

## *Unsere posthumane Humanität und die Vielfalt ihrer Formen*

*Die Annahme, dass die unsere eine posthumanistische Ära sei, ist mittlerweile zu einem Allgemeinplatz geworden. (Gaggi, 1989: 157)*

Wie Wolfgang Welsch in *Unsere postmoderne Moderne* (1991) in Bezug auf die Postmoderne erklärt, geht es beim Streit um den Ausdruck „Postmoderne“ nicht um ein „Schwarz-Weiss-Denken Moderne versus Postmoderne“ sondern um eine „Durcharbeitung und Verwandlung der Moderne, in der zwar manche Züge dieser Moderne verabschiedet, andere aber erhalten und weiterentwickelt werden sollten“ (xiv). Ähnliches könnte man auf den hier diskutierten Sachverhalt anwenden: Es geht nicht so sehr um eine Ablösung einer utopischen oder real existierenden Posthumanität von einer mehr oder weniger real existierenden idealisierten Humanität oder deren Opposition, sondern um „Durcharbeitung“, „Differenzierung“ und „Pluralisierung“. Alle Termini dieses Gefüges – „unsere“, „posthumane“ „Humanität“ – sind problematisch: „Unsere“, aufgrund der Glaubwürdigkeitskrise des universalistischen Denkens; „posthumane“, aufgrund der Ambiguität des Präfixes und der daraus resultierenden Vielfalt der humanen und somit auch posthumanen Ausdrucks- und Darstellungsformen; „Humanität“ schliesslich aufgrund der radikalen Offenheit und des mangelnden Konsenses über die Bedeutung des Konzeptes selbst. Und dennoch, „unsere posthumane Humanität“ in der Vielfalt ihrer Formen scheint den gegenwärtigen Stand der Diskussion über das Ausmass der Krise, indem sich unser mindestens fünfhundert Jahre alter Humanismus befindet – als das Denken darüber, was es bedeutet, zur Gattung „Mensch“ zu gehören – am treffendsten zu erfassen. Ebenso wie für Welschs Postmoderne ist Pluralität ein Schlüsselbegriff des Posthumanen, der zudem „rückwärts“ wirkt, denn das Präfix „post“ stellt die Einheit seines kategorisierenden Nomens infrage, also die Einheit, Einheitlichkeit und „Unversehrtheit“ des Humanen. „Ende der Meta-Erzählungen, Dispersion des Subjekts, Dezentrierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster“ (Welsch, 1991: xv) als Deskriptoren postmoderner Pluralität bezeichnen demnach auch die Ursachen für die Krise der vielleicht grössten und letzten grossen oder Meta-Erzählung, der humanistischen Anthropozentrik. Posthumanisierung – wie wir diese Krise genannt haben – als Prozess und als Zeichen dafür, dass einerseits die gegenwärtige technologische Beschleunigung der

humanistischen Krise nur die neueste Phase einer langen historischen Geschichte ist (die im Grunde mit der „Erfindung der Humanität“ selbst beginnt), andererseits auch ein Zeichen dafür, dass der Prozess nicht abgeschlossen ist und vielleicht ähnlich wie bei der Moderne, *per definitionem* unabschliessbarer bleibt. Eine Humanität kann sich entweder nichts oder nur das Schlimmste nach ihrem Ende vorstellen. Und genau darum geht es, um die „Unvorstellbarkeit“ des Posthumanen angesichts einer Proliferation posthumaner Formen. Dies ist kein eigentliches Paradox, denn was bleibt „uns“ Menschen angesichts einer Ungewissheit und gefühlten Unausweichlichkeit unseres Endes, als zu versuchen, unseren Anthropomorphismus – unsere narzisstische Projektion auf Darstellungsformen des „Anderen“ – in unser posthumanes Ende „hineinzuschreiben“ und so einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen. Die Ausdrucksformen des Posthumanismus kann man also nicht als bare Münze nehmen, sondern sie müssen „symptomatisch“ gelesen werden, eben als Ausdrucksformen von Ängsten oder Wünschen, Psychosen, Hysterien, Phobien der humanistischen Kultur im Wandel ihrer Zeit. Über eine so verstandene „symptomatische“ Lektüre posthumanistischer Ausdrucksformen wird eine ganz andere Bedeutung von Posthumanisierung möglich, eine viel positivere, affirmative Dekonstruktion unseres humanistischen „Gefängnisses“ mit seinen Zwangsvorstellungen, und somit die Möglichkeit, Posthumanisierung als eine radikale, befreiende „Menschwerdung“ zu denken. Vielleicht waren „wir“ noch nie human (vgl. Bruno Latours (1993) ähnliches Argument in Bezug auf „unsere“ Modernität).

Dieses Kapitel widmet sich deshalb einer solchen symptomatischen Lektüre des Posthumanismus mittels seiner Ausdrucksformen, um die ihr zugrundeliegende dekonstruierende Posthumanisierung herauszuarbeiten. Posthumanistische Ausdrucksformen gibt es also demnach nicht erst seit gestern. Dennoch scheinen die gegenwärtigen, zumeist technologisch induzierten Formen, wie Cyborgs, Wesen künstlicher Intelligenz, Roboter und dergleichen zu dominieren. Wir würden also vorschlagen, Posthumanismus als die dem Humanismus immer schon innewohnende Krise und Posthumanisierung als den andauernden Prozess der Verdrängung „unserer“ Humanität zu verstehen – also ein im weitesten Sinne psychoanalytisches und dekonstruktives, aber auch marxistisch-materialistisches Modell, bei dem der post/humanistische Überbau die Basis einer Post/Humanisierung in „semi-autonomer“ Weise teilweise verdeckt (vgl. hierzu Althusser (1971)). Wiederum bestehen natürlich Parallelen zur soziologischen Auffassung von Post/Moderne und Post/Modernisierung. Ob man die Moderne nun als ökonomische, technische, kulturelle und soziale

Formation mit oder ohne Verbindung eines philosophisch-aufklärerischen Projekts (welches wiederum mehr oder weniger abgeschlossen oder unabschliessbar ist) ansieht, versteht sich die Postmoderne nicht so sehr als Bruch sondern als weitere, Spät-, End- bzw. Auflösungsphase der (westlichen) Moderne. Diese äussert sich entweder in der Form von Intensivierungen (Hypermoderne, Postindustrialisierung, Spät- oder Hyperkapitalismus, Globalisierung, Multipolarität), Erneuerungen (z.B. Heinrich Klotz' „zweite Moderne“, oder Habermas' „unvollendetes Projekt der Moderne“) oder Ausdifferenzierungen (z.B. Ulrich Becks „reflexive Modernisierung“ und Antony Giddens' „dritter Weg“). Die bedeutende Transformation der Moderne seit dem 2. Weltkrieg und ihr Eintritt in eine postmoderne, postindustrielle, spätkapitalistische, globalisierte, und intensiv-informationstechnologische Phase steht mittlerweile ausser Zweifel. Das 21. Jahrhundert fügt dieser postmodernen Pluralität vor dem Hintergrund einer andauernden neoliberalen Globalisierung eine neue Unsicherheit (insbesondere nach den Terroranschlägen des 11. September 2001), eine politisch-militärische Multipolarität und den Anfang eines allgemeinen ökologischen Gewissens angesichts einer drohenden globalen Erwärmung und ihrer klimatischen und sozialen Folgen hinzu. Worüber weniger Einigkeit besteht, ist das Ausmass, inwieweit die beschleunigte technokulturelle Entwicklung, sozusagen als das kulturelle Erbe der Postmoderne, das moderne humanistische Menschenbild als letzten Überrest der aufklärerischen grossen Erzählungen schon verändert hat und weiter verändern wird.

Dass die Postmodernisierung der Moderne von technologischer Entwicklung entweder begleitet oder zumindest grösstenteils induziert wird und wurde scheint ebenfalls konsensfähig zu sein. Lyotards „postmoderne Wissensgesellschaft“ baut auf den neuen Informationstechnologien auf, deren Zugang es für ihn zu demokratisieren gilt. Diese verändern aber nicht nur die Quantität und die Verteilung von Wissen sondern auch die Qualität dessen, was als Wissen angesehen wird. Im Spätkapitalismus wird Wissen zur bedeutendsten Ressource und Ware, aber auch zum zentralen Ideologem – die auf der Digitalisierung beruhenden Informationstechnologien „erkennen“ nicht nur ausschliesslich Information, sie verwandeln auch alles in die selbige. Information wird zur Schlüsselmetapher und zum Motor der „Informati(onali)sierung“ auf dem Weg zur Informations- und vernetzten Wissensgesellschaft. Es liegt also nahe, den Schwund der modernen Metaerzählungen von der aufklärerischen „Emanzipation der Menschheit“, der idealistischen „Teleologie des Geistes“ und der historistischen „Hermeneutik des Sinns“, wie Welsch es im Anklang an Lyotard formuliert (1992: 32), also den Verlust der Totalität

und die Freisetzung ihrer Teile im Zusammenhang technischer Entwicklung und der Auflösung der vielleicht letzten von der Postmoderne unterschätzen „Meta-Metaerzählung“, des anthropozentrischen Humanismus, unter dem Titel „Posthumanisierung“ zu sehen. Welsch argumentiert beispielsweise für ein Kooperationsmodell von Postmoderne und Technologie, obwohl er die These vom Technologischen Zeitalter mit dem Pluralitätsdenken der Postmoderne für inkompatibel hält (215 ff.). In der Tat zeichnen sich viele Theorien der Postmoderne durch Wissenschaftsskepsis aus. Auch ist der moderne Fortschrittsglaube, der eng an technologische Weiterentwicklung gekoppelt war, schon seit dem 1. Weltkrieg, spätestens aber seit dem Holocaust und dem 2. Weltkrieg diskreditiert. Das ändert jedoch nichts daran, dass ein ganz anderer technologischer Determinismus im Zeitalter des Posthumanismus vorherrscht, nämlich ein dehumanisierter, subjektloser, eigendynamischer und systeminhärenter Technologieglaube, wie man ihn am deutlichsten bei den sogenannten Transhumanisten finden kann, der aber vor allem durch die Omnipräsenz der Medien quasi zum integralen Bestandteil der gegenwärtigen Technokultur geworden ist. Mit den Transhumanisten einerseits und der posthumanisierenden Wirkung der Medien andererseits setzen sich spätere Kapitel in diesem Band auseinander. Hier geht es zunächst einmal darum, die Idee der Postmoderne mit der des Technologischen Zeitalters und seiner Technokultur in Verbindung zu setzen.

Im grossen und ganzen kann man sagen, dass die philosophische Postmoderne Technologie und Wissenschaft zwar skeptisch gegenübersteht – insbesondere wegen ihrer Vernunft- und Rationalitätskritik. In soziologischer Hinsicht hat diese Skepsis, die auch in den Wissenschaften durch den Einfluss solcher Figuren wie Thomas Kuhn, Vilém Flusser oder Paul Feyerabend eine wichtige Rolle eingenommen hat, und die von der Wissenschaftssoziologie oder durch die sogenannten „*critical science studies*“ natürlich noch verstärkt worden ist, einhergeht, mit einer Intensivierung der Allianz aus Spätkapitalismus, Technologie und Wissenschaft zu tun, die oft mit dem Ausdruck „*technoscientific capitalism*“ bezeichnet wird. Vor allem die Kommunikations- und Medienwissenschaften, insbesondere im Gefolge Marshall McLuhans und Jean Baudrillards, zeichnen sich durch eine ambivalente Haltung zur Durchtechnologisierung und technischen Mediatisierung der postmodernen Gesellschaft aus. Sie entwickeln entweder eine Faszination über den neuen „(Techno-)Gnostizismus“ (vgl. Davis, 1999, und Hassan, 1987) oder eine Phobie vor dem Technosuizid des Menschen dem Zeitalter der Vernetzung, der medialen Konvergenz oder der Emergenz künstlicher Intelligenz (vgl. Kroker & Kroker, 1996, und Virilio, 1998). Vielleicht ist die Postmoderne

jedoch etwas zu „naiv“ was die Posthumanisierung und deren Intensivierung im Zeitalter der „technologischen Hypertrophie“ (Welsch, 1991: 218) angeht. Man darf nicht vergessen, dass „die technologische Entwicklung zu den faktischen Voraussetzungen der Postmoderne“ gehört (Welsch, 1991: 216). Es scheint, dass die neuen Technologien in Verbindung mit den neuen Medien, die technologische Zählung durch postmodernes rationalitätskritisches Pluralitätsdenken kraftvoll überwunden und eventuell sogar von ihrer Kritik profitiert haben. So führt die gegenwärtige Kombination aus Globalisierung und Informatisierung einerseits zu immer grösserer Pluralität, andererseits bildet sie jedoch auch eine Techno(mono)kultur heraus. Sie führt also sowohl zu einer grösseren Lokalisierung als auch zur einer delokalisierenden Virtualität (Stichwort „*glocalisation*“). Ein kritischer Posthumanismus muss daher die technokulturelle Herausforderung annehmen und die postmoderne Kritik sowohl „nach vorn“ als auch „rückwirkend“ auf die *longue durée* der Posthumanisierung, die im Grunde bereits mit der Idee der Menschwerdung beginnt, weiterdenken. Es geht nicht mehr nur um „Ausschliesslichkeits-Kritik“ von Technologie, wie Welsch meint (222), sondern um eine Dekonstruktion (und daher nicht, nach C. P. Snow, um eine „dritte Kultur“) so grundlegender Gegensätze wie Mensch/Maschine, Mensch/Tier, Natur/Kultur, Geist/Natur usw., und darum, die Implikation von Humanität und Technik „anders“ als spätkapitalistisch und techno-logisch (sondern z.B. wie Lyotard es nennt „paralogisch“, oder nach Welsch „transversal“) zu denken. In diesem Sinne befindet sich die moderne Wissenschaft zugleich im Stadium ihrer Auflösung als auch im Stadium ihrer Allgegenwart und kulturellen und ökonomischen Durchdringung, also ihrer eigenen „Postwissenschaftlichkeit“, wie es Crooks et al. (1992) bereits vor einiger Zeit mit dem Wort „*postscience*“ ausdrückten:

*Postwissenschaft beinhaltet die letztendliche Auflösung der Grenzen zwischen wissenschaftlicher Wissensformen und Praxis und denjenigen anderer Bereiche. Es bleibt abzuwarten, ob Postwissenschaft eine offene und pragmatische Integration mit dem öffentlichen Interesse erfahren wird, oder ob sie einer kommerziell dominerten Hyperkommodifizierung unterzogen wird. (223)*

In gleichem Masse ist unklar, ob der Zustand der posthumanistischen Technokultur einer allgemeinen Überwachung oder einer Befreiung des postmodernen Individuums gleichkommt. Damit die Ambivalenz der technologischen Entwicklung nicht zum Nullsummenspiel aus Freiheit und Überleben wird, wie Ulrich Beck (1995) es ausdrückt, und Selbstbeschränkung nicht zur Einladung neuer Autoritätsformen, und die Annahme der „Risikogesellschaft“ nicht zur Entpolitisierung, sondern zur

„Erfindung des Politischen“ in einer zweiten, radikalisierten und „reflexiven“ Modernisierung (Beck, 1993), könnte man einen kritischen Posthumanismus durchaus auch als eine Art „reflexiver Humanisierung“ ansehen. In diesem Sinne geht es darum, das Technische als das der menschlichen Gesellschaft innewohnende Risiko zu erkennen und gleichzeitig dessen Unabdingbarkeit „reflexiv“ zur Infragestellung der Humanität zu nutzen, mit der Absicht, mittels einer „post-anthropozentrischen“ Sicht von Mensch und Technik, oder von Mensch und Umwelt, eine Posthumanisierung als „zweite (radikalisierte) Humanität“ zu verstehen.

Als Zwischenbilanz könnte man also sagen, dass die seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts andauernde Postmodernisierung der (insbesondere westlichen) Welt einhergeht mit den Prozessen von Postindustrialisierung, Globalisierung und (technologischer) Posthumanisierung, und daher am besten durch Begriffe wie Technokultur und *technoscientific capitalism* analysiert werden. Wie im nächsten Kapitel näher erläutert wird, hat diese Kombination aus postmoderner Technokultur, charakterisiert durch die foranschreitende Miniaturisierung and Computerisierung von Vorgängen in der Produktion, im Servicebereich, aber auch in der Lebensgestaltung und im Konsum, mittlerweile einen Punkt erreicht, an dem „unsere“ gegenwärtige Lebenswelt eben durchaus im wörtlichen Sinne einer „Technokultur“ und unsere gesellschaftliche Ordnung der eines „technowissenschaftlichen Kapitalismus“ entspricht. Was nun das Subjekt dieser technowissenschaftlichen postindustriellen hyperkapitalistischen Informationsgesellschaft betrifft, erfährt dieses als Träger eines traditionellen liberalen Humanismus unter den kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bedingungen der dominant gewordenen Technokultur seine bislang bedeutendste Transformation. Nicht nur die Transformation der Idee des Individuums in die immer offensichtlichere und immer zynisch wirkendere Figur des „Verbrauchers“, sondern auch die immer weiter voranschreitende Abhängigkeit von Technologisierungsprozessen und deren quasi vollkommene Durchdringung der Gegenwartskultur, stellen eine Herausforderung und Bedrohung sowohl für das humanistisch-liberale Prinzip der Einzigartigkeit als auch für die „Integrität“ des menschlichen Individuums dar.

Im folgenden soll nun die Vielfalt der posthumanistischen Formen, die unter diesen Bedingungen der Posthumanisierung in der gegenwärtigen Technokultur analysiert werden. Ein fundamentaler Bestandteil eines kritischen Posthumanismus, jenseits von Technophobie und Euphorie, besteht in der poststrukturalistisch-motivierten Kritik einer „Politik der

Darstellung [*politics of representation*]“ (nach Stuart Hall, 1997) auf diese neuen posthumanen Formen und Konstruktionen von „Posthumanität“ im allgemeinen. Zu dieser Analyse muss vorausgeschickt werden, dass die poststrukturalistische Auffassung von einer Politik der Darstellung, die in den englischsprachigen Kulturwissenschaften in den letzten beiden Jahrzehnten dominant war, auf einigen Prämissen aufbaut. Erstens ist da der bereits erwähnte Antirealismus, dem ein (gemäßigter) Konstruktivismus entgegengestellt wird. Hauptargument ist hierbei, dass der Realismus als dominantes Ideologem sowohl des Kapitalismus als auch des Humanismus suspekt geworden ist, denn er baut auf mystifizierenden Grundannahmen auf, die beim näheren Hinsehen unhaltbar sind. In der Hauptsache geht es um die vorgespülte „Transparenz“ des Mediums und die „Elision“ des Subjekts. Ein „realistischer Text“, sei es nun ein fiktiver Roman, eine Fernsehdokumentation, ein politisches oder wissenschaftliches Statement, beruht auf der unausgesprochenen Annahme, dass es *eine* Wirklichkeit gibt, die im Prinzip unabhängig von ihrer (menschlichen) Kommunikation existiert und die durch geeignete, eben „realistische“, Darstellungsmittel realitätsgetreu, objektiv und universell gültig „vermittelt“ werden kann. Alle bürgerlichen, humanistischen, kapitalistischen und liberalen Institutionen bauen im Grunde auf dieser Überzeugung auf, ganz gleich, ob es sich dabei um politische, religiöse, wissenschaftliche, juristische oder pädagogische Einrichtungen handelt. Ein radikaler Konstruktivismus geht nun so weit, die Existenz einer solchen unabhängigen Wirklichkeit schlichtweg zu leugnen und sie stattdessen als gesellschaftliches Konstrukt zu entlarven. Ihm liegt also ein radikaler Nihilismus zugrunde, der von Wirklichkeit nur noch im Plural reden und daher von einem Wettbewerb zwischen konkurrierenden Wirklichkeitskonstruktionen ausgehen will. Poststrukturalisten sind jedoch normalerweise keine radikalen oder „nihilistischen“ Konstruktivisten, sondern eher „kritische“ Realisten. Ein gewisses Mass an ideologischem Realismus ist unumgänglich, jedoch muss man den hieraus jeweils resultierenden „Wahrheitsansprüchen [*truth-claims*]“ skeptisch gegenüberstehen (den eigenen eingeschlossen, woraus sich die extreme Selbstreflexivität der poststrukturalistischen Denk- und Ausdrucksweise erklärt). Medien, inklusive der eigenen Identität als Ausdrucksmittel, und Sprache ganz besonders, ist nicht zu trauen. Es liegt in der Natur der Sprache, vieldeutig zu sein und es liegt auch in der Natur des Denkens, auf die Sprache angewiesen zu sein (zwei Grundannahmen aus der Linguistik Saussures und des Strukturalismus allgemein – allerdings versuchte letzterer, mit systematischen und (quasi-)wissenschaftlichen Mitteln, diese Pluralität auf „modernistische“ Art und Weise zu reduzieren und in eine Einheit zu zwingen, während der Poststrukturalismus in

„postmodernistischer“ Manier aus dieser pluralen Not eine pluralistische Tugend macht und Differenz, inklusive der „Selbstdifferenz“ oder „Alterität“, zu feiern gedenkt, oder zumindest beabsichtigt, dieser „ethisch“ zu begegnen). Das Ergebnis ist eine Skepsis gegenüber der angeblichen Transparenz eines jeden Mediums, die auf dem Anspruch auf „Natürlichkeit“ und Offensichtlichkeit ihrer kommunikativen und symbolischen Botschaften aufbaut, und auch gegenüber der Idee, dass diese Botschaften irgendwie „mit sich identisch“ sind, d.h. kontextunabhängig und reproduzierbar. Stattdessen propagiert der Poststrukturalismus eine unbedingte Kontextualität und eine Skepsis gegenüber dem Prinzip der stabilen oder „zirkulären“ Identität. Identität ist nie mit sich selbst identisch, sondern unterscheidet sich notwendigerweise immer von sich selbst, ist ein Prozess, kein „Zustand“ – eine Erkenntnis, die besonders aus der postfreudianischen Psychoanalyse Lacans gewonnen wird. Eine Kurzformel dieses Prinzips ist das „Eindringen des Anderen in das Mit-Sich-Selbst-Identische [*selfsame*]“ – ein Vorgang, der vor allem in nach Bedeutungskohärenz strebenden Systemen zu beobachten ist. Ein naiver Realismus gaukelt nun seinem Adressaten nicht nur die Transparenz des Mediums, sondern auch die Stabilität und vor allem auch passive Rezeptivität des Subjekts vor – ein Ansatzpunkt, der auf Foucaults Lektüre von Velazquez' *Las Meninas* in *Les Mots et les Choses* (1966) zurückgeht.

Zweiter poststrukturalistischer Ansatzpunkt ist der Adressat von kultureller symbolischer Darstellung an sich. Es handelt sich hierbei um ein kulturelles Subjekt, welches ideologisch „interpelliert“ wird und eben nur dem Anschein nach ein freies, einzigartiges und ganzheitliches „Individuum“, das vorwiegend rationale Entscheidungen trifft, zu denen sich sprachliche oder symbolische Äußerungen als sekundär, also als reiner Ausdruck eines präexistenten mentalen oder kognitiven Sachverhalts, verhalten (eine Ansicht, die vor allem auf Althusser (1971) zurückgeht). Im Gegensatz hierzu „schafft“ ein darstellender Text „sein“ Subjekt selbst, indem er es „positioniert“. Eine kulturelle Repräsentation, zum Beispiel die einer Cyborg-Posthumanität, ist daher nicht neutral, sondern verlangt von ihrem Adressaten entweder Akzeptanz durch die „Verkörperung“ der ihr eingeschriebenen Position (die sich durch intertextuelle Beziehungen quasi zu einem ganzen „Weltbild“ verdichten kann), oder einen aktiven Widerstand, der allerdings erst dann erfolgen kann, wenn die Interpellation und Positionierung des Subjekts bereits geschehen ist. Dieser Widerstand muss dann eine Umschreibung der erfolgten Positionierung vornehmen, also eine diskursive „Verhandlung“ der vorgegebenen, dominanten (jedoch nicht vollständig determinierten) Bedeutung. Hierzu werden also neue Subjektpositionen benötigt und geschaffen, von denen aus das Spiel der



Interpellation anderer Subjekte weitergehen kann. Hierbei ist darauf zu achten, dass nicht alle Subjektpositionen äquivalent sind, sondern unterschiedliche Machtstellungen und Machtpotenziale haben. Wenn eine angesehene, einflussreiche Institution wie das MIT Labor mit neuen technologischen Entwicklungen hausieren geht, die den Menschen zu einer Fusion aus organischem Träger und wandelnder High-Tech-Informatik macht, hat das mittels populärer Verbreitung durch Fernsehdokumentationen und Zeitschriftenartikel natürlich eine breite Wirkung, zu der sich der einzelne „Verbraucher“ dieser Botschaft positionieren muss. Das funktioniert dann gewissermaßen so: Sieh mal, was „die Wissenschaft“ wieder erfunden hat! Jetzt wird es nur noch ein paar Jahre dauern, bis auch ich zum vollkommenen Cyborg geworden bin. Eine andere Möglichkeit ist natürlich der Zweifel, das Kopfschütteln über diese „verrückten“ Wissenschaftler, die tatsächlich glauben, sie könnten durch eine Allianz mit High-Tech-Apparaten sich und die „Menschheit“ verbessern. Diese skeptische Haltung erfordert allerdings dennoch eine Auseinandersetzung mit der Cyborg-Phantasie, die mit jeder Wiederholung ihrerseits an Einfluss und damit an „Realität“ und Wahrscheinlichkeit gewinnt – ein selbstverstärkender quasi-hermeneutischer Zirkel. Schliesslich gibt es natürlich noch diverse Zwischenformen auf einem ganzen Spektrum von selektiv vorgehenden Reaktionen. Technologische Entwicklungen werden natürlich nie genauso „verwirklicht“ wie sie von wissenschaftlichen, kommerziellen, politischen oder militärischen Diskursen ausgedacht und angeboten werden. Klassischer Fall ist das Internet, das von seinem ursprünglich militärischen Zweck (vgl. ARPANET) inzwischen ein Spielraum einerseits kapitalistisch-ökonomischer (vgl. e-Bay, Google usw.) und politisch-ideologischer Interessen (e-news, Blogging usw.), andererseits der ideale Rahmen zum Ausdruck „neuer“ Identitätskonstruktionen geworden ist (vgl. MySpace, I-Tube usw.).

Als dritte Voraussetzung für eine poststrukturalistische Politik der Darstellung, nach der Problematisierung des darstellenden Prinzips und dessen Identität (sowohl der von Bedeutung als auch der des adressierten Subjekts), muss noch die „Politisierung“ von Kultur angeführt werden, die dem gesamten Projekt der sogenannten „*cultural studies*“ zugrunde liegt. Kultur, in Anlehnung vor allem an Raymond Williams, ist nicht (nur) ein zivilisatorisch-humanistisches Projekt menschlicher Sublimierung, d.h. das Beste, Schönste und damit Wesentlichste, Wahrste und universell Gültige, das sie Menschheit geschaffen hat; es ist nicht (nur) die Gesamtheit des überlieferten Wissens, menschlicher „Techniken“, Fertigkeiten, Erzeugnisse usw., sondern sie ist vor allem eine „Lebensart [*way of life*]“

einer jeweiligen Gemeinschaft. Kultur ist eine Lebenswelt, die allerdings nicht auf Konsens gegründet ist, sondern auf der Verhandlung ständiger Konflikte und Dissens. Kultureller Konflikt innerhalb und zwischen Kulturen und Subkulturen ist der Regelfall, wird aber normalerweise auf symbolischer Ebene um Bedeutungen ausgefochten, eben durch Diskurse und Texte, Subjekte und Institutionen, Praktiken und Erfahrungen. Die Bedeutung von Posthumanität und Posthumanisierung wird zum Beispiel dementsprechend zur konfliktuellen Verhandlungssache zwischen individuellen, sozialen und institutionell politischen Akteuren und deren konkreten Darstellungsformen, was das „Posthumane“ angeht. Der vorliegende Band ist hierfür keinesfalls eine Ausnahme. Er beschreibt kulturelle Praktiken (Cyborgisierung, Technokultur, Virtualisierung usw.) und deren sinnstiftende Darstellungen (in den Medien, Fachtexten, Streitschriften usw.). Er interveniert daher in diesen kulturellen, diskursiven Konflikt, indem er für eine bestimmte Position eintritt und demnach auch eine Positionierung eines „idealen“ Subjekts, nämlich dem Träger eines kritischen Posthumanismus, vornimmt, das sich weder der Posthumanisierung zu entziehen versucht, noch sich euphorischer Technoutopien hingibt und stattdessen kontextualisiert und dekonstruiert. In gleichem Masse ist diese Intervention und Darstellung „posthumanistischer“ Sachverhalte kulturpolitisch, denn sie beansprucht trotz aller Selbstreflexivität einen gewissen Realismus und fordert einen Wandel ein. Dies wäre im Grunde nicht möglich, wenn Kultur nicht dynamisch-konfliktuell organisiert wäre und wenn kulturelle Identität nicht politisch konstituiert, also ein Zusammenspiel aus sozialer und kontextuell-geschichtlich singulärer, subjektiver Bedeutung, wäre. Es gibt also eine gute und eine schlechte Nachricht: Posthumanisierung, Cyborgisierung, Virtualisierung usw. sind nicht ignorierbar, dafür sind sie aber auch nicht determinierend, sondern können durch alternatives Wissen und kulturelle „Technologien des Selbst“ (Foucaults Ausdruck) auch als „*empowerment*“ verstanden werden. Diese Zusammenfassung der kulturellen Darstellungspolitik soll reichen, um die verschiedenen Darstellungsformen innerhalb des posthumanistischen Diskurses und insbesondere diejenigen, die sich mit der Figur des „Cyborgs“ und anderen posthumanen „Monstern“ befassen, in Angriff nehmen zu können.

Ein kritischer Posthumanismus, der sowohl den positiven als auch den bedrohlichen Potenzialen der Posthumanisierung gerecht werden will, muss die Ausdrucksformen der Technokultur und des technowissenschaftlichen Kapitalismus als Symptome behandeln und einer kritischen Evaluation unterziehen. Einen hervorragenden Ansatz bietet hierbei Elaine Grahams *Representations of the Post/Human* (1999). Grahams Projekt ist es, die

kulturelle Darstellung des Posthumanen zwischen den Extremen von Versklavung und Freisetzung des Menschen durch das Nicht-Menschliche („*the nonhuman other*“, d.h. Maschinen, Cyborgs, Tiere, Götter und andere Monster), als kulturpolitischen Prozess zu lesen und zu zeigen wie dieser einer „ontologischen Hygiene“, d.h. der Reinhaltung der Kategorie des Humanen, dient. Das monströse oder verherrlichte Posthumane ist demnach Teil, Antrieb und Symptom einer Darstellungspolitik in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Posthumanisierung. Das Interesse am Ungeheuren, Unheimlichen, Monströsen wird besonders seit den 1990ern in den Kulturwissenschaften intensiv diskutiert. Dies geschieht natürlich wiederum im Gefolge der „philosophes des la différence“ (Ruby, 1989, d.h. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard; man könnte diese Namensreihe problemlos wie folgt fortsetzen: Lacan, Levinas, Said, Bhabha, Butler, Braidotti, Haraway, Žižek u.a.), die in ihrer Kritik einer dialektischen Beziehung zwischen „dem Selben und dem Anderen“ (vgl. Descombes, 1979) eine radikale Differenz oder Alterität hervorheben, die der dialektischen oder „hegelianischen“ (Selbst-)Identität als unverdaulicher Rest oder als notwendiges „Äusseres“ entgeht und sie permanent in der Form des Monströsen, Bedrohlichen, aber auch Faszinierenden, heimsucht. Es geht also um Grenzüberschreitungen, deren Risiko und deren Lust, also um das „Schauderliche“, Heimsuchende, das allerdings ernster ist als aus der schwarzen Romantik her bekannt, da es eine ontologische Herausforderung an die Grundfeste der „westlichen Metaphysik“ und ihres Wertesystems darstellt. Das Monster sozusagen als notwendiger „Zusatz [*supplément*]“, wie es vor allem von Derrida (1967) und in seinem Gefolge für die Kulturkritik hoffähig gemacht wurde. Nehmen wir hierzu eine repräsentative Aussage, die diese Thematik bereits auf das ganz spezielle Monströse des Posthumanen anwendet:

*Ungeheuer, Grenzlandbewohner, haben immer schon die höchsten Grade von Überschreitung und das Limit der Ordnung dargestellt. Im Werk Jacques Derridas verkörpert die Figur des Monsters die Möglichkeit einer anderen Denkweise – eine Möglichkeit „jenseits von human und Humanismus“ und zu anderen posthumanen Zukunftsformen zu gelangen –, die unter dem Begriff Dekonstruktion kursiert. Das „Ereignis“ des derrideanischen Texts, der einen „Bruch“ mit den Diskursen signalisiert, in denen er herangereift ist, verängstigt durch seine bisher nie dagewesene Deformierung des Normalen und seiner Bedrohung für die Grenzen konventionellen Denkens. Und es gibt viele, die „ihre Augen abwenden, sobald sie von dem bislang Unbenennbaren konfrontiert werden, welches sich selbst verkündet und dies nur, wie immer dann, wenn eine Geburt bevorsteht, in der Art einer Unart, in der formlosen, stummen, infantilen und schrecklichen Form der Ungeheuerlichkeit tun. (C. N. Milburn, 2003)*

Es geht um die Aufweichung von Hierarchien, deren Grenzen und binären Oppositionen – sowohl Foucault, als auch Derrida, als Schüler Canguilhems dekonstruieren die Opposition zwischen dem „Normalen“ und dem „Pathologischen“, nicht aus irgendeiner perversen Lust, sondern im Grunde im Namen einer Ethik und einer Politik der Alterität. Die humanistisch-metaphysische Dialektik der Identität, die sich der radikalen Andersheit bedient, um sich ihrer selbst, oder besser, ihres Selbst zu versichern, indem sie durch kulturpolitische Darstellung in der Form von Monstrositäten und Gruselkabinetten versucht, diese Anderheit zu kontrollieren und einzuschränken, wird durch das Ernstnehmen des Monsters als „Symptom“ ins Stocken gebracht. Hierdurch wird der Weg für eine ganz andere Haltung gegenüber dieser Andersheit möglich, der in ihrer Darstellung schon immer Ungerechtigkeit widerfahren ist. Wichtig ist dies nicht nur aus Gründen der Gerechtigkeit, sondern auch als Ausgangspunkt für eine radikale politische In(ter)vention eines absolut Neuen, wie es in der Vorsilbe „post“ (z.B. in posthuman) angedeutet wird. Wenn das Posthumane wirklich ernst zu nehmen ist, dann darf es weder das Humane einfach fortsetzen, noch darf es sich von ihm in irgendeiner epistemologischen Weise unterscheiden, denn selbst Antinomie, Variation usw. sind Wiederholungen des Selben in anderer Form, also keine radikale Differenz oder Andersheit (vgl. hierzu insbesondere Deleuze, 1976). Das Posthumane muss also ganz anders und neu im Sinne einer „monströsen Monstrosität“ sein (Derrida, 1989), denn hinter dem Ekel vor Monstrosität steht die Angst vor der Unkontrollierbarkeit und der Unvorhersehbarkeit eines radikalen „Monströsen“, das jenseits einer Moral von Gut und Böse hereinbricht in der Form eines Ereignisses oder einer unangekündigten Ankunft als „*arrivant*“. Das Posthumane kündigt also das Inhumane im Sinne Lyotards an. Es ist in seiner Monstrosität *und* Faszination eine apokalyptische Ansage einer Wahrheit, die vom humanistisch-anthropozentrischen Standpunkt aus unfassbar und damit „ungeheuerlich“ ist. Und dennoch läuft alles auf diese Unfassbarkeit zu...

Am besten artikuliert ist diese monströse Dialektik des Selbst in einem kleinen programmatischen Aufsatz von Jeffrey Jerome Cohen, „*Monster Culture (Seven Theses)*“ (1996). Cohen stellt darin die Proliferation des Monströsen im Zeitalter der Techno- und Medienkultur und der Allgegenwart des „Frankensteinsyndroms“ fest, egal ob es nun um Science Fiction oder genmanipulierte Nahrung geht. Im Zeitalter der Angst wird das Ungeheuer zum Fetisch und zur kulturpsychischen „Verwerfung“. Es ist daher Aufgabe der Kulturkritik, die diversen (zeitlichen, geographischen, technologischen) Grenzen zu untersuchen, die eine Kultur ausmachen und sie in den Prozess der Konstruktion von Monstrosität implizieren (Cohen,

1996: ix). Das Monster als Symptom für das „Unbehagen der Kultur“ (Freud) ist eine Verkörperung von projizierter Differenz und gleichzeitig eine Gefahr für jegliche Kategorisierung. In seiner Andersheit ist es der verkörperte Widerstand gegen eine absolute, dialektische Aufhebung. Das Posthumane-Monströse verkörpert unsere historischen, identitären, technologischen Ängste. Cohen schlägt daher einen neuen „*modus legendi*“ vor, der eine Kultur durch ihre (kulturspezifischen) Monster interpretiert, eine Art teratologische Kulturtheorie (4). In diesem Sinne ist der Körper eines Ungeheuers eine „verschobene“ Projektion von Ängsten, Begierden und Phantasmen – also Kultur „pur“ in ihrer völligen „Lesbarkeit“. Die Art und Weise, wie das Posthumane dargestellt wird, ist ein Zeichen für humane Ängste und humane Phantasmen, die sozusagen „gegen den Strich“ gelesen werden müssen (was wir hier eine kritisch-posthumanistische Lektüre nennen). Denn das Ungeheuer hat die Struktur der Freudschen Unheimlichkeit – in seiner gespenstischen Heimsuchung ist es sowohl präsent als auch abwesend. Es bleibt nicht auf dem Seziertisch liegen sondern „entwischt fortwährend“ im Sinne einer derrideanischen „*hauntology*“ (Derrida, 1993), so dass der kritische Posthumanist sich als Spurenleser betätigen muss, denn das posthumane Ungeheuer ist (immer auch) Zeichen und Symptom für eine ganz andere kulturelle Malaise. Durch seine Ambiguität und Hybridität droht das Ungeheuer mit einer Krise der Kategorisierung: Was steht zwischen Mensch und Nichtmensch? Die Chimäre. Das Biest. Aber auch Zombies, Vampire und andere Geister, inklusive der Geist in der Maschine. „Ontologische Liminalität“, nennt Cohen dies (1996: 6), in deren Gefolge, nach Graham, eine „ontologische Grenzüberwachung“ stattfindet. Das Monster ist ein Symptom für eine epistemologisch-ontologische Krisensituation in der Kultur, die sich durch das Vibrieren ihrer Grenzen und Tabus, durch ein Dräuen an ihrem hermeneutischen Horizont und ein Zeichen von Bedeutungskonflikten innerhalb einer oder zwischen Kulturen erkennen lässt. Das Ungeheuer fungiert als dialektisches Anderes, ist „fleischgewordene Differenz“ (7), und verlangt sozusagen nach kultureller „Einverleibung“ und „Zähmung“. Seine Differenz artikuliert sich auf kultureller, politischer, ethnischer, ökonomischer, sexueller, und im Falle des Posthumanismus auch technologischer Ebene. Die monströse Übertreibung dieser Attribute innerhalb einer Politik der Darstellung nennt Cohen „Teratogenese“ oder „*monsterization*“ (9). Ein kritischer Posthumanismus setzt also bei solchen Monsterisierungen des Posthumanen an, und zeigt deren Symptomcharakter für humane Ängste und Phantasmen auf. Warum sind Monster letztendlich so faszinierend? Sie stellen eine epistemologische Gefahr dar, die

gleichzeitig, wie René Girards „Sündenbock“, ein Versprechen und eine Konsolidierung ist:

*Das politisch-kulturelle Ungeheuer, die Verkörperung radikaler Differenz, droht paradoxerweise damit, Differenz in der Welt ihrer Schöpfer auszulöschen und zeigt stattdessen die Möglichkeit für das System auf, sich von seiner eigenen Differenz zu differenzieren, oder anders gesagt überhaupt nicht verschieden zu sein und somit als System aufzuhören zu existieren... Differenz, die ausserhalb eines Systems existiert, ist ungeheuer, denn sie entblösst die Wahrheit des Systems, seine Relativität, seine Zerbrechlichkeit und seine Vergänglichkeit... Im Gegensatz zu dem, was allgemein angenommen wird, sind Peiniger nie von Differenz besessen, sondern von ihrem unaussprechlichen Gegenteil, dem Fehlen von Differenz. (René Girard, zitiert nach Cohen, 1996: 11-12)*

In seiner ontologischen Grenzhaftheit bewacht das Ungeheuer, insbesondere in einer technokulturellen Gesellschaft, die Grenzen des Möglichen und der Machbarkeit und dient als Warnung: Wenn „ihr“, wenn „wir“ diese Grenze überschreiten, werden wir selbst zu Monstern! Eigentlich jedoch sollte es heissen: Dann wissen wir nicht mehr „wer“ oder „was“ wir sind. Ungeheuer haben demnach kulturgeographische und kontrollierende Funktion, die zwischen bekanntem und unbekanntem Territorium stehen, selbst aber ein Niemandsland bewohnen. Es ist eine Projektion sowohl der Angst vor, als auch der (sexuellen) Begierde nach, Kontamination und Tabubruch und Fetischisierung, denn eigentlich ist die Angst vor dem Monster immer auch eine Art Lust, verbotene Praktiken auf „sichere“ Weise, d.h. ohne Identitätsverlust, z.B. als exotischen, eskapistischen und exorzistischen Phantasmus, zu erleben.

Das posthumane Ungeheuer *à la* Frankenstein stellt uns also als Vertreter einer imaginären Humanität die Frage: Warum habt ihr mich erschaffen? Und spottet zudem noch: „Ihr denkt also, ihr seid human?“ Texte über den Posthumanismus und die Zukunft der menschlichen Evolution, seien sie populärwissenschaftlicher oder fiktiver Natur, wimmeln nur so von monströsen Figuren. Donna Haraway (1997) widmet eines ihrer Bücher zum Beispiel der genmanipulierten Labormaus „OncoMouse™“, welche nach Graham ein ganzes Spektrum von Attributen erhielt, von christusähnlichem Erlöser bis frankensteinartigem Monster. Ähnliches passiert mit genmanipulierten Nahrungsmitteln, die in der englischsprachigen Presse des öfteren als „*Frankenstein foods*“ bezeichnet werden. Was diese Diskurse letztendlich bewegen ist eine vorsichtige Reartikulation der Frage nach dem „Wesen“ des Menschen mittels seiner widergespiegelten Anderen – das „beinah Menschliche“, das „monströse Unmenschliche“, Aliens, Androiden, Cyborgs, Chimären und dergleichen. All diese posthumanen Formen dienen, nach Graham, der normativen

(Um)Formulierung beispielhafter Humanität und sind also als weitergeführte foucaultsche „Technologien des Selbst“ oder als posthumanistische Form der Biomacht zu verstehen. Während moderne Technologien des Selbst aus Institutionen und Praktiken wie der Beichte, der Klinik, der Irrenanstalt oder dem Gefängnis hervorgehen, werden posthumanistische Technologien des Selbst an solch neuen Orten wie im Cyberspace, dem Labor, in der Neuroklinik oder der Samenbank artikuliert (Graham, 2004: 21). Genmanipulation und transgenetische Praxis setzt eine Durchlässigkeit der Speziesgrenzen voraus, eine Mischung aus Humanem und Nichthumanem, und das hiermit verbundene Angst- und Risikopotenzial muss dann diskursiv abgebaut werden, normalerweise durch einen Beruhigungsversuch durch „Experten“, die die Dominanz und Kontrolle des Menschen bekräftigen. So legitimiert man einerseits wissenschaftliche Praktiken (und ökonomische und politische Interessen, die hieran geknüpft sind) und andererseits schreibt man die Dominationgeschichte des Menschen über „seine“ Natur fort und bekräftigt die (nurmehr leicht verschobene, jedoch immer noch beruhigend absolute) Grenze zwischen Human und Nicht-Human. So lässt sich also behaupten, dass unter posthumanistischen Bedingungen Kultur und Wissenschaft sich mehr oder weniger vollkommen gegenseitig durchdringen. Unter diesen Bedingungen ist es für einen kritischen Posthumanismus notwendig, so Graham, die weitere Auflösung der „ontologischen Hygienemassnahmen“ voranzutreiben, „durch die in den vergangenen dreihundert Jahren von der westlichen Kultur die Grenzlinien zwischen Mensch, Natur und Maschine gezogen wurden“ und die Unausweichlichkeit einer Nachfolgerspezies des Menschen und die Idee eines Konsenses über die Wirkung und die Rolle von Technologie für die Zukunft der Menschheit infrage gestellt wurden (Graham, 2002: 11). Eine Strategie hierbei ist es, die „symbiotische“ Beziehung zwischen der Menschheit und ihren Techniken und Artefakten in der Art einer Koevolution von Mensch und Technik zu betonen, die eine Verwischung der Grenzen zwischen „handelndem Subjekt“ und „passivem Objekt“, extern und intern, organisch und künstlich problematisiert (33). Es geht nicht um eine „Reontologisierung“ oder um eine Überführung von einem ontologischen Zustand (d.h. human) in einen anderen (d.h. posthuman) sondern um eine dekonstruierende Problematisierung der menschlichen „Natur“ als ein historisches Konstrukt, das im Wandel begriffen ist. Die Anerkennung dieses Sachverhalts ist der erste Schritt zur „Entmystifizierung“ von Humanität und Technologie und der Anfang für eine kritisch posthumanistische Diskussion über die Zukunft des Menschen.

Graham charakterisiert die Eckpunkte unseres gegenwärtigen posthumanen Zustands folgendermassen: Die Mechanisierung des

Humanen und die Technologisierung der Natur (zum Beispiel durch Implantate von selbstregulierenden kybernetischen Mechanismen einerseits und Invitro-Befruchtung und *Human Genome Project* andererseits, die mit einer „Medikalisierung“ der Geburt und menschlicher Reproduktion allgemein einhergeht und auch deren möglichen Endpunkt darstellt); die Verwischung von Speziesgrenzen (durch transgenetische Prozesse, die auch zum Beispiel in posthumanistischen Kunstformen, wie in Eduardo Kacs Werk, zum Tragen kommen); die Aufhebung klarer Körpergrenzen (die zunehmend internalisierte „Prothetisierung“, d.h. vom Werkzeuggebrauch separater Objekte wie beispielsweise eines Hammers zur Integration und ergonomischen oder bionischen Verschmelzung mit Technologien durch Implantate, synthetische Drogen, Digitalisierung von Sinnesempfindungen in virtueller Realität oder *Bluetooth*-Technologien); schliesslich die Schaffung von neuen persönlichen und sozialen Welten (digitale Umgebungen, virtuelle Wirklichkeit in Spielen, Foren, Chatrooms, *MySpace*, *YouTube* und dergleichen, mit der Möglichkeit durch „Avatare“ sich neue und mehr oder weniger fiktive Identitäten zu schaffen und diese auszuleben). Wichtig ist, diese Entwicklungen weder zu verteufeln noch zu vergöttern, sondern auf die Art und Weise hinzuweisen, wie bestimmte posthumane „Figuren“ oder Metaphern ideologisiert dargestellt werden. Nehmen wir zum Beispiel mit Graham die Entschlüsselung des menschlichen Genoms:

*Im Diskurs über das Human Genome Project und in der gegenwärtigen Molekularbiologie überhaupt hat das Gen eine Anzahl von diskursiven Stellen gleichzeitig inne. Es ist ein Phänomen der Natur und die Essenz des Lebens. Für einen Biochemiker ist es der Katalysator für die Schaffung von essentiellen Proteinen. In bioinformatischen Systemen, die die Gensequenzen aufzeichnen ist es eine Folge binärer Daten, welche ihre eigene molekulare „Schrift“ enkodiert... Im soziobiologischen Diskurs ist es ein Schicksalsbild, und für die Biotechnikindustrie, welche von der Patentierung und Vermarktung genetischer Information für die medizinische Forschung zu profitieren beabsichtigt, ist es eine höchst lukrative Ware. (Graham 2002: 24)*

Es ist dieser Zusammenhang zwischen Natur, Technologie und Ökonomie, den es in der Diskussion um Posthumanität im Auge zu behalten gilt. Die Schlüpfrigkeit des Signifikanten „Gen“, von „Natur“ zu „Information“ zu „Ware“, unterstreicht die zentrale Rolle von sprachlicher Disursivität in allen Bereichen, über Wissenschaft und Technologie, zu Ökonomie, Politik und Theologie, und belegt die zentrale Bedeutung von genauer Textanalyse der Darstellungsformen des Posthumanen und der Posthumanisierung.

Die Zentralität der Informationsmetapher ist auch der Ausgangspunkt in N. Katherine Hayles' bahnbrechender Studie *How We Became Posthuman*



(1999). Emblematisch für die Informatisierung menschlichen Wissens und des Wissens vom Menschen ist für Hayles der Turing Test, der gewissermaßen die Geburt der künstlichen Intelligenz darstellt. Dieser Test sollte zeigen, dass unter bestimmten Umständen es nicht möglich ist, eine menschliche von einer Computerintelligenz zu unterscheiden. Sobald also Ungewissheit hierüber besteht, ist das Primat der menschlichen Intelligenz gebrochen und dem Informationszeitalter steht nichts mehr im Weg. Was allerdings auf der Strecke bleibt bei dieser Transsubstantiation sozusagen vom „verkörperten“ Geist des Menschen zur Maschinenintelligenz ist die Körperlichkeit selbst. In der Tat ist Hayles' ursprüngliche Motivation, wie sie selbst bekennt, die verbreitete Wahnvorstellung, dass das menschliche Bewusstsein unter günstigen informationstechnologischen Voraussetzungen in einen Computer quasi verlustfrei überführt werden kann: „wie könnte irgend jemand denken, dass Bewusstsein in einem vollkommen anderen Medium unverändert bleiben könnte, als ob es überhaupt keine Beziehung zu seiner Körperlichkeit hätte?“ (Hayles, 1999: 1). Sie nennt dies, in Anlehnung an den berühmten „Turing Test“, den „Moravec Test“, nach Hans Moravec, der diese Idee insbesondere in *Mind Children* (1988) Ausdruck verliehen hat. Maschinen könnten demnach „Lagerstätten“ für menschliches Bewusstsein werden und somit, die Schlussfolgerung, die von vielen transhumanistischen Kollegen Moravecs geteilt wird, im Grunde selbst zu Menschen, besser noch zum „neuen Menschen“, zum *homo sapiens cyberneticus* oder einfach *robo sapiens* werden. Wie Hayles diesen zirkulären Schluss auf den Punkt bringt: „Du bist der Cyborg, und der Cyborg bist du“ (Hayles, 1999: xii). Nun passiert allerdings während des Turing Tests etwas Merkwürdiges. Eher gesagt, dem eigentlichen Turing Test, der die Ununterschiedbarkeit zwischen Mensch und Computer zeigen sollte, geht ein scheinbar vernachlässigbarer „Vortest“ voraus. Bevor die Unterscheidbarkeit zwischen körperlicher Realität [*embodied reality*] und reiner verbaler Produktion [*code, information*] aufgehoben wird, fragt sich Turing nämlich, ob es unter ähnlichen Bedingungen ebenfalls unmöglich ist, zwischen Mann und Frau zu unterscheiden. Nun fragt Hayles zurecht:

*Falls die Unmöglichkeit, zwischen Mensch und Maschine unterscheiden zu können, beweist, dass Maschinen denken können, was beweist es dann, wenn man nicht zwischen Mann und Frau unterscheiden kann? Warum taucht das Geschlecht in dieser Urszene einer Begegnung zwischen Menschen und ihren evolutionären Nachfolgern, den intelligenten Maschinen, auf? Was haben geschlechtliche Körper mit der ausradierten Körperlichkeit und der darauf aufbauenden Verschmelzung von Maschinen- und Menschenintelligenz in der Figur des Cyborgs zu tun? (xii)*

Indem Turing die Geschlechterfrage in den Kontext der künstlichen Intelligenz einbringt, weist er ungewollt darauf hin, dass bei der Verschiebung der Grenzen zwischen Mensch und Maschine mehr auf dem Spiel steht als die Überführung der Frage „Wer kann denken?“ in „Was kann denken?“ Im Grunde hebt er genau das hervor, was eigentlich unproblematisch bleiben sollte, nämlich, dass bei der Übersetzung zwischen menschlicher und Maschinenintelligenz das liberale humanistische Subjekt nicht ungeschoren davonkommen kann, denn dessen Wirklichkeit ist „*embodied*“ und daher notwendigerweise auch „*gendered*“. Schlimmer noch, einerseits hebt die Informatisierung die spezifische körperlich-materielle Existenzform des humanistischen Subjekts hervor, andererseits macht es die problematische Selbstverleugnung des cartesianischen Humanismus gegenüber der Dualität von „inszenierter“ Körperlichkeit und „projiziertem“, d.h. dargestelltem Körperbild klar:

*Der Test funktioniert, indem er die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Körperinszenierungen und Körperbildern unabhängig jeglicher Auswahl schafft. Was der Turing Test „beweist“ ist, dass die Verbindung zwischen inszeniertem und dargestellten Körper nicht länger eine natürliche Unausweichlichkeit darstellt, sondern eine zufällige Produktion, die von einer Technologie vermittelt wird, die dermassen mit der Produktion von Identität verwoben ist, dass sie nicht länger ohne Bedeutungsverlust vom menschlichen Subjekt getrennt werden kann.*  
(xiii)

In dem Augenblick, wo sich Geschlecht erneut in die posthumanen Möglichkeiten einer Informatisierung einzuschleichen droht und somit das liberal-humanistische Subjekt in die maschinelle Sphäre einfach in cyborgisierter Form idealisiert überführt wird, tut sich jedoch für eine kritisch posthumanistische Perspektive noch eine ganz andere Möglichkeit auf, nämlich die Problematik der liberal-humanistisch verstandenen Körperlichkeit an sich:

*Was die Idee der Verkörperung [embodiment] absichert, ist nicht die Unterscheidung zwischen männlich und weiblich oder zwischen denkfähigen Menschen und denkunfähigen Maschinen. Stattdessen macht Verkörperung klar, dass Denken eine viel weitergefasste kognitive Funktion ist, die was ihre Spezifität angeht auf die körperliche Form angewiesen ist, die sie jeweils inszeniert. Diese Feststellung mit all den daraus resultierenden Schlussfolgerungen ist in ihrer Wirkung so breit und in ihren Konsequenzen so stark, dass sie das liberale Subjekt, das als Erklärungsmodell des Humanen seit der Aufklärung galt, in ein Posthumanes verwandelt.* (Hayles, 1999: xiii)

Was uns zu posthumanen Subjekten macht ist also einerseits die Ideologie der Information (die kybernetische Überführung des „verkörperten Denkens“ in „entkörperte Information“), der natürlich mit äusserster Skepsis

zu begegnen ist. Andererseits eröffnet das Spiel mit genau diesem Gedanken eine Überwindungsmöglichkeit des typischen christlich-cartesianischen Geist-Körper Dualismus, der sich im liberal-humanistischen Subjekt verschanzt hat. Folglich argumentiert Hayles in ihrer kritischen Studie zur Kybernetik und deren sozialen Informatisierung für eine „verkörperte Virtualität“ im Zeitalter einer globalen Informationsgesellschaft, deren Credo es ist, dass „Information unverändert zwischen verschiedenen materiellen Substraten zirkulieren kann“ (1). Ein zentraler Aspekt eines kritischen Posthumanismus ist daher die Erinnerung der Information an ihre eigene vergessene Materialität (vgl. hierzu auch Kittler, 1986, und Poster, 2001a und 2006). Hayles untersucht die Art und Weise, wie die Informationsanalogie ihre gegenwärtige Dominanz herstellen konnte und legt diesbezüglich drei „Erzählungen“ frei, die der Kybernetik, den Informationswissenschaften, der autopoietischen Systemtheorie, der Computersimulationstechnologie und den Kognitionswissenschaften unterliegen: „wie die Information ihren Körper verlor... [bis zum 2. Weltkrieg], wie der Cyborg als technisches Artefakt und kulturelles Idealbild geschaffen wurde... [nach dem 2. Weltkrieg], wie ein historisch spezifisches Konstrukt mit dem Namen „Mensch [*human*]“ einem anderen Konstrukt mit dem Namen „posthuman“ zu weichen beginnt“ (2). Was aber genau ist nun für Hayles diese ambivalente Perspektive aus Chance und Risiko zugleich?

*Erstens bevorzugt die posthumane Sichtweise Informationsmuster vor materieller Erklärung, so dass eine Verkörperung in einem biologischen Substrat eher als Zufall der Geschichte als als unvermeidbare Lebensbedingung angesehen werden kann. Zweitens betrachtet der posthumane Standpunkt das Bewusstsein, das in der westlichen Tradition (schon lange bevor Descartes sich als ein denkendes Bewusstsein verstand) als Sitz menschlicher Identität angesehen wurde, als reines Epiphänomen, als evolutionären Neuankömmling, der sich als Hauptattraktion wichtigtut, eigentlich aber nur eine kleine Nebenwirkung ist. Drittens ist der Posthumanismus der Ansicht, dass der Körper unsere ursprünglichste Prothese ist, die wir alle erst zu manipulieren lernen müssen, so dass eine Erweiterung oder ein Ersetzen des Körpers durch andere Prothesen eine reine Fortführung eines Prozesses ist, der immer schon begonnen hat, bevor wir geboren werden. Viertens und wichtigstens konfiguriert die posthumane Überzeugung den Menschen durch diese und andere Mittel derart, dass er nahtlos mit intelligenten Maschinen artikuliert werden kann. Im Posthumanen bestehen keine essenziellen Unterschiede oder absolute Demarkierungen zwischen körperlicher Existenz und Computersimulation, kybernetischem Mechanismus und biologischem Organismus, Roboterteleologie und menschlichen Zielen. (Hayles, 1999: 2-3)*

Wichtig ist jedoch, diese Perspektive *kritisch* zu verfolgen, wie es Graham, Badmington und noch einige andere tun, d.h. zu kontextualisieren, historisieren und dekonstruieren. Man sollte sich weder dem Potenzial posthumaner Selbsttechnologien und den Formen posthumaner Subjektivität verschliessen, noch sollte man sich der Versuchung einer radikalen Entmaterialisierung, Entkörperlichung und Dehumanisierung hingeben. Messlatte hierbei, nach Hayles, bleibt ein Widerstand gegen die „ausradierte Verkörperung“, die sowohl in den universalistischen Tendenzen des liberalen Humanismus zu erkennen ist, als auch in transhumanistischen Technoutopien. Unter dieser Voraussetzung kann posthumane Subjektivität auch als Chance verstanden werden, nämlich zu verhindern, dass „Entkörperung“ wiederum und weiterhin in das dominante Verständnis von Subjektivität eingeschrieben wird (5).

Keine „postbiologische“ Zukunft also sondern ein posthumanistisches Menschsein, das weder die Menschwerdung der Maschine vorgaukelt, noch umgekehrt, die Mechanisierung des Menschen, sondern die Cyborgisierung des Menschen, im Gefolge Haraways, angesichts der verkörperten „Sedimentierung“ (Hayles, 1999: 284) menschlicher Geschichte nicht als „Ende der Menschheit“ sondern als Ende eines ganz spezifischen Begriffs vom „Menschsein“ ansieht. Der traditionelle Begriff von Humanität „war im besten Fall auf einen Bruchteil der Menschheit anwendbar, welcher den Wohlstand, die Macht und die Musse hatte, sich als autonomes Wesen zu verstehen, das seinen Willen durch individuelles Handeln und Wählen ausdrückt“ (286). Einerseits bedeutet dies eine Relativierung was die Illusion von Souveränität und Autonomie angeht, andererseits ist es auch ein neues Verständnis von Interaktion zwischen Mensch, Umwelt und Technik als „Emergenz“ von menschlicher Subjektivität in Kooperation mit nichtmenschlichen Akteuren, und eben nicht humanistische „Teleologie“ (288).

Von zentraler Bedeutung für die Diskussion um den Posthumanismus und jeglicher Politik der Darstellung von Posthumanität ist also die Frage der Verkörperung. Gegenüber Technoidealistinnen und Transhumanisten gilt es, die notwendige materielle Verankerung des Menschseins in einer Körperlichkeit einerseits zu verteidigen; andererseits ist es aber auch unabdinglich, die humanistische Auffassung einer Dualität von Geist und Körper, psychisches Bewusstsein und physische Realität und dergleichen zu „dynamisieren“. So argumentiert auch der französische Soziologe David Le Breton in *L'Adieu au corps* sowohl gegen den gnostischen und cartesianischen „Körperhass“ (1999: 7ff), als auch gegen das moderne wissenschaftliche Körperverständnis als reine „Materie“ und als biologischer „Träger“ der Person. Darüberhinaus spricht sich Le Breton

auch gegen den posthumanistisch-postbiologischen Trend des „Körperverschwindens“ aus (er nennt vor allem Moravec und den australischen Performance-Künstler Stelarc als Beispiele). Die gegenwärtige „Technowissenschaft“ und vor allem das Phänomen der Virtualität propagieren ein „skizzenhaftes“ Körperbild und laden daher zur technologischen Perfektionierung ein. Der Körper wird zur „Aufgabe“ (in doppeltem Sinne, wie die Übersetzung bei Benjamin) und zur Herausforderung. Der Körper wird somit selbst zum hyperrelle (vgl. Baudrillard) „Übersignifikanten“ (23):

*In unseren Gesellschaften vergrößert sich der Anteil der symbolischen bricolage, und die Wissens- und Serviceauswahl, die dem Individuum zur Verfügung steht, ist überproportional angewachsen. Die Verformbarkeit des Ich und die Plastizität des Körpers werden zu Allgemeinplätzen. Anatomie ist nicht länger ein Schicksal, sondern eine provisorische Ausstattung, ein Grundstoff, den es zu gestalten, redefinieren und dem gegenwärtigen Design anzupassen gilt. Für eine Anzahl unserer Zeitgenossen ist der Körper zur provisorischen Darstellungsform geworden, ein Gadget und ein idealer Schauplatz für die Inszenierung von „Spezialeffekten“... Der Körper ist in unseren zeitgenössischen Gesellschaften nicht mehr die Zuweisung einer greifbaren Identität, die unwiderrufliche Inkarnation des Subjekts, sein In-der-Welt-Sein, sondern ein Konstrukt, ein Verbindungsstück, ein Terminal, ein flüchtiges Objekt, das sich durch diverse Accessoires ausschmücken lässt. (23-24)*

So wird der Körper zum Doppelgänger, *alter ego* und zur ultimativen Prothese des menschlichen Selbst, das ständig nach neuen Ausdrucksformen und Bestätigungen seiner Identität sucht. Die gegenwärtigen, posthumanisierenden Technologien dieses Selbst zielen also nicht mehr so sehr wie noch bei Foucault auf die Kontrollfunktionen und Machtausübungen moderner Institutionen ab (vgl. seine Begriffe von „Biomacht“ und „Gouvernementalität“), sondern sind vollkommen vom posthumanistisch-posthumanen Individuum internalisiert, das auf die Kontrolle und Umformung seines eigenen Körpers aus ist (Le Breton nennt vor allem Praktiken wie *Body Building*, geschlechtsumwandelnde medizintechnische Eingriffe, Körper-„Markierung“ und „*body art*“ als Beispiele gegenwärtiger Praktiken und Tendenzen). Das neue Spektrum der Beziehungen zum eigenen Körper liefert also auch neue Versöhnungs- und Überwindungsmöglichkeiten für den cartesianisch-gnostischen Antimaterialismus, zum Beispiel in der Auffassung vom Körper als privilegierten „Partner“ beim Prozess der Selbstverwirklichung (49). Andererseits sieht Le Breton auch die Gefahr einer technologischen Radikalisierung des Körperhasses, deren Ausdruck vor allem im gegenwärtigen Science Fiction Film und bei „neognostischen“

Technosekten wie den Extropianern und anderen Transhumanisten zu sehen ist. Diese sehen ihre Aufgabe darin: „den Körper zu bekämpfen, das Subjekt von seinem vergänglichen Fleisch abzulösen und es in seiner Geistform zu immaterialisieren, die allein von Interesse ist“ (210). Während Le Breton jedoch aus seiner Analyse apokalyptische Schlussfolgerungen zieht und das postbiologische Zeitalter als unmenschlichen Zynismus und die „Überkommenheit des Körpers“ als Absurdität abtut (219-223), situiert sich der hier vertretene kritische Posthumanismus strategisch zwischen einer materialistischen und einer antimaterialistischen Körperauffassung, wie sie vor allem in Bezug auf die körperliche Ausdehnung in neue virtuelle Räume und angesichts neuer „Mutationsformen“ und Körpertechniken unbedingt vonnöten ist. So verfährt beispielsweise Alain Milon, in *La Réalité virtuelle, avec ou sans corps?* (2005), einerseits in einer Kritik antimaterialistischer (oder neognostischer) Entkörperung durch Virtualität im Genre des Cyberpunk (bis hin zu aktuellen Filmen wie der *Matrix* Trilogie), andererseits betont er eine Evaluation der körperlichen Erfahrung von virtueller Realität, als körperliche „Grenzerfahrung“. Es geht also weder um Körperlosigkeit, noch um virtuelle Körper als „künstliche“ Entitäten, sondern um Grenzverschiebungen in menschlicher Körpererfahrung und Körpervorstellung, nicht um Obsoleszenz, Ersatz, sondern Verschiebung und Erweiterung. Dieser virtualisierende Aspekt – eine andere Form der Cyborgisierung – wird in einem der folgenden Kapitel näher behandelt. Verweilen wir hier noch kurz bei der anderen Form der Cyborgisierung, nämlich der biologisch-technisch-physikalischen Mutation des menschlichen Körpers und deren Folgen und Chancen für eine „nachgeschlechtliche [*post-gender*]“ Gesellschaft.

Es besteht nämlich eine enge Verwandtschaft zwischen Haraways Technofeminismus und Judith Butlers Idee von Geschlecht (*sex* und *gender*) als „Aufführung [*performance*]“, oder als erlernte „Verkörperung“ sozialer „Skripte“, und somit also quasi als eine der grundlegendsten Technologien des Selbst, die die sogenannte „Matrix der Heteronormativität“ (die stillschweigend vorausgesetzte Heterosexuelle gesellschaftliche Norm) als „natürlich“ (re)produziert (vgl. Butler, 1993). Verkörperung ist selbst eine Form der Prothetisierung und „posthumane Körper“, nach Judith Halberstam und Ira Livingston (1995) machen die Zusammenhänge zwischen Macht und Lust, Virtualität und Realität, Sexualität und ihrer Folgen nur sichtbar: „der posthumane Körper ist eine Technologie, ein Schirm, ein projiziertes Bild; es ist ein Körper gezeichnet von AIDS, ein kontaminierter, tödlicher Körper, ein Techno-Körper; es ist ein... verqueerter [*queer*] Körper“ (3). In diesem posthumanistischen „Zoo“ aus (Techno)Subkulturen wird Körperlichkeit, Sexualität und Geschlecht

einerseits radikal fluid, ohne andererseits an Materialität und Physikalität zu verlieren. Im Gegenteil, Anamorphismus ist das Schlagwort dieses neuen, radikalisierten Materialismus: „Technologie macht den Körper *queer*, sie fragmentiert ihn, schneidet ihn auf, transformiert seine Lust“ (16) und daher ist eine Unterscheidung zwischen posthumanen Körpern und ihren materiellen Erweiterungen zurückzuweisen (17). Wie allgemein im Rahmen eines kritischen Posthumanismus handelt es sich um eine materialistisch inspirierte dekonstruktivistische Kritik der existierenden humansistischen grossen Erzählung, der neue „kleinere“ Erzählformen entgegengesetzt werden, was die Beziehung zur Körperlichkeit angeht:

*Körperliche Meistererzählungen erlauben nur eine sehr geringe Auswahl von Antworten, nämlich dass ein Körper heranreift, sich entwickelt, sich verschlechtert oder gleichbleibt, abhängig oder unabhängig wird, dass er von Krankheiten bedroht wird, ihnen erliegt oder sie übersteht, dass er, entweder zu seinem Wohle, oder auch nicht, verschiedene Eigenschaften und Funktionen (wie Gewicht, Haarwuchs, Muskulatur, Mobilität usw.) herausbildet oder verliert, dass er wächst, reproduziert oder stirbt.* (18)

Demgegenüber stehen posthumane, multiple Möglichkeiten, die eben die Prekarität traditioneller körperbezogener Identitätscharakteristiken wie Geschlecht, Sexualität aber auch Ethnizität oder Rasse hervorheben. Stattdessen wird der Körper, nach Ollivier Dyens, in *Metal and Flesh* (2001) zum „Interface zwischen Sein und Sterben (auf seiner Oberfläche vermischen sich Sein und Leben)“ (72), was den Körper nicht verschwinden lässt, sondern im Gegenteil omnipräsent macht, aber eben in zunehmend hybridisierter, mediatisierter und kommodifizierter Form. Dies entspricht einer Fragmentarisierung und Dynamisierung nach dem Ende des humanistischen Mythos von der Einheit und Identität zwischen Körper und Körperbild, oder vom Körper als einer gegebenen, vorausgesetzten, aber manchmal minderwertigen manchmal sakral unantastbaren physikalisch-biologischen Entität. In diesem Sinne argumentiert Mark Hansen, in *Embodying Technesis* (2000), für eine neue Kenntnisnahme der „affektiven“ und erfahrungspraxisbezogenen Körperlichkeit, die die neue Technokultur mitsichbringen kann. Um neue Technologien wirklich „verkörpern“ zu können, muss im Grunde die Distanz zwischen Körperontologie und phänomenaler Körperlichkeit zumindest vorübergehend aufgehoben werden, um ganz neuen Erfahrungen und Körpervorstellungen Ausdruck verleihen zu können. Die klarste Formulierung findet dies im Werk von Teresa de Lauretis, die bereits in *The Technology of Gender* (1987) fordert, dass Geschlecht – im Gefolge Foucaults Theorie von Sexualität als ‚Sex Technologie‘ – zu denken sei. „Man sollte annehmen, dass Geschlecht ebenfalls, ob als Darstellung oder

Selbstdarstellung, ein Produkt verschiedener sozialer Technologien wie zum Beispiel Film und institutionalisierter Diskurse, Epistemologien und kritischer Praktiken wie auch von Alltagspraxis ist“ (2). Ähnlich wie bei Geschlecht könnte man behaupten, dass es sich bei der Frage um Ethnizität oder Rasse um eine derartige soziale „Produktion“ handelt. Man könnte und sollte somit gleichzeitig auch hier die Frage nach der Zukunft solcher Produktionen unter technokulturellen Bedingungen stellen (vgl. z.B. Nakamura, 2002, und Terranova, 2004).

Als vorläufiges Resümee lässt sich sagen, dass der positive Aspekt des Posthumanismus in der Propagierung eines neuen menschlichen Selbstverständnisses liegt, nämlich das eines „*embodied self*“, das auf einer gegenseitigen Durchdringung von psychischen und physischen Prozessen die eine Körperidentität konstituieren, aufbaut, welche allerdings nicht fixiert, sondern dynamisch sind. Dies ist die eigentliche Absicht hinter Donna Haraways strategischem Einsatz der Cyborg-Figur, die die Aufweichung der Grenzen zwischen Mensch und Maschine als Chance für die Schwächung anderer humanistischer Grenzen sieht, nämlich derjenigen zwischen Geschlechtern und Spezies. Haraway versucht einerseits, die Cyborg-Figur von ihrem populärkulturellen hypermaskulinisierten und militaristischen Image abzulösen und zu „reontologiesieren“, andererseits will sie sie aus ihrer kybernetisch-informationstechnologischen Nische herauslocken und „kulturalisieren“. Im Grunde handelt es sich bei Haraways Projekt um eine Überführung des kulturellen in ein technokulturelles Imaginäres, das die Koimplikation von Mensch und Technik akzeptiert und diese als neuen Fundus posthumanistischer Kreativität in Bezug auf Lebensformen und neue soziale, technologische, ökologische usw. Herausforderungen ansieht. Es werden neue Figuren für neue Erzählungen gebraucht, die die Frage beantworten können: „Wie kann Humanität ausserhalb humanistischer Erzählungen figurieren; was für eine Sprache würde eine derartige Figur sprechen?“ (Haraway, 2004: 49). Sogenannte „Cyborg Subjektpositionen“ ohne den üblichen „Ventriloquismus“, der dem nichtmenschlichen Anderen einen protohumanistischen Diskurs sozusagen „ins Maul“ legt. Der Cyborg – ursprünglich aus „cybernetic organism“ – ist in der gegenwärtigen Technokultur sowohl eine soziale Realität (vgl. die medizinische, informatische usw. Cyborgisierung) als auch eine Science Fiction Figur, sowohl eine Reihe von realen Beziehungen zwischen Körpern und Maschinen, als auch eine Metapher, eben eine Figur für neue Formen von Geschichten und Erzählungen, und somit von kultureller Bedeutung. Für Haraway ist nun die Unterscheidung zwischen sozialer Wirklichkeit und Science Fiction zur optischen Täuschung geworden. Es geht Haraway in



ihrem „Cyborg Manifesto“ (ursprünglich 1985) darum, einen „ironischen politischen Mythos getreu eines Feminismus, Sozialismus und Materialismus“ zu formen. Ironisch und „blasphemisch“ beschreibt sie die Radikalisierung der Cyborg-Intervention in spätkapitalistischer Biopolitik – für die der Cyborg längst zur Realität und zum „Markt“ geworden ist – in der Filmindustrie, der Medizin, der Reproduktionstechnologie, im Militärhaushalt und der Kriegsführung. Der Cyborg ist das eigentliche Subjekt der Technokultur, daher sind „wir“ alle bereits in gewissem Sinne Cyborgs, doch wie bei allen Subjektpositionen gibt es auch bei der Verkörperung des Cyborgs Spielräume, die es zu nutzen und zu diskutieren gilt: „der Cyborg ist unsere Ontologie; er verschafft uns unsere Politik“. Insbesondere trifft das auf Technologien der geschlechtlichen Identität zu. Die Aufgabe eines Cyborg- oder eines Technofeminismus ist es daher, die traditionelle patriarchalische Vorherrschaft im Bereich der Wissenschaft, Technik und Politik zu zerbrechen und als Stoff für die Vorstellung und Produktion neuer kultureller Formen zu nutzen und eine Welt ohne Geschlecht zu ersinnen, die vielleicht eine „Welt ohne Genesis“, aber auch eine Welt ohne Ende ist. Im Zuge dieser Verheissung ist der Cyborg „die Kreatur einer „post-gender“ Welt und „der illegitime Sprössling“ des Militarismus und patriarchalen Kapitalismus und nicht zu vergessen des „staatlichen Sozialismus“, ohne klare Herkunft und Vaterfiguren (Haraway, 2004: 8-9). Als „Trickster“ und liminale Figur begleitet der Cyborg die Auflösung verschiedener Grenzen in der gegenwärtigen westlichen Wissenschaftskultur: Diejenige zwischen Mensch und Tier, zwischen Mensch-Tier-Organismus und Maschine und diejenige zwischen physikalischen und nichtphysikalischen Prozessen. Angesichts der Herausforderung globaler technologischer Dominanz wird für Haraway die Cyborg-Frage Überlebenssache. Eine kritische posthumanistische Einstellung muss dieses technologische Risiko akzeptieren und dekonstruieren:

Von einem Standpunkt aus betrachtet ist die Cyborg-Welt die endgültige Erfassung des Planeten durch ein Kontrollraster, die endgültige Abstraktion einer unter dem Vorwand der Verteidigung verübten Star Wars Apokalypse, die endgültige Aneignung des weiblichen Körpers in einer maskulinistischen Kriegsorgie. Aus einer anderen Perspektive jedoch könnte die Cyborg-Welt von gelebten sozialen und körperlichen Wirklichkeiten sprechen, in der Leute keine Angst mehr vor ihrer Verwandtschaft mit Tieren und Maschinen haben und sich nicht mehr vor permanent halbfertigen Identitäten und widersprüchlichen Standpunkten fürchten. (Haraway, 2004: 13)

Haraways Zielscheibe ist die „Informatik der Domination“, die beim Wandel von einer organisch-industriellen in eine polymorphe

Informationsgesellschaft zum Tragen kommt und von einer Überführung der Welt in ein reines „Kodierungsproblem“ träumt: „Kommunikationstechnologien und Biotechnologien sind die zentralen Werkzeuge, die unsere Körper umformen. Diese Werkzeuge verkörpern und erzwingen weltweit neue soziale Beziehungen für Frauen“ (23). Arbeit wird übersetzt in Robotik und Textverarbeitung, Geschlecht in Genmanipulation und Reproduktionstechnik, Geist in künstliche Intelligenz und simple Entscheidungsprozesse (24). Es gilt also durch alternative Cyborg-Identitäten und Praktiken, den technologischen Determinismus dieser Entwicklung zu durchbrechen, zu repolitisieren und oppositionelle Netzwerke zu errichten, die durch „Cyborg-Schreibweisen“ und „Cyborg-Politik (als Kampf um Sprache und gegen perfekte Kommunikation, gegen den Einheitscode, der jegliche Bedeutung als zentrales Dogma des Phallogozentrismus perfekt übersetzt“ [34]) Geschichten von alternativer Herkunft und Hybridisierung, Kommunikation und Intelligenz „rekodieren“ und Befehl und Kontrolle „unterminieren“ (33). High-Tech-Kultur ist ein Tummelplatz vielfältiger hybrider Formen, auf dem traditionelle Dualismen wie „Selbst/Anders, Geist/Körper, Kultur/Natur, männlich/weiblich, zivilisiert/primitiv, Wirklichkeit/Schein, Ganzes/Teil, Handelnder/Ressource, Urheber/Schöpfung, aktiv/passiv, richtig/falsch, Wahrheit/Illusion, total/parziell, Gott/Mensch“ (35) sich nivellieren.

Dass der Cyborg ein „umkämpfter technokultureller Raum“ ist, sieht man daran, dass er in der Hauptsache von Informationswissenschaftlern entweder als der nächste logische Schritt in der bio-kulturellen Evolution des Menschen angesehen wird, oder von diversen Transhumanisten als eine notwendige Zwischenstufe, aber bei weitem nicht des Ziel der Evolution, welches nach letzteren in der völligen Dematerialisierung und Entkörperung liegt. Schlüsselfiguren im ersten dieser Prozesse sind prominente Wissenschaftler wie Kevin Warwick, der sich als sein eigenes Cyborg-Versuchskaninchen öffentlich in diversen Büchern und Fernsehdokumentationen und auf seiner Internetseite darstellt und wie erwähnt von den Erlebnissen und Emotionen berichtet, die ihm beim Einpflanzen von Mikrochips angeblich widerfahren sind. In *I, Cyborg* (2002), in Anspielung auf Asimovs *I, Robot* (1950), beginnt Kevin Warwick mit den Worten:

*Ich wurde als Mensch geboren. Doch dies war nur Zufall. Während mich das Schicksal zum Menschen werden liess, gab es mir jedoch ebenfalls die Kraft, etwas dagegen zu tun: Die Fähigkeit mich zu verändern, meine menschliche Form mithilfe von Technologien aufzustocken [upgrade]. Meinen Körper direkt mit Silikon zu verbinden, ein Cyborg zu werden – halb Mensch, halb Maschine. Dies ist die ausserordentliche Geschichte meines Abenteuers als der erste*

*Mensch, der in die Cyberwelt eindringt; eine Welt, die sehr wahrscheinlich zum nächsten Schritt in der Evolution der Menschheit werden wird. (1)*

Was folgt ist teils Autobiographie, teils Bildungsroman, teils Science Fiction „ohne“ Fiction in der Art einer Fernseh „Dokufiktion“ (im Sinne von, „so hätte es realistischerweise sein können“, oder „so wird es aller Wahrscheinlichkeit kommen“). Die Realität wird weitergedacht aufgrund derzeitiger Indikationen und so in die Zukunft extrapoliert, offensichtlich mithilfe des institutionellen Siegels und der informationswissenschaftlichen Legitimität. Es geht nicht darum, das Expertenwissen Warwicks anzuzweifeln, sondern seinen „Diskurs“ und seine Darstellungspolitik zu untersuchen. Diese ist, obwohl sie über eine posthumane Zukunft spricht, erstaunlich und beruhigend human, wenn nicht sogar humanistisch, denn, sein menschliches Selbst wird ohne Probleme in diese posthumane Zukunft durch simple Projektion katapultiert. Wie alle Pionier-Subjekte interpelliert er seine Leser missionarisch: Seht ihr, ich habe diese Entwicklung bereits durchgemacht und begrüße sie, also folgt mir ohne Angst in die Zukunft der „Cyber-World“! Wir können die Jämmerlichkeit der menschlichen Existenz „upgraden“ und unserem biologischen „Schicksal“ entkommen, sogar die Evolution beschleunigen. Wir haben also die absolut typische Kombination aus freiem humanistischen Subjekt, das sich zu seinem eigenen Glück zwischen Gut und Böse entscheiden kann und muss, eine Teleologie, die einerseits als unabdingbar, andererseits paradoxerweise als zu realisierend dargestellt wird, alles in Hinblick auf eine bessere, wahre und universelle Zukunft. Warwicks *March of the Machines* (1997) ist daher nur die utopische Darstellungsseite der dystopischen und „postapokalyptischen“ Science Fiction Filmtrilogie *Terminator*, in der die Menschheit die Kontrolle über die Maschinenwelt schon vor langem verloren hat, oder auch der *Matrix* Saga, wo die Schlacht um die Vorherrschaft gerade noch im Gange ist.

Noch eklatanter ist dieser Technoidealismus und –determinismus in selbstbekennenden transhumanistischen Kreisen. Diese zweite Gruppe von radikalen Technoidealisten bildet den Hauptangriffspunkt Krügers Studie, *Virtualität und Sterblichkeit* (2004). Die Idee der Überwindbarkeit des biologischen Körpers wird im transhumanistischen Umfeld mit der Vorstellung von der Unsterblichkeit im Medium der Virtualität gepaart. Krüger nimmt sich vor allem zentrale Figuren wie Max More, Frank Tipler, Marvin Minsky, Hans Moravec und Raymond Kurzweil, sowie die *World Transhumanist Association* und die *Extropian Society* zum Angriffspunkt. Er stellt diese in den ideengeschichtlichen Zusammenhang der Mensch-Maschine, von LaMettries „*homme-machine*“ (1747), über Norbert Wieners

Kybernetik, der Kryonik, der Futurologie des frühen *Space Age* Programms, bis hin zur Gegenwartskunst im Gefolge des italienischen Futurismus eines Marinetti, insbesondere bei selbstbekennenden posthumanistischen Performancekünstlern wie Stelarc, Orlan, oder Natasha Vita-More. Statt in den Transhumanisten jedoch Repräsentanten eines technologischen Gnostizismus zu sehen, wie dies zum Beispiel Eric Davis in seiner Studie *Techgnosis* (1998) unter Berufung auf den „spiritual cyborg“ tut, sieht Krüger den Posthumanismus, den er im grossen und ganzen dem Transhumanismus gleichsetzt, als „utilitaristische“ Philosophie, der es um eine menschliche „Verbesserung“ geht. Diesbezüglich wäre also die „virtuelle“ Posthumanisierung allein ein Mittel zum Zweck, nämlich zum Erreichen einer höheren Menschlichkeit.

Ebenso wie Krüger versucht auch Graham eine Relevanz zwischen Posthumanismus und Theologie herzustellen (beide sind von Hause aus Theologen). Graham verweist auf die „Präsenz religiöser und theologischer Sachverhalte in vielen post/humanen Visionen“ (2004: 23). Es geht ihr um den Nachweis, dass die Faszination mit Technologie einen Ausdruck von Spiritualität darstellt und deshalb eine kritische Analyse seitens der Theologie erfordert, deren Aufgabe es ist, den pseudoreligiösen Diskurs von Leuten wie Moravec (vgl. die Analogie zwischen dem Herunterladen von menschlichem Bewusstsein und der Vorstellung einer Seelentransmigration), Eric Davis (der von virtuellen Gemeinschaften als „*technopagans*“ spricht) oder auch David Noble (der Technologie als Instrument der „Erlösung“ charakterisiert) zu untersuchen (23ff). Ideen von Technotranszendenz und digitalen Gottesstädten im Cyberspace, von der Überwindung des Fleisches (vgl. William Gibsons „*meat world*“), des „technologisch Erhabenen“ und der technologischen „Rückverzauberung“ der Welt (vgl. Graham, 2002: 230ff), bevölkern die transhumanistische Szene, die ein Gemisch aus selbsternannten Experten, spirituell angehauchten Wissenschaftlern und Technopropheten beherbergt. Was diese verbindet, ist ein technologischer Determinismus, der einerseits direkt in die Apokalypse mündet und andererseits die Apotheose des Menschen verheisst, die diesmal in evolutionärem Gewande daherkommt. Seien es Ideen, wie bei Gregory Stock und seiner Figur des *Metaman* (1993) oder der Idee einer Transzendierung der Menschheit in einen „globalen Superorganismus“ (vgl. auch die Vorstellung Vernor Vinges einer „Singularität“), die ihren Vorgänger in der Theosophie eines Teilhard de Chardin und dessen weltumspannenden „Noosphäre“ (1955) haben; sei es Figuren aus der Geschichte der künstlichen Intelligenz wie Marvin Minsky, der die Ablösung des Menschen durch die Robotik als unvermeidlich ansieht – eine Tendenz, die übrigens bereits beim Altvater der Kybernetik, Norbert

Wiener, explizit wird (vgl. Wiener, 1954, und 1964) – oder technozialutopische Propheten wie Max Mores und dessen neofuturistischer „Extropian Society“, die sogar ehemalige Protagonisten der jüngeren Technologiesgeschichte wie Bill Joy zum öffentlichen „Erschauern“ bringen und zu Aussagen hinreissen lassen, wonach „die Zukunft uns nicht mehr braucht“: „Die mächtigsten Technologien des 21. Jahrhunderts – Robotik, Gentechnik und Nanotechnologie – machen den Menschen zur einer vom Austerben bedrohten Gattung“ (Joy, 2000). Programmatischen Ausdruck findet die neue Technoideologie in Robert Pepperells *The Posthuman Condition: Consciousness beyond the Brain* (2003) und seinem „The Posthuman Manifesto“ (2005), das mit dem quasi nietzscheanischen axiomatischen Aussage beginnt:

Es ist nunmehr klar, dass Menschen nicht länger das Wichtigste in diesem Universum sind. Diese Einsicht muss erst noch von den Humanisten Akzeptiert werden... Jeglicher technologischer Fortschritt der menschlichen Gesellschaft läuft darauf hinaus, die uns bekannte menschliche Spezies zu transformieren. (Pepperell, 2005)

Ein kritischer Posthumanismus sollte zwar aufgeschlossen gegenüber dem auflösenden Potential sein, was das Aufbrechen traditioneller humanistischer Denkenweisen angeht. Allerdings sollte er den neuen Technoidealismus ebenfalls fortwährend daran erinnern, dass dieser eine teilweise recht bedenkliche Vorgeschichte hat und dass seine Gegenwartsanalyse auf vereinfachenden Abstraktionen aufbaut, die in der Hauptsache auf einer propagierten Trennbarkeit von sich gegenseitig durchdringenden Lebenssphären wie Bewusstsein und Körperlichkeit, Individuum und Gesellschaft bzw. Technologie und Kultur beruhen. Demgegenüber steht eine neovitalistische Auffassung von Mensch und Technik, die z.B. im Werk von Gilles Deleuze und Félix Guattari zu erkennen ist. Hierbei handelt es sich um einen weiteren Versuch, die menschliche Cyborgisierung auf den Begriff zu bringen. Das von Deleuze und Guattari vertretene Konzept des „Maschinenwerdens“, des „*devenir-machine*“ ist eine mehrerer neo-vitalistischer und neo-materialistischer Strategien, die in *Mille plateaux (Capitalisme et schizophrénie 2, 1980)* propagiert werden, um das spätkapitalistische fluide System kritisch zu unterwandern. Andere Möglichkeiten sind diesbezüglich das „Tier-Werden“, „Frau-Werden“, und allgemein das „Anders-Werden“ bzw. „Minoritär-Werden“. Es geht in der Hauptsache darum, einerseits Identität zu dynamisieren und andererseits eine fluide Körperpolitik zu rematerialisieren. Nach Rosi Braidotti, ist der deleuzianische Körper nichts weiter als ein „verkörpertes Gedächtnis“ (2000: 159): „Ein deleuzianischer

Körper ist eine Zusammenfügung [*assemblage*] von Kräften oder Emotionen, die sich (im Raum) und (in der Zeit) in einer singulären Konfiguration verdichten, die im allgemeinen unter dem Begriff des ‚Individuums‘ bekannt sind“. Braidotti bezeichnet den gegenwärtigen Stand der Posthumanisierung als „techno-teratologisch“, also als ein kulturelles Imaginäres, das wie schon gesehen von den Monstrositäten fasziniert und terrorisiert wird, die von neuen Technologien vorstellbar und realisierbar gemacht werden. Ähnlich wie Haraway sieht Braidotti in diesem Zustand radikaler Fluidität, Dynamik und Ambiguität eine Chance, nämlich die Möglichkeit, dem in das kulturelle Unbewusste Verdrängten Durcharbeitung und Ausdruck zu bieten, ohne dass man diesem Vorgang natürlich blindlings vertrauen sollte:

In solch einem geschichtlichen, bio-politischen und geo-politischen Zusammenhang steht es ausser Frage, dass das, was wir insbesondere im Bereich des Feminismus immer noch recht nostalgisch „unseren Körper, unser Selbst“ nennen, eigentlich ein recht abstraktes technologisches Konstrukt ist, das vollkommen in die fortgeschrittene Psychopharmakaindustrie, Biowissenschaft und in die neuen Medien eingebunden ist. Dies macht den Körper nicht weniger körperlich [*embodied*] oder uns weniger zu uns Selbst, es verkompliziert die Aufgabe jedoch erheblich, uns unsere Erfahrung beim Bewohnen unseres Körpers selbst zu vergegenwärtigen. (Braidotti, 2000: 161)

Die Aufgabe, die dem posthumanen Individuum dadurch entsteht, ist eine Politik der Darstellung zu finden, die einerseits der „Technohysterie“ widersteht, andererseits positive und angenehme Ausdrucksformen produziert, und sich so diesen Prozess des Anderswerdens zunutze macht und dadurch die moderne und humanistische „tiefe Angst vor den körperlichen Wurzeln der Subjektivität“ (162) überwinden kann. Die Rückkehr des verdrängten Körpers unter techno-teratologischen posthumanistischen Bedingungen ist eine Zeit der Wachsamkeit und der neuen Möglichkeiten. Die Herausforderung posthumaner Monstrosität in der Vielfalt ihrer technologisch induzierten Formen verlangt jedoch eine kritische Teratologie, angesichts dessen, was Braidotti „die jüngste Episode im Prozess der De-zentrierung westlichen Denkens“ nennt: „das Humane ist nun in einer Weise mit einer Reihe glitzernder post-humaner Variablen versetzt, gleichgültig wie schmerzhaft dies für unseren kollektiven Hochmut sein mag, den wir, westliche Feministinnen inklusive, über Jahrhunderte hinweg über einen kodierten westlichen Humanismus ererbt haben“ (172).

Konkret sozial gesehen jedoch stellt das „Maschinenwerden“ der menschlichen Gesellschaft und ihres immer schwerer zu definierenden Individuums nicht nur eine individual-ontologische Verkörperung dar,

sondern natürlich auch eine politische, ethische und rechtliche Herausforderung. Insbesondere Chris Hables Gray geht es in seinem Werk um den konfliktuellen Aspekt und die sozial-politischen Implikationen einer „Cyborgisierung“. In seinem *Cyborg Citizen* (2001) entwickelt er eine „Cyborg Bill of Rights“ im Gefolge Haraways „Cyborg-Politik“, die er als „Turing Bürger-Test“ charakterisiert (31). Gray geht es vor allem um eine partizipatorische Repolitisierung der Öffentlichkeit unter posthumanen Bedingungen. Während die Cyborgisierung durchaus neue militärische Bedrohungen mit sich bringt, erlaubt sie eben auch neue Formen des politischen Handelns. Das posthumanistische Subjekt muss sich innerhalb der neuen Technologien neu erfinden – eine Forderung, der wir in den nachfolgenden Kapiteln weiter nachgehen werden. Da es jedoch im gegenwärtigen Kontext um die Darstellung der Posthumanität in ihrer Formenvielfalt geht sei noch kurz erwähnt, dass die Cyborgisierung natürlich vor allem auch eine ästhetische „Aufgabe“ ist, die in der Praxis eine Transformation humanistischer Kunst und Kultur nachsichzieht. In einer kulturellen Sphäre, in der die Frage nach posthumanen Formen der Verkörperung eine grosse Rolle spielt, sind posthumane Kunstformen wie Bioart, cyborg-ähnliche Schreibweisen, Hypertext, digitale Photographie und dergleichen zentral. Um diesen jedoch gerecht zu werden, verschieben wir eine genauere Analyse auf einen späteren Zeitpunkt und diskutieren sie im Zusammenhang mit den ihnen zugrunde liegenden Technologien.

Einem weiteren Aspekt der Posthumanisierung und ihrer innewohnenden Pluralisierung von Lebensformen müssen wir ebenfalls später anfügen, nämlich die Frage nach dem Tier im technokulturellen, transgenetischen Zeitalter. Schon bei Haraway geht die Auflösung der Grenze zwischen Mensch und Maschine mit der Rückseite der Medaille sozusagen, dem Unterschied zwischen Mensch und Tier, Hand in Hand. Die Auflösung der Grenze zwischen Mensch und Tier ist daher fester Bestandteil der Posthumanisierung und notwendige „Kehrseite“ der Cyborgisierung. Ein kritischer Posthumanismus muss selbstverständlich den vielleicht düstersten Aspekt des humanistischen Anthropozentrismus aufzeigen, nämlich seinen „Speziesismus“, d.h. die Errichtung von epistemologischen und ontologischen Grenzen zwischen Mensch und Tier, die nicht nur der Legitimation unserer gegenwärtigen technokulturellen Praxis (z.B. der „Nahrungsproduktion“) dient, sondern auch zur Etablierung intrahumaner Hierarchien, durch die uralte Gleichsetzung von „Dehumanisierung“ und „Bestialität“.

Als Zwischenbilanz wollen wir hier noch einmal betonen, dass ein kritischer Posthumanismus im Grunde eine postanthropozentrische (Post)Anthropologie postuliert, die das Versprechen nach einer nicht länger

normativen Beschreibung des Menschen und seinen Anderen einlöst. Ob dies überhaupt noch eine Anthropologie sein kann, ist natürlich eine legitime Frage. Es ist im Grunde die Frage nach der Technik, die im posthumanistischen Zeitalter mit neuer Dringlichkeit gestellt werden muss, was in den nächsten Kapiteln geschehen soll. Philosophisch gesehen eröffnet ein kritischer posthumanistischer Ansatz die Wiederaufnahme von drei grundlegenden Fragen des Humanismus und der philosophischen Anthropologie. Neben der (heideggerschen) Frage nach dem Wesen der Technik, kehrt diese in der Form der Frage nach dem ontologischen Status der Maschine, des „mechanischen“ Objekts und des Subjekts zurück. Schliesslich stellt sich auch mit erneuter Dringlichkeit die Frage nach dem Nicht-Humanen allgemein, und dem Tier insbesondere als das dem Menschlichen grundlegendste „Andere“, welches unseren humanistischen „Speziesismus“ (also unsere anthropologische Gattungszentriertheit) zu legitimieren sucht.