



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Günther Anders und die posthumane Verwicklung
Eine Aktualisierung mit Hilfe des kritischen Posthumanismus

verfasst von | submitted by
Susanne Herresthal BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Matthias Flatscher

Inhaltsverzeichnis

1. Günther Anders als politischen Theoretiker lesen	2
2. Was ist Posthumanismus?	7
2.1 Der philosophische Posthumanismus nach Francesca Ferrando	8
2.2 Der kritische Posthumanismus nach Rosi Braidotti	12
2.2.1 Rosi Braidotti und die posthumane Verwicklung	13
2.2.2 Exkurs Deleuze	17
2.2.3 Das posthumanistische Subjekt	19
2.3 Zwischenstand I	24
3. Zur Kritik der philosophischen Anthropologie	27
3.1 Anders anthropologische Vorarbeiten	29
3.2 Anders anthropologische Hauptschriften	33
3.3 Anders anthropologische Spätschriften	37
3.3.1 Gelegenheitsphilosophie als Kritik an der philosophischen Anthropologie	38
3.3.2 Und wer sind wir für Aale? Die späteren Schriften als Selbstkritik	39
3.4 Zwischenstand II - Negative Anthropologie, Humanismus und kritischer Posthumanismus	46
4. Günther Anders und die posthumane Verwicklung	50
4.1 Der Begriff der Mitgeschichtlichkeit	53
4.2 Das prometheische Gefälle – Handlung und Verantwortung bei Anders	61
4.3 Zwischenfazit III: Negative Kreativität und Übertreibung	66
5. Die Rolle von Kritik innerhalb des kritischen Posthumanismus	69
5.1 Differenz statt Dialektik	71
5.2 Affirmation statt Negativität	74
5.3 Günther Anders – Technik als Dialektik	80
6. Conclusio: Hinter dem Rücken von Günther Anders ein Kind machen	83
7. Bibliografie	86
8. Abstract	92

1. Günther Anders als politischen Theoretiker lesen

Günther Anders, der nach dem zweiten Weltkrieg seinen Lebensmittelpunkt nach Wien verschob, wurde bisher als Philosoph und Schriftsteller, nicht jedoch in der Breite als politischer Theoretiker rezipiert. Dass nicht nur sein Leben, sondern auch seine Schriften allerdings nicht ohne das Politische zu lesen und zu denken sind, möchte ich in dieser Masterarbeit zeigen. Um dies zu tun, werde ich Günther Anders auf die gegenwärtigen Fragestellungen des kritischen Posthumanismus hin neu lesen, um sein aktuelles Potenzial als politischen Theoretiker herauszuarbeiten. Die Themenschwerpunkte des kritischen Posthumanismus sind dabei in den drei Hauptkapiteln der Masterarbeit eingeordnet: 1. *Zur Kritik der philosophischen Anthropologie* 2. *Günther Anders und die posthumane Verwicklung*, sowie 3. *Die Rolle von Kritik innerhalb des kritischen Posthumanismus*. Diese Themenauswahl ist auf der Grundlage von Rosi Braidottis Buch *Posthumanismus* getroffen worden. Es sind diese Grundthemen, die sowohl bei Rosi Braidotti, die als eine der wichtigsten Vertreterinnen des kritischen Posthumanismus zählt, als auch bei Günther Anders besprochen und verhandelt werden. Wie kann Günther Anders Potenzial anhand der aktuellen Fragen des kritischen Posthumanismus herausgearbeitet werden? Wie kann Günther Anders den Diskurs rund um den kritischen Posthumanismus produktiv bereichern?

Obwohl Günther Anders als Intellektueller des 20. Jahrhunderts vergleichsweise zeitgenössisch ist, liegen all seine Texte in der Vergangenheit. In meiner Methodik möchte ich mich deshalb auf Maïke Weißpflugs Konzeption einer kritischen politischen Ideengeschichte beziehen, die danach fragt, „in welchem Maß die Vergangenheit die Gegenwart ausleuchtet und in welchem Maß die Gegenwart die Vergangenheit umschreibt“ (Weißpflug 2013:251). Eine kritische Theorienforschung dürfe, so Weißpflug, die Vergangenheit in ihrer Eigengesetzlichkeit und Fremdheit nicht vergessen. Dies würde, so Weißpflug, das kritische Potenzial des „antiquarischen Moments“ (ebda.:252) berauben, das einerseits in der Einsicht der Kontingenz jeder historischen und gegenwärtigen Situation bestehe und andererseits darin, im vergangenen Denken Alternativen für die Gegenwart zu entdecken. Darüber hinaus leitet sie Walter Benjamins Konzeption eines Zeitabstandes innerhalb der Literaturkritik für die politische Theorie ab. Für Benjamin zeigt sich die wesentliche Erkenntnis eines Textes mit einem wachsenden Zeitenabstand, in dem Maße, wie sich die normativen Vorstellungen und die bestimmenden Ideen einer Zeit wandeln. Je mehr erfahrene Wirklichkeit in einem Text steckt, als desto „wahrer“ oder „klassischer“ kann er gelten. Bei Benjamin ist es allerdings nicht das

Allgemeingültige, das einen Text klassisch macht, sondern gerade der Wandel und die daraus folgende Aktualisierbarkeit (vgl. ebda.:249). „Nicht in der Verewigung, sondern in der Metamorphose kommt der Gedanke des Fortlebens zum Ausdruck“ (Steiner 2000:501 zit. n. Weißpflug 2013: 249). Übertragen auf die politische Ideengeschichte, bedeute dies nach Weißpflug, „dass eine Idee sich durch die Geschichte ihrer Aktualisierung, ihrer Neuinterpretation in und durch politische Praxis verstehen ließe“ (Weißpflug 2013:249). Ein Verständnis über Günther Anders liegt also gerade in der Neuinterpretation, in der Möglichkeit der Aktualisierung vor dem Hintergrund der Gegenwart.

Es ist ein Vorhaben, das enorme Forschungslücken aufweist, auch wenn in den letzten Jahren vermehrtes Forschungsinteresse in Bezug auf Anders zu beobachten ist. Nachdem die Grundstruktur der Philosophie von Günther Anders bereits vornehmlich von Liessmann herausgearbeitet wurde (vgl. Dries 2009, Liessmann 2002, Liessmann 1993), veröffentlichte 2019 das Journal *Thesis Eleven* Beiträge zu Günther Anders, die versuchen, sein Werk nicht nur zu erschließen, sondern auch produktiv auf aktuellen technischen und gesellschaftlichen Entwicklungen anzuwenden. Zu nennen wären hier Andreas Beinstainer, der sich im Beitrag *Cyborg agency: The technological self-production of the (post)-human and the anti-hermeneutic trajectory* (2019) fragt, warum Anders, obwohl er in seiner philosophischen Anthropologie postfundamentalistisch schreibt, dass gerade die Künstlichkeit die Natur des Menschen sei, später solch starke Kritik an Optimierungsbestrebungen durchführt, Anna-Verena Nosthoff und Felix Maschweski, die Anders Gedanken für eine Kritik an aktuellen neotechnokratischen und postpolitischen Konzepten wie *smart states* oder *government as platform* anwenden (vgl. Nosthoff & Maschewski 2019), oder Jason Dawsey, der sich anhand von Anders für die Notwendigkeit einer Technikkritik einsetzt (vgl. Dawsey 2019). Vor allem im angelsächsischen Raum scheint das Interesse für Günther Anders in den letzten Jahren beträchtlich gestiegen zu sein (vgl. Dawsey 2019:39). Ähnliche Tendenzen können auch im deutschsprachigen Raum gesehen werden. So hat die *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* eine Sonderausgabe zu Günther Anders für das Jahr 2024 geplant. Eine konkrete Verbindung zwischen Günther Anders und dem kritischen Posthumanismus wurde bislang noch nicht gezogen. Den Ansatz eines Versuchs gibt es im von Hannes Bajohr und Sebastian Edinger herausgegebenen Sammelband *Negative Anthropologie* (2021), in der auf ein gewisses Näheverhältnis zwischen negativer Anthropologie und posthumanen Auseinandersetzungen hingewiesen wird (vgl. Bajohr 2021:32). Eine tiefergehende Auseinandersetzung bleibt allerdings auch an dieser Stelle aus.

Zeitgleich soll die Koppelung von Günther Anders mit Fragestellungen des kritischen Posthumanismus dazu führen, Anders in die Nähe des Diskurses rund um das Posthumane zu rücken und ihn nicht mehr vorrangig als Kulturpessimisten zu lesen. Bislang wurde Anders nicht im Hinblick auf eine kritisch-posthumanistische Lesart verstanden. So schreibt Mona Singer 2015 in Bezug auf Anders Hauptschrift *Die Antiquiertheit des Menschen*, dass Anders „für einen technikkritischen und kulturpessimistischen Diskurs [steht], wie er im deutschsprachigen Raum nach dem Zweiten Weltkrieg lange bestimmend war (...) [er] würde sich heute wohl in die Reihe der Biokonservativen einreihen und gegen die 'Transhumanisten' antreten“ (Singer 2005:50). Das Bild von Anders als einen für die Frankfurter Schule typischen Kulturpessimisten und einen zum Determinismus neigenden Technikkritiker, ist ein gängiges Bild seiner Rezeption. Dies schlägt sich in Beiträgen, die um eine Anwendung seiner Ansätze innerhalb zeitgenössischer Verhältnisse bemüht sind, nieder (Fuchs 2017, Paterno 2015).

Zentrale Ansätze des kritischen Posthumanismus, wie die Kritik am Humanismus, dem Versuch der Überwindung des Anthropozentrismus, sowie der Hinterfragung des anthropologischen Essentialismus sind allerdings in den Anderschen Spätschriften des 2018 von Christian Dries herausgegebenen Sammelband aller anthropologischen Schriften zu finden. Hat Anders in den 20er und 30er Jahren das Wesen des Menschen anhand der Kontrastierung mit dem Tier unter dem Einfluss von Plessner, Scheler, Mannheim und Heidegger versucht herauszuarbeiten, zeigt sich in den Texten *Die Irrelevanz des Menschen* und *Die Antiquiertheit des Homo Faber*, sowie in der Einleitung des Sammelbands *Mensch ohne Welt* (1993) eine Weiterentwicklung des Begriffs „Mensch“ im Singular, sowie eine allgemeine Kritik an der philosophischen Anthropologie. In gewohnt übertriebener Manier verlangt Anders, dass es, wenn es schon eine Anthropologie des Menschen gäbe, solch eine Wesensbeschreibung der Laus, sowie jeder anderen Spezies, zugestanden werden müsse (vgl. Herresthal 2023:2). Doch auch in seiner frühen anthropologischen Hauptschrift *Pathologie der Freiheit* kann die posthumanistisch vorangetriebene Subjekterweiterung - wie sie etwa von Rosi Braidotti betrieben wird - gedacht werden. Denn seine philosophische Anthropologie ist nicht nur wie oft beschrieben negativ, sondern auch postfundamentalistisch. Der Mensch ist bei Günther Anders immer fremd, ist „Mensch ohne Welt“ und benötigt so auch immer neue Identitäten, die sich auch in einer Ausweitung dessen, was als menschlich zählt, äußern kann.

So hat die Masterarbeit zum Ziel unter den Fragestellungen des kritischen Posthumanismus Günther Anders als politischen Theoretiker zu aktualisieren und zu fragen, inwiefern er selbst

posthumanistisch gelesen werden kann. Zeitgleich soll Anders auch produktiv in die Debatte eingefügt werden, sodass danach gefragt wird, wie sein Kritikverständnis für die Debatte innerhalb des Posthumanismus nützlich werden kann. Gegliedert ist die Masterarbeit in insgesamt 5 Kapitel.

Kapitel 1 beschäftigt sich mit einer Einführung in den philosophischen Posthumanismus, sowie in den kritischen Posthumanismus nach Braidotti, der innerhalb eines philosophischen Posthumanismus verortet wird. Die Frage, was genau der kritische Posthumanismus ist, soll anhand von Rosi Braidottis Konzeptionalisierung im Buch *Posthumanismus* herausgearbeitet und die Themenschwerpunkte der nächsten Kapitel argumentativ hergeleitet werden. Es wird ein besonderer Fokus auf Braidottis Subjekttheorie gelegt werden, die in starker Tradition eines deleuzschen *Werdens* steht, um in den folgenden Kapiteln mögliche Anschlusspunkte an Anders zu erläutern.

Im zweiten Kapitel mit dem Titel *Zur Kritik der philosophischen Anthropologie* wird Anders frühe und späte philosophische Anthropologie vorgestellt, sowie Philosophische Anthropologie, Humanismus und der kritische Posthumanismus in einen Zusammenhang gerückt. Es wird gezeigt, dass Anders bereits in seinen anthropologischen Früharbeiten die philosophische Anthropologie kritisiert. Diese Kritik ist dabei allerdings nur auf das Paradigma der Philosophischen Anthropologie bezogen. Dies ändert sich in seinen späteren Schriften, in denen er die philosophische Anthropologie als Disziplin kritisiert. Vor allem diese Schriften erweisen sich als anschlussfähig an den philosophischen Posthumanismus. Doch auch mit dem in den Hauptschriften entwickelten Gedanken einer Weltfremdheit lässt sich die von Braidotti betriebene Subjekterweiterung denken. In diesem Kapitel werde ich mich auf Gedanken beziehen, die ich in der Seminararbeit „Mensch ohne Welt? Frühe und späte Anthropologieschriften im Vergleich“ im Sommersemester 2023 am Institut für Philosophie entwickelt habe.

In Kapitel 3 wird Anders technikkritischen Schriften der *Antiquiertheit des Menschen II*, sowie Essays aus *Die atomare Drohung* unter dem Blickwinkel der von Braidotti konstatierten posthumanen Verwicklung gelesen. Seine Konzepte der „Mitgeschichtlichkeit“, sowie des „prometheischen Gefälles“ sollen im Kontext einer von ihm postulierten neuen Ethik gelesen werden. Dabei soll gezeigt werden, dass, im Anschluss an Dries, Anders apokalyptisch und fatalistisch wirkende Technikschriften eine dem Leben bejahende Ethik zu Grunde liegt, die

sich in einer *kreativen Negativität* zeigt. Damit bildet Anders das Negativ von Braidottis Ethik der Affirmation ab. Er analysiert das, was, mit Braidotti gesprochen, das „Werden hemmt“. Mit Anders Konzept der Mitgeschichtlichkeit soll gezeigt werden, dass dabei sowohl Braidotti, als auch Anders den selben politischen Anspruch haben: eine offene und aktiv gestaltbare Zukunft.

Im vierten Kapitel soll Anders produktiv in die Debatte miteingebracht werden. Grundlage ist dafür eine Kritik am Kritikverständnis von Rosi Braidotti, die als maßgebliche Theoretikerin großen Einfluss auf den kritischen Posthumanismus ausübt. In ihrer an Deleuze angelehnten Kritik der Dialektik, kritisiert sie die Dialektik als zu negativ und binär. Diese verkürzte Darstellung und Generalisierung einer dialektischen Kritik, die sie in ihren Texten jeweils als „klassische Kritik“ bezeichnet, soll mit Anders gegengehalten werden. Um mit Braidotti zu sprechen, soll eine Affirmation der Negativität versucht werden zu zeigen, in der Negativität nicht notwendigerweise zu Fatalismus führt, sondern auch kreativ genutzt werden kann. Eine positivere Einstellung gegenüber einer dialektischen Kritik als Methode des Aufzeigens könnte darüber hinaus dazu beitragen, besser auf die ambivalente Rolle von Technik einzugehen, die im kritischen Posthumanismus tendenziell als zu positiv bewertet wird.

Im fünften und letzten Kapitel sollen die Ergebnisse zusammengefasst werden und die Frage, wie Günther Anders nun als politischer Theoretiker verstanden werden kann, beantwortet werden.

2. Was ist Posthumanismus?

Seit den 90er Jahren ist im Zuge von technologischen und biomedizinischen Möglichkeiten, sowie dem fortschreitenden Klimawandel ein neues Diskursfeld rund um das *Posthumane* aufgekommen. Mit dem Begriff werden Diskurse aus der Philosophie, den Sozial- und Kulturwissenschaften, der Informatik, der Robotik und der KI-Forschung an der Grenze zwischen philosophischer Anthropologie und Technikphilosophie behandelt (vgl. Loh 2018:10). Wie Stefan Herbrechter schreibt, umfasst das Posthumane das „Nicht-mehr-ganz“ menschliche, das „Mehr-als-Humane“ und das Inhumane (vgl. Herbrechter 2016:61). Ähnlich zu anderen gesellschaftlichen Diskursen „ist auch dieser eine Summe aus Machtkämpfen, Subjektpositionen, Identitäten und deshalb voller Konflikte“ (ebda.:61). Es besteht keine Übereinstimmung darüber, ob der Posthumanismus bereits Realität oder nur ein Trugbild, politisch und sozial progressiv oder regressiv, oder durch den technologischen Wandel oder hauptsächlich diskursiv konstruiert ist (vgl. ebda.:62). In den Auseinandersetzungen sind sowohl liberale und technodeterministische Stimmen, kritische Theoretiker:innen, sowie feministische und ökologische Positionen zu finden. Oftmals werden in diesem Gemenge Transhumanist:innen, technologische Posthumanist:innen und kritische Posthumanist:innen miteinander verwechselt, obwohl sie unterschiedlicher kaum sein könnten.

Der Transhumanismus geht davon aus, dass die menschliche Evolution noch nicht abgeschlossen ist und verfolgt das Ziel den jetzigen Menschen mithilfe von Technologien zu einem *Menschen x.0* zu optimieren und modifizieren (vgl. Loh 2018:11). Damit ist er dem neoliberalen Paradigma einer Nutzensteigerung und Ökonomisierung des Individuums zuzuordnen. Der technologische Posthumanismus hingegen möchte eine künstliche Alterität erschaffen, die die menschliche Spezies und den Menschen als solches überwindet. Im Gegensatz dazu kann der kritische Posthumanismus als Fortführung der Postmoderne verstanden werden, mit dem Bestreben um eine Neukonstituierung des menschlichen Subjekts (vgl. Scheerer 2022: 226).

Eine einheitliche Definition, was der Posthumanismus oder der kritische Posthumanismus ist, gibt es nicht. Von Loh wird beispielsweise ein kritisch-posthumanistisches „Minimalvokabular“ vorgeschlagen, zu dem die Überwindung des Anthropozentrismus, die Hinterfragung des Essenzialismus und der philosophischen Anthropologie, einer Kritik der Wissenskulturen, sowie „Überlegungen zum grundlegenden Appellcharakter sowie den

ethischen und gesellschaftspolitischen Implikationen der kritisch-posthumanistischen Reflexion“ (Loh 2018: 137) gehören. Hilfreich und in dieser Masterarbeit definierend, was ich unter Posthumanismus verstehe, ist dabei Francesca Ferrandos Definition eines *philosophischen Posthumanismus*, sowie ihre genealogische und theoretische Kontextualisierung.

2.1 Der philosophische Posthumanismus nach Francesca Ferrando

Der philosophische Posthumanismus umfasst eine heterogene theoretische Strömung, die sich - anders als der kulturelle Posthumanismus und der von Ferrando verwendete Begriff des kritischen Posthumanismus -, auf einen streng philosophischen Ansatz bezieht. Ferrando definiert ihn als einen „onto-epistemological approach, as well as an ethical one, manifesting as a philosophy of mediation, which discharges any confrontational dualisms and hierarchical legacies“ (Ferrando 2019:22). Der philosophische Posthumanismus bestehe aus einem „Post-Humanismus, Post-Anthropozentrismus, und Post-Dualismus“ (Ferrando 2023:137). Der Mensch, so Ferrando, solle nicht universalisiert, sondern „als viele erkannt werden“ (ebda.:137), von seinem ontologischen Privileg hinabgesetzt werden, sowie das cartesische, dualistische System von Identität, der an einem geschlossenen Begriff des Selbst hafte, aufgebrochen werden (vgl. ebda.:137).

Ferrando datiert die Entstehung des Posthumanismus auf den ersten kritischen Gebrauch des Begriffs Posthumanismus als „Post-Humanism“ durch den Literaturtheoretiker Ihab Hassan, den sie als „postmodernes Frühstadium“ (Ferrando 2023:138) des Posthumanismus beschreibt. In seinen parodierenden Text über den Zustand der Postmoderne spricht Hassan von einer im Entstehen begriffenen „posthumanistischen Kultur“, die eine notgedrungene Folge der abendländischen Metaphysik und der voranschreitenden Durchdringungen des Hegelschen Geistes sei. „We need to understand“, so Hassan, „that five hundred years of humanism may be coming to an end as humanism transforms itself into something that we must helplessly call posthumanism“ (Hassan 1977:843). Im gesamten Text werden einige heutige Schlüsselaspekte des Posthumanismus hervorgehoben, wie etwa die Dringlichkeit eines post-dualistischen Ansatzes, sowie der Forderung nach einem umfassenden Begriff des Menschen, was zu einer „posthumanen Vision“ führen würde (vgl. Ferrando 2019:25).

Ende der 1990er Jahre entwickelte sich durch die Gender Studies, die Cultural Studies sowie den Literarcy Criticism eine spezifische feministische Lesart der posthumanistischen Wende, die sich im Schlüsseltext *How We became Posthuman* (1999) von Katherine K. Hayles zeigt (vgl. Ferrando 2023:138). Das Wort *Posthuman* bezieht sich auf die Entwicklungen des zwanzigsten Jahrhunderts, die das Erbe der Aufklärung, wie Autonomie, Rationalität oder Individualität systematisch in Frage stellten (vgl. Hayles 2010:321). Der von Ferrando in Abgrenzung zum Philosophischen Posthumanismus verwendete Begriff des Kritischen Posthumanismus bezieht sich dabei auf die spezifische Auffassung des Posthumanen, die unter Hayles im Bereich der Literaturkritik entwickelt wurde (vgl. Ferrando 2023:138). Die von Hayles angestoßene posthumanistische Wende innerhalb der Literaturtheorie wurde auch in den Kulturwissenschaften aufgegriffen und führte zu einer spezifischen Auffassung des Posthumanen, der von Ferrando als kultureller Posthumanismus beschrieben wird. Einen entscheidenden Beitrag dazu, so Ferrando, leistete dabei Donna Haraway mit *A Manifesto for Cyborgs* (1985), in welchem sie die Dringlichkeit einer Untersuchung des Hybriden einführte. Aus dem kritischen Humanismus der Literaturkritik, sowie dem kulturellen Posthumanismus entwickelte sich Anfang der 2000er Jahre schließlich der philosophische Posthumanismus.

Die Genealogie des philosophischen Posthumanismus leitet sich für Ferrando über Martin Heideggers *Über den Humanismus* (1947), über die Postmoderne hin zu Differenzstudien, wie Gender Studies, Queer Theorie oder Postcolonial Theorie über Cyborg-Theorien, her. Die Referenz auf Martin Heidegger scheint im Bezug auf diese Arbeit besonders interessant, versuchte Günther Anders doch nach seiner früheren Nähe, sich von Heidegger philosophisch zu distanzieren und gilt als einer der ersten Kritiker Heideggers. Ferrando bezieht sich auf Heideggers Kritik des Humanismus anhand der Frage, ob es Sinn mache den Menschen, wie es im Humanismus getan wird, gegen Pflanzen, Tiere und Gott abzugrenzen. „An dieser Stelle hat Heidegger auf einen zentralen Aspekt des Philosophischen Posthumanismus hingewiesen, der gerade darin besteht, den Menschen durch alternative Strategien anzugehen, statt *sein*“ (Ferrando 2023:141). Anstatt den Menschen als *Herr des Seienden* zu definieren, ist der Mensch bei Heidegger nur mehr *Hirte des Seins*. Zwar bleibt auch hier ein Anthropozentrismus bestehen, doch sei diese Verlagerung des Menschen auf lediglich einen Wächter ein bedeutender Bruch in der Geschichte der westlichen hegemonialen philosophischen Tradition.

Zentral für die theoretische Hinführung zum philosophischen Posthumanismus ist die philosophische Position des Antihumanismus. Innerhalb des philosophischen Posthumanismus

wird sich vor allem auf die von Nietzsche und Foucault entwickelte antihumanistische Strömung berufen, obgleich es verschiedene antihumanistische Perspektiven, wie etwa die im Marxismus verwurzelte und von Philosophen wie Althusser oder Lukàcs hervorgerufene Linie, ebenfalls existiert. Auch wenn Braidotti auf Althusser verweist, bleibt eine marxistische antihumanistische Linie innerhalb des philosophischen Posthumanismus meist außen vor. Zentrale Merkmale eines Antihumanismus sind dabei laut Ferrando ein Aufgeben der universalistischen humanistischen Rhetorik im Sinne einer Gleichmacherei.

„We are“, schreibt Ferrando, „not the same, we are actually all very different, but being different does not mean being better or worse; difference is not hierarchical. In this sense, pluralism does not equal relativism: we can be united in our difference and by our differences“ (Ferrando 2019:45). Sowohl der Antihumanismus als auch der Posthumanismus distanzieren sich von einem singulären und generalisierenden Ansatz gegenüber „dem“ Menschen. So gäbe es keinen bestimmten Typus eines Menschen, der seine eigenen Erfahrungen, Ansichten und Perspektiven als absolute Merkmale der menschlichen Spezies als Ganzes durchsetzen könne. Denn der im Humanismus dargestellte universelle Mensch ist für Anti- und Posthumanisten nicht universell, sondern, wie feministische und postkoloniale Theoretiker:innen zeigten, weiß, männlich und europäisch. Es sind die letzteren Theorien die, so Braidotti, darauf aufmerksam machen, dass der Humanismus nicht nur epistemologisch, wie beispielsweise bei Heidegger, sondern ebenfalls ethisch und politisch angreifbar sei (vgl. Braidotti 2014:30).

Vor allem Foucaults Schrift *Die Ordnung der Dinge*, in der er die Frage, was eigentlich die Idee des Menschlichen sei, und den „Tod des Menschen“ verkündet, stellt einen wichtigen Referenzpunkt innerhalb des kritischen Posthumanismus dar (vgl. Braidotti 2014:28). Sowohl Freiheit, Universalität, als auch das Prinzip der Individualität des humanistischen Subjekts wird von Foucault angezweifelt (vgl. Herbrechter 2009:16). Zeitgleich offenbart sich an diesem Beispiel auch eine unterschiedliche Haltung zwischen Antihumanismus und Posthumanismus. Der Posthumanismus verkündet keine Tode. Anstelle eines symbolischen Todes, der von einer Erlösung gefolgt werden kann, versteht er sich als generativen Prozess. „While Antihumanism is characterized by an oppositional attitude, pertaining to the social and cultural agenda in which it developed, Posthumanism, which developed more clearly in the 1990s, is a philosophy of mediation that relocates hegemonic modes of thinking close to resistant ones“ (Ferrando 2019:52). Anstelle von dualistischen Brüchen folgt er zwar postmodernen und post-strukturalistischen Praktiken, doch ebenso einer mediativen feministischen Methode und

versucht dabei in „ständigem Dialog mit vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erkenntnissen und damit auch Möglichkeiten zu sein“ (Ferrando 2023:143).

Die Notwendigkeit den *Tod des Menschen* zu verwerfen, resultiert dabei aus der posthumanistischen Ansicht, dass die eigenen posthumanistischen Standpunkte von Menschen formuliert werden, die in einer spezifischen Episteme ausgebildet sind. Humanistische Ansichten sind in dieser historisch situierten (menschlichen) Sprache strukturell eingebettet und können folglich nicht einfach abgetan oder ausgelöscht werden. In diesem Aspekt stimmt der Posthumanismus mit Derridas dekonstruktivem Ansatz überein. Neil Badmington schreibt diesbezüglich in seinem Sammelband *Posthumanism* (2000), dass, während die poststrukturalistischen Antihumanisten einen Abschied vom Erbe des Humanismus verkündeten, Derrida auf die Schwierigkeiten eines solchen Bruches hinweist. „Precisely because Western philosophy is steeped in humanist assumption, he observed, the end of Man is bound to be written in the language of man (...) There is no pure outside of which ‘we’ can leap. To oppose humanism by claiming to have left it behind is to overlook the very way that opposition is articulated” (Badmington 2000:9).

Innerhalb des *philosophischen Posthumanismus* verorte ich dabei Rosi Braidottis Konzeption eines *kritischen Posthumanismus*, auf den ich mich beziehe, wenn ich vom kritischen Posthumanismus spreche. Anders als der von Francesco beschriebene kritische Posthumanismus, entspringt Braidottis Posthumanismus nicht aus der Literaturkritik, sondern aus einer deleuzschen neospinozistisch-poststrukturalistischen philosophischen Tradition und bezieht sich somit auf einen streng philosophischen Ansatz. Braidotti unterscheidet zwischen drei unterschiedlichen Hauptströmungen posthumanistischen Denkens, wohingegen nur ihre eigene Version den Begriff des *kritischen Posthumanismus* verdiene.

2.2 Der kritische Posthumanismus nach Rosi Braidotti

Für Braidotti bedeutet der Posthumanismus den historischen Moment, „der das Ende des Gegensatzes von Humanismus und Antihumanismus markiert und einen neuen diskursiven Rahmen umreißt“ (Braidotti 2014:42), sowie neue Alternativen in den Blick nimmt. Wie Francesco sieht auch Braidotti im Posthumanismus die Möglichkeit einer Überwindung von Dualismen, die sich im Paar Humanismus/Antihumanismus zeige. Ebenfalls vertritt sie die Ansicht, aus einer humanistischen Perspektive nie komplett entinnen zu können. Auch hier ist der Ausgangspunkt dieses Moments der antihumanistische Tod des Menschen, sowie einigen Grundprämissen der Aufklärung, beispielsweise das Fortschreiten der Menschheit durch einen selbstregulierenden und teleologisch angelegten Gebrauch der Vernunft, sowie die Vorstellung einer säkularen wissenschaftlichen Rationalität, die auf die Perfektionierung des Menschen angelegt sei (vgl. ebda.:42).

Innerhalb des Posthumanismus gäbe es dabei drei Hauptströmungen posthumanistischen Denkens: eine aus der Moralphilosophie kommende Strömung, die eine reaktionäre Form des Posthumanen entwickle, ein aus der Wissenschafts- und Technikforschung hervorgehender Strang, der eine analytische Form des Posthumanen anbiete und eine dritte Form, die für Braidotti der kritische Posthumanismus bedeutet und aus der Tradition einer antihumanistischen Subjektphilosophie stammt (vgl. ebda.: 43). Der reaktionäre Zugang zum Posthumanen wird von liberalen Intellektuellen wie Martha Nussbaum vertreten. Zwar erkenne sie die Herausforderungen durch die technikgetriebenen Weltökonomien, doch antwortet sie für Braidotti fälschlicherweise mit einer Bekräftigung klassisch-humanistischer Ideale und einer fortschrittlich-liberalen Politik. Der aus der Wissenschafts- und Technikforschung kommende Strang eines analytischen Posthumanismus ist für Braidotti indes nicht politisch genug. Der maßgeblich von Latour beeinflusste interdisziplinäre universitäre Zweig untersuche zwar ethische und theoretische Fragen zum Status des Humanen, schreke dabei allerdings vor ihren Konsequenzen einer *Theorie der Subjektivität*, wie es Braidotti nennt, zu entwickeln, zurück (vgl. ebda.:44). Zwar gehöre der analytische Posthumanismus, so Braidotti, zu den wichtigsten Elementen der heutigen posthumanen Landschaft, doch bleiben sie in Bezug auf die „kritischen Theorien des Subjekts“ (ebda.:46), die im Zentrum von Braidottis Position stehen, weit zurück. „Die Fragen nach Normen und Werten zum Beispiel, nach Formen von Gemeinschaftsbildung und sozialer Zugehörigkeit wie auch die Fragen politischer Governance beinhalten und verlangen einen Begriff des Subjekts“ (ebda.:46). Anstatt auf Subjektivität

einzugehen, werden im analytischen Posthumanismus den Forschungsergebnissen eine vermeintliche politische Neutralität zugeschrieben, die eine politische Analyse der posthumanen Situation verunmöglichen. Entgegen der von ihrer beobachteten Arbeitsteilung innerhalb der Sozialwissenschaften, die *entweder* eine politische Analyse *oder* eine Analyse von Wissenschaft und Technik vorlegen, möchte sie mithilfe kritischen posthumanen Denkens die unterschiedlichen Stränge des heutigen Posthumanismus zu einer „diskursiven Gemeinschaft“ verknüpfen (vgl. ebda.:47).

Sowohl wissenschaftlich-technische Komplexität als auch deren Folgen für die politische Subjektivität, eine politische Ökonomie und Formen von Governance müssen, so Braidotti, miteinander verbunden werden. Der von ihr vorgeschlagene kritische Posthumanismus enthält somit immer eine politische Dimension anhand einer Analyse gesellschaftlicher Bedingungen. Diesen Anspruch versucht Braidotti nun in dem von ihr vorgeschlagenen dritten Strang des kritischen Posthumanismus auf der Grundlage von Deleuze, weiteren antihumanistischen Wurzeln innerhalb des Poststrukturalismus, Feminismus und der antikolonialen Phänomenologie Frantz Fanons zu erfüllen. Im Folgenden soll nun in Grundzügen Braidottis Subjekttheorie erläutert werden. Um dies zu tun, muss dabei ebenfalls ein kleiner Exkurs zu Deleuze eingeschoben werden, um die Kontinuitäten des Konzepts eines *Werdens* zu verdeutlichen.

2.2.1 Rosi Braidotti und die posthumane Verwicklung

Ausgangspunkt ihrer Subjekttheorie ist dabei für Braidotti die Gegenwartsdiagnose einer schon eingetroffenen *posthumanen Verwicklung*. Das Posthumane stellt für Braidotti keine apokalyptische Zukünftigkeit dar, sondern ist bereits Realität und zeige sich sowohl in einer veränderten Beziehung zwischen Mensch-Tier und Mensch-Technik, sowie in einer ausgeprägten post-anthropozentrischen globalen Ökonomie, die jede Spezies unter dem Imperativ des Marktes vereine (vgl. Braidotti 2014:68). Die posthumane Verwicklung beinhalte sowohl eine theoretische als auch empirische Dimension. Nicht nur seien wir bereits mit dem technischen Anderen verschmolzen, sondern würden in einer Zeit leben in den Maschinen selbst als Subjekte auftreten und wichtige Entscheidungen fällen. So sei die posthumane Verwicklung gleichzeitig Reflexion darüber „was eigentlich unsere Gattung, unser Gemeinwesen und unser Verhältnis zu anderen Bewohnern dieses Planeten ausmacht“ (ebda.:7), sowie technisch-ökonomische Realität.

Empirisch sei vor allem die Globalwirtschaft mit ihrer „wissenschaftlich-technischen Struktur“ zu untersuchen. Sie beruhe auf den „vier Reitern[n] der posthumanen Apokalypse“ (ebda.:65), die sie mit den Nano-, Bio-, Informationstechnologien und Kognitionswissenschaften identifiziert. Besonders zentral für eine Diskussion über das Posthumane sei dabei die biogenetische Struktur des Kapitalismus, mitsamt des Humangenomprojekt, der Stammzellenforschung, biotechnologischer Behandlung von Tieren, Zellen oder Pflanzen. „Der moderne Kapitalismus profitiert von der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Kontrolle und Vermarktung alles Lebendigen. So strukturiert die globale Zirkulation von Daten, Kapital und Gütern die Interaktion von Subjekten. Das bringt eine paradoxe und opportunistische Form von Post-Anthropozentrismus auf Seiten der Marktkräfte hervor, die Handel mit dem Leben selbst treiben“ (ebda.:65).

Diese global ökonomische posthumane Situation, die sie auch als post-Anthropozentrismus bezeichnet, sei dabei in der Massenkultur präsent und „wurde als eine Tendenz kritisiert, das veränderte Verhältnis von Menschen und technischen Dispositiven oder Maschinen rein negativ als Horrorversion abzubilden“ (ebda.:68). Zwar teilt Braidotti diese Besorgnis, ist aber als „dezidierte antihumanistisch geprägte Posthumanistin weniger aufgeregt, was die Aussicht auf eine Dezentrierung des Menschlichen angeht, weil [sie] auch die Vorteile einer solchen Entwicklung erkenne“ (ebda.:70). Auf Grundlage dieser Gegenwartsanalyse entwickelt sie eine neue Subjekttheorie, die gleichzeitig ein Gegenentwurf zur technisch vermittelten globalen Ökonomie darstellen soll. Technische und wissenschaftliche Fortschritte hätten die Grenze zwischen Kultur und Natur verschoben, sodass zu einer monistischen Philosophie gegriffen werden müsse, um die neue posthumanistische Subjektivität zu theoretisieren (vgl. ebda.:9).

Teil des Posthumanen sei so beispielsweise die Gentechnologie, mit einem radikalen Abbruch der Mensch-Tier-Relation (vgl. ebda.:13), sowie eine von der modernen Technologie geschaffene „Ferntötungsmaschinerie“ (vgl. ebda.:14), die zu einer neuen nekropolitischen Macht führe. Im Angesicht dieser Veränderungen müssen wir, so Braidotti, „neue soziale, ethische und diskursive Formen der Subjektbildungen schaffen, damit wir auf die von uns erlebten tiefgreifenden Veränderungen eingestellt sind“ (ebda.:17). Und weiter:

„Wir müssen also lernen, uns selbst anders zu denken. Ich begreife die posthumane Verwicklung als eine Möglichkeit, alternative Denkweisen, Wissensformen und Selbstbilder zu befördern. Die posthumane Situation zwingt uns, kritisch und kreativ

darüber nachzudenken, wer oder was wir im Prozess des Werdens eigentlich sind“ (ebda.:17).

Gleichzeitig werden die gesellschaftlichen Entwicklungen der posthumanen Verwicklung von Braidotti, wie Hoppe es ausführt, nicht dekonstruiert, oder kritisch kommentiert, sondern - mit dem Versuch Transformationspotenziale aufzuzeigen - affirmiert (vgl. Hoppe 2021:89). Da für sie die Kultur-und Sozialwissenschaften, allen voran, die Tradition einer kritischen Theorie die Anpassungsfähigkeiten des Kapitalismus ignorieren und im Humanismus verharren würden, möchte Braidotti als Gegenpol die gesellschaftsverändernden Potenziale der posthumanen Hybridisierungsprozesse betonen. Gemeint sind auf der einen Seite „Experimente mit neuen Formen von Subjektivität“ (Braidotti 2014:50), sowie eine kreative Aneignung von Technologien, die sich für Braidotti durch eine normative Neutralität und prinzipielle Offenheit auszeichnen (vgl. ebda.:50). Somit ist Braidottis Theorie als Versuch eines experimentellen Gegennarrativs zu verstehen. Dass mit dem Versuch eines Gegennarrativs ein tendenziell zu großer Fokus auf Affirmation mit der Folge einer fehlenden Gesellschaftsanalyse, liegt (eine Aufgabe, die Braidotti jedoch dem kritischen Posthumanismus zuschreibt), soll im letzten Kapitel besprochen werden.

Zentral für die Möglichkeit einer alternativen Denkweise ist das Konzept des *Zoé-Egalitarismus*, sowie der von Deleuze genutzte Begriff des *Werdens*. Vor allem die Theoretisierung einer Subjekttheorie um ein *Werden*, ist dabei schon in Braidottis vorherigen Beiträgen zur nomadischen Ethik zu finden. Wie sie in der *Valedictory Lecture* (2023) selbst sagt, schließen die Beiträge zu einer posthumanistischen Subjektconstitution direkt an den vorherigen Beiträgen einer nomadischen Ethik an, sodass Kernelemente auf der vorherigen Konzeption eines nomadischen Subjekts beruht.

Die Theoriebildung um das nomadische Subjekt und damit einhergehend ein Richtungswechsel hin zum Materialismus und monistischen Ontologien beginnt in den 1970er und 80er Jahren im Kontext ihrer Dissertation, beeinflusst von der französischen Schule rund um Foucault und Deleuze (vgl. Braidotti 2017:172). In ihrer Dissertation, die zehn Jahre später (1991) in englischer Sprache unter dem Titel *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy* veröffentlicht wurde, liest sie die Arbeiten von Deleuze und Foucault als neomaterialistisch, dessen theoretische Einsichten für Braidotti eine Zäsur markieren. So sei für Foucault und Deleuze das vorrangige Interesse die Philosophie vom Logozentrismus zu befreien. Dies sei, so Braidotti, ein neomaterialistisches Anliegen, das mit der Thematisierung

von Körperlichkeit und der Untersuchung über Möglichkeitsbedingungen des Sprechens verbunden sei (vgl. Hoppe 2021:84). Laut Braidotti verschiebe sich von Deleuze und Foucault ausgehend und von ihr selbst weiter betrieben, die Fragen von Vernunft und Geist hin zu Fragen des Körpers. Der poststrukturalistischen Linie zunächst folgend, kritisiert sie innerhalb der US-amerikanischen Rezeption poststrukturalistischer Theorien eine Vorherrschaft dekonstruktiver und linguistisch verengter Analysen. Für sie jedoch bestehe die theoriepolitische Bedeutung des Neomaterialismus eben genau darin das linguistische Paradigma zurückzuweisen, um den körperlichen und affektiven Dimensionen von Subjektivierungsprozessen mehr analytisches und politisches Gewicht zu verleihen (vgl. ebda.:85).

Auf dieser Grundlage entwickelt sie zunächst auf den Theorien der Psychoanalytikerin Irigaray und Deleuze einen differenzfeministischen Ansatz, mit der These, „dass eine Aufwertung des Weiblichen mit einem veränderten Subjektverständnis einhergeht und ein affirmatives Moment in die politische Philosophie einführt“ (ebda.:85). Im Anschluss an Irigaray argumentiert sie in *Metamorphoses* (2002), dass die Welt nicht zweigeschlechtlich organisiert sei. „Die soziale und symbolische Ordnung sei vielmehr so strukturiert, dass allein dem Mann eine Subjektposition zukomme“ (ebda.: 86), fasst Hoppe treffend zusammen. In diesem phallokratischen System diene das *Weibliche* dabei nur als Spiegel und Mittel der Selbstaffirmation des *Männlichen*. Männlichkeit und Weiblichkeit ist für Braidotti dabei keine biologische Essenz, sondern wird von ihr als Ensemble von historisch situierten und kulturell hervorgebrachten Codes verstanden, die darauf aufbauend als universell und ahistorisch missverstanden (vgl. ebda.: 86) und somit als biologisch interpretiert werden. Daran anschließend versteht sie das Deleuze & Guattaris mikropolitische Konzept des *Frau-Werdens* als ein zukünftiges Projekt, indem Weiblichkeit „jene Virtualität, die eine andere, komplexere, vieldeutiger Verkörperung von Sexualität und Subjektivität kreativ hervorbringen kann“ (ebda.:87). Gleichzeitig soll das *Männliche* als diskursives und materielles Verhältnis aufgelöst werden. Diese so hervorgebrachten Subjektivität bezeichnet Braidotti als „nomadische Subjekte“, da sie in einem permanenten Werden jenseits gesellschaftlicher Dualismen stünden (vgl. Peters 2018:24). Jenseits des Männlichen eröffnen sich neue Freiheiten für das Experimentieren mit neuen Identitäten und Begehren. Der Selbstzweck des *Frau-Werdens* liege in der Veränderung, die ohne teleologisches Ziel bleibe, sodass nomadische Subjekte niemals eine fixe Identität hätten, da sie nicht vollkommen seien und sich permanent verändern würden (vgl. ebda.:24).

Vor allem der Einfluss von Deleuze sollte in Braidottis Arbeiten nicht unterschätzt werden, übernimmt sie von ihm die Denkfigur des Werdens mitsamt seiner Konzeption des Lebens, seine auf Affirmation ausgerichtete Spinozarezeption, sowie wie im letzten Kapitel deutlich werden wird, eine Ablehnung eines dialektischen Denkens, mit starken Auswirkungen auf das Kritikverständnis des kritischen Posthumanismus.

2.2.2 Exkurs Deleuze

Deleuze entwickelt in den späten 1960er Jahren zusammen mit Guattari eine rhizomatische Philosophie, in der er sich von der traditionellen Frage nach dem Wesen abwendet und anstelle der Denkfigur des Seins den Begriff des Werdens setzt (vgl. Herzig 2020:42). Aufbauend auf Spinoza, Duns Scotus, Bergson und Nietzsche, entwickelt Deleuze einen immanenzphilosophischen Ansatz, der anstelle einer festen, einheitlichen neutralen und undifferenzierten Seinsform (vgl. Schussler 2022:158), eine rhizomatische Struktur des Werdens setzt. Im Anschluss an Bergsons Konzeption eines Werdens, der das Leben als einen inhärent dynamischen und prozesshaften Ablauf konzipiert, entwickelt Deleuze zusammen mit Guattari eine *Rhizomatik des Werdens*, die zunächst als Kritik am evolutionsbiologischen Baummodell dient (vgl. Hoppe & Folkers 2018:141).

Entgegen der Darstellung eines Baums, der suggeriert, dass die Evolution nur durch die Ausdifferenzierung neuer, abgeschlossener Arten und deren Rückführung auf eine einheitliche Wurzel erfolgt, setzen Deleuze und Guattari das Rhizom als Modell (vgl. Hoppe&Folkers 2018:142). Das Rhizom, ein Wurzelgeflecht ohne Anfang und Ende, bildet Knotenpunkte ohne ein fixes Zentrum, jedoch mit der Möglichkeit vielfältiger Verknüpfungen. Anstelle eines Differenzierungsprozesses verstehen sie *Werden* als einen Verknüpfungsprozess in einem Effekt von Allianzen und Synthesen, in dem unterschiedlichen Arten mit unterschiedlichen Entwicklungsstufen zusammenkommen (vgl. Folkers 2017:373) und eine univoke Substanz im Sinne Duns Scotus als Grundlage haben. So schreibt Deleuze, dass das Denken nicht baumförmig, sondern immer Ereignis und damit Rhizom sei:

„Ein Rhizom hat weder Anfang noch Ende, es ist immer in der Mitte, zwischen den Dingen, ein Zwischenstück, Intermezzo. (...) Der Baum braucht das Verb 'sein', doch das Rhizom findet seinen Zusammenhalt in der Konjunktion, und... und... und'. In der Konjunktion liegt genug Kraft, um das Verb 'sein' zu erschüttern und zu entwurzeln“ (Deleuze 1992:41)

Deleuze verschiebt somit den philosophischen Fokus weg vom Seienden hin zum Prozess des Gewordenseins, respektive des Werdens. Damit wendet er sich gegen eine lange Philosophietradition, indem er nicht mehr das Sein als Erstes und Gründendes annimmt und keinen Ursprung mehr bestimmt (vgl. Ott 2018:6). Dauerhafte Verfestigungen bleiben aus. Im Werden wird das Seiende als Organisation ständig in Auflösung begriffen (vgl. ebda.:14).

Gleichzeitig setzt Deleuze die Figur des rhizomatischen Werdens mit *Leben* gleich, welches er als einen im Außen offenen, dynamischen Verknüpfungsprozess deutet. Im Leben, verstanden als einen positiven und schöpferischen Prozess, sieht er alle Dinge, Körper und Assemblagen ständig in Veränderung und mit schöpferischen Erneuerungen ausgesetzt (vgl. Peters 2018:17). Für Deleuze müssen dabei politische Praktiken jene vitalen Kräfte des Lebens erfahren, affirmieren und stärken, um das Werden der Welt zu fördern. Deleuze selbst versucht dies in seiner Philosophie durch das Schöpfen von neuen Begriffen. Denn dies stelle, so Deleuze, einer nietzscheanischen Philosophieverfassung folgend, die Aufgabe von Philosophie dar.

So erwarten uns die Begriffe nicht als schon etwas bestehenden, sondern „müssen erfunden, hergestellt oder vielmehr erschaffen werden und wären nichts ohne die Signatur derer, die sie erschaffen“ (Deleuze & Guattari 2000:10) und rekurren auf Nietzsche, der in ähnlicher Weise schreibt, dass sich die Philosophen die Begriffe nicht mehr schenken lassen könnten. Das bisherige Vertrauen in Begriffe müsse durch Misstrauen getauscht werden. Gerade den Begriffen, so Nietzsche, müsse der Philosoph am meisten misstrauen, solange er sie nicht selbst erschaffen hat. „Was wäre“, schreiben Deleuze und Guattari daran anschließend, „ein Philosoph wert, von dem man sagen könnte: Er hat keinen Begriff erschaffen, er hat seine Begriffe nicht erschaffen?“ (ebda.:10).

Mit dem Fokus auf Philosophie als (Begriffs)Schöpfung, schreiben sie zeitgleich, was Philosophie nicht sei. So sei sie „weder Kontemplation noch Reflexion noch Kommunikation“ (ebda.:10). Sie sei weder Kontemplation, „weil die Kontemplation die Dinge selbst sind. Gesehen in der Erschaffung ihrer eigenen Begriffe“ (ebda.:10), noch Reflexion, da niemand, so Deleuze & Guattari, die Philosophie benötige, um zu reflektieren. So hätten weder echte Mathematiker auf die Philosophie gewartet, um über Mathematik zu reflektieren, noch Künstler, um über Malerei oder Musik zu reflektieren. Sie deswegen Philosophen zu nennen wäre, so Deleuze & Guattari „ein schlechter Scherz“ (ebda.:11). So sehr gehöre die Reflexion zu ihrer „jeweiligen Schöpfung“ (ebda.:11). Zuletzt findet auch die Philosophie keine Zuflucht

in der Kommunikation, da die Kommunikation Meinungen und nicht Begriffe herstelle. „Die Idee eines abendländischen demokratischen Gesprächs zwischen Freunden hat niemals den geringsten Begriff erzeugt“ (ebda.:11), schreiben Deleuze & Guattari.

Das rhizomatische Denken mit dem Versuch binäre Strukturen zu überwinden, eine Betonung des Werdens, sowie ein Theorieentwurf, der sich auf Begriffsschöpfung anstelle einer Reflexion bezieht, wird in Braidottis Konzeption eines zunächst nomadischen und später posthumanistischen Subjekts aufgegriffen. Vor allem der letzte Punkt einer Verwerfung einer Reflexion zeigt sich im Kritikverständnis von Rosi Braidotti, auf das im letzten Kapitel eingegangen werden soll.

2.2.3 Das posthumanistische Subjekt

Beziehen sich Braidottis frühere Arbeiten eines nomadischen Subjekts vor allem auf menschliche Körper und Sexualität, wird ab 2006 mit *Transpositions* eine posthumanistische Orientierung deutlich (vgl. Hoppe 2023:87), in der sie mit einem größeren affekttheoretischen Fokus eine *ethics of sustainability* als „normativen Fluchtpunkt nomadischer Subjektivität“ (ebda.:87) bestimmt. Subjektivität versteht Braidotti dabei als „gesellschaftlich vermittelter Prozess der Berechtigung und Verhandlung von Machtverhältnissen“ (Braidotti 2014:152). Die Bildung und Entstehung von neuen Subjekten ist somit immer ein kollektives Unterfangen, sowohl „dem individuellen Ich äußerlich, während gleichzeitig die tiefen und singulären Strukturen des Ichs in Bewegung gesetzt werden“ (ebda.:152). Und weiter:

„Aus dieser Perspektive betrachtet bezeichnet Subjektivität den Prozess, der darin besteht, reaktive (potestas) und aktive Instanzen der Macht (potentia) unter der fiktionalen Einheit des grammatikalischen Ichs zu verketteten. Das Subjekt besteht aus einem Prozess ständiger Verschiebungen und Verhandlungen, zwischen verschiedenen Ebenen der Macht und des Begehrens, d.h. aus Verstrickung und Ermächtigung. Was immer wie eine Einheit aussehen mag, ist kein gottgegebenes Wesen, sondern die fiktionale Choreografie vieler Ebenen eines relationalen Ichs zu einem gesellschaftlichen funktionsfähigen Ich innerhalb einer monistischen Ontologie. Das, was den gesamten Prozess des Subjekt-Werdens aufrechterhält, ist der Wille zum Wissen, der Wunsch zu sagen, der Wunsch zu sprechen, es ist ein gründendes, primäres, lebenswichtiges, notwendiges und daher ursprüngliches Streben zu werden (conatus)“ (ebda.: 152).

In diesem dichten Zitat sind dabei wesentliche Kernpunkte Braidottis Subjekttheorie vorhanden, die ich im Folgenden nun Stück für Stück anhand der Begriffe *Werden* und *Zoé-Egalitarismus* aufschlüsseln möchte. Maßgeblich beziehe ich mich dabei auf Braidottis Essay *Ethik des Unwahrnehmbar-Werdens*, in dem die zentralen Ansätze in dichter Form vorgestellt werden.

In ihrem Essay *Ethik des Unwahrnehmbar-Werdens*, dessen Titel eine Anlehnung auf Deleuze & Guattaris Unterkapitel in *Tausend Plateaus* darstellt, gibt Braidotti ihren Leser:innen mehrere Subjektdefinitionen zur Hand. Einige konzentrieren sich mehr auf den Begriff des Werdens, andere auf ihre Verwendung des Lebensbegriffs mittels *Zoe*, sodass von beiden Begriffen interpretatorisch vorgegangen werden kann. Auch wenn die beiden Denkfiguren unterschiedliche Aspekte aufzeigen, erweist sich eine klare Trennung beider als schwierig, sodass versucht werden soll *von beiden Seiten* gleichzeitig vorzuarbeiten und sich dem anzunähern, was Braidotti unter einem Subjekt versteht.

In der ersten Definition konzipiert sie ein Subjekt dabei als „ein Raumzeitgefüge, das die Grenzen von Werdensprozessen absteckt“ (Braidotti 2018:22). Es ist in diesem ersten Schritt der Prozess des *Werdens*, mit dem sie die Subjektdefinition erweitert und menschliche, als auch nicht-menschliche Entitäten neu denken lässt und somit ontologisch eint. Ähnlich wie Deleuze, fokussiert sich auch Braidotti in ihrer Subjektconstitution nicht mehr auf ein Sein, sondern auf den Prozess des Werdens, dessen Grenzen vom Subjekt nur mehr abgesteckt werden. Der Werdensprozess eines Subjekts basiere dabei auf der Umwandlung von negativer in positive Leidenschaften und steht, ebenfalls wie bei Deleuze, in engem Zusammenhang mit einem Lebensbegriff, der bei Braidotti mit *Zoe* beschrieben wird.

Der Lebensbegriff *Zoe* bezieht sich bei Braidotti dabei direkt auf das nichtmenschliche Leben. Entgegen der Denkfigur des *bios*, dem Lebensbegriff der traditionellerweise nur dem *Anthropos* vorbehalten bleibt, setzt sie *Zoe* als „dem verschlungenen Netz menschlicher und nicht-menschlicher lebendiger Materie“ (Braidotti 2018:11). *Zoe* steht gleichzeitig für die bisher für Braidotti abgewertete nichtmenschliche Form des Lebens, als auch auf Spinozas Idee einer inneren Lebenskraft: der *potentia*, die die neomaterialistische Idee einer eigensinnigen und wirkmächtigen Materie betont (vgl. Hoppe 2023:90). Die nach Entfaltung strebende Lebenskraft wird zum Maßstab politischen Handelns, sodass nicht nur Menschen, sondern auch Pflanzen, Geräte oder Tiere Handlungsmacht haben.

Mit dieser Setzung der Zoe möchte Braidotti sowohl vom Humanismus als auch vom Anthropozentrismus abrücken (vgl. ebda.:11). Das Abrücken einer anthropozentrischen Sicht resultiert dabei für Braidotti aus der Notwendigkeit der bereits eingetroffenen posthumanen Verwicklung. Durch diesen Umstand können es sich die posthumanen Subjekte nicht mehr leisten „das ethische Leben auf bios allein einzuschränken und es somit ausschließlich als anthropomorph oder anthropozentrisch zu begreifen“ (ebda.:16). Nicht, weil es ethisch besser wäre, nicht-menschliche Entitäten in eine Subjektdefinition einzuschließen, sondern weil es die gesellschaftliche Situation verlangt, muss also das, was als Leben gilt, was als Subjekt gilt, radikal erweitert werden.

Diese in jeder Materie schlummernde Lebenskraft, den *conatus*, setzt Braidotti dabei mit Werden gleich. Damit der *conatus* seinen Ausdruck finden kann, damit negative Leidenschaften in positive transformiert werden können, bedarf es einen ethischen Transformationsprozess (vgl. Braidotti 2018:22). Ethik meint in diesem Zusammenhang für Braidotti eine Treue zu diesem Wunsch *zu werden*. „Ethisches Verhalten“, so Braidotti, „wird von der Positivität des Wunsches geleitet, einen Ausdruck für die innerste und grundlegendste Freiheit (*conatus*, *potentia*, oder Werden) zu finden“ (ebda.:23). Während ethisches Verhalten positiv auf den Werdensprozess einwirkt, hemme, verneine oder schwäche unethisches Verhalten den *conatus*/das Werden in jedem Subjekt.

Der Werdensbegriff ist somit mit der Erhaltung eines Lebens in einem engen Verhältnis zu setzen. „Die Herstellung“, so schreibt Braidotti, „und der Ausdruck positiver Affekte lassen das Subjekt andauern und bestehen: Sie sind eine Quelle von Langzeitenergien im affektiven Zentrum der Subjektivität“ (ebda.:23). Mit solch positiven Affekten halte das Subjekt nachhaltige Veränderungen und Transformationen aus, die anschließend in ihrem Umfeld in einer Gemeinschaft oder Kollektivität umgesetzt werden können (vgl. ebda.:23). Dieses nun von Braidotti genannte *nachhaltige Subjekt* definiert sie in einen zweiten Schritt als ein „Stück lebendiger, empfindsamer Materie, das von einem fundamentalen Lebenstrieb aktiviert wird“ (ebda.:24). Das Leben selbst (*zoé*) macht also das posthumanistische Subjekt aus und ist somit auch auf heterogene Gefüge, Insekten, Maschinen, Kraftfelder und Territorien anwendbar (vgl. ebda.:29). Dies bezeichnet sie als Zoe-Egalitarismus.

Gleichzeitig folgt aus dieser neuen Subjektbestimmung als ein Stück Materie, als ein selbsterhaltenes System mit Lebenstrieb, ebenfalls eine Neudefinition von „Denken“. Bei

Braidotti wird Denken nicht als eine dem Menschen vorbehaltene kognitive Fähigkeit zugeschrieben, sondern als „relationale und kollaborierende Beteiligung an den Konstruktionen nachhaltiger Wege der Beständigkeit unserer Existenz“ (ebda.: 15) definiert. Anders formuliert schreibt Braidotti: „Wie es sich anfühlt am Leben zu sein, bildet somit den Kern dieser Definition von Denken“ (ebda.: 15). Denken wird somit mit kollektivem Handeln gleichgesetzt und ist nun eine Eigenschaft, die auf alle menschlichen und nicht-menschlichen, organischen und technologischen Entitäten und Systeme angewandt werden kann. „Wenn Denken“, so Braidotti, „bedeutet, in der Welt gemeinsam mit anderen zu handeln, dann müssen wir das ethische Subjekt auch in der Welt als relational, nomadisch und in die Welt hinein gerichtet begreifen“ (ebda.:11). Sowohl Denken als auch Handlungen werden somit radikal ausgeweitet. Gleichzeitig betont Braidotti, dass es in dieser Ausweitung nicht darum gehe strukturelle Differenzen einzuebnen, sondern die „querverlaufenden, relationalen Elemente des Verbindungsprozesses zu stärken“ (Braidotti 2018:15). So beruhe die Ethik einer Affirmation oder Freude auf einem Band mit „offenem Ende zwischen uns und den anderen“, die als „nicht unitäre Entitäten im fortwährenden Werden definiert sind“ (vgl. ebda.:15).

Obgleich Braidotti versucht durch eine ontologische Neubestimmung mittels dem Zoé-Egalitarismus nicht-menschlichen Akteuren eine Aufwertung beziehungsweise egalitäre Setzung mit Menschen zu konzipieren, werden gleichzeitig nicht durch die Ontologie, sondern durch die davon angetriebene Diskursverschiebung Maschinen, Gewächse und Organismen zu Subjekten. Zwar argumentieren Braidotti und andere Vertreter:innen des kritischen Posthumanismus und Neuen Materialismus auf einer ontologischen Ebene für die Ausweitung des Subjektbegriffs, und damit auch eine Ausweitung der Begriffe *Handlung* und *Denken*, jedoch funktioniert dieses Vorhaben nur auf einer diskursiven Ebene. Somit könnte der Theoriekomplex von Braidotti auch in die Nähe von Spivaks strategischem Essenzialismus gerückt werden, indem eine strategische Ontologisierung stattfindet, um bisher abgewertete Lebewesen aufzuwerten.

Doch an diesem Vorgehen gibt es ebenfalls Kritik, die sich vor allem auf die ahistorische Darstellung des Menschen, Essentialisierung eines Werdens, sowie generell an einer immanenzphilosophischen Ausrichtung auf das Fehlen eines Außen bezieht. So führt Peters aus, dass im Rückgriff auf die deleuzsche Ontologie politische Probleme reproduzieren, die „in einer tendenziell metaphysischen und politischen Überhöhung von asubjektiven Kräften des Lebens und der von ihnen produzierten Offenheit und werden liegen“ (Peters 2018:15). Das

zentrale Problem bestehe für Peters in der Gefahr eines neuen Essentialismus nicht der Unveränderlichkeit, sondern der Differenz und des Werdens.

Claire Colebrook sieht indes keine Essentialisierung, sondern eine Fetischisierung der posthumanen Welt als menschenlose Welt, in der „wir“ nicht länger erhöht und getrennt von anderen Systemen wie Computern oder Tieren agieren und somit ein komplettes, eingebettetes, Netzwerk bilden. Trotz diesem Fokus auf einer menschenlosen Welt diagnostiziert Colebrook gleichzeitig bei vielen posthumanistischen Positionen einen Ultra-Humanismus, den Hoppe auch bei Braidotti aufzeigt (vgl. Hoppe 2021:96). Dieser Ultra-Humanismus bestehe laut Colebrook darin, Qualitäten, die einst dem Menschen zugeschrieben wurden, wie Denken, Verbundenheit, oder wie Braidotti explizit deutlich wird, (politisches) Handeln, auf ein allgemeines vermeintlich bejahendes Leben auszuweiten (vgl. Colebrook 2014:162). So werde der Mensch in der posthumanen Verflechtung erneut enthistorisiert und als unhintergebar, lediglich anders konzipierter Ausgangspunkt gesetzt (vgl. ebda.:96).

2.3 Zwischenstand I

Es wurde nun die Genese des philosophischen Posthumanismus dargelegt, der auch als Post-Humanismus, Post-Anthropozentrismus, und Post-Dualismus umschrieben werden kann. Im Gegensatz zum poststrukturalistischen Antihumanismus besteht der philosophische Posthumanismus nicht aus einer Verwerfung, sondern aus einer mediativen Methode, die den Anspruch erhebt „in „ständigem Dialog mit vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Erkenntnissen und damit auch Möglichkeiten zu sein“ (Ferrando 2023:143). So ist das Verhältnis zwischen Posthumanismus und Humanismus ein Ambivalentes. Auf der einen Seite schließt sich der Posthumanismus der poststrukturalistischen Kritik an, lernt allerdings die feministische Standpunktmethodologie und erkennt an, dass man humanistischen Positionen nicht entrinnen kann.

Der Grad der Kritik und Ablehnung am Humanismus von Vertreter:innen des kritischen Posthumanismus variiert dabei - von einer Kritik eines humanistischen Grundwertes, wie es etwa Cary Wolfe tut, indem er den Humanismus auf Grundlage seiner immanenter Widersprüche und seiner Werte, die er selbst niemals gerecht werden könne, kritisiert, über eine umfassendere Infragestellung mehrerer Kernkonzepte, wie Hayles, die sich im Essay *How We Became Posthuman* gegen ein liberales humanistische Subjekt wendet, bis hin zur einer generellen Ablehnung des Humanismus aus einer antihumanistischen Strömung heraus kommend, sind innerhalb des Posthumanismus viele Nuancen vorhanden (vgl. Loh 2018: 139). Letztere wird beispielhaft von Rosi Braidotti vertreten, die im Humanismus kein Ideal, sondern eine Normierung sieht.

Braidottis Konzeption eines kritischen Posthumanismus verortet ich dabei innerhalb des philosophischen Posthumanismus, der anders als der aus der Literaturkritik kommende kritische Posthumanismus klar philosophisch ist. Braidottis Ansatz ist insofern passend und ergänzend zum Themengebiet des philosophischen Posthumanismus, als sie das Posthumane als per se verbunden mit einer politischen Analyse versteht: Technik und Wissenschaftsanalysen müssen mit Subjektanalysen verbunden werden.

Mit Hilfe des deleuzschen Konzept eines Werdens, sowie einem Zoe-Egalitarismus, an dem sie das nicht-menschliche Leben, das Streben nach dem *conatus* als Bedingung setzt, um Subjekt zu sein, möchte Braidotti unser Verständnis von Handlung und Denken verändern. Handeln

wird nicht mehr nur dem Menschen zugestanden, sondern ist auf alles anwendbar, was an der Welt „beteiligt“ ist. Gleichzeitig sieht sie diese Erweiterung als gesellschaftlich notwendig an, da auf Grund von technisch-und wissenschaftlichen Entwicklungen uns keine andere Wahl bleibe, als auch nicht-menschliche Entitäten als Akteure wahrzunehmen.

Wie in diesem Kapitel nun gezeigt, ist eine Humanismuskritik, sowie der Versuch einer Dezentralisierung des Menschen zentrale Aufgabenstellungen, die sich in klassischen philosophischen Anthropologien zeigen. So soll nun im folgenden Kapitel Günther Anders' Kritik an der philosophischen Anthropologie anhand seiner negativen und postfundamentalistischen anthropologischen Schriften herausgearbeitet und in Verbindung mit Braidottis Subjekterweiterung gesetzt werden. Blicken wir auf das Minimalvokabular einer kritisch-posthumanistischen Lesart, schlägt Loh vor, „Überlegungen zum grundlegenden Appellcharakter sowie den ethischen und gesellschaftspolitischen Implikationen der kritisch-posthumanistischen Reflexion“ (Loh 2018:137) als Teil ihrer Minimaldefinition einzuschließen. Dies soll in Kapitel drei geschehen. Unter dem Blickwinkel der von Braidotti konstatierten posthumanen Verwicklung, soll Anders Konzept der Mitgeschichtlichkeit des Menschen, sowie des prometheischen Gefälles im Kontext einer von ihm postulierten neuen Ethik gelesen werden, in der nach neuen Handlungsmaximen und einer neuen Verantwortungskonzeption ausruft. Dabei soll gezeigt werden, dass, im Anschluss an Dries, Anders apokalyptisch und fatalistisch wirkende Technikschriften überraschenderweise eine dem Leben bejahende Ethik zu Grunde liegen, die sich in einer *kreativen Negativität* zeigen. Damit bildet Anders das Negativ von Braidottis Ethik der Affirmation ab. Er analysiert das, was, mit Braidotti gesprochen, das *Werden hemmt*. Mit Anders Konzept der Mitgeschichtlichkeit soll gezeigt werden, dass es dabei sowohl Braidotti, als auch Anders den selben politischen Anspruch haben: eine offene und aktiv gestaltbare Zukunft.

Kapitel 4 soll mit Hilfe von Günther Anders ein Defizit des kritischen Posthumanismus versucht werden auszugleichen. Auf Grund der starken theoretischen Nähe zu Deleuze übernimmt Braidotti mitsamt der Differenztheorie ebenfalls Deleuze starke Ablehnung eines dialektischen Denkens. Dialektik wird bei Braidotti mit Binarität gleichgesetzt und abgewertet. Entgegen ihrer Annahme, dass es eine kreative Negativität nicht geben könne, möchte ich mit Anders technikkritischen Schriften zeigen, dass Anders durchaus den Anspruch einer dialektischen kreativen Negativität vertritt, die nicht in einem von ihr konstatierten Fatalismus

endet, sondern dazu beitragen kann ein Gegenpol eines zu affirmierenden Technikverständnisses zu bilden.

3. Zur Kritik der philosophischen Anthropologie

Die humanistischen Vorstellungen einer menschlichen Überlegenheit, sowie einer Sonderstellung in der Welt, lassen sich innerhalb der Disziplin einer klassischen philosophischen Anthropologie finden, die von Fischer als eine indirekte Fortsetzung humanistischer Grundmotive verstanden werden (vgl. Fischer 2017:166). Unterschieden werden muss dabei, so Fischer, zwischen der *philosophischen Anthropologie* als Disziplin, die den Menschen als Thema in den Fokus der Philosophie rückt, sowie der *Philosophischen Anthropologie* als Paradigma, wie es bei Scheler, Plessner oder Gehlen zu finden ist und die ein „spezifisches Verfahren, ein charakteristischen Zugriff [vorschlagen], um einen adäquaten Begriff der komplexen menschlichen Lebenswelt zu erreichen“ (ebda.:166). Die Disziplin der philosophischen Anthropologie in Deutschland entsteht dabei in den 1920er Jahren unter Plessner, Scheler und Gehlen, die somit mit dem Entstehen der Disziplin gleichzeitig ein Paradigma verbinden.

Ziel der philosophischen Anthropologie zu jener Zeit ist es das menschliche Wesen im Unterschied zum Tier herauszuarbeiten, sowie die menschliche Möglichkeit zur Kultur zu erklären (vgl. Gruevska & Lessnig 2020:34). Sowohl Scheler als auch Plessner versuchten die Frage nach dem „Wesen des Menschen“ systematisch zu stellen und betrachteten den Menschen als „herausgehobenen Teil seiner natürlichen Umwelt“ (Dries 2009:23), dem eine Sonderstellung innerhalb der Welt zugutekäme. Vor allem Scheler machte die Anthropologie zu seinem Fundamentalprinzip. In den Fragen nach dem Wesen des Menschen und seiner Stellung in der Welt und zu Gott, sah er alle zentralen Probleme der Philosophie vereint (vgl. Dries 2018:442). In seinem Hauptwerk *Stellung des Menschen im Kosmos* entwickelte er eine Stufenfolge der *psychischen Kräfte und Fähigkeiten* die von einem Gefühlsdrang, über einen Instinkt bis zu einer *praktischen Intelligenz* reichten (vgl. Scheler 2018). In dieser Stufenfolge stehe der Mensch dabei über der Intelligenz – das, was den Menschen zum Menschen mache sei das Prinzip „Geist“ (vgl. Gruevska & Lessnig 2020:38).

Auch Plessner entwickelte eine Stufenfolge des Lebendigen, die er dazu nutzt eine formale Bestimmung des Menschen zu geben. Plessner unterscheidet in seiner Anthropologie zwischen einer inhaltlichen, einer Was- Bestimmung des Menschen, sowie einer formalen, einer Wie- Bestimmung des Menschen (vgl. Bajohr 2021:18). Anstelle aber einer Ausarbeitung eines vermeintlichen Wesens des Menschen, versucht Plessner „das eigentlich Menschliche mit einer

Struktur zu decken, die formal und dynamisch genug sein muss, um die in der *ganzen* Breite ethnologischer und historischer Erfahrung ausgelegte Mannigfaltigkeit als mögliche Modi des Faktisch-werdens dieser Struktur sichtbar zu machen“ (Plessner 1975:155). Diese gestaltet er nicht wie bei Scheler spekulativ, sondern, so Plessner, biologisch fundiert und eng an den Biotheoretiker Jakob von Uexküll angelegt (vgl. Gruevska & Lessnig:40). Auf der untersten Stufe des Lebendigen seien die Pflanzen, die Plessner durch eine „offene“ Organisationsform charakterisiert, gefolgt von dem Tier mit einer „geschlossenen“ Form, sowie darauffolgend der Mensch, der sich durch eine „exzentrische Positionalität“ auszeichne (vgl. ebda.:39). Zwar sei der Mensch körperlich Tier, doch besitze er im Unterschied zum Tier die Möglichkeit zur Selbstreflexivität und damit ebenfalls zur Selbstdistanzierung. Für Plessner ist der Mensch durch diese Selbstdistanz ein „Wesen der Brüchigkeit, Hältenhaftigkeit und konstitutiven Heimatlosigkeit“ (vgl. ebda.:39). Aus der exzentrischen Position des Menschen schlussfolgert Plessner drei Konsequenzen: das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit, das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit, sowie das Gesetz des utopischen Standorts. So gäbe es nach Plessner keine eindeutige Festlegung des menschlichen Wesens (vgl. ebda. 39); er bleibe eine „offene Frage“.

Mit der These einer Künstlichkeit des Menschen, entwirft Plessner einen der ersten Ansätze negativer Anthropologie (vgl. Bajohr 2021:17), die mit essentialistischen Vorstellungen eines Mensch-Seins und somit auch mit klassisch-humanistischen Vorstellungen bricht. Nicht mehr substantielle, sondern formale Begriff charakterisieren bei ihm den Begriff des Menschen. Negative Anthropologie, so Bajohr, meint dabei „alle jene Philosophien [...], die einerseits versuchen, eine substantielle Bestimmung des Menschen aus dem Weg zu gehen, ihn aber andererseits trotzdem weiterhin zum zentralen Gegenstand ihres Interesses machen“ (Bajohr 2021:9), oder anders formuliert: Ihr Hauptziel besteht darin, „jeder kataphatischen Anthropologie auszuweichen, ohne sich selbst als Anthropologie aufzuheben“ (ebda.:15). Dabei können negative Anthropologien als Reaktion auf einen normativ-epistemischen Ordnungsschwund, sowie vermehrten naturwissenschaftlichen Wissen (vgl. ebda.:15) historisch eingeordnet werden.

Anknüpfend an Plessners These einer prinzipiellen Brüchigkeit und Künstlichkeit des Menschen, entwickelt Anders ab Mitte der 20er Jahre eine Anthropologie, in der das Wesen des Menschen gerade seine Wesenlosigkeit darstelle. Dabei geht er über die negative Anthropologie von Plessner hinaus, indem er nicht nur eine negative, sondern ebenfalls eine

postfundamentalistische Anthropologie entwickelt. Somit kann Anders als Vermittlungsdenker zwischen der klassischen Phänomenologie und der Anthropologie gelesen werden. Menschliche Identitäten sind nicht nur nicht-essentialistisch, sondern können sich nur als temporär, partiell und instabil erweisen.

Während er sich in den Jahren der Philosophischen Anthropologie im Sinne Plessners anschließt, deren Einfluss, so Anders, für seine spätere Entwicklung konstituierend war (vgl. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Nachlass Günther Anders 237/B276a, zit.n. Dries 2021:149), entwickelt er in seinen anthropologischen Spätschriften eine Anthropologiekritik, die eine Kritik am Humanismus, die Hinterfragung des anthropologischen Essentialismus, sowie die Überwindung des Anthropozentrismus in den Vordergrund stellt. Im Folgenden soll zunächst Anders Anthropologie dargelegt werden. Da Dries dafür argumentiert, dass Anders schon in seinen frühen Schriften eine Anthropologiekritik ausübt (vgl. Dries 2021), möchte ich zunächst seine anthropologischen Vorarbeiten mit Hinblick auf eine in Ansätzen entwickelte Kritikpunkte darlegen, bevor seine beiden Hauptschriften *Pathologie der Freiheit* und die *Weltfremdheit des Menschen* besprochen werden. Anschließend soll seine späte, explizit ausgearbeitete Anthropologiekritik dargelegt werden, in der er nicht mehr nur eine Kritik am Paradigma der Philosophischen Anthropologie, sondern an der Disziplin an sich ausübt, die sich auch in seiner veränderten Methodik der Gelegenheitsphilosophie widerspiegelt. Bei der Unterteilung zwischen anthropologischen Vorarbeiten und den Hauptschriften, beziehe ich mich auf die von Dries vorgenommene inhaltliche Teilung im Sammelband aller anthropologischen Schriften. Die von mir beschriebenen anthropologischen Spätschriften sind von mir so benannt. Damit beziehe ich mich auf alle Schriften, die nach den Hauptschriften veröffentlicht wurden.

3.1 Anders anthropologische Vorarbeiten

Zunächst stark beeinflusst von Scheler, löst sich Anders durch den Einfluss von Mannheim und Plessner bald von dessen anthro-Metaphysik. Dries sieht den Beginn von Anders' anthropologischen Schriften in der 1926 veröffentlichten Arbeit *Über Umwelt-Zustand-Widerstand*, in der Anders sein erstes anthropologisches Grundgerüst noch unter Verwendung der Terminologie Heideggers ausarbeitet (vgl. Herresthal 2023:3). Auch wenn er sich wenig später gegen seinen früheren Lehrer und seiner eines *In-der-Welt-Seins* wenden wird,

entwickelt er in der Vorarbeit drei tragende Begriffe, auf denen er seine Anthropologie aufbaut: Umstand/Situation, Widerstand und Erfahrung (vgl. Dries 2018:443). Anders geht davon aus, dass unsere Erkenntnis von Dingen von unserem bereits vorhandenen Verständnis und unserer Beziehung zur Welt ausgeht. Die uns selbstverständlich erscheinende Beziehung zur Welt ist dabei unsere Umwelt und stelle das eigentliche Thema des Philosophierens dar. Diesen, wie er es formuliert *Selbstverständlichkeitshorizont* nennt er dabei *Umstand*. In dieser selbstverständlichen Umwelt tritt ein Gegensatz, so Anders, erst als Widerstand hervor, bevor der Gegenstand von uns eingeordnet wird. Erst, wo der Mensch auf eine ihm nicht selbstverständliche Welt trifft, ist Erfahrung möglich.

Wie schon in der Seminararbeit *Mensch ohne Welt. Frühe und späte Anthropologieschriften im Vergleich* ausgeführt, beschreibt Anders die Zeit zwischen 1920 und 1927 selbst als ein „heute nicht mehr nachvollziehbares, total politikfreies Intermezzo“ (Anders 1993:14). Genauer geht er auf seine Aussage nicht ein. Bezogen auf die philosophische Anthropologie könnte dies der Beginn einer kritischeren Auseinandersetzung mit der Disziplin bedeuten. Im posthum veröffentlichten Essay *Materielles apriori und der sogenannte Instinkt* (1927), übt er etwa eine Kritik am traditionellen Subjektbegriff. Für Anders stellt der Subjektbegriff in der Philosophie „eine Bildung ad imaginem eines einzelnen Ichtyps [dar], der unberechtigterweise als pars pro toto fungiert“ (Anders 2018c:95). Es wurde, so Anders, fälschlicherweise ein Bild eines einzelnen Typs von Selbst erzeugt, das nun als Repräsentant für alle stehe. Hinter dem „herkömmlichen Ich“ der Subjektphilosophie stehe „das Ich des einsamen erwachsenen hominis sapientis quod philosophi“ (ebda.:95). Das Ich der Subjektphilosophie sei also das Ich eines Philosophen. Durch diese Generalisierung des Ichs, welches aber eben kein allgemeines, sondern ein Philosophen-Ich sei, werde verdeckt, „dass Menschen keinesfalls grundsätzlich erfahrene, sondern vielmehr *erfahrungsbedürftige* Wesen seien, die sozusagen *nachträglich* zur Welt kommen“ (Dries 2021:151).

Erst durch den Abstand zur Welt können, so Anders, erwachsene Menschen Gegenstände vorfinden. Different verhält es sich mit Säuglingen, die sich in den ersten Monaten in einer „symbiotischen Weltbeziehung“ befinden, sodass, so Anders, spricht man vom *Menschen* dies mit dem jeweiligen Weltverhältnis kontextualisiert werden müsse, in welchem er sich gerade befindet (vgl. Dries 2021:151). Diese Kontextualisierung geschieht dabei auf der Grundlage des ihm möglichen „Pendelambitus zwischen extremer Welteinbettung (Fötus, Säugling) und maximaler Weltoffenheit (Erwachsener bzw. Philosophierender)“ (ebda.:151). So findet bei

Anders eine Relativierung des Wissens statt, was zu einer Einschränkung einer als autonom verstandenen Subjektposition führt (vgl. Dries 2018:446). Auch wenn die von Anders durchgeführte Situierung eines Menschen sehr beschränkt stattfindet, ist die Überlegung, von welchem Ich in der Subjektphilosophie gesprochen wird, sowie anzumerken, dass, wenn von Menschen gesprochen wird, die Weltbeziehung mitzunennen ist, an heutige Diskurse anschlussfähig.

Mit der These, dass der Mensch ein *erfahrungsbedürftiges Wesen*, also auf Erfahrung angewiesen sei, wendet er sich gegen Heidegger, dessen Philosophie für Anders sowohl richtungsweisend als auch als Abgrenzung diene. In Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* setzt er sich mit der grundlegenden Frage nach dem Sinn des Seins auseinander, wobei er das Dasein als Ausgangspunkt für diese Untersuchung wählt. Das Dasein zeichnet sich dabei durch seine Geworfenheit aus. Diese besagt, wie Trawny schreibt, „dass das Dasein von Anfang an in einer Welt leben muss, die es sich nicht aussuchen konnte, die schon bestand, ehe es das jeweilige Dasein gab. Das Dasein wird also gemäß einer Redensart ins kalte Wasser geworfen“ (Trawny 2003:55).

Gleichzeitig stellt diese Geworfenheit nur einen geworfenen Entwurf dar. Trotz einer Geworfenheit ist der Mensch nicht nur passiv, sondern kann die Grundlage der vorgegebenen Bedingungen entwerfen und somit verändern. Ebenso ist das Dasein in der Geworfenheit immer in einer Verbindung mit anderen zusammen zu denken: dem Mitdasein (vgl. Herresthal 2023:4). Für Anders stellt Heideggers Geworfenheit jedoch ein ahistorisches Verständnis vom Menschen dar, dass er in seiner anthropologischen Hauptschrift *Die Weltfremdheit des Menschen*, dessen Vorarbeit *Materielles apriori und der sogenannte Instinkt* kritisiert. „Das, was bei Heidegger das Wesen des Menschen ausmache, macht bei Anders das Wesen des Tieres aus. Denn nur Tiere seien schon immer in der Welt. Der Mensch hingegen zeichne sich durch eine Distanz zur Welt, einer Fremdheit ihr gegenüber aus“ (Herresthal 2023:5). Die Kritik, die Anders am Subjektbegriff ausübt dient somit seiner anthropologischen These eines auf Erfahrung angewiesenen Menschen zu stärken. Ähnlich verhält es sich in der ebenfalls mit der 1927 datierte Vorarbeit *Notizen zu Philosophie des Menschen*, sowie in *Situation und Erkenntnis* von 1929.

In *Notizen zu Philosophie des Menschen* (1927) weist er darauf hin nur im Plural von „dem“ Mensch sprechen zu können. Er schreibt:

„Denn die idealtypische Rede vom Menschen wie vom Tier überhaupt bewegte sich bisher gleichsam in einer singular-plural-neutralen Dimension, die noch die Tatsache umgedeutet ließ, dass es (ausdrücklich plurale) Menschen und Tiere gibt (...) Mensch ist von vorneherein Menschen, Tier von vorneherein Tiere“ (Anders 2018e:203).

Es wird auf der einen Seite eine Kritik an verwendeter Sprache innerhalb der anthropologischen Philosophie sichtbar, indem Anders schreibt, dass man nur von Tieren und Menschen im Plural sprechen könne, sowie zeitgleich seine Nähe zur Disziplin spürbar, in dem er die Pluralität der Menschen und Tiere wieder zum Wesensmerkmal macht. So bedeute die Pluralität bei Menschen und Tieren etwas vollkommen anderes. Während die Pluralität der Menschen die Unterschiedlichkeit meint, gäbe es, spricht man von Tieren einer Spezies, keine Unterschiede. Für Anders sind alle Tiere einer Spezies gleich. Erklärt wird dieser Unterschied durch die unterschiedliche Welteinbettung. Er schreibt: „Der je einzelne Mensch ist eminent Einzelmensch, ist der Menschheit gleichsam weniger eingebettet als das Tier der Tierheit (...) Während das Tier in a priori festgelegtem Bezug zum anderen Mit-Tier steht, ist für den Menschen Sitte nötig“ (ebda.:204). Wie auch in *Materielles apriori und der sogenannte Instinkt* werden Teilaspekte innerhalb der philosophischen Anthropologie kritisiert, wobei diese Kritik Teil der eigenen Anthropologie wird. Während bei Heidegger die Geworfenheit individualistisch ausgelegt ist, wird bei Anders mit Rückbezug auf Sitte die Sozialität deutlich. Der Mensch ist nicht allein, sondern ist immer mit Sitte, also in Gesellschaft zu denken. Gleichzeitig bedeutet für Anders diese Sitte, also das Vorhandensein von Gesetzen, Regeln und Normen, nicht wie bei Kant eine Tugend, sondern vorerst eine Not (vgl. Liessman 2014:78).

Auch in *Situation und Erkenntnis* werden Anthropologie und Kritik miteinander verbunden. So fragt er sich, ob

„überhaupt eine allgemeine Anthropologie und nicht nur eine Interpretation und *ideologische Erklärung bestimmter Epochen* und Menschenbegriffe erlaubt bzw. sinnvoll sei; ja selbst dann, wenn eine Konstante des Menschseins (und damit die Möglichkeit einer generellen Anthropologie) zugestanden wird, ist damit noch nichts über ihr philosophisches Gewicht ausgemacht, da ja die eventuelle Konstante des Menschen durchaus nicht mit seinem problematischen Wesenskern zu kongruieren brauchte“ (Anders 2018d: 141).

Seiner Skepsis folgend, entwickelt er eine allgemeine Anthropologie, dessen „Wesen“, das nicht Fixierte, das nicht Festgelegte ausmacht und somit historisch agieren kann (vgl. Herresthal

2023). Er schreibt: „Unser Ansatz [zielt] auf jene Stellung des Menschen in der Welt, die sein Historisch-Sein, sein 'Jeweils anders-sein-Müssen' erst verständlich macht, der Historismus auf die jeweilige historische Lage des Menschen“ (Anders 2018d:143). Dies geschieht ausgearbeitet in den beiden Hauptschriften *Die Weltfremdheit des Menschen* und *Pathologie der Freiheit*.

3.2 Anders anthropologische Hauptschriften

Aufbauend auf den Vorarbeiten entwickelt Anders nun eine negative und postfundamentalistische Anthropologie, die versucht seine Kritikpunkte einzuarbeiten. Hauptthese in *Die Weltfremdheit des Menschen* von 1930 ist dabei, dass, im Gegensatz zum Tier, das schon immer in der Welt eingebettet sei, der Mensch durch eine prinzipielle Weltfremdheit bestimmt sei und so zur Welt erst kommen müsse. Diese unterschiedliche Welteinbettung leitet Anders argumentativ mit Kants aposteriorischen Erfahrungserkenntnis her. Kants Unterscheidung zwischen a priori und a posteriori Erkenntnis wird bei Anders zum apriorischen und aposteriorischen Erkennen der Welt.

Menschliche Erfahrung ist für Anders – wie schon in seinen früheren anthropologischen Schriften – nur nachträglich, also aposteriorisch, möglich. Während der Mensch zur Welt kommt, ist das Tier schon immer in ihr, da es die Welt apriorisch wahrnimmt (vgl. Herresthal 2023:6). Anders schreibt: „So ist der Mensch zwar in der Welt, ja, ist selbst Welt; andererseits aber ist er ihr in eigenartiger Weise enthoben; er muss sie nachträglich erfahren“ (Anders 2018a:16). Dagegen sei dem Tier die Welt vorgegeben: es sei „erfahrungs-und erinnerungsunbedürftig“ (ebda.:11). „Seine ganze Welt“, schreibt Anders in dem nicht gut gealterten Abschnitt, „ist dem Tier von vorneherein etwa so vorgegeben, wie dem Säugling die Mutterbrust, wie dem Manne die Tatsache des weiblichen Geschlechts“ (ebda.:12). Dabei decke sich die Nachfrage des Tieres und das Angebot der Welt. Das Wesen des Tieres befände sich in dieser spezifischen Welteinbettung, die Anders „Bedürfniskongruenz“ (ebda.:12) nennt. Das Tier verlange nichts, was es auf der Welt nicht grundsätzlich gibt – wenn auch das Verlangte nicht immer gerade zur Verfügung steht. Durch diese komplette Welteinbettung, des „In-der-Welt-seins“ erfahre das Tier nichts Neues: „Es ist eingefangen in seine eigenen Weltbindungen (...) was außerhalb liegt, bleibt entweder gänzlich ungen (..) oder es schockiert als unverarbeitetes und überraschendes Material“ (ebda.:13). Das Tier wird hier als Kontrast verwendet, um die anthropologische Distanz des Menschen hervorzuheben, der, wie Anders

betont, auf Realitäten angewiesen ist, die noch nicht existieren und erst verwirklicht werden müssen (vgl. ebda.:15). So müsse die theoretische Möglichkeit einer imaginären Welt als „Symptom eines existentiellen Tatbestandes, als Zeichen eines Nicht-selbstverständlich-darin-Seins, eines Fremdseins, eines Abgeschnittenseins, eines Frei-seins von dieser Welt ernst genommen werden“ (ebda.:15).

Wäre der Mensch so wie das Tier In-der-Welt, hätte die Frage nach der Realität der Außenwelt, nie gedacht werden können. Der Abstand, der der Mensch (obwohl Anders in seinen Frühschriften betont den Mensch immer als Menschen zu denken, verfällt er dennoch in eine durchgängige Singularform), zur Welt einnimmt, versteht Anders dabei als einen „Abstand des Menschen von der Welt in der Welt“ (ebda.:16). So sei der Mensch „zwar in der Welt, ja, ist selbst Welt; andererseits aber ist er ihr in eigenartiger Weise enthoben; er muss sie nachträglich erfahren (...) er übertrifft die vorfindliche und treffbare Welt im Erfinden; er ist als Realisierender in einem solchen Grade unangewiesen auf ihre Realität“ (ebda.:16). Der Mensch habe ein zugleich an einer Freiheit „von der Welt *in der* Welt“ (ebda.:19). Das Subjekt wird bei Anders erst durch die Nachträglichkeit heraus rekonstruiert. So ist das Subjekt nie autonom, sondern immer auf andere angewiesen. Somit handelt es sich bereits um eine Form eines relationalen Subjekts.

Zeitgleich offenbart die in der Weltfremdheit liegende Entfremdung als Grundkonstante wie man sich zur Welt verhält, ein Konzept von Entfremdung, dass nicht, wie in der klassisch-marxistischen Literatur, negativ bestimmt ist. Vielmehr ist es eine Kondition, die von Anfang an gegeben und dafür verantwortlich ist, dass es Veränderungen geben kann. Entfremdung ist somit eine Grundkonstante in der menschlichen Erfahrung und ist, anders als in der klassischen marxistischen Theorie, nicht nur negativ konnotiert und als universelles und somit auch klassenübergreifendes Phänomen zu verstehen. Deutlich wird dieses Verständnis der Entfremdung auch in seiner späteren Technikphilosophie. So führt er in der *Antiquiertheit des Menschen I* aus, dass eben nicht nur Fabrikarbeiter entfremdet seien, sondern vielmehr jeder Konsument und Benutzer von Maschinen und Maschinenprodukten (vgl. Anders 1956:6).

Der Mensch, den Anders bei dieser Beschreibung einer nachträglichen Rekonstruktion vor Augen hat, ist der homo faber (vgl. Herresthal 2023:6). Dieses Bild des durch Bergson und Scheler bekannt gewordenen homo faber, steht als Gegenbild zum homo sapiens und bezeichnet den schaffenden Menschen, der durch technisch-praktische Intelligenz geprägt ist (vgl. Grawe

1974:1173). In dieser Konzeption ist Technik ein integraler Bestandteil der „menschlichen Natur“. Die Vorstellung solch eines handwerklichen Menschen entstammt der empirisch-naturwissenschaftlich geprägten Philosophie des Pragmatismus und Positivismus „die sich auf das handelnde Wirken des Menschen in der Welt konzentrieren, um diese für ihn beherrschbar und verfügbar zu machen“ (ebda.:1173). Scheler sieht den Menschen nicht primär als vernünftiges Wesen, sondern als ein Arbeitswesen, das die Umwelt gestaltet. Diese Fähigkeit zur Bearbeitung und der damit verbundene Versuch, die Welt zu kontrollieren, tritt auch bei Anders hervor. Er schreibt: „Der Mensch macht als Homo faber etwas aus der Welt, er greift in sie ein, verändert sie, überträgt sie auf seine eigene Unfestgelegtheit, schafft in ihr von der Welt nicht vorgesehene neue Spezies, er macht sich eine eigene Welt, eine Welt über der Welt“ (ebda.:21). Dieses Verlangen nach einer anderen, noch nichtexistierenden Welt, mache den Menschen für Anders frei (vgl. Herresthal 2023:6).

Diese Freiheit behandelt Anders im Essay *Pathologie der Freiheit*, in dem er das Welt-Mensch-Verhältnis pointiert im Sinne Plessners mit „Künstlichkeit ist die Natur des Menschen und sein Wesen ist die Unbeständigkeit“ (Anders 2018b:48) zusammenfasst. Der Mensch vollziehe „einen permanenten Pendelprozess zwischen prinzipieller Weltfremdheit und die Welt nachträglich einholender Weltoffenheit“ (Dries 2009:27). Wie schon in der Seminararbeit von 2023 ausgeführt steht Abstraktion – die Freiheit der Welt gegenüber dem Beliebigen, die anthropologische Kategorie bei Anders, die die Stellung des Menschen kennzeichne. „Denn festgelegt seien nur formale Dinge, die etwa Sprache, aber nicht wie diese Sprache, oder generell Sozialität, aussehen soll. Anders philosophischer Anthropologie zufolge, beinhaltet die Welt eine offene Zukunft, die politisch gestaltbar und veränderbar erscheint, ja sein muss.“ (Herresthal 2023:7). Dass diese Offenheit in Anders Weltkonzeption essenziell ist, wird auch zu Beginn des Werks *Die atomare Drohung* deutlich. „Die Möglichkeit unserer endgültigen Vernichtung ist (...), die endgültige Vernichtung unserer Möglichkeiten“ (Anders 1983:2).

Die aus der Fremdheit erlangte Freiheit enthält ein Paradox. Der Mensch sieht sich als doppelt frei: als bestimmt und als beliebig (vgl. Dries 2012:49). Auf der einen Seite erfährt der Mensch die sozialen, familiären und sozialen Gegebenheiten, also das vor-individuelle, in das man hereingeboren wird. Auf der anderen Seite erfährt der Mensch sich als vollkommen zufällig, „als irgendeinen, als gerade ich (...) als Menschen, der gerade so ist, wie er ist (...) als einen Ursprung entstammend, der nicht verantwortlich und mit der er erst sich jetzt dennoch zu identifizieren hat, als gerade hier, als jetzt“ (Anders 2018:24). Durch das nicht verfügen-

Können über die Bedingung der eigenen Existenz, ist Freiheit zugleich ein Makel. Es ist dem Zufall geschuldet und nicht sich selbst, Mensch zu sein (vgl. Liessmann 2002:38).

Die Erfahrung der Beliebigkeit und Zufälligkeit bezeichnet Anders als *Schock der Kontingenzen*. Die Kontingenzen bei Anders ist dabei nicht Willkür, sondern zeigt auf, dass es auch anders sein könnte und impliziert somit eine prinzipiell offene Zukunft. Diese Kontingenzen, dieses Prinzip einer offenen Zukunft ist es dabei, um die sich Anders in seinen technikkritischen Schriften fürchtet und auf das im nächsten Kapitel eingegangen werden soll. Durch die von ihm konstatierte Mitgeschichtlichkeit des Menschen auf Grund von wissenschaftlichen- und technologischen Entwicklungen stehe dabei die grundlegende Freiheit des Menschen zur gestaltbaren Welt und damit zur Möglichkeit zu Geschichte auf dem Spiel.

Denn, so schreibt Anders: „Freisein heißt: Fremdsein; nichts Bestimmtem verbunden sein; auf nichts Bestimmtes zugeschnitten sein; sich im Horizont des Beliebigen finden“ (Anders 2018b:50). Und weiter: „Im Beliebigen, was ich auf Grund meiner Freiheit finden kann, treffe ich auch mein eigenes Ich; insofern es selbst Welt ist, ist es sich selbst ebenso fremd“ (ebda.:50). Aufgrund dieser Eigenschaften des Ich-sein und frei-sein, aufgrund der Kontingenzen, so Anders, müsse der Begriff des Kontingenten die zwei Charaktere des „Nicht- von-sich-gesetzt-Sein“ und des „Gerade-so-Sein“ aufweisen (vgl. ebda.:50). Auf diesen erlebten Schock reagiere der Mensch nun mit Selbstekel und Scham.

In der Pathologie stellt Anders zwei Idealtypen der Kontingenzenbewältigung vor, deren historisches Apriori der Tod Gottes darstellt (vgl. Dries 2018:456). So unterscheidet Anders den historischen Menschen, der Identität herstellt, indem er sich selbst seine eigene Geschichte erzähle, um „Kontingenzen konstruktivistisch in Kontinuität“ (ebda.:456) zu verwandeln; und den Hedonisten, der an der Selbst-Identifikation scheitert, da dieser Typus überall teilhaben und sein möchte. An dieser Stelle soll auf die Kontingenzenbewältigungsstrategien nicht weiter eingegangen werden.

Wichtig zu betonen ist, dass die von Anders dargelegte Herausarbeitung einer Weltoffenheit und generellen Unbestimmtheit nicht mit gesellschaftlicher oder politischer Freiheit verwechselt werden darf (vgl. ebda.: 462). Anders schreibt in *Disposition für die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff „Fortschritt“* (um 1940), dass gerade aufgrund der Freiheit im Anderschen Sinne alle Nuancen von Unfreiheit exponiert seien (Anders 2018f:323). Er betont

weiter: „Der Mensch kommt aus der Welt; ist Welt; lebt von der Welt. Erst auf diesen Fakten baut sich auf: der Mensch kommt „zur“ Welt (dazu)“ (ebda.:323). Die Distanz zur Welt ist somit rein als „anthropologisch-philosophischer Tatbestand gemeint“ (Anders 2018a:14), die sich darauf bezieht, dass Menschen auf keinen bestimmten Lebensstil und somit auf keine bestimmte Welt festgelegt seien. Das Wesen des Menschen, formuliert Dries, „entpuppt sich als Ringen um lediglich temporäre Stabilität, weil sich der essenzielle Schock der Kontingenz immer nur vorübergehend stillstehen lässt – aber letztlich auch nicht stillgestellt werden soll. Denn er ist zugleich der Stachel der Menschwerdung, der zur permanenten Selbstüberschreitung auffordert, und grundsätzlich gegen alle Fiktionen eindeutig fixierender Identitätsbestimmungen gerichtet“ (ebda.:460). Insofern ist Anders Anthropologie, wie schon in der Seminararbeit (vgl. Herresthal 2023) ausgeführt, nicht nur negativ, sondern auch postfundamentalistisch. Der Begriff *postfundamentalistisch* bezeichnet hierbei die Abwesenheit letzter Gründe, wie beispielsweise Gott, Vernunft, oder Geschichte (vgl. Marchart 2013:11). Dies sollte nicht mit der Abwesenheit aller Gründe verwechselt werden, was ein Antifundamentalismus darstellen würde. Postfundamentalismus bedeute vielmehr, dass notwendige kontingente Gründe stets neu gefunden und geregelt werden müssen, auch wenn sie sich temporär, partiell und instabil erweisen (vgl. ebda.:11). Anders Anthropologie erweist sich als Möglichkeitsspielraum solches zu denken. Der Mensch ist immer fremd, ist *Mensch ohne Welt* und benötigt so auch immer neue Identitäten, die sich ebenfalls in einer kritisch-posthumanistischen Subjekterweiterung abspielen können.

3.3 Anders anthropologische Spätschriften

Es wurde nun gezeigt, dass Günther Anders negative Anthropologie in der Tradition Helmut Plessners steht, indem Anders Plessners Konzept einer Künstlichkeit des Menschen durch die Distanz zur Welt zu seiner anthropologischen Grundkategorie macht. Anders geht allerdings noch einen Schritt weiter und entwickelt nicht nur eine negative, sondern ebenfalls eine postfundamentalistische Anthropologie, die immer wieder neue Gründe finden muss den Menschen zu klassifizieren.

Schon in den anthropologischen Vorarbeiten übt Günther Anders Kritik an der Anthropologie, indem er zum einen die Verwendung des Menschen im Singular kritisiert, sowie hinterfragt, wer als angesprochenes Subjekt in der Philosophie eigentlich gemeint ist. Diese früh geübte

Kritik dient jedoch lediglich einer Abgrenzung innerhalb der Anthropologischen Philosophie als Paradigma und ist keine Kritik gegen die Disziplin an sich. Dies ändert sich mit den späteren Schriften, die sich explizit gegen die philosophische Anthropologie als Disziplin richtet

3.3.1 Gelegenheitsphilosophie als Kritik an der philosophischen Anthropologie

Diesbezüglich ist dabei zweierlei zu beachten. Während Anders die anthropologischen Vorarbeiten zwischen 1927 und 1929, die Weltfremdheit des Menschen 1930 und die Pathologie der Freiheit 1929 schrieb, taucht die explizite Kritik an der philosophischen Anthropologie erst ab den 1960er und vermehrt ab den 1980er Jahren auf. Somit kann Günther Anders jeweils als *Kind seiner Zeit* bezeichnet werden, änderte sich durch den poststrukturalistischen Antihumanismus, die 68er Bewegung und die aufkommende Umweltbewegung, sowie die Anti-Atomkraft-Bewegung, in der Anders sehr aktiv war, das Bild vom Menschen, seiner Stellung und Verantwortlichkeiten enorm.

Zweitens nutzt Anders in den, in der USA und nach der Wiederkehr in Europa entstandenen Texten, einen anderen philosophischen Zugang. Entgegen einer philosophischen Klarheit und Systematik entwirft er sein Konzept einer Gelegenheitsphilosophie. In dieser besteht er auf eine „lebensweltlich orientierte philosophische Praxis, die das Singuläre gegen die Vereinnahmung durch abstrakte philosophische Begriffe und Systeme verteidigt“ (Oxen 2021:22). Das singular-empirische, wie beispielsweise das Fernsehen, wird so zum Gegenstand des Philosophierens (vgl. Anders 1956:21). Damit möchte Anders das, was als philosophisch gilt ausweiten. Die Auswahlkriterien, was als philosophisch gilt und was nicht, so Anders, seien bisher „niemals andere als konventionelle, also stets un, ja widerphilosophisches gewesen“ (Anders 1956:24). „Warum“, so führt er in der Einleitung des ersten Bands seines Hauptwerks *Die Antiquiertheit des Menschen* weiter aus, „wir zum Beispiel in der offiziell anerkannten Philosophischen Anthropologie das Recht haben, über ‘den Menschen‘ (der ja schließlich auch nur ein empirisches Spezificum ist) zu philosophieren; während wir, schrieben wir ‘Eine Philosophie der Mücke‘ oder eine ‘Philosophie des Kindes‘ sofort mangelnden Ernstes verdächtigt werden würden, ist philosophisch ja nicht zu beantworten“ (ebda.:24). Der wirklich Philosophierende, so Anders, „treibt sein Handwerk auch dann weiter, wenn er in actu seiner Arbeit nicht weiß, ob er nicht die erlaubte Grenze des Speziellen überwunden hat; ja selbst, wenn er keinen Augenblick lang Gewissheit darüber hat, ob er nicht jenes Band, das ‘im Grundsätzlichen

verankert‘ ist, längst schon zu weit ausgezogen und ‘überspannt‘ hat, kurz: ob er nicht abschweift“ (ebda.:25).

So kann man bereits die Methode der Gelegenheitsphilosophie als Kritik an der philosophischen Anthropologie verstehen. In der *Antiquiertheit des Menschen*, erhält nicht mehr vorrangig der Mensch mit der Frage nach seinem Wesen, sondern Objekte und Alltagsgegenstände die philosophische Aufmerksamkeit, aus der sich später einer der ersten Medien- und Technikphilosophien entwickeln wird. Indem kritisch hinterfragt wird, warum es in Ordnung ist über den Menschen, nicht aber über Tiere zu philosophieren, wird der Mensch aus einer höheren Stellung entrückt. Zeitgleich ist es diesem gelegenheitsphilosophischen Ansatz geschuldet, dass Günther Anders die von ihm in unterschiedlichen kurzen Texten ausgeübte Kritik an der philosophischen Anthropologie, zum einen sehr essayistisch und kurz hält, und zum anderen im Vergleich zu seinen anthropologischen Vorarbeiten, sehr sporadisch darauf eingeht. Dies ist dabei, so mein Argument, auf seine Methode der Gelegenheitsphilosophie zurückzuführen, die an sich schon eine Kritik an der philosophischen Anthropologie und einer generellen philosophischen Begriffsbestimmung und Systematik enthält und einen stärkeren Blick auf den Alltag und Objekte legen möchte, und nicht einer mangelnden generellen Auseinandersetzung mit der Thematik geschuldet. So ist die hier beschriebene anthropologische Kritik aus verschiedenen kurzen Texten zusammengetragen, die in Ergänzung oder Korrektur zu seinen anthropologischen Vorarbeiten und Hauptschriften zu verstehen sind und aufgrund der alltagsphilosophischen Methodik keine systematische Bearbeitung mehr aufweisen. Es sind meist kurz ausgeführte Gedanken und Stellungnahmen, die zum Weiterdenken anregen, eine tiefergehende theoretische Bearbeitung allerdings erschweren.

3.3.2 Und wer sind wir für Aale? Die späteren Schriften als Selbstkritik

In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie verweist er dabei immer wieder auf Konzepte innerhalb seines Theoriekorpus und wandelt sie leicht ab. So wird der Schock der Kontingenz, der in der *Pathologie der Freiheit* die Beliebigkeit irgendein Mensch zu sein ausdrückt, später auf das Gefühl gerade Mensch zu sein – und nicht irgendeine andere Spezies – ausgeweitet. Einmal auf der Welt – und dann gerade Mensch. In Anlehnung an den Abschnitt „Einmal auf der Welt und dann ausgerechnet als Klempner in Detmold“ (Anders 2018g:311f), schreibt er nun im Text *Die Irrelevanz des Menschen* (1988):

„Ist es denn nicht wirklich merkwürdig – so geht es nämlich den Aalen und nicht nur denen – einmal auf der Welt zu sein und während dieses Einmal-auf-der-Welt-Seins kein einziges Mal zu ahnen und niemals zu bemerken, dass es die wichtigsten Weltbewohner – Sie wissen schon, welche ich meine – auch gibt?“ (Anders 2018g :359).

Diese Erweiterung und ironisierte Übertreibung des Kontingenz-Schocks geht mit einer generellen Anthropologiekritik einher. Im Text *Die Irrelevanz des Menschen* gibt Anders ein (fiktives) Gespräch zwischen ihm selbst und einem amerikanischen Journalisten wieder, der Günther Anders zu seiner Anthropologie befragen soll. Schnell wird klar, dass Anders von seinen Ansichten nicht viel hält. Der Journalist vertritt dabei ein klassisch humanistisches Menschenbild. Anstelle der Bestätigung einer anthropozentrischen Sicht auf die Welt, übt Anders starke (Selbst) Kritik an der hegemonial gedachten Stellung des Menschen in der Welt, an einer singulären Verwendung des Begriffs *Mensch* aus und die Verwendung des Begriffs *Wesen*, und folglich an der Disziplin der philosophischen Anthropologie im Gesamten (vgl. Herresthal 2023:7).

In diesem Text schlussfolgert Anders auf die Rückfrage, warum er das Thema des Interviews (Mensch und Tier bei Anders) verhöhne, dass bei diesem thematischen Schwerpunkt der Eindruck entstehen könnte, dass es „nur zwei Wesen gebe: eben nur *den* Menschen und *das* Tier. Bekanntlich gibt es aber Milliarden von Wesen. Und nicht etwa nur Milliarden Exemplare von Menschen und Tieren. Und nicht nur etwa nur von Einzeltieren. Sondern auch von Tierarten“ (Anders 2018g:333). Nachdem der Interviewer ihn daraufhin fragt, ob es philosophisch, denn auf das Numerische ankomme, erwidert Anders mit einer Überspitzung, die er bereits zuvor 1979 in dem kurzen Kapitel *Die Antiquiertheit der philosophischen Anthropologie* des zweiten Bands der *Antiquiertheit des Menschen* aufgegriffen hat und weiter aufgreifen wird. Er antwortet bezogen auf die Frage des Interviewers: „Genau diese Frage hatte schon vor Jahrtausenden eine akademisch gebildete Laus gestellt, nachdem ihr dreibändiges Lebenswerk „Laus und Tier, Grundzüge der philosophischen Lausologie“ von Spinnen als „anmaßend“ verhöhnt, von Dogen als „egozentrisch“ verbellt und von Geiern als „größenwahnsinnig“ in der Luft verrissen worden war“ (ebda.:334).

Der Begriff des Wesens bezeichnet er als eine „philosophische Feiertagsvokabel“. Die Unterschiede zwischen der menschlichen Spezies und anderen tierischen Spezies seien kein ausschlaggebendes Differenzkriterium mehr, da sich jede Spezies von den meisten anderen

unterscheiden würde. Ein vermeintliches „Wesen“ könne nicht mehr durch Unterschiede ausgemacht werden, teilen wir doch ebenfalls viele Ähnlichkeiten wie Ängste, Begierde, sowie die Sterblichkeit mit den Individuen aller Spezies (vgl. ebda.:346). Zeitgleich, so Anders, setze der Wesensbegriff eine Konstanz und Unveränderbarkeit aller Spezies voraus. Dabei, „unterscheiden sich die heutigen Spezies (...) von denen, denen sie entstammen, nicht weniger, als sich zu Beispiel heute jeder Schmetterling von der Raupe unterscheidet, von der er stammt, mit der nun aber nicht mehr „gleichen Wesens“ ist“ (ebda.:346). Neben diesem sowieso niemals gleichbleiben, ist die Bezeichnung von Wesenhaftigkeit seit der technologischen Erneuerung der Gentechnik hinfällig geworden. „Gentechnik ist die totale und endgültige Zerstörung dessen, was man, wenn überhaupt das „Wesen des Menschen“ einmal hätte nennen dürfen – kurz: Gentechnik ist Anti-Platonismus in actu“ (ebda.:346). Neben dieser technologischen Erneuerung und der daraus resultierenden Konsequenz einer möglichen Veränderung, sei der Ausdruck eines Wesens auch zuvor nichts anderes gewesen als ein Beweis von Angst vor der „Veränderung, vor dem Nichtidentischbleiben“ (ebda. 347).

Während er in den frühen Schriften den Menschen vom Tier abgrenzt und in der Zeit der Antiquiertheit, wie Dries es ausarbeitet, den Menschen von der Maschine anthropologisch abgrenzt, kommt er in der *Irrelevanz des Menschen* wieder zum Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Statt einem Versuch der Unterscheidung aber, möchte er, wie es im Titel schon anklingt, den Menschen dezentrieren. Er schreibt:

„Wer glaubt (...), dass ausgerechnet unsere menschliche Spezies (allein deshalb, weil sie diejenige ist, der zufällig auch wir angehören) den Mittel – oder Zielpunkt der Welt darstellen soll, und deshalb die einzige Spezies sei, die sich dafür eignet, und die es rechtmäßig verdiene, das Gebiet einer nicht nur empirischen, sondern einer autonomen philosophischen Spezialdisziplin zu sein – wer das unausdrücklich unterstellt, oder das sogar expressiv verbis zu seinem Credo macht, der ist um nichts gescheiter als besagte Laus“ (Anders 2018g:334).

Die noch in der Weltfremdheit des Menschen beschriebene Differenz zum Tier spielt durch die Grundkonstante einer Weltfremdheit nun keine Rolle mehr. Stattdessen geht Anders auf die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier ein. So habe, schreibt er in gewohnter Übertreibung, Heidegger Angst vor der anatomischen Korrespondenz mit dem Tiere, „vor der peinlichen Ähnlichkeit von Busen und Euter. Vor dem Zugeständnis, dass wir weitgehend so wie sie gebaut sind und so wie sie funktionieren. Zum Beispiel als atmende oder als verdauende oder als kotierende“ (ebda.:344). Wir seien, so Anders, genauso exzentrisch wie Tiere. Mit dieser

Aussage meint er, dass sowohl Tiere als auch Menschen, vorausgesetzt es gäbe einen Mittelpunkt, genauso in diesem vorhanden seien (vgl. Herrestha 2021:10). Denn es sei eine *Schnapsidee*, zum einen davon auszugehen, dass wir der Mittelpunkt der Welt seien, zum anderen überhaupt einen Mittel-oder Zielpunkt zu denken (vgl. Herresthal 2023:7). Vielmehr müssen wir uns als „kontingente Exemplare einer kontingenten Spezies unter Millionen anderer, die den Globus (...) ebenfalls bewimmeln“ (ebda.:226) begreifen. „Wir“, so Anders, „bewohnen nicht die Erde, wir „mitbewohnen sie“ (ebda.:336) Dabei lokalisiert er genau den Ort, an den wir die Erde mitbewohnen: als kontingente Exemplare einer kontingenten Spezies mitbewohnen wir nur den trockenen Teil der Oberfläche der rotierenden Kugel im All. So wird zum einen der Mensch als vermeintlich als alleiniger Bewohner der Welt zum Mitbewohner und Bewimmler, der nicht überall, sondern nur auf den trockenen Teilen der Erdoberfläche leben kann. Die Frage nach der Stellung des Menschen ist immer noch thematischer Schwerpunkt, doch verschiebt sich der Fokus. Es geht ihm nicht mehr um die Herausarbeitung eines Alleinstellungsmerkmals des Menschen, sondern um die Dezentrierung „des Menschen“. Der Mensch ist nicht mehr im Singular zu verstehen, sondern nur noch als Spezies unter vielen. Er lebt nicht mehr, zumindest in diesem Abschnitt, mit einer Fremdheit zur Welt, sondern *bewimmelt* sie. Die Philosophische Anthropologie wird mit den Tiervergleichen nur mehr verhöhnt.

Beispiele, in denen er, um die Absurdität der Philosophischen Anthropologie aufzuzeigen, Tiere in den Mittelpunkt stellt, gibt es schon zu früheren Zeitpunkten. So schreibt er im zweiten Teil seines Hauptwerks *Die Antiquiertheit des Menschen II* in einem kurzen Essay mit dem Titel *Die Antiquiertheit der Philosophischen Anthropologie*, datiert auf 1979, dass die Frage nach dem Wesen des Menschen präventiv und die Frage nach der Differenz zum Tier „philosophisch infantil“ (Anders 1980:435) sei. So fragt er, ob man denn andere Spezies mit der Frage konfrontieren würde und führt aus: „Würde man fragen: „was ist das Pferd?“, also „philosophische Hippologie“ treiben? Oder gar, kierkegaardisch: „Wer bist du, Pferd?“. Hätte Scheler, der bekanntlich ein „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ geschrieben hat, auch eines unter dem Titel „Die Stellung des Pferdes im Kosmos“ geschrieben? (ebda.: 435).

Auch eine Kritik an Heideggers Anthropozentrismus wird von Anders ausgeführt. So hätte Heidegger nicht, wie er selbst behauptet und auch beispielsweise innerhalb Ferrandas philosophischen Posthumanismus gelesen wird, das Anrecht sich von der philosophischen Anthropologie zu distanzieren. Anders schreibt: „Gleichviel, wer wie Heidegger, die Fragen

„was ist der Mensch?“ bzw. „wer ist der Mensch“ ernstnimmt, der beweist damit bereits, dass er die andere, die Fundamentalfrage, ob es denn gerechtfertigt sei, dem Menschen eine metaphysische oder theologische Sonderstellung einzuräumen, aus Hochnäsigkeit gegenüber den Millionen Spezies, die es im Universum gibt, positiv beantwortet hat. Und das hat Heidegger zum Beispiel durch seine Nominierung des Menschen zum „Hirten des Seins“, genauso getan wie die von ihm als modisch verspotteten „philosophischen Anthropologen“; von denen sich so hochmütig zu distanzieren, er kaum ein Anrecht gehabt hat“ (ebda.: 435).

Dieses hier kritisierte Denken, so Zill, beschreibt Anders dabei schon in einigen früheren Notizen als „ein Rückfall in vorkopernikanisches Denken“, da es immer noch den Menschen mit einer Sonderstellung im Universum voraussetze (vgl. Zill 2015:160). Zwar wüssten viele, die eine philosophische Anthropologie begreifen von dieser Dezentrierung, fühlen sie allerdings nicht. Damit sind die Theorien der Heidegger'schen Daseinsanalytik, sowie der Philosophischen Anthropologie Symptome einer allgemeinen Insuffizienz (ebda.:150): Das Nichterkennen der Dezentrierung des Menschen sei ein Symptom dafür, so Anders „dass wir der Tatsache unserer eigenen kosmischen Irrelevanz nicht gewachsen sind; dass wir, die im Infiniten ganz Unauffindbaren, zu feige sind, zu wenig Zivilcourage besitzen, um die, seit Kopernikus eigentlich gebotene Bescheidenheit zu erlernen“ (Anders 2011:37). Zeitgleich ist das Gefälle zwischen Fühlen und Tun ein zentraler Gegensatz, der für Anders Technikphilosophie und Verantwortungskonzeption wesentlich ist und auf das im nächsten Kapitel nochmals eingegangen wird.

Neben der Dezentrierung des Menschen anhand der Tiervergleiche, kontextualisiert Anders den Begriff des Menschen historisch und fordert schließlich eine Abkehr vom Menschenbild des Homo Faber. In der Einleitung zum Sammelband „Mensch ohne Welt“ nutzt er den Begriff des „Menschen“ nur noch in Anführungszeichen und bettet den von ihm beschriebenen Menschen historisch ein (vgl. Herresthal 2021:11). Seine anthropologischen Auseinandersetzungen mit der These einer Weltfremdheit, beziehen sich dabei, so erläutert er auf den „spätgeschichtlichen, rapide sich verändernden Menschen“ (Anders 1993:15). Obwohl Günther Anders in seinen Hauptwerken kein ahistorisches Verständnis vom Menschen vertreten hat, zeigt sich in diesem Ansatz eine deutliche Abkehr von seinen klassischen anthropologischen Schriften. Der Begriff des Menschen wird nicht mehr als selbstverständlich und universell gültig verwendet. So schreibt Anders in einem Tagebucheintrag, dass der Mensch immer

Menschen ist (Anders 1985:206)¹. Er existiert nur im Plural. „Menschen“, so Anders, „ist nicht der Plural des Singulars „Mensch“, vielmehr ist jeder Mensch bereits eine Singularisierung der Menschen“ (ebda.:206).

Eine Abwendung vom gesamten Menschenbild des Homo Faber wird in dem kurzen Text *Die Antiquiertheit des Homo Faber* besonders deutlich. Aus dem „harmlos gemeinten Konzept des Menschen (1. Kapitel des 1. Buches Moses, 28) als einen, nein als des Wesens, das sich die Welt „untertan“ machen sollte, ist die Welt zum kosmischen Proletariat, dessen Daseinsgrund darin bestehe, für uns da zu sein“ (Anders 2018f:372) geworden. Der biblische Weltbegriff einer heute wahnsinnig gewordenen Ausbeutung der Welt habe dies zwar nicht veranlasst, sei aber dennoch eine der „conditiones sine quibus non gewesen, ohne die unsere Erniedrigung der Welt zum Arbeitsvieh und - stoff nicht stattgefunden hätte“ (ebda.:372). Dieser Weltbegriff, der die Natur nicht als ein an sich, sondern als ein „für mich“ betrachtet, sei dabei ein natürlicher Weltbegriff. Denn es gehöre zum Wesen der Natur, dass jedes einzelne Naturwesen die übrige Natur nicht als ein für sich, sondern als ein für mich betrachtet. „Wenn Pferde oder Quallen oder Mücken Bibeln hätten schreiben können, sie hätten die Welt genauso wie wir als ihr Imperium und Revier bezeichnet“ (ebda.:372), so Anders. Doch mit so einem Verhältnis zur Welt müsse nun Schluss sein mit der „Verproletarisierung der Welt“. Denn wenn wir die Natur nicht als Partner, sondern als Arbeitsmittel, und Arbeitsstoff weiter betrachten, „ist alles aus“ (ebda.:372). Ein neues Menschenbild muss her, in der das Verhältnis zur Welt fundamental überdacht wird.

Passend dazu müsse auch die philosophische Anthropologie neu gedacht werden, indem das, was uns begrenzt in ihr aufgenommen wird. Die Notwendigkeit eines neuen Verständnisses einer Anthropologie führt Anders in einem fiktiven Brief aus, der auf die Gespräche mit dem Journalisten folgen und trägt den Titel „Brief über die Diskrepanz“. So schreibt Anders in dem an sein fiktives Ich adressierten Brief, dass die philosophische Anthropologie der Vergangenheit sich darauf beschränkt hätte „unsere positiven Vermögen (wie homo faber- Sein oder Sprache haben) als Monopole anzuführen und uns mit diesen zu brüsten, so als wären diese Monopole unser Verdienst“ (Anders 2018g: 368). Neben den Fähigkeiten, müsste allerdings ebenfalls die Limitierungen betont werden. „Gültig“, so Anders, „ist nicht allein Marxens

¹ Hannah Arendt sieht Pluralität dabei als zentrale Bedingung der menschlichen Existenz an, (vgl. Arendt 1959) sodass der Gedanke einer Pluralisierung nicht Günther Anders zugeschrieben werden kann

positiver Satz „Das Sein bestimmt das Bewusstsein“, sondern auch der negative: Das Sein begrenzt das Bewusstsein“ (ebda.:368f).

Zeitgleich enthält dieser Brief, der aus der Perspektive des Journalisten geschrieben ist und auf Anders Standpunkte im Interview verweist, den Widerspruch zwischen, auf der einen Seite die von Anders proklamierte Irrelevanz des Menschen und sein praktisches Einsetzen für den Erhalt der Menschheit. „Sie haben sich deshalb so pausenlos abgestrampelt, weil Sie es lieben, da zu sein; weil Sie es lieben, dass wir da sind: wir, Ihre Mitmenschen und Mittiere und Mitpflanzen; weil Sie es hassen, dass die Welt nur für uns da sein soll, als Rohmaterial uns untertan“ (ebda.:370).

3.4 Zwischenstand II - Negative Anthropologie, Humanismus und kritischer Posthumanismus

Es wurde nun Anders anthropologische Früh, Haupt, und Spätschriften vorgestellt. Während seine frühen Schriften eine Kritik am Paradigma der philosophischen Anthropologie enthalten, die in der Weltfremdheit des Menschen zu einer eigenständigen Theorie entwickelt, betont er vor allem in den 80er Jahren eine Kritik an der Disziplin der philosophischen Anthropologie überhaupt. Bereits seine Methodik der Gelegenheitsphilosophie kann als kritische Hinterfragung der philosophischen Anthropologie gesehen werden, steht nicht mehr der Mensch im Vordergrund, sondern Alltagsgegenstände und Objekte. Innerhalb seiner kritisch-anthropologischen Texte liegt ein besonderer Fokus auf der Dezentrierung einer menschlichen Vormachtstellung, einhergehend mit einer Situierung menschlicher Lebensbedingungen und einer Kritik am Begriff „Wesen“. Zum einen sei Letzteres seit der Gentechnik ohnehin nicht mehr gültig, zum anderen war dieser auch schon zuvor nichts anderes als ein Zeichen vor der Angst vor Veränderung und dem *Nichtidentischbleiben*. So fordert er ein neues Menschenbild, dass die Natur als Partner und nicht als Arbeitsmittel und Arbeitsstoff bezeichnet, sowie eine neue philosophische Anthropologie, die sich nicht mit den positiven Eigenschaften der Menschen, sondern unseren Limitierungen beschäftigt. Ein ähnliches Projekt kann mit dem kritischen Posthumanismus als verwirklicht gesehen werden, möchte Braidotti doch mit der Betonung eines „Prozess des Werdens“ ein neues Mensch-Welt Verhältnis etablieren, indem menschliche, als auch nicht-menschliche Entitäten neu gedacht werden.

Der Widerspruch zwischen einer vermeintlichen Irrelevanz des Menschen, sowie Anders Einsatz für den Erhalt dessen, lässt sich ebenfalls im kritischen Posthumanismus erkennen. So seien wir, schreibt Braidotti, durch technische und wissenschaftliche Entwicklungen dazu gezwungen, neue soziale, ethische und diskursive Subjektbildungen zu schaffen, um auf die tiefgehenden Veränderungen eingestellt zu sein. Aufgrund der veränderten Umstände müssen wir „lernen, uns selbst anders zu denken“ (Braidotti 2014:17). Es zeigt sich ein Paradox: um uns selbst als Menschen zu erhalten, müssen wir lernen uns anders, *Mehr-als-Menschlich*, oder eben posthumanistisch, denken. Ähnliches zeigt sich in Bezug zum Humanismus. Gerade seine Werte sind es, die durch den Posthumanismus hindurch mittels *posthumaner Humanität* gerettet werden können. So träumt Braidotti von „wirklichen Gemeinschaften des Lernens: von Schulen, Universitäten, Büchern und Studiengängen, Diskussionskreisen, Theater-, Rundfunk-, Fernseh- oder Medienprogrammen und später auch Websites und Computerwelten -, die so

aussehen wie die Gesellschaft, die sie gleichermaßen widerspiegeln, bedienen und aufbauen helfen“ (ebda.:16). Es ist der Traum, schreibt sie weiter „eines gesellschaftlich relevanten Wissens, das auf Grundprinzipien sozialer Gerechtigkeit eingestellt ist, die Achtung menschlicher Würde und Vielfalt, die Ablehnung falscher Universalismen, die Bejahung der Differenz, das Prinzip der akademischen Freiheit, des Antirassismus, der Offenheit für andere und des Zusammenlebens“ (ebda.:17). Im Angesicht dieser humanistischen Werte, bleibt die Frage, ob der Posthumanismus, nicht selbst als Debatte innerhalb des Humanismus verstanden werden kann, schreibt Braidotti in ihrem Essay *Ethik des Unwahrnehmbar-Werdens*, dass zwar vom Raum-zeitkontinuum des klassischen Humanismus Abschied genommen werden sollte, jedoch nicht zwangsläufig von dessen Idealen (vgl. Braidotti 2014:21). Auch Stefan Herbrechter schreibt, dass wer den Menschen liebe, „sich kritisch mit seiner anthropozentrischen Ideologie auseinandersetzen“ (Herbrechter 2009:7) müsse und Michael Wimmer schreibt zum Verhältnis zwischen Humanismus und Posthumanismus etwa, dass der Posthumanismus nicht das Ende des Humanismus bedeute, sondern eher den Zustand dessen Geburt (vgl. Wimmer 2019:12). Auch Mersch fragt, ob der Posthumanismus nicht als Fortsetzung des humanistischen Programms verstanden werden könne (Mersch 2020:57).

Einen ähnlichen Ansatz vertreten Dries und Hägele, die die Theorien von Braidotti und Haraway in Nähe zur philosophischen Anthropologie stellen. Auch wenn bei den Theoretikerinnen die Handlungsfreiheit von Akteuren ausgeweitet wird, bleibt dennoch der Mensch verantwortlich für „den ganzen Schlamassel“ (Braidotti 2014:71) und somit im Zentrum der Auseinandersetzung. Schließlich, so schreibt Eidinger, kann eine Anthropologie auch dort vorkommen, wo gar keine beabsichtigt war (vgl. Eidinger 2021:43). Dries und Hägele fragen: „Wer, wenn nicht er, wäre dazu aufgefordert, jene utopischen Welten posthumanistischen Miteinander-Werdens, von denen Braidotti und Haraway träumen, zu entwerfen? Und wer, wenn nicht er, sollte im Anthropozän die dringend erforderliche 'Steuerungskunst' ausüben, um das 'Raumschiff Erde' (Buckminster) aus der Gefahrenzone zu navigieren?“ (Dries&Hägele 2020:184). Sie schlussfolgern, dass solche Rückfragen an posthumanistische und postanthropozentrische Theorien nicht zu einer Rückverlagerung zum Homo faber führen, ziehe man nur die richtigen Schlüsse. Zeigen ließe sich dies exemplarisch an der negativen Anthropologie des jungen Günther Anders. Seine anthropologischen Hauptschriften mit der Hauptthese einer Distanz zur Welt werden hier mit Braidotti in Verbindung gebracht. Die Denkfigur einer Weltfremdheit könne, so Dries und Hägele, dreierlei leisten.

Erstens erlaube es neben der Weltverbundenheit, die bei Braidotti oftmals betont wird, eine ebenso notwendige Weltfremdheit zu denken. Zweitens könne Anders negative Anthropologie erklären, wieso Imagination und Verantwortungsübernahme nur bestimmten Wesen zukommt, ohne in alte Essentialismen zu verfallen. „Die Weltfremdheit des Menschen, die seine Bestimmungsoffenheit verbürgt, ist nicht nur Ermöglichungsgrund humanistischer Größenfantasien und zerstörerischer Weltbemächtigung (...) Sie erlaubt auch postanthropozentrische Entwürfe des Miteinander-Werdens und liefert dafür eine minimalanthropologische Begründung“ (ebda.:185), schreiben Dries und Hägele. Als dritten und wichtigsten Punkt führen sie dabei an, dass sich die Weltfremdheit, die von ihnen als „Insein in Distanz“ beschrieben wird, als „besetzungsoffenen Platzhalter begreifen“ (ebda.:185) lässt, der auch offen für posthumane und nicht-anthropomorphe Entitäten ist. Entscheidend ist nicht, so führen sie weiter aus, Teil der „Gattung Mensch zu sein“ (ebda.:185), sondern die Stellung in der Welt. Dennoch muss eingehakt werden, dass die Stellung in der Welt bei Anders sehr wohl an die Kategorie des Menschen geknüpft ist. Nur dieser habe schließlich die notwendige Distanz zur Welt und sei nicht, wie das Baby, oder das Tier, eingebettet in der Welt.

Wesentlicher als die von Dries und Hägele erwähnten Punkte ist der von Anders negativer Anthropologie ermöglichte Raum eine posthumanistische Subjekterweiterung zu denken und somit nicht nur den kritischen Posthumanismus in die Nähe der philosophischen Anthropologie, sondern die philosophische Anthropologie in die Nähe des kritischen Posthumanismus zu rücken. Wie bereits erwähnt kommt seine negative Anthropologie ohne Letztbegründungen aus und ist somit postfundamentalistisch. Notwendige, kontingente Gründe, die ermöglichen zu sagen, was es heißt Mensch zu sein, müssen immer wieder aufs Neue gefunden und geregelt werden. Da der Mensch immer anthropologisch der Welt fremd ist, benötigt er immer neue Identitäten, die sich ebenfalls in einer Ausweitung dessen, was es heißt, menschlich zu sein, abspielen können. Mensch sein, kann ebenfalls heißen, mehr-als-menschlich zu sein. Hannes Bajohr erwähnt diesbezüglich, dass gerade die Frage nach der Bestimmbarkeit des Menschen, und damit auch Ablehnung und Anrufung von Anthropologie innerhalb des Posthumanismus konstruktiv mit der negativen Anthropologie von Günther Anders in Beziehung gesetzt werden könne (vgl. Bajohr 2021:33). Die neue Anthropologie, die Anders in seinem fiktiven Brief fordert, indem der Mensch nicht mehr durch positive Eigenschaften bestimmt wird, führt Braidotti in radikal-posthumanistischer Weise aus, indem sie eine Ontologie entwirft, in der

menschliche als auch nicht-menschliche Entitäten mit derselben Subjektdefinition versehen werden.

Auf die Frage, wie Günther Anders Technikphilosophie mit dem kritischen Posthumanismus in Verbindung gesetzt werden kann, soll im nächsten Kapitel eingegangen werden, indem Anders Begriffe des *Mitgeschichtlich-Sein*, des *prometheischen Gefälles* sowie seine Verantwortungskonzeption in den Vordergrund gerückt werden sollen. Dabei möchte ich zeigen, dass seine Technikkritik eng mit einem Aufruf zu einer neuen Ethik verbunden ist, die, entgegen eines apokalyptisch und fatalistisch wirkenden Narrativs gerade zu einer Bejahung des Lebens aufruft.

4 Günther Anders und die posthumane Verwicklung

Die Frage, wie aufgrund von technischen- und wissenschaftlichen Entdeckungen und Erneuerung die Stellung des Menschen gesehen werden muss, beschäftigt Günther Anders vor allem im zweiten Teil seines Hauptwerks *Die Antiquiertheit des Menschen*. In ihr entwickelt er eine „philosophische Anthropologie im Zeitalter der Technokratie“ (Anders 1980:317), in der er die zunehmende Verschränkung zwischen Mensch und Ding, zwischen der Welt der Geräte und der Welt des Menschen, analysiert (vgl. Liessmann 2014:69). Unter Technokratie versteht Anders die „Tatsache, dass die Welt, in der wir heute leben und die über uns befindet, eine technische ist“ (ebda.:317). Diese technisierte Welt gehe für Anders so weit, dass Technik zum Weltzustand geworden sei. In diesem Weltzustand spiele sich nun Geschichte ab. „Technik“, so schreibt er, „ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden, mit der wir nur noch ‘mitgeschichtlich’ sind“ (ebda.:317). Diese veränderten Positionen von Technik, Geschichte und Mensch verändere dabei das gesamte menschliche Leben, wie Arbeit, Muße, intersubjektive Kategorien, sowie „angeblich apriorische Kategorien“ (vgl. ebda.:317). „Wer heute noch die ‘Veränderbarkeit des Menschen’ proklamiert (...), ist eine gestrige Figur, denn wir *sind* verändert“ (ebda.:317), führt Anders aus. Die Veränderung des Menschen sei dabei so fundamental, dass wer noch von einem scheinbaren Wesen eines Menschen spricht eine „vorgestrigte Figur“ sei.

Interessant ist dabei die Koppelung zwischen technischen Erneuerungen und der Frage, was der Mensch ist. Wie Braidotti, die in ihren Texten betont, dass aufgrund der veränderten technologischen und wissenschaftlichen Verhältnisse sich unser Verständnis ändern muss, was wir sind, - wir also keine andere Wahl haben, als eine posthumanistische Subjekttheorie auf Grund der veränderten gesellschaftlichen Situation anzunehmen, - stellt auch Anders die technischen Entwicklungen seiner Zeit und die daraus resultierende vorgestrigte Frage eines Wesens in engem Zusammenhang. Auch Anders beschreibt eine Veränderung zwischen einem Mensch-Technik-Verhältnis, das nichts Zukünftiges, sondern bereits eingetroffen sei.

Gleichzeitig divergieren die Schlussfolgerung aus dem veränderten Mensch-Technik-Wissenschaftsverhältnis maßgeblich. Während Braidotti, wie in Kapitel 1 gezeigt, vor allem ein apokalyptischer Blick auf Technologien kritisiert und als Gegenpol gesellschaftsverändernde Potenziale von posthumanen Hybridisierungsprozessen betont, nimmt Anders auf den ersten Blick die von Braidotti kritisierte apokalyptisch-

technodeterministische Position ein. Eine detailliertere, kontraintuitivere Betrachtung offenbart, dass auch diese technikkritischen Darstellungen einer Ethik des bejahenden Lebens unterliegen, die ähnliche Ziele verfolgt wie Braidotti: die Förderung des Werdens oder, wie Anders es ausdrücken würde, die Bewahrung der Geschichtlichkeit und damit einhergehender Handlungsmöglichkeiten. Anders Technikschriften können nicht ohne einen zeitgleichen Aufruf einer neuen Ethik verstanden werden, um einen kontrollierten Umgang mit Technologien, und damit eine offene Zukunft zu gewährleisten. Mit der Technisierung der Welt und dem Aufkommen von Technik als neues Subjekt müssen sich, so Anders, die Prämissen der Handlungsmöglichkeiten radikal ändern. Eine These, die, wie Liessmann ausführt, überraschenderweise wenig Beachtung im Gesamtwerk Anders findet (vgl. Liessmann 2014:78).

Während der erste Band der *Antiquiertheit* in einer Zeit des Massenkonsums, der Lohnsteigerung sowie einer stabilen gesellschaftlichen Ordnung geprägt war, behandelt die Fortsetzung, wie Pollmann schreibt, „eine Ära, in der die Gewissheiten der Nachkriegsprosperität langsam wegbrachen“ (Pollmann 2020:283). Die krisenhaften Ereignisse der 70er Jahre, wie die Ölpreiskrise, der Wachstumsbericht des Club of Rome, oder der Reaktorunfall in Harrisburg, ließen das Vertrauen in eine Wachstumslogik schwinden und zeigten die Grenzen der menschlichen Kontrolle nicht nur über die Nukleartechnik auf (vgl. ebda.:283). Das Motiv eines Kontrollverlusts über Technologien, und ein geringes politisches Veränderungspotenzial beschäftigt Anders dabei vordergründlich. In der Folge weitete er seine technologischen Analysen von anfänglich seinem Schlüsselerlebnis der Atombombe zu einzelnen technischen Phänomenen aus. Im zweiten Teil der *„Antiquiertheit“* erfolgt eine stärkere Vernetzung und Verschränkung dieser Phänomene miteinander (vgl. Zill 2019:83).

Dreh- und Angelpunkt seiner Analysen ist dabei die These, dass sich der Handlungs- und Möglichkeitsspielraum zwischen Politik und Technologie umdrehe. Nicht mehr sieht Anders das technologische Geschehen im politischen Rahmen, sondern das politische Geschehen im technologischen Rahmen ablaufen (vgl. Anders 1980:120). Die Politik müsse sich im Rahmen der Technologien entwickeln und anpassen. Diese Konvergenz bedeutet für ihn *die* Revolution, die sich permanent abspiele. „Und diese“, so Anders, „bewegt sich nicht in Richtung: Freiheit des Menschen, sondern in Richtung: Totalitarismus der Geräte“ (ebda.:121). Der Mensch ist in dieser Situation nur mehr *mit-geschichtlich*, die *Dingwelt* wird ihm übermächtig. Die uns

umgegebenen Produkte seien sowohl ontologisch als auch axiologisch den Menschen überlegen (vgl. Anders 1980:313).

Auch mit dem Versuch in marxistische Debatten zu intervenieren stellt Anders zu Beginn des Vorworts eine Modifikation der elften marxischen These über Feuerbach auf. Schreibt Marx, dass Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert hätten und es darauf ankomme, sie zu verändern, dreht Anders diese Aussage um. So genüge es nicht die Welt zu verändern. Dies würden wir ohnehin schon und weitgehend ohne unser Zutun schon tun. „Wir haben diese Veränderung auch zu interpretieren. Damit sich die Welt nicht weiter ohne uns verändert. Und nicht schließlich in eine Welt ohne uns“ (Anders 1980:5). Die Reformulierung der These löst die in der marxistischen Linken axiomatische Verbindung zwischen Philosophie und revolutionärer Veränderung auf. „For Anders“, interpretiert Dawsey das Zitat, „the Left cannot uncritically embrace ‘changing the world’ in an epoch when industrialism ceaselessly and destructively alters society and nature“ (Dawsey 2019:41). Nicht mehr der Mensch ist revolutionäres Subjekt, sondern Technologien. Vor dem Hintergrund dieser Mitgeschichtlichkeit müsse Anders zufolge, wie Dries es formuliert, Technik „als soziale Co-Akteure handlungstheoretisch wie politisch ernst genommen werden. Sozialtheoretisch formuliert, sind sie ein vollwertiger Teil des sozialen Bands, nicht länger Teil des gesellschaftlichen Außen. Sie als bloße Mittel zu betrachten, verfehlt nach Anders ihr „Wesen“, ihre Subjekthaftigkeit und Eigenmacht“ (Dries 2012:187).

Diese Situation, von der Anders vor allem in der *Antiquiertheit des Menschen II* und in *Die atomare Drohung* schreibt, kann dabei als das charakterisiert werden, was Braidotti als *posthumane Verwicklung* als Ausgangspunkt ihrer Subjekttheorie fasst: Im Rahmen einer umfassenden Neuorientierung erfolgt eine Verschiebung des Subjektstatus vom Menschen und von der Technik. Dies geht einher mit der Transformation des Menschen in einen Rohstoff. Ein Thema, was für Pollmann im Zentrum des zweiten Bandes der *Antiquiertheit* steht (vgl. 2020 Pollmann:283).

Im Folgenden soll nun Günther Anders Konzeption eines Mitgeschichtlichseins erläutert werden und in Bezug zu Anders ethischen Überlegungen zu Handlung und Verantwortung gesetzt werden. Dabei soll angemerkt werden, dass Anders Blick auf Technologie durchaus deterministische und fatalistische Züge aufweist, die ich allerdings auf Grund meines thematischen Fokus weniger betonen werde. Hinzu kommt, dass diese Aspekte in der gängigen

Sekundärliteratur ausgiebig besprochen werden. Ich möchte argumentieren, dass das, was Anders in seinen technikkritischen Texten betont, die geschichtsverschließende Dimension von Technologien, verstanden als das Wegfallen einer offenen Zukunft, darstellt. Oder, um mit Braidotti zu sprechen: Anders fokussiert sich in seiner Analyse auf das Verneinen, das Hemmen des *Werdens*. Trotz dessen liegt in seinen Schriften eine, wie Dries es formuliert, *Ethik der Kontingenz* zu Grunde, in der es gerade um eine Bejahung des Lebens geht (Dries 2012:455), die er auf Grund von wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen in Gefahr sieht.

4.1 Der Begriff der Mitgeschichtlichkeit

Das theoretische Gewicht, dass bei Braidotti dem *Werden* zugesprochen wird, findet man bei Anders im Begriff der Geschichte, anhand dessen seine Technikphilosophie entwickelt wird. Gerade durch technische Entwicklungen verändere sich das gesellschaftliche Verhältnis von Geschichte. Zum einen sei die Geschichtsperiode ein Zustand neuer *Ungeschichtlichkeit*, zum anderen sei der Mensch durch technische- und wissenschaftliche Veränderungen nur mehr *mitgeschichtlich*. Der Begriff der Geschichte wird dabei nicht einheitlich genutzt und weist unterschiedliche Teilaspekte auf.

Auf der einen Seite ist für Anders Geschichtlichkeit nichts immer Vorhandenes. So wenig es immer Geschichtlichkeit, verstanden als das Vergleichen einer Gesellschaft mit früheren Phasenbildern, gegeben hat, „so wenig muss es auch in der Zukunft Geschichte immer weiter geben“ (Anders 2018:303). Im Kapitel *Die Antiquiertheit der Geschichte* aus dem zweiten Teil der Antiquiertheit stellt Anders die These auf, dass die Gesellschaft dabei ist ihre Geschichtlichkeit durch die Technik zu verlieren und wieder ungeschichtlich zu werden. „Da uns“, so Anders, „jedes neue Jahr, nein, jeder neue Tag mit einer ‘neuen Welt‘ konfrontiert, schiebt sich nun die Menschheit ohne jeden (ob zornigen oder nostalgischen) ‘Blick zurück‘ von Tag zu Tag vorwärts, oder richtiger: *nur weiter*“ (ebda.:331). Dieses *weiter*, verursacht durch einen Überschuss an (vermeintlich) Neuen, sei dabei kein Blick nach vorne. Vielmehr sei das Verhältnis des *nur weiter* zur Geschichte wie ein Art Sturmflug, in dem die Augen geschlossen, oder bestenfalls auf den jeweiligen Augenblick fixiert bleiben. Ein Blick nach vorne, sowie ein Blick zurück gebe es nicht mehr. Innerhalb des Sturmflugs ist für Anders auch das Jetzt geschichtslos. Anders schreibt:

„Die volle Wahrheit ist vielmehr, dass sich unsere Geschichte in eine pausenlose Geschichte des Vergessens des jeweiligen Jetzt verwandelt hat, freilich in eine Geschichte, die ihrer selbst niemals bewusst wird, also gar nicht erst eigens vergessen werden kann und deshalb nicht eigentlich ‘Geschichte’ ist, sondern bloß *ein unbeobachtetes Nacheinander*“ (ebda.:332).

Zeitgleich habe sowieso nie die ganze Gesellschaft Geschichtlichkeit besessen. Für Anders muss Geschichte immer insofern als Klassengeschichte verstanden werden, als dass die Beherrschten, wie etwa Sklaven, keine eigene Geschichte gehabt haben. Ihre eigene Geschichte ist nur in Ausbrüchen, in der Rebellion gelungen. Wo Rebellion zu Revolution wurde, wie etwa in China oder Vietnam, wurde daraus ein neues Geschichts-Zeitalter: „Aus Geschichtsopfern oder nur Mit-geschichtlichen verwandelten sich dann die Rebellierenden oder deren Klassen in Geschichtssubjekte“ (ebda.:304f).

Geschichte, so Anders, meint dabei nicht die Nacherzählung des Gewesenen, sondern das Geschehene selbst. Ungeschichtlich bleibt die beherrschte Klasse nicht nur, weil sie unerwähnt bleibt, sondern vor allem sie „kein Geschichtssubjekt ist, dessen jeweilige Schicksale klassenimmanent erklärbare Phasen einer eigenen Entwicklung wären“ (ebda.:305). Wollte man, so Anders, eine Geschichte des Proletariats schreiben, wäre es nur möglich das Proletariats als Responsives darzustellen, nur als die „Kette der Reaktionen, mit denen es von Tag zu Tag auf die geschichtlichen Aktionen und Situationen der herrschenden Klasse reagiert und geantwortet hat“ (ebda.:305). Da das Proletariat im besten Fall nur reagiert hat ohne eigene Entwicklung, sei das Proletariat bis heute nur „mit-geschichtlich“ gewesen. Anders schreibt:

„So kann man ja von den Millionen von Proletariern (...) noch nicht einmal behaupten, dass sie, ins Feld ziehend und fallend, auf die geschichtlichen Aktionen der herrschenden Klassen ‘reagiert’, oder ‘geantwortet’ hätten, Vielmehr haben sie einfach gehorcht, gehorchen müssen, sind sie einfach Opfer gewesen“ (ebda.:305f).

Mit-Geschichtlich sein bedeutet also eine Passivität, in der höchstens auf etwas reagiert wird, aber aus der nicht etwas Eigenes verändert oder angestoßen werden kann. Dieses Konzept des Mitgeschichtlichseins überträgt Anders auf das Verhältnis zwischen Mensch und Technik. „Mit-geschichtlich“, so Anders, „sind nunmehr wir alle, gleich, welcher Klasse wir angehören; und das sind wir nicht mehr mit der Geschichte einer anderen Klasse, sondern mit einer anderen Klasse von Geschichte: nämlich mit der Geschichte des heutigen Geschichts-Subjekts: mit der Technik“ (ebda.:322). So sei das Verhältnis zwischen unserer geschichtlichen Rolle und der Geschichte der Technik keine andere als die des Proletariats gegenüber der Geschichte der

herrschenden Klasse, oder, so führt Anders mit einem Vergleich, „der der Wahrheit vielleicht noch näherkommt“ (ebda.:322) aus, dass „unser Verhältnis vis-a-vis der Technik [kein anderes ist] als des Einzelarbeiters vis-a-vis seiner Maschine“ (ebda.:322). So wie der Einzelarbeiter das Tempo, die Autorität der Maschine als verbindlich anerkennt und sich verpflichtet fühlt, der Maschine „nachzukommen“, weil diese „vorgeht“, so fühlen sich auch die Bürger:innen hochindustrialisierter Länder. Dabei betont Anders, dass der Einzelarbeiter die Maschine ungeachtet der Tatsache, dass Menschen sie entworfen haben, oder der Möglichkeit selbst an der Konstruktion mitbeteiligt gewesen zu sein, ein Gefühl der Verpflichtung fühle. Er führt weiter aus, dass, wenn es heute einen kategorischen Imperativ gäbe, dieser nicht das Verhältnis zum Mitmenschen betreffen würde, sondern das Verhältnis zum bestehenden oder künftigen Status der Technik behandeln würde (vgl. ebda.:322). Dieser hieße: „Handle so, dass die Maxime deines Handelns die des Apparats, dessen Teil du bist oder sein wirst, sein könnte“ (ebda.:323). Und im Negativ: „Handle niemals so, dass die Maxime deines Handelns den Maximen der Apparate, deren Teil du bist oder sein wirst, widerspricht“ (ebda.:323).

So hätten die in den Industrieländern lebenden Menschen, sowie ihre Politiker:innen, darauf verzichtet „uns selbst“, womit Anders entweder Nationen / Klassen, oder die Menschheit als Ganzes meint, als die Subjekte der Geschichte zu betrachten. Anstelle der Menschheit / Klasse, oder Nation wurde die Technik als neues Subjekt der Geschichte gesetzt. Diese sei dabei nicht, wie die Kunst oder der Musik eine Geschichte unter anderen, sondern nun mehr *die* Geschichte. Ausschlaggebend ist diese Position für Anders daher, dass durch Technik die Entwicklung des Seins oder Nichtseins der Menschheit abhängt (ebda.:310), wie etwa beispielhaft durch die Atombombe und der Möglichkeit einer kompletten Auslöschung zu sehen ist. Der Subjektstatus von Technologien wird damit sowohl diskursiv als auch ontologisch hergestellt. Diskursiv, durch die Macht die Technologien von außen zugeschrieben werden. Ontologisch, durch die Möglichkeit einer bisher nicht vergleichbaren Vernichtung.

Überträgt man das zuvor genannte proletarische Mitgeschichtlichsein auf das Mitgeschichtlichsein der Menschen im Verhältnis zur Technik, ist ebenfalls die Frage der Reaktion wesentlich. Reagiert der Mensch nur mehr auf technische Veränderungen, oder kann der Mensch selbst Technik mitverändern beziehungsweise beeinflussen? Die von Anders entwickelte, negative und postfundamentalistische Anthropologie zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass sie den Menschen dazu verpflichtet, verschiedene Welten auszuprobieren und sich hinsichtlich der Gegenwart und Zukunft prinzipiell offen zu zeigen. Demgegenüber steht

das Mitgeschichtlich-Sein bei Anders für das Wegbrechen eines politischen Handlungsraums. Mitgeschichtlich-Sein impliziert, dass keine Möglichkeit zur Gestaltung und Veränderung besteht, sondern lediglich eine Reaktion auf Veränderungen erfolgt, wobei ein politischer Handlungsrahmen nicht gegeben ist. Wie Staebule ausführt, bezieht sich die Idee, dass Technik nun das Subjekt der Geschichte sei, nicht auf ein teleologisches Geschichtsverständnis, indem Menschen nun der Technologie ausgeliefert seien und diese losgelöst von Machtverhältnissen in der Gesellschaft agieren könne. Vielmehr werde in dieser Formulierung darauf hingewiesen, dass die Technik, sich verselbstständigt, eine eigene Dynamik entwickelt hat – ähnlich, wie es schon lange bei anderen gesellschaftlichen Strukturen der Fall ist. Es sind „die Effekte unseres Tuns und Mit-Tuns (...), die uns da fremd gegenüberstehen“ (Staebule 1987:308). Es ist diese durch Menschen verursachte, aber dennoch entwickelte Eigendynamik, die Handlungsräume verkleinert und hemmt, die von Anders mit dem Begriff der Mitgeschichtlichkeit beschrieben wird.

Unter Bezugnahme von Braidottis Ethik einer Affirmation, in der es gerade um eine Bejahung von Selbstverwirklichung und damit der Möglichkeitsräume geht, analysiert Anders im Begriff der Ungeschichtlichkeit gerade das, was Braidotti als unethisches Verhalten benennt. Während ethisches Verhalten vom Wunsch geleitet wird einen Ausdruck für den *conatus*/das Werden zu finden, „verneint, hemmt und schwächt“ (Braidotti 2018:23) unethisches Verhalten das Werden und somit „die Möglichkeit einer Zukunft und damit von Zukünftigkeit überhaupt“ (ebda.:23). Ethik ist, „eine Methode zur Verwirklichung nachhaltiger Formen der Transformation und erfordert passende Gefüge oder Interaktionen: Man muss jede Art von Begegnungen anstreben oder selbst herbeiführen, die aktives Werden begünstigen, oder wachsen lassen, und jene vermeiden, die die eigene *potentia* schwächen“ (ebda.:32). Gerade diese menschliche *potentia* sieht Anders auf Grund der sich veränderten technischen und wissenschaftlichen Veränderungen bedroht, vor dessen Hintergrund der Begriff der Mitgeschichtlichkeit auch als das Hemmen des menschlichen Werdens verstanden werden kann.

Da für Braidotti allen Subjekten, die sie auf Grund ihres, wie im Kapitel 1 erörterten zoe-egalitarismus auf nicht-menschliche Entitäten ausweitet, der Wesenszug eines nach Selbstentfaltung strebenden *conatus* zu Grunde liegt, bestehe auf der Ebene der Selbstverwirklichung die Verhandlung von Konflikten (vgl. Braidotti 2018:26). Die Konfliktlinie zwischen menschlicher und technologischer Selbsterhaltung ist es, die Anders mit dem Begriff eines *Weltzustand Technik* beschreibt und mittels seiner methodologischen

Übertreibung zu einem neuen Gegensatzpaar stilisiert. So habe das Verhältnis zwischen Mensch und Technik als neues Gegensatzpaar den Klassenkampf abgelöst. Er schreibt: „Wir, gleich ob Bewohner von Hütten oder Palästen“ seien bereits geeint, „weil wir nämlich bereits Schulter an Schulter und blindlings dem gemeinsamen Friedhofsrieden entgegenrennen“ (Anders 1980:331). Obgleich Braidotti dieser binären Darstellung von Technik vs. Mensch widersprechen würde, da gerade auf Grund der posthumanen Verwicklung eine Trennung nicht mehr möglich ist und fortgeschrittene Hybridisierungsprozesse bereits stattgefunden haben, ist dennoch interessant zu beachten, dass auch bei Anders der Grundkonflikt zwischen Geräten und Menschen ebenfalls einem Wunsch zu Sein zu Grunde liegt. So bestimme Anders das Wesen von Technologien einem Prinzip der Maximalleistung, demzufolge jede Maschine eine optimale Leistungserfüllung anstrebe. Hierzu benötige die Maschine eine ihren Bedürfnissen eingestellte Umwelt (vgl. Dries 2013:184). Diese Umwelt stehe mit der Umwelt von Menschen in einem Konflikt, in der Anders nur wenig Raum für menschliche Werdensprozesse ausmache.

Im Gegenteil: Durch die technologisch verursachte Ungeschichtlichkeit sei das neue technokratische Stadium „endgültig und irrevokabel“ und könne nicht mehr durch ein anderes Stadium abgelöst werden. Dies liege vor allem an der Tatsache, dass wir niemals fähig sein werden, unsere Fähigkeit (hinsichtlich der Erfindung der Atombombe und weitere Technologien dieser Größenordnung) zu verlernen. So wenig wir imstande sind, aus dem System der Zahlen die dreizehn zu löschen, so wenig seien wir imstande aus dem System unserer wissenschaftlichen und technischen Wissenstandes herauszubrechen (vgl. Anders 1983:559), wie er in sein auf das Jahr 1959 datiertes Essay *Atomarer Mord- kein Selbstmord* schreibt. Der neue Wissenstand, der sich für Anders mit der Bombe einer kompletten Auslöschung der Menschheit zeigt, und hinter dem nicht mehr zurückgefallen werden könne, zeige sich in einer neuen Zeitrechnung des technokratischen Zeitalters. „Entweder“, so Anders, „wir leben wir in dieser unserer Epoche weiter, oder wir leben überhaupt nicht weiter“ (ebda.:55). Denn ist Wissen einmal dazugelernt, könne es nicht mehr verloren werden. Es setze sich fest in Form von Sprache, Theorien, Büchern, Geräten und Institutionen. „Einmal Atombombe, ein für alle Male Atombomben“ (ebda.:56). Jedes Können werde im Ganzen unserer Wissenschaft und Technik aufgeboben, sodass sie in ihr unwiderruflich gehalten und aufbewahrt werde. Wissenschaft und Technik fungieren selbst als „Erhaltungs- und Aufbewahrungsanstalten“ (ebda.:57).

Doch nicht nur bricht für Anders durch die posthumane Verwicklung die Möglichkeit von Geschichte, eines „Freisein für Geschichte“, sondern zeitgleich das Nichtfestgelegtsein des Menschen weg. Das Wesen des Menschen sei von einem unveränderten Wesen zu einem neuerworbenen konstanten Wesen divergiert. „Ich sage“, so Anders, „neuerworben, weil diese Konstanz natürlich keine unserer menschlichen Natur ist, sondern ein künstlicher Zustand, einer, in den wir Menschen uns selbst hineinmanövriert haben – wozu wir freilich nur deshalb imstande waren, weil die Fähigkeit, unsere Welt – nein: nicht nur unsere, sondern *die* Welt – und uns selbst zu verändern, paradoxerweise zu unserer ‚Natur‘ gehört“ (ebda.:58). Das neue Wesen des Menschen, der posthumane Mensch, ist nun der neue status quo. Durch das Wegbrechen von Geschichte durch das Mitgeschichtlichkeitsein des Menschen, bricht somit auch das Veränderliche des Menschen weg, sodass ebenfalls ein fatalistisch-dystopisches Bild anstelle einer offenen Zukunft gesetzt wird. Ein Gegennarrativ, um aus dieser von Anders diagnostizierten Mitgeschichtlichkeit und damit politischen Passivität herauszukommen, wird in der Antiquiertheit jedoch nicht geboten. Das Gegenteil ist der Fall. So wie die von Anders ausgerufene Epoche von der Technik konstituiert sei, werde diese auch von Technologien beendet werden. Wir leben, so Anders, nur mehr in einer *Frist*. Die Möglichkeit einer Neugestaltung findet sich bei Anders nicht.

Anzumerken ist an dieser Stelle Anders methodische Übertreibung, mit denen seine Texte gelesen werden müssen. Ihm zu Folge lassen sich die Phänomene nicht mehr als etwas sich selbst Zeigendes betrachten und verstehen. „Wer glaubt, die Welt sei so, wie er sie wahrnehme, der phantasiert, weil er untertreibt“ (Anders 1996:39), so Anders. Die modernen Phänomene verschleiern ihre Bewandnis, da sie entweder zu ausdruckslos oder zu komplex seien (vgl. Dries 2012:301). Um den Husserlschen Programm, auf die Sache selbst zu kommen, treu zu bleiben, müsse übertrieben werden. Anders schreibt:

„Wenn wir es für erforderlich halten, Wahrheiten, die von Interessensgruppen unterdrückt werden, sichtbar zu machen, dann müssen wir diese erst einmal pastos, mit zu dickem Pinselstrich präsentieren. Dazu gehört sogar, dass wir Potentielles (selbst dann, wenn wir nicht wissen, ob es sich je verwirklichen werde) so behandeln, als wäre es bereits etwas Faktisches“ (Anders 2002:141f).

Anders zufolge werden insbesondere monströse historische Gegenstände, wie etwa die Atombombe oder die nationalsozialistische Judenvernichtung, in der öffentlichen Wahrnehmung systematisch verharmlost und somit untertrieben, sodass eine systematische Übertreibung dazu verhelfen könne diese Schieflage wieder auszugleichen (vgl. Dries

2012:301). Vor diesem methodischen Hintergrund sind insbesondere seine apokalyptisch und fatalistisch wirkenden Technikschriften zu betrachten. Trotz ihrer enormen Negativität und scheinbaren Ausweglosigkeit stehen sie vor dem Hintergrund einer, wie es Dries formuliert, *Ethik der Kontingenz*, die es paradoxerweise zum Ziel hat, das Leben zu Bejahen. Es ist nötig durch Anders Übertreibungen hindurch zu lesen, um zu seiner philosophische Grundmotivation zurückzukehren: Die Bewahrung von Offenheit und damit Leben.

Wie Dries ausführt hat Anders zwar nie eine eigene Ethik entwickelt, doch bedeute dies nicht, dass es sie nicht gäbe (vgl. Dries 2012:455). Er subsummiert Anders ethische Ausführungen unter einer *Ethik der Kontingenz*, die in zu einer Bejahung des Lebens führe. Auf Grundlage des von Anders verfassten Gedichts *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufsgruppen* (1946), sieht Dries den Kontingenzschock sich verwandeln in eine Kontingenzeuphorie, die, um mit Braidotti zu sprechen, das Leben affirmiert. Das Gedicht, das als eine Kurzzusammenfassung seiner Anthropologie und Kulturphilosophie dient, kommt am Ende zu dem Schluss, dass der Schock der Kontingenz nichts andere sei als die „unbändige Freude über das große Los, man selbst zu sein“ (vgl. Dries 2012:459). So sei nur wenig von Komik wie der Zufall, gerade sich selbst zu sein, was man am besten mit einer Kombination aus philosophischem Staunen und Freude begegne. Diese Einsicht in die Kontingenz des Daseins, so Dries, „erlaubt darüber hinaus alles Seiende als möglich, aber nicht als notwendig, das heißt als *glücklichen Zufall* wahrzunehmen“ (ebda.:460). Im Zentrum steht die Freude am Leben.

So bekräftigt auch Anders die Vermutung von Raddatz, dass sich hinter dem Andersschen Pessimismus eine „eigentlich große Liebe oder ein Liebesbedürfnis oder eine Klage über die zerstörte Möglichkeit, Menschen, die Welt, den Weltenlauf lieben zu können“ (ebda.:460) verborgen sei. Diese Liebe ist dabei nicht nur auf Menschen bezogen. „Denn es gibt keinen Baum“, so Anders, „den ich nicht gerne beim Vornamen kennen würde; und kein Tier, das ich nicht sofort bei einem Schmeichelnamen rief“ (Anders 1988, zit.n. Dries 2012:460). Dries überträgt nun Anders Ausruf für eine Freude am Dasein auf eine belebte Natur als Ganzes, die er mit Jonas als ein Willen nach Selbsterhalt, sowie einer Freude am Dasein fasst und schlussfolgert, dass aus der Kontingenzphilosophie eine naturphilosophisch fundierte Ethik der Kontingenz entstehen könne (Dries 2012:460). Denn:

„Alles Leben, ja sogar alles Seiende überhaupt, wird als wertvoll begreifbar und anerkannt, weil es als dieses da ist und weil es als so und so Seiendes nur jetzt, nur unter diesen Umständen da ist. Wer also, ohne vor dem Abgrund der Kontingenz zurückschrecken, die Kontingenz der eigenen Gattung, des eigenen Ichs und letztlich des gesamten Kosmos geschaut hat, wird gewissermaßen am anderen Ende der durch den Kontingenzschock ausgelösten Kontingenzdemut von einer starken Einsicht in die Zerbrechlichkeit, Besonderheit und Einzigartigkeit alles Seienden ergriffen“ (ebda.:460).

Zeitgleich braucht nicht nur das menschliche Leben, sondern das Leben generell keinen metaphysischen Sinn, um als lebbar gerechtfertigt zu werden.

Hört Dries an dieser Stelle auf, indem er schreibt, dass daraus keine Handlungsanweisungen folgen würden, möchte ich argumentieren, dass Teil der *Ethik der Kontingenz* ebenfalls in dem Versuch eines Aufrechterhaltens der Kontingenz besteht. Dies zeigt sich vor allem in Anders Formulierungen über die Veränderung von Handlungen und Verantwortung, in denen Anders sehr wohl Handlungsmaximen aufstellt, aus der Mitgeschichtlichkeit, verstanden als Passivität, wieder herauszukommen. Diese äußern sich in einem Aufruf zu mehr Fantasie, einer interdisziplinären Verantwortungskonzeption, sowie in der politischen Maxime nur die Dinge zu produzieren und zu besitzen, dessen innere handlungsimperative auch die Maximen des eigenen Handelns sein können.

4.2 Das prometheische Gefälle – Handlung und Verantwortung bei Anders

Als Fortführung seiner Analyse eines umgekehrten Handlungsrahmens, in dem Politik sich innerhalb des technologischen Rahmens abspielt, sowie ein veränderter individueller Handlungs- und Möglichkeitsrahmen innerhalb der posthumanen Verwicklung, behandelt Anders die Frage nach einem möglichen verantwortlichen Umgang mit Technologien. Theoretisch stützt er sich dabei auf das von ihm entwickelte Konzept eines *prometheischen Gefälles*. Das Gefälle meint dabei die „täglich wachsende A-synchronisierung des Menschen mit seiner Produktwelt“ (Anders 1956:16), hinter dem das, was zurückbleibt, „nachhumpeln“ müsse. Während der Marxismus für Anders nur das Gefälle zwischen Produktionsverhältnissen und ideologischen Theorien behandelt habe, sieht er, verursacht durch technologische Entwicklungen (vgl. Anders 1986:87), vor allem ein immer stärker werdendes Gefälle zwischen Herstellen und Vorstellen vorherrschend, das ebenfalls unser Verhältnis zwischen Tun und Fühlen, sowie Wissen und Gewissen auseinanderreiße. So sei das Grunddilemma unserer Zeit das einer *invertierten Utopie*. Während Utopisten das, was sie sich vorstellen, nicht herstellen können, können wir nun, so Anders, uns dasjenige, was wir herstellen, nicht vorstellen (vgl. ebda.:96).

Zwar können wir die Wasserstoffbombe herstellen, doch die Konsequenzen dessen auszumalen übersteige unsere Fähigkeiten (vgl. Anders 1956:17). In ähnlicher Weise kommen auch unsere Gefühle nicht unserem Tun nach. So ist es zwar möglich hunderttausende Menschen zu bebomben, doch nicht möglich sie zu beweinen, oder zu bereuen. So betont Anders die Möglichkeit Produkte herzustellen, und somit eine Welt zu etablieren, die wir gänzlich unfähig sind zu fassen, da sie unsere Kapazität der Fantasie, sowie unsere Verantwortung überfordere (ebda.:18). Vor dem Hintergrund dieses prometheischen Gefälles, das maßgeblich unsere neue moralische Situation definiere, müsse eine neue Moral und eine neue Ethik etabliert werden was Anders nun als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet (vgl. Anders 1986:71). Anders schreibt:

„Eine Kritik der Grenzen des Menschen, also nicht nur der seiner Vernunft, sondern der Grenzen aller seiner Vermögen (der seiner Phantasie, seines Fühlens, seines Verantworten usw.), scheint mir heute, da sein Produzieren alle Grenzen gesprengt zu haben scheint, und da diese spezielle Grenzsprengung die noch immer bestehenden Grenzen der anderen Vermögen umso deutlicher sichtbar gemacht hat, geradezu das Desiderat der Philosophie geworden zu sein“ (Anders 1956:18).

Vor allem Effekte und Partner einer Handlung, sowie die Vorgänge des Handelns selbst, haben sich dabei fundamental geändert. So können zum einen die Effekte unseres Handelns so immens sein, dass sie der Zerstörung der Welt gleichkommt. Weder in der Gefahr dieses Äußerste zu erleiden habe sich die Menschheit bisher befunden noch in der Situation dieses äußerste auch zu tun. Neben dem Ausmaß von Handlungen habe sich ebenfalls der „Partner des Handelns“ verändert. Die Partner, führt Anders aus, unseres Handelns sind nicht mehr Einzelne, „sondern alle zusammen“ (ebda.:71). Zum einen, im Hinblick auf die Atombombe, treffe ein möglicher Abwurf der Bombe alles auf dem Globus Lebenden, zum anderen Handeln durch eine immer kleinteiligere Produktionsweise alle zusammen, sodass eine klare Verantwortlichkeit weg falle.

Während es bei Kant, so Anders, noch richtig war die Möglichkeit einzuräumen, dass es so etwas wie einzelne Handlungen gäbe, gelte diese Möglichkeit nun nicht mehr. „Denn entscheidend für unsere Situation ist, dass wir aufgehört haben, im eigentlichen Sinne des Wortes zu ‚handeln‘“ (ebda.:38). Zum einen sind, beispielsweise durch Roboter, neue Akteure hinzukommen, zum anderen, und das ist der Fokus bei Anders, sind auch diese Handlungen, die noch von Menschen durchgeführt werden, „mindestens unsichtbar“ (ebda.:72) geworden. Handeln bestehe zumeist nicht mehr aus beabsichtigen individuellen Akten. „Vielmehr“, so Anders, „ist es eingebaut und eingebettet, was wir gewöhnlich als Handlungen weder erkennen noch anerkennen (...): nämlich in *Arbeit*“ (ebda.:72). Durch die Tarnung von Handlungen als Arbeit, sowie die immer weiter fortschreitende Arbeitsteilung, handeln wir mit unabsehbaren Konsequenzen. Für Anders gehört dies Umetikettierung von Handeln zu Arbeiten zu den entscheidenden Ereignissen der industriellen Epoche mit der Konsequenz, Arbeiten als etwas moralisch Neutrales zu verwandeln (ebda.:82). So gäbe es eine vorherrschende Arbeitsmoral, dass so lange man an etwas nur arbeitend beteiligt ist, „grundsätzlich alles tun zu dürfen (...) grundsätzlich Konsequenzen nicht mehr als unsere Aufgabe betrachten“ (ebda.:82) zu müssen. Er diagnostiziert bei vielen Tätigkeiten ein Fehlen an einem Minimum an Moralität, da selbst das Bekümmern um die Konsequenz des Handelns nicht mehr verlangt wird, oder unmöglich erscheint.

Zeitgleich wird Handeln durch das Herstellen von Technologien, sowie deren Auslösung ersetzt. Die neue Art zu handeln, bestehe darin, Produkte herzustellen. Die Handlungen, die darauf aufbauend danach kommen, stellen keine eigentlichen Handlungen mehr dar, sondern nur noch ein *Nachspiel*. Er schreibt:

„Unsere Werke, unsere Produkte, kommen den Taten, die wir mit Hilfe dieser Werke durchführen könnten, immer schon zuvor. *Unsere Produkte sind bereits, ob wir das wollen, oder nicht, unsere Taten.* Und dass wir mit diesen Dingen gewordenen Taten dann anstellen, unserm wie wir glauben „eigentliches Tun“ ist immer nur ein nachträgliches und beiläufiges Nachspiel“ (ebda.:38).

Auf der einen Seite verschiebt sich die menschliche Handlung in die Herstellung von Produkten und Technologien, auf der anderen Seite kommen durch diese Verschiebung Technologien hinzu, die selbst zu handelnden Akteuren werden. „Dazu kommt“, führt er weiter aus, „dass diejenigen Menschen, die in das Handeln als Subjekte eingeschaltet werden, nicht mehr im eigentlichen Sinne „Handelnde“ sind, sondern nur noch „Mit-Tuende“ oder Auslösende“ (ebda.:38) seien. Dieses Mit-Sein, gehe so weit, dass sie, also die Mit-Tuenden, nicht mehr wissen, was sie tun. Technik wird somit als handlungsvollziehend dargestellt, mit der die Menschen nur mehr, im Anschluss an die Mitgeschichtlichkeit, mit-sind.

Führen könne dies zu einem „objektiven Geist gewordene Unmoral“ (ebda.: 88), da die Form der Arbeitsteilung objektiv von den Effekten seiner Tätigkeit abschneidet und dadurch einen objektiven Zustand der Gewissenslosigkeit garantiere (vgl. ebda.:88). Durch diesen unmoralischen Zustand komme es gleichzeitig zu einer Abnahme von Schuld. „Weil wir die Taten“, so Anders, „durch die Schuld in die Welt kommt, Dingen übergeben haben, die nun an unser Stelle handeln“ (ebda.:88), wurde uns Schuld von den Geräten abgenommen. Diese seien „die von uns angestellten Henker“ (ebda.:89). In dieser Schuldübernahme bestehe das „böse unserer Zeit“ (vgl. ebda.:89).

Als Beispiel referiert Anders auf den Abschuss der amerikanischen „Weihnachtsrakete“ per Knopfdruck, bei dessen Abschuss dem Mann, der den Knopf drückte, der Grund des Knopfdruckes nicht mitgeteilt wurde. „Da nun aber jeder auslösende Knopfdruck dem anderen gleicht, hätte es sich bei seiner ‘Handlung‘ ganz genauso gut um die Anschaltung eines neuen lokalen Kraftwerkes handeln können“ (ebda.:38), so Anders. Das Gefälle zwischen Tun und dem Wissen darüber, was getan wird, könnte nun alltäglich werden, was Anders zu der Schlussfolgerung kommen lässt, dass damit auch die Möglichkeit gut zu handeln abgeschafft werde. Er schreibt:

„Da Handeln (teils durch Herstellen, teils durch Auslösen von Hergestelltem) ersetzt ist, und durch diese Ersetzung abgeschafft ist, ist auch die Möglichkeit, gut zu handeln mit-

abgeschafft. Oder, in anderen Worten: Da unser Handeln, seinem Aussehen, seinem Behaviour-Typ, kein ‚Handeln‘ mehr zu sein scheint (sondern eben Arbeiten oder Auslösen), glauben wir auch arbeitend oder auslösend nichts zu tun; scheinen wir also davon absolviert zu sein, Verantwortung für die Arbeit oder die Auslösung zu übernehmen zu müssen. Immer haben wir ein Alibi, das Alibi, nichts getan zu haben. In dieser Pauschal-Absolution und in diesem Alibi besteht unsere heutige moralische – das heißt: unsere unmoralische-Situation“ (ebda.:39).

Vor dieser veränderten (Arbeits)situation ruft Anders zum einen dazu auf Verantwortung interdisziplinär zu denken und zum anderen, die eigene Fantasie auszubauen. Auf Grundlage der indischen Geschichte *Fabel vom Bademeister von Pentapur*, in der ein Bademeister die Marshallin vor zu viel einströmenden Badewasser warnt, was bald durch die Türritzen fließen wird, und von ihr auf seine Position als Bademeister zurückverwiesen wird, dem nur das Badezimmer etwas anginge, formuliert Anders den Satz: „Folgen kümmern sich nicht um Scheidewände“ (Anders 1983:32), den er als fundamentalsten Grundsatz der Ethik charakterisiert. Die Grenzen, die wir zwischen sozialen, beruflichen oder wissenschaftlichen Feldern errichtet haben, sind den Folgen unbekannt und egal. Dies gelte umso mehr, je größer eine Tat sei. „Allein diejenigen Taten gelten mit Recht als ‘groß‘, deren Folgen aus dem Flussbett ihrer Spezialität heraustreten und fremdes Gebiet überschwemmen“ (ebda.:33), so Anders. Um vor dem Hintergrund immer größerer Taten, immer größer werdenden Gefällen verantwortlich bleiben zu können, müssen die Verantwortlichen, um überhaupt verantwortlich bleiben zu können, ebenfalls aus dem Rahmen ihrer jeweiligen Disziplin heraus, „und den Folgen ihrer Taten oder Werke nachzuspringen; also die angeblichen Grenzen ihres Arbeitsressorts als moralisch irreführend, wenn nicht sogar (...) als unmoralisch abzulehnen“ (ebda.:33). Gerade die Grenze von Disziplinen und Grenzen zu überschreiten sei dabei die Aufgabe von Verantwortung. Dies gelte auch für internationale Grenzen. Anders schreibt:

„Da der Horizont unserer technischen Leistungen global ist, muss es der Horizont unserer moralischen Solidarität ebenfalls werden. Da wir durch unsere Taten jedermann an jeder Stelle unserer zusammengeschrumpften Erde treffen können, und da wir von jedermann und von jeder Stelle ausgetroffen werden können, betrifft das Tun von jedermann auch jedermann“ (Anders 1983:52).

Dieses Tun betreffe dabei nicht nur das Jetzt, sondern ebenfalls auch die Zukunft. „Unsere Allianz“, so Anders, „ist also ungleich breiter, als Allianzen jemals gewesen sind. Sie ist eine Allianz der Generationen“ (ebda.:52), oder mit dem kritischen Posthumanismus erweitert: Eine Allianz der unterschiedlichsten Materien und Akteuren.

Da sich zeitgleich durch die Veränderung von Handlungen das Gefühl der Verantwortungsübernahme verändert, beziehungsweise nicht mehr möglich geworden ist, reichen, so Anders, die Handlungsmaximen der bisherigen Ethik nicht mehr aus. Es müsse sich wieder zurückbesonnen werden auf den Imperativ eines „Handle“, sowie eines „Begreife, dass du auch dann handelst, wenn dein Handeln nicht mehr, wie Handeln aussieht“ (ebda.:39). Während die beiden Imperative darauf abzielen die neuen Handlungen zu verstehen und analysieren und der eigenen Verantwortung darin nicht zu entkommen, bezieht sich der dritte von Anders vorgestellte Imperativ auf eine gesellschaftspolitische Ebene. Anders schreibt: „Hole dich selbst wieder ein“ (ebda.:40). Wie eine zu weit ausgeworfene Angelleine soll das wieder eingeholt werden, was zu weit entfernt ist. „Was es zu tun gilt, ist also ein Akt der Revozierung. Nämlich dasjenige nicht zu tun, was wir uns vorzustellen unfähig sind“ (ebda.:40). So sind die Fragen, die wir uns heute zu stellen haben, nicht wie etwas hergestellt wird (Handarbeit oder Maschinenarbeit), sondern *was* und *ob* etwas hergestellt werden soll (vgl. ebda.:40).

Eine zentrale Rolle in der Einholung spielt für Anders dabei die Fantasie. Diese moralische Fantasie solle geübt und erweitert werden, um den Produkten des Herstellens und den Effekten des Handelns gewachsen zu bleiben. Diese Fantasie solle auf der Grundlage *einer Kritik des reinen Gefühls* geschehen, um die von dem Gefälle begrenzten Fähigkeiten unseres Fühlens besser zu verstehen und zu erweitern. Wenn Denken, Vorstellen, Fühlen und Herstellen wieder synchronisiert werden können, lasse sich, so die Hoffnung von Anders, die Wiederholung von monströsen Geschehnissen, verhindern. Konkrete Anleitungen zur Schulung dieser moralischen Vorstellungskraft liefert Anders jedoch nicht. Er gibt keine genauen Hinweise darauf, wie diese moralischen Übungen aussehen sollen. Stattdessen verweist er auf spirituelle Übungen mystischer Traditionen und auf Musik, die er als eine von uns selbst geschaffenes Werkzeug sieht, mit dem wir die Kapazität unserer Seele erweitern können (vgl. Dries 2012:448).

4.3 Zwischenfazit III: Negative Kreativität und Übertreibung

Es wurde nun Günther Anders Technikschriften in Verhältnis zu einer zu Grunde liegenden Ethik dargelegt, in der das Erhalten einer offenen Zukunft, und damit dem Leben an sich, das zu Grunde liegende Leitmotiv der pessimistisch und apokalyptisch wirkenden Ausführungen darlegt. Entgegen einer deterministischen Lesart von Anders, wurde gezeigt, dass es, gerade um die Bewahrung einer Offenheit geht. Schraube schreibt diesbezüglich, dass es Anders gerade „um die Verletzlichkeit des Subjekts, um die Gefahr, seine Freiheit und Einflussmöglichkeiten zu verlieren, um die Mechanismen und Strukturen, die menschliche Subjektivität und Handlungsfähigkeit untergraben“ (Schraube 2003:222) geht. Ein ähnliches wie das in Kapitel 2 erwähnte Paradox einer Notwendigkeit einer Erweiterung dessen, was als Menschlich gilt um das Menschliche zu bewahren tritt in Anders Duktus auf. Gerade um die menschliche Handlungsfähigkeit zu bewahren, betont Anders die Ungeschichtlichkeit des Menschen, betont den *Weltzustand Technik*, damit es gerade nicht zu solch einem Zustand kommen wird. Obwohl er Technik als neue Akteure wahrnimmt, antagonisiert er gleichzeitig „Mensch“ und „Technik“. Eine Gegenüberstellung, die Braidotti mit ihrer Theorie gerade versucht zu durchbrechen.

Seinen technikkritischen Ausführungen, seiner Diagnose einer Mitgeschichtlichkeit müssen dabei im Kontext einer *Ethik der Kontingenz* betrachtet werden, der eine Liebe gegenüber der Welt zu Grund liegt. Bezieht sich Dries mit seiner Ausführung nur auf das Gedicht *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende* um die These einer Ethik der Kontingenz zu rechtfertigen, können ähnliche Liebesbekundungen auf die Welt ebenfalls in der anthropologischen Spätschrift *Die Irrelevanz des Menschen*, in dem Anders auf eine Liebe zu Mitmenschen, Mittieren und Mitpflanzen verweist (vgl. Kapitel 2), sowie im Essay *Thesen zum Atomzeitalter* (1959) gefunden werden. Vor dem Hintergrund einer von ihm diagnostizierten Verharmlosung und einer Unfähigkeit zur Angst, ruft Anders zu einer Mut zur Angst auf. Diese Angst müsse dabei allerdings an einige Eigenschaften gekoppelt sein. Sie müsse furchtlos, belebend und liebend sein. Anders Aufruf zu einer produktiven, liebenden Angst „die sich um die Welt ängstigen soll, nicht nur vor dem, was uns zustoßen kann“ (Anders 1986:98), kann im Rahmen einer dem Leben affirmierenden Ethik, als Zustimmung, sowie Gegenpol zu Braidottis Affirmation als eine *kreative Negativität*, gesehen werden. Gerade durch das Bewusstwerden eines möglichen Endes sollen affirmierende, bejahende Kräfte freigesetzt werden. Negativität soll, so die Hoffnung von Anders, zur Mobilisierung von Veränderung beitragen.

Diese Hoffnung auf Veränderung durch apokalyptisches Aufrütteln muss dabei im Kontext seiner Zeit betrachtet werden. Es ist möglicherweise gerade diese Negativität, die den *antiquarischen Moment* den Weißflug der Eigengesetzlichkeit und Fremdheit der Vergangenheit innerhalb der kritischen Theorieforschung zuschreibt. Anders selbst macht das Grundprinzip stark, dass alles Denken, Sprechen und Handeln in spezifischen Situationen stattfindet (vgl. Dries 2024:84). So muss auch Anders Denken zur Methodik der Übertreibung, mitsamt der starren Gegenüberstellung einer noch damals möglichen Trennung zwischen Technik und Mensch in der spezifischen Situation des Kalten Krieges mit der Bombe als absolute Bedrohung situiert werden. Die apokalyptische Übertreibung diene als strategischen Zweck im Kontext der atomaren Bedrohung um gegen die „Happy-End-Politiker und Happy-end-Publizisten, die sich nicht schämen Optimismus zu machen“ (Anders 1986:8 zit.n. Dries 2024:88) gesehen werden. In dieser historischen Situation, so Dries, sei die Aussicht auf Hoffnung zum einen nicht sinnvoll, zum anderen nicht möglich. „Allerdings“, fährt Dries fort, „muss es durchaus einmal eine Situation gegeben haben, in der das Hoffen möglich und sinnvoll gewesen war, eine Situation, aus der wir Anders zufolge, jedoch gleichsam heraus- bzw. zurückgefallen sind in einen Zustand, von dem aus die Situation des Hoffendürfens erst wieder zu erreichen, das heißt vermutlich mühsam zu erkämpfen wäre“ (ebda.:89).

Es ist möglich, dass wir nun im Zustand eines Hoffenmüssens angekommen sind. War Anders Diagnose einer Verharmlosung der technologischen Vernichtung in seiner Zeit zutreffend, erleben wir heute eine Verschiebung hin zu übersteigerten apokalyptischen Vorstellungen, die insbesondere von transhumanistischer und technologisch-posthumanistischen Strömungen propagiert werden. Beispielhaft zu sehen ist dies in der These einer technologischen Singularität. Vielleicht die einzige Möglichkeit auf Hoffnung, so führt es Judith Butler in Rekurs auf Braidotti aus, ist das Akzeptieren der technologischen und kommodifizierenden Prozesse, die unsere historische Situation schon längst erreicht haben. Diese Bedingungen müssen angenommen werden, um innerhalb dieser Situation neue Beziehungen zusammenzusetzen und neue Wege des Werdens zu erproben (vgl. Butler 2014:22).

Braidottis Betonung der Möglichkeit eines experimentellen technischen Transformationspotenzial dreht Anders Methode der Übertreibung gerade um. Anstelle der Negativität wird das Potenzial der Affirmation, die Möglichkeit eines nachhaltigen Werdens gesetzt. Entgegen allerdings dadurch zur *Sache selbst zu kommen*, übt sie sich in der Fantasie,

die Anders noch in seiner Ethik fordert, um das Gefälle zurückzuholen. Braidotti indes gibt den Versuch eines Einholens komplett auf und fokussiert sich auf eine Neuzusammensetzung von Beziehungen mittels des Zoe-Egalitarismus. Das Erzeugen eines utopischen Gegennarrativs ist dabei Kernbestandteil ihres politischen Programms.

Dass aufgrund dieser Fokussierung eine konkrete gesellschaftspolitische Analyse von Technologien zu kurz kommt, soll im nächsten und letzten Kapitel besprochen werden. Anders antiquarischer Moment der Negativität, sein Bezug auf dialektisches Denken, sowie sein Ansatz Technologien nicht als per se als offen und neutral zu verstehen, kann einen produktiven Moment enthalten die tendenzielle Überaffirmation von Technologien innerhalb des kritischen Posthumanismus auszugleichen, ohne dabei in seine übertriebene Negativität zurückzufallen. Gleichzeitig soll mit der Bezugnahme von Anders dialektischer Technikkritik ebenfalls aufgezeigt werden, dass dialektisches Denken keineswegs, wie Braidotti argumentiert, binäres Denken ist, sondern wechselseitige Bezüge sichtbar werden lässt, die Grundbestandteil einer gesellschaftspolitischen Analyse sind. Im nun folgenden und letzten Kapitel soll Braidottis Kritikverständnis dargelegt werden.

5. Die Rolle von Kritik innerhalb des kritischen Posthumanismus

Durch die stark von Deleuze geprägte Immanenzphilosophie und die damit einhergehende Ablehnung eines hegelianisch-dialektischen Denkens sowie einer tendenziellen Überaffirmation der Technik in Braidottis Theorie herrscht im kritischen Posthumanismus ein Verständnis von Kritik vor, dass Kritik zugunsten einer Affirmation des Gegenwärtigen tendenziell aufgibt. Diese Aufgabe von Kritik, so mein Argument, wird dem Anspruch eines kritischen Posthumanismus selbst nicht mehr gerecht. Obgleich Braidotti Latours analytischen Posthumanismus, wie in Kapitel 1 erörtert, aufgrund der fehlenden politischen Analyse kritisiert, kann ein ähnliches Kritikverständnis bei beiden gesehen werden. Während Latour postuliert, dass Kritik nicht mehr zeitgemäß sei und den Poststrukturalismus dafür verantwortlich macht (vgl. Latour 2014), wehrt sich Braidotti zwar gegen Latours Analyse (nicht zuletzt steht sie in starker Tradition von Deleuze und damit auch dem Poststrukturalismus steht), kritisiert jedoch aus einer Deleuzschen Perspektive die Kritik.

Zwar wendet sie sich gegen Latours bekannten Aussage, dass Kritik *has run out of steam*, schreibt jedoch zeitgleich, dass eine klassische Form der Kritik, verstanden in einer hegelschen-dialektischen Tradition stehend, ausgedient habe (vgl. Braidotti 2014:11). Kritik, so Braidotti, solle nicht in „Negativität“ verfallen, die sie als Dreh- und Angelpunkt einer „klassischen“ Kritikform ausmacht. Zwar schreibt Braidotti, dass die Aufgabe von kritischer Theorie heute die „adäquate Darstellung unserer situativ-historischer Verortung“ darstelle, die „sich mit dem Ideal der Hervorbringung gesellschaftlich relevanter Erkenntnisse verbindet“ (ebda.:9). Doch sie kann, so meine These, ihren eigenen Anspruch an kritische Theorie nicht einhalten. Der Grund dafür ist die ablehnende Haltung gegenüber einer dialektischen Kritik, die, so mein Argument, sich aus Deleuze Philosophie herleiten lässt und durch Braidotti und anderen Theoretiker:innen im Umfeld des kritischen Posthumanismus und Neuen Materialismus aktualisiert wird. Dies führt zu einem zu positiven Blick auf Technologien, was kritische Auseinandersetzungen, erschwert. Machtstrukturen, die in Technologien inhärent sein können, werden nicht theoretisiert.

Im Anschluss an Deleuze Differenzphilosophie wird bei Braidotti dialektisches Denken in einem ersten Schritt mit der hegelschen Dialektik und in einem zweiten Schritt mit dualistischem Denken gleichgesetzt und auf Negativität reduziert. Ähnlich wie Latour der, so

schreiben es Flatscher und Seitz, pauschal alle Spielarten kritischer Theoriebildung dem Generalverdacht eines „naiven, gleichsam postfaktischen sozialen Konstruktivismus unterstellt“ (Flatscher&Seitz 2018:39), behauptet Braidotti in jeglicher klassischen Kritik eine Negativität zu sehen, die in einer fatalistischen Gesellschaftsanalyse endet. Zeitgleich würde dialektisches Denken per se binäre Ordnungssysteme reproduzieren.

Obwohl Braidottis Denken durch den Versuch der Überwindung von Dualismen gekennzeichnet ist, verfällt sie wie schon Deleuze mit dem Versuch die Dialektik zu überwinden, in eine Gegenüberstellung von Dialektik und Immanenz, respektive Affirmation und Negativität. Anders als Deleuze, der in seinen späteren Werken nach der Devise „Wenn die Dialektik schon nicht überwunden wird, kann man sie wenigstens ignorieren“ (Oittinen 1994:144), agiert hat und Hegel immer weniger thematisierte, greift Braidotti „die“ Dialektik in ihren Texten auf, ohne sich dabei argumentativ tiefergehend damit zu beschäftigen. Vielmehr dient sie als ein Platzhalter für das „Andere“, durch das sich paradoxerweise das affirmative, posthumanistische Kritikverständnis bildet und damit selbst die Deleuzsche Kritik an der Dialektik (nämlich, dass Unterschiede immer als Differenz von etwas betrachtet werden) reproduziert.

Zunächst soll nun Braidottis antidialektische Haltung in den Deleuzianischen Theoriekontext eingebettet und gezeigt werden, dass weder Deleuze noch Braidotti es schaffen aus einer Dialektik zu entkommen. Entgegen einer verkürzten Kritik an der Negativität, möchte ich, um mit Braidotti zu sprechen, eine *Affirmation der Negativität* aufzeigen, die sich in Anders Sprache und Denken anhand einer *kreativen Negativität* exemplarisch zeigen lässt.

Dabei möchte ich zum einen zeigen, dass auch Negativität produktive Elemente enthalten kann², und zum anderen argumentieren, dass nur durch eine dialektische Form der Kritik Braidotti zu ihrem erklärten Ziel einer adäquaten Darstellung einer situativ-historischen Verortung näher kommen kann, zu der Anders innerhalb seiner Technikphilosophie explizit aufruft. Dabei rücke ich Günther Anders dialektisch-kritische Technikkritik in die Nähe von Adornos negativer Dialektik, die es ermöglicht eine Scheinversöhnung in der Theorie Braidottis aufzuzeigen. Auf Grund ihres immanzphilosophischen Ansatzes besteht die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Versöhnung durch den Tod von sozialer Identität. In Anschluss an Deleuze

² Auch aus einer spinozistischen Perspektive kann Negativität im Sinne eines *Vernunftdings* produktive Erkenntnisse bringen.

geht auch sie davon aus, dass das Ziel von Menschen, sowie jedem *Werden* darin bestehe gerade „Unwahrnehmbar zu werden“ (Braidotti 2018:57), sprich: zu sterben. In diesem Tod, den sie als Tod der sozialen Identität fasst, verschmelze das Selbst mit seiner Umwelt. Anstelle des Selbst wird „ein lebendiges Geflecht vielfältiger Verknüpfungen“ (Braidotti 2018:58) gesetzt. Das solch eine Scheinharmonie inhärente gesellschaftliche Widersprüche und Konflikte übergeht, thematisiert Braidotti dabei nicht.

5.1 Differenz statt Dialektik

Schon früh wendet sich Deleuze gegen eine dialektische Denkschule, die für ihn als in der Philosophiegeschichte bevorzugt angesehen wurde. Seine Abneigung geht so weit, dass er in *Kleine Schriften* schreibt, dass die Dialektik die Form des Philosophierens sei, die er am meisten hasse (vgl. Deleuze 1980:12). Grundprobleme der Dialektik sind für Deleuze zum einen das Denken von Differenzen als *Differenz von etwas*, sowie die in der Dialektik enthaltene Negativität an sich. Denn Ziel der Deleuzschen Differenzkonzeption ist es, ohne einen Gegensatz, sowie den Begriff des *Andersseins* auszukommen. Während bei Hegel oder Marx Dialektik als Methode genutzt wird, Differenzen als Widersprüche zu denken, weist Deleuze in seiner Differenzphilosophie eine Dialektik, die auf Widersprüchen aufbaut, zurück. Solch eine Dialektik könne laut Deleuze keine Differenz in sich selbst herleiten (vgl. Lambert 2002:73). Während eine dialektische Methode Differenzen durch eine Negation auflöse, betrachtet Deleuze Unterschiede nicht als Differenz von etwas. Differenzen müssten, so Deleuze in sich gedacht werden – unabhängig von der Negation.

Entgegen einer Dialektik setzt er die immanenzphilosophische Denklinie, die bislang, so Deleuze, von der herrschenden Philosophieauffassung verdrängt worden sei und die er als Gegenspieler der Dialektik interpretiert. Die Vertreter dieser Denkschule sind dabei für ihn die antiken Stoiker, Lukrez, Hume, und allen voran Bergson, Duns Scotus, Nietzsche und Spinoza (vgl. ebda.:67). Vor allem Deleuzes Spinozarezeption, auf die sich ebenfalls Braidotti bezieht, ist für seine Differenzphilosophie relevant, um das Konzept der Negativität innerhalb hegelianisch-marxistischer Theorien ablehnen zu können.

So liest Deleuze Spinoza als einen „Vor-Nietzsche“, seine Philosophie als „Philosophie der Expression“ (vgl. Oittinen 1990:470), der Univozität (vgl. Oittinen 1994:131), mit dem Versuch eine formale Distinktion bei Spinoza zu rehabilitieren. Letzteres ist für Deleuze

zentral, um Spinoza als Philosophen der Anti-Dialektik überhaupt lesen zu können. Damit reiht er sich in eine Konsensinterpretation französischer Strukturalisten und Poststrukturalisten ein, die Spinoza als einen Anti-, oder Nicht-Dialektiker lesen. Gleichzeitig wird er, so führt es Oittinen aus, als einen Gegenpol zu Hegel aufgebaut und in eine theoretische Nähe zu Nietzsche gerückt (vgl. Oittinen 1993:9). Während Machery als Schüler Althusserers darauf verweist, dass eine neue, materialistische Dialektik möglich sei, verwirft Deleuze die Möglichkeit einer Dialektik im Anschluss an Spinoza vollkommen (vgl. ebda.:13).

Vor allem die Rolle der Realdistinktion bei Spinoza spielt für Deleuze Gedanke einer gegensatzlosen Logik eine wichtige Rolle. So wird die Realdistinktion bei Spinoza als nicht-numerisch uminterpretiert, um diese in einem nächsten Schritt mit der Scotischen formal gleichzusetzen. So gelingt es die Substanz als eins, sowie die Attribute als formal unterschieden zu denken. „Das Sein (bei Spinoza Substanz) ist univok, d.h. die Unterschiede implizieren kein Anderssein. Und weil kein Anderssein, so auch keine Negation“ (ebda.:131), schreibt Oittinen diesbezüglich. War die Univozität bei Duns Scotus neutral gehalten, führt die Deleuzsche Lesart von Spinoza nun dazu, Univozität als Gegenstand einer reinen Bejahung zu betrachten. In diesem Sinne wird Spinoza als einen Vor-Nietzsche verstanden, in dessen Affirmation Nietzsches dionysisches Bejahen seine Fortsetzung findet (vgl. ebda.: 131).

Affirmiert wird dabei bei Deleuze Differenztheorie die Singularität, die konstitutiv für das Sein ist. Da in der Logik der Differenz die absolute Einmaligkeit des Singulären hervorgehoben wird, steht sie der Dialektik Hegels entgegengesetzt, die im Allgemeinen bleibt (vgl. ebda.:131f). Entgegen einer Allgemeinheit setzt Deleuze die Denkfigur der Vielheit, die aus lauter Differenten aus Singularitäten bestehe. Diese Differenzphilosophie, die Deleuze mit „Gewimmel von Differenzen“ (Deleuze 1968:76), oder „einen Pluralismus von freien, wilden oder ungezähmten Differenzen“ (Deleuze 1968:76), beschreibt, besteht darin den Begriff der Hegelschen Negativität zu verwerfen (vgl. Oittinen 1994:133). Denn für Deleuze sei das Negative nur ein Epiphänomen. Er schreibt: „Das Negative ist das Bild der Differenz, allerdings ihr flachgedrücktes und verkehrtes Bild, wie die Kerze im Ochsenauge – im Auge des Dialektikers“ (Deleuze 1968:77). So irre sich der Dialektiker, wenn er glaubt, dass Gegensätze Differenzen erzeugen. Vielmehr ist die Differenz selbst eine unwiederholbare Singularität. Deleuze schreibt:

„Wir behaupten (...), die Differenz (...) lasse sich nicht auf den Widerspruch reduzieren (...). Denn unter welcher Bedingung wird die Differenz derart in einen ebenen Raum (...) projiziert? Eben dann, wenn man sie gewaltsam in eine vorgängige Identität gezwängt hat, wenn man sie (...) sich dort reflektieren lässt, wo das Identische sie haben will, nämlich im Negativen“ (Deleuze 1968:78).

In dieser unwiederholbaren Singularität stelle Negation dabei nur die Kehrseite der Differenz dar. Damit, so führt es Oittinen aus, verteidigt Deleuze auf den ersten Blick einen spinozistischen Standpunkt gegen Hegel. Während das Negative bei Hegel eine Selbstständigkeit erhält, vertritt Spinoza die in der Antike und im Mittelalter vertretene Position, nach der das Negative nicht existiere, oder nur als ein „ens rationis“, ein Vernunftding angesehen werden könne (Oittinen 1994:139). Zwar schließen sich auf dieser Ebene Spinozas und Hegels Negationsbegriffe einander aus, jedoch bedeutet der Status des Negativen als Vernunftding nicht, dass man mit der Negation nicht arbeiten könne. Vielmehr könne man die Vernunftdinge, und somit auch die Negation, als technisches Hilfsmittel des Erkennens anwenden.

Entgegen Hegel, der die Differenz durch den Gegensatz bestimmt (A erhält seine Identität durch das Vorhandensein von Nicht-A), möchte Deleuze „das Verhältnis der Singularitäten so sehen, dass eine jede sich selbst affirmiert und von den anderen nur differiert, ohne in Gegensatz zu ihnen zu stehen“ (ebda.:141f). Deleuze möchte ein neutrales Nebeneinander von Differenzen konzipieren, in denen nicht untereinander Bezug genommen wird. Somit ist auch Spinozas Nutzen einer Negation als Vernunftding nicht in Deleuze Differenztheorie integrierbar, da sich auch hier eine Negation von etwas zeigt.

Dass Deleuze mit dem Versuch Spinoza Hegel gegenüberzustellen, selbst, wie Hardt es schreibt, hegelianisch agiert (Hardt 1993:22), also die Gestalt des Anderen eben doch mit der Gegenüberstellung Immanenz/Dialektik geltend macht, ist ein offensichtlicher Widerspruch in dem Versuch Gegensätze zu überwinden (vgl. ebda.:95), sodass Deleuze in seinen späteren Arbeiten Hegel immer weniger thematisiert. Da jeder Versuch ein anderer hinsichtlich des Hegelianismus zu sein, selbst zum anderen innerhalb des Hegelianismus führt, agiert Deleuze später nach der Devise, so schreibt es Oittinen: „Wenn die Dialektik schon nicht überwunden wird, kann man sie wenigstens ignorieren“ (Oittinen 1994:144). Interessant ist dabei, dass es sich entgegen der von Norris (1991) angeführten These, dass es sich bei Deleuzes Spinozarezeption um eine materialistische Lesart handle, Oittinen überzeugend ausführt, dass

es sich nicht um eine materialistische, sondern um eine semantische und sinntheoretische Interpretation Spinozas handle (vgl. Oittinen 1994:146).³

Auf die Frage, wie historisch korrekt, oder wie materialistisch, diese von Deleuze und von Braidotti weitestbetriebene Spinozarezeption ist, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht vollständig eingegangen werden. Anzumerken ist, dass Deleuze Spinoza, aber auch Bergson und Nietzsche nicht werkgetreu, sondern als ein Material interpretierte, dass dazu dienen sollte „interpretatorische Gleitbewegungen bereitzustellen“ (vgl. Oittinen 1970:470). Anstelle einer korrekten Wiedergabe einzelner Philosophen geht es Deleuze darum,

„hinter den Rücken eines Autors zu gelangen und ihm ein Kind zu machen, das sein eigenes und trotzdem monströs wäre. Es ist sehr wichtig, dass es sein eigenes ist, weil es nötig ist, dass der Autor wirklich all das sagt, was ich ihn sagen lasse. Aber es war auch wichtig, dass das Kind monströs ist, weil er alle Arten von Dezentrierung – Gleichbewegungen, Brüche, geheimen Absonderungen – durchlaufen musste, die mir beliebten“ (Deleuze 1980:12).

5.2 Affirmation statt Negativität

An der von Deleuze geübten Kritik an der Dialektik setzt Braidotti nun an. Für sie setze kritische Theorie nicht nur auf Negativität, sondern setze diese auf „auf perverse Weise sogar voraus (Braidotti 2021:93). So werde in einer dialektischen kritischen Theorie angenommen, „dass die gleichen materiellen und diskursiven Bedingungen, die das negative Moment erzeugen – die Erfahrung von Unterdrückung, Marginalität, Verletzung und Trauma – auch die Bedingung für ihre Überwindung seien“ (ebda.:93) und weiter: „Was durch den Prozess des Widerstands ausgelöst und gleichzeitig erzeugt wird, ist das oppositionelle Bewusstsein. Die existenzialistische kritische Theorie, die nach einem dialektischen Schema arbeitete, deutete diesen Prozess als einen Wechsel von Unaufrichtigkeit zu Authentizität“ (ebda.:93). Die negative Erfahrung wird somit zum Ausgangspunkt für eben jenen Sturz der negativen Instanz.

³ Dies liegt vor allem daran, dass Deleuze, um seine Differenzphilosophie zu konzipieren, den Scotischen Begriff der Univozität mit Spinoza verbindet. Dieser Begriff aber impliziert, dass die Dinge als phänomenologisch konzipiertes Sinngebilde betrachtet werden (vgl. Oittinen 1994:146). Dass Braidottis Ausführungen, die maßgeblich auf Deleuzes Spinozarezeption aufbauen, damit auch keine materialistische Lesart von Spinoza darstellen, ist an dieser Stelle ebenfalls anzumerken.

Entgegen einer negativen Erfahrung als Ausgangspunkt für eine produktive Quelle von Wahrheiten und Werten, die den Sturz der negativen Instanz zum Ziel haben, plädiert Braidotti für die Anwendung einer „nicht-hegelschen Analyse, welche die kreativen oder positiven Elemente dieses Prozesses in den Vordergrund stellt“ (ebda.:94). Diesen Perspektivenwechsel setze dabei einen philosophischen Monismus, sowie eine ethische und affektive Komponente im Kern der Subjektivität voraus, die zu einer „antirationalistischen Position“ (ebda.:94) führen solle.

Konkrete Beispiele jedoch bleiben in ihrer Dialektikkritik außen vor. Anstelle einer konkreten Analyse verwendet sie Begrifflichkeiten unklar und vermischt sowohl kritische Theorie mit Theorien die Kritik ausüben, als auch eine dialektische Negativität mit negativen Zukunftsbildern, sowie negativen gesellschaftlichen Tendenzen. So setzt sie im Rahmen der *Hegel Lecture* (2023) an der Freien Universität Berlin *critical theory* mit der interdisziplinären Forschungsrichtung der Kollapsologie gleich. Die Kollapsologie, die darum bemüht ist das Ende der Zivilisation zu erforschen und zu quantifizieren und von Braidotti auf Grund ihrer enormen Negativität kritisiert wird, ist dabei stark vom transhumanistischen *Future of Humanity Institute* geprägt und somit nicht mit einer kritischen Theorie gleichzusetzen. Auch wenn die Kollapsologie auf Grund ihrer Zukunftslosigkeit und Ausweglosigkeit von Braidotti zu Recht kritisiert wird, fehlt eine Differenzierung und Theoretisierung von einem kritischen Theorieverständnis im Allgemeinen, sowie einem erweiterten Verständnis von Negativität. Braidotti betont in ihren Ausführungen lediglich, dass eine kritische Theorie nicht in Negativität bestehen solle. Eine auf *kreative Affirmation* ausgerichtete Theorie, die ohne der Logik der Negativität auskomme, könne, so Braidotti, genauso kritisch und überzeugend sein wie eine klassische Kritik (vgl. Braidotti 2021). Was Negativität dabei genau umfasst, wird sowohl im Vortrag als auch in ihren Texten nicht weiter ausgeführt.

Während Braidotti im Text *Die postsekuläre Wende im Feminismus* Negativität in Bezug auf die Dialektik kritisiert, schreibt sie im Vorwort des kleinen Bandes *Politik der Affirmation* (2018), dass unser gesellschaftliches Imaginäres vergiftet sei „von Traurigkeit, Trostlosigkeit, Negativität und Zorn“ (Braidotti 2018:9). „Anstatt“, fährt sie fort, „der fortwährend steigenden Komplexität unserer Welt mit theoretischer Kreativität und ethischem Mut zu begegnen, schlagen breite Teile der Bevölkerung in Europa und anderswo den rückwärtsgewandten Weg der Konstruktion kollektiver Feindbilder ein“ (ebda.:9).

Es scheint dabei, als ob sie in der Dialektik Hauptursache an der Konstruktion kollektiver Feindbilder zuschreibt. So führt Braidotti an anderer Stelle aus, dass politische Subjektivität und Handlungsfreiheit nicht nur auf die Produktion radikaler Gegen-Subjektivitäten abzielen, die sich für Braidotti auf Grund einer dialektischen Negativität überhaupt erst formieren würden. Sie schreibt:

„Kritisches Denken nährt Negativität, wie Nietzsche scharf beobachtete. Den Prozess der Subjektbildung von der Negativität zu lösen und ihn mit affirmierter Andersheit zu verknüpfen bedeute, dass das ethisch Gute neu definiert wird, und zwar nicht über ein dialektisches Schema von entweder Anerkennung oder Ablehnung, sondern vielmehr als Reziprozität der jeweiligen Zuschreibung innerhalb einer geteilten Praxis der gemeinsamen Konstruktion von Affirmation“ (Braidotti 2018:13).

Für das ethische Leben spiele nicht das Verhältnis zu Negation und Mangel eine Rolle, sondern eine erzeugende Kraft durch vitale Verbindungen zu anderen (vgl. Braidotti 2018:15). Gleichzeitig kommt es allerdings zu einer Überbetonung von Verbindungen und zu einer Unterschätzung von Konflikten und Widersprüchen. So liegt Braidottis Ethik die Annahme einer möglichen Versöhnung, mit der Möglichkeit der Beseitigung von Konflikten und sozialen Identitäten, zu Grunde. Sie geht von einer möglichen Versöhnung durch den Tod von sozialer Identität aus.

So schreibt sie im Essay *Ethik des Unwahrnehmbar-Werdens*, dass die menschliche Sehnsucht darin bestehe, mit den ewigen Werdensflüssen zu verschmelzen, zu verschwinden und somit das Ich zu verlieren, sprich: zu sterben. Dieser Tod könne auch, so Braidotti „mit dem Moment der Auflösung des Subjekts beschrieben werden – der Moment seiner Verschmelzung mit dem Netz der nichtmenschlichen Kräfte, die ihm Halt gebe. Dieser Punkt des Dahinscheidens hat mit radikaler Immanenz zu tun, mit der Totalität des Moments“ (Braidotti 2018:57). In diesem Tod, in diesem Unwahrnehmbar-Werden, kumulieren alle Prozesse des Werdens und werden somit vereint. Eine Synthese findet statt, in der eine „Umwandlung jeglicher Negativität in das große Tier, den organlosen Körper, den kosmischen Hallraum infiniten Werden“ (ebda.:58) stattfindet. Um diese Vereinigung im Unwahrnehmbar-Werden vollziehen zu können, brauche es den Tod des Egos, verstanden als soziale Identität. Dieses Unwahrnehmbar-Werden

„markiert das Verschwinden des Selbst und seine Ablösung durch ein lebendiges Geflecht vielfältiger Verknüpfungen, die nicht das Ich stärken, sondern das Kollektiv, nicht die Identität, sondern affirmative Subjektivität, nicht das Bewusstsein, sondern affirmative Verbindungen“ (ebda.:59).

Diese absolute Versöhnung zwischen Mensch, Nicht-Mensch, Natur und Kultur im Prozess des Werdens, die Annahme von einer Möglichkeit soziale Identitäten sterben zu lassen, muss dabei, als vereinfachend zurückgewiesen werden, die die inhärenten Widersprüche und Konflikte der Beziehungen übergeht.

Schon alleine dem Gedanken einer Möglichkeit eines Todes der sozialen Identität muss widersprochen werden, konstituiert sich die Gesellschaft gerade durch Konfliktlinien und offenbart, trotz des politischen Impetus von Braidottis Theorie, ein unpolitisches Verständnis von Gesellschaft. Durch den Rückgriff auf eine monistische Theorie, durch den Versuch einer umfassenden Integration aller Lebensformen in den Begriff des Werdens, verschwindet das Bild eines Außen, das in der Praxis dennoch weiter existiert und auf das auch Braidotti zurückgreift. Auch wenn sie im Text *Posthumanes Wissen* betont, dass durch die gesellschaftlichen Widersprüche als „Bausteine einer nachhaltigen Gegenwart und einer affirmativen und hoffnungsvollen Zukunft“ (Braidotti 2021a:219) begreift, ist es fraglich, wie solche Widersprüche überhaupt innerhalb einer monistischen Ontologie, die sich gegen ein dialektisches Denken stellt, gedacht werden kann.

Es bleibt jedoch fraglich, ob sie dabei selbst ohne dialektische Negativität auskommt. Obgleich Braidotti den Versuch unternimmt, im Sinne Deleuzes einen differenztheoretischen Standpunkt einzunehmen, der Differenzen nicht als Differenzen von etwas wahrnimmt, definiert sie kritische Theorie lediglich als Gegen-Subjektivität. Affirmation und Kreativität wird als Abgrenzung einer vermeintlich nur auf Negativität ausgerichteten klassischen Kritik genutzt. Obwohl Braidotti einem dualistischen Denken entgehen möchte, nutzt sie die Wörter Negativität und Kreativität immer als gegenteilige, sprich, binäre Begriffe (vgl. Braidotti 2019), ohne dabei ihre Kritik an einer klassischen kritischen Theorie an konkreten Texten festzumachen. Eine kreative Negativität, eine negativ-affirmative Kritik wird bei ihr *a priori* ausgeschlossen. Damit übernimmt Braidottis sowohl Deleuzes Aversion gegen dialektisches Denken, sowie das Unvermögen solch ein Denken zu theoretisch zu überkommen. Diane Coole zeigt in ihrer Monografie *Negativity and Politics* (2000) auf, dass neben der Problematik des Fehlens eines Außen sowie der Verkürzung von Dialektik auf binäres Denken ebenfalls eine affirmative und produktive Form der Negativität existiert.

Das Buch, wie sie selbst schreibt, eigentlich als Verteidigung des Poststrukturalismus und der bejahenden Ethik gedachte, entwickelte sich zu einer Verteidigung eines dialektischen

Denkens. Entgegen Braidotti, die in der Negativität starre Binaritäten sieht, die zu Hoffnungslosigkeit und einem Gefühl der Ausweglosigkeit führen, ist für Coole Negativität politisch. Sie zeige Verwundbarkeit und Kontingenz in Phänomenen auf, die völlig positiv zu sein scheinen. Die Negativität lege dabei die Aufmerksamkeit sowohl auf die Instabilität einer jeden Form, sowie auf die Kontingenz aller Grenzen. „It delivers“, so Coole, „the radical message that things could be different and that the way they are bound or limited, divided up and identified, is not ontologically, naturally or normatively given“ (Coole 2000:14). Damit wird Negativität nicht wie bei Braidotti als Blockade, als Fatalismus, als reine Gegensubjektivität gesetzt, sondern als Grenzüberschreitung, als kontingenter, dynamischer Prozess betrachtet. Coole schreibt, dass es der *Rhythmus der Negativität* selbst ist, der „multiplicitous, fluid, contingent and highly dynamic“ (ebda.:150) sei.

Auch Jeniffer Cotter wendet mit direktem Rückbezug auf den kritischen Posthumanismus und den Neuen Materialismus ein, dass eine materialistisch ausgeführte Dialektik keineswegs eine Theorie der Binaritäten darstelle, die sich in der einer Statis befänden. Vielmehr sei ein dialektisches Denken „die Analyse geschichtlich hervorgebrachter und deshalb veränderbarer materieller Widersprüche (Cotter 2018:90). Für den Neuen Materialismus jedoch, so führt Cotter aus, stellen dialektische Prozesse keine materiellen Prozesse, sondern epistemologische Paradigmen dar. Es seien für Vertreter:innen posthumanistischer Diskurse „Gebilde der menschlichen Erkenntnis und des Anthropozentrismus, die die diffuse, amorphe, von Grund auf kontingente und immanente materielle Realität, aus der wir bestehen, verschleiern“ (ebda.:90). Auch Stefan Herbrechter, Vertreter eines eigenen kritischen Posthumanismus, schreibt, dass es die Kritik in posthumanistischen Auseinandersetzungen auf Grund ihrer geschichtlichen Verwobenheit mit dem liberalen humanistischen Subjekt schwer habe. Posthumanist:innen sehen, so Herbrechter, traditionelle Kritik als Erfindung des Humanismus, die mit der Aufklärung, dem Eurozentrismus und modernen rationalen und kolonialen Tendenzen verbunden ist (vgl. Herbrechter 2020). Auch wenn Braidotti betont, dass zwar vom Raum-Zeitkontinuum des klassischen Humanismus, nicht aber zwangsläufig von dessen Idealen, Abschied genommen werden sollte, (vgl. Braidotti 2018:21), möchte sie die „klassische“ Kritik, gleichgesetzt mit einer hegelschen Dialektik, mit einer auf Affirmation ausgerichteten Form der Kritik überwinden.

So führt sie im Buch *Posthumanismus* (2014) aus, dass die Denkfigur der Dialektik „zu binär“ sei. Eine dialektische Analyse fixiere gewaltsame binäre Gegensätze, in denen „Differenz oder

Alterität konstitutiv seien für die Abgrenzung des sexualisierten Anderen (der Frau), des rassisierten Anderen (des Eingeborenen) und des naturalisierten Anderen (der Tiere, der Umwelt oder der Erde“ (Braidotti 2014:33). Zentrale Aufgabe einer kritischen Theorie sei es gerade dialektische Gegensätze durch einen nicht-dialektischen Materialismus zu überwinden. Geschehen soll dies anhand einer vitalistischen und monistischen Ontologie, die die binären Gegensätze durchlaufen solle. Eine konkrete Analyse dieser These an Textstellen, oder konkreten Theoretiker: innen bleibt auch in diesem Kritikpunkt aus.

Diese anti-dialektische Haltung beeinflusst dabei maßgebend das Kritikverständnis von Braidotti. Kritik, so Braidotti, solle sich nicht mehr auf das oppositionelle, auf das „kritisch sein“ im Negativ ausgerichtet sein. Cotter zeigt auf, dass eine radikale Abwehr von Negativität dazu führen kann, dass lediglich eine Bejahung erfolgt. Dies wird am Kritikverständnis von Dolphijn und van der Tuin in ihrem Buch *New Materialism* (2012) deutlich, in dem sie sich dafür einsetzen die Praxis der Kritik zugunsten der Bejahung des Gegenwärtigen aufzugeben, um offen zu bleiben für die radikal immanente Freiheit. Indem sich zu sehr auf eine oppositionelle Kritik fixiert wird, werde sich auf eine Vergangenheit bezogen. Feminismus solle jedoch, so Dolphijn&van der Tuin, unbestimmt und unendlich sein und nicht anhand von Kritik formiert werden (vgl. Dolphijn&van der Tuin 2012:142). So trifft auch in diesem Fall eine ähnliche Kritik einer Ungeschichtlichkeit auf, die schon von Ansell Pearson an Deleuze kritisiert hatte. „Deleuze“, schreibt Ansell Pearson diesbezüglich,

„courts the risk of rendering the event of thought and the tasks of philosophy not simply indeterminate but without connection to anything other than philosophy's own desire as it floats abstractly on a plane of immanence uninformed by historical praxis and the historically specific predicaments of modern thought“ (Pearson 1990: 209).

5.3 Günther Anders – Technik als Dialektik

Anders, von Babich als „stepchild of Frankfurt School“ (Babich 2021:22) bezeichnet, führt exemplarisch nun jene Form von dialektischer Kritik aus, die Braidotti auf Grund ihrer Negativität und vermeintlicher Binaritäten kritisiert. Anzumerken ist, dass Anders selbst nie die Rolle von Kritik, oder von dialektischem Denken theoretisiert hat, da er ab Ende des Zweiten Weltkriegs vor allem den Praxisbezug der Philosophie betont hat. Kritik muss lebensnah und verständlich, dem Adressaten gerecht und methodisch übertrieben formuliert werden. Welche impliziten Annahmen über dialektisches Denken und Kritik in seinen Schriften stecken, erwähnt Anders nicht selbst, sodass seine Herangehensweise von mir an dieser Stelle als kritisch-dialektisch beschrieben werden kann, jedoch keiner systematischen dialektischen Methodik an dieser Stelle zugeordnet werden soll. Lediglich soll darauf hingewiesen werden, dass, obwohl er nicht explizit auf Adornos Konzept der *negativen Dialektik* verweist, Parallelen in seiner Betonung der Unversöhnlichkeit von Widersprüchen gefunden werden können. Eine versöhnende Synthese bleibt aus. Das prometheische Gefälle kann nur verkleinert und eingeholt, jedoch nicht aufgelöst werden.

Dass es in einer dialektisch-kritischen Methodik gerade nicht, wie Braidotti argumentiert, um Binaritäten geht, sondern es durch eine dialektische Kritik möglich wird wechselseitige Bezüge und Widersprüche aufzudecken, wird exemplarisch in Günther Anders Technikphilosophie deutlich. Diese führt, liest man durch die methodische Übertreibung hindurch, nicht zu binären Gegenüberstellungen, sondern ermöglicht beide Seiten gleichzeitig zu betrachten mit einem machtheoretischen Blick auf Technologien.

Während Braidotti von einer normativen Neutralität und prinzipiellen Offenheit von Technologien ausgeht, mit der Konsequenz Technologien an sich wenig zu theoretisieren, sind für Anders technische Geräte nicht neutrale Mittel zum Zweck, sondern „politische und ideologische Dinge, die Macht, Interessen, Ausgrenzung usw. verkörpern“ (Schraube 2003:221). So fragt er sich, ob Technologien prinzipiell offen sind und führt aus, dass der Fokus, dass Technik für gute statt für böse, für aufbauende statt für destruktive Aufgaben benutzt werden solle, zu kurz greift. So schreibt Anders:

„Was heute gefragt werden muss ist, ob wir so frei über Technik verfügen. Diese Verfügungsgewalt darf man nicht einfach unterstellen. In anderen Worten: Es ist durchaus denkbar, dass die Gefahr, die uns droht, nicht in der schlechten Verwendung

von Technik besteht, sondern im Wesen der Technik als solcher angelegt ist“ (Anders 1980:139).

Solch ein Blickwinkel geht weg von der Frage einer einfachen Verwendung nach Herstellung von Technologien und richtet sich vermehrt auf den gesellschaftlichen, ideologischen und wirtschaftlichen Kontext, in denen Technologien hergestellt werden und fragt, welche Machtstrukturen in Technologien in ihrer Konzeption inhärent sind. Diese Machtstrukturen innerhalb von Technologien können nicht losgelöst vom wirtschaftlichen und politischen Systemen betrachtet werden. Gerade das Betonen einer Neutralität und einer Offenheit birgt dabei das Risiko missbraucht zu werden (vgl. Anders 1983:28). So sei innerhalb von Technologien für Anders das Prinzip einer Maximalleistung eingeschrieben, demzufolge jede Maschine nach voller Leistungserfüllung strebe und eine ihr perfekt eingestellte und ihren Bedürfnissen entsprechende Umwelt benötige (vgl. Dries 2012: 194). Zeitgleich sieht er innerhalb von Technologien ein „Prinzip Oligarchie“ innewohnend. Für Anders leisten Technologien politisch-oligarchischen Herrschaftsformen Vorschub, oder negativ formuliert: Laufen der Demokratie zuwider (vgl. ebda.:185).

Zwar sieht er Technik als Janusköpfig mit einer prinzipiellen Möglichkeit sowohl gutes als auch schlechtes zu tun, doch interessiert ihn diese Fragen per se weniger. Es ist vielmehr ein dialektisches Bild, das Anders von Technologien zeichnet und das, entgegen vieler Lesarten einer apokalyptischen Sicht auf Technologien, die durch Anders Methodik der Übertreibung die naheliegendste Interpretation ist, in meiner Lesart zu keiner Seite aufgelöst wird. „Der Glaube“, so Anders, „dass es Provinzen gebe, die von Selbstwiderspruch und Dialektik frei wären, und dass ausgerechnet die Technik eine solche angelische Provinz sei, ist kindisch“ (Anders 1980:140). Grade Marxisten, so führt er weiter aus, seien „dazu verpflichtet, die der Technik als solcher innewohnenden Widersprüche, also auch die potenziellen Gefahren der Technik, anzuerkennen und zu untersuchen und zu bekämpfen“ (ebda.:140).

Während Braidotti und in der Folge der kritische Posthumanismus dazu tendieren Technologien als zu affirmierend zu betrachten, beziehungsweise auf Grund der Annahme einer prinzipiellen technologischen Offenheit ihren Fokus nicht auf die Analyse von Technologien richten, sondern eher darum bemüht sind ein Gegennarrativ zu schaffen, versäumen sie die Möglichkeit einer tiefergehenden Gesellschaftsanalyse, die jedoch zum Anspruch Braidottis kritischen Posthumanismus gehört. Anders schreibt:

„Schwer ist es freilich, die Frage zu beantworten, wo das Ja zur Technik aufzuhören und das Nein einzusetzen habe. Denn bedrohlich wird Technik ja nicht allein dort, wo sie vor allem (...) zur Technik der Bedrohung wird. Es wird eine der Hauptaufgaben der Philosophie der Technik sein, den dialektischen Punkt ausfindig zu machen und zu bestimmen, wo sich unser Ja der Technik gegenüber in Skepsis oder in ein unverblümtes Nein zu verwandeln hat“ (ebda.:141).

Gerade dieses klare Nein ist es, was im kritischen Posthumanismus theoretisch unbestimmt bleibt. Die Möglichkeit einer klaren Verneinung bleibt aus. Die einzige Möglichkeit einer Konfliktlinie in Braidottis Theorie geschieht auf der Ebene der *potentia*, Eine machttheoretische, sowie politische Dimension, die im Aufbau von Technologien eingeschrieben werden kann, wird dabei nicht theoretisiert. Anders jedoch sieht Technik seit der maschinellen Produktion von Maschinen, sowie der Erfindung der Atombombe als politisches Problem an (vgl. Dries 2013:183). Gerade hier liegt sein Potenzial

6. Conclusio: Hinter dem Rücken von Günther Anders ein Kind machen

In der vorliegenden Arbeit wurde nun versucht Günther Anders durch Schwerpunktsetzungen mit Themen des kritischen Posthumanismus, als politischen Theoretiker neu zu lesen. Blickt man noch einmal auf Lohs posthumanistisches Minimalvokabular, das die Überwindung des Anthropozentrismus, die Hinterfragung des Essenzialismus und der philosophischen Anthropologie, einer Kritik der Wissenskulturen, sowie „Überlegungen zum grundlegenden Appellcharakter sowie den ethischen und gesellschaftspolitischen Implikationen der kritisch-posthumanistischen Reflexion“ (Loh 2018: 137) inkludiert, erfüllt Anders alle Bedingungen um in Lohs Sinne ein Minimum an posthumanistischer Theorie zu erfüllen.

Wie im Kapitel *Zur Kritik der philosophischen Anthropologie* gezeigt, betont Anders vor allem in den 80er Jahren eine Kritik an der Disziplin der philosophischen Anthropologie im Allgemeinen. Bereits seine Methodik der Gelegenheitsphilosophie kann als kritische Hinterfragung der philosophischen Anthropologie gesehen werden, steht nicht mehr der Mensch im Vordergrund, sondern Alltagsgegenstände und Objekte. Innerhalb seiner kritisch-anthropologischen Texte liegt ein besonderer Fokus auf der Dezentrierung einer menschlichen Vormachtstellung, einhergehend mit einer Situierung menschlicher Lebensbedingungen und einer Kritik am Begriff „Wesen“. Zum einen sei Letzteres seit der Gentechnik ohnehin nicht mehr gültig, zum anderen war dieser auch schon zuvor nichts anderes als ein Zeichen vor der Angst vor Veränderung und dem *Nichtidentischbleiben*. So fordert er ein neues Menschenbild, dass die Natur als Partner und nicht als Arbeitsmittel und Arbeitsstoff bezeichnet, sowie eine neue philosophische Anthropologie, die sich nicht mit den positiven Eigenschaften der Menschen, sondern unseren Limitierungen beschäftigt. Auch ruft er vor dem Hintergrund eines neuen Subjekt- und Handlungsstatus von Technik nach einer neuen Verantwortungskonzeption, in der Hoffnung das von ihm konstatierte prometheische Gefälle eindämmen zu können und damit Geschichtlichkeit und somit auch Handlungsfähigkeit zu erhalten. Mit der Technisierung der Welt und dem Aufkommen von Technik als neues Subjekt müssen sich, so Anders, die Prämissen der Handlungsmöglichkeiten radikal ändern. Eine These, die, wie Liessmann ausführt, überraschenderweise wenig Beachtung im Gesamtwerk Anders findet (vgl. Liessmann 2014:78).

Blickt man jedoch auf die Theorie des kritischen Posthumanismus nach Braidotti, zeigen sich theoretische Unterschiede zwischen Anders und den Ansätzen eines kritischen

Posthumanismus, vor allem in Bewertung einer Negativität, Kritik und dualistischem Denken. Während Braidotti zu einer monistischen Philosophie greift und dafür argumentiert, dass wir keine andere Wahl haben, als alles als Hybridisierung zu fassen, steckt Anders, obwohl er Veränderung und gerade das Nichtidentische anthropologisch thematisiert, in einer dualistischen Gegenüberstellung von „Mensch“ auf der einen und „Technik“ auf der anderen Seite fest, die durch seine Methodik der Übertreibung in eine technodeterministische-fatalistische Richtung kippt.

Trotz dieser Tendenz habe ich im Kapitel *Günther Anders und die posthumane Verwicklung* versucht zu zeigen, dass die Grundlage seiner technikkritischen Schriften die Bejahung einer offenen Zukunft und damit das Leben selbst ist. Anders ist nicht als Gegensatz zu Braidotti zu verstehen, sondern stellt, spinozistisch formuliert, die andere Seite derselben Medaille dar. Beide teilen dieselben Sorgen einer Ungeschichtlichkeit und verfolgen dieselben Bestrebungen einer egalitären, offenen Zukunft. Durch die unterschiedlichen theoretischen Schulen, sowie der jeweilige zeithistorische Kontext wird der Wunsch nach einer gestaltbaren, lebenswerten und offenen Zukunft mit anderen Begrifflichkeiten (Werden/Geschichte), philosophischen Zugängen (Immanenzphilosophie/Dialektik), sowie persönlichen Einstellungen (Negativität/Affirmation) betrachtet. Übernimmt man die Methodik der deleuzschen Lesart, dann wäre das Kind, was Anders gebärt, eines des kritischen Posthumanismus, der auf Grund seiner, wie ich es genannt habe, *kreativen Negativität* Braidottis Diagnose, einer Unmöglichkeit einer Kombination aus Kreativität und Negativem Denken widerspricht und damit die hemmende Dimension eines Werdens, das Unethische, der posthumanen Verwicklung betont. Denn nichts anderes ist es, was Anders in seinen beiden Hauptschriften beschrieben hat.

Würde Anders heute noch die Methodik der Übertreibung verwenden, die, ironischerweise gerade von transhumanistischer Seite betrieben wird? Man weiß es nicht. Auch wenn in dieser Masterarbeit sein technodeterministisch-fatalistischen Züge weniger betont wurden, können sie aus seinen Schriften nicht weggedacht werden. Wieviel der Methodik geschuldet ist und wieviel seiner „echten“ Positionierung, ist eine offene Frage. Gleichzeitig zeigt sich durch Anders Methodik der Übertreibung eine Vorgehensweise, die sich Braidotti in umgekehrter Weise wiederholt. Nicht die Negativität, sondern die Affirmation wird bei ihr Übertrieben, um ein Gegennarrativ abzubilden. Auch sie ist sich bewusst, dass wir uns in einer prekären Situation befinden und situiert uns „zwischen der vierteln industriellen Revolution und dem sechsten Massensterben“ (Braidotti 2021a:218). Teil der vierten industriellen Revolution ist das

Verschwimmen der digitalen, physischen und biologischen Grenzen. Daran Verzweifeln solle man jedoch nicht. „Verzweiflung ist kein Projekt, doch Affirmation ist eines“ (ebda.: 219), so Braidotti. Diese Affirmation tendiert jedoch ist eine unkritische Bejahung von Technologien zu kippen, auf Grund einer generellen Ablehnung von dialektischem Denken und Negativität. Dass jedoch ein dialektisches Denken gerade dazu geeignet ist die Widersprüche zu thematisieren, die Braidotti als „Bausteine einer nachhaltigen Gegenwart und einer affirmativen und hoffnungsvollen Zukunft“ (ebda.: 219) begreift, wird von Braidotti verneint. Dialektisches Denken bedeutet für sie, wie im letzten Kapitel gezeigt, binäres Denken. Damit übernimmt sie Deleuze Abneigung gegen dialektisches Denken und Negativität.

Gerade die stark ausgeprägte Technikkritik von Anders mitsamt seiner „klassischen“ Form von Kritik und Negativität war es dabei, so argumentiert Babich, warum Anders im angelsächsischen Sprachraum lange „unrecovered“ war. Und doch können seine Schriften helfen Braidottis Affirmation auszugleichen und zu fragen, wann ein Ja zur Technik in ein klares Nein umschlagen muss. Diese klare Positionierung zu einem konkreten Nein zu manchen Technologien fehlt indes im kritischen Posthumanismus. Zeitgleich begreift Anders Technologien als politisches Problem und eröffnen so eine machttheoretische Analyse. Wie wirkt sich das Prinzip einer Maximalleistung gesellschaftlich aus? Sind Technologien auch ohne solch ein Prinzip zu denken? Wie sehen demokratische Technologien aus? Welche Technologien schränken den „Wunsch zu werden“ ein? Welche Technologien erhöhen eine Mitgeschichtlichkeit? Welche ermöglichen weiterhin Geschichte?

Geprägt von Deleuze&Guattaris Verständnis von Philosophie nicht als Mittel der Reflexion, sondern als Mittel Konzepte zu entwickeln, fokussiert sich Braidotti und im Anschluss daran der kritische Posthumanismus zu sehr auf eine Affirmation mit der Folge, dass die Aspekte die das Hemmen eines Werdens, die Art von Leben, die nicht nachhaltig sind, nicht theoretisiert werden. Denn wie Jaegi ausführt, bedeutet Kritik immer zugleich Dissoziation, wie Assoziation. Kritik „unterscheidet, trennt und distanziert sich; und sie verbindet, setzt in Beziehung, stellt Zusammenhänge her. Sie ist, anders gesagt, eine Dissoziation aus der Assoziation und eine Assoziation in der Dissoziation“ (Jaegi&Wesche 2009:8). Die Dimension einer Trennung, Unterscheidung und Distanzierung ist dabei ebenso wichtig wie die eines Aufzeigens eines utopischen Gegennarrativs. Wie bei Anders gezeigt, kann dabei auch die Seite der Negativität kreative Aspekte beinhalten, die nicht notwendigerweise zu einer Gegenüberstellung von Kreativität und Negativität führen müssen.

7. Bibliografie

- Anders, G. (1956): *Die Antiquiertheit des Menschen I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C.H.Beck.
- Anders, G. (1980): *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens*. C.H.Beck.
- Anders, G. (1983): *Die atomare Drohung*. C.H. Beck.
- Anders, G. (1985): *Tagebücher und Gedichte*. C.H. Beck.
- Anders, G. (1993): *Mensch ohne Welt: Schriften zur Kunst und Literatur*. C.H. Beck.
- Anders, G. (2018a): „Die Weltfremdheit des Menschen“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 11-48.
- Anders, G. (2018b): „Pathologie der Freiheit“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 48-82.
- Anders, G. (2018c): „Materielles apriori und der sogenannte Instinkt“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 93-118.
- Anders, G.(2018d): „Situation und Erkenntnis“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 137-196.
- Anders, G. (2018e): „Notizen zu Philosophie des Menschen (1927)“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 196-223.
- Anders, G. (2018f): „Disposition für die Unfertigkeit des Menschen und der Begriff „Fortschritt“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 322-331.
- Anders, G. (2018g): „Die Irrelevanz des Menschen“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 331-372.
- Anders, G. (2018h): „Die Antiquiertheit des Homo Faber“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 372-373.
- Arendt, H. (1959): *The human Condition*. Garden City. NY: Doubleday.
- Babich, B. (2021): *Günter Anders' Philosophy of Technology*. Bloomsbury Academic.
- Badmington, N. (2000): „Introduction: Approaching Posthumanism“, in: N.Badmington (Hrsg): *Posthumanism*. Palgrave, 1-11.
- Bajohr, H. (2021): „Negative Anthropologie“, in: Bajohr, H., & Edinger, S. (Hrsg.), *Negative Anthropologie: Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*. De Gruyter, 7-43.
- Beinstein, A. (2019): „Cyborg agency: The technological self-production of the (post-)human and the anti-hermeneutic trajectory“, in: *Thesis Eleven*, 153(1), 113–133.
<https://doi.org/10.1177/0725513619863855>
- Braidotti, R. (2002): *Metamorphoses: towards a materialist theory of becoming*. Polity Press in association with Blackwell Publishers.

- Braidotti, R. (2014). *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Campus Verlag.
- Braidotti, R. (2018). *Politik der Affirmation*. Merve Verlag.
- Braidotti, R. (2021): „Den Zeitläuften zum Trotz. Die postsäkulare Wende im Feminismus“, in: *Feministische Studien*, 39(1), 75–102. <https://doi.org/10.1515/fs-2021-0005>
- Braidotti, R. (2021a): „Posthumanes Wissen“, in: *Navigationen – Zeitschrift für Medien – und Kulturwissenschaften*. 21(1), 217–241. <http://dx.doi.org/10.25969/mediarep/17167>
- Braidotti, R. (2023): „Valedictory lecture: We are rooted but we flow“, in: *Future Humanities*, 1(1), <https://doi.org/10.1002/fhu2.4>
- Braidotti, R., & Regan, L. (2017): „Our Times Are Always Out of Joint: Feminist Relational Ethics in and of the World Today: An Interview with Rosi Braidotti“, in: *Women: A Cultural Review*, 28(3), 171–192. <https://doi.org/10.1080/09574042.2017.1355683>
- Busen, A., & Weiß, A. (2013): *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens*. Nomos.
- Butler, J. (2014): „Reflections on Ethics, Destructiveness, and Life: Rosi Braidotti and the Posthuman“, in: Blaagaard, B., & Tuin, I. van der (Hrsg.): *The subject of Rosi Braidotti: politics and concepts*. Bloomsbury, 21–29.
- Colebrook, C. (2014): *The Death of the PostHuman: Essays on Extinction, Volume One*. Open Humanities Press.
- Coole, D. (2000): *Negativity and Politics. Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*. Routledge.
- Dawsey, J. (2019): „Marxism and technocracy: Günther Anders and the necessity for a critique of technology“, in: *Thesis Eleven*, 153(1), 39–56. <https://doi.org/10.1177/0725513619864439>
- Deleuze, G. (1968): *Differenz und Wiederholung*. Wilhelm Fink.
- Deleuze, G. (1980): *Kleine Schriften*. Merve Verlag.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014): *Was ist Philosophie?* Suhrkamp.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2007): *Tausend Plateaus*. Merve-Verlag.
- Dolphijn, R., & Tuin, I. van der. (2012): *New materialism: interviews & cartographies*. Open humanities press.
- Dries, C. (2009): *Günther Anders*. Fink.
- Dries, C. (2012): *Die Welt als Vernichtungslager: eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*. Transcript.
- Dries, C. (2013). „Technischer Totalitarismus: Macht, Herrschaft und Gewalt bei Günther Anders“, in: *Etica & Politca/Ethics & Politics*, XV (2) 175–198.
- Dries, C. (2018). „Nachwort: Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie“, in: C. Dries (Hrsg.): *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur philosophischen Anthropologie*. C.H. Beck, 437–535.

- Dries, C., & Hägele, M.-H. (2020): „Die Stellung des Menschen im Anthropozän: Ein Brückenschlag zwischen Posthumanismus und Philosophischer Anthropologie“ in: H. Bajohr (Hrsg.): *Der Anthropos im Anthropozän*. De Gruyter, 173-190. <https://doi.org/10.1515/9783110668551-010>
- Dries, C. (2021): „Von Menschen, Flundern und letzten Dingen: Günther Anders’ negative Menschenkunde der Moderne“ in: Bajohr, H., & Edinger, S. (Hrsg.), *Negative Anthropologie: Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*. De Gruyter, 147-172.
- Dries, C. (2024): „...in Hoffnung, dass wir hoffen dürfen? Günther Anders und die Heuristik der Hoffnungslosigkeit“, in: K.P. Liessmann (Hrsg.): *Alles wird gut. Zur Dialektik der Hoffnung*. Paul Zsolnay Verlag, 83-117.
- Ferrando, F. (2019): *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Academic.
- Ferrando, F. (2023): „Philosophischer Posthumanismus“, in: T. Cress, O. Murawska, & A. Schlitte (Hrsg.): *Posthuman?* Brill | Fink, 137-161. https://doi.org/10.30965/9783846765975_007
- Fischer, J. (2017): „Philosophische Anthropologie als Statthalterin des Humanismus in Zeiten seiner Radikalkritik: Gehlen und Plessner in den 1930er und 1940er Jahren“, in: M. Löwe, G. Streim (Hrsg.): *‘Humanismus’ in der Krise*. De Gruyter, 159-178.
- Flatscher, M., & Seitz, S. (2018): „Latour, Foucault und das Postfaktische: Zur Rolle und Funktion von Kritik im Zeitalter der ‘Wahrheitskrise’“, in: *Le foucaldien*, 4(1). 1-30. <https://doi.org/10.16995/lefou.46>
- Folkers, A. (2017): „Politik des Lebens jenseits seiner selbst“, in: *Soziale Welt*, 68(4), 365–384. <https://doi.org/10.5771/0038-6073-2017-4-365>
- Folkers, A., & Hoppe, K. (2018): „Von der Modernisierung zur Ökologisierung. Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway“, in: H. Delitz, F. Nungesser, & R. Seyfert (Hrsg.): *Soziologien des Lebens*. transcript Verlag, 137-164. <https://doi.org/10.1515/9783839445587-006>
- Fuchs, C. (2017): „Günther Anders’ Undiscovered Critical Theory of Technology in the Age of Big Data Capitalism“. in: *tripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society*, 15(2), 582–611. <https://doi.org/10.31269/triplec.v15i2.898>
- Grawe, C. (2017): „Homo faber“, in: Ritter, J. Gründer, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Onlineversion. Schwabe Verlag. <https://doi.org/10.24894/HWPh.1571>
- Gruevska, J., H. Lessing (2020): „Philosophische Anthropologie“, in: M. Heßler, K. Liggieri (Hrsg.): *Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Nomos Verlag, 21-44.
- Hadot, P., Hübner, H., Vennebusch, J., Piepmeier, R., Dierse, U., Rothe, K., & Toellner, R. (2017): „Leben“, in: Ritter, J. Gründer, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Onlineversion. Schwabe Verlag. <https://doi.org/10.24894/HWPh.5234>
- Haraway, D. (2016): *Manifestly Haraway*. University of Minnesota Press.
- Hardt, M. (1993): *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Hassan, I. (1977): „Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?“, in: *The Georgia Review*, 31(4), 830–850.

- Hayles, N. K. (1999): *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (2000): *Über den Humanismus* (10. Aufl). Klostermann.
- Herbrechter, S. (2009): *Posthumanismus: eine kritische Einführung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herbrechter, S. (2016): „Kritischer Posthumanismus“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 7(1), 61–67.
- Herresthal, S. (2023): *Mensch ohne Welt? Frühe und späte Anthropologieschriften im Vergleich*. Seminararbeit am Institut für Philosophie, Universität Wien.
- Herzig, F. (2020): *Unsinn zur Unzeit: Ein Dialog mit Gilles Deleuze über „Ereignis“ im homiletischen und liturgischen Horizont*. Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783788734619>
- Hoppe, K., Lemke, T. (2021): *Neue Materialismen zur Einführung*. Junius.
- Jaegi, R., Wesche, T. (2009): „Einführung: Was ist Kritik?“, in: R. Jaeggi, T. Wesche (Hrsg.): *Was ist Kritik?* Suhrkamp. 7-20.
- Latour, B. (2014): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Moderne*. Suhrkamp.
- Lambert, G. (2002): „Deleuze and the Dialectic (a.k.a. Marx and Hegel)“, in: *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics*, 15(1), 73-83. <https://doi.org/10.1080/10402130220127852>
- Liessmann, K. P. (2002): *Günther Anders: philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*. C.H. Beck.
- Liessmann, K. P. (2014): „Die Geräthewelt. Günther Anders und die Phänomenologie der Dinge“, in: I. Därmann, R. Ladewig (Hrsg.): *Kraft der Dinge*. Brill Fink, 69-82. https://doi.org/10.30965/9783846753767_006
- Liessmann, K. P. (1993): *Günther Anders zur Einführung*. Junius-Verlag.
- Loh, J. (2018): *Trans-und Posthumanismus zur Einführung*. Junius Verlag.
- Marchart, O. (2013): *Das unmögliche Objekt: eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Mattucci, N. (2016): „Überlegungen zu Technik und Diskrepanz bei Günther Anders“, in: *Metabasis*, 6(21), 55–72. <https://doi.org/10.7413/18281567080>
- Mayer, M., & Bösche, J. W. (2012): *Humanismus im Widerstreit*. Brill | Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846740385>
- Menze, C., Romberg, R., & Pape, I. (2017): „Humanismus, Humanität“, in: Ritter, J. Gründer, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Onlineversion. Schwabe Verlag <https://doi.org/10.24894/HWPh.5176>
- Mersch, D. (2020): „Humanismus, Antihumanismus und Posthumanismus“, in: M. Heßler, K. Liggieri (Hrsg.): *Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*.
- Nosthoff, A.-V., & Maschewski, F. (2019): „The obsolescence of politics: Rereading Günther Anders’s critique of cybernetic governance and integral power in the digital age“, in: *Thesis Eleven*, 153(1), 75–93. <https://doi.org/10.1177/0725513619863853>

- Oittinen, V. (1990): „Deleuze und Spinozas 'Ethik'“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38(5), 470–473. <https://doi.org/10.1524/dzph.1990.38.5.470>
- Ott, M. (2018): *Gilles Deleuze zur Einführung*. Junius Verlag.
- Oxen, N. (2021): *Instabile Bildlichkeit: eine Prozess- und Medienphilosophie digitaler Bildkulturen*. Transcript.
- Paterno, M. (2015): „Il coraggio di avere paura: Günther Anders e l'età della tecnica, in: *Storia del pensiero politico*, 1, 71–92. <https://doi.org/10.4479/79423>
- Pearson, A. (1999): *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*. Routledge.
- Peters, C. H. (2018): „(Neu-)Politisierungen in feministischen New Materialisms: Elizabeth Grosz, Jane Bennett und Rosi Braidotti“, in: *Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien*, 24(1–2018), 15–30. <https://doi.org/10.3224/fzg.v24i1.02>
- Pflug, G. (2017): „Elan vital“, in: Ritter, J. Gründer, K. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Onlineversion. Schwabe Verlag <https://doi.org/10.24894/HWPh.821>
- Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>
- Pollmann, A. (2019): *Fragmente aus der Endzeit: Negatives Geschichtsdenken bei Günther Anders*. Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666310959>
- Scheler, M. (2018): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Felix Meiner Verlag.
- Scheerer, Katharina (2022): „Posthumanismus: Eine Einführung“, in: Sebastina Berlich, Holger Grevenbrock, Katharina Scheerer (Hrsg.): *Where are we now? Orientierung nach der Postmoderne*. Transcript Verlag. 225-242.
- Schraube, E. (2003). „Der Blick vom Turm: Günther Anders und das Problem der Versprachlichung technologischer Praxis“, in: *Handlung, Kultur, Interpretation*, 12(2), 215-229.
- Schussler, A. E. (2022): „From Dasein to the Posthuman, Or toward a Rhizomatic-Coexistence-in-an-Open-World“, in: *Journal of Posthuman Studies*, 6(2), 151–167. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.6.2.0151>
- Singer, Mona (2015): „Und was sagt Eva? Warum die Feministin keine Transhumanistin sein will, Posthumanistin dagegen schon“, in: *Wespennest* 2, 50-54.
- Staeuble, I. (1987): „Von der Schwierigkeit, über Günther Anders zu schreiben“, in: *Leviathan*, 15(2), 305–317.
- Steiner, U. (2000): „Kritik“, in: Opitz, Michael (Hrsg.), *Benjamins Begriffe*. Suhrkamp.
- Trawny, P.(2003): *Martin Heidegger*. Campus-Verlag.
- Vivaldi, J. (2021): „Xenological Subjectivity: Rosi Braidotti and Object-Oriented Ontology“, in: *Open Philosophy*, 4(1), 311–334. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0187>
- Wimmer, M. (2019): „Der zerbrochene Spiegel der Anthropologie, der Posthumanismus und der Einsatz der Dekonstruktion“, in: *Posthumanistische Pädagogik*. Brill, 7-96. https://doi.org/10.30965/9783657786152_002

Zill, Rüdiger (2015): „Vom Verschwinden des Menschen. Günther Anders‘ negative Anthropologie“ in:
Rölly, M. (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*.
Transcript, 159– 175.

8. Abstract

In dieser Masterarbeit wird Günther Anders in einem ersten Schritt mithilfe des kritischen Posthumanismus nach Rosi Braidotti neu gelesen und aktualisiert. In einem zweiten Schritt wird das Kritikverständnis von Braidotti mit Bezugnahme auf Anders kritisiert.

Im Kapitel „Zur Kritik der philosophischen Anthropologie“ zeigt sich in Anders' späten anthropologischen Schriften eine Kritik an der Disziplin der philosophischen Anthropologie. Vor allem diese Schriften erweisen sich als anschlussfähig an den philosophischen Posthumanismus. Doch auch der in den Hauptschriften entwickelte Gedanke einer Weltfremdheit lässt sich mit der von Braidotti betriebenen Subjekterweiterung in Verbindung bringen.

Im Kapitel „Günther Anders und die posthumane Verwicklung“ wird gezeigt, dass trotz der unterschiedlichen theoretischen Schulen sowie der jeweiligen zeithistorischen Kontexte beide TheoretikerInnen dieselben Bestrebungen einer offenen, egalitären Zukunft teilen, die sich in den unterschiedlichen Konzepten eines Werdens (Braidotti) sowie einer Mitgeschichtlichkeit (Anders) zeigen. Im Anschluss an Dries wird deutlich gemacht, dass Anders' apokalyptisch und fatalistisch wirkende technikkritische Schriften einer dem Leben bejahenden Ethik zugrunde liegen, was sich in einer „kreativen Negativität“ zeigt. Damit bildet Anders das Negativ von Braidottis Ethik der Affirmation ab. Er analysiert das, was – mit Braidotti gesprochen – das Werden hemmt.

Im letzten Kapitel wird das Kritikverständnis von Rosi Braidotti und damit auch des kritischen Posthumanismus kritisiert. In ihrer an Deleuze angelehnten Kritik der Dialektik kritisiert sie diese als zu negativ und binär. Diese verkürzte Darstellung und Generalisierung einer dialektischen Kritik soll mit Anders gegengehalten werden. Um mit Braidotti zu sprechen, soll gezeigt werden, dass eine Affirmation der Negativität möglich ist, bei der Negativität nicht notwendigerweise zum Fatalismus führt, sondern auch kreativ genutzt werden kann. Eine positivere Einstellung gegenüber einer dialektischen Kritik als Methode des Aufzeigens könnte zudem dazu beitragen, besser auf die ambivalente Rolle von Technologien einzugehen, die im kritischen Posthumanismus tendenziell als zu positiv bewertet werden.