

Stefan Herbrechter

Humanismus, Post- und Trans-

Praktisch jeder wollte sich perfektionieren. Vervollkommnung war das Mantra dieser Zeit. Und solange sie das Gefühl hatten, den Prozess selbst steuern zu können, stiegen sie verrückt darauf ein. (Meckel, 2011: 50)

Wenn wir Glück haben und nicht aussterben sollten, dann bewegen wir uns hin zum Übermenschen, zum Posthumanen. (Sorgner, 2019: 106)

Glaubt man Volker Demuth, geht mit dem Zeitalter des Biokapitalismus und der Selbstoptimierung auch ein neues Verständnis vom Individuum einher. Dieses ist geprägt vom „Biomangement und Risikomanagement“ gegen die menschliche Natur der „biologischen Misere“ (gekennzeichnet durch Krankheit, Alter, Sterblichkeit usw.). Dem biotechnologischen Aufbegehren gegen diese menschliche Natur und ihrer Korrektur verleiht Demuth den Namen „der nächste Mensch“ (Demuth, 2018: 43), der somit den „letzten Menschen“ der Moderne zu beerben sucht. Die gegenwärtige Herausforderung für den Menschen ist es somit „ein angemessenes Verständnis von sich selbst zu entwickeln“ und „den nächsten Menschen zu denken“ (46).

Doch ist der nächste Mensch derjenige, der nach dem Menschen kommt, oder derjenige, der ihm am nächsten ist? Ist „er“ der letzte Mensch, oder der neuste? Diese Unbestimmtheiten sind kein Zufall, denn der Neue Mensch ist ein Topos mit einer langen Vorgeschichte.¹ Vielleicht ist er am Ende gar so alt wie die „Menschheit“ selbst, in deren „Natur“ es nun einmal liegt, sich immer „neu“ zu erschaffen. Der neue Mensch ist der Grundstein eines jeden Humanismus. In diesem Sinne ist der neue Mensch immer schon alt und überholt, vielleicht immer schon posthuman... Dem Humanismus

¹ Man vergleiche hierzu zum Beispiel die Kataloge zweier großer Ausstellungen zum Thema „Der Neue Mensch“: einmal im Deutschen Hygiene-Museum Dresden (Lepp, Roth & Vogel, 1999) und *The 1930s: The Making of ‚The New Man‘*, in der National Gallery of Canada in Ottawa (Clair, 2008). Beide Ausstellungen zeichnen den Topos des Neuen Menschen nach, von seinen christlich-biblichen Ursprüngen bis zu seiner biologischen Ausrichtung in den faschistischen und kommunistischen Ideologien zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Wie Richard Schröder in seinem Geleitwort zum Dresdener Katalog sagt: „Die neuzeitliche Konzeption des Neuen Menschen gehört in die säkulare Religionsgeschichte der Moderne“ (in Lepp, Roth & Vogel, 1999: 13; zur Vertiefung siehe auch Küenzeln, 1994). Nicola Lepp fügt ihrerseits hinzu: „Das Schlagwort vom Neuen Menschen hat jenseits christlicher Tradition eine über hundertjährige Geschichte, die in vielerlei Hinsicht über das Aufschluß gibt, was heute – erneut – diskutiert wird. Das historische Projekt, einen Neuen Menschen zu schaffen, begann um 1880 und war eine unmittelbare Reaktion auf die säkularen Menschenbilder, die im Zuge der Verwissenschaftlichung der Welt seit der Aufklärung entstanden. Mit dem Terror der Nationalsozialisten verlor das Projekt als politisch-utopisches in der westlichen Welt seine Unschuld, und mit den Ereignissen um 1989 kam es schließlich auch jenseits der Grenze nach Osten zum Ende“ (Lepp, Roth & Vogel, 1999: 103; zum Topos des Neuen Menschen in der Geschichte der Sowjetunion siehe Müller 1998; über die zeitgenössische ideologische Nachfolge dieses Neuen Menschen siehe Karl-Otto Hondrich, 2001). Im Zuge einer Wiederanknüpfung an den Topos des Neuen Menschen im biopolitischen und biotechnologischen Zeitalter tut man wohl daran zu erinnern, wie Laura Bossi schreibt, dass „the ideal of the New Man engendered deportation, the Gulag, concentration camps, forced sterilization oft he mentally ill, ‚euthanasia‘ for the sick and the weak, and the extermination of Jews and Gypsies“ (in Clair, 2008: 36).

zu entkommen oder ihn zu überkommen ist deshalb nicht einfach, genau wie der Moderne, die auch eine metaphysische Beziehung zum Neuen hat, es immer schon für sich beansprucht und vereinnahmt. Humanismus und Moderne beruhen auf einem Zusammenspiel von post- und trans-, von nachfolgender Positionierung und projizierter Überwindung. Insofern sind die Moderne und der Humanismus nicht nur Epochenbegriffe sondern Grundhaltungen, Menschen- und Weltbilder mit Grundüberzeugungen und Wertvorstellungen, die oft schweigend vorausgesetzt werden.

Schon 1989 brachte es Peter Sloterdijk auf den Punkt als er für eine „Ontologie des Noch-Seins“ plädierte und dabei die Logik von der Unüberwindbarkeit der Moderne folgendermaßen beschrieb:

[E]inerseits kann die Moderne nach sich selber nur noch das Schlimmste kommen sehen; andererseits liegt das Schlimmste präzise auf ihrem eigenen Kurs, den zu verlassen sie sich verbietet, weil sie keine Alternative zu ihr für denkbar hält. Sie kann sich somit weder überschreiten noch wirklich eine Zukunft für sich vorstellen. Macht sie weiter wie bisher, so produziert sie das Schlimmste; hört sie auf, das Schlimmste zu produzieren, so wäre sie nicht mehr sie selbst, sondern etwas epochal Anderes. (Sloterdijk, 1989: 292)

Die gesamte Postmoderne-Diskussion ist markiert von dieser paradoxalen Angst und dem gleichzeitigen Wunsch nach Selbstüberwindung, dem Verlangen nach dem Neuen und dessen Einbindung. In diesem Sinne hatte Jean-François Lyotard die besondere zeitliche Dynamik des *post-* (oder des Sich-nach-Etwas-Postierens) in Bezug auf die Moderne hervorgehoben:

Die Postmoderne ist schon in der Moderne impliziert, weil die Moderne – die moderne Temporalität – in sich einen Antrieb enthält, sich selbst im Hinblick auf einen von ihr unterschiedenen Zustand zu überschreiten. Und mehr als das: sich sogar in eine Art letzte Stabilität aufzulösen, nach der zum Beispiel das utopische Projekt strebt, aber ebenso das einfache politische Projekt, das in den großen Erzählungen enthalten ist. Die Moderne geht konstitutiv und andauernd mit ihrer Postmoderne schwanger. (Lyotard, 1989: 52-53)²

Die gleiche Logik befällt auch den Wunsch, den Humanismus bzw. den Menschen überwinden zu wollen. Diese metaphysischen Begriffe, sowie die Metaphysik im allgemeinen, lassen sich nicht einfach überwinden, denn sie schreiben sich bei jedem Überwindungsversuch sogleich wieder in das vermeintlich Neue ein. Das angeblich Transzendierende oder Transzendente kann somit nur eine übersteigerte Fortführung des Vorangegangenen sein.

Was also tun, wenn das Schlimmste genau auf dem Weg der Transzendierung des schon Bekannten liegt? Lyotard schlägt eine Anamnese bzw. eine *ré-écriture* [Umschreibung, Redigierung] vor, keine Über- sondern eine *Verwindung* in Heideggerschem Sinne,³ oder eine *Durcharbeitung* nach psychoanalytischem und eine *Dekonstruktion* nach Derridas Verständnis, die das Verdrängte oder Andere der Moderne freilegen soll und das permanente selbst-redigieren der Moderne aufzuarbeiten und so schließlich zu unterbrechen (Lyotard, 1989: 57). In dem Sinne ist die Postmoderne (bzw. der Posthumanismus) „keine neue Epoche, sondern das Redigieren einiger Charakterzüge, die die Moderne [der Humanismus?] für sich in Anspruch genommen hat, vor allem aber ihre Anmaßung, ihre Legitimation auf das Projekt zu gründen, die ganze Menschheit durch die Wissenschaft und die Technik zu emanzipieren. Doch dieses Redigieren ist... schon seit langem in der Moderne selbst am Werk“ (67-68).

² Siehe hierzu auch Lyotards diverse Aufsätze in *Postmoderne für Kinder* (1987).

³ Siehe hierzu Gianni Vattimo (1988: 163-181).

All dies lässt sich auch auf die beiden beide *-ismen*, Post- und Transhumanismus, anwenden. Im Gegensatz zur weitverbreiteten Meinung, dass Posthumanismus und Transhumanismus quasi synonym für eine angestrebte Überwindung des Menschen oder eine *Nachmenschlichkeit* stehen (ein Umstand, der auch dadurch bedingt ist, dass viele Transhumanisten den *Posthumanen* als Endprodukt oder Ziel einer technologischen Verbesserung des Menschen ansehen und nicht etwa den *Transhumanen*, der nur als Übergangsspezies – *trans-* im Sinne von *Transit* – verstanden wird). Zieht man allerdings die Komplexität des Präfixes *post-* genauer in Betracht, kommt man zu dem Schluss, dass Posthumanismus bestenfalls als Kritik bzw. Durcharbeitung des Humanismus (und nicht unbedingt des *Humanen*) Sinn macht, während der Transhumanismus glaubt, nicht den *Humanismus*, sondern den *Menschen* an sich technologisch überbieten zu können (siehe Herbrechter 2009; Ranisch & Sorgner 2014; Loh 2018).

Da beide Begriffe, Post- und Transhumanismus, über das Englische ins Deutsche kommen, ist es aufschlussreich, sich die jeweiligen Einträge im *Oxford English Dictionary (OED)* anzuschauen. Die Ambiguität des Präfixes *post-*, die im Deutschen *nach-* nicht gegeben ist (vgl. z.B. Nachfahre, Nachmoderne), welches ausschließlich eine zeitliche Nachfolge impliziert, leitet sich aus dem ursprünglich lateinischen Adverb *post* eine sowohl zeitliche als auch räumliche Beziehung ab. Positioniert man sich also *nach* etwas, muss man es sozusagen erst einmal wiederholen, um genau zu wissen, wonach man sich positioniert. Das heißt aber auch, dass das so in Stellung gebrachte eigentlich noch *vor* einem liegt – zumindest topologisch gesehen – wie Lyotard das in Bezug auf die Postmoderne veranschaulicht hat. Nur so kann man die Bedeutung von *posthumanism* im *OED* verstehen, die besagt dass es sich bei ihm um ein „system of thought formulated in reaction to the basic tenets of humanism“ handelt (3. Auflage, online). Insbesondere im Anschluss an einen „postmodernist and feminist discourse“, steht *posthumanism* für ein „writing or thought characterized by rejection of the notion of the rational, autonomous individual, instead conceiving of the nature of the self as fragmentary and socially and historically conditioned“.

Der Gegensatz zum transhumanistischen Verständnis des Selbst könnte nicht klarer sein. Während insbesondere der von mir als *kritisch* gekennzeichnete Posthumanismus (Herbrechter, 2009, 2013) die postmoderne Kritik am liberalen autonomen (humanistischen) Selbst weiterführt und verschärft, tendiert der Transhumanismus dazu, diesen Aspekt zu ignorieren und das technologische *enhancement* [Verstärkung, Erweiterung, Verbesserung] als Mittel zur Erreichung des liberalen Autonomieversprechens zu sehen. In diesem Sinne, überschneidet sich der Transhumanismus mit dem, was im *OED* als separater zweiter Eintrag zum *posthumanism* findet und mit „originally *Science Fiction*“ markiert ist: „The idea that humanity can be transformed, transcended, or eliminated either by technological advances or the evolutionary process; artistic, scientific, or philosophical practice which reflects this belief“ (*OED* 3. Auflage, online). Hieraus leitet sich also auch die Vorstellung vom *Posthumanen* als einer *Figur* ab, die am Ende eines technologischen oder evolutionären Prozesses, also als *Neuer Mensch* oder *Nachmensch* erscheint. Unter dem Adjektiv *posthuman* findet man demnach „A member of a hypothetical species that might evolve from human beings“, ebenfalls mit der Markierung *Science Fiction*, wohingegen *posthumanist* als das zugehörige Adjektiv zu *posthumanism* mit der Bedeutung „Kritik des Humanismus aufgeführt ist. Es gibt also sozusagen mindestens zwei Posthumanismen – einen *Post-humanismus*, der eine Kritik des Humanismus darstellt und einen *Posthuman-ismus*, also einen Diskurs über das *Posthumane* und einen möglichen Vorgang einer menschlichen *Posthumanisierung*.

Ganz anders verhält sich das Präfix *trans-*, welches eine rein topologische Bedeutung hat im Sinne von „across, to or on the farther side of, beyond, over“ (*OED* online). Im vierten Untereintrag findet man unter „adjectives with the sense ‚beyond, surpassing, transcending‘“ auch das Adjektiv *transhuman*. Sowohl *transhuman*, als auch *transhumanist* und *transhumanism* haben separate

Einträge im *OED*. Alle sprechen von Überwindung („beyond the human“, „superhuman“) und vom Glauben daran, dass sich der Mensch über seine gegenwärtigen Grenzen hinweg durch den Einsatz von Technik und Wissenschaft weiterentwickeln oder erneuern kann. Der große Unterschied zwischen der Verbesserungsidee, die schon dem Humanismus innewohnt und dem *enhancement*, wie sie der Transhumanismus vertritt, bringt Demuth auf folgende Formel: „Der Mensch kann sich nicht mehr verbessern, er lässt sich nur noch verbessern“ (2018: 118). Wo es dem modernen Humanismus noch um geistig-ästhetisch-pädagogische Selbstoptimierung ging, verfolgt der Transhumanismus die *Bioperfektion* wie sie zuerst im frühen 20. Jahrhundert ermöglicht wurde weiter und radikalisiert sie mit dem Ideal einer postbiologischen Vision vom Neuen bzw. „nächsten“ Menschen: „Genetische Fitness, ein biomedizinisch optimierter Organismus und eine durch Medien hergestellte Umgebungszintelligenz bezeichnen die Lebensform, die hier nächster Mensch genannt wird“ (Demuth, 2018: 142). Wie gesehen, hat dieser nächste Mensch eine lange und höchst problematische Vorgeschichte. In dieser Hinsicht hat Stefan Sorgner sicher nicht unrecht, wenn er die Charakterisierung des Transhumanismus als der „gefährlichsten Idee der Welt“ provokativ in den Vordergrund stellt (Sorgner 2016). Sorger geht es darum, die Argumente der sogenannten „Biokonservativen“ (Sorgner zielt hier vor allem auf Habermas, Francis Fukuyama aber auch Sloterdijk) zu entkräften und stattdessen den Transhumanismus als eine „radikale Version bioliberalen Denkens“ darzustellen (Sorgner 2019: 103), die vor allem auf „Technikaffirmation“ (105) beruht.

Der *kritische* Posthumanismus, der die Kritik am Humanismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (im Gefolge Foucaults, Lyotards und Derridas) weiterführt und radikalisiert, distanziert sich sowohl von einem naturalistischen „Biokonservatismus“ als auch von einer transhumanistischen „Bioperfektion“. Er setzt stattdessen auf ein neues Biologieverständnis basierend auf der Idee des „*entanglement* [Verflechtung]“ (vgl. Karen Barad, 2007), also der Verschränkung von Natur und Kultur, sowie der Unablösbarkeit von Geist, Körper und Materie und Mensch, Tier und Umwelt – zusammengefasst unter dem Begriff „*embodiment* [Verkörperung]“ (vgl. z.B. Hayles, 1999). Er richtet sich vor allem gegen den christlich-cartesianischen Dualismus und das anthropozentrische Weltbild der Moderne. Der kritische Posthumanismus verfolgt somit sowohl den transhumanistischen Wunsch nach Posthumanisierung als auch den neohumanistischen Drang, eine menschliche Sonderstellung und eine menschliche „Natur“ zu verteidigen mit Skepsis. Stattdessen sieht er im gegenwärtigen Konkurrenzkampf der Weltbilder um einen neuen-alten Menschen vor allem eine diskursiv-politische Auseinandersetzung um Macht, Legitimation und Zukunft.⁴

Der transhumanistische Ansatz antizipiert eine technologische oder technoutopische Zukunft. Er ist darum kaum von *Science Fiction* zu unterscheiden – in der Tat motiviert er sich auf diskursiver Ebene aus einer taktischen Verwischung der Grenzen zwischen Fakt und Fiktion, die ich als *Science Faction* bezeichnet habe (Herbrechter 2009: 95ff und Herbrechter 2013: 107ff.). Der kritische Posthumanismus ist eher mit der gegenwärtigen Verfassung des Humanismus beschäftigt und lässt sozusagen die Zukunftsfrage offen. Sein Hauptanliegen ist es zu zeigen, dass man sich nicht länger mit humanistischen Antworten auf die Frage „Was ist der Mensch?“ zufrieden geben kann. Er ist also eher als eine Aufarbeitung, Durcharbeitung und Dekonstruktion der humanistischen Tradition anzusehen, mit dem Ziel, die Grundwerte des Humanismus zu hinterfragen und somit für ein neues Selbstverständnis des Menschen Platz zu schaffen, das versucht, die vom Humanismus gemachten Fehler zu vermeiden und sie wenn möglich wieder gut zu machen. Das Unterfangen wird dadurch verkompliziert, dass es natürlich viele verschiedene Humanismen gibt, die je nachdem von unterschiedlichen posthumanistischen Postierungen aus kritisiert werden müssen. Es gibt einen

⁴ Zum (im weitesten Sinne foucaultschen) Begriff des Diskurses siehe auch Herbrechter (2009: 35ff).

Humanismus der Renaissance oder der Frühen Neuzeit, der ein anthropozentrisches Weltbild produziert und sich zur modernen Wissenschaft hinwendet. Für diesen Humanismus ist es legitim, Wissen über den Menschen und sein Wesen zu produzieren, das ihn zwischen Natur und Kultur ansiedelt. Von ihm gibt es eine religiöse und eine säkulare Variante, je nachdem wie man die letzten Antworten über das Menschsein in der Welt begründet, d.h. in der Religion oder der Wissenschaft, im Geist oder der Materie. Mit etwas Abstand lässt sich jedoch für beide Legitimationsversuche sagen, dass es sich beim anthropozentrischen Humanismus um eine Form der von spezialistischer Legitimation handelt, die beabsichtigt, die Gattung Mensch vor allen möglichen Hybridisierungen (Mensch-Maschine, Mensch-Tier usw.) zu schützen.⁵

Folgt man dieser Erzählung des Humanismus, wird klar, dass es sich bei ihm um eine historisch-diskursive Entwicklung einer Weltanschauung handelt, die mit dem Übergang vom vormodernen Mittelalter zur früh-modernen Renaissance, d.h. der langen Version der Moderne, zusammenfällt. Aber was tun mit jenem anderen Humanismus und der Tatsache, dass die Renaissance selbst schon eine Wiederentdeckung einer griechisch-römischen Antike ist? Diese verspätete Wiedergeburt stellt die eigentliche Quelle der humanistischen Anthropologie dar, die auf den Begriffen des Menschen als ein mit Vernunft ausgestattetes sprechendes Tier beruht (*zoon logon echon* oder *animal rationale*). Die auf effektivem Sprachgebrauch begründete Vernunft (d.h. eine Kombination von Logik, Grammatik und Rhetorik) bildet die formale Grundlage für den Humanismus der Aufklärung und den Beginn moderner Bildungsideen.

Darüber hinaus gibt es noch einen enger gefassten Humanismus, der mit Entwicklungen in der Wissenschaft selbst zusammenhängt, die im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts mit einer zunehmenden „Austreibung“ des Geistes und der Spiritualität einhergeht. An seinem Ende stehen Evolutionsbiologie, Astrophysik, Neurowissenschaften und Informatik, die quasi als die einzig legitimen Wissensformationen zurückbleiben, was heute die Frage nach dem Menschen angeht. Die moderne Wissenschaft verdrängt jedoch oft die Tatsache, dass sie auf einer zwiespältigen Haltung gegenüber dem Humanismus basiert. Auf der einen Seite sind es Menschen (und bisher ausschließlich sie), die so etwas wie Wissenschaft produzieren, praktizieren und wissenschaftliche Institutionen schaffen, die über ihre Praktiken wachen – ein mögliches Argument für eine menschliche Sonderstellung also. Andererseits funktioniert das Wissen dieser Wissenschaft auch oder sogar am besten *ohne* den Menschen, um objektive, allgemeingültige und zeitlose Aussagen treffen zu können. Dieser Widerspruch spitzt sich weiter zu, sobald man von „intelligenter“ Technik, „smarten“ Objekten, „autonomer“ künstlicher Intelligenz und deren „Vernetzung“ spricht.

Spätestens seit den beiden Weltkriegen, dem Holocaust und der Bedrohung der Menschheit durch atomare Selbstvernichtung hat der Humanismus einen schweren Stand und ein grundlegendes Legitimationsproblem. Da wirken selbst Errungenschaften wie die UN Charta für Menschenrechte und die Verankerung der „Unantastbarkeit“ der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz nur noch wie Rückzugsgefechte, angesichts der andauernden Gewalt von Menschen gegen Menschen, ökonomisch-sozialer und ökologischer Ungleichheit und Ungerechtigkeit, die es sehr schwer macht, noch von *Menschheit* und *Menschlichkeit* im universalistisch-humanistischen Sinne zu sprechen. Stattdessen akzentuieren die gegenwärtige planetare ökologische Krise und die beschleunigte technologische Entwicklung sowohl die Prekarität des Menschen, „seiner“ Umwelt, sowie die enormen sozialen, ökonomischen und in immer größerem Maße auch ökologischen Unterschiede zwischen Menschen (vgl. die geographische Verteilung der sogenannten „Verlierer“ des Klimawandels). Ein Humanismus als Diskurs, der auf einem Begriff universaler und exklusiver menschlicher *Natur* aufbaut und sich hierdurch sowohl vom (nichtmenschlichen) Tier als auch von

⁵ Vgl. hierzu Elaine Grahams Begriff der „*ontological hygiene*“ (Graham 2002: 33-38).

der (nichtorganischen) Maschine unterscheiden will, ist in vieler Hinsicht untragbar geworden. Die diversen posthumanistischen Reaktionen greifen folgerichtig die konzeptuellen Probleme und Selbstwidersprüche im Humanismus auf, radikalisieren und dekonstruieren sie.

Posthumanisten sehen sich also kritische Erben des vom Humanismus mitverschuldeten Chaos und der daraus resultierenden Ungerechtigkeit und existenziellen Bedrohung für menschliches und nichtmenschliches Leben. Allerdings ist eine *Überwindung* (sowohl des Humanismus als auch des Menschen) wie oben angedeutet weder möglich noch wünschenswert, denn beide Begriffe (Humanismus und Mensch) verstehen sich selbst als *unübertrefflich*. Der pragmatische Wert der Vorsilbe *post-* signalisiert den Prozess einer Dekonstruktion nicht einer Überwindung. Es ist ein geduldiger, parasitärer Prozess, der Risse und Widersprüche im Humanismus aufspürt, in der Hoffnung, diese zu forcieren, um ein Völlig anderes Menschenverständnis zur Geburt zu verhelfen. Motiviert wird dieser Prozess aus der *Wiederkehr* der Anderen, gegen die sich der humanistische Begriff vom Menschen traditionell definiert hat: das *Tier*, die *Maschine*, die *(Um-)Welt*.

In der Masse, wie diese Anderen heute erneut mahndend an „unsere“ Türe klopfen, werden die traditionellen Begründungen und Ausschlussverfahren in ihrer Arbitrarität deutlich. Neue (und lange verdrängte) Herausforderungen müssen entweder neu integriert oder verdrängt werden, wobei Verschiebungen stattfinden aber auch Verwerfungen und Sublimierungen (um mit einem psychoanalytischen Modell zu sprechen). Währenddessen ist das alte humanistische Weltbild weit davon entfernt, trotz seiner immer offensichtlicheren Dysfunktionalität, völlig zu verschwinden. Der Humanismus beinhaltet seine eigenen Immunitätsprozesse und in immer verzweifelterem Maße autoimmunitären Reaktionen,⁶ die sich in religiösen Fundamentalismen, aggressiven Nationalismen, juristischen und politischen Ausnahmebedingungen äußern. Das ändert nichts daran, dass sich die Beziehungen zwischen Technologie, Mensch, Tier und Umwelt, und zwischen Natur und Kultur radikal verändert haben und es immer klarer wird, dass diese Entwicklungen und diese nichtmenschlichen Anderen sich nicht länger ignorieren lassen werden und es stattdessen zu einem neuen Selbstverständnis des Menschen auf der Grundlage besserer, weniger exklusiver Definitionen kommen muss. Im Grunde geht es einem kritischen Posthumanismus also darum, dass „der“ Mensch sich endlich „seiner“ Verantwortung stellt.

Nimmt man zum Beispiel das Verhältnis Mensch-Maschine, sieht man, dass ein frühneuzeitliches humanistisches Verständnis von Maschinen schon von Beginn an voller Widersprüche steckt. Einerseits wird der Mensch gegen das Mechanische oder das Vorhersehbare definiert – ein wahrer Mensch muss frei und insbesondere frei von Mechanik bzw. Technik sein. Der Ausschluss des maschinell Anderen garantiert eine exklusive Selbstdefinition oder Selbstidentität des Menschen jedoch nicht wirklich. Der Ausschluss des Mechanischen führt nur zu einer Verschiebung oder Verdrängung und erzeugt eine existenzielle Angst (in der Tat reproduziert die Verdrängung das Mechanische sowohl als Verlangen als auch als Bedrohung), nämlich die Angst – aber eben auch paradoxerweise das Verlangen – mit einer Maschine verwechselt werden zu können. Wie kann ich sicherstellen, dass ich ein Mensch und keine Maschine bin? Dies ist eine der größten Ängste des modernen Menschen. Diese Angst kann nur dadurch eingedämmt werden, dass ich alles Mechanische von mir weise und es stattdessen auf etwas anderes projiziere. Die Angst generiert jedoch auch den Wunsch herauszufinden, wie es ist, eine Maschine zu sein (eines der wichtigsten Science-Fiction Motive). Sieht man sich nun die Geschichte der modernen Beziehung zwischen Menschen und Maschinen (und Technologie im Allgemeinen) an, bemerkt man jedoch eine sich fortlaufend intensivierende Abhängigkeit und Durchdringung. Die Geschichte des Kapitalismus wäre

⁶ Zum Begriff der Autoimmunität siehe Jacques Derridas (2003).

ohne eine solche Mechanisierung undenkbar. Einerseits versuchen Menschen also, sich radikal von Maschinen zu unterscheiden, andererseits verlassen sie sich immer mehr auf sie und richten ihr Leben immer enger auf Technologien hin aus. Und so kommt diese Angst, selbst eine Maschine zu werden, diese Selbstentfremdung und dieses Anderssein ständig zurück, um den Menschen zu verfolgen und seine Selbstidentität zu stören. Heute hat die moderne Technologie einen Entwicklungsstand erreicht da Maschinen tatsächlich lebendiger erscheinen als der Mensch selbst, wie Donna Haraway es in ihrem „Cyborg Manifesto“ (1985) provokativ ausdrückte. Maschinen sind dabei, ein Eigenleben zu entwickeln, was natürlich die ultimative Herausforderung für einen humanistisch definierten Menschen darstellt. Diese Bedrohung definiert die Gegenwart als „posthumanistisch“. Das posthumanistische Denken spielt absichtlich damit, diese Grenze zwischen Mensch und Maschine zu verwischen. Haraway benutzt den Cyborg als Ausgangspunkt, um über neue Wege nachzudenken, wie man sich die Beziehung zwischen Mensch und Maschine vorstellen kann, aber gerade *nicht* im technoutopisch-transhumanistischen Sinne eines posthumanen *Übermenschen*. Sie benutzt die Figur des Cyborg *strategisch*, um die Idee eines radikalen Unterschieds zwischen Mensch und Maschine zu problematisieren. Was ist, wenn es gar keinen radikalen Unterschied zwischen Mensch und Maschine gäbe? Welche ontologischen Möglichkeiten des Zusammenlebens würden sich auftun? Welche ethischen, politischen und sozialen Gerechtigkeitsprobleme ließen sich lösen?

Die Zeit ist natürlich auch für Haraway und ihr erstes Manifest seit den 1980er Jahren nicht stehen geblieben. Sowohl die technologische Entwicklung als auch das Nachdenken über Technologie haben sich seither weiter beschleunigt, aber Haraways Cyborg Denkfigur hat sicherlich dazu beigetragen, einen völlig neuen Diskussionsraum zu schaffen. Der Cyborg war eine Anbindung des Techno-Idealismus an das Soziale und an einen neuen Materialismus, der sowohl Mechanik und Leben, Organik und Anorganik vermischt und dadurch neue Formen materialistischer (und ökologischer) Beziehungen hervorbringt.

Der Techno-Idealismus hat seinerseits immer weiter an Kraft gewonnen und findet in der transhumanistischen Bewegung seine gegenwärtige Ausdrucksform. Er versucht, die inhärente Angst des humanistischen Menschen vor der Autonomisierung der Technologie in eine Art Begeisterung oder Techno-Utopie umzuwandeln, damit der *Neue Mensch* diese technologische Entwicklung weiter mitmacht und sich in ein *verbessertes* Wesen überführen lässt und somit seine *conditio humana überwindet*. Gewöhnlich stehen diese Idealismen (die einen christlichen und cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Körper bis zu seiner logischen Konsequenz, d.h. ihrer völligen Trennung, weiterverfolgen) in direktem Zusammenhang mit dem Verlangen nach Entkörperlichung. Sie richten sich also gegen unsere biologischen, materiellen, tierischen und sterblichen Körper. Gegen diese idealistische Verkürzung steht die neomaterialistische Betonung auf *embodiment* bei Haraway, Hayles, Barad, Rosi Braidotti und einigen weiteren Vertreterinnen eines feministischen Neomaterialismus, die ich einem kritischen Posthumanismus zuordnen würde.

Auch wenn Donna Haraway sich immer gegen das Etikett des *Posthumanismus* gewehrt hat, kommt man nicht umhin festzustellen, dass ihr „Cyborg Manifest“ ein Urtext sowohl für einen technoutopischen Transhumanismus wie auch einen feministisch-neomaterialistischen und kritischen Posthumanismus darstellt, wie Haraway es selbst bereits angedeutet hat:

From one perspective, a cyborg world is about the final imposition of a grid of control on the planet, about the final abstraction embodied in a Star Wars apocalypse waged in the name of defense, about the final appropriation of women's bodies in a masculinist orgy of war. From another perspective, a cyborg world might be about lived social and bodily realities in which

people are not afraid of their joint kinship with animals and machines, not afraid of permanently partial identities and contradictory standpoints (Haraway, 2016: 15).

Konnte der Cyborg für Haraway 1984 noch eine Figur sein, die von sozialen Stereotypen hinsichtlich Geschlecht, Rasse oder Spezies befreit sein könnte,⁷ betont sie zwanzig Jahre später in ihrem nächsten Manifest, diesmal für „Gefährten“ (*companion species*), die biologische Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier und leitet daraus eine (posthumanistische bzw. postanthropozentrische) Ethik ab:

We are face-to-face, in the company of significant others, companion species to one another. That is not romantic or idealist but mundane and consequential in the little things that make lives. (Haraway, 2008: 93)

Every species is a multispecies crowd. Human exceptionalism is what companion species cannot abide. (Haraway, 2008: 178)

Diese Akzentverschiebung von einer technozentrierten Posthumanismusauffassung zu einem neomaterialistisch-biologistischen Postanthropozentrismus geschieht nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Klimawandels und den neuen geologischen Begriff des Anthropozän, sowie neuen Erkenntnissen der Mikrobiologie, die den genetischen Begriff einer autonomen menschlichen Spezies weiter untergraben.⁸ Haraways jüngste Arbeiten stehen unter dem Zeichen eines von Bruno Latour inspirierten „Kompostismus“, der die materialistische Hybridisierung von Organischem und Anorganischem, Technik und Biologie in einem postanthropozentrischen Zusammenhang wiederaufgreift und weiterführt. Dementsprechend auch Haraways erneute Absage an den Posthumanismus: „I am a compost-ist, not a posthuman-ist“ (2015: 161) und „We are humus, not Homo, not anthropos; we are compost, not posthuman“ (2016b: 55).

Diese vielleicht radikalste Absage an den *Neuen Menschen* eines technozentrischen Transhumanismus (Haraway trennt hier meiner Ansicht nach leider nicht scharf genug zwischen Post- und Trans-) kündigt die neuen Fronten bei der Zukunft des ökologischen Denkens an. Transhumanistische „Technikaffirmation“, wie Stefan Sorgner lapidar erklärt, ist „alternativlos“: „Entscheidend ist: Wir befinden uns auf dem Weg zum Übermenschen. Entweder wir entwickeln uns weiter oder wir sterben aus. Wir benötigen die neuesten Techniken, um uns an die sich ständig wandelnden Umweltbedingungen anzupassen und unsere Lebensqualität zu steigern... Nur durch einen angemessenen Technikeinsatz können wir langfristig inklusive Nachhaltigkeit realisieren“ (Sorgner, 2019: 105). Die anthropozentrische Moderne wird somit nach dieser Auffassung wiederum in ihrer Alternativ- und Ausweglosigkeit bestätigt. Die Zukunft der Moderne liegt nach dieser Logik notwendigerweise in der „Postökologie“, wie Volker Demuth es andeutet, wonach der Mensch erst dann ganz Mensch ist, „wenn er den Übergang aus der Natur in seine selbstgewählte humantechnologische Form vollzogen hat“ (Demuth, 2018: 149). Man kann sich leicht vorstellen, wie unter diesen Rahmenbedingungen Biokapitalismus, Bioperfektion und Biodiversität ihr neues altes Weltbild weiterhin anthropozentrisch ausrichten werden. Man braucht ja nur die *cui bono*-Frage zu

⁷ Vgl. Haraways Erklärung hierzu in einer frühen Fassung des Manifests für Gefährten mit dem Titel „Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience“: „I have come to see cyborgs as junior siblings in the much bigger, queer family of companion species, in which reproductive biotechnopolitics are generally a surprise, sometimes even a nice surprise“ (in Ihde & Seliger 2003: 63).

⁸ Siehe zu diesem neuen Biologieverständnis meinen Beitrag zu „Microbes“, in Turner, Sellbach & Broglio, 2018: 354-366.

stellen und es wird klar, wer letztendlich die Nutznießer der Technikaffirmation sein sollen und wie die künftigen Übermenschen konkret aussehen sollen. Der Transhumanismus ist mit einer postanthropozentrischen Ethik unvereinbar, die ein neues Gleichgewicht aus Mensch, Technik und Natur sucht und der es um den intrinsischen Wert *allen* (biologischen und technischen) Lebens geht. In diesem Sinne ist mit den folgenden Worten Rosi Braidottis die gegenwärtige Herausforderung an einen kritischen Posthumanismus sehr klar formuliert:

The posthuman condition implies that ‘we’ – the human and non-human inhabitants of this particular planet – are currently positioned between the Fourth Industrial Revolution and the Sixth Extinction... Striking a balance between these conflicting forces, so as to keep the broader picture in mind, is the current posthuman[ist] challenge. (Braidotti, 2019: 2)⁹

Bibliographie:

- Barad, Karen (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi (2014) *Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt: Campus.
- Braidotti, Rosi (2019) *Posthuman Knowledge*, Cambridge: Polity Press.
- Clair, Jean, Hg. (2008) *The 1930s: The Making of „The New Man“*, Ottawa: National Gallery of Canada.
- Demuth, Volker (2018) *Der nächste Mensch*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Derrida, Jacques (2003) *Schurken – Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Graham, Elaine (2002) *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester: Manchester University Press.
- Haraway, Donna (2003) „Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience“, in Don Ihde und Evan Seliger, Hgg., *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, Bloomington: Indiana University Press, 58-82.
- Haraway, Donna (2008) *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna (2015) „Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin“ *Environmental Humanities* 6: 159-165.
- Haraway, Donna (2016a) *Manifestly Haraway*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna (2016b) *Staying With the Trouble*, Durham: Duke University Press.
- Hayles, N. Katherine (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Herbrechter, Stefan (2009) *Posthumanismus – Eine kritische Einführung*, Darmstadt: WBG.
- Herbrechter, Stefan (2013) *Posthumanism: A Critical Analysis*, London: Bloomsbury.

⁹ Zu ihrem strategisch-politischen Gebrauch der Figur des Posthumanen siehe Braidotti (2014).

- Herbrechter, Stefan (2018) „Microbes“, in Lynn Turner, Undine Sellbach und Ron Broglio, Hgg., *The Edinburgh Companion to Animal Studies*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 354-366.
- Küenzeln, Gottfried (1994) *Der Neue Mensch – Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München: Wilhelm Fink.
- Lepp, Nicola, Martin Roth und Klaus Vogel, Hgg. (1999) *Der Neue Mensch – Obsessionen des 20. Jahrhunderts*, Ostfildern-Ruit: Cantz.
- Loh, Janina (2018) *Trans- und Posthumanismus – Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Lyotard, Jean-François (1987) *Postmoderne für Kinder – Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Wien: Passagen.
- Lyotard, Jean-François (1989) *Das Inhumane – Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen.
- Meckel, Miriam (2011) *Next – Erinnerung an eine Zukunft ohne uns*, Hamburg: Rowohlt.
- Müller, Derek (1998) *Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und sowjetrussischen Geistesgeschichte*, Bern: Peter Lang.
- Oxford English Dictionary* (OED) online (2001-) Oxford: Oxford University Press.
- Sloterdijk, Peter (1989) *Eurotaoismus – Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1999) *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Sorgner, Stefan (2016) *Transhumanismus – „Die gefährlichste Idee der Welt“!?*, Freiburg: Herder.
- Sorgner, Stefan (2019) *Übermensch – Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*, Basel: Schwabe.
- Vattimo, Gianni (1988) *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Cambridge: Polity.