

Kritischer Posthumanismus

Stefan Herbrechter

»POSTHUMANISMUS« hat sich als neues Theorie-Paradigma etabliert – vielleicht noch nicht so sehr im deutschen, aber zumindest im anglo-amerikanischen Sprach- und Forschungsraum. Eine kurze Recherche zum Beispiel in der (zumindest für die Anglistik) zentralen Datenbank der MLA bestätigt, dass alle Verbindungen mit »posthuman*« (posthumanist, posthumanism, posthumanisation, posthumanities) von 5 Einträgen bis 1990, 19 (1995), 59 (2000), 179 (2005), 406 (2010) auf über 700 bis heute angewachsen sind.

In meinem Buch *Posthumanism: A Critical Analysis*¹ habe ich argumentiert, dass man Posthumanismus am besten als Diskurs (mehr oder weniger im Sinne von Michel Foucault) verstehen sollte. Alles, was direkt oder indirekt etwas über das »Posthumane« aussagt, einschließlich des »Nicht-mehr-ganz-«, des »Mehr-als-Humanen« oder auch des »Inhumanen«, stellt das umstrittene Objekt dieses Diskurses dar (bestehend aus Texten, Praktiken, Themen, Institutionen, usw.). Wie alle gesellschaftlichen Diskurse ist auch dieser eine Summe aus Machtkämpfen, Subjektpositionen, Identitäten und deshalb voller Konflikte. 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 eigentlich 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. Es besteht keine Übereinstimmung darüber, ob Posthumanismus »unvermeidlich«, bereits Realität oder nur ein Trugbild ist; ob er politisch, kulturell, sozial »progressiv« oder im Gegenteil »regressiv« ist; ob er allein durch technologischen Wandel (Stichwort »*enhancement*«) oder hauptsächlich »konstruiert« und somit ideologisch motiviert ist (oder gar eine Kombination von all diesen Möglichkeiten). Es gibt auch unterschiedliche Ansichten darüber, ob der Schwerpunkt des Posthumanismus eher auf Kontinuität oder auf Diskontinuität mit früheren Gesellschaftsforma-

¹ *Posthumanism: A Critical Analysis*, Bloomsbury 2013 – eine aktualisierte Übersetzung meines Buches *Posthumanismus – Eine kritische Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009 – und meines Wissens das erste Buch, das einen kritischen Überblick über das Phänomen bietet.

tionen liegt. Ist Posthumanismus also ein Bruch oder die logische Konsequenz der Moderne? Aufgrund der inhärenten Mehrdeutigkeit der Vorsilbe »Post-« (welche genau wie in Jean-François Lyotards Analyse von »postmodern« oder »Postmodernismus« funktioniert) ist eine einfache Ablösung und Überwindung des Humanismus 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« durchkreuzt. Es gibt auch keinen Konsens darüber, ob Posthumanismus (oder der mit ihm verbundene Prozess der Posthumanisierung, d. h. die permanente Selbsttransformation oder das »Anderswerden« des Menschen) 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 Donna Haraway, später dann Katherine Hayles und neuerdings Cary Wolfe u. a.) bereits stark verändert, sodass man vielleicht bereits von verschiedenen Phasen des Posthumanismus sprechen sollte: die Phase des Cyborgs, der Prothese und des »body-enhancements«, die des »cognitive turns«, der Digitalisierung, Neuro-Politik und der Künstlichen Intelligenz und vielleicht gegenwärtig die Phase der Biopolitik, d. h. die »postanthropozentrische« Phase des kosmologischen, neomaterialistischen und ökologischen »nonhuman turns« (bzw. des »human/nonhuman entanglement«). Und um die Begrifflichkeit gänzlich zu problematisieren, für einige ist Posthumanismus auch schon wieder passé, da das Verlangen nach der nächsten Theoriewelle einfach nicht abreißen will.

Ich möchte hier nun ein paar thematische Punkte in diesem Koordinatensystem festmachen, das ich gerade skizziert habe. Diese betreffen die Kontinuität der Theorie; die Notwendigkeit eines »unmodischen« Posthumanismus; die Wiederaufnahme der Frage nach der Technik; die Forderung nach einer posthumanen bzw. posthumanistischen Politik; die Idee einer »post-anthropozentrischen« oder »inhumanen« Wende; und schließlich eine Erinnerung an die Problematik des Humanismus.

Aus der Sicht der »theoretischen Geisteswissenschaften« – also jener Geisteswissenschaften, die sich von den traditionellen national-humanistischen Disziplinen durch Interdisziplinarität, Internationalität und Globalisierung und nicht zuletzt durch die sogenannte »French Theory« unterscheiden – ist Posthumanismus zugleich eine Fortsetzung als auch eine Radikalisierung des Humanismus. Wie erwähnt, ähnlich wie beim Post- der Postmoderne handelt es sich beim Posthumanismus um einen Vorgang der Kritik, nicht so sehr der Moderne (auch wenn dieser Prozess sicher noch nicht abgeschlossen 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 Posthumanistischen im Grunde als eine neue Ästhetik des »Umschreibens der Menschheit« begreifen (also quasi eine Erweiterung von Lyotards »réécrire la modernité« zu »réécrire l'humanité«). Natürlich hat sich im gleichen Zug die Lage der Geisteswissenschaften in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Universität stark verändert. Als Ergebnis dieses gut dokumentierten Prozesses der *corporatisation* und des zunehmenden *managerialism* an der Universität sehen sich die Geisteswissenschaften, die ursprünglich das Zentrum der humanistischen (oder Humboldt'schen) Idee der Universität darstellten, nun immer weiter an den Rand gedrängt. Dies erscheint am deutlichsten in der Abnahme ihrer Finanzierung, der Studenten- und Personalrekrutierung und der Forschungsgelder in den letzten Jahrzehnten. Unter dem Druck der Ökonomisierung und Internationalisierung der Geisteswissenschaften fällt diese Krise jedoch paradoxerweise mit einer enormen Ausdehnung ihres Forschungsgegenstandes zusammen. Posthumanismus in diesem Kontext bezieht sich auf neue Allianzen mit anderen Wissensbereichen, aber auch auf neue Technologien und Medien, welche neue »transdisziplinäre« Aufgaben stellen. 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« eines Bruno Latour vertreten) sowie den geteilten Prozess der Digitalisierung und Computerisierung von Wissenschaft oder auch die Rolle der neuen Medien. All dies versucht zum Beispiel der Begriff der »posthumanities« zusammenzufassen (vgl. den Titel und das Programm der von Cary Wolfe geleiteten einflussreichen Buchreihe bei Minnesota). Diese *Posthumanities* haben damit begonnen, ganzheitliche theoretische Diskussionen von Themen wie Klimawandel im Anthropozän, Globalisierung und Migration, Terrorismus und Sicherheit (vgl. »security studies«), Genetik und Biopolitik usw. anzustoßen. Es dürfte also klar sein, dass die »Theorie« in diesem Zusammenhang nicht wie von einigen herbeigesehnt verschwinden, sondern dass sie sich stattdessen eher stark weiterentwickeln und diversifizieren wird. Und genau dies ist der Kontext, in dem der gegenwärtige Diskurs des Posthumanismus stattfindet. Die Position, die wir (vgl. das Critical Posthumanism Network: <http://criticalposthumanism.net>) hierbei vertreten, ist die eines »kritischen Posthumanismus«. Das ist der Versuch, sowohl vorwärts als auch rückwärts gerichtet zu arbeiten und somit kritische Kontinuität zu gewährleisten, gegen den scheinbaren Konsens, dass »wir« unbedingt dieser technologischen Entwicklung durch permanente Theorieüberbietung folgen müssen. Vom Poststrukturalismus und der Dekonstruktion zur Actor-Network-Theory, zur neuen Systemtheorie, der Object-Oriented-Ontology, bis zu diversen Neomaterialismen oder Neorealismen usw. »Wir« sollten in der Tat das Innovationspotenzial dieser neuen Erklärungsversuche einbeziehen, um mit »unserem« neuen Platz in der aktuellen

Situation und Umgebung zurechtzukommen. Andererseits signalisiert das Wort »kritisch« im kritischen Posthumanismus (selbstverständlich unter der Kenntnisnahme dessen, was Latour etwas lapidar über ein angebliches Ende der Kritik zu sagen hat), dass es töricht wäre, sich von genau jenem Gelände zu verabschieden, das eigentlich die Geisteswissenschaften konstituiert, nämlich dem Gelände der Sprache, des Textes, des Lesens und Schreibens, also, in Ermangelung eines besseren Wortes, der Philologie. Die kritische Kompetenz, die wohl am meisten in diesen unsicheren und vielleicht »hyper-politischen« Zeiten erforderlich sein wird, ist genau die Art von radikaler Sprach- und Kulturkritik und sorgfältiger Lektüre, wie sie vom Poststrukturalismus und der Dekonstruktion zu ihren besten Zeiten praktiziert wurde. 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 die Vergangenheit).

Das Adjektiv »kritisch« (in kritischer Posthumanismus) bezieht sich also auch 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 nicht sehr nachhaltig oder ökologisch. Worum es eigentlich beim Posthumanismus geht, wäre im Sinne einer Mode in der Tat schwer zu übertreffen, zu bestreiten oder zu ignorieren. Die von ihm aufgeworfenen Fragen sind nicht zu übersehen und werden wahrscheinlich auf absehbare Zeit, wenn nicht »die Menschheit«, dann eben Menschen, insofern sie noch vorhanden sind, beschäftigen. Wie zum Beispiel die Frage: Wie können wir »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 Ausgangspunkt könnte eine Rückkehr zur Frage nach der Technik dienen, wie sie einmal von Martin Heidegger formuliert wurde. Unser Denkvorschlag eines »Posthumanismus ohne Technologie« ist natürlich nicht durch Technikfeindlichkeit motiviert und verkennt auch nicht in irgendeiner Weise das transformative Potenzial (zum Guten oder zum Schlechten) neuer und in zunehmendem Maße konvergierender Technologien. 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. Es scheint heute 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 bestimmten historischen, genealogischen oder einfach philosophischen Vorgehensweise festzuhalten. Aus diesem Grund setzen wir uns für eine Art »unmodernen« Post-

humanismus 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« 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 wie auch den der Zukunft. Deshalb argumentieren wir, dass die spezifische Spiegelfunktion zwischen früher und später Moderne, auch auf den Fall eines frühen und späten Humanismus angewendet werden sollte, und somit auch auf die Idee und die Beziehung zwischen 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 genommen haben. Angesichts aktueller Bedrohungen und der um sich greifenden »*species angst*« könnten sich diese nicht eingeschlagenen Wege auf einmal zu »unerfüllten Möglichkeiten« wandeln und deshalb eine Neubewertung erfordern.

Ein kritischer Posthumanismus hat noch eine weitere wichtige Aufgabe. Er versucht, den grundsätzlich politischen Charakter eines jeden Diskurses herauszustellen, was insbesondere für den Diskurs um den Menschen, der Menschheit oder Menschlichkeit (d. h. um die menschliche Natur, das Wesen der Wahrheit, das Dasein an sich, usw.) unabdingbar ist. In diesem Zusammenhang bildet eine kritische Auseinandersetzung mit der Allgegenwart und Unvermeidlichkeit von »Biopolitik« und der ethischen Forderung nach »Postanthropozentrismus« den Kernpunkt. Im Gefolge Michel Foucaults, Giorgio Agambens und Roberto Esposito – und nicht zu vergessen im historischen Kontext des sogenannten »*War on Terror*«, aber auch der radikalen Fortschritte der Biotechnologie und Lebenswissenschaften – versteht sich jegliche (moderne) Politik als Biopolitik, denn zeitgenössische liberale Demokratien existieren ausschließlich in einer Form von Gouvernamentalität, die auf der »Disziplinierung des (menschlichen und nicht-menschlichen) Körpers« beruht. In der Tat ist die gesamte Metaphorik und Analogie dieser Gouvernamentalität eine »körperliche« – mit dem Staat als »*body politic*«, der von diversen Krankheiten befallen sein kann und deshalb Schutz und Heilung benötigt. Zudem, wenn Nationalstaaten beginnen, mehr und mehr Symptome autoimmunitärer Reaktionen aufgrund realer und imaginärer Bedrohungen (wie Globalisierung, Migration, Terrorismus, diverse Auslöschungsängste, usw.) aufzuzeigen, werden auch die traditionellen Grenzen zwischen dem, was menschliches und unmenschliches Verhalten darstellt, zunehmend instabil. Damit droht ein politisches und ethisches Vakuum, welches das Potenzial sowohl für

Regression als auch für gesellschaftlichen Fortschritt in sich trägt, eben das Beste und das Schlechteste (woran man den typisch »tragischen« Ton eines späten Humanismus oft erkennt). Dieses Vakuum verlangt jedoch in erster Linie nach Wachsamkeit und Kritik, obwohl auch Kritik regelmäßig auf ihre eigenen autoimmunitären Reflexe kontrolliert werden muss, da auch die Kritik selbst, wie alles, das »wir« kennen, ein Produkt des modernen Humanismus ist. Kritik also, aber eben auch eine radikale Imagination (*»radical imaginary«*), welche Alternativen sucht, diese auswertet und umsetzt. Eine posthumanistische Politik, die ihren Namen verdient und die sich stark von einer Politik des Posthumanen und noch stärker von einer posthumanen Politik unterscheidet, muss eine Abweichung von jeglichem vorgegebenen Konsens darüber sein, was es heute bedeutet, human oder inhuman (ich gebrauche inhuman hier bewusst im Gegensatz zum moralischen Begriff »unmenschlich«) 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 der Sonderstellung des Menschen (*»human exceptionalism«*) neu überdacht werden muss, ohne allerdings hierbei die Verantwortung und Handlungsmöglichkeit außer Acht zu lassen, die (dem) Menschen unweigerlich 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 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 – und das ist die besondere Verantwortung, die »wir« Menschen tragen – 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 Komplikation von Mensch und Umwelt gerecht wird. In gewissem Sinne sind daher die *Posthumanities* mehr gefragt denn je. Was man darüber jedoch nicht vergessen sollte, ist, wie erwähnt, die traditionelle Wissensbasis und das Ausgangsthema der Geisteswissenschaften. Dennoch kann der Gegenstand der *Posthumanities* nicht mehr ausschließlich der »Mensch« und »seine Kultur« und nicht einmal »alles Menschliche« sein, sondern eher die Bildung neuer Bündnisse mit den anderen Disziplinen und Wissensformationen, die sich ebenfalls um Überlebensfragen und soziale Gerechtigkeit bemühen.

Und dies führt mich zu meinem letzten Punkt, nämlich zu der Frage, was eigentlich das Problem des Humanismus ist – oder, mit anderen Worten, wo liegt

die Motivation für einen *Posthumanismus*. Wenn man diesem Plädoyer für einen kompromissbereiten kritischen Posthumanismus folgt, könnte man zu dem Trugschluss kommen, dass es sich hierbei – angesichts der Betonung auf menschliche Verantwortung – eher um eine Forderung nach einem neuen, nur eben »radikaleren« Humanismus handeln könnte. Nun gibt es unbestrittenermaßen ein wichtiges und bewahrenswertes, radikales Potential in der humanistischen Tradition – je nachdem, welche Periodisierung man vornimmt und wie weit man zurückschaut. Selbst wenn man Humanismus überwiegend als atheistisch und wissenschaftlich orientierte Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts versteht (wie z. B. ein Richard Dawkins), könnte man ihn als radikal antiklerikale, existentialistische und entmythologisierende Kraft ansehen, die eigentlich gerade heute wiederbelebt werden müsste. Es gibt jedoch noch mindestens zwei weitere Humanismen – und aus heutiger Sicht sind eben all diese Humanismen unzertrennlich: Die humanistische Tradition der Renaissance und eine noch frühere, welche auf Ciceros Rhetorik, der griechischen Antike und 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 auch »nur« als Diskurs, nämlich als jenen der »sozialen« Konstruktion des Humanen zu betrachten, der ein gewisses »uns« (also sowohl das Objekt als auch das Subjekt der Frage »Wer bin ich?« bzw. »Wer sind wir?«) hervorgebracht zu haben glaubt. Diese Fiktion eines gemeinsamen Wesens, das allen Menschen im Kern ihrer Menschlichkeit (d. h. unter Ausschluss alles Inhumanen) zugrunde liegen soll – und welches dann wiederum permanent herausgefordert wird, sich aber niemals vollends zeigen kann –, 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 permanent zu reproduzieren. Die Geschichte des Kolonialismus, Rassismus, Sexismus und Speziesismus sind Zeugnisse dieses un/menschlichen Prozesses. Im Interesse der Menschen also (aber eben nicht mehr ausschließlich in ihrem Interesse) sollte man zur Kenntnis nehmen, dass diese humanistische »Maschine« ins Stocken geraten ist und dass bloße Reparaturmaßnahmen aus einer Reihe von Gründen einfach nicht mehr ausreichen.

Ex-Post

Karin Harrasser

STEFAN HERBRECHTERS ANGEBOT, sich unter der Fahne des »kritischen Posthumanismus« zu versammeln und eine Abrüstung der Polemiken rund um das Posthumane voranzutreiben, ist schwer auszuschlagen. Mit großer medialer Wucht wurden, nach einer Zeit der relativen Stille, in den letzten Jahren Schlagworte wie das Anthropozän, das Inhumane, der Antispeziesismus etc. lanciert. Im Echoraum eines theoriehungrigen Kunstfeldes entfalteten sie ihre Anregungswirkung – um rasch vom nächsten »Stich«wort ausgestochen zu werden. Das ist nicht sehr nachhaltig, wie Herbrechter bemerkt, im Gegenteil: Begriffe werden allzu schnell toxisch. Mit einer diskursanalytischen Auskühlung konturieren sich in der Tat die Motive, die Themen und die Einsätze eines im weitesten Sinne posthumanen Denkens, das sonst häufig als verworrenes Knäuel erscheint, in dem philosophische Ansätze, ethische Fragen, politische Forderungen und die Medien-spiele der *criticality* längst ununterscheidbar geworden sind. Seine Sortierarbeit (drei Phasen des posthumanen Denkens; verschiedene Humanismen, auf die das Post reagiert; die Ausdifferenzierung der Bedeutungen des Post vom Bruch bis zum Einholen unabgeholter Bestände des Humanismus) beruhigt erst einmal und ist in der Ära sich überschlagender Theoriemoden und der Ätzarbeit des »Hyperkritizismus«, wie ihn Thomas Edlinger nennt, wertvoll. Wie Philipp Felschs Zugang zur heißen Ära der »Theorie«, wenn er mit Hilfe philologisch-historiographischer Methoden deren Bestände hebt, kategorisiert und neu konstellierte, macht der »kritische Posthumanismus«, so sympathisch er ist, mich auch nervös. Können wir den Problemkomplex wirklich so abgeklärt betrachten? Mit diskursanalytischer Kühle in die Vergangenheit zu blicken, ermöglicht es, für die Gegenwart neue Perspektiven zu generieren, aber geht das für zeitgenössische Konstellationen, die – notwendigerweise – umstritten und dynamisch sind? Denn Herbrechter gibt gewichtige Anlässe zu bedenken, die ein posthumanistisches Denken für uns Zeitgenossen als angezeigt erscheinen lassen: die humanoide Durchdringung des *oikos* namens Erde im planetarischen Maßstab, die Biopolitik technisch-medialer Durchdringung; Herbrechter gibt zudem den geschichtsphilosophischen Einsatzpunkt präzise an, wenn er schreibt, dass die humanistische Fiktion »[...] als eine sich selbst erfüllende Prophezeiung und als dialektische ›Maschinerie‹ [funktioniert], die mit dem ›Kraftstoff‹ der ›Exklusion/Inklusion‹ betrieben wird,

ZMK 7|1|2016

um ihr unerreichbares Versprechen von Gleichheit permanent zu reproduzieren. Die Geschichte des Kolonialismus, Rassismus, Sexismus und Speziesismus sind Zeugnis dieses un/menschlichen Prozesses. Im Interesse der Menschen also (aber eben nicht mehr ausschließlich in ihrem Interesse) sollte man zur Kenntnis nehmen, dass diese humanistische ›Maschine‹ ins Stocken geraten ist, und dass bloße Reparaturmaßnahmen aus diversen Gründen einfach nicht mehr ausreichen.« Ich stimme all dem zu, aber man kann *erstens* fragen, ob der Posthumanismus darauf die einzig mögliche Antwort ist. Zweitens wäre mein Bedenken, ob nicht mit dem Aufrufen von Großnarrativen erst recht eine Lähmung »menschlicher Verantwortung« droht? Ist es nicht zentral, die »wunden Punkte«, um noch einmal Thomas Edlinger zu zitieren, aufzusuchen, also die kleinräumigen Konstellationen, in denen sich Probleme schmerzhaft artikulieren und damit auf eine Änderung drängen, anstatt die großen Prospekte aufzuziehen und davor »den Menschen« auf- und abtreten zu lassen?

1. Gibt es Alternativen zum Posthumanismus als Antwort auf die Herausforderungen, die Herbrechter artikuliert? Donna Haraway artikuliert in *When Species Meet* (2007), das übrigens in der von Herbrechter erwähnten Reihe *posthumanities* erschienen ist, Zweifel daran, ob posthuman das bezeichnet, worum es geht. Wie Bruno Latour und Isabelle Stengers ist ihr die implizite Fortschritts- (oder invertiert: Verfalls-)erzählung, die der Posthumanismus nicht loswerden kann, suspekt. Das Humane bleibt, so möchte ich es reformulieren, im Posthumanismus gleichzeitig zu groß und zu klein. Zu groß bleibt es, wenn man es als Alleinstellungsmerkmal zwar nicht abfeiert, aber beibehält, anstatt Subjektivität und Handlungsfähigkeit tatsächlich neu zu verteilen. Der Begriff Anthropozän betont zwar den malignen Charakter des Vorgangs, setzt aber die menschlichen Aktivitäten als zentral an, was die Umgestaltung der Biosphäre und Erdkruste betrifft. Die umgekehrte Version findet man hingegen eher in der Science Fiction und der Biologie: »Der Mensch« ist dann eher das Anhängsel von ahumanen Prozessen als Akteur seiner Geschichte. Berühmt ist z. B. inzwischen das Darmmikrobiom, in dem Lebewesen, die gattungsgeschichtlich weit betagter sind als die Menschheit, agieren. Der menschliche Organismus ist dann lesbar als ein Effekt der Aktivitäten der radikal dividuellen (Michaela Ott) Existenzweise des Mikrobioms. Wie die postkoloniale Theorie nicht anders kann, als den Kolonialismus theoretisch zu beschwören, um ihn als historische Tatsache auszutreiben (Erhard Schüttpelz), ergeht es häufig auch dem Posthumanismus: Um den Menschen auszutreiben, muss dieser immer wieder aufs neue beschworen werden. Zu klein wird das Humane, wenn jene Schwierigkeiten übergangen werden, die darin bestehen, dass wir den Humanismus als Wissens- und Aktionsform beerben müssen. Das heißt zuallererst, dass es notwendig ist, präsent zu halten, was im Namen des Humanismus alles zerstört worden ist, insbesondere auch Ontologien, in denen Geist, Subjektivität etc. nicht

am vernunftfähigen Menschsein hingen, Ontologien, die ohne eine »Bifurkation der Natur« (A.N. Whitehead) operierten. In Isabelle Stengers Formulierung: »Wir müssen den Rauch in der Nase spüren«, bevor wir anfangen können, uns (beispielsweise) an die Re-Konstruktion der Geschichte der Hexenverbrennungen zu machen, ist dies angesprochen. Die Historisierung des Humanismus, ein Impuls den Herbrechter von Michel Foucault übernimmt, ist sicher ein möglicher Schritt hin zur Vergegenwärtigung der Alternativen, sollte uns aber nicht in Sicherheit wiegen, dem Erbe damit schon entronnen zu sein. Denn die historische Erzählung tendiert allzu häufig zu einer Disqualifizierung des Vergangenen als etwas »Überwundenem«. Dass so viele Frauen und Männer als Hexen verbrannt worden sind, gilt zwar als tragisch, als dunkle Seite der Renaissance, aber ihre Ontologie, ihre Existenzweise, ihre Heilkünste als der modernen Medizin ebenbürtig zu sehen, kommt dennoch nicht wirklich in Frage. Um der Falle der Beschwörung des abendländischen Menschen und seiner Vernunft durch Kritik etwas entgegenzusetzen, gilt es deshalb, andersgestaltige Erzählungen und Dramaturgien der Kohabitation zu entwickeln. Haraway verwendet als eine Chiffre von vielen die der *companion-species*, in der das Wort *cumpanis*, das Brot teilen, steckt. Zoë Sofoulis hat bereits in den 1990er Jahren die Bezeichnung *parahuman* vorgeschlagen, die berücksichtigt, dass Menschen und Nicht-Menschen nicht einfach nur *entangled* existieren, sondern auch ein Nebeneinander zur Realität des Seins-mit-Anderen gehört. Und Michaela Ott hat kürzlich mit der *Dividuation* einen deleuzianischen Ausdruck aktualisiert, der viele der angesprochenen Probleme, gerade auch die politischen, aufgreift, ohne das Humane erneut beschwören zu müssen. Es geht mir hier nicht darum, den »richtigen« Begriff für die Sache zu lancieren, sondern Sprechweisen auszuloten, die das Problembewusstsein deutlich machen, das im Posthumanismus angelegt ist. Die Begriffe *companion-species*, *parahuman* und *Dividuation* scheinen mir einige zentrale Bereiche dessen, was im posthumanistischen Diskurs auf dem Spiel steht, besser zu treffen als der Überbegriff.

2. Meine zweite Frage an den »kritischen Posthumanismus« ist, ob die Geste des Aufrufs von Großnarrativen zu seiner Rechtfertigung notwendig ist. Wie aktivierend und das Denken und Handeln (potentiell) transformierend kann eine solche Geste sein? Ich meine damit nicht den Alarmismus von Begriffen wie den des »Anthropozäns«, der auf andere Art und Weise lähmt, nämlich durch die Evokation des Erhabenen: Was soll ich als Einzelmensch schon gegen die Erderwärmung tun? Wie bereits gesagt: Die diskursanalytische Abkühlung Herbrechters diesbezüglich ist begrüßenswert, aber umso bemerkenswerter ist es, dass er durch die Hintertür die Großen Erzählungen wieder herein lässt. Wäre es nicht interessanter und zielführender, an Begriffen und Protokollen zu arbeiten, die den *Einzelnen-im-Kollektiv*, das *Dividuum* so adressieren, dass es sich in seiner dynamischen und verstrickten Selbstwirksamkeit entdecken kann? Das hieße nicht, die

Probleme zu verkleinern, sie etwa auf individuelle (meine Kaufentscheidung) oder moralische, gewissenberuhigende Fragen zusammenzuschumpfen, sondern sie so wahrnehmbar/denkbar zu machen, dass sie das Denken und Handeln in eine andere Richtung zwingen. Donna Haraway hat dafür die Losung ausgegeben: »Stay where the trouble is!« Den Problemen die Treue halten, dabei aber auch: im Trubel bleiben, in Bewegung bleiben, sich bewegen lassen. Sie navigiert hier nah an Isabelle Stengers Vorschlag einer Ökologie der Praktiken heran, die die Wirklichkeit verändernde Kraft von (Denk)-Akten davon abhängig sieht, wie sehr sie sich den Obligationen und Restriktionen (A. N. Whitehead) ihres jeweiligen Milieus unterwerfen. Wie es nicht in jeder Situation gleich richtig oder falsch ist, Fleisch zu essen (es kann unter der Bedingung industrieller Fleischproduktion falsch sein, für eine Gesellschaft von Tierzüchtern stellt sich die Frage aber erst gar nicht), ist ein Konzept oder eine Erklärung nicht in jedem politischen, akademischen, alltäglichen Milieu gleich richtig, oder bescheidener formuliert: gleich wichtig. In politisch repressiven Situationen, in denen Rechtsstaatlichkeit wenig gilt, ist es sicher weiterhin und verstärkt richtig *und* wichtig, auf Menschenrechten zu beharren; in anderen Situationen – etwa mit Blick auf technowissenschaftliche Umweltkatastrophen wie Katrina in New Orleans – macht es durchaus Sinn, die Dignitätsforderung von Rechten auf nicht-menschliche Wesen zu erweitern, gerade auch um basale Rechte für die menschlichen Akteure zu gewährleisten. Rechtssysteme wären in einem solchen Verständnis, analog zu Wissenssystemen oder Religionen, Kultivierungsformen, Organisationsformen für Beziehungen, in die immer schon unzählbare Nichtmenschen mit eingeschlossen sind. Eine wichtige Provokation kommt deshalb auch aus der – symmetrischen! – Erforschung von nicht-europäischen Kultivierungsformen, die das Nicht-Menschliche anders als wir adressieren, ko-optieren, einpflegen, oder auch: ausschließen, abhorreszieren, zerstören. Auch da, wo die Aufklärung nicht gewirkt und gewütet hat, werden wir kein Reich der Unschuld finden. Denn in der Welt zu sein, heißt immer, in einem Zusammenhang zu agieren, in den man eingreift und von dem man ergriffen wird. Nicht erst seit der Begriff Ökosystem Karriere gemacht hat, ist das eine Tatsache. Man kann – wie das die Ethnologie seit Marcel Mauss betont und wie es von David Graeber und anderen kürzlich weiter ausgeführt wurde – Kulturen als Maschinen zur Organisation von Verschuldungszusammenhängen betrachten. Eine Option wäre es nun, anstatt sich – relativ folgenlos – der Verstrickung schuldig zu bekennen, zu versuchen, etwas glücklicher verschuldet zu sein, indem man die Anhänglichkeiten und Abhängigkeiten in all ihrer Fülle zu akzeptieren beginnt. Mündigkeit hat dann vielleicht auch da angefangen, wo der eine Vormund, der für mich zu sprechen vorgibt, zu Gunsten der Anerkennung einer Vielzahl von sich potentiell Artikulierenden seine Autorität eingebüßt hat. Für etwas Abstraktes die »Verantwortung zu übernehmen«, ist, das zeigen uns die Profipolitiker, meist

leider eine leere Geste und manchmal eine Verschleierungstaktik, um sich auf nichts Konkretes festzulegen. Für Entitäten wie das Anthropozän oder »das Erbe der Aufklärung« kann keiner, auch kein kritischer Posthumanist, »die Verantwortung« übernehmen, aber es kommt alles darauf an, sich von den Problemen, die uns aus der Geschichte des Humanismus erwachsen, ergreifen und verändern zu lassen. Das wird auch verändern, was wir unter Menschsein verstehen.