

Körper und Leben

Hannah Arendts Kritik der naturwissenschaftlichen Moderne

Wolfgang Heuer

Körper und Leben stehen im Zentrum der Forschungen, die unsere Diskussionen bestimmen. In Kultur- und Naturwissenschaften sowie in der öffentlichen Debatte geht es um Körperkult, und „Körperwelten“ (so die umstrittene Ausstellung des Arztes Gunther von Hagens), um das Verhältnis von Subjekt, Körper und Macht und die Definition von Körper und Geschlecht in der feministischen Debatte oder um Cyborgs, Wesen, die aus einer hybriden Verbindung von Körper und Technik (bios und techné) bestehen.¹ Die Studien des Malers Francis Bacon über den menschlichen Körper stellen dessen Schutzlosigkeit in den Mittelpunkt und machen Bacon zum Maler der Körperlichkeit.²

Zugleich geht es um das Leben. Wir sehen uns einem schon länger stattfindenden Paradigma-Wechsel ausgesetzt. Es geht nicht nur um das Leben hinsichtlich gesunder Produkte oder einer gesunden Lebensweise. Es geht um Leben überhaupt – von der Ökologie bis zur Biotechnologie - und dabei nicht nur um Leben unter dem Aspekt der Gesundheit, sondern auch unter dem der Nutzung von biologischen Energien und Prozessen für die industrielle Produktion. Dazu soll nicht nur das menschliche, sondern jegliches, Leben weiter entschlüsselt werden. Es entstehen dabei die so genannten „Life Sciences“ die das Leben der Menschen außen und innen verbessern sollen. Das Leben erhält auf allen Gebieten die oberste Aufmerksamkeit: in der Forschung, bei kontroversen öffentlichen Diskussionen und bei der Bildung moralischer, wirtschaftlicher und politischer Werte. Das Leben tritt an die Stelle von religiöser Jenseitshoffnung

¹ Vgl. z.B. die Schriften Judith Butlers und Anne Balsamo: *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham/NC 1996, Yvonne Bauer: *Sexualität – Körper – Geschlecht. Befreiungsdiskurse und neue Technologien*. Opladen 2003.

² Dabei werden Mensch und Vieh auf das elementar Kreatürliche zurückgeführt und von jeder Geschichte, jeder Bewegung und jedem Sinn befreit. Raum und Zeit sind nur noch vage Bezugsgrößen, Podeste, Käfige, Spiegel und Fluchtlinien und Bewegungen verschwimmen. Die zahlreichen *Studies of the Human Body* stellen Körper dar, die nur noch eine „Erinnerungsspur“ an eine einmal durch das Bild hindurchgegangene menschliche Anwesenheit bilden. Diese Studien erinnern nicht bloß an die Verbrechen gegen die Menschheit im 20. Jahrhundert, sondern richten die Aufmerksamkeit auf den schutzlosen Körper allgemein. Vgl. Wieland Schmied, Francis Bacon. *Das Bewusstsein der Gewalt*, München-New York 1996.

und Streben nach höheren Zielen wie z.B. Revolution oder Nation. Es ist derjenige Bereich, in dem sich nun jegliche Erfahrungsintensität versammelt.

Verabschieden wir uns damit von einer alten Welt und betreten eine völlig neue? Verlassen wir nun das 20. Jahrhundert der Ideologien und Weltkriege, der Gewalt, technologischen Höhenflüge und Ausbeutung der Natur, um eine harmonische, ökologische Identität Europas zu entwickeln? Ich glaube nicht. Wir betreten keine völlig neue Welt, sondern eher eine Variante innerhalb des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens: eine Wendung, die ich als eine Wendung von außen nach innen bezeichnen würde. Körper und Leben wurden im 20. Jahrhundert ethnisch und rassistisch definiert und zur Disposition gestellt. In ihrem Buch über die totale Herrschaft beschrieb Hannah Arendt das schutzlose, bloße Leben derer, die ihre Staatsangehörigkeit verloren hatten und nicht das Recht besaßen, Rechte zu haben. Das bloße Leben zeigte sich für Arendt in der Tätigkeit des Arbeitens, die in der Arbeits- und Konsumgesellschaft des 20. Jahrhunderts ihre höchste Entfaltung, die höchste Anerkennung unter den Tätigkeiten, erfuhr. Arendt widmete dieser Tätigkeit in ihrem Buch „Vita activa oder Vom Tätigen Leben“ besondere Aufmerksamkeit und beschrieb sie als notwendige, auf den schieren Lebenserhalt gerichtete, aber zugleich weltloseste, endlose und damit auch sinnlose Tätigkeit. Das Leben wurde zum höchsten aller Güter, und die ihr entsprechende Tätigkeit des Arbeitens entsprach indirekt und auf unheimliche Weise der weltlosesten und sinnlosesten Herrschaftsform, der totalen Herrschaft.³

Bei dem Thema Körper und Leben drehte es sich im 20. Jahrhundert um Menschengruppen: die Arbeiterklasse, Massenaufmärsche, Spitzensportler, ethnische Minderheiten, Flüchtlinge, Lagerinsassen. Sie wurden von außen in den Blick genommen. Im 21. Jahrhundert verlagert sich die Perspektive nach innen: Es geht nun um Körper und Leben des Einzelnen, um Gesundheit und Lifestyle. Foucault hatte in seinen genealogischen Betrachtungen der Neuzeit beide Perspektiven untersucht: die Administration der Menschen, die Organisierung und Verwaltung von Bevölkerungen in der Neuzeit auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Gouvernamentalité, die Verinnerlichung der Macht durch Selbstbeherrschung und Technologien des Selbst.⁴

³ Ich bin Simone Matthaei für diese Beobachtung und vor allem für die Anregung zur Auseinandersetzung mit diesem Thema sehr dankbar.

⁴ Zum Vergleich der biopolitischen Positionen von Foucault und Arendt siehe Kathrin Braun, Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault, in: Time & Society Vol. 16, No. 1, March 2007, S. 5-23

Auf dem Gebiet der Naturwissenschaft hat ebenfalls eine Wende stattgefunden. Nach der Eroberung von Raum und Weltraum, und auch der Zeit, und der Entwicklung kosmischer Energien erfolgte nun die Wendung hin zur Entfaltung biotechnologischer Potentiale; nach dem Weltraum soll nun das Leben selber erobert werden. Diese Wende von außen nach innen fasste Arendt mit dem drastischen Satz zusammen: Nach dem Unvermögen, das Universum zu verstehen, wurde nun der Weg ins Innere angetreten.

Ich möchte deshalb in die Frage dieser Tagung nach der Identität Europas zwischen Freiheit und Diktatur im 20. Jahrhundert Arendts Frage nach dem naturwissenschaftlichen Denken der Neuzeit mit aufnehmen und zugleich danach fragen, ob Arendt auch heute, im 21. Jahrhundert, angesichts der biotechnologischen Wende aktuell ist. Dazu werde ich zunächst die zentralen Aspekte der Kritik Arendts benennen und im zweiten Teil die Frage diskutieren, inwieweit Arendts Kritik bei der Auseinandersetzung mit unserer heutigen Biowelt hilfreich sein kann. Im dritten Teil werde ich Arendts Thesen zu Körper und Leben skizzieren und, das mag erstaunen, die Radikalität ihres Denkens mithilfe eines Verweises auf die traditionelle chinesische Auffassung von Körper und Leben zu verdeutlichen versuchen.

1. Kritik der Weltentfernung

Hannah Arendt befasste sich nach der Fertigstellung ihres Buches über die totale Herrschaft, das sich vor allem mit dem Nationalsozialismus befasste, zunächst mit der Frage nach den totalitären Elementen des Stalinismus. Zugleich aber bewegte sie die Frage, warum die europäische Denktradition mit ihren großen Denkern, den Philosophen und politischen Theoretikern, keine Gewähr gegen die Entstehung der totalen Herrschaft und den Holocaust im 20. Jahrhundert bieten konnte. Ihre Kritik war radikal: sie lehnte den durchgängig unpolitischen Charakter der traditionellen Philosophie ab, die von den Menschen nur in der Einzahl sprach und die *Vita contemplativa* für wichtiger als die *Vita activa* hielt, und sie lehnte das neuzeitliche politische Denken ab, das Politik auf die Unterscheidung von Herrschern und Beherrschten gründete, von einer unzulässigen Identität zwischen Herrschaft, Macht und Gewalt ausging und

Politik einem Prozessdenken unterwarf oder in seiner liberalen Version an einen schwachen Begriff der Freiheit als „Freiheit von“ band. Die ursprüngliche Idee, eine kurze Einführung in die Politik zu schreiben, erwies sich schwieriger als gedacht, weil die Kritik des neuzeitlichen politischen Denkens radikaler als gedacht ausfallen musste. Radikaler heißt, dass die Kritik des politischen Denkens die Kritik des Denkens insgesamt umfassen musste, und die Kritik des politischen Handelns in seiner liberalen, sozialistischen oder marxistischen Gestalt die Kritik der menschlichen Tätigkeiten insgesamt bedeutete. Was tun wir, wenn wir denken, und was tun wir, wenn wir handeln, waren die Ausgangsfragen, die Arendt in ihren beiden Büchern über die menschlichen Tätigkeiten zu beantworten versuchte, in ihrem Spätwerk „Vom Leben des Geistes“ und vorher in ihrem Buch „Vita activa oder Vom tätigen Leben“.

In ihrem Buch über die totale Herrschaft war Arendt den gesellschaftlichen und politischen Elementen und Ursprüngen der totalen Herrschaft nachgegangen; nun entdeckte sie Auffassungen von Denken und Handeln, die nicht weniger zu diesen Elementen und Ursprüngen gezählt werden können. Es ist das Identitätsdenken, das, so Arendt, die europäische Tradition in fataler Weise bestimmt. Denn dieses ‚mit sich selbst identisch sein‘ schließt sowohl den inneren Dialog als notwendige Voraussetzung eines unabhängigen Urteils aus, das Arendt für unverzichtbar hält, um sich in Krisenzeiten orientieren zu können, als auch jegliche Pluralität, was in der Politik zu Rassismus und Nationalismus führt. Im totalitären Denken wird diese Identität, jeglichen Inhalts beraubt, zur Verschmelzung von kollektivem Individuum mit der Ideologie getrieben.

Die Neuzeit, so Arendt in „Vita activa oder Vom tätigen Leben“, zeichnet sich vor allem durch eine „Weltentfremdung“ ... in ihrem doppelten Aspekt“ aus: „der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein.“⁵

Es sind vier Schwerpunkte, die uns vor dem Hintergrund dieser Weltentfremdung vor allem interessieren: die Entfernung von der Welt, das Prozessdenken, das Ethos des wissenschaftlichen Handelns und das Leben als der Güter höchstes.

⁵ Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, S. 13

a) Die Entfernung von der Welt

Als Arendt dieses Buch schrieb, begann die Weltraumfahrt; ein Ereignis, das, so Arendt, in seiner Bedeutung der Atomspaltung gleichkommt. Kommentare wie der, „dass der erste Schritt getan sei, um dem Gefängnis der Erde zu entrinnen“⁶, spiegeln die Weltflucht wieder. Diese Entfernung von der Erde beginnt in der Neuzeit mit dem Teleskop und setzt sich mit der Weltentdeckung und –eroberung fort und steigert sich noch mit der Geschwindigkeit. Die Geschwindigkeit erobert den Raum und lässt ihn dabei schwinden. „Die Bedeutung der Ferne ist vernichtet,“ so Arendt, „seitdem es keinen Punkt der Erde mehr gibt, den man nicht von einem anderen Punkt in wenigen Stunden erreichen konnte ... jede Verringerung von Entfernung *auf* der Erde kann nur um den Preis einer vergrößerten Entfernung des Menschen *von* der Erde gewonnen werden, also um den Preis einer entscheidenden Entfremdung des Menschen von seiner unmittelbaren irdischen Behausung.“⁷ Alle nachfolgenden gesellschaftlichen Entfremdungsprozesse, Enteignungen von Grund und Boden und Kapitalakkumulationen (die von Marx so genannte ursprüngliche Akkumulation) sind für Arendt sekundär gegenüber der primären „neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Erd-Entfremdung“⁸. Zu dieser gehört die Mathematisierung der Wirklichkeit, wobei das „innere Auge ... sich vor der phänomenal gegebenen Welt schließt und alle Phänomene vermöge der Kraft der Entfernung auf Zahlenverhältnisse reduziert.“⁹

Hier wird ein paradox erscheinender Vorgang sichtbar: die Entfernung von der Welt, die bei aller Suche nach Weltbeherrschung zu einem Schwinden des Menschen führt. „Hat nicht jeder Schritt vorwärts, den die Wissenschaft seit der Zeit des Kopernikus getan hat, nahezu automatisch zu einer Verkleinerung seiner Statur geführt?“ fragt Arendt 1968 anlässlich des ersten bemannten Fluges zum Mond.¹⁰ Und sie stellt fest, dass nicht nur die Statur des Menschen schwindet, sondern schlimmer, in dem Maße seiner steigenden Macht auch noch seine „Selbstachtung“¹¹ sinkt.

⁶ ebd., S. 7

⁷ ebd., S. 245ff.

⁸ ebd., S. 258

⁹ ebd., S. 261

¹⁰ Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen, in: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hg. von Ursula Ludz, München 2000, S. 383

¹¹ Der archimedische Punkt, in: In der Gegenwart, S. 395

Mit der Welteroberung und –entfernung entsteht das Wechselspiel von Triumph und Verzweiflung, das die Neuzeit durchzieht. „Historisch gesprochen,“ so Arendt, „ist es, als habe Galileis Entdeckung handgreiflich demonstriert, dass die niederdrückendste Furcht wie die übermütigsten Hoffnungen menschlicher Spekulation, die uralte Furcht, dass unsere Sinne, also die Organe, die uns die Wirklichkeit vermitteln, uns betrügen könnten, und das archimedische Verlangen, einen Punkt außerhalb der Erde zu wissen, von dem aus man die Welt aus den Angeln heben könne, sich nur zusammen, gleichsam Hand in Hand, haben realisieren können, als sei der Wunsch, die Welt aus den Angeln zu heben, nur gewährt worden unter der Bedingung eines radikalen Welt- und Wirklichkeitsverlustes.“¹² Dieses Wechselspiel spiegelt sich in den Pendelbewegungen zwischen immer wiederkehrenden Phasen der Aufklärung und Phasen der Romantik wider. Diejenigen, die am weitesten gegangen waren, Wissenschaftler wie Schrödinger und Heisenberg, mussten feststellen, dass sie in eine Situation geraten waren, „in der der Mensch gerade die Objektivität der natürlichen Welt verloren hat, so dass er in einer Jagd nach der ‚objektiven Welt‘ plötzlich entdeckte, dass er immer nur noch sich selbst gegenübersteht“.¹³

b) Prozessdenken

Was bei den totalitären Ideologien das Denken bestimmt, nämlich eine die Propagandainhalte überlagernde Selbstbewegung einer abstrakten Logik, ein allumfassendes und alles ergreifendes Prozessdenken, hat bereits seine Vorläufer im Lauf der Neuzeit. In Geschichts- und Naturwissenschaften zieht ein Denken in Prozessen ein. „Die Verlagerung der Fragestellung von dem Warum und Was auf das Wie bringt es mit sich,“ so Arendt, „dass die Gegenstände der Erkenntnis Entstehungsprozesse sind und nicht Dinge oder ewige Bewegungsvorgänge, dass das Objekt der Forschung also nicht eigentlich die Natur ist oder das Universum, sondern eine Historie ... So rückt der Prozessbegriff an die Stelle, die vormals der Seinsbegriff innegehabt hatte, bzw. Sein wird überhaupt nur noch als Prozess erfahren.“¹⁴ Was die Kernspaltung und friedliche oder kriegerische Nutzung von Atomenergie betrifft, so denken die Naturwissenschaftler nicht nur in Prozessen, sondern entfesseln diese selber; Prozesse, die letztlich nicht einmal mehr vor der menschlichen Existenz Halt machen.

¹² Vita activa, S. 256

¹³ Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen, S. 385

¹⁴ Vita activa, S. 256, S. 289

Für Arendt, die dem spontanen Handeln, der Freiheit des Anfangenkönnens, so viel Weltlichkeit und Menschlichkeit beigemessen hat, bekommt nun das Handeln in Gestalt der Taten der Naturwissenschaftler eine bestürzende Wendung: ihre „kosmischen Laboratorien“ haben die Grenzen zwischen den Menschen und der Natur beseitigt, sie unterwerfen die Welt im Sinne des politischen Raums den naturwissenschaftlichen Erfindungen. Es scheint angemessen, diesen „Taten“ der Forscher, so Arendt, „einen größeren Neuigkeitswert, sicher aber eine größere politische Relevanz zuzuschreiben, als das Tun und Treiben der Staatsmänner ... gemeinhin hoffen [darf] ... zu erreichen.“¹⁵

Daraus ergibt sich für Arendt, dass das eigentlich Bestürzende der Weltentfremdung nicht in der Umkehr der Hierarchie von *Vita contemplativa* und *Vita activa* zugunsten des *Homo Faber*, des Herstellenden, besteht, und auch nicht in der neuen Vorrangstellung des Herstellens vor dem politischen Handeln innerhalb der *vita activa*; vielmehr ist es „die Verabsolutierung des Prozessbegriffes in der Deutung des Herstellens“¹⁶. Nicht das Produkt, sondern der Prozess wird entscheidend.

Für Arendt wesentlich und zugleich so beunruhigend ist die Umkehr von Handeln und Arbeiten: das freie Handeln der Politik wird von dem Prozessdenken einer Arbeitsgesellschaft ersetzt, während die Tätigkeiten der Naturwissenschaftler in der Welt der Prozesse den Charakter des Handelns, des Neuen und Unvorhersehbaren einnehmen.

c) Das Ethos des wissenschaftlichen Handelns

Es liegt in der Sache des Experimentierens, dass sich beim Nachmachen von Naturvorgängen das Gefühl des Herstellens von Natürlichem zu einem Gefühl der Allmacht steigert. Von Anfang an, so Arendt, stellte sich die neue Wissenschaft „der Natur gegenüber gleichsam auf den Standpunkt dessen ..., der sie erschuf.“¹⁷ Der Trennungstrich, wie Arendt es nennt, zwischen der Neuzeit und der modernen Welt verläuft zwischen der Naturwissenschaft und der kosmischen Universalwissenschaft, der Wechsel findet mit der Erfindung der Atombombe statt. Die Universalwissenschaft

¹⁵ ebd., S. 316

¹⁶ ebd., S. 294

¹⁷ ebd., S. 288

blickt auf die Natur vom Standpunkt des Weltalls und stellt nicht nur Theorien über das Verhältnis zwischen Masse und Energie auf, sondern verwandelt Masse wirklich in Energie oder Strahlung in Materie. „Wir tun, mit anderen Worten, genau das, was seit Urzeiten als das Vorrecht eines Schöpfergottes, als das Resultat göttlicher ‚Schöpfung‘ galt.“¹⁸ Astrophysik hat Geophysik ersetzt, die kosmische Wissenschaft die Naturwissenschaft.

Aber bereits zu ihrer Zeit stellt Arendt fest, dass dieser Wissenschaft eine existenzielle Grenze gesetzt ist, die in dem Verhältnis von menschlicher Lebenszeit und kosmischer Entfernung besteht. Die Suche nach dem archimedischen Punkt, mit dem die Erde bewegt oder aus den Angeln gehoben werden kann, droht damit zu scheitern. Kommt nicht bei diesem zentralen Antrieb der kosmischen Wissenschaft die Hybris in der Phantasie des schöpferischen Naturwissenschaftlers zum Ausdruck? Für Arendt nicht, für sie gehört es vielmehr zum Ethos, zur Moral der Wissenschaft, „dass, was immer wir entdecken *können*, wir auch entdecken *sollen*, was immer wir *können*, wir auch machen *müssen*.“¹⁹ Es „liegt im Wesen der Wissenschaft ..., jeden einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen.“²⁰ Nicht die wissenschaftliche Arbeit selber ist das Problem, sondern das Selbstverständnis der Neuzeit, das auch die politische Verantwortung für den Umgang mit wissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Ergebnissen trägt. Das Ende der kosmischen Hoffnungen scheint erreicht zu sein, und so hegte Arendt die Hoffnung, dass die neue daraus erwachsende Weltsicht wieder geozentrisch und anthropomorph wird, „dass die Erde und nicht das Universum Mittelpunkt und Heimat des sterblichen Menschen ist“ und „seine Sterblichkeit zu den elementaren Bedingungen“²¹ seiner wissenschaftlichen Suche nach Wahrheit zählt. Es scheint, als habe sie die biologische Wende nicht geahnt.

d) Das Leben als der Güter höchstes

In Arendts Analyse führt die konkret erfahrene Weltentfremdung der Neuzeit unmittelbar zur Philosophie des cartesischen Zweifels. Wenn in der Außenwelt Wesen und Erscheinung nicht mehr zusammenfallen, so Arendt, dann bleiben nur noch der Rück-

¹⁸ ebd., S. 263

¹⁹ Der archimedische Punkt, S. 400f.

²⁰ Vita activa, S. 9

²¹ Der archimedische Punkt, S. 402

zug auf das Selbst, die Selbstreflexion und die Logik des Denkens. Die Erforschung der Welt führt keineswegs zu Gewissheit und Selbstsicherheit, sondern im Gegenteil, der Verlust der konkreten Welt, das heißt des Vertrauens auf die Sinne und des Gemeinsinns, führt zu einem ständig wachsenden „Misstrauen des Menschen gegen sich selbst“²². Als Reaktion auf ein tiefes Weltmisstrauen gab es in der Antike Weltanschauungen wie Stoizismus und Epikuräismus oder Hedonismus und Zynismus. Ihnen entsprechen im 19. Jahrhundert, so Arendt, Puritanismus, Sensualismus und Benthams Hedonismus. Bei ihnen entdeckte Arendt weniger die Suche nach Glück als die „Intensivierung des Lebens“, eine „Lebensphilosophie in ihrer vulgärsten und unkritischsten Form ..., als sei es nur selbstverständlich, dass das Leben der Güter höchste ist, als könne es prinzipiell kein Leben geben, dem der Tod vorzuziehen ist“²³.

Hintergrund dieser Lebensphilosophie ist für Arendt die Ablösung des mechanistischen Weltbildes mit Ursache und Wirkung zugunsten eines Prozessdenkens der organischen Evolution. Für Arendt bleibt der Materialismus in einem mechanistischen Weltbild gefangen, während der Naturalismus eine Brücke über die Subjekt-Objekt-Spaltung spannt und die Spaltung von selbstreflexivem Bewusstsein einerseits und experimenteller Außenwelt andererseits überwindet. Es ist nun das Leben, das Innen- und Außenwelt eint.

2. Die Wendung nach innen

In dem Maße, wie der Erforschung des Weltalls physische Grenzen gesetzt sind, scheint die Erforschung des Lebens umso lohnender. Die moderne Biotechnologie versucht, mit Erkenntnissen der Molekularbiologie, vor allem durch die Entschlüsselung von Genomen, und Methoden der Gentechnik, in die genetische Steuerung von biologischen Vorgängen einzugreifen. Aufgrund der Breite der Forschungs- und Anwendungsgebiete wird unterschieden zwischen „grüner“ Biotechnologie, die durch gentechnische Veränderung von Pflanzen auf eine landwirtschaftliche Nutzung abzielt, „roter“ Biotechnologie auf medizinisch- pharmazeutischem Gebiet und „weißer“ Biotechnologie mit Nutzen für die Chemie-, Textil- oder Lebensmittelindustrie. Die industrielle Herstellung oder Nutzung von biologischen Vorgängen macht diesen natur-

²² Vita activa, S. 302

²³ ebd., S. 304

wissenschaftlichen Zweig zur Bio-„Technologie“. Umstritten sind gentechnische Veränderungen von Pflanzen zur Abwehr von Schädlingen mit unbeabsichtigten und schwer korrigierbaren Nebenfolgen und „rote“ Forschungen wie Stammzellenforschung, Klonen und Embryonenforschung mit ihren ethischen Implikationen.

Ungeachtet der nützlichen Erkenntnisse und Verfahren der Biotechnologie interessieren uns hier wie bei der herkömmlichen Naturwissenschaft Selbstverständnis, Methode und Weltbild. Es ist ganz offenkundig, dass auch die Entschlüsselung der Bausteine des Lebens und das Erkennen von Elementen und Prozessen des Lebens von der Hoffnung getragen sind, den archimedischen Punkt des Lebens zu finden, um sich zum Schöpfer des Lebens und Gestalters des Körpers aufzuschwingen. Der Amerikaner Craig Venter, der im Jahr 2000 das menschliche Genom entschlüsselte, ist der spektakulärste Vertreter dieser Schöpfervision. Er arbeitet gegenwärtig erfolgreich daran, selber bakterielles Leben zu schaffen, das maßgeschneidert zum Beispiel beim Abbau von Kohlendioxid aus den Abgasen von Kraftwerken eingesetzt werden könnte. Und natürlich ist dieses Leben bereits patentiert und damit Objekt von Eigentum und Handel. Venter träumt von der genetischen Verbesserung menschlicher Intelligenz, von Organismen, „die nicht nur gefährliche Strahlungen überleben, sondern auch gesund und munter eine Reise durchs Universum hinter sich bringen ... [und] peilt den Augenblick an, in dem einem unbelebten Objekt Leben eingehaucht wird.“²⁴ Schöpferpoese, Science Fiction und der Todeshauch der militärische Nutzung liegen hier dicht beieinander.²⁵

Die genetische Forschung verändert unser Bild vom Körper und vom Leben und damit unser Bild von Gesundheit und Krankheit. Nicht mehr die Medizin, sondern die Biotechnologie erforscht die Krankheiten, und die Grenzen zwischen Gesundheit und Krankheit verschwimmen hinter dem neuen Bild des funktionierenden oder reparaturbedürftigen biologischen Mechanismus. Je mehr wir vom Leben wissen, umso mehr können wir mithilfe von Gen-Diagnostik die Defekte im einzelnen Körper erkennen und voraussagen. Die Leistungsfähigkeit des Körpers wird vorhersagbar und entsprechend einsetzbar sein.

²⁴ Lasst uns Gott spielen! Lebensfragen: J. Craig Venter programmiert die Zukunft. Von Jordan Mejias, in: Frankfurter Allgemeine, 31.08.2007, Nr. 202 / Seite 33

²⁵ Michael Crichtons Roman „Die Beute“ handelt von der außer Kontrolle geratenen Entwicklung von Mikroorganismen, die mit sich selbst optimierenden Speichern ausgerüstet sind, für militärische Zwecke. Während Venter science-fictionhaft noch klingt, wirkt Crichtons Roman schon realistisch.

Aus der Arendtschen Perspektive verringert sich wieder einmal die Statur des Menschen: diesmal nicht angesichts der Entfernung von seiner Welt, sondern umgekehrt durch seine Bindung an sein Körper-Leben. Diese Bindung entspricht nicht der von Arendt erhofften Bindung an seine Heimat und befreit ihn nicht für seine Welt im Sinne der Pluralität, sondern determiniert umgekehrt seine Handlungen. Denn mehr denn je dreht sich sein Handeln um sein Leben, oder besser: um seinen Körper, dessen Defekte bekannt sind. Es gibt kein Nichtwissen mehr, sondern die Pflicht zum Wissen.

Es entsteht der „biologische Bürger“, der die neue ökologische und biotechnische Welt durch das Raster entsprechender Daten und Kriterien sieht. Er ist in dem Maße aufgeklärt, wie er die Verhaltensregeln für ein gesundes und selbstverantwortliches Leben befolgt, Verhaltensregeln in einer populären, medizinisch-biochemischen Fachsprache. Diese Verhaltensregeln unterliegen der hohen Autorität einer Schar von Fachleuten des Alltags, die an die Stelle der Autorität früherer Vertreter politischer Weltanschauungen getreten sind. Der biologische Bürger ist in dem Maße demokratisch, wie er sich in Anlehnung an die von Foucault beschriebene Selbsttechnik nicht nur an Ethikdebatten beteiligt, sondern auch die entsprechenden Verhaltensregeln übernimmt. Er zeigt sich dadurch als aktiv und verantwortungsbewusst. Biologisch ist dieser Bürger darüber hinaus durch seine Definition durch „political authorities, medical personnel, legal and penal professionals, potential employers, or insurance companies – in terms of categories such as the chronically sick, the disabled, the blind, the deaf, the child abuser, or the psychopath“. Klassifizierungen, die einschließen und ausschließen.²⁶ So entsteht eine Art von Biosozialität, die sowohl die gesellschaftliche Zuordnung der Menschen nach biologischen Kategorien betrifft als auch ihre bio-sozialen Kompetenzen. Schließlich bildet der biologische Bürger Biowerte aus, die sich um Gesundheit und Leben drehen und als oberste Werte Moral, Wirtschaft und Politik leiten.²⁷

²⁶ Nikolas Rose und Carlos Novas, *Biological Citizenship*, in: *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Hg. von Aihwa Ong und Stephen J. Collier, Oxford 2005, S. 445

²⁷ Fragwürdig ist, wie der öffentliche Meinungskonformismus mit periodisch auftretenden Appellen in Superlativen herbeigeführt wird: „Bevölkerungsexplosion“, „Waldsterben“, „Klimakatastrophe“. Vgl. den Text des Klimaforschers Stefan Rahmstorf, *Deutsche Medien betreiben Desinformation*, in: *Frankfurter Allgemeine* 31. August 2007 und die Entgegnung der „Klimaskeptiker“ Christian Bartsch u.a., *Wir müssen Urängste relativieren*, in: *Frankfurter Allgemeine*, 5. September 2007

Das Leben ist nun nicht mehr nur der Güter höchstes, sondern wird zugleich auch zum eigenen Gefängnis. Der Mensch ist mit selbst auf unverrückbare Weise biologisch identisch. Das Arendtsche Pathos des Neuanfangs, der Freiheit, die sie anthropologisch auf die Gebürtigkeit zurückführt, wird von der reproduzierende Biotechnologie desavouiert.²⁸ Freiheit und Gebürtigkeit werden der biologischen Planung unterworfen. Wenn Arendt Naturalismus und Lebensphilosophie als Reaktion auf das Weltmiss-trauen versteht, dann stellt sich heute angesichts der naturwissenschaftlichen Durchdringung des Lebens die Frage, zu welchem Misstrauen sie führen mag und wie die Reaktionen darauf aussehen werden.

Der Biochemiker Erwin Chargaff, ein Zeitgenosse Hannah Arendts, der wesentlich zur Entschlüsselung der DNA-Struktur beigetragen hat, kritisierte in zahlreichen Essays die denkerischen Unzulänglichkeiten auf seinem naturwissenschaftlichen Gebiet in den 60er, 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts. Es gebe paradoxerweise bei den Lebenswissenschaften keine Definition des Lebens, die Subtilitäten des Lebens würden nicht begriffen, nie sei so viel erklärt und so wenig verstanden worden, es herrsche ein radikaler Reduktionismus und eine Spielzeugmentalität, das Seelenwissen sei zugunsten von Spezialwissen verloren gegangen, und die Folgen würden regelmäßig unterschätzt. Es würde sich lohnen, eine „Hall of Fame“ der falschen Voraussagen einzurichten.²⁹ Schrödinger und Heisenberg haben, wie erwähnt, ebenfalls über ihre Grenzen oder die Grenzen ihres Faches gesprochen. So sind wir gespannt, wann sich neben Großmäulern wie Venter nachdenkliche Biotechnologen zu Wort melden.

3. Das sprachlose Staunen

Mitten in ihren Überlegungen zu den drastischen Veränderungen der Neuzeit beschreibt Arendt wie nebenbei die platonische, oder besser: sokratische Form der Anschauung als das „erschütterte Staunen angesichts des Wunders des Seins“, das die

²⁸So Ludger Lütkehaus: „Die reproduzierende Biotechnologie kultiviert das Pathos eines wissenschaftlichen und technischen Neuanfangs, der mit der Revision der Natalität anfänglichste Anfänge zu setzen glaubt, in Wahrheit aber alle ‚Natur‘, im buchstäblichsten etymologischen Sinn Inbegriff des ‚Gebürtigen‘, desavouiert.“ In: „Damit ein Anfang sei...“ - Hannah Arendt und die Debatte um Gentechnologie. In: Neue Zürcher Zeitung, 19.07.2003.

²⁹vgl. vor allem Erwin Chargaff, Unbegreifliches Geheimnis. Wissenschaft als Kampf für und gegen die Natur, Neuwied 1989 (darin vor allem: Wenig Lärm und Viel. Bemerkungen zur genetischen Baselsucht), und: Über das Lebendige. Ausgewählte Essays, Stuttgart 1993

Quelle allen Philosophierens war und an deren Anfang und Ende zu einem „Zustand der Sprachlosigkeit“³⁰ führte. Dieses Staunen stand einer spätplatonischen Anschauung als Anschauung von Ideen und erst recht der neuzeitlichen Auffassung von „Theorie“ als einem instrumentellen Plan gegenüber. Es ist das Sein, das mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft verloren geht, aber auch mit den neuzeitlichen Philosophien. Arendts Emphase des Offenen, sowohl inhaltlich als Freiheit, als Pluralität und Weltlichkeit, als Intersubjektivität konkret handelnder Menschen verstanden, als auch methodisch als Absage an geschlossene denkerische Systeme, an Logiken und Prozesse, unterscheidet sich so sehr von dem neuzeitlichen Individualismus und Subjektivismus, von einem Denken in Prozessen und Logiken, dass sie nur langsam in ihrer Bedeutung anerkannt wird.

Arendts Sicht auf Körper und Leben ist von ihrer Bestimmung von „Welt“ und „Weltlichkeit“ geprägt, das heißt von einer die Condition Humaine bestimmenden Pluralität, ohne die der einzelne Mensch in eine Verlassenheit ohne Möglichkeit der Orientierung gerät. Leben und die ihm entsprechende Tätigkeit der Arbeit gehören zur Sphäre der vegetativen Lebens-Notwendigkeit, während der Sinn des Lebens nur in der Zwischenmenschlichkeit, in der Welt mit anderen, erfahrbar ist. Die Welt ist die Sphäre des Handelns und damit die der Politik sowie des Herstellens und damit die der Kultur. Das „bloße“ Leben bedarf für Arendt nicht nur der von Agamben im Anschluss an Arendt betonten rechtlichen Sicherung, sondern vor allem auch der Welt, ohne die die Menschen auf einen rein biologischen und damit quasi animalischen Stand herabsinken. Die Sorge um Körper und Leben fällt in den Bereich des Privaten, während die Welt und die gemeinsamen Belange in den Bereich des Öffentlichen fallen. Das Gemeinwesen, das sich ausschließlich um Körper und Leben dreht, hat die Welt bereits verloren. Sie ist unpolitisch, und wenn sie die Politik ihren Kriterien unterwirft, antipolitisch.

Politik und Kultur sind jene Sphären, in denen sich die Menschen in ihrer Menschlichkeit äußern und begegnen. Nur indem sie in dieser Sphäre handeln, sind sie frei. Die totale Herrschaft mit ihren Techniken der Entmenschlichung und Vernichtung hat gezeigt, dass die Alternative, vor die die Menschen in ihrer irdischen Existenz gestellt sind, nicht Tod oder Leben heißt, sondern Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit. Die

³⁰ Vita activa, S. 295

Entrechtlichung und schrittweise Vernichtung der Menschen hat gezeigt, so Arendt, dass es Schlimmeres als den Tod gibt und die Hölle kein Ort des Jenseits, sondern unserer hiesigen Welt ist.

Außerdem gibt es für Arendt kein übergeordnetes Ziel, dem die Politik unterworfen werden kann (der neue Mensch, der Fortschritt, die Glückseligkeit etc.), weil das die Politik und damit die gemeinsame Welt in ihrer Pluralität und Offenheit einschränken würde. Auch nicht die individuelle Vervollkommnung oder Lebenskunst sind für Arendt von politischem Interesse. In der öffentlichen Begegnung entdecken sich die Menschen von einer pluralen Perspektive aus. Ein Grund für Arendt, einer individualistischen Psychoanalyse skeptisch gegenüberzustehen.

Schließlich ist diese plurale Perspektive der Grund für Arendt, die Härte des Monismus zurückzuweisen, der sich von der Perspektive des Individuums aus in politischen Konzepten wie Souveränität und Volonté Générale oder in der neuzeitlichen Entdeckung des Willens äußert.³¹

4. Die Begegnung mit China

Ich will einen kurzen Blick auf das traditionelle chinesische Denken über Körper und Leben werfen, um aus dem Kontrast mit dem europäischen Denken die Position Arendts schärfer zu beleuchten. (Man kann Arendts Position auch als eine Art von Brückenfunktion bezeichnen, die sie unausgesprochen zwischen dem europäischen und dem asiatischen Denken einnimmt.³²)

Bis heute gilt aus Sicht der europäischen philosophischen Tradition das chinesische Denken nicht als Philosophie, sondern als eine Art Lebenskunst, die mühsam in unsere Sprache und damit unser Denken übersetzt werden muss.³³ Da unsere Sprache von un-

³¹ Étienne Tassin, The People Do Not Want, in: www.Hannaharendt.net, 3/2007

³² Die Tagung "The Thought of Hannah Arendt: Asian Dialogues in the New Century" mit Teilnehmern aus Hongkong, China, Taiwan und Japan versuchte im Dezember 2003 im Goethe-Institut Hongkong einen solchen Brückenschlag. (Organisation Wolfgang Heuer und Peter Baehr)

³³ Hegels Bemerkungen, bei der chinesischen Philosophie handle es sich um eine harmlos-erbauliche Lektüre, eine Einstimmung zur Meditation oder nur geeignet, den "harten europäischen Verstand ... sich abzutun", spiegelt die europäische Geringschätzung wider. W.F. Hegel: Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Hg. G. Irlitz. Leipzig 1973, Bd. I, S. 136.

serem Denken in Kategorien der begrifflichen Unterscheidungen, von Ursache und Wirkung etc. geprägt ist, fällt schon die Übersetzung und damit das Verstehen des chinesischen Denkens schwer. Der französische Denker François Jullien hat in den letzten Jahren in einer Reihe von Untersuchungen das gänzlich andere Verständnis von Ursache und Wirkung, Moral, Ästhetik und Zeit beschrieben. In einer neuen Untersuchung befasst er sich mit einem der geläufigsten chinesischen Begriffe: „Sein Leben nähren“.³⁴ In diesem Satz ist eine Sicht auf Körper und Leben enthalten, die zugleich eine andere Sicht auf Natur und Mensch und darüber hinaus auch eine Handlungsanleitung enthält.

Ich möchte nur einige Stichworte nennen, die sich aus dem Hauptwerk „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“ des daoistischen Denkers Zhuangzi herleiten lassen: Was den Körper betrifft, so

- wird er nicht als eine anatomische Ansammlung angesehen, sondern als energetische Kapazität,
- gibt es keine Trennung zwischen Körper und Geist; sein Leben zu nähren ist weder eine Frage der geistigen Kontemplation noch der biologischen Ernährung und
- gibt es keine Trennung von Körper und Seele, von Soma und Psyche, da es keine Ontologie, keine „Welt von spezifizierenden und definierbaren Wesenheiten“³⁵; Körper und Seele sind immer neu aktualisierte Formen vitalen Seins.

Was das Leben betrifft, so

- steht es nicht im Mittelpunkt der menschlichen Aufmerksamkeit, sondern geht in die Einheit mit dem Dao und die Selbstvergessenheit ein,
- gibt es keine Zweckbestimmung, folglich auch nicht die des Glücks, sondern den Einklang,
- geht es nicht darum, welches Leben man wählen soll, ein ständiges Thema seit Plato, sondern wie das Lebenskapital gehandhabt und gemehrt wird, und
- wird der affektive Wille, das willensbestimmte Ich und die Ziel- und Zweckvorstellung überwunden und damit deren Aggressions- und Konfliktpotentiale.

Es gibt also

³⁴ François Jullien, Sein Leben nähren. Abseits vom Glück, Berlin 2006.

³⁵ Ebd., S. 90

- so etwas wie Lebendigkeit im Unterschied zu materialistischen und idealistischen Definitionen des Lebens, es gibt keinen Bezug zu den Teilen und dem Ganzen, sondern zur Disposition,
- Welt und Leben als ein Werden ohne Ziel und Ende,
- keine Logik der Konstruktion, sondern der Weiterführung, „welche den endlosen Ablauf der Prozesse ermöglicht“³⁶,
- eine Erschließung des Seins nicht durch Definitionen, sondern durch seinen Gebrauch, die Erfahrung des Seins
- ein sich Verhalten nach Opportunität und Disponibilität, und
- Krankheit nicht als begrifflich definiertes Sein, sondern als Hindernis der Entfaltung der Vitalität.

Diese Beschreibungen von Körper und Leben gehen nicht begrifflich-definitiv vor und entsprechen auf keiner Weise der westlichen Medizin, die, so François Jullien, nicht die Gesundheit, sondern „die Erklärung und Behandlung von Krankheiten“ im Blick hat, die „extrem interventionistisch“ ist, und deren Formulierungen von „Eingriffen“ und „Operationen“ „brutal bis zum Trauma“ sind, die also in völligem Gegensatz zu einer regulierenden, die Gesundheit fördernden Medizin steht.

In dieser Konfrontation der chinesischen mit der europäischen oder westlichen Sichtweise treten die Merkmale unseres naturwissenschaftlichen Denkens hervor, die das Erbe der griechischen Antike in sich tragen: seine ontologische und begriffliche Erkenntnisweise, seine Ausrichtung auf Ursache und Wirkung, seine Orientierung an Ziel und Zweck, die Abwesenheit des Lebens und die immanente Gewalt. „So wie in der Grammatik und in der Rhetorik die Wörter aus Buchstaben bestehen, wie der Satz aus Wörtern oder der Absatz aus Sätzen besteht; oder in der Geometrie die Linie aus Punkten; oder in der Physik der Körper aus Atomen ..., so weist auch die Gesundheit, ebenso wie der Stadtstaat, ein Verhältnis der *Konstitution* von Teilen und Ganzem auf.“³⁷

Weisen nicht die Kritik Chargaffs und die Ernüchterung Schrödingers und Heisenbergs angesichts des sprachlichen Scheiterns an den „Wahrheiten“ des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes darauf hin, dass diese Denkweise und die ihr eigene

³⁶ ebd., S. 125

³⁷ ebd., S. 167

Sprache nicht adäquat sind? Und das nicht nur auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, sondern dem des westlichen Denkens insgesamt? Foucault hatte 1978 bei seiner Reise nach Japan und der intensiven Beschäftigung mit dem Zen-Buddhismus festgestellt, dass mit dem Ende des Imperialismus und dem Niedergang Europas im 20. Jahrhundert auch die europäische Philosophie zu Ende ging und ihr eine Reflexion über sich selber fehlte. „Wenn es denn eine Philosophie der Zukunft gibt, muss sie [...] folglich aus Begegnungen und Zusammenstößen zwischen Europa und Nicht-Europa hervorgehen.“³⁸

Arendt steht an dem Ort einer solchen Begegnung, ohne sie tatsächlich vollzogen zu haben.³⁹ Ihr Denken steht zweifellos in einer westlichen Tradition, besonders ihre Beschäftigung mit dem Politischen und ihre ausdrücklich von Aristoteles übernommene Methode des Unterscheidens. Und dennoch dekonstruiert sie das westliche politische und philosophische identitäre Denken: indem sie Macht und Gewalt sowie Wahrheit und Meinung voneinander trennt, Freiheit als Selbstzweck definiert, Intersubjektivität an die Stelle der Subjekt-Objekt-Trennung setzt und *Vita activa* und *Vita contemplativa* neu definiert und miteinander gleichwertig verschränkt. Und vor allem, indem sie das Denken öffnet als ein Denken von mir mit mir selber, also eines nicht mit sich selbst identischen Ichs. Das war natürlich Grund genug zur Skepsis der Schulphilosophie gegenüber Arendt. Ihre Phänomenologie schlägt ähnlich wie die von Merleau-Ponty eine Brücke nach Asien.⁴⁰

Die Ähnlichkeiten zwischen Arendts Denken und den hier erwähnten Aspekten der chinesischen Philosophie sind deutlich. Sie bestehen in der gemeinsamen Ablehnung einer Ontologie, in einem ähnlichen Verzicht auf eine Trennung von Geist und Körper, in der Ablehnung, das Leben in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stellen, in dem Verzicht auf eine „Lebenskunst“, der Ablehnung eines individuellen Willens und der Erfahrung, die beide gegenüber der Definition bevorzugen. Nicht das Leben steht für Arendt im Mittelpunkt des Wirklichkeitsbezugs, sondern die Welt; das Leben wird mit Denken und Handeln erfüllt, ohne ein Ziel außerhalb seiner selbst anzustreben.

³⁸ zitiert in François Jullien, *Der Umweg über China. Ein Ortwechsel des Denkens*, Berlin 2002, S. 37

³⁹ Nur in „Vom Leben des Geistes“ befasst sie sich mit dem chinesischen Denken im Zusammenhang von Sprache, Metapher und Denken.

⁴⁰ ebd. S. 91

Das neue biotechnologische Denken wendet sich nicht von der Neuzeit und Moderne ab, sondern steht in einer Kontinuität des neuzeitlichen Denkens, eines zutiefst europäischen Denkens, das ein wichtiger Bestandteil dessen ist, was wir als europäische Identität bezeichnen. Arendts Denken widerspricht diesem Denken und dieser Identität. Es widerspricht diesem Europa der Neuzeit, der Moderne und auch der Postmoderne. Die biologische Wende ist unübersehbar Ausdruck einer nicht hinterfragten europäischen Identität, die Arendt kritisiert.