

Rosi Braidotti

Posthumanes Wissen

2021

<https://doi.org/10.25969/mediarep/17167>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Braidotti, Rosi: Posthumanes Wissen. In: *Navigationen - Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften*. Multispecies Communities, Jg. 21 (2021), Nr. 1, S. 217–241. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/17167>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Share Alike 4.0/ License. For more information see:

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

POSTHUMANES WISSEN

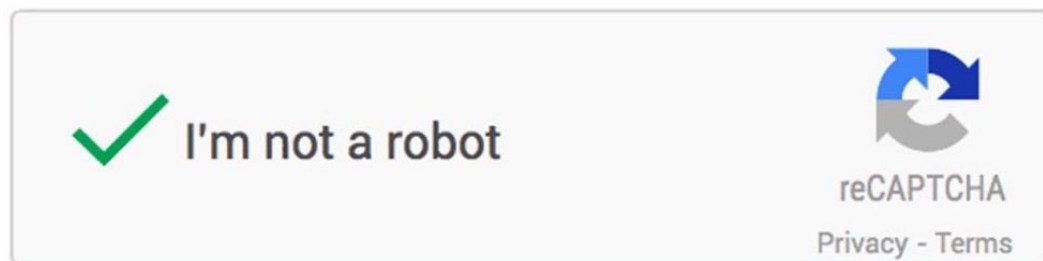
Auszüge

VON ROSI BRAIDOTTI

EINLEITUNG

POSTHUMAN UND ALLZU MENSCHLICH

Es ist überhaupt nicht ungewöhnlich, wenn Nutzer*innen aller Arten von Websites oder digitalen Diensten täglich darum gebeten werden, ihr Menschsein unter Beweis zu stellen. Die Aufforderung klingt dann ungefähr so: »Bevor Sie auf unser Angebot zugreifen können, müssen wir feststellen, ob Sie ein Mensch sind«. Und so sieht sie aus:



Dass man gezwungen ist, das eigene Menschsein nachzuweisen, setzt als zentralen Bezugspunkt die algorithmische Kultur von Computernetzwerken voraus – nicht das Humane. Dieses banale Beispiel lässt erkennen, dass in der zeitgenössischen Gesellschaft das Menschliche fragwürdig geworden ist. Wer oder was zählt heutzutage als menschlich?

Diese Frage ist nicht einfach und sie lässt sich am besten im Kontext unseres Selbstverständnisses als posthumaner Epoche beantworten. Was oder wer heutzutage menschlich oder das Menschliche ist, lässt sich nur verstehen, wenn die post- und nicht-humanen Dimensionen einbezogen werden. Mit »posthuman« meine ich sowohl eine historische Bezeichnung unserer Situation als auch eine theoretische Figuration. Das Posthumane ist weniger eine dystopische Zukunftsvision als ein Bestimmungsmerkmal unserer historischen Situation. Ich habe die posthumane Situation als Konvergenz des Posthumanismus einerseits und des Postanthropozentrismus andererseits definiert, angesiedelt in der Wirtschaftsform eines fortgeschrittenen Kapitalismus.¹ Ersterer betont die Kritik am humanistischen Ideal »des Menschen« als angeblich universellem Maß aller Dinge, Letzterer hingegen kritisiert die Artenhierarchie und den anthropozentrischen Exzeptiona-

¹ Vgl. Braidotti: The Posthuman; Braidotti: Posthuman, All Too Human.

lismus. Auch wenn sich die Begriffe überschneiden und in allgemeinen Debatten zuweilen austauschbar gebraucht werden, bezeichnen sie doch Ereignisse, die in Bezug auf ihre intellektuellen Genealogien und sozialen Manifestationen deutlich voneinander unterschieden und getrennt sind.

Als theoretische Figuration ist das Posthumane ein Navigationsinstrument, mit dessen Hilfe sich die materialen und diskursiven Manifestationen der Mutationen vermessen lassen, die vom fortgeschrittenen Kapitalismus (bin ich ein Roboter?), vom Klimawandel (werde ich überleben?) und vom Kapitalismus (kann ich mir das leisten?) erzeugt werden. Das Posthumane ist Work in Progress. Es ist eine Arbeitshypothese über die Art von Subjekten, die wir werden. Wer dieses »Wir« ist und wie sich diese Kollektivität offen und als Vielheit erhalten lässt, dies wird das durchgängige Anliegen dieses Beitrags sein.

Auch wenn ich meine Faszination für das Posthumane kaum verbergen kann, habe ich es mir doch mit kritischer Distanz zu Eigen gemacht. Die posthumane Situation bedeutet, dass »wir« – die menschlichen und nicht-menschlichen Bewohner*innen dieses besonderen Planeten – uns derzeit zwischen der vierten industriellen Revolution und dem sechsten Massensterben befinden. Tatsächlich stecken wir in einem Dilemma: hier die Skylla der Algorithmen, dort die Charybdis der Umweltzerstörung. Zur vierten industriellen Revolution gehört die Konvergenz hoch entwickelter Technologien wie der Robotik, der künstlichen Intelligenz, der Nanotechnologie, der Biotechnologie und des Internets der Dinge. Dies führt zum Verschwimmen der digitalen, physischen und biologischen Grenzen.² Mit dem sechsten Massenaussterben ist das durch menschliche Aktivität verursachte massenhafte Artensterben im gegenwärtigen erdgeschichtlichen Zeitalter gemeint.³ Genauer gesagt rückt uns dieses Zusammentreffen an eine Position zwischen zwei parallelen und bis zu einem gewissen Grad einander spiegelnden Formen der Beschleunigung: den systemischen Beschleunigungen des fortgeschrittenen Kapitalismus und der großen Beschleunigung des Klimawandels. Zwischen diesen widerstreitenden Kräften ein Gleichgewicht zu finden, um so das große Ganze im Blick zu behalten, darin besteht die aktuelle Herausforderung.

Der Kern unseres Dilemmas – aber nicht seine einzige Ursache – liegt in dem beispiellosen von uns erreichten Maß des technischen Eingriffs und der Vertrautheit, die wir mit den technischen Geräten entwickelt haben. Dennoch lässt sich die posthumane Situation nicht einfach auf einen akuten Fall technisch-technologischer Vermittlung reduzieren. Mit der für sie charakteristischen Kombination aus schnellen Transformationen und anhaltenden Ungleichheiten ist die posthumane Konvergenz ein planetarisches und multiskalares Geschehen. Sie betrifft soziale und Umwelt-Ökologien ebenso wie individuelle psychische und gemeinsame emotionale Landschaften. Sie ist kein linearer Vorgang.

2 Vgl. Schwab: »The Fourth Industrial Revolution«.

3 Vgl. Kolbert: The Sixth Extinction.

Mein Argument ist, dass wir lernen müssen, diese Widersprüche nicht nur intellektuell, sondern auch affektiv und dabei vor allem affirmativ anzugehen. Diese Überzeugung beruht auf folgender ethischer Regel: Unsere Zeiten verlangen, sich ihrer würdig zu erweisen, noch besser: auf sie sowohl kritisch als auch kreativ einzuwirken. Daraus folgt, dass wir unsere historischen Widersprüche nicht als beschwerliche Bürde, sondern als Bausteine einer nachhaltigen Gegenwart und einer affirmativen und hoffnungsvollen Zukunft begreifen sollten, auch wenn diese Herangehensweise einige drastische Veränderungen unserer vertrauten Denkweisen und etablierten Werte erfordert.

Mit der Beschreibung des posthumanen Standorts als Konvergenz mehrerer widersprüchlicher Transformationsgeschwindigkeiten sind jedoch die von ihr erzeugten Spannungen und Paradoxien oder der Schmerz und die Unruhe, die sie hervorruft, noch nicht einmal angedeutet. In einem solchen Kontext können weder universalistische Begriffe von »dem Menschen« noch der Anspruch auf Ausnahmestellung für den »Anthropos« hinreichend klar machen, wie wir diesen Wandel bewältigen sollen. Derartige überholte Positionen helfen nicht zu verstehen, wie in dem auch als Anthropozän⁴ bezeichneten Zeitalter hochtechnologischer Vermittlung und der ökologischen Katastrophe Wissen produziert wird. Wem der Umgang mit multidimensionaler Komplexität nicht behagt, der oder die wird sich – vom Fall humanistischer Hybris einmal abgesehen – im einundzwanzigsten Jahrhundert nicht zuhause fühlen.

Leser*innen mag die posthumane Situation auf den ersten Blick katastrophenträchtig vorkommen. Ich verbinde jedoch mit dem *posthumanen* Wissen die Hoffnung, dieser negativen Einschätzung eine komplexere und klarsichtigere Darstellung der Situation ausgleichend entgegensetzen zu können. Dieses Buch stellt das positive Potenzial der posthumanen Konvergenz heraus und hält Werkzeuge bereit, mit ihr affirmativ umzugehen. Verzweiflung ist kein Projekt, doch Affirmation ist eines. Dieses Buch handelt von den Formen des Selbstverständnisses und neuen Wegen der Erkenntnis, die aus der Konvergenz des posthumanistischen und des postanthropozentrischen Ansatzes erwachsen. Hier halte ich zwar an der analytischen und genealogischen Unterscheidung der beiden Bestandteile fest, behaupte aber auch, dass ihr Zusammenfließen gegenwärtig zu einem qualitativen Sprung in neue Richtungen führt: der posthumanen Wissensproduktion. Dies ist keine einheitliche Entwicklung, sondern ein Ensemble von in Schlangenlinien verlaufenden Pfaden, an denen sich eine Reihe posthumanistischer Standpunkte und ebenso die revidierten Fassungen unterschiedlicher neo-humanistischer Positio-

4 Der Begriff »Anthropozän« wurde im Jahr 2002 vom Nobelpreisträger Paul J. Crutzen eingeführt und bezeichnet das gegenwärtige erdgeschichtliche Zeitalter, das durch den beherrschenden, messbar negativen menschlichen Einfluss auf die Erde in Form technologischer Eingriffe und des Konsumismus geprägt ist. Der Begriff wurde auf dem Internationalen Geologenkongress im August 2016 diskutiert, im Juli 2018 jedoch von der International Commission on Stratigraphy abgelehnt, die sich stattdessen für den Begriff »Meghalayan«, zu Deutsch des »Meghalayum«, entschied.

nen⁵ festmachen lassen. Ein vollständiger Überblick über die gegenwärtigen Forschungsbemühungen zur Frage, was die Basisbezugsgröße des Menschlichen sei, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen; ihr bin ich andernorts nachgegangen.⁶

In diesem Buch fasse ich ein doppeltes Ziel ins Auge: Erstens, die Merkmale der hervortretenden posthumanen Subjekte zu skizzieren, und zweitens, die neue Wissenschaftlichkeit zu sondieren, die von den Subjekten innerhalb der Disziplinen der (Post-)Geisteswissenschaften oder (Post-)Humanities sowie diese Disziplinen übergreifend hervorgebracht wird. In meinen Kartierungen werde ich eine Reihe von operativen Prinzipien und diskursiven Meta-Mustern aufdecken und versuchen, einen kritischen Bezugsrahmen für deren Analyse und Einschätzung zu geben. Grundlage dieses Buchs ist die Überzeugung, dass die posthumane Konvergenz weit davon entfernt ist, eine Krise zu sein – und noch viel weniger das Aussterben der Art ankündigt –, sondern dass sie stattdessen einen facettenreichen und komplexen historischen Übergang anzeigt. Sie ist reich an Risiken, aber auch an Chancen für sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Akteur*innen und ebenso für die Humanities, sich neu zu erfinden. Wie alle Übergänge jedoch benötigt sie ein gewisses Maß an visionärer Kraft und experimenteller Energie sowie eine erhebliche Portion Ausdauer.

Somit lauten die Ziele vom *posthumanen Wissen*: das Posthumane in den Bedingungen des wirklichen Lebens zu verankern, alternative Formierungen posthumaner Subjekte aufzuspüren, eine Einschätzung des rasch wachsenden Bestand posthumaner Wissensproduktion vorzunehmen und posthumane denkende Subjekte und deren Wissen in eine affirmative Ethik einzuschreiben.

In Kapitel eins werde ich das Ausmaß der posthumanen Konvergenz in sowohl theoretischer als auch affektiver Hinsicht nachzeichnen. Kapitel zwei widmet sich der Frage, was als posthumanes Subjekt zählt, und macht sich auf die Suche nach den sich abzeichnenden Mustern posthumaner Subjektivität. In Kapitel drei versuche ich, die Vorteile posthumanistischer Wissensproduktion zu bestimmen. Kapitel vier beschäftigt sich mit dem Aufstieg der Kritischen PostHumanities und situiert diese in den sich schnell wandelnden Landschaften des kognitiven Kapitalismus. In Kapitel fünf werde ich etablierte Muster des posthumanen Denkens analysieren und konkrete Praktiken zu ihrer Bewertung erörtern. Kapitel sechs befasst sich eingehender mit der affirmativen Ethik und den dafür notwendigen Umstellungen des zeitlichen und räumlichen Maßstabs. In einem kürzeren Schlusskapitel komme ich auf die affektive Gestimmtheit der posthumanen Konvergenz zurück. Das Buch schließt mit einem Ausblick auf die unendlichen Mög-

5 Diese reichen vom klassischen Humanismus Martha Nussbaums (vgl. Nussbaum: *Cultivating Humanity*) über den postkolonialen (vgl. Gilroy: *The Black Atlantic and the Re-Enchantment of Humanism*) und queeren (vgl. Butler: *Precarious Life*) bis hin zum kritischen Humanismus (vgl. Critchley: *The Faith of the Faithless*), um nur einige zu nennen.

6 Vgl. Braidotti/Hlavajova: *Posthuman Glossary*.

lichkeiten des posthumanen Widerstands und der Unerschöpflichkeit des Lebens selbst.

Am Ende der Einleitung angelangt, sollte ich auch die Frage beantworten, ob ich ein Roboter bin. Nein, ich bin keiner, aber einige meiner besten Freundinnen und Freunde sind welche! Ich bin post-menschlich – allzu menschlich. Das heißt: Ich bin in Materie verkörpert und eingebettet, habe die Macht, zu beeinflussen und beeinflusst zu werden, und lebe in einer sich rasch verändernden posthumanen Zeit. Was aus all dem folgt, soll auf den nächsten Seiten erläutert werden.

KAPITEL I: DIE POSTHUMANE SITUATION

EINE KONVERGENZ

Diskussionen über das Menschliche, genauer: darüber, was die Basisbezugsgröße für die Definition dessen sein sollte, was als menschlich zählt, sind mittlerweile Bestandteil von Alltagsgesprächen, öffentlichen Diskussionen und wissenschaftlichen Debatten. Der Blick in die Geschichte zeigt jedoch, dass Fragen wie »Was verstehst du unter »menschlich?«, »Sind wir menschlich genug?« oder »Was ist das Humane an den *Humanities*?« gerade *nicht* zu jenen gehören, die sich Durchschnittsmenschen – von uns Geisteswissenschaftler*innen ganz zu schweigen – gewohnheitsmäßig stellten. Die Macht der Gewohnheit ließ uns von dem Menschen, der Menschheit oder der (prinzipiell als westlich vorausgesetzten) Zivilisation als von etwas Selbstverständlichem reden. Man hielt uns dazu an, westliche zivilisatorische Werte zu lehren und für Menschenrechte einzutreten, und wir delegierten an Anthropolog*innen und Biolog*innen die weitaus lästigere Aufgabe, zu debattieren, was das »Menschliche« eigentlich sein könnte.

Auch die Philosophie, die alles infrage zu stellen gewohnt ist, handelte die Frage nach dem Menschlichen im Rahmen der Protokolle und Methoden ihres disziplingebundenen Denkens ab. Dort fügte sie sich konventionsgemäß in ein diskursives Muster dualistischer Gegensätze, mit denen das Menschliche vor allem durch das definiert wurde, was es *nicht* ist. Demnach war es bei Descartes: *kein* Tier, *keine* erweiterte und träge Materie, *keine* programmierte Maschine. Diese binären Entgegensetzungen ermöglichten Definitionen durch Negation, deren Struktur wiederum durch eine humanistische Vorstellung des Menschen als des denkenden Wesens *par excellence* vorgegeben war. Hierbei bildete die Logik der Entgegensetzung eine Konstante, der tatsächliche Inhalt des Gegensatzpaares jedoch wechselte historisch: So war das Tier, wie John Mullarky scharfsinnig beobachtete, für Derrida ein Index des Todes, für Deleuze ein Index des Lebens und für Agamben ein Index der Dehumanisierung.⁷ Der Summeneffekt all dieser Variationen ist dann jedoch die Bekräftigung ihres zentralen Motivs: der Funktion der

7 Vgl. Mullarky: »Animal Spirits«.

Unterscheidung von »menschlich« und »nicht-menschlich« als Dreh- und Angelpunkt der europäischen Philosophie.

Man muss sich allerdings klarmachen, dass die binären Unterscheidungen des Menschlichen vom Nichtmenschlichen für das europäische Denken seit der Aufklärung grundlegend waren und dass viele Kulturen auf der Erde eine solche Scheidung nicht vornehmen.⁸ Hierin liegt die Kraft der Einsichten und Erkenntnisse, die sich aus Epistemologien und Kosmologien von Indigenen gewinnen lassen. Wie von Castro eindrucksvoll formuliert, wird durch diese theoretische Operation die große Spaltung vollzogen:

the same gesture of exclusion that made the human species the biological analogue of the anthropological West, confusing all the other species and peoples in a common, privative alterity. Indeed asking what distinguishes us from the others – and it makes little difference who ›they‹ are, since what really matters in that case is only ›us‹, – is already a response.⁹

Nach seiner Darstellung geht der indigene Perspektivismus von einem »multinaturalen«, sämtliche Arten übergreifenden Kontinuum aus, in dem jede Art an der gleichen durchgängigen Idee der Humanität partizipiert – was in diesem Fall bedeutet, dass sie ein mit einer Seele ausgestattetes Wesen ist. Damit wird die Spaltung von »menschlich« und »nicht-menschlich« nicht zwischen den Arten und Organismen verortet, sondern als Differenz aufgefasst, die innerhalb der jeweiligen Art oder des jeweiligen Organismus wirkt, wobei diesem Punkt übrigens auch Castros ausdrückliche Allianz mit Deleuze entspringt.¹⁰ Die beschriebene Begriffsoperation setzt eine bei allen Menschen gemeinsam vorhandene menschliche Natur voraus, die auch jene einschließt, die nicht menschlich sind. Dies als »Animismus« zu bezeichnen verfehlt jedoch die Pointe des Arguments, denn der indigene Perspektivismus lehrt uns, dass »each kind of being appears to other beings as it appears to itself – as human – even as it already acts by manifesting its distinct and definitive animal, plant, or spirit nature«.¹¹ Mit anderen Worten: Jede dieser Entitäten ist differenziell und auch relational.

Die posthumane Situation lädt uns ein, über die Repräsentationsgewohnheiten des eurozentrischen Humanismus und in deren Gefolge auch des philosophischen Anthropozentrismus hinauszugehen. Wir können heutzutage nicht mehr unkritisch die Zentralität des Menschlichen – als Mensch und als Anthropos – zum Ausgangspunkt nehmen, von dem aus wir zur Aufrechterhaltung der alten Dualismen gelangen. Dieses Eingeständnis wirft uns nicht zwangsläufig in das Chaos

8 Vgl. Descola: »Human Natures«; Descola: *Beyond Nature and Culture*.

9 Viveiros de Castro: *Cannibal Metaphysics*, S. 44.

10 Vgl. Viveiros de Castro: »Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism«; Viveiros de Castro: *Cannibal Metaphysics*.

11 Viveiros de Castro: *Cannibal Metaphysics*, S. 68.

der Nicht-Unterscheidung zurück oder beschwört das Schreckgespenst des Aussterbens. Sondern es weist in eine andere Richtung, auf einen Mittelweg, in ein anderes *Milieu*, das ich in diesem Buch erkunden will.

Theoretische und philosophische Kritiken, die sich unverblümt und explizit gegen den Humanismus richteten, hat es seit Nietzsche in der kontinentaleuropäischen Philosophie immer wieder gegeben. Jüngere Angriffe auf den Humanismus wurden aus Strömungen wie dem Poststrukturalismus¹², dem Neo-Materialismus¹³, dem feministischen Materialismus¹⁴ oder aus antirassistischen und postkolonialen Bewegungen¹⁵ heraus vorgetragen.

Das Posthumane erschöpft sich jedoch nicht in einer Kritik des Humanismus, sondern es stellt sich darüber hinaus der noch komplexeren Herausforderung des Anthropozentrismus. Die Konvergenz dieser beiden Kritiklinien in dem, was ich das posthumane Dilemma nenne, erzeugt eine Kette theoretischer, sozialer und politischer Wirkungen, die als Ganzes mehr ist als die Summe ihrer Teile. Sie sorgt für einen qualitativen Sprung in neue konzeptuelle Richtungen: die posthumane Wissenschaft. Die Beobachtung, dass Posthumanismus und Postanthropozentrismus konvergieren, muss hier noch einmal unterstrichen werden, weil beide in aktuellen Debatten oftmals entweder mit großer dekonstruktivistischer Geste, aber dann nur flüchtig betrachtet in eins gesetzt oder aber gewaltsam aufs Neue getrennt und gegeneinander in Stellung gebracht werden. Sosehr man auch darauf beharren muss, dass die posthumane Konvergenz dezidiert kein Ausdruck inhumaner Gleichgültigkeit ist, so wichtig ist es andererseits, den Effekt der wechselseitigen Bereicherung herauszustellen, der durch die Kreuzung dieser beiden Forschungslinien entsteht. Zugleich ist Widerstand gegen jede Tendenz geboten, Posthumanismus und Postanthropozentrismus auf ein Verhältnis der Gleichwertigkeit zu reduzieren. Vielmehr müssen sowohl ihre Singularität als auch die transformativen Wirkungen ihrer Konvergenz betont werden. Wenn die Humanismuskritik nicht dazu dient, den Anthropozentrismus aus den Angeln zu heben und umgekehrt, dann laufen wir Gefahr, neue Hierarchien und Ausschlüsse zu schaffen.

Die Betonung des Konvergenzaspekts hilft, ein weiteres Risiko zu vermeiden – das Risiko, die Wirkungen der aktuellen Konvergenz dadurch zunichte zu machen, dass man im Voraus eine einzige Richtung für die Entwicklung neuen Wissens und neuer ethischer Werte als die richtige auswählt. Dagegen ist die von der posthumanen Konvergenz ausgehende Richtungsweisung eine Öffnung in viele Richtungen, die mannigfache Möglichkeiten aufzeigt und experimentelle Formen der Mobilisierung, der Diskussion und gelegentlich auch des Widerstands verlangt. Das Schlüsselwort der posthumanen Wissenschaft lautet Vielfältigkeit. Das Spekt-

12 Vgl. Foucault: *The Order of Things*; Deleuze/Guattari: *A Thousand Plateaus*.

13 Vgl. Dolphijn/van der Tuin: *New Materialism*.

14 Vgl. Alaimo/Hekman: *Material Feminism*; Coole/Frost: *New Materialisms*.

15 Vgl. Said: *Humanism and Democratic Criticism*; Gilroy: *Against Race*.

rum posthumaner Optionen ist breit und außerdem im Wachsen begriffen, wie ich in den Kapiteln dieses Buchs aufweisen werde. Ferner lassen sich auch dem posthumanen Wissen Leitgedanken abgewinnen, die helfen, diese Entwicklungen einzuschätzen.

Die posthumane Konvergenz läuft nicht auf ein einheitliches Gegenparadigma hinaus, sondern sie mündet folgerichtig in einen kritischen Aufruf: Wir müssen auf dem generativen Potenzial bereits bestehender Kritiken des Humanismus und Anthropozentrismus aufbauen, wenn wir der Komplexität der gegenwärtigen Situation begegnen wollen. Ich unterstreiche in diesem Buch die heterogene Struktur posthumaner Konvergenz in der Absicht, damit die Vielschichtigkeit der Situation und die Pluralität ihrer möglichen Entwicklungen in einer Situation zu verdeutlichen, in der die Verdrängung des Anthropozentrismus – in Reaktion auf die Herausforderungen des Anthropozäns – sich mit der Analyse der diskriminierenden Aspekte des europäischen Humanismus verbindet. Angesichts der Fortdauer gewaltförmiger menschlicher Aktivität und Interaktion bleibe ich dabei, dass Gerechtigkeit sozial, spezies-übergreifend und transnational sein muss. In einer früheren Arbeit habe ich dies als zoe-zentrierte Gerechtigkeit bezeichnet.¹⁶ Eine zoe-zentrierte Gerechtigkeit muss durch eine relationale Ethik unterfüttert sein. Dies sind wesentliche Elemente einer posthumanen Agenda, die uns daran erinnert, dass »wir in alle in einem Boot sitzen«.

Kritiken des europäischen Humanismus sind fester Traditionsbestandteil eben dieses Humanismus, oder, um es mit Edward Saids scharfsinniger Bemerkung zu sagen: Man kann den Humanismus im Namen des Humanismus kritisieren.¹⁷ Diese Kritik Momente gehören damit wesentlich zum westlichen Projekt der Moderne wie zu deren Emanzipationsprojekt. Sie wurden historisch von den anthropomorphen Anderen »des (männlichen) Menschen« geäußert – den sexualisierten und rassistisch ausgegrenzten Anderen, die soziale Gerechtigkeit beanspruchten und sich gegen Ausschluss, Marginalisierung und symbolische Disqualifizierung wehrten.

Doch die Aufgabe des Anthropomorphismus ruft eine andere Gruppe von Akteur*innen auf den Plan und bewirkt eine komplexere affektive Reaktion. Die Verdrängung des Anthropos aus seiner Zentralität innerhalb der europäischen Weltsicht lässt eine Reihe von Grenzen hervortreten und zugleich aufbrechen, die zwischen »dem (männlichen) Menschen« und den ökologischen oder naturalisierten Anderen verlaufen: den Tieren, Insekten, Pflanzen und der Umwelt. Der Planet und sogar der Kosmos als Ganzes werden Gegenstand kritischer Befragung. Diese Maßstabsveränderung, und sei es auch nur in Form eines Natur-Kultur-Kontinuums, wird dann vielleicht als unvertraut und ein wenig kontraintuitiv empfunden.

16 Vgl. Braidotti: Transpositions.

17 Vgl. Saids: Culture and Imperialism.

Die vom posthumanen Wissen mitgeführte Kritik des Anthropozentrismus stellt hohe Ansprüche an Geisteswissenschaftler*innen, weil sie eine doppelte Verlagerung vornimmt: Zum einen verlangt sie von uns eine Umstellung des Selbstverständnisses darauf, dass wir Angehörige einer Spezies sind, nicht nur einer Kultur oder eines politischen Gemeinwesens. Zum anderen erlegt sie uns Rechenschaftspflicht auf für die katastrophalen planetarischen Konsequenzen der Vormachtstellung unserer Art und für die Gewaltherrschaft des souveränen Anthropos. Die meisten als Geistes- oder Sozialwissenschaftler*innen ausgebildeten Menschen sind jedoch weder gewohnt noch darin geschult, in Kategorien biologischer Spezies zu denken.

In diesem Zusammenhang hat sich Freuds Erkenntnis über unser Verhältnis zur Evolutionstheorie eine akute Relevanz bewahrt. Freud sprach warnend aus, dass Darwin dem westlichen Subjekt eine solch tiefe narzisstische Kränkung zugefügt habe, dass negative Reaktionen auf die Evolutionstheorie, etwa ihre Leugnung, die Folge seien. So halten Geisteswissenschaftler*innen weiter an der Unterscheidung *bios* – menschlich – und *zoe* – nicht-menschlich – wie an einer schlichten Tatsache, einer Selbstverständlichkeit fest. Dabei bezieht sich *bios* auf das in der Gesellschaft organisierte Leben von Menschen, *zoe* dagegen auf das Leben aller Lebewesen. *Bios* wird von souveränen Mächten und Regeln beherrscht, *zoe* hingegen ist ungeschützt und verletzlich. Im Kontext der posthumanen Konvergenz jedoch, so behaupte ich, ist diese Entgegensetzung zu starr und nicht länger haltbar. Ich werde deshalb in diesem Buch das generative Potenzial der *zoe* als einen Begriff untersuchen, der als Ausgangspunkt für Widerstand gegen die gewaltförmigen Aspekte der posthumanen Konvergenz dienen kann.

Zwar besteht eine der unleugbaren Stärken des Humanismus in den verschiedenartigen Formen der Kritik, zu denen er historisch Anlass gegeben hat. Doch selbst radikale Kritiker*innen des Humanismus, die nachdrücklich Diversität und Inklusion einfordern, stellen nicht zwangsläufig oder automatisch die tief eingewurzelte Gewohnheit des anthropozentrischen Denkens infrage. Für die Entnaturalisierung ökonomischer Ungleichheiten und gesellschaftlicher Diskriminierung jedoch muss auch die kritische Kultur- und Gesellschaftstheorie in die Pflicht genommen werden, solange sie sich methodisch auf ein sozialkonstruktivistisches Paradigma stützt, das die binäre Unterscheidung Kultur/Natur fortschreibt. Vielleicht ist es nicht überraschend, dass eine postanthropozentrische Sensibilität erst vor relativ kurzer Zeit Eingang in die Debatte der Geisteswissenschaften oder *Humanities* gefunden hat.¹⁸

In diesem Buch entwickle ich einen Bezugsrahmen für das posthumane Wissen auf dem Wege einer Gratwanderung zwischen Posthumanismus und Postanthropozentrismus. Dabei schließe ich an die geläufige Kontroverse zwischen Humanismus und Antihumanismus an, aber lasse sie dann hinter mir. Die Kontroverse hat die Kontinentalphilosophie in der zweiten Hälfte des zwanzigsten

18 Vgl. Peterson: *Bestial Traces*.

Jahrhunderts mit dem beschäftigt, was als postmodernes Moment bekannt geworden ist und weitreichende Konsequenzen insbesondere für das ethische und politische Denken und die zugehörige Praxis gehabt hat. Wir können diese Kontroverse unter keinen Umständen ignorieren oder negieren, zumal sie in einigen ihrer Aspekte als Wiedergängerin die posthumane Konvergenz heimsucht. Dennoch könnten wir durch Hinausgehen über die Polemik etwas gewinnen – was ich in diesem Buch zu tun versuche. Die zentrale mit der posthumanen Konvergenz sich stellende Herausforderung lautet, das Menschliche nach Humanismus und Anthropozentrismus neu zu positionieren. Nein, ich bin kein Roboter, aber das führt mich eben zu der Frage, welche Art von Mensch in diesem posthumanen Dilemma ich dann bin oder wir werden. Die Hauptaufgabe des kritischen posthumanen Denkens besteht darin, die Bewegung der sich verschiebenden Grundlagen, auf denen neue, diverse und auch widersprüchliche Auffassungen vom Menschlichen aus unterschiedlichsten Quellen, Kulturen und Traditionen entstehen, nachzuverfolgen und zu analysieren. Bei dieser Aufgabe begegnen einige Herausforderungen, die jedoch durch den Verweis auf ein simplifizierendes oder als Selbstverständlichkeit präsentiertes allgemeines und undifferenziertes Menschenbild, geschweige denn auf traditionelle eurozentrische humanistische Werte, nicht zu bewältigen sind.

Für den Beginn einer Klärung, was in posthumanen Zeiten menschlich sei, schlage ich vor, die Rede von »uns Menschen« umsichtig zu fundieren. Denn »wir Menschen« sind nicht ein und dasselbe. Aus meiner Sicht muss das Menschliche als material eingebettet sowie verkörpert und zugleich als differenziell, affektiv und relational betrachtet werden. Ich möchte deshalb diesen Satz Stück für Stück entfalten. Wenn das Subjekt material eingebettet sein soll, bedeutet dies, vom abstrakten Universalismus Abstand zu nehmen. Verkörpert zu sein und ein Gehirn zu haben bedeutet, ein transzendentes Bewusstsein zu dezentrieren. Das Subjekt als differenziell anzusehen bedeutet, eine Differenz aus der Gegensatz- oder binären Logik herauszulösen, bei der Differenz nur bedeutet, anders, und nicht zugleich auch, weniger wert zu sein. Differenz ist eine unmittelbare, positive und dynamische Kategorie. Die Betonung von Affektivität und Relationalität stellt eine Alternative zur individuellen Autonomie dar.

Mit der Denkgewohnheit des Universalismus zu brechen ist eine der Möglichkeiten, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die Menschenbilder, die von der europäischen Kultur in ihrer hegemonialen, imperialen und von der Aufklärung bestimmten Spielart hervorgebracht wurden, nur Teilansichten sind. Die Abkehr vom Glauben an eine einheitliche und aus sich selbst heraus verständliche Kategorie von »uns Menschen« bedeutet jedoch keinesfalls, dem Relativismus Tür und Tor zu öffnen. Sondern sie führt im Gegenteil zu einem in sich differenzierten und verankerten Begriff des Menschseins. Die Anerkennung der verkörperten und eingebetteten, relationalen und affektiven Stellung von Menschen ist eine Form situierten Wissens, die das individuelle und kollektive Potenzial sowohl ethischer Verantwortungsfähigkeit als auch alternativer Wege der Wissensproduktion

vergrößert.¹⁹ Das posthumane Dilemma mit seinen Verwerfungen und Herausforderungen bietet die Chance, diese alternativen Sichten auf das Subjekt gegen die vorherrschende Sichtweise zu aktivieren. Hierum geht es bei der posthumanen Konvergenz.

Das Posthumane erscheint verdoppelt, sowohl in der empirischen wie in der figurativen Dimension. Es ist empirisch verankert, weil eingebettet und verkörpert, aber es ist auch eine Figuration²⁰ beziehungsweise das, was Deleuze und Guattari als »begriffliche Persona«²¹ bezeichnet haben. Damit ist es als theoriegestütztes kartografisches Werkzeug für den Zweck gedacht, stattfindende Prozesse im Umgang mit dem Menschlichen in unseren schnelllebigen Zeiten angemessen verstehbar zu machen. In diesem Sinne ermöglicht uns das Posthumane, im Überblick über eine Reihe interdisziplinärer Felder das Entstehen von Diskursen über das Posthumane zu verfolgen, die im Schnittpunkt der Linien von Humanismuskritik und Kritik des Anthropozentrismus erzeugt werden.

Diese Route ist so geradlinig wie atemberaubend: An die Stelle des Begriffs der menschlichen Natur tritt ein Kontinuum der »Natur-Kulturen«.²² Die Idee der Natur-Kulturen beendet die kategoriale Unterscheidung zwischen Leben als *bios* und Vorrecht von Menschen einerseits und *zoe*, dem Leben von Tieren und Nichtmenschen sowie von entmenslichten Menschen andererseits.²³ In den Vordergrund treten stattdessen neue Brüche innerhalb des Menschlichen und neue Verknüpfungen von Menschlichem und Nichtmenschlichem, neue »Zooontologien«²⁴ und komplexe medientechnologische Schnittstellen.²⁵ Und schließlich spielt sich das posthumane Dilemma im Rahmen der opportunistischen Kommodifizierung alles Lebendigen ab, also – wie ich weiter unten zeigen werde – innerhalb der politischen Ökonomie des fortgeschrittenen Kapitalismus.

[...]

THEORIEMÜDIGKEIT

[...]

Meine Antwort auf dieses gesellschaftliche und akademische Klima des Missmuts ist zunächst: Ich bestätige seine Existenz und sympathisiere mit dem Kampf zur

19 Vgl. Braidotti: »A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities«.

20 Vgl. Braidotti: Patterns of Dissonance.

21 Vgl. Deleuze/Guattari: What is Philosophy?

22 Vgl. Haraway: Modest_Witness@Second_Millennium; Haraway: The Companion Species Manifesto.

23 Vgl. Braidotti: Transpositions; Braidotti: »A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities«.

24 Vgl. de Fontenay: Le Silence des Bêtes; Gray: Straw Dogs; Wolfe: Zoontologies.

25 Vgl. Bono u.a.: A Time for the Humanities.

Verteidigung der Geisteswissenschaften oder *Humanities*. Gleichzeitig jedoch nehme ich, ungeachtet vorhandener Erschöpfung, eine affirmative Position ein. Ich verteidige die Produktivität der gegenwärtigen *PostHumanities* als Wegweiser in eine posthumane Zukunft dieses Forschungsgebiets, als einen Ort, an dem die Spannungen unserer Zeit empirisch fundiert, ohne Reduktionismus und unter Vermeidung von Negativität beschrieben werden. Zum Beleg meiner Position werde ich einige der Wege nachzeichnen, auf denen die *PostHumanities* in unseren weltweit verknüpften und durch Medientechnologie verbundenen Gesellschaften derzeit fortentwickelt werden. In diesem Kontext beabsichtige ich, in engem Anschluss an die Tradition kritischer Theorie, der Macht die Wahrheit entgegenzuhalten, zu analysieren, wie Herrschaft sich formiert und operationalisiert wird, und ich werde dabei sein, wenn es gilt, ihr über die posthumane Konvergenz hinwegzuhelfen. Allen Lästerungen zum Trotz ist die Arbeit der Kritik niemals getan und die kritischen Intellektuellen sind mehr denn je diejenigen, die »represents the powerless, the dispossessed«.²⁶ Das trifft umso mehr zu, als viele von ihnen heutzutage gar keine Menschen sind.

Von der posthumanen Konvergenz aus werden sowohl die Melancholie als auch die Untergangsstimmung hinterfragt, die so viele aktuelle Diskussionen über die *Humanities* der Gegenwart kennzeichnen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die Suche nach einem geeigneten posthumanen Bild für das Denken nicht zu trennen ist von einer Forschungsethik, die Achtung vor den Komplexitäten des wirklichen Lebens in dieser Welt verlangt. Denkt man dies weiter, so zeigt sich an der Entwicklung neuer Forschungsfelder und wissenschaftlicher Methoden in den *Humanities*, dass diese Disziplinen trotz angeblicher Erschöpfung hoch produktiv sind. Ihre Kreativität ist Ausdruck der komplexen, einem raschen Wandel unterworfenen Stellung der Universität in unseren technologisch vermittelten, im Anthropozän situierten Gesellschaften. In Anbetracht des hohen Produktivitätsniveaus bin ich mit vielen meiner Kolleg*innen der Meinung, dass die Kürzungen bei den *Humanities* aufhören müssen und ein neuer Investitionsschub benötigt wird. Auch müssen die Arbeitsbedingungen vor Ort untersucht und verbessert werden, denn wir befinden uns nicht in einem Moment der Krise, sondern in dem eines beispiellosen Wachstums.

Hinzu kommt, dass die Vorstellung einer »Krise« den institutionellen Status der zeitgenössischen *Humanities* nur unzureichend beschreibt, wenn man bedenkt, dass dieser Wissenschaftszweig sein Geschäft historisch immer als Selbstreflexion und als Anpassung an wechselnde Umstände betrieben hat. Dies geht so weit, dass die »Krise« als *modus operandi* der *Humanities* gelten kann, wie Gayatri Spivak in ihrer Entgegnung auf Foucaults Analyse vom »Tod des Menschen« klug bemerkt hat.²⁷ Ob nun in starker, selbstbewusster Haltung oder doch als »weak thought«²⁸ – das

26 Said in Viswanathan: *Power, Politics and Culture*, S. 413.

27 Vgl. Spivak: »Can the Subaltern Speak?«.

28 Vgl. Vattimo/Rovatti: *Weak Thought*.

Forschungsgebiet der theoretischen Geisteswissenschaften oder *Humanities* stellt sich selbst als eine dauerhaft offene Frage dar, als quasi sokratisch verfasst. Es gibt daher, obwohl Geisteswissenschaftler*innen unbestreitbar einen überproportionalen Teil ihrer Zeit in die öffentliche Selbstverteidigung investieren, keinen Grund zur Verzweiflung.

Die posthumane Konvergenz ruft eine andere Wahrnehmung der oder des Gelehrten und wissenschaftlichen Forschenden auf, die sich vom klassischen Modell des humanistischen »Man of Reason« als Quintessenz des europäischen Bürgers entfernen.²⁹ Die posthumane Konvergenz aktualisiert dieses Modell durch Berücksichtigung des gewaltigen Einflusses, den Medien und Technologie gehabt haben, und entwickelt es fort zu einer intensiven Form der Transdisziplinarität und disziplinärer Grenzüberschreitungen inmitten eines Spektrums von Diskursen. Dieselbe Bewegung eignet sich in einem transversalen Zugriff die konzeptuelle Vielfalt der Forschungsarbeit an. Dabei bevorzugt sie hybride Mischungen aus praktischem und angewandtem Wissen und setzt auf die Entwöhnung von unseren institutionalisierten Denkgewohnheiten. Die Nachverfolgung der diskursiven und materialen Formierungen des Menschlichen innerhalb der institutionellen Praxis der *Humanities*, mit dem Fokus auf Formierungen der Subjektivität, bleibt ein integraler Bestandteil dieses Buchprojekts.

MÜDIGKEIT NACH DER ARBEIT

Ein beträchtlicher Teil des manisch-depressiven Affekthaushalts, der uns auszeichnet, ist ein unmittelbarer Effekt der *New Economy*. Aus Deleuzes und Guattaris Anatomie des fortgeschrittenen Kapitalismus wissen wir, dass dieser durch die Entterritorialisierung von Strömen funktioniert, die soziale Strukturen mit der rücksichtslosen Energie des Eigeninteresses destabilisieren.³⁰ In der globalen Wirtschaft dreht sich alles um differenzielle Entwicklungsgeschwindigkeit. Wie eine Spinnmaschine pervertiert sie die Natur weltweit und subsumiert sämtliche lebendige – menschliche oder nicht-menschliche – Materie einer Logik der Kommodifizierung und des Konsums.³¹ Dies führt zu einer Vermehrung der warenförmigen Optionen, zum ständigen Konsum, zum quantifizierten Selbst und insgesamt zu einem nicht nachhaltigen System – einem »future eater«³² –, das seine eigenen Fundamente unterspült und die Bedingungen der Möglichkeit seiner Dauerhaftigkeit beschädigt.³³

29 Vgl. Lloyd: *The Man of Reason*.

30 Vgl. Deleuze/Guattari: *Anti-Oedipus*; Deleuze/Guattari: *A Thousand Plateaus*.

31 Vgl. Franklin u.a.: *Global Nature, Global Culture*.

32 Vgl. Flannery: *The Future Eaters*.

33 Vgl. Patton: *Deleuze and the Political*; Braidotti: *Metamorphoses*; Protevi: *Political Affect*; Protevi: *Life, War, Earth*.

Zugleich propagiert der globale Konsumismus, worauf feministische und postkoloniale Theorien hingewiesen haben, eine Ideologie des »Verschwindens von Grenzen« und installiert ein hochgradig kontrolliertes System der Hypermobilität von Konsumgütern, Informationsbytes, Daten und Kapital, verglichen mit dem Menschen nicht annähernd so ungehindert zirkulieren können.³⁴ Infolge dieser Mobilitätsdifferenz bei hoher Geschwindigkeit ist an die Stelle des exemplarischen Zustands des »Exils«³⁵ eine globale Diaspora³⁶ getreten, in der wir Subjektpositionen von dramatischer Andersartigkeit vorfinden: Arbeitsmigrant*innen, Flüchtlinge, Vielflieger*innen mit VIP-Status, Tagespendler*innen, Tourist*innen, Pilger*innen und andere. Die Gewalt kapitalistischer Entterritorialisierungen löst einen Exodus von Bevölkerungen in einer noch nie dagewesenen planetarischen Größenordnung aus – die Vertreibungen, Obdachlosigkeit und systemische Enteignungen einschließt.³⁷ Strukturelle Ungerechtigkeiten, darunter zunehmende Armut und Verschuldung verdammen große Teile der Weltbevölkerung zu Lebensbedingungen unter menschlichem Standard.³⁸ Die Wirkungen dieser »nekropolitischen« Gouvernamentalität³⁹ sind in technologisch vermittelten Kriegen und Strategien der Terrorismusbekämpfungen erkennbar, sie gehören zusammen mit der Zunahme der Fremdenfeindlichkeit und illiberaler Regierungspraxis zu den Bestimmungsmerkmalen der posthumanen Konvergenz. Die un-menschlichen Aspekte der posthumanen Situation sind einer der Gründe, warum ich die Frage nach dem Subjekt und der Subjektivität hier in den Vordergrund rücken möchte, um davon ausgehend zu erhellen, was das Posthumane für unseren kollektiven Widerstand und unsere ethische Rechenschaftspflicht bedeuten könnte.

Der außerordentlich hohe Grad technischer Vermittlung, den wir erleben, ist dem Profitaxiom⁴⁰ eingeschrieben, das auch unter der Bezeichnung »kognitiver Kapitalismus«⁴¹ kursiert. Dieses System betreibt kapitalistische Verwertung als Produktion von marktgängigem Wissen, speziell von Daten über Materie, und zwar durch Erhöhung der technologischen Innovationsgeschwindigkeit und Förderung der Konvergenz und Kombination unterschiedlicher Technologiebereiche. Künstliche Intelligenz, Neurowissenschaften und Robotik, Genom- und Stammzellforschung, intelligente Werkstoffe und 3D-Druck überschneiden sich dabei und verstärken einander. Die überall in unseren Alltag hineinwirkende algorithmische Kultur hat zur Herausbildung neuer Finanzsysteme mit eigenen Krypto-

34 Vgl. Grewal/Kaplan: *Scattered Hegemonies*.

35 Vgl. Said: *Culture and Imperialism*.

36 Vgl. Brah: *Cartographies of Diaspora*.

37 Vgl. Sassen: *Expulsions*.

38 Vgl. Deleuze/Guattari: *Anti-Oedipus*; Lazzarato: *The Making of the Indebted Man*.

39 Vgl. Mbembe: »Necropolis«.

40 Vgl. Toscano: »Axiomatic«.

41 Vgl. Moulier-Boutang: *Cognitive Capitalism*.

Währungen geführt und speist auch die ansteigende Besorgnis über Sicherheitsbedrohungen und Datenschutzrisiken.

Die moderne Erscheinungsform von Kapital ist die informationelle Macht der lebendigen Materie mit der ihr eigenen Fähigkeit zur Selbstorganisation. Sie bringt eine neue politische Ökonomie hervor: »the politics of Life itself«⁴², auch unter den Schlagworten »Leben als Mehrwert«⁴³ oder schlicht als post-genomische Wirtschaftsordnung des »Biokapitals«⁴⁴ geläufig. Das wirkliche Kapital von heute ist die vitale, sich selbst organisierende Macht der konvergierenden Technologien, deren Vitalität unübertrefflich scheint. Dieser fortgeschrittene Kapitalismus ist mit vielen Namen belegt worden, darunter etwa »Kapitalismus als Schizophrenie«⁴⁵; »Plattformkapitalismus«⁴⁶; »Psychopharmakopornokapitalismus«⁴⁷ oder »Narkokapitalismus«.⁴⁸ Er ist ein System, in dem ein hoher Grad technologischer Vermittlung auf tiefgreifende soziale und ökonomische Ungleichheiten trifft, die ihrerseits Wut und Frustration erzeugen. Der fortgeschrittene Kapitalismus hat sich als flexibler, anpassungsfähiger und heimtückischer erwiesen, als es die progressiven politischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts vorhergesagt hatten.

Auch hier ist wieder die multiskalare Geschwindigkeit des Kapitals am Werk, die bewirkt, dass sich Double-Binds und Widersprüche häufen. Das hochgradig medialisierte System beruht auf der Finanzialisierung der Wirtschaft, in deren Folge sich eine Kluft zwischen den schnellen Finanzströmen und den statischen, physisch rückgebundenen Arbeitslöhnen auftut. Dieses Auseinanderklaffen von Finanzwirtschaft und Realökonomie bildet den Kern neoliberaler Systeme. Weitere Implikationen sind die Außerkraftsetzung der Arbeitsplatzsicherheit und die Etablierung von prekären Arbeitsverhältnissen einschließlich Null-Stunden-Verträgen in allen Wirtschaftszweigen und der Wissenschaft. Doch das System benötigt auch digitale Fertigkeiten und algorithmische Geläufigkeit, es belohnt die Fähigkeit, jenseits von Schablonen zu denken, ohne dabei das Ganze umstürzen zu wollen. Damit schaffen die Fortschritte im Kernbereich der vierten industriellen Revolution ebenso viele Probleme, wie sie lösen: Neben Problemen des egalitären Zugangs zu diesen fortgeschrittenen Technologien und der Gewalt sozialer Ungleichheiten kommt es parallel dazu durch die neuen Technologien zu massiver Arbeitsplatzvernichtung. In dieser Hinsicht scheint der »Zorn des Kapitals«⁴⁹ grenzenlos. Die Solidarität von Arbeiter*innen muss deshalb Hand in Hand gehen mit der Austragung des Streits um gerechte Teilhabe an einem techno-

42 Vgl. Rose: *The Politics of Life Itself*.

43 Vgl. Cooper: *Life as Surplus*.

44 Vgl. Rajan: *Biocapital*.

45 Vgl. Deleuze/Guattari: *A Thousand Plateaus*.

46 Vgl. Srnicek: *Platform Capitalism*.

47 Vgl. Preciado: *Testo Junkie*.

48 Vgl. De Sutter: *Narcocapitalism*.

49 Vgl. Parr: *The Wrath of Capital*.

demokratischen System, das von der Informatik der Herrschaft⁵⁰ sowohl aufrechterhalten als auch bedroht wird. Neben der durch Hypergeschwindigkeit gekennzeichneten Mobilität von Kapital, Informationen und Daten existiert eine blockierte Wirklichkeit des Nullwachstums und des verwehrten Zugangs. Die weltweite Migration illustriert beispielhaft den schizoiden doppelten Pull-Faktor von Geschwindigkeit und Stillstand, Bewegung und Blockade. Er ist als solcher ein systemischer Bestandteil der globalen Ökonomie.

Zeitgenössische Denker*innen auf der Linken haben die augenfälligen Ungerechtigkeiten dieses System angeprangert in dem Bemühen, einen Ausgleich herzustellen. Ich bin mit ihnen über das Ziel einig, jedoch nicht vollständig überzeugt von ihrer Analyse der aktuellen Ökonomie. Diese analysiert etwa Srnicek in *Platform Capitalism* innerhalb eines hergebrachten marxistischen Bezugsrahmens und zugleich mithilfe sozialkonstruktivistischer Methoden, die Menschen in eine antagonistische Beziehung zu ihren eigenen Technologien setzen.⁵¹ Das Ergebnis ist der klassische sozialistische Entwurf einer Gesellschaft »nach der Arbeit«, in der Menschen mithilfe fortgeschrittener Technologien von ihrer Arbeit als Mühsal befreit sein werden.⁵² Diese Analyse geht allerdings gerade an den Definitionsmerkmalen der vierten industriellen Revolution vorbei, nämlich an der Tatsache, dass diese auf der bio-genetischen Verwertung aller lebenden Systeme und dem flächenhaften Einsatz selbstkorrigierender Technologien basiert, die beide durch künstliche Intelligenz vorangetrieben werden. Der Erfolg dieses »intelligenten« Systems technologisch vermittelter Lebenssysteme ist dann die Vernichtung der Arbeit selbst. Es gibt Schätzungen, wonach in den Staaten der OECD (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) bis zum Beginn der 2030er-Jahre 30 % der Arbeitsplätze gefährdet sein könnten. Somit wird in Srniceks Analyse das drängende Problem der systemischen Spaltung zwischen der Finanz- und der Lohnökonomie noch nicht einmal angesprochen. Denn es gilt: Nicht die Arbeit insgesamt wird abgeschafft, sondern im Wesentlichen die Ökonomie der menschlichen Erwerbsarbeit.⁵³ Bleibt man hier bei einem altmodischen Verständnis von Technik stehen, das diese als instrumentell statt als innig verflochten ansieht, dann gelingt es nicht, das volle Ausmaß der technologischen Auswirkungen auf unseren Alltag ebenso wie auf unser Subjektivitätsgefühl und unsere Vorstellungswelt in die Analyse aufzunehmen.

Ausgehend von der Annahme, dass noch die avanciertesten Theorien der postindustriellen Arbeit keinen adäquaten Zugang zu den Realitäten der Verkörperung gewinnen, haben sich Cooper und Waldby der Analyse verkörperter Arbeit in der neuen Reproduktionsökonomie gewidmet – dem Sektor, zu dem Leihmutterchaft, der Verkauf von Körpergeweben, Organen, Blut sowie die

50 Vgl. Haraway: *Simians, Cyborgs and Women*.

51 Vgl. Srnicek: *Platform Capitalism*.

52 Vgl. Srnicek/Williams: *Inventing the Future*.

53 Vgl. Brown: »Avoiding Communism«.

Teilnahme an klinischen Studien im Rahmen der »biomedical economy« gehören.⁵⁴ Ebenso zählen die Pharma-Industrie dazu, die ihre Produkte auf den Markt der neuen Reproduktionsmedizin bringt, und die Stammzell-Industrie, die den Life-Sciences-Sektor bedient. Die Autorinnen bezeichnen die ihrer Ansicht nach ungenügend anerkannten und eindeutig unterbezahlten Erwerbsarbeitsformen als »clinical labour«. Sie werten diese als körperliche Beiträge zur *New Economy*, die ihre entkörperlichte und entbettete Struktur überbetont und den biologischen Ressourcenbeitrag einzelner Subjekte verleugnet.

Die von Deleuze und Guattari vorgelegte Anatomie des fortgeschrittenen Kapitalismus als Schizophrenie ist ein problemrelevanteres und notwendiges Werkzeug, wenn es darum geht, die Komplexität und multiskalaren Bewegungen von Geschwindigkeit und Stillstand zu erfassen.⁵⁵ Sie genügt jedoch nicht zur Kartierung gegenwärtiger posthumaner Wissenschaftlichkeit. Um die systemischen Ausschläge und Stimmungsschwankungen des kognitiven Kapitalismus zu erfassen, müssen wir sowohl den fundamental logophilen Charakter dieses Systems und die von ihm mobilisierte generative Kraft in Anschlag bringen als auch seinen tückischen logophoben Kern. Neben der Überfülle an Daten und den aus der Forschung hervorgegangenen Informationen und Wissensressourcen sind in den komplexen, technologisch vermittelten Strukturen unseres Gesellschaftssystems auch reaktive Kräfte der Disziplinierung und Sanktionierung am Werk. Diese restriktiven Tendenzen sind, normalerweise unter dem Etikett »Sicherheit« verpackt, im System von gleicher Mächtigkeit wie die Vitalität des kognitiven Kapitalismus. Die Trennlinie zwischen den negativen, entropischen, eigennützigen Momenten der kapitalistischen Gier und dem wissenschaftlichen Wissen im Dienste der Nachhaltigkeit wird von der relationalen Ethik der Affirmation gezogen, die ich in diesem Buch entwickle.

Mein Anliegen in *Posthumanes Wissen* ist, dass wir mehr posthumane Theorie brauchen, weniger Müdigkeit und außerdem mehr, viel mehr konzeptuelle Kreativität. Denn nicht dadurch, dass wir die Praxis der Subjektivität gänzlich aufgeben, nähern wir uns der Möglichkeit, eine adäquate Kartierung der beweglichen Bedingungen vorzunehmen oder gar den Ansatz einer möglichen Lösung für sie zu skizzieren. Sondern wir müssen das Gegenteil tun: die ethische und politische Subjektivität für die posthumane Epoche begrifflich neu fassen.

DEMOKRATIEMÜDIGKEIT

Die von der *New Economy* induzierten sozialen Brüche reichen tief und bewirken in politischen und sozialen Bewegungen eine Regression. Der Populismus gedeiht auf der rechten wie auf der linken Seite des politischen Spektrums und es scheint, als könne die Demokratie die Fantasie des Volkes nicht länger entzünden. Vor dem Hintergrund der Anmerkungen Husserls zur »Krisis der europäischen Geis-

54 Cooper/Waldby: *Clinical Labour*, S. 4.

55 Vgl. Deleuze/Guattari *A Thousand Plateaus*.

tes- und Sozialwissenschaften« in den 1930er-Jahren frage ich mich, ob das demokratische System einer suizidalen Versuchung erlegen ist und ob die repräsentative Demokratie überhaupt gegen ihre eigenen reaktionären Elemente immunisiert ist.⁵⁶ Die ernüchternde Erkenntnis, dass die Demokratie an sich nicht ausreicht, um uns vor ihrer Wähler*innenmehrheit zu schützen, hat in jenem historischen Abschnitt besonderes Gewicht, in dem das politische Momentum auf der Seite illiberaler Bewegungen zu sein scheint. Um mit solchem Druck umzugehen, brauchen wir ein größeres ethisches Stehvermögen.

Viel zu viele Menschen wählen momentan in demokratischen Wahlen antidemokratische Strömungen. Westliche Politiker*innen unserer Zeit – angefangen von Donald Trump über die Brexit-Befürworter*innen bis zur Gruppe der Visegrad-Staaten, die sich zu Wladimir Putin hingezogen fühlen⁵⁷ – haben die Kunst der Manipulation von Ressentiments und Unzufriedenheit der Öffentlichkeit perfektioniert und leiten diese Gefühle auf die Mühlen von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus. Politiker*innen mit solchermaßen ausbeuterischen Zügen besitzen »Empathie« für den Schmerz und die Verzweiflung ihres Wahlvolks nur in dem Maße, wie sie es dazu ermuntern können, seinen aufgestauten Zorn gegen Frauen, LGBTQ-Menschen, Migrant*innen, Ausländer*innen, Asylbewerber*innen und andere Figuren, die für ein verachtetes »Anderssein« stehen, als Sündenböcke zu richten.

Die Hinwendung ehemals liberaler Denker*innen zu einem ultra-rechten Konservatismus wird vor dem Hintergrund der Vorliebe der aktuellen US-Administration für die *White Supremacy* zum typischen Merkmal aktueller Theoriekämpfe in den USA.⁵⁸ Der Passepartout-Begriff der *political correctness* feiert Auferstehung als diffamierender Begriff, der von rechten wie linken populistischen Bewegungen eingesetzt wird, und Linke wie Slavoj Žižek unterstützen nicht nur US-Präsident Trump, sondern weisen auch noch den progressiven Liberalen die Schuld am Aufstieg der extremen Rechten zu. Dieses perverse politische Klima der übertriebenen Nachsicht mit illiberalen und autoritären Systemen und Bewegungen führt im Wissenschaftsbereich auch zum Wiederaufleben einer theoriefeindlichen Taktik, die in den 1990er-Jahren Konjunktur hatte. Gemeint ist der doppelte Vorwurf des kognitiven Relativismus und wissenschaftsfeindlicher Methoden gegen jeden kritischen Diskurs, der die Erfahrungen und Interessen gesellschaftlicher Minderheiten und derjenigen reflektiert, die von der *New Economy* ausgeschlossen sind. Derartige taktische Manöver, an deren Spitze sich heute Vorkämpfer eines Heldentums weißer Männer wie der kanadische klinische Psychologe Jordan Peterson ge-

56 Vgl. Brown: *Undoing the Demos*.

57 Bei der Visegrad-Gruppe handelt es sich um die Tschechische Republik, Ungarn, Polen und die Slowakei. Deren Bündnis, das nominell dazu gegründet wurde, kulturelle und wirtschaftliche Bindungen in der Region zu vertiefen, hat sich als neo-nationalistische und autoritäre Staatengruppe formiert, die enge Bindungen mit Russland unterhält und sich als Gegner der EU-Flüchtlings- und Asylregelungen positioniert.

58 Vgl. Lilla: *The Once and Future Liberal*.

setzt haben, sind gerade für die *Humanities* schädlich, weil sie ihre wissenschaftliche Glaubwürdigkeit in ein zweifelhaftes Licht rücken.⁵⁹ Passend zum bigotten Zeitgeist bedienen sich die Neokonservativen einer moralisch stark aufgeladenen Sprache und werfen den kritischen *Humanities* nicht weniger als »Verderbtheit« und Verrat an der eigenen, vorgeblich moralischen Mission vor.

Andererseits haben sich jedoch zu beiden Seiten des Atlantiks auch kulturelle Unterschiede erhalten: In spektakulärer Abkehr von einer altehrwürdigen reaktionären Tradition sprechen sich Populisten der politischen Rechten nunmehr für Frauen- und Schwulenrechte aus. Dies ist besonders auffällig in Frankreich, wo der Front National unter dem Einfluss seines früheren stellvertretenden Parteivorsitzenden und Schwulenaktivisten Florian Phillipot klar Stellung gegen die Homophobie der Urväter der von Jean-Marie Le Pen gegründeten Partei bezogen hat. Zur selben Kehrtwende kam es in den Niederlanden, wo sich zuerst Pim Fortuyn und später die Freiheitspartei von Geert Wilders die Sache der LBGTQ+-Bewegung auf die Fahnen schrieben. Und zuletzt war dieses Phänomen in Deutschland zu sehen, wo Alice Weidel, eine offen lebende Lesbe, Co-Vorsitzende der Fraktion der Rechtsaußen-Partei AfD im deutschen Bundestag wurde.

Solche hypernationalistischen und rassistischen politischen Organisationen pflegen ein instrumentelles Verhältnis zu LBGTQ+-Themen und feministischen Themen, die sie als Belege für eine behauptete westliche Überlegenheit über den Islam heranziehen. Diese opportunistische Taktik – für die es eine Reihe von Bezeichnungen wie »sexueller Nationalismus«, »homonationalism« oder »queer nationalism«⁶⁰ gibt – ist der Versuch, das transformative und radikale politische Projekt des Kampfes für feministische und LBGTQ+-Rechte für eine fremdenfeindliche, zivilisatorische Kampagne gegen den Islam einzuspannen.

Der Appell an dezidiert nationalistische Werte und die Aufhetzung zur Fremdenfeindlichkeit, das Eintreten für Lagerhaft, Ausweisung und Ausschluss führen aufseiten der Linken wie der Rechten das herbei, was Deleuze und Guattari *Mikro-Faschismus* genannt haben.⁶¹ Die aktuellen Manipulationspraktiken populistischer Bewegungen und ihrer skrupellosen Führungsfiguren zielen darauf ab, Hass, gesellschaftliche Spaltung und Rassismus zu säen. Der nationalistische Anti-Intellektualismus befindet sich im Aufwind, wozu das Internet nicht nur mit Echtzeit-Kommunikation, sondern auch mit einer täglichen Dosis Hass und Hetze beiträgt. Er ist aus zwei Gründen sowohl kritikwürdig als auch kräftezehrend: einmal aufgrund seiner unverhohlenen Dummheit und zum anderen, weil es ihn in der europäischen Geschichte schon einmal gegeben hat.⁶²

59 Vgl. Peterson: 12 Rules for Life.

60 Vgl. Puar: Terrorist Assemblages.

61 Vgl. Deleuze/Guattari: Anti-Oedipus.

62 Vgl. Arendt: The Human Condition.

Als Reaktion darauf werde ich in diesem Buch versuchen, die demokratische Vorstellungskraft wieder anzufachen. Dazu betone ich den Wert affirmativer politischer Leidenschaften und eines kollektiven Strebens nach Freiheit. Ich werde damit beginnen, dass ich die Brüche und Ernüchterungen unserer Zeit zur Kenntnis nehme, werde sie dann jedoch in einer affirmativen ethischen Praxis umarbeiten.

Dieser Prozess ist freilich weder einfach noch schmerzlos. Doch Zorn und Gegnerschaft allein sind nicht genug: Sie müssen in Handlungsmacht verwandelt werden, um zu einer konstitutiven Kraft zu werden. Die entscheidende Frage aber ist: Wer und wie viele sind »wir«? Politik beginnt damit, Menschen zu versammeln, als eine Gemeinschaft, die um ein gemeinsames Verständnis ihrer Situation herum aufgebaut wird. In diesem Raum der Begegnung werden zugleich auch Formen eines Handelns geschaffen, das sich auf unsere gemeinsamen Hoffnungen und Wünsche richtet. Kritik und Kreation arbeiten Hand in Hand. Dieser produktive relationale Ansatz ist umso wichtiger, wenn man die Widersprüche unserer Zeit betrachtet. »Wir« mögen von unseren technologischen Fortschritten begeistert und ebenso von den gesellschaftlichen Brüchen und Ungerechtigkeiten unseres Systems verletzt sein. Doch noch bevor wir uns darauf verständigen können, was wir gemeinsam als Alternative aufbauen wollen, müssen wir uns der Frage annehmen: Inwieweit können »wir« behaupten, dass »wir« in *diesem* Boot zusammensitzen?

Anders ausgedrückt: Wer Solidarität und Widerstand aktivieren will, tut gut daran, übereilte Wieder-Vereinigungen zu einer vermeintlich einigen »Menschheit« zu vermeiden, deren gemeinsames Band in Angst und Verletzlichkeit besteht. Demgegenüber ziehe ich es vor, affirmativ zu arbeiten und für gut begründete Standorte, für Komplexität und für eine praxisorientierte, differenzielle Vision dessen, was uns zusammenhält, einzutreten. So kommt es beispielsweise im Zeitalter des Anthropozän darauf an, die engen Verknüpfungen zwischen neoliberaler Wirtschaftspolitik und einem System von Entrechtungen und des Ausschlusses ganzer Schichten sowohl der menschlichen Bevölkerung als auch der nicht-menschlichen Agent*innen unseres Planeten in den Blick zu nehmen. Wir müssen *sowohl* über die vierte industrielle Revolution *als auch* über das sechste Sterben nachdenken.

Es kann kaum verwundern, dass die vorherrschende Gemütslage unserer sozialen Existenz ein Auf und Ab von Erschöpfung und alles durchdringender Unruhe ist. Es ist, als sei unsere psychische Landschaft das Produkt eines manisch-depressiven Gefühlshaushalts, der uns allen eine vorläufige, instabile Position zuweist, irgendwo. Viele Menschen fühlen sich an den Rand der viel gepriesenen »neuen« *New Economy* gedrängt und fürchten deren unmittelbare soziale Auswirkungen. Im geopolitischen Maßstab war schon während des Manhattan-Projekts in den 1950er- und 1960er-Jahren jedes Gefühl von Sicherheit aus unserem Leben gewichen, aber die Transformation unserer Tage reicht weiter und geht tiefer. Nach dem Kalten Krieg die Erderwärmung.

Dazu weltweite Warnungen – einige ökologischer Art, andere geopolitischer Natur. Jetzt wo der Westen nicht länger nur einen großen sowjetischen Feind hat, sondern ein diffuses Ziel namens »Krieg gegen den Terror«, erleiden wir eine Reihe von Einbrüchen in unsere kollektiven Immunsysteme, hinter denen ein Modus der Governance steht, dessen Funktionieren auf Angst und Misstrauen beruht. Gleichfalls erleben wir eine Rückentwicklung unserer staatsbürgerlichen Bindungen und politischen Verbundenheiten, einen Zusammenbruch des Vertrauens, das uns sonst geeint hat. Dies sind keine guten Vorzeichen für die Demokratie des 21. Jahrhunderts.⁶³ Scheinbar überall tauchen Feinde auf: Der Junge aus der Nachbarschaft wird zum Terroristen, der seine eigene Gesellschaft bekämpft, Nachbarn verwandeln sich in mörderische Gegner. Überall lauert Gefahr, doch sie bleibt unbestimmt. Also leben wir in Erwartung der Katastrophe: eines Virus der biologischen oder technologischen Art oder des nächsten Computerabsturzes. Entscheidend ist: Der böse Zufall steht ebenso unmittelbar bevor, wie er in unser Leben eingebaut, ihm immanent ist. In jedem Fall wird er sich ereignen, die Frage ist nur, wann.⁶⁴

Denselben Nerv trifft Jean-Luc Nancy, wenn er sich zu Recht über das Ausmaß sorgt, in dem die Interdependenz unserer modernen Systeme – der ökologischen, sozialen oder technologischen, aber auch der Systeme des Kriegs und der Sicherheit – sich in zusammenhängende Infrastrukturen und gemeinsame Ressourcennutzung übersetzt.⁶⁵ Was jedoch all diese Systeme wirklich zusammenhält, ist nach Nancy ihre gemeinsame Abhängigkeit von Kapital, das wiederum als Akkumulation und Austausch von Profiten definiert ist. Für Nancy liegt in jenem hohen Grad der Interdependenz mit einem allgegenwärtigen Kapitalismus die wahre Katastrophe. Aus seiner Sicht ist dies gleichbedeutend mit der laufenden Neuschaffung planetarischer Risiken, denen wir alle ausgesetzt sind – wobei er jedoch die Universalität dieses »Wir« nicht infrage stellt.

Wo Massumi und Nancy die Immanenz und das Bevorstehen der Katastrophe herausstellen, möchte ich stattdessen verschiedene Elemente des Immanenzbegriffs deutlicher konturieren, beispielsweise seine virtuelle Fähigkeit, Widerstand zu erzeugen. Im Einklang mit meinem affirmativen Projekt der posthumanen Subjektivität befürworte ich eine andere Politik der Immanenz. Statt in einer umfassenden und selbst schutzbedürftigen Menschheit Zuflucht zu suchen, plädiere ich für eine immanente – und doch fließende – Neuverankerung unseres Selbst in den unübersichtlichen Widersprüchen der Gegenwart. Mein Ausdruck für diese Position lautet: materialistische Immanenz. Die posthumane Situation soll ferner, da sie alles andere als die Zurückweisung, das Aussterben oder die Verarmung

63 Vgl. Rorty: *Achieving Our Country*.

64 Vgl. Massumi: »Everywhere You Want to Be«.

65 Vgl. Nancy: *After Fukushima*.

des Menschlichen anzeigt, ein Weg zu dessen Neukonstitution sein.⁶⁶ Diese neuerliche Erzeugung des Menschlichen wird jedoch nicht als einseitig oder universal gedacht, sondern vielmehr als situiert, perspektivistisch und somit auch innerlich von Brüchen durchzogen und potenziell antagonistisch. Manche werden dies als eine Art transhumaner Erweiterung erleben, andere wiederum als eine an *Gaia* orientierte Schrumpfkur menschlicher Arroganz. Für die meisten wird es irgend-eine Form der Anerkennung von Solidarität mit anderen Menschen, aber auch eine neue Verbundenheit mit denen bedeuten, die nicht-menschlich sind. Dieses Spektrum von Optionen ist ein Hinweis darauf, dass wir es an diesem Punkt der Konvergenz mit zahlreichen Dynamiken der Neudefinition des Menschlichen und auch der Entstehung der posthumanen Subjektformierung zu tun haben.

Was bei dieser Vielzahl aufgeregter möglicher Neudefinitionen des Menschlichen nach dem Humanismus und Anthropozentrismus mit zur Debatte steht, ist die Frage, wie gegenwärtige Macht konstituiert wird, wie sie sich darauf auswirkt, was wir wissen, und darauf, wie wir es empfinden oder auch nicht empfinden, dass »wir« alle in *diesem einen Boot* sitzen. Dazu müssen wir zunächst eine Ebene konstruieren, auf der sich mehrere differenzielle Positionen begegnen können, die jeweils ihre situierten und somit partiellen Perspektiven in Rechnung stellen. Dieses Projekt beruht auf der vorläufigen Vereinbarung, dass wir – jenseits von Humanismus und Anthropozentrismus – die Bedingungen neu aushandeln müssen, zu denen in unseren Zeiten das Menschliche zusammengefügt, konzeptualisiert und sozial erfahren wird. Wir müssen aushandeln, wer »wir« sind.

Vor uns liegt eine mehrfache Herausforderung: Posthumane Zeiten verlangen nach und werden getragen von posthumanen Wissenssubjekten, die sich in ihnen unter Einschluss einer Reihe ziemlich erschöpfender Widersprüche und Paradoxien konstituieren. Und dennoch bringen sie neue soziale Vorstellungswelten und soziale Beziehungen hervor, deren bestes Beispiel die dynamischen Felder disziplinenübergreifenden posthumanen Wissens sind, die ich als *Kritische Post-Humanities* bezeichne. Sie geben mir Hoffnung auf die Zukunft.

66 Auch der Literaturbestand zum Thema Aussterben schwillt an, siehe z. B. Arbeiten zu folgenden Aspekten: nicht länger menschlich zu sein (Vgl. Bruns: *On Ceasing to Be Human*); Aussterben des Lebens auf der Erde (Vgl. Lovelock: *The Vanishing Face of Gaia*) oder ganz schlicht: Aussterben des Menschen (Vgl. Colebrook: *Death of Posthuman*; Colebrook: *Sex After Life*).

LITERATUR

- Alaimo, Stacy/Heckman, Susan (Hrsg.): *Material Feminism*, Bloomington 2008.
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*, Chicago 1958.
- Bono, James J. u.a.: *A Time for the Humanities: Futurity and the Limits of Autonomy*, New York 2008.
- Brah, Avtar: *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London 1996.
- Braidotti, Rosi: »A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities«, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 36, Nr. 6, 2019, S. 31-61.
- Braidotti, Rosi: *The Posthuman*, Cambridge 2013.
- Braidotti, Rosi: »Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology«, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 23, Nr. 7-8, 2006, S. 197-208.
- Braidotti, Rosi: *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.
- Braidotti, Rosi: *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002.
- Braidotti, Rosi: *Patterns of Dissonance: On Women in Contemporary French Philosophy*, Cambridge 1991.
- Braidotti, Rosi/Hlavajova, Maria (Hrsg.): *Posthuman Glossary*, London 2018.
- Brown, Nathan: »Avoiding Communism: A Critique of Nick Srnicek and Alex Williams' *Inventing the Future*«, in: *Parrhesia*, Jg. 25, 2016, S. 155-171.
- Brown, Wendy: *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York 2015.
- Bruns, Gerald L.: *On Ceasing to Be Human*, Stanford 2010.
- Butler, Judith: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, New York 2004.
- Colebrook, Claire: *Death of Posthuman*, Ann Arbor 2014.
- Colebrook, Claire: *Sex After Life: Essays on Extinction*, Bd. 2, Ann Arbor 2014.
- Coole, Diana/Frost, Samantha (Hrsg.): *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, Durham 2010.
- Cooper, Melinda: *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle 2008.
- Cooper, Melinda/Waldby, Catherine: *Clinical Labour: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*, Durham 2014.
- Critchley, Simon: *The Faith of the Faithless*, London 2014.
- De Fontenay, Elizabeth: *Le Silence des Bêtes: La Philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris 1998.
- De Sutter, Laurent: *Narcocapitalism*, Cambridge 2018.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *What is Philosophy?*, New York 1994.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minnaeapolis 1987.

- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Anti-Oedipus*, New York 1977.
- Descola, Philippe: *Beyond Nature and Culture*, Chicago 2013.
- Descola, Philippe: »Human Natures«, in: *Social Anthropology*, Jg. 17, Nr. 2, 2009, S. 145-157.
- Dolphijn, Rick/van der Tuin, Iris: *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Ann Arbor 2012.
- Flannery, Tim: *The Future Eaters*, New York 1994.
- Foucault, Michel: *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York 1970.
- Franklin, Sarah u.a.: *Global Nature, Global Culture*, Thousand Oaks 2000.
- Gilroy, Paul: *The Black Atlantic and the Re-Enchantment of Humanism*, Salt Lake City 2016.
- Gilroy, Paul: *Against Race*, Cambridge 2000.
- Gray, John: *Straw Dogs*, London 2002.
- Grewald, Inderpal/Kaplan, Caren: *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis 1994.
- Haraway, Donna: *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago 2003.
- Haraway, Donna: *Modest_Witness@Second_Millennium. Female_Man@_Meets_OncomouseTM*, New York 1997.
- Haraway, Donna: *Simians, Cyborgs and Women*, London 1990.
- Kolbert, Elizabeth: *The Sixth Extinction*, New York 2014.
- Lazzarato, Maurizio: *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, Los Angeles 2012.
- Lilla, Mark: *The Once and Future Liberal*, New York 2017.
- Lloyd, Genevieve: *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, London 1984.
- Lovelock, James: *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*, New York 2009.
- Massumi, Brian: »Everywhere You Want to Be: An Introduction to Fear«, in: Broadhurst, Joan (Hrsg.): *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, Warwick 1992, S. 175-215.
- Mbembe, Achille: »Necropolis«, in: *Public Culture*, Jg. 15, Nr. 1, 2003, S. 11-40.
- Moulier-Boutang, Yann: *Cognitive Capitalism*, Cambridge 2012.
- Mullarky, John: »Animal Spirits: Philosophomorphism and the Background Revolts of Cinema«, in: *Angelaki*, Jg. 18, Nr. 1, 2013, S. 11-29.
- Nancy, Jean-Luc: *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*, New York 2015.
- Nussbaum, Martha C.: *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal*, Cambridge 1999.
- Parr, Adrian: *The Wrath of Capital*, New York 2013.

- Patton, Paul: *Deleuze and the Political*, New York 2000.
- Peterson, Cristopher: *Bestial Traces: Race, Sexuality, Animality*, New York 2013.
- Peterson, Jordan: *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, Toronto 2018.
- Preciado, Paul: *Testo Junkie: Sex, Drugs and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*, New York 2013.
- Protevi, John: *Life, War, Earth*, Minneapolis 2013.
- Protevi, John: *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*, Minneapolis 2009.
- Puar, Jasbir K.: *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham 2007.
- Rajan, Kaushik Sunder: *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Durham 2006.
- Rorty, Richard: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge 1998.
- Rose, Nikolas: *The Politics of Life Itself*, Princeton 2007.
- Said, Edward: *Humanism and Democratic Criticism*, New York 2004.
- Said, Edward: *Culture and Imperialism*, London 1994.
- Sassen, Saskia: *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge 2014.
- Schwab, Klaus: »The Fourth Industrial Revolution«, in: *Foreign Affairs*, 12.12.2015.
- Spivak, Gayatri C.: »Can the Subaltern Speak?«, in: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago 1988.
- Srnicek, Nick: *Platform Capitalism*, Cambridge 2016.
- Srnicek, Nick/Williams, Alex: *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*, London 2015.
- Toscano, Alberto: »Axiomatic«, in: Parr, Adrian (Hrsg.): *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh 2005, S. 241-254.
- Vattimo, Gianni/Rovatti, Pier Aldo (Hrsg.): *Weak Thought*, Albany 2012.
- Viswanathan, Gauri (Hrsg.): *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*, London 2001.
- Viveiros de Castro, Eduardo: *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*, Minneapolis 2009.
- Viveiros de Castro, Eduardo: »Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Jg. 4, Nr. 3, 1998, S. 469-488.
- Wolfe, Cary (Hrsg.): *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis 2003.