

Wider die Fortschrittskritik. Mit einem Appendix zum Fortschritt als Human Enhancement

Denis Mäder*

Zusammenfassung

Die moderne Fortschrittsidee ist die Idee, dass die Zeit eine stetige Verbesserung in allen menschlichen Angelegenheiten bringen wird. Diese Idee war immer umstritten. Spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ist das philosophische Nachdenken über den Fortschritt fast ausschließlich das: Fortschrittskritik. Der vorliegende Aufsatz stellt die gängigen Argumentationsmuster der Fortschrittskritiker vor, allen voran die Vorstellung, Fortschritt müsse dialektisch verstanden werden als Verkehrung guter Absichten in ihr Gegenteil. Er hinterfragt dieses Denkmuster und skizziert, in Opposition dazu, einen zeitgemäßen Fortschrittsbegriff.

Schlüsselwörter: Verbesserung des Menschen, Geschichtsphilosophie, Dialektik, Zweckerationalität

In Defence of Progress. With an Appendix on Progress and Human enhancement.

Abstract

The modern idea of progress assumes that time will bring a steady improvement in all things human. This idea was always a contested one. However, since the mid-20th century at the latest philosophical thought about progress has been almost exclusively critical. The present paper introduces the standard arguments of progress's detractors, particularly the notion that progress should be understood dialectically as the transformation of good intentions into their opposite. It attempts to sketch a more timely conception of progress in opposition to this line of thought.

Key Words: human improvement, philosophy of history, the dialectic, means-ends rationality

*Denis Mäder, maeder@zedat.fu-berlin.de

Wider die Fortschrittskritik

„Der ‚Fortschritt‘ ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee“, posaunte schon Nietzsche (1888/89/1969: 169). Und für Adorno war der Fortschritt „von der Steinschleuder zur Megatonnenbombe satanisches Gelächter“ (1969: 41). War der Fortschritt also immer umstritten, dann ist das Nachdenken über ihn heute vor allem das: Fortschrittskritik. Die optimistischen Geschichtsbilder vergangener Epochen sind weitgehend einer pessimistischen Einschätzung der Entwicklungstendenzen gewichen. Als besonders feinfühlig gilt jetzt die Auffassung, Fortschritt hätte stets eine Schattenseite an sich, etwas Gegenteiliges, in das er sich unweigerlich verkehrt, ein „Minus ... mitten eben im Plus“ (Bloch 1977: 119). Fortschritt ist dann freilich nicht mehr die historische Verbesserung des Menschen, an die wir doch denken, wenn wir von ihm sprechen. Er ist jetzt etwas Gegensätzliches, Ambivalentes, Widersprüchliches – das ist seine Dialektik. Mithilfe dieses Denkmusters kann Fortschritt für alle möglichen Fehlentwicklungen verantwortlich gemacht werden. Es hat eine Literatur hervorgebracht, die sich in endlosen Auflistungen seiner katastrophalen Folgen ergeht. Aber indem diese Literatur dem Fortschritt alle Rückschritte einverleibt, macht sie uns blind für beide. Sie ist darum selbst kritikwürdig. Wie müsste Fortschritt heute aussehen, um dieser Kritik an ihm zu entkommen? Dieser Frage gehe ich hier nach.

1. Die moderne Fortschrittsidee

Eine wichtige Rolle in der Verbreitung des deutschen Wortes ‚Fortschritt‘ in der heute gewohnten Bedeutung spielt Kant, für den die „Bestimmung“ der „Gattung“ „in nichts als im Fortschreiten zur Vollkommenheit“ in einem beständigen „Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren“ (1786/1964: 92) besteht. Kant hält es nicht nur für moralisch geboten, sondern auch für theoretisch belegbar, dass die Geschichte einen zumindest teilweise erkennbaren „verborgenen Plan der Natur“ erkennen lasse, eine „vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann“ (1784/1964: 45).¹

¹ Diese Idee der Weltgeschichte dient als „Leitfaden a priori“ (Kant 1784/1964: 49). Das „planlose Aggregat menschlicher Handlungen“ (ebd.: 48), das sich uns ohne diese Konstruktion darstellen würde, verweist auf auf alles mögliche, nur nicht auf die von Kant behauptete Entwicklung in Richtung auf eine „vollkommene bürgerliche Vereinigung“ (ebd.: 47).

Der spezifisch moderne Fortschrittsbegriff, der spätestens ab der Mitte des 18. Jahrhunderts im Rahmen der zunehmend geschichtlich orientierten Aufklärung entsteht, ist in diesem Sinne ein *alle Menschen aller Zeitalter* – also *die Menschheit* – umfassender sogenannter *Kollektivsingular*, der die sektoralen Einzelfortschritte zu einer Auslegung der Universalgeschichte bündelt. Reinhart Koselleck unterscheidet drei Phasen der Entstehung dieses Begriffs. Das Subjekt wird universalisiert: Fortschritt wird zum Prinzip der Geschichte. Subjekt und Objekt tauschen ihre Rollen: Der Fortschritt nimmt gegenüber der Geschichte den führenden Part ein. Schließlich verselbstständigt sich der Ausdruck: Die Rede ist jetzt vom Fortschritt schlechthin, den man bemühen kann, ohne näher auf seinen Inhalt einzugehen (1979: 388f.).

Diesem Fortschritt ist immer ein Ziel gesetzt, aber er ist deshalb nicht notwendigerweise eine finalistische Bewegung, die mit der Erreichung dieses Zieles endet. Das Besondere des modernen Fortschrittsbegriffs ist gerade seine Unbegrenztheit. Als *locus classicus* dieses Begriffs gilt Fontenelles Essay ‚Digression sur les anciens et les modernes‘ von 1688. Die Menschen, heißt es dort, werden niemals entarten und das Wachstum und die Entfaltung der menschlichen Weisheit werden kein Ende finden (1688/1968: 362). Wenn Fortschritt also nicht unbedingt finalistisch gedacht werden muss, so ist er doch in jedem Fall eine gerichtete Bewegung, welche die Überwindung des Gegebenen und die Entstehung eines erstrebenswerten Neuen beschreibt. Üblicherweise wird dieses Neue in der Zukunft angesiedelt. Für Kant ist das Fortschrittsdenken eine „vorhersagende“ Deutung „der künftigen Zeit“, die „weissagend (prophetisch) genannt wird“ (1798/1964: 351). Fortschritt erscheint als Dreischritt durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei die Vergangenheit nur die Vorstufe für die jeweilige Gegenwart ist, die ihrerseits in den Dienst darauffolgender Zustände genommen wird. Diese Sichtweise ist die heute noch übliche.

Das alles gehört zur formalen Dimension des modernen Fortschrittsbegriffs. Ethisch relevant ist dieser Begriff, weil er eine Entwicklung bezeichnet, die Rousseau als menschliche *Perfektibilität* auf den Punkt bringt, die also auch ein anthropologisches Moment hat: Fortschritt ist die wesensgemäße Ausbildung des eigentlichen, wahren Menschen, das Heranreifen der Menschheit an ihre Bestimmung. Dieser Gedanke findet im 19. Jahrhundert gerade in Deutschland weite Verbreitung. Etwa wenn der junghegelianische Frühsozialist Moses Hess vom „Widerspruch innerhalb

des Wesens“ (1845/1980: 282) spricht, der erst in der finalen Einheit des Menschen auf einer höheren Stufe überwunden werden wird: „Summa Summarum: Der Mensch ist das höchste, daher letzte Wesen der Erde; das Beste kommt immer zuletzt.“ (1845/1980: 284)

Wird das wesensgemäße Leben, das im Fortschritt entsteht, als innerer Wertkern verstanden, den die Menschen in ihrer historischen Praxis erst freilegen müssen, dann entspricht die Geschichte der Selbstverwirklichung der Gattung. Wir können daher von einem *perfektionistischen* Paradigma sprechen (von einem geschichtsphilosophisch angereicherten ethischen Naturalismus), wonach die historische Entwicklung gut ist, weil sie für positiv erachtete menschliche Naturanlagen verwirklicht. Modern ist dabei die humanistische Annahme, dass menschliches Gedeihen das einzige Kriterium dafür ist, ob Fortschritt stattfindet oder nicht. Fortschritt tritt darum zunächst als die Akkumulation wissenschaftlicher Erkenntnisse und technischer Neuerungen auf, weil diese die Naturbeherrschung erleichtern und also eine Anhebung des Lebensstandards ermöglichen. Auf dieser erweiterten materiellen Grundlage lässt sich dann eben ein *menschlicherer* (gerechterer, moralischerer, kultivierterer) Umgang der Menschen miteinander ins Auge fassen.

Doch zurück zur formalen Dimension des Fortschritts. Sie betrifft die Bewegungsform der als Verbesserung beurteilten historischen Entwicklung. Die weit verbreitete Auffassung, das Fortschrittsdenken setze einen gleichmäßigen Aufstieg zu immer höheren Formen voraus, ist ein Klischee. Im Gegenteil: Aufklärer wie Turgot zeichnen ein Bild von der ebenso unaufhaltsamen wie ungleichen Vervollkommnung der menschlichen Gattung: „Wahrscheinlich enthält der menschliche Geist überall das Prinzip der gleichen Fortschritte, aber die Natur verteilt ihre Gaben ungleich und hat einige Geister mit verschwenderisch vielen Begabungen ausgestattet, die sie anderen verwehrt hat. Die Umstände fördern diese Talente oder belassen sie in der Dunkelheit ... Und aus der unendlichen Vielfalt dieser Umstände entsteht die Ungleichheit im Fortschritt der Nationen.“ (Turgot 1748-52/1990: 142) Aus ihrem universalistischen, humanistischen Anspruch heraus identifiziert die Aufklärung den Fortschritt nicht nur mit der historischen, sondern auch mit der natürlichen Entwicklung der Menschheit. Es wäre jedoch naiv, anzunehmen, dass alles, was der Menschheit widerfährt, zu mehr Menschlichkeit führt. Die Aufklärung war fortschrittsoptimistisch, sie war nicht naiv. Nach ihr wird die Ungleichmäßigkeit des

Fortschritts zunehmend als eine von krassen Gegensätzen gekennzeichnete und gerade deshalb stattfindende Entwicklung aufgefasst. Durch die historischen Gegensätze hindurch zieht sich wie ein roter Faden der Fortschritt als *Prinzip* – bei Comte, Proudhon, Spencer, Haeckel als (natürliches) *Gesetz* – der Verwirklichung der jeweils vermuteten Entwicklungsziele.

Das gilt auch für die *dialektische* Darstellung des Fortschritts, die ausgehend von Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie wiederholt versucht wurde. Für Hegel ist die Geschichte ein vernünftiges Ganzes: die Selbstverwirklichung des Geistes. Es sei sogar eine ausgemachte Sache, dass sie (z. B. in Bildung und Wissenschaft) einen „*Trieb der Perfektibilität*“ (1830/1970: 149) erkennen lasse. Nur müsse diese Vorstellung gedankenlos und leer bleiben, solange die Verwirklichung des Endzwecks der Welt nicht ausgesprochen wird. Hegel argumentiert, dass wir diesen Zweck wissen können und in gewisser Weise bereits erreicht haben: Es ist das Bewusstsein der Freiheit. Gleichwohl verbietet es sich Hegel, Aussagen darüber zu treffen, wie die Welt von morgen sein soll. Er begnügt sich damit, die Aufgabe der Gegenwart zu formulieren: die praktische Aneignung der vom Geist in seinem historischen „*Stufengang*“ – „*Einer ist frei*“ – „*Einige sind frei*“ – „*der Mensch als Mensch ist frei*“ (ebd.: 155) – bereits geleistete Arbeit an der Freiheit. Historisch: die Abfolge der orientalischen Welt (Kindheit des Geistes), der griechisch-römischen Welt (Jünglings- bzw. Mannesalter des Geistes) und schließlich die christlich-germanische Welt (ebd.: 156). Das Dialektische daran ist, dass die Selbstverwirklichung des Geistes vernünftig ist, obwohl keineswegs alle seiner konkreten ‚*Momente*‘ moralisch akzeptabel sind. Wer sich mit den empirischen Geschehnissen aufhält, dem muss die Geschichte wie eine „*Schlachtbank*“ vorkommen, „*auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht werden*“ (ebd.: 80). Das wäre aber ganz falsch. Der springende Punkt ist eben der, dass die historische Verbesserung des Menschen nur in ihrer Widersprüchlichkeit vernünftig denkbar ist.

Hegels Beispiel zeigt: Was auch immer die klassische geschichtsphilosophische Ineinssetzung von Menschheitsgeschichte und Menschheitsfortschritt unter Verbesserung versteht, es kommt trotz oder gerade aufgrund seiner inneren Zerrissenheit und Konfliktbeladenheit zustande. Die Geschichte ist dann ein im Gegensatz sich bewegender Fortschritt. (Ich verstehe ‚*Gegensatz*‘ hier als logisch einigermaßen unbedenklicher Überbegriff für verschiedene – kont-

radiktorische, konträre, ambivalente –, aber in diesem Zusammenhang nicht näher zu beschreibende Arten der Entgegensetzung Unterschiedlicher an einem Substrat.) Das Ergebnis ist das traditionelle Konfliktmodell der Geschichtsentwicklung und des Fortschritts – das, was ich hier vielleicht etwas unelegant *Fortschritt-als-Gegensatz* nennen möchte. Dieser Begriff hat zwei wesentliche Eigenschaften:

(1) *Räumliche Universalität*: Fortschritt umfasst alle Menschen aller Zeiten überall.

(2) *Gegensätzlichkeit der Bewegungsform*: Fortschritt ist widersprüchlich, weil er den menschlichen Interessen und Bedürfnissen gleichzeitig zuträglich und abträglich ist.

Die Leistung des traditionellen Konfliktmodells besteht darin, dass es den gegensätzlichen Charakter der historischen Entwicklung berücksichtigt ohne den zivilisatorischen Anspruch an sie aufzugeben. Allerdings wird in (2) bereits angenommen, dass die Widersprüchlichkeit seines Wertes ein Wesensmerkmal allen Fortschritts ist. Darum kann dieser theoretisch als Ausdruck von allem verstanden werden, was der Menschheit im Guten wie im Schlechten zustößt. Genau das geschieht in einem pessimistischer werdenden intellektuellen Klima.

2. Grundzüge der zeitgenössischen

Fortschrittskritik: Fortschritt-als-Gegensatz

Die Erfahrung weitreichender Verwüstungen und der massenhaften Tötung von Menschen in einem scheinbar noch nie da gewesenen Ausmaß in zwei Weltkriegen und darüber hinaus führt im 20. Jahrhundert zu einer wachsenden Skepsis gegenüber den überlieferten Fortschrittsinhalten. Der Glaube an eine vertretbare Nutzung von Wissenschaft und Technik, an ideale Gesellschaftsformen, an Vernunft und Objektivität ist heute zutiefst erschüttert. Wir sind heute eher geneigt, hervorzuheben, dass Menschen auch aus unvernünftigen Motiven handeln und keineswegs immer nach dem Besten streben; und wir ahnen, dass ‚die Geschichte‘ nicht das unaufhaltsame Vehikel der Freiheit ist, für welches sie einst ausgegeben wurde. Kurz: Viele Zeitgenossen glauben nicht mehr, dass die Menschen im Fortschritt die Befreiung aus natürlichen und sozialen Abhängigkeiten erfahren, sondern dass sie sich gerade durch und in ihm zu Untertanen ihrer selbst machen.

Diese Vorstellung von der Selbstknechtung unter den Fortschritt ist ein Grund, warum der Fortschrittsge-

danke heute fast nur noch als das Drei-Stadien-Schema bekannt ist, demzufolge er, von der Aufklärung vorberichtet, im bürgerlichen 19. Jahrhundert zu dem stumpfsinnigen Glauben an ihn heranreife, der uns heute als gefährliches Dogma beherrscht. Dieses Schema stürzt den Fortschritt in seine vermutete schwere Krise, der typischerweise Ausdruck verliehen wird, indem man behauptet, Fortschritt sei nur mehr „eine Illusion [...] ein verbrauchter Mythos“ (Salvadori 2008: 7). Gemeint ist das angebliche Ausbleiben von echten Verbesserungen (Fortschritt als Illusion) oder die Infragestellung der Rede vom Fortschritt als Glaubenssatz (Fortschritt als Mythos). Zumal der Fortschritt für die schrecklichsten Dinge mitverantwortlich gewesen sein soll: für „planetarische Barbarei“ in Form von Umweltzerstörung, rassistische Eugenik, Imperialismus und Neoliberalismus (Labica 1999: 212), für die „Verarmung der Völker des Südens“ (Lyotard 1987: 123), sogar für „Auschwitz und Hiroshima“ (Löwy 1999: 216). Elend, Zerstörung, Massenmord – etwas *Besseres* hat Fortschritt nicht zu bieten. Wer wollte damit etwas zu tun haben!

Aus dieser Stimmungslage ist spätestens seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine philosophische Fortschrittskritik hervorgegangen, deren beiden Hauptformen ich nun am Beispiel ihrer typischen Vertreter vorstellen möchte: erst den Heilslehrenvorwurf gegen den Fortschritt, dann die Dialektik – oder besser: die Ambivalenztheorie – des Fortschritts.

2.1 Der Heilslehrenvorwurf und die Säkularisierungsthese

Wer wissen will, wie es mittlerweile in der Philosophie um den Fortschritt bestellt ist, muss nur Hannah Arendts Schrift *Vom Leben des Geistes* zur Hand nehmen. Alle heute gängigen Ansichten zur Geschichte und Logik des Fortschrittsdenkens sind hier versammelt. Allen voran die Annahme, das „fortschrittstrunkene 19. Jahrhundert“ (2006: 441) habe einen „dogmatischen Glaube[n]“ (ebd.: 282) an den Fortschritt gepflegt;² Fortschritt sei mit einem geradlinigen Zeitbegriff verbunden (ebd.: 260) (mit welchem

2 Das Bild vom fortschrittsberauschten 19. Jahrhundert ist ebenso beliebt wie unhaltbar. Die damals weitverbreitete *Niedergangsgläubigkeit*, die sich in Gestalt der Übertragung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik (Satz der wachsenden Entropie) auf die menschliche Lebenswelt sogar ein pseudowissenschaftliches Fundament gab – Stichwort ‚Hitzetod des Universums‘ –, passt nicht in dieses Bild und wird deshalb selten erwähnt.

Zeitbegriff auch sonst?); Fortschritt und Menschheit seien grundsätzlich „miteinander zusammenhängende Ideen“ (ebd.: 382). Kaum verwundern kann darum das strenge Urteil im letzten Satz des Buches: „die Idee des Fortschritts ... widerspricht dem Kantischen Begriff der Menschenwürde“ (ebd.: 462). Dieses Urteil ergibt sich schon aus Arendts Annahme, Fortschritt sei „der von der Menschheit gehegte Plan“ (ebd.: 381f.), mit dem sich die Zukunft nur noch „als das, was wir durch die Pläne des Willens bestimmen können“ (ebd.: 386) verstehen ließe. Man könnte sagen, dass das den Fortschritt zu einem *psychologischen* Problem macht: Als guter Wille stiftet die Fortschrittsidee die Menschen dazu an, der Welt ihre Pläne aufzuzwingen. Fortschritt wird also zunächst als etwas *in mente* Vorgenommenes verstanden, und das ist wiederum eine Voraussetzung für die erste Hauptform der zeitgenössischen Fortschrittskritik, die ich *Heilslehrenvorwurf* nenne.

Für die Verfechter des Heilslehrenvorwurfs gründet die Fortschrittsidee in einem vorausschauenden Wollen, das der Geschichte durch die Ausrufung irgendwelcher zukünftiger gesellschaftlicher Heilszustände einen Zweck zuordnet, der – so der Vorwurf – empirisch gar nicht nachweisbar ist. Sie behaupten, die neuzeitliche philosophische Geschichtsbetrachtung gehe grundsätzlich von einer einheitlichen und zielstrebigem Universalgeschichte aus. Dieses teleologische Moment allen Geschichtsdenkens könne letztlich nur verstanden werden, wenn der Bezug zur Theologie hergestellt wird, genauer: zur Eschatologie, also zur Lehre vom ‚Endgültigen‘ und den ‚letzten Dingen‘ (griech. *eschaton*). Im christlichen Glauben sind das jene Ereignisse, die den Menschen nach dem Tod begegnen (individuelles Gericht, Fegefeuer, Himmel oder Hölle) oder die Weltgeschichte beenden (Wiederkunft Christi, Auferstehung der Toten). Diese Darstellung des modernen Geschichtsdenkens als Übersetzung von eschatologischen Inhalten in die säkulare Form der Geschichtsphilosophie bezeichnet man als *Säkularisierungsthese*.

Karl Löwith (1897-1973) hat Heilslehrenvorwurf und Säkularisierungsthese zu zentralen Themen seiner Philosophie gemacht. Für ihn ist das neuzeitliche Geschichtsdenken ganz und gar von einer vom Bedürfnis nach Sinnerfüllung motivierten hoffnungsvollen Erwartung an die Zukunft überschattet. Löwith vertritt die Säkularisierungsthese außerdem besonders überzeugend, weil er nicht etwa eine Rückkehr zum christlichen Glauben anstrebt, sondern eine Totalkritik des geschichtlichen Denkens. Die Auflösung alles Seienden

in der historischen Zeit komme einer bedrohlichen Auslieferung des Menschen an die Geschichte gleich, an der er sich doch niemals festhalten könne. Das ist das Hauptthema seiner (vielleicht bekanntesten) Schrift *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953).

Im Mittelpunkt dieses Buches steht die Säkularisierung der jüdisch-christlichen Eschatologie. Löwith beschreibt zunächst die altgriechische Kosmologie, die aus seiner Sicht von einem unhistorischen zyklischen Zeitverlauf ausgeht, sowie die jüdisch-christliche Heilslehre. Der Säkularisierungsprozess vollziehe sich in der Abfolge dieser Traditionen und erreiche mit der Verzeitlichung der Metaphysik in Hegels Geschichtsphilosophie seinen Höhepunkt, um sich im Anschluss als Historismus, Existentialismus und Marxismus fortzusetzen. Für Löwith ist die philosophische Vorstellung von Geschichte sogar untrennbar mit der religiösen Heilserwartung verbunden, weil „die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und ... mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet“ (1953/1983: 12). Aufgrund dieser genealogischen Dependenz werde die Geschichtsphilosophie sich nie ganz von ihren theologischen Wurzeln ablösen können. Zwar konzentriere sie sich in ihrer neuzeitlichen Form nicht mehr auf die Realisierung eines jenseitigen Heils, wohl aber auf die diesseitige Realisierung der dem Geschichtsprozess als Zwecke vorangestellten Idealvorstellungen. Das Ergebnis ist eine teleologische Philosophie, die den Geschichtsprozess als Heilsgeschehen ‚auf Erden‘ nachvollzieht. Vico, Hegel, Marx – ja alle, die sich zur Geschichte geäußert haben, hätten dies in Übereinstimmung mit einem Prinzip getan, „durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden“ (ebd.: 11). Diese Philosophien hätten keinen Erkenntnisgehalt, sondern eine rein erbauliche Wirkung: „Die Bedeutung dieser Hinsicht auf ein letztes Ende, als *finis* und *telos*, besteht darin, daß sie ein Schema fortschreitender Ordnung und Sinnhaftigkeit bereitstellt, das die antike Furcht vor *fatum* und *fortuna* überwinden konnte“ (ebd.: 29). Die philosophische Geschichtsbetrachtung ist also für Löwith gleichbedeutend mit dem Fortschrittsdenken. Eine Kritik des Fortschritts steht in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* im Unterschied zu späteren Schriften zwar noch nicht im Vordergrund, aber sie findet in der üblichen ambivalenten Auslegung bereits statt: Gerade „die fortgeschrittensten Geister Europas“ hätten „eine Ahnung von der Sinnlosigkeit

der materiellen Fortschritte“ als Entwicklung „auf das Nichts“ und zum „zivilisierten Barbarentum“ gehabt (ebd.: 106).

Interessant ist, wie gesagt, das im Heilslehrenvorwurf anklingende psychologische Verständnis. Fortschrittsdenken wird letztlich als Projektion verstanden: Ein Denker projiziert die Verwirklichung seiner subjektiven Ideale auf den Geschichtsprozess, um seine Theorie als Nachweis des kommenden Heils einrichten zu können, das nun als objektives Resultat dieses Prozesses erscheint. Löwiths Lieblingskandidaten für dieses Verfahren sind Hegel und Marx. Diese Auswahl deutet darauf hin, wie überaus erfolgreich Säkularisierungsthese und Heilslehrenvorwurf gewesen sind, auch wenn Löwith kaum mehr Erwähnung findet. Doch wenn Richard Rorty heute klagt, es gebe eine „auf Platon-Hegel-Marx-Heidegger zurückgehende Art der Romantisierung ... der Weltgeschichte“ (2003: 331f.), die uns dazu verleitet, „das Wort ‚Geschichte‘ als Namen eines Gegenstandes zu verwenden, in dessen Umkreis wir unsere Phantasievorstellungen von vermindertem Elend ausspinnen können“ (ebd.: 330), dann ist das bloß ein ganz normaler Heilslehrenvorwurf.

2.2 Die Ambivalenztheorie und die Frage nach dem Preis des Fortschritts

Die zweite Hauptform der Fortschrittskritik nenne ich Ambivalenztheorie. Heilslehrenvorwurf und Ambivalenztheorie lassen sich nicht immer klar trennen. Adorno verbindet Elemente beider zu einer Dialektik des Fortschritts. Fortschrittsdenken sei Heilsdenken: „Die existente Menschheit wird anstelle der noch ungeborenen untergeschoben, Geschichte zur Heilsgeschichte unmittelbar.“ (1964: 33) Dieser Menschheitsfortschritt sei jedoch widersprüchlich: „Ein Stück Dialektik des Fortschritts ist es, dass die geschichtlichen Rückschläge ... selbst vom Fortschritt angezettelt werden.“ (Ebd.: 41) Dass Fortschritt überhaupt nur als universelle Bewegung gedacht werden kann, ist die heute gängige Ansicht:

„Fortschrittsdenken und Universalgeschichte gehören untrennbar zusammen [...] Sobald man am Konzept der positiven, aufsteigenden Entwicklung grundsätzliche Ausnahmen zulässt ... die echte Fremdkörper darstellen und sich nicht in eine übergeordnete, allgemeine Fortschrittsgeschichte integrieren lassen, verliert der Fortschrittsgedanke seine Durchschlagskraft und Verbindlichkeit. Ebenso wie der Monotheismus verträgt auch die Fortschrittsidee keine Relativierung.“ (Rapp 1992: 159).

Als totaler Vorgang umfasst Fortschritt auch alles Nicht-Fortschrittliche, inklusive des Wider-Fortschrittlichen. Fortschritt ist deshalb widersprüchlich, oder besser: *ambivalent*. Das Wort ‚Ambivalenz‘ kommt von *ambivalere* (lat. *zweifach gelten*) und bezeichnet die Doppeldeutigkeit eines Wortes oder einer Sache. Ambivalenzen illustrieren eine extreme Widersprüchlichkeit und drücken eine Unvollkommenheit und Schädlichkeit aus, die von der Umgangssprache gut eingefangen wird, wenn wir beispielsweise von der ‚Kehrseite der Medaille‘ sprechen. Das gilt auch für die Annahme, der Fortschritt vereinige Entwicklungstendenzen mit gegensätzlicher Bestimmung in einem Begriff. Als besonders gelungene Darstellung des ambivalenten Fortschritts gilt ein Sinnbild Walter Benjamins, das an Paul Klees aquarellierte Zeichnung *Angelus Novus* angelehnt ist:

„Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewandt. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“ (1974: 697f.)

Angesichts dieses Fortschrittsbildes kann ich nachvollziehen, warum Nicholas Rescher einen an „Katastrophismus“ grenzenden „Tendenzpessimismus“ (1997: 114) als einen dominanten Denkstil unserer Ära diagnostiziert. War die Geschichte bei Hegel ein Fortschritt, *obwohl* ihr empirischer Verlauf das Gegenteil vermuten lässt, dann ist die Geschichte für Benjamin ein Fortschritt, *weil* sie im Ganzen übersehen ‚eine einzige Katastrophe‘ darstellt. An diesem Katastrophismus wird deutlich, dass die im 20. Jahrhundert immer lauter werdende Fortschrittskritik die gegensätzliche Verlaufsform des traditionellen Konfliktmodells der Geschichtsentwicklung beibehält. Die Geschichte bleibt ein Fortschritt-als-Gegensatz. Die Kritiker übernehmen also die Form des kritisierten Gegenstandes, den sie nun mit negativen Vorzeichen versehen. Jetzt ist im Fortschritt nicht mehr die Verbesserung am Werk, sondern die Zerstörung. Das ist seine ‚Dialektik‘.

In ihrer *Dialektik der Aufklärung* (1947) haben Horkheimer und Adorno diesem Verfahren ein Denkmal gesetzt. Typisch für die philosophische Auseinandersetzung mit dem Fortschritt ist auch, dass sich die Autoren als Fortschrittsfreunde verstehen. Sie fordern die „Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts“, der trotzdem nicht „seinen Feinden überlassen“ werden dürfe (1947/1997: 3). Das Destruktive bestehe vor allem in der wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung, die nun als Befestigung von sozialer Herrschaft auf die Gesellschaft zurückschlugen.

Nach eigenen Angaben suchen Horkheimer und Adorno nach einer Antwort auf die Frage, warum die Menschheit „anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“ (ebd.: 1). Man sollte darum meinen, die *Dialektik der Aufklärung* beschreibe einen Niedergangsprozess. Gegenstand des Buches ist schließlich die Selbstzerstörung der Aufklärung, deren ideelle und konkrete Formen „schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet“ (ebd.: 3). Den Stoff zur Ausschmückung dieser Theorie liefert die industrialisierte Massen- und Konsumgesellschaft, speziell die amerikanische. Diese Ordnung intensiviere bloß die „Ohnmacht und Lenkbarkeit der Masse“ (ebd.: 4f.). Selbst die Anhebung des „Lebensstandards der Unteren“ sei unerfreulich, da „die Glücksgüter selbst zu Elementen des Unglücks“ würden. Für alle Bereiche gelte: „der Fortschritt schlägt in den Rückschritt um.“ (Ebd.: 5) Dieses Umschlagen der Verbesserung in Verschlechterung findet aber nicht als Sequenz statt, wonach der Rückschritt auf den Fortschritt folgt, sondern als die auf den Fortschritt selbst gemünzte Verschlechterung. Der „gelungene Fortschritt“ sei stets sein eigenes „Gegenteil“, „die unaufhaltsame Regression“ (ebd.: 42). In Form dieses simplen Verkehrungsschemas lassen die Autoren in der allgemeinen Dialektik der Aufklärung eine spezielle Dialektik des Fortschritts vorgehen, die sie in der These von der „Verwandlung der Idee in Herrschaft“ (ebd.: 224) zusammenfassen, für die zwei ziemlich weit gefasste Gründe angeführt werden. Erstens sei rein Gutes unmöglich: „Heillos ist der Geist und alles Gute in seinem Ursprung und Dasein in dieses Grauen verstrickt. Das Serum, das der Arzt dem kranken Kind reicht, verdankt sich der Attacke auf die wehrlose Kreatur.“ (Ebd.: 234) Die Geschichtsphilosophie habe die Menschen getäuscht, als sie die „humanen Ideen als wirkende Mächte in die Geschichte selbst verlegte und diese mit deren Triumph enden ließ“ (ebd.: 236). Man müsse jetzt einsehen, dass die

Geschichte „nicht das Gute, sondern eben das Grauen ist“ (ebd.: 236). Zweitens manifestiere sich in besagter Verwandlung der Idee in Herrschaft die Irrationalität der Rationalität: „Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet.“ (Ebd.: 45)

Die Kernaussage dieser Dialektik ist also, dass der Fortschritt ein negatives Element beinhaltet, in das er sich unweigerlich verkehrt. Dass wir trotzdem nicht dazu aufgerufen sind, uns von ihm loszusagen, um ihn ‚seinen Feinden zu überlassen‘, wirft die Frage auf: Was ist eigentlich das Bewahrenswerte an diesem grauenhaft irrationalen Fortschritt? Es können nur die in ihn ursprünglich als Ziele gesetzten ‚humanen Ideen‘ sein. Die Krux ist demnach der widersprüchliche Modus der Verwirklichung dieser Ideen. So ergibt sich als weiteres bestimmendes Merkmal der zeitgenössischen Fortschrittskritik die Rede vom „prix du progrès“ (ebd.: 243).

Die Metapher vom *Preis des Fortschritts* besagt, dass jeder Fortschritt durch die Darbringung von Opfern teuer erkaufte werden muss. Diese verrechnende Herangehensweise ist keineswegs neu. Schon Nietzsche glaubt, dass der Fortschritt „immer in Gestalt eines Willens und eines Wegs zu *größerer Macht* erscheint und immer auf Unkosten zahlreicher kleinerer Mächte durchgesetzt wird. Die Grösse eines ‚Fortschritts‘ bemisst sich sogar nach der Masse dessen, was ihm alles geopfert werden musste“ (1887: 331). Nietzsche verrät hier die Funktion der Rede vom Preis des Fortschritts: Nicht das Ziel oder der Zweck von Fortschritt wird in Zweifel gezogen, sondern die notwendigen Schritte und Maßnahmen – die Mittel –, die ergriffen werden müssen, um diese durchzusetzen. Sind bei einem als fortschrittlich bewerteten Ziel auch alle Zwischenstufen, die zu seiner Erreichung notwendig sind, positiv zu bewerten, oder ist der Preis, den wir für den Fortschritt zu zahlen haben, zu hoch? Das ist die Preisfrage. Aber hat sie überhaupt eine Berechtigung?

Wie Adornos Beispiel von der Kindsheilung (Zweck), die sich Tierversuchen verdankt (Mittel), deutlich macht, setzt die Preisfrage voraus, dass die Kritik am Fortschritt durch die moralische Bedenklichkeit seiner Mittel gerechtfertigt ist. Aber ließe sich nicht genauso gut argumentieren, dass wir überhaupt nur unter der Voraussetzung einer ganzheitlich positiven Bewertung einer Entwicklung – *die also die Mittel zu den angestrebten Zielen einschließt* – sinnvoll von Fort-

schritt sprechen können? Es wären dann alle Mittel, die für einen bestimmten Fortschritt notwendig sind, im sprichwörtlichen Sinne durch ihren Zweck ‚geheilt‘. Dies ist keineswegs der Versuch, einen bequemen Ausweg aus der problematischen Mittel-Zweck-Relation im Fortschritt zu finden. Allerdings müssen sich die Fortschrittskritiker die Frage gefallen lassen, wie eine Entwicklung, die ein gutes Ziel mit schlechten Mitteln erreicht, im Ganzen eine gute Entwicklung sein kann. Und die Theoretiker der Dialektik des Fortschritts bezweifeln ja nicht, dass Fortschritt *eigentlich* diese Qualität hat. Ist die Akzeptanz der Mittel dann aber nicht schlicht und ergreifend eine Grundbedingung für konsequentes Fortschrittsdenken? Sicher, Mittel und Zwecke können begrifflich voneinander getrennt werden. Aber eine ausgeprägte Diskrepanz im moralischen Wert der Mittel im Verhältnis zum Zweck einer Entwicklung macht eine einheitliche Bewertung dieser Entwicklung unmöglich.

Das „Problem unserer Zeit“, schreibt Rapp, ist die „Ambivalenz“ der modernen Naturwissenschaft und Technik angesichts des darin enthaltenen Potenzials an „Produktivität und Destruktivität“ (1992: 63). Die Rede vom ambivalenten Fortschritt geht also davon aus, dass in einem Zeitalter der hochgradig riskanten Technologien den Menschen eine besondere Bedrohung aus der zunehmenden Ablösung der technischen und wissenschaftlichen Mittel von der Zweckbindung entsteht. Diese Mittel erschließen den Menschen die Welt also nicht mehr, sondern die Menschen geraten in eine Abhängigkeit von ihnen. Wissenschaft und Technik treiben den Fortschritt nicht mehr an, sondern sie bedrohen den Kern dessen, was er eigentlich leisten soll: einen Zuwachs an menschlicher Autonomie.

Nun stehen die Mittel für Gegenstände, derer wir uns zum Zweck der Befriedigung bestimmter Wünsche oder Bedürfnisse bedienen. Diese Gegenstände stellen freilich weder in der Natur noch in der Gesellschaft ein frei verfügbares Arsenal dar. Sie unterliegen den Gesetzmäßigkeiten der Sphären, innerhalb derer wir uns ihrer bedienen. Die Abwägung, Auswahl und Indienstnahme der Mittel endet hoffentlich in der Zweckrealisation. Wird der Zweck nicht erreicht, bleibt diese Bewegung sinnlos; wird er erreicht, kümmert er sich nicht weiter um sie. Diese, so könnte man sagen, Geringschätzung der Mittel aus der Sicht des Zwecks ist ein Aspekt der von Horkheimer und Adorno angemahnten Gefahr des *Instrumentalismus*, wonach die Vernunft sich als bloßes Instrument versteht und sich nicht mehr danach befragt, ob ihre Ziele auch um ihrer

selbst willen vernünftig sind. Daraus ergibt sich zumindest eine potenzielle Bedrohung der Autonomie derer, die auf Zwecke hinarbeiten, die sich scheinbar von selbst verstehen. Weiterhin ist mit Instrumentalismus die Verselbstständigung der Mittel in einer pervertierten Zweckrationalität gemeint, der in ihrem verantwortungslosen Streben nach Herrschaft über Mensch und Natur alle Mittel recht sind.

Wenn allerdings der Fortschritt mit einem solchen schadhaften Mittel-Zweck-Verhältnis gleichgesetzt wird, dann wird er allzu leicht zum Inbegriff der zerstörerischen Seite der Rationalität. Im Extremfall läuft das, wie in der *Dialektik der Aufklärung*, auf die Annahme einer chronischen Unfähigkeit der Menschen zu einer vernünftigen Abwägung von Mitteln und Zwecken hinaus. Angesichts vergangener Erfahrungen mit fehlgeleiteter Wissenschaft und Technik ist das freilich kein ganz weltfremder Gedanke. Mir leuchtet allerdings nicht ein, warum aus diesem realen Bedrohungspotenzial der immanent widersprüchliche Fortschritt als fast schon anthropologische Konstante abgeleitet werden sollte.

2.3 Einschätzung der Fortschrittskritik

Der Weg zur Hölle ist mit guten Absichten gepflastert! lautet ein altes Sprichwort. Es ist einer jener Glaubenssätze, die sich in unserer Zeit scheinbar von selbst verstehen. Wir sind gewarnt: Nimm dir bloß nicht so viel vor, Mensch, du weißt, wohin es führt! Wir sollen uns bescheiden und nicht nach der Verbesserung unseres Denkens und unserer Welt streben. In dieser Situation deckt der Heilslehrenvorwurf gewissermaßen das im Sprichwort problematisierte Haben von guten Absichten ab, auf welches er den Fortschritt reduziert. Die Ambivalenztheorie demonstriert dann, wie diese Absichten uns den Weg in die Hölle pflastern. Das unausgesprochene Bindeglied zwischen den beiden ist die Teleologie. Der Heilslehrenvorwurf speist sich aus einer Abneigung gegenüber dem modernen Anspruch, ohne Rückgriffe auf die Theologie einen Zugang zur Geschichte zu finden. Aus diesem Grund spezialisiert er sich auf die Unterstellung, Fortschritts- und Geschichtsdenken seien erstens identisch und zweitens zwangsläufig finalistisch. Dass die Geschichte auf das ihr gesetzte Ziel zusteuert, macht sie aus dieser Sicht aber nur zum Schein rational erklärbar und befriedigt letztlich doch nur das unüberwindbare Bedürfnis nach einem tiefen Sinn. Das nach diesem Muster in die Zukunft vorgeschobene Heil dient dem

Geschichtsprozess zusätzlich als Antriebsmittel, das ihn sozusagen auf sich zieht. Der Heilslehrenvorwurf versteht also alles Fortschrittsdenken als Projektion, als ideale Zwecksetzung, und vertritt daher insgeheim einen ethischen Anti-Realismus: Das Heil ist ein nur versprochenes, kein objektives. Ambivalenztheoretisch ausgedrückt: In ihrer unreflektierten Verfolgung der Mittel zu den von ihnen bloß für gut *befundenen* Ideen verstricken sich die Menschen in eine Katastrophe nach der anderen. Indem diese Kritik das zweckrationale Handlungsschema auf die Menschheitsgeschichte überträgt, geriert sie sich als ‚dialektisches‘ Regulativ zur vereinfachten Darstellung, welche die Schattenseiten ausblendet. Fortschrittskritik im Gewand der Vernunftkritik.

Selbstverständlich kann Fortschritt unerwünschte Folgen haben. Um dieses Gefahrenpotenzial besser einschätzen zu können, müssen wir uns ein Bild von seinen wichtigsten Elementen machen: Das erste, quantitative Element betrifft die Akkumulation wissenschaftlicher Erkenntnisse und die Entwicklung der Technik, also Rationalisierung und Modernisierung. Das zweite, qualitative Element betrifft moralische, ästhetische und politische Entwicklungen, die als Zivilisierung, Kultivierung, Demokratisierung erfahren werden (vgl. Von Wright 1995: 287-288). Bloß naiv ist die Annahme, die Zeit bringe die stetige Verbesserung in all diesen Dingen; gefährlich ist die unkritische Identifikation der beiden Elemente. Man muss der zeitgenössischen Fortschrittskritik zugutehalten, dass sie diese Gefahr erkannt hat. Nur ergibt sie sich eben nicht, wie diese Kritik meint, aus der Bedeutung des Fortschritts selbst, sondern aus dem Modus seiner Anwendung. Das Ziel ist daher ein verantwortungsbewusster Umgang mit dem Fortschrittsbegriff, nicht die Verteufelung der Sache selbst als Inbegriff der katastrophalen Verantwortungslosigkeit.

3. Wider die Fortschrittskritik: Fortschritt-im-Gegensatz

Wer heute von Fortschritt redet, redet üblicherweise nicht mehr von der historischen Entwicklung des Guten, sondern von Heilslehren und dem katastrophalen Preis, den wir für sie bezahlen müssen, weil unsere gut gemeinten Ideen im Prozess ihrer Verwirklichung die ihnen innewohnende Ambivalenz bestätigen. Wie müsste ein *positiver* Fortschrittsbegriff aussehen, um diesem Tendenzpessimismus zu entkommen? Dazu mache ich vier Vorschläge.

1. Vorschlag: Fortschritt als zweckrationaler Sonderfall

Fangen wir an mit dem Verhältnis von Mitteln und Zwecken im Fortschritt. Wer Zweck sagt, impliziert einen vernünftigen Willen, der immerhin so frei sein muss, Zwecksetzungen vornehmen zu können. Gleichzeitig ist der Zweck ein Maß im Blick auf die bestmöglichen Mittel zu seiner Erreichung. Daraus lässt sich freilich nicht ableiten, dass der Zweck die Mittel heiligt. Dennoch gibt es Sonderfälle, in denen bestimmte Mittel sehr wohl durch ihre Verbindung mit einem bestimmten Zweck geheiligt sind. Fortschritt ist ein solcher Sonderfall. Das Besondere mag selten sein, es ist nicht unmöglich.

Wille – Zwecksetzung – Wahl der Mittel – Indienstnahme der Mittel – Zweckrealisation. Ein Grundzug der zeitgenössischen Kritik ist die Übertragung dieses handlungstheoretischen Begriffsfelds auf den Fortschritt. Diese Strategie ist jedoch etwas ungeschickt, da sie den Fortschritt ‚personifiziert‘, obwohl er – gerade als der vorausgesetzte Menschheitsfortschritt – nicht auf die Umsetzung von Handlungszielen reduziert werden kann. Eine solche Reduktion ist aber genau der beabsichtigte Effekt. Es soll gezeigt werden, dass der Fortschritt eng mit einer instrumentalistischen Tendenz verwoben ist, der alle Mittel zum jeweils gesetzten Zweck willkommen sind, und welche die Zwecke selbst nur wieder als neue Mittel begreift. Zu Recht sehen viele Zeitgenossen in dieser Tendenz eine bedrohliche Entwicklung, die dazu führt, dass die Frage nach den letzten und höchsten Zwecken nicht mehr gestellt wird. Damit sind Zwecke gemeint, die nicht wiederum nur weitere Mittel sein sollen, sondern Ziele eines vernünftigen Strebens, das ein höchstes Gut verfolgt. Doch warum sollte der Instrumentalismus eine Gesetzmäßigkeit ausgerechnet des Fortschritts sein? Realistischer ist der Gedanke, dass es mehrere Mittel zum gleichen Zweck geben kann. Die Wahl zwischen Mitteln von unterschiedlichem Wert kann als *präferenzielle* Wahl bezeichnet werden, schließlich geht es um die Auswahl der besten Mittel zum jeweiligen Zweck. Fortschritt sollte als ein besonderer Fall von präferenzialer Wahl angesehen werden, in dem die Diskrepanz im Wert der Mittel im Verhältnis zum Zweck erträglich bleibt. Radikal formuliert heißt das: Fortschritt setzt voraus, dass uns die gewählten Mittel nicht wie die Darbietung von Opfern vorkommt; oder er setzt zumindest die Bereitschaft voraus, Opfer zu bringen und also einen Preis zu zahlen. Ist diese Bedingung erfüllt, dann lässt sich mit Fug und Recht vom Fortschritt als einer ethisch

vertretbaren Entwicklungsform sprechen. Dazu bedarf es wiederum der Freiheit, nur jene Mittel auszuwählen, die wir uns leisten können. Dass die Mittel nicht immer frei verfügbar sind, muss kein Nachteil sein. Veranlasst uns nicht gerade diese Beeinträchtigung unseres Planungs- und Handlungsvermögens dazu, vernünftig zu planen und zu handeln? Es ist jedenfalls eine Bedingung für das Gelingen eines Fortschritts, dass die Diskrepanz im Wert seiner Mittel im Verhältnis zu seinem Zweck nie so groß wird, dass sie seine Bedeutung als Verbesserung bedroht. Ein authentischer Fortschritt ist seinen Preis wert und zumindest in diesem besonderen Sinne widerspruchsfrei.

2. Vorschlag: Fortschritt als reiner Wert

Ein gutes Beispiel für die unattraktiven Konsequenzen, die sich aus dem Bild vom widersprüchlichen Fortschritt ergeben, ist Bergsdorfs Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel ‚Ist der Fortschritt noch zu retten? Über die Ambivalenz eines historischen Zentralbegriffes‘. Bergsdorfs Fortschritt ist die Kraft, die stets das Gute will und doch nur Böses schafft. Er weiß zwar, dass der Fortschritt für „das Gute“ steht und will ihn „retten“ (1997: 129, 127). Doch leider ist Fortschritt der „Universalbegriff“, der sich beispielsweise „im Blick auf den Bosnien-Krieg selbst zu widerlegen scheint“ (ebd.: 122, 124). Fazit: „auch auf dem Gebiete der Moral fällt die Fortschrittsbilanz weniger positiv aus“ (ebd.: 125). Keine Macht der Welt zwingt uns freilich dazu, menschliches Leid mit positiven Kategorien zu belegen. Es gibt logischerweise keine nachträgliche Bilanz des Fortschritts – ein Fortschrittsurteil ist bereits eine Bilanz. Da ein solches Urteil eine bestimmte Entwicklung als positiv bewertet, muss der Fortschritt auch nicht ‚gerettet‘ werden.

Ein Scheinproblem wird auf den Plan gerufen, wenn behauptet wird, dass wir gar nicht wissen, was Fortschritt ist: „Wer vom Fortschritt redet, setzt die Antwort ... wie eine Selbstverständlichkeit voraus. Eigentlich ist es aber gar nicht klar, wie die Antwort lautet.“ (Von Wright 1995: 271) In Wirklichkeit ist die Antwort bereits im Begriff des Fortschritts enthalten, der den Wert des Fortschritts festlegt: Fortschritt ist nicht irgendeine Veränderung, sondern ein Wandel hin zum Besseren, eine Verbesserung (vgl. Rescher 1997: 103). Als Verbesserung ist der Fortschritt im zentralen Kategorienpaar der Wertorientierung gut-schlecht/böse eindeutig auf der Seite des Guten positioniert. D. h. Fortschritt ist als Verbesserung definiert: Die ‚Geschichte‘ ist dem *definiendum* ‚Fortschritt‘ als *genus* übergeordnet; ‚Rückschritt‘ oder ‚Stillstand‘ sind Bei-

spiele von *differentia* zum Fortschritt, was sich schon daraus ergibt, dass die Verbesserung das *definiens* des Fortschritts ist. Diese logische Bestimmung lässt sich dadurch noch weiter untermauern, dass wir ‚Fortschritt‘ intuitiv als Bezeichnung für Verbesserungen verwenden. Ich schlage darum vor, den Fortschritt als einen *reinen Wert* anzusehen. Werte wie die Liebe oder das Glück sind ‚rein‘, weil sie bereits in ihrem Begriff eine Präferenz enthalten, die sie nicht abschütteln können. Sie setzen ihre Bedeutung daher wie selbstverständlich voraus. Ein Mensch kann das Glück wertschätzen, ohne jemals selbst glücklich gewesen zu sein, die Liebe, ohne jemals geliebt zu haben, usw. So verhält es sich auch mit dem Fortschritt. Es gibt keinen schlechten Fortschritt. Was es in der Tat gibt, sind historische Verschlechterungen aller Art und die entsprechenden Begriffe, mit denen sie sich beschreiben lassen: der Niedergang, der Verfall, usw. Das krasse Gegenteil zum Fortschritt ist der Rückschritt. Beide verbindet schon etymologisch die gemeinsame Herkunft aus dem ursprünglich wertneutralen ‚Schreiten‘. Mehr nicht.

Der Fortschritt ist von vornherein als ein positiver Wert konstituiert. Eine Entwicklung als fortschrittlich zu bewerten heißt, sie zu bejahen und gutzuheißen, weil sie menschliche Bedürfnisse befriedigt oder menschliche Eigenschaften vervollkommnet. Diese Bedeutung des Fortschritts als menschliche Verbesserung steht seit Jahrhunderten und wird von allen an der Diskussion Beteiligten mehr oder weniger spontan vorausgesetzt. Das gilt auch für seine Kritiker, deren Thesen immer Versionen von Sätzen sind wie ‚Die Verbesserung verkehrt sich in ihr Gegenteil‘ oder ‚Die Verbesserung findet nicht statt‘. Daran zeigt sich nur, dass Fortschritt ein objektiver, allen Menschen zugänglicher Gedanke ist. Gerungen wird auch nicht wirklich um die Bedeutung des Fortschritts, sondern um die Bedeutung seiner Bedeutung, um das, was ich *Sinngehalt* nennen möchte. Strittig ist nicht, dass Fortschrittsurteile sich auf Verbesserungen beziehen, sondern was darunter nun wieder zu verstehen ist. Nicht die Bedeutung des Fortschritts, sondern sein Sinngehalt ist wandelbar. Welche Veränderungen als Verbesserungen angesehen werden, hängt vom jeweiligen kulturellen und moralischen Kontext ab.

3. Vorschlag: Fortschritt als sektorale Verbesserung

Die philosophische Diskussion um den modernen Fortschrittsgedanken ist ein Spiegelbild des Konfliktes zwischen den beiden Formen seiner Universalität. Auf der einen Seite die *inhaltliche* Universalität seines Wertes (eindeutige Verbesserung), auf der anderen

Seite die *räumliche* Universalität seiner Reichweite (Kollektivsingular). Von der räumlichen Universalität des Fortschritts sind heute nur noch wenige überzeugt. Aus diesem Grund sollten wir nicht ‚den Fortschritt‘ anzweifeln, sondern die Idee, Fortschritt könne nur als Menschheitsfortschritt gedacht werden. Geschichte ist – eine Einsicht der Fortschrittskritik selbst – heutzutage nicht mehr vernünftig als globale Perfektibilisierung darstellbar. Die Verbesserung der Leben ALLER Menschen ALLER Zeiten ÜBERALL ist wünschenswert, aber sie ist kein hinreichendes Argument dafür, dass Fortschritt erst dann attraktiv wird, wenn er ALLE erreicht. Ein erster Schritt auf dem Weg aus der Krise des Fortschritts ist darum seine Schrumpfung. Wir sollten den Fortschritt so lange klein machen, bis er uns wieder gefällt! Das Ergebnis wären sektorale Fortschritte, also räumlich begrenzte historische Verbesserungen auf diesem oder jenem wissenschaftlichen, technischen, moralischen Gebiet.

4. Vorschlag: Fortschritt als Gegensatz im Verhältnis

Der geschrumpfte Fortschritt könnte weiterhin ‚dialektisch‘ (also widersprüchlich oder ambivalent) gedacht werden. Allerdings wäre dann die Entwicklung das Substrat der Entgegensetzung, nicht der Fortschritt. Brauchbare Überlegungen dazu finden sich bei Karl Marx, speziell in seiner gegen P.-J. Proudhon gerichteten Schrift *Das Elend der Philosophie* (1847), die wesentliche Aspekte des Heilslehrenvorwurfs um ein ganzes Jahrhundert vorwegnimmt – auf anspruchsvollerem Niveau, versteht sich (dazu Mäder 2010: 159ff.). Proudhon sieht in der Geschichte den Siegeszug der sozialen Gleichheit, die sich als die ‚gute Seite‘ in allen gesellschaftlichen Verhältnissen durchsetzt. Diesen Fortschritt möchte er mit einer an Hegel angelehnten Dialektik darstellen. Bei Marx stößt dieses Anliegen auf vehementen Widerspruch, weil die dialektische Methode in den Händen Proudhons zur Projektion der ‚Verwirklichung seiner Lieblingsidee‘ (1847/1964: 123) auf die Gesellschaftsentwicklung verkommt. Gegen dieses Versöhnungsdenken proklamiert Marx: „Ohne Gegensatz kein Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist.“ (Ebd.: 91f.) ‚Gesetz‘ bezieht sich hier auf ‚Gegensatz‘, nicht auf ‚Fortschritt‘. Nicht die gegensätzliche Entwicklung ist im Ganzen betrachtet EIN Fortschritt, sondern es ist als eine Gesetzmäßigkeit anzusehen, dass Fortschritte aus gegensätzlichen Entwicklungen hervorgehen. So vermeidet Marx die Verlagerung der Gegensätze der gesellschaftlichen Entwicklung in den Fortschritt. Eine zeitgemäße Theorie würde auf ähnliche Weise nach

dem *Fortschrittsverhältnis* fragen: Nicht nach dem Verhältnis des Fortschritts zu sich selbst, sondern nach seinem Verhältnis zu anderen Entwicklungsformen, in denen er nicht aufgeht (Geschichte) bzw. die inhaltlich mit ihm unvereinbar sind (Rückschritte).

Ergebnisse

Meine vier Vorschlägen legen nahe, dass ein zeitgemäßer Fortschrittsbegriff als Fortschritt-Rückschritt-Modell zu konzipieren wäre. In einem solchen Modell steht der Fortschritt als eindeutig wertvolle, aber zeitlich und räumlich begrenzte Entwicklungsform dem Rückschritt gegenüber. Übergeordnet ist beiden die gegensätzliche historische Gesamtentwicklung. Das Ergebnis möchte ich, vielleicht etwas unelegant, *Fortschritt-im-Gegensatz* nennen. Dieser Begriff ist plausibler als die hier dargestellte Fortschrittskritik. Denn in einem wichtigen Punkt reproduziert diese Kritik den angeblichen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts: In der Geschichte sieht sie die Geschichte des Fortschritts als das im Prozess angelegte und auf Verwirklichung drängende Prinzip, das alle Rückschritte einschließt und aus sich selbst heraussetzt (Fortschritt-als-Gegensatz). Das ist kein originelles Denkmuster. Wie Koselleck in Erinnerung ruft, wurde in der frühen Neuzeit schon einmal „jeder Rückschritt auf das Konto des Fortschritts verbucht“ (1980: 226). So gerieten Fortschritt und Rückschritt „in ein asymmetrisches Spannungsverhältnis, das es den Aufklärern erlaubte, auch jeden Verfall und jeden Umweg als einen Schritt zu deuten, dem um so schnellere Fortschritte folgen würden“ (ebd.). Diese Methode ist mit der Ambivalenztheorie durchaus vergleichbar: Übergang man einst den Rückschritt, um die Wirklichkeit des Fortschritts zu beweisen, so versucht man heutzutage umgekehrt auf dem Umweg über die räumliche Universalität des Fortschritts die Wirklichkeit des Rückschritts nachzuweisen – oftmals ohne diesen beim Namen zu nennen. So kommt es zum bedenklichsten Charakterzug dieser Theorie: Der Rückschritt verschwindet aus dem Gelehrten Diskurs und der Fortschritt sitzt auf der Anklagebank. Die typisch moderne Substantivierung des Fortschritts lebt in der Ambivalenztheorie in anderer Form fort: Der Fortschritt ist so allumfassend, dass er dazu verdammt ist, sich immerzu selbst zu verneinen. So täuscht diese Kritik ein Abrücken von einem Begriff vor, den sie selbst voraussetzt. Die Erhebung des Fortschritts zum Inbegriff der ambivalenten Widersprüchlichkeit hat zur Folge, dass sein Gegenteil, der Rückschritt, in ihn aufgenommen und also entkräftet wird. Wo früher zwei Kategorien am Werk waren, muss

jetzt eine Kategorie als Orientierungshilfe ausreichen, um eine Vielzahl von Geschehnissen zu beschreiben, und diese Einseitigkeit wird ihr dann zum Vorwurf gemacht.

In diesem Denken wurzelt die Krise des Fortschritts, sie ist also hausgemacht. Sie ist nicht im Ausbleiben realer Fortschritte begründet, sondern in der Voraussetzung der Widersprüchlichkeit des Fortschritts. Das eigentliche Problem mit dem Fortschritt ergibt sich aus der Art und Weise, wie er im Blick auf die Geschichtsentwicklung konzipiert wird: Ist die Universalgeschichte ein einziger Fortschritt (Fortschrittals-Gegensatz)? Oder sind Fortschritte Bestandteile der gegensätzlichen historischen Bewegung (Fortschritt-im-Gegensatz)? Nur im zweiten Fall können wir sinnvoll nach den Ursachen des Fortschritts fragen, danach, wo und in welchem Umfang Fortschritt stattfindet, welchen Interessen er dient, und wie er sich zu andersartigen Entwicklungsformen verhält. Auf diese Fragen wird man bei der zeitgenössischen Fortschrittskritik keine zufriedenstellenden Antworten finden. Sie kann im Fortschritt nur die gute Absicht erkennen, an der alle Bemühungen um eine vernünftige Gestaltung der menschlichen Verhältnisse unweigerlich zerschellen müssen. Dieser Pessimismus verbaut uns den Blick auf das Potenzial der Verbesserung des menschlichen Lebens. Bleiben wir nicht bei ihm stehen. Wagen wir einen Fortschritt im Nachdenken über den Fortschritt.

APPENDIX: Human Enhancement: Fortschritt als biotechnische Selbstgestaltung?

Aller bisheriger Fortschritt ging davon aus, dass die Welt verändert werden darf, insofern sie nicht schon gut genug für die Menschen ist. Aller bisheriger Fortschritt war deshalb Zurückdrängung der Naturgrenze durch das Naturwesen Mensch. Diese Grenze wurde bisher so gezogen, dass sie zwischen der Natur und der Kultur verläuft, also zwischen der unabhängig von den Menschen *gewordenen* und der durch die Menschen *gemachten* Welt. Wie sinnvoll ist diese Unterscheidung heute noch? Denn längst schon wird darüber nachgedacht, die Zurückdrängung der Naturgrenze auf die menschliche Natur auszuweiten. Lebhaft diskutiert wird zurzeit insbesondere das Human Enhancement. Es geht dabei um die *biotechnisch-medizinische Verbesserung* von körperlichen, kognitiven und psychischen Eigenschaften. Darunter sind Eingriffe in den Körper und das Gehirn zu verstehen, die – gemäß der doppelten Bedeutung des Wortes ‚enhancement‘ – eine

‚Verbesserung‘ oder ‚Erweiterung‘ der Menschen ermöglichen sollen, Eingriffe, die über die Erhaltung oder Wiederherstellung des für normal oder gesund befundenen menschlichen Funktionierens hinausgehen. Die Befürworter des Human Enhancement fordern einen liberaleren Umgang mit entsprechenden Mitteln und Verfahren, die ursprünglich zu medizinischen Zwecken entwickelt wurden, zum Beispiel mit der Gentechnik und mit bestimmten Medikamenten. So ergeben sich verschiedene Formen des Human Enhancement: Physisches Enhancement (z. B. Sport-Doping) erhöht die körperliche Leistungsfähigkeit. Neuro-Enhancement verbessert kognitive Eigenschaften wie Erinnerungsvermögen und Konzentrationsfähigkeit (etwa mithilfe des ADHS-Medikaments Ritalin) oder erzeugt anhaltendes psychisches Wohlbefinden (durch einen freiereren Umgang mit Antidepressiva). Anti-Aging ist die Bemühung um biologische ‚Unsterblichkeit‘ bei anhaltend hoher Lebensqualität. Auch die pränatale Selektion der Eigenschaften des eigenen Nachwuchses ist ein Enhancement. Selbst die Schönheitschirurgie wird manchmal als Enhancement verstanden, als Wunschmedizin.³

In der Diskussion um die biotechnische Selbstgestaltung stehen sich – vereinfacht, aber sinnvoll gesagt – zwei Lager gegenüber: Transhumanisten und Biokonservative. Transhumanisten wollen die menschliche Natur verändern, umbauen oder gar in einem post-humanen Zustand überwinden. Sie wollen die Menschen vom blinden Spiel der Natur befreien, speziell von ihren genetisch bedingten Mängeln. Diesem Freiheitsideal entspricht eine Sicht auf die menschliche Natur als „work-in-progress“ (Bostrom 2003: 493ff.). Selbstbestimmung heißt jetzt, dass Personen in ihre natürliche Konstitution eingreifen dürfen, um ihre Körper, ihr Denken und ihr Fühlen zu verbessern.

Viele biokonservative Gegner dieses Anliegens vertreten mehr oder weniger deutlich eine Art Precautionary Principle. In seiner bioethischen Anwendung besagt dieses ursprünglich aus der Gesundheits- und

³ Gemeinsam ist diesen verschiedenen Formen des Human Enhancement ein Komplex aus ethischen und sozialphilosophischen Fragen: WER (der Staat, Ärzte?) verbessert WAS (Gesundheit, körperliche oder kognitive Eigenschaften?) bei WEM (Patienten, Kunden, zukünftige Generationen?) mit WELCHEN MITTELN (heilende oder ‚erweiternde‘ Interventionen?) und zu WELCHEM ZWECK (Leistungsoptimierung, Ausgleich von Leistungsunterschieden, Glückssuche, Überwindung des Menschen?)? (Vgl. Ranisch/Savulescu 2009: 24)

Umweltpolitik bekannte ‚Vorsorgeprinzip‘: *Die Evolution hat das menschliche Erbgut hervorgebracht. Sie funktionierte bislang im menschlichen Interesse und wird voraussichtlich weiterhin so funktionieren. Solange wir keine verlässlichen Daten haben, die das Gegenteil bestätigen, müssen wir verändernde Eingriffe in das menschliche Erbgut als unberechenbar und möglicherweise katastrophal ansehen und von ihnen absehen.*

Mithilfe dieses Einwandes vom unvollständigen Wissen lassen sich utilitaristische Theorien kritisieren, die an der Hervorbringung von finalen Zuständen mit größtmöglichem Nutzen oder Vorteil orientiert sind. Denn die Frage *Was passiert, wenn ...?* kann niemals vollständig zufriedenstellend beantwortet werden. Es bleibt immer ein Unsicherheitsfaktor in der Folgeabschätzung. Wir wissen nicht, was passieren wird, wenn wir anfangen, das menschliche Genom zu manipulieren. So weisen die Biokonservativen darauf hin, dass das typisch liberale, auf individuelle Selbstbestimmung ausgerichtete Freiheitsideal zu einer Gefahr werden könnte, wenn es sich biotechnischer Mittel bedienen sollte. Allerdings basiert das Vorsorgeprinzip auf zwei durchaus fragwürdigen Voraussetzungen: Sind Erbgut und Evolution wirklich primär natürliche Dinge? Und warum sollte dem ohne menschliches Zutun entstandenen ‚Natürlichen‘ grundsätzlich ein Bonus vor dem durch bewusste Eingriffe bewirkten ‚Künstlichen‘ eingeräumt werden – oder gar ein Eigenwert?

Ausgehend von solchen Zweifeln vertreten viele Transhumanisten das ursprünglich von Max More gegen das Vorsorgeprinzip formulierte *Proactionary Principle*. Danach sollten die mit dem hohen und schützenswerten Gut der Forschungs- und Innovationsfreiheit verbundenen Risiken wissenschaftlich beurteilt werden, nicht ausgehend von tradierten oder populären Befürchtungen. Die biotechnische Manipulation des Menschen könnte uns neue Möglichkeiten eröffnen oder bestehendes Leid abbauen. Sie sollte zulässig sein, solange die Sicherheit gewährleistet werden kann (vgl. More 2005). Dieses Prinzip trägt ebenfalls einem unvollständigen Wissen Rechnung: Wir wissen nicht, was passieren wird, wenn die natürliche Entwicklung des Menschen langfristig sich selbst überlassen bleibt.

Dieser Punkt betrifft das Verhältnis zwischen Human Enhancement und Fortschritt. Die natürliche menschliche Entwicklung ist kein Fortschrittsprozess. Evolutionäre Vorgänge folgen einem stochastischen Prinzip: In einer gegebenen Population sind diejenigen Lebewesen, die mehr Nachwuchs erzeugen, der das Reproduktionsalter erreicht, ‚erfolgreicher‘ als dieje-

nigen Lebewesen, die weniger reproduktionsfähigen Nachwuchs erzeugen, weil sie ihre Erbeigenschaften, ganz unabhängig von deren Qualität, mit größerer Wahrscheinlichkeit weitergeben.

Im modernen Denken wurde die Überschneidung zwischen der natürlichen Entwicklung der Menschen und ihrem Fortschritt als *Selbstverwirklichung* konzipiert: entweder geschichtsphilosophisch (historische Perfektibilität der Gattung) oder ethisch (selbsttätige Perfektionierung von individuellen Begabungen). Im Unterschied dazu sind die Menschen aus transhumanistischer Sicht gerade aufgrund ihrer natürlichen Ausstattung begrenzte Wesen, nämlich anfällig für Krankheiten und psychische Leiden und weniger intelligent, als sie sein könnten. Ja, sie sind fast schon Gehlens ‚Mängelwesen‘ – Lebewesen, die sich eine Kultur schaffen, weil sie eben nicht gut an ihre Umwelt angepasst sind. Aus diesem Grund, argumentieren die Transhumanisten, muss der menschlichen Verbesserung technisch nachgeholfen werden. Das heißt konkret: Je gesünder ein Mensch ist, je länger er lebt, je leistungsfähiger er in Körper und Geist ist, je wohler er sich fühlt ... umso *besser* ist er. Das sind im transhumanistischen Denken durchaus objektive Kriterien für ein gutes Leben, das regelrecht produziert werden darf, solange moralische Grundregeln dadurch nicht verletzt werden. Es besteht hier also eine gewisse Ähnlichkeit mit anderen Ethiken, die die *Machbarkeit* des guten Lebens betonen. Der Transhumanismus ist jedoch nicht vergleichbar etwa mit der Erziehung zur Tugendhaftigkeit; vielmehr argumentiert er utilitaristisch dafür, die größtmögliche Zahl von Personen in Zustände zu versetzen, in denen es ihnen schlicht besser als ‚nur‘ gut geht.

Das typisch moderne Ideal der Selbstverwirklichung schwingt auch in diesem Denken mit. Nur tritt es jetzt als biotechnisch gestützte Umsetzung dessen auf, was Einzelne für sich erreichen wollen. Selbstverwirklichung heißt jetzt, dass jede Person die Freiheit und das Recht haben sollte, diejenigen Wünsche zu realisieren, die sie in bezug auf die eigene körperliche, geistige und psychische Verfassung oder die entsprechende Verfassung ihrer Kinder hat. Insofern diese Verfassung genetisch bedingt ist, setzt das eine *liberale Eugenik* voraus, welche die entsprechenden Mittel relativ frei zur Verfügung stellen würde, vielleicht sogar in dem von Robert Nozick erwähnten „genetischen Supermarkt“ (1974: 315).

Die Begeisterung der Transhumanisten für Wissenschaft und Technik lässt sich unschwer als

Fortschrittsoptimismus beschreiben. Sie stellt uns allerdings vor die Frage, ob der Fortschritt ihrerseits neu überdacht werden muss. Scheinbar sind jetzt zwei ganz unterschiedliche Sichtweisen auf die menschliche Verbesserung möglich:

(1) Fortschritt im herkömmlichen Sinne: Veränderung der Welt, die mangelhaft ist, insofern sie den Bedürfnissen der Menschen nicht gerecht wird.

(2) Fortschritt als biotechnische Selbstverbesserung: Veränderung der menschlichen Natur, die mangelhaft ist, insofern sie die Menschen nicht gut an ihre Welt anpasst.

Michael Sandel geht in seinem *Plädoyer gegen die Perfektion* (2008) davon aus, dass diese beiden Varianten des Fortschritts miteinander konfliktieren. Wir sollen uns für die erste Variante entscheiden. Der Wunsch, „unsere Natur zu verändern, damit sie in die Welt passt ... [lenkt uns] davon ab, kritisch über die Welt nachzudenken, und betäubt den Drang nach sozialer und politischer Reform“ (2008: 118). Grund dafür sei eine *falsche Einstellung* zum Menschsein als etwas, das wir nach Belieben beherrschen und verändern können. Die Vermessenheit dieses Selbstgestaltungsdrangs untergrabe die demütige Achtung der Menschen vor der Natur und bedrohe deshalb den sozialen Zusammenhalt in einer von natürlicher Ungleichheit geprägten Gesellschaft. Solidarität zwischen den Menschen könne überhaupt erst aus dem Bewusstsein entstehen, dass das natürliche ‚Los‘ jedes Individuums trotz aller Begrenztheit ein ‚Geschenk‘ des Zufalls sei. Die Vision von der menschlichen Neugestaltung durch die biotechnische Ausmerzungen dieses Zufalls bis ins letzte genetische Detail werde nur dazu führen, dass die Menschen sich mit einer mangelhaften Welt abfinden. Sandels Plädoyer gegen die biotechnische Perfektionierung verteidigt also die Exklusivität der herkömmlichen Bedeutung von Fortschritt als Verbesserung einer mangelhaften Welt – es ist ein Plädoyer für die Bewahrung des Menschen in seiner natürlichen Mangelhaftigkeit.

Ich halte Sandels Position für unattraktiv und ich bezweifle, dass wir vor dem von ihm prognostizierten Dilemma stehen. Warum sollte Fortschritt nur zum Preis eines Sich-Abfindens mit einer schadhafte und gerade *deshalb* sakrosankten menschlichen Natur zu haben sein? Viel wichtiger scheint mir zu sein, dass der Transhumanismus dem ohnehin bereits stattfindenden Schritt vom Menschheitsfortschritt zum Fortschritt der einzelnen Menschen, die für ihre persönlichen Fortschritte keiner Geschichte mehr bedürfen, Ausdruck

verleiht. Mit dieser *Enthistorisierung* des Fortschritts gehen zwei weitere Entwicklungen von unterschiedlicher Tragweite einher: seine *Denaturalisierung* und seine *Privatisierung*.

Die Denaturalisierung des Fortschritts zieht die klassische, heute etwas seltsam anmutende geschichtsphilosophische Vorstellung in Zweifel, in der Weltgeschichte reife die wahre menschliche Substanz heran. Die Privatisierung des Fortschritts ist schon problematischer, zumal zwei Varianten zu unterscheiden sind. Denn sie tritt entweder als die individuelle Verfolgung von ehemals gemeinschaftlich geteilten Fortschrittszielen auf (Wissen, Freiheit, Wohlstand) oder als die relativistische Überzeugung, es gäbe so viele erstrebenswerte Ziele wie es Individuen gibt, die selbst wissen, was für sie am besten ist. In beiden Fällen fehlt die Bande zwischen den einzelnen Selbstverbessern, die im klassischen Fortschrittsdenken durch eine gemeinsame Geschichte gegeben war. Außerdem betrifft das Human Enhancement so zentrale menschliche Eigenschaften wie Intelligenz, Resistenz gegen Krankheiten und psychische Stabilität. Ein radikalliberal organisiertes Enhancement könnte die ungleiche Verteilung dieser Eigenschaften innerhalb einer Bevölkerung verschärfen. Es könnten sich sogar Klassen von zu unterschiedlichen Graden ‚Erweiterter‘ herausbilden.

Aber nehmen wir beispielsweise an, dass die Qualität eines Lebens sehr viel mit seiner Länge zu tun hat – dass längere Leben die besseren Leben sind. In diesem Fall wären etwa Gentherapien, die zunächst im Rahmen der Behandlung alterstypischer Pathologien eingesetzt würden, dann als ein Fortschritt anzusehen, wenn sie über ihren ursprünglichen medizinischen Zweck hinaus lebensverlängernd wirkten. Ihr Einsatz könnte sich in ein moralisches Gebot verwandeln, und zwar unabhängig vom Problem der Verteilungsgerechtigkeit; also auch dann, wenn die Zahl derer, die in den Genuss dieser Therapien kämen, begrenzt wäre. Sind wir nicht selbst dann moralisch dazu verpflichtet, das erwiesenermaßen Gute so vielen Menschen wie möglich zugänglich zu machen, wenn wir es nicht *allen* Menschen zugänglich machen können (vgl. Harris 2009: 150f.)?

Soweit ich sehen kann, gibt uns das Human Enhancement keinen Anlass, wie Sandel die Verbesserung der Menschen als soziale Lebewesen gegen ihre Verbesserung als biologische Lebewesen auszuspielen. Die bereits gegebenen oder mit einiger Fantasie wenigstens denkbaren Möglichkeiten der biotechnischen Selbstgestaltung werfen vielmehr die Frage auf, ob die ohne-

hin stattfindende Enthistorisierung des Fortschritts weiterhin allgemeine Vorstellungen davon zulassen wird, worin diese Verbesserung eigentlich besteht. Ich wollte diese Frage lediglich als ein wichtiges Thema unserer Zeit herausarbeiten und konnte sie hier nicht erschöpfend behandeln. Nur so viel: Fortschritt ist die Bewegung des Guten – oder die Bewegung ist kein Fortschritt. Daran wird auch die Verbreitung einer Klasse neuartiger biotechnisch-medizinischer Mittel nichts ändern.

Literatur

- Adorno, T. W. (1964): Fortschritt. In: Kuhn, H./Wiedmann, F. (Hg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. München: Verlag Anton Pustet, 30-48.
- Adorno, T. W. (1969): *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. /Horkheimer, M. (1947/1997): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Arendt, H. (2006): *Vom Leben des Geistes, Teil 2: Das Wollen*. München: Piper.
- Benjamin, W. (1974): ‚Über den Begriff der Geschichte‘, Gesammelte Schriften, I.2. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 691-704.
- Bergsdorf, W. (1997): Ist der Fortschritt noch zu retten? Über die Ambivalenz eines historischen Zentralbegriffs. In: Baumgartner, H. M./Böhm, W./Lindauer, M. (Hg.): *Fortschritt als Schicksal? Weder Verheißung noch Verhängnis?* Stuttgart: Klett, 119-130.
- Bloch, E. (1977), *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bostrom, N. (2003): Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective. *Journal of Value Inquiry*, Vol. 37, No. 4, 493-506.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1688/1968): Digression sur les anciens et les modernes. In: *Oeuvres Complètes, II*. Genf: Slatkine Reprints, 353-365.
- Harris, J. (2009): Enhancements Are a Moral Obligation. In: Bostrom, N./Savulescu, J. (Hg.): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 131-154.
- Hegel, G. W. F. (1830/1970): *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 1: Die Vernunft in der Geschichte*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Hess, M. (1845/1980): Fortschritt und Entwicklung. In: *Moses Hess. Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*. Vaduz, Lichtenstein: Topos Verlag, 281-284.
- Kant, I. (1784/1964): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Werke in sechs Bänden, Bd. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1786/1964): *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. In: Werke in sechs Bänden, Bd. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1798/1964): *Der Streit der Fakultäten*. In: Werke in sechs Bänden, Bd. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koselleck, R. (1979): Fortschritt. In: Brunner, O./Conze, W./Koselleck, R. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2. Stuttgart: Klett, 351-423.
- Koselleck, R. (1980): „Fortschritt“ und „Niedergang“ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe. In: Koselleck, R./Widmer, P. (Hg.): *Niedergang: Studien zu einem geschichtlichen Thema*. Stuttgart: Klett-Cotta, 214-230.
- Labica, G. (1999): Beitrag zur Umfrage ‚Was kann Fortschritt heute bedeuten?‘. *Das Argument*, Nr. 230, Heft 2/3, 1999, 212-214.
- Lyotard, J.-F. (1987): *Postmoderne für Kinder*. Wien: Passagen Verlag.
- Löwith, K. (1953/1983): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. In: Sämtliche Schriften, Bd. 2. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Löwy, M. (1999): Beitrag zur Umfrage ‚Was kann ‚Fortschritt‘ heute bedeuten?‘. In: *Das Argument*, Nr. 230, Heft 2/3, 1999, 215-216.
- Mäder, D. (2010): *Fortschritt bei Marx*. Berlin: Akademie Verlag.
- Marx, K. (1847/1964): *Das Elend der Philosophie*. In: MEW 4. Berlin: Dietz Verlag.
- More, M. (2005): The Proactionary Principle. Online: <http://www.maxmore.com/proactionary.htm> [28.08.2013]
- Nietzsche, F. (1887/1968): *Zur Genealogie der Moral*. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe, VI.2. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1888/89/1969): *Der Antichrist*. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe, VI.3. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York City: Basic Books.
- Ranisch, R./Savulescu, J. (2009): Ethik und Enhancement. In: Knoepffler, N./Savulescu, J. (Hg.): *Der neue Mensch? Enhancement und Genetik*. München: Verlag Karl Alber, 21-54.
- Rapp, F. (1992): *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rescher, N. (1997): Progress and the Future. In: Burgen, A./McLaughlin, P./Mittelstraß, J. (Hg.): *The Idea of Progress*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 103-119.
- Rorty, R. (2003): *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Salvadori, M. L. (2008): *Fortschritt – die Zukunft einer Idee*. Berlin: Wagenbach.
- Sandel, M. J. (2008): *Plädoyer gegen die Perfektion: Ethik im Zeitalter der genetischen Technik*. Berlin: Berlin University Press.
- Turgot, Anne Robert Jacques (1748-52/1990), *Turgot. Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, hg. v. Johan-

nes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge. Frankfurt/M.:
Suhrkamp.

Von Wright, G. H. (1995): Der Mythos des Fortschritts. In:
Erkenntnis als Lebensform. Zeitgenössische Wanderun-
gen eines philosophischen Logikers. Wien, Köln, Wismar:
Böhlau Verlag, 262-295.