

Science Fiction – Zwischen Kulturanthropologie und Technikphilosophie

Es gibt heutzutage jedoch vorwiegend zwei Formen des Reduktionismus. Die erstere stellt der genetische Determinismus dar, der besagen will, dass all unser Denken und Verhalten letztendlich und de facto anhand seiner genetischen Bestimmtheit erklärbar ist. Die zweite Form des Reduktionismus ist die rechnerische Interpretation des Denkens (von der insbesondere die Techno-Propheten profitieren). (Lecourt, 2003: 120)

Die gegenwärtige wissenschaftlich-technische und mediatisiert-fiktionale Futurologie lässt sich kaum mehr von ihren parallel verlaufenden alltagskulturellen Trends trennen (nämlich die erwähnte voranschreitende Prothetisierung, Digitalisierung, Cyborgisierung, Virtualisierung einer ständig anwachsenden Anzahl von Personen in den westlichen Technokonsumgesellschaften). In dieser Zeit des Umbruchs und der beschleunigten Posthumanisierung besteht die Gefahr, dass die uralte Frage der philosophischen Anthropologie („Was ist der Mensch?“) gänzlich eine Domäne einer Kombination aus Technikphilosophie, Ökonomie und Systemtheorie wird. Andererseits jedoch öffnet die gegenwärtige Krise des Humanismus auch neuen und vielversprechenden kulturtheoretischen Ansätzen eine Möglichkeit zum Durchbruch. Denn schliesslich ist die Kritik am Humanismus wie schon erwähnt nichts Neues. Die antihumanistische Tradition von Darwin, Nietzsche, Freud, Heidegger bis zu Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze und Lyotard hat nicht nur Grundwerte humanistischer Tradition attackiert, sondern auch ihr dominierendes Technikverständnis problematisiert. In der gegenwärtigen Euphorie- bzw. Apokalypsestimmung – in der das Genre des *Science Fiction* der technologischen Entwicklung und Realität nur noch hinterherzueilen scheint – wird dieser kritisch-dekonstruktive Aspekt des Posthumanismus leicht übersehen. In diesem Kapitel werden daher nicht nur die Begriffe „Technokultur“ und „Technowissenschaft“ näher untersucht, sondern es wird auch durch eine kritisch-posthumanistische Lektüre einiger Science Fiction Beispiele das allgemeine Verhältnis zwischen Technik und Humanismus beleuchtet.

Im technokulturellen Alltag des frühen 21. Jahrhunderts wird man permanent mit posthumanen Technovisionen konfrontiert. Ein kurzer Rundgang durch die Presse zeigt die Allgegenwart neuer Technologien, die an humanistischen Auffassungen von der „Integrität“ des Menschen nagen. Artikel wie „Erste ‚Gehirnreparaturzellen‘ kultiviert“ (*Sunday Times* 16/01/05: 10) berichten über den Einsatz von Stammzellen bei der

Rekonstruktion von Gehirnschäden und Neuronenbildung. „Das Gesicht der Zukunft“ (*Times Higher Education [THES]* 21/07/06: 16) berichtet von den physischen und psychologischen Implikationen einer technisch möglich gewordenen völligen Gesichtstransplantation. „Bionische Augen schenken Blinden das Augenlicht“ (*The Times* 17/02/07: 1) beschreibt den ersten Versuch in den USA, mit einer künstlichen Retina aus lichtempfindlichen Elektroden angeborene Blindheit zu heilen. „Bionische Hand mit zarter Berührung“ (*Daily Express* 19/07/07: 36) stellt eine neue „bionische“ Handprothese vor, die Irakkriegsversehrten zugute kommen soll. In „Mein Leben als Cyborg“ (*The Guardian* 03/12/02, G2: 15) berichtet ein an Parkinson Erkrankter von seinen Erfahrungen mit einem implantierten Mikrochip. „Computerisierung des Körpers: Microsoft erhält das Patentrecht auf mit dem Internet vernetzbare Haut“ (*The Guardian* 06/07/04: 3) untermauert die Überzeugung der Computerindustrie, den menschlichen Körper als Schnittstelle [*interface*] für Informationstechnologie (durch implantierte „bionische“ Tastaturen, Sensoren, Rezeptoren, Elektroden und dergleichen) nutzen zu können. Der südafrikanische Ausnahmeathlet Oscar Pistorius machte Schlagzeilen, als er zum Ausdruck gab, er wolle 2008 bei den „regulären“ Olympischen Spielen in Beijing am 400 Meterlauf teilnehmen. Pistorius, der unter dem Namen „Bladerunner“ bekannt ist, wurden als Kleinkind beide Beine amputiert. Er läuft auf zwei sonderangefertigten Prothesen, die klingen- oder sensenartig (daher „blade“), eine kanguruhähnliche Federung beim Lauf bieten. Das Internationale Olympische Komitee hat daher seine Anfrage mit der Begründung unlauteren Wettbewerbs abgelehnt (vgl. z.B. *The Guardian* 11/07/07: 9 und 10/01/08: 33). Das *THES* (22/06/07: 4) warnt in „Mensch und Maschine in tödlicher Harmonie verbunden“ vor dem militärischen Interesse an der Vernetzung zwischen neuronalen Signalen von Soldaten mit deren Ausrüstung. „Steck deinen Finger ins Ohr und beantworte den Anruf“ (*Daily Telegraph* 06/11/03) zeigt dagegen die positive Variante von „tragbarer“ Mobiltelefontechnologie, die den menschlichen Körper als Leiter benutzt: Einfach in Zukunft Daumen und Zeigefinger zum „abheben“ zusammenpressen und den Zeigefinger zum „Hören“ ans Ohr setzen. Die bereits erwähnte neue Rubrik in der französischen Tageszeitung *Le Monde* („Futurs“) bringt in regelmässigen Abständen Neuigkeiten aus Wissenschaft und Forschung, die eine klar posthumanistische Agenda beinhalten. Auszugesweise einige Beispiele: „Werden Roboter Rechte bekommen?“ und „Die in einen Computer verwandelte Zelle analysiert ihren eigenen Gesundheitszustand“ (*Le Monde* 9-10/09/07 : 17) diskutieren die nanotechnologische Zellcomputerisierung und die Frage, ob Roboter im Zeitalter der künstlichen Intelligenz zu Rechtspersonen werden. „Einen

Klebestreifen wie einen Froschfuß aufkleben und ablösen“ und „Cyborgs gibt es schon“ (*Le Monde* 21-22/10/07) erläutern bionisches Kopieren von Tier-Techniken durch den Menschen und liefern eine Rezension von Ollivier Dyens' jüngstem Buch *La Condition inhumaine* (2008). Zudem erhält man eine Kurzerklärung des „Lifelog“-Prinzips, das vom Pentagon seit 2003 technologisch verfolgt wird, und mittels Aufzeichnung der Gesamtheit der Daten einer Person versucht, kognitive Systeme zu schaffen, die zum „ständigen Begleiter“ eines Menschen werden könnten, quasi in der Art eines „Schutzengels“. Die Frage nach der genetischen Modifikation zukünftiger Athleten und der Interaktivität zwischen Mensch und elektronischer Umgebung durch quasi „telepathische“ Hilfsmittel steht im Mittelpunkt einer anderen Ausgabe des *Le Monde* (4-5/12/07: 17), auch die Frage nach der Zukunft des Alterns in einer robotisierten, sich selbstverwaltenden Tele-Assistenz Umgebung „Zuhause Altwerden im Jahre 2030“ (*Le Monde* 9-10/03/08: S.17), sowie die Frage nach der Zukunft der Liebe im Jahre 2050 angesichts neuer „haptischer“ Technologien und Roboter mit „Emotionen“ (*Le Monde* 23-24/03/08).

Angesichts dieser allgegenwärtigen Popularisierung des „Cyborgisierungsszenarios“ wird klar, dass sowohl alte als auch neue Medien in der Überführung des humanistischen kulturellen Imaginären in ein „technokulturelles“ Imaginäre im späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts eine tragende Rolle spielen. Zwei Beispiele sollen diese kurze Presseumschau abschließen. Die Ausgabe des internationalen Wochenmagazins *Newsweek* 25/08/2003 titelte „Bionische Kinder: Wie Technologie die nächste Generation von Menschen verändert...“. Hierin wird der Einfluss neuer technologisch-kultureller Praxis auf den Wandel des „Erwachsenwerdens“ und der „Kindheit“ beschrieben. Computerspiele, Mobiltelefone, SMS, Chatrooms, all diese neuen Erlebnisformen und Kommunikationsräume verändern nicht nur die Persönlichkeit sondern natürlich auch die Fertigkeiten und somit das kognitive Muster der „nächsten Generation“. Der Artikel „Kindergehirne werden immer geschickter bei der Verarbeitung einer Vielzahl von visuellen Informationen“, zum Beispiel stellt die Frage, inwieweit sich pädagogische Modelle der Veränderung ihrer Subjekte anpassen müssen und inwieweit „zwischenmenschliche“ Beziehungen durch die Omnipräsenz mediatisierender Technologien verändert werden, oder auch inwieweit die Technologisierung der Kindheit (und der Bedeutungsverlust herkömmlicher humanistischer Medien, insbesondere der Buchkultur) das humanistische Ideal der Kindheit als idyllische Zeit und als Ort der „freien Imagination“ und des „imaginären (Rollen-)Spiels“ zerstören. Steht nach Neil Postmans Ankündigung vom „Ende der Kindheit“ (1983) nun die totale Entzauberung

durch technologische Virtualisierung der kindlichen Umgebung an? Werden uns unsere Kinder durch cyborgisierende Technologien „fremd“, da aufgrund der innewohnenden Experimentierfreude, jüngere Subjekte diesen Technologien deutlich positiver gegenüberstehen als ihre „Erziehungsberechtigten“. Wie Jennifer L. Croissant in „Growing Up Cyborg“ erklärt:

Kinder wachsen als Cyborgs auf – zwischen den Extremen der von einem Leben im Cyberspace versprochenen Entkörperung und der vollständigen Reduktion von Produktionsarbeitern auf ihre reine Körperfunktionalität durch die Machenschaften des hypermobilen globalen Kapitals und seinen Exportzonen. (Croissant, 1998: 285)

In pädagogischen Kreisen führt dies natürlich dazu, dass neue Erziehungsmodelle die gängigen Metaphern, zumeist aus der Kybernetik entlehnt, auf Lern- und Wachstumsprozesse anwenden (so z.B. die „Informatisierung“ von Lernprozessen oder Analogien wie z.B. zwischen Hardware-Software, und Gehirn-Bewusstsein). In ihren humanistisch-pädagogischen Reflexen fürchtet Croissant um das Überleben eines „gesunden Menschenverstandes“:

Angesichts evolutionistischer Erzählungen, die die Emergenz von Cyborgs als anthropomorphe Systeme naturalisieren, und angesichts kybernetischer Metaphern, die eine immer grössere Rolle bei der Beschreibung und Normalisierung von Entwicklung spielen, sind flexible Körper und dezentrierte Subjektivitäten teil der Erosion von Kollektivität, die zum Wandel von Politik und Öffentlichkeit führt. (296)

So berechtigt wie Croissants Skepsis erscheint, so gefährlich ist es, den ihnen unterliegenden humanistisch-marxistischen Reflexen zu trauen. Die so beklagten „dezentrierten“ Subjekte sind nicht erst das Produkt posthumanisierender Technologien, sondern fester Bestandteil der Moderne an sich – genau um dies ging es in der antihumanistischen Reaktion der Poststrukturalisten. In ihrem Gefolge lässt sich also vielleicht eine neue kritische Position finden, die den gegenwärtigen Auswüchsen von Utopie und Dystopie auszuweichen versteht.

Die „Bionischen Kinder“ als Embleme dessen, was uns geschieht, sind nur die Spitze des globalen (schmelzenden) Eisbergs. Das populärwissenschaftliche Wochenmagazin *New Scientist* veröffentlichte im Mai 2006 (13/05/06) eine Ausgabe mit dem Titel „Besser als Human: Warum sich mit dem Angeborenen zufriedengeben?“ und drückt somit die symptomatische neue „Plastizität“ des Menschen im Zeitalter seiner technologischen Posthumanisierung aus. Interessanterweise betitelt der einleitende Kommentar von Graham Lawton diese Entwicklung mit „The

Incredibles“, nach dem gleichnamigen Disney/Pixar Animationsfilm *Die Unglaublichen* (2004), der eine ganz „normale“ Familie von Supermenschent darstellt. Interessant ist dies, weil es einen generellen Trend aufzeigt, in dem Kinofilmkultur, Alltagskultur und die Popularisierung von Wissenschaft und technologischem Wandel verschmelzen – also Science Fiction, in wörtlichem Sinne, die Fiktionalisierung von Wissenschaft und Technologie, auf breiter kultureller Basis wird zugänglich gemacht und als „Lebensstil“ angeboten. Lawton drückt dies prägnant aus:

Sie sind hier unter uns, Leute mit technologisch verbesserten Sinnen, übermenschlichen Körpern und künstlich geschärftem Verstand. Die ersten Menschen die glücklich und gesund ihren 150. Geburtstag feiern werden, sind womöglich bereits geboren. Und das ist nur der Anfang. Sind Sie für ihr Upgrade bereit...? (32)

Die entscheidende Wende ist die „Verinnerlichung“ der technologischen Modifizierung. Bislang hat der Mensch sozusagen Technologie auf seine Umwelt angewendet und nun, im Zeitalter der Informatik, Genetik, Neurologie und Kognitionswissenschaft (kurz auf die Formel „Nano-Bio-Info-Kogno“ gebracht) nimmt er seine eigene Modifizierung mithilfe von Technologien in Angriff, die auf das menschliche Bewusstsein, seinen Metabolismus und die Persönlichkeit zukünftiger Generationen verändern. Genreparatur, die Konvergenz von verschiedenen Technologien wie Informationstechnologien, Robotik, Bio- und Neurowissenschaften zum Beispiel, streben unweigerlich auf das Ereignis der von Vernor Vinge und Ray Kurzweil angekündigten „Singularität“ hin, die die Lebensform „Mensch“ durch beschleunigten Wandel unwiderruflich und radikal verändern wird. Telepathische Kommunikation zwischen Menschen und Maschinen, Designerkinder, Körperersatzteillager, geistige und körperliche Augmentationsformen aller Art durch „intelligente Medikamente [*smart drugs*]“ und Prothesen werden zum humanen oder eher posthumanen Alltag.

Was den meisten dieser Beispielen gemeinsam ist, ist die ganz natürlich erscheinende Verquickung von Fiktion und Realität, Zukunft und Gegenwart, auf dem kausalistischen Prinzip der Extrapolation – einem der Grundprinzipien des technologischen Determinismus. Allein deshalb scheint es angebracht, Science Fiction als das posthumanistische Genre *par excellence* anzusehen, allerdings nicht ausschliesslich aufgrund seines Inhalts, sondern aufgrund seiner Rolle bei der Ausbildung eines technoposthumanistischen, also technokulturellen, Imaginären, von der die von Croissant angesprochene Naturalisierung des Cyborgmythos nur einer, allerdings ein wichtiger, Aspekt ist. Science Fiction sozusagen als

„Symptom“ eines Wandels, der durch eine kritische Lektüre genau durchleuchtet werden muss, um eventuellen verdeckten Ursachen und eingeschriebenen aber verdrängten Zielen auf die Spur zu kommen. Die Allgegenwart des Science Fiction [SF] lässt sich kaum bestreiten und das nicht nur in ihrem Hollywood Blockbusterformat, sondern vor allem auf mikrokultureller Ebene in der Alltagskultur. SF ist ein derart fester Bestandteil der gegenwärtigen menschlichen Vorstellung, dass technologische und wissenschaftliche Entwicklungen dem breiten Publikum anhand von Analogien mit SF expliziert werden. Es stellt sich daher die legitime Frage: folgt die Fiktion der Realität, lässt sich der SF von den Möglichkeiten der wissenschaftlichen Forschung inspirieren, indem er existierende Möglichkeiten ausschöpft und fortspinnt, oder, gemäss Jean Baudrillards These, ist in diesem Nexus von Fiktionalisierung und Derealisation längst das „Reale“ in einer „Hyperrealität“ abhanden gekommen? Zuerst hier nur ein paar Beispiele zur Unterlegung dieser Behauptung über das Verschwimmen der Grenzen zwischen Science und Fiction. Ausdrücke wie „Beam mich hoch (Scotty)“ aus der Serie *Star Trek (Raumschiff Enterprise)* sind längst zum Synonym für jegliche Art von technologischer Neuerung geworden, die der Teleportation in irgendeiner Weise ähnelt. Titel wie „Hollywood lag falsch – so wird ein vernichtender Asteroid gestoppt“ (*Sunday Telegraph* 25/02/07: S. 13) ist eine Anspielung auf den Film *Armageddon* (1998), in dem Bruce Willis sich zum Wohl der Menschheit opfert, indem er einen Meteoriten im All von seinem Erdkollisionskurs ablenkt und sich dabei selbst in die Luft sprengt. Was interessant ist, ist nicht so sehr die faktische Korrektur eines SF Films, sondern dass das vorausgesetzte „Wissen“ (im technokulturellen Imaginären) des Lesers strategisch eingesetzt wird, um eine wissenschaftliche „Unterfütterung“ zu liefern, ohne dabei das vom Film lancierte apokalyptische Szenario vollkommen zu entkräften. Es ist, als ob die Wissenschaft über die Medien in das „kulturelle Kapital“ (vgl. Bourdieu) eines einflussreichen Genres wie des SF „einkaufen“ und von ihm profitieren wolle. Zuvor hatte diesbezüglich der *Guardian* bereits die Frage nach der Inspiration gestellt (17/11/2006: 3), „Gesucht: Jemand, der auf einem Killerasteroiden landet und diesen von seinem Erdkurs ein bisschen ablenkt“:

Es ist der Stoff für Alpträume und, bis jetzt, spannender Hollywoodfilme. Ein riesiger Asteroid befindet sich auf einem katastrophalen Kollisionskurs mit der Erde und es sieht aus, als ob die Menschheit das gleiche Schicksal wie die Dinosaurier ereilen sollte. Zur Rettung plant die NASA nun, sich dorthin zu begeben, wo Bruce Willis schon war. Die amerikanische Weltraumbehörde

arbeitet Pläne aus, wie man einen Astronauten auf einem Asteroiden landen könnte, der mit über 30.000 Meilen pro Stunde durch das Weltall rast.

Die Fälle derartiger Berichterstattung häufen sich. So zum Beispiel beruft sich der Artikel im *Guardian* (09/02/07), „Der Hirnskan, der die Absichten von Leuten ersehen kann“ auf den Film *Minority Report* (2002), um dem Leser das Problem des „freien Willens“ zu verdeutlichen und um die Implikationen neuer neurowissenschaftlicher Skantechnologien zu erklären, die eine „Intention“ durch neurologische Veränderung im Gehirn bereits sichtbar machen können, bevor sich ein Subjekt über diese überhaupt im klaren ist. Natürlich spielen die Medien permanent auch mit Klischees wie dem verrückten Wissenschaftler und Doktor Frankenstein, jedoch scheint in jüngster Zeit die Frage nach dem SF als Trendsetter eine immer grössere Rolle zu spielen. Man könnte diese Entwicklung sogar als die Schöpfung eines neuen Mediengenres, nämlich der „Science Fiction“ (vgl. diesbezüglich auch Colin Milburns Ausdruck „*nanowriting*“ [Milburn, 2002]), nennen, die bewusst Fiktionalität und Faktizität von Wissenschaftskultur vermischt. „Wir verfügen über die technologischen Möglichkeiten“ (*The Guardian* 25/04/07: 10) ködert seine Leser damit, dass: „Bionische Augen, Robotersoldaten und Kryptonit ehemals nur Filmfantastereien waren. Science Fiction wird aber zusehends Wirklichkeit und verändert somit unser Leben...“. Ein weiterer Artikel, „Vergesst Roboterrechte, sagen die Experten, benutzt Roboter lieber zur Wahrung der öffentlichen Sicherheit – Wissenschaftler fordern eine öffentliche Debatte über mögliche Rollen von Robotern beim militärischen Einsatz, als Pflegepersonal oder Sexspielzeug“ (*The Guardian* 24/04/07). Der Artikel stellt die Frage, ob zukünftige Formen künstlicher Intelligenz und Roboter „Menschenrechte“ zugedacht werden sollten und beruft sich dabei ausdrücklich auf die Filme *Bicentennial Man* (1999) und *I, Robot* (2004) und die ihnen zugrunde liegenden Texte von Isaac Asimov. „Es ist Zauberei: Die Wissenschaft kommt der Schöpfung des Unsichtbaren Mannes immer näher“ (*Sunday Times* 28/05/06) zeichnet explizit Parallelen zwischen Harry Potters unsichtbarmachendem Mantel [*invisibility cloak*], Tom Cruises Rolle in *Hollow Man* (2000) und neuen „unsichtbar machenden“ Technologien, die insbesondere von militärischem Interesse sind. Die Frage nach der Kryonik – der Einfrierung des menschlichen Körpers zum späteren Wiedererwachen, wie zum Beispiel von Walt Disney selbst praktiziert – ist kaum ohne die regelmässige SF Darstellung von eisgekühlten Menschen in „Kokons [*pods*]“ auf diversen Raumreisen zu denken. Ebenso taucht in regelmässigen Abständen im Zusammenhang mit künstlichen Prothesen das Bild Arnold Schwarzeneggers aus dem ersten

Terminator Film (1984) auf, in dem er zum ersten Mal der Kinoöffentlichkeit sein stählernes Inneres und seinen metallischen Arm vorführt. Hierzu im Vergleich zum Beispiel der Artikel „Künstliche Gliedmasse vom Verstand kontrolliert“ (*The Guardian* 14/10/03: 3), wo unter Arnolds Bild zu lesen ist: „Von der Vorstellung zur Wirklichkeit... Terminator-Star Arnold Schwarzenegger spielt mit dergleichen mentalen Muskelkraft wie sie bei Versuchen mit Affen erbrobt wird“. Auch der Artikel „Mensch und Maschine in tödlicher Harmonie verbunden“ (*THES* 22/06/07: 4-5) bedient sich ganz „natürlich“ eines Filmstandbildes mit Dolf Lundgren aus *Universal Soldier* (1992). Brake und Hook (2008) nennen dieses Phänomen, das eine lange Vorgeschichte hat, bis hin zu den spekulativen Texten aus den Anfängen der modernen Wissenschaft in der Renaissance, wie bei Kepler, da Vinci, Copernicus und später auch Cyrano de Bergerac und Jonathan Swift, eine „Symbiose aus Wissenschaft und Science Fiction“, die beeinflusst, was wir sehen, tun und träumen.

Bevor wir jedoch einige SF Texte einer genaueren dekonstruktivistisch-posthumanistischen Lesart unterziehen, stellt sich die Frage: Was hat ein kritischer Posthumanismus dieser offensichtlich deterministischen Technoposthumanisierung eigentlich entgegenzusetzen? Wie sieht ein ganz anderes, kritisch-posthumanistisches, Technikverständnis denn aus? Im allgemeinen wird Technologie als ein Phänomen der Moderne angesehen und zwar in dem Sinne, dass die moderne Wissenschaft Technologien entwickelt, die sie zu ihrer weiteren Wissensentwicklung benötigt und die gesellschaftlich gesehen den Fortschritt antreiben. So ist zum Beispiel die Moderne ohne die Industrielle Revolution nicht zu erklären und diese wiederum nicht ohne technologische Erneuerungen, wie Dampfmaschinen, mechanische Webrahmen usw. Diese Technologien beruhen wiederum auf wissenschaftlicher Erkenntnis (z.B. Elektrizität). Moderne Technologie ist also mehr oder weniger praktische Anwendung oder Umsetzung von wissenschaftlicher Erkenntnis. In dem Sinne steht die Technologie als „vom Menschen geschaffen“ oder „künstlich“ und damit diametral der „Natur“ gegenüber, die sie sozusagen kontrolliert oder transformiert. Ursprünglich kommt das Wort „Technologie“ jedoch aus dem griechischen „*tekhnē*“ für Kunst oder Handwerk und „*logos*“ für Sinn, Wissen oder Vernunft. Zu diesem früheren Technikverständnis versuchen einige „Technikphilosophen“ erneut Verbindung herzustellen. Nun ist aber Philosophie der Technik nicht gleich Nachdenken über Technologie. Technik ist ein viel breiterer Begriff, der alle menschlichen Fertigkeiten beinhaltet, Schwimmtechniken zum Beispiel, oder die Fertigkeit, sich gewählt auszudrücken (Rhetorik ist demnach eine „Technik“). Um eine bestimmte Technologie anzuwenden, werden eine Reihe von Techniken beim (menschlichen) Anwender

vorausgesetzt. Was nun in der Spätmoderne, sozusagen im fortgeschrittenen Stadium der Rationalisierung und Automatisierung erfolgt, ist dass einerseits der menschliche Anwender aufgrund seiner technischen Fertigkeiten immer weiter mit bestimmten Technologien verschmilzt (Cyborgisierung, die nicht nur strikt körperlich, sondern vielleicht zuallererst mental-psychologisch stattfindet), andererseits nimmt mit der Automatisierung auch der Grad an technologischer Autonomie zu. Wenn Computer miteinander vernetzt werden, dann „kommunizieren“ sie untereinander und treffen „Entscheidungen“, ohne dass menschliche Subjekte in den Prozess involviert sind (was man eine die Cyborgisierung begleitende „Virtualisierung“ nennen könnte). Setzt sich diese Entwicklung fort, wird die Objektwelt „intelligent“ (oder *smart*) und der Mensch gibt sich möglicherweise willentlich in eine Abhängigkeit aus Gründen des Komforts und der Zeitersparnis, die ihn mehr und mehr aus dem Informationsfluss [*information loop*] herauslässt. Dies kann bis zu einem Masse passieren, dass man, mit N. Katherine Hayles in *My Mother Was a Computer* (2005), behaupten könnte, dass die Übersetzung der Umwelt von immer intelligenteren Maschinen in (digitalen) „Code“, der von immer weniger Menschen verstanden wird, ein gewaltiges „technologisches Unbewusstsein“ schafft, dass die Menschheit irgendwann „heimzusuchen“ droht. Diese Form der Technoapokalypse ist ebenfalls fester Bestandteil von Szenarien der Posthumanität, popularisiert insbesondere durch SF Filme wie *Terminator*, wo, gleich einem Trauma, die Menschheit „der Zukunft“, in der Maschinen und Menschen sich einen Krieg auf Leben und Tod liefern, in die Vergangenheit zurückreist, um die ursprüngliche Machtübergabe vom Menschen an die künstliche Intelligenz rückgängig zu machen oder die Geschichte nachträglich umzuschreiben. Ironischerweise kann dies wiederum natürlich nur mithilfe von (noch mehr) Technologie passieren, was dazu führt, dass es notwendigerweise „gute“ und „schlechte“ Technologie oder zumindest „gute“ und „böse“ Gebrauchsformen von Technologie durch das „liberale humanistische Subjekt“ gibt. Die Widersprüchlichkeit liegt auf der Hand: Einerseits ist Technologie das, was den Menschen „verdirbt“, andererseits ist es auch das, was dem „guten“ Menschen zu seiner Einsicht und Befreiung verhilft. So wird die Beziehungsgeschichte zwischen Mensch und Technik als „Zähmungsgeschichte“ kodiert, was wiederum die Analogie zwischen Maschine und Tier hervorhebt (vgl. hierzu Sloterdijk, 2001). Die Angst vor der Ablösung des Menschen durch seinen quasi „natürlichen“ evolutionären Nachfolger, der Maschine, oder der Künstlichen Intelligenz, ist ein allgegenwärtiges Symptom der „Technokultur“, die im Grunde nur ihre logische Vollendung darstellt (vgl. beispielsweise Truong, 2001, und

Dyens, 2008). Dass diese in der Hauptsache informatische Vision gleichzeitig mit dem Aufschwung der Biotechnologie passiert, ist ebenfalls kein Zufall. Auch das Umfeld des Menschen durchläuft eine technologische Entfremdung, und auch über sein eigenes und innerstes „Bios“ scheint die Genwissenschaft technologische Kontrolle ausüben zu wollen. Entfremdung von einer unkodierten Umwelt gleichzeitig mit der Dekodierung des letzten menschlichen Mysteriums, dem Geheimnis der menschlichen Identität, seines „Genoms“, das schliesslich im wörtlichen und ökonomisch-technologischen Sinne „veräussert“ werden soll, all dies macht die diversen Schreckensvisionen aber auch Utopien einer „Posthumanität“ verständlich.

Um einerseits die Horrorvision zu relativisieren und andererseits die neognostischen Technoutopien an ihr Verantwortungsprinzip zu erinnern, muss ein kritischer Posthumanismus eine Revaluation des Technikbegriffs vornehmen, um dadurch an eine neue Ethik und Politik „nach“ dem Humanismus und ausserhalb des modernen technologischen Determinismus zu appellieren. Beginnen wir also mit dem Technikbegriff. Wie bereits angedeutet, könnte man moderne Technologien nicht im Gegensatz zu, sondern eher als Ergänzung von Technik im Sinne von Fertigkeit denken. Menschliche Kultur ist ohne Technik nicht vorstellbar – ohne die Technik des Feuermachens, des Jagens, der Produktion von Werkzeugen und der Entwicklung symbolischer Codesysteme zur Verständigung und zur Überlieferung von Wissen wäre so etwas wie „Humanität“ nicht entstanden. Dies muss nicht einmal automatisch zu einer anthropozentrischen Sicht führen, denn Tiergemeinschaften haben zweifellos ähnliche Techniken, ausser der komplexen symbolischen Kodierung vielleicht, die zur Abstraktion und zur Dematerialisierung von „Information“ zwecks räumlicher und zeitlicher Extension befähigt. Kultur ist deshalb immer schon in gewissem Sinne „Technokultur“, erzielt und vermittelt durch Technik. Man könnte sagen, dass durch die Verbalisierung von Kulturtechniken, das Potenzial freigesetzt wird, dass nötig ist, um diese Techniken zu objektivieren und zu externalisieren. Sobald man abstrakt über eine Technik nachdenken kann, wird es möglich, sie zu instrumentalisieren, zu verfeinern und zum Beispiel auf Objekte zu übertragen, wodurch der „Werkzeugcharakter“ und ein Rationalisierungsprozess erst entstehen kann. Kein Wunder, dass Martin Heideggers Technikverständnis erneut Konjunktur hat, denn „Das Wesen der Technik ist keinesfalls technisch“, wie Heidegger behauptet, sondern „metaphysisch“ oder gar „poetisch“. Dominique Lecourt erklärt dies folgendermassen: „Die Technik entspricht einer bestimmten Haltung des Verstandes gegenüber der Welt, der sich dazu ernötigt sieht, ihre

Ressourcen dem menschlichen Wesen zur Verfügung zu stellen“ (2003: 40-41). Der Mensch als Gattung braucht sich dadurch nicht an seine Umwelt anzupassen, sondern formt im Gegensatz hierzu die Umwelt nach seinen Bedürfnissen um:

Das Wesen der Technik, will man diesen Ausdruck verwenden, ist dies: Durch die Technik kann sich der Mensch, der sich zwar von seiner Animalität löst, diese jedoch auch beibehält, nicht als reines Bedürfniswesen, noch als Verstandeswesen sehen, sondern als begehrendes Wesen, das, in der Auseinandersetzung mit seinem Milieu, welches zu seiner „Umgebung“ (d.h. dem Milieu aller Milieus) geworden ist, sich der List und des Kalküls bedient, um seine ihm angeborene Machtlosigkeit zu umgehen und somit den unersättlichen Bestrebungen zu entsprechen, die seine Vorstellungskraft immer wieder neu erwecken. (Lecourt, 2003: 42)

Was dieses Technikverständnis ebenso klarmacht wie die Untrennbarkeit von Technik und Kultur ist die Beziehung zwischen Individuum und Technik, oder was Gilbert Simondon (1964) „Individuation“ nannte und später bei Michel Foucault in Bezug auf die moderne Gesellschaft als „Technologien des Selbst“ wiederkehrt. Der Mensch „individualisiert“ sich demnach durch eine technische Interaktion und Adaptation mit seiner jeweiligen Objekt- und sozialen Umwelt. Neue Technologien, wie zum Beispiel das Handy, bewirken neue Beziehungen mit der Umwelt und innerhalb der menschlichen Sozialität, die ein jeder Benutzer durch den Erwerb bestimmter Techniken zur Individuation, d.h. zur Manifestation seiner Individualität, benutzt:

Der Typus des Menschen, der sich „mit Handy“ entwickelt, hat seine ganzen Möglichkeiten noch nicht ausgeschöpft. Er unterscheidet sich jedoch bereits jetzt sehr von seinem Vorgänger, dem dieses Objekt noch nicht geläufig war. Nicht weil ihm eine Leistung fehlte, über die er heute verfügt, sondern weil sein Wesen an sich – d.h. sein Werden – hierdurch tiefgreifend verändert und abgewandelt worden ist, ob es sich nun um seine „objektive“ Beziehung zur Zeit handelt, oder um die Gesamtheit seiner affektiven Beziehungen zu Anderen – Abwesenheit, Warten, Ungeduld, Eifersucht, Liebe, haben in diesem technischen Objekt eine Möglichkeit gefunden, das Spektrum und die Logik der Gefühle zu verfeinern und auszudehnen, deren Ausdruck sie sind... Nein, die Technik steht nicht ausserhalb des menschlichen Lebens. Aus dem Leben hervorgehend, findet die Technik im Leben ihren Platz, stellt im Leben ihre Normen zusammen und fügt diese ins Leben ein. Und diese Stellung macht sie zum Veranlasser der Individuation, die sowohl das Objekt als auch das Subjekt betrifft. (Lecourt, 2003: 87-88)

Um das Wesen der Technik zu verstehen, ist es also notwendig, die Kontinuität und Verquickung von Mensch, Kultur und Technik zu sehen. Was dann die spezifische, gegenwärtige Beziehung zwischen Mensch und

Technik im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert ausmacht, ist nicht so sehr ein radikaler Bruch sondern eine Intensivierung und vor allem eine „Ökonomisierung“ dieses Verhältnisses. Das Rationalitäts- und Fortschrittsprinzip der Moderne einerseits und die Kommodifizierung technischer Objekte andererseits verändern und intensivieren die ursprüngliche und dem Menschen zugrunde liegende „Cyborgisierung“ als moderne Form seiner „Individuation“. Was man nicht mit Technokultur sondern eher mit „Technowissenschaft“ oder „technowissenschaftlichem Kapitalismus“ bezeichnen sollte, ist ein Komplex aus politischen, militärischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Interessen, der den modernen Staat ausmacht und der sich mit seinen Institutionen zwischen das Individuum und die Technik schiebt. Was sich allerdings im Zeitalter der Globalisierung (und dem damit verbundenen Wandel der Rolle von Nationalstaaten) ereignet, ist eine teilweise Rückgewinnung der eigenen Individuation durch neue Technologien wie dem Internet, andererseits eine immer intensivere Mediatisierung zwischen Menschen und ihrer Individuation (vgl. die angesprochene Virtualisierung) durch Informationstechnologien, die dabei ist, die geschichtlich spezifische Form der Individualisierung, die mit der Moderne einhergeht, nämlich das liberale humanistische Subjekt, in ein posthumanistisches Verständnis von „Menschwerdung“ zu überführen. Dazu kommt, wie erwähnt die biotechnologische Veräusserung der Menschwerdung: „Die Art und Weise wie man zu einem singulären menschlichen Wesen wird, ändert sich, sobald es Technologien gibt, die die Geburt (oder Nicht-Geburt) eines zukünftigen Wesens kontrollieren“ (Lecourt, 2003: 94). In diesem Sinne droht das Klonen des Menschen eine Entwicklung, die seit den 1960er Jahren und der modernen Geburtenkontrolltechnik anhält, nämlich die Entkopplung von Sexualität, Liebe und Intimität, zu radikalieren. Während diese Entkopplung durchaus neue Formen der Individuation geschaffen hat, besteht mit der neuen Biotechnologie die Gefahr einer „Medikalisierung“ der menschlichen Prokreation, die der bereits dargestellten Informatisierung der menschlichen Umwelt in ihrem Risikopotenzial in nichts nachsteht. Die Frage der Biotechnologie im Zusammenhang mit einer Posthumanisierung wird in einem anderen Kapitel noch näher zu behandeln sein. Hier geht es erst einmal nur um die Erklärung der Begriffe „Technokultur“ und „Technowissenschaft“ und die ethisch-politische Aufgabe, vor die sie einen kritischen Posthumanismus stellen. Mit Lecourt würden wir behaupten, dass diese Aufgabe darin besteht, sich jeglichem Determinismus zu widersetzen, sei er biologisch, technologisch oder politisch-ideologisch motiviert. Weder Geschichten von Versklavung noch von menschlicher Freisetzung durch Technologie, sondern Geschichten von Hybridität und

Koimplikation werden, Elaine Graham zufolge, der nötigen „reflexiven“ Beziehung zwischen Mensch und Technik gerecht:

Technologien als reflexive Phänomene zu verstehen heisst, sie sowohl als Produkte unserer eigenen kreativen Energie als auch ihre Fähigkeit zu sehen, ihrerseits die von uns bewohnte Umwelt und Kultur zu formen und zu verändern. Dies erinnert uns jedoch ebenso daran, dass wichtige Werturteile – was für Menschen wir werden wollen, Fragen des Zugangs, der Fairness und der Umverteilung, oder wie die Menschheit natürliche Ressourcen, Waren und Artefakte zu nutzen beabsichtigt – stehen im Zentrum unserer Beziehung mit Technologie. (Graham, 2002: 43)

Grahams Haltung von der „Reflexivität“ und Koimplikation von Mensch und Technik (was man die *longue durée* Sicht der menschlichen Cyborgisierung nennen könnte), ist wohl mittlerweile repräsentativ in kulturwissenschaftlichen Kreisen. Sie steht damit zwischen zwei Formen des technologischen Determinismus, demjenigen, der normalerweise in den modernen Naturwissenschaften vorherrscht, und einem anderen, „kulturpessimistischen“, der die These von der Autonomie der Technik vertritt, wie sie bei skeptischen Denkern wie Jacques Ellul oder Martin Heidegger zu finden ist. Ellul eröffnet sein technikanalytisches Hauptwerk, *Le Système technicien* (1977) mit den Worten: „Die Technik begnügt sich nicht damit nur zu *existieren*, nicht einmal damit, der *prinzipielle Faktor* oder die Bestimmung unserer Welt zu sein; sie ist zum System geworden“ (Ellul, 2004: 13). Die systemanalytische Implikation dieser Aussage wird Thema des Schlusskapitels sein. Hier soll jedoch der deterministische Aspekt der Technik in Bezug auf den Begriff der „Technokultur“ untersucht werden. Der Soziologe Ellul sieht in der modernen technischen Kulturgesellschaft eine ganz neuen Haltung gegenüber Verfahren, die zur Rationalisierung aller Aspekte des menschlichen Zusammenlebens dienen. Unter diesen Bedingungen ist Technik viel mehr als blosse „Fertigkeit“, sondern ist sozusagen zum eigentlichen Subjekt der Geschichte geworden. Sie treibt die wissenschaftliche, ökonomische und soziale Entwicklung an. Technik ist für Ellul reine Zweckhaftigkeit. Was ihn mit Heidegger verbindet ist, dass das Eigentliche, oder „Wesentliche“ der Technik gar nichts Technisches ist, sondern nur eine Art *telos* oder ontologischer Modus der „Entbergung des Seins“. Was für Ellul bei der Technik kennzeichnend ist, ist die Eliminierung der Wahl – daher auch die Autonomie der Technik, die ihre eigenen Entscheidungen trifft. Die moralisierenden Schlussfolgerungen sowohl Heideggers als auch Elluls münden daher, ironischerweise beinahe „automatisch“, in den relativ typischen Apokalyptismus der vor allem im Nuklearzeitalter oder während des Kalten Krieges vorherrschte. Wenn die Technik zum vermeintlichen Subjekt der

Geschichte wird und der Mensch zu deren Objekt, koinzidiert das mit anderen Theorien vom „Ende der Geschichte“ (vgl. z.B. Fukuyama, 2002). Dies findet, wie später noch zu sehen, in der Debatte um die menschliche Eugenik wiederum seinen aktuellsten Anklang.

In seinem „Brief über den Humanismus“ erklärt Heidegger, dass Technologie ein integraler Bestandteil des metaphysischen Zeitalters ist: „Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergangenheit ruhenden Wahrheit des Seins. Sie geht nämlich nicht nur im Namen auf die [tekhne] der Griechen zurück, sondern sie stammt wesensgeschichtlich aus der [tekhne] als einer Weise des [alētheuein], dass heisst des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. Diese selbst ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins“ (Heidegger, 1949: 32). Für Heidegger, könnte man sagen, liegt die Hoffnung eines „Posthumanismus“ genau ausserhalb der Technologie (daher auch unsere provokativ gemeinte Forderung an anderer Stelle nach einem „posthumanism without technology“; vgl. Herbrechter & Callus, 2007) und in einer Ethik ausserhalb der technologischen „Gefangenheit“ des Menschen. Stattdessen ist, wie schon erwähnt, das Wesen der Technik keinesfalls irgendetwas Technologisches. Gegenüber der geläufigen „instrumentellen“ entwickelt Heidegger eine anthropologische oder „poietische“ Definition der Technik. Hervorbringen, Entdecken und Herausfordern sind die Modi des Technischen, das den Menschen „einrahmt“ in seinem „Ge-stell“, über das der Mensch wiederum keinerlei Kontrolle hat:

Das Walten des Ge-Stells besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird. Gerade in der Erfahrung dieses Gestelltseins des Menschen von etwas, was er selbst nicht ist und was er selbst nicht beherrscht, zeigt sich ihm die Möglichkeit der Einsicht, dass der Mensch vom Sein gebraucht wird. In dem, was das Eigenste der modernen Technik ausmacht, verbirgt sich gerade die Möglichkeit der Erfahrung, des Gebrauchtseins und des Bereitseins für diese neuen Möglichkeiten. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr vermag das Denken nicht, und die Philosophie ist zu Ende. (Heidegger, 2000: 672)

Anstelle der Philosophie tritt, nach Heidegger, die Kybernetik, oder „das andere Denken“, wohingegen das Wesen der Technik fortan droht, „undenkbar“ zu werden. Ein kritischer Posthumanismus müsste sowohl die Heideggersche Herausforderung, nämlich das Wesen der Technik als etwas Nicht-Technisches zu denken, annehmen, als sich auch mit der „Kybernetik“ und ihrem „Maschinendenken“ auseinandersetzen und somit

eine nach Heidegger „adäquate“ Beziehung zum Wesen der Technik erlangen.

Denkansätze in dieser Richtung finden sich einerseits im technikphilosophischen Werk Bernard Stieglers, das sowohl von Georges Simondon als auch von Jacques Derrida beeinflusst ist, andererseits in der Techniksoziologie und den „*critical science studies*“, wie zum Beispiel in Bruno Latours Schriften. Simondons einflussreichste Begriffe in Bezug auf den ersten Ansatz sind Individuation und „Transduktion“. Während Transduktion die Vielfalt der (psycho- oder neuro-biologischen) Verschmelzungen zwischen Mensch, Werkzeug und Technik bezeichnet, was ein einfaches Subjekt-Objekt-Verhältnis natürlich problematisiert (insbesondere was die „Grenzen“ zwischen menschlichem Körper und der „Externalität“ von Werkzeugen, Maschinen und dergleichen angeht [vgl. hierzu auch die Vorarbeiten von Marcel Mauss, 1934, und Leroi-Gourhan]) – wirkt Technik bei der Individuation als Kondition für die „Menschwerdung“ als solche mit. Das Individuum ist die Summe seiner (sozialen, kulturellen, und individuell-psychischen) Fertigkeiten, die es erst zu dem Individuum machen, das es ist, allerdings nur als andauernder Prozess und auch nicht im Gegensatz zu einer Gesellschaft oder Gemeinschaft, sondern in der andauernden Verhandlung mit derselben. In ähnlicher Weise ist Technik immer schon in die menschliche Differenz, nämlich als Spur oder „*différance*“ im derrideanischen Sinne, „eingeschrieben“. Die Geschichte der Beziehung zwischen Mensch und Technik ist daher eine Geschichte der andauernden Dekonstruktion ihres Gegensatzes in Bezug auf einen verdrängten und unzugänglichen „technischen“ Ursprung, den Derrida „*archi-écriture*“ nennt und der ausserhalb der metaphysischen Unterscheidung zwischen Schrift und Laut stattfindet, aber den westlichen Phono- und Logoentrismus erst ermöglicht (vgl. Derrida, 1967a und b).

Bruno Latours soziotechnischer Ansatz zum Verhältnis zwischen Mensch, Kultur und Technik geht von einem interaktiven Modell zwischen Mensch und Umwelt, d.h. von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren, aus, insbesondere „Akteure, die es möglich machen, eine Gesellschaft als überdauerndes Ganzes zusammenzuhalten“ (Latour, 1991b: 103). Sozialgeschichte und Technikgeschichte müssen daher insbesondere für das Verständnis der Moderne zusammengenommen werden, denn für Latour ist Technologie haltbar gemachte Gesellschaft: „Wir könnten Technologie das nennen, was passiert, wenn soziale Gefüge Stabilität gewinnen, indem sie Akteure und Beobachter in Einklang bringen. Gesellschaft und Technologie sind keine zwei ontologisch verschiedene Ganze, sondern eher zwei Phasen derselben grundlegenden Aktion“ (129).

Die wichtigsten epistemologischen Strategien der Moderne – “Reinigung [purification]” einerseits und “Übersetzung [traduction]” andererseits (vgl. Latour, 1991a) – müssen zusammengedacht werden, um die Opposition zwischen Natur und Kultur zu problematisieren. Latours jüngere *Social-Actant-Network* Theorie besagt also demnach auch, dass Wissenschaft und Gesellschaft sich gegenseitig „konstruieren“, also sowohl gleichzeitig wirklich, als auch fiktional sind. Beide produzieren ihre hybriden „Monster“, die sie anschliessend selbst zu „bereinigen“ versuchen. Und genau dies könnte man auch als Ansatzpunkt und Erklärung für die zentrale Bedeutung des SF Genres für die Gegenwart nehmen. Denn innerhalb der kulturellen Ausdrucksformen des technowissenschaftlichen Kapitalismus ist es kein Zufall, dass die kulturelle Bedeutung der SF – und insbesondere des SF-Films – als Gattung derart angewachsen ist. Die gegenseitige Durchdringung von Film, Medien und Kultur geht soweit, dass es ohne weiteres Sinn macht von der heutigen, posthumanistischen Kultur als einer „Medienkultur“ oder auch „Filmkultur“ zu sprechen. Technologisierung und Mediatisierung gehen beim Prozess der gesellschaftlichen Posthumanisierung Hand in Hand. Dies hat einige prominente apokalyptische Ausformulierungen erfahren, nicht zuletzt im Werk Jean Baudrillards. Für ihn ist SF nicht irgendein Genre, sondern jenes, welches der „Theorie“, das heisst also seinem eigenen Denken und Schreiben, am nächsten kommt.

Dazu muss erst einmal kurz darüber nachgedacht werden, was SF als Genre eigentlich ausmacht. Es ist natürlich „Simulation“ *par excellence*, indem es eine Form von Bewusstsein repräsentiert, sei sie literarisch oder filmisch, die wissenschaftlich-technologische Transformationen glaubhaft darzustellen versucht und somit ihre Wahrscheinlichkeit und „Realisierbarkeit“, und die damit verbundenen Probleme von Teleologie, oder Unausweichlichkeit, Ontologie und Ethik, diskutiert. Als vermittelnde (und popularisierende) Kraft zwischen Wissenschaft und Alltagskultur schwebt SF in einem simulativen Zwischraum aus Realismus und Fiktionalität, den man durchaus, wie bereits vorgeschlagen, „Science Fiction“ nennen kann. Es kann sich hierbei sowohl um noch nicht bekannte Zukunften, wie auch Vergangenheiten oder Entfremdungen von Gegenwarten handeln. SF ist wohl das posthumanistische Genre schlechthin, denn es geht immer um die Definition des Menschen durch die Wissenschaft und Technologie, immer also um unsere „technokulturelle Kondition“. Wie Istvan Csicsery-Ronay erklärt:

SF ist also nicht nur ein Genre literarischer Unterhaltung, sondern eine Bewusstseinsform, ein komplexes Zögern was die Beziehung zwischen imaginären Vorstellungen und sich in der Zukunft entfaltender geschichtlicher

Wirklichkeit angeht. SF bewegt sich innerhalb eines Geschichtsbegriffs, der besagt, dass Wissenschaft und Technologie aktiv an der Schöpfung von Wirklichkeit teilnehmen und daher menschliche Ungewissheit in die nichtmenschliche Welt „implantieren“. (1991: 388)

Im Zeitalter baudrillardischer „Hyperrealität“ und der Durchdringung von Kultur und Simulationstechnik ist SF die typische Ausdrucksform eines „technologischen Imaginären“, einer Fiktion, die ihr dialektisches Gegenüber verloren hat und für die „Realität“ die grösste und unereicherbarste aller Utopien geworden ist. Folglich wird die Grenze zwischen sozial wahrgenommener Realität und SF zur „optischen Täuschung“, wie es Haraway in ihrem *Cyborg Manifesto* (1991 [zuerst 1985]) bereits ausdrückt. Für Scott Bukatman ist es die daraus resultierende (posthumane oder zumindest posthumanistische) Subjektposition, die vom SF als Genre mitverfügbarmacht, die zu einer, wie er es nennt, „terminal“ Identität führt:

Man kann die Bedeutung des Science Fiction für den gegenwärtigen kulturellen Zeitabschnitt einfach nicht genug betonen, ein Zeitabschnitt, der sich selbst als Science Fiction ansieht... Science Fiction hat auf verschiedene Weise die wichtigsten Fragen der Postmoderne vorweggenommen... Ein Grossteil der jüngeren Science Fiction Produktion versucht, eine neue Subjektposition zu schaffen, die als Schnittstelle mit dem globalen Datenfluss fungiert, ein Subjekt, dass die Cyberräume der gegenwärtigen Lebensform bewohnen oder sie durchwandern kann. (1993: 6, 8-9)

Im SF geht es um dieses Schnittstellenproblem zwischen Technologie und Mensch, so dass Bukatmans „Terminal-Identität“ in zweifacher Weise verstanden werden muss, als diejenige Form von Identität, die mit dem Computer-Terminal kompatibel ist, und eben auch als die „Endphase“ einer identitären humanistischen Kultur (9). SF visualisiert die Auflösung von ontologischen Grundstrukturen wie die Unterscheidung zwischen organisch und inorganisch, maskulin und feminin, Original und Kopie, natürlich und künstlich, menschlich und nicht-menschlich usw. und dient somit als Spiegel unseres zu SF gewordenen Alltags. Durch extensiven Gebrauch von visuellen Spezialeffekten erreicht SF eine „Defamiliarisierung“ einer posthuman werdenden Umgebung und versetzt damit humanistische Grundwerte in Schwingung, so dass die Ontologie des Humanen präkarisiert und zur eigentlichen Utopie wird:

Es gibt jedoch eine Utopie im Science Fiction Film, nämlich eine Utopie, die im Menschsein besteht; und falls Utopie immer in Bezug auf ein nichtutopisches Anderes zu definieren ist, sind die zahllosen Aliens, Androiden und bösen Computer im SF Film die Barbaren, die sich anschicken die Festung der Menschheit zu stürmen. (Bukatman, 1993: 16)

Insbesondere zeitgenössische SF Filme porträtieren demnach den „Kontrollverlust über die menschliche Form“ (17), die eben jene „Terminal-Identität“ darstellt: „ein Übergangszustand aus einer Kreuzung zwischen Technologie und Erzählung“ (22).

Die zeitgenössische Kulturkritik tut also wohl daran, SF ernst zu nehmen, nicht im Sinne der Frage nach seiner tatsächlichen „Realisierbarkeit“, sondern eher aufgrund seines gegenwärtigen kulturellen Einflusses. Anders gesagt, eine kritische Lektüre einer im Prozess der Posthumanisierung begriffenen Gesellschaft gebraucht SF als eine der wichtigsten Quellen zur Analyse von Symptomen des zeitgenössischen kulturellen Imaginären. Dieses Imaginäre schliesst die futurologisch orientierten Naturwissenschaften mit ihrer Bio-, Nano-, Kogno- usw. -technik durchaus in den Rahmen des SF mit ein. Eine klare Trennung zwischen „Science“ und „Fiction“, zwischen wissenschaftlichem Fakt und futurologischer Fiktion, ist im Zeitalter der radikalen Verkleinerung, Digitalisierung, Cyborgisierung, Virtualisierung und Mediatisierung weder möglich noch sinnvoll. Die Vermittlung von wissenschaftlicher Forschung wird sogar (wie in diversen Zeitungsausschnitten oben gesehen) nach dem Bild des SF in der populären oder Alltagskultur umgeformt, um politische Unterstützung für Forschungszweige und Technologien zu erlangen. So werden „Menschheitssträume“ wie Weltraumreisen, intergalaktische Friedensmissionen und technologischer Fortschritt im wörtlichen Sinne „wahrgemacht“ und dazu noch als Ziel der Menschwerdung dargestellt. Es wird daher klar, dass diverse SF Utopien und Dystopien als Grenzhüter bei der kulturellen Verhandlung moralischer Werte und Tabus fungieren und eventuellen Grenzverschiebungen bei der Akzeptanz von kulturellem Wandel Vorschub leisten. Sie dienen somit der Visualisierung von Symptomen unterdrückter und unbewusster Wünsche und Ängste als Reaktion auf diverse Posthumanisierungstendenzen. Bei einer kritisch-posthumanistischen Lektüre von SF Filmen geht es deswegen um die Durcharbeitung und Dekonstruktion gewisser humanistischer Grundwerte.

Für eine solche Lektüre brauchen wir jedoch noch einige kurze lesetechnische Vorbemerkungen. Zum Beispiel ist mittlerweile durch den Poststrukturalismus etabliert, dass man durchaus von „Filmtexten“ spricht und dabei davon ausgeht, dass in den Strukturen dieser Filmtexte ein Wertekatalog „eingeschrieben“ ist, die Grundannahmen darüber enthalten, was es eigentlich bedeutet, ein „Mensch“ zu sein. Auch wenn sich vielleicht nicht alle Texte gleichermaßen zu einer derartigen Lektüre eignen, ist es legitim, von einem hypothetischen posthumanistischen Standpunkt aus, diese menschlichen Grundwerte zu „befragen“, und so zu tun, als ob es möglich wäre, von einem „inhumanen“ oder zumindest nicht-mehr-ganz-

humanen Standpunkt aus zu lesen. Dass dies ein „künstlicher“ Standpunkt gegenüber einer ebenso konstruierten „Humanität“ ist, hindert nicht daran, die genau diese Konstruiertheit des Humanen von einer nicht mehr ganz verkörperten, anthropomorphen oder anthropozentrischen Perspektive aus zu betrachten. Die humanistischen Grundannahmen eines Textes sind auch oft nicht explizit und müssen deshalb „gegen den Strich“ gelesen werden – eine Tiermetapher, die im posthumanistischen Kontext nicht einfach ausgeblendet werden darf. Von der Position eines Posthumanen aus zu lesen, heist also sich selbst, oder sein menschliches Selbst, zumindest temporär zu verleugnen und sein eigenes grundlegendes Selbstverständnis als Mitglied einer bestimmten „Spezies“ in Frage zu stellen. Man projiziert somit eine Andersheit auf das immer schon vorausgesetzte Humane und sympathisiert mit einer Sicht, die sowohl das humane Identitätsprinzip unterminiert, als auch das Familiäre und das den Menschen Definierende neu fundieren kann. Dies bedeutet, sich zwischen Identität und Andersheit aufzuhalten und die organischen Grundlagen dieser Unterscheidung lesend zu dekonstruieren. Auch ist diese Leseart bis zu einem gewissen Grad willentlich kontra-intuitiv, denn sie setzt sich über eine eigentlich unhintergehbare Teilnahme an einer universellen Menschheit hinweg. Wie sollte man als Mensch anders lesen können als „menschlich“ – schliesslich können weder Tiere noch Maschinen streng genommen, zumindest im menschlichen Sinne, „lesen“. Ist dies also nicht in sich selbst widersprüchlich oder gar absurd? Die Absurdität löst sich jedoch in dem Moment auf, da der Zusammenhang zwischen Spekulation und Realität, Fiktion und Wahrheit, Possibilität und Aktualität wie zum Beispiel im SF, wie oben angedeutet, zumindest teilweise aufgehoben ist. Diese Grenzverwischung zwischen dem Humanen und seinem Anderen macht die Dekonstruktion des humanistischen Wertefundaments möglich, wobei Dekonstruktion nicht negativ gemeint ist, sondern sich immer auch auf Empathie gründet. Beinahe „unmenschlich“ heisst noch nicht „entmenschlicht“, sondern erfordert sozusagen einen strategisch „misanthropischen“ Standpunkt (vgl. Cottom, 2006).

Was viele zeitgenössische SF Filme ausmacht, ist eine Art Dialektik aus Subversion und Zähmung [*containment*] wie sie von den „*cultural materialists*“ und insbesondere Jonathan Dollimore schon vor einiger Zeit in der frühmodernen Literatur und insbesondere bei Shakespeare analysiert wurde. Es gibt sozusagen „posthumane Augenblicke“ im SF, die mit mehr oder weniger Absicht die Integrität einer essenziellen Menschlichkeit in ihrem Wesen bedrohen, eine Bedrohung, die sie gleichzeitig fetischisieren, am Ende jedoch durch eine Bestätigung des Menschlichen verwerfen oder eben zu „zähmen“ versuchen. Diese Verwerfung wurde vielleicht am besten

bereits von Tom Cohen in einer kleinen „Coda“ mit dem Titel „Post-humanist Reading“ in seinem Buch *Anti-Mimesis* (1994) benannt.

Cohens Lektüre bezieht sich auf *Terminator 2: Judgment Day* (1991) und insbesondere auf einen zentralen Aspekt dieses Films, nämlich den „Anamorphismus“ des Terminator-Nachfolgemodells, T2000. Im Gegensatz zum alten Terminatormodell, welches mehr oder weniger seine „arnoldsche“ Form beibehält, ist die neueste Cyborg-Killermaschine, die in die Vergangenheit zurückgeschickt wird, um den zukünftigen Held der menschlichen Widerstandsbewegung gegen die Maschinen zu töten, genau genommen keine Maschine im „mechanischen“ Sinn des Wortes mehr. „Er“ ist die Bedrohung menschlicher Vorstellung an sich, da „er“ jegliche belebte oder unbelebte Form annehmen kann. Er ist buchstäblich anamorph in Substanz, seine „Natur“ aus flüssigem Metall erlaubt es ihm, sich in Menschen jeglichen Geschlechts und in Objekte jeglicher Form zu verwandeln. In dieser Hinsicht und in Bezug auf ein anderes Verhältnis zwischen Posthumanismus und „Meta(l)morphose“ (vgl. Rosi Braidotti, 2002), zielt Cohens Frage direkt in das Zentrum humanistischer Annahmen, die hinter dieser offensichtlichen „Krise der Darstellung“ stehen, welche durch Anamorphose verursacht wird:

Als flüssiges Metall kann er [T2] Myriaden von anamorphischen Gestalten annehmen, ein wahrhaftes Dahinschmelzen jeglicher Darstellung; er ist der Killer, dem es diesmal zu entfliehen gilt. Aber wessen Killer? Und warum ist das, was sich durch alle Darstellungen durchfrisst inklusive der kommodifzierten menschlichen Gestalt böse? (Cohen, 1994: 260)

Warum in der Tat? Die Menschheit, die sich durch die ersten Cyborgfassung einigermassen mit der Bedrohung durch die neue Robotik angefreundet hatte (der Androide T1 als „Arnoldoid“ wird zu John Connors maschinelltem Bodyguard, virtuellem Haustier und Ersatzvaterfigur), muss sich nun angesichts einer noch grösseren Gefahr, die diesmal an den humanen Kern rührt, umgruppieren. Dieser Kern scheint sich mit dem Überleben der menschlichen Gestalt und ihrer Erkennung zu decken. Er setzt ein Vertrauen in die menschliche Darstellbarkeit und Dargestelltheit des Menschen voraus, inklusive in die seiner immer weniger humanen Züge. Wir bleiben menschlich – sogar Cyborgs sind irgendwie „Menschen“ – weil wir menschliche Formen mit humanistischen Inhalten verbinden, und diese Inhalte erklären Cohens Interesse am Begriff der *mimesis*. Aus diesem Grunde ist der T2000 „die Invasion einer anti-repräsentationellen und post-humanistischen Logik aus einer Phantasiezukunft“ (Cohen, 1994: 260). Hollywood als Repräsentant des *status quo* (d.h. des spätkapitalistischen liberalen Humanismus mit seiner kulturellen Logik) könnte somit als letztes

Bollwerk eines humanistischen „Repräsentationalismus“ (mitsamt dessen Bild-Kommodifizierung) gegen die Logik der Anamorphose bezeichnet werden, „die low-tech Mimesis des Humanismus gegen das Einsetzen ihres Zusatzes [*supplement*]“ (261). Dieserart positioniert sich Hollywood in seiner Verzweiflung als legitime Quelle von Darstellung angesichts einer anamorphischen und daher undarstellbaren Gefahr, die ihre Geschäftsgrundlage, nämlich die filmische Darstellung möglicher und wahrscheinlicher Szenarien, bedroht. Daraus ergibt sich, dass wer die Zukunft der Frage erkunden will, was es bedeutet, Mensch zu sein, sich der Logik des Inhumanen aussetzen muss, um gleichzeitig die Parameter für das Noch-Humane, das nunmehr in eine inhumane Zukunft verlängert wird, zu schaffen, damit dieses weiterhin im Film erfasst und tatsächlichen menschlichen Subjekten gezeigt werden kann. Dies ähnelt Fredric Jamesons Argument, dass im SF „der voll assimilierte Alien, dessen Differenz in Identität transmutiert ist, ganz einfach zum Kapitalisten wird wie wir alle“ (2007: 151). Cohen liest diesen defensiven „Pseudo-Humanismus“, der eigentlich nur an der Verteidigung eines menschlichen Wesens interessiert ist, solange sich dieses kommerzialisieren lässt, als „Antwort“ der Populärkultur auf die Attacke durch die auf Anti-Repräsentationalismus eingestellte „Theorie“:

Der Film Judgment Day versucht, etwas eine apokalyptische Ansicht zu verpassen, das eine derzeitige ästhetische Ausflucht darstellt, von der sozusagen die Zukunft abhängt. Humanität als nunmehr leerer Tropus widersetzt sich hier dem Post-Humanismus, der aus ihrer eigenen Logik erwächst, und sie widersetzt sich ihm durch die macht ihrer Stars. Hier schlägt also der Pseudohumanismus des repräsentationalistischen Hollywood (ironischerweise im Symbol des wirklichen Maschinenmenschen und Kennedy-Republikaners Arnold) die angreifenden französischen Poststrukturalisten mit ihrer nicht-repräsentationalistischen Logik, verstanden als Bedrohung für die Menschheit und Materialität als solche, in die Flucht. (Cohen, 1994: 261)

Cohen benutzt hier die sogenannten „theory wars“, um aufzuzeigen, wie SF Film posthumanistische Möglichkeiten auftut, nur um sie gleich wieder zu verwerfen und den mehr oder weniger repressiven *status quo* wieder herzustellen. Das „anti-mimetische“ Andere wird buchstäblich am Ende des Films zerpfückt. Der T2000 wird *de facto* im Schmelztiegel „amalgamiert“ und seine radikale Differenz somit ausgeblendet. In einer seltsam anmutenden rückwärtsablaufenden Anamorphose erscheinen nochmals all die menschlichen Formen, die der T2000 angenommen (und dadurch gleichzeitig liquidiert) hatte quasi in der Form eines Exorzismus bevor zuguterletzt ein menschlicher Schädel als „ultimatives“ Bild erscheint. Darstellung scheint so wiederhergestellt, die Anamorphose gebändigt. Die

Entfesselung eines „Anderen“ (ob nun fiktional oder nicht) ist jedoch niemals ganz resorbierbar. Der „Ausbruch“ einer solch ambivalenten Form mit ihrer quälenden und erschreckenden Realität provoziert ein „was wäre wenn Szenario“ (was wäre, wenn man die anamorphe Bedrohung ernstnähme und sogar anfinge, sie nicht mehr als Bedrohung, sondern gemäss ihrer eigentlichen Logik, als Kombination von Angst und Lust ansähe?), das seine Spuren in der Form von radikalen posthumanistischen Momenten hinterlässt, in denen die Verwundbarkeit des humanistischen Modells zum Vorschein kommt.

Die Frage, warum ein anamorphes Andere abgetötet werden muss (und dies als ultimativer Formverlust oder als Undarstellbares verstanden werden muss) und zwar als Resultat einer „Expulsion aller Formen“, die schliesslich zu einer „Formlosigkeit“ (also zur Anonymität) abschmilzt, ist nur *ein* solcher posthumanistischer Augenblick, aus dem eine Widerlegung des repräsentationalistischen und „mimetischen“ Humanismus erwachsen könnte. Ein anderer Moment wird ebenso von Cohen aufgezählt. Dieser geschieht in der letzten Filmszene, in der der „gute“ Terminator auf gleiche Weise wie der T2000 verschwinden muss, damit die Techno-Logik, die schliesslich zur Auslöschung der Menschheit führt, ganz und gar zerstört und die Apokalypse vermindert werden kann. Da aber die Maschine des Repräsentationalismus nun aber inzwischen zum Verbündeten, ja sogar in vieler Hinsicht „menschlicher als die Menschheit selbst“ geworden ist, wird ihr bzw. ihm ein humanes und ehrenvolles, sogar heroisch selbstauslöschendes Ende gewährt, nämlich der Suizid. In scharfem Kontrast zum T2000 sieht der Zuschauer den Schmelzvorgang aus der Perspektive der anthropomorphierten Maschine selbst. Der Zuschauer wird so zu Arnold und erlebt den Vorgang „an sich“, bis das mechanische Auge oder Ich [*eye-I*] am Ende „heruntergefahren“ wird. Man könnte dies als „Vorstellungs-“ oder Darstellungshorizont des essenziell humanistischen Selbst sehen, dass seinem eigenen Tod „entgegensieht“ und diesen als Ende des Sehens und als Versinken in absoluter Dunkelheit versteht. Dies deckt sich mit Jamesons Analyse des „Androiden-Ich“ und mit der Schwierigkeit, dass ein Alien von einem Menschen „niemals als solcher erfahren werden kann“ (2007: 140-1). Unter technokulturellen Bedingungen ist dieser Vorstellungswunsch paradoxerweise computerisiert, digitalisiert und internalisiert worden. Unser Tod ist nunmehr nur noch als eine Form des „Abgeschaltetwerdens“ vorstellbar. In einem buchstäblichen, vielleicht sogar einem digitalen Sinn sind wir daher beim Versuch der Abschottung gegenüber dem unmenschlichen Anderen selbst zu (posthumanen) Maschinen geworden – ein ziemlich hoher Preis, wie Cohen erklärt:

In dieser Szene führt die Maschine-als-Mensch Arnold die irreführende Handlung einer (menschlichen) Selbstopferung aus und verwischt somit quasi nicht die schreckliche Zukunft sondern eher die Möglichkeit für die „menschliche“ Gegenwart, sich selbst zu lesen und zu verstehen. Das inhumane „Humane“ siegt über die Wirklichkeit – die Unterdrückung ist wiederhergestellt. (1994: 262)

Cohens umfassenderer Anspruch, nämlich dass „kommodifizierte Formen des Humanismus durch mimetische Ideologie triumphieren, die figurale Logik unterbinden“ (262), besagt, dass für eine posthumanistische Lesart diejenigen Momente, in denen der Humanismus bedroht ist und der posthumane Andere entfesselt wird, ernst- und sogar buchstäblich zu nehmen sind und der Text mit ihnen erneut konfrontiert werden muss. Es ist sogar eine Art ethischer Imperativ, Texten mit ihrem eigenen konservativen liberal humanistischen Überzeugungen zu begegnen. Ziel ist es nicht, das Humane in irgendeiner Weise zu „überwinden“, sondern seinen grundlegenden Humanismus anzugreifen mitsamt seinen theoretischen und philosophischen Untermauerungen und Verbündeten (z.B. den Anthropozentrismus, Speziesismus und Universalismus).

Ein weiterer Vertreter eines kritischen Humanismus bei der Lektüre von SF Filmen ist Neil Badmington. In *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within* (2004a) unetrucht er die „Kontaminierung“ des Humanen durch sein inhumanes Andere insbesondere bei der Darstellung von Aliens im SF. Humanismus, als das hegemonische Wertesystem, das letztendlich auf „der absoluten Differenz zwischen human und nicht-human beruht“ (2004a: 124) und sich in kulturellen Texte äussert und fortsetzt, entpuppt sich bei einer Lektüre gegen den Strich als etwas, dass „immer schon den Alien Posthumanismus beherbergt hat“ (124). Es besteht also eine tiefe Affinität zwischen der Idee der „Demythologisierung“ (als Form der Denaturalisierung) nach Roland Barthes (d.h. nichts ist „offensichtlich“, was das Humane angeht, stattdessen gibt es lediglich einen Diskurs, nämlich den Humanismus, der durch die Konstruktion von Mythen oder durch Mystifizierung ein hierarchisches System legitimiert, in dem der Mensch seine absolute Übermacht behält, die Differenz aus seiner „eigenen“ Kategorie verbannt und sie stattdessen auf konstruierte Andere, d.h. Nicht-Menschliche(s) projiziert). Und Kultur ist hierbei seltsamerweise genau das, was die menschliche „Natur“ absichern soll. Die Arbeit des Humanismus ist jedoch nie zu Ende, denn die konstruierte und projizierte Andersheit kehrt ständig zurück, um die Grenzlinien der Differenz heimsuchen und zu bedrohen, die zum Schutz um das Humane gezogen wurden. Es handelt sich bei diesem Prozess um eine Dialektik des Sondierens und Heimgesuchtwerdens, das das hegemonische Spiel des

Humanismus am Leben erhält. Die Bedrohung ist jedoch bereits der Beginn der Kontaminierung, denn der Reinigungsprozess ist niemals abgeschlossen und wird immer verzweifelter und „tragischer“, solange die Bedrohung besteht und die Grenzen überschritten und und immer durchlässiger werden.

Diese kritisch-posthumanistische Lesart – eine Kombination aus Dekonstruktion und Psychoanalyse – untersucht also laut Badmington „das Vertrauen des Humanismus in das Prinzip der Identität“ (2004a: 129), das jedoch immer schon durch den Prozess der Differenzierung und des Anderswerdens [*othering*] aufgeweicht wird. Indem der Humanismus zum Beispiel binäre oder absolute Unterschiede zwischen Menschen und Aliens errichtet, wird klar, dass die Andersheit dieser Aliens, die der Unterscheidung dient, gewisse Nebenwirkungen hat, nämlich die „Invasion“ des Anderen mitten in die bedrohte „Selbstidentität“ [*selfsameness*]. Wie Badmington zeigt, „unterscheiden sich Aliens in der Tat von Menschen, Menschen unterscheiden sich jedoch auch von sich selbst“ (130). Das Andere befindet sich letztendlich „im“ Selben – ein Prozess, den man also die „Dekonstruktion des Menschen nennen könnte – so dass „das Humane nie ganz mit sich zusammenfällt und im Grunde nie ohne den Alien auskommt“ (134). Es mag sich vielleicht seltsam anhören, aber die Art kritischer Posthumanismus, den wir hier vertreten, ist dem Humanismus im Grunde gar nicht übelgesinnt, sondern stellt eher eine Strategie dar, wie man der Angst begegnen könnte, die im Herzen der humanistischen Logik aus Kontaminierung und Reinigung schlägt. Nur weil man das „Humanein“ problematisiert, braucht man noch lange keiner „Dehumanisierung“ Vorschub zu leisten. Im Gegenteil, Dehumanisierung und Nihilismus sind genau die Schreckensgespenster, die der Humanismus selbst zu konstruieren und unterhalten gewohnt ist. Man könnte sagen, dass man also schon aus rein „humanitären“ Gründen ein kritischer Posthumanist sein sollte.

Zu diesem Zweck wenden wir uns der Lektüre eines weiteren SF Films zu. Die Invasion des Humanen durch seine Anderen könnte kaum drastischer und faszinierender sein als in *Invasion of the Body Snatchers* (1956). Die Vorstellung, dass Menschen heimlich durch nichtmenschliche Andere ersetzt werden, in diesem Falle durch pflanzliche Aliens, die sich als aus dem All ausfallende Samen zu hülsenähnliche Kokons entwickeln und allmählich eine perfekte parasitäre Kopie eines menschlichen Körpers herausbilden, die diesen Körper schliesslich vollkommen aufzehrt und, für andere zunächst unbemerkt, ersetzt. Diese seltsame Familiarität und unheimliche Gleichheit der Pflanzen-Aliens schreit daher nach der Produktion von Differenz. Wie kann man zwischen echten Menschen und

Alien-Kopien unterscheiden? Im Film geschieht dies durch „Gefühle“, die diese Aliens angeblich nicht haben. Wie Badmington erklärt:

Diese binäre Opposition untermauert den Humanismus des Films auf vier verschiedene Weisen. Erstens wird eine absolute Differenz zwischen human und inhuman vorausgesetzt. Zweitens wird diese Differenz hierarchisch geordnet. Drittens wird an einen allein humanen Wesenskern appelliert, der nicht nachgebildet werden kann. Viertens werden klare Regeln aufgestellt, nach denen ein einfaches „Mensch versus Alien“ Modell aufrechterhalten werden kann. (2004a: 137)

Genau dieses „*versus*“ befindet sich jedoch in einer Krise. Der Andere bringt nie allein Kontrolle sondern immer auch Ungewissheit. Und diese Ungewissheit befindet sich im Kern des Humanismus selbst. Es ist die Ungewissheit über die Bedeutung des Humanen. In *Invasion of the Body Snatchers* ist es genau die Ambiguität menschlicher Emotion, die als Markierung für die absolute Unterscheidung zwischen human und inhuman gebraucht wird, die droht, die Schutzbarrieren um die menschliche Integrität zu durchbrechen. Wie Badmington schreibt, „Liebe ist das Problem“ (138). Obwohl Liebe letztendlich als essenziell humane Eigenschaft bemüht wird, bleibt sie irgendwie fremd, mysteriös und unerklärlich. Sie ist unbeherrschbar und nicht abzulösen vom sexuellen Begehren [*desire*]. Kann man vielleicht sogar den Alien, das Inhumane, das Nichtmenschliche lieben? Begehren ist nach der (insbesondere lacanschen) psychoanalytischen Erkenntnis sowohl blind als auch unkontrollierbar. Es ist ein wesentlicher Bestandteil des Menschen, gleichzeitig jedoch ist es eine Bedrohung, denn es unterscheidet in seinem Zielobjekt nicht zwischen human und inhuman. „Menschsein heisst begehren“, nach Badmington, „aber zu begehren heisst die tabuisierte Unterscheidung zwischen human und inhuman anzuzweifeln“ (139). Das Begehren versetzt den Humanismus in „Schwingungen“. Das wesentlichste Merkmal einer menschlichen Unterscheidung bleibt mysteriös und irgendwie ausser Reichweite, denn es basiert auf einer notwendigen Doppeldeutigkeit, auf einem gewissen „*je ne sais quoi*“. Liebe birgt letztlich keine Garantie für den Menschen, denn sie kann weder irgendein „Wesen“ noch irgendwelche humanistische Institutionen (z.B. die Familie) aufrechterhalten.

Interessanterweise geschieht vor allem im gegenwärtigen apokalyptisch angehauchten SF eine gewisse Umkehr des Humanismus, besonders dort, wo das Humane explizit angegriffen wird, auszusterben droht, oder die entscheidende Schlacht (wie in *Terminator* gesehen) bereits verloren und sich der Mensch quasi „überlebt“ hat. Deshalb ist es wichtig, Posthumanismus nicht allein als „nach dem Humanismus“ zu verstehen, sondern als etwas, das dem Humanismus selbst bereits innewohnt.

Posthumanismus stellt gewissermassen die verdrängten Möglichkeiten des Humanismus selbst dar – daher auch der psychanalytisch-dekonstruktiv-analytische Ansatz bei der kritischen Lektüre von Texten und ihrer Zugehörigkeit zur humanistischen Tradition. Antihumanismus geht dementsprechend nicht weit genug, denn antihumanistisch heisst immer noch dem Humanismus zugehörig, da es die Dialektik zwischen menschlich und nichtmenschlich nicht ernst oder buchstäblich genug nimmt. Während Badmington sich auf „*Alien Chic*“ als SF Untergattung beschränkt, ist es sicherlich möglich diese „Dekonstruktion der binären Opposition aus human und inhuman, die fortlaufend im Humanismus selbst stattfindet“ (2004a: 151), auf andere Formen des SF und vielleicht sogar auf beinahe alle kulturelle Texte zu übertragen.

Ein weiterer guter Filmtext für eine derartige Untersuchung ist *Minority Report* (2002), welcher eine andere Grenzlinie um einen weiteren grundlegenden humanistischen Begriff, nämlich den des freien Willens, bewacht. Tom Cruise (alias John Anderton) wandelt sich von einem Vertreter der Idee der Verbrechenverhütung durch den Einsatz von sogenannten „Precogs“ (besonders „begabte“ Menschen mit einem alpträumähnlichen Vorwissen, dass Morde, die erst im Begriff sind, begangen zu werden, voraussieht) zu einem Skeptiker und Opfer des Rechtssystems. Das spezifische posthumanistische Moment dieses Films liegt in der Frage, ob der absolut wesentliche humanistische Wert des menschlichen freien Willens im Falle eines anstehenden Mordes ausser Kraft gesetzt werden soll oder nicht. Wie zahllose Kommentatoren des Krimigenres bereits klargemacht haben, stellt Mord etwas Besonderes im Vergleich zu anderen Verbrechen dar, so dass es durchaus signifikant ist, dass der Film eine Gesellschaft, die dem menschlichen freien Willen allein kein Vertrauen mehr schenkt, als perfekt oder zumindest perfektibel porträtiert und somit über das Prinzip der absolut freien moralischen Entscheidung hinauszugehen beabsichtigt. In vieler Hinsicht scheint diese schöne neue Welt *post*-humanistisch, da sie sich von menschlicher Entscheidungsgewalt abgewendet und in Richtung eines dehumanisierten bürokratischen Systems entwickelt hat, das auf Effizienz und Prävention, oder modisch gesagt, auf „Pro-Aktivsein“ baut. Das System wäre, wie fast alle Systeme, natürlich „unfehlbar“, wäre da nicht die Ungewissheit über die menschliche Intention, die gleichzeitig ein Grundprinzip der Rechtsprechung darstellt. Die „Tötungsabsicht“ zu beweisen, ist normalerweise die Grundlage für ein Mordurteil. Der von der Regierungsbehörde in die sogenannte „*Precrime*“-Zentrale entsandte Skeptiker im Film (Colin Farrell) drückt sein Bedenken folgendermassen aus: „Wenn ihr sie verhindert, ist es doch nicht die Zukunft!“ Hierzu muss

man verstehen, dass die „Prä-Kripo“ das Problem der Intention umgeht, indem sie absolutes Vertrauen in die Vorhersagen ihrer präkognitiven Seher setzt: „Die Präkogs sehen nicht deine Absicht, sondern nur, was du wirklich tun wirst“. Intention wird somit abgeschafft, denn allein die Vorhersicht eines Mords, der sozusagen schon im Entstehen begriffen ist, wird bereits als Mord behandelt und dementsprechend hart bestraft. Ganz so einfach ist die Angelegenheit jedoch nicht, denn Prädestination ist beinahe überall, wie John entgegnet: „Die Tatsache, dass du etwas verhinderst, heisst nicht, dass es nicht auch tatsächliche geschehen wäre“. Dadurch, dass die Idee der Präkriminalität eine Intention einfach umgeht, schafft sie auch den Zweifel ab, auf dem menschliche Absicht aufbaut und engt somit den Spielraum der bewussten Wahl und eines freien Willens dramatisch ein. Dies bedeutet also, dass der Wunsch, Menschen voreinander zu beschützen, zu einer Leugnung dessen führt, was für den Humanismus nichtsdestoweniger zentral ist und den Menschen an sich eigentlich ausmacht, nämlich die Offenheit und Freiheit einer Wahl zwischen Gut und Böse. Es überrascht deshalb nicht, dass diese Sichtweise von der Filmerzählung nur vorgetragen wird, um danach gründlich diskreditiert zu werden und um aufzuzeigen, dass das Prinzip des freien Willens angesichts des inhumanen Systems unbedingt verteidigt werden muss. Das „posthumane Szenario“ (d.h. menschliche Fremddeterminierung), welches der Film zeichnet, muss deshalb abgelehnt werden, um den wahren (liberalen) Humanismus wiederherzustellen und zu bekräftigen.

Dies wird scheinbar durch zwei Vorstellungen erreicht, die mit dem Begriff des freien Willens zusammenhängen: Fehlbarkeit und Verletzlichkeit, oder auch Leidensfähigkeit. Fehlbarkeit entpuppt sich im Laufe des Films als das Verdrängte des Systems, denn die drei Präkogs stimmen nicht immer bei ihren Visionen überein. Manchmal gibt es einen sogenannten „Minoritätenreport“, bei dem ein Alternativszenario des vorhergesagten Mordes gezeigt wird. Das System verdrängt also menschliche Interpretation, ohne die jedoch der Komplexität des Lebens und der Unvorhersagbarkeit menschlichen Handelns keine Gerechtigkeit widerfahren kann. Fehlbarkeit wird demnach vom Film als notwendige Komponente einer humanistischen Sichtweise dargestellt. Menschliche Verletzbarkeit ist der andere Erzählungsstrang, den der Film der posthumanistischen Vision entgegenstellt. Wer sind denn eigentlich diese Präkognitiven und was verbindet sie mit dem zerrissenen Helden, John Anderton? Zu Beginn äussert sich John recht defensiv: „Sieh sie einfach nicht als human an“, rät er seinem Rivalen, der später den Mord aufklären soll, den John angeblich begehen wird. Dieser Rivale behauptet in seiner gleichzeitigen Funktion als Vertreter eines eher religiösen Humanismus,

dass diese Geschöpfe „viel mehr noch als human sind, denn sie sind unsere Verbindung zu Gott“. In diesem Sinne sind die Präkogs zugleich weniger als auch mehr als human und somit also repräsentativ für das Humane an sich. Ihre Gabe der Voraussicht haben sie durch menschenverschuldetes Leiden erlangt (die Mutter Agathas – diejenige der drei Präkogs, die für den Minoritätenreport im Falle Johns verantwortlich ist – war sowohl drogenabhängig als auch selbst Mordopfer). John teilt diesen Leidenshintergrund mit ihr, denn er hat seinen Sohn verloren und versucht seine psychische Qual mit Drogen in den Griff zu bekommen. Er ist somit der typische Hollywoodheld, der durch sein eigenes Leiden in den Zweifeln an der Menschlichkeit geführt und dadurch zum Verfechter des inhumanen Systems wird, bis er diesem selbst zum Opfer fällt. Indem er anschliessend seinen eigenen Dämon besiegt, bestätigt er seine wesentliche Humanität während eines Augenblicks der „freien Willensentscheidung“ zwischen Gut und Böse (er widersteht nämlich dem Verlangen, den vermeintlichen Killer seines Sohnes selbst zu richten und übergibt ihn stattdessen der öffentlichen „Rechtsprechung“).

Die merkwürdigste Assoziierung, die sowohl notwendig als auch vom tief humanistischen Verlangen, das die Erzählung von *Minority Report* vorantreibt, unbeabsichtigt ist, ist genau die „Metaphysik des Mordes“, die als unanerkannte Kraft hinter der Bestätigung des Humanen angesichts seiner posthumanen Not steht. Die Erfinderin des Präkriminalistikprogramms, Iris Hinemann, erklärt, „es gibt nichts, das für das metaphysische Gefüge, das uns zusammenhält, zerstörerischer ist, als den Mord eines menschlichen Wesens durch ein anderes“. Was soll man aber aus dieser seltsamen Logik schliessen, wenn die menschlichste aller Handlungen, der Akt der humanen Selbstlegitimierung, also der Wunsch nach der Tötung eines anderen Menschen ist? Was uns im Grunde zum Menschen macht ist unsere Fähigkeit zum Mord. Mord ist mehr als nur ein Verbrechen, er ist ein Sakrileg. Was aber zutiefst erschreckend daran ist, ist dass es ein *notwendiger* Sakrileg (wie im Grunde bei allen Sakrilegen der Fall) ist. Man ist (auf elendliche Weise) am menschlichsten, wenn man einen anderen Menschen auslöscht. Tiere töten, aber nur Menschen morden einander. Die Bekräftigung der Humanität im Sinne der humanistischen „Metaphysik des Mordes“ führt zugleich durch den Wunsch nach Tötung und das Erleiden des Mordes. Mord als der (in)humanste Akt bestätigt *sogleich* die Fehlbarkeit *und* Leidensfähigkeit des Menschen. Eine seltsame Logik, aber wenigstens kann man durch ihre Ausformulierung und Artikulation einem kritischen *Post-Humanismus*, d.h. einem Humanismus, der darauf erpicht ist, seine eigene Verdrängungen durchzuarbeiten, einen

Anhaltspunkt für eine offenere and weniger metaphysische Formulierung des Humanen und seiner Gesetze bieten.

Was all diese posthumanistischen Momente verbindet, ist die instinktive Bekräftigung des Humanen, angesichts herausfordernder posthumanistischer Szenarien, in der Subjektivität, Fehlbarkeit und Verwundbarkeit selbst die Ressourcen für eine Beschwichtigung des empfunden Unbehagens angesichts drohender „posthumanistischer Zukunftsvisionen“ zu schöpfen. Menschliche Schwäche wird in diesen Momenten zur Stärke umgedeutet im Namen von Werten wie Liebe, Loyalität, freier Wille und Selbstaufopferung. Diese garantieren die Integrität des Humanen und legitimieren die Dekontaminationsverfahren bedrohlich posthumanistischer Andersheit. Trotz oder gerade aufgrund ihrer posthumanistischen Schauplätze sind diese Filmgeschichten tadellose humanistische Parabeln. Und dennoch bleibt das Unbehagen...

Angesichts dieses Unbehagens möchten wir hier noch auf die Erosion einiger anderer Unterscheidungen zwischen human und inhuman in einigen SF Filmen hinweisen. Zum Beispiel die Figur des Cyborg – nicht irgendein Beispiel natürlich, wie bei Haraway gesehen. Jüngere Filme wie *Artificial Intelligence: AI* (2001) and *I, Robot* (2004) drehen sich alle um diese Grenze zwischen Mensch und Nicht-Mensch. Die Lust auf und Angst vor dem Zur-Maschine-Werden oder der Cyborgisierung scheint unverdrängbar. Was geschieht mit dem Humanen, sobald es von seinem maschinellen Anderen befallen wird? Und was passiert mit der Maschine? Gibt es so etwas wie „die Maschine“ überhaupt? Eine viel schüchtere und *low-tech* Version dieser Ängste ist natürlich bereits viel früher, in Klassikern wie *Stepford Wives* (1975) und *Blade Runner* (1982) zu sehen. In beiden Fällen gibt es eine unumgängliche Kontamination zwischen den Kategorien human und maschinelles Anderes – eine zeitweilige Grenzverwischung, die den nachfolgenden Reinigungsvorgang rechtfertigt. Der Maschinen-Andere darf eine Zeit lang bedrohlich wirken, in die Selbstidentität des Humanen einfallen und sie hybridisieren, aber nur um der Faszination der Frage „was wäre wenn?“ nachzugeben (z.B. „was wäre wenn es gar keine richtige Grenze zwischen Mensch und Maschine gäbe?“) und das Verlangen nach dem Erhalt des *status quo* zu stillen (d.h. die humanistischen Grundüberzeugungen angesichts ihrer posthumanistischen Bedrohung zu bekräftigen). Normalerweise überwinden zweifelnde Helden ihre Obsession, indem sie zuerst selbst „anders“ werden (z.B. wie eine Maschine), um dann ihr wahres Selbst zurückzugewinnen und die ursprünglichen Grenzlinien nachzuziehen (z.B. indem die Maschine „menschlich“ wird, oder sogar noch menschlicher als der Mensch und somit die menschliche Kontrolle über sich konsolidiert). Andernfalls in etwas

düsteren Szenarien wie z.B. in *Blade Runner* und der ersten *Stepford Wives* Version, aber auch in *Artificial Intelligence: AI*, wird der Zweifel zur Spannung länger aufrechterhalten (manchmal sogar um eine Filmfortsetzung zu rechtfertigen). Was SF zu einem solch einflussreichen Genre macht und, ironischerweise, zu einem solch guten Verbündeten für einen kritischen Posthumanismus, ist dieses fiktionale Spiel mit der Lust und Angst vor dem Posthumanwerden in dem Glauben an die sichere Abschottung von der Realität. Eine posthumanistische Lesart muss die Geschichte deshalb oft nur ein bisschen forcieren, um zu einer metafiktionalen Ebene zu gelangen. Was wäre denn, wenn das „was wäre wenn“ gar keine Fiktion wäre? Nicht im Sinne einer Realität, die noch nicht existiert (welches ja nur eine Fortsetzung des SF wäre), sondern in einem dekonstruktiven Sinn einer „Fiktion der Fiktion“ vergleichbar mit der Frage nach der Differenz der Differenz, der *différance* (als von sich selbst differierende und daher nie präsent werdende „Spur“), die die Unterscheidbarkeit zwischen Identität und Differenz zusammenbrechen lässt.

Es gibt also gleichzeitig den Wunsch, die konstruierten posthumanen Szenarien ernstzunehmen und den narzisstisch humanistischen Ballast, den jede noch so radikale und transhumanistische Vision der menschlichen Zukunft mit sich herumträgt, kritisch durchzuarbeiten. All dies wahrscheinlich zum Wohle des Menschen selbst, denn die „Sorge“ um den Menschen beginnt paradoxerweise mit einem posthumanistischem Ausgangspunkt. Um dies zu verstehen, muss man Bruno Latour nur ein bisschen paraphrasieren. Falls es in der Tat wahr ist, dass wir im Grunde (noch) nie modern waren, könnte man ebenfalls behaupten, dass SF und der kritische Posthumanismus zeigen wollen, dass „wir (noch) nie human waren“. Dieser beängstigende Gedanke ist im SF allgegenwärtig, von der Furcht in *I, Robot* selbst zu einer Maschine zu werden, bis zum Zweifel der eigenen Echtheit in *Blade Runner*. Es scheint, als ob das Unvorstellbare (das „Ende des Menschen“, das menschliche „Überleben“) schon eingetreten ist und dennoch niemals geschehen kann. Die posthumane Zukunft in *Artificial Intelligence: AI* zum Beispiel bleibt bemerkenswert human, indem der Roboterjunge wie ein *high-tech* Pinocchio in seinem Verlangen nach einer menschlichen Mutter und nach seiner eigenen Menschwerdung gefangen bleibt. Anscheinend gibt es für den Humanismus keine andere Wahl, als das Maschinenandere, das Tier, das Objekt, Gott usw. zu humanisieren. Nimmt man aber die Vorstellung von künstlicher Intelligenz ernst, würde dies den Menschen und schon gar nicht seinen Humanismus unberührt lassen. Tatsächlich ist aber das Beharren auf der Darstellung von human(istisch)en Werten als auch in posthumanistischen

Szenarien immer gleichbleibend eine der interessantesten Konstanten im Genre des SF.

Gleichzeitig beschränkt sich diese Andersheit nicht auf den Aspekt des Organischen. Wie Donna Haraway in ihrem „Cyborg Manifesto“ betont, führt das Verwischen der Grenze zwischen menschlich und nichtmenschlich zwangsweise zur Auflösung anderer Grenzen. Während der Cyborg vom technologischen Ende des Spektrums droht, meldet sich vom anderen her das Tier zu Wort. Animalisierung, Cyborgisierung, Biotechnologie, Robotik und Kybernetik verschärfen die „hantologie“ (vgl. Derrida, 1993) der gespenstisch gewordenen Humanontologie. Die Bedrohung durch das Tier, die schon im Film *Planet of the Apes* (1968) vorhanden ist, wird noch deutlicher in *Gattaca* (1997). Die erzählerische Absicht in *Gattaca* ist es, den herrschenden „genetischen Determinismus“ durch die Bestätigung humaner Sterblichkeit und Unvollkommenheit zu besiegen. Der Held, Jerome, täuscht das System, indem er seine eigenen genetischen Mängel verheimlicht und zeigt somit, dass menschliche Freiheit im Grunde im Sieg über seine materiellen und biologischen Grenzen und in der blossen Willenskraft und im Glauben (an das eigene Selbst, an seine Ideale usw.) liegt. In den kritischen Momenten helfen ihm die menschlichsten aller Gefühle, nämlich Liebe und Mitleid. Als Jeromes Traum, als Astronaut in den Weltraum zu starten, kurz vor seiner Erfüllung steht und er sich vor einer letzten Hürde, einer letzten Urinprobe, befindet, drückt der untersuchende Wissenschaftler aus Mitleid ein Auge zu, denn sein eigener Sohn befindet sich in einer ähnlich genetisch unvollkommenen Lage wie Jerome. Indem er den „Genetizismus“ als die zukünftige Form der gesellschaftlichen Diskriminierung anprangert, die auf angeblichen Formen genetischer Insuffizienz beruht, wie das in *Gattaca* genannt wird (der Titel ist eine Anspielung auf die Chromosomenabfolge innerhalb des menschlichen Genoms: „Gattaca“ setzt sich zusammen aus den Initialen der vier Nukleinbasen der DNA: Adenin, Cytosin, Guanin und Thymin), bestätigt der Film den freien Willens und Idealismus als menschlichen Wesenskern. In diesem Sinne ist das wiederkehrende Motto des Films, „es gibt kein Gen für den menschlichen Geist“, selbst ein emblematisch posthumanistischer Augenblick. Es ist sowohl interessant als auch ironisch, dass der menschlichste (d.h. unvollkommene) Held erst seine gesamte Humanität unterdrücken muss (er muss im Grunde genau wie die genetisch perfekten, quasi automatischen, uniformierten, „maschinenartigen“ Anderen in der grossen Weltraumbehörde werden), um seinen eigenen Menschheitstraum zu erfüllen, nämlich ins Weltall zu fliegen. Diese Umkehrung folgt der bereits geschilderten (selbst)dekonstruktiven Logik. Die Sehnsucht nach dem Humanen als treibender Kraft, die den

Humanismus zur ständigen Selbsterneuerung verdammt, drückt sich in der Variation ständiger Selbstumformung aus. Sie erinnert an Nietzsches (trotz ihrer antihumanistischen Verkleidung) humanistischste Anforderung an den Übermenschen: werde was du bist!

Auch in der Neufassung von *Planet of the Apes* (2001) wird die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier erforscht, bezweifelt und letztlich bestätigt, allerdings unter ganz anderen Bedingungen. Menschen müssen „Animalität“ erst am eigenen Leibe erfahren, indem sie von einer höheren Gattung (in diesem Fall die Affen) „wie Tiere“ behandelt werden, bevor sie ihre eigene Animalität überwinden und friedlich und rücksichtsvoll mit Tieren (zumindest mit Affen jedenfalls) zusammenleben können. Der Film bricht jedoch nie aus seinem Anthropozentrismus aus, denn er beginnt, indem er das menschliche „Böse“ auf das Tier projiziert, und endet mit einer an das Tier gerichteten Forderung nach Versöhnung. Erst müssen Menschen animalischer als alle Tiere und Tiere menschlicher als Menschen werden, bevor die „Animalität“ (und nicht die Humanität natürlich) gebändigt werden kann, was natürlich die ursprüngliche Hierarchie in der Opposition Mensch/Tier nie eigentlich infrage stellt. Das Ende schlägt wie so oft eine Rückkehr in die „glückliche Familie“ als Eckpfeiler jeder humanistischen Gesellschaft dar. Beinahe wird den Affen sogar Menschlichkeit verliehen, aber das letzte Tabu der „Rassenmischung“ bleibt natürlich erhalten (d.h. der Held sucht sich dann doch lieber eine blonde Menschenfrau als eine Schimpansin aus). Es scheint also klare Parallelen zwischen „Speziesismus“, Rassismus und Sexismus zu geben, die nicht nur beabsichtigt sondern absolut notwendig zum Erhalt des humanistischen Wertesystems sind.

Letztendlich stellen aber weder die Biotechnologie noch die Robotik, weder Animalisierung noch Cyborgisierung, die echte Bedrohung für das Überleben des Humanen unter den gegenwärtigen technokulturellen Bedingungen im SF dar. Es sind eher Digitalisierung und Virtualisierung, die die Frage nach der Zukunft des Humanismus und des menschlichen Wesens am radikalsten, wiederum im SF, stellen. Es ist natürlich kein Zufall, dass viele jüngere SF Filme nicht nur davon ausgehen, dass der Mensch nicht mehr das ist, was er einmal war oder zu sein schien, sondern dass die „Kultur“ selbst, das von der Menschheit konstruierte Bedeutungsgeflecht und die Quelle sozialer Wirklichkeit auf einmal nicht mehr so menschlich oder human erscheint. Die *Matrix* Trilogie (1999-2003) ist nur der jüngste aber vielleicht repräsentativste Vertreter dieser SF Untergattung. Auf dem Spiel steht nicht nur die Integrität der menschlichen Form – Fragen der Verkörperung sind für das Matrixszenario grundlegend (z.B. wenn hier mein Körper ist, wo bin dann ich?) – sondern ob der

Mensch als Mensch seine eigene Übersetzung in digitale Information überleben kann. In diesem Sinne geht es nicht mehr so sehr um Lyotards Frage „Kann Denken ohne Körper weiterleben?“ (1991), oder, wie Moravec (1988) spekuliert, das Bewusstsein in einen Computer heruntergeladen werden kann, sondern um die Frage was eigentlich ein „digitaler Körper“ ist. Der Grund warum der erste *Matrix* Film so viel tiefgründiger und philosophischer erscheint als die beiden Folgen ist, dass er genau diese Möglichkeit eines digitalen Körpers auslotet. Um dem christlichen Unterton zu folgen: Was in den analogen Telefonleitungen passiert, durch die die Cyberrebelln die virtuelle Wirklichkeit der Matrix erreichen können gleicht dem absoluten Mysterium und Wunder der Transsubstantiation. Wie wird man zum Code? Ist gar die dem Menschen eingeschriebene genetisch codierte Information ins Digitale übertragbar? Neos letztendlicher Sieg und seine Macht über die Matrix, ihre digitale Umgebung und Gesetze könnte ihn zum ersten Posthumanen machen, der vollkommen in eine neue, digitale, „Kultur“ eintaucht. Seine zwei Körper, der physische und der virtuelle, werden am Ende des ersten Film eins. Das Merkwürdige ist (und hier liegt natürlich wieder der humanistische „Hund“ begraben), dass Neo zunächst zur wahren „Wirklichkeit“ gelangen muss, bevor er sich die virtuelle Wirklichkeit (mit der er jedoch als Proto-Hacker in der Matrix aufgewachsen ist) als deren „Cyberrebell“ zu eigen machen kann.

Die schliessliche Bestätigung und Reinskription des Humanismus geschieht schon am Ende des ersten Films. Was für Neos Posthumanisierung vonnöten ist, bleibt ein sehr humanes und humanistisches Prinzip, nämlich Trinitys bedingungslose Liebe und weibliche Hingabe. Es scheint als habe die posthumane Zukunft was den Fortbestand sexueller, geschlechtlicher und ethnischer Differenz angeht (siehe z.B. die Verteilung von Rasse und Ort – Zion *versus* Matrix – in der Trilogie; in Diocaretz & Herbrechter, 2006) nichts zu befürchten. Darüberhinaus sind die zwei Folgen, dadurch dass sie das Vakuum am Ende des ersten Films durch philosophische Erklärungen zu füllen versuchen, viel „konservativer“, denn sie versuchen, dem posthumanen Szenario eine konkrete Form zu verleihen. Wie sich herausstellt war Neo nie ganz Mensch oder Maschine, sondern ist etwas „Drittes“, also metaphysisch gesehen eine Leerstelle zwischen Fiktion und Realität, nämlich Software. Weder „*hardware*“ noch „*wetware*“ zugehörig, ist Neo im Grunde ein reines „Medium“ oder das Übersetzungsprinzip und versprochene posthumane Subjektivität (vgl. Herbrechter, 2005) selbst. Weder human noch inhuman ist er der technokulturelle (posthumane) „Engel“, der sowohl zu den Menschen wie den Nicht-Menschen (den Maschinen) predigt. Er ist die Inkarnation der programmierten „Sorge“, die

auch zu seiner fortschreitenden „Spiritualisierung“ als Code führt, welche den weiteren Verlauf der Geschichte in den Folgen teilweise so peinlich macht, als eine Überhöhung des Posthumanen in die Göttlichkeit der „Maschinenstadt“. Mit dieser Art Kontaminationslogik nimmt es nicht Wunder, dass diese Hollywoodversionen des Posthumanismus verstörend wirken. Ihre Momente der Posthumanität sind entnervend und müssen von einem kritischen Posthumanismus, der sowohl dem Humanen als auch dem Posthumanen gerecht werden will, wie angedeutet dekonstruiert werden.