

Bio-, Nano-, Kogno-, Info- ... Die neue Interdisziplinarität in den Posthumanwissenschaften

Falls wir bereit sind, ernsthaft und kritisch darüber nachzudenken, werden wir ganz klar sehen, dass Gebiete wie die Kulturanthropologie, die strukturelle Linguistik, die Womens Studies, die Cybertheorie und der Posthumanismus heutzutage die grossen Fragen stellen, nämlich Wer bin ich? Was mache ich hier? Was bringt die Zukunft? Alles Fragen, die sich an das Erbe der „menschlichen Natur“ anschliessen. Diese Fragen waren noch nie dringlicher, nie „humaner“ als heute. (Garber, 2003: 267)

Unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Posthumanisierung durch Bio-, Nano-, Kogno- und Infotechnologien gerät nicht nur die humanistische Tradition und Bildung unter starken Beschuss, sondern auch die Zukunft der Geisteswissenschaften (der sogenannten „*humanities*“). Als Beispiel hierbei dient der scheinbar unaufhaltsame Aufstieg der „*cultural studies*“ und der sogenannten „*French*“ oder „*(critical and) cultural theory*“ (in Grossbritannien seit den 1970ern, in den USA den 1980ern und in Frankreich und Deutschland, insbesondere als Teil der Anglistik, seit den 1990ern). Dies ist nicht der Ort, um die Geschichte dieses Phänomens darzulegen, welche auf den jeweiligen sozialpolitischen Kontext und die Art und Weise der Institutionalisierung, die Strategie der Übersetzungen und Anwendung von Kulturtheorie und Kulturwissenschaft im jeweiligen nationalen und globalen Kontext eingehen müsste. Auch der Zusammenhang mit der Postmodernediskussion wäre dabei noch weiter herauszuarbeiten. Was für den in diesem Band vertretenen Blickpunkt angeht, werden wir uns nur die Aspekte herausgreifen, die für eine kritische Evaluation der wissenschaftlich-technisch angetriebenen „Posthumanisierung“ durch die Kulturtheorie und Kulturwissenschaft relevant sind. Es geht dabei vor allem um die Erklärung der sogenannten „*science wars*“, das Problem der Interdisziplinarität und die Frage nach der Zukunft der Human- und Kulturwissenschaften im Zeitalter der Technokultur und des technowissenschaftlichen Kapitalismus.

Ein guter Ansatzpunkt hierbei ist Lyotards *La Condition postmoderne – rapport sur le savoir* (1979), dessen Grundannahme die Transformation des Wissens in der postindustriellen Gesellschaft und ihrer postmodernen Kultur ist. Gekennzeichnet wird diese Transformation in eine Wissensgesellschaft durch die „Hegemonie der Informatik“ (13), die nicht nur die Übermittlung von Wissen sondern auch dessen Umformung in „Information“ antreibt. Dabei gerät die humanistische, Humboldtsche Idee

von der Unzertrennlichkeit von Wissenserwerb und Bildung unter enormen Druck. Stattdessen wird Wissen unter neoliberal-kapitalistischen, marktökonomischen Bedingungen zum Verbrauchsartikel und zur Ware: „In seiner für die Machtproduktion unerlässlichen Form informationeller Ware ist das Wissen bereits ein bedeutender, vielleicht sogar der wichtigste Faktor beim Machtkampf um globale Vorherrschaft“ (Lyotard, 1979: 15). Diese „Merkantilisierung des Wissens“ ist gekoppelt mit einer Ideologie, die die „Transparenz von Kommunikation“ propagiert (16), welche wiederum Auswirkungen auf die politische Machtausübung des Staates, die Struktur der Öffentlichkeit und den Einfluss ökonomischer Akteure auf globaler Ebene hat. Resultat ist die generelle Krise traditioneller Legitimationsverfahren, die Lyotard „Unglaubwürdigkeit der Metaerzählungen“ nennt (7). Während nun das „narrative Wissen“ der westlichen Gesellschaften und deren Ideologien (Aufklärung, Liberalismus, Marxismus, man könnte und sollte den Humanismus hier hinzufügen) in einer Legitimationskrise stecken, wächst „das wissenschaftliche und technische Wissen“ (18) exponentiell an und verselbständigt sich. Wissenschaft, als derjenige Diskurs, der von der Gemeinschaft seiner Wissenschaftssubjekte als „wissenschaftliche“ anerkannt wird, fällt im Zusammenhang mit der Informatisierung, zunehmend Entscheidungen darüber, was als „Wissen“ überhaupt erkennbar und daher legitimierbar ist – man könnte dies in Anlehnung an Foucault ein „technowissenschaftliches Wahrheitsregime“ nennen, das sich mittels Digitalisierung, Informatisierung und Neoliberalisierung „globalisierend“ ausbreitet. Es tut dies aber eben nicht mehr auf aufklärerisch-liberale Weise – wissenschaftliche Legitimation aufgrund der Idee vom „Fortschritt für die Menschheit“ und „Ausbau menschlicher Freiheit“ – denn das Konsensmodell hierfür ist unter den Bedingungen der Postmoderne abhanden gekommen:

In der postindustriellen Gesellschaft und der postmodernen Gegenwartskultur stellt sich die Frage nach der Wissenslegitimation auf andere Weise. Die grosse Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren egal welche Art der Vereinheitlichung sie auch benutzt, ob spekulativ oder emanzipatorisch. Man kann in diesem Niedergang der Erzählungen den Effekt des Technik- und Technologieaufschwungs seit dem zweiten Weltkrieg sehen, welcher den Akzent von den Mitteln des Handelns zum Handlungsziel hin verschoben hat, oder auch zur Wiederkehr des liberalen Kapitalismus nach dessen Rückzug hinter den keynesianischen Schutzmantel zwischen 1930 und 1960 – eine Erneuerung, die die kommunistische Alternative eliminiert und die individualistische Nutzniessung von Gütern und Dienstleistungen umbewertet hat. (Lyotard, 1979: 63)

Die Legitimation der Wissenschaft, nach dem Ende der grossen

emanzipatorisch-humanistischen Erzählungen erfolgt nicht mehr aus einer Interaktion zwischen Gesellschafts- und Wissenschaftsdiskurs, sondern nur noch aus dem letzteren, nach seinem utilitaristischen und administrativen „Performativitätsprinzip“. Wissenschaft wird hierdurch zur reinen „Wissensproduktion“ und Technologie zum performativen Verbreitungsprinzip von Wissenschaft und Legitimation von Wissenschaftspraxis. Die Wissenschaft positioniert hierbei eine „Wirklichkeit“, die gleichzeitig ihre Legitimation mitsamt ihrer juristischen, ethischen und politischen Implikationen gewissermaßen „performativ“ garantiert, indem sie die Wirklichkeit durch „exakte“ Beschreibung definiert und also „schafft“, um sie dann selbst wiederum mittels technologischer Intervention zu „meistern“. Dieses zirkuläre Verfahren – „Legitimation durch Macht“ (77) – wird durch die „Informatisierung“ der Kommunikation mit ihrem aus der Kybernetik und der Systemtheorie entlehnten Prinzip der Performativität unterstützt. Dies wirkt sich natürlich wiederum auf die humanistische Idee der Bildung aus, die von nun an reine pragmatisch-utilitaristische Wissensvermittlung wird und mit der Merkantilisierung von Information einhergeht.

Hier setzt die Arbeit von Bill Readings in seinem Band *University in Ruins* (1996) ein. Die Neoliberalisierung der Universität als Institution und ihr Wandel zur Stätte von „Wissensproduktion“ hat insbesondere eine Krise in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften, oder den „*humanities*“ hervorgerufen, deren traditionelles Modell einer „liberale Erziehung“ nicht mehr in das posthumanistische Performativitätsprinzip passt. Dieser Wandel findet innerhalb einer spezifischen, nämlich westlichen, späthumanistischen Universitätsvorstellung statt, die allerdings im Zuge des westlichen Kulturimperialismus und seiner gegenwärtigen Fortsetzung in der Form einer medien- und ökonomiegetriebenen Globalisierung weltweit exportiert worden ist. Die neoliberale, globale „Internationalisierung“ der Universität mit ihrer „Unternehmensstruktur“ [*corporate university*] bedeutet vor allem die Auflösung der national-humanistischen staatlichen oder öffentlichen Universität, mit der Folge, dass „die gegenwärtige Krise der Universität im Westen von der grundlegenden Veränderung ihrer gesellschaftlichen Rolle und ihres internen Systems herrührt; eine Veränderung, die bedeutet, dass die Zentralität traditioneller humanistischer Disziplinen im Leben der Universität nicht länger garantiert“ (Readings, 1996: 3). Hebelwirkung hat hierbei die „Delegitimation von (National-) Kultur“, als deren Hüter sich vor allem die traditionellen Geisteswissenschaften (Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte usw.) verstanden haben. Die Demokratisierung, „Anthropologisierung“, (Neo)Liberalisierung und Kommerzialisierung von Kultur, wie sie im

Kontext der postmodernen Nivellierung von „high“ und „low culture“ (oder Eliten- und Populärkultur) betrieben wurde, lässt sich einerseits in der Institutionalisierung der *cultural studies* oder der Kulturwissenschaften und andererseits in der neuen Formel der „Exzellenz“ als Qualitätssiegel der wissenschaftlichen Arbeit ablesen. Readings nennt die zeitgenössische Universität „posthistorisch“ in dem Sinne, da sie sich als Institution und als ursprüngliches „Projekt geschichtlicher Entwicklung, Unterstützung und Eintrichterung nationaler Kultur“ (6) selbst überlebt hat. Als Stätte exzellenter Wissensproduktion sucht sich die Universität einen Qualitätssicherungsmechanismus, der die Administration der Institution selbst professionalisiert und durchökonomisiert. Die ursprüngliche zentrale Rolle des Professors als lehrendem Wissenschaftler verschiebt sich daher immer mehr auf die Seite der Administration, die der zunehmend autonomen Universitätsverwaltung zuarbeitet und die aus diesem Grunde die „*corporate university*“ mit modernsten neoliberalen Instrumenten einer permanenten „Exzellenzprüfung“ unterzieht. Readings stellt sich dementsprechend die Frage, was einer Universität bleibt, wenn sie einerseits nicht mehr davon ausgehen kann, dass ihre lehrenden und lernenden Subjekte sich als Verkörperungen der liberal-humanistischen Bildungsidee sehen, und andererseits der zentrale Aspekt der liberal-humanistischen Bildungsidee einer überlieferten (National)Kultur als Lern- und Lehrobjekt weder als Ausgangspunkt noch als Ziel humanistischer Bildung mehr konsensfähig ist – eine Universität, deren Charakter eben korporativ und nicht mehr kulturell ist:

Da der Nationalstaat nicht länger die primäre Instanz der globalen Kapitalproduktion ist, verliert „Kultur“ als das symbolische und politische Gegenstück von nationalstaatlich verfolgter Integration seine Wirkung. Der Nationalstaat und die moderne Kultur entstanden zusammen und verlieren, wie ich behaupte, in einer immer transnationaler werdenden Wirtschaft ihre zentrale Bedeutung. Dieser Wandel hat erhebliche Konsequenzen für die Universität, die historisch gesehen immer eine zentrale Institution der Nationalkultur im modernen Nationalstaat war... Das neue Interesse am Streben nach Exzellenz zeigt einen Wandel in der Funktion der Universität an. Die Universität braucht nun nicht mehr die Nationalkultur zu beschützen und zu propagieren, denn der Nationalstaat ist nicht länger der wesentliche Ort, an dem sich Kapital selbst reproduziert. Daher funktioniert die Idee der Nationalkultur nicht länger als externer Bezug, auf den sich alle Anstrengungen in der Forschung und Lehre richten. Die Idee einer Nationalkultur liefert keine alles überspannende ideologische Bedeutung mehr für das, was in der Universität vorsichgeht, und als Resultat ergibt sich hieraus, dass die Frage, was eigentlich gelehrt und als Wissen produziert werden soll, immer bedeutungsloser wird. (Readings, 1996: 12-13)

Der Aufstieg der *cultural studies* ist diesbezüglich kein Paradox sondern die direkte Auswirkung einer „Dereferentialisierung“ von Kultur. Erst wenn Kultur als nationales Konsensmodell ausgedient hat, macht es Sinn von „Kulturwissenschaft“ im nichtnormativen Sinne zu sprechen. Der Kulturwissenschaft liegt derjenige Begriff von Kultur zugrunde, der sich am besten mit der Idee von Exzellenz vereinbaren lässt, wobei sowohl Kultur als auch Exzellenz pure Platzhalterfunktion haben und selbst keinen echten Referenten besitzen. Kultur wird demnach zu einem „Objekt“ unter vielen – so wie Naturwissenschaft „natürliche“ Phänomene erklärt, so beschreiben Kulturwissenschaften eben „kulturelle“ Phänomene.

Nun ist Readings' Analyse weder enthusiastisch noch nostalgisch, was diese Entwicklung angeht, sondern zielt darauf ab, gewisse Ideale unter den gegebenen Bedingungen neu zu verankern, darunter insbesondere die Idee einer wissenschaftlichen Gemeinschaft, einer interdisziplinären Praxis und die neue Zentralität einer posthumanistischen Wertediskussion. Was die neue Dynamik von Interdisziplinarität angeht, rücken Fragen der „Wissensverteilung“ in den Vordergrund (so könnte man zum Beispiel fragen, wie man verhindern kann, dass die sogenannten neuen „Lebenswissenschaften“ ein Monopol auf die Definition und Legitimation von relevantem Wissen über „das Leben“ erlangen). Readings wünscht sich eine „Dissens-Gemeinschaft“, die von der Idee der kommunikativen Transparenz ablässt und stattdessen auf problematische Übersetzungsvorgänge zwischen wissenschaftlichen Diskursen als (wittgensteinsche) „Sprachspiele“ aufmerksam macht. Was die Wertediskussion angeht, vertraut Readings auf einen „Pragmatismus“, der sich dessen bewusst ist, dass die Universität in ihren eigenen „Ruinen“ weiterlebt und dementsprechend Selbstreflexivität walten lässt, allerdings auf der Basis einer strikten Trennung von „*accountability*“ (Verantwortlichkeit des einzelnen gegenüber dem System und umgekehrt) und „*accounting*“ (die neoliberale Marktorientiertheit der Exzellenz-Universität an sich). Die Frage, warum, was und wie an einer Universität erforscht und gelehrt wird, sollte daher ruhig gestellt werden, solange diese Frage nicht auf einer engen Kosteneffizienz und administrativen Institutionspolitik beruht – also quasi eine „kritisch posthumanistische“ Universität“, die sich der Auflösung ihrer eigenen humanistischen Tradition bewusst ist, das konstruktiv-kritische Potenzial dieser neuen Bedingung ausschöpft und dadurch ihrem sozialen und globalen Auftrag in neuer Form wieder gerecht wird. Das humanistische Modell einer idealen universellen menschlichen (Wissens-)Gemeinschaft, wobei einzelne nationale Bildungsmodelle lediglich um die Vorherrschaft bei der Verkörperung dieses universalistischen Modells kämpfen, muss Readings zufolge einer

(posthumanistischen) auf Dissens aufbauenden Gemeinschaft weichen, die nicht schon von vornherein von einem gemeinsamen Kommunikationsmodell ausgeht, dass auf Transparenz und der Unterordnung von Diskursivität unter „höhere Ideale oder Ziele“ aufbaut: „Wir müssen uns eine Gemeinschaft denken, in der Kommunikation nicht transparent ist, sondern in der die Möglichkeit von Kommunikation nicht immer schon auf einer gemeinsamen kulturellen Identität aufgebaut ist und diese nur noch verstärkt“ (185). Eine posthumane Wissensethik macht sich daher Emmanuel Levinas' Axiom von der immer schon existierenden unkalkulierbaren Verantwortung gegenüber dem Anderen aufgrund des dissensualen Primats zu eigen. Denn wüssten wir, welche Verantwortlichkeiten wir Anderen gegenüber genau hätten, könnten wir sie in der Tat „einlösen“, unsere Schuld einfach abgelden. Stattdessen „wissen wir nicht im voraus, wie unsere Verpflichtungen Anderen gegenüber aussehen, Verpflichtungen, die selbst keinen anderen Ursprung haben als die bloße Existenz von Andersheit – von Menschen, Tieren oder Dingen, die anders als wir sind – was eine unkalkulierbare Verpflichtung mitsichbringt“ (188-189). Die posthumanistische Universität – oder wie man sie nennen könnte, die „*posthumanities*“ – könnte ein Forum für die interdisziplinäre und dissensuale Wissensgemeinschaft werden, die sich diesen Verantwortlichkeiten stellt. Posthumanistisch ist diese Verantwortlichkeit genau deshalb, weil sie vor der Unterscheidung Mensch/Tier, Mensch/Umwelt usw. greift, also wie bereits zu Anfang dieser Studie erklärt radikal (allerdings weder im chronologischen noch im teleologischen Sinne) „inhuman“ oder „prähuman“ ist:

Unsere Verantwortung gegenüber Anderen ist somit inhuman in dem Sinne, dass die Annahme einer geteilten oder gemeinsamen Humanität ein unverantwortliches Verlangen darstellt, wissen zu wollen, was wir genau bei einer Begegnung mit dem Anderen vorfinden, oder was uns genau verbindet. Zu glauben dass wir im Vorfeld bereits wissen, was es bedeutet, human zu sein, oder dass Humanität ein Bewusstseinsobjekt sein kann, ist schon der erste Schritt zum Terror, denn er macht es gleichzeitig möglich, zu wissen, was nicht-human ist, also zu wissen, wofür wir nicht verantwortlich sind, und was wir somit frei ausnützen können. (189)

Paradoxerweise schafft die von Lyotard beschriebene Informatisierung der globalen Wissensgesellschaft und die mit ihr verbundene Beschleunigung der Wissensproduktion keine grössere kommunikative Transparenz, sondern eher eine Überforderung des posthumanen Subjekts – einen „*information overload*“. In gleicherweise produziert die Globalisierung nicht die teils erwünschte teils befürchtete kulturelle Homogenität, weil die Gemeinschaft menschlicher Subjekte, deren Konsens nötig wäre, um

diese Homogenität zu erfahren, durch die Globalisierung und Informatisierung gleichzeitig zerstört wird. Globalisierung ist, könnte man sagen, inhärent posthumanistisch, denn im Augenblick, wo geographisch und repräsentativ gesehen so etwas wie Humanität realisierbar scheint, „verschwindet“ der Referent genau dieser Humanität und löst sie in ihre Bestandteile auf.

In Anbetracht dieser Analyse ist eine klare Unterscheidung zwischen „technischer“ und „kultureller“ Posthumanisierung nicht mehr aufrechtzuerhalten. Dies zeichnet sich auch bereits in der Entwicklung der *cultural studies* [CS] selbst ab. Eine Art der Periodisierung innerhalb der CS, die auch ihren politischen Projektcharakter deutlich macht, ist die Abfolge von institutionell und interdisziplinär geführten „Begriffsschlachten“, die sogenannten „*canon wars*“, „*theory wars*“, „*culture wars*“ und schliesslich die „*science wars*“ (vgl. die jeweiligen Kontroversen um die Bedeutung des literarischen, kulturellen, usw. Wissens- und Wertekanons, oder um den Theorie-, Kultur- und Wissenschaftsbegriff). Ursprünglich gedacht als direkter kulturpolitischer „Gegenangriff“ auf die zu exklusive und klassenspezifische Bildungspolitik wanderten die CS in Grossbritannien zunächst von der Erwachsenenbildung in die Anglistikabteilungen, wo sie den literarischen Kanon aufsprengten und durch einen erweiterten Textbegriff ersetzten, der literarische Entschlüsselungsmethoden aus der Phänomenologie und Hermeneutik auf alles kulturell Produzierte und daher Bedeutungstragende anwendbar machte. Während der generalisierten *theory wars* wandelten sich die Englischdepartments zu Hochburgen des Poststrukturalismus und der sogenannten „*French Theory*“ (eine Mischung aus lacanscher Psychoanalyse, althusserschem Marxismus, barthesianischer Alltagssemiotik, foucaultscher Machtanalyse und derrideanischer Dekonstruktion in erster Instanz). In den *culture wars* siegte der anthropologisch-deskriptive Kulturbegriff („Kultur als eine (gegebene) Lebensweise (unter vielen anderen)“) welcher, in Kombination mit französischer Theorie, die Aufgabe des Englischdepartments von reiner Literatur- oder Sprachwissenschaft hin zur textbasierten Kulturkritik [*cultural criticism*] veränderte. Der CS Ansatz profitiert einerseits von dieser neuen, textuellen „Lesbarkeit der Welt“, die sie als Beweis ihrer kulturellen „Konstruiertheit“ und „Arbitrarität“ ansieht, andererseits wird kultureller Wandel und Demokratisierung von Kultur nunmehr zur höchsten Aufgabe der Kulturwissenschaft selbst. Zu diesem Zweck vertreten die CS neben ihrem linguistisch-literarisch-textuellen Ansatz auch einen spekulativ-philosophisch-sozialtheoretischen sowie einen medienpraktisch-sozialempirischen Ansatz. In dieser interdisziplinären Konstellation hat die

Idee der CS im englischsprachigen Hochschulsystem in sehr unterschiedlichen Disziplinen (oft in der Form von „*studies*“) Einzug gehalten, von den *legal studies* bis zu den *science studies*, von den *humanities* bis zu den *social sciences*. Das paradoxe Ergebnis der *culture wars* ist, nach Readings, jedoch die „Disziplinierung“ und Institutionalisierung der CS selbst, auf der Basis der erwähnten Dereferentialisierung von Kultur:

Die cultural studies erleben ihren Aufschwung als Quasi-Disziplin im gleichen Zuge wie Kultur als belebendes Prinzip der Universität aufhört zu existieren und stattdessen zu einem Forschungsobjekt unter vielen wird. Das Problem der Partizipation wird genau dann zum Objekt unseres Nachdenkens, wenn wir nicht mehr wissen, was teilnehmen heisst, wenn es keine Festung mehr gibt, die es einzunehmen gilt. (Readings, 1996: 118)

Die Aufgabe einer „posthumanistischen“ Kulturwissenschaft ist es also mit diesem Bedeutungs- und Bezugsverlust von Kultur fertigzuwerden und ihn als Ausgangspunkt für die Frage nach der Rolle der „*posthumanities*“, der Posthumanwissenschaften, in der posthumanistischen Universität von morgen zu nehmen.

Nun wurde der Aufstieg der CS zum posthumanistischen Modell für die Universität abrupt durch die *science wars* in den 1990ern gebremst und zwar aufgrund einer Wiederkehr der von C. P. Snow lancierten Debatte um die „zwei Wissenschaftskulturen“, nämlich der unüberbrückbaren Kluft zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften. Aus der Sicht der Kulturwissenschaften sind die *science wars* die logische Fortführung der demokratischen Kulturalisierung aller gesellschaftlichen „Diskurse“. Wissenschaft ist vom kulturalistischen Standpunkt aus gesehen zuerst einmal eine kulturelle Praxis, die sich durch Spezialdiskurse versucht selbst zu legitimieren und das von ihr erzeugte Wissen als gesellschaftliches Machtpotenzial zu nutzen. Dabei unterstützt wird die Wissenschaft durch politische, ökonomische und militärische Akteure. Es geht also weniger um das naturwissenschaftlich erzeugte Wissen an sich, sondern zum Beispiel um die Rolle des Wissenschaftlers als (Kultur)Subjekt im Verhältnis zur wissenschaftlichen Institutionen, um die Rolle der wissenschaftlichen Institution im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Institutionen, und um den Selektionsprozess bei der Wissensproduktion an sich. Es treten also Fragen auf, wie die Rolle von wissenschaftlichen „Erzählungen“, Ideologien und „Konstruktionen“ von Wahrheit und Wirklichkeit; die Rolle gesellschaftspolitischer Strukturen innerhalb der Wissenschaft – Genderfragen, institutioneller Rassismus in der Wissenschaft, spezialistische Legitimation von Tierversuchen, ökonomische und

militärische Interessen bei der Entwicklung von Technologien, die Rolle von Science Fiction bei der Wissensproduktion usw. Man könnte alle diese Aspekte wohl unter dem von Latour vorgeschlagenen Begriff „Laborpolitik“ zusammenfassen. Daneben ist ein weiterer wichtiger Ansatzpunkt der Kulturkritik von Wissenschaftspraxis das öffentliche Selbstbildnis von Wissenschaft und Wissenschaftlern, die Wissenschaftsgeschichte und die Analyse der Popularisierungsversuche wissenschaftlicher Erkenntnis (z.B. in populärwissenschaftlichen Magazinen) – all dies liesse sich somit auf den Begriff „kulturelle Konstruktion von Wissen und Wissenschaft“ bringen.

Von den Naturwissenschaften aus gesehen konnte dies natürlich nur als jüngste Provokation in einer langen Reihe von arrogant snobistischen Wissenschaftskritiken aus dem Bereich der Geisteswissenschaften und der Alltagskultur angesehen werden. Verantwortlich gemacht dafür wurde der grassierende „Postmodernismus“ und „radikale Konstruktivismus“, die naturwissenschaftliche Erkenntnisprozesse „illegitimerweise“ hermeneutischen Analysen unterwerfen wollten. Die Fronten standen und stehen also zwischen Wahrheit und Wirklichkeit als sozial-kulturellem Erzeugnis und einem mehr oder weniger kritiklosen Realismus, der von der Möglichkeit empirischer Objektivität ausgeht und die Unabhängigkeit einer naturgegebenen Wirklichkeit von menschlicher Wahrnehmung voraussetzt. Zugespitzt hat sich diese Auseinandersetzung, die nicht nur rein philosophisch ist, sondern selbst mit gesellschaftspolitischen Praktiken wie Drittmittelzuweisung und Feuilletondebatten in Zusammenhang steht, im sogenannten „Sokal Hoax“. 1996 veröffentlichte Alan Sokal, New Yorker Physikprofessor, einen Artikel in der einflussreichen kulturtheoretischen Zeitschrift *Social Text* unter dem Titel „Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity“. Dieser Artikel war vom Standpunkt der Physik aus gesehen eine „Parodie“ und gespickt mit postmodernistischen Floskeln einerseits und physikalischen Ungereimtheiten andererseits. Die Herausgeber jedoch druckten diesen Artikel aus naturwissenschaftlicher Unkenntnis (also quasi aus „Respekt“ vor dem Physikexperten) und aus Freude über eine vermeintliche Seelenverwandtschaft (also in der Hoffnung auf eine interdisziplinäre Zusammenkunft). Der Artikel wurde dann in *Lingua Franca* als „Jux“ entlarvt und die Herausgeber als Repräsentanten einer „szientistischen“, vom postmodernen Konstruktivismus „entradikalisierten“, sozialwissenschaftlichen „Pseudolinken“ dargestellt. Eine erbitterte, polemische und weitgehend unkonstruktive Debatte um die Bedeutung von Expertenwissen brach sodann in der internationalen Presse aus (vgl. *Lingua Franca*, 2000). Sokal verbündete sich daraufhin mit Jean

Bricmont, einem belgischen Naturwissenschaftler, und veröffentlichte, wiederum wahrscheinlich aus Gründen der Polemik diesmal zuerst in Frankreich, eine generelle Attacke auf die Hauptfiguren der anglo-amerikanischen „*French Theory*“ und deren Missbrauch wissenschaftlicher „Metaphern“. *Impostures intellectuelles* wurde auf deutsch mit *Eleganter Unsinn – Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen* übersetzt. Neben dem Ärger darüber, dass sich Kulturwissenschaftler mit „fremden Federn“ aus der Naturwissenschaft schmücken, ohne über deren genauen Kontext bescheid zu wissen, monieren Sokal und Bricmont den grassierenden „epistemologischen Relativismus, also die... Vorstellung, dass die moderne Wissenschaft nur ein ‚Mythos‘ sei, eine ‚Erzählung‘ oder gesellschaftliche ‚Konstruktion‘ unter vielen anderen“ (Sokal & Bricmont, 1999: 10).

War die Parodie vielleicht von seriösen politischen Absichten, nämlich von der Befreiung der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften vom Immobilismus und „Schwindel“ der Postmoderne mit ihrem Werterelativismus und antiaufklärerischen Haltung geprägt, so war doch interessant zu beobachten, dass sie einerseits die Internationalisierung einer Bewegung wie der der „*French Theory*“ und Postmoderne offenlegte (die attackierten französischen Intellektuellen erkannten sich in der Kritik ihrer anglo-amerikanischen Übersetzung, Rezeption und Institutionalisierung nicht wieder) und andererseits vom wissenschaftlichen Standpunkt aus eher kontraproduktiv wirkte (d.h. falls ein gegenseitiges „interdisziplinäres“ Verständnis von Natur- und Kulturwissenschaften die Absicht war, so hat der Sokal Jux dies eher in weitere Ferne gerückt). Im Endeffekt wurde die zugrundeliegende und durchaus legitime Frage Sokals und Bricmonts – Was ist besonders am wissenschaftlichen Diskurs? – als „*status anxiety*“ und als Überwachung des „*scientifiquement correct*“ abgetan. Dies lag natürlich auch teilweise daran, dass Sokal und Bricmont mit grossem Eifer den metaphorischen Missbrauch der anderen Seite ankreideten, aber nicht gewillt waren, den spezifischen Charakter der kulturtheoretischen Begriffe wie z.B. Derridas „*différance*“ oder Lacans „*jouissance*“ anzuerkennen. Im Grunde verlief die Diskussion letztendlich im Sande eines unübersetzbaren „Sprachgebrauchs“, sozusagen in der Festschreibung der traditionellen Unübersetzbarkeit mehrerer sich gegenseitig ausschliessender „Sprachspiele“ oder Gesellschaftsdiskurse. Während die Naturwissenschaftler den Wissenscharakter hermeneutischer Analyse an sich bezweifeln, überbetonen sprachlich-orientierte Kulturwissenschaftler seit dem sogenannten „*linguistic turn*“ die Blindheit der Naturwissenschaften vor der eigenen Metaphorizität und ihrer Abhängigkeit von Sprache, die Rolle der Symbolik und Metaphorik bei der

Wissensproduktion und der Welt- und Wirklichkeitsbeschreibung. Ergebnis der *science wars* ist also allenfalls ein lähmendes Patt.

Dabei wird klar, dass im Kontext der beschriebenen fortschreitenden Posthumanisierung ein „Verständnis“ zwischen den „neuen“ Natur- und Lebenswissenschaften einerseits und den „neuen“ Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften (also den sich herausbildenden „*posthumanities*“ oder auch „*digital humanities*“) und damit eine interdisziplinäre Praxis immer dringlicher wird. Vincent B. Leitch drückt die erforderliche „postmoderne“ (oder posthumanistische) Interdisziplinarität folgendermassen aus:

Von einer postmodernen Sicht gibt es zwei Formen von Interdisziplinarität. In ihrer ambitioniertesten modernen Form träumt sie vom Ende der Disziplinen mit ihren hässlichen Jargons und ihrer falschen Wissensaufteilung. Sie möchte die Disziplinen vielmehr vereinen und sie transparent machen. Insofern aber das postmoderne Denken Differenzen vervielfältigen und Heterogenität respektieren will, ist die jüngere Ausbreitung von (Inter-)Disziplinen ein eher ermunterndes Zeichen. Die postmoderne Version von Interdisziplinarität versucht daher weder zu vereinigen noch zu totalisieren, sondern Differenzen zu berücksichtigen. (Leitch 2003: 170)

Es geht daher eher um eine „Kontamination“ von Disziplinen, von Hybridität und Übersetzung, als um eine fiktive „Reinheit“ oder disziplinäre Rückführung von Wissen, aber auch nicht um eine „transdisziplinäre“ Auflösung oder Überschreitung oder gar dialektische Transzendierung von Disziplinen. Wenn also zum Beispiel Naturwissenschaften auch als kulturelle Praxen untersucht werden, entstehen daraus hybride Wissensformen, die einerseits traditionelles „disziplinäres“ Wissen infragestellen aber auch jeweils ergänzen. Durch ihre Hybridität oder eben Kontamination schafft dieses neue kritische Wissen auch zumindest teilweise „dritte Räume“ zwischen Disziplinen, z.B. in Forschungszentren, Exzellenzclustern, Graduiertenschulen usw. die Kontaktzonen darstellen, in denen die temporäre Überschreitung von disziplinären Grenzen strategisch gefördert wird. So sieht bereits Lyotard (1979) Interdisziplinarität, allerdings nicht ohne Skepsis, als einen zentralen Bestandteil der von ihm beschriebenen „Delegitimation“ der humanistischen „grossen Erzählung“ an:

Die Idee der Interdisziplinarität gehört voll und ganz zur Epoche der Delegitimation mit ihrem Drang nach Empirismus. Die Beziehung zum Wissen entspricht nicht einer Verwirklichung des Geistes oder einer Emanzipation der Menschheit, sondern der Nutzung eines komplexen begrifflich-materiellen Werkzeugs und den Nutzniessern seiner Leistungen. Sie besitzt keine Metasprache und keine Metaerzählung, um seinen Zweck oder richtigen Gebrauch zu formulieren. Stattdessen gibt es jedoch das brainstorming, das die

Leistung verbessern soll. Die Wertschätzung von Teamarbeit gehört ebenfalls zu dieser Vorherrschaft des Leistungsprinzips bei der Wissensproduktion. (Lyotard, 1979: 86)

Zentraler Punkt ist hierbei die Abwesenheit einer transzendentalen Metadisziplinarität, die zwangsläufig eine neue „grosse Erzählung“ legitimieren würde. Im Zeitalter der fortgeschrittenen Posthumanisierung muss daher ein kritischer Posthumanismus gewährleisten, dass die Verbreitung neuer Formen von Inter- oder Transdisziplinarität wie zum Beispiel in den Lebenswissenschaften nicht zu neuen Formen des Ausschlusses führt. Sicherlich haben Geistes- und Kulturwissenschaftler wertvolle Beiträge zum Thema „Leben“ zu leisten. Ähnlich verhält es sich auf der anderen Seite mit den Kulturwissenschaften selbst, die kein Monopol auf das Phänomen „Kultur“ haben dürfen und daher einen Dialog mit Neuro- und Kognitionswissenschaftlern und Evolutionspsychologen suchen müssen, da deren Erklärungsversuche, was die Entstehung und den Sinn von Kultur angeht, eine notwendige „Aussenperspektive“ darstellen, die allein es verhindern kann, dass auf einmal alles zur Kultur oder zum kulturellen Konstrukt wird und sich diese Begriffe damit ihres Sinns entleeren. Es liegt daher in der Interdisziplinarität selbst eine totalisierende Gefahr von Wissen, sobald diese institutionalisiert oder „(re)diszipliniert“ wird. Der Fokus eines kritischen Posthumanismus in Bezug auf Interdisziplinarität ist daher nicht der Wunsch nach disziplinärer Etablierung, sondern einfach die Untersuchung von „Objekten“, die von verschiedenen disziplinären Diskursen konstruiert werden – sogenannte „interdisziplinäre Objekte“, wie Kultur, Mensch, Technik, Identität, Wissenschaft, Leben usw. – von so vielen Standpunkten wie möglich. In diesem Sinne fordert auch Readings nicht die Auflösung von Disziplinarität, sondern dass „die Auflockerung disziplinärer Strukturen zur Möglichkeit wird, Disziplinarität permanent infragezustellen“ (1996: 177). Denn die Rückführung interdisziplinär erworbenen Wissens ist immer auch eine Herausforderung an disziplinäre Tradition und daher ein Politikum. Sie ist aber auch der Auslöser notwendiger Erneuerung, Erweiterung, Flexibilität und Umstrukturierung. Interdisziplinarität ist immer eine ganz bestimmte historisch und sozial bedingte Überschreitung von spezifischen disziplinären Grenzen und in diesem Sinne ist die gegenwärtige Situation, in der die Frage nach dem Menschen zunehmend im Gewande seiner „Technologisierung“ daherkommt eine konkrete Herausforderung an die „Humanwissenschaften“, sich in „Posthumanwissenschaften“ zu verwandeln, um dadurch eine nötige interdisziplinäre Gesprächsbasis mit den posthumanisierenden neuen Natur- und Lebenswissenschaften zu schaffen, und um so zu verhindern dass, deren neue Erklärungsversuche

zum Thema „Was ist der Mensch?“ zu einer neuen Monopolbildung führen. Andererseits bedeutet dies aber auch, dass sich Human- und Kulturwissenschaften kritischen Zugriff auf naturwissenschaftliche Praxis erlauben dürfen, wie dies in den sogenannten „*critical science studies*“ (oder auch „*technocultural studies*“ bzw. „*cultural studies of science*“) geschieht.

Vom interdisziplinären Standpunkt aus gesehen baut die kulturalistische Betrachtung der Naturwissenschaften auf der Annahme auf, dass Technik, Technologie und Wissenschaft interdisziplinäre Objekte darstellen, deren Wissensproduktion einem Konkurrenzkampf der Erklärungsversuche unterliegt. Im Zeitalter einer beschleunigten Technologisierung, der Technokultur und des „technowissenschaftlichen Kapitalismus“ (d.h. eines Nexus aus Wissenschaft, Technologie, Politik und Ökonomie) ruft das interdisziplinäre Objekt „Technologie“ genau denjenigen kritischen Diskurs hervor, den wir „kritischen Posthumanismus“ benennen wollen, also eine kritische Rückbesinnung auf die Rolle der Technik bei der „Menschwerdung“, in den modernen Wissenschaften. Es gilt darum herauszufinden, „wie die Technologie die Erkenntnisgrundlagen disziplinärer Praxis und kultureller Analysen verändert und unterwandert hat“ (Aronowitz & Menser, 1996: 1). Die Komplexität der Beziehungen zwischen Technologie, Wissenschaft und Kultur bilden den Ausgangspunkt für die *critical science studies*:

Technologie formt Kultur; Wissenschaft ist Erkenntnisgrundlage der Technologie; Wissenschaft als Erkenntnis setzt das Technologische voraus; (Techno)Kultur produziert (Techno)Wissenschaft; Kultur ist immer schon technisch aber nicht immer wissenschaftlich... Wissenschaft legitimiert oft bestimmte kulturelle Praktiken wie zum Beispiel bei einem normativen Ansatz in der Physiologie, bei dem Wissenschaft unterscheidet und somit legitimiert, was „natürlich“ ist und korrigierende Massnahmen gegen das von ihr für „unnatürlich“ Gehaltene verschreibt. (7)

Einige der prominentesten Aspekte dieser Untersuchungsformen beziehen sich daher auf die kritische Untersuchung von Technik und Technologie als Nexus zwischen Wissenschaft und Kultur. Dies ist bereits im Zusammenhang mit dem Begriff der „Technokultur“ und anthropologischen Erklärungen (wie z.B. bei Heidegger) zur Entstehung von Technik und technologischem Wandel angesprochen worden. Eine gute Zusammenfassung dieses kulturwissenschaftlichen, technikgeschichtlichen Ansatzes findet sich in dem Essayband *Rethinking Technologies* der *Miami Theory Collective* (1994) und im Werk Bernard Stieglers. Einen weiteren prominenten Aspekt sind Untersuchungen zum Thema der kulturellen Konstruiertheit innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses. Dieser versteht

Wissenschaft als soziale Institution, also als Institution, die dem Machtspiel von Politik, Ökonomie, Militarisierung und Kommodifizierung unterliegt und demnach wissenschaftliche „Subjekte“, nämlich Wissenschaftler, positioniert (als Experten, Erzeuger und „Sender“ wissenschaftlich sanktionierten Wissens, als „Wissende“; und dementsprechend die „Empfänger“ oder Adressaten dieses wissenschaftlichen Diskurses als „wissensbedürftige Laien“). Es ist also legitim, Kommunikation innerhalb und zwischen wissenschaftlicher Institutionen, ebenso wie zwischen wissenschaftlichen und anderen (z.B. politischen, militärischen, ökonomischen usw.) Institutionen und Individuen zu untersuchen und die Politik und Ethik dieser Diskurse zu evaluieren. Hieraus ergibt sich auch ein weiterer Untersuchungsaspekt, nämlich die Frage, wie sich im Zeitalter der Technowissenschaft menschliche Alltagspraxis verändert. Wiederum reicht das Spektrum hier von anthropologisch-deskriptiven über analytisch-ethische bis hin zu politisch-aktivistischen Interventionen. So zum Beispiel steht die Figur des Wissenschaftlers im Blickpunkt von Untersuchungen der *critical science studies*. Stereotype des Wissenschaftlers reichen von der Dämonisierung des „*mad scientist*“ zur Verherrlichung des Wissenschaftlers als modernem „Prometheus“.

Die zunehmende Bürokratisierung der Wissenschaft und ihres Bezuges zum individuellen Subjekt bildete schon 1993 den kritischen Ansatzpunkt für Neil Postmans Studie zum Phänomen der „Technokratie“, der Herrschaft der Technokraten und der daraus resultierenden neuen Gesellschaftsform, der „Technopolis“ (vgl. Postman, 1993). Nun muss diese Analyse natürlich nicht so apokalyptisch ausfallen wie bei Postman, der die „Ideologie der Maschinen“ (am Beispiel der gesellschaftlichen Medikalisierung und der Computerisierung) und den gegenwärtigen „Szientismus“ attackierte. Dennoch bedeutet Posthumanisierung auch ein neues Verhältnis zwischen dem Individuum und Formen der (foucaultschen) „Gouvernementalität“, d.h. veränderten Einstellungen und Praktiken, wie dieses posthumane Individuum regiert oder administriert werden soll. Zentraler Hebel für einen kritischen Posthumanismus ist, wie auch bei Postman, Aronowitz oder Williams, die Entzauberung des Mythos von der autonomen Technik und des technologischen Determinismus. Aber auch postkoloniale, anti-imperialistische und feministische Ansatzpunkte finden ihre Legitimierung in den *critical science studies* [CCS], denn die Moderne als Geburt und Aufschwung der modernen Wissenschaft ist gleichzeitig die Periode der Ausbeutung von ethnischen, d.h. nicht-westlichen „Minderheiten“ und ihrer intellektuellen wie materiellen Ressourcen (Kolonialismus) und der wissenschaftlich-diskursiven Entwicklung von „Technologien des Selbst“ (Foucault), die Gender und

Rassenunterschiede „festschreiben“ (vgl. auch Alice Jardines Begriff der „*gynesis*“; Jardine, 1986). Eine kritisch-kulturalistische Untersuchung von historischer und gegenwärtiger Wissenschaftspraxis eröffnet also ebenfalls die Frage nach dem Ausschluss von Wissen (und damit nach der Tendenz zur „Verwestlichung“ des Wissens durch die moderne Wissenschaft und die Unterdrückung nicht-westlicher Wissensproduktion; vgl. Foucaults Begriff der „unterjochten Wissensformen [*subjugated knowledges*]“) und die Frage nach praktischer Diskriminierung in wissenschaftlichen Institutionen (d.h. eine Voreingenommenheit was Geschlecht und Rasse angeht mit ihren hierarchisierenden Effekten innerhalb der wissenschaftlichen Institutionspolitik sowie bei der Auswahl von Wissensproduktion).

Weiterhin untersuchen die CSS das Phänomen der wissenschaftlichen „Innovation“ (vgl. z.B. Nowotny, 1999) und der „Emergenz“. So spielen zum Beispiel Fragen nach der Auswahl von wissenschaftlichen Entdeckungen und deren Dissemination, Finanzierung, kulturpraktischer „Umsetzung“ und Kommodifizierung eine wichtige Rolle, genauso wie die Rolle des „innovierenden Subjekts“, d.h. des Wissenschaftlers bei der Rolle von Entdeckungen und der Schaffung eines innovativen Umfeldes und innovationsfreudiger Bedingungen. Bei all diesen Aspekten spielen nicht nur wissenschaftspraktische, also wissenschaftsinterne Punkte, sondern Aspekte des kulturellen Kontextes, indem diese stattfinden, eine entscheidende Rolle. Es gibt natürlich philosophisch-epistemologische und ethische Fragen, was Innovation und Erfindungen angeht, wie zum Beispiel die Frage nach der strukturellen Horizontübersteigerung des „Unvorhersehbar-Neuen“ (vgl. Derridas Begriff der Zukunft als „*à-venir*“ und „*arrivant*“, z.B. in 1993, 1994 und 2001b). Der Erklärungsversuch der „Emergenz“, d.h. der Idee, dass technologisch-wissenschaftliche Neuerungen quasi unvorhergesehenermassen einfach, durch eine komplexe Zusammenwirkung von Faktoren „entstehen“, die eine Kontrolle dieses Prozesses schwierig, wenn nicht unmöglich machen, erhöht hierbei die Dringlichkeit von ethischen Fragen nach einer „Politik der In(ter)vention“ (Derrida, 1987). Dies kann man deutlich anhand einiger Beispiele erkennen: dem Machtkampf um die „Natur des Menschen“, die Frage nach der technologischen Evolution und dem Aspekt einer posthumanen oder nicht-humanen „Kultur“, die sich aus einer Interaktion zwischen humanen und nicht-humanen „Akteuren“ ergäbe (vgl. Latour, 2005).

Zunächst der Streit um die menschliche „Natur“ im Zeitalter der Biotechnologien, der Eugenik und des Klonens. Francis Fukuyama betrachtet in *Our Posthuman Future* (2002) die „Konsequenzen der biotechnologischen Revolution“, die seine frühere posthegelianische These vom Ende der Geschichte nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Ende

der Sowjetunion als Sieg der liberalen Demokratie auf globaler Ebene, ins Wanken bringt. In Kapitel sechs, „Warum wir uns Sorgen machen sollten“, beschwört Fukuyama das „Gespenst der Eugenik“. Ansätze in der gegenwärtigen Gentechnologie beinhalten die Möglichkeit, Gene zu isolieren, zu verändern oder sie sogar ganz herauszufiltern. „Natürliche“ Reproduktion wird damit eine altmodische Sache und menschliche Geburt somit zur „Züchtung“: „In Zukunft werden wir wahrscheinlich Menschen wie Tiere züchten, nur viel wissenschaftlicher und effektiver, indem wir aussuchen, welche Gene wir unseren Kindern vererben wollen“ (Fukuyama, 2002: 88). Fukuyama sorgt sich um das „dehumanisierende Potenzial“ der Gentechnik und um die individuelle Freiheit angesichts wachsender utilitaristischer und szientistischer Ideologien. Er führt dementsprechend religiöse, ökonomische und philosophische Kritikpunkte gegen die dehumanisierende Eugenik an. Fukuyamas religiöse Bedenken müssen vor dem Hintergrund der amerikanischen Kreationismusdebatte und der Frage nach einem „*intelligent design*“ in der „Schöpfung“ unserer Welt gesehen werden. Alle grossen Monotheismen glauben an einen klaren Unterschied zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Schöpfung, die allein Menschen die Möglichkeit zur Moral, zum freien Willen und zum Glauben befähigt und sie daher über alle anderen Spezies erhebt. Dieser Humanismus basiert auf der „unantastbaren Würde des Menschen“ und wird letztendlich von der Transzendenz Gottes garantiert, wobei Gentechnik demnach eine Verletzung des göttlichen Willens darstellt. Fukuyama erinnert zurecht daran, dass die Kombination von wissenschaftlicher Moderne, Rationalismus und Säkularisierung ein spezifisch europäisches Entwicklungsmuster ist, dass nicht als „natürlich“ oder allgemeingültig angesehen werden kann, so dass der jahrhundertlange Kampf zwischen der spirituell-religiösen und der materiell-empirisch-wissenschaftlichen Erklärung des menschlichen „Wesens“ auf keinen Fall als entschieden angesehen werden kann. Ökonomisch gesehen gibt es wie bei jeder anderen technologischen Neuerung auch bei der Gentechnologie unvorhergesehene „soziale“ Kosten, die von technokratischen Berechnungen normalerweise nicht erfasst werden. Eine zentrale Frage, die auch Jürgen Habermas in seinem Beitrag zur Debatte, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2002), aufwirft, ist der besondere Status von Embryonen, die eine Genmanipulation natürlich immer schon ohne ihre Zustimmung erfahren haben. Wie steht es mit rechtlichen Ansprüchen in diesem Fall? Es besteht darüberhinaus die Gefahr, dass neue Formen der sozialen Diskriminierung durch Genmanipulation und genetisches Ausfiltern entstehen (wie z.B. dystopisch im bereits erwähnten SF Film *Gattaca* zum Ausdruck gebracht

wird, der von der kommenden „*genetic discrimination*“ spricht). Es könnte also durchaus sein, dass die Gentechnik „die sozialen Vorlieben einer jeweiligen Generation in der ihr nachfolgenden verankert“ (Fukuyama, 2002: 94). Kulturelle Normen, die gegenwärtig politischer Auseinandersetzung unterliegen, könnten so durch gentechnologische Praxis „naturalisiert“ werden, wie z.B. derzeitige Haltungen zu Fragen der Sexualität oder zu ethnischen Identitäten oder Altersvorstellungen. Dies könnte zu einem neuen Klassenkampf (und damit zu einer Wiedergeburt der ideologischen Geschichte) führen, nämlich der Unterdrückung einer genetisch „natürlichen“ Masse durch eine genetisch aufgestockte Elite. Bedenklich ist ebenfalls, wem die Entscheidungsmacht über genmanipulatorische Eingriffe überlassen werden soll, dem Staat, dem Experten oder dem „Markt“. Keine dieser Lösungen scheint aus offensichtlichen Gründen wünschenswert. Fukuyama zieht aus all diesen Gründen die Konsequenz, dass eine gewisse Vorstellung von menschlicher Natur angesichts der allgemeinen Furcht vor den Folgen der Gentechnologie beibehalten werden sollte. Diese Angst besagt, dass „Biotechnologie irgendwie zum Verlust unserer Humanität führen wird, d.h. der Verlust irgendeines wesentlichen Merkmals, das immer schon unser Verständnis davon untermauert hat, wer wir sind und wohin wir gehen, trotz aller offensichtlichen Veränderungen in der menschlichen Verfassung im Verlauf der Geschichte“ (101). Fukuyama befürchtet, dass die Aushöhlung dieser (liberal-humanistischen) menschlichen Natur unbewusst vonstatten gehen könnte und „wir“ uns plötzlich jenseits einer unumkehrlichen Grenzüberschreitung wiederfinden könnten: „Wir könnten somit auf einmal auf der anderen Seite einer grossen Trennlinie zwischen Human- und Posthumangeschichte aufwachen, ohne zu erkennen, dass der Wendepunkt bereits stattgefunden hat, da wir bereits vergessen haben, was dieses humane Wesensmerkmal eigentlich war“ (101). Die menschliche Natur liegt für Fukuyama in den „gattungstypischen Merkmalen, die von allen menschlichen Lebewesen aufgrund ihrer Menschlichkeit geteilt werden“ und die in enger Verbindung mit Begriffen wie „Menschenrechten, Gerechtigkeit und Moral“ stehen. Was also bei der posthumanisierenden Bio- und Gentechnologie auf dem Spiel steht, ist nicht nur religiöser Aberglaube und utilitaristische Kosten-Nutzen-Rechnung bezüglich medizinischer Technologien, sondern „das Fundament des menschlichen Sinns für Moral, der seit es Menschen gibt konstant geblieben ist“ (102).

Nun besticht Fukuyamas Argument paradoxerweise genau durch seine mangelnde Geschichtlichkeit. Die menschliche Natur und die Humanität, die Fukuyama zuhilfe ruft und zur Universalität verpflichtet ist genau der Aspekt, den die antihumanistische Theorie der zweiten Hälfte des 20.

Jahrhunderts „entmystifiziert“ hat (wie in vorangegangenen Kapiteln dargestellt). Fukuyamas liberal-humanistische Nostalgie ist daher Teil des Problems, nicht dessen Lösung. Genau hier will ein kritischer Posthumanismus zwischen „Aufgabe“ und „Transzendenz“ des Menschen vermitteln. Auch Habermas äussert sich gegenüber der Biotechnologien und ihrem neuen „Typus von Eingriffen“ in liberal-humanistisch skeptischer Weise:

Bisher konnte das säkuläre Denken der europäischen Moderne ebenso wie der religiöse Glaube davon ausgehen, dass die genetischen Anlagen des Neugeborenen und damit die organischen Ausgangsbedingungen für dessen künftige Lebensgeschichte der Programmierung und absichtlichen Manipulation durch andere Personen entzogen sind... Mit der „irreversiblen Entscheidung, die eine Person über die ‚natürliche‘ Ausstattung einer anderen Person trifft, entsteht eine bisher unbekannte interpersonale Beziehung. (2002: 29-30)

Ein kritischer Posthumanismus stimmt mit Habermas' Position dahingehend überein, dass die neuen Technologien „uns einen öffentlichen Diskurs über das richtige Verständnis der kulturellen Lebensformen als solcher“ aufdrängen, und die Philosophen oder Theoretiker „keine guten Gründe mehr [haben], diesen Streitgegenstand Biowissenschaftlern und Science-Fiction-begeisterten Ingenieuren zu überlassen“ (33). Habermas führt zudem die „Präimplantationsdiagnostik“ und die Stammzellenforschung als Ausgangspunkt für die Perspektive der „Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung“ (41) an, die mit dem „global gewordenen Neoliberalismus“ einhergeht und die „Bedrohung der Unverfügbarkeit der genetischen Grundlagen unserer leiblichen Existenz für die eigene Lebensführung und unser Selbstverständnis als moralische Wesen“ (45) verdrängt. Kurzum, Habermas fürchtet die Etablierung einer „liberalen Eugenik“, der einer Autonomie des politisch und moralisch handelnden (modernen) Subjekts entgegenwirkt. „Posthumanisierende“ Eugenik unterbricht die „lebensgeschichtliche Individuierung“, die sich durch „Vergesellschaftung“ vollzieht (64) und die Möglichkeit eines (rein anthropologischen, kulturellen) „Gattungsselbstverständnisses“ (72):

Aus dieser Perspektive drängt sich die Frage auf, ob die Technisierung der Menschennatur das gattungsethische Selbstverständnis in der Weise verändert, dass wir uns nicht länger als ethisch freie und moralisch gleiche, an Normen und Gründen orientierte Lebewesen verstehen können. (74)

Daraus ergibt sich Habermas' Hauptfrage an die „liberale Eugenik“, oder was wir hier die biotechnologische Posthumanisierung des Menschen genannt haben:

Die liberale Eugenik muss sich die Frage stellen, ob unter Umständen die

wahrgenommene Entdifferenzierung zwischen Gewachsenem und Gemachtem, Subjektivem und Objektivem Folgen haben könnte für die autonome Lebensführung und das moralische Selbstverständnis der programmierten Person selbst. (93)

Sowohl Fukuyama als auch Habermas verteidigen also zugegebenermassen einen „Mythos“, den sie jeweils für unabdingbar für den Erhalt einer notwendigen menschlichen „Natur“ halten. Bei Fukuyama ist dies „Humanität“ als universalistisches Prinzip menschlicher Gemeinschaft und Moral, bei Habermas ist es das Autonomieprinzip „individueller Freiheit“, das das menschliche Subjekt zum moralischen und sozialen Akteur macht.

Diese „schicksalshafte Solidarität“, die dem Humanismus zugrunde liegt ist nun das Angriffsziel Peter Sloterdijks in seinen Interventionen in die Debatte um die „menschliche Natur“. In *Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (1999) geht er von der engen Verbindung zwischen Humanismus und „Telekommunikation“ (zu der er insbesondere auch die Schriftkultur zählt) und dem damit verbundenen nationalen Kanonprinzip des „nationalbürgerlichen Humanismus“ aus. Daraus ergibt sich der spezifische („posthumanistische“) Wandel der modernen Massengesellschaft aufgrund von Verschiebungen und Intensivierungen innerhalb der Telekommunikationstechnologie zur Informations- oder globalen Netzwerkgesellschaft. Die Abkehr von traditionellen „Humanisierungsmedien“, wie sie Sloterdijk nennt, ruft die Angst vor „aktuellen Verwilderungstendenzen beim Menschen“ (1999: 16) hervor, die wiederum nach neuen „Zähmungstechniken“ verlangt, um der Aussicht eines (posthumanen) „homo inhumanus“ entgegenzuwirken. Sloterdijk begreift also das Ende oder die gegenwärtige Krise des nationalbürgerlichen Humanismus im Grunde als „Medienkonflikt“:

[M]it der Humanismus-Frage ist mehr gemeint als die bukolische Vermutung, dass Lesen bildet. Es geht in ihr um nicht weniger als um eine Anthropodizee – das heisst eine Bestimmung des Menschen angesichts seiner biologischen Offenheit und seiner moralischen Ambivalenz. (19)

Gemäss Sloterdijk stellt die Philosophie nach Heidegger insgesamt einen „trans-humanistischen oder post-humanistischen Denkraum“ dar, „in dem sich seither ein wesentlicher Teil des philosophischen Nachdenkens über den Menschen bewegt hat“ (22) und für den der Mensch selbst „mitsamt seinen Systemen metaphysischer Selbstüberhöhung und Selbsterklärung“ (23) zum Hauptproblem geworden ist. Anhand Sloterdijks kritischer Lektüre Heideggers „Über den Humanismus“ (Heidegger, 1949) stellt sich die Frage, ob sich „nach dem Humanismus“ als „Zähmungsversuch“ die

Frage nach der „Hegung und Formung des Menschen im Rahmen blosser Zähmungs- und Erziehungstheorien gar nicht mehr auf kompetente Weise stellen“ lässt (32). Der Mensch als „das Wesen, das in seinem Tiersein und Tierbleiben gescheitert ist“ (34) und sich durch „Sesshaftwerdung“ eine Form des „Zur-Welt-Kommens“ und des „Zur-Sprache-Kommens“ also ein gewisses „Bei-sich-selbst-Sein“ geschaffen hat, ist an eine Gabelung innerhalb seiner „Zähmungs- und Züchtungspolitik“ geraten, ein Bruch oder Sprung innerhalb bisheriger, humanistischer „Anthropotechniken“ (42). Für einen kritischen Posthumanismus ergibt sich nach Sloterdijk die Aufgabe, die „Domestikation“ des Menschen als „das grosse Ungedachte des Humanismus“ (43) aufzuarbeiten und die Auflösung traditioneller „Regeln für den Menschenpark“ kritisch zu begleiten.

In diesem Zusammenhang geht Sloterdijk in *Das Menschentreibhaus: Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie* (2001) auf die „Geiselnahme der Gesellschaften durch ihre avanciertesten Technologien“ (2001: 12) ein. Von der erwähnten humanistischen „Anthropotechnik“ könnte man dies als eine Entwicklung zur posthumanisierenden „Humanbiotechnik“ verstehen, wobei Sloterdijk Heideggers Auffassung von Technik als „eine Weise des Entbergens“ und der Poiesis versteht und die Onto-Anthropogenese des Menschen nicht als abgeschlossen sondern als offene Frage versteht:

Um die Herkunft und die Möglichkeit dessen, was der Mensch als Verwalter des nuklearen Feures und als Schreiber der genetischen Schrift heute mit grössten Rückwirkungen auf sich selbst tut, besser zu verstehen, setzen wir noch einmal bei dem Grundsatz an, dass der Mensch ein Produkt ist – natürlich kein abgeschlossenes, sondern ein für weitere Ausarbeitung offenes Produkt. Wir fügen hinzu, dass wir nicht wissen, wer oder was sein Produzent ist. (2001: 25)

Sloterdijk reist alsdann in die Evolutionsgeschichte zurück und „entdeckt“ die ersten „sphärischen Ortschaften, die anfangs blosse Tiergruppen-Binnenräume sind“, und versteht sie als „Treibhäuser“ für das menschliche „In-der-Welt-Sein“ (2001: 30). Für die Menschwerdung schlägt Sloterdijk ein Zusammenwirken von einer Reihe von Mechanismen (Anthropotechniken) vor, wie den Insulationsmechanismus (oder „Treibhauseffekt“, der durch die Schaffung einer menschlichen „Umwelt“ oder einem Biotop entsteht und somit den notwendigen geschützten „Innenraum“ für die menschliche Evolution darstellt); den Mechanismus der Körperausschaltung (der den Werkzeuggebrauch und die menschliche Hand, also in gewisser Hinsicht die Technologisierung der menschlichen Gattung auslöst); den Mechanismus der Pädomorphyse oder der Neotomie (die progressive Verkindlichung und Retardierung von Körperformen, die

die Zerebralisierung erlauben, sowie die symbolische Darstellung, Vermittlung und Überlieferung von Wirklichkeit und Umwelt, also den Beginn menschlicher „Kultur“); den Mechanismus der Übertragung (womit Sloterdijk im grossen und ganzen die Identitätsbildung und Gruppendifferenzierung meint) und den Mechanismus der Neokortikalisierung (32), der es dem Menschen ermöglicht das Anpassungsprinzip der Evolution zu überwinden und, abgekoppelt von diesem, Umweltveränderungen vorzunehmen, die menschlicher „Luxurierung“ zuträglich sind. Diese Entwicklung begreift Sloterdijk als „Autodomestikation“. Sogenannte „sekundäre Anthropotechniken“ wie zum Beispiel Gentechnologie oder moderne „Biotechnik“ sind somit die nahezu völlige „Ausschaltung der natürlichen Selektion“ als Endziel der menschlichen „Brutkastenevolution“ (50). Sloterdijks Umdeutung der humanen Evolution mündet in seinen Begriff der „Homöotechnik“ (59), in Anbetracht der Tatsache, dass „die Apokalypse des Menschen etwas Alltägliches ist“, und dass „[d]ie Vertreibung aus den Gewohnungen des humanistischen Scheins“ das „logische Hauptereignis der Gegenwart [ist], dem man sich nicht durch Flucht in den guten Willen entzieht“ (59). Die gegenwärtige, wie wir behaupten würden, posthumanistische, Technikkultur bringt diesbezüglich „einen neuen Aggregatzustand von Sprache und Schrift“ hervor, der mit traditionellen Auslegungen durch Religion, der Metaphysik und dem Humanismus kaum noch etwas gemeinsam hat. Technophobie ist, wie auch nach unserem Verständnis eines kritischen Posthumanismus keine Option, denn: „Die antitechnologische Hysterie, die weite Teile der westlichen Welt im Griff hält, ist ein Verwesungsprodukt der Metaphysik: dies verrät sich daran, dass sie an falschen Einteilungen des Seienden festhält, um sich gegen Prozesse aufzulehnen, in denen die Überwindung dieser Einteilungen schon vorausgesetzt ist“ (68). Inbegriff dieser Überwindung ist die „Informatisierung“: „Auf der Stufe des Satzes ‚es gibt Information‘ verliert das überlieferte Bild von Technik als Heteronomie und Versklavung von Materien und Personen zunehmend seine Plausibilität“ (71). Für die daraus resultierende Form der „nicht-herrischen Form von Operabilität“ schlägt Sloterdijk den Begriff „Homöotechnik“ vor, die den Menschen dem Prinzip der „Operabilität“ unterwirft.

Um im Anschluss dieses Rundblickes auf die Frage der „menschlichen Natur“ zurückzukehren, könnte man also mit Marjorie Garber fragen „Wem gehört eigentlich die ‚menschliche Natur‘?“ (Garber, 2003). Nichts macht die Krise der „*humanities*“ sichtbarer als der Machtkampf um das Verschwinden und die „Veräusserung“ dieser menschlichen Natur, denn „wenn die *humanities* nicht mehr der Ort wären, an dem die ‚menschliche

Natur' untersucht wird, was wäre dann der Sinn humanistischer Disziplinen? Was sonst verleiht ihnen ihre kulturelle Autorität? Und darüberhinaus, was wäre der Grund, sie zu finanzieren, zu unterstützen, ja zu studieren?" (Garber, 2003: 248). Menschliche Natur aus posthumanistischer Sicht ist ein "Artefakt aus Kultur und Sprache, Vorstellung und Projektion", ein normativer Begriff, eine Wunschvorstellung, eine selbsterfüllende Prophezeiung mit der Aussicht auf vollkommene Selbstenthüllung durch Selbstverbesserung. In den „*posthumanities*“ geht es daher nicht mehr darum, diese schlüpfrige menschliche Natur zu verteidigen, sondern sie kritisch durchzuarbeiten, sie vielleicht sogar auszutreiben und die Frage nach dem, was das „Humane“ ausmacht ganz anders zu stellen. Dies geht nur in der Anerkennung dessen – was eigentlich schon immer in Bezug auf die Untersuchung der menschlichen Natur der Fall gewesen ist – der radikalen Überschreitung disziplinärer und diskursiver Grenzen, denn die Frage nach dem Menschen war noch nie das Monopol der „*humanities*“, sondern als diskursives Objekt ist der Mensch die Summe aller Aussagen über ihn. Die Summe der Konstruktionen von Menschsein (und Nicht-Menschsein) ist daher der Ansatzpunkt eines kritischen Posthumanismus, sowohl mit als auch ohne Technologie. Es gilt eine kritische Distanz zu allen Versuchen zu wahren, die den Menschen in seiner posthumanisierten Form zu „reessenzialisieren“ versuchen. Das „Wesen“ des Menschen ist nie ausreichend determiniert, weder technisch, anthropologisch, poetisch oder „elektrisch“, noch biologisch, kognitivistisch oder spirituell. In dieser Hinsicht ist es Aufgabe der „*posthumanities*“ zu garantieren, dass die Frage nach der menschlichen „Natur“ nicht einfach zur Domäne der Natur-, Bio- und Lebenswissenschaften umfunktioniert wird und somit eine humanistisch-transzendente einfach durch eine posthumanistisch-szentistische Definition des Menschen ersetzt wird. Dementsprechend fordert Garber für die von der Frage nach der menschlichen Natur entfremdeten Humanwissenschaften (d.h. also die Posthumanwissenschaften) die Aufrechterhaltung einiger Prinzipien, nämlich dem Prinzip der Pluralisierung (als Gegenmittel zum humanistischen Universalismus), der Verbalisierung (als Gegenmittel gegen das „Vergessen“ der sprachlichen Bedingtheit aller Diskurse, oder wie Garber es nennt, „die Angst, davor Sprache ernst zu nehmen“, und Interdisziplinarität als Rückkehr zur Frage nach dem Menschen (Garber, 2003: 261). Was Interdisziplinarität angeht, muss jedoch gleichzeitig die Hegemonie der „*sciences*“ über die „*humanities*“ (was man also die „*human(ities) wars*“ nennen könnte) angesprochen und die notwendige Diskursivität und die Rolle der Narrativität bei der Wissensproduktion anerkannt werden:

Die humanities wiederholen eigentlich immer wieder nur einen einzigen, allerdings leicht zu übersehenden, Punkt in ihren intellektuellen Nachforschungen. Sprache ist kein sekundärer sondern immer primärer Bestandteil menschlicher Natur, was auch immer in anderen Domänen gelten mag. Sprache ist nicht transparent, auch wenn Vorstellungen ihrer Transparenz und ihrer blossen denotativen Rolle immer schon einige ihrer Benutzer, sowohl Autoren als auch Leser, angezogen und irreführt haben. Sprache ist nicht nur ein Fenster sondern auch ein Tor, dazu eine Schranke und ein Portal, sie braucht eine Klinke und zur Entriegelung einen Schlüssel. (264)

Wie schon bei Sloterdijk gesehen ist ein weiterer Aspekt bei der neuen Herausforderung von Interdisziplinarität zwischen den *(post)humanities* und den *(post)sciences* die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Technologie (und deren Autonomie) und Evolution. Schon Günther Anders in *Die Antiquiertheit des Menschen* (zuerst 1956 und 1980) bemerkte, dass sich der Mensch im „Zeitalter der dritten industriellen Revolution“ sozusagen „überlebt“ hat. Anders nennt dies das „prometheische Gefälle“ und meint damit die wachsende „A-synchronisiertheit des Menschen mit seiner Produktwelt“ (Anders, 1992, I: 16) und seinem generellen „Vermögen“, was nach Anders eine „prometheische Scham“ hervorruft. Homo faber schämt sich angesichts seiner eigenen „niedrigen Geburt“ und der Tatsache, dass er selbst kein „Gemachtes“ also kein Produkt ist – was zumindest den erwähnten Enthusiasmus der Transhumanisten erklären hilft, deren Bestreben es ist, den menschlichen Körper hinter sich zu lassen und stattdessen den Menschen im Geiste zumindest neu zu „schaffen“, diesmal als Produkt seiner eigenen Technologien. Für Anders ist diese Flucht ins „Human-Engineering“ eine „Verdinglichung“ des Menschen, also eine „Dehumanisierung“ und eine „Desertion ins Lager der Geräte“ (31ff.). Weitere Zeichen der empfundenen menschlichen Inferiorität sind die „Malaise der Einzigkeit“ und der Vergänglichkeit, und der zwanghafte Identifizierungsdrang des „antiquierten Menschen“ angesichts der nachgeschichtlichen „Subjektwerdung“ der Technik. Fortan ist der Mensch höchstens noch „mit-geschichtlich“ in Gemeinsamkeit mit der Technik als „wahrem“ Subjekt der Geschichte, was Anders als die „Antiquiertheit der Moderne“ bezeichnet (1992, II: 271ff.). Die Herausforderung dieser neuen Verfassung des menschlichen Subjekts anzunehmen, ohne dessen „Antiquiertheit“ entweder mit Nostalgie oder futuristischem Enthusiasmus zu sehen, sollte wie erwähnt von einer deterministischen Sichtweise (wie z.B. bei Ellul u.a.) freigehalten werden und stattdessen einem „kritischen Posthumanismus“ und einer neuen Interdisziplinarität Vorschub leisten.

Ansätze hierfür existieren beispielsweise, um nur einige jüngere Werke zu nennen, in Ollivier Dyens' *La Condition inhumaine – Essai sur l'effroi*

technologique (2008) und Céline Lafontaines *L'Empire cybernétique – Des machines à penser à la pensée machine* (2004). Dyens beginnt seine Studie mit den ominösen Worten „Wir verschwinden“ und führt die Infragestellung des Menschen durch die neuen wirklichkeitserzeugenden Technolgien an, die zu einer „Umwelzung des Lebens, der Intelligenz und des Bewusstseins“ (Dyens, 2008: 11) führen: „Von Technologien, endlosen Wirklichkeitsschichten und wunderbar inhumanen Lesarten des Universums durchzogen zwingen uns diese neuen Realitätssphären, darüber nachzudenken, was Menschsein eigentlich heisst“ (11). Die begleitende Transformation des Menschseins ohne ein Eintauchen in den Wahn von Utopie oder Apokalypse zu überstehen, ist die kritische Herausforderung angesichts des zentralen „Unbehagens, das der Mensch angesichts der Unversöhnlichkeit zwischen biologischer und technologischer Wirklichkeit empfindet, in denen er jedoch gleichzeitig existiert“ (15). Dyens nennt diese „*condition inhumaine*“ das Bewusstsein, dass zwischen Biologie und Technik, unsere Wahrnehmungen zur „Konstruktion“ werden (16) und spricht diesbezüglich von einem „zeitgenössischen Schwindelgefühl“. Auch Lafontaine beschliesst ihre Studie mit einem Fragezeichen: „Das Posthumane als letztes Glied in der Kette der Evolution?“ (2004: 195): „Von humanisierten Robotern bis zu informatisierten Lebewesen, von elektronischen Prothesen bis zum transgenetischen Menschen, von der Xenotransplantation zum Klonen, bringt jeder neue Tag seinen Anteil an Experimenten, die von den Frankenstein der Technowissenschaft durchgeführt werden“ (196). Diese technowissenschaftlichen Utopien werden angefeuert von einer ganzen Anzahl von technologischen Veränderungen: der „Molekularbiologie“ (oder der Kolonisierung der Lebenswissenschaften durch die Physik, die somit ihre Macht über das Leben an sich bekräftigt); dem Bestreben, durch die „genetische Kodierung des Lebens“ und dessen kybernetische Umwandlung in „Information“, dem kosmischen Prinzip der Entropie zu entgehen (also eine Fusion von Lebenswissenschaften und Informatik, um die Kontrolle über „das Buch des Lebens“ und der „Natur“ fortzuschreiben); einer Art „Bioinformatik“, die die Grenze zwischen Mensch und Maschine verwischt; und der Fusion von Kunst und Engineering in der Form eines „informationstechnischen Evolutionismus“:

Auf diese Art setzt sich die Weltauffassung der Komplexität immer mehr an die Stelle der Demokratie als Horizont der Politik. Es ist schwierig den Fortschritt anzuhalten, wenn man unter der ständigen Bedrohung durch das Chaos oder die Entropie lebt. Von der Idee der unendlichen Komplexität der Informationsverarbeitung überzeugt setzt das Posthumane auf die technologische Fortsetzung dieses Prozesses. (218)

Lafontaines abschliessender Apokalyptismus ist allerdings bedauerlich und steht unserer Idee eines kritischen aber aufgeschlossenen Posthumanismus entgegen. Dennoch hier, sozusagen als Beispiel für eine ganze Reihe „neohumanistischer“ Ausbrüche angesichts der posthumanen Apokalypse, Lafontaine noch einmal:

Während der Humanismus auf der Erkenntnis der unwiderruflichen Autonomie des Subjekts beruht, plaziert der Posthumanismus den Menschen unter die Fremdherrschaft der Komplexität. Die Vorstellung vom Posthumanen geht von einer sozialgeschichtlichen Amnesie aus, die ihre Quelle im Transfer des Gedächtnisses an die Maschine durch die Kybernetik hat. All dies ist reinste Metaphorik, aber die Metapher marschiert und das Imperium [der Information] verschiebt unaufhörlich seine Grenzen. (219)

Lafontaines Furcht vor einem Neoimperialismus des bioinformatischen „Reiches“ steht einer ebenso irrationalen „Sehnsucht“ nach Posthumanität entgegen, wie sie zum Beispiel bei Jean-Michel Truong in *Totalement inhumaine* (2001) zu spüren ist. Truong spricht von einer „immensen und total inhumanen Hoffnung“, die mit der posthumanen Evolution unseres Nachfolgers, der künstlichen Intelligenz („jene neue Lebensform, die wahrscheinlich den Menschen als Wohnort des Bewusstseins ablösen wird“; Truong, 2001: 49), verbunden ist. Vollkommen inhuman ist diese nachmenschliche Bewusstseinsform, da sie sich der menschlichen Kontrolle längst entzieht: „Was wir unserem Nachfolger überlassen ist nicht *das* Bewusstsein und noch weniger *unser* Bewusstsein sondern die Bedingungen für die Emergenz von Bewusstsein... Der Nachfolger gebraucht die symbolische Repräsentationsform und die mathematische Logik nur im grunde wie eine Fremdsprache, weil er eben im Augenblick dazu genötigt ist, mit uns zu interagieren“ (207).

Die Diskussion über die Evolution als andauernder Prozess, oder als humanistische Teleologie eröffnet ebenfalls die Frage nach „nichtmenschlichen“ Kulturen, einerseits in Bezug auf (nichtmenschliche) Tiere, andererseits in Bezug auf nichtmenschliche Akteure, Objekte, Maschinen usw. generell. Bruno Latours „*actor-network-theory*“ spielt diesbezüglich eine tragende Rolle (vgl. Latour, 2005). Was ein soziales Umfeld ausmacht sind vor allem die netzwerkartigen Ketten sozialer Interaktion und diese beinhalten humane und nicht-humane Akteure. Wie bereits erwähnt, sieht Latour Technologie als das Moment an, welches soziale Beziehungen „stabilisiert“, in dem es Akteure (human oder nicht-human) und Beobachter (human oder nicht-human) in Verbindung setzt. Latour (1991a) erklärt Moderne als doppelten Prozess aus hybridisierender „Übersetzung“ und stabilisierender „Reinigung“. Übersetzung ist die Domäne des Netzwerks, Reinigung ist die Kategorisierung von humanen

und nicht-humanen Entitäten andererseits. Wichtig ist, dass sich beide Prozesse gegenseitig bedingen. Modern heisst nun aber für Latour eine getrennte Betrachtungsweise dieser Prozesse trotz ihrer Interdependenz: „Sobald wir unsere Aufmerksamkeit auf das Werk der Purifizierung und der Hybridisierung gleichzeitig richten, sind wir schon nicht mehr vollkommen modern und die Zukunft beginnt sich zu wandeln“ (Latour, 1991a: 11). In diesem Sinne ist Moderne für Latour eine unerreichbare und sogar unerwünschte Illusion, und daher auch seine provokante Formulierung, dass wir nie „modern“ gewesen sind. Nun könnte man die gegenwärtige Diskussion um die menschliche Posthumanisierung als Fortsetzung dieser Debatte um Purifizierung und Hybridisierung verstehen. Latour beruft sich seinerseits explizit auf Haraways „Cyborg“ als Hybrid und Trickster-Figur, um zu zeigen, dass „Posthumanisierung“ weder modern, antimodern noch postmodern ist, sondern die Frage nach der Beziehung zwischen Hybridisierung und Purifizierung unter veränderten Bedingungen neu stellt, insbesondere in der Verteilung von Beobachter- und Akteurbeziehungen zwischen humanen und nicht-humanen Entitäten (vgl. die Frage des „Anthropomorphismus“ und Latours Forderung nach einem „Parlament der Dinge“). Neue Formen der Interaktion bringen neue „hybride“ Lebensformen mit ihren eigenen politischen und ethischen Fragen und Imperativen hervor. Ein kritischer und interdisziplinärer Posthumanismus muss sich daher diesen neuen sozialen und sozialtechnischen Herausforderungen und der Möglichkeit nicht-humaner „Kulturen“ stellen.

Es ist also klar, dass sich „Humanwissenschaften“ im Zeitalter der Posthumanisierung verändern müssen. Einerseits ist, wie erwähnt, ihr Objekt abhandengekommen, oder es wird ihnen zusehends streitig gemacht, andererseits wird sich auch ihr Subjekt immer unsicherer. Auch die so anti-humanistisch eingestellten CS sind in ihrer gegenwärtigen Form den posthumanistischen Anforderungen nicht gewachsen, wie Neil Badmington feststellt (2006a). Auch wenn die CS die humanwissenschaftlich-disziplinierte Wissenslandschaft gehörig aufgemischt haben, so bergen sie doch in sich eine inhärente Repression nicht-humaner Subjektivität, nicht-humaner Kultur und nicht-humaner Akteure (vgl. Cary Wolfe, 2003). Dieser „Speziesismus“ unterliegt der „anthropologischen“ Definition von Kultur selbst, den die CS in der Form „*culture as a way of life*“ erst populär gemacht haben, wohlwissend, dass mit „*way of life*“ menschliche Weisen der symbolischen Repräsentation von Umwelt und Lebenspraxis gemeint sind und dadurch die letztendlich verbleibende Hierarchie zwischen Human über Nicht-Human unberührt bleibt. Ein kritischer Posthumanismus muss sich deshalb auch seiner eigenen speziesistischen und anthropozentrischen

Prämissen bewusst werden und sie für die interdisziplinäre Öffnung der Posthumanwissenschaften verfügbar machen. Wie Badmington erklärt: „Bedeutung gibt es auch ohne den Menschen; Kultur steht und fällt nicht mit ‚uns‘“ (2006a: 270).

Auch aus den Humanwissenschaften selbst gibt es also Bestrebungen und Forderungen nach Selbsttransformation in etwas, das man „Posthumanwissenschaften“ nennen könnte, die dem Phänomen der (techno)kulturellen Posthumanisierung gerecht werden und eine neue Diskussionsgrundlage für Interdisziplinarität schaffen könnte. Im Zuge dieser Entwicklung hat sich der Objektbereich der „*humanities*“ mit Aspekten der Sozial- und Naturwissenschaften innerhalb der sogenannten „Kulturwissenschaften“ derart vermischt, dass eine genaue Unterscheidung keinen Sinn mehr macht. Welche Fragestellungen beflügeln die „Posthumanwissenschaften“, oder wie Derrida sie nennt, die „*humanités de demain*“ (Derrida, 2001b)? Interdisziplinarität im positiven Sinne lebt von signifikanten Grenzüberschreitungen, bei denen neues und oft hybrides Wissen produziert und in diverse Disziplinen zurückgeführt oder zurückübersetzt wird, was allmählich jedoch auch die gesamte Disziplinenlandschaft und Wissensstruktur verändert. Was die notwendige Interdisziplinarität bei der Betrachtung von posthumanistischer Darstellung und gesellschaftlicher Posthumanisierung angeht, gilt es besonders auf Grenzüberschreitungen im supra-humanen und infra-human Bereich zu achten. Eine der grössten Herausforderungen für eine erfolgreiche interdisziplinäre Praxis stellt hierbei selbstverständlich die Frage nach der Methodik. Sowohl Empirismus, Reproduzierbarkeit und Falsifizierbarkeit als auch Stringenz, Interpretation und Textualität gilt es bei der kritischen „Lektüre“ posthumanistischer Phänomene als interdisziplinäre Praxis zu integrieren. So schlägt Derrida zum Beispiel folgende Aufgaben für die „(Post)Humanwissenschaften von morgen“ vor, die das humanistische Erbe in allen Disziplinen betrifft und damit Interdisziplinarität als (post)humanistische Idee in allen Disziplinen gleichermassen einfordert: „Die Humanwissenschaften von morgen sollten in all ihren Abteilungen ihre eigene Geschichte, also die Begriffsgeschichte studieren, die die einzelnen Disziplinen konstruiert und somit ins Leben gerufen hat und mit ihnen also zusammenfällt“ (2001b: 68). Die Humanwissenschaften von morgen werden sich mit dem „Eigenen [*propre*] des Menschen“ neu beschaffen müssen, wohlwissend dass keine der traditionellen Eigenheiten oder Abgrenzungen zwischen human und nicht-human vor der Wissenschaft oder der Dekonstruktion Bestand haben. Und dennoch ist eine gewisse juristische „Fiktion“, ein „als ob [*comme si*]“, für Institutionen wie „Menschenrechte“ oder „humanitäre Hilfsaktionen“ notwendig („als ob so

etwas wie „Humanität“ tatsächlich existiere). Hinzu kommt eine politische Herausforderung, die bereits heute Wirklichkeit geworden ist, nämlich die Veränderungen innerhalb der demokratischen Tradition in Bezug auf die (staatliche) Souveränität und die Legitimation politischer und militärischer Intervention im postnationalen (post)humanistischen Kontext. Derrida sieht es als grösste Herausforderung an die posthumanistische Universität an, ihre „Bedingungslosigkeit“ in Bezug auf ihre absolute Lehr- und Forschungsfreiheit im Zeitalter ihrer Transnationalisierung zu verteidigen: „Wie soll man Demokratie und Staatsangehörigkeit, Nationalstaat und dessen theologische Vorstellung einer bedingungslosen Souveränität, also die Macht dieser unteilbaren Souveränität und die Ohnmacht der Bedingungslosigkeit auseinanderhalten? (Derrida, 2001b: 70). Die zentrale Rolle der Literatur in den „*humanités*“ gilt es als „Institution“ infrage zu stellen, ohne jedoch das Prinzip der „Fiktionalität“ einzuschränken, also das Recht „alles sagen zu dürfen“, und ohne die „bekennende“ Rolle des Professors anzutasten. Derrida sieht es als eine zentrale Aufgabe der Posthumanwissenschaften an, die Geschichte dieser Fiktion von Bekenntnisfreiheit, diesem „als ob“ der humanistischen Wissensproduktion, zu ihrem eigentlichen Thema zu machen. Es ändert sich hierbei der gesamte Wissenscharakter, denn die Opposition zwischen spekulativer, d.h. „performativer“ Wissensproduktion (also Fiktionalität) und konstativer Legitimierung von Wissen (also Faktizität) lässt sich anhand der Geschichte des „als ob“ dekonstruieren. Insbesondere im Zeitalter der Virtualisierung sind faktisch-konstatives und performativ-fiktionales Wissen nicht mehr klar auseinanderzuhalten.

Was also die zukünftige Interdisziplinarität der Posthumanwissenschaften ausmacht, ist die Erinnerung an die sprachliche Verfasstheit von allen Diskursen, eine Analyse der Fiktionalität in allen Wissenschaftsdiskursen, der kulturpolitische Zusammenhang von Wissenschaftspraxis und Wissensproduktion, die Dereferentialisierung traditioneller humanistischer Verankerungspunkte wie Kultur, menschliche Natur, Identität, Technik und Leben. Die Posthumanwissenschaften fordern ihr Mitspracherecht bei der Diskussion um die Technologisierung, Medikalisierung, Verwissenschaftlichung und Vermarktung der menschlichen Natur und ihrem neuen Ersatzbegriff des „Lebens“ durch die sogenannten „neuen“ Wissenschaften und ihren zugrundeliegenden Bio-Nano-Kogno-Info Technologien (und deren „Konvergenz“, cf. Roco & Bainbridge, 2002). Jede dieser neuen techno-wissenschaftlichen Ausrichtungen birgt in sich posthumanisierende Tendenzen und Absichten. Zusammen genommen in der Form von wissenschaftlicher Konvergenz dominieren sie zusehends die oben erwähnte Diskussion um menschliche

Augmentation oder sogar Sukzession. Sowohl technologisch-wissenschaftliche als auch kulturell-philosophische Posthumanisierung bewirken also eine Auflösung traditioneller Ab- und Eingrenzungen des Humanen. Ein weiteres Beispiel posthumanistischer Inter- oder Transdisziplinarität und Grenzverschiebung bilden posthumanistische Tendenzen in der Kunst. Alle Aspekte der Posthumanisierung werden von neuen Kunstformen, insbesondere Performance Künstlern, mehr oder weniger kritisch begleitet, antizipiert und teilweise überboten. Stelarc und Orlan sind die bekanntesten Namen. Beide sind auf ihre höchst eigene Art darauf erpicht, ihre Körpergrenzen zu verschieben, sich also auf technische, medizinische, informatische, prothetische Art und Weise zu „cyborgisieren“. Im Posthumanisierungsprozess spielen Künstler oft eine ebenso wichtige Vermittlungsrolle zwischen neuen Technologien, ihren Popularisierungen und „Verkörperungen“, wie Science Fiction oder populärwissenschaftliche Diskurse. Sie stellen technologischen Wandel dar und beziehen ihn auf das sich verändernde Menschen- und Körperbild. Dabei sind euphorisch-futuristische Züge ebenso vorhanden wie skeptisch materialistische. Dies trifft auf „gentechnische Kunst“ (vgl. z.B. Eduardo Kac, 2005; Anker & Nelkin, 2004), oder „robotische Kunst“ (vgl. die Idee des „*robo sapiens*“ in Menzel & D’Aluisio, 2001) genauso zu wie auf die „Biokunst“ (vgl. Stocker & Schöpf, 1999), „Laborkunst“ (Reichle, 2005), „transhumanistische Kunst“ (Natasha Vita-Moore, 2003), „virtuelle Kunst“ und „net art“ (vgl. Grau, 2003) und „Neuro-Ästhetik“ (z.B. in der Tanzkunst Olafur Eliassons oder Wayne McGregors). Ausserdem macht die „Digitalisierung“ natürlich auch nicht vor Kunst und künstlerischer Praxis halt. Medienkunst benutzt neue Medien, thematisiert neue Medien, verfremdet neue Medien und deren Subjekte und spielt mit der „eminent humanen Sehnsucht, inhuman zu sein“ (Cottom, 2006: ix), so dass die zeitgenössische, posthumanistische Kunst- und Kulturkritik sich all das zum Objekt wählen muss, wogegen sich das Humane definiert: „wir müssen der Rolle von Kunst als dem Alibi von Humanität entgegenzutreten, welches die inhumane Verfassung der Humanität in gleichem Masse gesteht wie sie ihr dient“. Hierin sieht Cottom eine Notwendigkeit für „Misanthropie“ als Voraussetzung für Kunst in der zeitgenössischen, „in- oder unhumanen“, Kultur. „Die Handlungsmöglichkeit des Unhumanen im Humanen zu untersuchen heisst, dass wir uns auf die Brutalität der Definition konzentrieren müssen, mit der wir uns Humanität bildlich darstellen“ (xi). Man muss Humanität hassen lernen, um sich kritisch zwischen sie und den Menschen stellen zu können. Humanität hassen, um Menschen lieben zu können, nimmt Cottom als die Grundvoraussetzung für den (posthuman(istisch)en) Künstler und seiner Kritik am Menschenbild, nicht

aber am (einzelnen) Menschen in seiner Pluralität. Posthumane Ästhetik verhält sich zum humanistischen Weltbild „häretisch“ und erklärt traditionelle Welt- und Körperbilder als überkommen, indem sie den menschlichen oder auch nichtmenschlichen Körper selbst zum Kunstobjekt macht. „Wie ist es, ein Kunstwerk zu sein?... Es ist, wie ein Fremdkörper in der Humanität zu stecken: Ein Körper, der fremd erscheinen muss, wie ein schlechter Schauspieler oder ein abgestossenes Implantat, damit die Humanität sich in ihrem Haus zuhausefühlen kann“ (Cottom, 2006: 145). Kunst (im weitesten Sinne des Wortes) könnte daher als das Inhumane schlechthin angesehen werden, das die Menschheit benötigt, um ihre Geschichte als Humanisierungsprozess interpretieren zu können. Eine kritisch-posthumanistische Lesart bestünde also darin, diese grundlegend misanthropische Funktion der Kunst ernst bzw. wörtlich zu nehmen. Kunst ist in diesem Sinne „un-menschlich“: „Humanität ist die Spezies, die von der Kunst und ihrem Handeln sowohl entlarvt als auch betrogen wird“ (150). Zuguterletzt entdeckt die sogenannte „Technokunst“, nach R. L. Rutskys These, die ursprüngliche griechische Bedeutung von „*tekhnē*“ im Sinne von „kunstvoller Fertigkeit“ wieder und „ästhetisiert“ Technologie als „eine Sache der Repräsentation, des Stils und der Ästhetik“ (Rutsky, 1999: 4), was Rutsky folglich mit „*high tekhnē*“ bezeichnet (5). Heideggers Idee, dass Technik als „Ge-Stell“ und menschliche „Einrahmung“ im Wesen etwas Poetisches ist, also hauptsächlich eine Affinität zu Stil, Ästhetik und (Selbst)Transformation darstellt, verbindet sich im Posthumanismus mit Walter Benjamins Auffassung vom Verlust der „Aura“ des Kunstwerks im Zeitalter seiner mechanischen und zunehmend digitalen, genetischen, virtuellen usw. Reproduzierbarkeit, also im Zeitalter seiner Simulation und des Pastiche. Kunst wird also sowohl zum Spiegel als auch zum Akteur technokultureller Mutation, der die Prothetisierung, Mediatisierung, Digitalisierung und Virtualisierung des post-human(istisch)en Menschen sowohl begleitet als auch beschleunigt und das seit Leonardo da Vinci vorherrschende, humanistische Körperbildideal menschlicher Unversehrtheit und Perfektion auflöst.