

**Universität Potsdam**

**Institut für Philosophie**

**Lehrstuhl für Politische Philosophie und Philosophische Anthropologie**

Eingereicht bei: Herrn Prof. Dr. Hans-Peter Krüger (Universität Potsdam)  
und Frau Dr. Janina Loh (Universität Wien)

MASTERARBEIT

# Extraterrestrische Ex-zentriker

Zur theoriestructurellen Einarbeitung des Außerirdischen bei Helmuth Plessner  
als Grundlage einer Philosophischen Anthropologie des Raumfahrtzeitalters

Vorgelegt von: Michael Schumann, B.A.

Eingereicht am: 04.10.2018

Soweit nicht anders gekennzeichnet ist dieses Werk unter einem Creative Commons  
Lizenzvertrag lizenziert:  
Namensnennung 4.0 International. Dies gilt nicht für zitierte Inhalte anderer Autoren.  
Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Online veröffentlicht auf dem  
Publikationsserver der Universität Potsdam:  
<https://doi.org/10.25932/publishup-43420>  
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-434203>

# Inhaltsverzeichnis

<b>Raumfahrt als Thema der philosophisch-anthropologischen Forschung .....</b>	<b>1</b>
<b>1 Eine philosophisch-systematische Rahmung der Astro-wissenschaften.....</b>	<b>4</b>
<b>2 Astrobiologie von der Naturphilosophie her erschlossen .....</b>	<b>8</b>
2.1 <i>Leben zwischen Zufall und Notwendigkeit im astrobiologischen Diskurs.....</i>	8
2.2 <i>Vorhersehbare Evolution: Simon Conway Morris‘ evolutionäre Paläontologie.....</i>	10
2.3 <i>Rekonstruktion der Ermöglichungsstrukturen von astronautischer Lebensführung.....</i>	13
2.4 <i>Wagnis mit dem Unbekannten: Michael Schetsches Kategorie des maximal Fremden.....</i>	22
<b>3 Astroethik als Neujustierung der moralischen Gemeinschaft.....</b>	<b>24</b>
3.1 <i>Der moralische Status von außerirdischem Leben im astroethischen Diskurs.....</i>	24
3.2 <i>Zwischen Menschen und anderen Tieren: Peter Singers Kritik des Speziesismus.....</i>	26
3.3 <i>Würde-Status als normativ verbindliche Ermöglichung personaler Lebensführung.....</i>	29
3.4 <i>Menschenbilder in der Ethik: Marcus Düwells Bedenken gegen Anthropologisierung .....</i>	38
<b>4 Astropolitik unter dem Gesichtspunkt der Öffentlichkeit.....</b>	<b>40</b>
4.1 <i>Zum vagen politischen Status Außerirdischer im astropolitischen Diskurs.....</i>	40
4.2 <i>Bürgerschaft der Cyborgs: James Hughes‘ demokratischer Transhumanismus .....</i>	42
4.3 <i>Fundierung des Umgangs mit ‚Fremden‘ in geteilter mitweltlicher Öffentlichkeit.....</i>	45
4.4 <i>Bürgerschaft der Cyborgs II: Chris Hables Grays Konzept einer cyborg citizenship.....</i>	54
<b>5 Posthumanistische Implikationen der Philosophischen Anthropologie .....</b>	<b>56</b>
5.1 <i>kritisch oder technologisch? Außerirdische in posthumanistischen Diskursen.....</i>	56
5.2 <i>Posthumanismus in der SETI-Forschung: Der Postbiological Cosmos Approach .....</i>	58
5.3 <i>Ein übersehenes Posthumanisierungspotenzial der Philosophischen Anthropologie .....</i>	61
5.4 <i>Jenseits ‚des Menschen‘: Stefan Herbrechtlers post-humanistische Humanismuskritik.....</i>	70
<b>Philosophische Anthropologie des Raumfahrtzeitalters .....</b>	<b>72</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>75</b>



## Raumfahrt als Thema der philosophisch-anthropologischen Forschung

Auch wenn aktuelle Entwicklungen der Raumfahrt nicht mehr die gleiche breitenwirksame öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen mögen, wie zu Beginn des ‚Space Age‘ (siehe Shkolenko: 1987) in den 50er bis 70er Jahren, und mittlerweile der Schwerpunkt von bemannter auf unbemannte Raumfahrt, z.B. in Gestalt der satellitengestützten Exoplanetensuche (siehe Piper: 2014), verlagert worden ist, sind doch seit der Jahrtausendwende, nicht zuletzt ausgelöst durch die Entdeckung diverser Exoplaneten, zahlreiche neue, mit der Raumfahrt assoziierte Forschungsrichtungen entstanden, und zum Teil institutionalisiert worden, wie die Astrobiologie (siehe Cockell: 2001, 90-92), Astrosoziologie (siehe Hearsey, Pass: 2011, 2f.), Astroethik (siehe Schwartz, Milligan: 2016, 4-7) oder „Astrocognition“ (siehe Dunér: 2011).

Während es aber zu Zeiten des ‚Space Age‘, auch ein reges Interesse aus der Philosophie, an der Durchdringung der damals noch neuartigen Möglichkeit einer bemannten Erforschung und Erschließung des Weltraums, gegeben hat, bei der nicht selten die spezifisch anthropologische Problemstellung gesucht worden ist,<sup>1</sup> scheint dieses Interesse, in den vergangenen Jahrzehnten, tendenziell wieder abgenommen zu haben, da sich philosophische Auseinandersetzungen mit der Raumfahrt, heutzutage durch viel enger gesteckte Ansprüche auszeichnen.<sup>2</sup>

Insofern ermangelt es derzeit an Versuchen, die sich zunehmend elaborierenden ‚Astrowissenschaften‘<sup>3</sup>, durch Einordnung in einen anthropologischen Rahmen, orientiert an den sich vielfach überlappenden anthropologisch relevanten Diskussionspunkten, einer vereinigenden philosophisch-systematischen Blickstellung zuzuführen. Anstelle dessen finden sich verbreitet **1.** Rekonstruktionen der historischen Entwicklungslinien zeitgenössischer Forschungsfelder, wie Astrobiologie (siehe Grinspoon: 2003) oder **SETI-Forschung**<sup>4</sup> (siehe Kukla: 2010; Lamb: 2001); **2.** Propaganda für die Migration in den Weltraum (siehe Sandvoss: 2008; Smith, Davies: 2012); und **3.** philosophische Kritiken an den Argumentationslinien solch raumfahrtapologetischer Absichten (siehe Gethmann: 2000; Lingner: 2009; Schwartz: 2011; 2014; 2017a; 2017b). In all diesen Fällen wird weder eine größere systematische Absicht gehegt, noch eine anthropologisch breitgefächerte thematische Durchdringung gesucht!

---

<sup>1</sup> Exemplarisch hierfür sind (Anders: 1994) und (Arendt: 1963; 2000), die beide eine zunehmende technische Reduktion des Menschen innerhalb raumfahrtlicher Infrastrukturen erwartet haben; weshalb sie eher skeptisch zu den Chancen einer Lebensführung jenseits der Erde standen. – Eine Befürchtung jedenfalls, die angesichts mancher Ignoranz gegenüber den ‚menschlichen Faktor‘ (siehe Pinotti: 1988), nicht völlig unbegründet gewesen ist.

<sup>2</sup> Hierfür wären (Gethmann: 2000) und (Marsiske: 2005) exemplarisch zu nennen. Beide sehen sich bereits mit der zunehmenden Ökonomisierung von Politik und dem vorrangig ökonomisch-utilitären Verwertungskontext von Raumfahrtförderung konfrontiert; wobei sie diese Gesamtentwicklung begrifflicherweise als Bedrohung für die einstmals mit der Raumfahrt verbundenen, hochambitionierten zivilisatorisch-kulturellen Visionen verstehen.

<sup>3</sup> Dieses Wort hatte der Verfasser, in Unkenntnis irgendwelcher Quellen, bereits im Vorentwurf dieser Arbeit eigenständig zur undifferenzierten Benennung aller Forschungsrichtungen mit dem ‚Astro-‘ Präfix benutzt. Doch haben sich seither zwei Literaturstellen gefunden: (siehe Anton, Schetsche: 2019, 5; Schetsche, et al. 2009, 481).

<sup>4</sup> Die ‚Search for Extra Terrestrial Intelligence‘, ist die Suche nach mit ‚Intelligenz‘ assoziierten Anomalien, vor allem im optischen Bereich und dem Radiowellenfrequenzband, wie sie durch das ‚Project Ozma‘ von Frank Drake initiiert und in solch Organisationen, wie dem US-amerikanischen SETI Institute, institutionalisiert worden ist (siehe Drake: 1961; Drake, Sagan: 1975; Engelbrecht: 2008; Lamb: 2001). – Die Erläuterungen in den Kapiteln zwei bis fünf, werden Einblick in für die SETI-Unternehmung relevante Forschungsdiskurse gewähren.

Umso erfreulicher ist es, dass neuerdings aus dem Forschungsgebiet der Philosophischen Anthropologie, erste, wenngleich soziologisch motivierte Vorstöße, in das Thema der Raumfahrt gewagt werden (siehe Fischer, Spreen: 2014). Nicht zuletzt, weil innerhalb dieses Diskurses die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners, zumindest was einen ihrer Zentralbegriffe – nämlich *ex-zentrische Positionalität* – betrifft, für „raumflugtauglich“ befunden (vgl. Delitz: 2014, 155; Fischer, Spreen: 2014, 15), und hierauf einer ersten Untersuchung unterzogen worden ist (siehe Fischer: 2007; 2014), sieht der Verfasser damit den Boden bereitet, das eigene Anliegen an eine bereits in Gang gebrachte Diskussion anschließen zu können.

Jedoch soll es im Folgenden, und damit sind nun Zielstellung, sowie Gliederung der Arbeit vorzustellen, vordergründig um die bemängelte philosophische Abstinenz, bei den astro-wissenschaftlichen Forschungsunternehmungen gehen; indem, im Rekurs auf die Philosophische Anthropologie von Helmuth Plessner, ein systematisch-integrativer Zugang zur Raumfahrt und den in ihr vereinten astro-wissenschaftlichen Bemühungen gesucht wird, in welchem, als besondere Akzentsetzung, schließlich *Menschen und Außerirdische*<sup>5</sup> konstitutiv als *Gleichberechtigte* ab ovo eingefasst sind. Gefunden wird ein solcher Zugang primär in der die Raumfahrt ermöglichenden Struktureinheit der *ex-zentrischen Positionalität* und Mitweltlichkeit personaler Lebewesen (vgl. Plessner: 1975, 288-308), wobei das Hauptaugenmerk, besonders auf dem dahinter liegenden naturphilosophischen Anspruch liegen soll, demnach zwar nicht von vornherein feststünde, welche Entitäten als *ex-zentrisch* positioniert zu begreifen wären,<sup>6</sup> jedoch auch ‚Außerirdisches‘ anhand der naturphilosophischen Kategorien daraufhin geprüft, und hoffentlich erfasst werden können sollte.<sup>7</sup> So wird es in einer doppelten Bewegung möglich, *zum einen* Menschen als ‚zur Raumfahrt prädestiniert‘ zu begreifen (vgl. Fischer: 2002, 238; 2014, 31-35), *zum anderen* aber auch mit außerirdischen Raumfahrern in einer gemeinsamen Mitwelt zu rechnen, und dies für die Astro-wissenschaften aufzubereiten.

Noch bevor dieses Unterfangen exemplarisch an drei verschiedenen Astro-wissenschaften vorgeführt werden kann, sind, im vorbereitenden ersten Kapitel, die Hintergrundannahmen des eben in Kurzform Geschilderten offenzulegen. Hier sind, in der Absicht einen orientierenden Rahmen der Astro-wissenschaften zu gewinnen, *einerseits* der allgemeine Rückgriff auf die Denkrichtung der Philosophischen Anthropologie, *andererseits* der spezifische Rückgriff auf die Theorieoption Helmuth Plessners (statt derjenigen von Max Scheler und Arnold Gehlen) zu rechtfertigen. Dies sollte das Anliegen offenlegen und es hinreichend konturieren.

---

<sup>5</sup> Innerhalb der Arbeit soll der Begriff ‚Alien‘ weitgehend vermieden werden. Nicht nur hat dieser einen abwertend vertierenden Beiklang, auch könnte er suggerieren, es ginge um ‚das Fremde‘ – was hier nicht intendiert ist.

<sup>6</sup> Ohne zu weit vorgehen zu wollen, ist doch anzumerken, dass diese Offenheit, ebenso gut zur Rekonstruktion der sozialgeschichtlichen Relativität des vergesellschaftenden Personenstatus bemüht werden kann, um die Vielfalt möglicher gesellschaftlicher „Grenzregime“ (vgl. Lindemann: 2009, 98-108), auch in ihrer künftigen Wandelbarkeit zu erfassen. Dieses Forschungsprogramm soll dann in Unterkapitel 3.3 eingehender diskutiert werden.

<sup>7</sup> So ist auch die Doppeldeutigkeit im Untertitel vorliegender Arbeit („*des Außerirdischen*“) zu verstehen: Es geht um die bei Plessner theoriestructurell zugleich eingeschriebene Möglichkeit, *einerseits* des Menschen zu einer ‚außerirdischen Lebensführung‘ (= *das Außerirdische* als Thema), *andererseits* aber ebenso außerirdischer (raumfahrender) Lebensformen, denen man demaleinst begegnen könnte (= *der Außerirdische* als Gegenüber).

Nach dieser klärenden Hinführung, gliedert sich der Hauptteil der Arbeit in insgesamt vier Schwerpunkte. Jeder von ihnen wird derart aufgebaut sein, einleitend eine Kurzdarstellung des Status außerirdischen Lebens innerhalb der jeweiligen Forschungsdiskurse zu bieten, woran anschließend, eine für die internen Diskussionen relevante, wenngleich dort nicht unbedingt sehr prominente Grundsatzposition<sup>8</sup> vorgestellt werden soll, die einen kontrastierenden Vergleich zu Plessner gestattet. Danach, ist der mögliche plessnersche Zugang auf den jeweiligen Themenbereich zu elaborieren bevor, zum Kapitelabschluss, jeweils eine kritische Gegenstimme bemüht werden soll, um das eigene Anliegen zu präzisieren und gegen denkbare Kritik zu verteidigen. Auf diese Weise dürfte die gegenseitige Verwiesenheit aller vier Bereiche noch deutlicher herausgestellt werden, als es in den Diskursen ohnehin schon geschieht.<sup>9</sup>

Zunächst soll im zweiten Kapitel eine Auseinandersetzung mit der Astrobiologie erfolgen, und die These vertreten werden, dass allein schon die Befähigung zur Raumfahrt (erst recht wenn sie praktiziert wird) eine fundamentale Gemeinsamkeit zwischen Menschen und Außerirdischen, jenseits anthropozentrischer Dichotomien und Vereinseitigungen, stifte. Danach wird im dritten Kapitel die Astroethik besprochen, wobei mit Plessner für die astroethische Relevanz des Würdestatus, als Konstituens der ‚moralischen Gemeinschaft der Gleichen‘, von der Praxis personaler Lebewesen her, argumentiert werden soll, die maßgeblich durch aktuelle Plessnerforschung inspiriert ist. Im vierten Kapitel steht die Astropolitik im Fokus, und soll, ausgehend von der Struktur der politischen Funktionsbereiches, mit Schwerpunkt auf Plessners Rollentheorie, das Verständnis von in einer gemeinsamen Öffentlichkeit erscheinenden politischen Akteuren entwickelt werden, um derart Außerirdische als für den Vergesellschaftungsprozess beachtenswerte, wenngleich hoch problematische, Akteure zu antizipieren. Schließlich wird das fünfte Kapitel versuchen, an neuere Entwicklungen im Umkreis der kritisch-posthumanistischen Philosophie anzuschließen, indem Plessners Philosophische Anthropologie als mit dieser Diskursrichtung in wesentlichen Punkten kompatibel auszuweisen ist.

Im Ergebnis sollte vorliegende Arbeit nicht nur die Aufgabenstellung einer *astronautisch ausgerichteten Philosophischen Anthropologie*, als eines orientierenden Rahmens der Astrowissenschaften, in einem ersten Entwurf skizzieren, sondern diese auch, durch Aufzeig des zumeist verkannten *nicht-anthropozentrischen und nicht-speziesistischen Gehalts von Plessner*, als eine kritisch-posthumanistische Option verständlich machen, um, mit ihrer emblematischen titelgebenden Figur der *extraterrestrischen Ex-zentriker* (die eine Umschreibung für raumfahrende Lebensformen sein soll), einen ganz neuen Akzent in der Forschung zu setzen.

---

<sup>8</sup> So wird etwa Peter Singer, obwohl er der derzeit wohl bekannteste Vertreter einer pathozentrischen wie auch konsequenzialistischen Ethik ist, und sich beiläufig sogar zum astroethischen Problemkreis geäußert hat (vgl. Singer: 2013, 133-136), offenkundig für keine astroethische Position direkt als maßgebliches Vorbild bemüht; wenngleich sein Speziesismusbegriff in der Astroethik durchaus eine Rezeption erfährt (vgl. Cockell: 2011, 97).

<sup>9</sup> Man ist sich der interdisziplinären Struktur und gegenseitigen Verwiesenheit in den hier besprochenen Astrowissenschaften, also in der Astrobiologie (siehe Dick: 2012), der Astroethik (siehe Schwartz, Milligan: 2016, 1-3) und der Astropolitik (siehe Salla: 2014, 95), sehr wohl bewusst, wodurch es von daher auch kaum verwundert, wenn man mit Plessner Interdependenzen herauszuarbeiten und diese auf die Raumfahrt rückzubeziehen vermag.

# 1 Eine philosophisch-systematische Rahmung der Astro-wissenschaften

Bevor mit der eigentlichen Untersuchung begonnen werden kann, ist zuvor zunächst zu erklären, weshalb der Verfasser überhaupt darauf kommt, mit der Denkrichtung der Philosophischen Anthropologie wäre es möglich, einen orientierenden ‚Rahmen‘<sup>10</sup> für verschiedene Forschungsrichtungen im Umkreis der Raumfahrt erarbeiten zu können. Aus diesem Grunde soll im Folgenden, zunächst eine Rechtfertigung, *einerseits* für den Rekurs auf die Philosophische Anthropologie, *andererseits* für die spezifische Wahl von Helmuth Plessner, gegeben werden.

Ganz grundsätzlich, sind in dieser Arbeit mit ‚Astro-wissenschaften‘ vor allem diejenigen Forschungsgebiete angesprochen, welche *ihren Ausgang von der menschlichen Lebensführung nehmen* bzw. unmittelbar *auf die Frage nach dem Menschen als eines Lebewesens rückzubeziehen sind*, und von da aus auf ‚Außerirdisches‘ extrapolieren müssen – weshalb sie nicht zuletzt bis zu einem gewissen Grad dem Anthropomorphismusverdacht ausgesetzt sind.<sup>11</sup> Damit handelt es sich folglich um solche Forschungsgebiete, die eine Verklammerung des Menschen *als Naturwesen* und *als Kulturwesen* zu ihrer Voraussetzung haben, weil *entweder* Menschen als raumfahrende Akteure direkt im Mittelpunkt der Diskussion stehen (wie bei Astroethik und Astropolitik), *oder* spezifische Leistungen und Fähigkeiten des Menschen, die Frage nach ihrer extraterrestrischen Ablösbarkeit bzw. interstellaren Einmaligkeit aufwerfen (wie eben bei der Astrobiologie); wodurch dann in all diesen Forschungsgebieten auch die Möglichkeit von Außerirdischen, nicht zuletzt *als Raumfahrer*, in Erwägung gezogen wird.<sup>12</sup>

Dies als Voraussetzung in Rechnung gestellt, weist in erster Annäherung direkt auf den thematischen Bereich der Philosophischen Anthropologie, sofern man darunter die Betrachtung des Menschen als Subjekt und Objekt seiner Lebensführung (vgl. Plessner: 1975, 31) und damit als ‚von Natur aus‘ zur Schaffung einer soziokulturellen Welt befähigt (vgl. ebd. 309-321; m.E. Gehlen: 1993, 37f.) begreift; dadurch von Anfang an, der Mensch *als Person* ebenso wichtig für die Betrachtung ist und bleibt, wie der Mensch *als Lebewesen*, ohne dabei einen Primat zwischen dessen Geistigkeit oder Naturhaftigkeit festzulegen (vgl. Plessner: 1975, 36f. 73-77; m.E. Scheler: 1995a, 55-62), um stattdessen beider Verschränkung, in der menschlichen Lebensführung, im Blick zu behalten. Inwiefern die Philosophische Anthropologie nun aber, trotz ihrer sichtlichen Orientierung am Menschen, auch über diesen systematisch hinauszugreifen vermag, ist für den Rest dieses ersten einleitenden Kapitels zu erörtern.

---

<sup>10</sup> Die Möglichkeit, Philosophische Anthropologie als vereinigenden ‚Rahmen‘ bislang unverbundener Wissenschaften zu gebrauchen, soweit diese die menschliche (personale) Lebenseinheit zumindest implizit voraussetzen müssen, wurde bereits von anderer Seite für den Fall von Neurobiologie und Primatologie exemplifiziert (siehe Krüger: 2014, 225, 235-237). Dieser Ansatz ist eine Motivationsquelle für das Vorgehen in vorliegender Arbeit.

<sup>11</sup> So ist etwa der soziologische Forschungsansatz von Michael Schetsche darum bemüht, orientiert an der von ihm eingebrachten Kategorie des „maximal Fremden“ (vgl. Schetsche: 2004, 16f.; Schetsche, et al. 2009, 481f.), die Problematik anthropomorphistischer Vorannahmen, in der Begegnungssituation mit außerirdischen Interaktionspartnern, einzukreisen, und damit die grundsätzliche hermeneutische Unsicherheit, an den Grenzen des Verstehens, in diversen Begegnungsszenarien auszuloten (vgl. ders. 2008, 230-245). Mehr dazu dann in Kapitel 2.4.

<sup>12</sup> Hier *eine exemplarische Auflistung*: 1. für die Astrobiologie (siehe Dick: 2014; Scholz: 2016, 494-515); 2. für die Astroethik (siehe Baum: 2010; Wilks: 2016); 3. für die Astropolitik (siehe Hart: 2010; Wendt, Duval: 2008).

Als erstes soll der unvollendete anthropologische Spätentwurf von **Max Scheler** diskutiert werden. Dieser weist, neben einer für das Anliegen der Arbeit wertvollen Stärke, auch eine bedauerliche Schwäche auf. Prinzipiell ist Scheler, dessen systematisch-metaphysischer Akzent in der Entfaltung einer „Wesensordnung“ aus dem „Sein-durch-sich“ liegt (vgl. Scheler: 1995a, 39-42, 54f., 70), *kein Anthropozentrismus* zu attestieren, da er *zunächst* nur nach dem Ort der Verklammerung von „Lebensdrang“ und „Geist“ (den Eigenschaftsaspekten jenes ‚Seins‘) fragt. Dieser Ansatz ist nun mit einer „Zielordnung“ verbunden, demnach sich die als Schnittstellen rekonstruierten Instanzen, orientiert an einer „Wertordnung“, aktiv der Aussöhnung der spannungsvollen Verklammerung von „Lebensdrang“ und „Geist“ (verstanden als schöpferischer Mitvollzug an der „Gottwerdung“ des Kosmos) anzunehmen hätten; *ohne* aber selber zum Zielpunkt des Geschehens zu avancieren (vgl. ebd. 49, 54-56, 62, 70f.).<sup>13</sup> Dabei ist, zum richtigen Verständnis besagter ‚Schnittstelle‘, die Unterscheidung zwischen einem „naturesystematischen Begriff“ („Vitalwesen“, Homo sapiens) und Schelers „Wesensbegriff“ („Geistwesen“, „Idee der Humanität“) *des Menschen* (ebd. 1995a, 11f.; 1995b, 96f.) zu beachten; da sonst der falsche Eindruck geweckt wird, es ginge hier *nur* um ‚die Menschenspezies‘.

Dergleichen wird durch eine Bemerkung, in einem wenige Jahre vor dem Spätentwurf erschienenen Aufsatz, der bereits alle Strukturelemente desselben enthält, konzis widerlegt: „Schon der irdische Mensch ist *im möglichen Unterschied von Menschen, die auf anderen*, in ihrer chemisch-physikalischen Konstitution etwa verschieden zusammengesetzten *Sternkörpern leben*, im Verhältnis zur Idee des Menschen nur ein spezieller Fall.“ (ders. 1995b, 96f., Fn. 2: Herv. d. Verf.). Dies enthüllt eine verblüffende Tragweite, bei der ersichtlich *nicht nur* eine Spezies intendiert wird ... Und doch hat Schelers plötzlicher Tod verhindert, dass er dies elaborieren konnte; was schade ist, da sich eine astrotheologische Konzeption *avant la lettre* andeutet, die, von einer metaphysischen Kosmologie aus, unter Einkreisung der Besonderheit der Lebewelt<sup>14</sup> und des Ringens des verlebendigten Geistes um seine Entfaltung, einen trans-terrestrischen Horizont öffnet, der dazu einlädt, mit anderen ‚Geistwesen‘, im „Heilssolidaritätsbewußtsein“ (ders. 1985, 137), *gemeinsam* an der ‚Gottwerdung‘ des Kosmos zu arbeiten!

Ein ernsthaftes Defizit, zeigt sich hingegen im Fehlen einer systematischen Stelle für *den technischen Weltzugang*, von dem aus jene ‚Künstlichkeit‘ rekonstruiert werden könnte, die vom Faustkeil bis zur Weltraumrakete führt, um so *den Stellenwert des Artefaktischen in der Lebensführung* zu exponieren. Zwar hat Scheler immerhin die „praktische Intelligenz“ (vgl. ders. 1995a, 27-30) der Primaten bedacht, ebenso finden sich manch Überlegungen in seinen wissenssoziologischen Schriften (siehe Oldemeyer: 2007a), doch soll diese Aussparung wohl bedeuten, der ‚Geist‘ fügte dem Werkzeuggebrauch des Affen nichts wesentlich Neues hinzu?

<sup>13</sup> Immerhin kritisiert Scheler den modernen Humanismus nicht zuletzt als eine aus dem Ressentiment geborene falsche Wertschätzung, weil dieser, mit seiner Überhöhung der Sympathieform der „allgemeinen Menschenliebe“, anstatt bis zur „Gottesliebe“ vorzudringen, zu einem Anthropozentrismus verleite (vgl. Scheler: 1985, 108).

<sup>14</sup> In diesem Kontext, versteht sich erst der ansonst enigmatische Hinweis, dass es „wie ein glücklicher, gnadenreicher Zufall erscheint [...] wenn die Erde oder irgendein ferner Stern ‚lebensreif‘ wird“ (Scheler: 1995a, 52).

Dieser Frage kann sich der anthropobiologische Ansatz von **Arnold Gehlen** zwar besser annehmen; aber nur unter Inkaufnahme einer ganz anderen Schwäche, die ihn für das Anliegen vorliegender Arbeit ‚halbfertig‘ erscheinen lässt. War es nun Schelers Versuch eine „*metaphysische Sonderstellung des Menschen*“ (Scheler: 1995a, 11: Herv. im Original) zu begründen, geht es Gehlen um dessen „biologische Sonderstellung“ (vgl. Gehlen: 1993, 13-17), zu welcher man gelange, wenn die biologische Ausstattung in ihrer Bedeutung für die menschliche Lebensweise geklärt wird. Dann lasse sich nämlich eine biologische Unfertigkeit feststellen, deretwegen der Mensch, instinkt-reduziert aus der biologischen Umwelt entbunden, zum Handeln freigestellt sei (vgl. ebd. 40-46, 52-73, 86-88). Auch gegenüber Gehlen wäre nun die Behauptung eines Anthropozentrismus unstatthaft, da er nur *die arttypische Besonderheit des Menschen* untersucht, sie aber nicht der übrigen Lebewelt überordnet:<sup>15</sup> Der Mensch wäre auf seine Weise ‚besonders‘ und hätte arteigene Bedingungen seiner Lebenssituation. Mehr nicht.

Jedoch liegt in diesem Fokus, auf die biologischen Besonderheiten des Menschen, die ihn als ein „handelndes Wesen“ (Gehlen: 1993, 20) qualifizierten, auch das Problem, sich im Prinzip jedes Urteils über *mögliche andersartige handelnde Wesen* ent schlagen zu müssen.<sup>16</sup> Zwar könnte hierin der Vorteil einer Theoriebildung gesehen werden, welche sich der Spekulationen solange enthält, wie empirisches Material zur Urteilsbildung fehlt, und die nachträglich immer noch nach *extraterrestrischen handelnden Wesen* fahnden könnte; doch genau besehen, wird hiermit der Anspruch des Nachweises eines ‚menschlichen Sonderweges‘ (vgl. ebd. 12, 92, 139-145) innerhalb der irdischen Stammesgeschichte erhoben, welcher die mögliche Gleichartigkeit in der Lebensweise *mit ganz anderen Spezies* höchst zweifelhaft macht.<sup>17</sup>

Aus diesem ‚Sonderweg‘ heraus, wäre nun aber immerhin doch die menschliche Befähigung zur Raumfahrt zu begreifen: Wie bereits von anderen Autoren bemerkt wurde (vgl. Fohler: 2003, 59; Gethmann: 2000, 171 Fn. 11), ist es nämlich die dem Menschen zugesprochene Handlungsfähigkeit, sich wegen des Fehlens einer instinktiv einbindenden *primären* Umwelt, eine kontingent bleibende *zweite* (artifizuell-soziokulturelle) Umwelt schaffen zu müssen (vgl. Gehlen: 1993, 86-88), dadurch Gehlen einen gangbaren Erklärungsansatz dafür böte, wieso ausgerechnet dem Menschen eine astronautische Lebensweise offensteht, und weshalb dieser nicht auf die irdische Biosphäre als seines natürlichen Lebensraums festgelegt werden könnte.

---

<sup>15</sup> Nicht nur verwehrt sich Gehlen ausdrücklich der ‚metaphysischen Exzeptionalität‘ des Menschen, was für ihn im Falle eines ‚Stufenbaus‘ der Lebewelt gegeben wäre (vgl. Gehlen: 1993, 17-26), auch lehnt er den direkten Vergleich von Mensch und Tier, sowie jede evolutionäre Herleitung menschlicher Eigenheiten ab (vgl. ebd. 9f.).

<sup>16</sup> Was seinen Ansatz *methodisch bedingt* als ‚speziesistisch‘ ausweist, und sich dann nicht zuletzt im Fehlen jeder kategorialen Betrachtung des Lebendigen widerspiegelt: *Einerseits* ermangelt es Gehlen eines eigenständigen Begriffs des Lebendigen, *andererseits* fehlt dadurch eine einheitliche Blickstellung auf das Lebendige vom Einzeller bis zum Menschen. (*Der Verfasser dankt Herrn Karl-Siegbert Rehberg für Auskunft in dieser Sache.*)

<sup>17</sup> Was dann seine an die ontologische Kategorienlehre Nicolai Hartmanns anschließende astrobiologische Stellungnahme erklären dürfte, die gegenüber der Möglichkeit von ‚intelligentem Leben im All‘ sehr pessimistisch ist: „Ich möchte diesen Gedanken zu einer Hypothese erweitern: es sieht so aus, als ob *unwahrscheinliche Bedingungen* der je niederen Schicht erfüllt sein müssen, wenn die Phänomene der höheren eintreten sollen. So würde die *Sonderstellung* des Menschen eine ontologische Dignität haben. Sie ist nämlich schon eine organbiologische Unwahrscheinlichkeit, und diese exzeptionelle Organisation mußte erst erreicht sein, wenn in einer unableitbaren Weise die höheren Kategorien sich manifestieren sollten.“ (Gehlen: 1993, 72: Herv. im Original)

Wenngleich systematisch ganz anders eingebettet, gelangt doch auch **Helmuth Plessner**, der abschließend zu besprechen ist, seinerseits zu der „natürlichen Künstlichkeit“ (vgl. Plessner: 1975, 309-321), aus der heraus sich die menschliche Fähigkeit erkläre, ein Leben in einer künstlichen Welt der Symbole, Artefakte und Normen *als Kultur* dauerhaft einrichten zu können (vgl. ebd. 310f., 317); und die es Plessner erlaubt, Raumfahrt als eine genuin menschliche Möglichkeit ins Auge zu fassen.<sup>18</sup> Dass er diesem neuen Aktionsfeld grundsätzlich gewogen war, zeigen seine in Radio (ders. 2014a) und Zeitung (ders. 1957) getätigten Stellungnahmen, in denen er sich dagegen ausgesprochen hat, das vorläufige Urteil über die Zukunftsfähigkeit der Raumfahrt, von der ‚bedrohlichen‘ Neuartigkeit der Raketentechnik abhängig zu machen.

Aber mehr noch (und dies ist der Hauptgrund dafür, Plessners Ansatz auf seine Eignung als philosophisch-anthropologischen Rahmen der Astro-wissenschaften versuchsweise zu elaborieren), hat er sich *nicht nur* eindeutig affirmativ für die Wahrscheinlichkeit außerirdischen Lebens, *sondern auch* für die Wahrscheinlichkeit dem Menschen *ebenbürtiger* Lebensformen jenseits der Erde ausgesprochen: „Wir auf der Erde kennen den Menschen nur als Hominiden. Wer aber sagt uns, daß seine Lebensgestalt die einzig mögliche für ein endliches Wesen ist, das über Einsicht und schöpferische Kraft verfügt?“ (Plessner: 1983c, 246) Und noch etwas eindringlicher: „Was er meines Wissens vorher nie geschrieben hat, sagte er uns ein einziges Mal: Er könne es für nichts anderes als selbstverständlich ansehen, *daß Leben und menschliche, exzentrische Positionalität wohl auch anderswo als auf der Erde entstanden sein müsse*. So sehr der Mensch ihm Unikum war in unserem Winkel der Welt, so sehr war er auch zu begreifen *und damit prinzipiell nicht einmalig*.“ (Dejung: 2014, 184: Herv. d. Verf.)

Schon anhand dieser wenigen Bemerkungen, und es gibt noch mehr Indizien hierfür (vgl. Plessner: 1975, 293),<sup>19</sup> dürfte ersichtlich geworden sein, dass Plessners Philosophische Anthropologie, *weder* genuin anthropozentrisch *noch* genuin spezieisistisch gefasst ist. Vielmehr wird eine Ableitung von Außerirdischen, als *extraterrestrische Ex-zentriker* (mit denen eine minimale Verständigungsmöglichkeit gegeben sein müsste), durch die plessnersche Theoriestructur impliziert. Und genau dies Schritt für Schritt freizulegen, wird in den nächsten vier Kapiteln die zentrale Aufgabenstellung für vorliegende Arbeit sein, um darüber die systematische Grundlegung *einer astronautischen Philosophischen Anthropologie des Raumfahrtzeitalters* zu konturieren, für welche, in einem ihrer Aspekte, Menschen und raumfahrende außerirdische Lebensformen, als einander nicht mehr ganz so Fremde, auf Augenhöhe gestellt wären.

---

<sup>18</sup> Daher wurde Plessner von Carl Friedrich Gethmann neben Gehlen und Scheler angeführt, um Raumfahrt als eine sich aus der menschlichen Konstitution eröffnende „Kulturaufgabe“ zu verteidigen (vgl. Gethmann: 2000, 171 Fn. 11). – Wobei aber der Einbezug von Gehlen fraglich bleibt, da er sich einmalig, und dann recht skeptisch, gegenüber der Raumfahrt als neuer Offerte für die Lebensführung geäußert hat (siehe Gehlen: 1957); während Scheler zwar einen soliden systematischen Rahmen böte, aber leider ohne technikphilosophische Flanke ...

<sup>19</sup> Allerdings ist Vorsicht geboten: Er behauptet an dieser Stelle zwar, dass ex-zentrisch positioniert zu sein, an keine bestimmte „Gestalt“ gebunden sei, doch bezieht er sich hierbei auf eine Spekulation des Paläontologen Edgar Dacqué, die stammesgeschichtlich frühere Körperstaturen eines menschengestaltigen Fisches oder Reptils erwägt, welcher Plessner später ausdrücklich widersprochen hat (vgl. Plessner: 1983b, 159f., 166; 2001a, 165f.).

## 2 Astrobiologie von der Naturphilosophie her erschlossen

### 2.1 Leben zwischen Zufall und Notwendigkeit im astrobiologischen Diskurs

Für den Anfang, soll zur besseren Einordnung der später im Kapitel diskutierten Standpunkte, eine kurze Übersicht, zu mehreren, derzeit am häufigsten in der Astrobiologie eingebrachten Deutungen der Stellung des Lebens im Universum gegeben werden. Dabei wird aber im Folgenden auf eine Rekapitulation der vorwissenschaftlichen ‚Urgeschichte‘ der Astrobiologie (siehe Crowe: 2008; Dick: 1982) verzichtet, da sich eigentlich alle älteren Auffassungen, soweit sie die Verbreitung von Leben im Universum betreffen, prinzipiell in das Spektrum *zwischen Zufall und Notwendigkeit*, das bis heute maßgeblich ist, problemlos einordnen ließen.<sup>20</sup>

Grundlegend für die Astrobiologie, wie der Name dieses Forschungsgebietes bereits andeutet, ist die Klärung *der Frage nach den physiko-chemischen Voraussetzungen, für das Erscheinen von ‚lebendigen Entitäten‘*<sup>21</sup> im interstellaren Maßstab (vgl. Scholz: 2016, 329-418; Ward, Brownlee: 2001, 33-53); weshalb die Erforschung der an physiko-chemische Extrembedingungen angepassten Mikroorganismen (= Extremophile), sowie die Ermittlung von lebensförderlichen planetaren und galaktischen Parametern (z.B. die Gezeiteneffekte durch einen Mond, oder die Existenz von Gasriesen als Kometenfänger) zu ihren wichtigsten Untersuchungsbereichen gehören.<sup>22</sup> Von dieser Grundfrage nach den Bedingungen der ‚Abiogenese‘ (vgl. Scholz: 2016, 135-328) aus, gibt es nun *verschiedene Extrapolationen zur Verbreitung von Leben im All*, in Abhängigkeit vom jeweiligen Wissensstand; die vorerst, solange es eindeutiger Belege für außerirdisches Leben ermangelt, allesamt als provisorisch anzusehen sind.

Nun ist die mittlerweile ‚klassische‘ Position von **Jacques Monod**, das immer wieder gern anekdotisch erwähnte ‚worst case-Szenario‘ der Astrobiologie (siehe ebd. 133, 296; Webb: 2015, 337), welches aufgrund der Unwahrscheinlichkeit der abiogenetischen Entstehung, der komplexen molekularen ‚Maschinerie‘ des Lebendigen, dessen irdische Einzigartigkeit im Universum postuliert (vgl. Monod: 1975, 128f.). Aufgrund der damit korrespondierenden pessimistischen Aussicht, bezeichnet Monod den Menschen dann als ‚Zigeuner am Rande des Universums‘ (ebd. 151), der nicht auf Kontakt mit anderen ‚Intelligenzen‘ zu hoffen brauche.

---

<sup>20</sup> Hier werden ‚Zufall‘, im Sinne eines singulären Ereignisses, und ‚Notwendigkeit‘, im Sinne einer Gesetzmäßigkeit, als Grenzwerte eines Kontinuums verstanden: ‚Zufall‘ bedeutet demnach, die universale Einmaligkeit der irdischen Biosphäre, und ‚Notwendigkeit‘ folglich die kosmische Zwangsläufigkeit des Erscheinens von Lebensformen (auch ‚Intelligenz‘), wo immer die Bedingungen erfüllt sind, und es genug Entwicklungszeit gab.

<sup>21</sup> Nicht ganz unbedeutend ist der Umstand, dass es innerhalb der Astrobiologie keine gemeinverbindliche Definition des Lebens gibt, sodass es mehr oder minder den jeweiligen Autoren überlassen bleibt, eine viable heuristische Annäherung zu finden (siehe Cockell: 2011, 92-94; Mautner: 2009, 434-436; Monod: 1974, 23-37; Scholz: 2016, 5-22). Bemerkenswert ist hierbei folgende Aussage von Martin Scholz: ‚Auf jeden Fall werden Astrobiologen Leben – auch extraterrestrisches – erkennen, sobald sie es sehen und untersuchen. Definition hin oder her.‘ (Scholz: 2016, 22). Dies legt nun eigentlich eine ‚Phänomenerfassung‘, jenseits streng wissenschaftlicher Definierbarkeit nahe, also auch dann, wenn ‚Leben‘, wie schon Monod gemutmaßt hat (vgl. Monod: 1975, 53), im naturwissenschaftlichen Sinne, letztendlich kein ‚natürlicher Gegenstand‘ (siehe Cockell: 2011, 93) sein sollte. Gerade, wo Plessner aber nun einen Zugang zu ‚Lebensphänomenen‘ anbietet, lohnt es sich allein schon angesichts dieser Zugeständnisse von Seiten der Experten, dessen Ansatz einmal astrobiologisch auszuwerten ...

<sup>22</sup> Steven J. Dick, gibt zur Illustration ihrer Interdisziplinarität, eine übersichtliche Grafik mit einer Zusammenschau, der in der Astrobiologie vereinigten Forschungsbereiche (vgl. Dick: 2012, 907 FIG.1). Wird hier die Philosophie auch nicht aufgeführt, so bestreitet Dick in diesem Aufsatz doch nicht deren Wert für die Astrobiologie.

Von dieser Unwahrscheinlichkeit, der abiogenetischen Entstehungsbedingungen der Biochemie, ausgehend, erweitert um eine Kritik an der auf ‚Zufallstreffer‘ angewiesenen Evolution durch natürliche Selektion, behaupten **Fred Hoyle und Chandra Wickramasinghe** die „Evolution aus dem Weltraum“; gemäß der erst seit dem 20. Jahrhundert auf eine solide wissenschaftliche Basis gestellten „Theorie der Panspermie“ (vgl. Hoyle, Wickramasinghe: 1981, 44-60). So proklamieren sie die Entstehung von Genen, Mikroorganismen *und Insekten* (!) im Weltraum, und deren Verbreitung durch interstellaren Staub bzw. Meteorite (vgl. ebd. 61-79, 131-143).<sup>23</sup> Diese astrobiologische Position, sieht zwar die Existenz von Leben und ‚Intelligenz‘ im Weltall weniger pessimistisch als Monod, doch erkaufte sie sich dies durch Rekurs auf Gene und Mikroorganismen erschaffende „kosmische Intelligenzen“ (vgl. ebd. 160-162).<sup>24</sup>

Einen viel gemäßigteren Standpunkt, der mittlerweile offensichtlich zum ‚Goldstandard‘ der Astrobiologie avanciert ist,<sup>25</sup> bieten **Peter Ward und Donald Brownlee**, mit ihrer „Hypothese der Einsamen Erde“ (vgl. Ward, Brownlee: 2001, 10-17), welche, durch die vielen untersuchten Parameter, ein Musterbeispiel für interdisziplinäre Zusammenarbeit bei der astrobiologischen Hypothesenbildung darstellt. Kernaussage ist, dass zwar mikrobielles Leben ein kosmischer Regelfall, jedoch komplexeres multizelluläres Leben (und erst recht ‚Intelligenz‘), die Ausnahme sein dürften (vgl. ebd. 280-296), sodass für technologische Zivilisationen die traurige Aussicht bestünde, sowohl für eine direkte physische Kontaktnahme, als auch für eine Fernkommunikation, letztlich zu weit räumlich *und* zeitlich voneinander entfernt zu bleiben.<sup>26</sup>

Wie man sieht, haben sich bislang verschiedene Erwartungshaltungen im Spektrum der Astrobiologie gebildet: Vom Leben als Zufall, bis zum Leben als (mikrobiellem) kosmischem Regelfall. Diese werden nun solange gleichwertig nebeneinander bestehen bleiben, wie noch kein Fallbeispiel für außerirdisches Leben vorliegt, das eine bessere Extrapolation erlaubt. Und doch *mag diese Leerstelle auch Gelegenheit für spekulativere Annäherungen bieten*, die, trotz des Fehlens von außerirdischen Vergleichsfällen, vom irdischen Vorbild ausgehend, nach der Artung und damit potenziellen Ebenbürtigkeit der hypothetischen Außerirdischen fragen, um zumindest heuristisch auf eine mögliche (physische) Kontaktnahme vorzubereiten.

---

<sup>23</sup> Grundsätzlich wird kritisiert, die Probleme der Abiogenese derart nicht wirklich lösen zu können, obwohl man zumindest eine ‚Transpermie‘, z.B. vom Mars zur Erde, als Möglichkeit offenlässt (vgl. Scholz: 2016, 294f., 492f.). Für eine Rekapitulation der Entstehungsgeschichte der Panspermie-Hypothese: (siehe Kamminga: 1982).

<sup>24</sup> Doch steht hier zu beachten, dass dies nur die spezifische Konzeption von Hoyle und Wickramasinghe ist, welche keineswegs von allen Panspermisten geteilt wird: So schlagen etwa **Francis Crick und Leslie Orgel** die „directed panspermia“ einer außerirdischen Zivilisation, in der Urzeit der Erde, als theoretisch konsistente Möglichkeit vor (vgl. Crick, Orgel: 1973, 342f.); während **Michael N. Mautner** die gegenwärtige Menschheit zu eben einer solchen, angesichts der Möglichkeit ihrer Einzigartigkeit, ermuntern möchte, um derart das Universum zu bevölkern (vgl. Mautner: 2009, 437f.). Man sieht also, der Panspermismus umfasst viel mehr Positionen!

<sup>25</sup> Die recht weite Verbreitung welche diese Position seitdem gefunden hat, deutet sich etwa in der sinngemäßen Übernahme der Kernaussage interstellarer Einsamkeit, in den Titeln von (Grinspoon: 2003) und (Conway Morris: 2008), sowie im Resümee eines aktuellen astrobiologischen Einführungswerks (vgl. Scholz: 2016, 514f.) an.

<sup>26</sup> Sofern man ihre Positionen, als Erklärungen für das ‚Schweigen der Sterne‘ begreift, kann man Ward/ Brownlee und Monod in die gleiche Kategorie der Antwortversuche auf das ‚Fermi-Paradoxon‘ (mehr dazu in Kapitel 5.2) einordnen: Stephen Webb, der das systematisiert hat, diskutiert, im Kapitel „They Don’t Exist“ (vgl. Webb: 2015, 213-329), einzelne Aspekte der Rare Earth-Hypothesis als gesonderte Erklärungsansätze, während Monod, den er selbst favorisiert, die entzaubernde Auflösung der Leitfrage am Ende des Buches gibt (vgl. ebd. 335-337).

## 2.2 Vorhersehbare Evolution: Simon Conway Morris' evolutionäre Paläontologie

An die astrobiologische Kernaussage der *Hypothese der einsamen Erde*, sucht auch der Paläontologe Simon Conway Morris einen sinngemäßen Anschluss (vgl. Conway Morris: 2008, 15, 39).<sup>27</sup> Konkret beabsichtigt er, eine spekulative Basis für Voraussagen zu alternativen Entwicklungspfaden der irdischen Lebewelt (vgl. ebd. 237-243) und hypothetische außerirdische Lebensformen zu gewinnen.<sup>28</sup> Um dies zu erreichen, unternimmt er eine Synopse des Fossilbestandes und der rezenten Arten, die er über „Konvergenzen“ (vgl. ebd. 49-87) rekonstruiert, um so *eine evolutionäre Zwangsläufigkeit hinter der Stammesgeschichte freizulegen*.

Damit wendet sich Conway Morris explizit gegen eine „neo-Darwinian orthodoxy“ (ders. 2011, 555), welche die Kontingenz in der Evolution überbetone: Für diese, habe sich die irdische Lebewelt auf kontingenten evolutionären Weichenstellungen entwickelt, wodurch eine hypothetisch von neuem ablaufende irdische Evolution (ein Gedankenexperiment von Steven J. Gould), geradezu unausdenklich andersartige Formen und Funktionen hervorbringen würde (siehe Powell: 2012, 356-363). Diese ins Zentrum der Evolutionsbiologie zielende Theoriefrage, wurde, am Streitfall der Fossilien der Burgess Shale-Fauna<sup>29</sup>, intensiv zwischen Gould und Conway Morris diskutiert (siehe Baron: 2011, 769-773; Conway Morris, Gould: 1998).<sup>30</sup>

Dabei liegt nun aber alles an der genauen Fassung des erwähnten Konvergenzbegriffes, da allein durch diesen ja behauptet wird, an der Burgess Shale-Fauna zeigten sich nicht bloß unwiderruflich verlorene ‚seltsame‘ stammesgeschichtliche Taxa,<sup>31</sup> sondern rezente Taxa in sich morphologisch vereinigende (und insofern ‚konvergente‘) altertümliche Lebensformen (aber mglw. auch nur deren Stammformen); was dann durchaus eine ‚Wiederholung‘ bestimmter Formen und Funktionen nahelegen *könnte* (vgl. ders. 2009, R929f.). Doch leider hat Conway Morris seinen Konvergenzbegriff nicht genügend spezifiziert, und mit dessen plakativer Anwendung auf geradezu beliebige Beispiele, die fast das gesamte Buch *Jenseits des Zufalls* (ders. 2008) ausmachen, recht unpräzise werden lassen – was nicht zuletzt sein Anliegen selbst gefährdet. Zum besseren Verständnis der astrobiologischen Bedeutung seines Projekts, soll daher auf von anderen Autoren unternommene ‚Nachbesserungen‘ eingegangen werden.

---

<sup>27</sup> Und zwar insofern, als dass die Menschheit, obwohl außerirdische Kontaktpartner verblüffend menschenähnlich sein sollten, dennoch für immer einsam bleiben *könnte* (vgl. Conway Morris: 2008, 15, 165-170; 2011, 566).

<sup>28</sup> Seither hat Conway Morris seine ‚Konvergenz-These‘ mehrfach als Deutungsangebot, explizit an die Astrobiologie adressiert (vgl. Conway Morris: 2005; 2011, 555f.; 2016), und damit bereits vielfach Resonanz erzeugen können (siehe Barkow: 2000, 165f.; Flores Martinez: 2014; Lineweaver: 2009, 360-363; Osvath: 2013, 50f.; Taylor: 2018, 15f.); wenngleich sich nicht jeder explizit auf Conway Morris beruft (siehe Ashkenazi: 2017, viii).

<sup>29</sup> Die Burgess Shale-Fauna ist ein, in der Burgess Shale-Lagerstätte in British Columbia, schon Anfang des 20. Jahrhunderts gefundener Faunenschnitt aus dem Kambrium, welcher zahlreiche, sehr gut erhaltene Fossilien aufweist, die sich bislang aber jeder endgültigen Zuordnung in bekannte Tierstämme entzogen haben, und deren Bedeutung seit neuerlichen Ausgrabungen in den 60ern rege diskutiert wird (siehe Conway Morris: 1992; 2009).

<sup>30</sup> Auch wenn das Diskussionsfeld um die Burgess Shale Fauna im Nachfolgenden nicht weiter interessieren soll, seien zumindest deren wichtigste Resultate benannt: **1.** Die Konturierung des epistemologischen Wertes der Paläontologie für die Evolutionsbiologie (siehe Baron: 2009, 287-290). **2.** Die Neuinterpretation der Bedeutung der Funde, durch Veränderungen in der taxonomischen Methodik (siehe ebd. 290-293; 2011, 754-757, 764-768).

<sup>31</sup> Diese Einschätzung könnte bspw. zu dem Schluss führen, dass wenn die urzeitlichen Vorläufer der Wirbeltiere unwiderruflich ausgestorben wären, es *niemals* etwas Menschenähnliches auf der Erde hätte geben können. Daran zeigt sich klar, wie fundamental die Interpretation des Evolutionsprozesses von Conway Morris gemeint ist.

Hilfreich ist es zunächst, *die mit ‚Konvergenz‘ verbundenen Grundbegriffe zu spezifizieren*. Im Hintergrund steht die in der Morphologie des 19. Jahrhunderts eingeführte Unterscheidung von ‚Homologie‘ und ‚Analogie‘ (siehe Toepfer: 2011a; 2011b). Dabei sind mit Homologien zumeist Merkmale gemeint, welche auf gemeinsame phylogenetische Anlagen verweisen und direkte Verwandtschaftsverhältnisse anzeigen; während Analogien, nur morphologisch oder funktional ‚ähnliche‘ Merkmale meinen, die keine solchen Verhältnisse anzeigen.<sup>32</sup> Ferner bietet sich die Differenzierung von ‚Homologie‘ und ‚Homoplasie‘ (vgl. ders. 2011b, 138) an, weil unter Letzteres auch solche Merkmale fielen, die nicht bloß ‚vergleichbar‘ sind, sondern, ihrer genetischen Rekonstruktion nach, auf bei gemeinsamen Vorfahren unausgeprägte, durch *parallelen* Selektionsdruck zur Ausprägung gelangte, Anlagen zurückzuführen wären: Dieser Befund hieße ‚Parallelismus‘ (vgl. Powell: 2007, 570f.; 2012, 366; siehe Toepfer: 2011a, 9f.).

Orientiert vor allem an der Kritik von **Russell Powell**, ist es so möglich, *den Ort der Konvergenz im Sinne von Conway Morris besser zu bestimmen* – zumal dieser Begriff manchmal auch mit ‚Analogie‘ gleichgesetzt wird (siehe Toepfer: 2011a, 8f.): Soweit man unter einem Parallelismus die parallele, voneinander unabhängige Ausprägung gemeinsamer Merkmale begreift, ließen sich damit nur genetische „internal constraints“ (vgl. Powell: 2007, 569; 2012, 365) bestimmen, die als solche nicht hinreichen, um außerirdisch wiederkehrende ‚Zwangsläufigkeit‘ zu begründen. Dazu wäre es vielmehr nötig, nicht nur die Unabhängigkeit der bei der Ausprägung beteiligten Entwicklungsbahnen nachzuweisen (vgl. ders. 2012, 368f.), sondern auch physiko-chemische *Anpassungszwänge*, d.h. „external constraints“ (vgl. ders. 2007, 569; 2012, 365) aufzuzeigen, an die entsprechende Merkmale notwendige Adaptionen sind.<sup>33</sup>

Erst also, wenn Merkmale taxonomisch unabhängig auftreten und sich als notwendige Adaptionen an physiko-chemische Rahmenparameter erweisen würden (siehe Ashkenazi: 2017, 35-51), hätte man nährungsweise jene Konvergenzen eingekreist, welche, auf die Evolution als Ganze bezogen, voraussagbar ‚wiederkehrende‘ oder gar ‚zwangsläufige‘ Merkmale sein *könnten*, ohne an eine bestimmte Phylogenese gebunden zu sein; wie das Conway Morris ja belegen möchte (vgl. Conway Morris: 2008, 14f., 18f., 60).<sup>34</sup> Damit ist aber impliziert, nicht länger unkritisch alle von ihm vorgebrachten ‚Belege‘ als solche akzeptieren zu können!

---

<sup>32</sup> So findet man etwa bei Plessner eine Kritik, an bloß morphologischen Herleitungsversuchen einer monophyletischen Stammesgeschichte, gerade im Hinzeig auf die Verbreitung von ‚Analogien‘, wie im Falle des Kamerauges von Kopffüßern und Säugetieren, die er seinerseits „Parallelentwicklungen“ (Plessner: 2001a, 154) nennt. – Dieser Fall wird übrigens, nach Prüfung der bei der Augenentwicklung fungierenden Gene, und der Unabhängigkeit der beteiligten Entwicklungsbahnen, von Unterstützern des Programms von Conway Morris, als bislang bester Kandidat einer echten Konvergenz gehandelt (vgl. Powell: 2007, 571f.; Powell, Mariscal: 2015, 9 Box 1).

<sup>33</sup> Dieser Mehraufwand ist deshalb so wichtig, weil man mit einem Parallelismus immer noch im Rahmen der monophyletischen Stammesgeschichte bliebe und die miteinander scheinbar konvergierenden Merkmale, weiterhin auf einmaligen Erbanlagenerwerb, mit nur nachträglich eigenständiger Ausprägung, zurückführbar wären: Parallelismus läuft notwendig auf eine „deep homology“ (Shubin, et al.: 2009, 818) aller Merkmale hinaus. Und genau dies wäre dann der Kritikpunkt gegen Conway Morris‘ Sammelsurium von Konvergenzbelegen, da er nie die Beispiele auf einen etwaigen „conserved developmental mechanism“ (vgl. Powell, Mariscal: 2015, 6f.) prüft.

<sup>34</sup> Hilfreich ist zwischen „pattern-based“ und „process-based“ Konvergenzverständnissen zu unterscheiden (vgl. Stayton: 2015, 2f.): Nur im Rahmen letzter, wäre eine solche Rekonstruktion wichtig, weil hier anhand phylogenetischer ‚Prozesse‘ entschieden werden soll, ob ‚evolutionary constraints‘ konvergente Merkmale produzieren.

Um die mit dieser konzeptuellen Präzisierung verbundene Korrektur zu begleiten, und Conway Morris' Projekt zu elaborieren, haben Powell und Mariscal eine „taxonomy of convergence“ (vgl. Powell, Mariscal: 2015, 7-11, besonders Figure 2 auf Seite 11) vorgeschlagen, innerhalb derer Fallbeispiele auf ihre Stichhaltigkeit hin geprüft werden können. Doch gibt es auch, soviel sei erwähnt, *abweichende Zugänge zur Konvergenzthematik*, die sich kritischer von Conway Morris absetzen, und allein den adaptiven Wert von Merkmalen hervorheben:<sup>35</sup> Hiernach wären Konvergenzen, durch Selektionsdruck einer bestimmten Umwelt-nische bedingte, zueinander *analoge* Merkmale, zwischen den Arten (vgl. Currie: 2013, 763-770); mit denen keine Aussagekraft über generelle ‚evolutionary constraints‘ mehr erzielt werden soll.<sup>36</sup>

Einmal abgesehen von dieser fälligen Nachkorrektur, hat aber doch der Ansatz von Conway Morris bereits in kognitionswissenschaftlichen Disziplinen Resonanz erzeugen bzw. sogar Fuß fassen können: *Einerseits* wird, im Zusammenhang mit animalischen Intelligenzleistungen, nicht selten auf Konvergenzen als Erklärung für auffällige Gemeinsamkeiten, sei es zwischen Delfinen und Primaten (vgl. Marino: 2002, 21f.), sei es zwischen Rabenvögeln und Primaten (vgl. Emery, Clayton: 2004, 1903), rekurriert. *Andererseits* hat man im expliziten Rückbezug auf Conway Morris, innerhalb der ‚evolutionären Psychologie‘ (siehe Barkow: 2000) und der ‚kognitiven Zoologie‘ (siehe Osvath: 2013), einen direkten Zugang zum Forschungsfeld der „Astrocognition“ (siehe Dunér: 2011) gebahnt, um auf diesem Wege für eine Universalisierbarkeit (gemeint ist hier: Nichtkontingenz) der kognitiven Rahmenbedingungen, zumindest von ‚intelligenten Lebewesen‘, argumentieren zu können (vgl. Smith: 2014, 210).<sup>37</sup>

Im selben Ansinnen, *kann man sich den Bedingungen raumfahrender Lebewesen annähern*, wozu nur die Betrachtungsrichtung von Conway Morris umzukehren wäre, sodass man, anstatt Evolution antizipieren zu wollen, die notwendig zu erfüllenden *Voraussetzungen gelebter Raumfahrt* eruiert: Genau dies tut etwa E. R. Taylor, mit direktem Rückbezug auf Conway Morris, wenn er die zur Raumfahrt prädestinierende Biologie herausstellt (vgl. Taylor: 2018, 17-20),<sup>38</sup> anstatt über außerirdische Biochemien zu spekulieren (siehe Scholz: 2016, 28-33, 47-51; Schulze-Makuch, Irwin: 2006). Dem vergleichbar, versucht auch der nächste Abschnitt, unter Rückgriff auf Helmuth Plessner, erwartbar geteilte *Voraussetzungen gelebter Raumfahrt* zu erarbeiten, die raumfahrtbefähigte Spezies in besonderer Weise auszeichneten.

---

<sup>35</sup> In einem solchen Ansatz, käme es nicht so sehr auf die taxonomische Unabhängigkeit einer Konvergenz zur Abgrenzung vom Parallelismus an, sondern bloß auf sich wiederholende ‚Muster‘ und deren adaptive Spezifika; weshalb man hierin ein „pattern-based“ Konvergenzverständnis (vgl. Stayton: 2015, 2f.) wiedererkennen kann.

<sup>36</sup> Und doch möchte Currie, was sehr ironisch ist, mit ‚adaptive inferences‘, ebenso wie Conway Morris, *Voraussetzungen über gewisse ‚adaptive Zwänge‘* machen, die sich wiederholen würden (vgl. Currie: 2013, 770-777): Immerhin bringen beide die ‚Säugetierhaftigkeit des Kiwi‘ als Beispiel einer Konvergenz (vgl. Conway Morris: 2008, 154-157; Currie: 2013, 769). – Wenn Currie aber dennoch Conway Morris' Programm scharf zurückweist (vgl. Currie: 2013, 766 Fn. 3), so wohl gerade wegen dessen Suggestion, einer Tendenz in Richtung des Menschen (vgl. Conway Morris: 2008, 165-170, 240-243), was teleologischen Deutungen verdächtig nahe rückt ...

<sup>37</sup> Wenngleich David Dunér, der Stifter des Diskurses der „Astrocognition“ (vgl. Dunér: 2011, 118f.), diesbezüglich eher skeptisch ist (vgl. ebd. 123; 2014, 157f.), so spricht auch er sich, im Querverweis auf (Osvath: 2013), ohne Conway Morris zu erwähnen, affirmativ für eine „convergent or parallel evolution“ aus (Dunér 2014, 147).

<sup>38</sup> Auch ohne *diesen* Rückverweis, findet sich doch ein Gleiches bei Joachim Fischer (vgl. Fischer: 2014, 26-34).

### 2.3 Rekonstruktion der Ermöglichungsstrukturen von astronautischer Lebensführung

In diesem Abschnitt steht es nun an, den astrobiologisch relevanten Gehalt Plessners herauszustellen.<sup>39</sup> Besonderes Augenmerk, wird dabei auf *die mit der Erdgebundenheit zusammenhängende Strukturschranke* gelegt, in deren Überwindung, zu einer astronautischen Lebensweise, man fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Außerirdischen *als Raumfahrer* impliziert sehen kann, wenn man nur ihre Ermöglichungsstrukturen herausarbeitet. Um dahin zu kommen, soll der systematische Kontext in der naturphilosophischen Fundierung bei Plessner, im Durchgang der Kategorien, in seinen Grundzügen skizziert werden.

Dies zu tun, ist deshalb wichtig, weil es Plessner mit der naturphilosophischen Grundlage seiner Philosophischen Anthropologie, nicht einfach um Rekonstruktion der Ermöglichungsstrukturen menschlicher Situiertheit ging, sondern auch um eine philosophische Auf- und Durcharbeitung der „wesenscharakteristischen Eigenschaften“ des Lebensphänomens, und darum, diese in eine „Axiomatik des Organischen“ (vgl. Plessner: 1975, XXII, 108, 121) einzufassen.<sup>40</sup> Der Einstieg, von wo aus die Linie bis zur menschlichen Grundsituation durchlaufen wird, wäre insofern zugleich eine Rechtfertigung, der am Phänomen gesicherten Eigenständigkeit des Lebendigen gegenüber diversen Reduktionismen,<sup>41</sup> um *einerseits* den Doppelaspekt von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ für alles Lebendige (wenngleich in je anderer Qualität) geltend zu machen (vgl. ebd. 70f., 78, 99), sowie *andererseits* eine innere Ordnung der ‚qualitativen Letztheiten‘ (= „Modale“) des Organischen (vgl. ebd. 107-111, 118-122) zu entwickeln.

Ganz wesentlich ist es Plessner daran gelegen, *der cartesianischen Interpretation des Menschen entgegenzutreten*, welche zwischen Physischem und Psychischem, einen fundierenden Bruch postuliert, dadurch einer mechanistischen Interpretation der außenweltlichen Erscheinungen Vorschub geleistet, und der Mensch, soweit er erkennendes Subjekt ist, essenziell als Bewusstsein aufgefasst wird (vgl. ebd. 38-63). Dadurch aber, und das ist entscheidend, ginge der strukturelle Zusammenhang des Bewusstseins in seiner Gebundenheit an einen Körperleib verloren, weil dieser fortan *als Körper* allein zur Außenwelt gehören würde (vgl. ebd. 50-55).

---

<sup>39</sup> Plessner hat seine naturphilosophische Grundlegung, nie explizit auf ‚Außerirdisches‘ bezogen. Stattdessen warnte er davor, die am irdischen Vorbild erarbeiteten Kategorien vorschnell zu universalisieren (vgl. Plessner: 1975, 353f.). Dessen eingedenk, soll, statt eine spekulative Antizipation exoplanetarischer Lebewelten zu wagen, nur *ein Postulat in Betreff der Ermöglichungsstrukturen jeder raumfahrtlichen Lebensweise* vertreten werden; über welches sich dann die in den nächsten zwei Kapiteln angestellten Überlegungen rechtfertigen ließen, da die in ihnen verhandelten Probleme, *erst in diesem systematischen Rahmen* einer Lösung zugeführt werden könnten.

<sup>40</sup> Wenngleich er sich von spezifisch biologisch-systematischen Absichten distanziert hat, seine ‚Axiomatik‘ also keine der Biologie (vgl. Plessner: 1975, XXII, 108, 114-116), und sein Lebensbegriff mehr als ein biologischer ‚Arbeitsbegriff‘ sein sollte (vgl. ebd. 113), war er doch an den Grundlagen einer „philosophischen Biologie“ interessiert (vgl. ebd. III f., 65f., 76f.). Insofern könnte man sein Projekt als ergänzende Zuarbeit für die „theoretische Biologie“ (siehe Penzlin: 2014) bzw. Beitrag einer philosophischen Reflexion auf die Biowissenschaften begreifen. Da derartige jedoch nicht sein Hauptanliegen gewesen ist, müsste dies erst eigens ausarbeitet werden.

<sup>41</sup> Wie in **Fn. 21** (S. 8) erwähnt, steht die Eigenständigkeit des Lebendigen, inwiefern es sich also um einen ‚natürlichen Gegenstand‘ (siehe Cockell: 2011, 92-95) handelt, der jenseits von Physik und Biochemie eigene Begriffe und Methoden verlangt, bis heute zur Diskussion. Dies war zu Plessners Zeiten nicht anders, daher er auch die damalige Kontroverse zwischen Hans Driesch und Wolfgang Köhler, über die qualitative ‚Übergestaltbarkeit‘ des Lebendigen, und der Frage, ob es ontologisch eine Ebene über derjenigen physischer Gestalten gebe, rekapituliert hat (vgl. Plessner: 1975, 89-99). Seine Antwort, wie sich zeigen wird, findet sich im Verhältnis einer ‚über die Grenze‘, in aspekthafter ‚Gestaltseinheit‘, vermittelten und so anschaulich werdenden ‚Ganzheit‘.

*Dies ist aber nur die anthropologische Problemseite*, denn bereits zur Jahrhundertwende, sind ausschließlich mechanistische Interpretationen dessen was ‚lebendig‘ genannt, und schon damals der Biologie zugeschlagen wurde, aufgrund tierpsychologischer Fragen, problematisch geworden (vgl. Plessner: 1975, 62-69).<sup>42</sup> Es ist daher sinnvoll, jene fraglichen Körperdinge nicht länger, dualistischer Vorannahmen wegen, der mechanistischen Sicht zu unterwerfen, deren Kehrseite nur die Reduktion des Erkennenden auf ‚Selbst-Bewusstsein‘, sowie die Blindheit gegenüber tierlichen Kognitionsleistungen ist, und stattdessen ganz neu anzusetzen.

Genau diese doppelte Problemlage ist es also, deretwegen Plessner seine Untersuchung als *Kritik am Cartesianismus* (d.h. der epistemologisch vorgelagerten Fundamentalisierung des Doppelaspektes) exponiert (vgl. ebd. 37, 72f.): Er beginnt diese, mit der *Deskription der Erscheinungsweise von Körperdingen*, an denen er eine anschauliche „Doppelaspektivität“ von unansichtigem „Dingkern“, und nur ausschnitthaft gegebenem „Eigenschaftsmantel“, kenntlich macht, die er „Transgredienzstruktur“ (ebd. 84) nennt. Gemäß dieser „Transgredienz“, verweise eine ‚Ansicht‘ in der Anschauung immer schon zugleich **1.** auf den ‚Dingkern‘ als eben dessen Eigenschaft, und **2.** auf zuvor gegebene, oder zu erwartende andere Aspekte, als eines Mantels solcher Eigenschaften (vgl. ebd. 80-89). Dies allein, sei nun zwar für die Wahrnehmungssituation eines jeden Körperding konstitutiv, jedoch noch keine Garantie dafür, Lebendiges ‚qualifizieren‘ zu können, welches (gerade um die Kontinuität bis zum Menschen zu wahren) erst dadurch auszuzeichnen wäre *im Doppelaspekt zu stehen* (vgl. ebd. 89, 128, 160).

Die Ermöglichung jenes ‚Im-Doppelaspekt-Stehens‘, sieht Plessner (als im Fortgang seiner Untersuchung zu belegende These) nun im Verhältnis eines Körperdinges zu seiner „Grenze“, weshalb er zwischen Körperdingen, die an ihrer Körpergrenze als „Grenzkontur“ enden, und Körperdingen, die ihre Grenze als Eigenschaft haben, also den „Grenzübergang“ selbst vollziehen (was eine nicht bloß anschauliche, sondern auch realisierte Transgredienz wäre!),<sup>43</sup> unterscheidet (vgl. ebd. 99-105). Ein Körperding, das den Grenzübergang derart selbst vollzieht, wodurch der Körper vermittelnde „Zwischenschicht“ von Körper und Medium werde, heißt Plessner ‚lebendig‘, und sucht unter diesem Gesichtspunkt alle „konstitutiven Wesensmerkmale“ des Organischen abzuleiten, damit diese, als Erfordernisse der Grenzrealisierung begriffen, in einer bestimmten Ordnung auseinander entfaltet werden (vgl. ebd. 106, 121f.).<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Eine zwar gegen den ‚Mechanismus‘ gerichtete, ihrerseits aber genauso reduktive Auffassung, die Plessner ablehnt, ist die ‚psychoidale‘ (vgl. Plessner: 1975, 225f., 285f., 349-351), für die alles Lebendige durch eine ‚psychische Kraft‘ konstituiert sei bzw. ‚psychische Qualitäten‘ habe: Mit dieser Position wäre es kaum möglich, den Stellenwert eines Bewusstseins für die Verhaltensbildung, in tierpsychologischer Absicht, zu rekonstruieren!

<sup>43</sup> Letztendlich läuft es darauf hinaus, dass zwischen Anschauung *und* vollzogener Realisierung eine Korrespondenz bestehe, deretwegen diese ‚Doppelaspektivität‘ eine „Doppelsichtigkeit“, einmal ‚von außen‘ auf das Körperding, und zum anderen ‚vom Körperding her‘ impliziere (vgl. Plessner: 1975, 242-244). – Sodann gäbe es zwei Perspektiven auf ein Lebendiges, die nun ex-zentrierte Personen immer schon zugleich einnehmen würden.

<sup>44</sup> Spätestens hier wird es nun erforderlich, auf die „Deduktion“ der Modale hinzuweisen (vgl. Plessner: 1975, 115, 121f.), die, anders als der phänomenologische Einstieg, notwendig wenig anschauungsgesättigt ist: Die Modale werden nur sinnfällig, wenn man sie als Momente der Grenzrealisierung begreift, und im Auge behält, welche Antagonismen auf der jeweiligen Ebene ‚entfaltet‘ werden, um die nächsten Modale zu produzieren; denn die doppelaspektgemäße ‚Gebrochenheit‘, nötige zu Verschränkungen der in Spannung stehenden Aspekte.

Entscheidend für Plessners Ansatz, ist somit *die anti-dualistische Fassung des Lebendigen*, gemäß einer psycho-physisch neutralen Verschränkung: Demnach wäre Lebendiges, *weder* allein physisch *noch* allein psychisch zu begreifen (vgl. Plessner 1975, 31f., 63-70, 243f.), weil damit nicht der gleichzeitige Bruch *und* Zusammenhang, zwischen physischem und psychischem Moment, gedacht werden könnte; der etwa die Abhängigkeit des Psychischen von seiner körperdinglichen Einbettung (und deren Vollzügen!) rekonstruierbar macht.<sup>45</sup> Aufgrund des knappen Raumes der Arbeit, sollen nachfolgend die zwei organischen Modale im Mittelpunkt stehen, welche die gesamte Ableitung strukturieren: *Positionalität* und *Organisiertheit*.

Mit *Positionalität* bzw. „positionaler Charakter“ (ebd. 179) wird die konstitutive „Gesetztheit“ des Lebendigen gemeint, da sich ein Körperding, welches zwischen sich<sup>46</sup> und seinem Medium die Vermittlung bildet, zugleich *einmal* ‚in sich‘ und *zum andern* ‚außerhalb seiner‘ setzen müsste, soll es den Grenzübergang ‚aus sich heraus‘ und ‚in sich hinein‘ als eine „doppsinnige Transzendierung“ vollziehen (vgl. ebd. 127-132, 183f.). Mit der *Organisiertheit* hingegen, ist die aus *der Organdifferenzierung* resultierende Problematik, der organvermittelten Einheitsbildung und der vermittelnden Umgebungsanbindung angesprochen: Demnach hätte sich ein Lebendiges *als Einheit* nur über *die Einheit der Organe*, die zugleich einen organbedingt differenzierten Kontakt zu seinem Außerhalb herstellten, sodass es *in abhängiger Korrelation* zu diesem steht (vgl. ebd. 165-171). Hieraus ergebe sich *zum einen* die Weiterung des lebendigen Körperdinges auf seinen „Lebenskreis“ (vgl. ebd. 185-196); *zum andern* ein *Antagonismus zwischen Autarkie und Autonomie*, der auf zwei Weisen gelöst werden könne.<sup>47</sup>

Der letztgenannte Antagonismus meint die Spannung zwischen der „Abgeschlossenheit als physischer Körper“ *und* der „Aufgeschlossenheit als Organismus“ (vgl. ebd. 204f., 218), betrifft also die Frage, *welche Beziehungsweisen ein Lebendiges zu seinem Medium unterhalten könne und wie es diese reguliert*. Dabei bestehe einerseits der Strukturpfad unselbständiger Teil des ‚Lebenskreises‘ zu werden, indem sich Lebendiges, bei ausschließlich direktem Kontakt mit seinem Medium, maximal für dieses öffnet und in es hineinstellt, wie es der Typus des Pflanzlichen als „offene Organisation“ (vgl. ebd. 218-226) realisiere: Hierdurch würden z.B. nur ‚von außen auferlegte‘ (Wachstums-)Bewegungen *am Körperding* stattfinden können, welche seine unmittelbare Eingliederung in die Umgebung anzeigen (vgl. ebd. 219-223).

---

<sup>45</sup> Dies setzt sich, wie dieser Abschnitt noch zeigen wird, bis zur ‚psychophysisch neutral‘ gefassten Person fort (vgl. Plessner: 1975, 28, 292), welche mit der Aufgabe konfrontiert wäre, *die Antagonismen ihres Lebensvollzuges langfristig miteinander zu verschränken* – will sie sich im Leben halten und nicht am Leben selber scheitern.

<sup>46</sup> Plessner redet, um keinen falschen Eindruck über das ‚Selbstverhältnis‘ eines lebendigen Körpers auf dieser Stufe zu suggerieren, bis zur zentralen Repräsentation eines Körpers vermittels seiner Organe, fortwährend von ‚ihm‘ statt ‚sich‘ (vgl. Plessner: 1975, 127). Der grammatischen Unschönheit wegen wird hier darauf verzichtet.

<sup>47</sup> Damit liefern, die ‚doppelte Gesetztheit‘ in sich und außer seiner (= positionaler Charakter), sowie die organbedingte Einbindung in einen ‚Lebenskreis‘ (= Organisiertheit), darauf hinaus, dass ein Organismus, statt bloß ein einzelnes Körperding zu sein, vielmehr der dauernde Vollzug der ‚Insverhältnisssetzung‘ eines Körperdinges zu seiner grenzkorrelativen Umgebung wäre. (D.h., ohne gekoppelte Umgebung wären es keine Organismen!) Von daher hätte man es auch bei einer bloß ‚empirischen‘ Beschreibung von (isolierten) Körpern, niemals mit Organismen zu tun: Der ‚Lebensvollzug‘, wäre nur am Phänomen ‚anschaulich‘ zu erfassen, und ließe sich, anders denn in der erfahrungswissenschaftlichen Verifikation gefordert, somit nicht durch Messungen am Objekt, oder anderweitig experimentell demonstrieren bzw. darstellen (vgl. Plessner: 1975, 107-110, 118-121, 128).

Der andere Strukturpfad, wäre die Erlangung größerer Selbständigkeit im ‚Lebenskreis‘, durch *den Kontakt zum Medium vermittelnde Organbildungen*, die gleichzeitig mit dem direkten körperlichen Kontakt zum Medium bestünden, wie er vom Typus des Tierlichen durch „geschlossene Organisation“ (vgl. Plessner: 1975, 226-236) realisiert werde.<sup>48</sup> Dieser, eine mittelbare Beziehung zum Medium konstituierende organvermittelte Kontakt, sei jedoch, wegen des gleichzeitigen Vorliegens einer *gleichsinnigen* und *gegensinnigen* Stellung, *in* und *gegen* das Medium, nur über *einen neuen Antagonismus* zwischen passiv-hinnehmendem (= Sensorik) und aktiv-gestaltendem Beziehungsmodus (= Motorik) zu haben, der seinerseits, vermittelt zugehöriger Organe, durch ein „Zentrum“ hindurch ausgeglichen werden müsse, das nicht mit der „Einheit in der Mannigfaltigkeit der Teile“ koinzidiere (vgl. ebd. 227-230).<sup>49</sup>

Da Lebendiges dieses Typus, positional nun *ebenfalls* in *Gegenstellung* zum an den Körper grenzenden Medium gesetzt wäre, werde hier der Körper *auch* zur vermittelnden Zwischenschicht der sensorischen *und* motorischen Organe: Und zwar im mittelbaren Verhältnis von *Organismus* und Medium, mit Repräsentation in einem ‚Zentralorgan‘; dadurch der Körper, und korrelativ dazu das direkt auf ihn wirkende Medium, dem *Organismus* in mittelbarer Beziehung verfügbar würden (vgl. ebd. 230-232), was das Medium zu einem „Positionsfeld“ (vgl. ebd. 220, 233) mache. Von daher, wäre der zwischen Aktions- bzw. Perzeptionszentrum und Positionsfeld vermittelnde Körper ein „Leib“, also die undistanzierte „Mitte“ der *Gegenstellung* zwischen dem „Lebenszentrum“ von Aktion bzw. Perzeption *und* seinem „Umfeld“.<sup>50</sup>

Von dieser zweitgenannten Struktureinheit aus, wird dann auch *die ‚Situiertheit‘ von derartig Lebendigem* verständlich: Was in einer zentrierten Perspektive, *gegen* ein Umfeld, *vermittels* seines Leibes, *frontal* gestellt ist, fände sich in einem konkreten ‚Hier-Jetzt‘ wieder, lebte also aus *dieser ihm verborgenen ‚Mitte‘*, im Wechselspiel mit seinem sphärisch umschließenden Umfeld, welches statt Horizonte nur Attraktionsmomente offerierte, die eine permanente ‚Getriebenheit‘ auf der Suche nach Mangelausgleich bedingten, und so mit ‚Vermittlungsproblemen‘ (d.h. dem Zwang zu Interpretation und Entscheidung) konfrontierten; die *entweder* in Richtung vorgegebener Schematisierung des Umfeldes als „Signalfeld“, *oder* in Richtung eines lernabhängigen „Bewusstseins“ gelöst werden könnten (vgl. ebd. 237-261).

<sup>48</sup> ‚Schließung‘ erzeuge ein organvermitteltes ‚Gegenfeld‘ bzw. ‚Inneres mit Gegebenheiten‘, sodass nur Lebendiges ‚geschlossener Organisation‘ Kandidat psychologierender Deutungen wäre (vgl. Plessner: 1975, 199-200).

<sup>49</sup> Für ‚offene Organisation‘ gelte somit nur der Antagonismus von „Assimilation und Dissimilation“ (vgl. Plessner: 1975, 196-200), den unmittelbaren Kontakt des Körpers mit seinem Medium organisierend und ihn zur Ganzheit schließend; während der hier erläuterte Antagonismus, die mittelbare Beziehung des Ganzen zum Medium bei ‚geschlossener Organisation‘ strukturiere: *Erstgenannter* setze also nicht mehr denn eine *gleichsinnig* im Medium stehende *periphere* ‚Einheit in der Mannigfaltigkeit‘ der Organe voraus, während *zweitgenannter* eine *gegensinnig* zum Medium stehende *zentrale Instanz* als ‚Einheit des Ganzen‘ impliziere (vgl. ebd. 227-229).

<sup>50</sup> Der Organismus wäre fortan *zum einen* in sein Positionsfeld gestellt, wodurch er in spezifischer Weise ‚reaktionsfähig‘ und einem Kausalnexus unterstellt wäre, *zum anderen* aber auch *gegen* dieses gestellt, wodurch er wesentlich Mittelpunkt ‚seiner‘ Aktionen, in Richtung aufs Positionsfeld, werde (vgl. Plessner: 1975, 200-211). Ein solches ‚Positionsfeld‘, wäre aber durch die sensorischen und motorischen Organe, als ein qualitatives ‚Umfeld‘ genauer konfiguriert, wodurch das Lebewesen dann nicht nur *in* und *zu* ‚seinem‘ Positionsfeld stünde, sondern wesentlich in artspezifischen ‚Umwelten‘; wie sie schließlich den Untersuchungsbereich der Tierpsychologie definieren (vgl. ebd. 63-69). ‚Umfeld‘ wäre somit also *individiumsbezogen*, ‚Umwelt‘ hingegen *artbezogen*!

Jedoch werde nicht der Gesamtkörper (zu dem das ‚Zentralorgan‘ gehört) zentral repräsentiert, sodass die Trennung, in „eine das Zentrum mit enthaltende und eine vom Zentrum gebundene Körperzone“ (Plessner: 1975, 237), *den Doppelaspekt entfalte*, der Körper selbst, zugleich aber auch ‚in‘ diesem Körper zu sein, ohne dass zentrisch positioniertes Leben, diese Dopplung<sup>51</sup> sich selbst kenntlich machen könnte – weil dem Zentrum die Distanz zu sich selber fehlte (vgl. ebd. 288-290).<sup>52</sup> Daher stünde eben auch die ‚de-zentralistische‘ Möglichkeit offen, anstatt völliger Zentralisierung, mehrere teilautonome *motorische* Zentren auszubilden.

Diese grob skizzierte ‚Situiertheit‘<sup>53</sup> und *Leibgebundenheit zentrisch positionierten Lebens*, wird nun in der von Plessner thematisch akzentuierten ‚Leibumweltrelation‘ (ders. 1982a, 81) von ‚Ausdrucksbewegungen‘ sinnfällig, welche bspw. *die phänomenale Bedingung zum Verständnis von Mimik* wären: Solche Bewegungen seien durch eine anschauliche, unmittelbar verständliche ‚Sinnrichtung‘ bzw. ‚Gerichtetheit‘ von Körperdingen, auf ihre (für menschliche Beobachter nicht unbedingt direkt einsehbare) Umgebung gekennzeichnet und konstituierten die phänomenale Eigenständigkeit der psychophysisch neutralen ‚Schicht des Verhaltens‘ (vgl. ebd. 77-89) von ausdruckshaften Körperleibern, in der „intentionale Gestaltcharaktere“<sup>54</sup> *gegenseitig* aufeinander bezogen sind. Die mit der Ausdruckserfassung verständliche Sinngestalt, fixiere dabei aber lediglich die „Haltung“ eines Körperdinges (kein Innerpsychisches), und wäre erst noch in Zusammenhang mit einem ‚situativen Kontext‘ zu bringen (vgl. ebd. 123, 125-127); wodurch die „Identifizierung der für das Miteinander sinnbedingenden Gestaltcharaktere“ (ebd. 124), welche eine sinnfällige reziproke Anschlussfähigkeit und Orientierung (*innerartlich* wie *zwischenartlich*!) verbürgten, eine Aufgabe ganz eigener Art stellt.

Mit den bisherigen Ausführungen, wurde lediglich die „Sphäre des Tieres“, nicht zuletzt *als systematischer Ausgangspunkt der Inauguration des plessnerschen Leibbegriffes*, dargestellt. Nun gibt es aber in Plessners naturphilosophischer Ableitung, noch einen weiteren, über *die tierliche Körperleiblichkeit* hinausgehenden Typus, welcher zentralisierte ‚geschlossene Organisation‘ zur irreduziblen Voraussetzung hätte, aber Positionalität zu voller Reflexivität steigere, und schließlich *Grundlage der Unterscheidung zwischen personalen und nichtpersonalen Lebewesen* wäre: Es handelte sich hierbei um die „exzentrische Positionalität“, als dem Konstituens der „Sphäre des Menschen“ (vgl. ders. 1975, 288-293) – in der, anders als die Bezeichnung vermuten lässt, *mehr* Entitäten einzuordnen wären *als nur* eine Spezies allein ...

---

<sup>51</sup> Diese *Dopplung in Körper und Leib* entspräche m.E. dem Doppelaspekt von ‚Außen‘ und ‚Innen‘ insoweit, als *das sachliche Körperding* dem in seiner Verhaltensmitte aufgehenden Zentrum ‚äußerlich‘ bliebe (dass es dieser Körper ‚ist‘, wäre nur durch Vermittlung erfassbar!), während *der Leib* von diesem zentrisch erlebt und ‚durchlebt‘ werde, sodass es ‚in‘ seinem Leib steckte, und *durch ihn* lebte, ohne zusätzlicher Vermittlung zu bedürfen.

<sup>52</sup> Es wäre folglich bloß „ein rückbezügliches Selbst oder ein Sich“ (Plessner: 1975, 238), aber noch kein „Ich“.

<sup>53</sup> Was ‚Pflanzlichkeit‘ zeigte, wäre hingegen nicht ‚situier‘, gerade soweit keine Indizien für eine zentral vermittelte Repräsentation des Körpers vorliegen würden: Sobald eine solche Repräsentation erfolgte, stünde der betreffende Leib, in *einem konzentrisch umschließenden Wahrnehmungsumfeld*, als dessen Ausgangs- und Mittelpunkt. Da man sich aber erst und nur dort in etwas ‚einfühlen‘ bzw. ‚hineinversetzen‘ könnte, wo eine ‚Situiertheit‘, d.h. eine Verhaltenheit bzw. Gerichtetheit auf die eigene Umgebung, vermöge des eigenen Leibes gegeben wäre, erübrigten sich ‚psychisierende‘ Deutungen von ‚Pflanzen‘ (vgl. Plessner: 1975, 225f.; 1982a, 114).

<sup>54</sup> Erst durch diesen ‚intentionaler Gestaltcharakter‘, wäre eine *Ausdrucksbewegung als Phänomen* zu begreifen.

Wenn Zentrität bedeute, dass ein senso-motorisches Zentrum zwar *gegen* sein Umfeld, dabei aber *ohne* explikativen Selbstbezug in „das Hindurch der Vermittlung“ (vor allem seines Verhaltens) gestellt sei (vgl. ebd. 288-290), meinte Ex-zentrität nun, dass jenes Zentrum *auch* gegen die Vermittlung zwischen sich und seinem Umfeld (d.h. gemäß dem Positionalitätscharakter, *zugleich in die Vermittlung ‚hinein‘ und über diese ‚hinaus‘*) gestellt sei, also *im Zentrum der Vermittlung* stünde.<sup>55</sup> Auf diese Weise, wäre es als reflexives ‚Selbst‘ der zwar thematisierbare, aber doch unfixierbar bleibende Fluchtpunkt, welcher die Vermittlungsaspekte als Innenfeld, Außenfeld und Bewusstsein thematisch entfalten könnte, ohne in diesen aufzugehen: Dadurch wären ex-zentrisch Positionierte, weder jemals ganz ‚bei sich‘, noch ganz ‚außer sich‘, und behielten stets *geschlossen organisierte leibzentrische Frontalität* bei.<sup>56</sup>

Körperbezogen, hieße ex-zentrisch positioniert zu sein, jene Situation, zum Zentrum der eigenen Gesetztheit *gegen* das Positionsfeld in Distanz treten, aber diesen Ausgangspunkt der eigenen ‚frontal-zentrischen Perspektive‘ doch niemals dauerhaft verlassen zu können, und somit immer aus diesem Zentrum heraus, sowie reflexiv auf es rückbezogen, *gegen* das leibkonzentrische Positionsfeld – *in der verhaltensbildenden ‚Mitte‘ des Leibes bleibend* – gestellt zu sein: Was derart positioniert wäre, stünde in der Spannung, mit einem unvertretbaren leibzentrisch ordnenden absoluten Blickpunkt, *zugleich* einen ortsrelativen Körperstandort in Raum und Zeit einzunehmen (vgl. ebd. 291-294). Dies ist *die gelebte Körper/ Leib-Differenz!*

Hiermit zeichnet sich bereits ab, bei Plessner ein deutlich anders gelagertes Verständnis von Personalität vorzufinden, als es etwa in einem introspektivischen Ansatz des isolierten individuellen Selbstbewusstseins der Fall wäre. Jedoch hat Plessner die Frage danach, wie in seinem Rahmen Personalität indiziert werden könnte, mit dem Hinweis ausgeklammert, der Personenkreis sei zunächst nicht vorgegeben sondern unbeschränkt, und daher soziokulturell wie individuell auf lebenspraktisch durchhaltbare Referenzen einzuengen (vgl. ebd. 300f.).<sup>57</sup> Man kann aus dieser vagen Äußerung, nun zwar *ein Forschungsprogramm der Rekonstruktion des vergesellschaftenden Personenstatus* generieren (vgl. Lindemann: 2011b, 596-599), allerdings verlässt man damit die naturphilosophische Rückbindung Plessners soweit, nicht mehr immanente Gründe für diese ‚Einengung‘ vorlegen zu können (vgl. dies. 2011a, 158f.).

---

<sup>55</sup> Oder mit Plessner: „Dann ist es [das lebendige Ding – Anm. d. Verf.] diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit“. (Plessner: 1975, 291) – Weil das Zentrum *Distanz zu sich hat, durch Distanz zu seiner Vermittlung*, könne es also ein Verhältnis zu sich selbst gewinnen, ohne sich ‚aufspalten oder verdoppeln‘ (vgl. ebd. 289f.) zu müssen.

<sup>56</sup> Dies spiegelt sich dann in seiner Definition für ‚Person‘ wieder (vgl. Plessner: 1975, 293), demnach eine solche an einen vergegenständlichungsfähigen Körper gebunden, zugleich in diesen als erlebenden Leib versetzt, doch auch in Abstand zu beidem gestellt wäre, und so *den Ort eines frontal-distanzierten Ex-zentrums* einnähme.

<sup>57</sup> Spätestens jetzt müsste klar sein, dass Plessner mit ‚Protist‘, ‚Pflanze‘, ‚Tier‘ und ‚Mensch‘ keine Ontologisierung taxonomischer Oberbegriffe betrieben hat, und sein Projekt daher auch *nicht* durch die heutige Systematik bzw. in Zukunft möglicherweise trans-gen oder synthetisch hergestellten Lebewesen völlig desavouiert wäre: Es handelt sich hierbei um ‚Seinsniveaus‘ kenntlichmachende ‚Typen‘ der „Korrelation“ von Lebensform und -sphäre (vgl. Plessner: 1975, III f.), wie sie am „Leitfaden“ des Positionalitätsbegriffes gewonnen (ebd. XIX, 353), auseinander entfaltet, und unter dem Gesichtspunkt der Grenzrealisierung auslegt werden. Und da naturwissenschaftliche Aussagen hier nur „exemplifizierenden Sinn“ (ebd. XX) hätten, stünde es auch nicht vorab fest, ‚was‘ dem jeweiligen Typus entspräche, *sodass ebenfalls ‚außerirdische Körperdinge‘ zu einer Prüfung offen stünden!*

Zunächst einmal, ließe sich von der Charakteristik der ex-zentrischen Grundsituation aus (vgl. Plessner: 1975, 293), *eine dreifache ‚Weltoffenheit‘* entfalten, **1.** als Verhältnis zum körpergebundenen Standort in der *erscheinungsmäßigen Außenwelt*, **2.** als Verhältnis zur *seelisch erlebten* Tiefe der Innenwelt, sowie **3.** als Verhältnis zum Ex-zentrum („den Nullpunkt der eigenen Position“; als dem ‚Ort‘ eines jeden, in der Einheit der Form der Ex-zentrität) der *geistigen Mitwelt* (vgl. ebd. 293-306). Letztere wäre dadurch, dass sie die „als Sphäre anderer [...] erfaßte Form der eigenen Position“ (ebd. 302), und so Form der Position eines jeden sei, zugleich ‚Garant echter Allgemeinheit‘<sup>58</sup>, und eines (der Möglichkeit nach) ‚kollektiven Standortes‘ *im zur Öffentlichkeit werdenden Erscheinungsraum*: Eben als „Wir-form des eigenen Ichs“ (ebd. 303) wäre sie „die Voraussetzung der Konstitution einer Wirklichkeit“ (ebd. 304).

Nun verursachte dies, wie schon im Hinweis auf die Unbestimmtheit der Personenreferenz angemerkt, jedoch einige Zuordnungsprobleme dahingehend, ‚wer‘ einer ist und auch ‚wo‘ ein anderer jeweils ist, da eine Person zwar frontal gerichtet ‚irgendwo‘ stünde und erlebte, allerdings nur vermittelt wissen könnte, dass es *dieser* Körper ist mit und durch den sie erlebt. Von daher wäre sie zu „Verkörperungen“ angehalten, die sie zwar immer von sich selbst entfremdeten, aber durch die sie, *in einen sozialen Sachzusammenhang eingebettet*, mittels künstlicher Formen, *für sich und andere ‚ein jemand‘ wird* (vgl. ders. 1983b, 194-196, 204).<sup>59</sup>

Dies ist nun *einerseits* die Ansatzstelle zur Entfaltung der plessnerschen Rollentheorie (vgl. ebd. 197-204), welche in Kapitel 4.3 vertieft werden soll; *andererseits* bedeutete es, dass eine Person niemals allein dadurch erfassbar wäre, einzelne Leistungen von individuellen Körperdingen zu isolieren. Man hätte stattdessen *ihre Einbettung in Mitverhältniskontexten* zu beachten,<sup>60</sup> und etwa nach gemeinsamen, *außervitalen ‚Mittelpunkten‘* (z.B. einer ‚Mitte der sozialen Mitwelt‘<sup>61</sup>) der Koordination des Zusammenlebens einer Spezies zu suchen. Hierdurch gerät dann *der geteilte ‚Lebensmodus‘* in den Blick: Wenn der ansichtige Körperleib, als Ausdrucksmittel der sinnhaften Einheit einer ‚verkörperten Rolle‘, in einer auf gemeinsame Mittelpunkte abgestellten Praxis, gebraucht wird, verschiebt sich die Frage der Personalität, zur *Suche nach einen ‚Kollektivphänomene‘ inkorporierenden personalen ‚Lebensmodus‘*.

<sup>58</sup> „Als Glied der Mitwelt steht jeder Mensch da, wo der andere steht. In der Mitwelt gibt es nur Einen Menschen, genauer ausgedrückt, die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen.“ (Plessner: 1975, 304) Für die vorliegende Arbeit hieße das folglich, soweit *die Konstitutionsformen des Lebendigen wirklich Ermöglichungsstrukturen einheitlichen ‚Niveaus‘* sein sollten, die intergalaktische Einheit ‚verkörperter Mitweltlichkeit‘ anzunehmen!

<sup>59</sup> Ein Gegenüber, wäre demnach nur mittels ‚maskenhaften Auftretens‘, d.h. in ‚geöffneten Ansichten‘ die nicht bloß ‚enthüllten‘ sondern zugleich immer auch ‚verhüllten‘, *ein jemand*; wodurch dieser, statt in seinen einzelnen ‚Masken‘ aufzugehen, vielmehr das ‚übermaskenhafte‘ Überschussmoment in der Interaktion bliebe.

<sup>60</sup> Gerade für ex-zentrisch Positionierte, sei es bezeichnend, die ‚Mitverhältnisse‘ ihrer ‚sozialen Mitwelt‘ außervitalfunktional frei gestalten und ordnen zu können, da sich diese als eigene Ordnung aus dem Umfeld abhebe, während das ‚Mitfeld‘ bei zentrischen Lebewesen, noch im Umfeld eingefasst sei (vgl. Plessner: 1983b, 194f.).

<sup>61</sup> Wird *die Absolutheit der eigenen leibgebundenen Zentralperspektive*, durch Distanz zu sich selbst, erst zu einem unter vielen möglichen Standpunkten im Erscheinungsraum relativiert, kann das fehlende Gleichgewicht durch *ein ‚Schwergewicht im Gemeinsamen‘* zeitweilig wiederhergestellt werden: Sinngemäße Ausführung dieses Gedankens, wäre ein Abschnitt bei Wolfgang Eßbach, der die Spezifik topographisch repräsentierter gemeinschaftlicher Geschlossenheit im Zusammenleben von Frühkulturen abhandelt (vgl. Eßbach: 2003, 73-76): Diese würden sich in einer *gemeinsamen ‚Mitte‘* (etwa einem sakralen Ort, einem Kultfeuer, etc.) repräsentieren, sie gegen *ein symbolisches Außerhalb* abgrenzen, und *den Grenzübergang zwischen beiden* kultisch reglementieren.

Ersichtlich ergibt sich hieraus die Unvermeidlichkeit einer *Lebensführung*<sup>62</sup>, welche von Natur aus künstliche Bedingungen des *Zusammenlebens* braucht, und so auf *eine gemeinsame Welt* verwiesen ist: Weil das senso-motorische Umfeld, als horizonthafter Ausschnitt eines umfassenden Weltrahmens, objektivierbar werde, stünden ex-zentrisch Positionierte, in der Differenz zwischen *ihrer* körperleibkorrelativen ‚Umwelt‘ und *der einen* versachlichten (geistigen) ‚Welt‘ (vgl. Plessner 1983b, 182-184).<sup>63</sup> Doch gerade diese Möglichkeit einer noch zu entdeckenden Realität, die niemals ‚von selbst‘ gesichert ist und daher anzweifelbar bliebe, wäre zugleich auch Ausgangspunkt der Notwendigkeit des Kulturschaffens. Denn sobald erst einmal die selbstgenügsame vitalfunktionale Signalgebung verloren ist, könnte eine elaborierte geteilte Signifikanz, nur mehr noch vermittels einer künstlichen symbolischen Ordnung, *im ,kollektiv gerahmten‘ Weltzugang*, gestiftet werden (vgl. ebd. 183-189; 1975, 309-311, 316f.).

Von dieser Grundlage ausgehend, hätte man somit zwei wichtige Anhaltspunkte eines Perspektivenwechsels auf *die Frage nach der Erratbarkeit von ‚Personen‘* gewonnen, die auch für den Kontext der Raumfahrt von Belang sind: Nicht nur wäre **1.** die genuin ‚kollektive Rahmung‘, der Praktiken *und* Kognitionen, bei denjenigen Körperdingen vorauszusetzen, in denen man Personen wähnt, sodass deren Verhalten *als In-Verhältnis-Setzung zueinander vorgeteilten und von den Beteiligten im Prinzip ‚ablösbaren‘ Maßstäben* begriffen werden muss; auch wäre **2.** die Verkörperungsabhängigkeit von Personalität, gegen dualistische Reduktionen aufgewiesen und verteidigt, demnach eine Person immer nur indirekt, über ihre anschauliche Performanz, in abschattend-verkleidenden ‚maskenhaften Ansichten‘ erscheinen könnte, daher man besser vom personalen oder *maskentragenden Leben* als Referenzpunkt spräche.<sup>64</sup>

Bei Berücksichtigung und Zusammenführung aller bislang genannten Strukturmomente, dürfte in erster Instanz sinnfällig geworden sein, dass solch ein technologisch-organisatorisches Großprojekt, wie es die Raumfahrt darstellt, je schon die Struktureinheit ex-zentrischer Positionalität für die darin Involvierten voraussetzen müsste, da von ihr aus auch zur *astronautischen Lebensführung in hochartifiziellen Umwelten* aufgeschlossen werden könnte (wie sie von der Raumfahrt impliziert wird). Aus diesem Grunde wäre davon auszugehen, dass *die kollektive Unternehmung der Raumfahrt*, letztendlich nur von personalen Lebewesen geträumt, geplant und gewagt werden kann – jedoch nicht von anderen Lebensformen.

---

<sup>62</sup> Weil also die Möglichkeiten des Personalen, mit den Abhängigkeiten eines bedürftigen Lebens zu verschränken sind, dadurch das eigene Leben erst handelnd *irgendwie zu führen*, und das kollektive Zusammenleben erst *irgendwie zu organisieren* ist, wäre von personaler *Lebensführung* zu sprechen (vgl. Plessner: 1975, 310, 344f.).

<sup>63</sup> Auf diese Differenz, in ihrer gelebten Verschränkung, ist für den vorliegenden Zusammenhang mit Nachdruck zu insistieren, will man *die Strukturschranke zwischen ‚tierlicher Seinsweise‘ und ‚personalen Lebensführung‘* in ihrer ganzen astrobiologischen Tragweite ernst nehmen, und Menschen (wie potenzielle außerirdische Raumfahrer) nicht auf Tiere in ihrer kognitiv determinierten Umwelt reduzieren: ‚Welt‘ wäre nämlich strukturell nur als Allgemeinheit erfassbar und damit notwendig ‚mehr‘, als eine unversachlichte ‚Umwelt‘ neben beliebig anderen!

<sup>64</sup> Gerade weil sie eine hohe Plastizität und Nichtvordefiniertheit der menschlichen Performanz (siehe Gehlen: 1993, 42-44, 188-190, 202, 209-222) voraussetzen muss, ließe sich *als exzellenter Indikator des Maskenhaften*, die in behavioralen Analysen meist völlig übergangene *Pantomime* bringen, welche an sich sichtbar macht, wie ein Körperleib, vermöge frei gestaltbarer performativer Plastizität, außersprachlich zum ‚Medium der Expressivität‘ (siehe Plessner: 1975, 333-338) fungieren kann. Und nicht zuletzt wird in der damit verbundenen Nachahmungsbereitschaft, für die Performanz begehrender Körperleiber, die nötige ‚Distanz zu sich‘ recht anschaulich.

Doch mögen hiergegen Zweifel bestehen, und stattdessen eher eine ‚evolutionsoffene‘ Position favorisiert werden, wie sie etwa **Michael Ashkenazi** vertritt. Dieser verfolgt nun zwar einen konvergentistischen Ansatz (vgl. Ashkenazi: 2017, viii), um über den biologischen Fokus hinaus, etwaige notwendige Gemeinsamkeiten intelligenter Außerirdischer auf soziokulturellem Niveau zu eruieren, doch hält er sich für derart viele ‚Möglichkeiten‘ offen (vgl. ebd. 146f., 201f., 224-230, 235f., 335-338), dass es wieder konturlos wird – ohne die kognitiv-motorisch-organisatorischen Voraussetzungen von Raumfahrt zu diskutieren, wohlgermerkt! So schlägt er etwa ernsthaft vor, es könnte doch auch *instinktiv hervorgebrachte Raumfahrt* geben, wobei dann Weltraumgefährte oder Radioteleskope, mit angeborenen Instinkten *gebaut und betrieben* (!) würden (vgl. ebd. 229);<sup>65</sup> obwohl es unbegreiflich ist, wie ohne die für Menschen charakteristische kognitive Flexibilität *und* Plastizität der Bewegungsabläufe, steuerbare Weltraumgefährte gebaut, bedient, gewartet und wieder umgebaut werden könnten ...

Mit diesem bewusst recht provokant gewählten Beispiel, sollte lediglich angedeutet werden, welche bislang ‚denkbare Haltung‘<sup>66</sup> man gegenüber Außerirdischen einnehmen kann – sofern man nicht darum bemüht ist, *die je schon in Anspruch zu nehmenden Ermöglichungsstrukturen einer astronautischen Lebensführung* in den Blick zu nehmen, und sich stattdessen lieber in der Diversität nichtmenschlicher Subjektivitäten und Erlebnisweisen verliert, wie sie im Genre der Science-Fiction produziert werden (siehe Gomel: 2014). Von daher *ein Postulat als Summa der vorangegangenen Ausführungen*: Raumfahrer, woher sie auch kommen mögen, müssten immer schon *maskentragende Lebewesen* sein, da die Schranke zur extraplanetaren Fortsetzung des Lebens, im Rahmen des technologisch-organisatorischen Großprojektes der Raumfahrt, allein von ‚personaler Lebensführung‘ her verständlich gemacht werden kann.

Gemäß dieser Auffassung der rahmenden Strukturbedingungen von *astronautischer Lebensführung*, ist es, aufgrund ihrer Implikationen, naheliegend, zumindest für heuristische Zwecke zwischen astronautischen ‚personalen Lebensformen‘ und tieranalogen ‚Aliens‘ zu unterscheiden.<sup>67</sup> Doch wirft dies *die Frage nach der hermeneutischen Grenze* auf, inwieweit es berechtigt ist, derart zu mutmaßen: Werden extraterrestrische Lebewesen dadurch nicht bloß anthropomorphisiert? Warum aber der vorgeschlagene Ansatzpunkt, *wegen seiner Implikationen*, für Astroethik und Astropolitik essenziell wäre, ist kapitelabschließend zu erläutern.

---

<sup>65</sup> Dabei unterlässt er es, die kognitiv-motorisch-organisatorischen Infrastrukturen für die Durchführung eines Raumfahrtprojektes mit den Erfordernissen zum Bau eines Bienenstocks – den er als Beispiel einer „sophisticated technology“ (Ashkenazi: 2017, 229) nennt! – zu vergleichen: Obwohl seine Ausführungen insgesamt eine gewinnbringende Elaborierung der Schnittstelle von Astrobiologie, Astrokognition und Astrozoologie sind, zeigt dieses etwas extreme Beispiel seiner imaginativen Offenheit, doch das sichtliche Fehlen eines die Einbildungskraft disziplinierenden Rahmens – und zugleich die Schwäche von völlig konturlosem Evolutionismus ...

<sup>66</sup> An dieser Stelle soll die Möglichkeit eines ‚postbiologischen Universums‘, demnach ‚artifizielle Alteritäten‘ (plakativ: Supercomputer) *notwendig* die ‚evolutionären Nachfolger‘ von Lebewesen seien, noch ausgespart werden; auch wenn sie mittlerweile selbst innerhalb der SETI-Forschung als eine ‚denkbare Option‘ einige Anerkennung gefunden hat (vgl. Dick: 2008, 502). Die ausführlichere Darstellung dessen findet sich in Kapitel 5.2.

<sup>67</sup> Damit wird unterstellt, sofern man die nicht zuletzt in der SETI-Forschung häufig verwendete Intelligenz-Semantik nutzt, dass menschliche und außerirdische ‚Intelligenz‘, soweit sich beide als Raumfahrer bewährten, einander weitgehend deckungsgleich sein dürften. Für ein übersichtliches Schema: (vgl. Dick: 2012, 914 FIG.5).

## 2.4 Wagnis mit dem Unbekannten: Michael Schetsches Kategorie des maximal Fremden

Wie geschrieben, stellt sich an obige Ableitung anschließend, die kritische Frage nach *dem potenziellen Verständigungsrahmen zwischen Menschen und Außerirdischen*. Dienlich hierfür scheint eine Diskussion, der nicht zuletzt in Soziologenkreisen bedeutsamen Figur „des Fremden“ (siehe Schetsche: 2004), um auf anthropomorphistische Vereinnahmungen und dazu parallel verlaufende „Ausschließungen“<sup>68</sup>, im Umgang mit nur schwer deutbaren „Anderen“, aufmerksam zu machen. Abstand zu nehmen ist dabei aber von Herangehensweisen, die jeden Versuch des Wiederfindens von Gemeinsamkeiten unter generellem Ideologieverdacht stellen, und so in *der Opposition zwischen Eigenem und Fremden* verharren, weil alles Gemeinsame nur menschliches Vorurteil oder Eigendünkel sei (siehe Gomel: 2014, 23f., 73-75).

Eine Annäherung an diesen Problemkreis, findet man bei Michael Schetsche, welcher die „relationale Grenzkategorie“ des „maximal Fremden“, zur Beschreibung von ‚Fremdheitsrelationen‘ zwischen „menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren in sozialen Situationen“ (Schetsche, et al. 2009, 473), vorgeschlagen hat, um auf die Problematizität anthropomorpher Vorannahmen, in der Begegnung mit nur schwer deutbaren, doch sozial potentiell relevanten Akteuren, aufmerksam zu machen. Solche Vorannahmen können nämlich dazu verführen, sich in falsche hermeneutische Sicherheit zu wiegen und nicht die Offenheit und Unterbestimmtheit einer derartig ungesicherten Begegnungssituation zu erkennen (vgl. ebd. 474-477).

Dabei hat Schetsche diese Kategorie, von Anfang an und seither regelmäßig, in den Kontext der Begegnung mit Außerirdischen gestellt (vgl. ders. 2004, 16-18; 2008; ders. et al. 2009, 481f., 486f.; Anton, Schetsche: 2019), weil er in diesen hypothetischen Akteuren begreiflicherweise eine „idealtypische Ausprägung der Kategorie des maximal Fremden“ sieht, die eine „empirische Prüfung dieser Kategorie erlaubt“ (ders. et al. 2009, 486f.); womit sie für derlei Überlegungen geradezu paradigmatisch sind. Von daher wären der Verzicht „auf die scheinbaren Selbstverständlichkeiten in der Interaktion, wie wir sie im Kontakt mit kulturell fremden Menschen zugrunde legen“, sowie die Empfehlung „maximale Offenheit in den Erwartungshaltungen zu bewahren“ (ebd. 486) insgesamt recht sinnvoll. Jedoch, bedingt durch den anthropologisch unterkomplexen Rahmen seines Ansatzes,<sup>69</sup> verfällt Schetsche tendenziell darauf *eine viel zu unspezifische Erwartungshaltung* einzunehmen (vgl. ebd.; 2008, 229f.).

---

<sup>68</sup> *Die Opposition zwischen Eigenem und Fremden*, kann sich, wenn darin ein *Wesen des Menschen* eingeschrieben ist, bekanntlich bis zum politisch besetzten ‚Wir oder Sie‘ vertiefen (vgl. Badmington: 2004, 85, 89), was dann jeden Verständigungsversuch ab ovo vereitelt, und in Bezug auf Außerirdische denkbar ungünstige Szenarien produziert ... Dieses Thema ist zwar Sache des vierten Kapitels, doch sollte schon jetzt klar sein, dass die politische Brisanz eines Gegenübers mit dessen ‚Fremdheit‘ gekoppelt ist und durch sie potenziert werden kann.

<sup>69</sup> Um die ‚für Menschen‘ gerade noch verständlichen Interaktionspartner erfassen zu können, hat er eine Liste, mit den, seiner Meinung nach, unabdingbaren *Voraussetzungen für eine gelingende wechselseitige Interaktion und Kommunikation*, erstellt (vgl. Schetsche, et al. 2009, 474). Problematisch hieran ist nun aber, dass er dafür *eine von ihm nicht explizierte Anthropologie* voraussetzen muss: Immerhin greift er hier etwa auf Plessner zurück, den er fälschlich einer „Anthropologischen Philosophie“ (ebd. 474 Fn. 9) zuordnet! – So ermangelt es seiner Szenarienanalyse trans-terrestrischer Kontaktnahme (vgl. ders. 2008, 231-245), dann auch an Aufklärung darüber, welche der unterstellten „anthropologischen Konstanten“ (ebd. 232), wenigstens vermutungsweise, ‚nur menschlich‘ seien, und was davon zu den Ermöglichungsstrukturen einer raumfahrtlichen Lebensweise gehörte.

Abgesehen von einer unverbindlichen Merkmalsauflistung hypothetischer Gemeinsamkeiten (vgl. Schetsche, et al 2009, 474), wahrt nämlich auch Schetsche gegenüber den Voraussetzungen *eine so konturlose Offenheit wie Ashkenazi*; die sogar dem Punkt der „Weltoffenheit“ (ebd.) widerspricht, wenn er annimmt, „Vertreter intelligenter [...] Spezies aus unterschiedlichen Welten“ könnten, wegen anderer Anpassungen ihres Sinnesapparates, einander möglicherweise prinzipiell ‚übersehen‘ (vgl. ebd. 486).<sup>70</sup> Die Annahme unüberwindbarer inkongruenter Perspektiven, ist zwar in astrobiologisch-astrokognitiven Kreisen, wegen evolutionsbiologischer Prämissen, nicht neu (siehe Dunér: 2014, 146-148, 157f.; Lineweaver: 2009, 365f.), doch besteht hier ein Unterschied, da Schetsche im ‚maximal Fremden‘ auf *Akteure* zielt, nicht aber einfach auf „das Fremde“ (vgl. Schetsche: 2004, 13f.; ders. et al. 2009, 470-472).<sup>71</sup>

Schetsche setzt mit ‚*dem Fremden*‘ auf beiden Seiten immer schon *jemanden* voraus! Und damit werden dann Hintergrundannahmen nahegelegt, welche am ehesten Plessner einholen könnte, um die ‚offene Situation‘ zu rekonfigurieren: Von dieser Warte aus, müsste etwa, unter Verweis auf die ‚Weltoffenheit‘<sup>72</sup> *im Mitweltaspekt*, allen personalen Lebewesen die Möglichkeit verstattet sein, in der einen Welt ‚objektiver Sachverhalte‘, schwer zu deutende „Subjekt-Objekte“ (Plessner: 1975, 32, 305) zu erwarten, *und nach ihnen suchen zu können*, anstatt zu unterstellen, selektiver Umweltblindheit wegen, müssten sie immer schon aneinander vorbei und füreinander unbemerkt leben, ohne je nach *dem Anderen* suchen zu können ...

Obzwar derart gewiss nicht das Gelingen beim Kontaktversuch zuverlässig prognostizierbar wird, wären aber doch insbesondere die geistige Mitweltlichkeit personaler Lebewesen, und *ihr ‚Kollektivphänomene‘ inkorporierender ‚Lebensmodus‘*, strukturell auf die speziesübergreifende Erweiterung hin angelegt – *soweit nur die politisch-normative Infrastruktur bereitgestellt wird!* Spätestens jetzt sollte klar sein: Wollte man raumfahrende Außerirdische, nicht zumindest hypothetisch als *ex-zentrisch positionierte maskentragende Lebewesen* annehmen, denen ihrerseits jemand als ‚maximal Fremder‘ erscheinen kann, und dessen Erscheinen sie *irgendwie* in einer ‚künstlichen Ordnung‘ einzuhegen haben, erübrigten sich von vornherein alle politisch-normativen Fragen, auf die man *gemeinsam* Antworten finden muss!

---

<sup>70</sup> So spricht er an einer Stelle, im Rückbezug auf die Umweltlehre von Jakob Johann von Uexküll, von den „evolutionsbedingt disparaten Repräsentationsformen der Umwelt von Mensch und Delfin“ (Schetsche, et al. 2009, 481); ohne irgendwo den Zusammenhang mit der ‚Weltoffenheit‘ zu rekonstruieren! Hätte er das gemacht, wäre er nicht um die im vorherigen Abschnitt bereits erläuterte ‚Welt/ Umwelt-Differenz‘ herumgekommen ...

<sup>71</sup> Um dies deutlicher zu machen, bietet sich die Unterscheidung zwischen „alien-stranger“ und „alien-alien“ (vgl. Paglen: 2013, 14f.) an, welche die Differenz von „Alterität“ und „Alienität“ (siehe Knoblauch, Schnettler: 2004, 29-35), bei sich begegnenden außerirdischen Entitäten, markiert: ‚alien-stranger‘ wären füreinander gerade noch innerhalb der Grenze des ‚maximal Fremden‘, und würden einander *als ‚befremdliche Andere‘* begegnen, mögen sie auch ernste Deutungsprobleme bereiten. ‚alien-alien‘ hingegen *blieben wechselseitig jenseits der Grenze* minimaler Erschließungsfähigkeit, und so ‚out of order‘. – Diese Unterscheidung wird auch von der englischen Übersetzung für ‚maximal Fremder‘ impliziert: „The strangest stranger.“ (Schetsche, et al. 2009, 469)

<sup>72</sup> ‚Weltoffenheit‘ bedeutet bei Plessner, über die Schranke der körperleibkorrelativen ‚Umwelt‘ des Merkens und Wirkens hinauszustehen, also den eigenen senso-motorischen Zugang relativieren zu können, und sich die Welt ‚objektiver Sachverhalte‘ vermittels dieses eigenen horizonthaften, kognitiv vorschematisierten Ausschnitts indirekt erschließen zu müssen; wobei dann aber die Vielheit möglicher ‚Horizonte‘ und ‚Umwelten‘ *nur* durch aktive Relativierung des eigenen Standorts festgehalten werden kann. – Bei Plessner wäre der menschliche ‚Umweltstandort‘ in seiner ‚Aspekthaftigkeit‘ relativiert und *nur* in seiner Pluralität eben dies: *ein* ‚Weltzugang‘.

### 3 Astroethik als Neujustierung der moralischen Gemeinschaft

#### 3.1 Der moralische Status von außerirdischem Leben im astroethischen Diskurs

Nachdem gezeigt wurde, wie sich die Befähigung zur Raumfahrt aus ex-zentrischer Verfasstheit heraus begreifen ließe, und inwieweit man strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen raumfahrenden Lebensformen annehmen darf, *sind deren normative Implikationen zu erörtern*. Als Hinführung dient eine Skizze der Verhandlung des „moralischen Status“ (siehe Düwell: 2008, 100-111) außerirdischen Lebens in der Astroethik.<sup>73</sup> Wie die Vielfalt der Herangehensweisen belegt, gibt es, anders als in der Astrobiologie, noch keine ‚klassischen‘ Standardpositionen.<sup>74</sup>

Grundsätzlich lässt sich die Astroethik nach *zwei Richtungen normativer Befragung* unterscheiden: *Zum einen* in anthropozentrischer Richtung, soweit es nur um Belange menschlicher Akteure geht, wie oft in Fragen der Beseitigung von Weltraumschrott (siehe Arnould: 2011, 91-108; Williamson: 2003). *Zum anderen* in ratiozentrischer Richtung, soweit der spekulative Umgang mit Außerirdischen infrage steht (siehe Ashkenazi: 2017, 166-172; Baum: 2016; Davis: 1976; Ginsberg: 1971; Kupperman: 1991; McArthur, Boran: 2004; Scherer: 1988, 30-32; Thomas: 1988). *Hierzwischen* liegt das Feld der „Astrobioethics“ (Chon-Torres: 2017), die Praktiken diskutiert, *welche* nicht-menschliche Lebewesen in Anspruch nehmen, wie beim Einsatz von ‚Tierastronauten‘ (siehe Johnson: 2015), *oder* diese voraussichtlich tangieren, wie hypothetische Mikroben im Sonnensystem (siehe Peters: 2018; Reiman: 2009). Aus letzterem ergeben sich Fragen des Planetenschutzes (siehe Arnould: 2011, 164-174; 2012), infolge von Kolonisation (siehe Fogg: 2000; Marshall: 1993) sowie Terraforming (siehe Schwartz: 2013).

Besonders auf den Planetenschutz, zielt auch **Charles S. Cockell** ab, der eine an zielbezogene Bioaktivitäten, als schutzbegründenden ‚intrinsic Wert‘<sup>75</sup>, orientierte *biozentrische Perspektive* einnimmt, innerhalb der auch Mikroben moralisch beachtenswert wären, weil hier der frühestmögliche Ansatzpunkt von normativ vermeidbaren ‚Fehlbehandlungen‘ läge (vgl. Cockell: 2011, 83f.). Zwar bringt dieser Ansatz erhebliche Umsetzungsschwierigkeiten mit sich, doch hat Cockell darüber hinaus, auch die heuristisch wertvolle „assumption of highest moral relevance“ (ebd. 95f.) für hermeneutische Unsicherheit vorgeschlagen, demnach man gut daran täte, außerirdischem Leben solange vorsorglich höchste moralische Beachtung zu schenken, bis man näheres darüber weiß; will man nicht riskieren, dieses falsch einzuschätzen, und so womöglich den eigenen moralischen Prinzipien unwissentlich zuwiderzuhandeln.

---

<sup>73</sup> Eine gute erste Übersicht hierzu bietet Erik Persson (vgl. Persson: 2012, 978-982), der den moralischen Status von außerirdischem Leben, innerhalb von Anthro-, Ratio-, Patho-, Bio- und Ökozentrismus, auf die damit verbundenen konzeptuellen Stärken und Schwächen hin diskutiert, und die in der Astroethik recht häufig anzutreffende Argumentation für den ‚intrinsic Wert‘ außerirdischen Lebens einer gründlichen Kritik unterzieht.

<sup>74</sup> Da die Astroethik eine recht junge Forschungsrichtung ist (vgl. Arnould: 2005; 2011, 15-29; Schwartz, Milligan: 2016, 4-7), fehlen wissenschaftsgeschichtliche Abhandlungen. Eine erste Gesamtübersicht, zumindest menschenzentrierter normativer Befragungen der Raumfahrt, findet sich bei Jacques Arnould (siehe Arnould: 2011).

<sup>75</sup> In der Astroethik, ist die argumentative Inanspruchnahme, der Unterscheidung zwischen ‚intrinsic‘, einer Sache von selbst aus zukommenden, und ‚instrumentellen‘, auf den Gebrauch abzielenden, Werten verbreitet. Wobei aber keine Einhelligkeit darüber besteht, was einen ‚intrinsic Wert‘ verbindlich designiere. Zur Unterscheidung beider Werte, sowie für eine Kritik an sehr inklusiven Festlegungen: (siehe Smith: 2009, 265-271).

Auch **Anna Frammartino Wilks**, *verknüpft einen biozentrischen ‚intrinsic Value‘ und den Umgang bei Unsicherheit* miteinander, wobei sie jedoch alles Lebendige, spezifisch von der ‚Selbst-Organisation‘ ausgehend, mit ‚intrinsic Value‘ versieht (vgl. Wilks: 2016, 185f.). Allerdings, umgeht sie Cockells konzeptuelle Schwäche mangelnder Umsetzbarkeit, indem sie den ‚intrinsic Value‘ innerhalb eines Kontinuums, zwischen bloßer ‚Selbst-Organisation‘, als dem ‚niederen‘, und moralischer ‚Selbst-Gesetzgebung, als dem ‚höherwertigen‘ Pol, graduiert (vgl. ebd. 187f.).<sup>76</sup> Um den realisierten ‚intrinsic Value‘ von Entitäten zu validieren, hat sich Wilks den „Respect for Intrinsic Value Test“<sup>77</sup> erdacht, welcher die Beachtung fremden ‚intrinsic Wertes‘ zum Kriterium der Wertevaluation macht (vgl. ebd. 189-192),<sup>77</sup> damit dergestalt die *moral agents* unter den außerirdischen Lebensformen kenntlich würden – wofür Wilks diesen jedoch eine biozentrische Moral unterstellen muss ...

Ganz anders orientiert, ist der Ansatz von **Kelly C. Smith**, der den ‚klassischen‘ *Ratiozentrismus um dessen soziokulturelle Abhängigkeit erweitert*, damit in der Einheit von **Sociality**, **Reason** und **Culture** als **Triade** (kurz: „SRCT“), *einerseits* ein ‚evolutionärer Konvergenzpunkt‘ sichtbar wird (vgl. Smith: 2014, 210f.),<sup>78</sup> *andererseits* das Kriterium ‚intrinsic Wertes‘ eine klare Bestimmung erhält (vgl. ebd. 209, 212f.). Für Smith, sollte jede universalistische Moral (also auch die von Außerirdischen!) derart orientiert sein, da jeder moralische Akteur, mit der *Erkenntnis der soziokulturellen Abhängigkeit seiner eigenen Moralfähigkeit*, in der ‚SRCT‘ einen Anhaltspunkt für die artfremde Moralfähigkeit finden könne (vgl. ebd. 211); was dergestalt, von einer Prüfung der Individuen, zu *einer Suche nach soziokulturellen Lebenswelten* führte, gerade eben weil aus diesen erst moralfähige Individuen hervorgingen.<sup>79</sup>

Wie diese recht kurze Rundschau gezeigt haben sollte, ist man in der Astroethik allgemein darum bemüht, selbst dem außerirdischen Leben (oftmals sogar wirklich jeder Art von Lebensform) moralisch Beachtung zu schenken, wozu es, wie die drei Beispiele belegen, nicht an Versuchen mangelt, *auch die Unsicherheit beim Erkennen von Leben, sowie die Moralfähigkeit möglicher Außerirdischer in Rechnung zu stellen*, um sich vor ihnen bewähren zu können. Ein prominentes Vorbild für diese Erweiterung der ‚moralischen Gemeinschaft‘, findet sich in Peter Singer, dessen Speziesismuskritik erkennbar weite Kreise gezogen hat ...

---

<sup>76</sup> Wilks verwehrt sich einem ‚Leistungskonzept‘, soweit dieses voraussetzte, dass ein Individuum erst dann moralisch beachtenswert wäre, wenn es bestimmte, ihm individuell zukommende, Eigenschaften vorweisen kann. Vielmehr soll der Status, als eines *moral patient*, schon nach einmaliger Leistung eines einzelnen Exemplars einer Spezies, auch allen anderen ungeteilt zukommen, damit diskriminierende Gewichtungen (etwa zwischen Altersstufen oder wegen Geschlechtsdimorphismus) strukturell vermieden werden (vgl. Wilks: 2016, 188).

<sup>77</sup> Dieser ‚Test‘, gerät aber etwas abstrus, wenn die Missachtung fremden ‚intrinsic Wertes‘, durch Individuen einer Spezies mit moralischer Agency, nicht notwendig zur ‚Wertminderung‘ führen würde (vgl. Wilks: 2016, 191); sodass es dann scheinbar doch egal wäre, wie man außerirdisches Leben behandelte: Aber vor den antizipierbaren ‚moralisch überlegenen‘ Außerirdischen, würde man so die eigene Spezies ‚bloßstellen‘ (vgl. ebd.) ...

<sup>78</sup> Ohne ihn beim Namen zu nennen, greift Smith damit doch auf die Konvergenz-These von Conway Morris zurück. Damit zeigt sich, wie wichtig es für normative Theorien (die von der Moralfähigkeit zur Festlegung des Kreises der moralisch Gleichgestellten ausgehen wollen) ist, in dieser Eigenschaft eine ‚Konvergenz‘ zu haben!

<sup>79</sup> Aufgrund der ‚SRCT‘, die Entitäten erst zur Moral befähige, fielen auch für Smith alle Mitglieder einer Spezies unter rigorosen moralisch verpflichtenden Schutz, ohne dass sich diese erst im Einzelnen durch irgendwelche individuellen Eigenschaften beweisen müssten, um solch einen Status zu erhalten (vgl. Smith: 2014, 213f.).

### 3.2 Zwischen Menschen und anderen Tieren: Peter Singers Kritik des Speziesismus

Offenkundig sind viele Versuche zur Festlegung des moralischen Status außerirdischen Lebens recht ‚inklusive‘ gefasst (siehe Persson: 2012, 980-982; Schwartz: 2013, 7-27); was darauf zurückzuführen sein *könnte*, dass die ersten umweltethischen Reflexionen durch die Raumfahrt induziert wurden, und, nach längerer Abstinenz, nun ein expliziter Wiederanschluss von dort gesucht wird (siehe Moore Daly, Frodeman: 2008). Jedenfalls zeugt es von einer Haltung gegenüber außerirdischem Leben, die „Originism“ (vgl. Cockell: 2016, 175-177) meidet: Die unbegründete Ungleichbehandlung *wegen des Herkunftsortes einer Entität*.<sup>80</sup>

Dieser eigentümliche Terminus, deutet eine semantische Nähe zum Speziesismusbegriff an, welcher durch Peter Singer stark beeinflusst,<sup>81</sup> und seither in (tier)ethischen Diskussionen fest etabliert worden ist (siehe Grimm, Wild: 2016, 123-131).<sup>82</sup> Grundsätzlich, wird damit die ‚ungerechtfertigte Ungleichbehandlung‘ eines Individuums, *aufgrund seiner Spezieszugehörigkeit*, und strukturell die ‚Besserbehandlung‘ eines Menschen, *aufgrund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies*, kritisiert (vgl. Singer: 1982, 26; 2013, 12, 102-104). Dass Singer diesen Begriff nutzt, ist nicht zuletzt seiner stark biologischen Einstellung, gegenüber der Ermittlung der Zugehörigkeit zur ‚moralischen Gemeinschaft der Gleichen‘, geschuldet: Statt nun etwa ‚Vernunft‘ als sehr enggestecktes (und schwer prüfbares) Kriterium moralischer Berücksichtigungswürdigkeit festzulegen, dem zudem nicht jeder Mensch jederzeit genüge leisten könnte,<sup>83</sup> wählt er die empirisch viel leichter validierbare Empfindungsfähigkeit, welche mit frustrierbaren Interessen korreliert, zum Ausgangspunkt der Inklusion (vgl. ebd. 27f).

In Hinsicht von Empfindungsfähigkeit und Interessen-Haben, wären zwar augenscheinlich viele Spezies einander gleichgestellt, *doch geht Singer nicht soweit alle Binnendifferenzen einzuebnen*: Stattdessen nutzt er einen an John Locke orientierten Personenbegriff, der zumindest bei allen Arten der großen Menschenaffen Beispiele für Bewusstseinsindividuen mit zu berücksichtigenden ‚Zukunftserwartungen‘ wähnt (vgl. ders. 2013 142-146, 174-184). Zwar will Singer *die Differenz von moral patients und moral agents* damit unberührt lassen, welche Menschen *als moralische Akteure* vor allen bekannten Spezies auszeichne (vgl. ebd. 119), doch weist die ‚moralische Gemeinschaft‘ in seinem Sinne eine doppelte Asymmetrie auf: Sie bestünde **1.** aus *konstitutiv* moralbefähigten ‚moral agents‘ und moralunbefähigten ‚moral patients‘, sowie **2.** aus *konstitutiv* moralbefähigten *und moralunbefähigten* ‚Personen‘!

---

<sup>80</sup> Diese Akzentuierung, der ungerechtfertigten Ungleichbehandlung einer Spezies, ist allerdings erst neuerdings der Zentralaspekt des „Originism“ (vgl. Cockell: 2016, 177): *Zuvor* wurde damit bloß *die rechtfertigbare Andersbehandlung* von außerirdischen Spezies, gemäß ihrer besonderen Bedürfnisse, gemeint (vgl. ders. 2011, 97).

<sup>81</sup> Eigentlich ist der Psychologe Richard Ryder, der so zu einem der frühen Tierbefreiungsethiker geworden ist, dessen Inaugurator, da er diesen Begriff erstmals in einem polemischen Flugblatt verwendet hat (vgl. Ryder: 2004, 85f.). Dass man für gewöhnlich nun aber trotzdem zumeist Singer als erstes mit diesem Begriff assoziiert, liegt daran, dass er ihn in seinen frühen polemischen Schriften popularisiert hat (vgl. Denkhäus: 2010, 173-175).

<sup>82</sup> Mittlerweile, gibt es auch zahlreiche Rekonstruktionsversuche und Kritiken, an der vorschnellen Nutzung dieses Begriffes zur pauschalen moralistischen Invektive gegen jeden normativen Rechtfertigungsrekurs auf ‚den Menschen‘ (siehe Denkhäus: 2010, 173-180; Düwell: 2010a; Härle: 2010, 207-210; Williams: 2016, 142-148).

<sup>83</sup> Dies ist der argumentative Ausgangspunkt des aktualistischen ‚Leistungskonzepts‘, welches den moralischen Status *von Individuen* an aktuell bei ihnen vorhandenen Eigenschaften bindet und sie bei deren fehlen exkludiert.

Diese *Hierarchisierung zwischen Personen und Nicht-Personen*, welche, wegen der pathozentrisch-präferenzutilitaristischen Festlegung der ‚moralischen Gemeinschaft‘, die Verfügungsgewalt über Tiere begrenzt, erklärt dann das „Prinzip der gleichen Interessenabwägung“ (vgl. Singer: 1982, 21; 2013, 51-58), demnach *gleiche Interessen gleich* und *ungleiche Interessen ungleich* zu berücksichtigen seien: Das basale Überlebensinteresse einer Person hätte, gegenüber dem Leidvermeidungsinteresse empfindungsfähiger Entitäten, nur solange Vorrang, wie die Alternative zur Tötung zum Zwecke des Nahrungserwerbs fehlt. Interessen der Empfindungsfähigen, seien *speziesindifferent gleich* zu berücksichtigen (vgl. ebd. 177-205).<sup>84</sup>

Auch wenn man nun meinen mag, auf diese Weise einen Bezirk der Unverletzlichkeit unter ‚Gleichen‘ festgelegt zu finden, zeigt sich doch im Kontext *der astroethischen Positionierung Singers* (vgl. ders. 2013, 133-136), wie wenig selbst Personen im Rahmen seiner Ethik geschützt wären, und wie sein Speziesismusvorwurf darin platziert ist. Zwar klärt er nicht direkt den Status von Außerirdischen, was sehr bedauerlich ist, doch positioniert er sich in seinem Kommentar zu Bernard Williams‘ *Das menschliche Vorurteil* (Williams: 2006) eindeutig, wenn er erläutert, wie man sich zu verhalten hätte, sollten ‚unvoreingenommen-vorausschauende‘ Außerirdische darin übereinkommen, die Menschheit beseitigen zu müssen, „um ein sehr viel größeres Unrecht und Unglück zu verhindern“: Man habe sich auf die Seite derer zu stellen, „die das Richtige tut“ (ebd. 135), nicht aber auf die Seite der Menschen – ohne dass er aber erklärt, wie denn ein Spezies-Genozid normativ legitimiert werden könnte!<sup>85</sup>

Ebenso bedenklich ist es, wenn Singer die ‚Voreingenommenheit‘ gegen die eigene Auslöschung damit abtut, es handle sich hierbei *bloß* um „Stammes- oder Spezies-Instinkte“ (ebd. 136), und so um ein *speziesistisches Vorurteil*, statt um eine legitimierbare moralische Entrüstung. Anstatt sich nun aber auf diese die Beurteilung verzerrende, weil konstruierte<sup>86</sup> Polarisierung, gemäß einer Wertdisjunktion zwischen „Wir“ und „Jene dort“ (ebd. 135), einzulassen, wäre es naheliegender, nach normativen Grundlagen zu suchen, durch welche *Spezies personaler Lebewesen* grundsätzlich füreinander unverhandelbar und ‚unantastbar‘ würden ...

---

<sup>84</sup> Doch verkennt Singer, in seiner frühen Invektive gegen die westliche Kulturgeschichte (vgl. Singer: 1982, 206-235), *den blinden Fleck seines Speziesismusvorwurfs*: Seine moralistische Verurteilung bleibt nämlich von ganz bestimmten (modernen) Lebensstandards abhängig, auch wenn er meint, den „Standpunkt des [...] Universums“ (ebd. 25) einnehmen zu können. – Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass er sich zuletzt darüber erklärt hat, seine Kritik *für* einen ethisch verantwortlichen Lebenswandel, *gerade nicht* gegen traditionelle Kulturen zu richten, für die Tiertötung noch immer eine wichtige Subsistenzsicherung darstellt (vgl. ders. 2013, 222f.).

<sup>85</sup> Man darf vermuten, sich diese Option offenzuhalten, ist seinem konsequenzialistischen Hintergrund geschuldet, innerhalb dessen bekanntlich selbst Personen verrechenbar sind (vgl. Singer: 2013, 146-151). – Ein Gleiches findet sich dann bei Seth D. Baum wieder (vgl. Baum: 2010, 618-620; 2016, 111f., 117-120), der geradezu beliebig scheinende, konsequenzialistische Festlegungen des ‚intrinsic Wertes‘ durchdekliniert, die eine Auslöschung, Ausbeutung und Aufzehrung der Menschheit *für Außerirdische* normativ ‚rechtfertigen‘ (!) würden ...

<sup>86</sup> *Denn Williams Argumentation wird schlicht falsch wiedergegeben*: Das erwähnte Beispiel, sollte nur zeigen, welche absurde ‚ultima ratio‘ sich für die Moralisten ergeben kann (eben: begleiteter Suizid), wenn ihnen Außerirdische begegneten, die denselben moralisch-radikalen Rigorismus praktizierten, wie manch Tierbefreiungsethiker – und vom ‚Standpunkt des Universums‘ aus, die Bedeutungsstiftung vom ‚Standpunkt‘ der Betroffenen ignorierten. Mit dem Verlust einer vorgegebenen, den Menschen onto-theologisch Bedeutung verschaffenden Ordnung, könne nämlich auch Ethik nur noch ‚post-absolutistisch‘ funktionieren, daher auf den Standpunkt des ‚absoluten Richters‘ auf menschliche Angelegenheiten zu verzichten wäre (vgl. Williams: 2016, 137f., 145-147).

Ausgehend von den bisherigen Erläuterungen, sind an der singerschen Fassung des Speziesismusbegriffes, *der die Kennzeichnung von Diskriminierungen über Rassismus und Sexismus hinaus fortschreiben soll* (vgl. Singer: 1982, 12f.; 2013, 98-106), dessen pathozentrische Einbettung, wie auch der daran gekoppelte Personenbegriff zu kritisieren: Zunächst einmal sollte man bedenken, dass erwähnte Diskriminierungsarten, bislang immer auf der Ebene von moralisch befähigten, personalen Akteure praktiziert wurden, sodass hier *der Vorwurf des Spezies-Rassismus* bei Singer zu kurz greift, da sich eine nicht moralisch befähigte Spezies, kaum über ‚unrechtmäßige Behandlung‘ empören könnte.<sup>87</sup> Ohne eine gemeinsame pathozentrische Privatmoral, gäbe es folglich *keine* gerechtfertigte Grundlage zu ‚empörten‘ Verurteilungen!<sup>88</sup>

Ein viel gravierenderes Problem liegt im Personenbegriff: Wie erwähnt, reduziert Singer die Person auf die aktuelle prospektive Einheit des Bewusstseins, dadurch seiner Ethik in Fragen des Tötungsverbots bei Bewusstlosigkeit, Schlaf und Demenz, in jenen Momenten also wo reflexive Bewusstseinstätigkeit ‚aussetzt‘, einige argumentative Probleme erwachsen (vgl. Härle: 2010, 210-214). Die daraus resultierende, fehlende normative Absicherung menschlicher Personen, in jeder ihrer Lebenslagen, mag man insofern als letzte Konsequenz der Entkopplung der Person von ihrer Realisierung in den Vollzugsweisen eines Lebewesens sehen.<sup>89</sup>

Wollte man nun *den Speziesismusbegriff nicht völlig preisgeben*, müsste man ihn *einerseits* strikt auf den Kreis zwischenpersonalen Aktionen beschränken, *andererseits* ein Konzept für gelebte Personalität bieten, das speziesindifferent nahezu jedes Mitglied einer personales Leben realisierenden Spezies, in unterschiedlichen Lebensphasen und Lebenslagen, erfassen kann. Nicht zuletzt, *wäre der Fokus von isolierten Individuen, auf die mitweltliche Einbettung verkörperter Praxis zu verschieben*, damit das ‚Moralisch-Werden‘ sachlich inkludiert, und die Bedeutung der Spezieszugehörigkeit, bei der Beurteilung des moralischen Status, sichtbar werden kann – immerhin hätte erst so die gesamte Lebensspanne, und nicht bloß ‚die rationale Phase‘, ethische Relevanz. Dies ist somit die Aufgabenstellung für den nächsten Abschnitt.

---

<sup>87</sup> Man bräuchte schon mindestens ein solch komparatives, kognitionswissenschaftlich orientiertes Forschungsprogramm, wie es Michael Tomasello anbietet, wollte man zumindest näherungsweise etwas darüber sagen können, ob innerhalb einer Spezies Vergleiche *an einem gemeinsamen Maßstab* das Verhalten regulieren, dessen Missachtung dann ‚moralische Empörung‘ hervorruft (vgl. Tomasello: 2016, 55-61, 120-123, 224 Abb. 5.1). Ohne diese Aufarbeitung bliebe ‚menschliche Empörung‘ anthropomorphistische Stellvertreterschaft ohne Basis!

<sup>88</sup> Von dieser wird nämlich, die erwähnte Asymmetrie zwischen konstitutiv moralbefähigten und moralunbefähigten Personen fraglos vorausgesetzt: Erwachsene normintegrierte Menschen, *sollen* dann enkulturierte Menschenaffen ständig vertreten, sich von ihnen verpflichtet fühlen, und dafür ‚vor ihres gleichen‘ (!) aktiv eintreten, *gerade weil die Menschenaffen permanent unmündig sind*; obwohl diese, anders denn im Falle echter Emanzipationsbewegungen, nie von sich aus zu derlei durch Appell verpflichten könnten. Die Strukturbedingungen, welche sonst immer legitim geltend gemacht werden konnten, fehlen in diesem Falle also offensichtlich! – Und doch hält das nicht davon ab, dass bereits ‚Menschenaffenrechte‘ (siehe Ingensiep: 2016, 216-218) gefordert werden.

<sup>89</sup> Und tatsächlich, lässt sich das Fehlen eines theoriestruturuell irgendwie belangvollen Lebensbegriffes nachweisen, wenn Singer, in seiner tendenziösen Kritik an *der vorgeblich nur metaphorischen Rede biozentrischer Ethiken* (welche die Gemeinsamkeiten zwischen allem Lebendigen stark zu machen versuchen), die offensichtliche ‚Umwelteinbettung‘ und die scheinbare ‚Gerichtetheit‘ pflanzlicher Wachstumsbewegungen, mit dem einprogrammierten Zweck einer ferngesteuerten Rakete (!) vergleicht, sowie eine Analogie zieht, zwischen den ‚steuernden‘ Erbanlagen einer Pflanze und der ‚Programmsteuerung‘ einer Maschine (vgl. Singer: 2013, 438-440). – Wenngleich er also meint, endlich die Empfindungsfähigkeit und die Bewusstheit von ‚Tieren‘ normativ integrieren zu können, beruht dieses doch nach wie vor auf unhinterfragten dualistischen Vorannahmen, deren unbedachte Beibehaltung ihn für die *Phänomene des außer- und vorbewussten Lebens* weiterhin blind machen!

### 3.3 Würde-Status als normativ verbindliche Ermöglichung personaler Lebensführung

In diesem Abschnitt, gilt es für eine Auffassung von Würde zu argumentieren, wonach deren Achtung die zukunftsfundierte Ermöglichungsbedingung, zur Entfaltung von personaler Lebensführung und Konstitution einer ‚moralischen Gemeinschaft‘ bedeutet. Entwickelt wird dafür eine Konzeption von Personalität, die 1. Personen in ihrem Werden erfasst, 2. deren Gebundenheit an die Vollzugsformen von Lebewesen beachtet, um die Notwendigkeit voller Integrität in jeder Lebensphase zu erkennen, und 3. über die gemeinsame Mitweltlichkeit, einen Nukleus zur Erweiterung des Würdestatus auf andere Spezies bereithält. Elaboriert wird dies in Auseinandersetzung mit derzeitiger Plessnerforschung zum Menschenwürde-Diskurs.<sup>90</sup>

Wie bereits erwähnt, erklärt sich im Rahmen der *Stufen* das Erfordernis zur Orientierung des eigenen Lebens, wie auch zur Reglementierung des Zusammenlebens, aus den Strukturbedingungen ex-zentrischer Positionalität, da die umweltliche Einbettung, nur mehr ‚eine Hälfte‘ der Welt/ Umwelt-Differenz ausmache, und durch eine erst noch zu schaffende, objektiv-symbolische Gegenseite zu ergänzen wäre (vgl. Plessner: 1975, 310f., 320f.). Diese die *Lebensführung* in ihrer ‚natürlichen Künstlichkeit‘ kennzeichnende Tätigkeit des Kulturschaffens, welche eine zeitweilige Stabilisierung der ‚Hälftenhaftigkeit‘, durch Integration der relativierten leibzentrischen Perspektiven, in *eine gemeinsam zu verkörpernde ‚unabhängige Mitte‘* verschaffte, wäre, statt bloß vitalfunktionaler ‚Ersatzleistung‘<sup>91</sup>, vielmehr der Ausgangspunkt von Normativität (vgl. ebd. 317; 2001b, 190f.): Etwa als Stiftung einer ‚gerechten Ordnung‘ (vgl. ders. 2003b, 199f.), vergesellschaftende Umgangsformen (vgl. ders. 2003a, 79-112), und Bewertungshintergrund politischer Entscheidungen (vgl. ebd. 38f., 118f., 128f.).

Nun lässt sich die Verbindung von Plessners Würdeverständnis mit den Strukturmomenten der Ex-zentrität, unter Rückgriff auf die Skizze seiner ‚Philosophie des Seelischen‘ (ders. 2003a, 72 Fn. 5) in *Grenzen der Gemeinschaft* aufzeigen, wo er die ‚wesenhafte Zweideutigkeit‘ (ebd. 64) des Psychischen, als ontologische Grundbedingung menschlicher Lebensbewältigung, herausgearbeitet, und einen lebensaffirmativen, zugleich aber auch sozial einhegaren Weg im ‚Gesellschaftsethos‘ (vgl. ebd. 33-35, 38-41, 80) auszuweisen versucht hat. Der Einstiegspunkt liegt hier, in *der doppelaspektgemäßen Gebrochenheit der ‚seelenhaften Innerlichkeit‘*: Wegen ihrer *Unerschöpflichkeit* für motivierende Strebungen und ihrer *Ungreifbarkeit* für sich selbst, verlange sie vom Gegenüber, *trotz* der Tendenz nach bestimmten Ausdruck, in ihrer Individualität für *unergründlich* genommen zu werden (vgl. ebd. 62f.).

---

<sup>90</sup> Nachfolgend, wird hauptsächlich eine eigene Überlegung entwickelt, die keine Konkurrenz zu elaborierten normativen Theorien sein will, sondern nur, in Betreff mitweltlich eingebetteter Praxis, ein Argumentationspotenzial, im Rekurs auf Plessner freizulegen beabsichtigt, an dem sich normative Theorien messen lassen dürfen. Da Plessner nirgends die normative Dimension, seiner Philosophischen Anthropologie, abgehandelt hat, bleibt kaum eine Alternative, als selbst erfindungsreich zu werden – was auch Helmut Fahrenbach vorschlägt, weil Plessner dazu, ungenutzte strukturelle Ansatzpunkte in den *Stufen* bereit halte (vgl. Fahrenbach: 2004, 619-627).

<sup>91</sup> Eine solche Tendenz, sieht Plessner auch in Gehlens Anthropobiologie (vgl. Plessner: 1983b, 182, 191). In diesem Sinne, könnte man sie dann als Variante der ‚negativen Modifikation‘ naturalistischer Kulturentstehungshypothesen begreifen, die Plessner, ebenso wie darwinistische Erklärungsversuche, einer Kritik unterzogen hat, da sie die Eigenwertigkeit des Kulturellen nicht begreiflich machen könnten (vgl. Plessner: 1975, 312-315).

Doch steht dies nicht für sich allein, denn *Plessner betreibt auch hier schon keine ‚Innerlichkeitsphilosophie‘*. Vielmehr wäre, als Vorschlag an die Lebensführung, die „seelenhafte Individualität“ (Plessner: 2003a, 63) eines Menschen mit ihrer körperleiblichen Einbettung, in diversen lebensdienlichen „Spielformen“ (ebd. 80, vgl. 92-94), die den zwischenmenschlichen Verkehr ausgestalten, derart zu ‚verschränken‘, dass sich, statt einem Dualismus vorzuarbeiten, die „Eintracht zwischen Geistseele und Körperleib“ (ebd. 27) manifestieren könnte.<sup>92</sup>

Von daher wäre der Mensch, in seinem *erkenntnisbezogenen* seelischen Antagonismus (vgl. 62-65), also dem gleichzeitigen „Drang nach Offenbarung“ (= Geltungsbedürftigkeit) und dem „Drang nach Verhaltung“ (= Schamhaftigkeit), dann auch irreduzibel an den ‚Umweg‘ über seinen Leib gebunden, wollte er sich *als ein jemand* ‚zeigen‘ und doch vor anderen ‚verstecket‘ bleiben. Konfiguriert werde sein ‚Seelenleben‘ ferner, durch einen *praxisbezogenen* „Antagonismus von Naivität und Reflexion“, und einen *ästhetischen* „Antagonismus von Realitätstendenz und Illusionstendenz“ (vgl. ebd. 65-68), deretwegen er *einerseits* seine eigene Motivlage insgesamt ‚naiv‘ offen lassen, über diese *aber doch* langfristig ‚reflektieren‘ müsse, will er wissen was er tut; sowie *andererseits* in der Erscheinung seines Gegenübers, zwar ‚physische Fakten‘ sehen könne, *aber auch* die darin anschaulich werdende ‚psychische Wirklichkeit‘ gewahren und achten müsse, soll diese nicht durch Ignoranz geschädigt werden.

Menschen müssten so verstanden, ersichtlich ‚voneinander Abstand zu halten‘ und als ‚seelenhafte Individualitäten‘ nur indirekt Kontakt zueinander zu suchen, wollen sie sich gegenseitig als die individuelle ‚Unfasslichkeit‘ nehmen und offenhalten, für die sich jeder selber hält. Dies nicht zuletzt, wegen dem aus der „Zweideutigkeit des Psychischen“ drohenden „Risiko der Lächerlichkeit“ (vgl. ebd. 70f.): Jeder uneindeutige Sinn, könne potenziell ins Gegenteil des Gemeinten verkehrt, dennoch einen ungewollten Sinn kommunizieren, sodass Äußerungen des Psychischen, bei ‚formloser Direktheit‘, Gefahr liefen, ironisiert zu werden, anstatt *jemandem* Geltung zu verschaffen. Um diese Möglichkeit des „Gewichtsverlust“ der ‚Seelentiefe‘, wegen sinnvoller Distinktheit, zu verringern und keinen reduktiven Vereinseitigungen vorzuarbeiten, brauche es „*Bekleidung mit Form*“ (ebd. 72: Herv. im Original): Diese Funktion hätte die „Maske“, und damit korrelierende „Rollen“, zu erfüllen (vgl. ebd. 82-85).<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Schon an dieser Stelle begreift Plessner „die menschliche Person als Einheit von Körper, Seele und Geist“ (Plessner: 2003a, 114). Dies jedoch mit dem Akzent, anhand der ‚spielerischen Umgangsformen‘, welche den physischen Spieltrieb in eine höhere (d.h. den Individuen und ihrem Miteinander dienliche) Funktion setzten, eine „Konformität zwischen dem physischen vitalen Spieltrieb und der dialektischen Dynamik des Psychischen“ nachzuweisen, welche damit „die angebliche Entfremdung zwischen Körper und Geistseele“ (ebd. 94) widerlegt.

<sup>93</sup> Nur vermöge dieser ‚Formen‘, könnten die drei erwähnten Antagonismen dauerhaft intern ‚ausgeglichen‘ und miteinander ‚verschränkt‘ werden, um dergestalt personale Lebensführung zu konturieren: Durch eine ‚Maske‘ bekäme etwa die ‚seelenhafte Individualität‘, die Möglichkeit sich in abgeschatteten ‚Ansichten‘ vor anderen zu zeigen und sich darin zugleich vor diesen zu verbergen – was zunächst *den epistemischen Antagonismus entschärfte*. Im Rahmen einer ‚Rolle‘, könnte sich die ‚seelenhafte Individualität‘ orientieren, sich also gelegentlich selbst in dieser vergessen, *aber doch* wissen ‚was‘ von ihr erwartet wird, und wie sie sich damit vor und gegen Andere durchsetzen kann – was sodann *den praktischen Antagonismus entschärfte*. Zuletzt wäre dieser ‚geformte Ausdruck‘, aber auch die einzige Chance, dem Psychischen überhaupt eine kontinuierte Realität vor anderen zu verleihen und dieses doch als ‚verheißungsvolles Überschussmoment‘ sogleich wieder der vorschnellen Reduktion auf Physisches zu entziehen – was schließlich auch *den ästhetischen Antagonismus entschärfen würde*.

Solch eine „Kompensation“ zu gebrauchen, wäre also hauptsächlich der Versuch den „Antagonismus von Kraft und Erscheinung“ (vgl. Plessner: 2003a, 71f.) des Psychischen, demnach die Kraft psychischer Äußerungen und ihre sinnvolle Distinktheit in der Erscheinung ohne ‚Form‘ auseinanderklaffen würden, im Umweg über das leibliche ‚Brechungsmedium‘ (siehe ders. 1975, 333-338) zu entschärfen. Sofern es einem Menschen nun gelänge, vermöge einer ‚Form‘, zu sich und seinen spontanen Affekten gestaltbare Distanz zu gewinnen, indem er seine Gestik und Mimik in soziokulturell konventionalisierbaren leibkorrelativen Ausdrucksformen orientierte,<sup>94</sup> sodass sich eine ‚Stimmigkeit‘ „zwischen Seele und Ausdruck, Seele und Körper“ einstellt, zeigte dieser in seiner ganzen Erscheinung „Würde“ (vgl. ders. 2003a, 75f.).

Diese, als „ideale Verfassung“ (ebd. 75), nur mühevoll realisierbare Erscheinungsweise, wäre es dann auch, die im besten Sinne ein Individuum zur Geltung bringen könnte, ohne von diesem zu viel preiszugeben, ihm ein Maß der Naivität und Reflektiertheit zu ihrer Wahrung vorgeben würde, und vom Anderen zudem *verlangte* es als psychische Wirklichkeit *durch Achtung* real zu halten. Nun wären *diese Effekte anschaulicher Würde*, aber mit jeder rollenhaften Maskenträgerschaft verknüpft: Sie erzeugten leicht einen achtungsgebietenden „Nimbus“ (vgl. ebd. 84f.), der, in Abhängigkeit von der zuverlässigen Erwartungserfüllung, der Beständigkeit der Haltung, und der Rollenbedeutsamkeit im sozialen Gefüge, bis zur ‚Unangreifbarkeit‘ wachsen könne. Um das hierin steckende ethische Potenzial für den allgemeinen Gesellschaftsverkehr freizulegen, und dem „Ethos der absoluten Rückhaltlosigkeit“ (ebd. 58) sozialradikaler Vergemeinschaftung entgegenzutreten, plädiert Plessner dafür, das „Ethos der Achtung menschlicher Würde“ (ebd. 102f.) im zwischenmenschlichen Umgang zu beachten.<sup>95</sup>

Wie sich gezeigt haben dürfte, bedeutet Würde zu haben für Plessner, den ‚Ausgleich der Zweideutigkeit‘ des menschlichen Seelenlebens, durch „irreale Kompensationsmittel“ (ebd. 76) des Maskenhaften, zu vollziehen, sodass sich Individuen, in Verfolgung gemeinschaftsemanzipierter Interessen, am gesellschaftlichen ‚Kampf um Selbstbehauptung‘ (vgl. ebd. 76, 88, 92, 104f., 115) beteiligen könnten, wenn sie nur *das Ethos gegenseitiger Achtung als Ermöglichung dieser Art von Vergesellschaftung* wahren. Jedoch kann auf diese Weise, *weder* die Würde mit menschlicher Rechtsträgerschaft verknüpft werden, um daraus Menschenrechte abzuleiten, wie es seit 1948 üblich ist (vgl. Pollmann: 2010, 29-32),<sup>96</sup> *noch* ließe sich derart, jenseits bloßer ‚Empfehlung‘, die normative Gebotenheit der Achtung von Würde begründen.

---

<sup>94</sup> Plessner hat zwar die Sozialintegriertheit von Rollen im gesellschaftlichen Verkehr herausgestellt (vgl. Plessner: 2003a, 82-84), doch vergessen das *interkulturelle* „Risiko der Lächerlichkeit“ zu thematisieren: Man kann sich nur dann erfolgreich an rollenhafte Ausdrucksformen orientieren, wenn der *kulturelle* Begleitkontext bekannt ist, da es erheblich deutungsbedürftige Formen, einer „irrealen Geltungssphäre“, mit kulturell je eigenen „Spielregeln“ (ebd. 83) sind, ohne deren Kenntnis man sich notwendig ‚lächerlich‘ machen wird! – Dies wäre ein vielversprechender Startpunkt für die *Erschließung von Problemen der Interkulturalität* anhand der *Grenzschrift*.

<sup>95</sup> Kapitel 4.3 soll diese Zusammenhänge, außerhalb des dezidiert ethischen Kontextes, aufgreifen und vertiefen.

<sup>96</sup> Und doch hat Plessner, in seiner Kritik am Faschismus, auch die Wichtigkeit, einer die Politik einhegenden Normativität betont, welche die politische Selbstermächtigung beschränken, und auf eine Zukunft hin verpflichten soll, sodass sie sich vor einem normativen Horizont rechtfertigen muss (vgl. Plessner: 1985b, 76-78; 2001b, 192f., 197f.). Eine solche normative Basis, könnte nun etwa die Institutionalisierung der Menschenrechte bilden!

An diese Vorlage aus *Grenzen der Gemeinschaft*, will auch **Kai Haucke** anknüpfen, welcher, wegen der fehlenden zusammenhängenden Darstellung des Würdebegriffes bei Plessner (vgl. Haucke: 2003, 7, 10), dessen ideen- und problemgeschichtliche Einordnung unternimmt. Konkret sucht Haucke ‚strebensethische Motive‘ im plessnerschen Würdebegriff wiederzufinden, die er gegen deontologische Moralauffassungen wendet (vgl. ebd. 8-10, 23-25, 283), weil er, in seinem größeren Argumentationsbogen, nicht nur das „liberale Ethos der Würde“, welches die Verfolgung des „guten Lebens“ zur Grundlage politischer Öffentlichkeit mache, bei Plessner entdecken (vgl. ebd. 36-83), sondern dieses ‚Ethos‘ auch als die Voraussetzung für universalistische Moral (Hauptexempel: Kant) rekonstruieren will (vgl. ebd. 49, 264-283).

Hiervon aus, wird dann seine Einschätzung des Verhältnisses zwischen plessnerschem Würdeverständnis und dem der Allgemeinen Menschenrechtserklärung begreiflich (vgl. ebd. 20f.): Würde sei solange ein „Abstraktum“, wie es nicht in „jener idealen Verfassung, von der Plessner spricht“, als eines versinnbildlichten *eudämonistischen* ‚Ideals des gelingenden Lebens‘, anschaulich werde; weshalb das Würdeverständnis des Menschenrechtsregimes, von dort „seinen positiven Sinn und seine Wertschätzung“ erhalte, und dessen Institutionen damit betraut wären, die „Minimalbedingungen“ für die Verfolgung jenes ‚Ideals‘ zu kodifizieren.<sup>97</sup>

Davon abgesehen, dass Haucke, im Gegensatz zu anderen Interpretationen, die im Rahmenwerk des Menschenrechtsregimes bloß die verbindliche Ermöglichung zu einem „Leben in Achtung und Selbstachtung“ kodifiziert sehen (vgl. Pollmann: 2010, 39-42), ein viel enger gestecktes ‚Ideal‘<sup>98</sup> unterlegen möchte, widerspricht seine Deutung den Ausführungen Plessners doch darin, dass er Lebensentwürfe disqualifiziert, die dieser noch als ‚würdige Möglichkeiten‘ akzeptiert hätte.<sup>99</sup> Daneben ist an seinem Würdeverständnis nachteilig, *weder* die institutionell zu gewährleistenden Rahmenbedingungen zur Realisierung von ‚Lebensführung überhaupt‘, im Sinne einer Schutz- *und* Ermöglichungsfunktion, aufklären, *noch* deren Gebotenheit normativ begründen zu können. Wollte man dies, wäre Würde *als Status* zu konzipieren (siehe Düwell: 2010b, 68; 2014, 27), statt als ‚Nimbus‘ oder ‚Ideal gelingenden Lebens‘!

---

<sup>97</sup> Haucke versucht also *nicht*, mit dem plessnerschen Würdeverständnis die Menschenrechte zu begründen (vgl. Haucke: 2003, 60f., 10, 13, 171): Dessen Würdeverständnis, diene lediglich dem Einzelnen, bei der Verfolgung eines ‚gelingenden Lebens‘ als eines ‚Strebensziels‘, zur Richtschnur der Evaluation der eigenen Lebenssituation und impliziere als anerkanntes Ethos, die Bereitschaft dazu, sich um genau solche Institutionen zu bemühen, welche die Voraussetzungen sicherstellen, damit alle Menschen diesem ‚Streben‘ tatsächlich nachgehen könnten.

<sup>98</sup> Wenn man schon *eine Art ‚Strebensziel‘ bei Plessner* finden möchte, so wäre es am ehesten im „Prestige“ (vgl. Plessner: 2003a, 88-91) zu finden. Dieses hätte nicht nur im ‚Gesellschaftsethos‘, die Voraussetzung seiner Geltungsmöglichkeit, über den Kreis der eigenen ‚lokalen Bezugsgruppe‘ hinaus, und korrelierte mit dem ‚Nimbus der Maske‘, um so die ‚individuelle Würde‘ besonders übermächtig wirkend zu machen, sondern brächte selber im Resultat, über den eigenen Lebensvollzug hinaus, auch *das höchste eines diesseitigen Menschenlebens* hervor: Das „Werk“. Ein vollwertiges ‚Strebensziel‘, das nur Wenige erreichen – doch erwähnt Haucke es nicht!

<sup>99</sup> Gerade, wenn in seiner Interpretation des plessnerschen Würdekonzepts, etwa der ‚religiöse Lebensweg‘ als Alternative zum ‚eudämonistischen Glücksstreben‘ verworfen wird (vgl. Haucke: 2003, 42), *kann es einfach nicht stimmen*, dass bei Plessner mit der ‚Würde‘ wirklich solch eudämonistisches ‚Streben nach dem gelingenden Leben‘ (vgl. ebd. 13, 23-25, 36-45) gemeint sein sollte, wo dieser doch den „Weg der reinen Religion“ als legitime Option *für Einzelne* akzeptiert hat (vgl. Plessner: 2003a, 76f.): Haucke verdeutlicht eigentlich nur, dass jenes ‚Streben‘, wie er es versteht, primär diesseits- und ‚glücksorientiert‘ ist, während Plessner in religiös motivierter ‚Selbstpreisgabe‘ (ebd.) noch einen Würdegewinn gesehen hat – was Haucke aber ebenfalls verschweigt!

Dieser Aufgabe nimmt sich **Volker Schürmann** zumindest indirekt an, wenn er die völkerrechtlich verbindliche Geltungstatsache der Menschenwürde, *als eine historische Errungenschaft* begreifbar zu machen sucht,<sup>100</sup> durch die, ohne vorgängige individuelle ‚Leistung‘ oder Anbindung an ein kontingentes Merkmal, in allen Ländern, welche die Menschenrechte institutionalisiert haben, einem jeden Menschen der ‚Würdestatus‘, *als Schutz zur Entfaltung seiner unaustauschbar-einmaligen Persönlichkeit*, garantiert werde (vgl. Schürmann: 2013, 388-390). Gerechtfertigt wird diese Herangehensweise, durch Rekonstruktion von Personalität als ein die ‚Schutzwürdigen‘ qualifizierender „gesellschaftlicher Status“, der einem politischen Aushandlungsprozess unterliege, und mit der Menschenrechtserklärung zur „Identifizierung von *Person* und *alle Menschen*“ (ebd. 389: Herv. im Original) geführt habe. Alle Menschen würden auf diese Weise, zumindest bis auf weiteres, zu schützenswerten Personen *deklariert*.

Der Vorteil dieser Betrachtungsweise liegt nun darin, dass die „Würdedefinitheit“ (vgl. ebd. 386-389) aller Menschen, deretwegen jeder geborene Mensch *als Person* zu behandeln ist, nicht mehr von einer vorgängigen gesellschaftsweiten Einigung auf eine gemeinsame Moral, sondern von der Institutionalisierung der Menschenrechte, durch deren praktische Implementierung im Leben der Bürgerschaft, abhängen würde (vgl. ders. 2011, 33-36). Was hierbei nur leider verloren geht, ist *einerseits* die hermeneutisch-phänomenologische Rückbindung von Personalität an ihren „symptomatischen Zusammenhang“ (ders. 2013, 392), *andererseits* die Möglichkeit, besagte Geltungstatsache zu rechtfertigen, indem auf *die notwendige Praxis-einbettung* der Ermöglichung normativ integrierter personaler Lebensführung verwiesen wird.

Man merkt nun deutlich, dass Schürmann, weil er auf jede „Aufnahmeprüfung“ (vgl. ebd. 384) in den „Kreis der Würdigen“ (ebd. 388) verzichten will, um derart jeden Menschen, ‚unfraglich‘, als Person anerkennen zu lassen, auf eine Konzeption von Personalität zurückgreift, die nicht wirklich von den plessnerschen Kategorien ausgeht.<sup>101</sup> Ein solches Verständnis von *Personalität als ‚gesellschaftlicher Status‘*, wie er es anbietet, hat eine größere Nähe zur Soziologie; was etwa die Arbeit von **Gesa Lindemann** belegt, welche ihrerseits die bei Plessner angemerkte ‚Kontingenz der Mitwelt‘ (vgl. Plessner: 1975, 300f.) aufgreift. Konkret rekonstruiert sie diese im Sinne von „gesellschaftlichen Grenzregimen“ (vgl. Lindemann: 2009; 2010, 365-370), mit denen die sozialgeschichtlich kontingente Festlegung des Kreises der für den Vergesellschaftungsprozess sozial anerkannten Akteure (d.i. Person-Status) gemeint ist.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Auf diese Weise, will er die „Historizität“ der universellen Menschenwürde einfangen, da deren Achtung erst seit 1948 politisch verbindlich geworden ist, und selbst heute noch nicht überall gewährleistet wird (vgl. Schürmann: 2014, 803-806); was dann ihre Abhängigkeit von geschichtlich-politischen Entscheidungen unterstreicht.

<sup>101</sup> Soweit hier ein Rückbezug auf Plessners Naturphilosophie erfolgt, dient dieser primär *zur nachträglichen Evidenzgewinnung* einer längst festgelegten Eingrenzung des Personenkreises (vgl. Schürmann: 2013, 390-392).

<sup>102</sup> Lindemann und Schürmann lösen Personalität aus dem naturphilosophischen Rahmen heraus, und historisieren sie, gerade weil die geistige Mitwelt, nach Plessner, nicht das passende Objekt geteilter Positionalität vorgebe (vgl. Lindemann: 2011a, 158f.; 2011b, 596-598; Schürmann: 2013, 388-391). Anstatt etwa in der ‚humanistischen Festlegung‘ nur das vorläufige Ende eines Lernprozesses zu sehen, der in bestimmten Objekten echten Rückhalt findet, verstehen sie die Unbestimmtheit bloß als Anlass für sozialgeschichtlich kontingente Lösungen. (Wie man die ‚Offenheit der Mitwelt‘ stattdessen begreifen könnte, sollte vorliegende Arbeit vorgeführt haben.)

Nun wurde hiermit auch von Lindemann eine Möglichkeit aufgewiesen, Würde *als Status* von Menschen, ohne direkten moralphilosophischen Rekurs, herzuleiten: Sie versucht dafür zu zeigen, dass es zur modernen „Grenzinstitution Mensch/ Menschenrechte“ (Lindemann: 2010, 370), kein gleichwertiges, philosophisch anspruchsvolles Kriterium gebe, das einen funktional-differenzierten Vergesellschaftungsprozess fortschreiben könnte (vgl. ebd. 370-372). Damit bringt sie ein soziologisches Argument, für die ausschließliche Orientierung an der „Basisinstitution“ der Menschenrechte *im lebendigen Menschen*, anstatt der Kritik Peter Singers Gehör zu schenken (vgl. ebd. 361f.), oder gemäß ultra-liberalistischen Wertmaßstäben ‚irrationale‘ Betätigungsfelder (ihr Beispiel: Religion) gesellschaftsweit zu ächten (vgl. ebd. 371f.).

Man kann damit, *als Zwischenresümee*, festhalten, dass es nicht erst einer moralphilosophischen Fundierung bedürfte, um trotzdem, *mit guten Gründen*, die Menschenrechte zu institutionalisieren, und alle geborenen Menschen unter umfassenden Schutz zu stellen. Allerdings ist es weder Schürmann noch Lindemann möglich, jenseits der Rekapitulation faktisch gewordener Aushandlungen, auch einen heuristischen Anknüpfungspunkt anzubieten, von dem aus man *künftige Veränderungen des vergesellschaftenden Personenkreises voraussagen und kritisch begleiten* könnte.<sup>103</sup> Doch dürfte es, im Rückgriff auf die Vorlage aus Plessners *Stufen*, möglich sein, für eine Auffassung des Würdestatus zu argumentieren, welche eine Begründungsleistung dafür bringen könnte, **1.** warum man gut daran täte, alle geborenen Menschen *als Personen* zu behandeln, und **2.** wieso auch Außerirdische, nicht nur ‚moralischen Status‘, sondern, unter besonderen Voraussetzungen, auch die ‚gleiche Würde‘ haben *sollten*.

Um dahin zu kommen, ist es aber erforderlich, die in normativen Theorien verbreitete Distinktion zwischen Personen und Nicht-Personen, die weithin anerkannte ‚unfragliche‘ Zurechnung moralischer Handlungsfähigkeit auf erstgenannte, sowie das normative Minimum (bei engem Referenzkreis), nur Personen gegenüber ‚verpflichtet‘ zu sein, kritisch zu hinterfragen: Denn aus diesen Festlegungen, resultieren nicht nur Dualisierungen, welche die Strukturbedingungen personaler Vollzugsweisen, in ihrer körperleiblich-mitweltlichen Einbettung und Abhängigkeit verkennen (siehe Singer: 2013, 273-278), sondern auch eine interne Aufspaltung der Menschheit, mit nachfolgender ‚Individualisierung über Zulassungskriterien‘<sup>104</sup>, für die Inklusion in die ‚moralische Gemeinschaft‘ (siehe Toepfer: 2014, 228f.). Als hilfreich wird es sich hierbei erweisen, die normativen Implikationen der erörterten ‚Maskenträgerschaft‘ von *maskentragenden Lebewesen* als orientierenden Leitfaden zu exponieren.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Zwar betonen beide die ‚Zukunftsoffenheit‘ ihres Zugangs (vgl. Lindemann: 2010, 370; Schürmann: 2013, 389), doch sollte dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass es etwa mit Schürmanns Vorgehen kaum möglich ist, kommende Aushandlungsprozesse kritisch zu begleiten, geschweige denn ihnen vorausgreifen zu können: Was man damit jedoch durchaus kann, ist nicht nur *die Herleitung des Gegebenen*, sondern auch *dessen Einfrierung*.

<sup>104</sup> Demnach müsste sich jemand *erst* unter Beweis gestellt haben, müsste erst gewissen individuell vorfindbaren ‚Kriterien‘ genüge leisten, um begründet als vollwertig moralisch zu Behandelnder für andere gelten zu können.

<sup>105</sup> *Der Raumanzug genügt dann als phänomenaler Befund*, um, im Sinne einer Minimalphänomenologie, von denjenigen Fällen zu wissen, die hier relevant sind: An allen Arten von Raufahrern, müsste sich folglich die performative Infrastruktur, durch Rekurs auf die ‚Maskenträgerschaft‘ personaler Lebewesen, aufklären lassen!

Wie erwähnt, ist es Plessner darum bestellt ‚Lebensphänomene‘ auf die sie ermöglichen ‚organischen Modale‘ zurückzuführen, und diese, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt, in einer ‚logischen Aufbauordnung‘ zu begreifen. Genau hierin ist auch der Entwicklungsgang menschlicher Individuen einzuordnen: Nicht aber so, als könnte man alle empirischen Phasen, von der befruchteten Eizelle bis zum normerfüllenden Erwachsenen, auf diese Ordnung abbilden,<sup>106</sup> sondern derart, dass man *im Voraus wissen kann* ‚was‘ zu erwarten ist, und ‚wie‘ es sich dann zeigen *sollte*. Dass ein solcher Entwicklungsgang nun anzunehmen ist, erklärte sich aus dem ‚Entwicklungscharakter‘, der ‚Typenhaftigkeit‘ und der ‚Zeithaftigkeit‘ (vgl. Plessner: 1975, 132-146, 176-180) alles Lebendigen, demnach ein solches, in einer typenhaften Form, immer schon im Hinbezug auf ein ‚vor-läufiges‘ Entwicklungsziel, ‚sich vorweg‘ *wird*.

Ein solches ‚Vorausgreifen‘ läge aber nicht nur in der Entwicklung selbst, sondern auch in *der ihr entsprechenden Erwartungshaltung*, und daran anknüpfenden Praktiken, dadurch ein Körperding, dieser vorgegeben Sinnfälligkeit wegen, von Anfang an als ‚sich vorweg‘ begriffen und behandelt wird, *damit es wird was es ‚sich vorweg‘ ist*.<sup>107</sup> Soweit diese Erwartungshaltung nun faktisch die behandelnden Praktiken orientiert, und gelebte Persönlichkeit notwendiges ‚Entwicklungsziel‘ sein wird, *wenn* die Behandlung darauf abgestellt ist,<sup>108</sup> kann man von einem *Werden-als-Person* sprechen, demnach Menschen Personen *sind*, weil sie es nur, durch antizipierende Behandlung *als solche*, überhaupt erst werden können. Dies wäre keine Argumentation über die ‚passive Potenzialität‘ zum Person-Sein, sondern ein Hinweis auf *die zukunftsfundierte Ermöglichung des Person-Seins, in ihrer herbeiführenden Praxiseinbettung!*

Von hier aus erklärte sich dann, wie verfehlt es bei personalen Lebewesen wäre, *am Anfang* ihres Werdens als Einzelwesen, zwischen Personen und Nicht-Personen unterscheiden, und *hiernach* entscheiden zu wollen, ob sie ‚behandlungswürdig‘ sind oder nicht. Doch auch danach, besteht bei personalen Lebewesen das konstitutive Problem, durch ihr ‚maskenhaftes Auftreten‘, nie darin sicher sein zu können, ob sie ‚nur schauspielern‘, also ob sie bloß ‚nicht wollen‘ oder doch ‚nicht können‘: In diesem Sinne könnte man sich, ohne tiefes Hintergrundwissen, auch niemals sicher sein, ob ‚*irrationale Phasen*‘ Vorboten einer Krankheit, schiere Willkür, Anzeichen von Erschöpfung oder spontane Ausdrucksformen einer schweren Sinnkrise sind, sodass es völlig abwegig wäre hier von ‚nicht-personalen Phasen‘ zu sprechen.

---

<sup>106</sup> Etwas Derartiges versucht offenbar Josef Rhemann, wenn er ex-zentrische Positionalität, im Kleinkind/ Affe-Vergleich, empirisch *als eine entwicklungspsychologische Etappe* rekonstruieren will, um darüber die Humanontogenese zu spezifizieren (siehe Rhemann: 2008). Wenn man dies macht, so verwechselt man die Ermöglichungsstrukturen mit den erst durch sie auszulegenden Sachverhalten (vgl. Plessner: 1975, 107-110, 114f., 351).

<sup>107</sup> Allerdings liegt genau hier auch der Ansatzpunkt starker (normativer) Divergenzen, da es von der gleichermaßen vorgegebenen ‚sozialen Mitwelt‘ abhänge, *als was* es begriffen werden *soll*, also *ob* und auch *wie genau* es zu behandeln ist: Und doch verschwindet damit nicht das wesensmodale ‚Sich-vorweg-Sein‘ *als Lebendiges!*

<sup>108</sup> Es ist doch sehr auffällig, wie stark die Erfüllung der Erwartungshaltung, im menschlichen Gegenüber einen Ansprechpartner, Mitmenschen und potenziellen Verantwortungsträger vorzufinden, davon abhängt, dass dieser auch von Anfang an, durch Erziehung, Bildung, Sicherheiten, etc., in all dem unterstützt wurde; und dass dies gerade dann umso ‚selbstverständlicher‘ geschieht, wenn in ihm von Anfang an mehr gesehen wird, als empirisch-faktisch vorhanden ist. (Ansonsten wäre es eben nur ein ‚zappelndes Körperding‘, mit dem man nichts anzufangen wüsste ...) Insofern ist es sinnfälliger, Persönlichkeit ‚fraglos‘ als zur menschlichen Lebensform gehörend zu begreifen, jedoch alle Arten von Ausfallerscheinungen für grundsätzlich erklärungsbedürftig anzusehen!

Und dies gilt dann erst recht für ‚*Degenerationserscheinungen*‘ am Lebensende, die, will man das personale Lebewesen nicht auf seine Ausfallerscheinungen reduzieren, nicht dadurch zu beantworten sind, dass man Betroffene als ‚Nicht-Personen‘ abtut: Wenn es wirklich um das Individuum, auch noch in seinen Verhaltenszusammenbrüchen und Krankheitsmomenten, sowie der Möglichkeit seiner fortgesetzten Lebensführung gehen soll, muss es selbst in jenen schwierigen Phasen doch weiterhin *als Person* behandelt und betreut werden, damit, auch wenn eine ‚Rückführung‘ ungewiss bleibt, zumindest Symptome gelindert werden könnten.<sup>109</sup>

Angesichts *dieser Probleme beim Unterscheidungsversuch zwischen Personen und Nicht-Personen*, im Umgang mit personalen Lebewesen, stellt sich nun die Frage, ob ein Rückgriff auf Würde *als Status* diese Problemlage normativ entschärfen könnte, *ohne* notwendig dualistisch oder anthropozentristisch zu sein. Eine Annäherung bietet **Marcus Düwells** Versuch, die Menschenrechte, im Rekurs auf das „Empowerment“ als Bezugspunkt des Würdestatus, abzuleiten (vgl. Düwell: 2010b, 74-76): Hierbei sollen mit den Menschenrechten all diejenigen Bedingungen offengelegt und kodifiziert werden, die von ‚Akteuren‘ je schon in Anspruch genommen, und daher respektiert werden müssen, sollen sie ihre eigene Handlungs- und Moralfähigkeit, *als Signum einer selbstbestimmten Lebensführung*, ausüben können.<sup>110</sup> Auf diese Weise, würde der so zum Respekt der Designierten verpflichtende Würdestatus, das ‚bestimmende Prinzip der Menschenrechte‘, da er den Referenzbereich derjenigen eingrenzte, denen durch ‚negative‘ Schutzrechte und ‚positive‘ Ermöglichungsrechte *eine selbstbestimmte Lebensführung* dauerhaft verstattet sein *soll* (siehe ders. 2008, 76-88; 2014, 29f., 37-40, 45f.).

Von dieser Vorlage aus, wäre nur ein Schritt weiterzugehen, um, *im Sinne des Werdens-als-Person*, in der Zubilligung des Würdestatus, den einzigen Garanten der uneingeschränkten Ermöglichung personaler Lebensführung zu erkennen: Geborene Menschen können, wie erwähnt, nur diejenigen werden und ‚bleiben‘ *die sie ‚sich vorweg‘ sind*, wenn die Praktiken darauf abgestimmt werden, *sie eben als diese zu behandeln*. Ihre personale Lebensführung, wie auch immer normativ spezifiziert, kommt erst dadurch zustande, dass die vorauszusetzende ‚soziale Mitwelt‘, mit ihnen von Anfang an so umgeht, dass sie *dadurch* diejenigen ‚vollwertigen Akteure‘ werden und ‚bleiben‘ können, die man in ihnen antizipiert hat! Den uneingeschränkten Würdestatus auszusprechen, bedeutete von daher, jedem, in allen Lebenslagen, ‚Schutzraum‘ und ‚Schonzeit‘, zugleich aber auch ‚Fördermaßnahmen‘ zu gewähren, damit er sich *als normintegriertes personales Lebewesen* entwickeln und dies ‚bleiben‘ kann.

---

<sup>109</sup> Beeindruckend, und ein gutes Beispiel dafür, wie sehr gelebte Personalität, in ihrer Ermöglichung, von fort-dauernden Behandlungspraktiken *als Person* abhängig ist, um ‚wirklich‘ zu werden, sind hier jene Berichte, nach denen Wachkomapatienten in ihre frühere Lebenssituation ‚zurückgeholt‘ wurden, und sogar Memoiren an ihren Dämmerzustand abfassen konnten (vgl. Zieger: 2004, 287f.): Wäre nicht die ‚Rückführung‘ von Anfang an das erhoffte Behandlungsziel, und würde *die Behandlung als Person* unterbleiben, so könnte sie nicht wiederkehren!

<sup>110</sup> Damit argumentiert er im Sinne einer ‚agentenzentrierten‘ normativen Theorie, welche die ‚moralische Gemeinschaft‘, anhand formaler Konsistenzbedingungen, über die an Gründen orientierte Handlungsfähigkeit schließt, da sie sich ohne ‚abgesicherte‘ moralische Handlungsfähigkeit niemals konstituieren könnte (siehe Beyleveld, Düwell, Spahn: 2015, 556-561). Jedoch ist es so nicht ohne weiteres möglich, Pflichten gegenüber menschlichen ‚Nicht-Akteuren‘ abzuleiten – außer man präsupponiert ihnen ‚Menschenwürde‘ (vgl. ebd. 558f.).

*Dies wäre nun der ‚normativ unspezifizierte‘ Praxisbezug, demnach geborene Menschen zunächst immer schon als Personen behandelt werden müssen, wenn sie dies denn je werden sollen. Darin inbegriffen ist, die hiervon abhängige Konstitution und Reproduktion einer ‚moralischen Gemeinschaft‘, welche sich, über die Behandlung der Nachwachsenden, selbst ihre zukunftsfundierte Ermöglichung verschafft. Zwar mögen Zweifel daran bestehen, dass es eine Pflicht moralischer Akteure zur uneingeschränkten moralischen Berücksichtigung neugeborenen menschlichen Lebens gibt (vgl. Singer: 2013, 104, 146, 273-278; Toepfer: 2014, 222f., 228f.), doch ist es die Integrität der ‚moralischen Gemeinschaft‘ die auf dem Spiel steht, wenn es von willkürlicher Intuition oder Konvention abhängig gemacht wird (vgl. Toepfer: 2014, 222), wer überleben und Person werden darf, wer jedoch nicht, und vor allem: ‚wie?‘<sup>111</sup>*

Unter diesem Gesichtspunkt, ließe sich auch *eine notwendige Asymmetrie in der ‚moralischen Gemeinschaft‘* rechtfertigen: Soweit sich diese, in erster Instanz, aus ‚vollwertigen‘ moralischen Akteuren einer Spezies zusammensetzte, hätten diese die Pflicht, zunächst *alle* Artmitglieder als genau diejenigen zu behandeln, die sie als personale Lebewesen nur dann ‚garantiert‘ sein können, wenn sie auch so behandelt worden sind; und nur, wenn sie immer schon *als Personen* behandelt wurden, kann man dann auch um die ‚Problemfälle‘ wissen, bei denen die anfängliche Erwartungshaltung irritiert wird.<sup>112</sup> Damit dies nun normativ ‚verbindlich‘ ist, bedarf es ersichtlich des *uneingeschränkten* Würdestatus für die betreffende Spezies!

Von hier aus, wird sodann *die Frage nach der Erweiterungsfähigkeit der ‚moralischen Gemeinschaft‘* aufgeworfen, wofür auf die gemeinsame Mitweltlichkeit personalen Lebens hinzuweisen wäre, da es von *der Möglichkeit zu gemeinsam vollziehbaren Praktiken, in einer gemeinsamen Welt ‚objektiver Sachverhalte‘*, abhinge, ob man schließlich auch seine moralischen Entscheidungen *an einem gemeinsamen Maßstab* (hier wäre an die erst zu stiftende ‚gerechte Ordnung‘ zu denken!) ausrichten, und sich demnach wirklich ‚gleich stellen‘ kann: So könnte dann die schon im vorherigen Kapitel als Vergleichspunkt bemühte raumfahrende Lebensweise, das heuristische Kriterium für die erforderlich werdende kategorische Aufnahme einer Spezies in die ‚moralische Gemeinschaft‘ darstellen, da zu erwarten wäre, den Umgang mit diesen raumfahrenden Ex-zentrikern normativ regulieren *zu müssen*, um keine inter-personalen Katastrophen (wie Krieg) zu provozieren. Nun stellte sich aber auch die Frage, ob die bisherigen Ausführungen, nicht doch einen ‚Übergriff‘ von der Anthropologie in die normative Ethik darstellen und inwiefern hier eventuell ein Menschenbild eingeschmuggelt wird.

---

<sup>111</sup> Erst durch ein anspruchsvolles Konzept, wie dem der ‚Würde‘ (und hier kann man unbeschnitten dem Vorschlag von Düwell folgen, da dieser ein gutes Rahmenwerk anbietet), wären alle Pädagogen, Eltern, etc. darauf verpflichtet zu beachten, *wie* sie die ‚moralische Gemeinschaft‘ der Zukunft durch ihre Erziehungsmaßnahmen konstituieren: Es wäre nicht mehr länger der Willkür überlassen, *wie* die ‚moralische Gemeinschaft‘ der Zukunft *sein soll!* Solange es hier keine normative Verbindlichkeit gibt, ist auch durch nichts gewährleistet, *was* aus den Nachwachsenden wird: werden sie vollwertige Akteure, nur ‚sprechende Sachen‘ oder sterben sie schon vorher?

<sup>112</sup> Man könnte die Fälle ‚irreversibler Entwicklungsschäden‘, dadurch manche Körper zum Leben von ‚geistig Behinderten‘ führen, im Rückbezug auf die Erwartungshaltung, dass sie irgendwann gelebte Personalität zeigen müssten, als ‚verhinderte Personen‘ begreifen, die nicht vor-personal bleiben, sondern ‚para-personal‘ *werden*. – Vielleicht ist es irgendwann doch behebbar: Dann könnten auch sie diejenigen werden die sie ‚sich vorweg‘ sind.

### 3.4 Menschenbilder in der Ethik: Marcus Düwells Bedenken gegen Anthropologisierung

Auch wenn die bislang geführte Argumentation, keinen solchen Anspruch explizit erhobenen hat, steht sie doch, aus der Perspektive der normativen Ethik, durch die ‚Neukonfigurierung‘ gewisser ethisch beanspruchter Konzepte im Rekurs auf anthropologische Sachverhalte, unter dem Verdacht, in eben diese Domäne überzuwechseln und damit normative Ansprüche, *ausgehend von einer bestimmten Auffassung des Menschen*, zu kommunizieren – was von einem unausgesprochenen ‚Menschenbild‘ abhängen *könnte*, und dann implizieren würde, die ansonst recht eigenständigen normativen Diskurse einer Anthropologie subordinieren zu wollen.

In diesem Sinne, sind auch die Bedenken von Marcus Düwell zu verstehen, mit denen er sich dagegen richtet, unter Rückgriff auf eine Anthropologie, vorgeblich ‚wesentliche Fähigkeiten‘ des Menschen zu ermitteln, und auf deren normative Relevanz zu insistieren – ohne dies eigens im Rahmen normativer Theoriebildung zu diskutieren (vgl. Düwell: 2008, 137-141; 2011, 30f.). Zwar gesteht er zu, dass „anthropologische Grundlagenreflexionen“ (ders. 2011, 31) ethische Bedeutsamkeit haben können, wenn diese etwa ‚anthropologische Präsuppositionen‘ innerhalb von normativen Theorien aufzudecken helfen, allerdings bezweifelt er, dadurch „die normative Frage nach dem richtigen Umgang mit dem Menschen“ (ebd.) beantworten, und derart „eine direkte Begründung der Berechtigung moralischer Verpflichtungen“ (ebd.) leisten zu können: Solche Fragen seien besser im Rahmen der normativen Ethik zu stellen und zu beantworten, statt „Ethik als angewandte Anthropologie“ (ebd.) zu missverstehen.

Dessen eingedenk, soll nachträglich nochmals betont werden, mit der Diskussion des vorherigen Abschnittes *nicht* beabsichtigt zu haben, die normative Ethik, in Belangen der Klärung des Würdestatus, durch Philosophische Anthropologie zu ersetzen. Vielmehr ging es darum, die mehr oder minder sinnfällig vorgegebene Praxis, dernach Menschen immer schon *als Personen*, innerhalb mitweltlicher Kontexte, auf ihre Moralfähigkeit und Personalität hin bezogen behandelt werden müssen, *sollen*<sup>113</sup> diese derartiges jemals selber ‚zeigen‘ und dauerhaft praktizieren können, im Rückgriff auf Plessner, *als zukunftsfundierte Ermöglichung jeder ‚moralischen Gemeinschaft‘* offenzulegen.<sup>114</sup> Dabei konnte nur angedeutet werden, dass eine wirklich universalistisch intendierte normative Theorie, welche die Individuen und deren ‚moralische‘ Lebensführung in den Mittelpunkt stellen will, selber die Begründungslasten zu tragen hätte, *irgendwen* ‚begründet‘ auszuschließen, wenn ‚moralische Gemeinschaft‘ nur mit *dieser* Praxis ‚funktionieren‘ kann, und insoweit der Würdestatus als ‚Garantie‘ dienlich ist ...

---

<sup>113</sup> Eventuelle Kritik an dieser Argumentationslinie, kann man daher an die Kritisierenden zurückadressieren, da es schließlich vom internen Aufbau normativer Theorien abhinge, ‚wem‘ sie es denn nun ‚auf welche Weise‘ faktisch erlaubten, zur Moralfähigkeit und Personalität zu gelangen: Eine ‚Sklavenhaltermoral‘ würde hier wohl eine andere Antwort geben, als etwa Peter Singer, und dieser wiederum eine andere, als ‚christliche Ethiker‘. In diesem Sinne, *ist die Argumentation also nur auf die Konsistenzbedingungen der Moralfähigkeit selber bezogen!*

<sup>114</sup> Dies setzt natürlich voraus, dass sich eine ‚moralische Gemeinschaft‘, auch wirklich primär aus moralischen Akteuren zusammensetzt, welche *diese* ‚Gemeinschaft‘ zwar funktional reproduzieren müssen, jedoch zunächst einmal zu ihrer Moralfähigkeit gelangen müssen, und insofern intergenerational voneinander abhängig bleiben; was all jene ‚quasi-moralischen Vergemeinschaftungen‘ ausschließt, die an dieser Stelle ‚tiefer‘ ansetzen wollen.

Doch eigentlich ist diese Kritik Düwells, *überhaupt nicht gegen die plessnersche Philosophische Anthropologie gerichtet*, der er zugesteht, „eine anthropologische Basis für die Ethik zu entwickeln, die nicht bereits eine Festlegung auf ein substantielles Bild vom Menschen darstellt“ (Düwell: 2008, 135), und stattdessen sehr viel Vermittlungsleistung zwischen den Hinichten auf ‚den Menschen‘ erbringe (vgl. ders. 2011, 35). Primär sind seine Vorbehalte nämlich gegen einseitig geratene „Menschenbilder“ (vgl. ders. 2008, 134-137; 2011, 30-32) gerichtet, welche suggerieren, auf wenige Begriffe gebracht, *eine positive Wesensbestimmung* ‚des Menschen‘ leisten zu können – und dies kann man Plessner nun kaum unterstellen, angesichts der im vorigen Kapitel skizzierten indirekten Frageweise, die über die Ermöglichungsstrukturen in der Grenzrealisierung verläuft, um von dort her ‚zum Menschen‘ zu gelangen.<sup>115</sup>

Und dennoch wäre zu präzisieren, inwiefern genau Plessner kein spezifisches ‚Menschenbild‘ voraussetze, da ein solches, auf das politisch-normativ gefasste Zusammenleben gewendet, einem *kulturspezifischen Menschentum* mit eigenem ‚Ethos‘ gleichkäme; deren Pluralität oft genug ‚vom Westen‘ mit unreflektiertem Ethnozentrismus beantwortet wird (siehe Krüger: 2013, 123-129). Recht besehen, *setzt Plessner nämlich durchaus ein Menschentum voraus*, jedoch nicht unreflektiert, sondern mit geschichtsphilosophisch-politischer Pointe, indem er die, *im europäisch-humanistischen Menschentum* transportierte, Präsupposition der „Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt“ (Plessner: 2003b, 149) aufdeckt, und hierüber das methodische „Prinzip der Unergründlichkeit“ (vgl. ebd. 175-185) gewinnt: Dessen Affirmation würde *zur gelebten Pluralität von Menschentümern* ermuntern, weil es in sich eine ‚Haltung‘ impliziere, das eigene Menschentum in friedliche Konkurrenz (ohne Selbstverleugnung) zu dessen Alternativen zu stellen, und *mit diesen gemeinsam die Zukunft zu gestalten*.<sup>116</sup>

Auf diese Weise vermeidet es Plessner, die normativen Implikationen des ‚Menschenbildes‘, aus der ihm vorausgesetzten Tradition (die auch noch Voraussetzung zur Begründung und Intendierung einer Universal-moral wäre), derart zu verabsolutieren, dass ‚der Fremde‘ *an ihnen gemessen* und *nach ihnen bewertet* wird: Doch schließt dies weder aus, ‚den Fremden‘ gemäß den eigenen normativen Standards, soweit es den eigenen politischen Geltungsbereich beträfe, *als Gleichgestellten* zu behandeln, noch ihm im Rahmen gesellschaftlicher Öffentlichkeit seine Heimlichkeit und damit Bedrohlichkeit zu lassen. Letztendlich bereitet Plessner damit *den Weg zu einer gemeinsamen Lösung des gemeinsamen (politischen) Umgangs*, innen- wie auch außenpolitisch, den man nun astropolitisch weiterverfolgen müsste, wollte man das bereits erahnbare mannigfaltige Konfliktpotenzial rechtzeitig erkennen *und* entschärfen ...

---

<sup>115</sup> Anbetracht ihres Rekonstruktionspotenzials, das ‚Menschenmögliches‘, soweit es um das Lebewesen geht, aus einem gemeinsamen Grund, in den Ermöglichungsstrukturen der Grenzrealisierung, heraus zu begreifen, wäre Plessners Philosophische Anthropologie *als Mittler zwischen den Menschenbildern* anzusehen: Es wäre nachvollziehbar, was diverse Menschenbilder implizit an Ermöglichungsstrukturen in Anspruch nehmen müssen, und inwiefern sie sich daher als ‚notwendige Möglichkeiten‘ des menschlichen Selbstverständnisses auffassen lassen.

<sup>116</sup> Als normative Vorgabe im Rückgang auf Plessner, könnte man daher das Prinzip der Unergründlichkeit ansehen, während ex-zentrische Positionalität den Rahmen markiert, um Selbstverständnisse zu systematisieren. (Auf besagtes ‚Prinzip‘ wird dann in Kapitel 4.3 zurückzukommen sein, wo es um *gelebte Pluralität* gehen soll.)

## 4 Astropolitik unter dem Gesichtspunkt der Öffentlichkeit

### 4.1 Zum vagen politischen Status Außerirdischer im astropolitischen Diskurs

Im vorherigen Kapitel wurde der Versuch unternommen, eine Struktur zur Festlegung der ‚moralischen Gemeinschaft‘, von der mitweltlichen Einbettung personaler Lebewesen her, zu gewinnen, die bereits den Nukleus ihrer trans-terrestrischen Erweiterung bereithielte, und so auch künftige interstellare Vergesellschaftung orientieren könnte. Allerdings hängt die Möglichkeit dessen, nicht allein von gut gemeinten Absichten, sondern mehr noch von den konkreten politischen Institutionen und in ihnen kodifizierten ‚Haltungen‘ ab. Mit diesem Hinweis, ist in den Bereich der Astropolitik überzuwechseln, um exemplarische Anhaltspunkte für die Bestimmung *des gegenwärtigen politischen Status von Außerirdischen* zu sondieren.

Nun gibt es in der Astropolitik noch keine theoretischen Standardpositionen für eine generelle Bestimmung,<sup>117</sup> was sich nicht zuletzt darin widerspiegelt, dass bisher nahezu ausschließlich die Probleme einer „Raumfahrt für die Erde“ (Fischer, Spreen: 2014, 11) auseinandergesetzt wurden: Hierzu gehören Fragen staatlicher Souveränität und Inbesitznahme von Himmelkörpern (siehe Mills: 2011) und der internationalen Zusammenarbeit bei überstaatlichen Projekten wie der ISS (siehe Dunk: 2009), *ferner* die bei alledem notwendig werdenden Verrechtlichungsschritte (siehe Bohlmann: 2009), *sowie* spezifisch militärstrategische Erwägungen (siehe Dolman: 2002, 1-3, 144-147). Aus dieser Blickverengung, resultiert der eklatante Mangel, dass höchst selten ‚*die Extraterrestriker-Frage*‘ aufgeworfen wird; was Kai-Uwe Schrogl wie folgt pointiert: „Sollten Aliens heute die Erde besuchen oder zumindest eine Botschaft schicken, dann wären wir nicht besonders gut vorbereitet.“ (Schrogl: 2008, 21).<sup>118</sup>

Diese zeitgenössische Unterlassungshaltung, steht nun auch im Mittelpunkt der Kritik von **Alexander Wendt und Raymond Duvall**, die zu deren Illustration das „UFO-Taboo“ (vgl. Wendt, Duvall: 2008, 610-612) heranziehen (d.i. die Tabuisierung der Interpretation von UFO-Erscheinungen *als Anzeichen für außerirdische Agenten*) und in der modernen ‚anthropozentrischen Souveränität‘ deren Ursache ermitteln: Dieser folgend dürften es nur Menschen sein, welche eine politisch verbindliche Ordnung festlegen *und* den Ausnahmezustand verhängen, dadurch die Möglichkeit außerirdischer Agenten hinter den UFO-Erscheinungen, die normalisierte politische Praxis der Moderne im Kern erschüttern würde (vgl. ebd. 620-625).<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Zur besseren Einordnung der nachfolgenden Überlegungen, bietet es sich an zwischen ‚Astropolitik‘ (engl. Astropolitics) und ‚Weltraumpolitik‘ (engl. Space Policy) zu unterscheiden: Die theoretischen Grundlagen und -fragen einer Politik im ‚Outer Space‘, gehören in das Resort erstgenannter; während in zweitgenannter (staatliche und privatwirtschaftliche) weltraumbezogene Aktivitäten einer politischen Auswertung unterzogen werden.

<sup>118</sup> Und doch hat man sich bereits, wohl wegen der Popularität von SETI, auf zumindest eine international getragene Regelung verständigen können (vgl. Schrogl: 2008, 259): Die „Declaration of Principles Concerning Activities Following the Detection of Extraterrestrial Intelligence“, welche den Ablauf nach der Detektion von mit ‚Intelligenz‘ assoziierten Radiosignalen festlegt. Ihr vollständiger Wortlaut ist bei Schrogl zu finden (vgl. ebd. 262-265). – Daneben gibt es aber auch einen bislang unverbindlichen Adaptionsversuch der gleichen Regeln, für die Erfordernisse exobiologischer Erforschung des Sonnensystems (siehe Race, Randolph: 2002, 1589 Table 2).

<sup>119</sup> Gerade wo sie zum Beleg ihres Arguments auf Lindemann hinweisen (vgl. Wendt, Duvall: 2008, 629 En. 3), wird die Kritik aus Kapitel 3.3, im modernen „anthropologischen Quadrat“ (vgl. Lindemann: 2010, 366f.) ein konservierendes Konzept zu haben, nochmals bestätigt: *Es impliziert rigorosen Ausschluss der Extraterrestriker!*

Mit seiner als Erweiterung des Themenfeldes bisheriger Astropolitik gedachten Inauguration von „Exopolitics“ (Salla: 2014, 102f.), schließt **Michael E. Salla** explizit an *diese* Kritik an (vgl. ebd. 103), damit endlich auch, von staatlicher Seite nicht anerkannte Zwischenfälle mit Außerirdischen (etwa Roswell), zu legitimen Untersuchungsobjekten erhoben werden können. Zwar steht hinter diesem Vorschlag die redliche Absicht die „extraterrestrial hypothesis“ (ebd. 102), als Erklärung zumindest mancher UFO-Phänomene, nicht länger kategorisch auszuschließen; doch begibt man sich, mit solch einem Vorstoß, noch immer in eine Grauzone – zumindest solange, wie sich keine Extraterrestriker der Weltöffentlichkeit vorgestellt haben.<sup>120</sup>

Sofern man noch nicht gewillt ist, an diesem wenig anerkannten Forschungsfeld zu arbeiten, bietet es sich an, wenigstens die künftige Infragestellung konzeptuell einzufangen – ohne dass Außerirdische hierfür die Erde besuchen müssten. So findet sich bei **John Hart** eine Kritik des in den internationalen Abkommen eingeschriebenen „cosmic anthropocentrism“<sup>121</sup> (Hart: 2010, 383); mit der er sich zugleich gegen die Einfallslosigkeit richtet, Raumfahrt mit eskapistischen Motiven zu untersetzen, um hausgemachte ökologisch-gesellschaftliche Krisen zu fliehen (vgl. ebd. 375f.). In diesem Ansinnen macht er nun, zur Stärkung des Verantwortungsbewusstseins und *Festlegung der politischen Rahmenbedingungen einer raumfahrenden Zivilisation*, einen doppelten Vorschlag: *Zum einen* elaboriert er das Konzept der „Cosmic Commons“ (vgl. ebd. 377), *zum anderen* skizziert er eine „Cosmic Charter“<sup>122</sup> (vgl. ebd. 385f.). Auf diese Weise würde man sich, sollte das Paradigma der „Raumfahrt für die Erde“ je verlassen werden, von vornherein normativ verbindlich auf *einen mit anderen zu teilenden Weltraum gemeinsamer Güter* festlegen, ohne menschliche Alleinherrschaft zu beanspruchen.

Wie ersichtlich geworden sein dürfte, hat man Außerirdische innerhalb der astropolitischen Forschungsrichtung bisher zwar tendenziell ausgeklammert, doch formiert sich an den Grenzen dieses Diskurses bereits Kritik, welche darum bemüht ist, Außerirdische endlich als politisch beachtenswerte Akteure in die Diskussion zu bringen, und daher Vorschläge unterbreitet, wie dem Rechnung getragen werden könnte. Exemplarisch für das Bemühen, dieser Herausforderung vorausgreifend zu begegnen, wäre es nun auch, *durch Neukonzipierung von Citizenship*, langfristig auf eine ferne „common cosmic citizenship“ (ebd. 371) hinzuarbeiten.

---

<sup>120</sup> Nicht zuletzt wegen dem Seriositätsdefizit, hat sich die SETI-Forschung seither von der UFO-Forschung distanziert (vgl. Schetsche, Engelbrecht: 2008, 269-272). Dies spiegelt sich dann im Paradigma der technisch vermittelten Kontaktabnähung *über große Distanzen* wieder, das Außerirdische nur in der Ferne akzeptieren kann (vgl. Schetsche: 2008, 228); aber seine Erklärung nicht allein im ‚UFO-Tabu‘, sondern auch in der schlichten ‚Furcht vor dem Entdeckt-Werden‘ (vgl. ebd. 241-243) haben mag. Jedenfalls bildet dies den Hintergrund für das verfeimte ‚Agenten-Szenario‘ (vgl. ebd. 244f.), welches die ‚Exopolitik‘ von Salla nun in den Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung rückt. – Für einige Grundprobleme der *kritischen* Ufologie: (siehe Hövelmann: 2008).

<sup>121</sup> Die „Outer Space Treaty“ (UN: 2005, 2-8) ist Inspirationsquelle für das im „Moon Agreement“ (ebd. 27-35) veranschlagte Konzept, *alle Himmelskörper* (ohne Einschränkung!) als „common heritage of humankind“ (vgl. Bohlmann: 2009, 184; Mills: 2011, 16) anzusehen. Wenn das *nicht* haltloser Anthropozentrismus ist – so *zumindest* die passende raumfahrtpolitische Ordnung für die Situation des Kalten Krieges (vgl. Dolman: 2002, 75-77).

<sup>122</sup> Als Grundlage einer ‚Cosmic Charter‘, schlägt Hart die Menschenrechtserklärung vor, welche nur auf alles ‚intelligente Leben‘ ausgeweitet werden müsste, um ihre anthropozentrische Aura zu verlieren (vgl. Hart: 2010, 384). – Wie man dieses Manöver bewerkstelligen könnte, den ‚unfraglichen‘ Würde-Status geborener Menschen beizubehalten, ohne ihn dann aber anthropozentrisch zu verengen, sollte das vorherige Kapitel aufgezeigt haben.

## 4.2 Bürgerschaft der Cyborgs: James Hughes‘ demokratischer Transhumanismus

Um Gründe dafür zu haben, Citizenship neu und damit jenseits anthropozentrischer Vorentscheidungen zu denken, braucht es aber nicht erst der Begegnung mit Außerirdischen, vielmehr gibt es bereits *im mittelfristigen Zeithorizont und irdisch-solaren Maßstab* mehrere Anhaltspunkte für dieses Anliegen. Ein erster Problemfall, wäre etwa die Frage nach dem Umgang mit raumfahrtbedingter „biological divergence“ (vgl. Arnould: 2011, 186-188), wenn, aufgrund genetischer Veränderungen, als Resultat evolutionärer Anpassungen an Bedingungen auf anderen Himmelskörpern des Sonnensystems, die bisher genomisch ‚geeinte‘ Menschheit, in *eine Vielzahl untereinander nicht natürlich einkreuzbare Populations-Linien* auseinanderdriftete,<sup>123</sup> sodass nicht mehr auf eine genomisch ‚gegebene‘ Einheit und Gleichheit der Menschheit verwiesen werden könnte, um sich normative Begründungen zu ersparen.

Ein anderes Beispiel ergibt sich gleichfalls aus der Weltraumbesiedlung, da diese Räume, damit sie für die Lebensführung dauerhaft erschlossen werden, noch ehe es zu natürlichem genetischen Auseinanderdriften käme, teils erhebliche Veränderungen der menschlichen Lebensform, in Richtung von ‚Mensch-Maschine-Systemen‘, voraussetzten (vgl. Gray: 2001, 138-141); die meist unter dem Label des ‚Cyborg‘ laufen. Bei einer Weiterfassung dieses zuerst in der Raumfahrtforschung geprägten Begriffs (siehe Clynes, Kline: 1995),<sup>124</sup> ließen sich darunter auch jene Technologien als „Cyborg-Technologien“ (Heilinger, Müller: 2008, 37) subsumieren, welche, auf genetischer, somatischer und individualpsychologischer Ebene ansetzend, die bisherigen Bedingungen der Lebensführung radikal zu transformieren imstande sind, und so ihrerseits mit der Möglichkeit des Entstehens von neuen Spezies konfrontieren.<sup>125</sup>

Eine zeitgenössische technikaffine Strömung, welche diese Zukunftsaussichten nicht einfach nur hinnimmt, sondern sogar aktiv herbeizuführen gedenkt, ist **der Transhumanismus**, dessen früheste öffentlichkeitswirksame Präsenz (in der westlichen Welt) auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts datiert (siehe Krüger: 2004, 125-148; Loh: 2018, 35-38); wenngleich es auch strömungsinterne Deutungsversuche gibt, welche die Grundlagen ihrer Denkhaltung, bis in das hohe Altertum zurückverfolgen zu können glauben (vgl. Hughes: 2012, 759-762).<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> Ein solches bislang futuristisches Szenario, wurde etwa von Michael Allaby und James Lovelock für den Fall einer permanenten Mars-Kolonie, in allen Einzelheiten, literarisch aufgearbeitet (siehe Allaby, Lovelock: 1985).

<sup>124</sup> Roger Launius, der ehemalige NASA-Chefhistoriker, gibt eine konzise Übersicht zur Geschichte, der recht kurzlebigen NASA-geförderten ‚Cyborg-Forschung‘, in den frühen 60ern, und erläutert die Aktualität dieses einst verpönten Forschungsansatzes, für die künftige Entwicklung der Raumfahrt (vgl. Launius: 2010, 125-128).

<sup>125</sup> Wenn man Gentechnologie als ‚Cyborg-Technologie‘ versteht, übersteigt dies zwar die verbreitete Auffassung des ‚Cyborg‘ als eines „Mensch-Maschine-Hybriden“ (vgl. Heilinger, Müller: 2008, 24-27), doch hätte man erst damit eine solide Basis für die Annahme des tatsächlichen Entstehens von neuen Spezies, etwa über ‚transgene Menschen‘ oder ‚transgene Tiere‘. Ohne solch intergenerational ‚irreversible‘ Veränderungen, handelte es sich bei bloßen ‚Mensch-Maschine-Systemen‘, genau besehen, nur um ‚reversible‘, weil individualisierte Manipulationen, die ihrerseits nicht den gleichen ‚weltanschaulichen Horror‘ erzeugen wie ‚Mensch-Tier-Hybride‘ ...

<sup>126</sup> Dem damit verbundenen Versuch, den Transhumanismus in die Tradition der milleniaristisch-utopischen Narration, als deren vorläufiges techno-utopisches Endprodukt, einzureihen (vgl. Hughes: 2012, 758, 773), widerspricht aber die derzeitige Utopieforschung (vgl. Saage: 2013, 1), weil der Transhumanismus, im Gegensatz zur Tradition der klassischen Utopie, nicht nur ganz andere anthropologische Präsuppositionen mache, sowie andere Mittel und Ziele seines Veränderungswillens hege, sondern seine imaginativen Ressourcen auch hauptsächlich aus der US-amerikanischen Science Fiction, samt deren ideologischem Kontext, beziehe (vgl. ebd. 2-4).

Üblicherweise ist der Transhumanismus, *welcher bestreitbare Ansprüche auf Beerbung und Fortsetzung der humanistischen Tradition erhebt* (vgl. Loh: 2018, 21, 25f., 28-30),<sup>127</sup> ausschließlich an isolierten Individuen, und deren, durch die heutigen Technologien in ganz neuer Qualität ermöglichten, ‚Selbstverwirklichung‘ interessiert, insofern ihnen jeder Aspekt ihrer Existenz, zur eigenmächtigen Umgestaltung, verfügbar gemacht wird (vgl. Krüger: 2004, 103, 111f.; Loh: 2018, 32f., 42-47; Schneider: 2016c, 261-263).<sup>128</sup> Daher ist hier auch die Ausklammerung der gesellschaftlich-politischen Dimension, etwa von irreversiblen biotechnologischen Eingriffen, verbreitet; unter der Annahme, dem deregulierten Markt alle politischen Folgelasten überantworten zu können (vgl. Gray: 2001, 49-53; Hughes: 2004, 201-206; Loh: 2018, 25f., 70-75). Dieser, besonders von der Fraktion des „Extropianismus“ (siehe Gray: 2001, 53; Hughes: 2012, 762.; Krüger: 2004, 140-144; Loh: 2018, 67-70) vertretene, **anarcho-kapitalistische Ansatz**, hat jedoch infolge innerer Machtkämpfe an Boden verloren.

Seit einigen Jahren gibt es nämlich Konkurrenz durch eine von James Hughes geführte transhumanistische Strömung. Diese versteht sich als **demokratischer Transhumanismus** (vgl. Hughes: 2004, 187-220),<sup>129</sup> da sie die erwähnten Aussparungen endlich diskutiert, und nach Möglichkeiten sucht, *den Befürchtungen einer cyborg-technologisch bedingten Spaltung der Einheit und Gleichheit der Menschheit zuvorzukommen*. Um dies zu erreichen, werden nun nicht bloß die Chancen der neuen Technologien für die Lebensgestaltung ausgemalt (vgl. ebd. 11-52), und Optionen ihrer staatlichen Regulierung aufgezeigt (vgl. ebd. 232-257), sondern auch Citizenship so konzipiert, dass diese erwartbaren Veränderungen standhalten sollte.

Paradigmatisch, zur Vereinigung des Adressatenkreises, ist ihm daher *die Figur des ‚Cyborg‘*. Mit dieser würden nun auch ‚intelligente‘ Tierarten in erwähnte cyborg-technologische Maßnahmen inkludiert (vgl. ebd. 225f.), weil der Bürger-Status an eine „personhood theory“ (ebd. xv; vgl. 79-83) gebunden wird, welche *Personen als ihrer selbst bewusste Agenten* konzipiert; wie es der berühmte ‚Spiegel-Test‘ belegen können soll (vgl. ebd. 94; siehe Rochat, Zahavi: 2014). Alle unter diese neuartige „Cyborg Citizenship“ (vgl. ebd. 75-106) fallenden Entitäten, verfügten mindestens über Schutzrechte, jedoch auch über einen rechtlich gesicherten Anspruch auf cyborg-technologische ‚Modifikationen‘: Sie dürfen explizit ‚Cyborgs‘ sein.

---

<sup>127</sup> So könnten sich Transhumanisten auf einen Aufsatz des seinerzeit populären Biologen Julian Huxley berufen (siehe Huxley: 1968), mit dem dieser *eine ‚Transhumanismus‘ genannte Erweiterung der humanistischen Tradition* vorgeschlagen hat. Konkret ging es darum, altbekannte humanistische ‚Kulturtechniken‘ um die damals absehbaren gentechnologischen Möglichkeiten zu bereichern, sodass bleibende Erfolge bei der Freilegung menschlicher Potenziale erzielt würden (vgl. ebd. 74-76). Wengleich auch Huxley für eine ‚partizipative Evolution‘ eintrat, hat er doch die gesellschaftlich-politische Dimension im Ansatz inkludiert, und die voll entwickelte Persönlichkeit (die zugleich ‚guter Bürger‘ wäre) als Maßstab der Veränderung im Blick behalten (vgl. ebd. 74).

<sup>128</sup> Dieser Sachverhalt findet sich, jenseits transhumanistischer Kreise, unter dem Label der ‚participatory evolution‘ (vgl. Gray: 2001, 3, 11, 159). Er beflügelt diverse Fantasien einer gänzlichen Überwindung von Gender und jedweder genetischen Zugehörigkeit (vgl. ebd. 135f., 157-160), weil dessen konsequente Befolgung *eine pluralistische Gesellschaft, mit starker Polymorphie und genetischer Heterogenität*, ermöglichen könnte (siehe Ashkenazi: 2017, 201f., 402f.). Doch vergisst man dann immer noch den gesellschaftlich-politischen Rahmen ...

<sup>129</sup> Hughes gibt nicht nur eine aktuelle Übersicht, über die derzeit maßgeblichen transhumanistischen Unterströmungen, mit ihren jeweiligen politischen Akzentsetzungen, sondern auch eine knappe Rekapitulation der erwähnten Konkurrenzkämpfe, die sich im Laufe der letzten Jahre zugetragen haben (vgl. Hughes: 2012, 763-768).

Von hier aus erklärt sich dann die Aufschlüsselung von Hughes' Konzeption der ‚Cyborg Citizenship‘, in ihrem Konnex mit den jeweils zu gewährenden Rechten (vgl. Hughes: 2004, 224 Table 12.1): Maßgeblich ist hier *die Distinktion zwischen Bürgern und Eigentum*, die beide nochmals unterteilt werden, in 1. „full citizens“ (z.B. Cyborgs), mit vollen Bürgerrechten, 2. „disabled citizens“ (z.B. ‚intelligente‘ Tiere), mit Recht auf Unterstützung ihrer Lebensbewältigung und auf Lebensschutz,<sup>130</sup> 3. „sentient property“ (z.B. Föten), mit dem Recht nicht zu leiden, und 4. „non-sentient property“ (z.B. Hirntote) ohne Rechte. Augenscheinlich werden damit, trotz des fehlenden Lebensrechts für Menschen in jeder Lebensphase, und trotz des Akzents auf Personalität, letztendlich alle Abstufungen menschlichen Lebens eingeordnet.

Und dennoch wären an dieser Konzeption der ‚Cyborg Citizenship‘, eklatante Defizite zu konstatieren: *Zum einen* ergeben sich, aus der fehlenden Rückbindung von Personalität an die Lebensphasen eines Lebewesens, einige Schrullen, wie etwa *das Föten als empfindungsfähiges Privateigentum zählen sollen*, mit dem Status als lästige Endoparasiten weiblicher Geschlechtskörper,<sup>131</sup> während ausgewachsene Delfine oder Schimpansen bereits Schutzrechte hätten.<sup>132</sup> *Das andere Problem*, erzeigt sich an dem offenkundigen Fehlen einer Kenntlichmachung des politischen Funktionsbereiches, da *im Status ‚intelligenter‘ Tiere als disabled citizens* keine politische Notwendigkeit besteht; wo es doch sichtlich eines hinterstehenden politischen Kampfs, anders als beim Abolitionismus oder Suffragettismus (vgl. ebd. 82), mangelt.

Um diese Defizite einer Citizenship, bei welcher *full citizens* für *disabled citizens* einer anderen Spezies (ohne eigene *full citizens*!) permanente Stellvertreterschaft ausüben *müssen*, überwinden, und zugleich einen astropolitischen Vorausgriff wagen zu können, wäre es daher sinnvoll, zunächst einmal herauszuarbeiten, wodurch ein politischer Kampf denn überhaupt ermöglicht wird, und damit verbunden, welche strukturelle Grundlage, in der Verfasstheit von Lebewesen, ernsthafte politische Akteure erwartbar und erschließbar macht. Wenn auch für nichts anderes, hat ‚Cyborg Citizenship‘ doch den Wert für diese Probleme zu sensibilisieren.

---

<sup>130</sup> An dieser Stelle, wird *seine Nähe zu Singer* auffällig: Denn nicht nur stützt sich Hughes, wie angemerkt, auf einen dualistischen, vom Körperleib entkoppelten Begriff der Person (vgl. ebd. 93), auch sucht er, mit seiner Inklusion ‚intelligenter‘ Tiere, einem „human-racism“ (vgl. ebd. 78f.), d.h. dem Speziesismus zu entgehen. Gerade, wo er die liberalistische Subjektkonstruktion, in all ihrer ‚Fortschrittlichkeit‘, übernimmt, ist es nicht verwunderlich, dass er auch eine Affinität zu Singers Ambitionen der Tierbefreiung zeigt (vgl. ebd. 82f., 93f., 198).

<sup>131</sup> Spätestens hieran ersieht man nicht nur, inwieweit sich Hughes gegen das Verständnis einer ‚Würde qua Menschsein‘ stellt (vgl. Hughes: 2004, 79-83), sondern auch, wie gekonnt er *die durch den liberalistischen Personenbegriff beerbten Probleme, im Rahmen seines Transhumanismus, lösen will*: Unter liberalistischem Vorzeichen, stünde nämlich eine Schwangerschaft mit dem Recht einer Person auf Eignerschaft über ihren Körper in Konflikt, demnach im Prinzip jede Schwangerschaft, beinahe bis zuletzt (vgl. ebd. 88), abgetrieben werden können müsste – auf die Gefahr des Artensterbens hin, sollte sich niemand als ‚Inkubator‘ (!) bereiterklären (vgl. ebd. 87). Um diesen Konflikt nun dauerhaft befriedigend aufzulösen, empfiehlt Hughes einfach die forcierte Forschung an *artifizialen Gebärmüttern*, für eine extraterin ausgelagerte Schwangerschaft (vgl. ebd. 83-88) ...

<sup>132</sup> Mit seiner Aufnahme ‚intelligenter‘ Tiere, in den Status als *disabled citizens*, gerät Hughes in die Absurdität, diese (dächten sie liberalistisch: zu ihrem Wohle) modifizieren zu *müssen* (!) (vgl. Hughes: 2004, 225f.) – obwohl sie nicht ihr Einverständnis bekunden können ... Hieran zeigt sich recht gut, warum der Bürgerstatus nur personalem Leben erteilt werden darf, welches seinerseits *full citizens* vorweisen kann, da diese dann Stellvertreter für ihre ‚verhinderten‘ Artgenossen wären! Es bringt also nichts, isolierte ‚Intelligenz‘ oder ‚Bewusstsein‘ als Grundlage von Personalität nehmen zu wollen, da es die kollektiven Praktiken sind, dadurch jemand ‚vollwertiger Bürger‘ sein kann: Bei den Spezies, die trotz Fördermaßnahmen, nicht dazu gebracht werden können, an vergesellschaftenden politisch-normativen Praktiken teilzunehmen, gibt es folglich keine solche ‚Verpflichtung‘!

### 4.3 Fundierung des Umgangs mit ‚Fremden‘ in geteilter mitweltlicher Öffentlichkeit

Im Rahmen des bisher geschilderten plessnerschen Ansatzes, ließe sich nun auch ein Verständnis des politischen Funktionsbereichs – und von politischen Akteuren – gewinnen, welches dabei helfen sollte, *die Grundlagen einer interstellar orientierten Politik zwischen Menschen und Außerirdischen* zu erschließen, sofern man sich nur an die rekonstruierten Ermöglichungsstrukturen *jeder* astronautischen Lebensführung orientiert, und die distinkten Momente des Politischen, in der Organisierung des Zusammenlebens personaler Lebewesen, herausarbeitet.<sup>133</sup> Noch ehe aber *diese strukturierenden Bestimmungsmomente kollektiver Praxis* erarbeitet werden können, sodass dann auch die politisch-normative ‚Haltung‘ Plessners im Umgang mit geschichtlich-kultureller Pluralität und Fremdheit begreifbar wird, sind, wegen der erwähnten üblichen Aussparung von Außerirdischen in ‚seriösen‘ astropolitischen Diskussionen, zuerst Sinnfälligkeit und Anspruch der nachfolgenden Überlegungen zu erläutern.

So wird im Weiteren, gerade deshalb von einem selbst unter *fortgeschrittener* Raumfahrt (also auch wenn sie *interstellar* würde) beibehaltenem ‚politischen Gepräge‘ der Lebensgemeinschaften ausgegangen, weil die gesamte bisherige Arbeit unter die Voraussetzung gestellt wurde, Raumfahrt *weder* als Resultat einer natürlichen Triebrichtung (vgl. Ashkenazi: 2017, 229), *noch* als Endprodukt eines technischen Determinismus (vgl. Ćirković, Bradbury: 2006, 635f.), sondern *als ein Wagnis*, in Abhängigkeit von den konstitutiven Erfordernissen einer Lebensführung, zu begreifen, das in seiner Ermöglichung von einer Lebensform abnötigt, dauerhaft durch zahlreiche Praxisfelder der Gestaltung und Organisierung des Miteinanders (etwa in Recht, Erziehung, Kunst, Religion, usw.) eingerahmt und begleitet zu werden.<sup>134</sup>

Sofern man also bestreitet, Raumfahrt würde notwendig die totale Homogenisierung und Mechanisierung eines jeden Aspekts diesseitiger Existenz implizieren, und könnte daher, für die darin Involvierten, solange es ‚bemannte Raumfahrt‘ bliebe, *weder* des ‚Handelns und Sprechens‘ (siehe Arendt: 1998a, 213-234), *noch* der ethischen Reflexion, *oder* der anfechtbar bleibenden Entscheidungsfindung entraten, täte man gut daran, die Begleitmomente eines ‚gewagten Lebens‘ offenzulegen und ernst zu nehmen. In genau diesem Nexus nun, hätte dann die Astropolitik, auch ohne Außerirdische vorauszusetzen, ihren unabdingbaren Stellenwert für die Reflexion auf das kollektive Zusammenleben unter politischem Gesichtspunkt.

---

<sup>133</sup> Um der konstitutiv politischen Dimension, einer solcherart von Plessner *nicht* besprochenen zwischenartlichen Interaktion unter einander ‚maximal Fremden‘, eine Grundlage zu verschaffen, sind **1.** seine Rollentheorie, mit ihrem Bestimmungsmoment des ‚Maskenhaften‘, an die sich wie erwähnt eine ethische Tiefe aufweisen lässt, **2.** der hiermit für Plessner verbundene sozialphilosophische Kontext, und **3.** der darin eingelagerte Öffentlichkeitsbegriff, in einen Zusammenhang mit der ex-zentrischen Verfasstheit personaler Lebewesen zu bringen.

<sup>134</sup> Wer hingegen interstellare ‚Raubtiere‘ (siehe Rayback: 2014) oder ‚Superintelligenzen‘ (siehe Schneider: 2015) für angemessenere Ausgangspunkte zum Verständnis der Raumfahrt hält (womöglich gerade, weil ihnen das Wagnis einer Lebensführung, die Unbestimmtheitsrelation zu sich *und* dem personalen Unbekannten, sowie eine von ihnen variabel gestaltbare *offene* Zukunft fehlten), dem sind wohl, trotz gegenteiliger Bemühungen, bislang bloß Anthropomorphismen begegnet, die nichts über raumfahrtlich befähigte Spezies aussagen könnten: Aber das sind auch diejenigen, die Außerirdische *entweder* als naturgeborene Xenophobiker bzw. Ethnozentriker begreifen, welche eben *von Natur aus* bekriegen, versklaven und ausrotten *müssen* (siehe Barkow: 2000, 167f., 178; 2014, 44-46), *oder* alle Zukunft in post-biologische Alteritäten projizieren (siehe Ćirković, Bradbury: 2006, 630f.); *womit sich in beiden Fällen Probleme der Vereinbarkeit von Raumfahrt und Lebensführung erübrigten!*

Aus diesem Grunde, soll schließlich der Fokus *auf politische Akteure und den Rahmenbedingungen ihrer gemeinsamen Praxis* liegen, damit gar nicht erst die Suggestion aufkommen kann, irgendwelche dem Handeln als ‚eigentliche Wirkkräfte‘ noch vorgelagerte „Subjekt-Grund-Entitäten“ (Seitter: 1985, 144) zu hypostasieren – zumal Plessner keine andere Instanz nahegelegt hat, als die handelnde Situationsbewältigung durch Akteure, in deren Entscheidungsoffenheit man sinnfällig jene ‚Macht‘ und ‚Ohnmacht‘ erblicken kann, aus denen *unabsehbare Geschichte* hervorgeht (vgl. Plessner: 2003a, 123-126; 2003b, 196-198).<sup>135</sup> Alles andere, würde eben doch nur zur „Unsichtbarmachung des Politischen“ (vgl. Seitter: 1985, 139-143) beitragen, indem nämlich Komplexität abgebaut und Verantwortung abgegeben wird.<sup>136</sup>

Unter dieser Rücksicht, ließe es sich zudem vermeiden, selbst in einer nur metaphorischen Rede, glaubhaft von so etwas wie „Schimpansenpolitik“ (siehe Wuketits: 2003, 80-85) sprechen zu können, da Politik, auf jeder Ebene, zur Voraussetzung hätte, im Rahmen einer ‚gerechten Ordnung‘ eingeeht, oder zumindest auf eine solche rückgebunden zu sein, die zuerst noch ‚gestiftet‘ werden muss (vgl. Plessner: 2003b, 199f.) – und so kritisierbar bliebe: Damit wird nicht nur deren Künstlichkeit und geschichtliche Wandelbarkeit aufgezeigt, sondern auch eine außer-vitalfunktionale kollektive Gestaltbarkeit der Mitverhältnisse, als Ordnung eigener Art, unterstellt, wie es nur ex-zentrische Vermittlungsverhältnisse *zu sich, zueinander und zur Außenwelt* gewährleisten könnten (vgl. ders. 1983b, 194f.); sodass in diesem Sinne personales Leben dann erste Anlaufstelle bei der Suche nach ‚politischen Ordnungen‘ wäre.<sup>137</sup>

Nicht zuletzt, ist mit den nachfolgenden Ausführungen lediglich beabsichtigt, die physische Begegnungssituation zwischen füreinander ‚maximal Fremden‘ derart zu fassen, dass die prinzipielle Möglichkeit einer anschließenden Vergesellschaftung nicht, durch gröbste Missachtung der Rahmenbedingungen *im Umgang zwischen politischen Akteuren*, ab ovo verhindert wird. Es sei also nicht versucht, erwartbare Probleme einer ‚interspezifischen Vergesellschaftung‘ (siehe Ashkenazi: 2017, 305f; Bach: 2004; Thomas: 1988, 62-68) kleinzureden. Stattdessen ist hier zu klären, *wie* etwas erscheinen muss, um ‚politisch fordernd‘ zu sein, und welche ‚Haltung‘ diese Situation erfordert, sollen jene politisch brisanten Phänomene nicht bloß ‚erscheinen‘, sondern auch *eine gemeinsame Zukunft mit ihnen* ‚gewagt‘ werden können.

---

<sup>135</sup> Damit wird nun allerdings nicht behauptet, jene Akteure seien rein als ‚Subjekte‘ konzipiert: Auch wenn Plessner besonderes Gewicht darauf gelegt hat, Menschen als die ‚Zurechnungssubjekte ihrer Welt‘ (für die sie Verantwortung zu übernehmen haben) zu begreifen (vgl. Plessner: 2003b, 148f.), und, zur Markierung der dies aufschließenden ‚Nicht-Festgelegtheit‘, empfohlen hat, *den in seiner Deutung umkämpften Menschen für unergründlich zu nehmen* (vgl. 182-184), dadurch es in dessen „Macht“ liege, eben die Ordnung selber zu gestalten, in denen Menschen zusammenleben (vgl. 188-191), so hat er doch, in diesem Zusammenhang, *auch* die aus der körperlich gebundenen Diesseitigkeit resultierende „Ohnmacht“ gleichermaßen akzentuiert (vgl. 224-227). Insofern wären besagte Akteure geschichtsbildende ‚Subjekte‘ und ‚Objekte‘, mächtig und ohnmächtig zugleich!

<sup>136</sup> Derartiges wird in Kapitel 5.2, bei der Erläuterung des technologischen Posthumanismus verstärkt begegnet.

<sup>137</sup> So könnte etwa *nicht* von einer ‚Politik‘ *zwischen Menschen und Schimpansen* gesprochen werden, da hier eine Seite konstitutiv ‚politisches Objekt‘ bliebe, *über* das verhandelt wird, während die andere Seite ‚politische Subjekte‘ vorweisen könnte, die diese Verhandlungen unternehmen: Man denke nur an die Stellvertretergefechte für „Menschenaffenrechte“ (siehe Ingensiep: 2016, 216-218). Zwar könnte dies euphemistisch ‚Schimpansenpolitik‘ genannt werden, aber dies wäre dann keine ‚schimpansische‘ Politik, sondern eine Weise, wie *über* Schimpansen Entscheidungen getroffen werden, in denen sie nicht involviert sind – und nicht involviert sein können ...

Um sich nun der Frage anzunähern, wodurch ein Gegenüber von sich her politische Beachtung ‚erfordert‘, wären vorbereitend, die strukturellen Voraussetzungen (und der abgeschattete Ermöglichungshintergrund) *einer Begegnung zwischen maskentragenden Lebewesen* zu rekapitulieren, da sich hieraus erhellt, inwiefern es zur Gewährleistung von Politik (sollen also *gemeinsame Belange* erkannt, beurteilt und auch kollektiv verbindlich geregelt werden), konstitutiv einer ‚kollektiven Blickstellung‘ in den Erscheinungsraum bedürfte. Schließlich erklärte sich erst so, weshalb in ihrer ‚Verhaltensmitte‘ aufgehende Lebewesen (d.h. die keinen gemeinsam gestützten ‚Halt‘ ihrer Situation über eine ‚Mitte-außer-sich‘ gewinnen können,<sup>138</sup> weil sie, gebunden in ihrer leibzentrischen Perspektive, sich nicht ‚im Umweg über andere‘ verkörpern müssen, um adressierbar zu sein) keine politischen Akteure sein könnten.

Einstiegspunkt, ist somit *die erste Person-Perspektive pluralis*: Die ‚Öffentlichkeitsperspektive‘.<sup>139</sup> Diese steht im strukturellen Zusammenhang mit der Welt/ Umwelt-Differenz, welche zu einem Aufbrechen der Blickstellung, aus den Beschränkungen der leibzentrischen Perspektive, hin zu einem verschiebbaren „Horizont“ (vgl. Plessner: 1975, 343; 1983b, 212) führte, und damit Voraussetzung wäre für die ‚phänomenale Schau‘ (als Bedingung der Durchführbarkeit der *Stufen!*), vermöge derer, über die unmittelbaren Erscheinungen vermittelt, ‚objektive Sachverhalte‘ entdeckt werden könnten (vgl. ebd. 269-273, 319-321, 327-329, 331f.), die sich dann nicht darauf beschränkten, als im ‚Hier-Jetzt-Bewusstsein‘ aufscheinende ‚Dingkonstanten‘ oder ‚Attraktionsmomente‘, bloß für die Verhaltensbildung zu fungieren.

Diese Vielheit von ‚horizonthaften Ausschnitten‘ und ‚Sachverhalten‘, werde nun von *dem der ex-zentrischen Blickstellung vorgelagerten kollektiven Rahmen der Mitwelt* – als der Einheit der Form der ex-zentrischen Position (dem ‚Ort‘ eines *jeden* Ex-zentrums) – zu ‚Ansichten‘ *einer* selber nur vermittelt gegebenen ‚Welt‘ gefasst, deren erschließbare Allgemeinheit in eben diesem geteilten Standpunkt je schon verbürgt wäre (vgl. ebd. 304f.). Dies hieße aber *auch*, als ex-zentrisch positioniert, in einer gemeinsamen ‚Erscheinungsöffentlichkeit‘ *für sich und andere*, vermöge des eigenen Körperleibs, als eines Körperdings in Raum und Zeit, zu erscheinen, und damit im Erscheinungsraum, als dem Ausgangspunkt aller Wirklichkeitserfahrung (vgl. ebd. 328f.), situiert zu sein – womit die mitweltliche Blickstellung schließlich *auch, eine gemeinsame Blickstellung auf diesen Erscheinungsraum* bedeutete (vgl. ebd. 304).

<sup>138</sup> Aus ex-zentrischer Gestelltheit resultiere nämlich auch *ein ‚Realitätsproblem‘*: Da der eigene Blickpunkt ex-zentrisch ‚auf nichts gestellt‘ wäre, bliebe die Situation konstitutiv ‚irrealisierbar‘, und fehlte der dauerhaft ‚gesicherte Halt‘ der eigenen Lage (vgl. Plessner: 1975, 309-311, 316f.). Dies könnte zwar eine Suche nach dem ‚absoluten Seinsgrund‘ und die Stiftung von Religionen motivieren (vgl. ebd. 341-346), doch zeitweilige Stabilisierung dieser konstitutiv ‚bodenlosen Lage‘ bezweckte, als einer ‚Mitte-außer-sich‘, auch schon die Vermittlung in *ein lebensweltlich Gemeinsames* (so können selbst ‚lebensweltliche Vorurteile‘ noch Realitätsgaranten darstellen!) – dessen Fragwürdig-Werden bekanntermaßen ‚Bodenlosigkeit‘ und ‚Realitätsverlust‘ provoziert ...

<sup>139</sup> Deren Inhalte mögen zwar Aushandlungen unterliegen, aber ihre epistemologische Vorgelagertheit (auch noch für die zur dritte Person-Perspektive reflektierte *erste Person-Perspektive singularis*) wird nicht zuletzt an all jenen Differenzierungen deutlich, die sinngemäß *das allen Gemeinsame* markieren, und vom ‚bloß Privaten‘ abgrenzen, wie etwa *exoterisch/ ‚esoterisch‘, Empirie/ ‚Phantasie‘, objektiv/ ‚subjektiv‘, Offenbares/ ‚Okkultes‘, etc.*, um darüber *gemeinsame Wirklichkeit* festzulegen. – Nicht zuletzt, ist die ‚Erscheinungsöffentlichkeit‘, gesetzt als ‚allgemein zugänglich‘, vermöge der ‚geistigen Sinne‘ Gesicht und Gehör (siehe Arendt: 1998b, 29-49, 115-117), auch noch Voraussetzung für jeden methodischen Zweifel *an eben dieser ‚Erscheinungswirklichkeit‘!*

Aufgrund dieses strukturellen Zusammenhangs, der erscheinungsmäßigen Körperdinglichkeit eines Körperleibes, mit *der geistig-öffentlichen Perspektive auf den Erscheinungsraum*, wäre die Lebensbewältigung, für ex-zentrisch Positionierte, grundsätzlich in *eine epistemologische Differenz zwischen öffentlich und privat* gestellt: Hierbei designierte der ‚geistig-mitweltliche‘ Erscheinungsraum, das epistemologisch Öffentliche; das ‚erscheinungslose Erleben der Innenwelt‘ hingegen, das epistemologisch Private.<sup>140</sup> Jedoch wäre diese, für sich allein betrachtet, bloß *statische Differenz*, auch Ausgangsbasis kollektiver Praktiken des Zusammenlebens, wie dem Erfordernis von ex-zentrisch Positionierten *sich vor- und füreinander verkörpern zu müssen*, demnach diese Differenz schließlich *dynamisch* zu verschränken wäre, um gelebt zu werden; was dann die performative Dimension ‚maskenhaften Rollenverhaltens‘ (an die ‚soziale Raumordnungen‘ gekoppelt sind) bei personalen Lebewesen nachhaltig konfigurierte.<sup>141</sup>

Auf genau diese Schnittstelle, ist nun *die Rollentheorie Plessners* bezogen, durch welche, in seinem Rahmen, die Ausdifferenzierung diverser rollengestützter Verkörperungsweisen, im Wechsel zwischen öffentlichen und privaten ‚Räumen‘ (vgl. Plessner: 1983b, 200-205; 2003a, 82f., 96113-116, 119f.), sowie zwischen verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten, begreiflich gemacht wird. Wie schon in Kapitel 2.3 angemerkt, werde „Verkörperung“ (vgl. ebd. 195-205) bei ex-zentrischer Verfasstheit eine ‚Lebensnotwendigkeit‘, nicht zuletzt weil die Welt/ Umwelt-Differenz mit weitgehendem Verlust von vorgegebener Umgebungssignifikanz und daher Verhaltenssicherheit verbunden wäre (vgl. ebd. 184-187), dadurch Verhaltensmöglichkeiten zunächst, über habitualisierbare Umgangsweisen oder daran orientierte ‚Bildentwürfe‘, zu erproben wären – was schließlich *die Wichtigkeit der Sozialisation* unterstreicht.<sup>142</sup>

Von hier aus ist verständlich, dass „ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere und anders als ein Jemand hat“ (ebd. 194), da ein Körperleib erst, vermöge seines Einbezugs in eine ‚Sozialrelation‘, innerhalb diverser von ihm zu ordnender Mitverhältniskontexte, überhaupt *als ‚ein jemand‘* adressierbar wäre: So käme eine Person, über ihren Körperleib, erst dann ‚zur Erscheinung‘, wenn sie, *vermittelt über andere* (d.h. in Mitverhältniskontexten), ihren Körperleib *als diesen Körper zu anderen Körperleibern*, durch soziokulturell variable ‚Formen‘ hindurch, in eine Beziehung bringt – wofür ‚Rollen‘ dienen!

---

<sup>140</sup> Unter „Innenwelt“, wäre der Bereich der „psychischen Realität“ zu verstehen, die sich, im Doppelaspekt von „Selbststellung“ und „Gegenstandsstellung“, als das ‚seelische Erleben‘ *in einem Leib* (!) entfalte, und reflexiv auf die ‚Selbstgegebenheit‘, in diesem Erleben, hin analysiert werden könnte (vgl. Plessner: 1975, 295-299). Gerade weil dieses Erleben *als solches*, d.h. jenseits indirekter Gegebenheit in Ausdrucksbewegungen, in seiner ‚leiblichen Unvertretbarkeit‘ (vgl. ebd. 295f.) aber inkommunikabel bliebe, hätte man hier eine zwar mitnehmende, jedoch *phantomhaft-private Wirklichkeit*. – Ein Beispiel hierfür gibt Hannah Arendt, mit dem nur selbst fühlbaren Schmerz, der, obwohl er zeitweilig totale Präsenz gewinnen könne, weder für andere ‚erscheine‘, noch kommunizierbar wäre, und so, trotz der Intensität, phantomhaft bliebe (vgl. Arendt: 1998a, 63f., 132-134, 394).

<sup>141</sup> Demnach ist die Distinktion zwischen öffentlich und privat bei Plessner, in zweierlei Weise strukturgebend: *Zum einen* als ex-zentrische Wirklichkeitskonstitution, in ihrem Rückbezug auf *die Einheit* ihrer Ermöglichungsstrukturen. *Zum anderen* als hierdurch ermöglichte Aufgliederung des Erscheinungsraumes in öffentliche und private Räume, wie sie in ihrer *soziokulturellen Pluralität* begegnen, und lebenspraktisch zu differenzieren sind.

<sup>142</sup> Das ontogenetisch früh erlangbare Wissen darum, für andere körperlich zu erscheinen, bedeutete nicht nur damit umgehen zu müssen, der potenziellen *Beobachtbarkeit durch Dritte* ausgesetzt zu sein, sondern lieferte auch die sinnfälligen Anlässe *wann* und *wieso* das Verhalten an Erwartungen anderer gezielt zu orientieren wäre.

Wenn somit performativ integrierte Rollen zur Überbrückung der Kluft zwischen körperlicher Erscheinung und ‚Innerlichkeit‘ fungierten, um in der ansonsten ‚gewagten‘ Begegnung festzulegen, ‚wer‘ in solchen Kontexten jemand ‚für wen‘ ist oder sein kann (siehe Plessner: 2003a, 70-73, 82f.), wird ersichtlich, dass die hiervon abgeleitete Rollentheorie bezweckt, über *die Integrationsfunktion von Verkörperungen in eine ‚gemeinsame Welt‘* aufzuklären.<sup>143</sup> Dazu unterscheidet Plessner das Rollenhafte in drei verschiedene Richtungen: *An erster Stelle* steht als „fundamentaler Zug leibhafter Existenz“ (ders. 1983b, 198f.), die kurz nach der Geburt beginnende, lebenslang zu vollziehende Verkörperung, durch welche Körperleiber füreinander ganz basal verortet und sozialisiert werden; womit dann die primären Rollenerwartungen an Geschlecht, Ethnos, Klasse, Familienstand, etc. verknüpft wären (vgl. ebd. 196-198).<sup>144</sup>

*An zweiter Stelle* wird ein „theatralischer Rollenbegriff“ (ebd. 199) angesetzt, der die Distanz zur Rollenverkörperung durch spielerischen Umgang mit ihr, und den spielerischen Rollenwechsel *der Verkörperung von ‚jemand anderen‘ durch den eigenen Körper*, meint, also die Fähigkeit im interpersonalen Verkehr in verschiedener Rolle begegnen zu können und zu Schauspielern (vgl. ebd. 199f.). *An dritter Stelle* steht schließlich, als ein kulturgeschichtliches Spätprodukt, die Rolle *als zu erbringende ‚Dienstleistung‘*, welche Distanz zur Privatexistenz voraussetze und bloß einen Funktionsträger verlange, daher Plessner hier von einem „gesellschaftlichen Funktionsbegriff“ (ebd. 201) spricht. Auch wenn keiner von diesen drei Rollentypen gegenüber den beiden anderen ausgezeichnet wird, lässt sich doch eine deutliche Akzentuierung, in Hinsicht ihres Verhältnisses zur Differenz von öffentlich und privat, erkennen.

Denn gerade im ‚theatralischen Rollentyp‘ läge das Potenzial beschlossen, *in und mit Rollen zu spielen*, sonach niemand lediglich nur der wäre, zu dem er durch Sozialisation gemacht wurde, oder darauf reduzierbar wäre, was er als Funktionsträger leistet (vgl. Plessner: 1983b, 200f.): Während also ontogenetischer und funktionalistischer Rollentypus, für sich genommen, in ‚Festlegungen‘ münden *können* (es gab und gibt Instrumentalisierungen dieser Rollentypen!), ermöglichte das ‚theatralische Element‘ die nötige Distanz, um den wechselseitigen Übergang, etwa von funktional-öffentliche in familiär-intime Rollen, zu bewerkstelligen. Diese bislang *spezifisch Menschen* kennzeichnende ‚Verdopplung‘, in öffentliche und private Rollen, die Plessner als „Doppelgängertum“ (vgl. ebd. 198-205) bezeichnet, sei nun aber auch erst mit ‚der modernen Funktionalisierung‘<sup>145</sup> in der Lebensführung voll entfaltbar geworden, da fortan *nicht mehr ‚der ganze Mensch‘* mit einer Rolle auf dem Spiel stünde (vgl. ebd. 202).

---

<sup>143</sup> Zudem, kann man einen Zusammenhang dieser ‚Integrationsfunktion‘ mit den Möglichkeiten menschlicher Identitätsbildung herleiten, dem der Verfasser in einer anderen Arbeit nachgegangen ist (siehe Schumann: 2017).

<sup>144</sup> Da Plessner, für diese lebenslang stärkste Prägung der Verkörperung, keine eigene Bezeichnung gewählt hat, könnte man sinnrichtig vom ‚ontogenetischen Rollenbegriff‘ sprechen. Schließlich würden hierüber die kulturgeschichtlich frühesten Rollenbilder geprägt, welche primär die außerfamiliäre soziale Welt mit dem familiären Umkreis, und umgekehrt Familienangehörige mit eben dieser, zu verzahnen hätten (vgl. Plessner: 1983b, 197f.).

<sup>145</sup> Hier besteht eine Querverbindung zu Lindemanns Rekonstruktion des modernen gesellschaftlichen Grenzregimes: Dessen Institutionalisierung der Menschenrechte, diene nämlich *auch* zum Schutze der Menschen vor den Zugriffen der „Sachlogiken“ autonomer gesellschaftlicher Funktionssysteme (vgl. Lindemann: 2010, 367-370).

Jene modernen Bedingungen, sind auch illustrativer Ausgangspunkt für Plessners Unterscheidung von ‚Vergemeinschaftung‘ und ‚Vergesellschaftung‘, den beiden miteinander zu verschränkenden Grundtendenzen des Zusammenlebens (vgl. Plessner: 2003a, 11, 33, 55-57), welche den interpersonalen Kontakt auf je andere Weise arrangierten. So komme es zu Vergemeinschaftungen immer über eine „einheitsstiftende Idee“ (ebd. 44), die *entweder* als „Personmitte“ (ebd. 51), durch affektive „blutsmäßige Verbundenheit der Glieder“ (ebd. 44), eine „Blutsgemeinschaft“, *oder* als „Sachmitte“ (ebd. 51), durch die „Teilhaberschaft an ein und demselben Wert“ (ebd. 50), eine „Sachgemeinschaft“ konstituiere.<sup>146</sup> In beiden Fällen, wäre der Einzelne zwar eingeeht, doch tendenziell *entweder* seinesgleichen schutzlos ausgeliefert, da die emotionale Rückhaltlosigkeit erfordere, in der Gruppe ‚aufzugehen‘, *oder* aber marginalisiert, weil im Fokus auf die Sache deren Teilhaber untereinander ‚austauschbar‘ werden.<sup>147</sup>

Diese Umstände machten sodann zwei ‚negative Grenzen der Gemeinschaft‘ (vgl. ebd. 47f., 52-57) kenntlich: *Einerseits* wären Gemeinschaften immer schon auf einen ‚äußeren Bereich‘ des Öffentlichen verwiesen, in denen ihnen ‚Fremde‘ begegneten (vgl. ebd. 48), *andererseits* könnten sie selber kaum abweichende Lebenswelten integrieren, müssten insofern stets versuchen jeden von der Überlegenheit ihrer eigenen Werte zu überzeugen (vgl. ebd. 53). Genau deshalb *empfiehlt Plessner die Stärkung der gesellschaftlich-öffentlichen Sphäre*, als dem „Inbegriff von Möglichkeitsbeziehungen zwischen *einer unbestimmten Zahl und Art von Personen*“ (ebd. 55: Herv. d. Verf.), sowohl *gegen* die Radikalisierungen des Gemeinschaftlichen, als auch *für* die Vermittlung einander widersprüchlicher Vergemeinschaftungen.

Es ist dieser Zusammenhang, in dem für Plessner schließlich *die Bedeutung organisierter Politik* fußt: Der „Staat“ hätte demnach die Aufgabe, im Medium des „Recht“, einen kollektiv verbindlichen „Ausgleich“, zwischen den Kräften der auf ‚Vertrautheit‘ basierenden Gemeinschaften *und* dem ‚Fremdheit‘ markierenden gesellschaftlich-öffentlichen Raum, zu garantieren (vgl. ebd. 115f.). Erst so würde verhindert, dass sich eine partikulare Gemeinschaftsideologie des gesellschaftlich-öffentlichen „Verkehrssystems“ (ebd. 95) bemächtigt und die vergesellschaftenden Umgangsformen von „Diplomatie“ und „Takt“ (vgl. ebd. 96-110) unterdrückt. An diesen beiden läge es nämlich, eine zeitweilig konfliktreduzierte Begegnung zwischen einander ‚Fremden‘, mit ihren divergenten Gruppenzugehörigkeiten, zu ermöglichen.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Beide Vergemeinschaftungsformen wären somit *exklusiv*, da selbst so verschiedene gemeinschaftsstiftende Referenzpunkte wie Gesinnung oder Wertorientierung insgesamt nicht daran hindern würden, all diejenigen kurzerhand auszuschließen, welche *weder* gefühlsmäßig verbunden sind, *noch* die gleichen Wertmaßstäbe teilen.

<sup>147</sup> Statt also eine individualisierende Distanz zuzulassen, würden alle Gemeinschaftsmitglieder tendenziell, über die einheitsstiftende Mitte, einander ‚angeglichen‘ und so für die Gemeinschaftszwecke nachhaltig instrumentierbar gemacht: Es ist demnach die gelebte Individualisierung, welche vom überhandnehmenden Gemeinschaftlichen weitgehend gehemmt, oder gar bekämpft wird; sodass es dann, für eine zumindest teilweise Entfaltung des Individuums, der Möglichkeit eines *souveränen Rollen Umgangs* verlangte – oder eben: „Doppelgängertum“!

<sup>148</sup> *Einerseits* ginge es darum, bei fehlender ‚Wertbindung‘ (– Diplomatie), miteinander faire Kompromisse zu schließen, die niemanden ‚als Unterlegenen‘ demütigten; *andererseits* darum, trotz fehlender ‚Gefühlsbindung‘ (– Takt), einen rücksichtsvollen Umgang miteinander zu pflegen, der niemandem etwas zumutet. Es wären somit kontingente Versuche, ‚dem Fremden‘ einigermaßen ungezwungen und nicht direkt feindselig zu begegnen, um mit ihm einen konfliktreduzierten, Eskalation nicht mutwillig provozierenden ‚Fremdenverkehr‘ zu praktizieren.

Wie sich somit gezeigt haben dürfte, erforderte *der interpersonale ‚Fremdenverkehr‘* einer gesellschaftlich-öffentlichen Sphäre, wo noch kein Herz und keine Überzeugung verbinden, um wenigstens die schlimmsten innenpolitischen Konflikteskalationen, durch einigermaßen gleichberechtigten Umgang zwischen ‚Fremden‘, einzudämmen. Hieraus wird nun aber auch begreiflich, inwiefern Außerirdische *öffentliche Phänomene* sein müssen: *Einerseits* hätten sie in einer gesellschaftlich-politischen Öffentlichkeit zu erscheinen, soll ihnen ‚soziale Wirklichkeit‘ und ‚politische Brisanz‘ jenseits problematischer Verschwörungsszenarien eignen;<sup>149</sup> *andererseits* bedürfte es minimal der oben skizzierten infrastrukturellen Voraussetzungen, damit Außerirdische, wenn sie erscheinen, sich als ‚maximal Fremde‘ zeigen *dürfen*, und, trotz ihrer ‚Fremdheit‘, kollektiv auf ihre Gesellschaftsfähigkeit hin geprüft werden können.<sup>150</sup>

Sofern man diese Rekonstruktion der strukturellen Voraussetzungen von *maskentragenden Lebewesen* für die Durchführbarkeit von Politik akzeptiert, die hier als Möglichkeit verstanden wird, *gemeinsame Belange* kollektiv verbindlich aushandeln zu können und dafür einer ‚gerechten (politischen) Ordnung‘ zu bedürfen, welche Konflikte zwischen partikularen Individual- und Gemeinschaftsinteressen ausgleicht, hätte man eine Orientierung für die Rahmenbedingungen der politisch brisanten Situation in der Begegnung mit ‚maximal Fremden‘ gewonnen, von der aus verständlich wäre, welcher abgeschatteter Hintergrund dazu beiträgt, dass nur bestimmte Phänomene ‚politisch fordernd‘ sein können – und was dann zu beachten steht.

So wäre folglich *die Frage nach ihrer Verkörperung*, ob sie also einen Übergang zwischen ‚sozialen Räumen‘ und Situationen konventionalisieren, sodass sie wissentlich *vor ‚uns‘* und *in ‚unsere‘* gesellschaftlich-politische Öffentlichkeit treten, alles entscheidend: Denn nur wenn für sie die ‚Lebensnotwendigkeit‘ besteht, sich in solchem ‚Wechsel‘ voneinander verkörpern zu müssen, *könnten* sie überhaupt als „irrealisierte Funktionäre“ (vgl. Plessner: 2003a, 96-98, 109f., 117f.) erscheinen! Dies aber würde ihren ‚kollektiven Hintergrund‘ andeuten, daher mit ihnen *als Vertreter von überindividuellen Interessen* umzugehen wäre, hinter denen vermutlich eine ‚politische Ordnung‘ steht, sodass *ein gemeinsamer Modus* gefunden werden muss, *sollen* keine interpersonalen Katastrophen aus der Situation resultieren. Wenn Außerirdische derart im gesellschaftlich-öffentlichen Raum erschienen, veranlassten sie *notwendig* zum Handeln, da mit einem fremden politischen Machtbereich zu rechnen wäre – so das ‚Maskenspiel‘ von Täuschung, Heimlichkeit, Drohung und Verdacht beginnen kann ...

---

<sup>149</sup> Dies ist der einzige überhaupt sinnvolle pragmatische Einwand gegen die „extraterrestrial hypothesis“ des UFO-Phänomens: Selbst wenn außerirdische Agenten zeitweilig dahinter stecken sollten (was nicht generell ausgeschlossen werden muss), wäre es keine gesellschaftlich-politisch ‚zwingende Hypothese‘, zumindest *solange* keine Möglichkeit einer öffentlichen Interaktion, *zwischen unbestimmt Vielen mit jenen Extraterrestrikern*, zustande kommt. Ohne hier ‚Kulturschockmomente‘ (siehe Schetsche: 2008, 242f.) leichtfertig herunterzuspielen, ist es doch allein die öffentliche Erscheinung und Interaktion *mit Konsequenzen für eine gemeinsame Zukunft*, welche die ‚Wirklichkeit‘ solcher Phänomene *dauerhaft* verbürgen könnte (vgl. Arendt: 1998b, 29-31, 59).

<sup>150</sup> Im Sinne des skizzierten Gesellschaftsverständnisses, einmal von weiteren Voraussetzungen abgesehen, erwiese sich etwas erst dann *als wirklich ‚gesellschaftsfähig‘*, wenn es keinen privilegierten Zugang (wie dies manch Verschwörungsszenario unterstellt) zu den daraufhin zu prüfenden Objekten gibt, sich diese also divergenten partikularen Begegnungen einer Population aussetzen dürften, und es beide Seiten dann auch *miteinander aushalten könnten*. (Inwiefern ‚die andere Seite‘ darin aber entgegenkommen wollte, ist vorab völlig unbekannt!)

Dieser Zugang auf den ‚politisch Fremden‘ hätte noch weitere Implikationen. Es ist etwa verbreitet, Außerirdische dadurch zu verkennen, dass man ihre Erscheinung vor die Frage stellt ob sie *grundsätzlich* malevolent *oder* benevolent seien (vgl. Allman: 2012, 38-52; Ashkenazi: 2017, 269-274; Barlow: 2014; Rayback: 2014) – um vorgeblich abschätzen zu können, *wie* mit ihnen umzugehen wäre.<sup>151</sup> Im Rekurs auf die ex-zentrische Verfasstheit hingegen, ist darauf zu insistieren, dass man politische Akteure solange falsch verstanden hat, wie ihnen nur *ein möglicher* Modus ihrer Praxis gelassen wird: Die unterstellte ‚bodenlose Lage‘, die konstitutive Nicht-Festgelegtheit, führte zu unabsehbarer Praxis (vgl. Plessner: 1975, 338-341), und würde nur soweit ‚geachtet‘, wie man sie *als zukunftsermöglichende Ambiguität* festhält.

In diesem Sinne wäre, für die vis-à-vis-Begegnung mit *maskentragenden Lebewesen*, soweit man von paranoiden militärischen ‚Übermachtsängsten‘ auf menschlicher Seite absieht (siehe Korhonen: 2013), am ehesten eine von Neugier und Vorsicht bestimmte Interaktion zu erwarten, in der das Gegenüber erprobt wie weit es gehen kann (d.h. seinen Spielraum auslotet), *um davon abzuschätzen ‚was‘ es an einem hat*. Will man dieser Situation gewachsen sein, bräuchte es mindestens höflicher Distanz, die offen für das Überraschende ist, weit entgegenkommt, und doch keineswegs zur Selbstverleugnung führt (siehe Scherer: 1988, 30-32); wobei aber das erste Gebot in dieser Begegnung wäre, jenes Gegenüber *nicht* ‚festzulegen‘, damit *seine irreduzible hermeneutisch-praktische Ambiguität* zu keiner Zeit vergessen wird!<sup>152</sup>

Von hier aus sollte begreiflich sein, dass es einer ‚außenpolitisch‘ gewendeten ‚Haltung‘, *als Vorkehrung gegen Fahrlässigkeit, im Umgang mit politisch-kultureller Fremdheit* jenseits des eigenen Macht- und Zuständigkeitsbereichs, bräuchte, wollte man sich auf das so risikoreiche ‚Wagnis‘ einer Kontaktnahme in allen Konsequenzen einlassen. So wäre etwa im Vorhinein ungesichert, und würde spätestens die *gemeinsame Interaktion* erst erweisen, ob die andere Seite einem einen gleichgestellten normativen Status als ‚angemessene Behandlung‘ zu garantieren bereit ist ... Ferner dürfte sich, gerade unter Voraussetzung *maskentragender Lebewesen*, die schon zwischenmenschlich wohlbekannt politische Verstrickung der Binaritäten ‚bekannt/ fremd‘, ‚heimlich/ unheimlich‘ und ‚freundlich/ feindlich‘ (vgl. Plessner 2003b, 191-195, 231) nochmal deutlich verschärfen – mit allen unliebsamen Implikationen.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> So schafft es keiner der Aufsätze in (Vakoch: 2014), Außerirdische *als politische Akteure* jenseits der Stereotypisierung begreifbar zu machen: Man nimmt sie nun einmal nicht ernst, wenn man ihnen nur die Wahl in der Fehlalternative lässt, *entweder* altruistische Heilsbringer *oder* xenophobe Ethnozentriker bzw. schlicht und ergreifend ‚eine Raubtierhorde‘ zu sein. Ebenso wenig hilfreich, ist die Reduktion außerirdischer Kulturen auf menschliche Persönlichkeitsstereotype, in der Absicht ihren vorgeblich ‚dominierenden Charakter‘ abzuschätzen (siehe Bainbridge: 2014): Es mag vielleicht kulturabhängige ‚Mentalitäten‘ geben, aber das Problem liegt hier in der Fingierung eines monolithischen Blocks, der den Gestaltungsspielraum darin involvierter ‚Elemente‘ schon immer bestreitet – sodass Politik *bei, ihnen‘* und nicht zuletzt *mit ‚uns‘* völlig aussichtslos erscheinen müssen ...

<sup>152</sup> Hierfür ist auch die von Clyde Wilcox gegebene Übersicht, zur literarischen Inszenierung der Regierungsformen galaktischer Zivilisation in der Science Fiction, interessant (vgl. Wilcox: 1991, 112-119), da man hieran ersehen kann, wie Naivität und Paranoia *als Fehlalternative politischer Entscheidungsfindung*, in Bezug auf jene ‚galaktischen Unbekannten‘, nur dazu führten, dass man *entweder* enttäuscht wird, *oder* vorschnelle Fehltritte trifft, eben weil jenen Entitäten kein Spielraum (jenseits eigener Vorurteile) gelassen wird, sich ambig zu zeigen.

<sup>153</sup> Wirklich ‚schrecklich‘ wäre es nämlich nicht, im Außerirdischen ‚einen Fremden‘ zu finden, sondern sich selbst einen unerbittlichen politischen Feind zu schaffen! Um dies zu verstehen, braucht es keiner Stereotype ...

Das Vorbild einer solchen ‚Haltung‘, für den Umgang mit geschichtlich-kultureller Pluralität *und* Fremdheit, findet man im schon in Kapitel 3.4 angerissenen politisch-normativen Vorschlag aus *Macht und menschliche Natur* (Plessner: 2003b). Dort wird versucht, den für den westlichen Humanismus erforderlichen Universalitätsanspruch, in einer ‚Einheit der Menschheit‘, *durch* die Vielheit menschlicher Kulturen zum Erfolg zu verhelfen, indem seine historisch-kulturelle Bedingtheit, mit der von ihm implizierten Anerkennung kollektiver Selbstbestimmung,<sup>154</sup> *über die ‚offene Zukunft‘* vermittelt wird: Statt die Frage nach dem ‚Wesen des Menschen‘ zu beantworten, *soll* diese, *für die Möglichkeit einer erst zu machenden Geschichte*, offengelassen werden (vgl. ebd. 161, 190f.).<sup>155</sup> Universalismus setzte sich hier durch, *wenn* die Gegenseite *zur gemeinsamen Zukunftsgestaltung* bereit wäre, also ihre Selbstverabsolutierung aufgäbe, und damit ihre Gleichstellung mit der Vielheit von Kultursystemen vollzieht.<sup>156</sup>

*Universalismus wäre dadurch ein Versprechen an die Zukunft!* Doch das Entscheidende dieses Ansatzes ist dessen *innen-* und *außenpolitische* Dimension: Nach *Innen* gewendet, wäre es Grundlage eines ‚Kampfes‘, im eigenen politischen Geltungsbereich, für eine gesellschaftliche Öffentlichkeit, als Basis einer ‚gerechten Ordnung‘, in der keine Gemeinschaftsideologie vorherrscht; nach *Außen* gewendet, verspricht es andere Kultursysteme, in ihrer Andersartigkeit *und* ihren politischen Selbstbestimmungsansprüchen, anzuerkennen, ohne sie marginalisieren oder missionieren zu müssen. Es wäre *einerseits* eine Einladung *als ‚Fremder‘* im eigenen politischen Geltungsbereich zu verkehren, um die dortigen Vorzüge kennen zu lernen, *andererseits* Ausgangspunkt eines Bemühens, die Grundstruktur gesellschaftlicher Öffentlichkeit auch ‚zwischenstaatlich‘ zu implementieren, um schließlich die Spielregeln zur Ermöglichung eines Pluralismus, *nicht nur* im Innern, *sondern auch* im Äußern zu etablieren!

Wenngleich also von Plessner ein explizit anthropologisch-humanistischer Fokus gelegt wurde, hat er doch keine ‚positive Einheit‘ im Menschen bestimmt, vielmehr, unter negativ-anthropologischem Vorzeichen, in der „Unergründlichkeit“ *die politische Ermöglichung eines ‚pluralistischen Universalismus‘* anvisiert (vgl. ebd. 161, 190f., 231-233), der diese Frage offenhält und im „Menschenantlitz“ nur einen minimalphänomenologischen Anhaltspunkt hätte (vgl. ebd. 228). Mit der Überzeugung einer Einheit der Ermöglichungsstrukturen, könnte man dies nun versuchsweise auf die ‚Maske‘, *besser noch den Raumanzug* anwenden, damit auch hier vielleicht eine ‚Einheit in der Pluralität‘ zustande käme, wenn man sie motivierte ...

---

<sup>154</sup> In Plessners *Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, geht es um politische Kollektive, mit hinterstehenden ‚Selbstverständnissen‘, und eigenen Macht- bzw. Selbstgestaltungsansprüchen; nicht aber um ‚sich selbst auf etwas verstehende Individuen‘. Was diese betrifft, läge stattdessen innerhalb von *Grenzen der Gemeinschaft*.

<sup>155</sup> Ihre ‚positive Beantwortung‘, im Sinne einer definiten *Wesensbestimmung des Menschen*, würde immer nur dazu führen, die historisch-konkrete Pluralität von Kultursystemen, einer ihnen externen Werthierarchie (nämlich der eigenen Partikularität!) unterzuordnen, sie somit als Alternativen zur europäisch-humanistischen Tradition, im Prinzip, politisch zu delegitimieren und kulturell zu barbarisieren (vgl. Plessner: 2003b, 157-159, 162f.).

<sup>156</sup> Einheit gäbe es fortan *nur noch als Pluralität*, die je von der Partikularität her erschlossen *und bejaht werden muss* soll sie sein. Insofern könnte man die ‚Einheit der Menschheit‘ nur soweit geltend machen, wie sie von der jeweiligen Partikularität her erschlossen wurde: *Universalität wäre damit keine Verordnung, die nur den Ethnozentrismus einer Kulturgruppe widerspiegelte*. Es könnte nur ein Angebot sein, welches seine Stärken auszuspielen hätte, soll es nicht wieder verschwinden – sich aber selbst ‚pluralisieren‘ müsste, um ‚gelebt‘ zu werden!

#### 4.4 Bürgerschaft der Cyborgs II: Chris Hables Grays Konzept einer cyborg citizenship

Mit dem vorherigen Abschnitt war, im Verweis auf *maskentragende Lebewesen*, auch die nötige konzeptuelle Vorarbeit für eine ‚post-anthropozentrische‘ *Citizenship* zu leisten, welche, anders denn das Fallbeispiel von Hughes, den Versuch nicht-menschliche Bürger zu denken, nicht mit Inkohärenz des politischen Funktionsbereichs erkaufte. Es gibt nämlich mit Chris Hables Gray, ein von Hughes verschwiegenes Vorbild *seiner* ‚cyborg citizenship‘,<sup>157</sup> welches die Frage nach dem Bürgerstatus, gerade nicht an dualistische Festlegungen bindet, sondern daran koppelt, *wer politischer Akteur sein kann*, um dergestalt eine Erweiterung der darin beschlossenen politischen Partizipationsrechte, über die Menschheit hinaus, zu ermöglichen – die dann schließlich auch noch „aliens“ zu inkludieren vermag (vgl. Gray: 1997, 256).

Aufhänger seiner Überlegungen, sind ihm besonders die seinerzeitigen Veränderungen im Bereich der „technoscience“ (vgl. ders. 2001, 11-18, 29), und deren eminente politische Implikationen: Hierunter zählen *etwa* die aus dem Einsatz der neuen Informationstechnologien erwachsenden Partizipationschancen der Bürger und gestiegenen Kontrollmöglichkeiten des Staates (vgl. ebd. 32-49, 131-135), *oder* die emanzipatorische Bedeutung von Gentechnik und Prothetik, in ihrem Beitrag zur forcierten Erosion einer am Geschlechterbinarismus ausgerichteten ‚Körperpolitik‘ (vgl. ebd. 135-137, 143-150, 157-160). Alle diese Entwicklungen sucht Gray in der Figur des ‚Cyborg‘<sup>158</sup> zu bündeln, nicht zuletzt ‚weil, mit besagten Technologiefeldern, die Möglichkeit zu einer ‚radikalen Veränderung‘ der menschlichen Lebensform besteht, welche er nicht nur als Gelegenheit einer „participatory evolution“ begreift, sondern auch im Sinne einer „participatory government“ einzufangen beabsichtigt (vgl. ebd. 3, 198f.).

Für dieses Anliegen, schließt er sinngemäß an die liberale Tradition des Verständnisses von *Citizenship* an (vgl. ebd. 22-24), um, im Ansinnen der erwähnten technologischen Optionen, ihre Neufassung dergestalt vorzunehmen, auf dass wirklich nur noch *die politische Partizipationsfähigkeit selber für den Bürger-Status ausschlaggebend* wäre, anstatt auf Klasse, Rasse, Geschlecht – *oder eben Spezies* – zu rekurrieren (vgl. ebd. 22; 1997, 256f.). Eine solche Bestimmung des Referenzbereichs bezweckte hier der „Turing test for citizenship“ (vgl. ders. 1997, 256-258; 2001, 24-26), mit dem die zur Diskussion stehenden ‚Anwärter‘, von einer Bürgerkommission, daraufhin geprüft würden, ob sie denn an der ‚Diskursgemeinschaft‘ sinnvoll teilnehmen könnten und dazu befähigt erscheinen, die Politik selber mitzugestalten.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Man beachte: ‚cyborg citizen‘ (Gray: 2001) und ‚citizen cyborg‘ (Hughes: 2004), die beide eine ‚cyborg citizenship‘ entwickeln. Zugegeben, Hughes erwähnt Gray im Literaturverzeichnis zum elften Kapitel (vgl. Hughes: 2004, 279); doch wurde dieser *nirgendwo in seinem Buch* zitiert! Ein Schelm wer dabei Böses denkt ...

<sup>158</sup> Damit sollen ‚ontologische Distinktionen‘ überwunden werden (vgl. Gray: 12). Gerade wo ‚Cyborgisierung‘ nun allerlei Grenzverwischungen implizierte (vgl. ebd. 195f.) und insofern klaren Definitionsversuchen zuwiderliefe, erscheint dies kohärent. – Auch wenn er es nicht selbst anmerkt, ersetzt er doch die Distinktionen ‚organismisch/ maschinell‘ und ‚Person/ Nicht-Person‘ mit ‚Cyborg/ kein Cyborg‘ und ‚Cyborg-Bürger/ kein Bürger‘.

<sup>159</sup> Jedoch beabsichtigt Gray, mit diesem ‚Testverfahren‘, nun wiederum nicht, in die Bürgerschaft bereits aufgenommene ‚Arten‘ derart zu individualisieren, dass jedes Artmitglied zunächst ‚out of order‘ wäre, und sich erst im einzelnen ‚bewähren‘ müsste, will es Bürgerrechte erlangen (vgl. Gray: 2001, 26). Es geht ihm hierbei lediglich um ‚Neuanwärter‘ *als Gruppenvertreter*; sollten also z.B. transgene Schimpansen einstmals mündig werden.

Aus dem erfolgreichen Absolvieren dieses ‚Testverfahrens‘, folgte schließlich der Übergang in die ‚cyborg citizenship‘ (vgl. Gray: 1997, 256f.; 2001, 24f, 198f.); *ein Bürgerstatus, dem aber per se alle Bürger eines Staates teilhaftig würden*, sofern jener Staat nur die von Gray als verfassungsmäßige Verankerung dieser Citizenship gedachte ‚Cyborg Bill of Rights‘ (vgl. ebd. 254f.; 2001, 26-31) in den Verfassungskorpus aufnehmen, und damit eben alle seine Bürger zu ‚Cyborg-Bürgern‘, mit neuartigen Rechten (etwa die Genderidentitäten, den Datenschutz oder die ‚Cyborgisierung‘ betreffend), *deklarieren* würde. Sobald diese Citizenship erst einmal implementiert wäre, dürften, im Prinzip, diverse neue ‚Cyborg-Gestalten‘ erscheinen, die, mit Rechtsstatus versehen, idealiter als Bürger politisch mitgestalten könnten; wie dann *etwa* menschliche Klone (vgl. ders. 2001, 120), transgene Tiere *und* ‚transpecies clones‘ (vgl. ebd. 122f.), ‚posthuman cyborgs‘<sup>160</sup> (vgl. ebd. 140f.), *oder* ‚new sexes‘ (vgl. ebd. 159).

Nun ist das Wort ‚posthuman‘ gefallen, und ersichtlich steht die oben dargelegte Überarbeitung von Citizenship ganz im Zeichen einer ‚Politics in the Posthuman Age‘ (ebd. Untertitel des Buches). Jedoch fällt *ein erhebliches argumentationsstrategisches Defizit des ganzen Ansatzes* auf: Gray bekräftigt zwar, dass Menschen seit jeher Aspiranten einer Cyborgisierung gewesen seien (vgl. ebd. 193),<sup>161</sup> aber doch bleibt von ihm ausgespart, ‚was‘ es denn am Menschen sei, dass dieser solch ein Aspirant sein könne! Dies ist nun umso problematischer, wenn er nicht nur meint, die ‚category of human‘ würde unter der fortschreitenden Cyborgisierung irgendwann ‚zusammenbrechen‘ (ebd. 192), sondern es darüber hinaus auch unterlässt zu klären, ‚was‘ genau er denn unter ‚Mensch‘ oder ‚Humanismus‘ verstehen möchte, und ‚was‘ die von ihm eingebrachte ‚Posthumanity‘ (ebd. 190) gegenüber der Humanität bedeuten sollte.<sup>162</sup>

Damit sind nun Fragen aufgeworfen, die, auch wenn Gray sie nur unzureichend beantworten mag, sich doch in genau demjenigen Diskursrahmen stellen, an den er selber anschließen möchte (vgl. ebd. 9, 15): **der Posthumanismus**.<sup>163</sup> Gerade wo dieser die Inspiration, für Grays Haltung gegenüber der künftigen Stellung ‚des Menschen‘ (vgl. 187-196), für die Situierung von ‚posthumans‘ in den Weltraum (vgl. 140f.), sowie deren Beigesellung zu ‚aliens‘ (vgl. ebd. 192), zu sein scheint, wäre es, für die bisher mit Plessner erarbeitete Position, zum Zwecke ihrer Kontextualisierung in zeitgenössische Diskurse, einmal interessant zu eruieren, **1.** welche Optionen sich in diesem Diskursrahmen bieten, **2.** ob ‚Zugänge zum Außerirdischen‘ daran gekoppelt sind, und **3.** wie diese mit der Philosophischen Anthropologie kontrastieren.

<sup>160</sup> Diese stehen für Gray im Zusammenhang mit der Erschließung, der sogenannten ‚prosthetic territories‘ (Gray: 2001, 138), des Weltraums und der Tiefsee, als jenen Regionen, in denen Menschen zunächst nur als ‚Mensch-Maschinen-Systeme‘ verkehren könnten – künftig aber eben auch andere ‚Cyborg-Gestalten‘. (‚posthumans‘ meint offenbar, für diese extremen Lebensbedingungen genetisch adaptierte ‚Menschen-Nachfolger‘.)

<sup>161</sup> Schließlich will er dem Begriff ‚Cyborg‘ nicht nur eine politische Bedeutung abgewinnen, sondern diesem auch den gleichen technikphilosophischen Stellenwert verleihen wie ‚tool‘ und ‚machine‘ (vgl. Gray: 2001, 19).

<sup>162</sup> Immerhin gehört dieses Wort zum Titel des Unterkapitels ‚Subjectivities of Posthumanity‘ (Gray: 2001, 190) – jedoch ohne innerhalb desselben, *oder an irgendeiner anderen Stelle des Buches*, von Gray erklärt zu werden.

<sup>163</sup> So wird er etwa von Stefan Herbrechter, in dessen Übersichtsdarstellung zum Diskurs des ‚kritischen Posthumanismus‘, eine Richtung die in Kapitel 5.3 vertieft werden soll, eben dieser Diskursrichtung beigeordnet (vgl. Herbrechter: 2009, 94, 166f.); womit Grays Selbstanbindung, trotz ihrer Vagheit, zugestimmt werden kann.

## 5 Posthumanistische Implikationen der Philosophischen Anthropologie

### 5.1 kritisch oder technologisch? Außerirdische in posthumanistischen Diskursen

In diesem Kapitel wird der unmittelbar astro-wissenschaftliche Themenbereich verlassen; ohne jedoch gänzlich zu diesem den Kontakt zu verlieren. Es gibt nämlich, seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem Posthumanismus, einen weiteren Diskursrahmen (siehe Herbrechter: 2009, 31-50; Ferrando: 2013, 26f., 29f.; Krüger: 2004, 107-112; Loh: 2018, 94-98, 132-136; Wolfe: 2010, xi-xviii), welcher, durch die technologischen Entwicklungen inspiriert, unter verschiedenen Akzentuierungen, die Stellung des Menschen hinterfragt – und dabei teils explizit auf die paradigmatische Figur des Außerirdischen bzw. ‚Aliens‘ zurückgreift.

Bevor eine ausführlichere Darstellung der posthumanistischen Diskursrichtungen, in den beiden nächsten Unterkapiteln, vorgenommen werden kann, soll zuvörderst eine *Minimalbestimmung* dafür gegeben werden, was einen jeden Posthumanismus als solchen definiert. Will man nach Möglichkeit kein posthumanistisches Selbstverständnis ausschließen, wäre das unhintergehbare Minimum für jeden Posthumanismus, die mehr oder weniger strikte ‚Dezentrierung‘<sup>164</sup> (siehe Krüger: 2012, 27-32) der, unter einem humanistischem Vorzeichen unbestrittenen, politisch-normativ-weltanschaulichen Zentralstellung ‚des Menschen‘. Demnach wäre es Grundvoraussetzung jedes Posthumanismus, *die durch den Humanismus in den Mittelpunkt gerückte Humanitas*, etwa mittels Technologieeinsatz, oder rigoroser Änderung der Denkhaltung, *ihrer ehemals weltintegrativen Funktion und Selbstverständlichkeit zu berauben*.

Dass dies den kleinsten gemeinsamen Nenner bildet, zeigt sich bei Verwendung der in der Forschung verwendeten Leitunterscheidung, zwischen „technologischem“ und „kritischem“ Posthumanismus (vgl. Loh: 2018, 10-16). Denn beide Richtungen einte eben nur jener Bruch mit der Selbstverständlichkeit ‚des Menschen‘; während sie sich in eigentlich sonst allen Punkten erheblich voneinander unterscheiden (vgl. ebd. 17-31, besonders Tabelle Seite 31): Nun ist der **technologische Posthumanismus** primär als *Werbung* für die *technische Überwindung der Menschen*, durch Verselbständigung der Artefakte, zu verstehen.<sup>165</sup> Hingegen ist der **kritische Posthumanismus** eine *kritisch-reflexive Einstellung*, die sich gegen jede in der Sprachpraxis und den Wertmaßstäben subtil präsente *humanistische Voreingenommenheit* richtet. In dieser Absicht wird dann an einer theoretisch wie praktisch haltbaren Alternative zum Humanismus gearbeitet, die man durch Kulturarbeit und Gesellschaftskritik verteidigt.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Daran liegt es auch, wie sich noch zeigen wird, wenn gerade, von einem über die Methode der Dekonstruktion gewonnen Theorie-Standort aus, mit einem kritischen Posthumanismus kaum mehr die Möglichkeit besteht, die in der Lebensführung wirksamen praktischen Unterschiede und Phänomene systematisch *zu rekonstruieren*.

<sup>165</sup> Hierbei schwankt der generelle Fokus zwischen 1. den Rahmenbedingungen, wie *die entkörperte Subjektivität* informatisch in die Elektronik hinüberzuretten ist (vgl. Kurzweil: 2013, 303-323; Moravec: 1990, 151-156; Moravec: 2013, 179f.), und 2. den vielen Wegen, wie die verheißten *artifiziellen Erben* womöglich hergestellt werden mögen (vgl. Chalmers: 2016, 179-181; Moravec: 1990, 140-150; Schneider: 2015, 183-185; Vinge: 2013).

<sup>166</sup> Man ist folglich in der Lage, beide Strömungen von ihrer Zielstellung her zu unterscheiden: *Die technologische Ausrichtung*, bewirbt ein herzustellendes *Posthumanes*, welches Homo sapiens als Lebensform nachfolgen soll; während *die kritische Ausrichtung* stattdessen bemüht ist, eine *Posthumanität* als neuen Orientierungsrahmen des Denkens, Sprechens und Wertens zu etablieren, welcher ‚die Humanitas‘ semiotisch-konzeptuell ablöst.

Beispiel einer kritisch-posthumanistischen Position, welche die Figur des ‚Alien‘ (!) bemüht, ist **Neil Badmingtons** Rekonstruktion des in der westlichen Kultur verbreiteten „Alien Chic“ (vgl. Badmington: 2004, 6, 9-11). Hiermit wird eine, besonders in populären Spielfilmen der letzten Jahrzehnte vorfindbare, Inszenierung des ‚Alien‘ als ‚Liebes-Objekt‘ gemeint, welche dessen vormalige Inszenierung als ‚Hass-Objekt‘ verdrängt, aber die hierbei implizierte *Reduktion des ‚Alien‘ auf ein ‚dem Menschen‘ entgegengesetztes Fremdes* beibehalten habe, um weiterhin zur menschlichen Selbstvergewisserung zu fungieren (vgl. ebd. 81-85, 89, 151).<sup>167</sup> ‚Posthumanismus‘ bei diesem Ansatz wäre, die ‚Durcharbeitung‘ des Humanismus, verstanden als einen im Dualismus begründeten ‚Anthropozentrismus‘ (vgl. ebd. 6-8), auf dessen bei der Subjektkonstitution ausgeschlossenen ‚Anderen‘ hin, damit über dieses „other within“ *nichtanthropozentrische Subjektkonstitution ermöglicht* werde (vgl. ebd. 115-121, 144f., 155).

An diese Vorlage Badmingtons will **Elana Gomel** anschließen (vgl. Gomel: 2014, 2, 11f.), indem sie, anhand zahlreicher fiktiver Narrationen der Begegnung mit ‚Aliens‘ (und deren ‚Psychologie‘) in der Science Fiction, eine „humanist ethics of the Golden Rule“ (vgl. ebd. 5f., 23-27) zu problematisieren sucht, *die ‚Aliens‘ als für den Menschen ‚psychologisch transparent‘ und so ‚ethisch eindeutig‘ konstruiere* (vgl. ebd. 24, 26f., 207f.).<sup>168</sup> ‚Posthumanismus‘ ist für sie ein ‚ethisch-transformatives Potenzial‘, das in all jenen Fällen aufscheine, in denen die narrative Begegnung mit dem ‚Inhumanen‘, als dem ‚radikal Anderen‘, darin mündet, dass jenes Andere in seiner Fremdheit *als ‚fremdes Anderes‘ respektiert wird*, ohne länger Spiegelbild für menschliche Subjektivität sein zu müssen (vgl. ebd. 26-28, 46f., 203f.).

Nun sind diese exemplarisch eingebrachten, der kritisch-posthumanistischen Linie zuzuordnenden Positionen, zwar vornehmlich literatur- und kulturwissenschaftlich ambitioniert, denen es zudem eher um *im ‚Alien‘ gespiegelte menschliche Selbstverhältnisse* geht, aber doch hat man an ihnen ein gutes Vergleichsmoment, für die als nächstes in größerer Ausführlichkeit darzustellende technologisch-posthumanistische Diskursrichtung. Während man nämlich in den beiden illustrierten Fällen *auch* ein problematisches ‚politisch-normatives Verhältnis‘ *zu Außerirdischen* expliziert sehen kann,<sup>169</sup> zeigt sich diesbezüglich gerade in astro-wissenschaftlich motivierten Adaptionen von technologisch-posthumanistischen Überlegungen erheblicher Mangel – obwohl hier Außerirdische gänzlich *unmetaphorisch* genommen werden.

---

<sup>167</sup> ‚Alien Chic‘ meint, Aliens würden zwar ‚geliebt‘ aber doch *nicht als Subjekte* verstanden, weil eine ‚humanistische‘ Opposition, dernach nur Menschen ‚Subjekte‘ sein könnten, und alles andere deren ‚Objekt‘ bliebe (vgl. Badmington: 2004, 8f., 81), vorausgesetzt würde. Von daher sei ‚Alien Love‘ auch mit einer ‚Konsumations-Logik‘ vereinbar, bei der sich die Konsumenten, über ihre Konsumartikel, ihrer selbst *als verfügbare menschliche Subjekte* vergewisserten (vgl. ebd. 93-98), indem Aliens zu Konsumartikeln des Menschen reduziert werden. ‚Alien Chic‘ wäre damit eine Mode, *welche nur so tut als würde sie Aliens ‚gleichstellen‘*, während sie doch die alte Opposition wahr und insofern ‚heuchelt‘. – Aliens blieben ‚Objekte‘ in der ‚Liebe‘ wie im ‚Hass‘!

<sup>168</sup> Gomel kritisiert hiermit einen ‚humanistischen Zirkel‘, geschlossen über die Reziprozitätsethik als Struktur-schranke psychologischer Gleichheit (vgl. Gomel: 2014, 23), welcher andere normativ-epistemologische Standpunkte auf Bekanntes reduziere: Man ‚wüsste‘ bereits *wie* das Gegenüber zu deuten ist, weil es anthropomorphisiert wird, anstatt hier Ambiguität zu erkennen und offen für Unbekanntes zu sein (vgl. ebd. 55, 132, 207-209).

<sup>169</sup> *Badmington zeigt*, wie man sie als Subjekte verkennt, wenn man sie, ihrer ‚Inhumanität‘ wegen, nur als ‚Objekt‘ zulässt; *Gomel zeigt*, wie man sie in ihrer Ambiguität verzerrt, interpretiert man sie voreilig anthropomorph.

## 5.2 Posthumanismus in der SETI-Forschung: Der Postbiological Cosmos Approach

Obwohl der technologische Posthumanismus zeitlich mit dem Transhumanismus entstanden ist, und diesem ‚ideengeschichtlich-personell‘ nahesteht (siehe Loh: 2018, 94-99), kann er anhand seines Themen-Fokus auf die ‚Singularität‘ (siehe Kurzweil: 2013, 7-31; Smart: 2012, 63f.; Vinge: 2013), doch recht gut als eigene Gruppe abgegrenzt werden.<sup>170</sup> Zwar mag es mehrere Bedeutungen von ‚Singularität‘ geben (siehe Sandberg: 2013), doch wird damit zumeist eine Art ‚Superintelligenz‘ anvisiert, die potenziell eigenen Machenschaften folgte und in ‚Supercomputern‘ implementiert wäre (vgl. Chalmers: 2016, 174-184; Smart: 2012, 59; Schneider: 2015, 184-186, 188f.; Vinge: 2013). Diese Erwartung speist sich aus einem naturalistisch-technikdeterministischen Weltbild mit dem eine differenzlose Reduktion der Realität, auf quantifizierbare informatische Parameter, verbunden ist (siehe Loh: 2018, 27f., 126-129).

In diesem Sinne versteht es sich, inwiefern hierbei *eine Entbehrlichmachung des ‚biologischen‘ Menschen* betrieben wird: Obzwar bei der Bestimmung des Mentalen, und der Frage nach personaler Identität, ein Anschluss an die Vorlage von John Locke nachweisbar ist (vgl. Loh: 2018, 104f.; Schneider: 2016c, 264), wird doch, zur ‚informatischen‘ Interpretation jenes Mentalen, eine „Computational Theory of Mind“ (Schneider: 2016c, 265) vertreten, die *alternativ* unter dem Label des „informational patternism“ (dies. 2016a, 6f.) firmiert, und auf eine Gleichsetzung der Funktionsweise von Computerprogrammen und menschlicher Kognition hinausläuft (vgl. Kurzweil: 2013, 15f., 386-397; Moravec 1990, 152-154; Tipler: 1994, 164, 282-296). Dadurch wird die Hoffnung auf ein sogenanntes „Mind Uploading“ (siehe Chalmers: 2016, 200-216; Loh: 2018, 100-106; Moravec: 1990, 151-156; Schneider: 2016c, 267-272) des individuellen ‚pattern‘ auf Computerhardware zur ‚Unsterblichmachung‘ geschürt.<sup>171</sup>

Wohl sind es diese Visionen, einer entkörpernten ‚Intelligenz‘, sowie selbständig Raumfahrt betreibender Roboter (vgl. Moravec: 1990, 142f., 162; 2013, 177), welche einigen Reiz auf technikgläubige Raumfahrtenthusiasten ausüben (siehe Pulver: 2002). Doch stellt sich auch für dieses Denken beim Anschluss an die SETI-Forschung, deren theoretisches Zentralproblem des ‚Fermi-Paradoxons‘<sup>172</sup> (siehe Webb: 2015): Gemeint ist damit die 1950 in skeptischer Reaktion auf die frühe UFO-Euphorie gestellte Frage des Physikers Enrico Fermi, warum die Außerirdischen bisher auf sich haben warten lassen, sollte doch der Kosmos von ihnen erfüllt und interstellare Raumfahrt so leicht umsetzbar sein (vgl. ebd. 9-29; Gray: 2015). Da er sie in privater Runde geäußert hat, blieb die Frage: „Where is everybody?“, zunächst aber unpublik.

---

<sup>170</sup> In diese Gruppe, welche gemäß ihres Singularitäts-Topos mit „Singularitarianismus“ (siehe Loh: 2018, 119-121) etikettiert werden kann, gehören neben dem Science-Fiction-Autor Vernor Vinge, der Futurist Ray Kurzweil, der Robotiker Hans Moravec und der evolutionary-development-Forscher John M. Smart; deren Verhältnis zum Transhumanismus z.B. bei Hughes nachzulesen ist (vgl. Hughes: 2012, 763-766). Dieser Gruppe nahestehend, sind der Informatiker Marvin Lee Minsky und der Physiker Frank J. Tipler (siehe Krüger: 2004, 113-125).

<sup>171</sup> Aber offenbar scheinen derweil selbst die Eiferer bemerkt zu haben, dass ein extern abgespeichertes ‚pattern‘, zur wiederholbaren Einspeisung in Computerhardware, nicht hinreichen könnte, um *individuelle (leibliche) Unvertretbarkeit* zu erfassen (vgl. Chalmers: 2016, 205-216; Kurzweil: 2013, 393-397; Schneider: 2016c, 267-270).

<sup>172</sup> Nur nebenbei sei angemerkt, dass es sich hierbei *nicht* um ein logisches Paradox handelt (siehe Freitas: 1985).

Größere Bekanntheit erlangte sie durch einen Aufsatz Michael H. Harts (siehe Hart: 1975), der die bis heute anhaltende Diskussion zur Sinnfälligkeit von SETI induziert hat. Dort wurde auf die ‚Frage Fermis‘ rekurriert, um, im Verweis auf das Fehlen einer außerirdischen Präsenz, gegen die Existenz raumfahrtfähiger Außerirdischer zu argumentieren (vgl. Webb: 2015, 27-29). Der Posthumanist **Frank J. Tipler**, bemüht dieselbe Argumentationslinie (siehe Tipler: 1981): Es wird unterstellt, **1.** jede Spezies würde mit genügend Zeit alle verfügbaren Lebensräume erschließen; **2.** es gebe eine ‚Tendenz‘ zu entgrenztem technischem Fortschritt; und **3.** aufgrund der Jahrtausenden, seit Entstehung der ersten Planetensysteme, wäre Zeit genug gewesen, um mittels ‚selbstreplizierender Roboter-Sonden‘<sup>173</sup> die Milchstraße zu kolonisieren. Ausgehend vom Fehlen *dieser Art* außerirdischer Artefakte im Sonnensystem, wird auf *eine generelle Nichtexistenz fortgeschrittener außerirdischer Zivilisationen* geschlossen.<sup>174</sup>

Bezeichnend ist das veranschlagte exponentielle Wachstum (vgl. Armstrong, Sandberg: 2013, 9f.; Tipler: 1981, 70f.), demnach alle galaktischen Nischen *notwendig* besetzt werden *müssen*.<sup>175</sup> Man könnte dies nämlich als ‚biologischen Imperativ‘ in einem ‚biological cosmos approach‘ verstehen, da **Steven J. Dick** ein Paradigma zur Beantwortung der ‚Frage Fermis‘ vorgeschlagen hat, das den umgekehrten Weg in die „postbiologische Welt“ (vgl. Moravec: 1990, 9, 14, 173f.) geht: Gemeint ist hier der „postbiological cosmos approach“ (vgl. Schneider: 2015, 180-183), der *den Übergang in eine ‚artifizielle Evolution‘* propagiert (siehe Schetsche, Anton: 2019, 219-251), die mit dem „intelligence principle“ einem ‚Imperativ‘ gehorchte, nach welcher Postbiologische bestrebt sein *müssen*, die Komputationsrate ihrer Informationsausbeutung (= ‚Intelligenz‘) zu erhöhen (vgl. Dick: 2003, 69-71; 2008, 502f.). In diesem Ansatz, wäre die fehlende Präsenz *mit der Existenz fortgeschrittener Zivilisationen vereinbar!*

Unter dieses Paradigma, welches technologischen Posthumanismus mit den bisherigen Beobachtungen verbinden will, fiele etwa die Position von **John M. Smart**, der die „transcension hypothesis“ vorschlägt (vgl. Smart: 2012, 57), gemäß derer jede technologische Zivilisation versuchen *müsse*, die Effizienz ihrer komputationalen Kapazitäten fortwährend zu verbessern, um zuerst in eine ‚technologische Singularität‘ einzutreten, und danach in ein schwarzes Loch (als dem ‚besten Computer‘) überzuwechseln (vgl. ebd. 57-61). Mit dieser Hypothese wird unterstellt, *jede fortgeschrittene Zivilisation* würde irgendwann, in ihren zu schwarzen Löchern getriggerten Heimatsternen, ‚verschwinden‘ – während *nur erfolglose Zivilisationen* zum Scheitern verurteilte kurzlebige interstellare Raumfahrt betreiben würden (vgl. ebd. 65f.).

<sup>173</sup> Einige einschlägige Untersuchungen hierzu: (siehe Armstrong, Sandberg: 2013; Barlow: 2013; Wiley: 2011).

<sup>174</sup> Wie Robert H. Gray betont, ist die ganze Diskussion bis heute zutiefst verwirrt, da zumeist ‚Fermis Frage‘ mit jener Argumentationslinie gleichgesetzt wird, die doch ganz eigene Prämissen setzt (vgl. Gray: 2015, 196): Man muss folglich ‚Fermi’s question about the feasibility of interstellar travel‘ vom ‚Hart-Tipler argument against the existence of technological extraterrestrials‘ (ebd. 198: Herv. im Original) trennen – auch wenn mancher die Notwendigkeit dessen herunterspielen mag: (siehe Ćirković: 2016). Für die Replik: (siehe Gray: 2016).

<sup>175</sup> Natürlich kann die unterstellte ‚Exponentialität‘, im Hinweis auf die Bedingungen ‚nachhaltiger‘ Raumfahrt, entkräftet werden (siehe Haqq-Misra, Baum: 2009): Demnach wäre ‚maximalisierte Kolonisation‘ zu keiner Zeit eine dauerhafte ökonomisch-ökologische Option, und stünden wirklich *fortgeschrittene* außerirdische Zivilisationen im Widerspruch zum Zerrbild einer ‚exponentially expansive ETI civilization‘ (ebd. 8: Herv. im Original).

Eine weniger stationäre Ausrichtung liegt, bei **Milan M. Ćirković und Robert J. Bradbury**, mit der „migration hypothesis“ (vgl. Ćirković, Bradbury: 2006, 633-635) vor, da hier interstellare Raumfahrt integriert wird. Dieser Hypothese nach wären Postbiologische, zur Erhöhung ihrer ‚maximalen Komputationsrate‘, dazu genötigt, *in kühlere materialreiche Regionen einer Galaxis zu migrieren*, wie etwa zu deren äußerem Rand oder Molekülwolken (vgl. ebd. 632f.). Hierdurch wäre auch die fehlende außerirdische Präsenz erklärt, ohne *fortgeschrittene* Zivilisationen in Abrede stellen zu müssen: Wegen des ‚Imperativs‘ der ‚artificialen Evolution‘, käme die Erkundung und Kolonisation von ‚galaktischen Wärmeregionen‘ (wie es Sonnensysteme sind) nicht in Frage, senkten diese doch die Komputationsrate (vgl. ebd. 630f.).<sup>176</sup>

Nun fällt an diesen zwei, durch neue SETI-Strategien zu prüfenden Hypothesen auf, dass sie *die Frage nach der ‚Natur‘ jener ‚postbiologischen Intelligenzen‘* eher marginalisieren. Allerdings findet sich bei **Susan Schneider**, ein genau dies diskutierender Zugriff auf das Paradigma, der anhand des ‚Mind Uploading‘ erörtert, was es bedeutete, wenn eine postbiologische ‚Superintelligenz‘ durch geuploadete ‚biologische Intelligenz‘ entstehen würde (vgl. Schneider: 2015, 184-188; 2016b, 236-239). Zwar wird von ihr keine neue SETI-Hypothese formuliert, doch macht Schneider auf *die damit geänderte Ausgangslage* aufmerksam (vgl. ebd. 190), da so nicht mehr ohne weiteres unterstellt werden könnte, jene Postbiologischen wären an ihren ‚biologischen Nachbarn‘ derart ‚desinteressiert‘, wie die beiden obigen Positionen zu suggerieren versuchten (vgl. Ćirković, Bradbury: 2006, 634, 636; Smart: 2012, 62f.).

Wenngleich hier nicht das ganze Spektrum raumfahrtbezogener Positionen, der technologisch-posthumanistischen Diskursrichtung, besprochen werden konnte,<sup>177</sup> dürften mit der kursorischen Übersicht doch die gegen bemannte Raumfahrt gerichtete Argumentationslinie,<sup>178</sup> und die Reduktion außerirdischer Zivilisationen auf sehr dürftige informatische Parameter, gemäß eines ‚technikdeterministischen Weltbildes‘<sup>179</sup>, offensichtlich geworden sein. Abgesehen vom Hinweis auf die grundsätzliche Gefährdetheit menschlicher Lebensbedingungen durch künftige Technologieentwicklungen (siehe Chalmers: 2016, 190-200; Vinge: 2013, 369f.), liefert diese posthumanistische Richtung *keine Ansatzpunkte für eine kritische Hinterfragung des Humanismus*, im Angesichte des Außerirdischen und im Kontext der Raumfahrt.

---

<sup>176</sup> Dieser Ansatz wird, in der „aestivation hypothesis“ (vgl. Sandberg, Armstrong, Ćirković: 2017, 3f.), für einen ‚biological cosmos approach‘ adaptiert: Wegen des ‚Temperaturgradienten‘, welcher die Leistungsfähigkeit der Komputation beeinflusst, würden Biologische, nachdem sie sich ausgebreitet und sich die nötigen Ressourcen gesichert hätten, auf eine ‚kosmische Abkühlung‘ warten, und bis dahin in einen ‚Sommerschlaf‘ (= „aestivation“) übergehen, um so die totale Komputationsrate ihrer ‚Supercomputer‘ in der fernen Zukunft zu maximieren.

<sup>177</sup> **Kuriosa:** **Michael N. Mautner** (siehe Fn. 24, S. 9) vertritt einen ‚biotechnologischen Posthumanismus‘, für den „posthumans“ Lebewesen sein *müssen* (vgl. Mautner: 2009, 438). **Bernhardine Lustig-Olthuis** wähnt die nächste ‚Evolutionsstufe‘ in den „Cosmions“, technologisch hochintegrierten Sozial-Einheiten in ‚Weltenschiffen‘ (vgl. Lustig-Olthuis: 1993, 201f); die einen an das Borg-Kollektiv bei *Stark Trek: Next Generation* erinnern.

<sup>178</sup> William Sims Bainbridge, der dieser Diskursrichtung nahesteht, bringt es auf den Punkt, wenn er, bei seiner Diskussion möglicher Motive *für* bemannte Raumfahrt, zu dem Schluss gelangt, allein die verheißte ‚Unsterblichkeit‘ durch ‚mind uploading‘ wäre „the ultimate motivation for space exploration“ (Bainbridge: 2009, 521).

<sup>179</sup> Die damit verbundene Auffassung, eines unilinearen technischen Fortschritts, war zwar auch im frühen SETI *als Rechtfertigung der ‚Suche nach außerirdischen Radioingenieuren‘* verbreitet, wird aber seit kurzem selbst in SETI-Kreisen, aus technikgeschichtlicher Sichtweise, kritisiert (vgl. Denning: 2011a, 375-379; 2011b, 384-387).

### 5.3 Ein übersehenes Posthumanisierungspotenzial der Philosophischen Anthropologie

Nachdem bereits, mit Badmington und Gomel, zwei kritisch-posthumanistische Zugriffe auf die Figur des ‚Alien‘ besprochen worden sind, soll es für diesen Abschnitt darauf ankommen, die kritisch-posthumanistische Richtung weiter zu differenzieren, um über diese Folie die methodisch-systematischen Anhaltspunkte bei Plessner herauspräparieren zu können, aufgrund derer die Vermutung gerechtfertigt scheint, *seine Philosophische Anthropologie sei mit dieser Diskursrichtung in nicht unwesentlichen Eckpunkten vereinbar*. Mit diesem Vorgehen, wäre nicht beabsichtigt, irgendeine der Seiten für die andere einzunehmen, sondern lediglich, eine vertiefte Diskussion zwischen Philosophischer Anthropologie und kritischem Posthumanismus zu motivieren; sowie versuchsweise auszuloten, ob und inwiefern bei Plessner die Leitlinie für *eine kritisch-posthumanistische Philosophische Anthropologie* vorgezeichnet ist.

Doch bevor mit dieser Ausarbeitung, wichtiger Themen- und Methodenschwerpunkte der kritisch-posthumanistischen Diskursrichtung, begonnen werden kann, ist zunächst eine Erklärung dafür zu geben, wie der Verfasser überhaupt darauf kommt, diese beiden Diskurse miteinander ins Gespräch bringen zu können. Es sollte nämlich nicht ignoriert werden, dass Plessner ein dezidiert humanistisches Selbstverständnis in seinen politisch-normativ gefassten Schriften artikuliert hat (vgl. Plessner: 1983a, 41-46, 51; 1985b, 74-77; 2003b, 164, 218f. 228); dem es wohl geschuldet ist, wenn man seine Philosophische Anthropologie *als gegenüber ‚posthumanen Phänomenen‘ standhaltende* „Platzhalterin des Humanismus“ verteidigt (vgl. Fischer: 2002, 236-239) – ohne zu erklären, was das für ein ‚Humanismus‘ sein soll, der außerirdische „Kosmonauten“ affirmativ *erschließen* und *integrieren* will (vgl. ebd. 238f.) ...

Insofern ist also zu differenzieren: Selbst wenn Plessner sich als ‚humanistisch‘ verstanden hat, und so gelesen werden wollte, sollten doch die vorangegangenen Kapitel ein verkanntes ‚Überschusspotenzial‘ offengelegt haben; dadurch zumindest die Hauptinvektiven gegen den Humanismus, nämlich einen Anthropozentrismus und Speziesismus zu reproduzieren (vgl. Herbrechter: 2009, 44f., 109), nicht so ohne weiteres gegen Plessner vorgebracht werden können.<sup>180</sup> Abgesehen von diesem inhaltlichen Grund, kann man die Sinnfälligkeit der Vergleichslektüre aber auch mit Rückverweis auf aktuelle Forschungsliteratur stützen: Neben einer Diskussion der Konsequenzen heutiger Posthumanisierungstendenzen für Plessners Ansatz (siehe De Mul: 2014; Spreen: 2014a; Verbeek: 2014), finden sich bereits erste Bemühungen um eine „posthumanistische Philosophische Anthropologie“ (vgl. Loh: 2017, 218-222).<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Von daher hatte es seine Sachdienlichkeit, im ersten Kapitel vorsorglich zu diskutieren, inwiefern den drei diskursgeschichtlich wohl wirksamsten Denkern aus dem Umkreis der modernen Philosophischen Anthropologie weder Anthropozentrismus noch Speziesismus attestierbar ist. Immerhin besteht der doch nachvollziehbare Verdacht, die hiervon ausgehende Philosophie hätte eine „genuin anthropozentrische Perspektive“ (Loh: 2017, 215).

<sup>181</sup> Die pointierteste Stellungnahme: “It is instructive, in this regard, that the discipline of anthropology (in general) is not intrinsically restricted to anthropocentric or humanist procedures or self-conceptions.” (Honenberger: 2015, 15) “See, for instance, the recent literature on ‘post-humanism’ (such as Wolfe [...], and Braidotti, [...]), which is not doctrinally or methodologically so far from philosophical anthropology as might be assumed.” (Honenberger: 2015, 15 Fn. 24: Herv. d. Verf.) Dies wird zwar nicht weiter erklärt, klingt aber vielversprechend.

Nach diesen Vorbemerkungen, kann endlich mit *einer ausführlicheren Konturierung der kritisch-posthumanistischen Richtung* begonnen werden. Diese ist, anders als der technologische Posthumanismus, intern viel heterogener (siehe Loh: 2018, 132-135), und deutlich mehr um nuancierte ‚reflexive Selbstverortung‘ bemüht. Daher gibt es, abhängig von den jeweiligen Autoren, auch verschiedene diskursive Einteilungen und Abgrenzungen,<sup>182</sup> die nicht zwangsläufig untereinander kompatibel sind. Von diesen sollen *die Dreiteilung von Herbrechter* (vgl. Herbrechter: 2009, 19), sowie *die Kreuztabelle Wolfes* (vgl. Wolfe: 2010, 125) exemplarisch besprochen werden, da mit beiden zusammen eigentlich eine ganz gute Übersicht möglich ist.

Herbrechter gibt, zur Binnendifferenzierung, eine thematisch-methodische Dreiteilung des kritischen Posthumanismus, bei der alle drei Akzentuierungen sachlich zusammenspielen: *Zum einen* spricht er vom „Post-Humanismus“: dem Denken nach dem Ende des Humanismus; *ferner* vom „Post-Humanismus“: der reflexiven Durcharbeitung der vielen Spielarten des Humanismus; *schließlich* vom „Posthuman-ismus“<sup>183</sup>: der Beschäftigung mit ‚posthumanisierenden Gestalten‘ (Herbrechter: 2009, 19: Herv. im Original). Eine feinere Aufschlüsselung bietet Wolfes Kreuztabelle, die Positionen in vier Felder, über zwei trennende Achsen, danach sortiert, wie anthropozentrisch *ihre ‚internen‘ Maßstäbe* (horizontale Achse), und von ihnen *thematisierte ‚externe‘ Referenzen* (vertikale Achse) sind. Er unterscheidet **1.** (oben rechts) „humanist humanism“: die kritisierte anthropozentrische Grundhaltung; **2.** (oben links) „posthumanist humanism“: gibt zwar menschliche Subjektivität als Maßstab auf, behandelt aber nur ‚menschliche Angelegenheiten‘; **3.** (unten rechts) „humanist posthumanism“: thematisiert zwar nicht-menschliche Subjekte, wahrt aber den Maßstab ‚anthropozentrischer Subjektivität‘; sowie **4.** (unten links) „posthumanist posthumanism“: der endlich alle ‚humanistischen‘ Ungleichgewichtungen und Vorurteile überwunden hat (vgl. Wolfe: 2010, 124-126).<sup>184</sup>

Mit dieser Groborientierung dürfte es einfacher fallen, das weitere Vorgehen zu verfolgen. Als nächstes ist nämlich beabsichtigt, anhand von Kurzbesprechungen drei ausgewählter Posthumanismen, die einer ‚dekonstruktivistischen Linie‘ zuzuordnen sind (vgl. Loh: 2018, 132, 135), wichtige Themen- und Methodenschwerpunkte kritisch-posthumanistischen Denkens *als Anknüpfungspunkte für den anschließenden Abgleich* mit Plessner zu gewinnen. Auf diese Weise sollte dann auch ersichtlich werden, wogegen man sich in diesem Diskurs eigentlich richtet, wenn vom ‚Humanismus‘ die Rede ist und *welche ‚Gewichtungen‘* man kritisiert.

<sup>182</sup> Die von Braidotti (vgl. Braidotti: 2014, 43-55), Herbrechter (vgl. Herbrechter: 2009, 19f.) und Wolfe (vgl. Wolfe: 2010, 122-126) sind hier hervorzuheben. Doch das Spektrum ist viel größer (siehe Loh: 2018, 163-175).

<sup>183</sup> Allerdings würde diese Akzentsetzung, weil sie „eindeutig technologiegetrieben“ sei, und der „öffentlichen Ansicht eines ‚populären‘ Posthumanismus“ (Herbrechter: 2009, 19) entspräche, tendenziell eher dem technologischen Posthumanismus anstehen. Insofern könnte man sie zwar ‚auslagern‘, würde damit aber suggerieren, ein kritischer Posthumanismus dürfe sich hiermit nicht befassen bzw. hätte keine ‚posthumanisierenden Gestalten‘.

<sup>184</sup> Wollte man Plessners Position in diese Einteilung einordnen, *könnte man sie durchaus als ‚posthumanist posthumanism‘ begreifen*, weil die Rekonstruktion der Ermöglichungsstrukturen ‚lebendiger Erscheinungen‘, zugleich eine Durcharbeitung ihrer epistemologischen Voraussetzungen, in der ‚Gestelltheit‘ des Erkennenden als eines Lebewesens, wären (siehe Plessner: 1975, 324-329); und *eben daher* selbst noch Menschenantlitze ‚exemplifizierend‘ begriffen werden könnten, um daran die Struktureinheit ‚verkörperter Mitwelt‘ zu erörtern. – Skeptiker würden wohl, wegen der ‚Sinnrichtung‘ zur Ex-zentrität, einen ‚humanist posthumanism‘ wähen ...

Ausgangspunkt des kritischen Posthumanismus, ist die Arbeit *How We Became Posthuman* von **N. Katherine Hayles**; die hierdurch als erste Vertreterin gilt (vgl. Loh: 2018, 132).<sup>185</sup> Dieses Buch unternimmt *die wissenschaftsgeschichtliche Durcharbeitung des ‚Informationsparadigmas‘*, welches körperliche Realität in entkörpernten mathematischen Quantitäten fundieren will (vgl. Hayles: 1999, 12f., 18f., 25-35). Verbunden damit sei nicht nur jene populäre Wahrnehmungskonfiguration, die alle phänomenale Qualität und alle Lebensprozesse als Resultat von Rechenvorgängen begreift (vgl. ebd. 13f., 222-239), sondern auch jene Vision Hans Moravecs, den als Computerprogramm gedeuteten ‚mind‘ vom Körper befreien zu wollen (vgl. ebd. xif., 1, 283f.). Dabei liegt Hayles Pointe auf genau den historischen Scheidepunkten der Kybernetik, an denen bereits alternative Deutungs- und Aneignungsmöglichkeiten dieses wissenschaftlichen Paradigmenwechsels sichtbar geworden seien (vgl. ebd. 50-83, 135-158).

Zentrales Anliegen ist ihr nämlich *der Aufweis einer Alternative zur liberalistischen Subjektkonzeption* (vgl. ebd. 4f, 86f, 286f.), die nicht länger deren Dualismus fortschreibt; wie die populäre Aneignung der Informationssemantik mit dem „cybernetic posthuman“ (vgl. ebd. 2-5), welche im Körper nur die Prothese eines Bewusstseinsprogramms erkennt. Hierfür expliziert sie die Bedeutung von „embodiment“ (vgl. ebd. 20, 192-207, 244-246), nicht zuletzt im Konnex mit neuen Informationstechnologien: Sobald der Körper *errungen* wäre und die nachrichtentheoretische ‚Dekonstruktion‘ des liberalen Bewusstseinssubjekts *gelebt* würde, ergäbe sich etwa die Subjektivitätsform *einer Verkörperung zwischen Wirklichkeit und Virtualitätsmedien* oder könnte *verteilte Umweltintelligenz* diverse kognitive Routinen abnehmen, ohne ‚menschliche Subjekte‘ durch ‚Kontrollübernahme‘ zu schrecken (vgl. ebd. xiii, 5f., 287-291).

Eine kompaktere *Elaborierung der Möglichkeit neuer ‚posthumaner Subjektivitätsformen‘*, jedoch ohne Akzent auf Aneignung der Informationstechnologien, bietet **Rosi Braidotti**, in deren Zentrum die Entflechtung der „posthumanen Verwicklung“ (vgl. Braidotti: 2014, 7-16, 42-50, 56-59, 189f.) steht. Gemeint ist damit die widersprüchliche Gemengelage, in der globale Herausforderungen (Stichwort: Anthropozän), die alle Menschen betreffen, durch Rekurs auf *jene* normative ‚humanistische Subjektivität‘ gelöst werden sollen, welche die Problemlage doch nicht erfassen könnte, eben *weil* ihr Ausschluss nicht-menschlichen Lebens und ihre Trennung des Bewusstseinssubjekts von den in der Biosphäre interdependent eingebetteten Körpern (vgl. ebd. 19-36, 72-99), *diese Problemlage zuallererst (re)produziert!* Daher sieht Braidotti die Chance, den Widersprüchen schon auf Ebene der Subjektivitätskonstitution, im Rahmen einer „posthumanen Theorie“ (vgl. ebd. 11, 16f., 52-55), konstruktiv zu begegnen.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Ihre Wichtigkeit für den kritisch-posthumanistischen Diskurs, zeigt sich auch an der obligatorischen Zitation, bei kritischen Posthumanisten und denen die dieser Richtung nahestehen (vgl. Badmington: 2003, 110f., 145; Braidotti: 2014, 105f, 166; Gomel: 2014, 20; Gray: 2001, 15; Herbrechter: 2009, 40f., 82-85; Wolfe: 2010, 352).

<sup>186</sup> Verwunderlich ist nur, dass sie unter „kritischem Posthumanismus“ auch Edward Said verbucht (vgl. Braidotti: 2014, 51), obwohl dieser doch, entgegen *ihrer* Intention, eine *Reformierung des Humanismus* unternimmt; um hierin die (gegen Nationalismus und Eurozentrismus gerichtete) *Ermöglichung einer demokratischen Öffentlichkeit und pluralistischen Gesellschaft* freizulegen (vgl. Said: 2004, 1-29, 31-56). – Da ist es nur konsistent, kritischen Posthumanismus als Spielart des saidschen Humanismus zu diskutieren (vgl. Chatelier: 2017, 659-667) ...

Ihr eigener Vorschlag, der als Überwindung der ‚bloß dekonstruktiven‘ antihumanistischen Reflexion auf ‚humanistische Defizite‘ (z.B. Ethnozentrismus und Sexismus) verstanden wird (vgl. Braidotti: 2014, 16f., 19-31), sucht *eine Fundierung für (anti-dualistische) Subjektivität in der Interdependenz alles Lebendigen*; konkret in einem ‚vitalistischen Monismus‘ (vgl. ebd. 61f., 65f., 70f., 173f.), den sie Gilles Deleuze entnimmt. Zwar ist die Intention dahinter begreiflich, da so die vom (dualistischen) ‚Humanismus‘ ausgeschlossenen ‚Anderen‘ (Tiere, Erde, Technik) in den Rahmen der Subjektivitätskonstitution geholt werden können (vgl. ebd. 72-99); doch hat das Beginnen bei der ‚vitalen Kraft des Lebens‘ (ebd. 65) den strukturellen Nachteil, zur Nivellierung der Spezifika *unterschiedlicher ‚Lebensphänomene‘* beizutragen.<sup>187</sup>

Nun bildet *nicht-menschliche* Subjektivität auch das Primärinteresse von **Cary Wolfe**, dessen zentraler Problemfokus jedoch auf der ‚humanity/ animality dichotomy‘ (Wolfe: 2010, xv) liegt, von der eine Hierarchisierung *zugunsten* der menschlichen Subjektivität ausgehe, die eine ‚speziesistische Kluft‘ gegenüber nicht-menschlichen Subjektivitätsformen produziere (vgl. ebd. xvii, 31-47). Diese Dichotomie sucht er, im Hinweis auf fundamentale Gemeinsamkeiten aller Lebewesen, zu hinterfragen: *Zum einen* stützt er sich auf den ‚Konstruktivismus‘ von Humberto Maturana und Francisco Varela, der alles Lebendige von dessen Autopoiesis her begreift (vgl. ebd. xxii-xxv). Damit wird, erkenntnistheoretisch gelesen, *die von der organismischen Konstitution und Interaktion abhängige sinnlich-motorische Umwelt* entdeckt, welche in ihrer Vielheit und Disparatheit, die Vorrangigkeit der ‚menschlichen Erfahrungswelt‘ zunichtemacht (vgl. ebd. xxiii); und in ihrer Hervorhebung des interdependenten Aufbaus der lebendigen Umwelten, wie auch *der artgemäß je einzigartigen ‚Subjektivitäten‘*, dem Anliegen von Wolfe die speziesindifferente und anti-hierarchische Grundlage verschafft.

*Zum anderen* greift er auf Jacques Derridas ‚Dekonstruktivismus‘ zurück, welcher die ethisch bedeutsamen ‚two kinds of finitude‘ (ebd. 88-91, 118f.) stark macht: **1.** Meint es die Verletzlichkeit, Bedingtheit und ‚*Endlichkeit*‘ *alles Lebendigen*, dadurch die Menschen den in der Tier/ Mensch-Distinktion heruntergestuften Tieren viel stärker gleichen, als die Hierarchisierung nahelegt. **2.** Betrifft es die ‚*Äußerlichkeit*‘ *des sprachlichen Kommunikationsmittels*, dadurch jeder Selbstvergewisserungsversuch mittels Sprache, an deren Behelfsmäßigkeit bzw. Beschränktheit (d.i. deren ‚*Endlichkeit*‘) scheitere, was die Kontingenz sprachlicher Abgrenzungsversuche offenlegt.<sup>188</sup> Durch diese zweite Linie, sucht Wolfe eine sachliche Engführung auf die ethische Dimension einer ‚mensch-tierlichen Gemeinsamkeit‘ (vgl. ebd. 49-98), welche zur Demut gegenüber den nicht länger ‚äußerlichen‘ tierlichen Subjektivitäten gemahnte.

---

<sup>187</sup> Wie ihr Konzept eines ‚zoözentrierten Egalitarismus‘ (Braidotti: 2014, 65f.), das zwar die Basis für Widerstandsformen gegen den ‚biogenetischen Kapitalismus‘ darstellt, welcher ‚die lebendige Substanz‘ selbst vermarktet (vgl. ebd. 63-71, 119-123), aber damit doch *keine Ebenendifferenzierung zwischen Lebensformen* bietet!

<sup>188</sup> Ein Hinweis auf *die ‚Grenzen des Sagbaren‘*, welche eine existenzielle ‚Ohnmächtigkeit‘ freilegen: Die Inkommunikabilität des Schmerzes (siehe Arendt: 1998a, 63f., 132-134, 394), ist ein Paradebeispiel dafür, wie in bestimmten Fällen die Sprache darin versagt, aus der Situation zu heben, weil nur noch leibliche ‚Antworten‘ möglich sind (siehe Plessner: 1982c, 440-444; 1983b, 205-209); was den Bruch der Demarkation gegen ‚die Tiere‘ andeutet, da *qua Körperleib* mit der Verletzlichkeit auch *die ‚Sprachlosigkeit‘ des Schmerzes* geteilt wird.

Mit *dieser gedoppelten Methodik*, nährt sich Wolfe *einerseits* der Position Singers an, entfernt sich *andererseits* aber von der Braidottis: Denn obwohl er sich hiermit in erster Instanz eine ‚egalitäre‘ Grundlage geschaffen hat, optiert er doch *nicht* für einen undifferenzierten Egalitarismus. Vielmehr steht für ihn allein *das Verhältnis zwischen ‚Tier‘ und ‚Mensch‘*, eben nicht zuletzt in dezidiert ethischer Hinsicht, im Mittelpunkt (vgl. Wolfe: 2010, xv). Während Singer nun eine minimale ethische Grenze bei der Frustrierbarkeit basaler Interessen zieht, die er dann *aber* wertmäßig einem hierarchischen Gefälle zum ‚personalen Bewusstseinssubjekt‘ hin unterordnet (vgl. Singer: 2013, 174-191),<sup>189</sup> verbleibt Wolfe im Rahmen des Kreises einer ‚mensch-tierlichen Gemeinsamkeit‘, und sucht *innerhalb von dieser* Egalität zu motivieren.<sup>190</sup>

Die ‚konstruktivistische Komponente‘ führt Wolfe weiter aus, indem er auf Niklas Luhmanns soziologische Übernahme des Autopoiesis-Konzepts zurückgreift (vgl. ebd. 109-115), damit der ‚beobachterabhängige‘ Gebrauch von Unterscheidungen, bei der Konstituierung und Strukturierung sozialer Wirklichkeit, herausgearbeitet werden kann.<sup>191</sup> Die ‚dekonstruktivistische Komponente‘ elaboriert er in direkter Fortführung Derridas (vgl. ebd. xviii-xxi), wodurch die ‚Abbaubarkeit‘ etablierter binär-hierarchischer Oppositionsverhältnisse aufgezeigt wird. Erst durch Zusammenführung beider Komponenten (vgl. ebd. 3-29) ließe sich nicht nur zeigen, wie bestimmte soziale Leitunterscheidungen ‚das Tier‘ diskursfähig machen, sondern auch, wie die daraus resultierenden ‚Oppositionen‘ wieder abgebaut werden könnten.

Nun mag die Darstellung der Position Wolfes vielleicht übergewichtet erscheinen, während die beiden anderen zu kurz geraten sind, doch sollte an zumindest einem Falle gezeigt werden, wo sich eine gute kritisch-posthumanistische Vergleichsfolie fände, um Plessners ‚biophilosophische‘ Dimension zu vertiefen. (Zudem wurde damit der sachliche Kontext für die Position des nächsten Unterkapitels gelegt, die an Wolfe methodisch anschließt.) Davon abgesehen, ist es jetzt möglich, wichtige Themen- und Methodenschwerpunkte zu benennen, die in kritischen Posthumanismen wiederkehren, und *deren prinzipielles Fehlen dem ‚Humanismus‘ unterstellt wird*: **1. Anti-Dualismus, 2. Verkörperung/ Körpergebundenheit, 3. Einbettung, 4. Nicht-menschliche Subjektivitätsformen, 5. Anti-speziesistische De-hierarchisierung.**

---

<sup>189</sup> Daher rechnet er Singer dem ‚humanist posthumanism‘ zu (vgl. Wolfe: 2010, 124): Gerade insofern dieser das ‚liberale Bewusstseinssubjekt‘ als wertmäßig höchststehende Subjektivitätsform begreift, welche ihm den Gradmesser für die Beurteilung tierlicher Subjektivität gibt, soll diese einen besonderen Schutzstatus genießen (vgl. Singer: 1982, 40-42), verbleibt Singer, trotz posthumanisierender Tendenzen, innerhalb ‚humanistischer‘ Rahmenbedingungen. Also selbst wenn hier tierliche Subjektivität berücksichtigt wird, *rekonstituiert Singer eine interne nicht-speziesistische Hierarchie*, sodass man von einem ‚internen Anthropozentrismus‘ sprechen könnte!

<sup>190</sup> Damit impliziert er nun eine Grenze zwischen ‚Tieren‘ und ‚Nicht-Tieren‘, für die er keinerlei Begründung gibt. Ferner setzt er unhinterfragt eine biologische Begriffsbasis voraus, ohne sich gesondert darüber zu erklären, welches Verständnis dessen bei ihm vorliegt und welche Gegenstände für ihn darunter fielen: Denn warum verdient gerade ‚Tiere‘ eine solche Beachtung? Sind alle derzeit als ‚Tiere‘ klassifizierten Lebewesen gemeint? Wie könnte dies ‚außerirdisch‘ erweitert werden? – Diese Außerachtlassung gilt übrigens auch für Braidotti, Herbrechter und Singer; nicht zuletzt selbst für Ashkenazi der in Bezug auf außerirdisches Leben von „animals“ (vgl. Ashkenazi: 2017, 50f., 63, 273, 359) spricht, *ohne* Anhaltspunkte für eine ‚Kategorie des Tieres‘ zu geben!

<sup>191</sup> Diese Bezugnahme versteht sich, weil Luhmann einen soziologischen Standpunkt vertritt, der nicht mehr ‚das Subjekt‘ oder ‚den Menschen‘, sondern über sinnhafte Unterscheidungen sich organisierende symbolische Verweissysteme, namens *autopoietische Systeme*, als integrative Einheiten der sozialen Wirklichkeit begreift (siehe Luhmann: 2008). – Er wird daher auch dem ‚posthumanist posthumanism‘ zugeordnet (vgl. Wolfe: 2010, 125).

Zum Beleg einer grundsätzlichen Vereinbarkeit von *Philosophischer Anthropologie* und *kritischem Posthumanismus*, sollen genannte Schwerpunkte<sup>192</sup> bei Plessner, durch zusammenfassende Rekapitulation der relevanten Sachverhalte aus dem zweiten Kapitel dieser Arbeit, aufgezeigt werden. Zwar dürfte dies kaum hinreichen, wollte man damit jedem kritisch-posthumanistischen Selbstverständnis, in dessen Ansprüchen an die Theoriebildung, genügen, doch hätte man schon etwas für eine bessere kritisch-posthumanistische Einschätzung der Philosophischen Anthropologie Plessners gewonnen, wenn gezeigt werden könnte, dass diese theoriestrukturell-methodisch einige Problempunkte zu überwinden vermag, die einer genuin ‚humanistischen‘ Philosophischen Anthropologie unhintergehbare Voraussetzung sein sollten.

Nun ist *die unstreitbare Gemeinsamkeit aller erläuterten Posthumanismen*, eine Kritik des Dualismus; oft direkt in Auseinandersetzung mit dessen neuzeitlicher Grundlegung (siehe Badmington: 2004, 6-9, 43-46, 116f.; Herbrechter: 2009, 44f.; Wolfe: 2010, 31-47). Doch auch für Plessner ist die **Überwindung des cartesianischen Dualismus** zentral, um zu ‚Lebensphänomenen‘ durchzudringen, die sich gegen dualistische Zuordnungen, *entweder* psychisch (Innen) *oder* physisch (Außen) verfasst sein zu müssen, sperren (vgl. Plessner: 1975, 60-69). Wenngleich dieser ‚Doppelaspekt‘ von Innen und Außen nicht *als solcher* verworfen wird, sucht Plessner ihn doch *als Konjunktum der ‚Grenze‘* zu denken, demnach sich Lebendiges, als in seine ‚Grenze‘ gesetzter Körper, nur über die Verschränkung dieses ‚Bruches‘, in zum ‚grenzkorrelativen Medium‘ verhältnisbestimmenden Vollzügen, zeige (vgl. ebd. 70-78).

Dieser *Gesichtspunkt auf die ‚lebendige Vollzugsweise‘*, ist dann nicht nur die Ansatzstelle um, im Sinne einer ‚Korrelationsstufentheorie‘, mit jedem am ‚Leitfaden‘ des Positionalitätsbegriffes abgeleiteten ‚Lebenstyp‘ (ebd. IV) ein Phänomenspektrum verbunden zu sehen, an dem sich die kategoriale ‚**Verkörperungsart**‘<sup>193</sup> des jeweiligen Körperdinges zeigte, sondern auch ein Grund dafür, *Personalität eben als zu verkörperndes ‚Maskenspiel‘ zu begreifen*, daher sich Personen, in zerbrechlichen Körperdingen, die einem Entwicklungsgang unterliegen, inkorporieren müssen – *ohne ihre ‚Körpergebundenheit‘ jemals verlassen zu können!*<sup>194</sup> Es sollte damit ersichtlich geworden sein, wie die performative ‚Körpergebundenheit‘ alles Lebendigen der systematische Ausgangspunkt einer anti-dualistischen Linienführung (vom ‚grenzgesetzten Körperding‘ hin zur ‚verkörperten Mitwelt‘) ist, deretwegen man bei Plessner *die beiden erstgenannten kritisch-posthumanistischen Schwerpunkte wiederzufinden vermag*.

---

<sup>192</sup> Natürlich wäre es auch möglich, *eine leicht variierende Auswahl der Schwerpunkte* ‚posthumanistischen Denkens‘ vorzunehmen: 1. Weltzugänge jenseits der Sprache; 2. Anerkennung von Subjektivitätsformen jenseits des Menschen (hier: Selbstbewusstseins); 3. Bruch mit dualisierenden Kategorienbildungen; 4. Bewusste und daher kritisch-reflektierte Restrückbindung an den Humanismus; 5. Multidisziplinarität (vgl. Loh: 2018, 133f.).

<sup>193</sup> Ist *nicht* die ‚Verkörperung von jemandem‘ gemeint, könnte man etwa von einer ‚Verkörperung der Leibumweltrelation‘ sprechen, wenn ein Körperleib auf andere Körperleiber seines Umfeldes ausdruckshaft bezogen ist.

<sup>194</sup> Durch den Begriff des *maskentragenden Lebens*, wird, mit der implizierten Öffnung menschlicher Personalität auf ‚fremde Gestalten‘ hin, dann auch seichter Anthropomorphismus vermieden: Es handelte sich nämlich um *ethologisch und ethnologisch* zu validierende phänomenale Befunde, konstitutiv mitweltlich-kollektiver Vollzugsweisen von Körperleibern, die sich zueinander und zum *Gemeinsamen* in Bezug setzen. Aufgrund dieser Offenheit der Gestaltung der ‚Maskenträger‘, wird schließlich das ‚Wagnis mit dem Unbekannten‘ eingekreist ...

Doch wäre die Grenzgesetztheit lebendiger Körperdinge, zugleich auch *die Bedingung ihrer grundsätzlichen ‚Verortbarkeit‘*, in einen zu ihrer Positionalität gehörigen „natürlichen Ort“ (vgl. Plessner: 1975, 131f., 157, 184), sowie divergenter Weisen der Auseinandersetzung mit dem ‚grenzkorrelativen Medium‘, als Anhaltspunkte ihrer ‚**Einbettung**‘. Diese steht systematisch in Abhängigkeit von der ‚Organisation‘: Ein Körperding ‚*offener Organisation*‘, befände sich in direkt auf die Körperflächen greifendem Kontakt mit dem Medium, und würde von der Umgebung auferlegten Bewegungen folgen; während ein Körperding ‚*geschlossener Form*‘, durch eine Zwischenschicht senso-motorischer Organe, zur verhaltensbildenden Einheit gegenüber seinem organkorrelativen ‚Positionsfeld‘ (als einer artspezifischen Umwelt) gelangte.

Gerade, wo *eine gründliche Kenntnis der seinerzeitigen tierpsychologischen Forschung* bei Plessner belegbar ist (vgl. Plessner: 1975, 62-69, 245-279; 1982a; 1983b, 159-180; 2001a), was sich nicht zuletzt aus seinem Zoologie-Studium erklärt (siehe ders. 2014, 15f.), scheint es naheliegend, dass er ‚**Subjektivität**‘ nicht einfach ‚vom Menschen her‘ zu begreifen versucht hat, sondern aus einer vereinigenden Blickstellung heraus – nämlich von der Positionalität ‚grenzrealisierender Körperdinge‘ her, welche, neben deren ‚Verortbarkeit‘, zugleich eine konstitutive „Doppelsichtigkeit“ auf sie zur Folge hätte (vgl. ders. 1975, 242-244): Insofern wären ‚grenzgesetzte Körperdinge‘, von Anfang an, mit *einem ‚proto-subjektiven Standort‘*<sup>195</sup> versehen, der erst ab ‚geschlossener Organisation‘ zu psychologisieren wäre, weil die vermittelte Repräsentation des Körpers ihm eine frontal-gestellte leibzentrische Perspektive gewährt.

Offenkundig stehen Körpergebundenheit/ Verkörperung, Einbettung sowie nicht-menschliche Subjektivität, mittels des anti-dualistischen Leitfadens der Positionalität, in einem systematischen Strukturzusammenhang, der sie in eine kategoriale Ordnung bringt. Von daher wären bei Plessner also *auch der dritte und vierte kritisch-posthumanistische Schwerpunkt unzweideutig wiederzufinden*. Anders nun, steht es jedoch mit dem fünften Punkt, der ‚**anti-speziesistischen De-hierarchisierung**‘, denn die ‚Sinnrichtung‘ auf die am Ende der Ableitung ‚entdeckte‘ aber ihr vorausliegende Ex-zentrität, sowie die Behauptung, über diese hinaus sei keine weitere ‚Stufe‘ mehr möglich (vgl. ebd. 291), schüren den begrifflichen *Verdacht einer internen ‚nicht-speziesistischen Hierarchie‘*. Wie diese Indikatoren zu verstehen sind, insbesondere was es bei Plessner heißt, *nicht* über Ex-zentrität hinausgelangen zu können, sollte sich über Diskussion eines in der Forschung kursierenden Vorschlags, für *eine Überarbeitung Plessners aufgrund technischer Posthumanisierungstendenzen*<sup>196</sup>, erschließen.

---

<sup>195</sup> Zwar ist es schwierig, den Begriff der ‚Subjektivität‘ nicht zu psychologisieren, aber wenn damit gemeint ist, durch Einnahme eines differenzgesetzten Beobachtungsstandortes ‚mehr als nur Objekt zu sein, dann könnte man jedem, durch grenzrealisierende Eigen-Tätigkeit verorteten Körperding, einen solchen ‚Standort‘ zubilligen.

<sup>196</sup> *Sie führten bestenfalls zu einer Reflexion auf die technologisch verstattete Selbst-Manipulierbarkeit* (siehe Spreen: 2014a, 430-432, 436-440; 2014b, 66-69, 73; Verbeek: 2014, 449f., 453f.), und damit zu einer Präzisierung des strukturellen Schlusssteins der *Stufen* in den drei „anthropologischen Grundgesetzen“ (vgl. Plessner: 1975, 309-346): Diese markieren *nicht nur* die der Praxis aufgegebenen Widersprüche ex-zentrischer Situiertheit, welche lebensbejahend zu verschränken sind, will man nicht am Leben selber scheitern, *sondern* ordnen auch die besondere ‚Technizität‘ von Homo sapiens in die Lebensführung ein (vgl. ebd. 319-321; 1983b, 171f.).

Besagter Vorschlag wurde vor fünfzehn Jahren von **Jos de Mul** gemacht (siehe De Mul: 2003), und erst kürzlich erneuert (siehe ders. 2014). Aufhänger ist ihm *die Phänomenologie von Telepräsenz und virtueller Realität*, in ihren Implikationen für das ‚verkörperte Selbstverständnis‘ (vgl. ders. 2003, 254-257): Exemplarisch diskutiert er die Irritation für die ex-zentrische ‚Selbstverortung‘, wenn den eigenen Vollzügen, aus der Perspektive eines Tele-Roboters<sup>197</sup> der diese Vollzüge mimt, zugeschaut werden kann. Diesen Befund interpretiert De Mul nun dahingehend, dass hier zwei ‚Wahrnehmungszentren‘ zugleich eingenommen würden; was eine Situation markierte, für die Plessner keine passenden Termini parat hätte (vgl. ebd. 258-261). Zur Bezeichnung dieses Befundes, mit dem insbesondere aufgezeigt werden soll, dass *über Ex-zentrität hinaus* doch noch eine ‚Stufe‘ möglich sei, wählt De Mul den *als konzeptuelles Addendum gedachten* Begriff ‚poly-excentric positionality‘ (vgl. ebd. 248f.).<sup>198</sup>

Diese bei genauerer Betrachtung höchst zweifelhafte Interpretation einer ‚multiplen Positionalität‘,<sup>199</sup> steht im Rahmen *einer größeren Kritik gegen die Philosophische Anthropologie* in ihrer plessnerschen Fassung: **1.** Es zeige sich ein Anthropozentrismus und Essenzialismus bei Plessner (siehe ebd. 253; 2014, 462-464), wenn dieser meint, nicht ‚über den Menschen hinaus‘ gelangen zu können, da eine solche Rede allgemein anerkannte evolutionsbiologische Erkenntnisse missachte (vgl. ders. 2014, 463). **2.** Mit den heutigen Konvergenz-Technologien, die eine Verfügbarmachung ‚lebendiger Konfigurationen‘ versprechen und so zur Verwischung der Grenzlinie zwischen Natürlichem und Künstlichem beitragen (siehe Kogge: 2008, 940-944; Saage: 2007), werde die ‚wesensmäßige Anbindung‘ der Merkmale des Lebendigen an nur bestimmte Körperdinge, auf lange Sicht, Lügen gestraft (vgl. De Mul: 2014, 466-471).

Nun ist an De Muls Einwendungen gegen Plessner auffällig, dass er diesen in zweierlei Hinsicht offenbar *entweder* nicht gelesen *oder* nicht verstanden hat: *Einerseits* meint er, Plessner habe sich selbst als ‚Hylozoist‘ begriffen (vgl. ebd. 459); was aber falsch ist, da eine solche Etikettierung von ihm zurückgewiesen wurde (vgl. Plessner: 2014: 28f.). *Andererseits* interpretiert er die ‚organischen Wesensmodale‘ fehlerhaft als ‚materialapriorische Wesensmerkmale‘ (vgl. De Mul: 2014, 460); obwohl an entsprechender Literaturstelle *genau diese* Interpretation der Wesensmodale ausdrücklich verworfen wird (vgl. Plessner: 1975, 119-121).

---

<sup>197</sup> Für die Raumfahrt sind Tele-Roboter interessant: Sie ermöglichen eine Echtzeiterkundung aus dem Orbit, die *einerseits* flexiblere Reaktionen auf Zwischenfälle erlaubt als Programme allein, *andererseits* die Zeitverzögerungen vermeidet, welche bei einer Fernsteuerung von der Erde auftreten würden (siehe Lester, Thronson: 2011).

<sup>198</sup> Peter-Paul Verbeek scheint *prima vista* einen ähnlichen Anspruch zu hegen, wenn er auf die ‚Gestaltbarkeit‘ ex-zentrischer Selbstverhältnisse, durch am neuronalen Korrelat kognitiver Vorgänge greifende technologische Manipulationsoptionen, hinweist (vgl. Verbeek: 2014, 446f., 451f.): Zumal er für dieses ‚zur Ex-zentrität ex-zentrische‘ Selbstverhältnis den Begriff ‚*meta-eccentricity*‘ (ebd. 453: Herv. im Original) vorschlägt. Allerdings, und dies unterscheidet ihn von De Mul, sieht er dies *nicht* als ‚Sprengung‘ der Rahmenvorgabe von Plessner, im Sinne einer ‚Posthumanisierung‘, sondern lediglich *als die Intensivierung des Schon-Bekanntes* (vgl. ebd. 454f.).

<sup>199</sup> Als ‚externer‘ Beobachter, der keinen der beiden Körper ‚verkörpern‘ muss, kann man, anhand der Orientierungsbewegungen, sehr leicht zuordnen, in welcher ‚Umwelt‘ die synchronen Bewegungen beider Körper gerade stattfinden – und somit: *welcher Körper die Pantomime des anderen ist!* Der, welcher aber synchron in beiden Körpern ‚verkörpern‘ muss, mag bei einer Selbstbeobachtung, des gemimten vom mimenden Körper her, darin irritiert werden, ‚wo‘ er denn gerade steht bzw. ‚verkörpert‘. Hierfür braucht man aber keine ‚zwei Erlebniszentren‘ konstruieren; zumal ‚*Roboterkörper*‘ ohne Grenzrealisierung eines ‚Wahrnehmungszentrums‘ entbehrten!

Erst mit dieser Interpretationslinie kann suggeriert werden, die ‚organischen Wesensmerkmale‘ wären ‚körperspezifisch gebunden‘ in dem Sinne, dass es gesondert einer ‚hermeneutics of artificial life‘ (vgl. De Mul: 2014, 470f.) bedürfte, wollte man auch noch Erzeugnisse der synthetischen Biologie konzeptuell integrieren; da die plessnerschen Kategorien auf ganz andere Körperdinge zu beziehen wären. – Dies ist aber wie gesagt eine Fehlinterpretation des Kategoriensystems, welches nach Plessner weder die Stammesgeschichte abbilden, noch überhaupt irgendeine Auskunft über diese erteilen soll (siehe Plessner: 1975, 351-353; 2014b, 28-30). Da es hierbei lediglich um *die Erfahrungsermöglichung von ‚Lebensphänomenen‘* geht, also um die kategoriale Entsprechung von Physis und Psyche (vgl. ebd. 65f.), die nur möglich ist, weil der welcher danach fragt, damit seine eigenen Ermöglichungsstrukturen in der ‚Konstitution des Organischen‘ rekonstruiert, wären *einerseits* deren ‚Anwendungsbe- reich‘ offen, *andererseits* der Fragende notwendig am Endpunkt der Untersuchung situiert!<sup>200</sup>

Und damit, kann nun auch *die Frage nach der internen ‚nicht-speziesistischen Hierarchie‘* beantwortet werden: Es handelt sich gerade *nicht* um menschliche Selbstüberhöhung, *als vielmehr* um die schlichte Unfähigkeit, unter dem Gesichtspunkt *der Grenzrealisierung endlicher Körper*, am Leitfaden der ‚Positionalität‘, über kategoriale Allgemeinheit (die *in reflexivem Vermittlungsverhältnis zu ‚allem‘* steht) strukturell irgendwie hinausgelangen zu können. Von daher wäre es eher *im Sinne Plessners* zu unterstellen, Menschen entdeckten im Durchgang der *Stufen* ihre bloße ‚Beispielhaftigkeit‘ als Fall eines Typus, dessen Möglichkeitsraum in ‚Gestalt‘ und ‚Selbstverständnissen‘ sie *nicht* als Spezies auszuloten vermögen, weil und solange sie nur ‚Beispielkörper‘ hierfür wären.<sup>201</sup> Man de-zentrierte also von der Enge ‚des Menschen‘, um in die Weite *verkörperter Mitwelt* zu re-zentrieren! Auf das eigene Risiko ...

Sofern allerdings ‚anti-speziesistische De-hierarchisierung‘ mit der Forderung nach *systematischer De-zentrierung*, nicht nur vom (anthropozentrisch-speziesistischen) ‚Humanismus‘, sondern auch von der ‚Mittelpunktsbildung in der Lebenspraxis‘ (siehe Krüger: 2012, 27-32), verbunden wird (vgl. Herbrechter: 2009, 170-178; Loh: 2017, 221), zeigt sich doch noch eine ‚Bruchlinie‘, die mit Plessner theoriestrukturell nicht überschritten werden kann, und insofern *für den letzten kritisch-posthumanistischen Schwerpunkt eine Unvereinbarkeit andeutet*. Zum Abschluss der Arbeit soll illustriert werden, woran sich die ‚Bruchlinie‘ konkret ablesen lässt, und was dieser Befund für die Möglichkeit einer (posthumanistischen) Anthropologie besagt.

---

<sup>200</sup> In diesem Ansinnen, müsste man Plessners ‚Stufen‘ auch wie folgt als vier distinkte Ermöglichungsbereiche systematisieren: 1. Strukturbedingungen *lebendiger Körperdinglichkeit* (Kapitel 4), 2. Strukturbedingungen der *Organisiertheit* (Kapitel 5), 3. Strukturbedingungen der *Körperleiblichkeit* (Kapitel 6), 4. Strukturbedingungen *verkörperter Mitweltlichkeit* (Kapitel 7). – Und dies hätte sich dann an ‚neuartigen Phänomenen‘ zu bewähren!

<sup>201</sup> Dies hieße auf technologisch eröffnete Posthumanisierungstendenzen gewendet: Wenn Homo sapiens genetisch oder prothetisch ‚überwunden‘ wird – und warum auch nicht? –, so überschreiten die Endprodukte doch hoffentlich nicht die kategoriale ‚Sphäre des Menschen‘, da diese den Spielraum vorgibt, innerhalb dessen sich Modifizierte oder Cyborgs überhaupt entfalten könnten, ohne in Richtung Zentrität oder De-zentrität umzuschlagen und so ihre personalen Lebensgestaltungsmöglichkeiten zu verlieren! Angesichts zeitgenössischer Entkörperungs- und Verschmelzungsphantasien, sind aber leider eine forcierte Zentrierung oder De-Zentrierung als falsche Versprechungen einer endgültigen Überwindung ‚der unhaltbaren gebrochenen Situation‘ zu erwarten ...

#### 5.4 Jenseits ‚des Menschen‘: Stefan Herbrechters post-humanistische Humanismuskritik

Wenngleich der vorige Abschnitt für *eine kritisch-posthumanistische Lesart Plessners* argumentieren sollte, wurde doch auch gezeigt, bis zu welcher Grenze die Evidenz dafür reicht. Will man diese stärker konturieren, bietet sich ein Rekurs auf Stefan Herbrechters (kompakte, aber leider tendenziöse) Einführung in den kritisch-posthumanistischen Diskurs an. Zentralgegner dieser Kulturkritik ist die Karikatur eines ‚Humanismus‘ (inklusive seiner ‚Anthropologien‘), der seines politisch-normativen Gehalts beraubt ist und sich auf eine diskriminierende Ideologie reduziert findet, die man besser längst durchschaut und abgeschafft hätte, da sie nur ein Regime struktureller Oppression etablierte (vgl. Herbrechter: 2009, 6-30, 118, 173f.).<sup>202</sup>

Abgesehen von dieser problematischen Auffassung, die verkennt was ‚Humanismus‘ *im bestem Falle* sein kann,<sup>203</sup> deren historische Einordnung zudem höchst dürftig bleibt,<sup>204</sup> liegt die Pointe des Buches auf den Implikationen heutiger „Posthumanisierungstendenzen“ (d.i. strukturelle Infragestellungen des ‚humanistischen Menschen‘ durch für diesen ‚undenkbare‘, weil den Ausschluss brechende Gestalten, wie z.B. Cyborgs) für die „Humanwissenschaften“ (d.i. Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften): Seitdem ‚der Mensch‘ der intellektuellen Kritik ausgesetzt *und* die humanistische Bildungsidee durch Ökonomisierung des Universitätswesens in Erosion geraten sind, stünden diese Disziplinen vor der Herausforderung, sich durch Neudefinition ihrer Bezugseinheit und Forcierung von Interdisziplinarität zu „Posthumanwissenschaften“ umwandeln zu müssen, wollen sie ihren akademischen Ort wahren (vgl. ebd. 17, 121-157; siehe Braidotti: 2014, 154-187; Ferrando: 2013, 32; Wolfe: 2010, 100-115).

Damit sich die Disziplinen, nach ihrer Neuordnung, der ihnen erwachsenen Verantwortung stellen können, die kulturell weiterhin vorfindbaren ‚humanistischen Gewichtungen‘ kritisch durchzuarbeiten, wird von Herbrechter, im Anschluss an Wolfe, die Kombination der Methoden der Dekonstruktion und der luhmannschen Systemtheorie anempfohlen (vgl. ebd. 174-178); da beide, durch strukturelle Subversion ‚des Menschen‘, gegen die besagten ‚Gewichtungen‘ besonders immun wären. Nun steht hinter dieser Vorgehensweise, welche Hermeneutik und Phänomenologie insgesamt verwirft (vgl. ebd. 16, 175, 178), die Absicht, ‚humanistische Binaritäten‘, die ‚den Menschen‘ ins Zentrum rücken würden, zugunsten der ‚ausgeschlossenen Anderen‘ (d.i. Kulturen, Tiere, Maschinen, etc.) abzuarbeiten, um so neuen Subjektivitäten jenseits des ‚humanistischen Subjekts‘ Platz zu machen (vgl. ebd. 161f., 170-174).

---

<sup>202</sup> Konkret versteht er unter ‚Humanismus‘ einen anthropozentrischen, spezieisistischen und dualistischen Exklusionismus, der in Descartes seinen Paten habe, und sich in fremden Kulturen oder ‚tierlicher Subjektivität‘ mit für ihn unlösbarer struktureller Ambivalenz konfrontiert sähe (vgl. Herbrechter: 2009, 30, 44f., 53-63, 76f.).

<sup>203</sup> Herbrechter sieht im Humanismus *nur* eine (liberalistische) ‚Human-ontologie‘, die ihren Ethnos zum *wahren Menschensein* erklärt, aber *alles andere* degradiert. Übersehen wird ein ‚politisch-anthropologisches‘ Verständnis, wie es Plessner oder Edward Said zeigen: Beide zielen auf eine ‚humanistische Politik‘, welche die ‚Vielfalt des Menschlichen‘ achtet, da ihr die Ermöglichung einer (pluralistischen) demokratischen Öffentlichkeit eingeschrieben wird, die so ‚Zentrismen‘ jeder Art (sofern sie politischen Sprengstoff bergen) strukturell entschärft. – Herbrechter sucht sich also den denkbar schwächsten Gegner zur ‚Kritik‘, der bloß eine (schlechte) Karikatur ist!

<sup>204</sup> Die Eilfertigkeit bei der historischen Bestimmung ‚des Humanismus‘ in posthumanistischen Vorbehalten, konstatiert auch Steven Chatelier (vgl. Chatelier: 2017, 659-661): Obwohl es Ausnahmen gibt (siehe Loh: 2018, 17-31), sind die meisten Einseitigkeiten in der Darstellung *bloß* dem Desinteresse an Differenzierung geschuldet.

So berechtigt dieses Vorgehen auch ist, wenn es um eine Kritik der populärkulturellen Produktionen geht (siehe Herbrechter: 2009, 95-120; Badmington: 2004; Gomel: 2014), in denen vielfach eine ‚humanistische Karikatur‘ im Umlauf ist, zeigt *die systematische Dekonstruktion jeder ‚Hierarchisierung‘*, ihr Defizit darin, keine Möglichkeit mehr anzubieten, *im Phänomenzugriff gebildete Unterscheidungen* wieder in eine systematische Ordnung zu bringen.<sup>205</sup> Es hilft einfach nicht weiter, über ‚die Mensch/ Tier-Distinktion‘ zu moralisieren, wenn man nicht klären kann, inwiefern der Umgang mit den Phänomenen praxisrelevante Unterscheidungen nahelegt!<sup>206</sup> Hierdurch gerät nur die Lebensführung aus dem Blick, in der zwischen Kieselsteinen, Regenbögen und Elefanten sinnvoll unterschieden *und* danach gefragt werden kann, was *diesen* Phänomenen eignet, dass sie so erscheinen *können*, wie sie eben erscheinen.

Gerade dieser Rückbezug wäre vonnöten, wollte man etwa verstehen, warum Exemplare von Homo sapiens offenbar immer wieder zwischen sich und dem Rest der Erscheinungswelt mannigfache Distinktionen platzieren, *die nicht per se ‚ontologischen Ausschluss im Identitätssystem‘ bedeuten*, wohl aber ontologischen Hintersinn haben *können* – wenn sie sich bewähren. Die ironische Pointe gegen Herbrechters Vorgehen zeigt sich darin, dass es ihm, wegen des Mangels eines ontologischen Rückhaltepunktes (etwa die ‚lebendige Autopoiesis‘ bei Wolfe oder die ‚Lebenskraft‘ bei Braidotti), jenseits der konstruierten und wieder dekonstruierten ‚Binaritäten‘, nicht möglich ist die Instanz zu elaborieren, von der aus Widerstand gegen ‚den Humanismus‘ und ‚Inklusivität‘ *als Maßstab* zur Beurteilung eines Systems legitimiert werden könnten: Um wessentwillen wird aber kritisiert? Offenbar geht es um ‚Subjektivitäten‘, oder vielmehr *die Freisetzung der Menschen als ‚Singularitäten‘* (vgl. ebd. 15, 171).

Insofern bleibt für Herbrechter, trotz Verschwinden ‚des Menschen‘, die Möglichkeit einer nun „postanthropozentrischen“ Anthropologie (vgl. ebd. 7, 94, 148f.) relevant. Doch liegt hierin eine doppelte Krux: *Einerseits* erklärt er mehrfach die (klassische?) „philosophische Anthropologie“ (vgl. ebd. 16, 31, 94f.) für überholt; ohne dies zu explizieren, sodass nebulös bleibt, gegen wen sich das richtet. *Andererseits* bringt er Peter Sloterdijk als Beispiel „einer [...] ‚posthumanistischen‘ und vielleicht postanthropozentrischen, neuen Anthropologie.“ (ebd. 149) Obwohl dieser doch von Heidegger her den Diskurs der Philosophischen Anthropologie okkupiert (siehe Krüger: 2008, 126f.); und im Kontext der Belegstelle nur Gehlen rezykliert ... Herbrechter hat somit, ohne es zu bemerken, bereits der Möglichkeit stattgegeben, trotz Humanismuskritik, die Philosophische Anthropologie in die Diskussion zu bringen.

---

<sup>205</sup> Insofern erklärt sich auch der Rückgriff auf Luhmann als ‚Sparringspartner‘ der Dekonstruktion, um überhaupt ‚Ordnungsbildung‘ sachlich auseinandersetzen zu können; doch eignet ihm *keine* ‚Phänomensensitivität‘. Ferner kann er, trotz Übernahme des Autopoiesis-Konzeptes, nicht dessen biowissenschaftlichen Kontext beurteilen: ‚Autopoiesis‘ erklärt *nicht* die ganze Spezifik des Lebendigen (siehe Penzlin: 2014; Scholz: 2016, 16-22)!

<sup>206</sup> Da zeugt es von Theoriearmut, wenn Herbrechter jenseits ‚des Humanismus‘ am Menschen nur mehr das Biologische sieht, und vom „Speziesismus [...] der anthropologischen Definition von Kultur“ (Herbrechter: 2009, 153) spricht: Hier wird ein anthropologisch fundierter Kulturbegriff (aber welcher?) ‚speziesistisch‘ genannt, weil ‚Mensch‘ mit einer „Spezies“ (ebd. 10f.) bzw. „Gattung“ (ebd. 67) gleichgesetzt wird und ‚Kultur‘ offenbar *jedes* ‚gelernte Verhalten‘ meinen soll. Solange ein Theorierahmen fehlt, um an den Menschen mehr zu sehen, als bloß *irgendeine* Spezies, fehlt sachlich gesehen jede Möglichkeit jenseits der Zoologie zu gelangen ...

## Philosophische Anthropologie des Raumfahrtzeitalters

Wie eingangs angekündigt, war es **das zentrale Anliegen** dieser Arbeit, mit der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner, einen Rahmen zu elaborieren, innerhalb dessen man es vermag, im Rückbezug auf die Ermöglichungsstrukturen einer astronautischen Lebensführung, aktuelle astro-wissenschaftliche Forschungsrichtungen (von denen lediglich drei ausgewählt worden sind) systematisch miteinander zu verknüpfen. Als ‚Überschusspotenzial‘ war dabei zugleich aufzuzeigen, wie Außerirdische, *als ex-zentrisch positioniert begriffene Raumfahrer*, in diese Forschungsrichtungen heuristisch rückzuspeisen wären, wollte man diesen hypothetischen Phänomenen (der Möglichkeit nach) gewachsen sein. Darüber hinaus, sollte aber auch eine erste Andeutung davon gegeben werden, von welcher Grundlage aus man sich, mit diesem Ansatz, künftigen Fragen und Problemen einer Raumfahrt jenseits der Erde zu stellen hätte, soll die weitere Kulturgeschichte, auch bei dieser Unternehmung, philosophisch-kritisch begleitet werden – ohne das ‚Wagnis der Lebensführung‘ herunterzuspielen.

Wichtiger **Startpunkt** der Arbeit, war der Beleg der Eignung der Philosophischen Anthropologie, für *eine Erschließung der raumfahrtlichen Lebensführung als Problemstellung*. Dabei hat sich jedoch gezeigt, dass dies mit Scheler, Gehlen und Plessner in jeweils nur unterschiedlichem Ausmaß gelingen dürfte: Während nämlich bei Scheler die Frage nach einer tragfähigen Technikphilosophie zunächst zu beantworten wäre,<sup>207</sup> stellte sich bei Gehlen die Frage nach dessen konzeptueller Eignung, auch *andersartige handelnde Wesen* thematisieren zu können. Bei Plessner nun, schien es um die Rahmenlegung der Theorieoption weit besser bestellt, weswegen deren versuchsweise Entfaltung und Fortschreibung, in drei verschiedenen raumfahrtbezogenen Forschungsrichtungen, in Grundzügen unternommen worden ist.

*Erster* astro-wissenschaftlicher Forschungsbereich war **die Astrobiologie**. Hier stand besonders die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen personalen und nicht-personalen Lebewesen im Mittelpunkt, nicht zuletzt, weil darüber der systematische Kontext der ganzen Arbeit entwickelt werden sollte. Diese Unterscheidung, hat sich dabei insofern als heuristisch ‚wertvoll‘ erwiesen, als damit nicht nur eine Einkreisung astronautisch befähigter Lebensformen möglich wurde, sondern auch *des Referenzbereichs der für einander ‚maximal fremden‘ Akteure*; denen dann politisch-normative Signifikanz eignete. Von dieser Rahmung aus wurde das Postulat vorgeschlagen, eine konstitutive Gemeinsamkeit zwischen zur Raumfahrt befähigten Lebensformen anzunehmen; ungeachtet ihrer Spezies oder des Ortes ihrer Herkunft.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Wenngleich dies erst gründlicherer Ausarbeitung bedürfte, so hätte man dessen ungeachtet aber in seiner ‚Phänomenologie der Sympathieformen‘ und der dahinterstehenden ‚objektiven Wertordnung‘, *die Vorlage für eine eigenständige astroethische Position* – zumal er selber tierethische und umweltethische Aspekte angedeutet hat (vgl. Scheler: 1985, 114f.). Ferner könnte man ihn, trotz seiner Invektive gegen den ‚Theismus‘ (vgl. ders. 1995a, 69f.), nicht zuletzt wegen seines Entwurfs einer kosmischen ‚Zielordnung‘, als dem Weg ‚der Selbstverwirklichung der Gottheit‘ (ebd. 55), sicherlich produktiv *an den Diskurs der ‚Astrotheologie‘* (siehe Losch: 2016; Peters: 2014) *anknüpfen*, um mit ihm auch in diesem Zusammenhang einen originären Beitrag zu leisten.

<sup>208</sup> Was das dritte und vierte Kapitel gleichsam illustrieren sollten: Würde man an dieser Stelle etwas völlig anderes erwarten, erübrigten sich ab ovo politisch-normative Fragen, soweit sie *gemeinsame* Lösungen verlangten.

Zweiter astro-wissenschaftlicher Forschungsbereich war **die Astroethik**. Hier wurde versucht, im Rückverweis auf die Strukturbedingungen von ex-zentrisch gefasster Lebensführung, gegen die ethische Spaltung der mitweltlichen Einheit personaler Lebewesen zu argumentieren, indem dafür Evidenz gewonnen werden sollte, dass moralisch qualifizierte Personalität überhaupt erst vermittelt primordiale Behandlung *als Person* zustande kommt; d.h. *zukunftsfundiert ermöglicht sei*. Dieses Praxisargument, wurde schließlich mit einem Verständnis von Würde verknüpft, welches darin *die verbindliche Ermöglichung und Wahrung einer moralbefähigten Lebensführung* all derjenigen Entitäten ersieht, deren Moralität zu keiner Zeit ‚gesichert‘ ist und die, durch primordiale Behandlungspraxis, erst zu ihr ‚geführt‘ werden müssen; womit sie das funktionale Selbstschließungsglied *jeder* ‚moralischen Gemeinschaft‘ offenlegt.

Dritter und letzter astro-wissenschaftlicher Forschungsbereich war die **Astropolitik**. Weil der Überzeugung nach, ein normativer Hinweis nicht ohne politischen ‚Hintergrund‘ verstanden werden kann, wurde herausgearbeitet, *wie* etwas erscheinen müsste, und welche Ermöglichungsstrukturen dann vorauszusetzen wären, *soll es* ‚politische Aufmerksamkeit‘ von sich her erfordern, ohne bloßes Projektionsobjekt fiktiver Stellvertreterschaft zu sein. Es war somit der politische Funktionsbereich, über Verschränkung der Differenz von öffentlich und privat, zu rekonstruieren, um *aus mitweltlich-kollektiver Blickstellung* verständlich zu machen, inwiefern diejenigen Phänomene politische Brisanz von sich her gewinnen, *die sich in eine gemeinsame gesellschaftlich-politische Öffentlichkeit verkörpern*. Diese Exposition wurde dann abschließend mit Plessners ‚Haltung‘ gegenüber politisch-kultureller Fremdheit verbunden, um deren innen- und außenpolitische Dimension, in ihren Implikationen für die hypothetische Begegnung mit ‚maximal Fremden‘ *maskentragenden Lebewesen*, freizulegen.<sup>209</sup>

Infolge der Durcharbeitung des astro-wissenschaftlichen Themenblocks, galt es *zuletzt*, das bis dahin vielfach angedeutete ‚Überschussmoment‘, *einer nicht-anthropozentrischen, nicht-speziesistischen Philosophischen Anthropologie*, mit dem **kritischen Posthumanismus** abzugleichen, da die Theoriestruktur bei Plessner eben hierdurch eine Anschlussfähigkeit an diese Diskursrichtung nahelegt. Nach Aufzeig eindeutig geteilter Schwerpunkte, zeigte sich die letztendliche Divergenz im kritisch-posthumanistischen Versuch einer vollständigen *Dezentrierung* und *De-hierarchisierung*: Plessners Bemühen geht eben nicht dahin, die praxisrelevante *Mittelpunktsbildung* aufzugeben oder den *Referenzkreis der Mitwelt* zu sprengen, sondern einen orientierungsstiftenden anti-dualistischen Rahmen für die Anthropologie zu legen, der das *basal* Lebendige wie auch die *riskierte* personale Lebenssituation aufschließt.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Von daher wäre Astroethik letztlich auch kein ethischer Sonderbereich, als vielmehr die Möglichkeit echt nicht-anthropozentrischer, nicht-speziesistischer Universalität: Jedoch müsste sie sich, bei universal-moralischem Anspruch, über ihre astropolitische Dimension Rechenschaft abgeben, da sich an ihren Maßgaben, für den Umgang mit ‚dem Fremden‘ in ambiger Situation, zeigte, ob ihre Integrationskraft oder die ‚Fliehkraft‘ überwiegt ...

<sup>210</sup> Wie schon in Unterkapitel 5.3 angemerkt, sollte diese ‚Bruchlinie‘ aber nicht dazu verleiten, die übrige Schnittmenge zu ignorieren: Wenngleich mancher die kritisch-posthumanistische Eignung Plessners nach wie vor bestreiten mag, könnte dessen Zugang zu ‚Lebensphänomenen‘ doch minimal zur Erhöhung der ‚Phänomensensibilität‘ bei Braidotti oder Wolfe dahingehend beitragen, dass diese *die Grenzen der Egalisierung* erkennen.

Mit dieser Kurzzusammenfassung, soll die rekapitulierende Auswertung der Ergebnisse vorliegender Arbeit ihr Bewenden haben, und zum Abschluss noch ein Ausblick darauf gewagt werden, welche Aufgaben für die Elaborierung und Konsolidierung *einer sich selbst ‚astronautisch‘ verstehenden Philosophischen Anthropologie* in Zukunft anstehen. So sollte etwa aufgefallen sein, dass der für die Raumfahrt eigentlich hochbedeutsame Bereich der Technikphilosophie weitgehend ausgespart worden ist. Dies hat seinen Grund weniger in Ignoranz oder selektiver Blindheit, als vielmehr einfach darin, dass Plessner zwar vielfach technikphilosophische Anhaltspunkte geboten hat (siehe Plessner: 1975, 319-321; 1983b, 171f.; 1985a; 1985c; 2001c), diese von ihm jedoch nirgends systematisch aufbereitet wurden; obwohl in ihnen durchaus Potenzial stecken sollte – wie mit leichtem Bedauern die Forschung konstatiert hat (vgl. Fohler: 2003, 59-74; Oldemeyer: 2007a, 129-144). Das wäre noch nachzuholen!

Denn erst unter dieser Voraussetzung, ließe sich schließlich abschätzen, inwiefern Plessners Philosophische Anthropologie sachlich und phänomenal mit *einer ‚cyborgisierten‘ Lebensführung in hochartifizialen Laufumgebungen* wirklich schritthalten könnte.<sup>211</sup> Ob also nur ‚neue Sachthematiken‘, durch leichte Akzentverschiebung, erschlossen werden müssten; wie etwa *das ‚technologische Doppelgängertum‘* einer Verkörperung zwischen ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Virtualität‘, und *die Bedeutung des ‚Interface‘*, soweit es eine ins Sensorium integrierte zusätzliche ‚technologische Vermittlung‘ der vermittelten Unmittelbarkeit wäre. Oder aber diese Entwicklungen, wenngleich sie nicht die ex-zentrische Grundsituation ‚hinfällig‘ machten, doch den konzeptuell-terminologischen Rahmen Plessners sprengten; wie etwa beim Einordnungsversuch *des ‚intelligenten‘ Artefakts*, da dieses, obwohl es *nicht* der ‚lebendigen Form‘ entspräche, eben nicht bloß als ‚anorganisches‘ Körperding begriffen werden könnte.<sup>212</sup>

Abgesehen von dieser Bringpflicht, wäre *der philosophisch-anthropologische Zugang auf das Raumfahrtzeitalter*, auch diskursiv noch besser zu situieren: So wurde zwar die westliche, technologisch-posthumanistische Diskursrichtung angeschnitten, doch findet sich im russisch-sowjetischen „Kosmismus“ (siehe Harrison: 2013; Kluge: 1997, 53-61; Ursul: 1988; Young: 2012), seit dem späten 19. Jahrhundert (siehe Fedorov: 1990), eine ebenfalls raumfahrtaffine Strömung, die, trotz eines anthropozentrisch-geozentrischen Fokus in den vorläufigen Nahzielen der Raumfahrt (vgl. Ursul: 1988, 148-150), nicht nur die sowjetischen Weltraumambitionen nachhaltig orientiert hat (vgl. Kluge: 1997, 53-61), sondern ihrerseits erlauben würde, *die Außerirdischen als ‚kosmisch Gleichgestellte‘* zu denken (vgl. Shkolenko: 1987, 140-161) ...

---

<sup>211</sup> Man erwäge nur die durch *diskrete verteilte ‚Umweltintelligenz‘* veränderte menschliche Intentionalitätsstruktur (siehe Verbeek: 2008), in ihrer Bedeutung für die Zurechnung von Verantwortlichkeit und Risikoabschätzung bei Wartung und Kontrolle einer Raumstation: Hier scheint Hayles‘ Verständnis von ‚distribuiertes Subjektivität‘ ein guter Startpunkt zu sein (siehe Hayles: 1999, 3f., 288-290); sofern damit *die nicht-psychologische ‚Subjektivität‘ von Artefakten* konzeptuell eingefangen werden kann. Dies könnte *eine mögliche Grenze Plessners* sein ...

<sup>212</sup> Auch wenn die Bezeichnung „hermeneutics of artificial life“ (De Mul: 2014, 470) eher irreführend ist, gibt sie doch einen Hinweis auf das konzeptuelle Problem, wie *mit* Plessner jene Körperdinge eingeordnet werden sollten, die zwar *nicht* ihre Grenze realisieren, aber doch *keine* solch irreflexiven Gegenstände wie Steine sind, weil sie, *trotz* fehlender Grenzrealisierung, einige ‚funktional äquivalente‘ *Eigenschaften* aufweisen (vgl. Loh: 2017, 221f.), die sie ihrer Infrastruktur wegen anderen Bedingungen unterwerfen, als ‚die natürlichen Vorbilder‘.

## Literaturverzeichnis

- Allaby, Michael/ Lovelock, James** (1985): *Operation Marsblüte. Wie der rote Planet bewohnbar wird. Ein Bericht.* Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag.
- Allman, Toney** (2012): *Are Extraterrestrials a Threat to Humankind?* San Diego (CA): ReferencePoint Press.
- Anders, Günther** (<sup>2</sup>1994): *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge.* München: C. H. Beck.
- Arendt, Hannah** (1963): Man's Conquest of Space. **In:** *The American Scholar* 32 (4), pp. 527-540.
- Arendt, Hannah** (<sup>10</sup>1998a): *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* Ungekürzte Taschenbuchausgabe. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah** (1998b): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen.* Ungekürzte Taschenbuchausgabe in einem Band. Hrsg. von Mary McCarthy. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah** (2000): Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen. **In:** Hannah Arendt: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II.* Hrsg. von Ursula Ludz. München, Zürich: Piper, S. 373-388.
- Armstrong, Stuart/ Sandberg, Anders** (2013): Eternity in six hours: Intergalactic spreading of intelligent life and sharpening the Fermi paradox. **In:** *Acta Astronautica* 89, pp. 1-13.
- Arnould, Jacques** (2005): The emergence of the ethics of space: the case of the French space agency. **In:** *Futures* 37 (2-3), pp. 245-254.
- Arnould, Jacques** (2011): *Icarus' Second Chance. The Basis and Perspectives of Space Ethics.* With an Foreword by Buzz Aldrin. Wien, New York: Springer.
- Arnould, Jacques** (2012): From Quarantine to Exploration: Space Agencies and the Ethical Challenge of Astrobiology. **In:** *Astropolitics. The International Journal of Space Politics* 6 Policy 10 (2), pp. 176-182.
- Ashkenazi, Michael** (2017): *What We Know About Extraterrestrial Intelligence. Foundations of Xenology.* o.O.: Springer International Publishing Switzerland.
- Bach, Joscha** (2004): Gespräch mit einer Künstlichen Intelligenz – Voraussetzungen der Kommunikation zwischen Intelligenten Systemen. **In:** Michael Schetsche (Hrsg.): *Der maximal Fremde. Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens.* Würzburg: Ergon, S. 43-56.
- Badmington, Neil** (2004): *Alien Chic. Posthumanism and the Other Within.* London, New York: Routledge.
- Bainbridge, William Sims** (2009): Motivations for space exploration. **In:** *Futures* 41 (8), pp. 514-522.

- Bainbridge**, William Sims (2014): Patterns of Extraterrestrial Culture. **In:** Douglas A. Vakoch (Ed.): *Extraterrestrial Altruism. Evolution and Ethics in the Cosmos*. Berlin, Heidelberg: Springer, pp. 275-294.
- Barkow**, Jerome H. (2000): Do Extraterrestrials Have Sex (and Intelligence)? **In:** *Annals of the New York Academy of Science* 907, pp. 164-181.
- Barkow**, Jerome H. (2014): Eliciting Altruism While Avoiding Xenophobia: A Thought Experiment. **In:** Douglas A. Vakoch (Ed.): *Extraterrestrial Altruism. Evolution and Ethics in the Cosmos*. Berlin, Heidelberg: Springer, pp. 37-48.
- Barlow**, Martin T. (2013): Galactic exploration by directed self-replicating probes, and its implications for the Fermi paradox. **In:** *International Journal of Astrobiology* 12 (1), pp. 63-68.
- Baron**, Christian (2009): Epistemic values in the Burgess Shale debate. **In:** *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 40 (4), pp. 286-295.
- Baron**, Christian (2011): A Web of Controversies: Complexity in the Burgess Shale Debate. **In:** *Journal of the History of Biology* 44 (4), pp. 745-780.
- Baum**, Seth D. (2010): Universalist ethics in extraterrestrial encounter. **In:** *Acta Astronautica* 66 (3-4), pp. 617-623.
- Baum**, Seth D. (2016): The Ethics of Outer Space: A Consequentialist Perspective. **In:** James S. J. Schwartz and Tony Milligan (Eds.): *The Ethics of Space Exploration*. o.O.: Springer, S. 109-123.
- Beyleveld**, Deryck/ **Düwell**, Marcus/ **Spahn**, Andreas (2015): Why and How Should We Represent Future Generations in Policymaking? **In:** *Jurisprudence* 6 (3), pp. 549-566.
- Bohlmann**, Ulrike M. (2009): The need of a legal framework for space exploration. **In:** Luca Cordignola and Kai-Uwe Schrogl (Eds.): *Humans in Outer Space – Interdisciplinary Odysseys*. Wien, New York: Springer, pp. 182-195.
- Braidotti**, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/ Main, New York: Campus.
- Chalmers**, David J. (2016): The Singularity: A Philosophical Analysis. **In:** Susan Schneider (Ed.): *Science Fiction and Philosophy*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell, pp. 171-224.
- Chatelier**, Stephen (2017): Beyond the Humanism/ Posthumanism Debate. The Educational Implications of Said's Critical, Humane Praxis. **In:** *Educational Theory* 67 (6), pp. 657-672.
- Chon-Torres**, Octavio A. (2017): Astrobioethics. **In:** *International Journal of Astrobiology* 17 (1), pp. 51–56.
- Ćirković**, Milan M. (2016): Fermi's Paradox Is a Daunting Problem – Under Whatever Label. **In:** *Astrobiology* 16 (10), pp. 737-740.

- Ćirković, Milan M./ Bradbury, Robert J.** (2006): Galactic gradients, postbiological evolution and the apparent failure of SETI. **In:** *New Astronomy* 11 (8), pp. 628-639.
- Clynes, Manfred E./ Kline, Nathan S.** (1995): Cyborgs and Space. **In:** Chris Hables Gray (Ed.): *The Cyborg Handbook*. New York, London: Routledge, pp. 29-33.
- Cockell, Charles S.** (2001): ‘Astrobiology’ and the ethics of new science. **In:** *Interdisciplinary Science Reviews* 26 (2), pp. 90-96.
- Cockell, Charles S.** (2011): Ethics and extraterrestrial life. **In:** Ulrike Landfester, et al. (Eds.): *Humans in Outer Space – Interdisciplinary Perspectives*. Wien, New York: Springer, pp. 80-101.
- Cockell, Charles S.** (2016): The Ethical Status of Microbial Life on Earth and Elsewhere: In Defense of Intrinsic Value. **In:** James S. J. Schwartz and Tony Milligan (Eds.): *The Ethics of Space Exploration*. o.O.: Springer, pp. 167-179.
- Conway Morris, Simon** (1992): Die Burgess Shale-Fauna und die frühe Evolution der Tiere. **In:** *Biologie in unserer Zeit* 22 (5), S. 256-263.
- Conway Morris, Simon** (2005): Aliens like us? **In:** *Astronomy & Geophysics* 46 (4), pp. 4.24-4.26.
- Conway Morris, Simon** (2008): *Jenseits des Zufalls. Wir Menschen im einsamen Universum*. o.O.: Berlin University Press.
- Conway Morris, Simon** (2009): Walcott, the Burgess Shale and rumors of a post-Darwinian world. **In:** *Current Biology* 19 (20), pp. R927-R931.
- Conway Morris, Simon** (2011): Predicting what extra-terrestrials will be like: and preparing for the worst. **In:** *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369, pp. 555-571.
- Conway Morris, Simon** (2016): Three explanations for extraterrestrials: sensible, unlikely, mad. **In:** *International Journal of Astrobiology* 17 (4), pp. 287-293.
- Conway Morris, Simon/ Gould, Steven J.** (1998): Showdown on the Burgess Shale. **In:** *Natural History* 107 (10), pp. 48-55.
- Crick, Francis H. C./ Orgel, Leslie E.** (1973): Directed Panspermia. **In:** *Icarus* 19 (3), pp. 341-346.
- Crowe, Michael J.** (2008): *The Extraterrestrial Life Debate. Antiquity to 1915. A Source Book*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Currie, Adrian** (2013): Convergence as Evidence. **In:** *The British Journal for the Philosophy of Science* 64 (4), pp. 763-786.
- Davis, William H.** (1976): Man-Eating Aliens. **In:** *The Journal of Value Inquiry* 10 (3), pp. 178-185.
- Dejung, Christoph** (2014): Plessner in Zürich. **In:** Tilman Allert und Joachim Fischer (Hrsg.): *Plessner in Wiesbaden*. Wiesbaden: Springer VS, S. 181-185.

- Delitz, Heike** (2014): A house from outer space. Raumfahrt-Effekte in der Architektur des 20. Jahrhunderts. **In:** Joachim Fischer und Dierk Spreen (Hrsg.): *Soziologie der Weltraumfahrt*. Bielefeld: transcript, S. 129-161.
- De Mul, Jos** (2003): Digitally Mediated (Dis)embodiment. Plessner's concept of excentric positionality explained for cyborgs. **In:** *Information, Communication & Society* 6 (2), pp. 247-266.
- De Mul, Jos** (2014): Philosophical Anthropology 2.0. Reading Plessner in the Age of Converging Technologies. **In:** Jos de Mul (Ed.): *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 457-475.
- Denkhaus, Ruth** (2010): „Speziesismus“. Zu den Hintergründen einer folgenreichen Begriffsprägung. **In:** Peter Dabrock, Ruth Denkhaus und Stephan Schaele (Hrsg.): *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 171-206.
- Denning, Kathryn** (2011a): Being technological. **In:** *Acta Astronautica* 68 (3-4), pp. 372-380.
- Denning, Kathryn** (2011b): Ten thousand revolutions: conjectures about civilizations. **In:** *Acta Astronautica* 68 (3-4), pp. 381-388.
- Dick, Steven J.** (1982): *Plurality of Worlds. Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press.
- Dick, Steven J.** (2003): Cultural evolution, the postbiological universe and SETI. **In:** *International Journal of Astrobiology* 2 (1), pp. 65-74.
- Dick, Steven J.** (2008): The postbiological universe. **In:** *Acta Astronautica* 62 (8-9), pp. 499-504.
- Dick, Steven J.** (2012): Critical Issues in the History, Philosophy, and Sociology of Astrobiology. **In:** *Astrobiology* 12 (10), pp. 905-927.
- Dick, Steven J.** (2014): Analogy and the Societal Implications of Astrobiology. **In:** *Astropolitics: The International Journal of Space Politics & Policy* 12 (2-3), pp. 210-230.
- Dolman, Everett C.** (2002): *Astropolitik. Classical Geopolitics in the Space Age*. London, Portland (OR): Frank Cass.
- Drake, Frank D.** (1961): Project OZMA. **In:** *Physics Today* 14 (4), pp. 40-46.
- Dunér, David** (2011): Astrocognition: Prolegomena to a future cognitive history of exploration. **In:** Ulrike Landfester, et al. (Eds.): *Humans in Outer Space – Interdisciplinary Perspectives*. Wien, New York: Springer, pp. 117-140.
- Dunér, David** (2014): Interstellar Intersubjectivity: The Significance of Shared Cognition for Communication, Empathy, and Altruism in Space. **In:** Douglas A. Vakoch (Ed.): *Extraterrestrial Altruism. Evolution and Ethics in the Cosmos*. Berlin, Heidelberg: Springer, pp. 141-167.

- Dunk**, Frans G. von der (2009): Space law in the age of the International Space Station. **In:** Luca Cordinola and Kai-Uwe Schrogl (Eds.): *Humans in Outer Space – Interdisciplinary Odysseys*. Wien, New York: Springer, pp. 148-161.
- Düwell**, Marcus (2008): *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Düwell**, Marcus (2010a): Chimären oder Hybride – Ist die Speziesgrenze moralisch relevant? **In:** *Ethik in der Medizin* 22 (2), S. 85-88.
- Düwell**, Marcus (2010b): Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte. **In:** *Zeitschrift für Menschenrechte* 1, S. 64-79.
- Düwell**, Marcus (2011): Menschenbilder und Anthropologie in der Bioethik. **In:** *Ethik in der Medizin* 23 (1), S. 25-33.
- Düwell**, Marcus (2014): Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives. **In:** Marcus Düwell, Jens Braavig, Roger Brownsword and Dietmar Mieth (Eds.): *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, pp. 23-49.
- Emery**, Nathan J/ **Clayton**, Nicola S. (2004): The Mentality of Crows. Convergent Evolution of Intelligence in Corvids and Apes. **In:** *Science* 306 (5703), pp. 1903-1907.
- Engelbrecht**, Martin (2008): SETI. Die wissenschaftliche Suche nach außerirdischer Intelligenz im Spannungsfeld divergierender Wirklichkeitskonzepte. **In:** Michael Schetsche und Martin Engelbrecht (Hrsg.): *Von Menschen und Außerirdischen. Transterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft*. Bielefeld: transcript, S. 205-226.
- Eßbach**, Wolfgang (2003): Von Menschen und Unmenschen. **In:** Norbert Bolz und Andreas Münkler (Hrsg.): *Was ist der Mensch?* München: Wilhelm Fink, S. 69-88.
- Fahrenbach**, Helmut (2004): Philosophische Anthropologie und Ethik? Eine Grenzfrage im Werk Helmuth Plessners. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (4), S. 617-634.
- Fedorov**, Nikolai F. (1990): *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task*. Selected works translated from the Russian and abridged by Elisabeth Koutaissoff and Marilyn Minto. London: Honeyglen Publishing/ L'Age d'Homme.
- Ferrando**, Francesca (2013) Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations. **In:** *Existenz. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts* 8 (2), pp. 26-32.
- Fischer**, Joachim (2002): Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus. **In:** Richard Faber und Enno Rudolph (Hrsg.): *Humanismus in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 229-239.

- Fischer**, Joachim (2007): Der Ort des Menschen im Kosmos. Zur Philosophie der Weltraumfahrt. **In:** *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 1, S. 54–59.
- Fischer**, Joachim (2014): Exzentrische Positionalität im Kosmos. Weltraumfahrt im Blick der modernen Philosophischen Anthropologie. **In:** Joachim Fischer und Dierk Spreen (Hrsg.): *Soziologie der Weltraumfahrt*. Bielefeld: transcript, S. 21-40.
- Fischer**, Joachim/ Spreen, Dierk (2014): Soziologie der Weltraumfahrt. Zur Einleitung. **In:** Joachim Fischer und Dierk Spreen (Hrsg.): *Soziologie der Weltraumfahrt*. Bielefeld: transcript, S. 7-19.
- Flores Martinez**, Claudio (2014): SETI in the light of cosmic convergent evolution. **In:** *Acta Astronautica* 104 (1), pp. 341-349.
- Fohler**, Susanne (2003): *Techniktheorien. Der Platz der Dinge in der Welt des Menschen*. München: Wilhelm Fink.
- Fogg**, Martyn J. (2000): The ethical dimensions of space settlement. **In:** *Space Policy* 16 (3), pp. 205-211.
- Freitas**, Robert A. (1985): There Is No Fermi Paradox. **In:** *Icarus* 62 (3), pp. 518-520.
- Gehlen**, Arnold (1957): Der Mensch im Zeitalter der Weltraumfahrten. Eine Weihnachtsumfrage des Tagesspiegels. **In:** *Der Tagesspiegel* Nr. 3740 (25. Dez. 1957), S. 7.
- Gehlen**, Arnold (1993): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Aufl. von 1940. Teilband 1. **In:** Arnold Gehlen: *Gesamtausgabe 3.1* Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/ Main: Vittorio Klostermann.
- Gethmann**, Carl Friedrich (2000): Bemannte Raumfahrt als Kulturaufgabe. **In:** Annemarie Gethmann-Siefert und Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.): *Philosophie und Technik*. München: Wilhelm Fink, S. 163-175.
- Ginsberg**, Robert (1971): The Future of Interplanetary Ethics. **In:** *Journal of Social Philosophy* 2 (2), pp. 5-7.
- Gomel**, Elana (2014): *Science Fiction, Alien Encounters, and the Ethics of Posthumanism. Beyond the Golden Rule*. New York (NY): Palgrave Macmillan.
- Gray**, Chris Hables (1997): The ethics and politics of Cyborg embodiment: Citizenship as a hypervalue. **In:** *Cultural Values* 1 (2), pp. 252-258.
- Gray**, Chris Hables (2001): *cyborg citizen. Politics in the Posthuman Age*. New York, London: Routledge.
- Gray**, Robert H. (2015): The Fermi Paradox Is Neither Fermi's Nor a Paradox. **In:** *Astrobiology* 15 (3), pp. 195-199.
- Gray**, Robert H. (2016): The So-Called Fermi Paradox Is Misleading, Flawed, and Harmful. **In:** *Astrobiology* 16 (10), pp. 741-743.

- Grimm**, Herwig/ **Wild**, Markus (2016): *Tierethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Grinspoon**, David (2003): *Lonely Planets. The Natural Philosophy of Alien Life*. New York (NY): Harper Collins.
- Haqq-Misra**, Jacob D./ **Baum**, Seth D. (2009): The sustainability solution to the Fermi paradox. In: *arXiv:0906.0568*, pp. 1-14. <http://arxiv.org/abs/0906.0568> (Zuletzt geprüft: 31.08.2018)
- Härle**, Wilfried (2010): Alle Menschen sind Personen. Auseinandersetzung mit dem Speziesismusvorwurf. In: Peter Dabrock, Ruth Denkhaus und Stephan Schaede (Hrsg.): *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 207-225.
- Harrison**, Albert A. (2013) Russian and American Cosmism: Religion, National Psyche, and Spaceflight. In: *Astropolitics: The International Journal of Space Politics & Policy* 11 (1-2), pp. 25-44.
- Hart**, John (2010): Cosmic Commons: Contact and Community. In: *Theology and Science* 8 (4), pp. 371-392.
- Hart**, Michael H. (1975): An Explanation for the Absence of Extraterrestrials on Earth. In: *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 16, pp. 128–135.
- Haucke**, Kai (2003): *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den Grenzen der Gemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hayles**, N. Katherine (1999): *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Hearsey**, Christopher M./ **Pass**, Jim (2011): Astrosociology. In: *Astropolitics: The International Journal of Space Politics & Policy* 9 (1), pp. 1-5.
- Heilinger**, Jan-Christoph/ **Müller**, Oliver (2008): Der Cyborg und die Frage nach dem Menschen. Kritische Überlegungen zum „*homo arte emendatus et correctus*“. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 12 (1), S. 21-44.
- Herbrechter**, Stefan (2009): *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Honenberger**, Phillip (2015): Introduction. In: Phillip Honenberger (Ed.): *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*. New York (NY): Palgrave Macmillan, pp. 1-26.
- Hövelmann**, Gerd H. (2008): Vernünftiges Reden und technische Rationalität. Erkenntnistheoretische Überlegungen zu Grundfragen der UFO-Forschung. In: Michael Schetsche und Martin Engelbrecht (Hrsg.): *Von Menschen und Außerirdischen. Transterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft*. Bielefeld: transcript, S. 183-204.
- Hoyle**, Fred/ **Wickramasinghe**, Chandra (1981): *Evolution aus dem Weltraum*. Berlin, Frankfurt/ Main, Wien: Ullstein.

- Hughes**, James (2004): *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Re-designed Human of the Future*. Cambridge (MA): Westview Press.
- Hughes**, James (2012): The Politics of Transhumanism and the techno-millennial Imagination, 1626-2030. **In:** *Zygon* 47 (4), pp. 757-776.
- Huxley**, Julian (1968): Transhumanism. **In:** *Journal of Humanistic Psychology* 8 (1), pp. 73-76.
- Ingensiep**, Hans Werner (2016): Der kultivierte Affe als „Person“? Philosophische und wissenschaftshistorische Streifzüge zum Great Ape Project. **In:** Kristian Köchy, Matthias Wunsch und Martin Böhnert (Hrsg.): *Philosophie der Tierforschung Band 2: Maximen und Konsequenzen*. Freiburg, München: Karl Alber, S. 195-219.
- Johnson**, Jane (2015): Vulnerable Cargo: The Sacrifice of Animal Astronauts. **In:** Jai Galliot (Ed.): *Commercial Space Exploration*. Burlington (VT): Ashgate Publishing, pp. 259-269.
- Kammaing**, Harmke (1982): Life from Space – A History of Panspermia. **In:** *Vistas in Astronomy* 26 (part-P2), pp. 67-86.
- Kluge**, Robert (1997): *Der sowjetische Traum vom Fliegen. Analyseversuch eines gesellschaftlichen Phänomens*. München: Verlag Otto Sagner.
- Knoblauch**, Hubert/ **Schnettler**, Bernt (2004): „Postsozialität“, Alterität und Alienität. **In:** Michael Schetsche (Hrsg.): *Der maximal Fremde. Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens*. Würzburg: Ergon, S. 23-41.
- Kogge**, Werner (2008): Technologie des 21. Jahrhunderts. Perspektiven der Technikphilosophie. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (6), S. 935-956.
- Korhonen**, Janne M. (2013): MAD with aliens? Interstellar deterrence and its implications. **In:** *Acta Astronautica* 86, pp. 201-210.
- Krüger**, Hans-Peter (2008): Expressivität als Fundierung zukünftiger Geschichtlichkeit. Zur Differenz zwischen Philosophischer Anthropologie und anthropologischer Philosophie. **In:** *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 1, S. 109-130.
- Krüger**, Hans-Peter (2012): De-Zentrierungen und Ex-Zentrierungen. Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute. **In:** *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 3, S. 17-48.
- Krüger**, Hans-Peter (2013): Personales Leben. Eine philosophisch-anthropologische Annäherung. **In:** Inga Römer und Matthias Wunsch (Hrsg.): *Person. Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*. Münster: Mentis, S. 123-145.

- Krüger**, Hans-Peter (2014): Mitmachen, Nachmachen und Nachahmen. Philosophische Anthropologie als Rahmen für die heutige Hirn- und Verhaltensforschung. **In:** *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 4, S. 225-243.
- Krüger**, Oliver (2004): *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Kukla**, André (2010): *Extraterrestrials. A Philosophical Perspective*. Lanham, New York, Toronto, Plymouth (UK): Lexington Books.
- Kupperman**, Joel J. (1991): Ethics for Extraterrestrials. **In:** *American Philosophical Quarterly* 28 (4), pp. 311-320.
- Kurzweil**, Ray (2013): *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*. Berlin: Lola Books.
- Lamb**, David (2001): *The Search for extraterrestrial Intelligence. A philosophical inquiry*. London, New York: Routledge.
- Launius**, Roger D. (2010): Can we colonize the solar system? Human biology and survival in the extreme space environment. **In:** *Endeavour* 34 (3), pp. 122-129.
- Lester**, Dan/ **Thronson**, Harley (2011): Human space exploration and human spaceflight: Latency and the cognitive scale of the universe. **In:** *Space Policy* 27 (2), pp. 89-93.
- Lingner**, Stephan (2009): Human spaceflight as a matter of culture and national vision. **In:** Luca Codignola and Kai-Uwe Schrogl (Eds.): *Humans in Outer Space – Interdisciplinary Odysseys*. Wien: Springer, pp. 175-181.
- Lindemann**, Gesa (2009): Gesellschaftliche Grenzregime und soziale Differenzierung. **In:** *Zeitschrift für Soziologie* 28 (2), S. 94-112.
- Lindemann**, Gesa (2010): Moralischer Status und menschliche Gattung. Versuch einer soziologischen Aufklärung. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (3), S. 359-376.
- Lindemann**, Gesa (2011a): Das Problem des Anderen. Ein Vergleich der Sozialtheorien von Plessner. **In:** *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie* 2, S. 149-159.
- Lindemann**, Gesa (2011b): Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (4), S. 591-603.
- Lineweaver**, Charles H. (2009): Paleontological Tests: Human-like Intelligence is not a convergent Feature of Evolution. **In:** Joseph Seckbach and Maud Walsh (Eds.): *From Fossils to Astrobiology. Records of Life on Earth and Search for Extraterrestrial Biosignatures*. Springer, pp. 355-368.
- Loh**, Janina (2017): Posthumanistische Anthropologie zwischen Mensch und Maschine. **In:** Jürgen H. Franz und Karsten Berr (Hrsg.): *Welt der Artefakte*. Berlin: Franck & Timme, S. 213-224.
- Loh**, Janina (2018): *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- Losch**, Andreas (2016): Astrotheology: On Exoplanets, Christian Concerns, and Human Hopes. **In:** *Zygon* 51 (2), pp. 405-413.
- Luhmann**, Niklas (<sup>3</sup>2008): Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen. **In:** Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 149-161.
- Lustig-Olthuis**, Bernhardine (1993): Space colonization in the light of the evolutionary ladder. **In:** *World Futures: The Journal of New Paradigm Research* 37 (4), pp. 185-203.
- Marino**, Lori (2002): Convergence of Complex Cognitive Abilities in Cetaceans and Primates. **In:** *Brain Behavior and Evolution* 59 (1-2), pp. 21-32.
- Marshall**, Alan (1993): Ethics and the Extraterrestrial Environment. **In:** *Journal of Applied Philosophy* 10 (2), pp. 227-236.
- Marsiske**, Hans-Arthur (2005): *Heimat Weltall. Wohin soll die Raumfahrt führen?* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mautner**, Michael N. (2009): Life-centered Ethics, and the Human Future in Space. **In:** *bioethics* 23 (8), pp. 433-440.
- McArthur**, Dan/ **Boran**, Idil (2004): Agent-Centered Restrictions and the Ethics of Space Exploration. **In:** *Journal of Social Philosophy* 35 (1), pp. 148-163.
- Mills**, Kurt (2011): Who will own outer space? Governance over space resources in the age of human space exploration. **In:** Ulrike Landfester, et al. (Eds.): *Humans in Outer Space – Interdisciplinary Perspectives*. Wien, New York: Springer, pp. 15-27.
- Monod**, Jacques (1975): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: dtv.
- Moore** Daly, Erin; Frodeman, Robert (2008): Separated at Birth, Signs of Rapprochement: Environmental Ethics and Space Exploration. **In:** *Ethics and the Environment* 13 (1), pp. 135-151.
- Moravec**, Hans (1990): *Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*. Aus dem Amerikanischen von Hainer Kober. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Moravec**, Hans (2013): Pigs in Cyberspace. **In:** Max More and Natasha Vita-More (Eds.): *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell, pp. 177-181.
- Oldemeyer**, Ernst (2007a): Max Scheler. Weltalter des Ausgleichs durch komplementäre Ausbildung äußerer und innerer Technik. **In:** Ernst Oldemeyer: *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner*. München: Wilhelm Fink, S. 109-118.

- Oldemeyer, Ernst** (2007b): Helmuth Plessner. Sachlichkeit: Vom Auge-Hand-Feld zur automatisierten Apparatewelt. **In:** Ernst Oldemeyer: *Leben und Technik. Lebensphilosophische Positionen von Nietzsche zu Plessner*. München: Wilhelm Fink, S. 144.
- Osvath, Mathias** (2013): Astrocognition: A cognitive Zoology Approach to potential universal Principles of Intelligence. **In:** David Dunér, Joel Parthemore, Erik Persson and Gustav Holmberg (Eds.): *The History and Philosophy of Astrobiology: Perspectives on Extraterrestrial Life and the Human Mind*. Newcastle upon Tyne (UK): Cambridge Scholars Publishing, pp. 49-65.
- Paglen, Trevor** (2013): Friends of Space, How Are You All? How You Eaten Yet? Or, Why Talk to Aliens Even if We Can't. **In:** *Afterall: A Journal of Art, Context, and Enquiry* 32, pp. 8-19.
- Penzlin, Heinz** (2014): *Das Phänomen Leben. Grundfragen der Theoretischen Biologie*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Persson, Erik** (2012): The Moral Status of Extraterrestrial Life. **In:** *Astrobiology* 12 (10), pp. 976-984.
- Peters, Ted** (2014): Astrotheology. A constructive Proposal. **In:** *Zygon* 49 (2), pp. 443-457.
- Peters, Ted** (2018): Does extraterrestrial life have intrinsic value? An exploration in responsibility ethics. **In:** *International Journal of Astrobiology*, pp. 1-7. <https://doi.org/10.1017/S147355041700057X> (Zuletzt geprüft: 22.09.2018)
- Pinotti, Roberto** (1988): Confinement in Space: The Human Dimension. **In:** Jean Schneider and Monique Léger-Orine (Eds.): *Frontiers and Space Conquest. The Philosopher's Touchstone*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 233-245.
- Piper, Sven** (<sup>2</sup>2014): *Exoplaneten. Die Suche nach einer zweiten Erde*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Pollmann, Arndt** (2010): Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte. **In:** *Zeitschrift für Menschenrechte* 1, S. 26-45.
- Plessner, Helmuth** (1957): Der Mensch im Zeitalter der Weltraumfahrten. Eine Weihnachtsumfrage des Tagesspiegels. **In:** *Der Tagesspiegel* Nr. 3740 (25. Dez. 1957), S. 8.
- Plessner, Helmuth** (<sup>3</sup>1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Plessner, Helmuth** (1982a): Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs (1925). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 67-129.

- Plessner**, Helmuth (1982b): Zur Anthropologie des Schauspielers (1948). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 399-418.
- Plessner**, Helmuth (1982c): Ausdruck und menschliche Existenz (1957). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 436-445.
- Plessner**, Helmuth (1983a): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie (1937). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 33-51.
- Plessner**, Helmuth (1983b): Die Frage nach der Conditio humana (1961). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 136-217.
- Plessner**, Helmuth (1983c): Immer noch Philosophische Anthropologie? (1963). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 235-246.
- Plessner**, Helmuth (1985a): Die Utopie in der Maschine (1924). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 31-40.
- Plessner**, Helmuth (1985b): Die Entzauberung des Fortschritts (1936). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 71-79.
- Plessner**, Helmuth (1985c): Technik und Gesellschaft in Gegenwart und Zukunft (1969). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 294-301.
- Plessner**, Helmuth (2001a): Tier und Mensch. **In:** Helmuth Plessner: *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*. Hrsg. von Salvatore Giamusso und Hans-Ulrich Lessing. München: Wilhelm Fink, S. 144-167.
- Plessner**, Helmuth (2001b): Über die allgemeine Bedeutung des Normativen in der Lebensbewältigung. **In:** Helmuth Plessner: *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*. Hrsg. von Salvatore Giamusso und Hans-Ulrich Lessing. München: Wilhelm Fink, S. 190-198.
- Plessner**, Helmuth (2001c): Wiedergeburt der Form im technischen Zeitalter. **In:** Helmuth Plessner: *Politik – Anthropologie – Philosophie. Aufsätze und Vorträge*. Hrsg. von Salvatore Giamusso und Hans-Ulrich Lessing. München: Wilhelm Fink, S. 71-86.

- Plessner**, Helmuth (2003a): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 7-133.
- Plessner**, Helmuth (2003b): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931). **In:** Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur*. Hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, S. 135-234.
- Plessner**, Helmuth (2014a): Gedanken eines Philosophen zur Weltraum-Rakete. **In:** Joachim Fischer und Dierk Spreen (Hrsg.): *Soziologie der Weltraumfahrt*. Bielefeld: transcript, S. 197-201.
- Plessner**, Helmuth (2014b): Selbstdarstellung. **In:** Tilman Allert und Joachim Fischer (Hrsg.): *Plessner in Wiesbaden*. Wiesbaden: Springer VS, S. 13-60.
- Powell**, Russell (2007): Is convergence more than an analogy? Homoplasy and its implications for macroevolutionary predictability. **In:** *Biology & Philosophy* 22 (4), pp. 565-578.
- Powell**, Russell (2012): Convergent evolution and the limits of natural selection. **In:** *European Journal for Philosophy of Science* 2 (3), pp. 355-373.
- Powell**, Russell/ **Mariscal**, Carlos (2015): Convergent evolution as natural experiment: the tape of life reconsidered. **In:** *Interface Focus* 5 (6), pp. 1-13.
- Pulver**, David (<sup>2</sup>2002): *Transhuman Space*. Edited by Andrew Hackard and Sean Punch. o.O.: Steve Jackson Games.
- Race**, Margaret S./ **Randolph**, Richard O. (2002): The need for operating Guidelines and a Decision Making Framework applicable to the Discovery of non-intelligent extraterrestrial Life. **In:** *Advances in Space Research* 30 (6), pp. 1583-1591.
- Raybeck**, Douglas (2014): Predator—Prey Models and Contact Considerations. **In:** Douglas A. Vakoch (Ed.): *Extraterrestrial Altruism. Evolution and Ethics in the Cosmos*. Berlin, Heidelberg: Springer, pp. 49-63.
- Reiman**, Saara (2009): Is space an environment? **In:** *Space Policy* 25 (2), pp. 81-87.
- Rhemann**, Josef (2008): Wie lernen wir, fremde Absichten zu deuten? Über den Verstehen und Geist bildenden Betrag der Humanontogenese. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (3), S. 411-427.
- Rochat**, Philippe; Zahavi, Dan (2014): Der unheimliche Spiegel. Eine Neubewertung der Spiegel-Selbsterfahrungsexperimente als Test für das Vorliegen von begrifflichem Selbstbewusstsein. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (5), S. 913-936.
- Ryder**, Richard D. (2004): Speciesism revisited. **In:** *Think* 2 (6), pp. 83-92.

- Saage**, Richard (2007): Politik und Konvergenztechnologien in den USA. **In:** *Leviathan* 35 (4), S. 540-559.
- Saage**, Richard (2013): New man in utopian and Transhumanist perspective. **In:** *European Journal of Futures Research* 1: 14, pp. 1-7. <https://doi.org/10.1007/s40309-013-0014-5> (Zuletzt geprüft: 22.09.2018)
- Sagan**, Carl/ **Drake**, Frank (1975): The Search for Extraterrestrial Intelligence. **In:** *Scientific American* 232 (5), pp. 80-89.
- Said**, Edward (2004): *Humanism and Democratic Criticism*. New York (NY): Columbia University Press.
- Salla**, Michael E. (2014): Astropolitics and the “Exopolitics” of Unacknowledged Activities in Outer Space. **In:** *Astropolitics: The International Journal of Space Politics & Policy* 12 (1), pp. 95-105.
- Sandberg**, Anders (2013): An Overview of Models of Technological Singularity. **In:** Max More and Natasha Vita-More (Eds.): *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell, pp. 367-394.
- Sandberg**, Anders/ **Armstrong**, Stuart/ **Ćirković**, Milan M. (2017): That is not dead which can eternal lie: the aestivation hypothesis for resolving Fermi’s paradox. **In:** *arXiv:1705.03394*, pp. 1-23. <https://arxiv.org/abs/1705.03394> (Zuletzt geprüft: 22.09.2018)
- Sandvoss**, Ernst (2008): *Space Philosophy. Philosophie im Zeitalter der Raumfahrt*, Wiesbaden.
- Scheler**, Max (1985): *Wesen und Formen der Sympathie*. Studienausgabe, Hrsg. von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier.
- Scheler**, Max (<sup>2</sup>1995a): Die Stellung des Menschen im Kosmos. **In:** Max Scheler: *Späte Schriften*. Hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier, S. 7-71.
- Scheler**, Max (<sup>2</sup>1995b): Die Formen des Wissens und die Bildung. **In:** Max Scheler: *Späte Schriften*. Hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier, S. 85-119.
- Scherer**, Donald (1988): A disentropic Ethic. **In:** *The Monist* 71 (1), pp. 3-32.
- Schetsche**, Michael (2004): Der maximal Fremde – eine Hinführung. **In:** Michael Schetsche (Hrsg.): *Der maximal Fremde. Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens*. Würzburg: Ergon, S. 13-21.
- Schetsche**, Michael (2008): Auge in Auge mit dem maximal Fremden? Kontaktszenarien aus soziologischer Sicht. **In:** Michael Schetsche und Martin Engelbrecht (Hrsg.): *Von Menschen und Außerirdischen. Transterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft*. Bielefeld: transcript, S. 227-253.
- Schetsche**, Michael/ **Anton**, Andreas (2019): *Die Gesellschaft der Außerirdischen. Einführung in die Exosozilogie*. Wiesbaden: Springer VS.

- Schetsche, Michael/ Engelbrecht, Martin** (2008): Prekäre Wirklichkeiten am Himmel – Eine wissenssoziologische Schlussbemerkung. **In:** Michael Schetsche und Martin Engelbrecht (Hrsg.): *Von Menschen und Außerirdischen. Transterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft*. Bielefeld: transcript, S. 267-277.
- Schetsche, Michael/ et al.** (2009): Der maximal Fremde. Überlegungen zu einer transhumanen Handlungstheorie. **In:** *Berliner Journal für Soziologie* 19 (3), S. 469-491.
- Schneider, Susan** (2015): Superintelligent AI and the Postbiological Cosmos Approach. **In:** Andreas Losch (Ed.): *What is Life? On Earth and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 178-197.
- Schneider, Susan** (<sup>2</sup>2016a): Introduction. Thought Experiments: Science Fiction as a Window into Philosophical Puzzles. **In:** Susan Schneider (Ed.): *Science Fiction and Philosophy*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell, pp. 1-16.
- Schneider, Susan** (<sup>2</sup>2016b): Alien Minds. **In:** Susan Schneider (Ed.): *Science Fiction and Philosophy*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell, pp. 225-242.
- Schneider, Susan** (<sup>2</sup>2016c): *Mindscan*: Transcending and Enhancing the Human Brain. **In:** Susan Schneider (Ed.): *Science Fiction and Philosophy*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell, pp. 260-276.
- Scholz, Mathias** (2016): *Astrobiologie*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Schrogl, Kai-Uwe** (2008): Werraumpolitik, Werraumrecht und Ausserirdische(s). **In:** Michael Schetsche und Martin Engelbrecht (Hrsg.): *Von Menschen und Außerirdischen. Transterrestrische Begegnungen im Spiegel der Kulturwissenschaft*. Bielefeld: transcript, S. 255-266.
- Schulze-Makuch, Dirk/ Irwin, Louis N.** (2006): The prospect of alien life in exotic forms on other worlds. **In:** *Naturwissenschaften* 9 (4), pp. 155-172.
- Schumann, Michael** (2017): *Kollektive Identitäten und plurale Zugehörigkeiten. Über die Einbettung von kollektiver Identität in der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner*, Other Thesis, Wien. <http://sammelpunkt.philo.at:8080/2557/> (Zuletzt geprüft: 17.09.2017)
- Schürmann, Volker** (2011): Würde als Maß der Menschenrechte. Vorschlag einer Topologie. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (1), S. 33-52.
- Schürmann, Volker** (2013): Leibhaftige Personen – antastbare Würde. **In:** Inga Römer und Matthias Wunsch (Hrsg.): *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*. Münster: mentis, S. 383-404.
- Schürmann, Volker** (2014): Sich zu dem, was man schon ist, erst machen zu müssen. Zur Logik von Personalität. **In:** *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (5), S. 801-822.
- Schwartz, James S. J.** (2011): Our Moral Obligation to Support Space Exploration. **In:** *Environmental Ethics* 33 (1), pp. 67-88.

- Schwartz**, James S. J. (2013): On the Moral Permissibility of Terraforming. **In:** *Ethics and the Environment* 18 (2), pp. 1-31.
- Schwartz**, James S. J. (2014): Prioritizing scientific exploration: A comparison of the ethical justifications for space development and for space science. **In:** *Space Policy* 30 (4), pp. 202-208.
- Schwartz**, James S. J. (2017a): Myth-free space advocacy part I—The myth of innate exploratory and migratory urges. **In:** *Acta Astronautica* 137, pp. 450-460.
- Schwartz**, James S. J. (2017b): Myth-Free Space Advocacy Part II: The Myth of the Space Frontier. **In:** *Astropolitics: The International Journal of Space Politics & Policy* 15 (2), pp. 167-184.
- Schwartz**, James S. J./ **Milligan**, Tony (2016): Introduction: The Scope and Content of Space Ethics. **In:** James S. J. Schwartz and Tony Milligan (Eds.): *The Ethics of Space Exploration*. o.O.: Springer, pp. 1-11.
- Seitter**, Walter (1985): *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*. München: Klaus Boer Verlag.
- Shkolenko**, Yuri (1987): *The Space Age*. Moscow: Progress Publishers.
- Shubin**, Neil/ **Tabin**, Cliff/ **Carroll**, Sean (2009): Deep homology and the origins of evolutionary novelty. **In:** *Nature* 457 (7321), pp. 818-823.
- Singer**, Peter (1982): *Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere*. München: Hirthammer.
- Singer**, Peter (2013): *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Smart**, John M. (2012): The transcension hypothesis: Sufficiently advanced civilizations invariably leave our universe, and implications for METI and SETI. **In:** *Acta Astronautica* 78, pp. 55-68.
- Smith**, Cameron M./ **Davies**, Evan T. (2012): *Emigrating Beyond Earth. Human Adaptation and Space Colonization*. New York (NY): Springer Science + Business Media.
- Smith**, Kelly C. (2009): The trouble with intrinsic value: an ethical primer for astrobiology. **In:** Constance M. Bertka (Ed.): *Exploring the Origin, Extent, and Future of Life: Philosophical, Ethical, and Theological Perspectives*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press, pp. 261-280.
- Smith**, Kelly C. (2014): Manifest complexity: A foundational ethic for astrobiology? **In:** *Space Policy* 30 (4), pp. 209-214.
- Spreen**, Dierk (2014a): Not Terminated. Cyborgized Men Still Remain Human Beings. **In:** Jos de Mul (Ed.): *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 425-442.

- Spreen, Dierk** (2014b): Weltraum, Körper und Moderne. Eine soziologische Annäherung an den astronautischen Menschen und die Cyborggesellschaft. **In:** Joachim Fischer und Dierk Spreen (Hrsg.): *Soziologie der Weltraumfahrt*. Bielefeld: transcript, S. 41-88.
- Stayton, C. Tristan** (2015): What does convergent evolution mean? The interpretation of convergence and its implications in the search for limits to evolution. **In:** *Interface Focus* 5 (6), pp. 1-8.
- Taylor, E. R.** (2018): If technological intelligent extraterrestrials exist, what biological traits are *de rigueur*. **In:** *Life Sciences in Space Research* 17, pp. 15-22.
- Thomas, Laurence** (1988): Moral Behavior and rational Creatures of the Universe. **In:** *The Monist* 71 (1), pp. 59-71.
- Tipler, Frank J.** (1981): Extraterrestrial intelligent beings do not exist. **In:** *Physics Today* 34 (4), pp. 9 and 70-71.
- Tipler, Frank J.** (1994): *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*. München, Zürich: Piper.
- Toepfer, Georg** (2011a): Analogie. **In:** Georg Toepfer: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. Band 1: Analogie – Ganzheit*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, S. 1-12.
- Toepfer, Georg** (2011b): Homologie. **In:** Georg Toepfer: *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe. Band 2: Gefühl – Organismus*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, S. 131-158.
- Toepfer, Georg** (2014): Die Unbegrifflichkeit von „Leben“ in der Begrifflichkeit der Ethik. Welche Rolle die Rede von „Leben“ in der Ethik spielt und warum sie nicht zentral ist. **In:** *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 18 (1), S. 199-234.
- Tomasello, Michael** (2016): *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- United Nations Office for Outer Space Affairs** (2005): *United Nations Treaties and Principles on Outer Space and other related General Assembly resolutions*. New York (NY): United Nations.
- Ursul, Arkady D.** (1988): Cosmic Activity: Intensive Way of Development. **In:** Jean Schneider and Monique Léger-Orine (Eds.): *Frontiers and Space Conquest. The Philosopher's Touchstone*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 141-153.
- Verbeek, Peter-Paul** (2008): Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human-technology relations. **In:** *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (3), pp. 387-395.

- Verbeek**, Peter-Paul (2014): Plessner and Technology. Philosophical Anthropology Meets the Posthuman. **In:** Jos de Mul (Ed.): *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 443-456.
- Vinge**, Vernor (2013): Technological Singularity. **In:** Max More and Natasha Vita-More (Eds.): *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell, pp. 365-375.
- Ward**, Peter D./ **Brownlee**, Donald (2001): *Unsere einsame Erde*. Berlin, etc.: Springer.
- Webb**, Stephen (2015): *If the Universe Is Teeming with Aliens ... WHERE IS EVERYBODY? Seventy-Five Solutions to the Fermi Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life*. Heidelberg, etc.: Springer.
- Wendt**, Alexander/ **Duvall**, Raymond (2008): Sovereignty and the UFO. **In:** *Political Theory* 36 (4), pp. 607-633.
- Wilcox**, Clyde (1991): Governing Galactic Civilization: Hobbes and Locke in Outer Space. **In:** *Extrapolation* 32 (2), pp. 111-123.
- Wiley**, Keith B. (2011): The Fermi Paradox, Self-Replication Probes, and the Interstellar Transportation Bandwidth. **In:** *arXiv:1111.6131*, pp. 1-13. <https://arxiv.org/abs/1111.6131> (Zuletzt geprüft: 22.09.2018)
- Wilks**, Anna Frammartino (2016): Kantian Foundations for a Cosmocentric Ethic. **In:** James S. J. Schwartz and Tony Milligan (Eds.): *The Ethics of Space Exploration*. o.O.: Springer, pp. 181-194.
- Williams**, Bernard (2006): The Human Prejudice. **In:** Bernard Williams: *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Selected, edited, and with an introduction by A. W. Moore. Princeton, Oxford: Princeton University Press, pp. 135-152.
- Williamson**, Mark (2003): Space ethics and protection of the space environment. **In:** *Space Policy* 19 (19), pp. 47-52.
- Wolfe**, Cary (2010): *What is Posthumanism?* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Wuketits**, Franz M. (2002): *Was ist Soziobiologie?* München: C. H. Beck.
- Young**, George M. (2012): *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York (NY): Oxford University Press.
- Zieger**, Andreas (2004): Zur Persönlichkeit des Wachkomapatienten. **In:** *intensiv* 12 (6), S. 286-289.

## **Impressum**

Bei vorliegender Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung der zur Benotung eingereichten Version. Die Änderungen betreffen hauptsächlich orthografische Korrekturen, die Zeichensetzung, an gegebener Stelle Präzisierungen in der Formulierung (inklusive Umformulierung des Titels mehrerer Unterkapitel), sowie einige zusätzliche Literaturhinweise.

Inhaltlich musste Seite 5 zu Scheler vollständig revidiert werden, da der Verfasser durch Folgelektüre zu einer Neubewertung gelangt ist. Ferner wurde die Darstellung von Hayles und Braidotti auf Seite 63f. um je einen Absatz verlängert, sodass die in der Originalversion eingeschobene Auswertung von Karen Barad entfallen musste. Zudem wurde Unterkapitel 5.4 zu Herbrechter (Seite 70f.) eigens für vorliegende Fassung geschrieben, da dies aus Zeitmangel bei Anfertigung der zur Benotung eingereichten Version nicht mehr geschehen konnte.

Abgesehen von diesen drei spezifischen Inhaltsänderungen wurden weder Fußnoten entfernt bzw. hinzugefügt, noch irgendwelche Absätze/ Seiten entfernt bzw. zugefügt.

Michael Schumann, M.A.

04. September 2019