

Posthumanität – Zwischen Subjekt und System

Die Emergenz des Posthumanen als ein informational-materielles Wesen wird begleitet und bestärkt durch die entsprechende Reinterpretation der physischen Welt und ihrer Tiefenstrukturen. (Hayles, 1999: 11)

Um einen Diskurs über das „Subjekt“ (das Subjekt des Gesetzes, der Moral, der Politik und so vieler anderer Kategorien, die sich im gleichen Sog befinden), oder einen Diskurs über das, was den Platz des Subjektes einnehmen wird (oder sogar den Platz dieses Platzes), neu zu formen oder sogar neu zu begründen, muss man die Erfahrung der Dekonstruktion durchlaufen. Diese Dekonstruktion... ist weder negativ noch nihilistisch. Sie ist nicht einmal ein frommer Nihilismus wie ich mancherorts vernommen habe. Sie ist der Preis eines Begriffs, d.h. auch einer Erfahrung, von Verantwortung. (Derrida, 1991: 107-108)

Wer oder was kommt nach dem humanistischen Subjekt? Welche Formen von Handlungsträgern [agency] gewährt der Posthumanismus? 1991 erschien ein von Eduardo Cadava herausgegebener Band zum Thema *Who Comes After the Subjekt?* Er enthält Beiträge von Nancy, Badiou, Balibar, Blanchot, Deleuze, Derrida, Descombes, Granel, Henry, Irigary, Kofman, Lacoue-Labarthe, Levinas, Lyotard, Marion und Rancière – also alles, was in der französischen Gegenwartsphilosophie Rang und Namen hat. Der Band stellt in gewisser Weise den Zenit der poststrukturalistischen Subjektkritik dar. Jean-Luc Nancy in seiner Einleitung plaziert die Subjektfrage in den Zusammenhang der „Globalisierung“ der Philosophie als Herausforderung spezifisch an die Denker, die dem „Denkstil, den wir vereinfacht als humanistisch bezeichnen könnten“ (3), abgeschworen haben. Die ethischen und politischen Implikationen dieses „Bruchs“ („an age of rupture“, Nancy, in Cadava, 1991: 4) mit der humanistischen Tradition ergeben sich aus der „Kritik oder Dekonstruktion des Subjekts“ (4) als dem grössten „Motiv“ der zeitgenössischen französischen Philosophie im Gefolge Freuds, Husserls, Sartres, Heideggers, Batailles, Wittgensteins, Nietzsches und Marx'. Diese Subjektkritik zielt ab auf Begriffe von Innerlichkeit, Selbstvergegenwärtigung, Bewusstsein, Herrschaft, Eigentum, Autorität, Lokalisierung (*hypokeimenon, substantia, subjectum*) und Wert. Nancy macht jedoch klar, dass es nicht um die Auflösung oder Abschaffung des Subjekts geht, die dem Poststrukturalismus so oft zur Last gelegt wird, sondern um die Frage des Nihilismus. Eine Dekonstruktion des Subjekts „liquidiert“ dieses nicht, denn:

Der Nihilismus löscht aus – dies ist selbst eine implizite Form einer Metaphysik des Subjekts (eine Selbstvergegenwärtigung dessen, was sich selbst als seine eigene Auflösung oder seine eigene Differenz begreift). Es liegt nichts Nihilistisches in der Erkenntnis, dass das Subjekt – die Eigenschaft des Selbst – das Denken ist, welches alle Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins absorbiert oder erschöpft (d.h. alle Möglichkeiten von Existenz, jegliches Sein, das der Möglichkeit zuträglich ist), und dass dieses Denken, das niemals einfach oder restlos in sich abschlossen ist, ein ganz anderes Denken bezeichnet und ermöglicht, nämlich das des Einen und des Irgendeinen, der singulären Existenz, welche das Subjekt verkündet, verspricht und gleichzeitig verbirgt. (Nancy, in Cadava, 1991: 4)

Ein kritischer Posthumanismus als Fortsetzung der Dekonstruktion des Subjekts ist daher nicht nihilistisch zu verstehen, sondern als Chance neuer, „nachmetaphysischer“ Subjektivitäten, die Nancys Forderung nach einem „singulären *unum quid*, das sich weniger selbst als der Geschichte, dem Ereignis, der Gemeinschaft, dem Werk oder dem anderen Subjekt präsent ist... eine Punktualität, eine Singularität oder ein Hier-Vorhandenes (*haecceitas*) als der Ort der Emission, Rezeption oder des Übergangs (von Affekt, Handlung, Sprache usw.)“ (4) – also im Grunde eine radikal singularisierte Subjektivität. *Haecceitas* ist Deleuzes Ausdruck, der in seinem Beitrag hinzufügt: „Gegen jeglichen Personalismus ob psychologisch oder sprachlich... glauben wir, dass der Begriff des Subjekts stark an Interesse im Vergleich zu *prä-individuellen Singularitäten und nicht-personaler Individuation* verloren hat“ (Deleuze, in Cadava, 1991: 95). Für Derrida hingegen ist die (heideggerianische) „Geworfenheit“ des Subjekts (aber auch des Projekts und des Objekts) Anzeichen seiner eigenen „*différance*“ (oder spezifischer hier seiner „*destinerrance*“, sein Schicksal der ständigen Selbstverirrung sozusagen), d.h. der Unmöglichkeit seiner metaphysischen Präsenz und der daraus resultierenden „Verwerfung“, die wiederum zum Ziel einer (posthumanistischen) Kritik gemacht werden muss, wie Derrida seinem Gesprächspartner Nancy bescheinigt:

Was ich vorausschicken wollte ist, dass es das Subjekt nie für irgendjemanden gegeben hat. Das Subjekt ist ein Märchen, wie Du selbst [Nancy] gezeigt hast. Sich jedoch auf das Element der Sprache und der konventionellen Fiktion zu konzentrieren, welche ein solches Märchen voraussetzt, heisst nicht aufhören, es ernst zu nehmen (es ist die Ernsthaftigkeit selbst)... (Derrida, 1991: 102)

Darüberhinaus ist das Märchen vom Subjekt eine „anthropozentrische“ Fiktion, die selbst in seiner Verneinung oder Auflösungsform dem Nicht-Menschlichen (z.B. dem Tier, der Maschine, dem Objekt) jegliche Subjektfähigkeit abspricht. In diesem Sinne verbleibt jeglicher Diskurs, der das Subjekt als stillschweigend von vornherein „menschlich“ ansetzt der

Idee der „Opferung“ verpflichtet [*sacrificial*], d.h. er sanktioniert die Opferung des Nicht-Menschlichen vor dem Menschen. Humanismus ist, wie bei Levinas, immer schon der Humanismus des anderen *Menschen*. Derrida bezeichnet dies mit „*carno-phallogocentrism*“ (113), beschränkt dies aber nicht nur auf die Frage der „fleischessenden Virilität“ der westlichen und anderer Kulturen, sondern auf die radikale Infragestellung des Lebens in seiner Formenvielfalt („*vivants*“) im Zeitalter der „Biotechnik“:

Es steht ausser Frage, dass die Frage nach dem Subjekt und dem „Wer?“ des Lebens im Zentrum der dringendsten Probleme der modernen Gesellschaft steht, ob es nun um die Entscheidung um Geburt und Tod geht, inklusive darum, was im Umgang mit Spermien und Eizellen, Schwangerschaften und Müttern, Genen und sogenannter Bioethik oder Biopolitik vorausgesetzt wird (welche Rolle sollte der Staat bei der Bestimmung und beim Schutz des lebenden Subjekts spielen?), oder was im Umgang mit den allgemein verwendeten Kriterien bei der Bestimmung, ja sogar der Herbeiführung (Euthanasie) des Todes angenommen wird (wie kann hier der vorherrschende Verweis auf Bewusstsein, Willen und Hirnfunktion noch gerechtfertigt werden?), oder bei der Organ- und Gewebetransplantation. (Derrida, 1991: 115)

Diese Liste wird durch die erwähnten posthumanisierenden, cyborgisierenden und virtualisierenden Technologien ständig verlängert und verkompliziert. Es handelt sich bei der posthumanen Kondition also nicht um eine Liquidation des Subjekts sondern eher um eine Proliferation von Subjekten und ihrer „Ver-Antwortlichkeiten“. In diesem Sinne ist Posthumanisierung auch wie bereits erklärt eine Ausweitung des Subjektprinzips auf Nicht-Menschliche Akteure (vgl. Latour, 2005), die allerdings nicht mehr auf dem Prinzip der metaphysischen Selbstgegenwart, Innerlichkeit, Autorität usw. beruhen, sondern auf Interpellations- und Verantwortungsprozessen.

Genau hier liegt die Schnittstelle zwischen Poststrukturalismus bzw. Dekonstruktion als radikalster Form der Subjektkritik (jedoch wie verdeutlicht *nicht* im Sinne einer Liquidation sondern einer Weiterentwicklung) und systemtheoretischen Ansätzen im Bereich des posthumanistischen Denkens. Die Frage, welche Theorie für einen kritischen Posthumanismus am besten geeignet ist, siedelt sich daher zwischen System und Subjekt, Autopoiese und der Vielfalt von „Lebensformen [*vivants*]“, also zwischen Postmetaphysik und Systemtheorie an. Diese Theoriefrage betrifft insbesondere die Herausforderung einer aufgeklärten Technologisierung und einer nachmetaphysischen Kultur, die sich zwischen kritischer Theorie, Dekonstruktion und Systemtheorie bewegt. Diesbezüglich ist insbesondere

das Werk Cary Wolfes zu erwähnen, das sich um das kritische Verständnis des neuen, posthumanen Menschen und der Frage nach der Beziehung zwischen Subjekt und System im Zusammenhang mit der Rolle der systemischen Selbstregelung bemüht.

Wie Cary Wolfe es ausdrückt: „Im gegenwärtigen sozialen und kritischen Augenblick ist kein Projekt wichtiger als die Artikulation eines posthumanistischen theoretischen Rahmenwerkes für eine Politik und eine Ethik, die nicht länger im aufklärerischen Ideal des „Menschen“ begründet sind“ (Wolfe, 1995: 33). Wolfe sieht diesbezüglich Foucaults Versuch einer Historisierung der „Figur“ des Menschen (welcher das programmatische Beispiel einer gesamten Generation von Antihumanisten darstellte) als nicht ausreichend an. Posthumanismus ist eben nicht einfach antihumanistisch, sondern einerseits eine Radikalisierung, andererseits eine „Relokalisierung“ (oder Neuverortung) des Menschen, die über eine dialektische Vergeschichtlichung hinausgeht. Der Mensch ist somit weder das absolute Subjekt der humanistischen Geschichtsschreibung, noch ist er deren reines Objekt. Stattdessen schlägt Wolfe vor, dass das stillschweigend speziesistische (oder anthropozentrische) Verständnis von Subjektivität der zentrale Kritikpunkt eines posthumanistischen Menschenbildes werden muss:

Gegenwärtige Arbeiten beispielsweise auf dem Gebiet der kognitiven Verhaltensforschung, der Ökologie, der Kognitionswissenschaft, der Tierrechtsphilosophie machen immer klarer, dass die humanistische Angewohnheit – insbesondere in den „sprachzentrierten [linguacentric]“ Disziplinen wie der Kulturkritik – jegliche Möglichkeit von Subjektivität als gleichbedeutend mit einer Gattungsgrenze zu setzen, höchst problematisch ist. (Wolfe, 1995: 35)

Stattdessen zeigt die Kombination aus theoretischer Humanismuskritik und neuen Erkenntnissen aus Wissenschaft und ästhetisch-medialer Praxis, dass die Dekonstruktion des humanistischen, menschlichen Subjekts einhergeht mit einem neuen Verständnis posthumanistischer, menschlicher Subjektivität als eingebundenem Akteur in diverse Netzwerke aus Informationsumgebung und nicht-humanen Akteuren. Dies ist prinzipiell zu begrüßen, da die radikale Abgrenzung zwischen human und nicht-human durch den Humanismus zwar formal einem Universalismus, nämlich der sogenannten „Humanität“ verschrieben war, dessen reale politische Wirkung jedoch einer stillschweigenden Hierarchie innerhalb dieser Humanität Vorschub geleistet und damit zur Unterdrückung nicht nur von nicht-humanen Akteuren sondern auch von Angehörigen innerhalb der Spezies Mensch geführt hat (vgl. Kolonialismus, Rassismus, Patriarchat, Machismo, Klassengesellschaft, Nationalismus usw.). Natürlich löst so

etwas wie Posthumanismus bei denjenigen, die bisher vom Ideal des humanistischen Universalismus (dem Prinzip „Menschlichkeit“) nicht wirklich profitiert haben (Gruppen, die politisch und sozial *de facto* immer als Menschen „zweiter Klasse“ behandelt worden sind), Skepsis aus. Es scheint ungerecht, das humanistische Subjekt zu dekonstruieren oder zu dezentrieren, bevor alle Mitglieder der Spezies davon profitiert haben (und die immer nur Ideal gebliebene Gemeinschaft aller Menschen Wirklichkeit geworden ist). Diese Sichtweise verkennt jedoch einerseits die Tatsache, dass die aus der Perspektive der bisher Ausgeschlossenen so attraktiv erscheinende Subjektposition mit struktureller Gewalt gegen alles Nicht-humane einhergeht, d.h. dass sie ethisch und ökologisch eigentlich nicht erstrebenswert ist, und andererseits, dass die gegenwärtige technologische Entwicklung bereits jetzt eine kritische Auseinandersetzung mit ihrem posthumanisierenden Potenzial verlangt, da sie die Grenzen zwischen Spezies und humanistischer Kategorisierung bereits ins Wanken gebracht hat, um Haraways Worte noch einmal kurz in Erinnerung zu rufen: „unser gegenwärtiger Augenblick ist auf Grund des Zusammenbruchs der Grenzen zwischen Tier und Mensch, Organismus und Maschine, und dem Physischen und Nicht-Physischen zweifelsohne post-humanistisch“ (Haraway, zitiert in Wolfe, 1995: 36). Es geht wie gesehen darum, aus „Liebe“ zum Menschen und aus Sorge um sein Überleben als Spezies (sei es auch in neuer, cyborgisierter Form), die Posthumanisierung vor ihren eigenen dehumanisierenden Exzessen zu schützen, ohne ihr befreiendes politisches Potenzial einzuschränken. Dementsprechend ist es als radikalisierte Demokratisierung zu verstehen, wenn das Prinzip der Subjektivität „deanthropozentriert“ und, wie von Bruno Latour oder Cary Wolfe u.a. gefordert, nichthumanen Akteuren zugestanden wird.

Dies darf jedoch nicht mit einem Triumph eines „objektivistisch-szientistischen“ Prinzips oder der Rückkehr zu einem mehr oder weniger kritischen Realismus verwechselt werden. Im Gegenteil, denn die feministische Kritik an einem reinen objektivistischen Wissenschaftsverständnis (d.h. Wissenschaft als kulturelle, politische und institutionelle Praxis) zeigt, dass es genau das „Partikuläre“ ist, das Spezifische und Subjektive, das eine holistische Sicht vom Menschen (als „*embodied mind*“) und seiner Umgebung (als soziale Vernetzung) erlaubt. In diesem Sinne ist, nach Wolfe, die Systemtheorie ein vielversprechendes epistemologisches Erklärungsmuster, denn formale Beschreibungen komplexer, rekursiver und autopoietischer Systeme bauen nicht auf einer Unterscheidung zwischen human und inhuman auf. In dieser Hinsicht überwindet die von Maturana und Varela weiterentwickelte Kybernetik die Idee der Homöostase und zirkulären Rekursivität. Insbesondere aber im

Werk Niklas Luhmanns wird dem Begriff des Systems ein notwendiges Prinzip der Zufälligkeit in der Form des Beobachters hinzugefügt. In Interaktion mit diesem Beobachterprinzip wird das System somit zu einem sich fortwährend weiterentwickelnden, selbstregulierenden Umfeld. Das System als sowohl dynamische oder prozessuale Organisation als auch stabile, rekursive Struktur ist trotz seiner Selbstreferenz auf organisatorischer Ebene offen für seine Umgebung und ist daher hervorragend geeignet, das menschliche und nichtmenschliche Subjekt auf nichtdualistische Weise (sondern eben als „*embodied mind*“, Emergenz oder Komplexität) zu erklären. Die Stärke der Systemtheorie für eine posthumanistische Kritik liegt daher in ihrer „Deontologisierung des menschlichen Subjekts“ und der daraus resultierenden Transformation der Frage nach einem autonom handelnden freien Individuum. Stattdessen wird der Mensch zu einem beobachtenden Subjekt unter vielen möglichen, innerhalb eines oder mehrerer Systeme, die jeweils autopoietisch von ihren Umgebungen abhängen und auf diese wiederum einwirken. Luhmanns besonderes Verdienst ist es, das Konzept des selbstorganisierenden Systems auf die soziale Umwelt angewandt zu haben und dementsprechend von „sozialen“ und zudem sich ausdifferenzierenden Systemen zu sprechen. Soziale Systeme, die auf Kommunikation beruhen, benötigen Sinn und Sinnproduktion durch Subjekte zu ihrer eigenen Reproduktion. Dies bedeutet aber im Grunde, dass Sinn nicht mehr als rein „hermeneutisch“ zu verstehen ist, sondern ähnlich wie in Teilen der psychologischen und kognitiven Evolutionstheorie (z.B. bei Dennett, Ridley oder Dawkins) als autonome und selbstreproduzierende systemorientierte Informations-„Technologie“. Zentral in dieser Hinsicht ist Luhmanns Kommunikationstheorie, die besagt, dass nicht Subjekte strenggenommen kommunizieren, sondern dass allein Kommunikation kommunizieren kann. Dieser antihermeneutische, antiphänomenologische und antimetaphysische Ansatz der systemtheoretischen Kommunikation ist posthumanistisch in dem Sinne, dass er das Prinzip eines autonomen und selbstidentischen Subjekts mitsamt der Idee einer intersubjektiven „Lebenswelt“, sowie Kommunikation als Form von sozialer Interaktion, Übertragung von psychisch-mentalenen Bedeutungsinhalten zwischen individuellen Bewusstseinsträgern und der Idee von Sprache als Repräsentationsmedium von „Inhalten“ infrage stellt.

Es besteht daher eine gewisse, allerdings problematische, Affinität zwischen antihumanistischer (post)strukturalistischer Theorie, insbesondere der Dekonstruktion, und autopoietischer Systemtheorie, wie insbesondere Cary Wolfe gezeigt hat. Kommunikation als primär „autotelisch“ also auf ihre Selbstreferentialität bedacht, ist dabei nur eine Form von systemischer

Selbstreproduktion unter vielen möglichen, und genau hierin liegt die Aussicht auf ein posthumanistisches Verständnis von Mensch, Sozialität und System, das vor allem in den erwähnten „Posthumanwissenschaften“ mit ihrer nicht länger „linguazentrischen“ (hermeneutischen) Definition von Sinnproduktion zum Tragen kommen müsste. „*Il n'y pas d'hors-texte*“ – Derridas bekannte (aber oft als radikal konstruktivistisch missverstandene) Aussage zur unbedingten Kontextualität und Autonomiekritik, kehrt in diesem Zusammenhang als genereller Aspekt in der Form des implizierten sozialen Beobachters durch die Systemtheorie zurück:

Um die Gesellschaft zu beobachten und sie von anderen Systemarten zu unterscheiden, muss eine Grenze innerhalb der Gesellschaft gezogen werden, von der aus sich die Gesellschaft selbst beobachten kann, als ob von Aussen. Die Konstruktion dieses Aussen ist und bleibt immer ein Vorgang des Systems. (Knodt, in Luhmann, 1995: xxxiii)

Ebenso wie die Systemtheorie bietet die Dekonstruktion eine gewisse Problematisierung des autonomen Subjekts und dessen Sinnproduktion bzw. symbolisch-sozialer Umgebung. Derridas „*différance*“, die das Sprachsystem gewissermassen als „Sinnproduktionsmaschine“ versteht, die fortwährend Differenz produziert (*différer* im Sinne von „unterscheiden“), also „differenziert“, und dabei gleichzeitig Sinn immer „aufschiebt“ (*différer* im Sinne von „aufschieben“), sich also selbst „ver-spricht“ (was Derrida mit Logoentrismus bezeichnet), beruht auf der Idee der „Spur“ (*trace*). Diese Bedeutungsspur ist weder abwesend noch anwesend, sie ist weder materiell noch psychisch, sondern die Spur oder Einprägung (*marque*) jeglicher „Bedeutungsschrift“ (entgegen dem im westlichen Metaphysik vorherrschenden „Phonozentrismus“). Interessanterweise ist diese unbewusste Bedeutungsspur, die immer schon vorangehen muss, damit Bedeutung überhaupt erst entstehen kann, auch in der Kybernetik zugange und in gewisser Weise wird sie in ihr sogar zum wichtigsten Prinzip. Wie Derrida schon in *De la Grammatologie* erklärt: „das gesamte Gebiet der kybernetischen Programmierung wird zur Domäne der Schrift“ (Derrida, 1967: 19). Ein Programm erfordert eine Einprägung von Zeichen, das Setzen einer Spur. Information setzt die Existenz einer solchen Einprägung oder Spur bereits voraus: „Kybernetik ist selbst nur verständlich im Sinne einer Geschichte von der Möglichkeit der Spur als Einheit einer doppelten Bewegung aus Protention und Retention“ (125). *Grammē* bleibt deshalb auch die Quelle und Garantie von Bedeutung im kybernetischen System. Ist die Systemtheorie oder die kybernetische Informationstechnologie auch in der Lage „alle metaphysischen Begriffe – inklusive die der Seele, des Lebens, des Wertes, der Wahl, des

Gedächtnisses – zu verbannen, die bis vor kurzem dazu dienten, den Menschen von der Maschine zu unterscheiden, muss sie dennoch den Begriff der Schrift, der Spur und der *grammē* [die schriftliche Markierung], oder das Graphem bewahren, bis ihr eigener geschichtlich-metaphysischer Charakter blossgelegt ist“ (Derrida, 1967: 19-20). Für Wolfe liegt deshalb eine Ergänzung zwischen Luhmanns Systemtheorie und Derridas Dekonstruktion nahe, denn Luhmanns Systemtheorie, so Wolfe, schafft gerade eine solche „Bewahrung“ der Logik der *grammē*, wie sie von Derrida gefordert wird, eine Bewahrung die für jeglichen Posthumanismus zentral ist, nicht nur weil die Bewegung des Programms-als-*grammē* weit über die Möglichkeiten eines „intentionalen Bewusstseins“ als der Quelle und dem Garanten von Bedeutung hinausgeht, sondern auch weil man sobald der Begriff des Programms angesprochen wird, nicht mehr auf Begriffe zurückgreift, die gewöhnlich dazu dienen, zwischen Menschen und anderen Lebensformen (wie Instinkt und Intelligenz, die Ab- oder Anwesenheit von Sprache, Gesellschaft, Ökonomie usw.) zu unterscheiden (vgl. Derrida 1967: 125).

In diesem Sinne sieht Wolfe, Luhmann folgend, die Systemtheorie als eine „Rekonstruktion der Dekonstruktion“, nämlich als Generalisierung und Deanthropozentrierung des *grammē*-Prinzips. Da Dekonstruktion immer schon die Existenz eines Zudekonstruierenden (z.B. eines Systems) voraussetzt, kann sie im Grunde die Entstehung dieses zu dekonstruierenden Systems nicht erklären. Andererseits beinhaltet ein System notwendigerweise auch einen solchen „blinden Fleck“, ein Anderes (z.B. seine Umgebung), dessen Ausgrenzung erst zur Entstehung des Systems führt und dessen Abwesenheit paradoxerweise als Spur „präsent“ bleiben muss, damit sich das System selbst erkennen und sich intern differenzieren, d.h. Bedeutung produzieren, kann. Emergenz und Dekonstruktion sind also nahe Verwandte: beide haben posthumanisierendes Potenzial, denn beide verweisen auf die Problematisierung von unabhängigem menschlichen Handelnden. Beide problematisieren, das Prinzip von Identität und Selbstbestätigung, das durch Sinnggebung die als extern erfahrene Umwelt, inklusive andere Subjekte, zu kontrollieren und als Bedeutungsquelle zu nutzen. Während Derrida die notwendige Präexistenz einer vormenschlichen, vielleicht sogar vorvitalen Bedeutungsspur aufzeigt, insitiert die Systemtheorie auf der radikalen Immanenz und Emergenz von Beobachter und System.

Die Frage ist also, ob ein poststrukturalistisch-dekonstruktives Subjektverständnis – das Subjekt sowohl als systemisch positioniertes Handelndes („agency“) als auch als Artikulationsort des Wandels und der Entscheidung (vgl. Badiou, in Cadava, 1991) – in Verbindung mit einer

durch die Systemtheorie verfeinerten Analyse der Komplexität der Umwelt und der technologischen „*emergence*“, die gesellschaftliche Posthumanisierung kritisch-theoretisch begleiten kann. Wie Luhmann im Vorwort zur englischen Ausgabe seines Bandes *Soziale Systeme* erklärt:

Natürlich kann man weiterhin sagen, dass Menschen handeln. Aber da dies immer in Situationen geschieht, bleibt die Frage, ob und bis zu welchem Grad die Handlung dem einzelnen Menschen oder der Situation zuzuordnen ist. Will man diesbezüglich eine Entscheidung herbeiführen, muss man nicht den Menschen in der Situation beobachten, sondern den Prozess der Zuordnung. (Luhmann, 1995: xliii)

Die Komplexität aus Handelndem und Umgebung, Rückmeldung und Autopoiese macht jegliche hermeneutisch-phänomenologische als auch metaphysische Subjektivität problematisch. Andererseits kann eine solche systemische Immanenz nur nach der Projektion auf eine andere Betrachtungsebene erkannt werden (in „Beobachtungen zweiten Grades“), die aber wiederum selbst Teil einer systemischen Komplexität ist, so dass niemals eine fundamental-ontologische „Realität“ erreicht werden kann.

Dies ist, nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, kein Verlust, sondern eher ein politischer Handlungsgewinn, denn:

der Mangel an Grundlegungen führt allein zur Bestätigung, dass „human“ eine leeres Wesen ist, soziale Akteure aber niemals „Menschen“ im allgemeinen sind. Ganz im Gegenteil, soziale Akteure erscheinen in konkreten Situationen und werden durch genau bestimmte diskursive Netzwerke eingeschränkt. In diesem Sinne schafft der Mangel an Grundlegung nicht die Bedeutung von Handlungen ab; er bekräftigt nur deren Grenzen, deren Endlichkeit und Geschichtlichkeit. (1988: 80)

Das posthumane Individuum als sozialer und politischer Akteur in einer deanthropozentrierten Umgebung „ist nicht so sehr eine einzelne Identität, sondern eine Sammlung zusammenwirkender Akteure“, wie auch Hayles behauptet:

Handlungsfähigkeit [agency] existiert weiterhin, aber sie wird dadurch kompliziert, dass verschiedene Akteure verschiedene Absichten verfolgen. Das Bewusstsein setzt diese Absichten nicht fest, sondern kommt nur zu bestimmten Zeitpunkten zum Tragen, um Konflikte zwischen diversen Unterprogrammen zu schlichten. Darüberhinaus bleibt dem Bewusstsein die wahre Natur des Subjekts, als etwas, das fragmentiert, widersprüchlich und letztendlich nicht auf ein einfaches Programm reduzierbar ist, zumeist unbekannt. Da die interessantesten Phänomene meistens einfach im Entstehen begriffen sind [emergent] (d.h. Eigenschaften besitzen, die auf der globalen Ebene eines Systems erscheinen und nicht aus seinen individuellen Teilen vorausgesagt werden können), fließen „Zufälle“ als intrinsischer Anteil des Entwicklungsprozesses in diese Weltsicht

ein. Obwohl diese Zufälle also in gewissem Sinne unvorhersehbar sind, werden sie doch erwartet. Sie werden zudem hochgeschätzt, denn nur durch sie kommt Komplexität, inklusive Leben und menschliches Bewusstsein, erst zustande. (Hayles, 1999: 3-4)

Posthumanität als „Versprechen“ beinhaltet somit die Aspekte von Vernetzung, Komplexität und Emergenz und sieht Humansein nicht primär als metaphysischen Seinszustand sondern als Prozess an, als ein „Humanwerden“ im Zusammenhang mit Umwelt und nichthumanen Akteuren. Ein kritischer Posthumanismus muss es sich deshalb zur Aufgabe machen, sowohl das System als auch das Subjekt zu integrieren, d.h. die Beschränkungen des Humanismus zu überwinden, um dem Versprechen unserer posthumanen Humanität gerecht zu werden.