



Rosi Braidotti

Posthumanismus

Leben
jenseits
des Menschen

campus

die historische Kontingenz und kulturelle Zeichensysteme für die Subjektbildung haben, sondern diese Faktoren im Lichte ihrer sich verändernden Strukturen und Zusammensetzungen auf den neuesten Stand bringen. Lacans Begriff des Symbolischen ist, wie Deleuze und Guattari (1974) in ihrer Psychoanalysekritik zeigen, so überholt wie die Polaroidaufnahme einer Welt, die sich längst weiterentwickelt hat. Er hält ein versteinertes Bild der Familie und anderer intersubjektiver Beziehungen zu einem Zeitpunkt fest, wo ihnen der moderne Kapitalismus einen von Grund auf subversiven Spin versetzt. Die biopolitische Natur dieses Systems hat seit den 1970er Jahren exponentiell zugenommen und neue Formen intersubjektiver Relationalität hervorgebracht. Das Gegenteil zu behaupten, würde einem psychologischen Essentialismus verfallen und unser psychisches Leben aus Geschichte und sozialem Wandel herausfallen lassen. Unsere Psyche – mit ihren affektiven, phantasiebefrachteten, triebhaften Komplikationen – wäre dann für immer in eine statische, von der selbstreproduzierenden Macht eines despotischen Herrens signifikanten beherrschte Zelle verbannt. Dieses traurige Bild eines Subjekts, das an die Bedingungen seiner Ohnmacht gekettet ist, stellt für alle vitalistischen »Materie-Realisten« eine schlicht inadäquate Vorstellung von unserem Sein im Prozess des Werdens dar. Wir müssen »auf der Höhe der Zeit« und deshalb Teil unserer heutigen Kultur sein, als Verleiblichung und Einbettung des Subjekts *dieser* Welt. Statt eine Flucht aus der Realität sein, schreibt posthumanes Denken das heutige Subjekt ein in die Bedingungen seiner Geschichtlichkeit.

Leben ist dementsprechend weder ein metaphysischer Begriff noch ein semiotisches Bedeutungssystem. Es drückt sich in einer Mannigfaltigkeit empirischer Akte aus – es gibt nichts zu sagen, aber alles zu tun. Das Leben äußert sich, einfach indem es Leben ist, in der Verwirklichung von Energieflüssen durch biologische Datencodes über komplexe somatische, kulturelle und technisch vernetzte Systeme. Ich vertrete deshalb die Idee eines Amor fati, der uns die Möglichkeit gibt, lebendige Vorgänge und die expressive Intensität eines Lebens zu akzeptieren, das wir mit vielfältigen Anderen hier und jetzt teilen.

Posthumane Ethik

Wir sind werdende posthumane ethische Subjekte in unseren vielfältigen Fähigkeiten zu allen möglichen Beziehungen und Kommunikationsweisen, deren Codes in allen möglichen Richtungen über das sprachliche Zeichen hinausgehen. Wir wissen einfach noch nicht, an diesem speziellen Punkt unserer gemeinsamen Geschichte, was unsere fleischlichen Formen der Einheit von Selbst, Bewusstsein und Körper tatsächlich tun können. Wir müssen es herausfinden durch eine Ethik des Experimentierens mit Intensitäten. Die ethische Vorstellungskraft ist in posthumanen Subjekten lebendig in Form ontologischer Relationalität. Eine nachhaltige Ethik für nicht-einheitliche Subjekte beruht auf einem umfassenderen Sinn für die Wechselbeziehung zwischen dem Selbst und den Anderen – einschließlich der nichtmenschlichen oder »Erd«-Anderen –, durch die Beseitigung des Hemmnisses von egozentrischem Individualismus und einschränkender Negativität.

Posthuman zu sein bedeutet also nicht, gleichgültig gegenüber den Menschen oder entmenschlicht zu sein. Im Gegenteil, es beinhaltet eine neue Verbindung ethischer Werte mit dem Wohl der Gemeinschaft in einem umfassenderen Sinn, der auch unsere territorialen oder ökologischen Wechselbeziehungen einschließt. Das ist ein ethisches Band ganz anderer Art als die nach den Lehren des klassischen Humanismus begriffenen Eigeninteressen individueller Subjekte oder als der moralische Universalismus der Kantianer, mit ihrem Vertrauen auf eine Ausweitung der Menschenrechte auf sämtliche Arten, auf alle virtuellen Entitäten und Zellverbindungen (Nussbaum 2010). Auch begründet posthumane Theorie die ethische Beziehung nicht auf der negativen oder reaktiven Grundlage gemeinsamer Vulnerabilität, sondern auf gemeinsamen Projekten und Aktivitäten.

Dieser prozessorientierte Subjektbegriff ist von universalistischer Tragweite, auch wenn er sich gegen einen moralischen oder kognitiven Universalismus wendet. Er bringt ein gegenstandsbezogenes, partiales Verantwortungsbewusstsein zum Ausdruck, das auf einem starken Gefühl von Gemeinschaftlichkeit und Relationalität basiert und in einen neuen Anspruch auf Gemeinschaft und Zugehörigkeit von Seiten konkreter Subjekte einmündet. Genevieve Lloyd bezeichnet diese lokal verorteten mikrouniversalistischen Ansprüche als »kollaborative Moralität« (1996: 74). Die genannten Kriterien für diese neue Ethik beinhalten Uneigennützigkeit, Akzeptanz von Relationalität und viraler Durchdringung, gemeinsames Ausprobieren und Verwirklichen von Möglichkeiten und eine neue Verbindung von Theo-

rie und Praxis, für die Kreativität von zentraler Bedeutung ist. Es sind keine moralischen Forderungen, sondern Entwicklungsbedingungen für ein beständiges Experimentieren mit Intensitäten. Sie müssen kollektiv angewandt werden, damit brauchbare Kartographien dessen entstehen, was Körper aushalten können. Ich nenne sie deshalb auch »Schwellen der Nachhaltigkeit« (Braidotti 2006). Sie wollen kollektive Bindungen schaffen, eine neue affektive Form der Gemeinschaft oder des Gemeinwesens.

Der Grundgedanke posthumaner nomadischer Ethik ist die Transzendenz des Negativen. Das bedeutet konkret, dass die Bedingungen neuer politisch-ethischer Handlungsfähigkeit nicht aus dem unmittelbaren Kontext ableitbar sind oder aus den aktuellen Gegebenheiten. Sie müssen affirmativ und kreativ geschaffen werden, durch zukunftsorientierte Anstrengungen der Mobilisierung ungenutzter Möglichkeiten und Visionen, die in alltäglichen Formen des Zusammenwirkens mit anderen verwirklicht werden. Dieses Vorhaben verlangt visionäre Kraft oder prophetische Energie – Eigenschaften, die in akademischen Kreisen nicht gerade in Mode sind und wissenschaftlich in diesen Zeiten zwanghaften Strebens nach globalisierter »Exzellenz« keinen besonderen Wert besitzen. Trotzdem erhebt sich der Ruf nach mehr Visionen in der kritischen Theorie von vielen Seiten. Die Feministinnen haben darin eine lange und reiche Tradition. Joan Kelly (1979) hat feministische Theorie seit ihren Anfängen als eine doppelseitige Vision charakterisiert, mit einer starken kritischen und einer ebenso starken kreativen Funktion. Diese kreative Dimension war seit jeher von zentraler Bedeutung (Haraway 1997, 2003; Rich 2001). Sie bildet auch den affirmativ-innovativen Kern der radikalen Epistemologien von Gender, Race und Postcolonial Studies. Der Glaube an die kreativen Kräfte der Vorstellungskraft ist ein integraler Bestandteil der feministischen Wertschätzung der lebendigen verleblichten Erfahrung und der körperlichen Wurzeln einer Subjektivität, die Ausdruck der komplexen Singularitäten ist, zu denen verleblichte feministische Frauen geworden sind. Theoretische Kreativität ist schlichtweg undenkbar ohne einen visionären Antrieb.

Prophetische oder visionäre Geister sind Denker und Denkerinnen der Zukunft. Die Zukunft als aktives Objekt des Begehrens treibt uns voran und lässt uns aktiv werden im Hier und Jetzt einer Gegenwart, die nach Widerstand und entgegenwirkenden Alternativen verlangt. Das Verlangen nach nachhaltigen Zukunftsformen kann eine lebbare Gegenwart aufbauen. Das ist kein frommer Wunsch, sondern eine aktive Transposition, eine Veränderung in der Tiefe (Braidotti 2006). Es bedarf einer prophetischen oder visio-

nären Dimension, um eine affirmative Haltung zur Gegenwart zu beziehen, als Ausgangspunkt nachhaltigen Werdens oder qualitativer Veränderungen ihrer Negativität und ihrer Ungerechtigkeiten. Die Zukunft ist die virtuelle Entfaltung der affirmativen Seite des Gegenwärtigen, die unsere Verpflichtung gegenüber den kommenden Generationen bedenkt.

Affirmative Politik

Die Verfolgung gemeinsamer Projekte der Affirmation von Hoffnung, die in den Mikropraktiken des Alltagslebens angelegt sind, ist eine Strategie der Einführung und Ausformung nachhaltiger Veränderungen. Die Motivation für die soziale Konstruktion von Hoffnung gründet in einem Gefühl generationsübergreifender Verantwortung. Eine grundlegende Uneigennützigkeit ist ihr Bestandteil. Hoffnung ist eine Form, von möglichen Zukünften zu träumen – eine unser Leben durchdringende und aktivierende antizipatorische Kraft. Sie ist eine starke Motivation, die nicht nur in Projekten der Rekonstruktion des sozialen Imaginären, sondern auch in der politischen Ökonomie der ihm zugrundeliegenden Wünsche, Gefühle und kreativen Kräfte begründet ist.

Heutige Praktiken posthumaner Subjektivität arbeiten hin auf ein stärker affirmatives Verständnis kritischer Theorie. Jenseits von einheitlichen Selbstbildern und teleologischen Deutungen der Subjektbildung kann posthumanes Denken heutigen Subjekten helfen, sich auf eine veränderte Welt einzustellen und darin eine positive Differenz einzuschreiben. So lässt sich zum Beispiel gegen die Tradition des methodologischen Nationalismus ein anderes Denkbild vorbringen, das sich gegen den Eurouniversalismus wendet und auf die Kräfte planetarischer Vielfalt vertraut. Wir müssen Gefühl, Erinnerung und Vorstellungskraft heranziehen und für die komplexen Subjekte, zu denen wir geworden sind, neue Figurationen und Darstellungsformen erfinden. Auch Wissenschaft selbst ist nicht auf der nationalistischen Achse, sondern in einem nomadischen Netzwerk erdweiter posthumaner Zusammenhänge in die Gesellschaft und in die Ökologie integriert.

Posthumanwerden ist also der Prozess, sein Gefühl der Verbundenheit mit einer gemeinsamen Welt, einem territorialen, sei es städtischen, gesellschaftlichen, psychischen, ökologischen oder planetarischen Raum, neu zu begreifen. Es drückt vielfältige Ökologien der Zugehörigkeit aus und verän-

dert die Koordinaten unserer sinnlichen Wahrnehmung, um die kollektive und nach außen gerichtete Natur dessen zu erkennen, was wir noch immer das Selbst nennen. Dieses Selbst ist ein bewegliches Gefüge in einem gemeinsamen Lebensraum, den das Subjekt nie beherrscht oder besitzt, den es nur – und stets in Gemeinschaft, in der Menge oder Gruppe – bewohnt und durchquert. Für posthumane Theorie ist das Subjekt eine transversale Entität, immanent eingebunden in ein Netz nichtmenschlicher (tierischer, pflanzlicher, viraler) Beziehungen. Das zoézentrierte, verleiblichte Subjekt ist durchzogen von infizierenden/viralen Verbindungssystemen, die es mit einer Vielzahl von Anderen zusammenschalten, angefangen mit den umweltförmigen oder Öko-Anderen und unter Einschluss der technischen Apparate.

Dieser nicht-essentialistische Vitalismus dämpft die Hybris des rationalen Bewusstseins, das nicht der Akt einer übergeordneten Transzendenz ist. Es wird umdefiniert und nach unten in die gegenständliche Betätigung radikaler Immanenz gedrängt. Es ist ein Akt der Entfaltung des Selbst auf die Welt, während die Welt sich in ihm entfaltet. Und wenn nun Bewusstsein nur eine andere Form wäre, sich kognitiv auf seine Umwelt und die anderer zu beziehen? Und wenn das bewusste Selbstbild, verglichen mit dem immanenten Know-how von Tieren, nur von narzisstischen Transzendenzillusionen geblendet wäre, verblendet durch sein Streben nach Selbsttransparenz? Und wenn das Bewusstsein letztlich gar nicht dazu imstande wäre, Heilung für sein dunkles Leiden zu finden, für dieses Leben, diese Zoé, diese unpersönliche Kraft, die uns bewegt, ohne uns um Erlaubnis zu fragen? Die Zoé ist die inhumane Macht, die über das Leben hinausgeht, hin zu neuen, vitalistischen Formen, sich dem Tod als unpersönlichem Ereignis zu nähern. Die lebenszentrierte Prozessontologie erlaubt es dem posthumanen Subjekt, sich klarsichtig damit auseinandersetzen, ohne der moralischen Empörung oder der Melancholie nachzugeben. Sie bejaht einen säkularen ethischen Drang zum Eingehen von Beziehungsformen, um die Grenzen dessen, was transversale, nicht-einheitliche Subjekte werden können, zu verändern und auszudehnen. Das ethische Ideal liegt in der Verwirklichung kognitiver, affektiver und sinnlicher Möglichkeiten, in dieser Vielheit für ein höheres Maß an Stärkung und Affirmation unserer wechselseitigen Verbindungen zu sorgen. Die Auswahl der affektiven Kräfte, die den Prozess des Posthumanwerdens vorantreiben, wird bestimmt von einer Ethik der Freude und Affirmation, die der Umwandlung negativer in positive Leidenschaften gehorcht.

Nomadisches posthumanes Denken, das in hohem Maße eine Philosophie des Außen ist, der offenen Räume und verleiblichten Vollzüge, erfordert

einen qualitativen Sprung heraus aus dem Vertrauten. Es vertraut stattdessen auf die ungenutzten Möglichkeiten, die durch unsere historische Verortung in der technisierten Welt von heute eröffnet werden. Es ist ein Weg, auf der Höhe unserer Zeit zu sein, unsere Freiheit und unser Verständnis der Komplexitäten einer Welt zu erweitern, die weder anthropozentrisch noch anthropomorph ist, sondern geopolitisch, ökosophisch und bewusst zoézentriert.

Postmenschlich, allzu menschlich

Ich habe in der Einleitung erklärt, dass unser Verständnis des Posthumanen in hohem Maße von unserem Verhältnis zum Menschlichen abhängt. Ich habe mich in diesem Buch offen zu meinen antihumanistischen Neigungen bekannt. Mein Interesse am Posthumanen steht in einem direkten Verhältnis zu meinem Gefühl der Ernüchterung, was die menschlichen, allzu menschlichen Möglichkeiten und Grenzen unserer gemeinschaftlichen oder persönlichen Intensität angeht. Es liegt ebensoviel Antizipation wie Ungeduld in dem, worüber ich versucht habe zu schreiben. Gewiss dürfte der vitalistische Egalitarismus der Zoé anziehend für alle sein, die desillusioniert sind vom Anthropozentrismus, der im humanistischen Denken steckt, auch in dem, was davon in der politischen Linken, im Feminismus und in der postkolonialen Theorie weiterlebt. Ich lebe im Endstadium der Biomacht, inmitten der unerbittlichen nekropolitischen Konsumierung alles Lebendigen. Davon habe ich auszugehen, nicht von der nostalgischen Rekonstruktion einer transzendentalen Gesamtkonzeption, eines romantisierten Abseits oder eines ganzheitlichen Ideals. Ich möchte vom Hier und Jetzt ausgehen, von meiner Schwester Dolly und meinem Totemtier, der Onkomaus, von fehlenden Saaten und sterbenden Arten. Aber auch, gleichzeitig und ohne einen Widerspruch, von den frappierenden, unerwarteten und unablässig generativen Wegen, in denen das Leben, als Bios und als Zoé, nicht aufhört zurückzuschlagen. Das ist die Art von Materialismus, die mich zu einer wahrhaft posthumanen Denkerin macht, und in der Praxis zum freudigen Mitglied vielfältiger Mit-Arten (Haraway 2003). Ich hege keine Nostalgie für »den Menschen«, dieses angebliche Maß aller Dinge, für die von ihm ersonnenen Wissensformen und Selbstbilder. Ich begrüße die vielfältigen Perspektiven, die der historische Sturz des andro- und eurozentrischen Humanismus eröffnet. Ich betrachte die posthumane Wende als eine großartige Möglichkeit,

miteinander zu entscheiden, was und wer wir imstande sind zu werden, als eine für die Menschheit einzigartige Gelegenheit, sich affirmativ neu zu erfinden – durch Kreativität und stärkende ethische Beziehungen, nicht negativ durch Vulnerabilität und Angst. Es ist eine Chance, Möglichkeiten von Widerstand und Emanzipation auf planetarischer Ebene auszumachen.

Während ich an dieses Manuskript letzte Hand lege, sind in London die Olympischen Spiele von 2012 in vollem Gang. Zu den Höhepunkten dieser Spiele gehört der Auftritt des jamaikanischen Athleten Usain Bolt, der die 100 Meter in 9,63 Sekunden lief, mit einer Durchschnittsgeschwindigkeit von 38 km/h, die 200 Meter in 19,32 Sekunden und die 4×100-Meter-Staffel als Schlussläufer mit einem atemberaubenden Weltrekord von 36,84 Sekunden. Dieses Tempo übersteigt fast unser Vorstellungsvermögen und hat die Phantasie der global vernetzten Welt beflügelt. Obwohl erwartet wird, dass dieser Ausnahmesprinter seine persönliche Bestleistung noch um ein paar Zehntelsekunden übertrifft, wird allgemein anerkannt, dass Bolts »übermenschliche« Leistung die Grenzen dessen ausgedehnt hat, wozu der menschliche Körper zum jetzigen Zeitpunkt imstande ist. Ob sich diese Grenze als ein unüberwindliches physiologisches Hindernis, als eine kollektiv selbstauferlegte Beschränkung oder als die Schwelle zu möglichen Großtaten ganz neuer Körper erweist, bleibt abzuwarten.

Bei den gleichen Olympischen Spielen schrieb der südafrikanische Läufer Oscar Pistorius Geschichte als der erste doppelt amputierte Athlet. Obwohl der Kampf um seine Qualifikation lang und kontrovers war und Pistorius am Ende keine Medaille gewann, war er der erste »verbesserte« Mensch, der auf Karbon-Unterschenkelprothesen³⁸ im Wettkampf gegen geborene Zweifüßler mithalten konnte. Die Frage ist, inwiefern seine »andersmenschliche« Leistung ein Zeichen für kommende posthumane Dinge setzt. Ob sein Beispiel Zukunft hat und welche Szenarien dadurch möglich werden, bleibt abzuwarten.

Angesichts von Transformationen dieser Größenordnung ist eine neue posthumane soziale Agenda geboten. Die Grenzen und Einschränkungen menschlicher Körper müssen quer durch die vielfältigen Gruppen unseres Gemeinwesens und unserer Zivilgesellschaft Gegenstand allgemeiner Diskussionen und Entscheidungen werden, in einer Form, die nicht von der Zentralität, geschweige denn Universalität humanistischer Prinzipien und anthropozentrischer Annahmen ausgeht. Wir müssen lernen, über uns selbst

anders zu denken und mit neuen Denkmustern in Bezug auf das zu experimentieren, was als neue, allgemeine Bezugseinheit für das Menschliche gilt. Deshalb habe ich in diesem Buch so stark die Fragen der Subjektivität betont: Wir brauchen neue Rahmenbedingungen zur Identifikation gemeinsamer Bezugspunkte und Werte, um mit den atemberaubenden Veränderungen, die wir erleben, zurechtzukommen. Dieses Buch beruht auf der festen Überzeugung, dass wir, die posthumanen Subjekte des dritten Jahrtausends in unseren vielfältigen und differentiellen Verortungen, der Herausforderung unserer Zeit gewachsen sind, wenn wir daraus ein kollektives Unternehmen und ein gemeinsames Projekt machen. Konkrete, verwirklichte Praxis ist der beste Weg des Umgangs mit den Möglichkeiten, die durch unsere gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschritte vor unseren Augen eröffnet werden.

Menschliche Verleiblichung und Subjektivität machen gegenwärtig eine grundlegende Umwälzung durch. Wie alle, die in einer Übergangszeit leben, sind wir uns nicht immer darüber klar, wohin die Reise geht, oder auch nur dazu imstande zu erklären, was eigentlich mit uns und um uns herum geschieht. Manche dieser Ereignisse versetzen uns in Angst und Schrecken, während uns andere freudig erregen. Es ist, als würden unsere gegenwärtigen Verhältnisse beständig die Türen unserer kollektiven Wahrnehmung aufstoßen, uns dazu zwingen, das Brausen der kosmischen Energie zu vernehmen, das sich jenseits der Stille erhebt, damit wir das Ausmaß dessen erfassen, was möglich geworden ist. Es ist erregend und verstörend zugleich, fast täglich daran erinnert zu werden, dass wir letztendlich der Stoff sind, aus dem die Träume sind, und dass die neuen Möglichkeiten ungeheuerlich sind. Kein Wunder, dass dem so viele von uns, wie es George Eliot hellsichtig formulierte, den Rücken kehren und lieber fest eingemummt in ihre Stumpfheit umhergehen.

Und doch ist das Schaf Dolly real, keine Science-Fiction-Figur, sondern Resultat unserer wissenschaftlichen Forschung und eines aktiven gesellschaftlichen Imaginären, mitsamt massiver finanzieller Investitionen. Oscar Pistorius wird scherzhaft »Blade Runner« genannt, träumt aber nicht von elektrischen Schafen. Fahrerlose Züge, die globale Verkehrsknotenpunkte mit dem Zentrum großer Metropolen verbinden, sind ein vertrauter Anblick geworden und unsere elektronischen Mobilgeräte mittlerweile so leistungsstark, dass wir mit ihnen kaum mithalten können. Menschlich, allzu postmenschlich, sind diese Ausweitungen und Verbesserungen dessen, was Körper tun können, von Dauer. Können wir mit den Formen unseres post-

³⁸ Es handelt sich um »Cheetah Flex-Foot«-Prothesen der isländischen Firma Össur.

humanen Selbst Schritt halten, oder werden wir im Verhältnis zu unserer erlebten Umwelt in einem theoretischen und gedanklichen Jetlag verbleiben? Dies ist nicht Huxleys *Schöne Neue Welt*, keine negative Utopie der schlimmsten Alpträume der Moderne. Es ist auch kein transhumanistisches Delirium der Transzendenz, das vom körperlichen Rahmen des heutigen Menschen abgelöst wäre. Es ist eine neue Situation, in der wir uns befinden – das immanente Hier und Jetzt eines posthumanen Planeten. Es ist eine der möglichen Welten, die wir uns geschaffen haben, und sofern es das Ergebnis unserer gemeinsamen Anstrengungen und Vorstellungen ist, ist es ganz einfach die beste aller möglichen posthumanen Welten.

Literatur

- Adams, Carol (1990), *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York.
- Adler, Rachel (1998), Judaism, in: Alison M. Jaggar/Iris M. Young (Hg.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, S. 245–251.
- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt/M.
- Ansell-Pearson, Keith (1997), *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London/New York.
- ders. (1999), *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, London/New York.
- Appadurai, Arjun (1998), Dead certainty. Ethnic violence in the era of globalization, *Development and Change*, Jg. 29, H. 4, S. 905–925.
- Arendt, Hannah (1986 [1951]), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Arthur, John/Shapiro, Amy (Hg.) (1995), *Campus Wars. Multiculturalism and the Politics of Difference*, Boulder, CO.
- Asimov, Isaac (1952), *Ich, der Robot*, übers. v. Otto Schrag, Düsseldorf u.ö.
- Badiou, Alain/Žižek, Slavoj (2005), *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*, übers. v. Maximilian Probst/Sebastian Raedler, Wien.
- Badmington, Neil (2003), Theorizing Posthumanism, *Cultural Critique*, Nr. 53, S. 10–27.
- Balibar, Étienne (2003), *Sind wir Bürger Europas?* übers. v. Olga Anders u.a., Hamburg.
- ders. (2006), *Der Schauplatz des Anderen*, übers. v. Thomas Laugstien, Hamburg.
- Balsamo, Anne (1996), *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*, Durham, NC.
- Barad, Karen (2003), Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter, *Signs*, Jg. 28, H. 3, S. 801–831.
- dies. (2007), *Meeting the Universe Half Way*, Durham, NC.
- dies. (2012), *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, übers. v. Jürgen Schröder, Berlin.
- Barrett, Michele (1983), *Das unterstellte Geschlecht. Umrisse eines materialistischen Feminismus*, übers. v. Ursula Blankenburg u.a., Berlin.

Cyborgs, Zombies und Klone sind nicht nur Phantasien der Science Fiction. Auch in den Wissenschaften debattiert man heute angesichts neuer Technologien über die Grenzen und Möglichkeiten des Menschen. Rosi Braidotti unternimmt in diesem Buch eine faszinierende Tour de Force vom Humanismus zum Zeitalter des Posthumanismus: Der humanistische Mensch – männlich, weiß, rational, selbstbewusst, eurozentrisch – ist nicht mehr Maß aller Dinge und hat einem nomadischen Subjekt Platz gemacht. Nicht mit sich selbst identisch, kollektiv und kosmopolitisch ist es vielfältig vernetzt – mit anderen Subjekten wie mit Tieren und Dingen.



www.campus.de