnte, aber sagt nicht, dass das gut wäre oder getan werden sollte.

Durch eine Nietzsche-Lektüre können zudem argumentative Lücken des **kritischen Posthumanismus** geschlossen werden. Dieser bezieht sich bspw. auf das „Non-Labeling“, kann aber argumentativ nicht darlegen, was problematisch daran ist. Nietzsches Gründe dafür habe ich bereits am Anfang dieses Kapitels dargelegt: Labels machen Ungleiches gleich. Der argumentative Schritt im kPH, dass dadurch klassische Dichotomien aufgebrochen und Neologismen geschaffen werden müssen, um für diese Verantwortung zu übernehmen, stellt wieder die Verantwortung in den Vordergrund. Der Herleitung, wie der Mensch gelernt hat, versprechen und verantwortlich sein zu können, bleibt zwar auf der genealogischen Ebene (vgl. *GM*, *II*, §2). Aber erst einmal entstanden, muss Verantwortung als Wille zur Macht

verstanden werden, da eigentlich „alles Unschuld: und die Erkenntniss der Weg in diese Unschuld“ (*MA I*, §107) ist.[39]

„Die causa sui ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist. […] „[D]as Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts anderes als diese causa sui zu sein.“ (*JGB*, §21, 35)

Einen neuen Begriff zu formen, versteht Nietzsche als den Willen, über etwas „Herr“ werden zu wollen. Sobald zum Beispiel für die eigene Gefühlslage ein Begriff gefunden wurde, scheint schon der erste Machtimpuls der Bewältigung angeregt zu sein. Begriffe vereinfachen Dinge so sehr, dass man wieder glaubt, über etwas Materielles Macht haben zu können. Für Nietzsche liegen aber Begriffe im Weg der Erkenntnis:

„Überall, wo die Uralten ein Wort hinstellen, da glaubten sie eine Entdeckung gemacht zu haben. Wie anders stand es in Wahrheit! – sie hatten an ein Problem gerührt und indem sie wähnten, es g e l ö s t zu haben, hatten sie ein Hemmnis der Lösung geschaffen. – Jetzt muss man bei jeder Erkenntnis über steinharte verewigte Worte stolpern, und dabei eher ein Bein brechen, als ein Wort.“ (*M, I*, §47, 53)

Alle sprachlichen Kategorien einfach durchzustreichen, könnte aber auch die Folge haben, universalistische allgemeine Begriffe undifferenziert auf alles anzuwenden und damit aus einer Kritik am Humanismus in einem Hyperhumanismus zu landen. Deswegen könnte aus der Sprachkritik der Gleichmachung alles Nicht-Gleichen geschlussfolgert werden, unendlich inflationär neue Ismen zu erschaffen, um diesen Effekt so klein wie möglich zu halten. Dieses Konzept nenne ich *Post-Ismus* und beschreibt die doppelte Paradoxie, dass eine Welt jenseits der Ismen selbst ein Ismus ist. Ismen können hintergangen werden, wenn unendlich neue geschaffen werden, wie diese Arbeit versucht hat zu zeigen. Dadurch könnte verhindert werden, dass der kPH weder im Hyperhumanismus noch in der Indifferenz, sondern über die Hyper-Differenz zum Post-Ismus gelangen kann.[40]

Ähnlich verhält es sich mit der Auflösung der Subjekt-Objekt- und Mensch-Tier-Dichotomie, dem Anti-Essentialismus, der Anthropozentrismus-Kritik und dem Relationalismus. Diese Dinge kommen zweifelsohne auch bei Nietzsche vor, aber das *Wozu* bleibt im kPH unterbestimmt. Nietzsches Beispiele dafür, wenn bspw. zu lange in den Abgrund geblickt

[39] Es müsste schlussendlich gefragt werden, ob eine Welt möglich ist, in der das Individuum keine Verantwortung mehr trägt (nicht mehr „schuldig“ sein kann), ohne dabei an Partizipation zu verlieren, oder ob das die ultimative, unauflösbare Paradoxie der Existenz selbst ist.

[40] So könnte auch ein Schritt in Richtung Zarathustras Hoffnung, „dass der Mensch erlöst werde von der Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung“ (*Za*, *II*, 128) getan sein, da die Rache (die Rache des Körpers an den Geist etc.) immer eine Verallgemeinerung zu einem Triebobjekt beinhaltet (z.B. an den Menschen, an einen Namen, an eine Nation oder Staat). Vielmehr ist es wohl ein ganz bestimmter Trieb einer Person, an der sich gerächt werden soll, obwohl auch „Trieb“ hier wiederum eine Verallgemeinerung ist.

wird, der Abgrund anfängt, in dich zu blicken (vgl. *JGB*, §146); wenn erst am Ende der Erkenntnis aller Dinge, der Mensch sich selbst erkannt hat (vgl. *M*, §48), wenn man beim Nietzsche Lesen eigentlich sich selbst liest (vgl. *EH*, §1), wenn es ein tierischer Instinkt ist, dass der Mensch sich vom Tier unterscheiden will (vgl. *NF-1870*,5[36]), wenn der Mensch das noch nicht festgestellte Tier ist (*JGB*, §62), wenn eine „Fiktions-Welt" aus einer „imaginären Naturwissenschaft (anthropocentristisch; völliger Mangel des Begriffs der natürlichen Ursachen)" (*AC*, §15) konstruiert wird, wenn geneigt wird, die „zufällige Relation eines Anderen zu uns als sein Wesen und Wesentlichstes auszudichten" (*M*, §102), wenn sich Wahrheit nur auf „Relationen zwischen Wesen, nicht auf das ‚An sich' beziehen" (*NF-1888*, 303), können diese als Beispiele für *Stufen der Hegemonie* verstanden werden.

Sofern Nietzsche mit „Jenseits von Gut und Böse" auch Macht meint, kann er als Machttheorie gelesen werden. Denn wenn Machtverhältnisse analysiert werden, woran sollten diese dann analysiert werden? Man beachte, wie gefährlich es sei, auf dieser Leiter eine Stufe zu übersehen: Mein Ausblick ist deswegen, Stufen der Hegemonie mit Nietzsche beschreibbar zu machen, die genauso auf alle Technikphilosophien und sich selbst „anwendbar" sind:

1. Unsagbar: Etwas existiert im Dispositiv, aber nicht im (öffentlichen) Diskurs -> 2. Marginalisiert: Etwas kommt im Diskurs vor, aber ist unterdrückt -> 3. „Alternativ": Etwas ist unterrepräsentiert, aber uneingeschränkt sagbar -> 4. Pluralismus: Etwas ist legitim unter anderen legitimen Dingen -> 5. Essenzialismus: Etwas ist unabdingbar, während andere Dinge zwar existieren, aber nicht notwendig sind -> 6. Allgemeinheit: Etwas ist allgemein gültig; in verschiedenen Kontexten stabil, vorhersagbar und objektiv -> 7. Indifferenz: Macht der Ignoranz der anderen Stufen; es muss nicht mehr differenziert werden; das Feindbild wird nicht mehr iteriert; das Ding an sich aus „göttlichem Standpunkt"

Diese Liste ließe sich sicher mit weiterer Forschung noch ausbauen, weiter verfeinern, diskutieren und mit Beispielen beschreiben. Worauf ich hinaus möchte, ist, dass etwas ewig Wiederkehrendes, die Umwertung aller Werte, der Übermensch etc. *Bewegungen* innerhalb verschiedener Stufen von Hegemonie sind.

Literaturverzeichnis

Agatonović, Miloš: “The Case of Transhumanism: The Possibility of Application of Nietzsche’s Ethics and Critique of Morality Today”, in: *Philosophy and* Society 29 (3), 2018, 317–474.

Aurenque, Diana: „Nietzsche und die ‚unzählige[n] Gesundheiten des Leibes‘. Aktualität und Kritik eines pluralistischen Gesundheitsverständnisses“, in: *Nietzsche, Foucault und die Medizin*, 1. Aufl. Bielefeld: transcript Verlag 2016, 23-38.

Aristoteles: *Über die Seele/ De anima*. Übers. u. Einleitung. v. Klaus Corcilius (Hg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2017.

Aydin, Ciano: “The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement”, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 42, Oxford: Kluwer Academic Publishers Group 2017, 304–327.

Babich, Babette: “Nietzsche’s Post-Human Imperative: On the ‘All-too-Human’ Dream of Transhumanism”, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 101-132.

Bamford, Rebecca: “Nietzsche on Ethical Transhumanism”, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 205-219.

Barad, Karen: *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Übers. v. Jürgen Schröder, 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2012.

--------. „Dem Universum auf halbem Wege begegnen: Realismus und Sozialkonstruktivismus ohne Widerspruch“, in: *Verschränkungen*. Übers. v. Jennifer Sophia Theodor. Berlin: Merve 2015a, 7-70.

--------. „Die queere Performativität der Natur“, in: *Verschränkungen*. Übers. v. Jennifer Sophia Theodor. Berlin: Merve 2015b, 115-172.

Bear, Mark F.; Connors, Barry W.; Paradiso, Michael A.: *Neuroscience: exploring the brain*. 4., überarb. Aufl., Philadelphia: Wolters Kluwer 2016.

Bertino, Andrea; Stegmaier, Werner: „Nietzsches Anthropologiekritik“, in: Rölli, Marc (Hg.): *Fines Hominis?* Bielefeld: transcript Verlag 2015, 65-80.

Blackburn, Elizabeth; Epel, Elissa: *The Telomere Effect. A revolutionary approach to Living Younger, Healthier, Longer*. New York: Grand Central Publishing 2017.

Blackford, Russell: “Nietzsche, the ‘Übermensch,’ and Transhumanism: Philosophical Reflections”, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 191-204.

Bostrom, Nick: “A History of Transhumanist Thought”, in: Rectenwald, Michael; Carl, Lisa (Hg.): *Academic Writing Across the Disciplines*, New York: Pearson Longman Verlag 2011, 1-30.

--------. „Die Zukunft der Menschheit“, in: Ders.: *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*. Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin: Suhrkamp 2018a, 7-48.

--------. „Die Vermeidung existenzieller Risiken als globale Priorität“, in: Ders.: *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*. Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin: Suhrkamp 2018b, 49-88.

--------. „Plädoyer für eine posthumane Würde“, in: Ders.: *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*, Übers. v. Jan Erik Strasser. Berlin: Suhrkamp 2018c, 89-106.

--------. „Würde und Enhancement“, in: Ders.: *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*, Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin: Suhrkamp 2018d, 107-142.

--------. „Warum ich posthuman werden will, wenn ich groß bin“, in: Ders.: *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*. Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin: Suhrkamp 2018e, 143-188.

Braidotti, Rosi: *Posthuman Knowledge*. Medford (Mass.): Polity Press 2019.

Buben, Adam: “The Dark Side of Desire: Nietzsche, Transhumanism, and Personal Immortality”, in: *The Southern Journal of Philosophy* 59 (1), 2021, 66–84.

Campa, Riccardo: „Nietzsche and Transhumanism: A Meta-Analytical Perspective”, in: *Studia Humana* 8 (4). 2019, 10-26, DOI: 10.2478/sh-2019-0027.

Cancik, Hubert: „Humanismus: Wort, Begriff, Epoche“, in: Cancik, Hubert; Groschopp, Horst; Wolf, Frieder Otto (Hg.): *Humanismus: Grundbegriffe*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2016, 9-16.

Carollo, Brett: “Nietzsche and Transhumanism: A Reassessment”, in: *The Agonist* 16 (2), 2022, 67-81.

Coeckelbergh, Mark: *AI Ethics*. Cambridge/London: The MIT Press 2020.

Etinski, Nadja: “KI verstehen mit Derrida“, in: *Zeitgenossin. Technik und Macht*, 2023, 14-15.

Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Übers. v. Walter Seitter u. Kommentar v. Ralf Konersmann. Erw. Ausgabe. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag, 1991.

Gehlen, Arnold: „Teil I, Institutionen“, in: *Urmensch und Spätkultur*. Bonn: Athenäum Verlag 1956, 7–137.

Gerhardt, Volker: „Das Bewusstsein überschreitet den Leib: Nietzsches soziologische Einsicht in die Leistung des Wissens“, in: *Nietzscheforschung* 21(1), 2014, 41-60.

Groschopp, Horst: „Humanismus als Kultur“, in: Cancik, Hubert; Groschopp, Horst; Wolf, Frieder Otto (Hg.): *Humanismus: Grundbegriffe*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2016, 23-30.

Hauskeller, Michael: “Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner”, in*:* Tuncel,

Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 32-36.
Haraway, Donna: "A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in: Dies.: *Manifestly Haraway*. Minneapolis (Minn.)/London: University of Minnesota Press 2016, 6-90.
--------. *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluz*än. Frankfurt am Main/New York: Campus 2018.
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967.
Hermann, Ulrike: *Das Ende des Kapitalismus*. Köln: Kiepenhauer & Witsch 2023.
Hibbard, Bill: "Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will be Real", in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 37-40.
Honneth, Axel; Butler, Judith: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Berlin: Suhrkamp 2015.
Kurzweil, Ray: *How to create a mind. The secret of human thought revealed*. New York: Viking 2012.
Lipowicz, Markus: "Overcoming Transhumanism: Education or Enhancement Towards the Overhuman?", in: *Journal of Philosophy of Education* 53 (1), 2019, 200-213.
Loeb, Paul S.: „Nietzsche's Transhumanism", in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 83-100.
Loh, Janina: *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. 2., überarb. Aufl. Hamburg: Junius 2019.
More, Max: „The Overhuman in the Transhuman", in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 27-31.
Munroe, Randall: *What if? Serious Scientific Answers to Absurd Hypothetical Questions*. London: John Murray 2022.
Pico della Mirandola, Giovanni: *Über die Würde des Menschen*. Übers. v. Herbert Werner Rüssel. Zürich: Manesse 1988.
Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 2009 [= *KSA 1-15*].
--------. „Die Geburt der Tragödie", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 2016 [= *KSA* 1; zit. als *GT*].
--------. „Menschliches, Allzumenschliches I und II", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 2. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1999 [= *KSA 2*; zit. als *MA I u. II*].
--------. „Morgenröte", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 2018 [= *KSA 3*; zit. als *M*].
--------. „Die fröhliche Wissenschaft", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 2016 [= *KSA 3*; zit. als *FW*].
--------. „Also sprach Zarathustra", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 4. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1999 [= *KSA 4*; zit. als *Za*].
--------. „Jenseits von Gut und Böse", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 5. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 2016 [= *KSA 5*; zit. als *JGB*].
--------. „Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 5. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 2016 [= *KSA 5*; zit. als *GM*].
--------. „Götzen-Dämmerung", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1999 [= *KSA 6*; zit. als *GD*].
--------. „Anti-Christ", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1999 [= *KSA 6*; zit. als *AC*].
--------. „Ecce homo", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1999 [= *KSA 6*; zit. als *EH*].
--------. „Nachgelassene Fragmente ", in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 7-13. Colli, Georgio; Montinari, Mazzino (Hg.). München/Berlin/New York: de Gruyter/dtv 1980 [= *KSA 7-13*; zit. als *NF*].
Ode, Erik; Mikhail, Thomas: „Übermensch und Ebenbild. Optimierende und optimistische Bildungsfigurationen bei Friedrich Nietzsche und Alfred Petzelt", in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 96 (3), 2020, 365-380.
Precht, Richard David: *Jäger, Hirten, Kritiker: eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. München: Wilhelm Goldmann 2018.
Precht, Richard David: *Künstliche Intelligenz und der Sinn des Lebens*. München: Wilhelm Goldmann 2021.

Primavera-Lévy, Elisa: „‘An sich giebt es keinen Schmerz‘. Heroischer und physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts“, in: *Nietzsche-Studien* 40 (1), 2011, 130-155.
Roethe, Anna Lena: “Denken an Schnittstellen. Neurophilosophische Kulturmodelle bei Friedrich Nietzsche“, in: Friedrich, Orsolya; Aurenque, Diana; Assadi, Galia; Schleidgen, Sebastian (Hg): *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript 2016, 269-292.
Russell, Stuart: *Human Compatible. Künstliche Intelligenz und wie der Mensch die Kontrolle über superintelligente Maschinen behält*. Frechen: MIT-Press 2020.
Schmaus, Thomas: „Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie“, in: *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformatio*n 6, 2016, 206-222.
Schussler, Aura-Elena: “Pornography in Transhumanism – Towards a Sexuality of Singularity”, in: *Postmodern Openings* 8 (1), 2017, 41-56.
Searle, John: “Minds, brains and programs”, in: *Behavioral and Brain Sciences* 3, 1980, 417–457.
Seifert, Johanna: „Self-Enhancement: eine neue Form der Selbstgestaltung? Nietzsche und der Transhumanismus im Vergleich“, in: Herzberg, Stephan; Watzka, Heinrich (Hg.): *Transhumanismus* 17. Boston/Berlin: 2020, 29-42.
Skowron, Michael: „Posthuman oder Übermensch: War Nietzsche ein Transhumanist?“, in: *Nietzsche-Studien*, 42 (1), 2013, 256-282.
Sorgner, Stefan Lorenz: „Nietzsche als Ahnherr des Posthumanismus in den Künsten. Reflexionen zum Verhältnis von Bild, Wort und Ton“, in: *Nietzscheforschung* 18 (1), 2011, 45- 58.
--------. „Nietzsche, Transhumanismus und drei Arten der (post)humanen Perfektion“, in: Friedrich, Orsolya; Aurenque, Diana; Assadi, Galia; Schleidgen, Sebastian (Hg): *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript 2016a, 245-268.
--------. “Perfecting Human Beings: From Kant and Nietzsche to Trans- and Posthumanism”, in: *Trans Humanities* 9(1), 2016b, 41–61.
--------. “Nietzsche, the Overhuman and Transhumanism“, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017a, 14-26.
--------. “Beyond Humanism: Reflections On Trans And Posthumanism “, in Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017b, 41-69.
--------.: “Zarathustra 2.0 And Beyond: Further Remarks On The Complex Relationship Between Nietzsche and Transhumanism “, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017c, 133-171.
--------. “Immortality As Utopia And The Relevance Of Nihilism“, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017d, 248-261.
--------. „Alles muss sterben oder sich entwickeln“, in: Moreau, Anne-Marie (Hg.): *Also sprach Nietzsche*. 8. Sonderausgabe. Berlin: Philosophie Magazin, 2017e, 114-117.
--------. *Transhumanismus: ‚Die gefährlichste Idee der Welt‘!?* Freiburg/Basel/ Berlin: Herder 2016.
--------. *Übermensch. Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*. Basel: Schwabe 2019.
--------. *On Transhumanism*. Pennsylvania: Penn State University Press 2021.
Steinmann, Michael: “’But what do we matter!’ Nietzsche’s Secret Hopes and the Prospects of Transhumanism”, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 172-190.
Stegmaier, Werner: *Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011.
Tuncel, Yunus: “Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism”, in: Ders.: *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 220-230.
Weidenfeld, Nathalie; Nida-Rümelin, Julian: *Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*. München: Piper 2020.
Woodward, Ashley: “Postmodern Reflections on the Nietzsche and Transhumanism Exchange”, in: Tuncel, Yunus (Hg.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2017, 231-247.
Zimmerman, Michael E.: „Last man or overhuman? Transhuman appropriations of a Nietzschean Theme”, in: *Institute for Advanced Studies in Culture. The Hedgehog review* 13(2), 2011, 31-44.

Online-Quellen

„Elon Musk verdient endlich Geld - mit Flammenwerfern“, in: *Süddeutsche Zeitung Online*, https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/the-boring-company-elon-musk-verdient-endlich-geld-mit flammenwerfern-1.3846469, letzte Aktualisierung am 30.01.2018, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024.
„Musk-Firma implantiert Gehirnchip beim Menschen“, in: *Tagesschau*, https://www.tagesschau.de/wissen/forschung/musk-gehirnchip-100.html, letzte Aktualisierung 31.01.2024, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024.

Sorgner, Stefan Lorenz: „Mit Schweineherz zum Übermenschen“, in: *Philosophie Magazin*, https://www.philomag.de/artikel/transplantation-transhumanismus-david-bennett, veröffentlicht am 14.01.2022, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024.

„‘Supernase‘ gegen Lebensmittelverschwendung“, in: *Tagesschau*, https://www.tagesschau.de/wissen/forschung/lebensmittelverschwendung-118.html, letzte Aktualisierung am 06.03.2024, zuletzt aufgerufen am 25.03.2024.

Abstract (deutsche Version)

Bezüglich der neuen technologischen Möglichkeiten der Gentechnik, des Neuro-Enhancements, der künstlichen Intelligenz und der Massentechnologien haben sich vier Technikphilosophien gebildet, die diese Arbeit präsentiert und kritisch reflektiert. Ob der Einsatz jener Technologien in verantwortungssensitiven Kontexten mehr oder weniger sein sollte, und ob sich der Mensch essenziell von der Technik unterscheidet oder mit ihr verschmelzen oder gar sich überwinden sollte, kulminieren im digitalen Humanismus, Transhumanismus, technologischen Posthumanismus und kritischen Posthumanismus.

Diese Technikphilosophien referieren allesamt auf den Philosophen Friedrich Nietzsche. Diese Arbeit argumentiert, dass die transhumanistische, anti-nietzscheanische-digital-humanistische und technologisch-posthumanistische Auslegung Nietzsche lediglich wortwörtlich versteht, indem sie „den Menschen“ in Nietzsches Werken als biologisches Wesen oder Spezies interpretieren, das mithilfe der Technik überwunden werden solle. „Verbesserungen“ der Kognition, der Emotionen und Lebensspanne sind nach einer Nietzsche-Lektüre keine Verbesserungen mehr. Die kritisch-posthumanistische Auslegung entnimmt von Nietzsche zwar, dass „der Mensch“ eine blutlose und sprachliche Fiktion ist, die Nicht-Gleiches gleichmacht, könnte aber die argumentativen Rechtfertigungen bezüglich des Zweckes des Anti-Essenzialismus, Ökozentrismus und Überwindung binärer Dichotomien aus Nietzsches Werke entnehmen, stärken, differenzieren und kontextualisieren.

Diesbezüglich ist die These dieser Arbeit, dass die Möglichkeit einer nietzscheanischen Technikphilosophie am besten mit dem Konzept des „Post-Ismus“ beschrieben werden kann, da dieses Konzept die Paradoxie beinhaltet, jenseits von Ismen zu sein, dabei jedoch selbst einer zu sein. Es eröffnet den Übergang von der Post-Differenz als Indifferenz zur Hyperdifferenz als Post-Ismus, die Nietzsches Konzepte als machttheoretische Formen von Hegemonie begreifbar macht.

Abstract (English Version)

Regarding the new technological possibilities of genetic engineering, neuro-enhancement, artificial intelligence, and mass technologies, four philosophical perspectives on technology have emerged, which this thesis presents and critically reflects upon. Whether the use of these technologies should be encouraged or limited in contexts sensitive to responsibility, and whether humans essentially differ from technology or should merge with it or even overcome it, culminates in digital humanism, transhumanism, technological posthumanism, and critical posthumanism.

All of these philosophies of technology refer to the philosopher Friedrich Nietzsche. This thesis argues that the transhumanist, anti-Nietzschean digital humanist, and technological posthumanist's interpretations of Nietzsche merely understand him literally by interpreting "the human" in Nietzsche's works as a biological being or species to be overcome with the help of technology. "Improvements" of cognition, emotions, and lifespan are no longer improvements in the Nietzschean sense. The critical posthumanist's interpretation draws from Nietzsche the understanding that "the human" is a bloodless and linguistic fiction that equates non-identical entities, but it could further strengthen, differentiate, and contextualize its argumentative justifications regarding the purpose of anti-essentialism, ecocentrism, and overcoming binary dichotomies by Nietzsche's concepts.

In this regard, the thesis of this work is that the possibility of a Nietzschean philosophy of technology can best be described with the term "Post-Ism," as this concept includes the paradox of being beyond Isms while being one itself. It opens up the transition from post-difference as indifference to hyper-difference as Post-Ism, which enacts Nietzsche's concepts comprehensible as power-theoretical forms of hegemony.