

Stefan Herbrechter (Coventry)

## **Inhuman – Posthuman – Nonhuman.**

### **Plädoyer für einen kritischen Posthumanismus**

Posthumanism is often misunderstood as a more or less unreflected desire to transcend the human condition through new technologies usually associated with fantasies of disembodiment. This, strictly speaking, transhumanist (rather than *posthumanist*) scenario is questioned and resisted by many humanists and neohumanists who insist on the idea of human nature, on human exceptionalism and on a defense of humanist values and institutions (from human rights to literature). Critical posthumanism, as this contribution argues, however, is neither on the side of the defenders of humanism nor on that of the advocates of technological transcendence. Instead, it engages with the new (ecological, pedagogical and aesthetic) questions and challenges that arise out of an emerging postanthropocentric world picture. In this context, the question "what does it mean to be human (today)?" or nonhuman or inhuman, for that matter, forms the starting point for an entirely different perspective.

Der Humanismus erteilt 'uns' (?) Lektionen [...] wenn die Menschen, im Sinne des Humanismus, einerseits gerade, gezwungenermaßen, inhuman würden? Und wenn, andererseits, das 'Eigentliche' des Menschen darin bestünde, daß es von Inhumanem bewohnt wird? (Lyotard 2001: 11, 13)

Diese im Grunde 'ungeheuerliche' Behauptung Lyotards aus dem Jahre 1991 könnte man als einen Nährboden für eine Reihe von Denkansätzen verstehen, die sich seit den späten 1980er und 1990er Jahren, größtenteils aufbauend auf der Humanismus-Kritik der Poststrukturalisten und Dekonstruktionisten, um eine Neuverortung des Menschen und seiner Umwelt bemühen. Der vorliegende Aufsatz baut auf früheren Veröffentlichungen zum Thema Posthumanismus auf (vgl. insbesondere Herbrechter 2009 und 2013) und erneuert das darin entwickelte Plädoyer für eine kritische Auseinandersetzung mit diversen gegenwärtigen Tendenzen, von einem modernen, humanistischen und anthropozentrischen Weltbild abzurücken. Diese Entwicklung geschieht zwar hauptsächlich im gegenwärtigen Kontext auf Grund technologischer Erneuerungen, die über eine bloße prothetische Funktion von Technik hinausgehen und für einige Transhumanisten zumindest eine Zukunft ohne den Menschen oder eine evolutionäre Phase 'nach' dem Menschen ankündigen. Diese mehr oder weniger utopische Dynamik hat jedoch eine lange philosophische Vorgeschichte, welche zudem bereits in den vergangenen Jahrzehnten insbesondere im Zusammenhang mit der Diskussion um die

Postmoderne die materiellen und ideologischen Implikationen einer (techno-) utopischen Geschichtsschreibung kritisch beleuchtet hat. An diese Theorietradition (insbesondere die eingangs erwähnten Poststrukturalisten und Dekonstruktionisten) knüpft der hier vertretene kritische Posthumanismus an, indem er zunächst die philosophisch-theoretische Eigendynamik der Entwicklung zu einem posthumanistischen Weltbild hin untersucht und problematisiert. Das Werk Jean-François Lyotards bildet hierbei einen nützlichen Ansatzpunkt.

Der etwas vorschnell als antihumanistisch eingeordnete poststrukturalistische Ansatz der letzten beinahe fünf Jahrzehnte kreuzt sich Ende der 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre mit einer technokulturellen und ökonomischen Entwicklung, die sich zunächst in der Figur des Cyborgs kristallisiert, wie sie von Donna Haraway in ihrem Manifest aus dem Jahr 1985 in der Diskussion vorgestellt wird (Haraway 1991). Im Anschluss daran wird die Frage nach der Technik im Zeitalter des neoliberalen technowissenschaftlichen und globalen Kapitalismus mit seiner digitalen, kognitiven und informationsmedialen Basis zur zentralen Frage und provoziert eine Infragestellung der Anthropologie.<sup>1</sup>

Einerseits entstehen hoffnungsvolle, transhumanistische Tendenzen, die die Cyborg-Figur weiter forcieren in Richtung künstliche Intelligenz, Prothetisierung und diverse Formen des *enhancement*, die alle auf eine Überwindung der Tierkörperlichkeit des Menschen abzielen. Andererseits entsteht ein kritischer Posthumanismus aus Haraways Werk selbst, der im Gegensatz zu den entmaterialisierenden und zum Teil spiritualisierenden und idealisierenden Tendenzen des Transhumanismus in Bezug auf Materialität, Körperlichkeit und *entanglement* über traditionelle humanistische Abgrenzung hinaus eine neue Ökologie von Naturkultur anstrebt (mit Bezug auf Haraways Idee der zeitgenössischen Ununterscheidbarkeit von Natur und Kultur und der technokulturellen Produktion von *naturecultures*).

Die öffentliche Debatte und das ökonomische Interesse konzentrieren sich allerdings hauptsächlich auf die transhumanistischen Tendenzen mit ihren Versprechungen einer möglichen Überwindung der *conditio humana* sowie auf den Widerstand, den solche Phantasien hervorrufen – zumeist aus konservativen Kreisen aus restaurativen Beweggründen, z.B. im Namen einer unantastbaren Menschenwürde oder einer grundlegenden menschlichen Natur (vgl. Fukuyama 2002 und Habermas 2001). Man könnte sagen, dass die Hervorhebung der technologischen Transformation des Menschen in ein posthumanes Gefüge (d.h. der Prozess

---

<sup>1</sup> Den kognitiv-kapitalistischen Aspekt der Posthumanisierung erklären sowohl André Gorz (2003) als auch Yann Moulier-Boutang (2007) und Stiegler (2015). Bernard Stiegler verweist zudem auf die bio- und neuromedizinische Dimension in seinem "pharmakologischen" Erklärungsansatz gegenwärtiger sozialer "Hypermacht"-Verhältnisse (2009b).

der Posthumanisierung, der entweder als Dehumanisierung bzw. Neohumanisierung verstanden werden kann, je nachdem auf welche Seite des technologisch deterministischen Spektrums man schaut) eigentlich ein Ablenkungsmanöver ist. Dieses hat die eigentliche Dimension, aber auch die Chance eines nicht-mehr-humanistischen Weltbildes verschleiert. Diese Chance zeigt sich im Zeitalter des globalen Klimawandels, des rasant fortschreitenden Verlusts der Biodiversität, des bevorstehenden Kampfes um Energie und Ressourcen, Migration und Bevölkerungswachstums immer mehr als die letzte Möglichkeit eines Umdenkens. In dieser Hinsicht ist die Bewegung von der Idee der Menschmaschinen (Tabbert 2004) hin zum Begriff "MenschMaschineTier" (wie im Titel der Tagung, in deren Kontext mein Beitrag entstand) aus ökologischer Sicht eine entscheidende und entspricht einem Wandel, der sich übrigens bereits in Haraways Werk selbst ablesen lässt: vom Gegenstand des Primaten zum Cyborg und schließlich zum (Haus-)Tier).

Wollte man also eine Alternative zur zumeist technozentrisch geführten Diskussion um den Posthumanismus und seine zentrale Figur, dem Posthumanen, benennen, wäre Jean-François Lyotards eingangs erwähntes Inhumanes ein guter Ansatzpunkt. Zu lange hat die Fixierung auf das de-, post- und transhumanisierende Potenzial zeitgenössischer Technik einen anderen, kritischen Posthumanismus ins Abseits gedrängt. Zudem hat sich der Diskurs um den oder das Posthumane nach seiner jüngsten theoretischen Auffächerung bereits stark diversifiziert. Es ergibt mittlerweile mehr Sinn, Posthumanismus in den Plural zu setzen, um den verschiedenen Positionierungen innerhalb verschiedener Ausrichtungen Rechnung zu tragen. Dabei bleibt ein gemeinsamer Nenner dieser Posthumanismen, um dies vorwegzunehmen, die Idee eines postanthropozentrischen Weltbildes, welches sozusagen den Blick freigibt für eine Repositionierung des Menschen nach oder außerhalb seiner Sonderstellung. Schon bei Lyotard erfolgt dies zum Beispiel aus einer Differenzierung zwischen der Inhumanität des Systems und der Inhumanität des einzelnen Menschen. Der Mensch sieht sich heute einem selbst geschaffenen System gegenüber, das immer inhumaner wird, das immer mehr seine eigenen Interessen verfolgt und dadurch den Menschen dehumanisiert. Lyotard fragt, was man dieser Dehumanisierung durch das System entgegensetzen kann außer einem nostalgischen Humanismus, der längst Teil und Komplize des Problems (oder des Systems) geworden ist.

Hier kommt nun die zweite Inhumanität ins Spiel, diejenige, mit der jeder Mensch quasi geboren ist und welche die traditionelle (d.h. humanistische) Erziehung zum Menschen auszumerzen versucht. Lyotards Begriff von Kindheit als Anknüpfungspunkt und als Umwertung dieser Inhumanität mag etwas romantisch oder rousseauistisch klingen, sie lässt sich aber auch im gegenwärtigen Kontext

als eine interessante posthumanistisch-pädagogische Gegenstrategie verstehen, nämlich in dem Sinne, dass man, um tatsächlich ein postanthropozentrisches Weltbild (und somit eine dringende Alternative zum gegenwärtigen hegemonistischen liberal humanistisch-anthropozentrischen Welt- und Menschenbild) zu schaffen, zunächst einmal das Menschsein oder das Humane quasi 'verlernen' muss. Die tiefsten Reflexe der humanistischen Sozialisierung und Individuation werden dadurch erst einmal suspekt und werden als Anthropotechniken sichtbar; anscheinend unumstößliche Werte werden relativiert und Tabus außer Kraft gesetzt. Das Inhumane im eigenen Menschsein entdecken und neuvermessen – wohlgermerkt angesichts der drohenden Dehumanisierung durch das System – ist also eine der Hauptaufgaben eines kritischen Posthumanismus. Das führt jedoch letztlich nicht zu einer Erneuerung der Sonderstellung des Menschen, auch wenn oder gerade weil menschliches Handeln mehr gefragt ist denn je, sondern eher zu einer Umwertung aller Werte im Sinne Nietzsches; allerdings geschieht dies nicht im Hinblick auf die Ankunft des Übermenschen oder Transhumanen, sondern auf eine gerechtere, ökologischere und auch realistischere Verortung des Humanen, des Inhumanen und deren Zwischen- und Vernetzungsformen. Dies schließt sowohl natürliche und künstliche, organische und technische, individuelle und soziale Umwelten als auch ihre Mischformen (vgl. das Hybrid MenschMaschineTier) ein.

Wenn man also Posthumanismus als Diskurs (im mehr oder weniger Foucaultschen Sinne) begreift, lässt sich alles, was direkt oder indirekt etwas über das Posthumane ausgesagt und gedacht wird, einschließlich des 'Nicht-mehr-ganz', des 'Mehr-als-Humanen' oder auch des 'Inhumanen', als das umstrittene Objekt dieses Diskurses verstehen. Wie jeder Diskurs besteht dann auch der Posthumanismus aus Texten, Praktiken, Themen, Institutionen usw. Dieser Diskurs, wie alle gesellschaftlichen Diskurse, ist eine Summe aus Machtkämpfen, Subjektpositionen, Identitäten, Institutionen und ist deshalb voller Konflikte, d.h. von Grund auf politisch. In diesem gesellschaftlichen Diskurs, der vor allem zeitgenössische und somit technokulturelle Motive beinhaltet, aber natürlich auch eine lange Vorgeschichte hat, gibt es keine Einigung darüber, was das Posthumane im Wesentlichen ist, d.h. ob es sich bei ihm um das Beste oder das Schlechteste handelt, das dem Menschen, seiner Humanität, der Menschheit und der humanistischen Tradition widerfahren könnte. Auch ist man sich nicht darüber einig, ob eine Posthumanisierung unvermeidlich ist oder ob sie bereits zur Realität geworden ist oder gar nur ein Trugbild darstellt. Ob das Posthumane politisch, kulturell oder sozial eher als progressiv oder im Gegenteil als 'regressiv' einzuschätzen ist, lässt sich ebenso wenig festlegen wie die Frage, ob Posthumanismus allein durch technologischen Wandel (Stichwort 'technologischer Determinismus') oder rein ideologisch motiviert (Stichwort 'sozialer oder kultureller Konstruktivismus') oder

gar eine Kombination von all diesen Möglichkeiten ist. Es gibt auch unterschiedliche Ansichten darüber, ob der Schwerpunkt des Posthumanismus eher auf Kontinuität oder auf Diskontinuität mit früheren Gesellschaftsformationen liegt, was zu der Frage führt: Ist Posthumanismus ein Bruch mit oder die logische Konsequenz der Moderne?

Aufgrund der inhärenten Mehrdeutigkeit der Vorsilbe 'post', welche genau der Dynamik in Lyotards Analyse von 'postmodern' oder 'Postmodernismus' entspricht, ist eine einfache Ablösung und Überwindung des Humanismus rein begrifflich unmöglich. Posthumanismus ist eher eine Relektüre oder eine andauernde Dekonstruktion des Humanismus, was eine kausale und zeitliche Beziehung zwischen Humanismus und Posthumanismus, human und posthuman, Humanität und Posthumanität, Menschlichkeit und 'Nachmenschlichkeit' erheblich verkompliziert. Es gibt auch keinen Konsens darüber, ob Posthumanismus oder der mit ihm verbundene Prozess der Posthumanisierung, d.h. das permanente 'Anderswerden' des Menschen aufgrund seiner Unbestimmtheit, eigentlich als ausreichendes Etikett oder adäquate Beschreibung des gegenwärtigen Wandels gelten kann. Zudem hat sich Posthumanismus als akademisches Theorie-Phänomen seit Beginn der Diskussion in den 1980ern (im Anschluss an Haraway, später dann Hayles und neuerdings Wolfe u.a.) stark verändert, so dass man vielleicht bereits von verschiedenen Phasen des Posthumanismus sprechen sollte: die Phase des Cyborgs, der Prothese und des *enhancements*, die Phase des *cognitive turns*, der Digitalisierung, der Neuro-Politik und der künstlichen Intelligenz und vielleicht gegenwärtig die Phase der Biopolitik, d.h. die postanthropozentrische Phase an sich, die sich in den kosmologischen, neomaterialistischen und ökologischen *nonhuman turns* (oder auch in der Rückkehr zum "Inhumanen" im Sinne Lyotards) äußert. Posthumanismus wie jeder andere akademische Diskurs unterliegt dem Gesetz der Theoriemoden, die von den strategischen Übersetzungen von Impuls gebenden Texten (meistens zunächst ins Englische und dann zurück ins Französische oder manchmal auch ins Deutsche) gespeist werden, wodurch merkwürdige Zeit- und Kontextverschiebungen auf nationaler Ebene und in verschiedenen Einzeldisziplinen entstehen.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Es gibt natürlich auch in der deutschsprachigen Philosophie, Theorie und Kritik relativ frühe Ansätze, die grob gesagt eine Post- oder Neoanthropologie verfolgen, so z.B. Norbert Bolz (1997: Kapitel 3, "Posthuman – Abschied vom Maß des Menschen", 89–117) oder in Bolz und Münkler (2003: "Was kommt nach dem Menschen", 201–212). Gerhard Gamm 2004 befragt die "Unbestimmtheit" des Menschen, und Wolfgang Frühwald 2001 sucht nach den "posthumanen Wüsten" in der modernen Literatur. Meistens jedoch geht es auch hier eher um die Visionen der Transhumanisten als um einen kritischen Posthumanismus als solchen, so z.B. bei Oliver Krüger 2004, der die "Virtualisierung" als religiös-gnostische Fantasie erklärt; Bernd Flessners Aufsatzband (2000), der den "Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur" untersucht; sowie Bernhard Irrgang 2005, der eine "Anthropologie des künstlichen Menschen im 21.

Nähert man sich der Thematik 'Posthuman – Posthumanismus', sollte man also von Anfang an mit dieser komplexen Genealogie und Topographie rechnen. Einige weitere Faktoren spielen zudem eine Rolle dabei, aus der Vielzahl der Posthumanismen eine kritische Position zu entwickeln. Da ist zunächst wie angedeutet die Frage nach der Bedeutung der Theorie sowie der nationalen und internationalen Geographie ihrer Konzepte, oder, anders gesagt, Posthumanismus ist ein philosophisch-begriffliches Problem mit globalen und regionalen Dimensionen und Auswirkungen. Die Dominanz der anglo-amerikanischen Diskussionsplattform verdeckt leicht die ursprünglich kontinentaleuropäischen Impulse durch die neuere französische Philosophie (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Stiegler), wie auch zum Beispiel frühe posthumanistische Tendenzen in der deutschsprachigen Medienphilosophie und Systemtheorie (z.B. bei Kittler, Luhmann) mit ihrer jeweiligen Eigendynamik und ihren nationalen Abgrenzungen.<sup>3</sup> Durch Übersetzungen und Rückübersetzungen werden diese zeitversetzt zurückgeführt und erzielen ganz unterschiedliche Effekte und Widerstände, die es zu beachten gilt.

Dies wird noch verstärkt durch den zeitlichen bzw. asynchronen Aspekt, der bereits in der Komplexität der Vorsilbe 'post' selbst steckt. Die Positionierung und Legitimierung eines jeweiligen Posthumanismus hängt davon ab, wie sein spezifisches Verhältnis zum Humanismus dargestellt wird: In welcher Art und Weise geht ein Posthumanismus über 'seinen' definierten Humanismus hinaus? Oder aber: Welche Arbeit leistet die Vorsilbe 'post' in jedem spezifischen Fall: Opposition, dialektische Überwindung und Sukzession, oder Dekonstruktion? Die Versuchung, die Vorsilbe als reine Überwindungsabsicht zu lesen, ist natürlich groß und erklärt auch den 'modischen' und zumeist techno-utopischen Posthumanismus, der eine Cyborgisierung des Menschen nur als Vorstufe der völligen Überwindung des Kreatürlichen sieht (was das Ziel des Transhumanismus ist) und dabei den christlichen und kartesianischen Geist-Körper-Dualismus nur auf die Spitze treibt, d.h. quasi wörtlich nimmt. Nun heißt 'post' aber eben auch Wiederholung – auch der *Posthumanismus* ist in diesem Sinne immer noch ein Humanismus, aber ein Humanismus im Endstadium oder in seiner Auflösung bzw. seiner Delegitimationsphase. Gegenwärtige und zukünftige Technologien spielen dabei gewiss eine große Rolle, setzen aber nur Tendenzen fort, die schon von Beginn an im humanistischen Weltbild enthalten waren und zumeist unterdrückt

---

Jahrhundert" verfolgt, ähnlich wie das bereits erwähnte Werk von Thomas Tabbert (2004), um nur einige ältere Diskussionsbeiträge zu nennen.

<sup>3</sup> Ausgehend von Ansätzen in der Kybernetik und der neuen Systemtheorie entwickeln sowohl Niklas Luhmann als auch Friedrich Kittler Ansätze, die technische Medialität (inklusive der Sprache) "außerhalb" des menschlichen Subjekts denken und erforschen. Für eine gute Zusammenfassung siehe Gane 2005 und Winthrop-Young 2000.

wurden. Daher verfolgt ein kritischer Posthumanismus eher einen unmodischen genealogisch-kritischen Ansatz.

Entscheidendes Kriterium (und zumeist der Scheidepunkt zwischen Post- und Transhumanismus) ist die Bereitschaft zu einer Problematisierung und Genealogisierung der Frage nach der Technik. Das Spektrum der Positionen reicht hier von unreflektierten körperfeindlichen Neofuturismen bis zu deren Gegenteil: dem Bestehen auf der Materialität auch der virtuellsten Körperlichkeiten bzw. der Proliferation von neuen Materialitäten durch die Aufhebung der Grenzen zwischen Organischem und Inorganischem. Durch diese komplexe Rematerialisierung verschiebt sich der Fokus auf die Anthropologisierung der Technik oder die Untrennbarkeit und Koevolution von Mensch und Technik (vgl. Bernard Stieglers (2009a) einflussreichen Ansatz einer "originären Technizität" des Menschen und der Kultur).

Es dürfte nun noch klarer sein, dass es sich bei der Figur des Posthumanen um eine eminent politische Figur handelt, die zu einem Spektrum politischer Positionierungen diverser Posthumanismen führt. Ausschlaggebend in diesem Kontext ist der Zusammenhang zwischen Biopolitik und Moderne im Sinne Foucaults, und die Frage, in welchem Maß sich diese biopolitische Gouvernementalität in der zeitgenössischen Gesellschaft fortwährend intensiviert hat.<sup>4</sup> Lyotards Inhumanität des Systems lässt sich heute sowohl informationstechnisch-medial wie auch biokapitalistisch-immunitär verstehen. Das reicht von der Kommerzialisierung genetischer Information zu Antiterrorgesetzen, welche Menschenrechte zur Sicherung von Menschenleben außer Kraft setzen, Folterpraktiken erlauben und sicherheitspolitische Überwachung immer mehr ausweiten und vertiefen.

Außer den genannten politischen Gründen, einen kritischen Posthumanismus zu vertreten, gibt es aber vor allem auch ethische Beweggründe für eine Forderung, die Idee eines post-anthropozentrischen Weltbildes ernst zu nehmen. Ein *inhuman* oder *nonhuman turn* lässt sich auch auf Grund von mehreren Formen der *advocacy* begründen – zum Beispiel vom Standpunkt der *animal studies* und *disability studies* oder aus im weitesten Sinne ökologischen Beweggründen (zu denen sicherlich auch Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie oder neue Theoriegebilde wie die sogenannte *object-oriented-ontology* bzw. der *speculative realism* und der *new feminist materialism* zählen). Alle diese Posthumanismen nagen an der Sonderstellung des Menschen und betonen stattdessen seine Kopräsenz, Abhängigkeit, Zufälligkeit und Kurzlebigkeit in größeren organisch-biologischen,

---

<sup>4</sup> Die gegenwärtige Diskussion um die Generalisierung der Biopolitik und die Suche von einer dehumanisierenden bzw. autoimmunitären und negativen zu einer „affirmativen“ Biopolitik nimmt ihren Ausgang bei Agamben 2002, 2003, der auf Foucaults Ansatz aufbaut und dann seinerseits von Esposito 2004, 2008 und Wolfe 2010 und anderen weiterentwickelt wird.

tiefenökologischen und anorganisch-technischen Gefügen. Dies spielt u.a. eine wichtige Rolle für die Aufgabe und Zukunft der Geistes-, Kultur- und Humanwissenschaften.

Aus der Sicht der theoretischen Geisteswissenschaften – also jener Geisteswissenschaften, die dabei sind, sich quasi bis zur Unkenntlichkeit von den traditionellen national-humanistischen Disziplinen durch Interdisziplinarität, Internationalität und Globalisierung und den Einfluss der Theorie (Poststrukturalismus, Dekonstruktion, Feminismus, Konstruktivismus und Postmodernismus, Postkolonialismus, u.a.) zu distanzieren – ist Posthumanismus zugleich eine Fortsetzung wie auch ein Bruch. Ähnlich wie beim 'Post-' der Postmoderne handelt es sich beim Posthumanismus um einen Vorgang des Um- und des Überschreibens, nicht so sehr der Moderne (da diese weder abgeschlossen noch abschließbar ist), sondern des Humanismus und seines Begriffs von Menschheit und Menschlichkeit. In der Tat könnte man das Programm der theoretischen und kritischen Auseinandersetzung mit der Frage des Posthumanen und des Posthumanismus im Grunde eine neue Ästhetik des 'Umschreibens der Menschheit' nennen (also quasi von Lyotards *réécrire la modernité* zu *réécrire l'humanité*). Gleichzeitig hat sich die Lage der Geisteswissenschaften in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Universität selbst stark verändert. Als Ergebnis dieses gut dokumentierten Prozesses der *corporatisation* und der *managerialisation* der Universität (die im anglo-amerikanischen Raum viel weiter fortgeschritten ist) wurden die Geisteswissenschaften aus dem Zentrum der alten humanistischen (oder Humboldtschen) Idee der Universität an deren Rand verdrängt. Dies erscheint am deutlichsten in der abnehmenden Finanzierung, den weniger häufig bewilligten Forschungsgeldern und z.T. auch in den geringeren Rekrutierungen von WissenschaftlerInnen in den letzten Jahrzehnten (dies ist ebenso ein Trend, der sich vom anglo-amerikanischen Raum ausgehend verbreitet). Die Krise bei der Institutionalisierung der Geisteswissenschaften fällt jedoch mit der immensen Ausweitung ihrer Reichweite zusammen. Posthumanismus in diesem Kontext bezieht sich auf jene neuen Allianzen mit anderen Wissensbereichen, meist über konzeptuelle Gemeinsamkeiten bei der Theorisierung und die Nachwirkungen der *linguistic* und *cultural turns*, welche neue transdisziplinäre Aufgaben zur Folge haben. Neue Forschungsobjekte, denen man nur durch eine Zusammenarbeit zwischen den Geistes-, Sozial- und einer neuen Generation von Natur- und Lebenswissenschaften gerecht werden kann (z.B. über den gemeinsamen Nenner der Idee von Wissenschaft als sozialer Praxis, wie sie die *critical science studies* einer Donna Haraway oder eines Bruno Latour vertreten) sowie der geteilte Prozess der Digitalisierung und Computerisierung von Wissenschaft oder auch die Rolle der neuen Medien – all diese Entwicklungen lassen sich unter dem Begriff der *posthumanities* zusammenfassen (vgl.



z.B. den Titel und das Programm der von Cary Wolfe geleiteten einflussreichen Buchreihe bei der University of Minnesota Press). Diese sich formierenden und institutionalisierenden *posthumanities* haben damit begonnen, ganzheitliche theoretische Untersuchungen von Themen wie Klimawandel im Anthropozän, Globalisierung und Migration, Terrorismus und Sicherheit (vgl. die Institutionalisierung der *security studies*), Genetik und Biopolitik usw. anzustoßen. Daraus ergibt sich, dass die Theorien in diesem Zusammenhang nicht, wie von einigen vielleicht etwas voreilig propagiert, verschwinden, sondern dass sie sich stattdessen eher noch weiterentwickeln, ausbreiten und diversifizieren werden. Und genau dies ist der *akademische* Kontext, in dem der gegenwärtige Diskurs des Posthumanismus stattfindet und aus dem sich die Notwendigkeit eines *kritischen* Posthumanismus ergibt. Dieser ist der Versuch, sowohl vorwärts als auch rückwärts gerichtet zu arbeiten und somit kritische Kontinuität zu gewährleisten, also gegen den scheinbaren Konsens, dass man angesichts der sich überschlagenden Ereignisse und Gefahren unbedingt schnell zur nächsten Theorie weiterziehen müsste – z.B. vom Poststrukturalismus und der Dekonstruktion zur Akteur-Netzwerk-Theorie, zur neuen Systemtheorie oder der *object-oriented-ontology*, diversen Neomaterialismen oder Neorealismen. Man sollte in der Tat das Innovationspotenzial all dieser neuen Erklärungsversuche einbeziehen, um bessere Erklärungsmodelle für die aktuelle Situation zu produzieren, ohne die Errungenschaften anderer Theorieformationen zu vergessen. Das Wort 'kritisch' signalisiert dem Posthumanismus (selbstverständlich unter Kenntnis dessen, was Bruno Latour über ein mögliches Versagen der Kritik an sich geschrieben hat), dass es töricht wäre, sich völlig von jenem Gelände zu verabschieden, das eigentlich die Geisteswissenschaften konstituiert, nämlich aus der Sprache und der Kultur. Die kritische Kompetenz, die wohl am ehesten in diesen unsicheren und politischen Zeiten der Hypermacht erforderlich sein wird, ist genau die Art von radikaler Sprach- und Kulturkritik und sorgfältiger Lektüre, wie sie z.B. vom Poststrukturalismus und der Dekonstruktion zu ihren besten Zeiten praktiziert wurden. Kurz gesagt, um dem Posthumanismus (als Diskurs) kritisch begegnen zu können, muss man genau untersuchen, was er so von sich gibt – über sich selbst, das Posthumane, die Zukunft und selbstverständlich auch die Geschichte.

Das Adjektiv 'kritisch' im Gefüge eines kritischen Posthumanismus bezieht sich also insbesondere auf das besagte Problem der Theorie-Moden, der *turns* und *wars*. Theorie in dieser Art als Mode zu verstehen, mit einem Akzent auf Aufhebung, Umbruch und Faktion, ist in der Tat selbst nicht sehr nachhaltig oder ökologisch. Worum es eigentlich beim Posthumanismus geht, ist nur schwerlich im Sinne einer Mode zu überbieten, zu bestreiten oder zu ignorieren. Die von ihm aufgeworfenen Fragen sind einfach nicht zu übersehen und werden wahrschein-

lich auf absehbare Zeit wenn nicht die Menschheit, dann eben Menschen, insofern sie weiterexistieren wollen, beschäftigen. Wie zum Beispiel die Frage: Wie können wir Menschen 'uns' überleben? Was ist überhaupt ein gutes, ein lebenswertes Leben? Und wie wird man als einzelner Mensch seiner besonderen Verantwortung gerecht, die die menschliche Spezies als Ganze trägt?

Als erster Anlaufpunkt könnte, wie vorgeschlagen, eine Rückkehr zur Frage nach der Technik dienen, wie sie einmal von Heidegger formuliert wurde. Unser Vorschlag eines Posthumanismus ohne Technologie dient natürlich nicht der Technikfeindlichkeit und vermindert auch nicht in irgendeiner Weise das transformative Potenzial (zum Guten oder zum Schlechten) neuer und in zunehmendem Maße konvergierender Technologien (vgl. Herbrechter / Callus 2007). Jedoch setzen wir uns für einen Versuch ein, Heideggers provokante Aussage (in ihrer ganzen Brisanz) weiterzudenken, nämlich dass das Wesen der Technik keineswegs etwas Technisches, sondern etwas 'Po(i)etisches' ist (vgl. Heidegger 1967). Es scheint wichtiger denn je, sich mit diesem Gedankenexperiment auseinanderzusetzen, um zwischen technologischem Wandel und einer technokratischen Ideologie aus Wissenschaft, Wirtschaft und Politik, die in der heutigen westlichen, globalisierten Gesellschaft vorherrscht, unterscheiden zu können. 'Kritisch' bedeutet in diesem Zusammenhang also an einer historischen, genealogischen oder einfach philosophischen Vorgehensweise festzuhalten. Aus diesem Grund setzen wir uns für eine Art 'unmodernen' Posthumanismus ein, der, sozusagen als Gegengewicht, auf Präfigurationen des Posthumanen, auf antihumanistische Gegenentwürfe und auf Formen des Widerstands gegen den Prozess der Posthumanisierung sowie auf die strategische Rolle der 'Proto-Menschlichkeit' (d.h. der Zeit 'vor' dem Menschen) innerhalb der großen Erzählungen der Evolution und der Hominisierung aufmerksam machen will. Die inhärente Mehrdeutigkeit des Präfixes 'post', welches eben nicht (oder zumindest nicht nur) eine chronologische Aufhebung bedeutet, sondern auch nach Anamnese, Durcharbeitung und Umschreibung verlangt, problematisiert sowohl den Begriff der Herkunft als auch den der Zukunft. Deshalb haben wir argumentiert, dass die spezifische Spiegelfunktion zwischen früher und später Moderne ebenso auf den Fall eines frühen und späten Humanismus angewendet werden sollte, somit auch auf die Idee (und die Beziehung zwischen) der Prä- bzw. Proto- und Posthumanität. In jedem Fall lässt sich sagen, dass neben einem Übergang und Wandel auch immer eine Unterdrückung vieler anderer Möglichkeiten besteht – also Wege, die die Philosophie, Kultur, Wissenschaft und die gesellschaftliche Entwicklung nicht eingeschlagen haben. Angesichts aktueller Bedrohungen und der um sich greifenden "*species angst*" könnten diese nicht eingeschlagenen Wege sich auf einmal zu unerfüllten

Möglichkeiten wandeln und deshalb eine Neubewertung erfordern (vgl. Colebrook 2014, Cohen 2012).

Aber ein kritischer Posthumanismus hat noch eine weitere wichtige Aufgabe. Er versucht, den grundsätzlich politischen Charakter eines jeden Diskurses herauszustellen, der den Menschen, die Menschheit oder Menschlichkeit (d.h. die menschliche Natur, das Wesen der Wahrheit, das Dasein an sich usw.) zum Objekt hat. In diesem Zusammenhang bildet eine kritische Auseinandersetzung mit der Allgegenwart, Unvermeidlichkeit und Eskalation von Biopolitik und der ethischen Forderung nach Postanthropozentrismus einen zentralen Fragenkomplex. Im Gefolge Foucaults, Agambens und Espositos – und nicht zu vergessen im historischen Kontext des sogenannten *war against terror*, aber auch der radikalen Fortschritte der Biotechnologie und Lebenswissenschaften – muss sich nunmehr jegliche moderne Politik als Biopolitik verstehen, denn zeitgenössische liberale Demokratien existieren in einer Form der Gouvernamentalität, die auf der Disziplinierung des (sowohl menschlichen als auch nicht-menschlichen) Körpers beruht. In der Tat ist die gesamte Metaphorik und Analogie dieser Gouvernamentalität eine körperliche, sobald der Staat in seiner Souveränität als *body politic* verstanden wird, der von diversen Krankheiten befallen ist und deshalb Schutz oder Heilung benötigt sowie die Stärkung seines 'Immunsystems' verfolgt. Wenn Nationalstaaten aber beginnen, immer mehr Symptome autoimmunitärer (Über-)Reaktionen aufgrund realer und imaginärer Bedrohungen (wie Globalisierung, Terrorismus und diverse Auslöschungängste) aufzuzeigen, werden auch die traditionellen Grenzen zwischen dem, was menschliches und unmenschliches Verhalten darstellt, zunehmend instabil. Damit droht ein politisches und ethisches Vakuum, das ein Potenzial sowohl für massive Regressionen als auch für gesellschaftlichen Fortschritt trägt. Es zeigt sich in solchen Situationen das Beste und das Schlechteste, zu dem Staaten und Menschen fähig sind (woran man den typisch 'tragischen' Ton eines späten Humanismus erkennt). Dieses Vakuum verlangt in erster Linie nach Wachsamkeit und Kritik, obwohl natürlich auch die Kritik selbst regelmäßig mit Blick auf ihre eigenen autoimmunitären Reflexe kontrolliert werden muss (da auch die Kritik ein Produkt der humanistischen Tradition ist).

Kritik und Selbstkritik sind also weiterhin gefragt, müssen aber auch durch ein neues 'radikales Imaginäres', welches Alternativen sucht und diese auswertet, erweitert werden. Eine posthumanistische Politik, die ihrem Namen gerecht werden soll und die sich stark von einer Politik des Posthumanen und noch stärker von einer posthumanen Politik unterscheidet, muss jeglichen vorgegebenen Konsens darüber in Frage stellen, was es heute bedeutet, human oder inhuman (und hier gebrauche ich diesen Begriff bewusst *im Gegensatz* zur *moralischen* Idee des

Unmenschen) zu sein. Im Gegenteil, was bislang als Menschlichkeit galt, ist genau das, was durch eine Überprüfung und Änderung der bestehenden Muster der Exklusion und Inklusion und der Idee einer essenziellen Sonderstellung des Menschen neu überdacht werden muss, ohne allerdings hierbei die Verantwortung und Handlungsmöglichkeit außer Acht zu lassen, die dem Menschen unweigerlich weiter zukommt.

Und dies ist genau der Punkt, wo die Verbindung zwischen Posthumanismus und Postanthropozentrismus am offensichtlichsten wird. Die allmähliche globale Erkenntnis, dass es so etwas wie einen irreversiblen Klimawandel gibt, der ökologische Auswirkungen auf die gesamte menschliche Spezies und weit darüber hinaus hat (Stichwort 'Anthropozän'), erfordert neue soziale, politische, ethische und ökologische Denkweisen, die entscheidend für das Überleben eben nicht nur der menschlichen Spezies sind, sondern auch das der anderen Arten, aller Ökosysteme und des Lebens allgemein. Und hierzu braucht es ein Denken, das der Größe und der Komplexität der Herausforderungen der nahen Zukunft (d.h. die Erschöpfung natürlicher Ressourcen, das Bevölkerungswachstum, die zunehmende Kluft zwischen Arm und Reich, die globale Erwärmung, Automatisierung und Virtualisierung, die Ko-Implikation von Mensch und Umwelt usw.) gerecht wird.

Dies sind die Aufgaben der entstehenden *posthumanities*. Was man darüber jedoch nicht vergessen sollte, ist die traditionelle Wissensbasis der Geisteswissenschaften, auch wenn der Gegenstand der *posthumanities* nicht mehr (ausschließlich) der Mensch und seine Kultur und nicht einmal alles Menschliche sein kann, sondern eher die Bildung neuer Bündnisse mit den anderen Disziplinen und Wissensformationen, die sich ebenfalls um Überlebensfragen und soziale Gerechtigkeit bemühen. Und dies führt zum letztlichsten Beweggrund, über ein humanistisches Weltbild und Wertesystem hinauszugehen, nämlich eine Erinnerung daran, was denn eigentlich das Problem des Humanismus und somit die Motivation für einen Posthumanismus darstellt. Man könnte bei der Lektüre dieses Plädoyers für einen kompromissbereiten kritischen Posthumanismus zu dem Trugschluss kommen, dass es sich hierbei angesichts der fortwährenden Betonung *menschlicher* Verantwortung eher um eine Forderung nach einem neuen, nur eben radikaleren Humanismus handelt. Nun gibt es unbestrittenermaßen ein wichtiges und bewahrenswertes, radikales Potenzial auch in der humanistischen Tradition selbst – je nachdem, welche Periodisierung man vornimmt und wie weit man zurückschaut. Wenn man Humanismus überwiegend als atheistisch und wissenschaftlich orientierte Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts versteht (wie z.B. ein Richard Dawkins dies tut), könnte man ihn als radikal antiklerikale, existentialistische und entmythologisierende Kraft ansehen, die eigentlich gerade heute angesichts der

Rückkehr religiöser Fundamentalismen wiederbelebt werden müsste. Es gibt jedoch noch mindestens zwei weitere Humanismen – und aus heutiger Sicht sind all diese Humanismen unzertrennlich: Die humanistische Tradition der Renaissance und eine noch frühere, welche auf Ciceros Rhetorik und der griechischen Antike sowie später auf dem christlichen Neuplatonismus aufbaut. Ein kritischer Posthumanismus postiert sich natürlich all diesen Humanismen kritisch gegenüber und geht so weit, den Humanismus als solchen ebenso nur als Diskurs zu verstehen, nämlich als den Diskurs der sozialen Konstruktion des Humanen, der ein gewisses menschliches Wir (also sowohl das Objekt als auch das Subjekt der Frage "Wer bin ich?"/ "Wer sind wir?") hervorgebracht hat. Diese Fiktion eines gemeinsamen Wesens, das allen Menschen im Kern ihrer Menschlichkeit (d.h. unter Ausschluss alles Nichtmenschlichen) zugrunde liegen soll und das dann wiederum permanent herausgefordert wird, sich aber niemals vollends zeigen kann, genau diese humanistische Fiktion fungiert als eine sich selbst erfüllende Prophezeiung und als dialektische 'Maschinerie', die mit dem 'Kraftstoff' der 'Exklusion / Inklusion' betrieben wird, um ihr unerreichbares Versprechen von Gleichheit zu produzieren (vgl. hierzu Agambens "anthropologische Maschine" [2003]). Die Geschichte des Kolonialismus, Rassismus, Sexismus und Speziesismus ist Zeugnis dieses un / menschlichen Prozesses. Es liegt also im Interesse der Menschen selbst (aber eben nicht mehr *ausschließlich* in ihrem Interesse), zur Kenntnis zu nehmen, dass diese humanistische Maschine ins Stocken geraten ist und dass bloße Reparaturmaßnahmen aus diversen Gründen schon lange nicht mehr ausreichen.

Zusammenfassend und im Hinblick auf die Thematik dieses Bandes kann man sagen, dass das monströse Kompositum oder Kontinuum Mensch-Maschine-Materie-Tier, welches nach "Entwürfen posthumaner Interaktionen" im Gefolge des *material turns* insbesondere in den Literatur- und Kulturwissenschaften sucht und dabei die Frage nach der "Imagination" nicht-menschlicher Akteure in "literarischen Texten (aber auch Film und Kunst)" stellt, im Großen und Ganzen eine Ästhetik des Posthumanen im Kontext der postanthropozentrischen Proliferation von Lebensformen darstellt. Diese Ästhetik im Gefolge Haraways, aber auch z.B. Neil Badmingtons, Elaine Grahams und Cary Wolfes, beinhaltet eine Umwertung des Inhumanen. Sie geht zwangsläufig über eine Ästhetik des Hässlichen oder über die romantische Idee des Grotesken, aber auch über das Erhabene Kants hinaus. Sie hat mehr zu tun mit einer weiteren Radikalisierung einer postmodernen Ästhetik der regellosen Performativität, allerdings ohne – und das ist der springende Punkt – einen immer schon vorausgesetzten Bezugspunkt zum humanen Betrachter oder Beobachter des gesellschaftlichen Systems. Zwei zentrale Fragen tun sich schließlich in diesem Zusammenhang noch auf: Inwieweit ist eine solche inhumane Ästhetik überhaupt noch eine Ästhetik (eine posthumane Ästhetik blie-

be hier eindeutig hinter der Radikalität einer *posthumanistischen* Ästhetik zurück)? Und zweitens, wie verhält es sich mit der Zukunft der Literatur (Kunst, Film usw.) als soziale Institution – oder allgemeiner gesagt – welche Rolle spielt die Fiktion für den Posthumanismus? Hierbei muss man natürlich der Doppeldeutigkeit des Genitivs gerecht werden: die Zukunft *der* Fiktion. Ist die Zukunft nur (noch) als (*Science*) *Fiktion* möglich (wobei traditionelle Genres der Hochkultur sich eher schwer mit Zukünftigem tun und stattdessen normalerweise auf die Beschreibung von Gegenwart oder Vergangenheit setzen)? Die Frage, ob zum Beispiel *Literatur* Zukunft hat, hängt insbesondere davon ab, ob sie tatsächlich eine Zukunft zeigen, also imaginieren kann – d.h. außerhalb gängiger Science-Fiction-Szenarien, die eben im posthumanistischen Diskurs immer schon als die neue Realität quasi vorausgesetzt werden. Die Zukunft der Literatur im Besonderen – aufgrund ihrer besonderen Investition in eine essenziell humanistische Tradition – liegt aber wahrscheinlich schon nicht mehr in ihrer eigenen Hand, da ein ernst zu nehmendes posthumanistisches kulturelles Imaginäres sich nicht mehr mit der traditionellen Medialität schriftlicher Fiktion wird zufriedengeben können. Auch hierbei scheint also eine Ästhetik des Posthumanen hinter den Szenarien einer posthumanistischen Ästhetik zurückzubleiben. Die gegenwärtige Diskussion um die Grenzen von Fiktion und Repräsentation im Zeitalter des Anthropozäns, des Klimawandels und der menschlichen Ausrottung scheint dies zu bezeugen (vgl. Trexler 2015, Clark 2015 und 2011).

## **Bibliographie**

- Agamben, Giorgio (2002): *Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003): *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Badmington, Neil (Hg.) (2000): *Posthumanism. A Reader*. Houndmills: Palgrave.
- Bolz, Norbert (1997): *Die Sinngesellschaft*. Düsseldorf: Econ Verlag.
- Bolz, Norbert / Münkler, Andreas (Hg.) (2003): *Was ist der Mensch?* München: Wilhelm Fink.
- Clark, Timothy (2011): *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, Timothy (2015): *Ecocriticism on the Edge. The Anthropocene as a Threshold Concept*. London: Bloomsbury.
- Cohen, Tom (Hg.) (2012): *Telemorphosis. Theory in the Era of Climate Change*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Colebrook, Claire (Hg.) (2014): *Death of the PostHuman. Essays on Extinction 1*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Esposito, Roberto (2004): *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*. Berlin: Diaphanes.

- Esposito, Roberto (2008): *Bios. Philosophy and Biopolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flessner, Bernd (Hg.) (2000): *Nach dem Menschen*. Freiburg: Rombach Verlag.
- Foucault, Michel (2004): *Naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil.
- Frühwald, Wolfgang (2001): *"Die Trübsal am Rande der posthumanen Wüsten" – Zum Menschenbild in der modernen Literatur*. Münster: Rhema Verlag.
- Fukuyama, Francis (2002): *Das Ende des Menschen*. München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Gamm, Gerhard (2004): *Der unbestimmte Mensch*. Berlin: Philo Verlag.
- Gane, Nicholas (2005): "Radical Post-Humanism: Friedrich Kittler and the Primacy of Technology", in: *Theory, Culture and Society* 22.3, 25–41.
- Gorz, André (2003): *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*. Paris: Galilée.
- Graham, Elaine (2002): *Representations of the Post / Human*. Manchester: Manchester University Press.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs and Women*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hayles, N. Katherine (1999): *How We Became Posthuman*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1967) "Die Frage nach der Technik [1954]", in: *Vorträge und Aufsätze, Teil I*. Pfullingen: Neke, 5–36.
- Herbrechter, Stefan (2009): *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Herbrechter, Stefan (2013): *Posthumanism: A Critical Analysis*. London: Bloomsbury.
- Herbrechter, Stefan / Ivan Callus (2007): "Critical posthumanism, or, the *inventio* of a posthumanism without technology", in: *Subject Matters* 3.2/4.1, 15–30.
- Irrgang, Bernhard (2005): *Posthumanes Menschsein?* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Kittler, Friedrich (1986): *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin: Brinkmann & Bose Verlag.
- Krüger, Oliver (2004): *Virtualität und Unsterblichkeit*. Freiburg: Rombach Verlag.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-François (2001): *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*. Wien: Passagen.
- Moulier Boutang, Yann (2007): *Le capitalisme cognitive*. Amsterdam: Multitudes.
- Stiegler, Bernard (2009a): *Technik und Zeit*. 3 Bände, Berlin: Diaphanes.
- Stiegler, Bernard (2009b): *Von der Biopolitik zur Psychomacht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stiegler, Bernard (2015): *La société automatique. T. 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Tabbert, Thomas T. (2004): *Menschmaschinengötter. Künstliche Menschen in Literatur und Technik. Fallstudien einer Artifzianthropologie*. Hamburg: Artislife Presses.

- Trexler, Adam (2015): *Anthropocene Fictions. The Novel in a Time of Climate Change*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Winthrop-Young, Geoffrey (2000) "Silicon Sociology, or, Two Kings on Hegel's Throne? Kittler, Luhmann, and the Posthuman Merger of German Media Theory", in: *Yale Journal of Criticism* 13.2, 391–420.
- Wolfe, Cary (2010) *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.