

Identität im Zeitalter des Transhumanismus

Kurze Geschichte einer Obsession

Enrico Grube

Die Frage nach der eigenen Identität ist für den spätmodernen Menschen zu einer ambivalenten Obsession geworden: Einerseits belegt sie zunehmend alle Lebensbereiche mit Postulaten der Selbst-Identifizierung. Das eigene Ich darf sich nicht selbst fragwürdig sein, sondern es soll und muss beständig angeben, wer es ist. Identität wird hier als etwas autonom Veränderbares, Fluides verstanden und jeglicher Versuch der Fixierung eines „Wesens“ gilt allenthalben als nicht mehr zeitgemäß oder unverständlich. Andererseits wird eben dieses Subjekt in den algorithmengesteuerten Gefilden der *Social Media* als bloßer Träger von normativ aufgeladenen Merkmalen, von *Likes* und *Dislikes* betrachtet und so diversen Gruppen oder „Stämmen“ von Überzeugungsträgern zugeteilt. Die Filterblasen der Tech-Konzerne befördern einen digitalen Tribalismus, der für den demokratischen Grundkonsens westlicher Gesellschaften zunehmend zu einer ernsthaften Bedrohung wird. Wie der Innsbrucker Philosoph und Theologe Johannes Hoff betont:

„Es sind nicht mehr öffentliche ‚Dinge‘ oder ‚Sachen‘, sondern Algorithmen, die Menschen heute zusammenführen oder auseinanderdividieren. Unsere Gemeinwesen haben aufgehört, als eine *res publica* zu erscheinen und sich in einen code-basierten Leviathan verwandelt. Das Leben in Filterblasen und in den Echokammern sozialer Netzwerke wie *Youtube*, *TikTok*, *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *Tumblr*, *Reddit*, und *4chan* ist hierfür symptomatisch, auch wenn es nur die Spitze eines Eisbergs darstellt.“¹

Ich möchte im Folgenden diese paradoxe Situation zwischen obsessiver Selbst-Bestimmung und der Auflösung des Selbst in algorithmisch determinierte *Communities* zu verstehen versuchen, indem ich zunächst die

¹ Johannes Hoff, Verteidigung, 308.

Geschichte des modernen Identitätsbegriffs in einigen – freilich skizzenhaften – Grundzügen nachzeichne. Leitend ist mir dabei die These, dass der moderne sozialwissenschaftliche Diskurs über Identität als Vermittlung zwischen Ich und sozialer Rolle nicht ohne seine metaphysische und theologische Vorgeschichte verstanden werden kann. Die gegenwärtig besonders in der Welt international agierender Technologieunternehmen („*Big Tech*“) dominante Ersatztheologie des Transhumanismus als Wille zur Selbstoptimierung mit utopischem Heilsanspruch erscheint darin sowohl als Produkt als auch Katalysator einer nihilistischen Dynamik, in der das postmoderne Ich seiner objektiven Inhalte zunehmend verlustig geht.

Die Metaphysik der Identität: Teilhabe, Substanz und Zweck-Natur

Beginnen wir am Anfang. Die Begriffe der Identität (lat. *idem*, griech. *tauton* – *dasselbe*), Ähnlichkeit (griech. *homoion*) und Verschiedenheit (griech. *heteron*) sind zentrale Grundbegriffe in Platons Metaphysik. Gegenstände ähneln einander in bestimmten Hinsichten bzw. Eigenschaften. Platon zufolge ist dies dadurch zu erklären, dass sie an derselben Idee teilhaben. So sind z. B. zwei verschiedene Pferde hinsichtlich ihres Pferdeseins ähnlich zueinander, indem sie an der Idee *Pferd* teilhaben.

Wenn es um die konkreten Pferde der sinnlich wahrnehmbaren Welt geht, vermeidet Platon bewusst das Wort für Selbigkeit (*tauton*), weil zwei verschiedene Dinge niemals selbig sein können. Allerdings muss die Idee, welche eine bestimmte Ähnlichkeit zwischen Gegenständen erklärt, unabhängig vom Vergleich ein- und dieselbe sein; denn wenn das nicht so wäre – argumentiert Platon im Dialog *Parmenides* – wenn also zwei Dinge (Pferde) ähnlich zueinander wären, weil eines eine Eigenschaft (Pferdsein₁) hätte, die der Eigenschaft (Pferdsein₂) des anderen wiederum nur ähneln würde, dann ergäbe sich die weitere Frage, was nun diese beiden Eigenschaften ähnlich zueinander mache. Es ergebe sich ein infinites Regress der Ähnlichkeiten. Platon zufolge kann also die Ähnlichkeit des Vielen nur dann erklärt werden, wenn sie auf der Ebene der Ideen in Selbigkeit – Identität – mündet: Das Viele untereinander Verschiedene und Ähnliche bezieht seine Identität durch Teilhabe an *denselben* Ideen – und dadurch letztlich durch Teilhabe am Einen. Denn laut Platon gibt es auch

eine Beziehung der Ideen untereinander: Sie sind letztlich bezogen auf die Idee des Guten, der höchsten Idee, von der sich alle anderen ableiten.

Platons Schüler Aristoteles stellt die Frage von Identität und Verschiedenheit anders. Er bezieht sich nicht auf Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Gegenständen, sondern auf Veränderungen ein- und desselben Gegenstandes über die Zeit hinweg. Was macht ein bestimmtes Einzelding, z. B. das junge Fohlen Bob, zu demselben (*tauton*) Ding wie zu einem späteren Zeitpunkt seiner Existenz – Bob als altes Pferd im Ruhestand –, da es ja viele seiner Eigenschaften verliert und andere hinzugewinnt? Aristoteles zufolge muss es in aller Veränderung etwas Zugrundeliegendes geben – die Substanz (*ousia*) des Gegenstandes als dasjenige, was sich durch die Zeit durchhält. Nur wenn der Gegenstand eine Substanz hat, können wir überhaupt davon reden, dass er trotz der Veränderungen, denen er unterliegt, weiterhin existiert. Wenn er dagegen nur aus veränderlichen Eigenschaften bestünde, müsste man annehmen, dass er bei jeder Veränderung zerstört wird und ein anderer an seine Stelle tritt. Daher ist die Substanz von den wesentlichen Eigenschaften eines Dinges bestimmt: Eigenschaften, die es nicht verlieren kann, ohne aufzuhören zu existieren. So ist z. B. *Pferdsein* eine solche wesentliche Eigenschaft Bobs, im Unterschied zu veränderlichen Eigenschaften wie Farbe, Gewicht usw. Diese wesentlichen, unveränderlichen Eigenschaften machen seine *Natur* aus und bestimmen auch – und das ist entscheidend für die aristotelische Metaphysik – seinen Zweck. Denn laut Aristoteles ist die Natur eines Dings nicht einfach etwas faktisch Gegebenes, sondern bestimmt sein *Gutsein*, sein *Woraufhin* (*entelechia*). Das gilt auch für den Menschen: Er trägt die Kriterien seines Gutseins in sich, die sich in einem tugendhaften Leben manifestieren. Wir werden immer mehr wir selbst und gelangen zu einem gelingenden Leben (*eudaimonia*), wenn wir durch die Aneignung tugendhafter Gewohnheiten dasjenige verwirklichen, was bereits in uns angelegt und jedweder subjektiven Wahl vorgeordnet ist.

In der platonischen wie aristotelischen Metaphysik hat die Identität des Menschen also nichts mit subjektiver Selbst-Identifizierung zu tun, sondern ist bestimmt durch die Teilhabe an überzeitlichen Ideen, die letztlich in die Idee des Guten münden, bzw. durch dasjenige, was als Natur und Zweck bereits in uns angelegt und von uns in einem guten Leben zu verwirklichen ist. Die Idee, dass Identität etwas sei, was der Mensch selbst suchen oder finden muss, wäre diesem Denken fremd.

Die Christliche Transformation antiker Metaphysik: Identität als Gottesebenbildlichkeit und Nachfolge Christi

Das frühchristliche Denken über den Menschen ist bestimmt von der zentralen Bedeutung des Jesus-Ereignisses, also des Lebens und Sterbens der Person Jesu Christi, das die frühe Gemeinde mit der Vorstellung verknüpfte, dass im Menschen Jesus Gott selbst in die Welt getreten sei, der ihn nicht dem Tod überlassen, sondern von den Toten auferweckt habe und von daher der Anspruch glaubwürdig sei, mit ihm sei das Reich Gottes angebrochen und Gottes Heilshandeln konkret erfahrbar geworden.

Unter diesen Vorzeichen wurde auch die anthropologische Grundaussage der Tora, dass der Mensch als „Bild und Gleichnis Gottes“ (Gen 1,26) erschaffen sei, im Neuen Testament neu gefasst: Bereits in den Briefen des Apostels Paulus, also den frühesten christlichen Texten, kommt Christus die Bezeichnung „Ebenbild Gottes“ (2 Kor 4,4) zu. Er ist das Urbild, dem die Glaubenden entsprechend dem Willen Gottes gleichgestaltet werden sollen (Röm 8,29). Darum sollen sie das Bild des alten Menschen (Adam) ablegen, um dem Bild des „himmlischen Menschen“ (Christus) anzunehmen (1 Kor 15,49). Der Mensch ist demzufolge zunächst *potenziell* Bild Gottes und soll in einer mystischen Angleichung diejenige Herrlichkeit erlangen, die in Christus bereits Wirklichkeit geworden ist. Dieser Gedanke einer Verwandlung in das Bild Christi verbindet sich auch mit dem einer jenseitigen Schau Gottes als Ziel des Menschen (2 Kor 3,18).

Irenäus von Lyon (ca. 135-200) greift im zweiten Jahrhundert die biblische Unterscheidung von „Bild“ (lat. *imago*, griech. *eikón*) und „Gleichnis“ bzw. „Ähnlichkeit“ (lat. *similitudo*, griech. *homoioma*) auf, um diesen paulinischen Gedanken der menschlichen Bestimmung zur Angleichung an Christus begrifflich weiter zu schärfen: Durch den Sündenfall behielt der Mensch zwar seine Gottesebenbildlichkeit, verlor jedoch seine Ähnlichkeit mit Gott. Der menschgewordene Gottessohn als das eigentliche Abbild Gottes zeigt nun den Weg auf, diese Ähnlichkeit wiederherzustellen. Bereits bei Irenäus, aber noch viel deutlicher bei Clemens von Alexandria (ca. 150-215) verbindet sich diese Dynamik der Angleichung zur Vollendung des Menschen mit der platonischen Idee eines Weges aus der sinnlichen Welt der Vielheit hin zum *Einen*. Die theologische Spitzenaussage aus dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,14), in

Christus sei das „Wort (*logos*) Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“, führt Clemens zu dem Gedanken, der Mensch sei in seiner Vernunft (*logos*) Abbild dieses vollendeten Wortes, zu dem er unterwegs sei.

Diese christliche Transformation neuplatonischer Anthropologie findet sich auch in den Schriften des lateinischen Kirchenvaters Augustinus (354-430) wieder. Darauf verweist auch der bekannte Satz aus dem ersten Paragraphen seiner *Bekenntnisse*: „Denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir.“² Freilich wird hier auch deutlich, worin der entscheidende Unterschied zum Neuplatonismus besteht: Der Schöpfer, der zugleich Anfang (*principium*) der Schöpfung und Zielpunkt allen menschlichen Strebens ist, ist kein unpersönliches Prinzip der Einheit, sondern *jemand*, der als Mensch in die Welt gekommen ist, um uns Menschen den Weg zu zeigen zu sich selbst, durch den Sohn zum Vater. Darin liegt das tiefste Geheimnis christlicher Theologie beschlossen, das Geheimnis der Trinität.

Nach der Wiederentdeckung der Schriften des Aristoteles im Mittelalter war es Thomas von Aquins (1225-1274), der zu diesem christlich-neuplatonischen Grundtenor die aristotelische Tugendlehre hinzufügte, nun auch christlich gewandelt: So treten mit den klassischen ethischen Tugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung) bei Thomas auch die biblisch begründeten göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) hervor – „göttlich“ genannt, weil sie Gott zum Gegenstand haben. Weiterhin ist das gelingende Leben als Zielpunkt des Strebens bei Thomas nicht, wie bei Aristoteles, innerweltlich als beschauliches Leben bestimmt, sondern als ewiges Leben in Gemeinschaft mit Gott.

Somit ist auch im Christentum als Resultat des Zusammenkommens biblischer Frömmigkeit und theologisch transformierter antiker Metaphysik die Identität des Menschen nicht subjektiv bestimmt, sondern ergibt sich aus dem, was als Zielpunkt des Menschen angenommen wird: die Wiederherstellung einer im Sündenfall verloren gegangenen Herrlichkeit, der Gemeinschaft mit Gott, durch den Weg der Nachfolge Christi als dem Urbild des Menschen.

² Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, 13.

John Locke: Identität als Bewusstseinsstrom

Mit dem *Ego cogito*, dem ‚*Ich denke*‘ René Descartes‘ (1596-1650) war denkerisch die Neuzeit eingeleitet, und mit ihr auch eine radikale Neubestimmung des Identitätsbegriffs. Descartes‘ skeptische Methode, der zufolge nur dasjenige als Wissen gelten darf, was selbst ein radikaler Akt des Zweifels nicht in Frage stellen kann, ließ nur das eigene Ich in seinem gegenwärtigen Denkvollzug als unerschütterliches, nicht weiter bezweifelbares Fundament der Wissenschaft gelten.

Es war der englische Philosoph John Locke (1632-1704), der Descartes‘ Gedanken auf die aristotelische Frage der Identität einer Person über die verschiedenen Stadien ihrer Existenz hinweg anwandte. Locke war nicht überzeugt von der These des Aristoteles, es müsse eine Substanz geben, die durch die Veränderungen hindurch gleichbleibt, so dass man von ein- und demselben Gegenstand sprechen könne. Seine Kritik kann mit einem alten Paradox veranschaulicht werden, das bereits von Plutarch, einem griechischen Schriftsteller aus dem ersten Jahrhundert, überliefert ist, dem *Schiff des Theseus*. Plutarch berichtet davon, dass das Schiff, mit dem der legendäre Held Theseus gesegelt war, von den Athenern über lange Zeit aufbewahrt wurde. Von Zeit zu Zeit wechselten sie einzelne Planken, die morsch geworden waren, durch neue aus, bis schließlich alle Teile des Schiffes ersetzt waren. Daraufhin entzündete sich ein Streit zwischen den Athener Philosophen, von denen einige behaupteten, das Schiff wäre „dasselbe“ geblieben, andere wiederum, es sei nicht mehr dasselbe. Ändert sich die Identität des Schiffes z. B., wenn die neuen Planken sukzessive aus einem anderen Material sind als die alten? Oder wenn sich nach und nach mit den Planken auch die Gestalt des Schiffes ändert? Wenn aber nun die einzelnen Veränderungen klein genug sind – *wann* würde man von einem „anderen“ Schiff sprechen? Auf diese Fragen scheint es keine prinzipiellen, nicht-willkürlichen Antworten zu geben.

Wie auch immer dieses Paradox im Falle eines unbelebten Gegenstandes aufzulösen wäre, Locke zufolge gibt es für uns als belebte, bewusste Individuen eine weitere Option: Unsere Identität ist die Identität unseres Bewusstseinsstromes, also der Kette von Gedanken und Empfindungen über uns selbst und die Welt, die sich in unseren wachen Zuständen entwickelt. Die Identität dieses Bewusstseinsstromes ist dabei durch die Kontinuität der Erinnerung gewährleistet: Was mein Bewusstsein zu *meinem* Bewusstsein

macht, ist die Tatsache, dass ich mich zu einem Zeitpunkt *C* an frühere bewusste Episoden erinnern kann, die zum Zeitpunkt *B* stattfanden, dass ich mich zum Zeitpunkt *B* wiederum an frühere Episoden erinnern kann, die zum Zeitpunkt *A* stattfanden, usw. Die Kontinuität dieser Kette von Erinnerungen macht die Identität meiner Person aus – und zwar auch dann, wenn ich mich zum Zeitpunkt *C* nicht mehr an die Episoden zum Zeitpunkt *A* erinnern kann.

Locke begründet die These, dass personale Identität in der Kontinuität des Bewusstseins besteht, mit einem Gedankenexperiment: Man stelle sich vor, die Seele eines Prinzen werde durch ein Wunder in den Körper eines Schusters übertragen, so dass die „prinzlichen Gedanken“ nun durch die Wahrnehmungen begleitet werden, die mit den Sinnen des Schusters gemacht werden. Wie würden wir diesen Fall beschreiben? Locke zufolge ist es klar: Wir würden ihn so beschreiben, dass der Prinz nun im Körper des Schusters existiert, eben weil das Bewusstsein im Körper des Schusters kontinuierlich ist mit dem, das zuvor im Körper des Prinzen war.

Der entscheidende Schritt des Übergangs vom antiken wie mittelalterlichen Denken zu dem der Neuzeit liegt im Aufkommen der grundlegenden Funktion des Subjekts als Garant nicht nur des Wissens (Descartes), sondern auch seiner eigenen Identität über alle Veränderungen hinweg (Locke). Jetzt stellt sich die Frage, ob dieses Subjekt mit dieser Begründungsleistung nicht maßlos überfordert ist.

Erik Erikson und Richard Sennett: Identitätskrise und Tyrannei der Intimität

Die Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert stellten die Ich-Identität als Integration verschiedener Stadien der menschlichen Entwicklung noch einmal anders, nämlich als soziales Phänomen, indem durch äußere Faktoren dem Menschen eine Vielzahl an Rollen zugemutet werden, die eine flexible und reife Persönlichkeit zu integrieren oder zu akzeptieren vermag.

Systematisch behandelt wurden diese Fragen zuerst von dem Psychoanalytiker Erik H. Erikson (1902-1994), mit dessen Werk die Begriffe der Identität und der „Identitätskrise“ in den Sozialwissenschaften Eingang fanden. Laut Erikson entfaltet sich die Persönlichkeit eines Kindes und Jugendlichen als eine Abfolge phasenspezifischer Krisen, in denen sie immer

wieder Identifikationen, die ihr von primären Bezugspersonen und der sozialen Umwelt angeboten werden, annimmt und abstößt. Die Ich-Identität ist das Ergebnis eines langen Entwicklungsprozesses, in dem „das Ich wesentliche Schritte in Richtung auf eine greifbare kollektive Zukunft zu machen lernt und sich zu einem definierten Ich innerhalb einer sozialen Realität entwickelt.“³ Identität bedeutet also, sich einerseits verschiedenen Gemeinschaften zugehörig zu fühlen und sich darin dennoch als Individuum zu kennen, das sich von gemeinschaftlichen Ansprüchen auch zu differenzieren weiß. Laut Erikson ist die psychosoziale Entwicklung des Individuums dann geglückt, wenn sie zwischen Zugehörigkeit und Individualität einen Ausgleich erreichen kann, der durch die Zeit hindurch und in verschiedenen Lebensumständen eine gewisse Kontinuität und Konsistenz erreicht – was wir Worten wie „seelisch gesunde“ oder „reife“ Persönlichkeit bezeichnen würden.

Während Eriksons psychoanalytisches Modell die Stadien der Persönlichkeitsentwicklung hin zu einer geglückten Ich-Identität analysiert, ist das Anliegen des Soziologen Richard Sennett (geb. 1943) gesellschaftskritischer Natur. Sein Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in unserer hypermodernen Gegenwartsgesellschaft das „Ich“ zunehmend in einer Situation ist, in dem der von Erikson beschriebene Ausgleich nicht mehr stattfinden kann – und das nicht in etwa, weil die äußeren Ansprüche zu hoch wären, sondern deshalb, weil wir uns am Ende einer Entwicklung befinden, in der alle externen Ansprüche, seien sie gesellschaftlicher, familiärer, religiöser (etc.) Natur, radikal fragwürdig geworden sind. Sennett fasst diese Situation wie folgt zusammen:

„Jedem einzelnen ist das eigene Selbst zur Hauptbürde geworden. Sich selbst kennenzulernen ist zu einem Zweck geworden, ist nicht länger ein Mittel, die Welt kennenzulernen. Und gerade weil wir so sehr in uns selbst vertieft sind, fällt es uns ungemein schwer, uns selbst oder anderen ein klares Bild davon zu machen, woraus unsere Persönlichkeit besteht. Der Grund hierfür ist: Je mehr die Psyche privatisiert, d. h. ins Private gedrängt wird, desto weniger wird sie stimuliert, und desto schwieriger ist es für uns, zu fühlen oder Gefühle auszudrücken.“⁴

³ Erik H. Erikson, Identität, 17.

⁴ Richard Sennett, Verfall, 16.

Sennett zufolge ist unsere Gegenwart von einer Dominanz des Privaten bzw. Intimen geprägt, die wir heute für „normal“ halten, obwohl sie das Ergebnis einer historischen Entwicklung ist, die in die frühe Neuzeit zurückreicht. Mit dem Beginn der Moderne kam eine kollektive öffentliche Sphäre auf, die es so zuvor nicht gegeben hatte und die ihren Ursprung in der Entwicklung der Stadt und des Stadtlebens im Hochmittelalter hatte. In dieser öffentlichen Sphäre, die einen Höhepunkt im vorrevolutionären „Ancien Régime“ Frankreichs erreichte, war die Identität des Individuums bestimmt durch seine öffentliche Rolle. Im Gegensatz zwischen der Öffentlichkeit und dem Raum des Privaten hatte die Öffentlichkeit den Vorrang. Das Bild von Gesellschaft, das dieser Situation entsprach, war das des Theaters: Gesellschaft und Staat wurden als ein riesiges „Welttheater“ (*theatrum mundi*) betrachtet, in dem das Subjekt eine Rolle spielte, mit der es sich auch identifizierte, von dem es seine „Identität“ bezog. Während des 19. Jahrhunderts kam es laut Sennett dann mehr und mehr zu einer Akzentverlagerung auf das Privatleben. Das Phänomen ist vielschichtig. Es umfasst „so vielfältige Probleme wie den Verfall des öffentlichen Raumes in den Großstädten, die Psychologisierung des politischen Diskurses, die Erhebung von darstellenden Künstlern in den Rang ‚öffentlicher Persönlichkeiten‘ und die Abqualifizierung von Anonymität als eines moralischen Übels.“⁵ Es entstand ein wahrer „Kult der Authentizität.“ Ein Anzeichen dafür war, dass Politiker sein nicht mehr in der Erfüllung einer Rolle und einer Funktion bestand, sondern die Privatperson zählte. Sennett zufolge war dies auch ein wichtiger Katalysator der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts mit seinen „charismatischen Führer-Persönlichkeiten“. Die „eigentliche“ Identität des Individuums war nun nicht mehr der Beruf, sondern lag in einem „Ureigensten“ jenseits aller gesellschaftlichen Konventionen.

Diese Geschichte kann aus verschiedenen Perspektiven beschrieben werden. Sie ist eine Befreiungsgeschichte, z. B. dort, wo tatsächlich eine soziale Emanzipation stattfindet; wo ein Verlust externer Normen und Aufgaben eintritt, entsteht ein Krisenpotential. Sennett spricht in diesem Zusammenhang von der „Aushöhlung eines delikaten Gleichgewichts (...), der Verdrängung der *res publica* durch die Annahme, gesellschaftlicher Sinn

⁵ Ebd., 47.

erwache aus dem Gefühlsleben der Individuen.“⁶ Auch die heute viel beschworene und beklagte „Krise der Institutionen“ kann aus dieser Entwicklung heraus verstanden werden: Aus der Perspektive des rein Privaten verliert alles Gemeinschaftliche seine normative Wertigkeit.

Zwischenbilanz

Fassen wir die bisher skizzierte Geschichte zusammen, so können von einer zweifachen Verschiebung sprechen, die uns die gegenwärtige Obsession mit der Identität besser verstehen lässt:

In einem ersten Schritt entstand mit dem Beginn der Neuzeit eine Bewegung weg von einem metaphysischen und hin zu einem subjektiven Identitätskriterium. Für den antiken wie mittelalterlichen Menschen war die eigene Identität bestimmt durch einen externen Zweck, der der individuellen Lebensführung vorgeordnet war, und der sowohl innerweltlich als tugendhaftes Leben als auch religiös als Rückkehr zu Gott in der Nachfolge Christi bestimmt werden kann.

Mit der Neuzeit begann eine Entwicklung, die dahin führte, die Begründung der Ich-Identität mehr und mehr auf das Subjekt selbst, dessen Denken und Bewusstsein zu verlagern. Innerhalb der Entwicklung des subjektiven Identitätskriteriums kam es dann im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einer zweiten Bewegung: von einer öffentlich bestimmten Identität, die das Erfüllen einer Rolle vorsah, hin zu einer sukzessive durch den „geschützten Raum“ des Privaten und Intimen bestimmten Identität. Die großen Verheerungen durch die Totalitarismen des 20. Jahrhundert müssten auch als massenpsychologische Reaktion auf diese Entwicklung verstanden werden.

Das Paradox autonomer Identitätsbildung

Mit der vorangestellten Skizze möchte ich die gegenwärtig viele öffentlichen Diskurse dominierende ambivalente Obsession mit der eigenen Identität zu

⁶ Ebd., 426.

verstehen versuchen. Sie bewegt sich zwischen radikaler Fragwürdigkeit, Vorstellungen autonomer Selbstmodifizierbarkeit, sowie verhinderter Selbstentfaltung in den Filterblasen der digitalen Überzeugungsmaschinerie. Sie zeigt ein beständiges Kreisen um die Frage, wie ein Subjekt, das jeglicher *vor-gegebener* Zwecke beraubt wurde, seine Inhalte generieren soll.

Das Paradox liegt in dem Versuch, die eigene Identität „rein innerlich“, „autonom“ (d.i. selbstgesetzgebend), „aus sich selbst heraus“ zu bestimmen. Dieser Versuch muss scheitern, denn wir sind wesentlich relationale Wesen – nicht nur in dem Sinne, dass Beziehungen wesentlich zu unserem Leben gehören, sondern viel grundlegender und radikaler darin, dass wir selbst Beziehung sind. Diese These von der Relationalität der Subjektivität hat in den letzten Jahrzehnten sowohl im europäisch-kontinentalen Denken als auch in der „analytischen“ angloamerikanischen Philosophie immer mehr an Bedeutung gewonnen. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei einer Kritik an der These Descartes', der Geist sei eine „denkende Substanz“ (*res cogitans*), die mit dem Körper als „ausgedehntem Ding“ (*res extensa*) nur durch eine Verknüpfung interagiert und daher auch mit der uns umgebenden Welt nur indirekt, gewissermaßen mit dem Körper als „Werkzeug“, in Beziehung tritt. Relationale Theorien des Geistes kommen stattdessen zu dem Ergebnis, dass es ein solches Subjekt, das der Welt als „Objekt“ gegenübersteht, nicht gibt: Unsere Gedanken und Empfindungen beziehen sich immer auf *etwas*, haben unsere Umwelt immer schon zum Gegenstand. „Jenseits“ dieser Bezogenheit sind sie nichts. Darüber hinaus hat die Kognitionswissenschaft der letzten Jahrzehnte ihr Augenmerk immer mehr auf die leiblichen Bedingungen des Geistigen gelegt; und damit ist nicht nur das Gehirn gemeint. Unser gesamter Leib, mit seinen Wahrnehmungen, Gesten, Fähigkeiten und Fertigkeiten ist in der geschichtlichen Entwicklung unserer kognitiven Fähigkeiten so sehr involviert, dass ein „reines Denken“ jenseits des Leibes eine bloße Abstraktion zu sein scheint. Zumindest wir als endliche, leibliche, in die Welt geworfene Individuen können ohne die uns umgebenden und auch bestimmenden Objekte weder einen Geist haben noch eine stabile Ich-Identität entwickeln.

Wenn wir die Person als etwas betrachten, das der Welt nicht als eigenständige Substanz gegenübersteht, sondern immer schon grundlegend auf sie bezogen ist, dann ist die Vorstellung, wir könnten uns „rein innerlich“ selbst begründen, bereits in sich widersprüchlich. Dies kann man auch anhand der Entwicklungen der *Social-Media*-Plattformen zeigen. Diese

traten im ersten Jahrzehnt des gegenwärtigen Jahrhunderts vordergründig mit dem Anspruch auf, hier könnten Individuen ihr Leben durch Kurznachrichten, Fotos und Videos mit anderen teilen. Im Hintergrund dieser kolportierten Idee der Selbstexpression und der sozialen Resonanz stand jedoch die Absicht, Nutzerprofile für Werbezwecke zu erstellen, um dann gezielte, individuell zugeschnittene Werbung präsentieren und diese Profile an andere Firmen weiterverkaufen zu können. Diese Praxis hatte gravierende Folgen. So führte sie zu einer Klassifizierung von Menschen in verschiedene Gruppen oder „Stämme“ (*tribes*), die sich vor allem durch geteilte Überzeugungen verschiedener Art definieren. Als Nutzer und Nutzerinnen dieser Plattformen leben wir zunehmend in „Filterblasen“; denn die Algorithmen der Programme, die aufgrund unseres bisherigen Verhaltens auswählen, was wir auf den Plattformen überhaupt zu sehen bekommen, präsentieren uns vor allem Inhalte, die uns gefallen und wenig Kritik erzeugen. So können die Algorithmen uns Produktwerbung präsentieren, die zu uns passt. Aus denselben Gründen haben Firmen, die diese Plattformen betreiben, auch ein Interesse daran, die Aufmerksamkeit ihrer Nutzer und Nutzerinnen möglichst lange auf ihre Inhalte zu bannen, um Zeit für die Auswertung des individuellen Verhaltens zu gewinnen. Das Ergebnis: Die Person in den Netzwerken, die zunächst als autonome Akteurin angetreten war, ist zum bloßen Mitglied verschiedener überzeugungsgestützter, technisch generierter Gemeinschaften geworden, gesteuert von elektronischen Apparaten. Was sich als Technologie zur Kommunikation und Selbstexpression präsentiert hat, entpuppt sich als Ergebnis einer Kalkulation, die Massenverhalten als Input nimmt und Kurzvideos mit Werbeunterbrechung als Output generiert.

Das spätmoderne Subjekt, das sich als autonom denkende Substanz unabhängig von jeglichem Weltbezug versteht, läuft Gefahr, die primitivsten Formen der Kontrolle zu übersehen. Ein reiner Dezisionismus nivelliert nicht nur allgemeine Werte, er bringt auch, wie Sennett gezeigt hat, das gefährliche Potenzial eines Rückfalls in die Fremdbestimmung mit sich. Eine ihrer Inhalte beraubte Subjektivität kann nicht lange im „luftleeren Raum“ existieren, sie verliert sich in Süchten oder sucht Halt in extremen Anschauungen und ideologischen Gruppierungen. Gegenwärtig scheint die Tendenz zu sein, einen Schwebezustand zu erhalten, und Selbstverbesserung und Selbstmodifikation zu universellen Werten zu erklären.

Transhumanismus als Zeichen der Zeit

Es ist in dieser Situation kein Zufall, dass transhumanistische Thesen, Programme und Visionen seit der Jahrtausendwende in einem kaum zu überschätzenden Maße die kollektive Imagination der globalen digitalisierten Welt beflügeln. Das Versprechen, den Menschen durch digitale Erweiterungen seiner biologischen und kognitiven Fähigkeiten zu modifizieren und zu verbessern (*enhancement*), scheint wie geschaffen zu sein für eine Situation, in der ihm alle klassischen Werte, die ihm Ziele und Zwecke außerhalb seiner Selbst vermittelten, radikal fragwürdig geworden sind. Der Transhumanismus kolportiert zum einen eine digitale Anthropologie, der zufolge der menschliche Geist ein im Gehirn realisierter biologischer Computer ist, dessen Fähigkeiten prinzipiell durch ein Mensch-Maschine-Interface mit geeigneten Computerchips erweitert werden kann; zum anderen mündet er in eine Vision der eventuellen Möglichkeit eines „Mind-Uploadings“, also eines Transfers unseres Geistes in einen Computer oder Roboter, und weckt somit auch eine quasi-religiöse Hoffnung auf ein innerweltliches „ewiges“ oder zumindest sehr langes Leben. Diese anthropologischen und imaginativen Annahmen lassen transhumanistische Thesen und Programme nicht nur zukunftsweisend erscheinen, sondern ließen sie bereits seit ihrer Entstehung in den Science-Fiction-Geschichten des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu einer Art Ersatzreligion akademischer und technischer Eliten werden, die heute in einem hohen Maße Entscheidungen international agierender technologischer Großkonzerne beeinflussen.

Den quasi-theologischen Charakter dieser Bewegung hat der Theologe und Youtuber Oliver Dürr in seiner Dissertation untersucht. Dürr versteht den Transhumanismus als eine quasi-religiöse Heilslehre, die unter dem Axiom der „morphologischen Freiheit“, also einer uneingeschränkten Wahlfreiheit in der Gestaltung des eigenen Selbst, zunächst die Möglichkeit uneingeschränkter Selbstverbesserung propagiert, um dann jedoch in eine nihilistische Zukunftsvision zu verfallen, in der der Mensch letztlich überwunden, liquidiert werden soll. Dieses zwiespältige Programm hat seine Grundlage in der Computeranthropologie gegenwärtiger materialistischer Philosophen, die den Menschen *zugleich* als autonomes Subjekt *und* als Produkt von Informationsverarbeitungsprozessen verstehen, das sich immer mehr genötigt sieht, seine Entscheidungen an technische Artefakte abzutreten. Dahinter steht die Optimierungslogik einer techno-kapitalistischen

Gesellschaft, in der subjektive Entscheidungskompetenz zunehmend überfordert wird. Das posthumanistische Programm einer Liquidierung des Menschen zugunsten einer pseudo-rationalen künstlichen Superintelligenz erscheint als logische Konsequenz dieser irrwitzigen spätkapitalistischen Logik.

Dürr zufolge ist es gerade der fehlende Transzendenzbezug transhumanistischer Zukunftsvisionen, der sie daran hindert, der „Vollendlichkeit“ unserer Existenz gerecht zu werden. Denn unsere „Vollendung“ bzw. unser „Heil“ kann nur in der Rettung des konkreten endlichen, leiblichen, lebendigen Menschen bestehen, nicht in seiner Überwindung. Daher kommt Dürr zu der Schlussfolgerung: „Die Entscheidung zur Annahme und Rettung des Endlichen ist deshalb die zentrale imaginative, ontologische und politische Herausforderung der Theologie im Zeitalter des Transhumanismus.“⁷

Wie uns die kurze Geschichte des Identitätsbegriffs vielleicht lehren kann, steht eine Wiederentdeckung des Menschen an, der in der Annahme seiner endlichen und bedrohten Identität seine Selbstbezogenheit überwinden und über die Wiederentdeckung der klassischen Werte und Tugenden schützende und tragfähige Beziehungen zu ihm gegenüber und voraus liegenden Existenzen aufbauen kann. Freilich ist dies durch einen reinen Willensakt nicht herbeizuführen. Daher gilt seit Augustinus: Vernünftige Einsicht (*intellectus*) ist eine Gnade, ein Geschenk Gottes. Wir müssen neu lernen, uns beschenken zu lassen.

Literaturverzeichnis

- Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Frankfurt a. M., 1987.
- Dürr, Oliver: Homo Novus. Vollendlichkeit im Zeitalter des Transhumanismus. Münster, 2021.
- Erikson, Erik H.: Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a. M., 1966.
- Hoff, Johannes: Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der Digitalen Transformation. Freiburg i. Br., 2021.
- Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a. M., 1977.

⁷ Oliver Dürr, Homo, 483-84.



Nr. 116

WELTANSCHAUUNGEN

Identität(en)

Verena Fabris
Dieter Gremel
Enrico Grube
Leylya Strobl
Michael Utsch
Andre Wolf
Robert WurZRainer
Patrick Zoll SJ

Nr. 116 – WELTANSCHAUUNGEN – Texte zur religiösen Vielfalt

Eine Broschüre der Arbeitsgemeinschaft der Referate für Weltanschauungsfragen in Österreich, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Pastoral- und Seelsorgeämter.

Medieninhaber: Erzdiözese Wien. Herausgeber und Redaktion: Kirche im Dialog - Weltanschauungsfragen / Erzdiözese Wien.

Verlags- und Herstellungsort: Wien