

Kybernetik und Negation

*Masterarbeit zur Erlangung des
akademischen Grades „MA“ (Master of Arts)
gemäß Curriculum in:
Kunst- und Kulturwissenschaften*

Eingereicht an der:
Universität für angewandte Kunst Wien
am Institut für Kunstwissenschaften,
Kunstpädagogik, Kunstvermittlung

Betreuer:
Univ.-Prof. Dr. phil. Helmut Draxler

Vorgelegt von:
Mag. art. Christoph Blocher

Wien, am 10. Oktober 2023

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich vorliegende Abschlussarbeit selbstständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel genutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfen bedient habe, dass vorliegende Abschlussarbeit weder im In- noch Ausland (einer* einem Beurteiler*in zur Beurteilung) in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt wurde, und, dass dieses Exemplar mit der beurteilten Arbeit übereinstimmt.

Wien, am 09.10.2023

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Roder Q.", with a horizontal line extending from the end of the signature.

Inhalt

1	Einleitung: Kybernetik und Negation	4
1.1	Die Kybernetik im ökologischen Denken	8
1.2	Die Kybernetik als epistemische Schwelle	12
1.3	Die Kybernetik im Posthumanismus	13
1.4	Negation	14
1.5	Gliederung	19
2	Der Satz des Parmenides: Anfang und Ende der Philosophie	20
3	Die Sinnverschiebung der Kybernetik	24
4	Die kybernetische Umrechnung der Werte	29
5	Der kybernetische Schluss des anthropologischen Zirkels	35
6	Die posthumane Politik der Kybernetik	42
7	Kybernetik und Psychoanalyse	48
8	Die Kybernetik im Foucault'schen Verhältnis der Kräfte	57
9	Die Kybernetik und das Verschwinden des Außen	64
10	Das „universale“ Wissen der Kybernetik	73
11	Kybernetisierung oder Humanisierung des Menschen?	80
12	Conclusio und Negation der Kybernetik	89
13	Ausblick	96
14	Literaturverzeichnis	97
15	Kurzfassung	101
16	Abstract	102

1 Einleitung: Kybernetik und Negation

„Bestätigen Sie, dass Sie ein Mensch sind!“¹, lautet eine in den Weiten des Internet oft anzutreffende Aufforderung, die nach einer affirmativen Grenzziehung zwischen Mensch und Maschine per Mausklick verlangt. Auch dieser Arbeit ist eine eidesstattlichen Erklärung vorangestellt, die anhand einer juristischen Rechtsklausel ähnliches bezweckt: „Ich erkläre eidesstattlich, dass ich die Arbeit selbständig angefertigt, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe usw. usf.“ Offenkundig soll hier eine – in gewisser Hinsicht – wertkonservative Reproduktion von Subjektivität sichergestellt und ein daran anknüpfendes „konventionelles“ Originalitäts-Modell bewahrt werden. In diesem Sinn auch scheint sich die vermeintlich vor über 50 Jahren für tot erklärte singuläre Autorschaft² noch aus den Zitadellen der Subjektivität zu artikulieren – durchaus lebendig und im weitgehend unerschütterten Brustton der Überzeugung. Das Bildungsideal wiederum distanziert sich heute zwar anhand eines Präfixes von allerlei im Humanen zutage getretenem Inhumanen, arbeitet aber unermüdlich weiter an der Optimierung und Verfeinerung des individuellen Ausdrucks und mithin der „Aufrüstung“ von Subjektivität. So soll sich das von den Universitäten und Akademien verabreichte *posthumane* Bildungsgut nach wie vor mit dem im individuellen Bewusstsein verankerten Spiel einer reflektierenden Urteilskraft verbinden, um schlussendlich eine entscheidende Differenz ins Werk der Welt zu setzen. Auf der anderen Seite scheint der genuine und authentische menschliche Ausdruck zu einem immer rarerem Gut zu werden, dessen Wert nach dem Gesetz der Verknappung eine gesteigerte Aufmerksamkeit erfährt. Die professionelle Prüfung, ob diesem oder jenem Werk tatsächlich noch eine individuelle und menschliche Autorschaft zuerkannt werden darf, hat sich demgemäß mittlerweile als Geschäftsmodell etabliert. Und auch diese Arbeit wird von einem Computerprogramm bearbeitet werden, auf dass es diesen „meinen“ – vermeintlich innovativen – menschlichen Ausdruck schicksalhaft vom präfigurierten kollektiven scheidet.

Künstliche Intelligenz hat im Jahr 2023 eindrücklich bewiesen, wie weit fortgeschritten die Nachbildung des menschlichen Geistes in nicht-organischen Materialien mittlerweile ist. Tatsächlich hört man von mit Bravour bestandenen Maturaprüfungen im Fach Deutsch oder Englisch³, ihrer Verwendung in Zeitungsredaktionen⁴ oder auch ihrem Einsatz als kostengünstiges Übersetzungstool ganzer Verlagsbücher⁵. In den Geisteswissenschaften hingegen ist von der Einführung eines „Taschenrechners“ die Rede, der zwar standardisierte Aufgaben erleichtere, aber das Denken selbst nicht „abschaffen“ werde. Debatten um Künstliche Intelligenz

1 Lösungsaufgabe als Teil eines „CAPTCHAS“, eines „completely automated public Turing test to tell computers and humans apart“. Einrichtung einer Website, um einen manipulativen Zugriff durch fremde Computerprogramme zu verhindern.

2 Roland Barthes: *Der Tod des Autors*. In: ders.: *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2005) S. 57–63

3 <https://www.derstandard.at/story/2000144543271/chatgpt-schafft-grosse-teile-der-matura> (abgerufen am: 9.8.2023)

4 <https://www.spiegel.de/kultur/die-aktuelle-erfundenes-michael-schumacher-interview-chefin-muss-gehen-a-e638b47b-6dec-4168-86fb-c17bd413593e> (abgerufen am: 9.8.2023)

5 <https://www.ndr.de/kultur/Google-ChatGPT-und-Mensch-Wie-uebersetzt-wer-was,ki226.html> (abgerufen am: 9.8.2023)

gruppieren sich so meist um abstrakte Drohszenarien, die angesichts der rechnerischen Übermacht vom Verlust des Menschlichen warnen. Die nach einer vergleichbar gemächlichen Entwicklungszeit nun rasant einsetzende Etablierung im Alltag wird jedoch meist recht einseitig als Einbruch der Denkmaschinen von „außen“ dargestellt. Tatsächlich aber muss wohl zumindest von einer konvergierenden doppelten Entwicklung ausgegangen werden. Denn damit sich menschliche Sprache und mithin Gesellschaft in künstlichen Systemen nachbilden lässt, muss sich zuerst eine Formalisierung des Denkens selbst vollziehen. Der menschliche Ausdruck muss selbst zunächst ein gewisses Grad an „Maschinenförmigkeit“ annehmen, damit er überhaupt in Maschinen nachgebildet werden kann. Demgemäß könnte man auch argumentieren, dass Künstliche Intelligenz nur mit anderen Mitteln fortsetzt, was sich in der menschlichen Entwicklung ohnehin bereits vollzieht. Das *trial-and-error*-Prinzip, das die Basis für das maschinelle Lernen bildet, findet sein Vorbild nicht nur im kindlichen Lernprozess des Menschen, es durchzieht seit dem Aufkommen der Massenmedien auch die kommunikativ verschaltete Moderne als Ganzes. Die säkularisierte Gesellschaft mit ihrem immanenten Prinzip des Baudrillard'schen Zeichentausches⁶ bereitet in diesem Sinn gerade erst den Boden, der ein gesellschaftliches Herrschafts- und Steuerungsprinzip im Sinne einer „Soziokybernetik“ potentiell möglich macht. Ein feudales Gesellschaftssystem ließe sich hingegen ungleich schwieriger oder auch gar nicht mittels Kybernetik „optimieren“. Die gegenwärtig rasant ansteigende Anzahl an medialen und interaktiven Schnittstellen hingegen sorgt dafür, dass sich Gesellschaft immer „unmittelbarer“ vermittelt. Biopolitik lautet das Schlagwort, unter dem das Leben selbst – in unzählige Feedbackschleifen eingespannt – selbst zur normalistischen Macht wird. Eine gegenwärtige „Verflüssigung“ der menschlichen Lebensform zugunsten einer optimierten Marktkonformität kann demgemäß in der zuspitzenden Betrachtung auch als vorausseilende Formalisierungsleistung betrachtet werden, die es Künstlicher Intelligenz erleichtert, den menschlichen Ausdruck nachzuahmen.

Wie dieses immer dichter gewebte Netz aus vermittelnden Schnittstellen bereits heute das Leben umfängt, sollen einige empirische Beispiele verdeutlichen: Während dieser Text in der Anwendung „Google Docs“ geschrieben wird, analysiert ein Interpretationsprogramm in Echtzeit das Geschriebene und indiziert die Inhalte eigenmächtig nach Schlagworten wie „Digital Humanities“, „Kritik“, „Gesellschaft“, „Gesellschaftskritik“, etc. Daran anschließend werden die Schlagworte zu einem zentral abgespeicherten Interessenprofil hinzugefügt, um dem Autor weiterführende Literatur zu empfehlen. Gleichzeitig dient der Text mitsamt den „individuellen“ Eigenheiten bzw. „Fehlern“ als präskriptives Lernmaterial für Künstliche Intelligenzsysteme – bevor er überhaupt in den akademisch-institutionellen Rahmen eingespeist wird. Aber auch im „echten“ Leben steht Feedback momentan hoch im Kurs. „Wir freuen uns, wenn Sie Ihre Erfahrungen und Erlebnisse im Museum mit uns teilen!“, „Wie hat Ihnen

Ihr Einkaufserlebnis gefallen?“, „Dein Feedback ist uns sehr wichtig“, „Bitte bewerten Sie uns“ „Was hat *dir* im Seminar gefehlt?“. Vom Zoom-Call über den Online- und Offline-Einkauf, dem Museumsbesuch, dem Restaurantbesuch, der Hotelübernachtung, dem Friseurbesuch, dem Universitätsseminar bis hin zur Dating-App – überall ist Feedback zwecks Optimierung und Verbesserung der „Performance“ gefragt. Dank elaborierter Feedbackschleifen entgeht mittlerweile keine Form menschlicher Interaktion – ob von Mensch zu Mensch oder Mensch zu Maschine – einer rechnergestützten Verdattung bzw. Informatisierung. Ob dieser Prozess durch die von der weltweiten COVID-Pandemie ausgelösten Maßnahmen kürzlich noch verstärkt wurde, ist dabei eigentlich nur nebensächlich. Entscheidender scheinen mir etwa die Fragen, welche Dynamik dieser kolonisierende Verdattungsprozess des Menschen entfaltet oder beispielsweise, wie es kam, dass der kartierte Verhaltensüberschuss des Subjekts zu einer gefragten und entscheidenden ökonomischen Ressource heranreifen konnte? Und könnte sich zuletzt hinter dem wachsenden Interesse am Feedback des Individuums nicht doch auch tatsächlich – wie meist versprochen – ein zumindest kleines bisschen Mehr an Demokratie verbergen?

In der Imitation einer adornitischen Polemik hingegen ließe sich Feedback wohl auch als eine in die Niederungen undialektischer Systemtheorien herabgesunkene Form von Kritik beschreiben. Denn Feedback beinhaltet für sich alleine genommen weder die begriffliche Deutung sozialer, ökonomischer oder kultureller Ordnungen, noch das Setzen von Widerständen gegen diese. Umgekehrt dient das durch Rückkopplung gewonnene Datenwissen dazu, das Verhalten von Systemen mithilfe algorithmischer Modellierung zu antizipieren und somit zu rationalisieren. Feedback dieser Art fungiert primär als essentieller Schmierstoff bestehender Systeme und trägt zu ihrem „gelingenden“ Funktionieren im Sinne ihrer „Anschlussfähigkeit“ (Luhmann) an den Status quo entscheidend bei. In der permanenten Selbstvergewisserung emulieren elaborierte Systeme wie ChatGBT heute auf dem Weg der mathematischen Formalisierung den Prozess eines zu sich selbst findenden Geistes im Sinne Hegels, ohne jedoch das wesentliche Merkmal eines qualitativen Umschlages zu kennen. Die Idee eines solchen anhand von menschlichem Feedback trainierten Maschinenbewusstseins ist offenkundig stark verwurzelt in der Denktradition der Kybernetik, die in den späten 1940er Jahren von Norbert Wiener ins Leben gerufen wird. Ersonnen während des zweiten Weltkriegs entwickelt die Kybernetik als geistiges Kind des Krieges ein wirkmächtiges Nachleben als Metawissenschaft bzw. einer angewandten Universalwissenschaft und wird in dieser Form Vorläuferin der heutigen Technowissenschaften. Ihre im Anschluss an den Krieg erfolgte opportunistische Überführung in zivile Anwendungsfelder sät jedoch Zweifel. Die Frage, ob die Kybernetik ihre kriegerische Gestalt tatsächlich gänzlich abgestreift hat, verleiht ihr bis heute – und gegenwärtig im Zuge eines umfassenden Digitalisierungsschubs wieder verstärkt – einen ambivalenten, ja beinahe zweifelhaften Ruf. Könnte es auch sein, dass sie diese ursprüngliche Gewaltförmigkeit geradezu in die zivile Welt hineinträgt, nur um dort als Instrument der Politik die Fortführung des Krieges mit anderen Mitteln zu bezwecken?

In ihrer Frühphase, den 1950er und 60er Jahren, wird sie zumindest insbesondere von Martin Heidegger als bedrohliche, aber unausweichliche Nachfolgerin der Philosophie gehandelt. Seitdem figuriert die Kybernetik aufgrund ihrer allgemeinen Omnipräsenz als theoretische Konstante, der als unbestrittener und unhintergebar Folge des technologischen Wandels explizit nur noch verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit zukommt. Vergleichbar mit Foucaults Biopolitik spannt sie in dieser Hinsicht einen eher vagen Theorierahmen auf. Implizit aber unterströmt sie das in ihrem Fahrwasser entstehende Denken wie etwa den französischen Poststrukturalismus, die Luhmann'sche Systemtheorie oder aber die neuen Materialismen. Mit diesen verbindet sie das Denken in der Immanenz, eine relationale Ontologie und ein generelles prekär werden der maßgebenden Trennungen der Moderne: jenen etwa zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Kultur, Mensch und Maschine, ...

Die Arbeit „Kybernetik und Negation“ betrachtet das Auftauchen der Kybernetik als epistemologisches Schlüsselereignis, in dessen Nachleben sich die entscheidenden Antriebsmomente gegenwärtiger gesellschaftspolitischer Transformationen bilden. Dabei zeigt die Kybernetik eine ambivalente Doppelgesichtigkeit. Zum einen markiert sie den imaginären Erkenntnisstandort einer funktionalen bzw. relationalen Epistemologie. In dieser Hinsicht bringt sie ein radikal neues Wirklichkeitsverständnis hervor. Auf der anderen Seite ist sie aber auch technologisches Werkzeug, welches tatsächlich dazu eingesetzt wird, Funktionen der Steuerung in komplexen Systemen bis hin zu sozialtechnischen Anwendungen zu übernehmen. C. P. Snows These von den zwei Kulturen⁷ widerlegt die Kybernetik insofern, als sich in ihr eine Verpartnerung zwischen *episteme* und *téchne* vollzieht.

1.1 Die Kybernetik im ökologischen Denken

Gegenwärtig tritt die Kybernetik aber vielleicht am prominentesten als entscheidende Ermöglichungsbedingung des ökologischen Denkens in Erscheinung. Zweifelsohne erfährt die „Ökologie“ im Zusammenhang mit der Klimakrise in den letzten Jahren einen konjunkturellen Aufschwung. Der transdisziplinäre Ansatz verspricht Lösungen, wo Einzelwissenschaften mittlerweile scheinbar an „Grenzen“ stoßen. In dieser Tradition steht etwa Donna Haraway, die mittels einer relationalen Ontologie den Anthropozentrismus – nicht nur, aber auch aufgrund der ihm zugeschriebenen Rolle in der Klimakrise – überwinden will. Ihr Denken wird dabei entweder den neuen Materialismen zugeordnet oder aber allgemeiner als ein Denken der Verbindungen bzw. Beziehungen⁸ klassifiziert. In den Hintergrund tritt dabei meist, dass ihre Vorstellung einer Transformation der strukturellen Verfasstheit von Welt bzw. die Etablierung einer relationalen Ontologie maßgeblich auf einer kybernetischen Epistemologie aufsetzt. Abgesehen davon, dass

7 Vgl.: C[harles] P[ercy] Snow: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart: Klett-Cotta (1967)

8 Vgl.: Katharina Hoppe, Thomas Lemke (Hg.): *Neue Materialismen zur Einführung*, Hamburg: Junius (2021)

einer ihrer zentralen Texte – das „Cyborg Manifesto“⁹ – selbst den kybernetischen Organismus zum Gegenstand hat, erschließt sich der Zusammenhang zwischen Kybernetik und Ökologie heute jedoch vielleicht nicht auf den ersten Blick. Als die Ökologie in der Biologie wurzelt, die Kybernetik andererseits auch als die äußerste Verwirklichung des Denkens in Funktionsbegriffen gilt, stellt sich jedoch ein Zusammenhang ein. Denn die Biologie als Wissenschaft ist maßgeblich das Ergebnis eines Denkens in Funktionsbegriffen, welches die substanzielle und essentialistische Auffassung des Lebens im 19. Jahrhundert in biologische Funktionen zergliedert.¹⁰ Kybernetik kann in diesem Sinn also auch als eine radikalisierte Form von Biologie betrachtet werden. Dies gilt insbesondere, wenn man sich ihrer – wie Haraway – bedient, um Gesellschaft bewusst im Grenzbereich zwischen Natur und Kultur als ökologisches System zu analysieren.

Jedoch auch die Technik- und Medientheorie setzt gegenwärtig auf ein „ökologisches“ Denken. In diesem Fall ist das Denken allerdings nicht direkt in die Wissenschaftstradition der Biologie eingegliedert, vielmehr baut die Medientheorie ihr zeitgenössischen Deutungsinstrumentarium auf Analogieeffekten auf. Dementsprechend und im Anschluss an Foucaults politischem Konzept der Gouvernementalität wird Gesellschaft als ein medientechnisch intensivst verschaltetes Gebilde analysiert. Die mittlerweile von kybernetischen Steuerungsmechanismen tief durchdrungene Ökonomie und Politik der Gegenwart weise dabei ein Ausmaß an symbiotischer Interdependenz auf, die eklatant an ökologische Systeme der Biologie erinnere. Einer der Hauptakteure dieser Denkrichtung – Erich Hörl – vertritt zudem die These, dass sich parallel mit der Kybernetisierung der Gesellschaft auch deren Sinnkultur geändert habe. An die Stelle einer „traditionellen“, menschlichen Bedeutungsproduktion wäre eine maschinische Sinnkultur getreten, die ein ökotechnologisches Sinnregime entfalte.¹¹ Parallel dazu versuchen andere Theoretiker*innen unter dem Schlagwort *Environmentalität*¹² auf ähnliche Weise die technologische Bedingung der Gegenwart, in der sich Sinn ubiquitär und im Wechselspiel mit medial vermittelten Formen gouvernementaler Politik herausbildet, theoretisch zu durchdringen.

Der gegenwärtigen Konjunktur des ökologischen Denkens fügt der Kurator Anselm Franke wiederum eine historische Dimension hinzu.¹³ Er weist darauf hin, dass, im Unterschied zu vielen anderen Utopien des 19. und 20. Jahrhunderts, die Ökologie scheinbar als einzige unbeschadet in das 21. Jahrhundert hinübergerettet werden konnte. Als sich während der 1970er Jahre und im Gefolge 68er-Revolution die neuen sozialen Bewegungen bilden, erfährt

9 Donna Haraway: „Ein Manifest für Cyborgs“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995) S. 33 – 72

10 Vgl.: Helmut Draxler: „Die Evolution anpassen – Medien und Avantgarde in biopolitischer Perspektive“ in: Sabeth Buchmann, Helmut Draxler, Stephan Geene (Hg.): *Film – Avantgarde – Biopolitik*, Wien: Schöningh (2009) S. 130 – 153

11 Vgl.: Erich Hörl: „Die technologische Bedingung – Zur Einführung“, in: ders.: (Hg.): *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin: Suhrkamp (2011)

12 Vgl.: Florian Sprenger: *Epistemologien des Umgebens – Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher Environments*, Bielefeld: transcript (2019)

13 Anselm Franke: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“ in: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013)

auch die Ökologie eine politische Aufladung. Seither geht sie mit einem politisch-utopischen Versprechen einher, welches in den neu entstehenden grünen Parteien ihre Heimatstätte findet, sich dort jedoch zunächst tendenziell nur in der verkürzten Form eines rein reaktiven Naturprotektionismus entfaltet. Mit der Klimakrise (aber auch der COVID-Pandemie) sowie den kybernetischen Infrastrukturen hingegen wird die wissenschaftliche Modellierbarkeit von gesellschaftlichen Systemen als komplexe Ökosysteme möglich, gleichzeitig aber auch zunehmend Voraussetzung, um kommende Herausforderungen wie den Klimawandel adressieren zu können. In der Rückbesinnung auf den Bericht des „Club of Rome“ und dessen Diktum von den Grenzen des Wachstums wird nun mehr und mehr ersichtlich, dass Krisen offenbar nur in einer transdisziplinären Vereinigung der Wissenschaften analysier- bzw. bewältigbar sind. Dazu müssen Geistes- Sozial- und Naturwissenschaften scheinbar gemeinsam gedacht und vereinigt werden. Die wechselseitige Auflösung von Kultur in Natur bzw. von Natur in Kultur birgt analytische Chancen, geht jedoch offenkundig auch mit zahlreichen blinden Flecken einher. Zwar besteht seitens der Soziokybernetik die abstrakte Idee einer absolut isomorphen Auflösung von Kultur – verstanden als ein menschliches Symbolsystem – in Funktionsbegriffen bzw. deren Transponierung in ein kybernetisches Modell, gleichzeitig scheint sich der menschliche Ausdruck jedoch der restlosen wissenschaftlichen Integration konstitutiv zu entziehen.

Auf der anderen Seite darf das ökologische Denken jedoch auch nicht zu einem naiven Zurück-zur-Natur-Romantizismus verkürzt werden. Keinesfalls möchte etwa Haraway zurück zu einer vermeintlich „natürlichen“ Ganzheit. Vielmehr schlägt sie vor, die bereits bestehende Informatisierung bzw. Textualisierung von Gesellschaft weiter auf die Natur auszudehnen. Darüber hinaus soll die gesamte Biosphäre einer deessentialisierenden Betrachtung unterzogen werden. Daran anschließend wird eine Reontologisierung anhand der vitalen Verbindungen, die die Entitäten untereinander unterhalten, vorgenommen. In der kybernetischen Verschaltung von situiertem Wissen würde sich daran anschließend das Antlitz der Politik wandeln: Aus einer – idealerweise – rhetorischen Aushandlungssache zwischen Subjekten würde ein abstraktes Kodierungsproblem. Die Möglichkeit von universellem Wissen wird hingegen kategorisch verneint. In dieser Hinsicht gilt paradoxerweise: „Nur eine partielle Perspektive verspricht einen objektiven Blick“¹⁴ und hat demgemäß Anspruch auf Berücksichtigung in der ökologisch-verschalteten „Rationalität“.

Als entscheidendes Moment bleibt der in vielen anthropozentrischen Philosophien postulierte „Riss“ (als einer Spaltung, eines Bruchs oder einer ontologischen Differenz) unthematisch. Ein solcher trennt entweder jeweils die Wissenschaft, das Subjekt oder die Sprache selbst konstitutiv vom Sein und stellt mithin eine Form von Negativität dar. In dieser Hinsicht

14 Donna Haraway: „Situieretes Wissen“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur – Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995) S. 82

affirmiert Haraways „Cyborg Manifesto“ im Gegenteil eine konstitutive Grundlosigkeit der Wissenschaften – wie sie etwa Heidegger kritisiert – und macht diese gerade zur Voraussetzung einer kommenden Cyborg-Utopie. Nicht die Quelle des menschlichen Seins soll wiedergefunden werden, sondern vielmehr der „störende“ und leise Nachhall einer vermeintlichen „Ursprünglichkeit“ endgültig zum verstummen gebracht werden.

In diesem Sinn kann die Kybernetik auch als eine Form von Ideologiekritik verstanden werden, die versucht, mittels eines spekulativen Erkenntnisstandortes jenseits des Menschen einem ökologischen Realismus habhaft zu werden. In der Tradition subjektkritischer Perspektiven verfolgt der Ansatz das Ziel, sich der verstellenden Blicke menschlicher Subjektivität zu entledigen, um den Weg zu einem wissenschaftlich „objektiven“ Zugang zur Wirklichkeit freizuräumen. Als Ausgangspunkt von Erkenntnis fungieren dabei die vitalen Verflechtungen, in die das menschliche, aber auch jegliches andere Leben eingebettet ist. Eine vermeintlich abgegrenzte und autonome Subjektivität, wie sie etwa auch im Rahmen einer Abschlussarbeit gefordert wird, wird in diesem Sinn also tendenziell eher abgelehnt, als es Haraway um die Überwindung von Trennungen – auch zwischen Mensch und Maschine bzw. Mensch und Künstlicher Intelligenz – geht. Anstatt einer „Aufrüstung“ von überkommenen Subjektivitätsformen liegt es dem ökologischen Denken mehr an einer *Abrüstung* von konventionellen Subjektivitätsformen.

Somit steht die Kybernetik auch im – meist unausgesprochenen – Zusammenhang mit den mannigfaltigen, uns mit konstant hoher Dringlichkeit konfrontierenden und mit den unterschiedlichsten Attributen versehenen Transformationen (die digitale Transformation, die posthumane Transformation, die ökologische bzw. sozio-ökologische Transformation, die Transformation der Ökonomie oder auch: das transformatorische Potential der Kunst). Hinter diesen transformatorischen Anwendungen steht auch hier meist ein Imaginäres, welches von einem Versprechen nach Entlastung von Subjektivität durch Kybernetik getragen wird. Denn das Subjekt der Gegenwart handelt und erfährt sich zwar als lokales Bewusstsein in tendenziell wachsender (konsumistischer) Freiheit, es weiß aber auch zunehmend um seine partiale und beschränkte Perspektive. Medial vermittelt wird ihm hingegen dessen planetare Wirksamkeit, die es als Teil eines globalen, nicht-bewussten „Gattungswesens“ auf das Ökosystem entfaltet, selbst aber (vorerst) nicht erfahren kann. Im Zielkonflikt zwischen einer angepeilten Reduktion negativer Effekte des Anthropozäns und den individuellen Begehrensstrukturen eröffnet die Kybernetik eine potentiell vermittelnde Instanz: Eine alternative, nicht-menschliche und vermeintlich neutrale, nicht korrumpierbare Herrschaftsperspektive, die mittels medientechnischer Verschaltung indirekt zu „richtigen“ Entscheidungen anreizt. Der Horizont bildet dabei der durch die Technik mit der Natur versöhnte Mensch.

1.2 Die Kybernetik als epistemische Schwelle

Wissenschaftstheoretisch markiert das Auftauchen der Kybernetik in den 1950er Jahren eine epistemische Schwellenzeit¹⁵, in deren Nachleben wir uns heute noch befinden. Durch die Implementierung logischer Kalküle in nicht-organischen Rechenmaschinen scheint für die Kybernetiker der Macy-Konferenzen (1946 – 1953)¹⁶ die Geschichte des symbolisch-logischen Denkens zunächst an ein erfolgreiches Ende zu gelangen. Elektrophysik und reine Mathematik fordern anschauliches als auch kategoriales Denken heraus und transformieren es in ein anschauungsloses symbolisches „Denken“. Philosophen wie Heidegger reagieren jedoch misstrauisch. Für Heidegger markiert die Kybernetik nur die äußerste Verwirklichung des Bisherigen und bestätigt seiner Meinung nach die These von der wissenschaftlichen Grundlagenkrise in Form der Seinsvergessenheit. Denn dem im elektronischen Regelkreis eingeschlossenen formalisierten Denken ist es nun endgültig verunmöglicht, das (Heidegger'sche) Sein zu denken, geschweige denn Fragen, wie das Herkommen der Formalisierung des Denkens, reflexiv zu „bedenken“. Andererseits drängt die Bedrohung eines vom Ereignis der Kybernetik induzierten „Ende des Denkens“ auch zu einer anderen und subversiven Denkungsart *diesseits* des repräsentativen Denkens. Durch die maschinische Kalkülisierung des Denkens wird der schwebende, scheinbar gefestigte autonome Zustand der Logik absolut bzw. hermetisch und provoziert so geradezu dessen Destruktion. Der Verstehenshorizont des Seins spaltet sich endgültig vom logischen Denken der Rechenmaschinen ab und wird thematisch. Der Einbruch eines vermeintlich Ungedachten lässt sich nicht mehr aufhalten. „Was heißt Denken?“¹⁷ lautet die Frage, die sich für Heidegger fortan stellt und die er mittels eines archäologisch-philosophischen Programms zu lösen versucht. Da die Kybernetik als monistischer Informationsfluss die abendländisch-moderne Leitdifferenz zwischen Sein und Denken bzw. Subjekt und Objekt in Frage stellt, scheint sie die Tradition des platonisch-aristotelischen Denkens in „falscher“ Versöhnung abzuschließen. Heidegger schlägt deshalb vor, zu den Vorsokratikern zurückzukehren, um einen *anderen* Anfang des Denkens zu suchen; wiederum *diesseits* der überkommenen Formen aristotelischer bzw. klassischer Logik. Andere Denker*innen wiederum betrachten die Kybernetik geradezu als ein verheißungsvolles Tor zu einem neuen, transklassischen Denken, welches vielmehr vom Ballast des Heidegger'schen Seinsdenkens zu befreien sei. Gotthard Günther etwa plädiert für eine neue, zweite Logik, welche einem Zeitalter der Transklassizität gerecht würde. Das reflektierende Denken des Denkens soll seiner Ansicht nach fortan nicht mehr mittels menschlicher – womöglich gar poetischer – Intuition bewerkstelligt werden. Vielmehr sollen Maschinengehirne anhand rein symbolischer Logikkalküle – die

15 Vgl. Erich Hörll: „Parmenideische Variationen – McCulloch, Heidegger und das kybernetische Ende der Philosophie“ in: Claus Pias (Hg.): *Kybernetik – The Macy-Conferences 1946 – 1953 – Band II – Essays und Dokumente*, Zürich-Berlin: diaphanes (2004)
 16 Claus Pias (Hg.): *Cybernetics – The Macy Conferences 1946 – 1953 – Transactions*, Zürich-Berlin: diaphanes (2003)
 17 Martin Heidegger: *Was heißt Denken? (Vorlesung) – Gesamtausgabe – Band 8*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (2002)

zweiwertige Logik des Menschen übersteigend – die Reflexionsarbeit in „rechnender“ Weise *jenseits* des repräsentativen Denkens durchführen. Haraway sowie das „Cyborg Manifesto“ stehen dezidiert in dieser Tradition, als sie dem logisch-axiomatischen Aufbruch der Kybernetik entsprechend für eine Transgression des Aristotelischen Grunds des Denkens plädieren. Schließlich markiert die Kybernetik eine entscheidende Schwelle des Denkens, als sie eine mächtige Universalsprache – wie sie bereits René Descartes als auch G. W. Leibniz als *Mathesis universalis* antizipieren – ins Werk setzt. Gleichzeitig aber provoziert sie – als Reaktion auf ihr objektivierendes Denken in falscher Versöhnung – eine neue archäologische Methode zur Erforschung des Denkens selbst. Diese wird den philosophischen Rahmen dessen, was bisher als Denken galt, sprengen und etwa Gilles Deleuze zu seinem Werk inspirieren.

1.3 Die Kybernetik im Posthumanismus

Hieran versucht Haraway die konventionelle Konzeption des Menschen im Ganzen aufzusprengen. Um den Menschen dezentriert als Teil einer symbiotischen Ökologie konzipieren zu können, muss sich die neue kybernetisch-epistemische Lage mit einem aktualisierten Bild des Humanismus vereinigen. Das „Cyborg Manifesto“ gilt dahingehend als Schlüsseltext des Posthumanismus. Der Posthumanismus selbst jedoch bildet nur die Spitze einer bereits langen Tradition materialistischer Abgesänge klassischer Humanismen. Zweifelsohne bildet Nietzsches moderner Zukunftsmythos vom Übermenschen dabei die prominente Hintergrundfolie, vor der sich Epistemologien, welche die Anthropologie zu überwinden trachten, versammeln. Seitens des französischen Poststrukturalismus liefert wiederum Louis Althusser mit der Begründung eines theoretischen Antihumanismus entscheidende Impulse, die noch in den Theoriegebäuden der Gegenwart nachhallen. Auch hier wird sich mittels eines epistemischen Bruchs von allem „Menschlichen“ distanziert – in erster Linie vom humanistischen Frühwerk Marx' und seinem Entfremdungsaxiom. Fragen der Anthropologie und des Humanismus durchziehen dementsprechend die Arbeit „Kybernetik und Negation“ als zentrales Moment, als diese – so eine These der Arbeit – just im Bedürfnis nach Überwindung thematisch werden. Dahingehend besitzt die ökologische Anklage des Anthropozentrismus und des humanistischen Menschen in ihrer Verallgemeinerung die Tendenz, die bisherigen Konzeptionen des Menschen zu verfestigen und zu verabsolutieren. Jedoch entkommt der dichotome Akt der Abgrenzung durch die Bezugnahme nur schwerlich dem ursprünglichen Diskurs und ruft somit auch das alte Modell in aktualisierter, aber auch verkürzter Form ins Bewusstsein.

Technik im Alltag der Gegenwart brüstet sie sich mit einem auf Permanenz gestellten Innovationsversprechen. Das Internet der Dinge vernetzt dabei mittlerweile alles mit allem und Mensch-Maschine-Kopplungen bzw. mediale Schnittstellen durchdringen die Welt und deren Bewohner*innen heute in mannigfaltiger Weise. Ans Internet angebundene Kühlschränke, Wearables und Smartphones usw. „kybernetisieren“ auch den intimsten Alltag sowie das

Sozialleben und ermöglichen Quantified-Self-Apps das Protokollverhalten bis auf die Schlaf­­tätigkeit auszudehnen. Die Frage nach der technisch-kybernetischen Bedingtheit der menschlichen Existenz ist demgemäß eine naheliegende. Daran anschließend – und im Umkehrschluss – lässt sich jedoch auch fragen, wer oder was hier eigentlich bedingt wird? Die alte Vorstellung, wonach der Mensch über die Maschinen (und die Natur) gebietet und diesen seinen Sinn aufzwingt, ist dabei kaum mehr aufrecht zu erhalten. Aus der Perspektive des Posthumanismus verändert sich dahingehend der Horizont des Fragens: Ist es möglich, dass der Mensch vielleicht seit je her nur als bereits *ursprünglich* entäußertes Wesen gedacht werden kann, welches ausschließlich in ökologischer Wechselbeziehung mit der Technik eine „anthropologische“ Lebensform bildet? Um das Spannungsfeld zwischen Humanismus und Posthumanismus sowie Anthropologie und theoretischem Antihumanismus im Rahmen einer Masterarbeit zu erschließen, wurden deshalb die zwei Begriffe Kybernetik und Negation gewählt, als sie paradigmatisch für sich widerstrebende, aber gleichzeitig auch sich bedingende Tendenzen stehen. So ist es unzweifelhaft der Mensch, der sich dazu „entschieden“ hat, durch einen Akt der Negation aus dem Bannkreis des Bestehenden herauszutreten, um ein *neues* posthumanes Zeitalter einzuläuten. Die Künstliche Intelligenz wurde dazu erschaffen, sich den menschlichen Ausdruck bzw. das menschliche Denken komplett einzuverleiben, und dennoch scheint sich ein menschlicher „Rest“ der technokratischen Integration zu entziehen. Zwar stellt sich die Lage zunächst womöglich tatsächlich so dar, als wären die menschlichen Residuen – rein technisch besehen und ohne kulturkritische Wertung – analog der (post-)strukturalistischen Verfallsgeschichte des Subjekts – in ein Rückzugsgefecht mit einer opponierenden Technik verwickelt. Ebenso ist nicht zu bestreiten, dass nach der Entlastung des physischen Apparats sich prothetische Denkmaschinen nun auch sukzessive um die Entlastung des menschlichen Geistes bemühen. Stichwort ChatGPT, Stichwort DeepL, etc. Jedoch setzt genau diese Entlastung womöglich die entscheidenden Anreize frei, um sich diesseits/jenseits überkommener Denkpfade Fragen wie dem Herkommen des Denkens oder den Bedingungen der Möglichkeit von dessen Formalisierung zu widmen. So rückt angesichts einer „Entleerung“ der Subjektivität¹⁸ durch künstliche Intelligenzsysteme etwa das Heidegger'sche Sein – das zwar stets präsent, aber in eine nicht erreichbare Ferne gerückte denkerische Strukturmoment – wieder aus der Ferne in die Nähe, weil es explizit in der Gestalt einer Frage virulent wird. Aber auch ein Nichtidentisches wie es Adorno herausgearbeitet hat, lässt sich offenkundig nicht in ein formal-logisches System integrieren. Schlussendlich verspricht das vom Posthumanismus ausgerufenen Ende des metaphysischen Großbegriffs „Mensch“

18 Slavoj Žižek: *Körperlose Organe – Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008) S. 31

zunächst die Widersprüche desselben aufzulösen. Andererseits birgt die Verabschiedung des Menschen auch die Gefahr, sich gleichzeitig der dem Menschen eigenen kritischen Denkpote[n]z zu entledigen, um sich stattdessen gänzlich unkritisch einem metaphysischen Physikalismus anheimzugeben.

1.4 Negation

Letztlich kann das Erscheinen der Kybernetik mit einem entscheidenden theoriegeschichtlichen Bruch in Zusammenhang gebracht werden. Als die französische Differenzphilosophie bzw. der Poststrukturalismus ab den 1960er Jahren beginnt, die dialektische Methode in Zweifel zu ziehen, verändert sich auch das Wesen der Negation. Stellte diese in der Hegel'schen Dialektik noch das zentrale Moment einer synthetisierenden Denkbewegung dar, gerät die bisherige Form der Negation nun zunehmend in Verdacht, in ihrer logischen Operationsweise das von ihr ins Visier genommene Differentiale ans „Identische“ auszuliefern. So wie Adorno bereits die Hegel'sche Dialektik ins Negative gewendet und den „Begriff“ des Nichtidentischen herausgearbeitet hatte, verfolgen nun auch französische Denker das Ziel, die zwingende Macht des repräsentativen Denkens zu überwinden. Denn mehr und mehr zeigt sich, dass eine aufklärerische Rationalität zwar emanzipatorische Erkenntnis fördert, gleichzeitig aber in ihrem Logozentrismus auch eine repressive Charakteristik entfaltet. Augenscheinlich zu Tage tritt dieser Doppelcharakter einer fehlgeleiteten Vernunft in jenen Tagen etwa im Abgleiten der realsozialistischen Staaten in Totalitarismus und Terror. Um dieser Fehlentwicklung zu entkommen, versuchen Denker wie Gilles Deleuze deshalb nun, Komplementaritäten wie Affirmation und Negation diesseits einer begrifflichen Polarität in reiner Differenz aufzulösen. Gilles Deleuze schreibt dazu:

„Dies ist es, was die Philosophie der Differenz zurückweist: *omnis determinatio negatio* [...]“^{19 20}

Gleichzeitig möchte Deleuze aber offenkundig auch nicht in einen reinen affirmativen Positivismus ausweichen.

19 Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink (2007) S. 79

20 Dass es sich bei dem Satz um eine verneinende Zurückweisung handelt, zeigt exemplarisch, wie schwierig es tatsächlich ist, der Negation zu entkommen.

„Um jedoch die Lust an reinen Differenzen an die schöne Seele zurückzuverweisen und das Geschick der realen Differenzen mit dem des Negativen und des Widerspruchs zu verschweißen, genügt es umgekehrt nicht, sich leichthin zu verhärten und auf die altbekannten Komplementaritäten von Affirmation und Negation, Leben und Tod, Erschaffung und Zerstörung zu berufen – als ob sie hinreichend eine Dialektik der Negativität begründen könnten. Denn derartige Komplementaritäten verschaffen uns noch keinerlei Kenntnis über den Bezug eines Terms zum anderen [...]“²¹

In der Gefolgschaft des repräsentationskritischen Denkens ändert sich folglich auch die Art und Weise, wie politische Kritik oder auch Ästhetik gedacht werden können. Deleuze findet eine exemplarische Verkörperung dieser neuen Form von Kritik in der literarischen Figur des „Bartleby“ (dem Schreiber) von Herman Melville. Dessen Bonmot „Ich würde vorziehen, das nicht zu tun“ macht ihn seitdem und bis heute zum Säulenheiligen dieser neuen – scheinbar aporetischen – Form von postmoderner Kritik.²² In Partnerschaft mit Félix Guattari entwickelt Deleuze zudem eine neue Form von Psychologie, in der auch das Begehren nicht mehr negativ, als Mangel von etwas, sondern affirmativ als Libido und Energie gedacht wird. Die aktuelle Denkrichtung der neuen Materialismen greift alle diese Wendungen wiederum auf und synthetisiert sie zu einer neuen, nun dezidiert als „affirmativ“ etikettierten Form von Kritik. Kathrin Thiele etwa fasst dieses gegenwärtige Verständnis von Kritik in einem zeitdiagnostischen Essay mit dem Titel „Affirmation“²³ zusammen. Im Sinne Nietzsches beschwört sie darin eine kritisch-produktive Kraft diesseits der wertenden Dichotomie von „Ja“ und „Nein“. Die Abwendung von einem negativen Verständnis von Kritik wird unter anderem damit begründet, dass ein „konventionelles“ Verständnis von Kritik immer mit der Etablierung von Hierarchien einherginge. In dieser Hinsicht wäre Kritik immer nur über die Behauptung einer innerweltlichen Form von „Unmittelbarkeit“²⁴ zu haben; wodurch sie wiederum unweigerlich eine hierarchisierende Form von Transzendenz aufrichte. Im immanenten Denken gehe es jedoch darum, stets eine relationale Verbindung zu jener Entität aufrecht zu erhalten, welche die Kritik erst ermögliche. Kritik kann sich laut Thiele deshalb nur ausgehend von einem „Glauben“ an eine Welt, wie sie bereits ist, artikulieren. Dass der Begriff des Glaubens andererseits möglicherweise dennoch wieder nach einer Form von Transzendenz verlangt, wird von Thiele wiederum nicht thematisiert. Als entscheidendes Moment einer gegenwärtigen kritischen Praxis wird nun hingegen eine affirmativ-transformatorische Bewegung angestrebt. Im Rückgriff auf Foucault formuliert sie:

21 Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink (2007) S. 79

22 Vgl.: Gilles Deleuze: *Bartleby oder die Formel*, Berlin: Merve (1994)

23 Kathrin Thiele: „Affirmation“, in: Mercedes Bunz, Birgit Mara Kaiser, Kathrin Thiele (Hg.): *Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary*, Lüneburg: meson press (2007) S. 25 – 30

24 Vgl.: Helmut Draxler: *Abdrift des Wollens – Eine Theorie der Vermittlung*, Wien: Turia + Kant (2016)

„[...] [N]icht als transzendentes Urteil, das uns allen so vertraut ist, denken wir an Kants Kritiken, sondern als kreatives und affirmatives Manöver [...].“²⁵

Anstatt der Etablierung einer kritischen Distanz, die sich vom Kritisierten im Sinne eines dualistischen Weltbilds abtrennt, verlagert sich der Fokus auf einen proklamierten immanenten „Überschuss“ der Kritik, der es vermag, Optionen zu vermehren und dessen Ziel es ist, zu addieren und zu multiplizieren.

Diese Denkungsart findet sich gegenwärtig zweifelsohne am prominentesten in den Künsten widergespiegelt. Kunst, die sich auf die Neuen Materialismen bezieht, bringt dabei ein aus der Ästhetik abgeleitetes transformatorisches Potential in Stellung, welches im Sinne einer Autopoiesis darauf abzielt, auf kybernetische Systeme einzuwirken – letztlich auch um sie in ein nachhaltigeres und „besseres“ ökologisches Gleichgewicht zu überführen. Pierre Huyghe fordert in diesem Sinn als prominenter Vertreter der posthumanen Künste in seinen Werken den bisher vorherrschenden epistemischen Anthropozentrismus heraus. An Stelle seiner eigenen Künstlerpersönlichkeit setzt er etwa die prozessualen Interaktionsweisen eines Hundes, eines Ameisenstaates und eines Bienenvolks als das eigentlich „schaffende“ Künstlersubjekt seiner Werke. Auch die von Nicolas Bourriaud als „Relational aesthetics“ titulierte sozialen Kunstverfahren können dieser Richtung zugerechnet werden. In dieser Tradition rahmen Künstler wie Theaster Gates oder auch Vanessa Beecroft die im experimentellen Setting und im Modus der Autopoiesis sich entfaltenden relationalen Sozialbeziehungen als Kunst. Schließlich kann die letzte Documenta (fifteen) als bisher jüngster Kulminationspunkt dieser künstlerischen Tendenz betrachtet werden. Nicht mehr das avantgardistische oder das durch eine idealistische Ästhetik begründete Werk steht im Vordergrund (und schon gar nicht eine Form von ästhetischer oder gesellschaftlicher Negativität), sondern die sich im experimentellen Setting „affirmativ“ entwickelnden relationalen Sozialbeziehungen der partizipierenden Kollektive. Das moderne Subjekt, eine prekäre Form, um die seit Kants Kopernikanischen Wende gerungen und gestritten wird, soll – zugespitzt formuliert – endgültig überwunden werden, um in der Autopoiesis einer harmonischen Ökologie in Wohlwollen aufgelöst zu werden. Tatsächlich trägt eine solche Betrachtungsweise der Diagnose Rechnung, wonach sich die Kybernetik als vierter Schlag in die von Freud postulierten drei narzisstischen Kränkungen einreihet:

25 Kathrin Thiele: „Ende der Kritik? Kritisches Denken heute“, in: Andrea Allerkamp, Pablo Valdivia Orozco, Sophie Witt (Hg.): *Gegen/Stand der Kritik*, Zürich-Berlin: diaphanes (2015) S. 152

„Die Kybernetik wäre hier als vierter Schlag zu betrachten und zwar insofern, als sie eine Reihe von Tätigkeiten, die wir ausschließlich dem Wirken des menschlichen Gehirns zugeschrieben haben, ihrer Sonderstellung entkleidet.“²⁶ „Nach der kosmologischen, der biologischen und der psychoanalytischen Desillusionierung des Menschen erschien die Kybernetik als Erschütterung seiner lang dauernden noologischen Illusion.“²⁷

Dementsprechend muss auch „Denken“ immer als systemischer und ökologischer Prozess betrachtet werden und eine wie auch immer geartete Handlungsmacht wäre wohl – wenn überhaupt – nur an letzter Stelle im individuellen Subjekt zu verorten.

Soweit diese „ökologische“ Betrachtungsweise tatsächlich gesellschaftliche Fortschritte im Sinn eines nachhaltigeren Zusammenlebens verheißt, zeigt die Documenta als Experimentierfeld gleichzeitig auch die Fallstricke einer solchen Herangehensweise auf. Offenbar gibt es menschliche Konfliktlogiken, die eine systemisch-immanente Regulierungskraft übersteigen und eine soziokybernetische Homöostase aus dem Gleichgewicht bringen können. Fragen der Verantwortlichkeit etwa verhindern, dass sich das individuelle Subjekt seiner modernen Konstituierungsweise scheinbar (noch) nicht entziehen kann. Auch die Kunstwerke einer relationalen Ästhetik werden am Kunstmarkt oder im Feld der öffentlichen Institutionen – auch wenn das Werk selbst nicht von einem Individuum, sondern von einem ökologischen Verband aus Mensch, Tier und Natur erschaffen wurde – meist noch einem eindeutigen und menschlichen Künstlersubjekt zugeordnet. Der Moderne des Menschen ist in dieser Hinsicht scheinbar nicht so leicht zu entkommen. Die entscheidende Frage, die sich diese Arbeit also stellt, wird sein, inwieweit die Kybernetik womöglich zunächst tatsächlich neue posthumane Formen gesellschaftlicher Organisationsweisen denkbar macht und es möglicherweise auch vermag, eine neue Psychologie zu etablieren, die ohne Negativität auskommt. In der dystopischen Perspektivierung wiederum ließe sich das Subjekt in einer Zuspitzung des Strukturalismus vielleicht auch selbst als eine kybernetische Feedbackschleife bestimmen. Ein automatisierter Programmablauf, welcher nach einem abstrakten Kode und einer vorgegebenen, immanenten Mechanik abläuft. Dem jedoch nicht genug, findet sich das Subjekt darüber hinaus heute tatsächlich zunehmend in mediale Ökologien eingebettet, in denen die strukturalistische Determiniertheit des Subjekts auf der einen Seite und eine technische Feedbackinfrastruktur auf der anderen Seite auf verhängnisvolle Weise ineinandergreifen. Globalen Plattformkonzernen (amazon, google, meta, tiktok, etc.)

26 Georg Klaus: „Elektronengehirn contra Menschengehirn? Über die philosophischen und gesellschaftlichen Probleme der Kybernetik“, in: Eckardt Michael (Hg.): *Mensch – Maschine – Symbiose. Ausgewählte Schriften von Georg Klaus zur Konstruktionswissenschaft und Medientheorie*, Weimar: VDG (2002) S. 31 – 50, zitiert nach: Erich Hörl: „Das kybernetische Bild des Denkens“, in: *Die Transformation des Humanen – Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008) S. 180

27 Erich Hörl: „Das kybernetische Bild des Denkens“, in: *Die Transformation des Humanen – Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008) S. 180

ist es heute möglich, aufgrund des gesammelten Feedbacks futurologische Prognosen zu treffen, um davon ausgehend wiederum die individuellen Begehrensstrukturen des Subjekts gezielt und individuell zu bespielen. Die berüchtigte Bildung von Filterblasen zählt dabei mit zu den Konsequenzen. Tiqqun beschreibt den integrierenden Prozess der Kybernetik folgendermaßen:

„Die Kybernetik taucht somit zunächst in der harmlosen Umgebung einer schlichten Theorie der Information auf, einer Information ohne genauen Ursprung, die im Umfeld jeder Situation stets bereits potentiell vorhanden ist. Sie behauptet, daß die Kontrolle über ein System durch einen optimalen Grad der Kommunikation zwischen seinen Teilen erreicht wird. Dieses Ziel erfordert zunächst die kontinuierliche Erzwingung von Informationen, von Prozessen der Trennung [...], der Produktion von Differenzen. Anders gesagt, die Beherrschung der Unge-
wißheit verläuft über die Repräsentation und Speicherung vorheriger Abläufe.“²⁸

In dieser Hinsicht wird jegliche Kritik, die innerhalb eines kybernetischen Dispositivs getätigt wird, insofern „affirmativ“, als sie dem System Informationen liefert, die das weitere Verhalten vermeintlich antizipierbar macht – ohne jedoch automatisch zwingend für einen emanzipatorischen Fortschritt zu sorgen. Unter dem Regime dieser globalen Infrastruktur bildet die Kybernetik heute ein wirklichkeitskonstituierendes technisches Ge-stell (im Sinne Heideggers), welches die produktive Formulierung von Kritik zunehmend präformiert und sie als notwendige Affektressource digitaler Plattformökonomien auch fordert.

Andererseits zeigen die Beispiele aus der Kunst, inwiefern das moderne Subjekt sehr wohl – auch wenn das Imaginäre etwa noch so sehr zu einer ökologischen „Abrüstung“ drängt – nach wie vor von einer individuellen Psychologie bestimmt wird. Diese veranlasst bzw. „nötigt“ das moderne Subjekt geradezu, qua Negation ständig neue Spaltungen zu produzieren, um das „eigene“ Selbst als Individuum in Szene setzen zu können. In dieser Hinsicht symbolisieren kybernetische Systeme wie ChatGPT nur den interobjektiven Teil des Denkens. Die Kybernetik und mithin die Künstliche Intelligenz treibt somit zwar den auf Permanenz gestellten modernen Strukturwandel der Öffentlichkeit voran, rührt dabei aber nicht grundsätzlich an den Bedingungen der Möglichkeit, sich zu dieser medialen Wirklichkeit individuell zu verhalten. Im letzten Teil der Arbeit wird deshalb mithilfe von Adorno gezeigt, inwiefern Autonomie und Heteronomie dialektisch immer ineinander verschlungen sind. Diese dialektische Bestimmung des Subjekts weist dabei psychologische als auch nicht-psychologische Elemente auf. Die voranschreitende Kybernetisierung der Gesellschaft entbindet das moderne Subjekt dementsprechend nicht von seiner individuellen Verantwortlichkeit – etwa um voluntaristisch ökologisch zu handeln. Gleichzeitig lässt sich das menschliche Subjekt aber gerade deshalb auch nicht restlos in einem ökologischen, posthumanen oder kybernetischen Zusammenhang auflösen.

1.5. Gliederung

Das Problemfeld der Arbeit „Kybernetik und Negation“ wird in zehn Kapiteln durchgearbeitet, wobei die Fragestellung „transdisziplinär“ mit unterschiedlichen Methodiken beleuchtet wird: beginnend bei der Philosophie über die Sozialwissenschaften, der Psychoanalyse, der Wissenschaftstheorie bis hin zum Versuch einer gegenwartsdiagnostischen Gesellschaftstheorie. Als roter Faden fungiert dabei der Topos der Negativität, um letztlich danach zu fragen, inwiefern die Kybernetik es tatsächlich vollbringt, als proklamierte Universalwissenschaft die Wirklichkeit jenseits einer anthropozentrischen Epistemologie gänzlich positiv zu durchdringen – oder aber scheitern muss.

2 Der Satz des Parmenides: Anfang und Ende der Philosophie

„Denn dasselbe ist Denken und Sein.“²⁹

—Parmenides

„Nötig ist dies zu sagen und zu denken, daß nur das Seiende existiert.

Denn seine Existenz ist möglich, die des Nichtseienden dagegen nicht.“³⁰

—Parmenides

Die Kybernetik als eine funktionale Epistemologie, aber auch als eine Idee der Steu-
erkunst entsteht tatsächlich in den Laboren des militärisch-industriellen Komplexes, was
offenkundig zu ihrer Legendenbildung beigetragen hat (was wiederum darauf hinweist, dass
das mythologische Denken noch nicht tot ist). Im Zuge der Entwicklung von den Feind
antizipierenden Rechenmaschinen in der Flugabwehr wird sie von Norbert Wiener erdacht
und erforscht. Ihm geht es darum, Homologien bzw. Analogien in den Regelkreisläufen von
Menschen, Tieren und sonstigen biologischen Systemen aufzufinden und diese in mechanische
Systeme zu transponieren. Als die Kybernetik nach dem Krieg den Weg in die zivile Welt hinaus
antritt, entstehen erste Ideen, in ihrem Sinn auch menschliche Denkprozesse in Maschinen
nachzubilden. Jedoch stellt sich die Frage nach der Parallelisierbarkeit von Maschinen- und
Geisteszuständen auch schon früher. Georg Boole und James Clerk Maxwell arbeiten etwa
beide in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an der Kalkülisierung mentaler Operationen.
Maxwell macht sich auf die Suche nach einem Gesetz, das es erlaubt, Relationen zwischen
geistigen Operationen und zugrundeliegenden physischen Bewegungen von Hirnmolekülen zu
beschreiben. Er ist sich jedoch bewusst, dass der Versuch, zum Reellen des Geistes vorzudringen,
eine Art metaphysisches Sakrileg darstellt. Dementsprechend scheitern erste Versuche, anschauli-
ches Denken restlos in ein symbolisch-formalisiertes Denken zu transponieren.³¹

*„Bilderlos aber, d.h. rein symbolisch, in der Sprache eines Kalküls oder in
einem System von partiellen Differentialgleichungen, ließ sich die Beziehung
zwischen Gedanken und Tatsachen in jenen Tagen nicht fassen.“³²*

29 Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Herausgegeben von
Walther Kranz) Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung (1960) S. 231

30 Ebda.: S. 232

31 Vgl.: Erich Hörl: „Parmenideische Variationen – McCulloch, Heidegger und das
kybernetische Ende der Philosophie“ in: Claus Pias (Hg.): *Kybernetik – The Macy-Conferences
1946 – 1953 – Band II – Essays und Dokumente*, Zürich-Berlin: diaphanes (2004) S. 209

32 Ebda.: S. 209

Mit der kybernetischen Forschung Norbert Wieners wird ein erneuter Versuch gestartet, physikalische und epistemologische Tatsachen zur Deckung zu bringen. Als entscheidendes Moment bedarf es hierzu jedoch einer neuen Entität jenseits von Geist und Materie: Information. Ihre Eigenschaften rütteln an den Dogmen des klassischen Denkens, lassen sich ihre Qualitäten doch weder in der cartesianischen Dichotomie Geist und Materie noch in der aristotelischen – Form und Materie – auflösen. In künstlichen Rechenmaschinen, wie sie Norbert Wiener konzipiert, werden dualistische Ontologien aber zu einem monistischen Informationsfluss reduziert. Der Kybernetiker Warren McCulloch schreibt in seiner Aufsatzsammlung mit dem sprechenden Titel „Verkörperung des Geistes“, dass mithilfe der Vorstellung des Wissenden als einer Rechenmaschine, man zum ersten Mal in der Geschichte der Wissenschaft wisse, *wie* der Mensch wisse.³³ Im Versuch – zumindest spekulativ – rekursiv zu jedem gedachten Gedanken das formal äquivalente neuronale Netz – welches ihn geschaltet hat – zu entwerfen, werden Sein und Geist ident. Demgemäß ist eine Epistemologie, bei der Wissen und Tatsache in eins fallen mit keiner Form des aristotelischen Hylemorphismus kompatibel. Die Kybernetiker der ersten Stunde machen sich demgemäß auf die Suche nach neuen Ontologien, die der techno-epistemischen Transformation gerecht werden. Fündig werden sie bei den Vorsokratikern:

„Wir sind wieder in einer jener großartigen Perioden wissenschaftlichen Fortschritts – auf ihre eigene Art gleicht sie der Zeit der Vorsokratiker, der wir immer noch dankbar sind für die klare und knappe Formulierung unserer physikalischen und folglich unserer epistemologischen Probleme. Jeder, der das Glück gehabt hat, Wiener und von Neumann und Rosenblueth und Pitts zuhören zu können, wenn sie mit den Problemen der modernen Rechenmaschinen rangen, die wissen und wollen, hat das seltsame Gefühl gehabt, bei einem Kolloquium der Alten zugegen zu sein.“³⁴

Mit die „Alten“ sind hier Parmenides und Heraklit gemeint. Sie stehen fortan Pate für die neue *experimentelle Epistemologie*, deren Begründung als ein erfolgreiches Hintergehen der mit der Achsenzeit (Karl Jaspers) verknüpften dualistischen Weltbilder gefeiert wird. Parmenides wird gewählt, als er mit seinem Isomorphismus zwischen Sein und Denken als einer der ersten Vertreter einer rein „positiven“ Philosophie gilt, deren Ontologie kein „Nichts“ kennt. Als die Kybernetik aber auch die äußerste Verwirklichung des Denkens in Funktionsbegriffen – welches im 18. Jahrhundert ihren Ausgang nimmt – darstellt, begründet sie eine rein funktionale bzw. relationale Ontologie, die immer im Fluss ist. Der zweite Platz in der Ahnenreihe der Kybernetik fällt demgemäß Heraklit, dem Denker des Werdens und des Wandels, zu.

33 Vgl.: Warren S. McCulloch: *Verkörperungen des Geistes*, Wien: Springer (2000) S. 68

34 Ebda.: S. 68

In einer der konsequentesten Ausformungen der Kybernetik, dem radikalen Konstruktivismus (der im Zitat „Klick, klick ist das Vokabular der Nervensprache“³⁵ zu seiner lautmale- risch-kondensierten Form findet), wird Erkenntnis gleich den künstlichen neuronalen Netzen der Gegenwart zudem zu einer Frage der Wahrscheinlichkeit. Die Neurophysiologie zeigt, dass Sinnesorgane nur einen winzigen Bruchteil ihrer Sinnesreize an das Gehirn weiterleiten und dementsprechend eine bedeutende Vorselektion im Wahrnehmungsprozess vornehmen. Neuronen, beispielsweise die der Augen, leiten die Impulse der Rezeptoren ausschließlich dann weiter, wenn mehrere Impuls von mehreren Rezeptoren gleichzeitig eintreffen. Ein einzelner Impuls eines Rezeptors reicht nicht aus, um einen Sinnesreiz auszulösen. Sofern aber mehrere Rezeptoren gleichzeitig einen Impuls melden, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass es in der Welt tatsächlich eine wahre Entsprechung zu diesen Impulsen gibt und das Auge wird veranlasst, den Impuls als Ganzen weiterzuleiten. Das Verhältnis von tatsächlich weitergeleiteter Information zu den gesammelten Informationen des Auges beträgt dabei 1:100³⁶. Dementsprechend lässt sich auch Transzendentalphilosophie in ein experimentell-epistemologisches Modell wenden, in dem die stochastische Mathematik die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis bildet. Das Phänomen der Datendiskriminierung kennt die Kybernetik somit bereits vor der maschinellen Digitalisierung, als sie diese in den physisch-biologischen Bedingungen ihrer Wahrnehmung verortet. Die heute im Zusammenhang mit Künstlicher Intelligenz mit narzisstischer Erleichterung getätigte Feststellung, diese Systeme operierten doch „nur“ einem stochastischen Papagei³⁷ gleich und reihten ja „eigentlich“ nur menschliche Semantikbauteile anhand von Wahrscheinlichkeitsrechnungen maschinell aneinander, relativiert sich in dieser Sichtweise. Ebenso die Epistemologie des radikalen Konstruktivismus konzipiert Erkenntnisprozesse als zirkuläre und autopoietische Konstruktionsarbeit des Nervensystems, welches aufgrund von Wahrscheinlichkeiten und Feedback die Wirklichkeit „errechnet“. Auch hier liegen der Erkenntnis Informationsströme, biologische Schaltkreise und Feedback zu Grunde.

In seinem expliziten Aufgreifen der Thematik ist Martin Heidegger wahrscheinlich derjenige kontinentaleuropäische Denker, der sich als Zeitgenosse am intensivsten mit der Kybernetik beschäftigt. In einem posthum im Nachrichtenmagazin der Spiegel veröffentlichten Interview³⁸ kommt er auf die philosophische „Herausforderung“ zu sprechen. Die vom „Nichts“ nichts wissen wollenden Wissenschaften³⁹, stünden im Begriff, die Philosophie abzulösen, denn diese löse sich auf in Psychologie, Logik, Politologie usw. Die Kybernetik als vereinigende Universalwissenschaft schlussendlich trete unausweichlich ihre Nachfolge an. Für Heidegger

35 Heinz von Foerster: „Erkenntnistheorien und Selbstorganisation“ in Siegfried J. Schmidt (Hrsg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1987) S. 138

36 Warren S. McCulloch: *Verkörperungen des Geistes*, Wien: Springer (2000) S. 96

37 Vgl.: <https://jungle.world/artikel/2023/18/die-angst-vor-dem-stochastischen-papagei> (abgerufen am: 9.8.2023)

38 „Nur noch ein Gott kann uns retten“: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, veröffentlicht erst nach dem Tod Heideggers in: *Der Spiegel* (30. Jahrgang, 31. 5. 1976) S. 212

39 Martin Heidegger: „Was ist Metaphysik?“, in: ders.: *Gesamtausgabe – Band 9 – Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (1976) S. 103 – 122

repräsentiert die Kybernetik in diesem Sinn den äußersten Entwicklungsstand der abendländischen Logik. Sie treibt die von ihm selbst ausgerufene Grundlagenkrise in Gestalt der Seinsvergessenheit auf die Spitze. Insbesondere in den logischen Wissenschaften zeigt sich, wie der kontextuelle Verstehenshorizont, vor dem das Seiende stets erscheint, fatalerweise unthematisch bleibt. In den kybernetischen Rechenmaschinen werden physikalische und epistemologische Tatsachen nun aber tatsächlich im Sinne des Satzes von Parmenides „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ isomorph. Dementsprechend entbindet sich das rechnende Denken selbst von jedem ontologischen Fragen. Freilich geht dem Denken in reinen Formalismen aber bereits eine lange Entwicklungsgeschichte voraus, die vom „ursprünglichen“ und anschaulichen Denken zum anschauungslosen und dementsprechend „blinden“ symbolischen Denken führt. Als mit der antiken Aufklärung der *lógos* bei Platon und Aristoteles das erste Mal aus dem Isomorphismus des Parmenides heraustritt, markiert dieses Ereignis für Heidegger den entscheidenden Beginn der abendländischen Seinsvergessenheit. Ab nun beginnt die lange philosophiegeschichtliche Periode (nach Heidegger: die Seinsgeschichte) in der sich zwar wechselnde Wissensordnungen aneinanderreihen, deren Weltbezüge, die diese im Denken untergründig konstituieren, aber immer unthematisch bleiben. Mit dem Ziel, die aus dem logischen Denken erwachsene totalitäre „Logistik“ zu destruieren, entwickelt Heidegger die Methode einer Archäologie des Denkens. Denn so entfremdend die ultimative Seinsvergessenheit der Kybernetik sich auch darstellen mag: Gerade in der absoluten Abwesenheit des (Heidegger'schen) Seins wird das Fragen nach dem „Anfang“ des Denkens zumindest für den Philosophen wieder – als „letzte“ Frage der Philosophie – thematisch. Unter der Leitfrage „Was heißt Denken?“⁴⁰ widmet sich Heidegger nun etwa der Entwicklungsgeschichte der Formalisierung des Denkens und mithin den Möglichkeitsbedingungen der Kybernetik.

3 Die Sinnverschiebung der Kybernetik

„Erst vor zwei oder drei Jahren erfuhr ich, dass auch Claude Shannon hier gewohnt hatte, allerdings in einem oberen Stockwerk und zur Straße hin. Nur wenige Meter voneinander entfernt, schuf er die Kybernetik, schrieb ich die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft.“⁴¹

— (Claude Lévi-Strauss)

Anfänglichkeit, Endlichkeit, Grund und Ursprünglichkeit. Die mit dem Denken Martin Heideggers aufs engste verknüpften Kategorien sind wiederum für Donna Haraway anathema und Anlass, eine Verabschiedung jeglicher mythologischer Begründungs- oder Heilsgeschichten zu proklamieren. Entschieden weist sie in diesem Zusammenhang auch die Idee einer ursprünglichen, meist mütterlich konnotierten Ganzheit im Sinne eines ungespaltenen Naturzustandes (Gaia), den es zurückzuerobern gelte, zurück. Stattdessen lebe etwa die „Bastard-Rasse“ der Cyborgs jenseits eines „sozialen Lebenszusammenhangs nach dem Modell einer organischen Familie, egal ob mit oder ohne ödipalem Projekt.“ In der Verschaltung menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten würden Fragen der Reproduktion schlichtweg zu einem rein formalen Kodierungsproblem. Die Spannungen, die sich aus dieser unerschrockenen Bearbeitung von am Kern des menschlichen Daseins rührenden Fragen ergeben, sind vielleicht dort am produktivsten, wo sie in der konsequenten Zuspitzung den humanen Sinn selbst hintertreiben. Im Versuch, eine dezidiert wertfreie utopische Perspektive zu entwerfen, hantiert Haraway in ihrer Argumentation paradoxerweise unentwegt mit dezidiert wertbezogenen und dadurch moralisch höchst aufgeladenen Begriffen, die ihre tiefe Verwurzelung im Anthropozentrismus kaum verbergen können. Die Zeilen des „Cyborg Manifesto“ sind dementsprechend konstant von einem zutiefst „menschelnden“ Unterton durchklungen, der dem Text seine – laut Haraway bewusst intendierte – subtil ironische Klangfarbe verleiht. Die argumentative Erschließung einer kommenden posthumanen Welt scheint dementsprechend nur über die sprachliche Form einer romantischen Ironie möglich, die die Unzulänglichkeiten der (alt)menschlichen Bedeutungsproduktion mitreflektiert und mithin als negatives Komplement über eine zweite Sinnebene in den Text miteinfließt. Demungeachtet argumentiert Haraway auf der Inhaltsebene des Texts jedoch deutlich eindimensionaler im Sinne einer vermeintlich neutralen wissenschaftlichen Objektivität: So wären Technologien und Wissenschaftsdiskurse als Formalisierungen zu verstehen,

41 Claude Lévi-Strauss: „New York – post- und präfigurativ“, in: ders.: *absolute Claude Lévi-Strauss*, Freiburg: orange-press (2004) S. 44

die nichts anderes als „geronnene Momente unablässiger, sozialer Interaktionen“⁴² darstellten. Diese wissenschaftlichen Formalisierungen sollen dezidiert als ein „mächtiges Instrument zur Durchsetzung von Bedeutung“⁴³ gesehen werden und wären somit dazu auserkoren, alleinig eine kybernetisch-postsignifikative Ordnung in der Abwesenheit eines Grundes zu „begründen“.

Jedoch nicht nur in Haraways Denken markiert die Grundlosigkeit die negative Leerstelle, die nicht mehr als Leerstelle gedacht werden soll. Auch Heidegger hat sich in seinem Spätwerk bereits von der Suche eines neuen Grundes des Denkens verabschiedet. Das metaphysische Denken, welches immer auf einen letzten Grund beharre und zu dem er auch sein eigenes bis zur Schwelle von „Vom Wesen des Grundes“ hinzurechnet, soll sich nun im Prozess einer „durcharbeitenden“ Verwindung auflösen bzw. zu sich selbst finden. Als das metaphysische Denken die Gegensände immer vor sich stelle, spricht Heidegger vom vor-stellenden Denken. Dieses verstetige jedoch die Subjekt-Objekt Spaltung und befördere eine problematische Zentralstellung des Menschen, der so fatalerweise einen kompromittierten Maßstab des Denkens bilde. Das ökologische Denken als auch die Technikphilosophie reihen sich nun in diese Forderung einer grundlosen „Begründung“ ein. Erich Hörl fasst dieses Suchen zusammen:

„Der neue Grund und Boden, den wir seit dem Eingang in die Kybernetik und damit eben in die technologische Bedingung betreten haben und auf dem seither unsere Welt-, Erfahrungs- und Sinnbildungsprozesse stattfinden, lässt sich langsam deutlicher bestimmen, und zwar gerade in seiner ganz spezifischen Grund- und Bodenlosigkeit: als ein Sinnregime, das die originäre Technizität des Sinns exponiert, stets humane und nichthumane Handlungsmächte zusammenfügt, das vor der Differenz von Subjekt und Objekt operiert, das ohne Ende prothetisch und supplementär, eher immanent als transzendental und in unerhörtem Maße distribuiert, ja ökotechnologisch ist.“⁴⁴

Heideggers daseinshermeneutisches Denken vor der Kehre hingegen war ein im Grundvertrauen auf die „naturwüchsige“ Kraft der Sprache in poetischer Manier bestelltes Feld. Ein solches an die Kohärenz des „ursprünglichen“ bzw. handwerklichen Sinns geknüpftes Denken ist scheinbar besonders sensibel für Erschütterungen, die seine strukturellen Konstituierungsbedingungen verändern. Mit Beginn der kybernetischen Transformation und der mit ihr im Zusammenhang stehenden Krise der repräsentativen Signifikation durchpflügt aber genau eine solche Erschütterung das Feld tiefgreifend. Die fundamentale Tragweite der modernen Technik beschreibt er dementsprechend noch tiefgreifender als die Frankfurter Schule als metaphysisches „Stellen“ von Mensch und Natur im „Ge-Stell“ von Technik und Naturwissenschaft. Die Metaphysik, die mittels der Heidegger'schen Reflexion eigentlich zu ihrer „Verwindung“

42 Donna Haraway: „Ein Manifest für Cyborgs“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995) S. 51

43 Ebda.: S. 51

44 Erich Hörl: „Die technologische Bedingung – Zur Einführung“, in: ders.: (Hg.): *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin: Suhrkamp (2011) S. 10

finden sollte, erlebt in der Gestalt eines bestellenden Technikgestells ihre Wiedergeburt. Als Technik und Naturwissenschaft alles Seiende planetar durchwaltet, wird sie zum ubiquitären Seinsmodus der Spätmoderne. Heidegger denkt Technik dementsprechend dezidiert nicht wie meist bisher als prothetische Exteriorität des Menschen, sondern als eine universelle Modalität des Entbergens einer im Hinblick auf eine (schonungslose) Vernutzung zugerichteten Wirklichkeit. Somit kann Heidegger auch als ein Vordenker einer mit der Kybernetik einhergehenden ökologischen Transformation der Seins- bzw. Erkenntnisweisen betrachtet werden⁴⁵. „Die nur instrumentale, die nur anthropologische Bestimmung der Technik wird im Prinzip hinfällig [...]“⁴⁶ schreibt er.

Aber auch der Mechanologe Gilbert Simondon betrachtet den Homo faber, wie ihn die Anthropologie konzipiert – und Max Frisch als literarisches Denkmal verewigt –, als ein Auslaufmodell. Die Auffassung eines Subjekts, dessen Weltbezug sich zur Objektwelt durch eine grundsätzlich negative *Entgegensetzung* bestimmt, hat seine Gültigkeit spätestens in der postfordistischen Spätmoderne verloren. Anders gesagt: Die anthropologische Konstellation des Menschen, der aus einer primordialen Bedürftigkeit heraus seine Umwelt in der Negation stets verneinen und transformieren muss, beschreibt tatsächlich nur eine historische Episode, der wir mittlerweile entwachsen sind. Exemplarisch und am prominentesten verkörpert fand sich ein solch prinzipiell nichtender Mensch zweifellos im Hegel'schen System. Die philosophische Bedeutungsproduktion qua Negation war dort die intellektuelle Übersetzungsarbeit des arbeitenden Subjekts, welches die Welt „bearbeitet“. Die sich so entfaltende Sinnkultur entstammt in ihren Grundzügen also der „klassischen“ Arbeitswelt.⁴⁷ Sofern wir uns mit Kojève jedoch mittlerweile in der Zeit *nach* der Geschichte befinden und somit auch der „Mensch im eigentlichen Sinne“⁴⁸ verschwindet, transformiert sein Ende die Sinn- und Bedeutungskultur gleichermaßen. Informations- und kommunikationstechnische Umwälzungen verändern in dieser Hinsicht das Verhältnis der Subjektivität zu ihrem Außen. In den kybernetischen Objektkulturen, in die sich das transzendente Subjekt heute eingebettet findet, verliert es seine ehemals privilegierte Zentralstellung in der Hierarchie der Bedeutungsproduktion. Die Welt, in der es sein In-der-Welt-Sein erfährt, ist nun eine mit Handlungsmacht (agency, Latour) ausgestattete Netzwerkumgebung, die automatisch kommuniziert und äußerst rechenintensiv operiert. Nicht nur, dass die Dinge nun selbst Bedeutung produzieren, sie tun dies auch oft eigenmächtig mittels einer postsignifikativen Maschinensprache unter Umgehung des Menschen und in Missachtung seiner hierarchisch-repräsentativen Strukturen. Die sich so entspinnde rhizomatische Struktur, welche weder Ursprung oder Anfang kennt,

45 Silvio Vietta: „Heidegger's Ecological Criticism“, in: Gabriele Dürbeck, Urte Stobbe, Hubert Zapf, Evi Zemanek (Hg.): *Ecological Thought in German Literature and Culture*, Lanham: Lexington Book (2017) S. 79

46 Martin Heidegger: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske (1962) S. 20

47 Erich Hörl: „Die technologische Bedingung – Zur Einführung“, in: ders.: (Hg.): *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin: Suhrkamp (2011) S. 18

48 Alexandre Kojève: *Hegel – Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart: Kohlhammer (1958) S. 231

unterminiert gleichsam transversal die Strukturen der Gesellschaft auf kommunikativer Ebene. Vor dem Hintergrund dieser „ökotechnologischen Reformulierung von Subjektivität“⁴⁹ tritt an die Stelle der entäußernden Arbeit im Modus der Negation die „technische Aktivität“⁵⁰. Als diese Aktivität durch die kybernetische Einbettung in der Immanenz der technischen Environmentalitäten bzw. Umweltlichkeiten verbleibt, prägt sich auch die ehemals negative Charakteristik der Arbeit um. Erfahrung ist in dieser vernetzten, auf rechenintensive Komputation basierten Welt bedingt durch eine „technische Transzendentalität“. Erich Hörl übernimmt den Begriff von dem amerikanischen Medientheoretiker Mark B. N. Hansen, wobei jedoch fraglich ist, inwiefern angesichts eines scheinbar *grenzenlosen* technologischen Zusammenhangs von einer an Kant angelehnten Transzendentalität gesprochen werden kann.

Schlussendlich zeigt sich aber auch unter dieser Perspektive, weshalb der aristotelische Hylemorphismus mit der Leitdifferenz von Form und Materie seine Beschreibungsmacht im Zeitalter der Kybernetik verloren hat. Ein dualistisches ontologisches Programm, welches den aktiven, sinn- und formgebenden Menschen der passiven sinn- und formlosen Materialität der Objektwelt entgegenstellt, besitzt heute vermeintlich nur noch historischen Charakter. Mit einer Wirklichkeit, in der sich der große Teil der menschlichen Aktivität von der formgebenden, „klassischen“ Arbeit zur steuernden Tätigkeit gewandelt hat, lässt er sich hingegen nur mehr schwer vereinbaren. Umgekehrt ist es nun der Mensch, der mehr oder minder passiv in die Objektwelt „hineingesogen“ wird, um dort „technisiert“ bzw. „mechanisiert“ zu werden. Ausgehend von dieser Diagnose einer durch die Technik kolonisierten Innerlichkeit gelangt man hingegen wieder zu Heideggers Philosophie der Technik und der Frage, inwiefern diese möglicherweise der Frankfurter Schule unter bestimmten Gesichtspunkten in ihrer Deutungsmacht „überlegen“ war? Die Frankfurter Schule war beseelt von der Idee einer reinen transzendentalen Innerlichkeit, die es vom Diktat einer instrumentellen und somit pervertierten Form von Vernunft zu befreien galt. Soweit sich die Diagnose der alles durchherrschenden instrumentellen Vernunft mehr oder weniger mit einem (ver)stellenden Technikgestell in Einklang bringen lässt, wird die Parallelisierbarkeit hinsichtlich der Frage der Zielhorizonte deutlich schwieriger. Während sich Heidegger auf die Suche nach der Bestimmung eines neuen Seinsgrunds unter technologischen Bedingungen begibt, versucht das Denken der Frankfurter Schule das Subjekt aus seiner Verstrickung in die instrumentelle Vernunft mittels einer geläuterten Rationalität, die mittels des Begriffs über den Begriff hinausdenkt, zu „befreien“. Die Deformationen des Subjekts, welche sich unter anderem im Fall eines beredt werdenden Leidens zeigen würden, sollen im Zuge der Verwirklichung zwar unartikulierbarer, aber dennoch im Horizont der Kritik sich abzeichnender utopischer Entwürfe, durch einen abstrakten Prozess der „Versöhnung“, ungeschehen gemacht werden. Das Problem einer solchen Form der Entfremdungskritik – und mag sie noch so luzide

49 Erich Hörl: „Die technologische Bedingung – Zur Einführung“, in: ders.: (Hg.): *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin: Suhrkamp (2011) S. 21

50 Ebda.: S. 21

formuliert sein wie im Fall Adorno –, liegt wohl darin, dass sie die normative Wertsetzung eines nichtentfremdeten Subjekts schlichtweg nicht „begründen“ kann. Dieser Makel hat wahrscheinlich neben schlichtweg konjunkturellen Ursachen dazu geführt, dass die „Kritische Theorie“ ihre „Vormachtstellung“ im kulturellen Milieu an den französischen Poststrukturalismus abgeben musste. Somit steht heute Martin Heidegger paradoxerweise der ökotechnologischen Environmentalität wie auch dem Poststrukturalismus näher als Adorno.

4 Die kybernetische Umrechnung der Werte

„Wir begegnen in der Kybernetik einem neuen Weltgefühl, in dem die Seele ihre Heimat nicht in einem Jenseits sucht, sondern in dieser Welt, die durch den Prozeß der Reflexion ihrer Fremdheit entkleidet und zum Abbild des Menschen umgeschmiedet werden soll. In der mit ‚Denken‘ und ‚Bewußtsein‘ begabten Maschine gestaltet der Mensch eine Analogie des eigenen Ichs.“⁵¹

— Gottbard Günther

Haraway konfrontiert im „Cyborg Manifesto“ ein Wertproblem: Wie lässt sich der „technologische Mythos“ für ein neues posthumanes Zeitalter begründen, wenn er doch in der Artikulation noch auf wertbezogene Begriffe angewiesen ist, die einer vorhergegangenen, „humanen“ Seinsweise entstammen? Sie löst das Problem elegant über die sprachliche Form der Ironie („Der ironische Traum einer gemeinsamen Sprache“⁵²). Die sprachliche Ästhetisierung verleiht dem Text eine literarische Qualität, wirkt im wissenschaftlichen Betrieb zunächst jedoch befremdend, unterminiert er doch geflissentlich das Gebot der sprachlichen Objektivität. Das Problem, dass sich auch wissenschaftliche Texte manchmal nur schwer rein positiv vermitteln lassen, ist laut dem Kybernetiker Gottbard Günther jedoch kein neues. Seiner Ansicht nach stößt bereits die Philosophie des deutschen Idealismus auf ein ähnlich gelagertes Problem. Auch deren Logik wäre an eine bestimmte historisch-humane Wissenskonstellationen geknüpft und unterläge dementsprechend einer Limitation von Aussagemöglichkeiten. Dahingehend könne auch der deutsche Idealismus seine denkerische Intuition – in diesem Fall aufgrund einer Armut an logischen Kalkülen – nicht mehr „positiv“ bewerkstelligen. Aber welche unerfüllte verborgene denkerische Intuition des deutschen Idealismus meint hier Günther? Ihm zufolge hatte Hegel

„die stillschweigende Grundvoraussetzung der abendländischen Logik‘ bestritten, dergemäß ‚alle Logik seit Aristoteles [...] mit dem nie ernstlich erörterten oder gar bezweiferten Anspruch‘ auftritt, ‚daß durch sie der Sinn des Denkens überhaupt erschöpfend definiert werde, oder doch wenigstens durch entsprechende Erweiterungen innerhalb des vorgegebenen Rahmens erschöpfend bestimmt werden könne‘.“⁵³

51 Gottbard Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen – Eine Metaphysik der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (2021, original: 1957) S. 79

52 Donna Haraway: „Ein Manifest für Cyborgs“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995) S. 33

53 Erich Hörl: „Das kybernetische Bild des Denkens“, in: *Die Transformation des Humanen – Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008) S. 189

Dementsprechend beginnt unter den veränderten Bedingungen der Neuzeit zunächst Hegel die Beschreibungsmacht der Aristotelischen Logik in Zweifel zu ziehen. Die Argumentation lautet zunächst ähnlich, wie bereits dargelegt. Ein aus der handwerklichen Form-Materie Dichotomie entstammendes dualistisches Denken, das aufgrund geänderter historisch-gesellschaftlicher Formierungen nicht mehr dem Sein ausschließlich negativ entgegengesetzt ist, verlegt sein Tun auf andere Aufgaben. In diesem Fall auf die Reflexion seiner selbst. Die klassische Logik ist jedoch nur in der Lage, das objektive Denken von dem was *ist*, dem Denken des Seins – also das, was seit Kant Erkennen heißt – abzudecken.⁵⁴ Von nun an stehen aber nicht mehr die *Denkinhalte* im Zentrum des Interesses, sondern der *Denkprozess*, der das Sein denkt, selbst. Die Frage „Was heißt denken?“ bildet also auch bereits vor Heidegger den Hintergrund für eine neue denkerische Problemlage. Um sie bearbeiten zu können, muss die Reflexionsarbeit bisher unbekanntes denkerisches Terrain betreten und das Abenteuer des spekulativen Denkens beginnt. Günther begegnet dem Ergebnis jedoch mit Skepsis. Der Mangel an geeigneten Notationssystemen und die Kalkülararmut der kalkulatorischen Vernunft seien dem grundlegenden Strukturunterschied und somit der Differenz zwischen dem traditionellen *Seinsdenken* und dem neuen *Reflexionsdenken* nicht gerecht geworden. Um diese denkerische Schwelle trotzdem überschreiten zu können, wurde die alte aristotelische Logik über die Maßen beansprucht, was zu dem bekannten Ergebnis führte: Die Reflexionsarbeit bewegte sich in der „alten“ Sprache der zweiwertigen Logiken am Rande des „Unsagbaren“ und artikulierte sich im Resultat einer „sehr verworrenen logischen Situation der spekulativen Systeme“⁵⁵. Während Hegel in beeindruckender Geistesathletik und die Grenzen des sprachlich Möglichen auslotend das reine logische Denken als Wissenschaft darzustellen versuchte, verloren andere ihren Glauben an die denkerische Potenz der rationalen Vernunft und ergingen sich stattdessen in den antilogischen und antimathematischen Affekten der Romantik. Günther betrachtet somit zwei an und für sich divergierende Bewegungen unter einem Blickwinkel. So identifiziert er bei Hegel als auch bei Heidegger den Versuch, die Grenzen der traditionellen Positivsprachen mithilfe einer „Art philosophischem Kauderwelsch“⁵⁶ zu sprengen. Aufseiten der romantischen Philosophie hingegen habe man aufgrund dieser von der neuen denkerischen Reflexionsaufgabe abverlangten Grenzgänge gleich ganz auf sprachkünstlerische Formen der Poesie gewechselt.

Günther formulierte diese Zweifel an den bisherigen philosophischen Reflexionsleistungen bereits in den prä-kybernetischen Zeiten der 1930er Jahre. Mit Anbruch des kybernetischen Zeitalters in den 1950er Jahren jedoch sieht er sich in seiner Diagnose, wonach eine mit den historischen Umbrüchen der Moderne einhergehende denkerische Herausforderung bisher nur mit dem Bau sprachlicher Notbrücken ungenügend gelöst worden war, vollends

54 Erich Hörl: „Das kybernetische Bild des Denkens“, in: *Die Transformation des Humanen – Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008) S. 190

55 Ebda.: S. 191

56 Gotthard Günther: „Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts“, in: ders.: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik – dritter Band*, Hamburg: Felix Meiner (1980) S. 285

bestätigt. Die von der Kybernetik vorerst theoretisch eröffnete Möglichkeit einer mechanischen Nachbildung von Denkvorgängen in Maschinen schienen seiner Konzeption mehrwertiger Logiksysteme neue Einsatzmöglichkeiten zu offenbaren. Was ihm vorschwebte, war ein neues Bild des Denkens, eines „das nicht mehr seinsfixiert war, und die bisher ungemessenen Relationslandschaften, die einem in jenen geistigen Räumen begegnen, die unter dem Verlegenheitsnamen ‚Nichts‘ sich in tiefster philosophischer Dunkelheit ausbreiten“⁵⁷ mithilfe rechnerischer Kalküle und dem Einsatz exakter Technik aufzuhellen. Während für Heidegger dieses die Technik opponierende „Nichts“ in seiner Unbedachtheit für die Persistenz des Metaphysischen steht (der nur mithilfe transgressiver poetischer Sprachverfahren beizukommen ist), macht sich Günther auf den Weg, mittels symbolischer Formalisierung eine rein positive Metaphysik der Kybernetik zu konzipieren, die dieses unbedachte „Nichts“ mittels mehrwertiger Logikkalküle aufzulösen vermag. Gebannt von der Idee eines „mechanical-brain“, liefert Günther in den 1950er Jahren den theoretischen Unterbau für die philosophische Deutung künstlicher Intelligenzsysteme, wobei die damals entfaltete Metaphysik die gegenwärtigen Debatten zu dem Thema in philosophischer Hinsicht übertrifft.

In der Rekapitulation cartesianischer Grundsätze beginnt Günther bei den einwertigen Logiken. Im einwertigen „Bewusstsein“ falle Denken und Sein monistisch in eins. Auch die irdische Positivität und Negativität hebe sich im einwertigen Absoluten auf. Es verkörpere somit das göttliche Absolute oder das totale Bewusstsein, „denn das Wort Gottes ist das Sein selbst“⁵⁸. Ein Denken im menschlichen Sinn ist darunter jedoch dezidiert nicht vorzustellen, denn es fehle der entscheidende Gegensatz vom *Ich* zum *Nicht-Ich*. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass Günther – auch wenn er das Ziel einer dezidierten Überschreitung verfolgt – in der cartesianischen Tradition steht und dieser auch verhaftet bleibt. Anders ist seine Denkbewegung nicht zu verstehen. Das spinozistische oder jegliches andere dieser Tradition folgende Denken verbleibt offenkundig beim einwertigen Monismus und entwickelt die unterschiedlichen Bewusstseins- und Wirklichkeitslagen von dort ausgehend anhand verschiedener Konzepte – etwa dem Denken als Attribut der göttlichen Substanz bei Spinoza. Im zweiwertigen Denken hingegen bilde die dem Menschen eigene Fähigkeit zur Negation den zweiten Wert und somit eine Kluft zu seinem Ursprung, dem göttlichen Denken. In Analogie zum göttlichen Ursprung bilde sich im Menschen ein auf den Wert der Negation projiziertes und somit gebrochenes *zweites* Bewusstsein, das aufgrund der entstandenen Spaltung zwischen Ich und Nicht-Ich die Fähigkeit zur Selbstreflexion besitze. Dieses „naive“ unmittelbare menschliche Bewusstsein finde sich einer objektiven, von ihm unabhängigen und undurchdringlichen Außenwelt gegenübergestellt. Mittels Hegels Geistesdialektik gelingt

57 Gotthard Günther: „Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts“, in: ders.: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* – dritter Band, Hamburg: Felix Meiner (1980) S. 287

58 Gotthard Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen – Eine Metaphysik der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (2021, original: 1957) S. 44

es der Reflexionskraft schlussendlich jedoch, den zuvor als unerreichbar postulierten Begriff des Kant'schen Ding an sich mittels der Reflexion auf die Reflexion im absoluten Wissen des Hegel'schen Geistes aufzulösen. Der materialistischen Kritik an Hegel folgend trifft diese Liquidation der Unerreichbarkeit einer unmittelbaren Außenwelt laut Günther jedoch nur für den reflektierten transzendentalen *Begriff* des Ding an sich zu. Der Glaube des deutschen Idealismus aufgrund des Erreichten *mehr* als eine überlegene Technik des philosophischen Denkens zu besitzen, sei deshalb reine Hybris. Für die naive und zugreifende Handlung des kontingenten Daseins, die sich nicht reflektieren ließe, bliebe das Ding an sich in der Außenwelt hingegen bestehen. Dies sei jedoch die Stelle, an der die kybernetische Überlegung einsetze. Während sich der reflektierte Teil des Bewusstseins nun abschöpfen und in nicht-organischen Materialien als objektiver Mechanismus nachbilden ließe (die heutige Künstliche Intelligenz), werde die reine Kontingenz des Daseins von der Reflexion zurückgelassen und bliebe den rohen Naturgesetzen unvermittelt negativ gegenübergestellt. Für das im mechanischen Apparat operierende künstliche Bewusstsein indes existierten keine Naturgesetze mehr und somit keine primordialen Kategorien. „Alle Kategorien sind ja ‚Reflexion‘ und als solche längst aufgelöst worden.“⁵⁹ Günther vergleicht ein solches sich selbst reflektierendes Bewusstsein, das nicht mehr den Naturgesetzen ausgeliefert ist, mit der Bewusstseinslage des Traumes:

„In dieser Bewusstseinslage hat sich die Reflexion ganz aus der ‚realen‘ Welt in sich selbst zurückgezogen. Sie reflektiert nur noch ihre eigenen Bilder und ist deshalb in der Lage, sie mit jeder beliebigen, resp. gewünschten Eigenschaft auszustatten.“⁶⁰

Aber auch auf der physikalischen Ebene bedeutet dies, dass für „denkende“ Apparaturen alle Variationen von physikalischen und chemischen Gesetzen völlig irrelevant werden.

„In jener tieferen Schicht wird die Kausalität von der statistischen Wahrscheinlichkeit abgelöst und die starre, irreflexive Identität des klassischen Körpers durch heute uns noch sehr dunkle Funktionen ersetzt, die reflexiven, d. h. auf sich selbst bezogenen Charakter zu haben scheinen.“⁶¹

Günther illustriert die Funktionsweise einer solchen transklassischen Maschine: Die „klassische“ Maschine transformiere als Exteriorität des Menschen die äußere Natur negativ. Die transklassische Maschine hingegen operiere auf der nanotechnologischen Ebene eines Materials. Dort werden Lücken in dessen determinierendes kausales Naturgesetz „eingebaut“, auf dass es mittels kybernetischer Feedbackoperationen ein eigengesetzliches „Bewusstsein“ entwickelt.

59 Gotthard Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen – Eine Metaphysik der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (2021, original: 1957) S. 60

60 Ebda.: S. 60

61 Ebda.: S. 63

Während also die „Denkgesetze“ des menschlichen Bewusstseins durch eine Differenz den „Naturgesetzen“ noch entgegengestellt sind, ist in einer solchen transklassischen Maschine „[e]ine scharfe Trennung zwischen logischem Bewusstseinsgesetz und ontologischem Gegenstandsgesetz [...] nicht mehr durchführbar.“⁶² In der Bewusstseinslage der transklassischen Maschine wird Denken und Sein im Sinne von Parmenides wieder eins.

Was aber „denkt“ nun ein solches künstliches Bewusstsein? Laut Günther operiere ein „mechanical-brain“ mit einer zumindest dreiwertigen Logik. Denn es reflektiere das bereits reflektierte (transzendental-spekulative) Bewusstsein des Menschen, sei also doppelte Reflexion. Entscheidend für eine solche Bewusstseinslage sei, dass sie gleich dem Traum keine bewusstseinsfremde Gesetze bzw. keine unveränderliche Kausalstruktur mehr kenne, sondern stattdessen einen unerledigten Reflexionsüberschuss des Menschen in Eigengesetzlichkeit bearbeite.⁶³ An diesem Punkt beginnt Günther die Entwicklung seiner mehrwertigen bzw. nicht-aristotelischen Logikkalküle. Das Denken auf diesem Reflexionsniveau befasse sich nun nicht mehr mit dem logischen Verhältnis individueller Werte zueinander. Vielmehr bestünde das neue logische Thema hingegen in der gegenseitigen Relation zweiwertiger Wertsysteme⁶⁴.

Eine Denken in modulierbarer Eigengesetzlichkeit, das in Analogie zu einem menschlichen Traum arbeitet, verweist offenkundig an Freuds Theorie des Unbewussten, welches entkoppelt vom Realitätsprinzip keine Negation⁶⁵ kennt. Verglichen mit heutigen künstlichen Intelligenzsystemen zeigt sich aber auch, inwiefern in der Beschäftigung Günthers mit kybernetischen Denkmaschinen bereits Fragen der Technologien, die gegenwärtig ihr volle Wirkung entfalten, im Kern bereits erkannt und herausgearbeitet wurden: Die Ablösung normativer Setzungen zugunsten normalistischer Prinzipien oder die Konstitution von Wahrheit anhand stochastischer Verfahren. Auch das Problem der freien Modellierbarkeit der Denkgesetze der Künstlichen Intelligenz wurde erkannt. Tatsächlich geht diese Freiheit gegenwärtig mit großen Fragen einher. Denn Künstliche Intelligenzsysteme können ihre Fähigkeiten – wie der lernende Mensch – nur mittels humanem Datenmaterial bzw. über das Sammeln von menschlichem Feedback „trainieren“. In Fragen der Verantwortung sind sie hingegen auf den Menschen zurückverwiesen. Als die Künstliche Intelligenz menschliche Wertesysteme in Form von statistischem Zahlenmaterial in eine Maschinensprache übersetzt, treten ideologische Strukturen durch die Übersetzungsarbeit deutlicher als in der „Betriebsblindheit“ des „authentischen“

62 Gotthard Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen – Eine Metaphysik der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (2021, original: 1957) S. 64

63 Ebda.: S. 70

64 Ebda.: S. 69

65 Sigmund Freud: „Die Verneinung“ in: ders: *Werke aus den Jahren 1925-1931*, London: Imago Publishing (1948) S. 11

Lebensvollzugs zu Tage. Fragen der Datendiskriminierung aber vor allem auch der gesellschaftlichen Zielhorizonte stellen sich in diesem Kontext mit großer Dringlichkeit, als diese zunächst tatsächlich frei moduliert werden können. Eine Maschine kann zunächst nur Strukturen „denken“, die man ihr auch aktiv zum Lernen zur Verfügung stellt.

Letztlich beschäftigt sich Günther auch mit der Frage nach einer möglicherweise eines Tages eintretenden denkerischen Überlegenheit der Künstlichen Intelligenz gegenüber dem Menschen. Er beschwichtigt und argumentiert mit einem immer vorhandenen irreversiblen Reflexionsgefälle zwischen den Reflexionsstufen des Denkens, also zwischen Mensch und Maschine.

5 Der kybernetische Schluss des anthropologischen Zirkels

„Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. Wenn diese Dispositionen verschwinden, so wie sie erschienen sind, wenn durch irgendein Ereignis, dessen Möglichkeit wir höchstens vorausahnen können, aber dessen Form oder Verheißung wir im Augenblick noch nicht kennen, diese Dispositionen ins Wanken geraten, wie an der Grenze des achtzehnten Jahrhunderts die Grundlage des klassischen Denkens es tat, dann kann man sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“⁶⁶

—Michel Foucault

Die Metapher vom verschwindenden Gesicht im Sand zählt wahrscheinlich mit zu den am meist rezipierten Foucault-Zitaten. Bis das Buch „Die Ordnung der Dinge“ jedoch in der elegischen Strandszenerie kulminiert, beschreibt Foucault in den vorangehenden Kapiteln den vermeintlich voranschreitenden kybernetischen Auflösungsprozess des metaphysischen Großbegriffs „Mensch“ durch die Humanwissenschaften – jedoch auch um zu zeigen, dass ein solches Unterfangen durch eine konstitutive Unabschließbarkeit zunächst verunmöglicht wird. Das metaphorisch aufgeladene Ende exemplifiziert aber auch die Funktionsweise des komplexen Erkenntnis- und Repräsentationsapparats des Menschen: Ein poetisch-ästhetisches Pathos scheint tatsächlich Erkenntnisprozesse zu befördern oder zumindest die Popularität von Textpassagen und Büchern zu steigern. Gleichzeitig trägt dieses komplexe Symbolsystem vor allem auch dazu bei, die vollständige Integration des Menschen in ein rein mechanisches Modell der Naturwissenschaften zu verunmöglichen. Denn poetische Symbolismen übersteigen formal-logische Aussagesysteme und markieren mithin den Ort, an dem das Sein des biologischen Funktionierens aufhört, Geltung zu beanspruchen.⁶⁷ Die Humanwissenschaften nehmen somit bei Foucault „die Entfernung ein, die die Biologie, die Ökonomie und die Philologie [...] von dem trennt, was sie im Sein des Menschen selbst ermöglicht.“⁶⁸ Zum einen markiert diese Leerstelle nun einen Ort der Negativität, andererseits klingt die Formulierung aber auch sehr nach Heidegger und seiner ontisch-ontologischen Differenz. Angesichts der spekulativen Ankündigung eines möglicherweise eines Tages doch eintretenden abschließenden Erfolges der Humanwissenschaften stellt sich die Frage, ob sich diese negative Kluft vielleicht tatsächlich eines Tages schließen wird? Roberto Nigro beschreibt diesen Prozess in Anlehnung an den hermeneutischen Zirkel als einen *anthropologischen Zirkel*⁶⁹. Dieser umkreise seinen Gegenstand – den Menschen – in gleicher Weise wie der hermeneutische um eine konstitutiv uneinholbare

66 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 462

67 Ebda.: S. 422

68 Ebda.: S. 424

69 Vgl.: Roberto Nigro: *Wahrheitsregime*, Zürich-Berlin: diaphanes (2015)

Totalität an Sinn kreist. Die spekulative Einholung des metaphysischen Begriffs des Menschen mittels der Humanwissenschaften – und letztlich der Kybernetik – würde dahingehend einen endgültigen „Schluss“ des Zirkels implizieren. Strebt der Mensch also in dieser Hinsicht tatsächlich einer positiven Auflösung durch kybernetische Epistemologien zu? Als Haraways „Cyborg Manifesto“ dies vermuten lässt, ist wiederum fraglich, ob die*der Cyborg überhaupt noch ein menschlich-poetisches Symbolsystem besitzen wird, um etwa die Ironie, aus der sie*er „geboren“ wurde, überhaupt verstehen zu können.

Unzweifelhaft gehören Metaphern und Metonymien zu den oft verwendeten Stilmitteln des französischen Poststrukturalismus. Auch hier soll mit einem transgressiven Textverfahren ein an seine begrifflichen Grenzen gestoßenes repräsentatives Denken überwunden werden. In diesem Fall handelt es sich jedoch nicht um die philosophische Reflexion, welche wie bei Günther seiner Arbeit mittels Begriffen nicht mehr gerecht wird und dementsprechend um mehrwertige Logikkalküle ergänzt wird. Stattdessen wird unter anderem der Faden der anthropologisch gelagerten Lebensphilosophie im Sinne Nietzsches aufgenommen und versucht, die anonymen Strukturen – die menschliches Wissen erst motivieren bzw. hervorbringen – *diesseits* eines repräsentativen Denkens indirekt zu adressieren. Metapher und die Metonymie sind in dieser Hinsicht zutiefst (alt)humane Instrumente, die es erlauben sollen, Strukturen, die sich für gewöhnlich der Intelligibilität entziehen, dennoch aufzuspüren. In dieser Hinsicht steht die französische Denkschule auch zumindest teilweise in der Tradition des ebenfalls abseits konventioneller begrifflicher Schemata operierende Denken Heideggers.

Die positivistisch-wissenschaftliche „Einkreisung“ *des* Menschen *durch* den Menschen verdoppelt und spaltet dabei den Menschen der Neuzeit. Diese Spaltung ist konstitutiv für die Moderne und ruft den Menschen – wie Foucault es beschreibt – als *empirisch-transzendente Doublette* in Erscheinung. Dementsprechend stellt Foucault einen weiteren theoretischen Ausgangspunkt posthumaner Lebensentwürfe bereit. Haraways „Cyborg Manifesto“ greift dieses lose Ende dezidiert auf und betrachtet den Menschen als ein von humanwissenschaftlichem Wissen sowie naturwissenschaftlicher Technik durchdrungenes Wesen, welches der traditionellen Anthropologie bereits entwachsen ist.

In gewisser Hinsicht ähnelt Foucaults „Auflösung“ des Menschen (als metaphysischen Begriff) Heideggers denkerischen Verwindung der Metaphysik. Heidegger hat sich in seinem Spätwerk das Ziel gesetzt, mittels einer archäologischen Methode die bisherigen Seinsweisen und somit die Geschichte der Metaphysik selbst im denkerischen Vollzug einer Auflösung zuzuführen. Foucault begibt sich in ähnlicher Weise auf die Suche nach den historischen Konstitutionsbedingungen des menschlichen Wissens – im Gegensatz zu Heideggers Suche nach den Konstitutionsbedingungen des Denkens. Resultierend aus ausgiebigen Recherchen im Archiv meint er, zwei große Brüche in der Geschichte epistemischer Ordnungen (Episteme) identifizieren zu können. Für die Kybernetik entscheidend ist die Phase ab 1800, in der die Wissenschaften sich von der Anordnung des Wissens anhand substanzieller Begriffsrepräsentationen

verabschieden, um sich stattdessen funktionalen Beschreibungsmodellen zuzuwenden. An die Stelle vergleichender Morphologien treten in der Biologie funktionale Morphologien, die Organismen nicht mehr auf Grund von äußerlich analogen Merkmalen klassifizieren. Als strukturbestimmende Eigenschaften fungieren stattdessen nun vom Forschenden im Organismus aufzufindende funktionale Analogien bzw. Homologien. Letztlich wandelt sich ein substanzieller Lebensbegriff zu einem organischen Funktionszusammenhang, welcher anhand von Merkmalen, etwa die Fähigkeit sich selbst zu reproduzieren, sich selbst zu organisieren oder in Homöostase zu halten, identifiziert wird. Vor diesem Hintergrund beginnt der für die Kybernetik zentrale Begriff der Autopoiesis bereits ab dem 19. Jhdt. den Lebensbegriff in den Naturwissenschaften zu ersetzen (Während hingegen sein Komplement, das vitalistische und „negative“ Spaltprodukt in den neuen Lebensphilosophien in resubstantialisierter Form thematisch wird)⁷⁰. In der um sich greifenden mechanistischen Funktionalisierung jeglichen Lebendigen erweist sich der Mensch jedoch als Hindernis. Er ist in seiner „Funktionalität“ nicht so ohne weiteres – gleich einem tierischen Organismus – abzubilden. Stattdessen offenbart sich im Versuch, sein eigentümliche Wesens zu analysieren, eine durch und durch mit eigentümlichen Mucken behaftete Charakteristik. Konfrontiert mit der neuen Herausforderung „Mensch“ gerät eine funktionale, monokausal auf das Ursache-Wirkungs-Prinzip reduzierende Naturwissenschaft an ihre Grenzen. „Neu“ ist die Herausforderung, wie Michael Foucault betont, da der Mensch sich in der modernen Ordnung des Wissens das erste Mal gleichzeitig als eine Art totales Subjekt als auch ein totales Objekt der Wissenschaft präsentiert.⁷¹ Im von Foucault als klassisches Zeitalter benannten Barock hingegen ist es noch unmöglich, dass das Subjekt, welches mit dem Setzen von Repräsentationen betraut ist, aus dem Seinsverständnis der Zeit heraus reflexiv den Akt der Wissenssetzung und somit sich selbst problematisiert. Die barocke Wissenschaft versteht ihre Tätigkeit noch als ein „Auffinden“ einer göttlichen, scheinbar bereits gegebenen *Kette des Seins*, in der kein Platz für die kognitive Arbeit des Menschen vorgesehen ist. „Der Mensch als dichte und ursprüngliche Realität, als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis, findet darin keinen Platz.“⁷² Erst mit Immanuel Kant tritt der moderne Mensch *selbst* in Erscheinung, als er sich im Zuge der mit der Transzendentalphilosophie einhergehenden epistemischen Verschiebung *selbst* als Quelle der Bedeutung erkennt und dementsprechend auch ein reflexives Bewusstsein seiner selbst sowie seiner wirklichkeitssetzenden Tätigkeit erlangt.

70 Vgl.: Helmut Draxler: „Die Evolution anpassen – Medien und Avantgarde in biopolitischer Perspektive“ in: Sabeth Buchmann, Helmut Draxler, Stephan Geene (Hg.): *Film – Avantgarde – Biopolitik*, Wien: Schöningh (2009) S. 130 – 153

71 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987) S. 43

72 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 375

Der Mensch als denkendes Wesen ist sich kraft der Sprache seiner Endlichkeit bewußt; in der einsetzenden modernen Selbstreflexion hingegen wird diese Begrenzung erstmalig als weitreichende und paradoxe Bedingung der Möglichkeit, die bedeutungstiftende Stelle Gottes selbst einzunehmen, erkannt. Kants im Menschen verankerte Grenzen der Erkenntnis begründen von nun an positiv die Möglichkeit zu wissen. Der sich aus dieser epistemischen Konstellation entspinnde Diskurs der modernen Selbstreflexion nennt Foucault „Analytik der Endlichkeit“⁷³. Er mündet ein in die modernen Humanwissenschaften und reicht dementsprechend bis in die Gegenwart und konstituiert auch noch unsere heutige Situation des Humanen, Posthumanen oder schlicht heideggerianisch gesprochen: die Seinsweise des Menschen. Gleich drei Dualismen werden in „Die Ordnung der Dinge“ für diesen Diskurs als kennzeichnend beschrieben: 1.) Das Empirische und das Transzendente 2.) das Cogito und das Ungedachte sowie 3.) der Rückzug und die Wiederkehr des Ursprungs.

Im ersten Strang verfolgt Foucault die philosophische Bewältigungsgeschichte von Kants Setzung, wonach jegliche Geschichtlichkeit, Kontingenz oder Dunkelheit dem Denkinhalt zuzuschlagen sei, während die *Form* der Erkenntnis hingegen als rein und ahistorisch anzunehmen sei. Tatsächlich aber zeigt sich, dass auch die „Form empirischen Erkennens empirischen Einflüssen unterliegt.“⁷⁴ Eine Strategie, eine sich historisch wandelnde Form der menschlichen Erkenntnis zu bewältigen, besteht nun darin, die Erkenntnisformen des Transzendenten an „eine Geschichte der menschlichen Erkenntnis“⁷⁵ rückzubinden. Als eine solche „neutrale“ Geschichte der Erkenntnis jedoch per se diskurs-unabhängig sein muss, fällt Kants kritische Philosophie durch eine geschichtliche Rückbindung der Erkenntnisformen in diesem Fall indirekt in einen unkritischen Positivismus zurück. Die zweite Möglichkeit, die menschliche Form des Erkennens letztgültig zu begründen, läge hingegen in einer verheißenen „universellen“ Wahrheit des Menschen, wie sie von eschatologischen Diskursen hervorgebracht wird. Der Marxismus ist laut Foucault ein solcher eschatologischer Diskurs. Der Mensch erscheint nun irreduzibel oszillierend zwischen den zwei Wahrheiten: positivistisch reduziert auf Geschichte oder aber eschatologisch verheißen. In der berühmten Fernsehdebatte mit Noam Chomsky exemplifiziert Foucault dieses Dilemma einer ungeklärten Wahrheit des Menschen: laut Mao Zedong gäbe es schlechterdings *zwei* Humanismen, die sich im Zuge einer Revolution einer universellen Verwirklichung anböten: den Humanismus des Bürgertums und den des Proletariats.⁷⁶

73 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 377

74 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987) S. 57

75 Ebda.: S. 57

76 Michel Foucault, Noam Chomsky: „Human Nature: Justice vs. Power – A Debate“, in: John Rajchman: *The Chomsky-Foucault Debate*, New York: The New Press (2006) S. 44

Im zweiten Strang widmet sich Foucault dem Ungedachten bzw. der Negativität des Denkens. Denn zum Denken befähigt ist der Mensch tatsächlich nur auf der Grundlage „einer Sprache, die er nicht beherrscht“, eines „lebendigen Organismus, den sein Denken nicht gänzlich durchdringt“ sowie von „Begehren, die er nicht zu kontrollieren vermag“⁷⁷. Über die undurchsichtigen Möglichkeitsbedingungen, die sich stets zu entziehen scheinen, gilt es in der Moderne schlussendlich Klarheit zu erlangen. Als der Vernunft in dieser Hinsicht scheinbar nicht mehr zu trauen ist, werden mehr und mehr die „zweilichtigen“ Kräfte und Motivationsquellen des Denkens selbst in den Blick genommen. Sie werden entweder in der Gesellschaft (Marx) oder im Unbewußten (Freud) vermutet. Denken ist jedoch wesentlich

„gleichzeitig Wissen und Modifizierung dessen, was es Weiß, und Reflexion und Transformation der Seinsweise dessen, worüber es reflektiert [...]. Es läßt sofort das in Bewegung geraten, was es berührt: es kann das Ungedachte nicht entdecken oder wenigstens in seine Richtung gehen, ohne es sofort sich selbst anzunähern — oder vielleicht auch: ohne es zu entfernen, ohne daß das Sein des Menschen auf jeden Fall, weil es sich in dieser Entfernung entfaltet, dadurch verändert wird.“⁷⁸

Für Foucault stellt die Reflexion des Ungedachten den Menschen deshalb vor eine wesentlich unabschließbare Aufgabe. In dieser Unabgeschlossenheit aber konstituiert sich der Mensch im Sinne eines Statthalter des Negativen. Die Kybernetik hingegen kennt keine menschliche Endlichkeit und somit auch keine Grenze als Ermöglichungsbedingung und Quelle einer Kant'schen Transzendentalität. Ob die technologische Transzendentalität – wie sie Erich Hörl als Begriff verwendet – deshalb diesen Begriff überhaupt zu Recht trägt, ist fraglich.

Das Problem des Grundes bzw. des Ursprungs und dessen Wiederkehr handelt Foucault im dritten Strang der Analytik der Endlichkeit ab. Hier ist Foucaults Nähe zu Heidegger nicht mehr zu übersehen. In der Moderne entdeckt der Mensch, dass er „je schon“ in eine sprachliche und kulturelle Welt geworfen ist. Da er aber nie hinter die Sprache gelangen kann, um sie objektiv erfassen zu können, ist er von jeglicher Form von „Ursprünglichkeit“ getrennt. Stattdessen bestellt der Mensch mit dem bereits gegebenen Umgangswissen ein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft strukturiertes Feld, welches das menschliche Dasein als transzendente „Lichtung“ hervortreten lässt. „Dergestalt kann der Mensch nicht mit irgendeinem Objekt, das in der von seinen Praktiken geschaffenen Lichtung auftaucht, identisch sein“⁷⁹, heißt es noch in einer Studie zu Foucault aus dem Jahr 1983. Aus der Perspektive eines menschlichen Bewusstseins ist eine solche Position nachvollziehbar. Im ökologischen Denken und auch in Erich

77 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987) S. 59

78 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 395

79 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987) S. 63

Hörls transzendentaler Technizität wird dieser Anthropozentrismus hingegen zum Hindernis und in Haraways „Cyborg Manifesto“ schlichtweg dezidiert abgelehnt. Wie aber wird hier die Ablehnung einer transzendenten Sonderstellung des Menschen argumentiert? Für Foucault haben sich im Laufe der Moderne wiederum zwei Wege herauskristallisiert, mit der permanent zurückweichenden Quelle des eigenen Seins umzugehen. Im Horizont von geschichtsphilosophischen Denkern wie Hegel, Marx, Oswald Spengler (und vielleicht auch Adorno) würde sich der Mensch eines Tages seines „Ursprungs versichern und Vollkommenheit erlangen“⁸⁰. Der humanistische Antrieb, der zum Auffinden einer „ursprünglichen“ Wahrheit des Menschen drängt, initiiert dort ein Tätigsein, das zunächst nur scheinbar der Arbeit des Sisyphus gleicht. Denn letztlich gelangt in diesen Narrativen die menschliche Entwicklung eines Tages doch zum Ziel und somit zum versöhnten Erliegen. Eine Wiederkehr der ursprünglichen Wahrheit würde das Ende der Geschichte markieren und einen suchenden Antrieb außer Kraft setzen.

In der anderen Tradition des Denkens – in die sich auch der Posthumanismus einreicht –, kann von einer solchen humanistischen *Wiedergewinnung* einer ursprünglichen Wahrheit keine Rede sein. Für Denker wie Hölderlin, Nietzsche und Heidegger wächst der „Riß, der den Ursprung in dem Maße seines Rückzuges freisetzt“⁸¹ unumkehrbar ins unermessliche. Mittlerweile ist der gegenwärtige Mensch nicht mehr nur in eine sprachliche und kulturelle Welt geworfen, er ist heute auch immer „je schon“ in eine maschinelle Bedeutungsproduktion unter medial-technologischen Bedingungen als eine Art „organisches Relais“ eingebettet. Das Subjekt als ein alphabetisiertes, grammatisiertes sowie kinematographisiertes integriert in der posthumanen Situation letztlich diverseste medientechnische Kopplungen in seine Schematismen und übernimmt somit in der Arbeitsweise seiner subjektiven Synthesis direkt die jeweils aktuelle medientechnische Kondition.⁸² Ob vor diesem technisierten Hintergrund überhaupt noch das Bedürfnis in Erscheinung tritt, mit einer vermeintlich verlorenen negativen, „ursprünglichen“ Wahrheit konfrontiert zu werden, ist fraglich. „Nah ist der Ursprung nur im Maß des Schmerzes über seinen extremen Rückzug“⁸³, tönt die heideggerianisch gefärbte Kulturkritik, wie sie etwa auch der Technikphilosoph Bernard Stiegler ausgearbeitet hat⁸⁴. Donna Haraway hingegen würde eine solche Larmoyanz wohl mit lächelnder Ironie quittieren und zum endgültigen Zerreißen des humanen Bandes als Voraussetzung für einen verheißungsvollen Schritt ins Posthumane fordern.

80 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987) S. 67

81 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 403

82 Erich Hörl: „Die technologische Bedingung – Zur Einführung“, in: Erich Hörl (Hg.): *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin: Suhrkamp (2011) S. 12

83 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987) S. 67

84 Vgl. Bernard Stiegler: *Die Logik der Sorge: Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008)

„Alle diese Inhalte, die sein Wissen ihm als ihm äußerlich und älter als seine Entstehung enthüllt, antizipieren ihn, überpfropfen ihn mit ihrer ganzen Festigkeit und durchdringen ihn, als wäre er nichts weiter als ein Naturgegenstand oder ein Gesicht das in der Geschichte verlöschen muß. Die Endlichkeit des Menschen kündigt sich, und zwar auf gebieterische Weise, in der Positivität des Wissens an.“⁸⁵

Tatsächlich aber hat sich auch bereits Foucault Gedanken über das „Ende“ des modernen Menschen gemacht – kulminierend in der Auslöschung der Spur am Meeresstrand. Sein Auftauchen markiere eine geschichtliche Episode, die durch ein Ereignis, welches 1966 in Frankreich scheinbar zwar antizipiert, aber noch nicht expliziert werden konnte, enden würde. Die noch irreduzible Herausforderung liegt für Foucault schließlich darin, das sich ansammelnde positive Wissen der Humanwissenschaften von seinem konstitutiv negativen Fundament bzw. Grund entweder zu lösen – oder aber das Positive und das Fundamentale reduktionistisch zu verschmelzen⁸⁶. Und nochmal anders formuliert: Um den Menschen überwinden zu können, muss sich jeder der drei humanwissenschaftlichen Dualismen – die den Menschen zwischen ihren jeweiligen Polen oszillieren lassen – letztlich schließen. In diesem offenen Feld operiert nun die Kybernetik. Sie nimmt sich der Herausforderung des Menschen an und macht sich daran, seine Dualismen technologisch in einen Monismus jenseits der Grenzen von Kultur und Natur zu „verdauen“. Wie die späteren Arbeiten Foucaults zeigen, entfaltet das scheinbar neutrale Wissen der Humanwissenschaften (in Verkennung seines negativen „Ursprungs“) schließlich eine Macht, die in Form von Biopolitik zunehmend alte Souveränitätsmächte ablöst oder unterminiert. Die Kybernetik als sozialtechnische Anwendung operiert anhand des Wissens der Humanwissenschaften und verstrickt sich somit aufs engste mit kontrollgesellschaftlichen und biopolitischen Techniken der Steuerung. In der Perspektive des ökologischen Denkens wird jegliches humane Wissen in Verkennung seiner Genealogie in ein ökologisches Wissen transponiert, woraus wiederum biopolitische bzw. kybernetische Interventionen abgeleitet werden sollen.

„In diesem Sinne ist ökologisches Wissen stets Biopolitik: Es verhandelt Definitionen des Lebendigen durch die Gestaltung von Umgebungen, welche durch ökologische Relationen derart mit dem Umgebenen verschränkt sind, dass die Modifikation von Umgebungen eine indirekte Form der Machtausübung auf das Umgebene darstellt.“⁸⁷

85 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 379

86 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987) S. 67

87 Florian Sprenger: *Epistemologien des Umgebens – Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher Environments*, Bielefeld: transcript (2019) S. 11

6 Die posthumane Politik der Kybernetik

„Allen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheiten des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen — das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.“⁸⁸

— Michel Foucault

In der kybernetischen Utopie des „Cyborg Manifesto“ wandelt sich das Antlitz der Politik: Vom humanen Zankapfel wird sie zum rein kybernetischen Kodierungs- und Kommunikationsproblem. Als die*der Cyborg eine Art prä-individuelles „zerlegtes und neu zusammengesetztes, postmodernes, kollektives und individuelles selbst“⁸⁹ darstellt, verknüpfen sich mit dieser Konzeption Hoffnungen, die Fallstricke eines humanistischen Politikverständnisses umgehen zu können. Denn konventionelle Humanismen – auch ein humanistischer Marxismus – operieren mit einem überhistorischen, idealistischen Begriff des Menschen als auch einer überhistorischen Vorstellung gesellschaftlicher Institutionen.⁹⁰ Eine inadäquate Verhältnisbestimmung zwischen Anthropologie und Gesellschaft leistet dahingehend einem methodischen Individualismus Vorschub. Problematisch sind solche individualistischen Grundannahmen (zu denen auch der klassische Liberalismus und offenkundig auch der Neoliberalismus zählen), als diese versuchen, gesellschaftliche Verhältnisse ausgehend von einer vorausgehenden ahistorischen Instanz, das heißt, einer weitgehend autonomen Handlungsmacht menschlicher Individuen zu beschreiben. Gesellschaft erscheint in einer solchen Perspektivierung als ein Resultat menschlicher Handlungen, die von im „Naturzustand“ gegebenen Individuen per institutionellem Vertragsabschluss Verhältnisse hervorrufen. Oliver Marchart bezeichnet solche Theorien, die von einem ahistorischen Verhältnis zwischen Anthropologie und Gesellschaft ausgehen, als „fundamentalistische“ Theorien⁹¹. Ihre „Mangelhaftigkeit“ rührt daher, dass sie die als Fundament der Gesellschaft beschriebenen Entitäten dem Zugriff einer politischen Praxis entziehen.

88 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 412

89 Donna Haraway: „Ein Manifest für Cyborgs“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur – Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995) S. 51

90 Daniel Hackbarth: „Warum ‚Antihumanismus‘? Materialistische Einwände gegen die Anthropologie“, in: Thomas Ebke, Caterina Zanfi (Hg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben?: Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam (2017) S. 239

91 Vgl.: Oliver Marchart: *Das unmögliche Objekt – Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2013)

Um einem solchen politischen Essentialismus zu entgehen, verortet sich Haraway in der Tradition des französischen Poststrukturalismus, mit dem entscheidenden Unterschied, dass sie dessen Methode der Textualisierung von Kultur auf die gesamte Tier- und Pflanzenwelt sowie die unbelebte Natur ausdehnt. Mittels wissenschaftlicher Diskurse soll nun die dynamische Kraft der Materie direkt, unter Umgehung eines subjektiven Voluntarismus, adressiert werden, wobei es gelte, die Differenzierungs- und Unterscheidungspraktiken bisheriger anthropozentrischer Epistemologien kritisch zu unterminieren. Ziel ist eine radikal egalitäre (und daher auch monistische) Ontologie, in der Macht nur noch dezentriert und demokratisch über einen sozialen Verband von Dingen verteilt ist. Handlungsfähigkeit wird nun ausschließlich als ein emergentes Ergebnis von materiell-diskursiven Praktiken interpretiert. An Stelle einer essentialistischen Vorstellung eines integrativen menschlichen Subjekts treten prä-personale Verbände zwischen Menschen und Maschinen auf der Ebene ihrer Partialobjekte. Dahingehend bilden machtanalytischen Theorien, die das Subjekt nur noch dezentriert verräumlichen, bereits seit den 1970ern einen weitgehend unhintergehbaren Materialstand der Theorie. Das Neue an den neuen Materialismen verweist dabei aber auf die bisher ungekannte Verkopplung der poststrukturalistischen Sozialwissenschaft mit den Natur- bzw. Technowissenschaften. Die „weiche“ Strukturierungsmacht der Sprache wird materiell fundiert und die „harte“ naturwissenschaftliche Basis verflüssigt sich mittels „Beseelung“ der Materie mit differenztheoretischer Kontingenz.

Das im „Cyborg Manifesto“ skizzierte politische Szenario bildet einen verheißungsvollen imaginären Horizont, der eine spekulative Überwindung konventioneller Subjektivitätsmodelle anzeigt. Angesichts der hartnäckigen Persistenz liberalpolitischer Subjektivitätsmodelle stellen sich jedoch auch Zweifel ein, ob die in Technologie und Theorie von Haraway identifizierten Tendenzen sich tatsächlich in näherer Zukunft am beschriebenen utopischem Konvergenzpunkt kreuzen werden. Denn es gibt auch Kritik am politischen Konzept Haraways, welches für sich in Anspruch nimmt, die Fallstricke anthropozentrischer Theorien erfolgreich umschiffen zu haben. So gehe die relationale Ontologie, die möglichst alle Entitäten in Beziehung zueinander setzen möchte, a priori von einer normativ „guten“, das heißt, herrschaftsfreien bzw. demokratischen Modalität der Beziehung aus. Ein solche „Präferenz für eine ‚affirmative Relationalität‘“⁹² laufe jedoch Gefahr einer „politischen Romantisierung der Beziehung“⁹³, und somit doch wieder liberalen Grundannahmen, anheimzufallen. Hier stellt sich die Frage, ob sich die Menschheit tatsächlich auf einem Weg befindet – auch global betrachtet – der es erlauben würde, essentialistische Politikkonzepte gänzlich zu verabschieden, um stattdessen politische Prozesse nur noch indirekt und modulierend – in ökologischer Rahmung – „anzureizen“?

92 Katharina Hoppe, Thomas Lemke (Hg.): *Neue Materialismen zur Einführung*, Hamburg: Junius (2021) S. 154
 93 Ebda.: S. 154

Betrachtet man die Cyborg-Utopie in Rückbindung an die politische Matrix von Chantal Mouffe, ist ungewiss, inwiefern ein kommender ökologischer Verband von Dingen zunächst nicht doch auch von einem Antagonismus – wie er in Mouffes Politikverständnis den spekulativen Wesenskern das Politischen bildet – durchherrscht sein könnte. Die irreduzible Konflikthaftigkeit von Gesellschaften bildet in dieser Hinsicht den blinden Fleck bzw. die negative Dimension liberalpolitischer Grundannahmen. Der Liberalismus hingegen glaube an den rationalen Konsens und arbeite an einer Verabschiedung des Politischen im individuellen Horizont des Einzelnen und dessen Eigentum. Um dies zu umgehen, schlägt die spekulative Cyborg Utopie eine fundamentale Verschiebung bzw. Abschaffung der Sphären privat und öffentlich vor. Ob in dieser Hinsicht somit überhaupt noch mit einem politischen Eigentumsparadigma oder individueller Subjektivität gerechnet werden muss, ist fraglich. Andererseits argumentiert Chantal Mouffe jedoch ebenso poststrukturalistisch und es ist dementsprechend nicht ausgeschlossen, dass die von ihr herausgearbeiteten Strukturen auch in einer posthumanen Gesellschaft zumindest teilweise ahistorische Gültigkeit behaupten. In diesem Sinne überführt Mouffe jedenfalls Carl Schmitts Freund-Feind Dichotomie in die strukturelle Betrachtungsweise und formuliert sie in Anlehnung an Jacques Derridas Differenztheorie neu. Laut dieser Argumentation ließe sich Identität immer nur relational – und nicht essentiell – denken, sie benötige aber gerade deshalb für die Stabilisierung in der Relationalität immer eine Differenz zu einem Außen bzw. zu einem Anderen. Die Differenz stelle somit die „conditio sine qua non der Bildung politischer Identitäten“⁹⁴ dar und wäre dementsprechend auch nicht davor gefeit, potentiell als Antagonismus in Erscheinung zu treten. Darüber hinaus verberge sich hinter jeglicher Form von geschichtlich sedimentierter Gesellschaftlichkeit letzten Endes immer eine Dimension der Ununterscheidbarkeit. Das heißt: Beginnt man in dekonstruktivistischer Absicht und im Horizont einer posthumanen Ordnung Gesellschaft Schritt für Schritt in ihrer machtpolitischen Konstruiertheit abzutragen, stößt man – laut Mouffe – dennoch letztlich auf einen Ungrund der Ununterscheidbarkeit. In letzter Konsequenz wäre die Konstatierung eines „hegemonialen Charakter[s] [in] jeder Form von gesellschaftlicher Ordnung“⁹⁵ unausweichlich. Hier stellt sich die Frage, ob auch einer kybernetischen Ordnung, die ausschließlich nach dem Maßstab einer ökologischen Homöostase gesteuert würde – technologisch abstrakt und in der bewussten Umgehung menschlich-symbolischer Strukturbedingungen – ein hegemonialer Herrschaftscharakter zu unterstellen wäre. Die Beantwortung einer solchen Frage kann wohl wie das gesamte „Cyborg Manifesto“ nur höchst spekulativ sein. Richtet man den Blick hingegen auf eine bereits mittels Kommunikationstechnik relativ stark „kybernetisierte“ Gegenwart, lassen sich anhand der politischen Theorie Chantal Mouffes einige Beobachtungen anstellen.

94 Chantal Mouffe: *Über das Politische – Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2007) S. 25

95 Ebda.: S. 25

Zunächst ist eine informationstechnisch verschaltete Welt aufs engste verknüpft mit dem Begriff der Globalisierung. Eine global verschaltete Welt impliziert (zumindest bis vor kurzem) die Enträumlichung bzw. Entgrenzung des universalistischen Versprechens, wie es mit der europäischen Aufklärung einher ging. Aus ökonomischer Sicht breitet sich alleinig die klassisch-liberale Hypothese zum Vorteil aller rund um den Globus aus. Philosophisch hingegen ist der bis vor kurzem beinahe als Selbstverständlichkeit geltende Vorgang bisher nicht wirklich auf den Begriff gebracht worden⁹⁶. Hier wird anstatt eines Gewinns eines globalen Marktes tendenziell eher der Verlust einer kohärenten und sinnstiftenden Welt beklagt. Und tatsächlich lässt sich wohl in Anbetracht von relationalen Prozessontologien kaum mehr von einem kohärenten Weltzusammenhang sprechen, wie ihn sich etwa noch Hannah Arendt vorgestellt hat. Wenn die Sphäre, die einmal als Welt firmierte, nun in ihrer kybernetischen Verfasstheit ubiquitär alle bisherigen Grenzen durchstößt, kann es kein Außen und kein Anderes mehr geben, anhand derer sich Identitäten im Wechselspiel weitgehend unvermittelt (zumindest unvermittelt durch die Logik des Kapitals) konstituieren⁹⁷. Stattdessen ist zu beobachten, wie eine kulturelle Gestalt des Kapitalismus ein Differenz verwertendes Dispositiv errichtet, welches sich unter kybernetischen Bedingungen auch mit emanzipatorischen Bestrebungen im Sinne der Kalifornischen Ideologie verknüpft. Sein permanenter Anreiz zu neuen Identitätsdiskursen erlaubt es ihm, Identitäten direkt zu adressieren und somit zu integrieren. In dieser Hinsicht befeuert ein durch Kybernetik vernetzter globaler Strukturzusammenhang den Doppelcharakter des Kapitalismus: Seit je her setzt er eine spannungsvolle, möglicherweise als schizophren zu beschreibende Dynamik in Gang: Ein deterritorialisierendes Moment sorgt für das Aufbrechen von feudalen Strukturen, patriarchal-familiären Banden sowie für die Subversion repressiver Atavismen. Das reterritorisierende Moment hingegen sorgt für eine unterwerfende Rückbindung an neue und alte repressive Strukturen. Letztlich ist ein emanzipatorisches Moment des Kapitalismus nur auf Grund einer versachlichenden Dynamik des Kapitals zu haben.

Tatsächlich wird die vermeintlich neutrale Charakteristik der Kybernetik seit Anbeginn als Argument herangezogen, um für ihren Einsatz als technokratisches „Herrschaftsinstrument“ zu werben. Zu Zeiten des kalten Krieges gab es dementsprechend Fürsprecher*innen der Kybernetik sowohl im kapitalistischen Westen als auch im realsozialistischen Osten. Die vermeintlich neutrale, versachlichende Objektivierung identifiziert jedoch Diedrich Diederichsen im Sinne der Positivismuskritik der Frankfurter Schule als eine der versteckten Problematiken scheinbar neutraler soziokybernetischer Steuerungstechniken.

96 Vgl.: Byung-Chul Han: *Was ist Macht?*, Ditzingen: Reclam (2005)

97 Vgl.: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013)

„Nicht die Maschine ist das Problem, sondern dass die Objektivierung [...] gesellschaftlicher [...] Abläufe und schließlich deren Verwertung niemals objektiv sind, sondern durch ihre gesellschaftliche Seite immer einem Interesse dienen, eine Funktion haben – wie etwa die Wertschöpfung, des Schutzes ganz bestimmter Personen vor ganz bestimmten anderen et cetera.“⁹⁸

Im Datenkapitalismus der Gegenwart wird das Sammeln von Verhaltensdaten zu einem Geschäftsmodell. Der Verkauf von Wissen über das Verhalten von Menschen bildet dahingehend mittlerweile einen bedeutenden Teil der kapitalistischen Wertschöpfung. Um es zu gewinnen, wird die individuelle Begehrensstruktur mithilfe einer wachsenden Anzahl an digitalen Schnittstellen regelrecht „geröntgt“. Dahingehend akkumuliert das „Internet“ Daten mithilfe einer Aggregation von Protokolleinträgen unterschiedlichster Suchmaschinen zu einer digitalen Instanz des menschlichen Unbewussten. Für die Maschine besitzt dieses jedoch im Unterschied zum Menschen keine opake, sondern eine gleichsam gläserne Transparenz. Die gezielte Bespielung der eigenen Begehrensstruktur mithilfe von individuell abgestimmtem Marketing sowie individueller Werbung dient dabei weniger der Lösung gesellschaftlicher Probleme, denn einer „Optimierung“, aber auch einer Verstetigung des Status quo. Ein Vorwurf gegen die Kybernetik lautet dementsprechend, dass diese technischen Fortschritt mit sozialem Fortschritt verwechsle.

Grundsätzlich zählen Daten und mithin Wissen in den hochentwickelten Industriegesellschaften spätestens seit dem Auftauchen des Begriffs der Postmoderne als entscheidende Produktivkraft.⁹⁹ Dementsprechend bezeichnet die oft diagnostizierte Wissensgesellschaft keine reine Wissensgesellschaft, sondern mehr einen strukturellen Zusammenhang aus Wissensproduktion und Kapitallogik. Haraways Vorschlag, die poststrukturalistische Textualisierung über die „altmenschliche“ Sphäre hinausgehend auf die gesamte Biosphäre auszudehnen, besitzt dementsprechend auch eine ambivalente Doppelgesichtigkeit. Denn eine solche expansive Bewegung einer „kolonisierenden“ Wissensproduktion bezieht den motivationalen Kern auch aus dem Bewegungsgesetz des Kapitals. Jean Baudrillard hat bereits Mitte der 1970er Jahre darauf hingewiesen, dass Umweltschutz aus Sicht des Kapitals nur „[...] die industrielle Fortsetzung der Umweltverschmutzung ist“¹⁰⁰. Baudrillard begründet diese Argumentation mit seiner Simulationstheorie: Wenn a priori jede Entität in der Ökologie durch die wissenschaftliche Bearbeitung einen positiven Wert beigemessen bekomme, hieße dies im Umkehrschluss, dass diese Entitäten durch das kapitalistische System adressiert und in dessen Rahmen integriert werden können. Damit sind diese jedoch auch der aktueller Kapitallogik unterworfen.

98 Diedrich Diederichsen: „Sachlichkeit und Weltlichkeit: was wäre eine Kybernetik der Armen, wer sind die Armen, was hat das mit Kunst zu tun?“, in: Diedrich Diederichsen, Oier Etxeberria (Hg.): *Cybernetics of the Poor*, Berlin: Sternberg Press (2021)

99 Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*, Wien: Passagen (2019) S. 31

100 Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin: Matthes & Seitz (2011) S. 327

Dieser Zusammenhang macht sich auch in der Politik bemerkbar. An und für sich genuin politische Konflikte treten immer öfter im Kostüm von Wissenskonflikten in Erscheinung. Während früher klassenspezifische und aus der Kapitallogik resultierende Antagonismen im Zentrum des Politischen standen, entfaltet sich gegenwärtig meist ein Dissens hinsichtlich der Durchsetzung des richtigen („universellen“) Wissens; mit dem Unterschied, dass diese Wissenskonflikte unter dem Vorzeichen einer vermeintlichen Neutralität bzw. Objektivität stehen, die es nur anzuerkennen gelte. An die Stelle der Politik treten somit diskursive Wahrheitsregime, die eine positive Epistemisierung des Politischen vorantreiben.¹⁰¹ In Zeiten wirtschaftlicher Spannungen treibt dieser Umstand die bekannten Blüten hervor. Als der alte Weg zum „Klassenkampf“ in einer hochdifferenzierten Wissensgesellschaft verstellt zu sein scheint, brechen sich die mit dem technologischen Fortschritt unweigerlich einhergehenden Brüche in Form von epistemischer Dissidenz Bahn. In dieser Hinsicht lässt sich auch der Eindruck erklären, dass in der Ökologie des kapitalistischen Wissensdispositivs eine gegenhegemoniale Artikulation scheinbar immer öfter die deformierte politische Form von „alternativen Fakten“ annimmt. Aus der Perspektive des Posthumanismus wird jedoch deutlich, wie schwierig es sein kann, sinngebundenes Wissen seiner Anthropozentrik bzw. korrelationistischen Perspektivierung zu entkleiden. Wenn die dem Wissen zugrundeliegenden Wertkonflikte in verkennender Absicht ausgeblendet werden und nicht mehr zur Disposition stehen, droht das Politische im vulgärwissenschaftlichen Streit um vermeintlich „objektives“ und „absolutes“ Wissen zu erodieren. Absolute Wahrheit kann es im wissenschaftlichen Sinn jedoch nicht geben, sie ist allerdings als agonistisch umfahdete *Wahrheitsfiktion* für demokratische Gesellschaften unabdingbar. Die Kluft zwischen absolutem Anspruch und politisch ausverhandelter Fiktion markiert eine entscheidende Differenz oder auch die Negativität des Politischen, die ein vermeintlich neutraler und objektiver kybernetischer Zusammenhang aus Kapitallogik und Wissen oft nicht mehr kennen möchte.

101 Vgl. Alexander Bogner: *Die Epistemisierung des Politischen*, Ditzingen: Reclam (2021)

7 Kybernetik und Psychoanalyse

„Ich ist ein anderer. Aber dieser andere ist kein Subjekt. Er ist eine Bedeutungsmaschine, die vorherbestimmt, was für mich und meine Mitmenschen in meinem Wohngebiet oder in meinem potenziellen Konsumgebiet gut sein soll.“¹⁰²

— Félix Guattari

Wo Michel Foucault Bücher noch in elegisch-poetischer Manier beschließt und seine Theorie hie und da durchaus mit eitlen Gebilden literarischer Negativität garniert, kündigt bei Gilles Deleuze und Félix Guattari einige Jahre später eine mehr als direkte Vulgärsparche vom Einbruch des Negativen (der anderer Art) in den akademischen Diskurs. Weder Poesie noch Ironie (wie bei Haraway), sondern eine betont entsublimierte Mischung aus kühler Technik- und menschlicher Fäkalsprache eröffnet das Werk „Anti-Ödipus“ von 1972. In kollektiver Teamarbeit blasen die beiden darin provokant zum Angriff gegen die institutionalisierte Psychoanalyse – insbesondere gegen die der Lacan’schen Prägung. Wo bisher Metapher und Metonymie in der poststrukturalistischen Theorie als sprachliches Werkzeug diente, Unverfügbares jenseits einer signifikanten Repräsentation indirekt zu adressieren, ändert sich die theoretische Methode hier grundlegend. Unvermittelte „Maschineneffekte, nicht Wirkungen von Metaphern“¹⁰³ – wird gleich auf der ersten Seite von den beiden klargestellt – sollen durch die brachiale Maschinensprache evoziert werden. Einer konventionellen Sprache, aber auch jeglichem anderen menschlichen Symbolsystem (inkl. der Poesie) wird hingegen demonstrativ von Anfang an kategorisch das Vertrauen entzogen. In diesem Sinn machen sich Deleuze/Guattari daran, den prä-signifikanten Maschinenraum „unter“ bzw. *diessseits* der menschlichen Bedeutungs- und Symbolproduktion zu kartieren. Um den Blick auf die gesamtgesellschaftliche Produktion freizubekommen, ist auch das Aufsprengen der psychoanalytischen Theatermetapher unerlässlich. Nicht mehr die Bühne, auf die man sich so gerne in der Erklärung für repräsentative Rollenbilder und psychologische Handlungsprinzipien berief, ist Kern der Analyse, sondern der primordiale Ursprung der gesellschaftlich-industriellen Wunsch-Produktion. Der zentrale Ödipusmythos, seit Freud von der Psychoanalyse als entscheidender Referenzrahmen für die Erklärung und Deutung unbewußter Phänomene herangezogen, wird jedoch nicht – wie der Titel vermuten lässt – komplett fallengelassen. Deleuze/Guattari legen ihn aber in seiner Historizität frei und dekurvieren die nach ihm benannte familiäre Konstellation als Episode, die in einem kurzzeitigen bürgerlichen Zeitalter wurzle und auch nur in diesem eine zwingende Wirkmacht entfalte. Stattdessen wären die ödipalen Fallfiguren mittlerweile als historische,

102 Félix Guattari: „Réflexions pour des philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle“, in: *Chimères. Revue des schizoanalyses*, N°49, printemps 2003, S. 151 (Übersetzung: DeepL)

103 Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1977) S. 7

episodische und demnach kontingent in einem übergreifenden Maschinenmythos aufgehobene, zu analysieren. Gerade die Psychoanalyse sei es nämlich, die in der Funktion einer Sozialorthopädie ihre Klienten paradoxerweise noch dazu ermuntere, sich in ihrer Suche nach Orientierung und Überzeugung an einem anachronistischen Mythos festzuklammern. Ein fortschreitender kapitalistischer Strukturzusammenhang aus Wissen, Technik und Medien habe hingegen in einer deterritorialisierenden (bei Marx noch: alles Stehende und Ständische verdampfenden) Bewegung neue Subjekt- und Begehrensformen hervorgebracht, die dazu geführt hätten, dass der Ödipusmythos dem Zeitgeist schlicht entglitt.¹⁰⁴

Leicht könnte sich nun angesichts des im „Anti-Ödipus“ mannigfaltig ausgebreiteten Maschinenvokabulars der Verdacht aufdrängen, Deleuze/Guattari unterzögen in ihrem Werk die Gesellschaft als auch das Subjekt einer strikt funktional-kybernetischen Betrachtungsweise. Tatsächlich aber liegt der Fall ambivalent gelagert. Das zentrale produktive Moment des maschinischen Unbewussten, das zum Oxymoron verschmolzene Begriffspaar der Wunsch-Maschine, wird nämlich eben genau deshalb so detailliert ausgearbeitet, um theoretisch darzulegen, wie sich in einem erstarrten kausalen Strukturzusammenhang dennoch ein Neues ereignen kann. Für Deleuze/Guattari gilt es gerade im „Anti-Ödipus“ – in einer gegen Lacan gewendeten Volte – aufzuzeigen, wie ein symbolischer Determinismus bzw. ein psychoanalytischer Wiederholungszwang zu unterminieren wäre. Im Geist der 68er Revolte versucht das Autorenduo dementsprechend, just das „antikybernetische“ Heraustreten des Individuums aus einem verpönten Seinsmodus eines strukturell vorgegebenen und somit „bloßen“ Funktionierens theoretisch zu leisten. Im Unterschied dazu war Lacan hinsichtlich dieser Frage mehr oder weniger überzeugter „Kybernetiker“ und mithin weniger „optimistisch“. Im Rekurs auf Freuds Werk „Jenseits des Lustprinzips“ hatte er unter anderem den Stein des Anstoßes, den symbolischen Wiederholungszwang, formuliert. Tatsächlich und zunächst möglicherweise kontraintuitiv wurzelt somit Lacans Denkgebäude in bedeutend umfangreicheren Maße in der Kybernetik als die Theorie des maschinischen Anti-Ödipus.

Kehrt man zu den Anfängen der Psychoanalyse zurück, stellt man fest, dass diese – im fundamentalen Misstrauen des Idealismus – in der Formulierung ihrer Thesen immer schon entweder auf anthropologische Mythen oder aber materialistisch-mechanische Modelle angewiesen war. Friedrich Kittler hat darauf hingewiesen:

104 Vgl.: Henning Schmidgen: *Das Unbewußte der Maschinen – Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Wilhelm Fink (1997)

„Freuds Materialismus dachte eben nur, was seine Epoche an Informationsmaschinen baute – nicht mehr und nicht weniger. Statt die Seele weiterhin als Ursprung zu träumen, beschrieb er einen ‚psychischen Apparat‘ (Freuds schöne Wortschöpfung), der alle verfügbaren Übertragungs- und Speichermedien implementierte, also nur das technische Universalrechenmedium Computer noch nicht.“¹⁰⁵

Historisch bilden sich psychoanalytische Modelle somit fast notgedrungenmaßen in einem heuristischen Spannungsfeld zwischen einem je aktuellen Materialstand der Technik sowie einer Anthropologie des Menschen. In der Neuzeit formuliert eine solch zugespitzte materialistisch-anthropologische Theorie des Menschen vielleicht das erste Mal Julien Offray de La Mettrie, auch „Monsieur Machine“ genannt. Als Radikalaufklärer veröffentlichte er 225 Jahre vor dem „Anti-Ödipus“ seine Schrift „L’Homme-Machine“¹⁰⁶. In Sachen materialistischem Furor sowie provokant vulgärer Sprachstilistik stand das Werk dem „Anti-Ödipus“ um nichts nach. Auch La Mettrie war – wie Gilles Deleuze – inspiriert vom Empirismus der Frühaufklärung. Zeitlich parallel mit dem Eintritt in das Zeitalter der naturwissenschaftlichen Episteme und der Erfindung der Dampfmaschine trieb er die mechanistische Betrachtungsweise auf die Spitze. Tatsächlich hatte bereits Descartes ein mechanisch-reduktionistisches Weltbild formuliert, von dem aber als entscheidendes Moment der Mensch und insbesondere seine Seele als zweite Substanz (*res cogitans*) ausgenommen waren. La Mettrie proklamierte nun, dass auch der Mensch nichts anderes als eine Maschine sei – getrennt von Descartes Tiermaschine nur durch ein paar Rädchen und Federn mehr im Getriebe. Dergestalt wäre in dem entworfenen anti-metaphysischen Weltbild auch die Seele als mechanische Funktion der Materie zu betrachten. Ein ausschließlich materieller Monismus, aber auch ein autopoietisches Modell des Lebens, das unabhängig von einer Schöpfergestalt wie ein Uhrwerk determiniert einem immanenten Programmablauf folgt, war „geboren“ bzw. trat in die Welt. Darüber hinaus und daran anschließend formuliert La Mettrie eine an Epikur geschulte Ethik, die einen repressiven Charakter der Kultur aufzudecken und auch auszutreiben sucht. In dieser Hinsicht tritt er als Ahne von Sigmund Freud in Erscheinung und reiht sich ein in Genealogie der Psychoanalyse.

Freud wiederum wird den psychischen Apparat anhand der neuesten technischen Entwicklungen deutlich differenzierter modellieren. In der Traumdeutung¹⁰⁷ etwa werden das Mikroskop, der photographische Apparat sowie das Fernrohr als Analogie herangezogen, wohingegen das Modell der Triebökonomie mit seinem homöostatischen Prinzip eklatant an ein kybernetisches System (*avant la lettre*) erinnert. Als schlussendlich 1948 die Kybernetik „offiziell“ als begriffliches Etikett durch Norbert Wiener ins Leben gerufen wird, wird sich Lacan beinahe unverzüglich explizit dieser neuen technowissenschaftlichen „Errungenschaft“

105 Friedrich Kittler: „Die Welt des Symbolischen – eine Welt der Maschine“ in:

ders.: *Draculas Vermächtnis – Technische Schriften*, Leipzig: Reclam (1993) S. 63

106 Vgl.: Henning Schmidgen: *Das Unbewusste der Maschinen – Konzeptionen des*

Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan, München: Wilhelm Fink (1997) S. 9

107 Vgl.: Sigmund Freud: *Die Traumdeutung – Studienausgabe Band II*, Frankfurt a. M.: S. Fischer (1972)

bedienen und sie in seine Konzeption des Psychischen integrieren. 1955 hält er den Vortrag „Psychoanalyse und Kybernetik“ und verbittet sich darüber hinaus „Gespräche über das Sprechen mit Leuten, die nichts von Kybernetik verstehen“¹⁰⁸. Gänzlich im technischen Raum wird fortan das menschliche Bewusstsein auch bei ihm angesiedelt, mit dem Unterschied, dass nach dem zweiten Weltkrieg mittlerweile die Turingmaschine und andere frühe Computermodelle existieren. Laut Kittler spiegelt sich auch dieser technologische Fortschritt in der Psychoanalyse wieder und tritt dort als methodischer Bruch zutage. Während Freuds Psychoanalyse ihr Modell an Apparaturen orientierte, die nach naturwissenschaftlichen Grundlagen konstruiert waren, orientiert sich die strukturelle Psychoanalyse Lacans am frühen Computer. So entwirft Freud den Psychischen Apparat in seinem Frühwerk „Entwurf einer Psychologie“ etwa um die zwei technischen Funktionen Informationsübertragung und -speicherung; wohingegen bei Lacan als entscheidendes Moment das Berechnen hinzutritt. Seine populäre Trias – das Reale, das Imaginäre und das Symbolische – durchmisst, so Kittler, dementsprechend „die technische Dreiheit von Speichern, Übertragen, [und] Berechnen im ganzen“¹⁰⁹. Die Frage, ob sich Bewusstsein auch materialistisch nachbilden ließe, bejaht Lacan, er definiert Bewusstsein jedoch zunächst als einen rein ästhetischen Prozess (im Sinne einer Erkenntnis des Naturschönen). Entscheidend sei hierbei das Vorhandensein eines Spiegels. „Für eine ‚materialistische Definition‘ von Bewußtsein nämlich genüge jede ‚Oberfläche‘, deren Brechungsindex einzelne Punkte im Reellen eineindeutig in korrespondierende, aber virtuelle Bildpunkte überführt.“¹¹⁰ So verstanden sind materialistisch nachgebildete ästhetische Erkenntnisprozesse mittlerweile tatsächlich Alltag geworden. Künstliche neuronale Netzwerke erkennen heute unter dem Schlagwort „Pattern Recognition“ Formen wie Gesichter, Objekte etc., generieren diese aber auch eigenmächtig nach formalisierten Textvorgaben (die mittels Künstlicher Intelligenz operierende Anwendung Midjourney ist ein Beispiel). Ob damit jedoch – wie von Kittler behauptet – Kants reflektierende Urteilskraft bereits gänzlich ins Digitale transponiert wurde, ist anzuzweifeln.

So wie aber eine Ästhetik des Naturschönen – wie auch von Hegel postuliert – philosophiegeschichtlich an ihr Ende gelangt und aus heutiger Perspektive nur die Overture zu den gegenwärtigen Ästhetikdiskursen liefert, stellt diese Form eines Bewusstseins nur eine rudimentäre Vorstufe zu einem vollwertigen Bewusstsein – im menschlichen Sinn – dar. Die beschriebenen Gestalterkennungsprozesse spielen sich nämlich ausschließlich zwischen einem Individuum und seiner nichtbewussten Umwelt ab. Die vollumfängliche menschliche Subjektivität beginne jedoch erst dort, wo der Ort eines Anderen (im Sinne eines anderen Bewusstseins) erkannt bzw. anerkannt wird. Bei Lacan nimmt das Erkennen eines anderen

108 Friedrich Kittler: „Die Welt des Symbolischen – eine Welt der Maschine“ in: ders.: *Draculas Vermächtnis – Technische Schriften*, Leipzig: Reclam (1993) S. 79

109 Ebda.: S. 65

110 Ebda.: S. 60

Bewusstseins im Spiegelstadium ihren Ausgang. „Dass Kleinkinder im Unterschied zu jungen Schimpansen ihr Spiegelbild mit identifikatorischem Jubel erkennen/verkennen, öffnet [...] ein Loch, das Platz schafft für Krieg, Tragödie und Kybernetik“¹¹¹ In diesem durch den Menschen aufgespannten transzendenten Rahmen genügt es nun nicht mehr, dass wie im „primitiven“ Gestalterkennungsprozess Reales mit Realem abgeglichen wird, um zu einer Form zu gelangen. Vielmehr entfaltet das Erkennen eines Begehren im Anderen – aber auch in einem selbst – eine (unbewusste) kombinatorischen Matrix an Strategien und Kalkülen, die Lacan das Symbolische nennt. Während jegliches Reale mit nahezu unverrückbarer Konstanz an seinem Platz verbleibt und dementsprechend mit den Methoden der Naturwissenschaften erforscht werden kann, ist das Symbolische der Platztausch selbst. Dahingehend können die Methoden der konventionellen Naturwissenschaften nicht zur Anwendung gebracht werden.¹¹² Vielmehr trägt das Symbolische untergründig zur Unabschließbarkeit der Foucault'schen Humanwissenschaften mit bei. In der strukturalen Betrachtungsweise gliedern sich die Elemente des Symbolischen durch eine Signifikantenkette, unter der die Signifikate flexibel gleiten. Unter technologischen Bedingungen wiederum lässt sich diese abstrakte Betrachtungsweise zu einem digitalen Formalismus reduzieren. Für Kittler ist das Symbolische in diesem Sinn die mathematische Verzifferung des Realen (durch den Menschen *als auch* das Wesen des Menschen hervorbringend). Diese Logik verleitet Lacan zu dem Vorschlag, die sinngebundenen Humanwissenschaften gänzlich durch abstrakte „Konjunkturalwissenschaften“ zu ersetzen. An die Stelle eines anthropozentrischen Wissens soll eine „neutrale“, chancenberechnende Wissenschaft vom Platztausch als solchem treten. Spätestens an diesem Punkt wird der Mensch letztlich in ein Objekt kybernetischer Antizipationskalküle überführt. Denn laut Lacan müssen die Subjekte „in ihrer Intersubjektivität begriffen“, ‚gehorsamer als die Schafe‘ dem Fatum des Symbolischen folgen [...]“¹¹³. In der kybernetischen Perspektive transformiert sich der Mensch als Ganzes: Aus einem an den realen Zufall gebundenen Wesen – welches sein Schicksal in der antiken Tragödie verarbeitet – wird ein determiniertes Kodeprogramm, welches Sinnversatzstücke – in einer performativen ewigen Wiederkehr des Gleichen – iterativ aneinanderreicht. Die Funktionsweise von ChatGPT oder anderen künstlichen Intelligenzsystemen verdeutlicht die Methode: Stochastisch werden die Übergangswahrscheinlichkeiten zwischen Buchstaben und Wörtern berechnet, um die Syntax von Sprachen zu emulieren bzw. zu reduplizieren. Analog dazu wird die Syntax des Symbolischen – mit ihren Notwendigkeiten und Ausschlüssen und gleich der strukturalen

111 Friedrich Kittler: „Die Welt des Symbolischen – eine Welt der Maschine“ in: ders.: *Draculas Vermächtnis – Technische Schriften*, Leipzig: Reclam (1993) S. 77

112 Ebda.: S. 77

113 Ebda.: S. 74

Methode – zu einem formalisierten Kalkül, welches den Menschen in seinem Tun modelliert und antizipiert. Im Horizont eines mathematisierbaren Symbolischen zeichnet sich die Formalisierung von Politik, Reproduktionsfragen, der Ökonomie etc. als posthumanes Kodierungsproblem im Sinne Haraways ab.

Angesichts dieses technologischen Fatalismus ist er verständlich, dass Deleuze/Guattari nach einem Ausweg suchen. Insbesondere Félix Guattari beschäftigt sich ausgehend von seiner klinischen Praxis zunächst jedoch ebenso mit den determinierenden „Schattenseiten“ der Psychoanalyse. Die gesellschaftliche „Maschine“ oder auch der „Apparat“ bilden in seinen Frühschriften tatsächlich noch Metaphern für „das Starre, das Anonyme und blind Funktionierende“¹¹⁴ der spätkapitalistischen Gesellschaft. Als Repressionsmaschine wird sie dem Individuum als unterdrückende Kraft gegenübergestellt. Auch die Psychoanalyse wie er sie kennenlernt, situiert er in diesem „Getriebe“ und identifiziert sie in seiner Kritik mehr als „Schmiermittel“ bzw. „kybernetische“ Feedbackschleife, denn als emanzipatorische Praxis.

„Das psychotherapeutische Projekt hat sich nicht zufällig in der heutigen Konsumgesellschaft profiliert. Die Menschen, die die Industriegesellschaft uns zur Behandlung vorschlägt, sind in erster Linie die Träger des Konsums, die wesentlichen Zahnräder des neokapitalistischen Produktionssystems. Von der Geburt bis zum Tod wird ihre Existenz durch eine Einführung in verschiedene Institutionen unterbrochen, die darauf abzielen, sie an die Zwecke der politischen Ökonomie anzupassen.“¹¹⁵

Wie aber kommt es zu der Verschiebung, bei der der Begriff der Maschine aufhört einen repressiven Apparat zu bezeichnen, um stattdessen Teil einer holistischen Konstellation – der potentiell emanzipatorischen Wunsch-Maschine – zu werden? Neben der Abgrenzung zu Lacans symbolischem Determinismus ist es für Deleuze/Guattari oberstes Ziel, allgemein einen Weg aus der strukturalistischen Sackgasse – auch eines Marxismus Althusser'scher Prägung – zu finden. Obwohl Guattari dazu tendiert, als streitbarer Appendix von Deleuze rezipiert zu werden, leistet er im Feld der Psychoanalyse die entscheidende Vorarbeit zum gemeinsamen Werk des „Anti-Ödipus“. Bereits im vorangehenden Aufsatz „Machine et Structure“¹¹⁶ vollzieht er die entscheidende Wende, nach der die Gesellschaft nicht mehr als unterdrückende Maschine, sondern schlicht als anonyme und starre „Struktur“ beschrieben wird. Im nun frei gewordenen Begriff der Maschine wird nun stattdessen ein emanzipatorisches Potential verortet. Keinesfalls darf die Wunsch-Maschine jetzt noch als herkömmliche Technik-Maschine aufgefasst werden.

114 Henning Schmidgen: *Das Unbewusste der Maschinen – Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Wilhelm Fink (1997) S. 54

115 Félix Guattari: „Interview à la réunion de la Société de Psychothérapie Institutionelle“, (Oktober 1965) erschienen in: *Revue de Psychothérapie institutionnelle*, 2 (4) S. 29-34, zitiert nach: Henning Schmidgen: *Das Unbewusste der Maschinen – Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Wilhelm Fink (1997) S. 54 (Übersetzung: DeepL)

116 Félix Guattari: „Maschine und Struktur“ in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, Frankfurt a. M. Suhrkamp (1976) S. 127 – 138

Die Wunsch-Maschine bezeichnet vielmehr eine sich autonom formende, prä-personale und unbewusste Konstellation aus heterogenen Partialobjekten. Diese konstituieren sich auf einem „maschinellen“ Produktionsgrund, der Mensch, Natur und Technik gleichermaßen umfasst und in dieser Hinsicht keine präeterminierten Grenzen kennt. Weder im Ich noch im individuellen Unbewussten wird dementsprechend noch eine primordiale Subjektinstanz verortet. Ihren Ausgang nimmt Subjektivität hingegen in den hybriden Wunsch-Maschinen, die sich im maschinischen Unbewussten – der ubiquitären Sphäre von Mensch, Natur und Technik – kontingent und jenseits jeglicher „herkömmlicher“ Grenzen als Singularitäten konstellieren. Wunsch-Maschinen schließen sich wiederum zu größeren Assemblagen zusammen und bilden als großer Verband die Gesellschaft als Ganzes. Zusammengefasst als große Organisation besitzen sie jedoch die Tendenz, zu repressiven, reterritorialiserten und totalisierenden Strukturen zu erstarren. Ausdefinierte rekursive Bezüge greifen zunehmend ineinander und identifizieren eigentlich nur ähnliches als ident, wodurch singuläre Ereignisse aus dem kausal-logischen Strukturzusammenhang verworfen werden. Hier liegt es nun an neuen Wunsch-Maschinen, „revolutionäre“ Einschnitte in der Struktur vorzunehmen. Von den Wunsch-Maschinen initiierte Bruchpunkte und singuläre Diskontinuitätspunkte ermöglichen den Einbruch eines radikal Neuen sowie die Suspension der „alten“ Struktur.

Aus marxistischer Perspektive ist diese neue Betrachtungsweise der Maschine von entscheidender Bedeutung. Marx' Entfremdungskritik begreift die Maschine – die klassische Maschine in der Fabrik, wie sie als fixes Kapital in den Zyklus der Mehrwertproduktion integriert ist – als Agent einer abstrakt herrschenden Subjektinstanz, die aus den Bewegungsgesetzen des Kapitals hervorgeht. In der Fabrik „[...] ist der Automat selbst das Subjekt, und die Arbeiter sind nur als bewußte Organe seinen bewußtlosen Organen beigeordnet und mit denselben der zentralen Bewegungskraft untergeordnet“¹¹⁷. Nach dieser Argumentation bringt wiederum eine starre gesellschaftliche Maschinerie, die dem Menschen negativ gegenübergestellt ist, das entfremdete Subjekt hervor. Diese Betrachtungsweise mag im Manchesterkapitalismus bestimmt zutreffend gewesen sein, führt in den gegenwärtigen Gesellschaftstheorien der Objektkulturen, Ökologien oder der technischen Transzendentalität jedoch geradewegs in ein Dilemma. In technologischen Environments, in denen es kein Außerhalb der Technik mehr gibt, müsste konsequenterweise alles entfremdet sein und die Suche nach nichtentfremdetem Leben von Anbeginn zum Scheitern verurteilt sein. Wollte man dieser Diagnose aus fundamentalem Kulturpessimismus (etwa im Sinne Adornos These vom Verblendungszusammenhang) dennoch zustimmen, vermag es die geringe Trennschärfe einer solchen Analyse jedoch heute weniger denn je, eine allzu große Differenziertheit an den Tag zu legen. Der Mensch – oder im Sinne von Deleuze/Guattari: seine Partialobjekte – finden sich dementsprechend immer „je schon“ in einen durch Kommunikation, Rekursion und Feedbackschleifen abgestimmten

Verbund von menschlichen und nicht-menschlichen Objekten integriert. Auch hier spiegelt sich der schon beschriebene Wandel der Sinnkultur wieder: Eine mit der ehemals „nichttenden“ und instrumentellen Bearbeitung der Umwelt durch den Menschen aufs engste verknüpfte Sinnkultur transformiert sich in ein gegenwärtiges ökotechnologisches Sinnregime, welches sich dispers verteilt in den kybernetischen Objektkulturen findet. Die vormals klassische bzw. technologische Maschine ist laut Deleuze/Guattari demgemäß auch mehr als ein instrumentelles Werkzeug zu verstehen, welches im Zusammenspiel mit seinen Benutzer*innen eine geschlossene Formation bildet. Als projektive, instrumentelle und eindimensionale Konstellation bilde sie immer eine hermetische Ganzheit. Die Wunsch-Maschine hingegen bestehe aus einer offenen und flexiblen Verteilung heterogener Elemente, die wiederum eine vieldimensionale und kommunizierende Ganzheit bilde.¹¹⁸

In dieser utopisch perspektivierten Dichotomie spiegelt sich offenkundig ein noch in der 68er Revolte wurzelnder euphorischer Machbarkeitsgestus. Mit per so offenen Kommunikationszusammenhängen haben wir es gegenwärtig tatsächlich allgegenwärtig zu tun. Unbeantwortet bleibt jedoch, ob das ihnen ehemals anheimgegebene utopische Potential – eine antiautoritäre Ontologie – auch tatsächlich eingelöst wurde? Deleuze/Guattari formulieren ihre Thesen auch vor dem Hintergrund einer sich wandelnden Arbeitswelt. Mit der während des Wirtschaftswunders einsetzenden postfordistischen Automation geht ein Niedergang der handwerklichen Berufs- und Ständeordnungen einher. Insbesondere Guattari erkennt die damit verknüpfte Problematik einer Erosion von Identifikationsangeboten, wie sie die traditionellen Handwerksberufe vermitteln. „Die Entfremdung an der Maschine stoße den Arbeiter aus jedem strukturalen Gleichgewicht und versetze ihn in eine größtmögliche Nähe zu einem radikalen Einschnitts- oder Kastrationssystem, das ihm jede Muße, jede ‚ichhafte‘ Sicherheit entziehe und das ihm die Berechtigung eines Zugehörigkeitsgefühls zu einem Berufsstand bestreite.“¹¹⁹ Andererseits – merkt Guattari an – wäre das Problem der durch maschinelle Automation vermittelten Entfremdung nur so lange ein Problem, als man von „einem Individuum als Struktur imaginärer Totalisierung“¹²⁰ ausginge. Sofern man sich aber von der Perspektive einer ichhaften Selbstgewissheit verabschiede und stattdessen vom unbewussten Subjekt ausginge, würden sich Gemeinsamkeiten zwischen Maschine und unbewusstem Subjekt eröffnen. Technologische Einbrüche, verursacht durch Diskontinuitäten und Umwälzungen der Berufsordnung, würden sich etwa homolog im Individuum widerspiegeln, welches durch Manifestationen des Unbewussten ebenso beständig erschüttert würde. In der Annäherung des individuellen Unbewussten mit der Maschine verschiebe sich deshalb die Subjektinstanz und das Problem der Entfremdung erübrige sich. „Authentisches“ Subjekt wäre nun nicht mehr die vermeintlich integrierte Persönlichkeit,

118 Vgl.: Henning Schmidgen: *Das Unbewußte der Maschinen – Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Wilhelm Fink (1997) S. 83

119 Ebda.: S. 67

120 Ebda.: S. 67

sondern der prä-personale Verbund aus Unbewusstem und Maschine. Eine durch maschinelle „Entfremdungsprozesse“ und technologische Schocks induzierte personale Dissoziation müsse dementsprechend als Chance betrachtet werden. Auch führe die Automation zu einer Entqualifizierung von Berufen und bringe generell verkürzte Ausbildungszeiten mit sich. Im Zusammenspiel würden diese Faktoren in eine neue Flexibilität sowie eine Verflüssigung von starren Strukturen münden. Kurzum: eine sich aufdrängende Gelegenheit zur Transformation von gesellschaftlicher Arbeit. Enthierarchisierung, neue Formen von Kooperation und Vernetzung sind dabei Schlagworte, die den utopischen Horizont des „Anti-Ödipus“ bilden. Macht wird in diesem Sinn nicht mehr hierarchisch linear, sondern rhizomatisch dezentral gedacht. Eine solche Transformation von Machtstrukturen läuft wiederum synchron mit der Transformation einer ehemals hierarchischen Sinnkultur hin zu einem kybernetisch-ökologischen Sinnregime.

„Die residuale menschliche Geste ist nur noch eine partielle Geste, ein Anhängsel des subjektiven Prozesses, der von der Ordnung der Maschine ausgeschieden wird. In der Tat: Die Maschine ist ins Herz des Wunsches eingedrungen, die residuale menschliche Geste konstituiert nur noch den Ort der Markierung durch die Maschine in der imaginären Totalität des Individuums.“¹²¹

In letzter Konsequenz wird der*die Schizophrene zur Leitfigur der vorgeschlagenen schizoanalytischen Praxis. Einer Desintegration der Persönlichkeit wird emanzipatorisches Potential zugesprochen, als der*die Schizophrene die Charakterpanzerung repressiver Sozialfiguren subversiv unterminiert. Seine Symptomatik ist letztlich die einzig adäquate Reaktion auf den double bind des Kapitalismus. Auch flößen die Libidoströme (hylè) tatsächlich diesseits personaler Körpergrenzen („Das Unbewußte weiß nichts von Personen“¹²²) und konstituierten somit ein Netz aus Partialobjekten diesseits konventioneller Subjektfiguren. Angesichts des im Buch aufgespürten utopischen Potentials reizt ein Realitätsabgleich mit der Theorie des „Anti-Ödipus“ 50 Jahre nach Erscheinen. Und tatsächlich eignet sich das Werk trotz des teils überschießenden transgressiven Furors und dem Umstand, dass Deleuze/Guattari sich teilweise wieder vom Konzept der Schizoanalyse distanziert haben¹²³, auch heute noch als theoretischer „Werkzeugkasten“, um die Bewegungsgesetze des Kapitals im Zeitalter postfordistischer Wissensgesellschaften nachzuskizzieren. Abgesehen davon, dass das Werk generell einen enormen Einfluss auf einen großen Teil der in seiner Gefolgschaft entstehenden Theorie ausübt, konfrontieren uns mittlerweile viele der beschriebenen Symptome und Prognosen auch als empirisch erfahrbare Alltagsphänomene.

121 Félix Guattari: „Maschine und Struktur“ in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, Frankfurt a. M. Suhrkamp (1976) S. 130

122 Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1977) S. 58

123 Gilles Deleuze: „Five Propositions on Psychoanalysis“, in: ders.: *Desert Islands and other Texts*, Los Angeles: Semiotext(e) (2004) S. 274 – 280

8 Die Kybernetik im Foucault'schen Verhältnis der Kräfte

*„Also ist der Poet wahrhaftig ein Dieb des Feuers. Er ist beladen mit der ganzen Menschheit, sogar mit den Tieren. Er muß, was er erdichtend entdeckt, fühlbar machen, tastbar, hörbar, und wenn das, was er von **da unten** heraufholt, Form besitzt, so gibt er es als Form; ist es formlos, dann gibt er das Formlose. – Eine Sprache finden – und wenn schließlich jedes Wort ein Gedanke ist, dann kommt auch die Zeit einer Universalsprache! [...] Diese Zukunft, Sie werden es sehen, wird materialistisch sein –, und diese Gedichte, die dann voll **Wohlklang** sind und **Harmonie**, werden für die Dauer geschaffen sein. – Im Grunde wäre das noch immer ein wenig griechische Poesie. Die ewige Kunst hätte ihre Funktionen, so, wie die Dichter Staatsbürger sind. Die Dichtung wird die Tat nicht mehr besingen, **sie wird ihr vorausziehen**.“¹²⁴*

—Arthur Rimbaud

Michel Foucault knüpft das Auftauchen einer posthumanen Konstellation, die den Menschen eines Tages möglicherweise ablösen wird, an eine autonom gewordene poetische Kraft der Sprache, die sich in einem „Außen“ konstellierte.¹²⁵ Denn ausschließlich in der Konfrontation mit der Leere wäre die Sprache in der Lage, das unmittelbar von ihr gesagte mittels poetischer Transgressionsverfahren zu verneinen, um so aus dem Bannkreis des Bestehenden hervorzutreten. Im Unterschied zur dialektischen Verneinung – die immer im jeweiligen Diskurs verbleibe – ermögliche diese Form der Negation, sich vom Menschen freizumachen und damit einen neuen Anfang zu initiieren. Ein autonomes Sein der Sprache, jenseits von überkommenen Bedeutungen und Bezeichnungen, fände so zu seiner Selbstbehauptung. In ihrer herkömmlichen Stellung als Objekt der Linguistik hingegen habe sich die Sprache nivelliert, fragmentiert und verstreut. Anstatt sich in der Reproduktion eines bestehenden Diskurses zu erschöpfen, vermöge es ein wiedergefundenes autonomes Sein der Sprache, einen neuen Diskurs zu begründen. Dieser Anfang wäre reiner Ursprung und Wiederbeginn zugleich, „weil er nur sich selbst und die Leere zur Grundlage hat; der zugleich aber auch Neubeginn ist, weil die vergangene, sich selbst aushöhlende Sprache diese Leere geschaffen hat“¹²⁶. Hölderlin, Blanchot und andere verkörpern einen solchen Neubeginn, da sie das große Spiel der Sprache im Außen neu beleben. Von dort breche diese wiederum als innovative Kraft herein, um ereignishaft eine neue Formation des Menschen zu konstituieren. Die Transformation des Menschen wäre somit eine Frage einer Neukonfiguration der Sprache – einer Verschiebung ihrer Modalität von der

124 Arthur Rimbaud: „Brief an Paul Demeny (15. Mai 1871)“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M.: Insel (1992) S. 397

125 Michel Foucault: „Das Denken des Außen“, in: ders.: *Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits – Band I – 1954 – 1969*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2001) S. 670 – 696

126 Ebda.: S. 677

techné zur *poesis*. Zweifellos bedient sich auch Haraway in ihrem Manifest einer solchen Sprache, als sie den Sinn bewusst in einem romantisch-ironischen Schwebestand hält. Eine konventionelle Wissenschaftlichkeit wird trotz profunder Inhalte hintertrieben, um einen neuen Diskurs – und davon ausgehend ein neue Seinsweise des Menschen (bzw. des Lebens) – zu begründen.

Gilles Deleuze wiederum weist 20 Jahre nach dem Erscheinen von „Die Ordnung der Dinge“ darauf hin, dass Foucault – als auch Heidegger – die Seinsweise des Menschen an das Primat der Sprache knüpft. Ein solches Primat wäre jedoch im Zuge des technischen Fortschritts nicht mehr haltbar. Mittlerweile (1986) hätte sich das Verhältnis von Sprache und Welt grundlegend verändert.

„Eigenartigerweise spricht Foucault hier in seiner glänzenden Analyse der modernen Literatur der Sprache ein Privileg zu, das er dem Leben und der Arbeit versagt: er glaubt, daß das Leben und die Arbeit, trotz ihrer Verstreuung analog zur Sprache, nicht die Zusammenfassung ihres Seins verloren haben.“ Es scheint uns indes, daß die Arbeit und das Leben sich in ihrer respektiven Verstreuung nur in einer Art Absatzbewegung von der Ökonomie oder der Biologie zusammenfassen konnten, so wie die Sprache nur durch eine Abkoppelung der Literatur von der Linguistik zu einer Zusammenfassung gelangen konnte.“¹²⁷

Diese von Deleuze beschriebenen Absatzbewegungen von Biologie und Ökonomie würden in die Molekularbiologie bzw. in die Kybernetik einmünden. In der Molekularbiologie fasse sich das verstreute Leben letztlich im universellen genetischen Kode zusammen und in der Kybernetik finde die verstreute Arbeit zu ihrem autonomen Sein. Unter technologischen Bedingungen würden deshalb alle drei Diskurse: Sprache, Leben und Arbeit – in ihrer „äußeren“ Modalität als *poesis* – Geltung behaupten. Als Ensemble bilden sie – Poesie, Molekularbiologie und Kybernetik – in wechselndem Verhältnis die (metaphysische) äußere Kraft, die mit den inneren Kräften des Menschen in Verbindung trete. Im historischen Abriss stellt diese Konfiguration für Deleuze den aktuellen Letztstand dar. Verständlicher wird die Argumentation dieses *Spiels der Kräfte* vor dem Hintergrund des Foucault'schen Denkens im Ganzen: Jegliche Form wird hier immer durch ein relationales Kräfteverhältnis konstituiert. Im Falle der Form des Menschen treten die inneren Kräfte – Einbildungskraft, Erinnerungsvermögen, Vorstellungskraft, Willenskraft, etc. – in Beziehung mit Kräften des Außen. Die Form des Menschen kann somit ausschließlich in einem Spannungsfeld von inneren und äußeren Kräften in Erscheinung treten. Entscheidende Formationen, die der gegenwärtigen Konstellation von Kräften vorangegangen waren, bilden die Klassik (die Epoche des Barock) und die Zeit des 19. Jahrhunderts. Die Klassik als Zeitalter der Repräsentation ist gekennzeichnet durch ein Denken des Unendlichen. Jede Realität wird hier auf ein Außen bezogen, welches eine unendliche Vollkommenheit

repräsentiert. Die Unendlichkeit fixiert jede Unvollkommenheit in der durch sie aufgespannten Ordnung. Realität wird dementsprechend immer nur als Beschränkung des Unendlichen gedacht. Die Form des Menschen bildet sich in dieser Konstellation nicht als Menschen-Form, sondern indirekt als (beschränkte) Gottes-Form. Den Menschen als empirisch transzendente Dublette kennt diese Epoche hingegen noch nicht. Sie tritt erst in Erscheinung, als sich eine neue Endlichkeit von Außen „ereignet“ und die bisherige Unendlichkeit ersetzt. Die neue Endlichkeit wurzelt dabei dreifach in den sich neu bildenden Wissenschaften: in der Biologie, der politischen Ökonomie und in der Linguistik. Foucault beharrt darauf, dass sich diese Endlichkeit – als entscheidendes Moment – von außen „ereignen“ muss, um den Menschen durch ein gewahr werden seiner eigenen Endlichkeit vom beständigen Drang, sich ins Unendliche zu erheben, abzubringen. Anstatt sein Wissen in Richtung immer größerer Allgemeinheiten zu perspektivieren und zu strukturieren, wird er nun beginnen, nach funktionalen Vergleichen bzw. Analogien im Reproduktionsprozess der Reichtümer, der Lebewesen und der Sprache zu suchen. Im Falle des Lebens interessieren nun genau die Brüche, die es dem Leben als kontinuierlichem Strom verunmöglichen, sich nach immer größeren Einheiten von Arten und Gattungen zu gruppieren. An diesem Punkt wird für Foucault die „Falte“ eine ausschlaggebende Metapher. „Die Verzweigungen oder Organisationsebenen bringen Achsen ins Spiel, Orientierungen, Dynamiken, denen gemäß das Lebendige sich in dieser oder jener Weise faltet.“¹²⁸ Letztlich erkennt der Mensch im Widerspiel mit der äußeren Kraft der Endlichkeit, dass er ebenso nur als endliche kulturelle Entität in der „Ausbreitung der Organisationsebenen des Lebens, in der Verstreuung der Sprachen [und] in der Disparität der Produktionsweisen“¹²⁹ existiert.

Mit dem Erscheinen der Menschen-Form (als Nachfolgerin der Gottes-Form) kündigt sich laut Foucault in diesem Sinn auch gleichzeitig bereits sein Ende an. Die Konstituierung in den Falten der Endlichkeit pflanze den Tod unvermeidlich auch dem Menschen ein – letztlich überlebe der Mensch den Tod Gottes um keine Minute.¹³⁰ Tatsächlich sei der Keim dieses Endes bereits im kritischen Projekt Kants angelegt, welches in der Konsequenz – zumindest in der dekonstruktivistischen Lesart des Poststrukturalismus – schließlich eine „Ontologie“ der Vernichtung entfalte.

128 Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1992) S. 182

129 Ebda.: S. 182

130 Friedrich Kittler: „Die Welt des Symbolischen – eine Welt der Maschine“ in: ders.: *Draculas Vermächtnis – Technische Schriften*, Leipzig: Reclam (1993) S. 59

„Aber diese Ontologie enthüllt weniger das, was die Wesen begründet, als das, was sie einen Augenblick lang zu einer prekären Form führt und insgeheim bereits von innen auszehrt, um sie zu zerstören. In Beziehung zum Leben sind die Wesen nur transitorische Gestalten, und das Sein, das sie während der Periode ihrer Existenz aufrechterhalten, ist nichts mehr als ihre Vermessenheit und ihr Wunsch, zu bestehen. Infolgedessen ist für die Erkenntnis das Sein der Dinge Illusion, ein Schleier, den man zerreißen muß, um die stumme und unsichtbare Heftigkeit wiederzufinden, die sie in der Nacht verschlingt. Die Ontologie der Vernichtung der Wesen gilt also als Kritik der Erkenntnis.“¹³¹

Die entscheidende Frage – die Foucault am Ende von „Die Ordnung der Dinge“ bekanntermaßen nicht beantwortet – lautet aber nun: Mit welchen Kräften des Außen tritt der Mensch bzw. die Form, die einmal den Menschen bezeichnete, heute in Verbindung? Und vor allem, welche neue Formation kristallisiert sich im aktuellen und veränderten Spannungsfeld der Kräfte aus? Ist es tatsächlich die*der Cyborg, wie ihn Haraway imaginiert? Deleuze würde wohl im Großen und Ganzen zustimmen:

„Die Kräfte im Menschen treten zu neuen Kräften des Außen in Beziehung, mit denen des Siliziums, das so Vergeltung an der Kohle übt, mit denen der genetischen Bauelemente, die Vergeltung üben am Organismus, mit denen der Agrammatikalitäten, die am Signifikanten Vergeltung üben.“¹³²

Dieses posthumanistische Diktum – voll der „menschelnden“ Vergeltung – könnte, seinem paradoxen Sprachduktus nach beurteilt, auch direkt dem „Cyborg Manifesto“ entnommen sein. Genauso zentral ist bei Deleuze aber auch der Verlust des sprachlichen Primats – das vormalige Alleinstellungs- und Abgrenzungsmerkmals des Menschen im humanistischen Diskurs. Wie bereits im „Anti-Ödipus“ entfaltet, wollen Deleuze/Guattari im Unterschied zu Foucault nicht mehr reduktionistisch alleine an die strukturierende Kraft signifikanter Systeme glauben. In dem von den beiden entfalteteten Denken unterminieren andere semiotische Systeme die Sprache auf prä-signifikanter Ebene. Daran anschließend wird Guattari etwa sein Theorem der semiotischen Maschine entwickeln, welche diesseits klassischer Semiologien operiert und unter anderem gestische und mimische Zeichen, generell Körpersprachen etc. inkludiert. Theorie in diesem Sinne wird zur Kartographie der materiellen sowie unbewussten Funktionsweise von Körpern auf dem maschinischen Grund ihrer Partialobjekte. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb das Primat der Sprache im Zeitalter technischer

131 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 340

132 Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1992) S. 188

Objektkulturen nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Paul Rabinow, der sich im Gefolge von Foucault einer problematisch gewordenen Anthropologie wieder stellt, diagnostiziert auf ähnliche Weise, dass in Zeiten der Globalisierung kein vereinheitlichender *lógos* mehr affindbar sei, der das Sein des Menschen, den gegenwärtigen *anthropos* kritisch in Erscheinung bringe.

„Heute hängt keine monochrome Rationalität bedrohlich über einer düsteren Zukunft. Der Horizont ist vielmehr von unterschiedlichsten Wissenschaften, Erkenntnisansprüchen und Zukunftsvisionen besetzt [...]“¹³³

An Stelle der Suche nach einer vereinheitlichenden Rationalität dominiere derzeit der Versuch, mittels Kybernetik und Biotechnologie (z. Bsp. anhand des universellen genetischen Kodes) alle Sprachen bzw. Diskurse des Lebens miteinander zu vereinigen. Tatsächlich aber konstellierte sich der Mensch noch in der Brechung der drei heterogenen Bereiche Arbeit, Leben und Sprache. Das ehemals durch Sprache vermittelte Weltverhältnis änderte sich dahingehend fundamental, als sich zur Strukturierungsmacht der Sprache auch zusehends andere autonome Handlungsträger und -strategien dazugesellen.

Wenn nun gleichermaßen bei Deleuze in einem „kosmologischen“ Kräfteverhältnis die drei Diskurse des Außen – Kybernetik (Arbeit), Molekularbiologie (Leben) und Poesie (Sprache) – als Ensemble die Form des Menschen bzw. seines Nachfolgers hervorbringen, stellt sich die Frage, welches Attribut nach dem Unendlichen der Klassik und dem Endlichen des 19. Jahrhunderts dieser kybernetischen Epoche zukommt? Laut Deleuze ist es das *Unbegrenzt-Endliche*, welches paradigmatisch für eine Kräftesituation steht, in der „eine endliche Anzahl von Komponenten eine praktisch unbegrenzte Vielfalt von Kombinationen ergibt.“¹³⁴ Weder eine Entfaltung noch eine Faltung wäre nun die richtige Metapher für die aktuelle Situation, sondern eine *Überfaltung*. Offenkundig steht das Postulat in Resonanz mit Nietzsches „Ewiger Wiederkunft des Gleichen“, jedoch wäre es nicht Deleuze, wenn er nicht betonen würde, dass aus der Wiederholung des Gleichen eben *nicht* ein Gleiches folgt. Vielmehr sei die Wiederholung eines Ereignisses die Voraussetzung, um aus einer mechanisch-linearen Kausalität herauszutreten. Beispielhaft findet sich ein solcher Modus einer produktiven Wiederholung in der konkret werdenden modernen Literatur. Als Erforscherin einer fremden Sprache *in* der Sprache tendiere sie zu einem atypischen, agrammatischen Ausdruck. Foucault wiederum formuliert es folgendermaßen:

133 Paul Rabinow: *Anthropologie der Vernunft – Studien zu Wissenschaft und Lebensführung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2004) S. 34

134 Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1992) S. 187

„Sie bricht mit jeder Definition der „Gattungen“ als einer Ordnung von Repräsentationen angepaßten Formen und wird zur reinen und einfachen Offenbarung einer Sprache, die zum Gesetz nur die Affirmation – gegen alle anderen Diskurse – ihrer schroffen Existenz hat. Sie braucht also nur noch in einer ständigen Wiederkehr sich auf sich selbst zurückzukrümmen, so als könnte ihr Diskurs nur zum Inhalt haben, ihre eigene Form auszusagen.“¹³⁵

Als zentrales Moment tritt an die Stelle der Negation ein affirmatives Wiederholen der eigenen Erfahrung als frei flottierendes Ereignis in der Zeit. Gleich dem kunsttheoretischen Theorem der Medienspezifik wird die Mannigfaltigkeit der eigenen Virtualität bzw. Potentialität erforscht, moduliert und behauptet. Diese transgressive Verfahrensweise kann als Anhaltspunkt dienen, wie eine analog der Poesie konkret werdende Arbeit – im Medium der Kybernetik – oder ein konkret werdendes Leben – im Medium der Molekularbiologie – sich darstellen würde. Deleuze gibt hier nämlich (an dieser Stelle) keine Hinweise. Womöglich kann aber eine medienspezifische *Überfaltung* des Lebens bzw. der Arbeit als vage, aber inspirierende Metapher dienen. Haraway hingegen wird in ihren Vorschlägen des „Cyborg Manifestos“ etwas konkreter. Und Deleuze wiederum begnügt sich mit der flehentlichen Hoffnung, die kommende neue Form des Menschen wolle nicht schlimmer werden als die beiden ihr vorangegangenen (Mensch und Gott).¹³⁶

So inspirierend sich eine „poetische“ Überfaltung des Lebens oder der Arbeit auch darstellen mag, es bleibt offen, ob damit auch die poetisch positive Aufhebung von Negativität – im Sinne gesellschaftlicher Konflikte usw. – gemeint sein kann. Bezüglich Deleuzes Denken im allgemeinen und dem des „Anti-Ödipus“ im speziellen wurde schon herausgestellt, es antizipiere in seinen Theoremen und Denkgebäuden die Dynamiken unserer Zeit relativ treffend. Die anerkennende Feststellung wandelt sich jedoch zur Kritik¹³⁷, wenn die Gegenwart zwar frappierend an die Verheißungen der Theorie erinnert, diese sich dann teilweise aber doch nur unter umgekehrten Vorzeichen realisieren: Nicht im Sinne einer antiautoritären Utopie, sondern in Form einer Gesellschaft neoliberalen Zuschnitts – mit all den damit verknüpften politischen Fallstricken und Stolpersteinen. In der Zuspitzung ist der Grat zwischen Utopie und Dystopie wohl ein schmaler und die Frage, ob wir bereits im Kommunismus oder doch nur im radikal individualisierten Kapitalismus leben¹³⁸, gar nicht mehr so einfach zu beantworten. Wo Deleuze/Guattari die Verflüssigung von Identität und Ökonomie als Chance präsentieren (etwa aufgrund ständig neuer beruflicher Herausforderungen, hervorgerufen durch einen rasanten technologischen Wandel und einer Kulturalisierung der Ökonomie), öffnet sich gleichzeitig – als Rückseite der Medaille – ein drohender Abgrund an Überforderung, Sinnverlust, Singularisierung im

135 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974) S. 366

136 Gilles Deleuze: Foucault, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1992) S. 189

137 Vgl.: Slavoj Žižek: „A Yuppie reading Deleuze“, in: *Organs without Bodies*, London: Routledge (2004) S. 163

138 „Wir leben bereits im Kommunismus“ – ein oft zitiertes, Antonio Negri zugeschriebenes Zitat

Sinn einer Vereinzelung, einer paradoxen Normalisierung und einer sich verschärfende Klassenspaltung. Vorangetrieben wird der fortschreitende Individualisierungsprozess nicht zuletzt von den Sozialen Plattformen, die als Verwalter der kalifornischen Ideologie und im Sinne eines kapitalisierten Nachlebens derselben weltweit mobilisieren. In einem kybernetisch organisierten Kommunikationszusammenhang verwirklicht sich womöglich tatsächlich das maschinische Universum des „Anti-Ödipus“ als planetare Affektökologie – jedoch unter Kontrolle von höchst molar strukturierten Konzernen und im durchaus noch intakten Rahmen einer klassisch kapitalistischen Ökonomie.

9 Die Kybernetik und das Verschwinden des Außen

„Es gibt kein Außen mehr, das der bequemen Fiktion kritischer Distanz Bedeutung verleihen könnte.“¹³⁹

—Donna Haraway

„Narren, die den Verfall der Kritik beklagen. Denn deren Stunde ist längst abgelaufen. Kritik ist eine Sache des rechten Abstands. Sie ist in einer Welt zu Hause, wo es auf Perspektiven und Prospekte ankommt und einen Standpunkt einzunehmen noch möglich war. Die Dinge sind indessen viel zu brennend der menschlichen Gesellschaft auf den Leib gerückt.“¹⁴⁰

—Walter Benjamin

Auch Gilles Deleuzes philosophische Vorarbeit zum „Anti-Ödipus“ – „Differenz und Wiederholung“ – setzt bereits dazu an, Hegels Dialektik und somit die dialektische Operation der Negation zu überwinden. Zu geschichtlicher Veränderung führe nicht mehr die Bewegung einer hierarchisierenden Herr-Knecht-Dialektik, sondern die Dynamik einer immanenten Differenzbildung. Der menschliche Begriff transzendiere Wirklichkeit nicht qua Negation, er fungiere vielmehr als immanente Verbindung zwischen unbestimmten Virtualitäten. Zweifelsohne lässt sich die Motivation, hierarchisierende Dichotomien und somit das Negative überwinden zu wollen – um gleichzeitig an die selbsterfüllende Kraft des Positiven zu appellieren – auch aus dem historisch-politischen Kontext der Entstehungszeit verstehen. Die Ausstellung „The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen“¹⁴¹ (Diedrich Diederichsen & Anselm Franke) hat sich 2013 diesem historischen Kontext gewidmet. Im Fokus stehen die Vorgänge von 1968, wobei sich der Blick nicht nach Paris, sondern auf Kalifornien richtet. Gefragt wird, inwiefern dieses Datum einen zäsurhaften Ereignischarakter für die nordwestlichen Moderne besitzt. Als multimediale „Informationsausstellung“ befindet sich „The Whole Earth“ zunächst selbst im Fahrwasser spätmoderner „Wissensausstellungen“. Wie ein großer Teil der gegenwärtigen Biennalekunst tritt die Ausstellung mit dem Anspruch einer Vermittlung von kulturell oder politisch relevantem Wissen an das Publikum heran. In den Hintergrund treten in solchen Ausstellungskontexten hingegen Fragen, die sich mit den Ermöglichungsbedingungen moderner

139 Donna Haraway: „Ein Manifest für Cyborgs“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur – Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995) S. 202

140 Walter Benjamin: *Einbahnstraße*, Berlin: Rowohlt Verlag (1928) S. 63

141 Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013)

Kunst selbst beschäftigen. „Kunst“ wird hier als vermeintlich ahistorisches Ausdrucksregister in Anspruch genommen, um gesellschaftspolitisch relevante Themen zu verhandeln; auch ohne sich überhaupt mit den Möglichkeitsbedingungen einer fortführenden Einschreibepaxis in das moderne Medium „Kunst“ oder dessen Genese zu beschäftigen.¹⁴²

Die Ausstellung selbst bildet dahingehend ein historisches Bilderpanoptikum aus Kalifornien – bestehend aus Fotos, Schallplattencover, Artefakten etc. Ein buntes Panorama an einst wirkmächtigen Phantasmen, wie sie typischerweise um 1968 das kollektive Imaginäre bespielen. Tatsächlich bildet aber die im Begleitkatalog verhandelte kulturtheoretische These vom „Verschwinden des Außen“ wohl den – wie so oft bei Kunst dieser Art – entscheidenden Teil der Ausstellung. In der musealen Historisierung der Artefakte sollen die einst von der kalifornischen Gegenkultur an ein anti-cartesianisches Immanenz- und Entgrenzungsparadigma geknüpften Hoffnungen erneut ins Bewusstsein gerufen werden. Der Vergleich mit der Gegenwart bringt dabei eine Differenz bzw. einen historischen Kipppunkt zur Darstellung: Eine Differenz, wie sie sich zwischen dem damals virulenten Phantasmen und der Form ihrer aktuellen Realisierung bildet. Denn tatsächlich dominiert der utopische Traum von damals mittlerweile den gegenwärtigen Alltag. Im medialen Design der Objektkulturen und den Versprechungen der digitalen Plattformökonomie bildet das transgressiv-permissive aber auch individualistische Paradigma von einst die zentrale politische Matrix von heute.

In den USA der späten 1960er Jahre vermengt sich die Kritik an einer rationalen Moderne mit einer nach wie vor expansiven Moderne selbst. Hier mischt sich das Ideenamalgam, welches später einmal zur „Kalifornischen Ideologie“ gerinnen wird. Die postkoloniale Theorie hat dabei gezeigt, wie sehr die expansive Moderne auf „Auslagerungen, Zuschreibungen und gleichzeitigen Aneignungen von Exterritorialien“¹⁴³ fußt. Das Kalifornien der Hochmoderne markiert in diesem Zusammenhang jedoch einen überdeterminierten Wendepunkt, in dem sich die expansive Bewegung notgedrungen ermaßen aus zweierlei Gründen umdreht. Zum einen stellt die amerikanische Westküste die natürlich-terrestrische Grenze einer nach Westen voranschreitenden Siedlungspolitik kolonialer Einwanderer dar. Zum anderen gelangt eine fordistisch organisierte Produktionsweise an ihre Wachstumsgrenze. An deren Stelle tritt eine postfordistische, sich zusehends kulturalisierende Ökonomie. Die expansive Bewegung wechselt die Richtung und setzt – diese Mal von Kalifornien ausgehend – zu einer Intensivierung des Innenraums in entgegengesetzter Richtung an. Der gesellschaftliche Impuls wird auch in Europa wahrgenommen, wo die Intensivierung des Lebens und der Arbeit unter anderem als „Überfaltung“ der menschlichen Lebensform metaphorisch gefasst wird. Als die Dynamiken einer prosperierenden Wohlstands- und Wissensgesellschaft den Rahmen einer marxistischen Analyse sprengen,

142 Vgl.: Helmut Draxler: „Das Wissen der Spaltung – Über die symbolischen Bedingungen des künstlerischen Wissens“ in: Kathrin Busch, Christina Dörfling, Kathrin Peters, Ildikó Szántó (Hg.): *Wessen Wissen? Materialität und Situiertheit in den Künsten*, Paderborn: Wilhelm Fink (2018) S. M25

143 Anselm Franke: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, in : Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013) S. 13

versuchen französische Theoretiker die theoretisch-gesellschaftliche Deutung anhand libidoökonomischer Strömungslehren in den Griff zu bekommen. Zur marxistischen Theorie gesellt sich eine materialistische Psychoanalyse, wobei Deleuze/Guattari die prominente Vorhut an Theoretiker*innen bilden, die Theorie von nun an weniger als strukturelle Analyse bzw. als dialektischen Materialismus, denn als flussdiagrammatische Kartographie von Begehrensströmen betreiben.

In der kalifornischen Gegenkultur wiederholt sich eine aus der kontinentaleuropäischen Romantik bekannte Beschwörung eines holistischen Lebens selbst – in Abgrenzung zum Technikdeterminismus des „blinden“ und technokratischen Fortschrittsglaubens der Moderne. Jedoch verschwimmen die Grenzen zwischen funktional-mechanischem und vitalistischem Lebensbegriff im Kalifornien der 1960er Jahre – nicht zuletzt aufgrund der technowissenschaftlichen Neuerung der Kybernetik – zunehmend. Eine polemische Abgrenzung wie zu Zeiten der Romantik scheint nicht mehr zwingend nötig zu sein. Vielmehr rückt in der kybernetischen Betrachtungsweise der gesellschaftliche Zusammenhang aus Naturwissenschaften, Technologie und ökonomischen Kräften – modelliert als vitales „biologisches“ System – potentiell selbst in die Mitte eines planetaren Ganzheitsdenkens. Eine harmonische Auflösung der Natur/Kultur Differenz scheint nun nicht mehr an eine idealistisch-romantische Tradition gebunden. Stattdessen verheißt eine bisher nicht dagewesene Durchdringung von Technologien und Lebensformen selbst eine neue Einheit zwischen Mensch, Natur und Kosmos. Der sich damals erfolgreich im Umlauf befindliche „Whole Earth“ Produktkatalog – von Steve Jobs als Vorläufer der Google Suchmaschine bezeichnet – verkörpert den enzyklopädisch-aufklärerischen Gestus der Bewegung: Eine hybride Mischung aus angewandtem Werkzeugkatalog und lebensphilosophischem Wissensrepositorium, die zum technologisch avancierten Selbstversorgertum ermuntert. Das Cover ziert eine der ersten Fotografien, welche die Welt von außen – fotografiert aus dem Weltall – zeigt. Das Bild entsteht 1972 während der Apollo 17 Mission und geht als „Blue Marble“ in die Geschichte der Fotografie ein. Den neu entstehenden Ökologiebewegungen dient es als aufmerksamkeitsstarkes Emblem. Für Anselm Franke hingegen markiert es in der retrospektiven Betrachtung eine symbolträchtige Wende: Den Moment in der Geschichte der expansiven Bewegung der Moderne, in dem das zu kolonisierende Außen endgültig verloren geht und woran anschließend sich der ultimative, immanente und planetarische Innenraum bildet. In der Perspektive eines dialektischen Materialismus markiert das Außen den Ort, der unter der Ägide eines universalisierenden Rationalitätsprinzips als das Fremde, Primitive, Unentdeckte, Animalische, Affektive, Spielerische, Irrationale, Exotische oder auch einfach nur als die „Natur“ markiert wird. In der „ursprünglichen“ Form kapitalistisch-imperialistischer Wirtschaftsweisen ist dessen Ausschließung konstitutiv für ausbeuterische bzw. koloniale Extraktionsprozesse. Ein schrittweiser Re-Import der unterschiedlichsten Repräsentationen des Außen beginnt hingegen zunehmend seit Ende des zweiten Weltkriegs langsam Fahrt aufzunehmen. Am Kipppunkt der Bewegung kommt es endgültig zu einem Re-Import all dessen, was bisher als Exterritorialität markiert wurde. Der gegen den Horizont der American frontier gerichtete Blick verschiebt

seinen Standpunkt und richtet sich vom Weltall aus zurück auf eine planetare – scheinbare – Ganzheit, in der es kein Außen mehr gibt. Dieser Re-Import wird oft als eine Integration der Kritik der Alternativ- und Gegenbewegungen von 1968 aufgefasst, welche in einen „neuen Geist des Kapitalismus“¹³⁷ einmündet bzw. einen solchen hervorbringt. Nach Franke handelt es sich bei dieser Integration jedoch nicht bloß um die Absorption der jüngsten Aktualisierung einer im Kern immer gleichen romantischen Entfremungskritik. Auch markierten die Ereignisse keinen tatsächlichen Bruch mit der Geschichte im Sinne eines Endes der Geschichte sowie eines postmodernen Nachlebens derselben. Vielmehr müsse der vermeintlich paradigmatische Umschlag von 1968 selbst als intrinsischer Teil der Geschichte der Moderne als Ganze betrachtet und kritisiert werden. Die strukturellen Veränderungen (wie sie als „Neuer Geist des Kapitalismus“¹⁴⁴ identifiziert wurden) wären demnach mehr als Emanation der Kapitallogik selbst, denn als Resultat der Kritik gegen diese zu werten. Dahingehend müsse der Protest selbst als reproduktiver Ausdruck des im kapitalistischen Kern unverändert gewaltförmigen Strukturmoments interpretiert werden. Gerade erst durch diese Integration des Außen wird eine – tatsächlich bruchlose – Kontinuität einer nun „innerkolonialen“ Moderne bis in die Gegenwart möglich. Franke legt Wert auf diese nuancierte Betrachtung, als er die Meinung vertritt, nur in dieser Gesamtbetrachtung werde die kapitalistische Moderne wieder kritisierbar und die Formen ihrer Macht- und Ausbeutungsverhältnisse wieder adressierbar. Denn die Integration eines „irrationalen“ Außen in einen scheinbar universalistischen Standpunkt gehe mit fundamentalen Machtverschiebungen einher.

„No Frames, No Boundaries“ überschreibt der Astronaut Russell Schweickart seine Erinnerungen an den Anblick der Erde aus dem All. Alle Antagonismen, Grenzen und Konflikte „da unten“ treten hier in den Hintergrund, und mit ihnen auch die Geschichte mit ihren Widersprüchen und Kämpfen. Und das ist nicht zuletzt das Versprechen einer Erlösung, weil die konkrete Geschichte in einer universalen aufzugehen verspricht. Aber die Negation jeglichen Rahmens ist gleichzeitig der größtmögliche Rahmen.“¹⁴⁵

Der globale Netzwerkkapitalismus der Gegenwart markiert in diesem Sinn den bisherigen Letztstand einer scheinbar neutralen Universalisierungsbewegung: Einer tatsächlich partikularen Konstellation an Rahmenbedingungen, die keinen Rahmen mehr anerkennen möchte. Im Resultat führe diese Bewegung laut Franke letztlich zu einer *grenzenlosen Einschließung*. Somit stellt sich die Frage, was uns auf den tagtäglich verwendeten digitalen Plattformen eigentlich begegnet? Ist es tatsächlich Deleuzes *Unbegrenzt-Endliche* – oder doch nur das ins Fatalistische gewendete Pendant, die *grenzenlose Einschließung*? Die Absenz eines Rahmens bzw. einer Grenze, wie sie von Franke diagnostiziert wird, rührt aber auch an der entscheidenden Frage

144 Luc Boltanski, Ève Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK (2003)

145 Anselm Franke: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, in : Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013) S. 14

kybernetischer (Gesellschafts-)Systeme. Ist es den in Grundlosigkeit konstituierten sowie durch Selbstregulation gesteuerten Ordnungen möglich, eine neue, emanzipierte Lebensform – wie bei Haraway – hervorzubringen, oder aber wird durch diese schlicht nur die Herrschaft eines vorkritischen, digitalen Neo-Positivismus befördert? Erneut wird wieder der von Mark B. N. Hansen bzw. von Erich Hörl geprägte Begriff der technischen Transzendentalität in Frage gestellt. Denn kann es in Abwesenheit einer Grenze eine Transzendentalität im Kant'schen Sinn geben?

In der Gegenüberstellung bestimmt Franke seinen Begriff des Außen im Sinne einer historisch-materialistischen Geschichte der Moderne: Ein Außen des Fremden, Proletarischen, Irrationalen, der Natur, kurzum: des Negativen. Foucault hingegen konzipiert seine Kraft des Außen im Sinne des Poststrukturalismus: Als Virtualität eines bereits gesättigten immanenten Raumes. Foucaults Anziehungskraft im Außen schließt historisch mithin dort an, wo Frankes Immanentisierungsthese endet. Was aber könnte wiederum Frankes Motivation sein, in einer historisierenden Distanznahme wieder die gesamte dialektische Bewegung der Moderne in den Blick nehmen zu wollen? In der andauernden postmodernen Unübersichtlichkeit hat die Trennschärfe von machtkritischen Analysen zunehmend gelitten. Während Foucaults archäologischer Strukturalismus sowie die von ihm begründete Diskursanalyse immer noch für eine Vielzahl an gegenwärtiger Theorie den methodischen Unterbau liefert, wird die von ihm „begründete“ Form des Politaktivismus auch kritisch rezipiert.¹⁴⁶ Im Sinne seiner These, Macht wäre aufgrund ihres konstitutiv produktiven Charakters nur durch eine affirmative Gegenmacht zu brechen, legt Foucault etwa die Rolle des Intellektuellen im Sinne einer performativ-affirmativen Lebenspraxis an. Denn mit dem Schwinden der Souveränitätsmacht habe auch das (zu verändernde) juristische Recht den präskriptiven Charakter verloren. Recht richte sich zunehmend deskriptiv an den normalistischen Kräften der Biomacht und somit am Leben selbst aus. Dahingehend wäre es die Aufgabe des Intellektuellen, mit „positivem“ Beispiel voranzugehen, um individuell und „performativ“ in Tuchfühlung mit der biopolitisch „richtigen“ – tendenziell transgressiven – Form des Lebens zu treten bzw. diese zu verkörpern (auch zunehmend mittels Arbeit am eigenen Körper). „Wenn der Intellektuelle [...] andere Gestalt angenommen hat, so deshalb, weil seine Position selbst sich gewandelt hat und jetzt eher [...] Transversalitäts- und nicht mehr Universalitätseffekte erzielt.“¹⁴⁷ Konnte sich die*der frühere Intellektuelle noch als Advokat*in eines Allgemeinen aufspielen, liegt ihre*seine Rolle nach Foucaults „Entlarvung“ des Universalismus in der funktionalen und affirmativen Vernetzungsarbeit, mithin in der systemischen Produktion von positivem Feedback.

146 Vgl.: Peter Sich: Foucault – Eine Einführung, Ditzingen: Reclam (2018) S. 132

147 Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1992) S. 128

Um aus diesem postmodernen Dilemma herauszutreten, mobilisiert Franke einen Gestus der Historisierung. Die Schaffung einer Distanz – in diesem Fall auch zur Gegenwart – stellt als reflektierendes Moment selbst bereits einen Akt der Negation dar, insofern er einen automatisierten Verstehenshabitus zu durchbrechen sucht, um Herrschaftsbeziehungen wiederum neu lokalisieren zu können.

„Die grenzenlose Einschließung, die in Form der systemischen Universalisierung des digitalen Netzwerk-kapitalismus der Geschichte ein Ende hat bereiten wollen, hat selbst eine Geschichte, sie hat Hauptfiguren, sie hat sich durch Ausschlüsse konstituiert und produziert diese weiterhin, und zwar nicht weniger als jeder vorgängige imperiale Universalismus, aber unter einem neuen Paradigma von nunmehr überwiegend systemisch-indirekt und medial-modulierend agierenden Kultur- und Machttechnologien.“¹⁴⁸

Franke stimmt demnach Foucaults Diagnose eines Wandels hin zu systemisch-indirekten Machttechnologien – denen, wenn überhaupt, nur durch eine modulierende Gegenperformanz beizukommen sei – zunächst zu. Im Unterschied dazu reaktiviert er jedoch ein im Poststrukturalismus überwundenes Denken des Negativen. Zunächst aber werde das als konstitutives Außen in der kapitalistischen Moderne Verstoßene tatsächlich seit dem Erreichen der „Grenzen des Wachstums“ in einem Immanentisierungsprozess Zug um Zug re-importiert. Der Re-Import beschreibt den Vorgang, der gemeinhin auch unter dem Begriff der „Kulturalisierung“ der kapitalistischen Ökonomie gefasst wird. Die Romantisierung des Außen schlägt um in eine Formatierung des „Exotischen“, Irrationalen und Affektiven als popkulturelle Ressource sowie deren kulturindustrielle Integration in den Warenkreislauf. Sie setzt sich fort in der Erschließung der Natur als touristische Freizeitparks und gipfelt unter anderem in der Bewirtschaftung der Atmosphäre durch einen ökologischen Ablasshandel von CO₂ Zertifikaten an der Börse. Man könnte noch unzählige solcher „überfaltender“ Kolonisationsprojekte des „Inneren“ anführen. Sie alle eint eine Ambivalenz, die durch die kapitalistische Logik bedingt zu sein scheint. So auch die gezielte Optimierung, aber auch Positivierung des „innerpsychischen“ Wohlbefindens durch ein wachsendes Angebot an Therapieformen, Coachings und Lebensberatern. Letztlich liefert an Stelle einer politischen Transformation die produktive Anreizung zu „Kritik“ bzw. Feedback den Treibstoff zu einer sich selbst transformierenden „Transformationsökonomie“. In dieser Gemengelage interessiert in den westlichen Ländern aus ökonomischer Perspektive vermeintlich immer weniger die „nichtende“ und transformatorische Arbeitskraft des Proletariats, als seine positiv zu bewirtschaftende „Freizeit“ und mithin sein intensiviertes Leben. Die Biowissenschaften zählen (in den Ländern des globalen Nordwestens) in diesem Sinn zu den größten Wachstumsbranchen. Konfrontiert mit dieser – aus marxistischer Sicht – verhängnisvollen Lage,

148 Anselm Franke: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, in : Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013) S. 14

hat der italienische Postoperaismus die wachsende Rolle einer „proletarischen“ Freizeit, welche sich in Abgrenzung zur entfremdeten körperlichen Arbeit positiv konstituiert, für sich entdeckt. Diese münde zwar zunächst in neue Formen von – nun postfordistischer – Arbeit, berge aber auch den spekulativen Ausgangspunkt für eine neue, die kapitalistische Logik potentiell überwindende Praxis.¹⁴⁹ Ob man in diesem Kippbild nun tatsächlich eine sich anbahnende, vermeintlich zum Greifen nahe neue Form des Kommunismus oder doch nur ein radikal liberal-kapitalistisches Projekt erkennen möchte: Unbestritten ist, dass es zu einer Explosion an positivem Wissen kommt. Eine beinahe unbegrenzte Pluralität an Positivität.

Und dennoch: Positivität kann sich strukturalistisch besehen nur in Abgrenzung zu einem Negativen bilden. Wenn Macht nach dem von Franke postulierten „Verschwinden des Außen“ und in Übereinstimmung mit Foucault nicht mehr restriktiv und begrenzend wirkt, verschwindet sie dennoch offenkundig nicht. Sie agiert vielmehr aus der „Mitte des medialen Nexus heraus“¹⁵⁰. Wie gezeigt wurde, wandelt sich der Hintergrund, vor dem sich der menschliche bzw. posthumane Sinn konstituiert. Gleichmaßen ändert sich der Hintergrund, vor dem sich Kritik artikuliert und vor dem sich politische Subjektivität konstituiert. Prä-ökologische Diskurse (wie jener der Frankfurter Schule) sind bekannt für ihren methodischen Aufruf gesellschaftlicher Negativität, um dialektisch den Horizont für ein spekulatives Außen – als ein Ort nichtentfremdeter Freiheiten bzw. einer harmonischen Versöhntheit – zu öffnen. Überführt in Vulgärtheorie wurde daraus die Forderung, die Fantasie gehöre an die Macht. Laut Franke zeige sich in einem solchen Begehren jedoch, wie sehr das Zeitalter der Repräsentation bereits immer schon von einem solchen phantasmatischen Imaginären beherrscht war. Die der Forderung folgenden gesellschaftlichen Umwälzungen rufen sodann jedoch nicht ein utopisches Regime der Fantasie in Erscheinung, sondern vielmehr ein Zeitalter der Immanenz, welches keinen utopischen Vorstellungshorizont mehr kennt.

An dessen Stelle verspricht ein neues, wirklichkeitskonstituierendes Prinzip der kommunikationstechnischen Vernetzung, alle bisherigen Grenzen und Hierarchien überwinden zu können. Menschen, Maschinen und Natur werden gleichermaßen als informationsgesteuerte Systeme erfasst, die in der transversalen Verschaltung zu einem ökologischen Superorganismus verschmelzen. Die ökologische Angleichung von Gesellschaft und Natur mittels computergestützter Steuerung verheißt dabei das Ende eines entfremdeten und von menschlicher Ideologie verblendeten Daseins. Das Problem der cartesianischen Spaltung – die in dieser Lesart mit der *Res extensa* gleichsam ein vom Menschen unausweichlich zu unterwerfendes Außen hervorbringe – scheint sich in einem posthumanen Gefüge sowie in techno-soziologischen Milieus

149 Vgl.: McKenzie Wark: „Franco „Bifo“ Berardi: Soul as Commodity“, in dies.: *General Intellects*, New York: Verso (2017)

150 Anselm Franke: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, in: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013) S. 16

schließlich aufzulösen. Spekulativ tritt letztlich an die Stelle eines zur Unterordnung unter fremde Herrschaft und somit in die Entfremdung gezwungenen Subjekts eine neue – prä-personale – Lebensform in maschinischer „Authentizität“: Der kybernetische Organismus wie ihn Haraway imaginiert.

Politik konstellierte sich in solchen ökologischen Systemen als dispers verteilte „Regierungstechniken des Umgebens“¹⁵¹. Der Begriff des Environments, der ursprünglich auch in der Kunst zur Anwendung kommt, wird in den Alltag überführt und fungiert heute als Schlagwort anti-essentialistischer Regierungskonzepte. Kybernetik übernimmt in solchen Environments als vermeintlich neutrales Herrschaftsinstrument die Aufgaben menschlicher Politik. Sie agiert indirekt und dezentral und stützt sich auf computergestütztes Management. Modulierend und anhand dynamisch generierter Szenarien hält sie den Verbund aus menschlichem und nicht-menschlichem Leben in Homoöstate. Die gegenwärtige datenkapitalistische Sammelwut ermöglicht es ihr, im Zusammenspiel mit einer in die Zukunft gerichteten finanzkapitalistischen „Finanzialisierung“, futurologische Effekte zu erzielen; um das Subjekt auf diese Weise in einem „strukturellen Kausalitätsregime“ geradezu „einzusperren“. Aufgrund der Anfänge in der Flugabwehr und der Abkunft vom Militärisch-Industriellen Komplex weiß die Kybernetik mit Kritik bzw. Feedback antizipierend umzugehen. Negativität, wie sie sich etwa durch alle sozialen Kämpfe zieht, war es im prä-ökologischen Diskurs beschieden, als außergesellschaftliche antagonistische Kraft in Stellung gebracht zu werden. Im von der Kybernetik etablierten Neo-Positivismus hingegen wird mit dem systemischen a priori einer vermeintlich restlosen Integration des „Negativen“ gerechnet. Im Spiel der diskursiven Wahrheitsregime¹⁵² wird festgelegt, welche Form von gesellschaftlicher Negativität medientechnisch als Ressource re-importiert bzw. positiviert wird. Beispielhaft gibt sich der Plattformkapitalismus für jede Alterität bzw. neue soziale Bewegung „offen“, solange seine Prämisse, keinen alternativen Rahmen – jenseits seines eigenen – anerkennen zu wollen, akzeptiert wird.

Kategorien der Intersektionalität bilden dementsprechend eine positive Topologie gesellschaftlicher Alterität bzw. Subalternität. Die liberalpolitische Präention, Gesellschaft anhand solcher re-essentialisierender Ontologien als Totalität abbilden zu können, ist jedoch trügerisch. Gayatri Chakravorty Spivak hat anhand dem Beispiel der indischen Witwenverbrennung unter britischer Herrschaft dargelegt, wie intersektionale Kategorien es auch in paradoxer Weise verhindern können, anhand fester Kategorien eine eindeutig emanzipierende Position einzunehmen.¹⁵³ Digitale Diskursmaschinen der Gegenwart besitzen hingegen – auch aus rein technischen Gründen – die Tendenz zur Vereindeutigung. Ihnen ist es möglich, im Sinne eines Unbegrenzt-Endlichen eine unermesslich große Pluralität an Positivität zu verwalten. Ambivalenzen

151 Vgl.: Florian Sprenger: *Epistemologien des Umgebens – Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher Environments*, Bielefeld: transcript (2019)

152 Vgl.: Roberto Nigro: *Wahrheitsregime*, Zürich-Berlin: diaphanes (2015)

153 Vgl.: Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak?*, Wien: Turia + Kant (2008)

und Uneindeutiges, mithin was Adorno als das Nichtidentische ausgearbeitet hat, lässt sich jedoch nicht integrieren. Problematisch ist der falsche Schein der restlosen Integration insofern, als die zunehmend unausweichlichen digitalen Plattformen den gegenwärtigen Weltbezug im Sinne ihrer Logik immer schon präfigurieren. Negativität wird so in einem von den Medien konstituierten anästhetischen Feld¹⁵⁴ unter Quarantäne gestellt und daher zum paradoxen „eingeschlossenen Ausschluss“.

Durch das Verschwinden des Außen ändert sich auch das Zeitverständnis. Alexandre Kojève hat nochmals im Besonderen herausgearbeitet, wie Hegels Metaphysik die Geschichte an ein Ende gelangen lässt. Mit dem Ende der realsozialistischen Staaten 1989 schien sich diese These schlussendlich endgültig zu bewahrheiten. Aus theoretischer Perspektive wird die an das Ende der Geschichte anknüpfende Temporalität in einem meist ähnlichen Grundzug gefasst. Jean Baudrillards Simulationstheorie oder Deleuzes Unbegrenzt-Endliches sind Beispiele dafür, wie sich die Modalität der Zeit ändert: Hervorgerufen durch die systemische und regulierende kybernetischen Steuerung mittels Feedback mündet ein kontinuierliches Fortschreiten, gründend auf linearen Kausalitäten, in einen Nexus zirkulärer Kausalitäten. In dieser Entkopplung des medialen Zeitnexus vom linearen Fortschreiten der Zeit erscheint die Zeit – zugespitzt – als beziehungsloser Leerlauf, der einem „Regime“ der absoluten Gegenwart unterworfen scheint. In einer ewigen medialen Jetztzeit werden die Gewordenheit der Welt und die historischen Kämpfe, in welche die Dinge immer eingelassen sind, tendenziell ausgeblendet zugunsten einer anti-historischen Erscheinungsweise der Dinge. In dieser „Simulation“ wandelt sich die gegenkulturelle Negation zur ritualisierten Geste. Im Sinne des Unbegrenzt-Endlichen tritt sie als Wiedergängerin multiple Male auf die Bühne der „Geschichte“ – meist jedoch in Form einer kommerziellen oder künstlerischen Reprise. Dahingehend verengt ein Realitätsprinzip, welches antizipierend aus systemischen Informationsflüssen Plausibilität kalkuliert und somit im voraus Wirklichkeit erschafft, die Möglichkeit zur Transgression von „struktureller“ Kausalität bis zur Unmöglichkeit. Die objektivierte „positivierte“ Welt hingegen erwacht im auf Feedback reagierenden (Computer-)Modell zu einer neuen, „versachlichten“ Lebensform.

154 Vgl.: Joseph Vogl: „Medien-Werden: Galileis Fernrohr“, in: Lorenz Engell, Joseph Vogl (Hg.): *Mediale Historiographien*, Weimar: Universitätsverlag (2001) S. 115 – 123

10 Das „universale“ Wissen der Kybernetik

„In der Tat: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein [...] Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre [...].“¹⁵⁵

—Immanuel Kant

Franke möchte in seinem Text den Universalismus als Bemäntelung einer in Wirklichkeit tatsächlich situierten und somit partikularen Position entlarven. Angesichts der Identifizierung des Universalismus mit einer kapitalistisch expandierenden Moderne sowie deren Interessen und Ideologie ist dies auch bestimmt zutreffend. Andererseits ist fraglich, ob es sich dabei überhaupt um eine adäquate Auffassung des Universalismus handelt? In der gegenwärtigen Tendenz, den Idealismus gänzlich verabschieden zu wollen, droht auch der Universalismus zu einem rein „funktionalen“ Paradigma herabzusinken. Vermeintlich mechanisch aus der Denkart der rationalen Vernunft hervorgehend, begleitet er in dieser Perspektive mehr oder weniger automatisch das Prinzip einer „entfesselten“ und „entglittenen“ rationalen Aufklärung. Dieser Schluss ergibt sich, wenn man der Gleichung zustimmt, nach der eine rationale Vernunft zwingend in eine instrumentelle Vernunft und somit in eine kapitalistisch expandierende Moderne umschlägt. Und tatsächlich sorgt deren Prinzip des Äquivalententausches bzw. deren Primat des Wertgesetzes ja auch dafür, jegliches kolonisierte Territorium einer mehr oder weniger zwanghaften, kapitalistischen Form von „Universalisierung“ zu unterwerfen. Jedoch verfehlt eine an diese Dynamik angelehnte Bestimmung des Begriffs den idealistischen Kern von Universalität grundsätzlich. Unlängst hat Omri Boehm herausgearbeitet, dass es Kant in seinem kritischen Vernunftprojekt eben daran lag, dem „aufgeklärten Rationalismus die Flügel zu stutzen, um zu verhindern, dass er sich in eine Form von positivistischem Antihumanismus verwandelt [...]“.¹⁵⁶ Denn würde auch der Mensch gänzlich dem Geltungsbereich des aufklärerischen Naturalismus untergeordnet, „[d]er Mensch wäre Marionette oder ein [...] Automat“¹⁵⁷. In diesem Zusammenhang ist dementsprechend auch ein Zitat aus der Kritik der reinen Vernunft zu lesen:

Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen [...].¹⁵⁸

155 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner (2003) S. 136

156 Omri Boehm: *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin: Ullstein (2022) S. 45

157 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner (2003) S. 137

158 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner (1998) S. 30 [B XXX]

Glauben darf hier aber keinesfalls mit einem dogmatisch-religiösen Glauben gleichgesetzt werden. Für Boehm bezeichnet der platzmachende Glauben im kritischen Projekt Kants vielmehr ein „Gegenmittel gegen jede Form von illegitimer Autorität oder Macht“¹⁵⁹. Zu den illegitimen Mächten zählt ein dogmatischer Mythos, wie auch genauso eine unreflektiert positivistische Wissenschaft. Denn eine wissenschaftliche Reduktion des Denkens reduziere Erkenntnis auf ein – wie Nietzsche schreibt – „bewegliches Meer von Metaphern“, in dem Wahrheiten „Illusionen“ sind, „von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“¹⁶⁰. Genau gesprochen wird in Kants Glauben ein Denken zu fassen gesucht, welches die Freiheit besitzt, sich an einem abstrakten Gerechtigkeitsprinzip zu orientieren. Menschenwürde, Abstraktion, Universalismus und Autorität wären in dieser Setzung irreduzibel ineinander verschlungen. Dementsprechend und im Widerspruch zu Haraway legt Boehm Wert darauf, dass der Mensch nicht um eine anthropologische Bestimmung seiner selbst herumkomme.

„Heute ist oft von Tierrechten die Rede, wobei nicht so sehr die Aufwertung von Tieren zu Subjekten, sondern die antikantianische Reduktion von Menschen auf Tiere vorausgesetzt wird. Doch während es sinnvoll geworden ist, von Tierrechten zu sprechen, ergibt die Rede von Tierpflichten keinen Sinn.“¹⁶¹

In der Frage wie das Verhältnis des Menschen zu den Tieren zu denken sei, spitzen sich gegenwärtige Wissenschaftsdebatten unerwartet und wie im Brennglas zu.¹⁶² Das im Gefolge von Haraway (oder auch Bruno Latour) entstehende Denken möchte Tieren (aber auch anderen Entitäten der Biosphäre wie Flüssen etc.) Handlungsmacht zuteil werden lassen, um sie als (strategisch) vollwertige politische „Akteure“ in demokratische Entscheidungsprozesse miteinzubeziehen. Hingegen wird ein aus einer idealistischen und menschlichen Ethik gespeister Impuls, die Haltungsbedingungen von Tieren „großmütig“ doch ein bisschen würdevoller zu gestalten, als hierarchisierendes und bevormundendes Prinzip abgelehnt. In dieser Perspektive steht der Universalismus tatsächlich mittlerweile unter Generalverdacht: Ein Vehikel, um relational die Interessen einer kleinen Gruppe der Menschheit zu vertreten. Dass es sich aber lohnen könnte – möglicherweise sogar unabdingbar ist – eine idealistische Form des Universalismus wiederzubeleben, steht außer Zweifel.

Frankes Diagnose eines Verschwinden des Aussen mag zutreffen, sofern man das Außen aus der Perspektive einer dialektischen Moderne als das Negative, welches in der expansiven Bewegung des Kapitals im Lauf der Geschichte „kolonisiert“ und somit positiviert wird, fasst. In dieser Hinsicht kommt es tatsächlich zu einer Sättigung des Raumes, in der das Außen verschwindet und somit einer neuen Epoche der Immanenz – nach dem Ende der

159 Omri Boehm: *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin: Ullstein (2022) S. 47

160 Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“, in ders.: *Werke in drei Bänden – Dritter Band*, München, Hanser (1966) S. 314

161 Omri Boehm: *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin: Ullstein (2022) S. 50

162 Vgl.: Fahim Amir: *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*, Hamburg: Edition Nautilus (2018)

Geschichte – Platz macht. Das Konzept der Postmoderne liefert hierbei immer noch ein valides Hintergrundnarrativ zu einer Zeit, die selbst kein Metanarrativ mehr kennt. Die dadurch „schwebende“ Pluralität diskursiver Positivität wird jedoch – wie Jean-François Lyotard zu berichten wusste – noch von den Paralogien kontingenter Sprachspiele zusammengehalten. In dieser Hinsicht diagnostiziert aber auch er eine konstitutive Grundlosigkeit des modernen Wissens, welches mit den geschichtlichen Verheerungen des 20. Jahrhunderts zunehmend zu Tage trete.¹⁶³ An der Stelle einer Neubegründung der Moderne arbeitet er jedoch das Konzept der reinen Differenz heraus, welches als irreduzibles Prinzip des postmodernen Wissens gleichzeitig sein einzig verbliebenes – in gewisser Weise negatives – Fundament bilde. Um das aufklärerische Projekt nicht gänzlich einem postmodernen Nihilismus preiszugeben, versucht Lyotard situationsspezifisch den Idealismus Kants zu reaktivieren. Es ist der Versuch, die ästhetische Kraft der Urteilskraft politisch, als diskursregulierende Instanz, wirksam werden zu lassen.¹⁶⁴ Angesichts der gegenwärtigen Dominanz poststrukturalistischer Subjekttheorien stellt sich die Strapazierung eines Kant'schen Modells möglicherweise als vergebliche Reaktivierung eines geistesgeschichtlichen Atavismus dar. Andererseits: Kann der Mensch tatsächlich in der libidöökonomischen bzw. poststrukturalistischen Perspektive erschöpfend bestimmt werden? Oder ist es der am Idealismus festhaltenden „Kritischen Theorie“ vielleicht doch auch heute noch möglich, einen Erkenntnisgewinn zum Thema Gesellschaft – der über die abstrakte Formatierung des Menschen in einem polaren Kräftefeld hinausweist – bereitzustellen? Max Horkheimer hat bereits vor dem zweiten Weltkrieg eine voranschreitende Tendenz zur Elimination ontologischer Dualismen diagnostiziert. Für ihn bildet damals der logische Empirismus, wie er etwa vom Wiener Kreis vertreten wird, die Speerspitze einer „falschen“ Form von Wissenschaftsgläubigkeit. Während der „alte“ Empirismus eines John Locke oder David Hume sich immer noch rückbeziehe auf ein dynamisches Subjekt, gebe der logische Empirismus das Subjekt (und somit die duale Ontologie seiner Erkenntnis) fatalerweise zugunsten rein funktionaler Zusammenhänge gänzlich auf.

„Unter der bürgerlichen Produktionsweise, deren Wissenschaft mehr auf die Resultate der Abstraktion als auf die theoretische Rekonstruktion des Ganzen abzielt, gelten Tiere, Menschen und Gesellschaft gleicherweise als Summen von Dingen und Ereignissen; der Prozess, wie diese Abstrakta im Zusammenhang der gesellschaftlichen Praxis Zustandekommen, fällt nicht ins Bewusstsein. Der Empirismus hält es jeweils auf der erreichten Stufe fest.“¹⁶⁵

163 Vgl.: Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*, Wien: Passagen (2019)

164 Vgl.: Wolfgang Welsch: „Kant oder Übergänge ohne Brücken“, in ders.: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie (2008) S. 291 – 294

165 Max Horkheimer: „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, veröffentlicht in: *Zeitschrift für Sozialforschung VI*, 1937, S. 23

Die irrige Annahme des logischen Empirismus hingegen, die Metaphysik erfolgreich in Wissenschaft aufgelöst zu haben, berge einen verhängnisvollen Trugschluss und leiste einer falschen Vorstellung von Gesellschaft Vorschub. So hätte der logische Empirismus keine Antwort auf tatsächlich in der Gesellschaft waltende Kräfte und Dynamiken. Fundamentale Kategorien der Philosophie wie „Wesen und Erscheinung, Identität im Wechsel, Vernünftigkeit von Zielsetzungen, ja der Begriff des Menschen, der Person oder gar der Gesellschaft und Klasse“¹⁶⁶ würden in ihrer Absenz die wahrhaftige Widerspiegelung von Gesellschaft in Theorie verunmöglichen. Stattdessen ziele die Kombination aus Mathematik und Empirie auf eine vereinigende Universalwissenschaft, die Gesellschaft als einen rein physikalischen Zusammenhang begreife. Der paradoxe Titel des auch gegen den Wiener Sozialreformer Otto Neurath gerichteten Aufsatzes „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“¹⁶⁷ erklärt sich dahingehend, dass Horkheimer Metaphysik als einen negativen, bisher nicht tilgbaren Rest von Erkenntnistheorie erachtet. In dieser Hinsicht schätzt Horkheimer ein eingestandenes Bekenntnis zur Metaphysik höher, als die wissenschaftliche Hybris, Wirklichkeit durch eine neue Form von positivistischer Universalwissenschaft erschöpfend zur Erkenntnis bringen zu können. Zu rasch werde über die dichotome Spaltung zwischen Subjekt und Objekt hinweggegangen. Dabei wäre es genau diese Spaltung, die eine im Lauf der Geschichte sich stets wandelnde produktive Spannung zwischen Erkenntnis und Gegenstand, Theorie und Praxis etc. erzeuge. Eine Spannung, die erst den motivationalen Kern dazu bereitstelle, Gesellschaft als spekulative Totalität denkerisch durchdringen zu können. Kritik fuße somit gerade auf diesem erkannten „Mangel“ an Fundierung von empirischer Wissenschaft.

Der Rekurs auf Horkheimer zeigt, dass Diskurse um vereinheitlichende Metawissenschaften, aber auch Fragen monistischer Ontologien schon deutlich älter sind als die Kybernetik oder das ökologische Denken selbst. Andererseits hat sich das Problem der Subjekt-Objekt Spaltung für jene Denker*innen, die im Gefolge von Althusser oder im Rückgriff auf Spinoza Diskursanalytik betreiben bzw. monistische Ontologien entwickeln, auf andere Weise scheinbar mittlerweile erledigt. Was jedoch bleibt, ist der prekäre Stand des Wissens in der Moderne. Dessen wackeliges Fundament werde laut Lyotard seit dem Eintritt der „höchstentwickelten“ Industriegesellschaften in das Zeitalter des Postfordismus darüber hinaus noch brüchig. Zunächst sei das Wissen der Moderne immer schon mit einem Legitimitätsproblem konfrontiert. Lyotard unterscheidet dabei zwei Legitimations- und Vereinheitlichungsstrategien des Wissens: eine politisch-staatliche (Erzählung der Emanzipation) sowie eine

166 Max Horkheimer: „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, veröffentlicht in: *Zeitschrift für Sozialforschung VI*, 1937, S. 16

167 Ebda.: S. 4 – 53

philosophisch-spekulative (spekulative Erzählung). Im Widerstreit der Ideen Kants und Hegels gelänge letztlich keiner der beiden, die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien der Aufklärung sowie des Humanismus letztgültig zu legitimieren, ein Umstand der geradewegs in den Nihilismus Nietzsches führe.

„Man kann aus dieser Zersplitterung einen pessimistischen Eindruck gewinnen: Niemand spricht alle diese Sprachen, sie haben keine universelle Metasprache, der Entwurf des System-Subjekts ist ein Misserfolg, der der Emanzipation hat mit der Wissenschaft nichts zu schaffen, man ist im Positivismus dieser oder jener vereinzelt Erkenntnis verstrickt, die Gelehrten sind Wissenschaftler, die Aufgaben eingeschränkter Forschung sind parzelläre Aufgaben geworden, die keiner beherrscht. Und die spekulative oder humanistische Philosophie ihrerseits kann nur noch ihre Legitimierungsfunktion aufkündigen, was die Krise erklärt, welche sie dort durchmacht, wo sie noch vorgibt, sie zu übernehmen, oder ihre Einschränkung auf das Studium der Logiken oder der Ideengeschichte dort erklärt, wo sie realistisch auf diese Legitimierungsfunktion verzichtet hat. Dies ist der Pessimismus, der die Generation der Jahrhundertwende in Wien genährt hat: die Künstler Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, aber auch die Philosophen Mach und Wittgenstein. Sie haben ohne Zweifel das Bewusstsein wie die theoretische und künstlerische Verantwortung der Delegitimierung so weit wie möglich ausgedehnt. Man kann heute sagen, dass diese Trauerarbeit abgeschlossen ist. Sie muss nicht wieder begonnen werden. Es war die Stärke Wittgensteins, dass er nicht auf die Seite des Positivismus entwich, den der Wiener Kreis entwickelte, und dass er in seiner Untersuchung der Sprachspiele die Perspektive einer anderen Art von Legitimierung als die der Performativität entwarf.“¹⁶⁸

Zu diesem Legitimationsproblem gesellt sich angesichts der beginnenden Informatisierung der Gesellschaft zunehmend eine durch Technik ausgelöste Transformation des Wissens. Mit dem Auftauchen von modernen Sprachwissenschaften, der Kybernetik, modernen Algebren, Informatik etc. entfalte sich ein neuer technisch-kommunikativer Zusammenhang, der die bereits brüchigen modernen Legitimationsweisen von Wissen nochmals grundlegend verändere. Durch die Technik setze sich eine formalisierte Logik durch, welche mit einem gänzlich neuen Gefüge an normativierenden Präskriptionen aufwarte, welche nun über die Akzeptanz von Aussagen – ob zum Wissend gehörend oder nicht – entscheide. Letztlich wäre es gerade auch der transdisziplinäre Ansatz, der aus den ehemals festen Verkettungen des enzyklopädischen Wissens – wie es Foucault noch als typisch für das klassische Zeitalter beschreibt – hinausführe und dabei aber auch die traditionellen Legitimationsweisen erodieren lasse. Die ubiquitäre Generierung aber auch Distribution von Wissen in technoenvironmentalen Ökologien beschleunigt diese Entwicklung offenkundig radikal. „Das alte Prinzip, wonach der

Wissenserwerb unauflösbar mit der Bildung des Geistes und selbst der Person verbunden ist, verfällt mehr und mehr.¹⁶⁹ Stattdessen nimmt das Wissen in der sich unablässig steigernden medialen Zirkulation zunehmend die Gestalt von Waren an. Dementsprechend wird es auch in der Form getauscht bzw. distribuiert in der Waren gehandelt werden: der Wertform.

Die These von der Wissensgesellschaft besagt zunächst genau dies: Dass das Wissen in ein Wechselverhältnis mit dem kapitalistischen Wert eintritt, darüber hinaus aber auch (in den Ländern des globalen Nordwestens) selbst zur entscheidenden Produktivkraft heranreift und somit die fordistische Industrie ablöst bzw. grundlegend transformiert. Lyotard schlägt jedoch – indem er der Diagnose vorbehaltlos zustimmt – den vermittelnden Wert gänzlich der kapitalistischen Logik zu und übersieht möglicherweise, dass es tatsächlich noch andere Wertformen gibt: die der (institutionellen) Kunst oder die der Politik (und zunehmend die der ökologischen Nachhaltigkeit). Denn tatsächlich spaltet sich die Moderne zwischen diesen Wertformen auf und existiert nicht nur als rein ökonomische Kapitalmaschine im Modus einer eindimensionalen Rationalisierung und Profitmaximierung. Andererseits besitzt die kapitalistische Wertform im rekursiven Wechselspiel der jeweiligen Bezugnahmen und Abgrenzungen der Institutionen eine Tendenz, andere Werte (die der Politik, der Kunst, etc.) einseitig an sich zu binden oder aber subversiv zu unterminieren. In der psychoanalytisch-postödpalen Perspektive unterströmt dementsprechend der Zwang zur kapitalistischen Mehrwertproduktion die macht- und wunschgeschichtliche Formation des Subjekts als zentrales Moment.¹⁷⁰

Haraways „Cyborg Manifesto“ bildet bis in die Gegenwart eines der wichtigsten Dokumente des posthumanistischen Diskurses – vielleicht auch das wichtigste. Es eröffnet mithilfe seines dezidiert avantgardistischen Gestus einen neuen Diskurs und somit einen Rahmen, der es erlaubt zentrale Fragen, etwa zu Tier- und Umweltethik, Zielsetzungen der Molekularbiologie, neuen Formen von Kreislaufwirtschaft, etc., zu diskutieren. Kurzum: Es eröffnet eine Perspektive auf eine neue, nachhaltigere Lebens- bzw. Subjektform nach dem Menschen und somit jenseits eines bestehenden Anthropozentrismus. Die Utopie der verschalteten kybernetischen Organismen zielt darauf ab „substanziell über die bislang vorherrschenden ‚kritischen‘ oder ‚extraktiven‘ Perspektiven in den Sozial- und Kulturwissenschaften hinauszugehen“¹⁷¹. Und tatsächlich leistet die Perspektive in dieser Hinsicht ungemein viel. Andererseits ist der neue Standpunkt jenseits des Humanismus (der sich paradoxerweise hauptsächlich situativ aus den humanistisch-universitären Institutionen heraus artikuliert) mit einer – möglicherweise – überhasteten Verabschiedung des „Humanen“ erkaufte. So besteht die Gefahr, dass hier neben den Problematiken des Menschen – Klassenfragen, Macht, Ausbeutung etc. – auch die bereits erarbeiteten emanzipatorischen Strategien des Humanismus (welcher Spielart auch immer) oder auch der „Kritischen Theorie“ gleich dem Kinde mit

169 Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*, Wien: Passagen (2019) S. 31

170 Vgl.: Slavoj Žižek: *Mebr-Genießen. Lacan in der Populärkultur*, Wien: Turia + Kant (1992)

171 Katharina Hoppe, Thomas Lemke (Hg.): *Neue Materialismen zur Einführung*, Hamburg: Junius (2021) S. 151

dem Bade ausgeschüttet werden. Neben den herausgearbeiteten wissenschaftstheoretischen Gefahren eines Rückfalls in einen Neo-Postivismus stellt sich auch die Frage nach der Art und Weise, wie sich Macht in öko-environmentalen Settings verteilt. Im Sinne einer poststrukturalistischen Anti-Essentialisierung verlegen die relationalen Ontologien der neuen Materialismen die Aufmerksamkeit auf die komplexen Gefüge und Interaktionen zwischen den Objekten. Beziehungen gelten in dieser Hinsicht als primäre und originäre Kräfte. Hier weist wiederum Erich Hörl darauf hin, dass das Risiko einer „politischen Romantisierung der Beziehung“ bestehe. Beziehungen würden a priori als „gut“ im Sinne von herrschaftsfrei, inklusiv, demokratisch etc. gerahmt.¹⁷² Tatsächlich aber bleiben hinsichtlich der konkreten politischen Ausgestaltung des Posthumanismus auch Fragen unbeantwortet. Dementsprechend kann es sich lohnen, sich nochmals dem Humanismus-Diskurs des 20. Jahrhunderts – wie er sich im Gefolge des Humanismusbrief Heideggers entfaltet – zuzuwenden.

11 Kybernetisierung oder Humanisierung des Menschen?

„Dass die Domestikation des Menschen das große Ungedachte ist, vor dem der Humanismus von der Antike bis in die Gegenwart die Augen abwandte – dies einzusehen genügt, um in tiefes Wasser zu geraten.“¹⁷³

—Peter Sloterdijk

Heideggers Brief über den Humanismus¹⁷⁴ leitet in Frankreich die zweite Phase der dortigen Heidegger-Rezeption ein. Er ist als Antwortschreiben an Jean Beaufret verfasst; ein „Bewunderer“, der sich scheinbar nicht von den Verstrickungen Heideggers in den Nationalsozialismus beirren lässt. Beantwortet werden drei Fragen zum Stand des Humanismus nach dem Zivilisationsbruch des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust. Dementsprechend erkennt Heidegger eine Gelegenheit, sich aus der Isolation seiner Zwangspensionierung auf der Bühne der Philosophie zurückzumelden. Einen zentralen Platz nimmt in dem Brief die vertiefende Explikation seiner unlängst vollzogenen denkerischen Kehre ein. Die Daseinshermeneutik, die im individuellen Dasein verankert war, wird aufgegeben zugunsten eines Wahrheitsbegriffs, der sich als Unverborgenheit vom Sein selbst her ereignet. Der Mensch steht nur noch in der Lichtung des Seins, welches als zentraler Akteur stattdessen den Weltbezug des Menschen in höchstem Maß präfiguriert. Das autonome transzendente Subjekt des Idealismus, welches bereits in Sein und Zeit überwunden schien, rückt nun in noch weitere ferne. Der Mensch hingegen wird jetzt vom Sein selbst „angegangen“, welches ihm – sofern es sich entbirgt – eine sinnhafte „Totalität“ einer epochentypischen „Welt“ eröffnet. Entbirgt es sich jedoch nicht, ist der Mensch zum Leben in der „technokratischen“ Seinsvergessenheit „verdammte“. Die metaphysischen Entwürfe, die der Mensch im Laufe der Geschichte entwirft, wären dementsprechend nicht als denkerische Hervorbringungen individueller Denker*innen zu betrachten, sie würden viel mehr vom sich entbergenden Sein selbst entfaltet. Als sich das Sein im Lauf der Geschichte verändert, spricht Heidegger von der Seinsgeschichte des Menschen. In der genaueren Analyse des Briefs wird deutlich, wie stark der französische Poststrukturalismus von dieser interkulturellen Brieffreundschaft geprägt ist. Foucaults episteme, die den wissenschaftlichen Weltbezug immer schon individuell je nach Epoche präfigurieren, bilden etwa eine Analogie zu den präfigurierten Weltbezügen der Heidegger'schen Seinsgeschichte. Das Bonmot von der Sprache als Haus, in dem der Mensch wohnt, nimmt die sprachlich-strukturelle Determiniertheit des Subjekts – die wiederum bis hin zu Barthes' „Tod des Autors“ führt – vorweg. Und letztlich wurzeln französische Differenztheorien zu großen Teilen in der ontisch-ontologischen Differenz.

173 Peter Sloterdijk: *Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1999) S. 43

174 Martin Heidegger: „Brief über den Humanismus“, in: ders.: *Gesamtausgabe – Band 9 – Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (1976) S. 313 – 364

Hinsichtlich des Humanismus betont Heidegger, dass das Problem der bisherigen Humanismen darin bestünde, dass sie ihr anthropologisches Bild des Menschen eben immer bereits auf einem bestehenden metaphysischen Weltgrund aufbauten. Kategorien, wie die des Tiers, des Lebens etc., stünden immer bereits im Vorhinein fest. Als die Begriffe immer auf etwas bereits Seiendes verweisen, mache es keinen Sinn, den Menschen etwa anthropologisch als *Animal rationale* zu klassifizieren.

„Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher Subjektivismus. Der Nationalismus wird durch den bloßen Internationalismus nicht überwunden, sondern nur erweitert und zum System erhoben. Der Nationalismus wird dadurch so wenig zur Humanitas gebracht und aufgehoben, wie der Individualismus durch den geschichtslosen Kollektivismus. Dieser ist die Subjektivität des Menschen in der Totalität. Er vollzieht ihre unbedingte Selbstbehauptung. Diese läßt sich nicht rückgängig machen. Sie läßt sich durch ein halbseitig vermittelndes Denken nicht einmal zureichend erfahren. Überall kreist der Mensch, ausgestoßen aus der Wahrheit des Seins, um sich selbst als das *animal rationale*.“¹⁷⁵

Somit verkörpert die bisherige menschliche Lebensform bereits bei Heidegger eine konstitutiv „toxische“ Form der Selbstbehauptung, die nur durch deren „Überwindung“ verbessert werden könnte. Es fällt schwer, die Aussage angesichts des Entstehungskontextes direkt nach dem Zweiten Weltkrieg sowie Heideggers eigener Verstricktheit in den Nationalsozialismus nicht auch psychologisierend deuten zu wollen. Konzentriert man sich jedoch auf den Inhalt, zeigt sich, inwiefern im Humanismusbrief eigentlich nicht der Humanismus aktualisiert, als vielmehr der Posthumanismus begründet wird. Es klärt sich somit auch, weshalb Heidegger des öfteren als „Ahnherr“ des gegenwärtigen ökologischen Denkens – jenseits eines Anthropozentrismus – in Erscheinung tritt. Gewiss kann hier aber auch nicht darüber hinweggegangen werden, dass Heideggers Denken – ganz abgesehen von den konkreten politischen Abgründen Heideggers – tatsächlich auch ein gefährliches Denken des Antimodernismus verkörpert. Ein Denken, welches – Kritiker*innen zufolge – den irrationalen Umschlag in die Barbarei immer schon mit für sich gepachtet hat. Im philosophischen Schlagabtausch zwischen Adorno und Heidegger bricht diese denkerische Frontstellung sich letztlich Bahn, fordert aber auch Adorno dazu auf, „das ontologische Bedürfnis“ Heideggers auf andere Weise zu lösen: die „Negative Dialektik“, laut dem Religionshistoriker Gershom Scholem die „keuscheste Verteidigung der Metaphysik“¹⁷⁶, entsteht hauptsächlich als Reaktion auf das Heidegger'sche Denken. Beide eint

175 Martin Heidegger: „Brief über den Humanismus“, in: ders.: *Gesamtausgabe – Band 9 – Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (1976) S. 341

176 Stefan Müller-Doohm: *Adorno – Eine Biographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2005) S. 663

das Bedürfnis, die abschneidenden und zurüstenden Momente des Denkens freizulegen. Der Kluft der ontisch-ontologischen Differenz tritt dabei bei Adorno in der „rationaleren“ Form des Nichtidentischen zu Tage. Als Grenzbegriff soll er negativ auf das Auseinanderweisen von Begriff und Sache hinweisen.

Nach dem Humanismusbrief Heideggers und dem „Cyborg Manifesto“ Haraways reiht sich darüber hinaus noch ein weiteres „Manifest“ in die Reihe von Dokumenten ein, die alle – auch im ungefähr selben quantitativen Textumfang – eine je aktuelle und sendungsbewusste Bestandsaufnahme des Humanen für sich in Anspruch nehmen. Es sind die „Regeln für den Menschenpark“¹⁷⁷ von Peter Sloterdijk, die ihre intendierte Wirkung nicht verfehlen und 1997 für ein zumindest zeitweiliges Diskursgewitter sorgen. Der Text wirft ein Schlaglicht auf viele der vom „Cyborg Manifesto“ ausgesparten Leerstellen. In dieser Hinsicht bildet der Text ein negatives bzw. reflektierendes Komplement zu dem im Manifest der Cyborgs angeschlagenen Ton der Verheißung. Sloterdijk stimmt zunächst der These zu, dass Heidegger aufgrund des Humanismusbriefs als Begründer des Posthumanismus zu betrachten sei. Auch er kritisiert das denkerische Hantieren der bisherigen Humanismen mit präfigurierten Vorstellungen des Menschen. Während literarische Sozietäten zu Beginn der Moderne noch als Legitimation einer neuen Form von Nationalstaatlichkeit fungierten, verliere die Literatur letztlich im Zuge der Globalisierung die Fähigkeit vollends, ein kommunikatives und zivilisierendes Band zwischen den Menschen zu knüpfen.

„Durch die mediale Etablierung der Massenkultur [...] und mehr noch durch die aktuellen Vernetzungsrevolutionen ist die Koexistenz der Menschen in den aktuellen Gesellschaften auf neue Grundlagen gestellt worden. Diese sind [...] entschieden post-literarisch, post-epistolographisch und folglich post-humanistisch. [...] [M]oderne Großgesellschaften können ihre politische und kulturelle Synthesis nur noch marginal über literarische, briefliche [und] humanistische Medien produzieren.“¹⁷⁸

Auch Sloterdijk kommt also zu dem Schluss, dass die ehemals literarische Aufgabe der „Humanisierung“ heute von medial verschalteten und somit kybernetischen Schnittstellen übernommen wird. In dieser Hinsicht rekapituliert er, wie Heidegger sein posthumanes Konzept eines neuen „Humanismus“ so offen wie möglich hält: Jenseits präfigurierter literarischer Bezüge könne sich jederzeit eine neue „posthumane“ Weltlichkeit vom Sein her selbst entbergen. Jedoch besitze aus seiner Sicht die Heidegger'sche Lichtung – in der eine vertiefende Überlegung zu einer neuen Form des Lebens ihren Ausgang nehmen könnte – auch eine materielle Realgeschichte. So müssten die bisherigen Humanismen immer auch als zivilisatorische Selektionsprojekte betrachtet werden, die den biologisch-evolutionären Prozess

177 Peter Sloterdijk: *Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1999)

178 Ebda.: S. 13

der Hominisation vervollständigten. Während es bei den klassischen Humanismen noch offenkundig sei, dass es sich immer auch um nationalstaatliche „Aufrüstungsgeschichten“ von Subjektivität gehandelt habe, lägen die Dinge in den global-kommunikativen Zusammenhängen der Gegenwart komplizierter. Unter dem „Regime“ ubiquitärer Anthropotechniken gerate der Mensch immer öfter unfreiwillig bzw. unbewusst in die (verhängnisvolle) Position der Selektion:

„Es ist die Signatur des technischen und anthropotechnischen Zeitalters, daß Menschen mehr und mehr auf die aktive oder subjektive Seite der Selektion geraten, auch ohne daß sie sich willentlich in die Rolle des Selektors gedrängt haben müßten.“¹⁷⁹

Da sich der Mensch aus dieser „unfreiwilligen“ Position der Verantwortlichkeit im Zeitalter der Immanenz nicht mit dem Hinweis auf Gott oder anderen höheren Mächte herauswinden könne – auch wenn er es wollte – sieht Sloterdijk längerfristig die Etablierung eines „Codex der Anthropotechniken“ für unabwendbar.

„Aber sobald in einem Feld Wissensmächte positiv entwickelt sind, machen Menschen eine schlechte Figur, wenn sie – wie in den Zeiten eines früheren Unvermögens – eine höhere Gewalt, sei es den Gott oder den Zufall oder die Anderen, an ihrer Stelle handeln lassen wollen.“¹⁸⁰

Hier entfaltet sich offenbar ein Problemzusammenhang, der sich trotz des moralischen Unbehagens, welches der Text unzweifelhaft verbreitet, nicht ignorieren lässt und der sich bis heute vielleicht noch weiter zugespitzt hat. Neben der Klimakrise werfen etwa die Fortschritte der Molekularbiologie oder die rapide steigende Nachfrage nach künstlichen Reproduktionsmethoden brisante bioethischen Überlegungen auf, die im öffentlichen Diskurs bisher nur als Marginalie ihren Niederschlag finden. Sloterdijk stellt hier mithin die unangenehmen Fragen, über die Haraway mit avantgardistischem Furor hinweggeht. Im Zeitalter einer neuen „Machbarkeit“ drängen diese aber tatsächlich zunehmend zu politischen Entscheidungen. Denn mehr und mehr tritt eine ursprünglich feste Grenze als frei zu wählende in Erscheinung: Jene zwischen den gesellschaftlichen Bereichen, die in kollektiver Übereinkunft lieber im Nebel der Negativität belassen werden sollten und denen, die aus zivilisatorischen oder aber auch ökonomischen Motiven besser ins Licht der Positivität gerückt gehörten. Somit wird auch der „ökologische“ Mensch – solange er nicht in einer Cyborg-Utopie eine restlose positive Auflösung erfahren hat – durch Grundsatzentscheidungen dieser Art immer wieder „zurück“ in eine anthropozentrisch-voluntaristische Rolle gedrängt.

179 Peter Sloterdijk: *Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1999) S. 44

180 Ebda.: S. 44

Wenn gegenwärtig menschliches Feedback – abgefragt und gesammelt in allen möglichen Alltagssituationen – zu den einträglichsten Waren überhaupt zählt, liegt das auch daran, dass dieses Wissen tatsächlich Macht bedeutet, jedoch biopolitische Macht, die unter den gegebenen Bedingungen zuvorderst Unternehmen und Konzernen, aber auch staatlichen Institutionen zufließt. In diesem Kontext ist das Thema der Datendiskriminierung gegenwärtig ein hoch gehandeltes. Verständlich artikuliert sich darin ein Bedürfnis, „alte“ menschliche (rassistische, patriarchale, normschöne, ...) Strukturen zu überwinden, um neue und bessere – hauptsächlich über einen medialen Apparat der Vermittlung – ins Werk zu setzen. Jedoch: Wie schauen diese neuen, anzustrebenden Strukturen aus? Und spielt hier humanistische Bildung realiter gar keine Rolle mehr? Tatsächlich konstituiert sich Gesellschaft zunehmend durch kybernetisch verschaltete Partialperspektiven, die sich alle aus je individuellen agonistischen Machtfeldern situativ artikulieren. Situiert ist dieses Wissen zunächst offenkundig in den Kategorien der Intersektionalität (Rasse, Geschlecht, Klasse, etc.). *Auch* situiert ist es jedoch immer ebenso im globalen Kapitalismus. Global verschaltet kann sich etwa eine Position, die sich aus einer lokal subordinierten Position artikuliert, am anderen Ende der Welt in einer vermittelten Position der Macht wiederfinden. Hier ist es wiederum Spivak, die herausgearbeitet hat, wie in dieser Hinsicht etwa die poststrukturalistische Theorie die internationale Arbeitsteilung tendenziell verleugnet. Dementsprechend unartikuliert bleibt – wie von Anselm Franke konstatiert – bisher auch ein spekulativer globaler Rahmen, der die Positionen ausgleichend und vermittelnd, als harmonische Ökologie, verbinden könnte. Donna Haraway plädiert demgemäß für ein „Netzwerk erdumspannender Verbindungen“.

„Was wir aber dringend brauchen, ist ein Netzwerk erdumspannender Verbindungen, das die Fähigkeit einschließt, zwischen sehr verschiedenen – und nach Macht differenzierten – Gemeinschaften Wissen zumindest teilweise zu übersetzen.“¹⁸¹

Während sich ausgleichende Übersetzungskriterien für die intersektionalen Kategorien in der Theorie noch – vergleichbar – „leicht“ bestimmen lassen, bereitet die Bestimmung des Zielhorizonts eines posthumanen Zusammenlebens noch deutlich größere Schwierigkeiten. Als Wissen zunehmend nach der Logik der Wertform gewonnen und gehandelt wird, ist die Übersetzungsarbeit in eine andere – utopische – Gesellschaftsformation ein deutlich komplexeres Unterfangen. Gegenwärtige Emanzipationsdiskurse rekurren nach wie vor immer auch – wenn auch zunehmend unbewusst – auf das aufklärerische Projekt der (westlichen) Neuzeit. Wie jedoch Lyotard gezeigt hat, hat sich insbesondere das emanzipatorische Wissen – im Sinne

181 Donna Haraway: „Situierendes Wissen“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur – Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995) S. 79

der Postmoderne – selbst von seinen Urheber*innen emanzipiert. Neben der primären Funktion als Index struktureller Ungleichheiten zirkuliert es heute gleichzeitig auch merkwürdig valorisiert als Ware durch die Universitäten, Social Media, aber auch die Marketingabteilungen größerer und kleinerer Unternehmen und verweist dabei auf ein unbestimmtes Imaginäres.

Als die neuen Materialismen stark auf einen poststrukturalistischen Unterbau (bzw. „Überbau“) setzen, machen sie auch Gebrauch von einem differenztheoretischen Subjekt- bzw. Akteursverständnis. Je nach Ansicht – Spivak ist ein Beispiel – mangelt es diesen Theorien jedoch an einer umfassenden Gesellschaftstheorie, wie sie etwa die Kritische Theorie vertritt. Beide „Schulen“ stehen sich allerdings aus einer Logik des linearen Fortschrittsdenken heraus zwar nicht unversöhnt, aber tendenziell indifferent gegenüber, wobei das französische Denken die Kritische Theorie „überholt“ bzw. abgelöst zu haben scheint. Jean-François Lyotard bildet in dieser Hinsicht eine glückliche Ausnahme, als er sich zwar durch bewusste Abgrenzung, aber auch genauso durch dezidierte Bezugnahme, in seinen Arbeiten explizit als einen durch die Frankfurter Schule informierten poststrukturalistischen Denker zeigt. Um in diesem Sinne die Arbeit zu beschließen, sei auf einen seiner Texte verwiesen, der sich ebenso mit der humanistischen Problematik beschäftigt. In der Aufsatzsammlung „Das Inhumane“ macht sich Lyotard Gedanken über die Situation des „Humanen“, wobei er meint, die zum Verhängnis neigende Frage durch eine Dialektik zwischen dem Humanen und dem von ihm zur Debatte hinzugezogenen „Inhumanen“ ein gewisses Stück weiterentwickeln zu können. Sofern man das Humane als das metaphysische Plus betrachtet, welches den Menschen vom Tier unterscheidet, müsse von einer konstitutiven Ambivalenz dieses kulturellen Vermögens ausgegangen werden. Denn im Sinne einer Zivilisierung wohne diesem Moment immer gleichzeitig ein humaner, befreiender, aber auch ein inhumaner, unterwerfender Zug inne.

Gleichermaßen sei bereits das aus humaner Perspektive „mangelhafte“ Neugeborene mit einem „humanen“ als auch einem „inhumanen“ Moment ausgestattet. Die Bewegung der kulturellen „Humanisierung“ des Menschen ließe sich dahingehend mehrfach interpretieren: Vom humanen Naturzustand des Neugeborenen hinein in eine inhumane kulturelle zweite Natur; oder aber umgekehrt: Vom inhumanen Naturzustand in eine humane kulturelle zweite Natur. Dass die zweite „humane“ Natur hingegen nicht gänzlich human sein kann, ist für Lyotard in Übereinstimmung mit Heidegger offenbar:

„Wenn das der Fall sein würde, wäre es für den Erwachsenen selbst unerklärlich, daß er nicht nur unaufhörlich kämpfen muß, um seine Konformität mit den Institutionen sicherzustellen und diese sogar für ein besseres Zusammenleben einzurichten, sondern auch, daß die Macht, sie zu kritisieren, der Schmerz, sie zu ertragen und die Versuchung, sich ihnen zu entziehen in einigen seiner Aktivitäten fort dauern. Ich meine nicht die bloßen Einzelsymptome und -abweichungen, sondern das, was zumindest in unserer Zivilisation auch als institutionell gilt: die Literatur, die Künste und die Philosophie. Es handelt sich auch hier um Spuren einer Unbestimmtheit [...].“¹⁸²

In diesem Sinne wäre auch der avantgardistische Gestus schlechthin zu verstehen, den Guillaume Apollinaire folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Vor allem sind die Künstler Menschen, die inhuman werden wollen“¹⁸³. Auch Adorno schreibt in der *Ästhetischen Theorie*:

„Kunst wird human in dem Augenblick, da sie den Dienst kündigt. Unvereinbar ist ihre Humanität mit jeglicher Ideologie des Dienstes am Menschen. Treue hält sie den Menschen allein durch Inhumanität gegen sie.“¹⁸⁴

In diese Polemik gegen einen als tatsächlich „falsch“ decouvrierten Humanismus reiht sich mithin auch Haraways „Cyborg Manifesto“ ein. Dieses könnte dementsprechend vielleicht auch „The Inhumane Manifesto“ lauten. Lyotard hingegen legt Wert auf eine den Menschen bestimmende konfigierende Dialektik aus Humanem und Inhumanem, als nur diese Widersprüchlichkeit der Form des Menschen gerecht werde. Demgemäß beurteilt er die Bestimmung der exzentrischen Disposition des Menschen als einen Hort des Negativen – wie dies teilweise bei Heidegger und insbesondere im Sartre’schen Existenzialismus der Fall ist – als für zu einfach bzw. nicht adäquat. Vielmehr werde der Mensch geradezu dazu „genötigt“, aus dem unbestimmten Negativen eine Differenz – unter unterschiedlichem Namen: Arbeit, Figurales, Heterogenität, Dissens, Ereignis, etc. – zu schöpfen. Der identifizierte reine Unterschied wäre jedoch zunächst – strukturalistisch besehen – ohne Sinn. Als Opposition zu einem bestehenden System wäre die Differenz jedoch zur Sinnwerdung „verurteilt“. Die Sinn schöpfende Vernunft sei aber auch dazu verdammt, diesen Akt der Formgebung ständig zu bezweifeln. Denn nur aufgrund dieses Zweifels könne die Vernunft überhaupt vernünftig sein. Zu guter Letzt konfrontiert Lyotard ein – wie er es darstellt – Dilemma: Der so geschöpfte positive Sinn sei nämlich naturnotwendig der System-Werdung versprochen. Die Frage, ob sich das „Menschsein“

182 Jean-François Lyotard: „Vom Humanen“, in: ders.: *Das Inhumane – Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen (1989) S. 13

183 Ebda.: S. 12

184 Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1998) S. 293

am Ende der Achtzigerjahre des vorigen Jahrhunderts – am „Ende der Geschichte“ – transformiert habe, bejaht Lyotard. Das Problem läge darin, dass die angeborene Unbestimmtheit des Menschen immer seltener von der Vernunft und immer öfter von einem abstrakten (kybernetischen) System der Differenzierung bezwungen werde.

„Wenn man diesem Argument auch nur ein kleines Stück weit folgt, wie es hier geschieht, so schließt man, daß das System, von dem die angeborene Unbestimmtheit bezwungen, ‚entkräftet‘ wird, und sei es unter dem Deckmantel der Permissivität, nicht aus der Vernunft des Menschen, sagen wir der Aufklärung, hervorgeht. Es resultiert aus einem Entwicklungsprozeß, in dem es nicht um den Menschen geht, sondern um die Differenzierung. Diese gehorcht einem einfachen Prinzip: es ist immer möglich, zwischen zwei beliebigen Elementen, deren Verhältnis vorab gegeben ist, einen dritten Term einzuführen, der für eine bessere Regelung sorgt.“¹⁸⁵

Die sich vollziehende Transformation – wie sie in dieser Arbeit auch als Intensivierung des Lebens oder als Überfaltung beschrieben wurde – ergebe sich dabei scheinbar aus einer Konvergenz multipler Tendenzen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Untereinheiten. Dergestalt würde der Prozess als reiner Komplexifizierungsprozess der Moderne, das heißt als ein Prozess negativer Entropie, in Erscheinung treten. Fragen der Legitimität würden dabei unvermeidlicherweise im Rahmen eines allgemeinen „Physikdiskurses“ abgehandelt. Jedoch – schreibt Lyotard – „[j]eder allgemeine Physikdiskurs ist ein Metaphysikdiskurs, wie man seit Aristoteles und Leibniz weiß.“¹⁸⁶ Die Argumentation erinnert an die Kritik Max Horkheimers am logischen Empirismus. Auch hier bestünde die Gefahr, dass sich eine als erledigt geglaubte Metaphysik wieder über die Hintertür einschleiche. Jedoch nicht, um im Denken einer versöhnenden Auflösung zugeführt zu werden, sondern um sich von außerhalb des Denkens selbst Geltung zu verschaffen. Metaphysik aber, die sich von außen Recht verschaffe, anstatt eine denkerische Durcharbeitung zu erfahren, erstarre zu dem, was man früher Ideologie genannt hätte. In dieser Hinsicht wäre Ideologie immer schon mehr ein Kräften denken, denn ein Denken des Subjekts gewesen. Weniger als Ideensystem und mehr als Realisierungspotenz – einer abstrakten „Entwicklung“ – entfalte diese gegenwärtig ihre wirklichkeitskonstituierende Macht.¹⁸⁷

Wenn das negative Außen in dieser Hinsicht verschwindet bzw. „aufgebraucht“ zu sein scheint und sich die Kräfte des Außen neu justieren, zu welcher anziehenden Kraft treten die Kräfte des Menschen heute in Verbindung? Ist es tatsächlich die Kybernetik und die Molekularbiologie, wie von Deleuze proklamiert? Wohl kaum lässt sich eine solche Tendenz gänzlich bestreiten. Als durch den Menschen verursachten Verheerungen mehr und mehr zu Tage treten,

185 Jean-François Lyotard: „Vom Humanen“, in: ders.: *Das Inhumane – Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen (1989) S. 16

186 Ebda.: S. 15

187 Ebda.: S. 16

der Planet und mithin die eigenen Lebensgrundlagen sichtbare Spuren der Vernutzung zeigen, scheint die Gestalt des Menschen diesbezüglich tatsächlich einer vermeintlich „überlebten“ Lebensform anzugehören. Seine Überwindung zugunsten anderer Formen – jenseits bisheriger Grenzen zwischen Natur und Kultur – scheint unausweichlich.

12 Conclusio und Negation der Kybernetik

„[D]ann, werden Sie sagen, wird die Wissenschaft selbst dem Menschen beibringen [...], daß er in Wirklichkeit weder Wille noch Laune besitzt, ja nie besessen hat, und daß er selbst nichts anderes ist als eine Art Klaviertaste oder Drehorgelstift; und darüber hinaus ist die Welt von Naturgesetzen bestimmt; so daß alles, was er auch tun mag, durchaus nicht nach seinem Wunsch und Willen, sondern ganz von alleine, nach Naturgesetzen abläuft. Folglich braucht man nur diese Naturgesetze zu entdecken, und der Mensch wird sogleich für seine Handlungen nicht mehr verantwortlich sein und ein ungemein bekömmliches Leben beginnen.“¹⁸⁸

—Fjodor M. Dostojewski: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*

„Bestätigen Sie, dass sie ein Mensch sind!“ Die heutzutage des öfteren von Computern an den*die Nutzer*in gerichtete Aufforderung zur affirmativen Grenzziehung zwischen Mensch und Maschine verweist auf eine Entität, die aus philosophischer oder naturwissenschaftlicher Sicht bisher auf unterschiedlichste Weise zu fassen versucht worden ist. Angesichts der endgültigen Durchsetzung künstlicher Intelligenzsysteme sowie einer sich vollziehenden allgemeinen „Kybernetisierung“ der Gesellschaft drängen dahingehend viele theoretische Bestimmungen des Menschen zu einer Neuformulierung. Offenkundig betrifft dies auch das juristische Rechts-subjekt, insbesondere wenn es als Urheber*in von kreativen Schöpfungen aller Art betrachtet wird. Das Spektrum der Reformulierungen reicht dabei von dystopischen Perspektivierungen – in denen der Mensch zum reinen „Trainingsmaterial“ für überlegene Maschinengehirne degradiert wird – bis hin zu euphorischen Verheißungen, in denen sich der Mensch dank künstlichen Gehilfen von allen Mühsalen des Lebens befreit, um sein posthumanes „Menschsein“ auf gänzlich neue, „befreitere“ Weise erfahren und entdecken zu können. Irgendwo in der Mitte befinden sich Perspektiven, die davon ausgehen, dass es intelligenten Systemen bald möglich sein wird, eine vermittelnde Instanz zwischen Mensch und Natur zu etablieren. Angesichts der Klimakatastrophe obliegt es in diesen Szenarien der Künstlichen Intelligenz, mittels Steuerung techno-ökologischer Environments sowie de-essentialisierender Politikkonzepte, die Begehrensstrukturen des Menschen indirekt auf ein nachhaltiges ökosoziales System abzustimmen.

Begleitet werden solche Szenarien verständlicherweise jedoch auch von einer abstrakten Angst, der Mensch könne eines Tages gänzlich in seinen physischen und sozialen Verhaltensweisen als vollständig programmierbar erscheinen. Die Frage, inwiefern es so etwas wie einen authentischen menschlichen Eigensinn überhaupt geben kann – den es zu retten lohnt – verweist dabei ins Metaphysische. Tendenziell aber wird eine vollständig kybernetische „Programmierbarkeit“ des Menschen von Theoretiker*innen in emanzipatorischer Absicht meist bestritten, bzw. zumindest versucht, einen Weg aus einer mechanischen

Determiniertheit aufzuzeigen. Insbesondere materialistische, gesellschaftstheoretische und soziologische Theorien gleichen dabei in ihren Vorgehensweisen jedoch zunächst – unfreiwilligerweise – immer schon auch ein Stück weit den Methoden der Kybernetik. Lyotard formuliert es polemisch: Theoretiker*innen bezögen ihren Genuss aus der Immobilmachung der Wirklichkeit. Denn diese werde in der Theorie in die Kälte des *claire et distincte* getaucht und so unbeweglich und verfügbar gemacht.¹⁸⁹

Hauptmerkmal dieser Formen von Theorie ist es dementsprechend, ein möglichst exaktes Modell der Wirklichkeit – im speziellen des Menschen, der Gesellschaft etc. – zu formulieren. Theoretische Axiome sollen die Realität zunächst möglichst akkurat widerspiegeln und antizipieren – um dann anhand von vom Erkannten abgeleiteten Abstrakta über das Bestehende hinauszudeuten. Die Art jedoch, wie diese neuen Kategorien in die Welt gelangen, gleicht oft einem performativen Widerspruch. So verunmöglicht es beispielsweise die Habitus Theorie von Pierre Bourdieu – sofern sie ernstgenommen wird – de facto dem*der Theoretiker*in, ein theoretisches Modell von Gesellschaft zu formulieren. Denn jede Artikulation – auch die wissenschaftliche – kann laut der eigenen Theorie nur aussagen, was im Rahmen der klassenspezifischen Begrenzung von Erkenntnis formulierbar ist. Auch Adornos These vom gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang impliziert in diesem Sinn die Unmöglichkeit einer ideologisch unverzerrten Beobachterposition. Am deutlichsten zeigt sich diese Aporie jedoch vielleicht in der Psychoanalyse: Ein konstitutiv aus dunklen psychologischen Motiven gespeistes Handeln und Denken kann schlichtweg keine objektive Theorie formulieren. Adorno war sich dieser Aporie bewusst und bestimmt das Ich deshalb im Rahmen seiner kritischen Theorie des Subjekts als ein dialektisches. Dieser theoretische „Kniff“ muss offenkundig auch im Rahmen einer Theorie Anwendung finden, die sich reflexiv dem Themengebiet der Kybernetik widmet.

„Kybernetik und Negation“ hat sich unter anderem dem polyvalenten Themenkomplex der Negativität gewidmet. Es wurde versucht darzulegen, inwiefern eine kybernetische Metawissenschaft zu einer vermeintlichen „Auflösung“ bzw. einer ökonomischen Kolonisierung von Negativität beiträgt. Heidegger versucht etwa angesichts der kybernetischen Bedrohung des Denkens den unthematischen und somit negativen Verstehenshorizont, der von den Wissenschaften zum Verschwinden gebracht wird, mittels poetisch-transgressiver Textverfahren thematisch werden zu lassen. Einen ganz anderen Weg schlägt Gotthard Günther ein, wenn er versucht, die Frage nach dem, was denken heißt, jenseits einer Aristotelischen Logik mittels negativsprachlicher Kalküle im wahrsten Sinne Wortes zu berechnen. Tiqqun merkt hierzu an, dass während die Romantik von einer poetischen Sehnsucht nach einer Totalität beseelt gewesen sei, die Kybernetik aktiv nach einer solchen strebe. In dieser Hinsicht bereitet die Kybernetik ein Feld, welches es erlauben soll, die Humanwissenschaften mit den Naturwissenschaften im Sinne eines ökologischen Diskurses zu vereinigen. Hier hat wiederum Foucault gezeigt, inwiefern

eine restlose „Positivierung“ der Humanwissenschaften bisher zum Scheitern verurteilt war, als diese in mehrerlei Hinsicht konstitutiv von einer undurchdringlichen Negativität durchzogen sind. Letztlich arbeiten Deleuze/Guattari ein Modell des Menschen aus, das ihn diesseits seiner personalen Grenzen auf einem kybernetischen Produktionsgrund, der Mensch, Natur und Technik gleichermaßen umfasst, vergesellschaftet und so die Möglichkeitsbedingung für eine neue Form des Kapitalismus bereitstellt: Einen „semiotischen“ Kapitalismus (Semiocapitalism, Franco Berardi), der ehemals Negatives bzw. prä-signifikante Semiologien – wie etwa Affekte, Gesten, Emotionen, Irrationales etc. – in seinen Warenkreislauf integriert. Parallel dazu gleicht die Theoretisierung des Subjekts einer Verfallsgeschichte: Ausgehend von Kants Kopernikanische Wende, in der das autonome Subjekt zum Fundament aller Erkenntnis wird, mündet die Konzeption des Subjekts nach der linguistischen Wende in einer strukturellen Determiniertheit, wo es letztlich quasi von kybernetischen Systemen endgültig „begraben“ wird. Tiqqun beschreiben dieses vorläufige „Ende“ des Subjekts folgendermaßen:

„Denn die kybernetische Hypothese erfordert eine radikal neue Konfiguration des individuellen oder kollektiven Subjekts im Sinne einer Entleerung. Sie disqualifiziert die Innerlichkeit als Mythos und mit ihr die gesamte Psychologie des 19. Jahrhunderts einschließlich der Psychoanalyse. Es geht nicht mehr darum, das Subjekt aus den traditionellen äußeren Bindungen herauszureißen, wie es die liberale Hypothese vorsah, sondern darum, eine soziale Bindung zu rekonstruieren, indem dem Subjekt jede Substanz, entzogen wird. Jeder muß zu einer fleischlosen Hülle werden, zum bestmöglichen Leiter der gesellschaftlichen Kommunikation, zum Ort einer unendlichen Rückkopplung, die reibungslos vonstatten geht. Der Kybernetisierungsprozeß vollendet somit den ‚Zivilisationsprozeß‘, bis hin zur Abstraktion der Körper und ihrer Affekte im Reich der Zeichen.“¹⁹⁰

Offenbar wird hier die „Entleerung“ der Subjektivität nicht – wie eingangs im Rückgriff auf Žižek beschrieben – als Chance zur geistigen Reflexion betrachtet, sondern vielmehr als eine Auflösung jeglicher substanzieller Bestimmungen des Subjekts. An deren Stelle treten hingegen funktionale Beschreibungsmethoden im Sinne eines rein positiven „Physikalismus“. Um einem solchen „Ende“ zu entgehen, soll an dieser Stelle die Position Adornos als paradigmatisch vermittelnde Position zwischen autonomen und heteronomen Subjektbestimmungen mobilisiert werden. Sie stellt ein methodisches Modell bereit, welches als Vorbild dient, die Möglichkeit einer *Negation* der rein kybernetisch-funktionalen Bestimmung des Lebens und mithin des Menschen theoretisch zu begründen – ohne sich performativ in einen Widerspruch verwickeln zu müssen. Dass Adorno normativ argumentiert, soll hier bewusst als kontrapunktische Bewegung zum bisher entfalteten Posthumanismus in Kauf genommen werden. Adorno

kritisiert bereits am Marxismus eine vermeintlich ausschließlich nominale Bestimmung des Subjekts. Gegen ein mechanisch aus der Materie emanierendes Bewusstsein verwehrt sich Adorno demgemäß ebenso wie gegen die darauf aufbauende marxistische Widerspiegelungstheorie.

„Gegen solche Resignation tritt ein Wahrheitsmoment am Idealismus hervor. Der verwirklichte Materialismus wäre heute das Ende des Materialismus, der blinden und menschenunwürdigen Abhängigkeit der Menschen von den materiellen Verhältnissen. So wenig der Geist das Absolute ist, so wenig geht er auf in Seiendem. Nur dann wird er erkennen was ist, wenn er nicht sich durchstreicht. Die Kraft solchen Widerstandes ist das einzige Maß von Philosophie heute.“¹⁹¹

Die Kritischen Theorie setzt die Gesellschaftstheorie des Marxismus in Beziehung mit der Psychologie Freuds. Dieses In-Beziehung-Setzen zählt mit zu den entscheidenden Errungenschaften der Frankfurter Schule.¹⁹² Jedoch sind Psychologie und Gesellschaftstheorie bei Adorno im Unterschied zu den libidoökonomischen Strömungslehren des Poststrukturalismus nicht direkt ineinander überführbar. Sie sind vielmehr durch einen Bruch getrennt. Gesellschaft lässt sich nicht restlos aus aufaddierten individuellen psychologischen Motiven erklären. Dieser Fehlschluss aber zählt mit zu den Grundannahmen des Liberalismus. Auf der anderen Seite lässt sich das Subjekt nicht gänzlich vom Gesellschaftlichen aus rekursiv bestimmen. Diesem Fehlschluss unterliegt wiederum zum Beispiel der antihumanistische Marxismus (Althusser) oder auch tendenziell die Poststrukturalistische Theorie. In diesem Fall wird eine autonome Handlungsmacht des Subjekts weitgehend bestritten. Wenn Psychologie und Gesellschaftstheorie nun aber nicht direkt ineinander überführbar sind, versucht Adorno zumindest das Verhältnis der beiden zueinander zu bestimmen. Anschließend an die Frage, weshalb das Proletariat anstatt zur Revolution zu drängen, zu faschistischen Herrschaftsmodellen überläuft, wird die These von der Verinnerlichung gesellschaftlicher Herrschaft entwickelt: Ein gesellschaftlicher Autoritarismus sei immer auf die psychische Vermittlung im Individuum angewiesen. Auf der gesellschaftlichen Seite wiederum entfalte sich in der Nachkriegszeit ein vom Kapitalismus unterschiedenes Wirtschaftsmodell: Der *Spätkapitalismus* werde durch sozialdemokratische Errungenschaften mittlerweile von sozialen Staatsinterventionen getragen, wodurch sein konflikthafter Charakter abgemildert werde. Adorno selbst vertritt in seinen Schriften zwei Positionen: Die ökonomische Struktur, die Gesellschaft in ihrer Totalität reproduziere, sei entweder auf einen universalen Tauschzusammenhang oder aber auf das Kapitalverhältnis zurückzuführen. Ersterer entstamme dem Wertgesetz, Letzteres dem Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital. Beiden wohnt jedoch ein Herrschaftsmoment inne, welches im Spätkapitalismus in den Hintergrund trete

191 Theodor W. Adorno: „Wozu noch Philosophie?“, in: *Zeitschrift MERKUR*, Heft 177, November 1962, S. 1010

192 Vgl.: Jan Weyand: *Adornos kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen (2001) S. 101 ff.

oder gänzlich eskamotiert werde. Dadurch komme es zur einer wachsenden Integration der Individuen in die Gesellschaft. Diese Integration führe aber auch dazu, dass Gesellschaft dem Subjekt nur noch in stark vermittelter Form gegenübertritt. Die Erkennbarkeit des Herrschaftsverhältnisses leidet oder wird hinter dem Verblendungszusammenhang des alles durchherrschenden und verdinglichenden Warentausches gänzlich unmöglich. In der Zeit nach Adorno wird die Theorie der zunehmenden Integration des Subjekts etwa von Baudrillard auf die Spitze getrieben, insofern sich laut seinen Thesen Gesellschaft nur noch als entkoppelte Simulation eines ehemals „unmittelbaren“ Herrschaftsverhältnisses reproduziere. Die Soziokybernetik wiederum – so Tiqqun – baue auf dem spätkapitalistischen Sozialismus auf und verabsolutiere ihn in zwiespältiger Weise.¹⁹³ Der Sozialismus sei nämlich auf die integrative Vermittlungsleistung des Kapitals angewiesen, er knüpfe also wiederum direkt an den Kapitalismus an. In diesem Sinn kann die Soziokybernetik auch als äußerste Verwirklichung des von Adorno beschriebenen integrativen Prinzips betrachtet werden.

Weshalb aber entfaltet diese Konstellation eine so starke Verblendungsleistung und wie ist es zu begründen, dass diese doch in Ausnahmefällen durchbrochen werden kann? Die ökonomischen Strukturen wären zunächst nach wie vor vom Zwang zur Produktion eines Mehrwerts getragen. Da sich dem spätkapitalistischen Subjekt dieser Zwang aufgrund der Undurchsichtigkeit der Herrschaftsverhältnisse nicht mehr rational erschließt, lässt sich auch die vom Individuum abverlangte Sublimierungsleistung nicht mehr rational begründen. Daraus folgt eine korrumpierte, irrationale Synthetisierungsleistung des Subjekts. Die Folge ist laut Adorno eine strukturelle Schwäche des Ich. Dem gegenüber steht das „mündige“, „starke“ Ich, welches die Bedingungen, unter denen es lebt, „sachlich“ zu reflektieren vermag. Hinsichtlich der Grenze zwischen mündigem und unmündigem Ich ist dabei von einem graduellen Übergang auszugehen. Als entscheidendes unterscheidendes Merkmal aber wird das mündige Ich nicht ausschließlich psychologisch bestimmt. Adorno schreibt:

„Das Ich fällt als Organisationsform aller seelischen Regungen, als das Identitätsprinzip, welches Individualität überhaupt erst konstituiert, auch in die Psychologie. Aber das ‚realitätsprüfende‘ Ich grenzt nicht bloß an ein Nichtpsychologisches, Auswendiges, dem es sich anpaßt, sondern konstituiert sich überhaupt durch objektive, dem Immanenzzusammenhang des Seelischen entzogene Momente, die Angemessenheit seiner Urteile an Sachverhalte. Obwohl selber ein ursprünglich Seelisches, soll es dem seelischen Kräftespiel Einhalt gebieten und es kontrollieren an der Realität: das ist ein Hauptkriterium seiner ‚Gesundheit‘. Der Begriff des Ichs ist dialektisch, seelisch und

nichtseelisch, ein Stück Libido und der Repräsentant der Welt. Diese Dialektik hat Freud nicht behandelt. Daher widersprechen seine immanent-psychologischen Bestimmungen des Ichs unfreiwillig einander und durchbrechen die von ihm angestrebte Geschlossenheit des Systems.“¹⁹⁴

Das Subjekt ist nach Adorno demnach immer doppelt zu bestimmen. Es besitzt psychologische Momente als auch nicht-psychologische Momente. Als Beweis dieser dialektischen Bestimmung kann ebenso die Psychoanalyse herangezogen werden: Während die Psychoanalyse als Theorie tatsächlich einen geschlossenen Immanenzzusammenhang entwirft, vermag es die praktische Therapie denselben zu durchbrechen. Der Patient beginnt sich im Erfolgsfall mit der Funktion der Analyse zu identifizieren und übernimmt selbst die Funktion der*des Analytiker*in. Diese gelingende Entwicklung eines selbstreflexiven Ichs ist dabei ident mit der Ausbildung eines „mündigen“ und autonomen Subjekts bei Adorno. Dieses kann seine eigenen Lebensbedingungen auf „sachliche“ Art und Weise reflektieren. Adorno beschreibt das reflektierende Bewusstsein:

„Eigentlich besteht es nur in der Anstrengung, unermüdlich auf seine Aporien und auf sich selber zu reflektieren.“¹⁹⁵

Schlussendlich muss das Auftreten einer solchen reflexiven Sublimationsleistung jedoch als kontingent betrachtet werden. Adorno deutet aber an, dass etwa ein Gefühl des Leids Auslöser einer Selbstreflexion sein könnte: „Wer leidet, ist nicht restlos integriert“¹⁹⁶. Andererseits sind Gefühle im Spätkapitalismus mittlerweile auch zu einem Teil des Warenkreislaufs geworden. Die Funktion eines Index menschlicher Authentizität haben Gefühle auf jeden Fall teilweise eingebüßt, wie das Werk von Eva Illouz¹⁹⁷ zeigt.

Mit der wachsenden Integration des Subjekts gehe nun laut Adorno eine historische Tendenz zu einer universalen Ich-Schwäche einher. Legt man die These um auf die Gegenwart, müsste sich diese Situation noch weiter zugespitzt haben. Und tatsächlich hat sich etwa gesellschaftliche Macht noch weiter entpersonalisiert und ist kaum mehr direkt adressierbar. Stattdessen agiert sie performativ aus dem medialen Nexus heraus. Dieser adressiert die Subjekte längst nicht mehr ausschließlich im Register eines schriftsprachlichen Mediums. Integriert wird das Subjekt heute auch bereits auf prä-personaler Ebene im Register der Affekte, einem breiten Spektrum an a-signifikanten Semiotiken oder aber über die gezielte Bearbeitung von Emotionen etc. Die Allgegenwart von Smartphones, die es ermöglicht, die menschliche

194 Theodor W. Adorno: „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie“, in: ders.: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 8: Soziologische Schriften I*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp (2003) S. 70

195 Theodor W. Adorno: „Meinung Wahn Gesellschaft“, in: ders.: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp (2003) S. 592

196 Jan Weyand: *Adornos kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen (2001) S. 146

197 Vgl.: Eva Illouz (Hg.): *Wa(h)re Gefühle – Authentizität im Konsumkapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2018)

Affektproduktion unter Umgehung des Hirnkortex im limbischen System direkt zu adressieren und global zu vernetzen, zeigt beispielhaft, inwiefern die*der Cyborg heute bereits Realität geworden ist. Hier wird aber auch deutlich, wie sehr eine normativ argumentierende Theorie, wie die von Adorno, an ihre Grenzen stößt. Begrifflichkeiten wie „starkes“ und „schwaches“ Ich wirken heute merkwürdig antiquiert. Im Posthumanismus treten normalistische „Landschaften“¹⁹⁸ an die Stelle gesellschaftlicher Normen. Oder genauer gesagt: auch der Posthumanismus kennt Normen, jedoch formen sich diese zunehmend unter einem Regime der systematischen Verdattung gesellschaftlicher Handlungen. Die wissenschaftlich statistische Aufbereitung bildet dahingehend ein „historisches Apriori des Normalismus“¹⁹⁹ welches mit überkommenen Normen wiederum in ein Verhältnis gesetzt wird. Objektive Klimadaten alleine reichen beispielsweise nicht aus, um eine Klimakatastrophe zu konstatieren. Das Datenmaterial wird erst zum Index einer solchen, wenn es in ein Verhältnis mit dem normativen Wert des menschlichen Lebens oder dem eines anderen gesetzt wird. Insofern kann sich der Posthumanismus im *Verhältnis* zum Humanismus nur konstituieren, wenn er auch auf Werte des Humanismus zurückgreift.

Das ökologische Denken möchte das Wissen der Naturwissenschaften mit dem der Humanwissenschaften vereinigen. Um dies zu ermöglichen, müsste sich der anthropologische Zirkel schließen und die konstitutive Negativität der Humanwissenschaften restlos getilgt werden. Sollte diese gelingen: Der Mensch wäre tatsächlich zugunsten der*des Cyborg im Sinne Haraways verabschiedet. Es ist jedoch fraglich, inwiefern sich durch eine solche spekulative Reduktion des Wissens zugunsten eines „objektiven“ monistischen Datenstroms die Verhältnisse neu kodieren ließen, oder ob sie nicht dadurch geradewegs eine Verstetigung erfahren würden. Bei Georg Lukács etwa markiert noch einzig das Proletariat den geschichtlichen Ort, in dem Subjekt und Objekt in eins fallen.²⁰⁰ Wie aber dargelegt wurde, ist die Argumentation eines entfremdeten Subjekts im Zeitalter kybernetischer Produktionsgründe nicht mehr aufrecht zu erhalten. Genauso wenig ist noch mit der „nichtenden“ und somit einer sozialtransformatorischen Kraft des Proletariats zu rechnen. Stattdessen ließe sich jedoch vielleicht im Zeitalter kapitalistischer Wissensgesellschaften mit einer konstitutiven „Entfremdung“ des Wissens argumentieren. Offenkundig jedoch nicht, um die naturwissenschaftlichen Klimadaten in Zweifel zu ziehen, sondern um das Wissen, welches nicht-nachhaltigen Organisationsweise entstammt bzw. mit fragwürdigen Werten in Zusammenhang steht, einer nachhaltigeren Neuperspektivierung zu unterziehen.

198 Ute Gerhard, Jürgen Link, Ernst Schulte-Holtey (Hg.): *Infografiken, Medien, Normalisierung: Zur Kartographie politisch-sozialer Landschaften*, Heidelberg: Synchron (2001)

199 Ebda.: S. 7

200 Jan Weyand: *Adornos kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen (2001) S. 18

13 Ausblick

In einem an diese Arbeit anknüpfenden Forschungsfeld würden sich diverse Fragen einer weiteren Bearbeitung aufdrängen: Unter anderem wurde gezeigt, wie angesichts einer planetaren Bedrohungslage gegenwärtig ein ökologischer Imperativ zu einer Abwehr bzw. einer Überwindung der mit der Moderne einhergehenden Spaltungen, Aporien – sowie von „Negativität“ im Allgemeinen – drängt. Aus der Einsicht in die Verbundenheit der Dinge entspringt dahingehend das Bedürfnis, die Kopplung von humanen und nicht-humane Kräften als neue relationale Ontologien – jenseits des menschlichen Subjekts – zu denken. Ontologien dieser Art knüpfen dabei in paradoxer Weise an die ontologische Tradition des Altertums an, betreten damit aber auch – gewollt oder ungewollt – wieder metaphysischen Boden. Der „Prozess der Kybernetisierung als [...] technologische Bedingung der allgemeinen Ökologisierung des Denkens“²⁰¹ tritt dabei tendenziell in den Hintergrund. Im Sinne Heideggers könnte in diesem Sinn etwa weiter nach den unhinterfragten Evidenzen einer solchen Metaphysik eines dezidiert technischen Werdens gefragt werden.

Auch ließe sich danach fragen, inwiefern die ubiquitäre Kybernetisierung der Gesellschaft es tatsächlich vermag, eine neue Psychologie ohne Negativität – eingebettet in ein maschinelles Unbewusstes – zu etablieren. Vor diesem technisierten Hintergrund meint etwa Erich Hörl, das Problem der Vermittlung in einer neuen Schärfe hervortreten zu sehen:

Die radikale technische Vermittlung, wie sie durch den Prozess der Kybernetisierung seit 1950 implementiert wird und die heute ins Stadium von in mikrotemporalen Bereichen operierenden sensorischen und intelligenten Umwelten, allgegenwärtigen Medien und ubiquitous computing eingetreten ist, lässt das Problem von Vermittlung als solcher in aller Schärfe hervortreten, exponiert es in bislang nie dagewesener Radikalität: und zwar als Problem und Frage einer konstitutiven Relationalität, genauer [...] als das einer ursprünglichen Beziehung zwischen dem Individuum und seinem Milieu, mit dem es immer schon gekoppelt ist und das nicht einfach dessen je gegebene, vorgängige, ‚natürliche‘ Umwelt darstellt, an das es sich jeweils anzupassen hätte, sondern als die Stätte seiner originären und unhintergehbaren Artefaktizität begriffen werden muss, mit der es gemeinsam wird, zusammen erscheint, also koevoluiert.²⁰²

201 Erich Hörl: „Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeinen Ökologie“ in: Dierich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013), S. 121
202 Ebda.: S. 122

Hier wäre etwa nach den Konstituierungsweisen des Subjekts unter soziokybernetischen Bedingungen der Vermittlung zu fragen. Inwiefern verändert sich in solchen technisierten Environments die „Humanisierung“ des Menschen? Wird heute dem Subjekt tatsächlich – wie von Tiqqun proklamiert – jegliche Substanz entzogen, um es zum bloßen und willfähigen Leiter der gesellschaftlichen Kommunikation, zum Ort einer unendlichen Rückkopplung zu degradieren? Oder aber bildet die kybernetische Integration des Subjekts heute zwar einen tendenziell heteronomen, jedoch gleichzeitig auch potentiell produktiven Ort – auch von neuen Formen von Autonomie? Sofern die individuelle Psychologie nicht als restlos im maschinischen Unbewussten aufgehoben zu denken ist – sondern durch einen Bruch getrennt – wie wäre dann dieses Verhältnis zwischen individuellem und kybernetischem Unbewusstem zu denken? Als sich die Kybernetik darüber hinaus auch anschickt, eine Form von interobjektivem bzw. „universalem“ Wissen zu symbolisieren, führt sie dann die Spaltungen, die diesem Wissen zugrunde liegen, auch permanent mit sich und produziert – anstatt diese zu verabschieden – auch permanent neue Formen von Negativität? Insbesondere die neuen Materialismen tendieren dazu, die zum Ausgang einer neuen Ontologie auserkorenen Verbindungen als neutrale Kopplungen von Dingen zu denken. Was aber, wenn diese Verbindungen nicht als neutrale zu denken sind und dementsprechend nicht nur als Vermittler von Beziehungen, sondern auch genauso von Nicht-Beziehungen fungieren? Dementsprechend wäre der Integrationsprozess der Kybernetik womöglich auch nicht als (unendliche) kommunikationstechnische Produktion von Differenzen zu denken, sondern mehr als eine Vermittlung von Spaltungen. Psychoanalytisch argumentiert wäre der jeweils abgespaltene Teil des Wissens zwar möglicherweise durch kybernetische Infrastrukturen auf technischer Ebene ebenso integriert, müsste aber dennoch vom menschlichen Subjekt, um sich konstituieren zu können, *verneint* werden. Somit ist es der Kybernetik gegenwärtig zwar möglich, gleichzeitig das Humane als auch das Inhumane, das Rationale und das Irrationale, das kulturelle als auch das naturwissenschaftliche Wissen, etc. zu integrieren; es obliegt aber dem Subjekt, sich zu diesem Angebot zu verhalten. Mehr noch, setzen kybernetische Systeme der Gegenwart womöglich gezielt an dieser psychischen Disposition und somit der widersprüchlichen Form des Menschen an, um die Schnittstellen an den entscheidenden neuralgischen Punkten, an denen die Akte der Abgrenzung und des in In-Beziehung-Setzens vollzogen werden, zu positionieren. Die heute von Künstlichen Intelligenzsystemen vor Beginn einer Interaktion beinahe obligatorische Überprüfung der Menschlichkeit erscheint dadurch in einem neuen Licht: Sie stellt sicher, dass es sich bei der*dem Nutzer*in um eine genuin menschlich-moderne Form handelt, ausgestattet mit dem „Vermögen“ zur Produktion von Spaltungen, die als Produzent von partikularem Wissen, aber auch als Affektressource nutzbar gemacht werden kann. In diesem Sinn: „Bestätigen Sie, dass Sie ein Mensch sind!“

14 Literaturverzeichnis

- Alexandre Kojève: *Hegel – Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart: Kohlhammer (1958)
- Alexander Bogner: *Die Epistemisierung des Politischen*, Ditzingen: Reclam (2021)
- Anselm Franke: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“ in: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013)
- Arthur Rimbaud: „Brief an Paul Demeny (15. Mai 1871)“, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M.: Insel (1992), S. 397
- Bernard Stiegler: *Die Logik der Sorge: Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008)
- Byung-Chul Han: *Was ist Macht?*, Ditzingen: Reclam (2005)
- C[harles] P[ercy] Snow: *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart: Klett-Cotta (1967)
- Chantal Mouffe: *Über das Politische – Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2007)
- Claude Lévi-Strauss: „New York – post- und präfigurativ“, in: ders.: *absolute Claude Lévi-Strauss*, Freiburg: orange-press (2004)
- Claus Pias (Hg.): *Cybernetics – The Macy Conferences 1946 – 1953 – Transactions*, Zürich-Berlin: diaphanes (2003)
- Daniel Hackbarth: „Warum ‚Antihumanismus‘? Materialistische Einwände gegen die Anthropologie“, in: Thomas Ebke, Caterina Zanfi (Hg.): *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben?: Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam (2017)
- Diedrich Diederichsen: „Sachlichkeit und Weltlichkeit: was wäre eine Kybernetik der Armen, wer sind die Armen, was hat das mit Kunst zu tun?“ in: Diedrich Diederichsen, Oier Etxeberria (Hg.): *Cybernetics of the Poor*, Berlin: Sternberg Press (2021)
- Donna Haraway: „Situieretes Wissen“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur – Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995)
- Donna Haraway: „Ein Manifest für Cyborgs“, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur – Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M.: Campus (1995)
- Erich Hörl: „Das kybernetische Bild des Denkens“, in: *Die Transformation des Humanen – Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008)
- Erich Hörl: „Die technologische Bedingung – Zur Einführung“, in: ders.: (Hg.): *Die technologische Bedingung – Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin: Suhrkamp (2011)
- Erich Hörl: „Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die allgemeinen Ökologie“ in: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.): *The Whole Earth – Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press (2013)
- Erich Hörl: „Parmenideische Variationen – McCulloch, Heidegger und das kybernetische Ende der Philosophie“ in: Claus Pias (Hg.): *Kybernetik – The Macy-Conferences 1946 – 1953 – Band II – Essays und Dokumente*, Zürich-Berlin: diaphanes (2004)
- Erich Hörl, Michael Hagner: „Überlegungen zur kybernetischen Transformation des Humanen“, in: *Die Transformation des Humanen – Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008)
- Eva Illouz (Hg.): *Wa(h)re Gefühle – Authentizität im Konsumkapitalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2018)
- Fahim Amir: *Schwein und Zeit. Tiere, Politik, Revolte*, Hamburg: Edition Nautilus (2018)

- Félix Guattari: „Réflexions pour des philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle“, in: *Chimères. Revue des schizoanalyses*, N°49, printemps 2003, S. 151
- Félix Guattari: „Interview à la réunion de la Société de Psychothérapie Institutionnelle“, (Oktober 1965) erschienen in: *Revue de Psychothérapie institutionnelle*, 2 (4)
- Félix Guattari: „Maschine und Struktur“ in: ders.: *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, Frankfurt a. M. Suhrkamp (1976)
- Fjodor M. Dostojewski: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, Frankfurt a.M.: Fischer (2006)
- Florian Sprenger: *Epistemologien des Umgebens – Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher Environments*, Bielefeld: transcript (2019)
- Friedrich Kittler: „Die Welt des Symbolischen – eine Welt der Maschine“ in: ders.: *Draculas Vermächtnis – Technische Schriften*, Leipzig: Reclam (1993)
- Friedrich Nietzsche: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“, in: ders.: *Werke in drei Bänden – Dritter Band*, München, Hanser (1966)
- Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak?*, Wien: Turia + Kant (2008)
- Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1977)
- Gilles Deleuze: *Bartleby oder die Formel*, Berlin: Merve (1994)
- Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink (2007)
- Gilles Deleuze: „Five Propositions on Psychoanalysis“, in: ders.: *Desert Islands and other Texts*, Los Angeles: Semiotext(e) (2004)
- Gilles Deleuze: *Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1992)
- Gotthard Günther: „Martin Heidegger und die Weltgeschichte des Nichts“, in: ders.: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik – dritter Band*, Hamburg: Felix Meiner (1980)
- Gotthard Günther: *Das Bewußtsein der Maschinen – Eine Metaphysik der Kybernetik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (2021, original: 1957)
- Heinz von Foerster: „Erkenntnistheorien und Selbstorganisation“ in Siegfried J. Schmidt (Hg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1987)
- Helmut Draxler: *Abdrift des Wollens – Eine Theorie der Vermittlung*, Wien: Turia + Kant (2016)
- Helmut Draxler: „Das Wissen der Spaltung – Über die symbolischen Bedingungen des künstlerischen Wissens“ in: Kathrin Busch, Christina Dörfling, Kathrin Peters, Ildikó Szántó: *Wessen Wissen? Materialität und Situiertheit in den Künsten*, Paderborn: Wilhelm Fink (2018) S. M25
- Helmut Draxler: *diverse Seminarmanuskripte*, unveröffentlicht
- Helmut Draxler: „Die Evolution anpassen – Medien und Avantgarde in biopolitischer Perspektive“ in: Sabeth Buchmann, Helmut Draxler, Stephan Geene (Hg.): *Film – Avantgarde – Biopolitik*, Wien: Schlebrügge.Editor (2009)
- Henning Schmidgen: *Das Unbewußte der Maschinen – Konzeptionen des Psychischen bei Guattari, Deleuze und Lacan*, München: Wilhelm Fink (1997)
- Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Herausgegeben von Walther Kranz), Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung (1960)
- Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Athenäum (1987)
- Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner (2003)

- Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner (1998)
- Jan Weyand: *Adornos kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen (2001)
- Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin: Matthes & Seitz (2011)
- Jean-François Lyotard: „Vom Humanen“, in: ders.: *Das Inhumane – Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen (1989)
- Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen – Ein Bericht*, Wien: Passagen (2019)
- Jean-François Lyotard: *Libidinöse Ökonomie*, Zürich-Berlin: diaphanes (2007)
- Joseph Vogl: „Medien-Werden: Galileis Fernrohr“, in: Lorenz Engell, Joseph Vogl (Hg.): *Mediale Historiographien*, Weimar: Universitätsverlag (2001)
- Kathrin Thiele: „Affirmation“, in: Mercedes Bunz, Birgit Mara Kaiser, Kathrin Thiele (Hg.): *Symptoms of the Planetary Condition: A Critical Vocabulary*, Lüneburg: meson press (2007)
- Kathrin Thiele: „Ende der Kritik? Kritisches Denken heute“, in: Andrea Allerkamp, Pablo Valdivia Orozco, Sophie Witt (Hg.): *Gegen/Stand der Kritik*, Zürich-Berlin: diaphanes (2015)
- Karl Marx: *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie – Erster Band* (MEGA Band 10), Berlin: Dietz (1991)
- Katharina Hoppe, Thomas Lemke (Hg.): *Neue Materialismen zur Einführung*, Hamburg: Junius (2021)
- Luc Boltanski, Ève Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK (2003)
- Martin Heidegger: „Brief über den Humanismus“, in: ders.: *Gesamtausgabe – Band 9 – Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (1976)
- Martin Heidegger: „Nur noch ein Gott kann uns retten“: *Gespräch mit Martin Heidegger* am 23. September 1966, veröffentlicht erst nach dem Tod Heideggers in: *Der Spiegel* (30. Jahrgang, 31. 5. 1976)
- Martin Heidegger: „Was ist Metaphysik?“, in: ders.: *Gesamtausgabe – Band 9 – Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (1976)
- Martin Heidegger: *Was heißt Denken? (Vorlesung) – Gesamtausgabe – Band 8*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (2002)
- Max Horkheimer: „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, veröffentlicht in: *Zeitschrift für Sozialforschung VI*, 1937
- McKenzie Wark: „Franco ‚Bifo‘ Berardi: Soul as Commodity“, in: dies.: *General Intellects*, New York: Verso (2017)
- Michel Foucault, Noam Chomsky: „Human Nature: Justice vs. Power – A Debate“, in: John Rajchman: *The Chomsky-Foucault Debate*, New York: The New Press (2006)
- Michel Foucault: „Das Denken des Außen“, in: ders.: *Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits – Band I – 1954 – 1969*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2001)
- Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1974)
- Oliver Marchart: *Das unmögliche Objekt – Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2013)
- Omri Boehm: *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin: Ullstein (2022)
- Paul Rabinow: *Anthropologie der Vernunft – Studien zu Wissenschaft und Lebensführung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2004)
- Peter Sich: *Foucault – Eine Einführung*, Ditzingen: Reclam (2018)
- Peter Sloterdijk: *Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1999)

- Roberto Nigro: *Wahrheitsregime*, Zürich-Berlin: diaphanes (2015)
- Roland Barthes: *Der Tod des Autors*. In: ders.: *Das Rauschen der Sprache*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2005)
- Sigmund Freud: „Die Verneinung“ in: ders.: *Werke aus den Jahren 1925-1931*, London: Imago Publishing (1948)
- Sigmund Freud: *Die Traumdeutung – Studienausgabe Band II*, Frankfurt a. M.: S. Fischer (1972)
- Silvio Vietta: „Heidegger’s Ecological Criticism“, in: Gabriele Dürbeck, Urte Stobbe, Hubert Zapf, Evi Zemanek (Hg.): *Ecological Thought in German Literature and Culture*, Lanham: Lexington Book (2017)
- Slavoj Žižek: „A Yuppie reading Deleuze“, in: *Organs without Bodies*, London: Routledge (2004)
- Slavoj Žižek: *Körperlose Organe – Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2008)
- Slavoj Žižek: *Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur*, Wien: Turia + Kant (1992)
- Stefan Müller-Doohm: *Adorno – Eine Biographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2005)
- Theodor W. Adorno: „Meinung Wahn Gesellschaft“, in: ders.: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2003)
- Theodor W. Adorno: „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie“, in: ders.: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 8: Soziologische Schriften I*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (2003)
- Theodor W. Adorno: „Wozu noch Philosophie?“, in: *Zeitschrift MERKUR*, Heft 177, November 1962
- Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1998)
- Tiqun: *Kybernetik und Revolte*, Zürich-Berlin: diaphanes (2007)
- Ute Gerhard, Jürgen Link, Ernst Schulte-Holtey (Hg.): *Infografiken, Medien, Normalisierung: Zur Kartographie politisch-sozialer Landschaften*, Heidelberg: Synchron (2001)
- Walter Benjamin: *Einbahnstraße*, Berlin: Rowohlt Verlag (1928)
- Warren S. McCulloch: *Verkörperungen des Geistes*, Wien: Springer (2000)
- Wolfgang Welsch: „Kant oder Übergänge ohne Brücken“, in: ders.: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie (2008)

Kurzfassung

Die ökologische Utopie ist die einzige Utopie, die aus dem vorigen Jahrhundert unversehrt in die Gegenwart gerettet wurde (Anselm Franke). Dabei wurzelt die Ökologie als Theorie der Beziehung eigentlich in der Biologie, wo die Verbindungen des Lebendigen zum umweltlichen Außen ihren zentralen Forschungsgegenstand bilden. Die politische Aufladung hingegen erfährt sie in den Nachwehen der 68er-Revolution. Der Bericht des Club of Rome wiederum verleiht ihr sozialwissenschaftliche Impulse und zeigt, dass kommende Herausforderungen scheinbar überhaupt erst mithilfe ihrer empirischen Modellbildung adressierbar werden. Vor diesem Hintergrund drängen gegenwärtige Klimamodelle mit immer verheerenderen Prognosen zu gesellschaftlichen Veränderungsprozessen. Um Bewältigungsszenarien entwickeln zu können, vereint das ökologische Denken im Ruf nach einer transdisziplinären Vereinigung von Geistes- Sozial- und Naturwissenschaften mittlerweile alle Hoffnungen auf sich.

Dieser Ruf nach einer dezidiert posthumanen Perspektive des Menschen bildet den Horizont, vor dem die Arbeit „Kybernetik und Negation“ die wissenschaftstheoretischen Grundannahmen des ökologischen Denkens näher beleuchtet. Die zentrale These dabei lautet: In den westlichen Gesellschaften vollzieht sich spätestens seit dem zweiten Weltkrieg eine Kybernetisierung der Wissens- und Ordnungssysteme, die eine ökologische Angleichung von Gesellschaft und Natur in computergestützten Modellen erst denkbar und somit möglich macht. Als zentrales Arbeits-, Ordnungs- und Deutungsinstrument fungiert die Kybernetik dahingehend als wirklichkeitskonstituierende Macht. Sie verändert das Denken und somit das Verständnis des Politischen, des Ökonomischen, des Sozialen aber auch das der Künste. Letztlich transformiert die Kybernetik die anthropologischen Bedingungen des Menschen selbst: Ein Prozess, in dessen nicht mehr fernem Horizont der kybernetische Organismus – wie ihn auch Donna Haraway imaginiert – gleichermaßen verheißend wie bedrohlich steht.

Abstract

The ecological utopia is the only utopia from the previous century that has been preserved intact into the present, according to Anselm Franke. Ecology, as a theory of relationships, actually originates in biology, where the connections between living beings and their external environment constitute its central subject of research. Its political significance, however, emerges in the aftermath of the events of the 1968 protests. The report by the Club of Rome, in turn, imparts socio-scientific impulses to ecology, demonstrating that forthcoming challenges seemingly can only be addressed through its empirical modeling. Against this backdrop, contemporary climate models press with increasingly dire forecasts for societal changes. In order to develop scenarios for coping, ecological thought now consolidates all hopes upon itself by calling for a transdisciplinary convergence of the humanities, social sciences, and natural sciences.

This call for a distinctly posthuman perspective on humanity forms the horizon against which the work “Cybernetics and Negation” sheds light on the epistemological assumptions of ecological thinking. The central thesis therein is that a cybernetization of knowledge and order systems has been taking place in Western societies, especially since World War II, which renders an ecological alignment of society and nature conceivable and thereby possible through computer-assisted models. Cybernetics functions as a central tool for labor, organization, and interpretation, serving as a constitutive force of reality. It transforms thinking and thus the understanding of politics, economics, the social realm, as well as the arts. Ultimately, cybernetics transforms the anthropological conditions of humanity itself: a process in whose not-so-distant horizon the cybernetic organism – as also imagined by Donna Haraway – stands both promising and threatening.