
Yeon Jeong Gu
Figurationen des Posthumanen in
Christian Krachts Roman »Ich werde hier sein
im Sonnenschein und im Schatten«

Einleitung. – »Vielgestaltig ist das Ungeheure, und nichts ist ungeheurer als der Mensch«, beklagte Sophokles in seiner *Antigone*.¹ Hier geht es um den Menschen, der gerühmt und problematisiert wird als der große Technik-Erfinder und Herr der Natur.² Eindeutig ist hier die Idee, dass der Mensch sich von der außermenschlichen Natur abhebt und durch die Technik sein Mängelwesen kompensieren und mit der Natur wetteifern kann. Diese Gegenüberstellung von Mensch versus Natur sieht man schon in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*.³

Die Erklärung des Menschen als eines Wesens, das sich durch die Behandlung der Technik von der Natur unterscheidet, entwickelt sich in der Moderne zur Grundlage der dualistischen Struktur des Begriffs der Menschlichkeit, des Humanismus, wobei die Gegenüberstellung und Unterscheidung von Menschen und Nicht-Menschen auf die Spitze getrieben worden ist: Einerseits wird der Mensch als ein immateriales Subjekt, das einen Körper und eine Seele hat, verstanden, und andererseits als ein Individuum, das von der Umgebung unabhängig ist und zugleich ein untrennbares, festes Ich innehat, anders als das materielle Objekt, das durch die Technik überwältigt werden kann, also die Natur.

Doch kann heutzutage die Technik eine ganz andere Rolle spielen. Sie dient nicht mehr dazu, den Menschen vom Nicht-Menschen zu trennen, sondern vielmehr dazu, das Nicht-Menschliche mit dem menschlichen Körper zu verbinden und einen Menschen auch teilbar zu machen. So kann z.B. ein künstlicher Ersatz oder ein fremdes Herz implantiert werden, oder Organe können transplantiert werden. Vor allem durch Gen- und Biotechnologie wird der Mensch nicht mehr nur geboren, sondern auch gemacht und genetisch verbessert. Also ist die Menschenfigur nicht mehr homogen, sondern heterogen, immer wieder (re)konstruiert, verbunden mit dem fremden Körper, auch mit dem Nicht-Menschlichen: Das radikale, aber naheliegende Beispiel ist ein Mischwesen aus lebendigem Organismus und Maschine, also ein Cyborg. Cyborgs, die im wörtlichen Sinne kybernetische Organismen darstellen, unterscheiden sich von den Robotern oder Androiden.

Zu Cyborgs zählen technisch veränderte Lebensformen, vor allem technisch veränderte Menschen. Diese neue Menschenfigur erfordert zugleich eine neue Selbstbestimmung.

In dieser hybriden Konstruktion ist das Humansein nicht ein unteilbarer fester Seinszustand, sondern ein teilbares und zusammenfügbares offenes Wesen, das im Prozess, ein Mensch zu werden, mit der Umwelt und nichthumanen Akteuren verbunden ist.⁴ Diese neue Menschenform bezeichnet man im Allgemeinen als posthumanes Subjekt.

Noch deutlicher sagt die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Katherine Hayles über dieses posthumane Ich: »In the posthuman, there are no essential differences or absolute demarcations between bodily existence and computer simulation, cybernetic mechanism and biological organism, robot teleology and human goals. [...] The posthuman subject is an amalgam, a collection of heterogeneous components, a material-informational entity whose boundaries undergo continuous construction and reconstruction.«⁵

Hayles' Definition des Posthumanen scheint den Begriff des Menschen, der seit Descartes als ein sich selbst denkendes Subjekt verstanden worden ist, zusammenbrechen zu lassen und ein monströses materiell-informationelles Konglomerat hervorzubringen, als ob der Posthumane die Kontinuität mit dem modernen Menschen abgebrochen und eine neue mechanistische Identifikation postuliert hätte. Doch will der posthumanistische Diskurs den Menschen überhaupt nicht verleugnen. Vielmehr verweist er meiner Meinung nach auf den Anbruch einer hybriden Existenz, in der der Mensch mit dem Fremden und dem Technischen, also Nicht-Humanen, zusammensein kann. Insofern lässt sich die Definition des Posthumanen als ein Versuch erkennen, über die dualistische Struktur des Menschen-Begriffs hinaus den Menschen im veränderten historischen Kontext neu zu denken und zu erklären. In Hayles' Worten: »the posthuman need not be recuperated back into liberal humanism, nor need it be construed as antihuman.«⁶

Selbstverständlich wird für die Verwirklichung der posthumanen Welt vorausgesetzt, dass der humanistisch-anthropozentrische Menschenbegriff bzw. seine Geschichte zu einem Ende gelangt sind.⁷ Denn die Idee des Posthumanen beinhaltet im wörtlichen Sinne eine Vorstellung des Menschen, der *nach* dem humanistischen Menschen kommt. Daher muss der posthumane Diskurs nicht im Kontext der apokalyptischen Weltanschauung als das Verschwinden der Menschheit oder als eine »Auslöschungsfantasie« betrachtet werden, sondern in der kommenden historischen Phase als ein neues Ethos, wodurch man den neuen Menschen definieren kann.

Diese Ansicht wird im dritten Roman von Christian Kracht, *Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten* (2008), verdeutlicht: Der Roman wurde seit seinem Erscheinen zwar hauptsächlich als ein dystopischer

Roman, eine Geschichte von der Endzeit aller Zivilisation gelesen, kann aber ebenso dahingehend verstanden werden, dass das Verschwinden der humanistischen Welt, die in Europa entwickelt worden ist, die Voraussetzung für den Anbruch eines neuen Zeitalters bzw. Menschen bildet.⁸

Im Folgenden werde ich mich zuerst den neuen Menschenbildern, die mit der Technik verbessert und zusammengeschlossen werden, annähern und einen Überblick über verschiedene Ausprägungen des Posthumanismus geben.

Die Vielfalt des Posthumanismus

Der Begriff des Posthumanen, der im Allgemeinen auf durch Technik bzw. Gen-Manipulation verbesserte Menschen verweist, klingt immer noch fragwürdig. So lassen sich z. B. die Protagonisten der SF-Literatur oder -Filme wie die *X-Men* als Repräsentanten des Posthumanen ansehen, die vom Humanen im klassischen Sinne entfernt sind. Diese Art der Repräsentation des Posthumanen ist noch ein Produkt der Fantasie, aber inzwischen ist diese neue Menschen-Form durchaus vorstellbar und damit der Realität näher gekommen. Denn ihre Realisierung wird durch die Entwicklung von Nano-, Bio- und Gentechnik immer plausibler und muss als eine spannende Vision der Zukunft ernsthaft in Erwägung gezogen werden. So zeigt sich z.B. Katherine Hayles in ihrem Buch *How We Became Posthuman* (1999) davon überzeugt, dass die Posthumanen schon in dieser Zeit angekommen sind, also konstituiert der Diskurs des Posthumanismus »Vorgaben, von denen das heutige Denken den Blick nicht abwenden kann.«⁹

Nun ist die erste Frage: »Was ist Posthumanismus?«

Auf diese Frage gibt es drei mögliche Antworten, je nach der Einstellung zum Humanismus. Denn der Posthumanismus im wörtlichen Sinne verweist auf »die Welt nach dem Humanismus«: Die erste Gruppe kann man noch als Fortsetzung des Humanismus ansehen. Die zweite Gruppe scheint den Humanismus radikal zu verleugnen: diese Richtung versucht, Posthumanismus als die völlig neue »Erfindung eines »anderen Menschen«¹⁰ zu verstehen. Die dritte Gruppe steht dem Humanismus sozusagen kritisch gegenüber und entdeckt im Posthumanismus ein neues Potenzial für den Menschen. Dies ist die Gruppe, an deren Meinung ich mich anschließen möchte. Im Folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über diese Diskussion.

Die erste Gruppe der, wie wir sie nennen können, Verteidiger des Humanismus betrachtet das Posthumane vorwiegend als Anti-Humanismus. Sie bewertet die technische Entwicklung negativ und apokalyptisch. Des Weiteren sieht sie den Versuch, Menschen mit Hilfe von technischen Eingriffen wie genetischen Manipulationen oder durch die Zusammensetzung

von Maschine und menschlichem Körper oder künstlicher Intelligenz zu verbessern bzw. zu verstärken, als gefährlich an, weil dieser technisierte Mensch die menschlichen Eigenschaften verlieren kann. Außerdem könne die Technisierung der Menschen eine neue gesellschaftliche Ungerechtigkeit mit sich bringen, insofern die ökonomische Ungleichheit fortbestehe. Diese Meinung vertreten etwa Michael Sandel, Jürgen Habermas und Francis Fukuyama. Vor allem Fukuyama prognostiziert in seinem Buch *Our Posthuman Future* (2002) die Realisierbarkeit des Human-Clones und die daraus entstehende Verwirrung. Der gemachte Mensch werde von dem technischen Prozess durchaus kontrolliert; zugleich werde er für den natürlich geborenen Menschen ausgenutzt. Also befürchtet Fukuyama, dass die Gen- und Biotechnik in schwere Konflikte mit der Menschenwürde geraten könnte.¹¹ Er weist darauf hin, dass der Anbruch des Posthumanen das Verschwinden der Menschen als natürlicher Wesen hervorrufen oder einen Bruch mit dem traditionellen Menschenbild bedeuten könnte.¹²

Davon ausgehend treten die ethisch-moralischen Probleme wie die Unmenschlichkeit und die Manipulation der Vorstellung vom Menschen oder die Missachtung der Menschenwürde in den Vordergrund. Aus diesem Grund wird die posthumane Welt als negativ betrachtet. Also stünde in der aus *genetisch* Reichen und *genetisch* Armen bestehenden Gesellschaft auch zu befürchten, dass sich die durch die Genmanipulation vollzogene ›Vervollkommnung‹ der Menschen im kapitalistischen System ebenfalls ungerecht vollziehen würde.

Zwar gewinnt diese Meinung an Bedeutung, da sie der technischen Entwicklung nicht blindlings folgt, sondern in ethischer Hinsicht vor der Gefahr des unmenschlichen und ungerechten Missbrauchs der posthumanen Technik warnt. Aber sie übersieht den anderen Aspekt des Posthumanen, dass in der posthumanen Vorstellung die Grenze zwischen Menschen und Nicht-Menschen überschritten werden kann und dadurch das Andere und die Umwelt als eine eigenständige Daseinsform anerkannt werden. Im Gegensatz dazu kommt das Nicht-Menschliche im Rahmen des Humanismus nicht zu seinem Recht und wird als das Ungeheuer aus der menschlichen Welt ausgeschlossen. Also befürchtet diese negative Einstellung gegenüber dem Posthumanismus nur das Schlimmste, übersieht dabei aber die neue Möglichkeit, die darin besteht, das Nicht-Humane wie Natur, Tier und Maschine von der anthropozentrischen Weltanschauung zu befreien.

Die zweite Gruppe sieht die posthumane Zukunft positiv. Dieser Standpunkt verweigert alle metaphysischen Aussagen über den Menschen und betrachtet den Posthumanen als eine Art von völlig neuem Menschen in der hochtechnisierten Zukunft. Dazu gehört z.B. die Idee des ›Superhumanisten‹ von Peter Sloterdijk, die von Nietzsches Übermensch-Konzept beeinflusst ist.

Dabei ist darauf zu achten, dass in diesem Konzept des Superhumanisten auch das westliche aufklärerische Menschen-Bild insofern eingeschlossen ist, als man in dem Übermensch-Bild den Charakter lesen kann: Das Bild reißt die unmündigen Menschen aus der Unmündigkeit heraus und befreit den ›Menschen‹ von unberechtigtem Tabu und Unterdrückung: Der Wille der Aufklärung, der der verabsolutierten ›Vernunft‹ folgt, schlägt in den Willen der Technik um, die mit allen metaphysischen Traditionen brechen will.

Tatsächlich schätzen einige Posthumanisten wie Hans Moravec und Ray Kurzweil die innovative Rolle der Technik so optimistisch ein, dass sie das Posthumane als ›anthropotechnische‹ Verstärkung verstehen. Sie sagen voraus, dass Technologien wie künstliche Intelligenz und ›Mind Uploading‹ in der nahen Zukunft die Menschheit in eine neue verbesserte Spezies verwandeln könnten.¹³

Doch ist dieses Konzept des Posthumanen auch nicht viel anders als der liberale Individualismus, der die Konstitution des modernen Subjekts ermöglicht hat: Es verabsolutiert die Verbesserung bzw. Verstärkung des Menschen, auf die bereits der Humanismus gezielt hatte. Insofern hält es auch an dem Ideal des Humanismus fest.

Die dritte Gruppe in der Posthumanismus-Diskussion übt wesentliche Kritik an den Bedingungen und Grenzen des traditionellen Humanismus. Diese Position der posthumanistischen Philosophie ist von Stefan Herbrechter als ›kritischer Posthumanismus‹ bezeichnet worden, der grundsätzlich nicht das Ende des Menschen, »lediglich das mögliche Ende einer bestimmten Sichtweise des Menschen, nämlich die des anthropozentrischen Humanismus« unterstreicht.¹⁴ In dieser Hinsicht unterscheidet sich der kritische Posthumanismus von der Super- bzw. Transhumanität und auch von dem allzu menschlich orientierten Posthumanismus.

Für die Produktivität der Diskussion muss man zuerst die Schwächen des Humanismus richtig kritisieren und das Nicht-Menschliche, das für die Realisierung bzw. Bewahrung der humanistischen Idee verdrängt worden ist, aktiv in Erwägung ziehen. In diesem Kontext postuliert Herbrechter die Neuentdeckung bzw. Positivierung des Nicht-Menschlichen als einen der wichtigsten Ansätze des kritischen Posthumanismus¹⁵ und bezieht sich dabei auf Donna Haraway, Bruno Latour, Katherine Hayles und Andrew Pickering. Nach ihrer Meinung ist die Trennung zwischen Menschenwelt und Nicht-Menschen-Welt selbst nicht mehr gültig. Das findet man sehr deutlich im Modell der ›Mensch-Umwelt-Netzwerke‹: »Es lehnt den Begriff von der Trennbarkeit zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Welt [...] und die Trennung von Wissen in separate Sphären ab [...] und versucht, der komplexen Art und Weise, in der Menschliches mit Nicht-Menschlichem verstrickt ist, gerecht zu werden.«¹⁶

In der Tat scheint es, dass der humanistische Mensch das Tierische und die Natur in sich und außer sich als das Nicht-Menschliche definiert und sie als das Ungeheure und Unmenschliche negativ bewertet. Dadurch trennt er sich von diesem Unmenschlichen im Namen der Selbstbewahrung. Doch kann man am tiefen Grund dieser Idee die Abhängigkeit von beiden Bereichen insofern erkennen, als man das humanistische Wertsystem, also Selbstsein bzw. Autonomie des Menschen, dadurch bewahrt hat, dass man sich die Welt des Nicht-Menschlichen als ein feindliches Gegenüber der Menschenwelt vorgestellt hat. In dieser Hinsicht sagt Neal Curtis: »While the inhuman understood as evil reinforces our senses of self and secure our autonomy, this other inhuman, understood as that which escapes and yet animates us, is the moment of both radical disruption and radical dependence. In this regard the inhuman does not serve the human but is a challenge to it.«¹⁷ Curtis sieht das Verhältnis zwischen Menschen und Nicht-Menschen als einen radikalen Abbruch und zugleich als Abhängigkeit an, wobei vor allem das Menschliche auf das Nicht-Menschliche angewiesen ist.¹⁸ Also sind in dieser Theorie das Humane und das Inhumane eng miteinander verbunden.

Man kann nicht leugnen, dass diese Nicht-Menschen in einer Umgebung des menschlichen Lebens existieren und dessen wichtige Bestandteile sind. Aber das sind schon sehr anthropozentrische Gedankengänge, die das auf den Menschen hin deuten, was bereits vor der menschlichen Existenz bestand, wie auch Naturereignisse und -geschichte nicht erst mit dem Menschen beginnen. In diese inhumane Welt kommt der Mensch hinein und lebt als ein Element in der Nicht-Menschen-Welt.

Diese Ansicht wird auch von der amerikanischen Posthumanistin Donna Haraway unterstützt. Sie weicht von der anthropozentrischen Weltanschauung ab und betrachtet den Menschen als Bestandteil der Umwelt. Und sie konzipiert das Wesen des Posthumanen als hybride Zusammensetzung von Menschen und Nicht-Menschen. Dies Hybride sei weder als Mensch noch als Nicht-Mensch, sondern als Cyborg zu benennen: »By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism; in short, we are cyborgs. The cyborg is our ontology.«¹⁹

Was diese Hybridität verwirklichen kann, ist eine Technologie, jedoch anders als jene, die lediglich der Menschenverstärkung (= human enhancement) dient. Erst mit dieser Technologie wird der Nicht-Mensch nicht länger allein zum Gegenstand der Kontrolle und Herrschaft gemacht. Vielmehr erlaubt sie den Nicht-Menschen, sich von der anthropozentrischen Menschen-Welt zu »befreien«. Also kann die Konzeption des Cyborgs auch einen Anstoß geben, die Welt zu verändern, indem sie politische Kontroll- und Herrschaftsstrukturen unterminiert. Entsprechend sieht Haraway den

Cyborg als »our most important political construction, a world-changing fiction«.²⁰

Allerdings erkennt Haraway, dass »State Socialism, Militarism, patriarchal Capitalism« den Cyborg hergestellt haben. Insofern könnte die vom Cyborg geprägte Welt »the final imposition of the grid of control on the planet« werden.²¹ Haraway erwägt zwar diese apokalyptische Vision, glaubt aber, dass die Angst vor der Apokalypse ins neue Potenzial des Cyborgs umschlagen könnte, weil dieser auch Widerstand gegen die totalitären Systeme leistet, die ihn als »illegitimate Offspring«²² unterdrücken, obwohl diese Systeme als sein Ursprungsort angesehen werden können.

Vor diesem Hintergrund könnte Peter Sloterdijk den Kampf »zwischen Humanisten und Superhumanisten, Menschenfreunden und Übermenschenfreunden«²³ als den grundlegenden Kampf der Zukunft vorhergesagt haben. Was er aber übersehen hat, ist, dass es unter den Posthumanen verschiedene Formen und Auffassungen geben kann. Meiner Meinung nach geht es hier eher darum, wie man diese vielfältigen Posthumanen über die Dichotomie von menschlich und nicht-menschlich hinweg ontologisch positioniert. Denn diese Posthumanen könnten freundlich oder feindlich mit den Menschen umgehen, je nach unseren Einstellungen.²⁴

Dabei kann der kritische Posthumanismus entweder durch die erneuerte Definition des Nicht-Menschen das humanistische Erbe als ein in seiner ursprünglichen Zielsetzung relativiertes Projekt aufheben oder das Potenzial des Posthumanen als das neue Denkparadigma erhellen. Dafür braucht man ein neues Konzept, neue Regeln, die Bereitschaft für das Verstehen der neuen Daseinsform usw. Vor allem braucht man ein neues Narrativ: Wie das Konzept des Humanismus einst in Shakespeare ein Paradigma fand,²⁵ so könnte auch das ontologische Konzept des Nicht-Humanen durch ein neues Narrativ mitgeprägt werden. In der narrativen Auseinandersetzung mit der humanistischen Ideologie und ihrem Wertesystem kann das Bild des Menschen als eines posthumanen jenseits der humanistischen Alternative von menschlich oder nichtmenschlich vorgestellt werden. Der auf diesen Gedanken kommende Posthumanismus kann zu einer Herausforderung für den Humanismus werden, sofern er sich mit dessen über 500jähriger Tradition auseinandersetzt.

Diese Art eines narrativen Modells könnte im Roman von Christian Kracht *Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten* (2008) eine Anregung finden. Denn in diesem Roman zeichnet sich das Ende der westlichen Zivilisation bzw. der Menschheitsgeschichte ab und zugleich die erzählerische Möglichkeit einer neuen historischen Phase. Im Folgenden wird der posthumanistischen Imagination von Kracht nachgegangen.

Die posthumane Welt und Ästhetik in Krachts Roman

Verschwinden als Übergangsprozess. – Christian Krachts Roman *Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten*²⁶ geht als eine Art Alternativweltgeschichte von der Annahme aus, dass Lenin 1917 in der Schweiz nicht den Zug nach Sankt Petersburg genommen habe, sondern die bolschewistische Revolution in der Schweiz ausgebrochen und vollendet worden sei. Unter diesen Voraussetzungen ist die europäische Geschichte komplett anders verlaufen: Die Schweiz hat eine Schweizer Sowjet Republik (genannt SSR) gegründet und ist nun eine Weltmacht, die im Norden Krieg gegen deutsche Faschisten und Engländer führt. Der Krieg dauert schon fast 100 Jahre an, und die Hoffnung der SSR ist, mittels einer kommunistischen Weltrevolution ein utopisches menschliches Land zu errichten, das Antisemitismus, Sexismus, Rassismus überwindet und eine »nie gekannte Gleichheit« (*IW*, 77) verwirklicht.

In der Geschichte, die Kracht auf diese Weise neu schreibt, wird die Realisierbarkeit der sozialistischen Revolution und der utopischen Vision der menschlichen Geschichte unter anderen Bedingungen als der historischen Realität durchgespielt: Die Hoffnung auf die Weltrevolution und die Verzweiflung angesichts der Probleme, der Glaube an die europäische Zivilisation und der Verrat an ihr, die Illusion der Menschlichkeit und ihre Zerstörung selbst werden durch die Erfahrungen des Ich-Erzählers berichtet.

Insofern schließt dieser Roman an die beiden früheren Bücher Krachts an, doch gibt es auch wichtige Unterschiede: Während in den beiden früheren Romanen, *Faserland* (1995) und *1979* (2001), die Erwartung der Utopie scheitert und in der Dystopie endet, ist im dritten Roman eher das Apokalyptische aufgehoben, und es entsteht eine neue Welt nach dem Verschwinden der menschlichen, vor allem der europäischen Geschichte. In dieser neuen Welt kommt der Ich-Erzähler an, desillusioniert von allen idealen Bildern des Humanismus. Hier geht es um diese postutopische und posthumanistische Welt, die nach der Abschaffung der Utopiegläubigkeit und westlichen humanistischen Disposition anbricht. Was nun passiert hier mit dem Ich-Erzähler?

Der Ich-Erzähler kommt eigentlich aus einer der afrikanischen Kolonien der SSR, wo »gute Soldaten und Offiziere für den Schweizer Krieg« (*IW*, 55) rekrutiert werden. Nun ist er als Schweizer Offizier und Kommissar in der SSR beauftragt, den Parteioberssten Brazhinsky zu verhaften, der als polnisch-jüdischer Revolutionsoffizier und Arzt früher die »Hoffnung der SSR« war und nun eine Gefahr für die SSR geworden ist (*IW*, 41). Der Ich-Erzähler wird zuerst an die Divisionärin Favre verwiesen, um Brazhinskys Spur aufzunehmen. Er wird von ihr informiert, dass Brazhinsky nun im Réduit

ist, das als »das Jahrhundertwerk der Schweizer – Kern, Nährboden und Ausdruck ihrer Existenz« (*JW*, 98) bekannt ist.

Der Weg zu Brazhinsky wird mehrmals durch Erinnerungsfetzen des Protagonisten unterbrochen: seine Hoffnung auf die Weltrevolution und Zivilisation der SSR, die militärische Ausbildung in der Jugendzeit, der Tod der Brüder für den »gerechten Krieg« usw. Schließlich gelangt er zu dem massiv befestigten Réduit, wo Brazhinsky sich aufhalten soll. Dort trifft er auch auf ihn, aber es gelingt ihm nicht, ihn zu verhaften. Vielmehr erfährt er von Brazhinsky, dass es weder das Revolutionskomitee noch das Réduit gebe. Seiner Aussage nach hat »das Réduit [...] sich verselbständigt« (*JW*, 109) und ist autonom geworden. Langsam lernt der Protagonist zu erkennen, dass der Geist der Revolution zu einem leeren Mechanismus des Kriegs degeneriert ist. Des Weiteren erfährt er auch, dass das Réduit eine Leere ist und alles, was er geglaubt hat, nur Propaganda: »Das Bombastische des Réduits ist ein magisches Ritual [...] ein leeres Ritual. Es war immer leer, es wird immer leer sein.« (*JW*, 127)

Also gibt es kein Réduit, kein sinnvolles Zentrum. Es verbleibt nur der Mechanismus, der den weiteren Krieg steuert, sowie der Kommunismus im (Nach-)Stalinismus in der Realität.

Am Ende entlarvt Brazhinsky die Identifikation des Ich-Erzählers als Schweizer Offizier selbst als eine Fälschung: »Ihre Erinnerungen sind nicht echt, nicht das, was wir als echt bezeichnen. Man hat Sie seit Ihrer Jugend einer Gehirnwäsche unterzogen.« (*JW*, 127) Und weiter: »Sie sind ein Sklave, Kommissär, begreifen Sie das? Sie sind ein Sklave der Schweiz, geboren, gedrillt und gemacht. Sie und Ihr Volk sind Kanonenfutter, Roboter, mehr nicht.« (*JW*, 128)

Dadurch bricht alle idealistische Sinngebung, die der Ich-Erzähler für sicher gehalten hatte, in sich zusammen, ebenso seine Hoffnung: Es gibt kein Réduit, kein utopisches humanistisches Land, kein sinnvolles festes Ich. Die utopische Vision des Ich-Erzählers schlägt in die »Maschinerie des Kriegs« (*JW*, 111) um. Es wiederholt sich nur die Herrschaftsstruktur der Geschichte, egal in welchem alternativen Weltsystem: »Die weissen Affen ohne Fell beherrschen die schwarzen Affen ohne Fell.« (*JW*, 128)

Unter den Voraussetzungen von Krachts Alternativgeschichte gerät die kommunistische Revolution ins Stocken, und die utopische Vision kehrt sich genau in ihr Gegenteil um. So lange die menschliche Geschichte auch fortschreitet, es wird sich immer wieder die gleiche Struktur wiederholen, in der die eine Seite die andere unterdrückt, ausbeutet, opfert. In diesem Sinne ist die SSR »keineswegs ein politisches und soziales Gegenmodell zur Moderne«,²⁷ sondern steht in der Kontinuität der modernen Geschichte und wiederholt damit die Fehler der europäischen Vergangenheit, und die menschliche Geschichte wird wieder in der Katastrophe enden.

Am Ende des Romans verschwindet fast alles: Das Réduit wird von deutschen Luftschiffen bombardiert, ganz Europa steht in »infernalischen, monströsen« (IW, 132) Flammen, Brazhinsky bricht zusammen, der Ich-Erzähler verlässt das Réduit und Europa. Alle urbanen Räume und Manifestationen von Zivilisation, die man seit der Moderne entworfen hat, zerfallen »im gelben Staub« (IW, 149). Nur die wilde Natur wächst unaufhaltsam. Hier scheint sich die Sichtweise derjenigen zu bestätigen, die den Zustand »nach dem Ende der menschlichen Geschichte« als etwas rein Negatives ansehen. Für Krachts Roman ist diese Lesart jedoch voreilig.

Wenn man aufmerksam beobachtet, was verschwindet und was bleibt, kann man die von dem Autor vorgestellte Welt nach der menschlichen Geschichte zumindest erschließen: Was verschwindet, ist die sinnstiftende Menschlichkeit, der Glaube an das humanistische Ideal und die Menschen selbst. Was bleibt und sich erneuert, ist die urwüchsige Natur, Sonne und Schatten, ja, eine menschenleere Welt und ein im Gras friedlich sitzender »Hase«, wie der Autor in seinem Motto nach D. H. Lawrences *Women in Love* (1920) zitiert hat.²⁸ Bemerkenswert ist, dass er diese menschenleere Welt als »beautiful clean« bezeichnet. Auf dieser freien Fläche müssen die Menschen eine neue Standortbestimmung vornehmen. Die leere Welt ist in erster Linie als eine postutopische und posthumanistische zu verstehen, weil sie auf den Untergang der Utopiegläubigkeit und auch der europäischen menschlichen Geschichte folgt. Es scheint eine »neue Zeit« (IW, 138) zu sein, die im Roman ohne bestimmte Bezugspunkte angedeutet wird. Im Folgenden wird dargelegt, wie die posthumanistische Welt bei Kracht aussieht und wie der Ich-Erzähler, der gerade in dieser Welt ankommt, als »sein neues Menschengeschlecht« (IW, 78) modifiziert wird.

Die neue Welt, menschenleer und »beautiful clean«. – Erwacht von seiner Illusion der utopischen Menschlichkeit, lässt der Ich-Erzähler das verbrennende Europa hinter sich und schreitet nach Süden. Wie die Protagonisten in vielen apokalyptischen Filmen entkommt er der Katastrophe und begibt sich auf den Weg in die Heimat. Er wirft den Soldatenmantel und die Rauchsprache, die als Hochtechnologie gilt, weg. Je weiter er nach Süden kommt, desto weitgehender fühlt er sich befreit von allen Menschlichkeitsidealen und den Einflüssen der Zivilisation.

Die posthumane Welt, die der Ich-Erzähler betritt, sieht zuerst wie eine Naturwelt aus, als ob die bisherige Zivilisation zugrunde gegangen wäre. Auch wirkt sie scheinhaft, flüchtig, als wären Temporalität und Kausalität, die von der humanistischen Realität verfasst worden waren, außer Kraft gesetzt. Allerdings wird diese Welt, die wie eine Gegenwelt zur vormalig dargestellten wirkt, nur vom Ich-Erzähler beschrieben. Deswegen kann sie auch als eine

unrealistische Fantasiewelt des Ich aufgefasst werden, doch macht diese Welt das posthumanistische Leben im Horizont des Möglichen sichtbar.

Hier wandert der Ich-Erzähler in der Natur ohne Zweck und Ziel und entdeckt die Welt neu hinter der Illusion, die vom Humanismus errichtet worden war: Die Natur wird nicht mehr dem überwältigenden Blick unterworfen, sondern unterliegt nur der sinnlichen Wahrnehmung und bekommt dadurch ihren eigenen Wert und ihr Ziel zurück. Somit bricht der Protagonist ganz und gar mit dem metaphysischen Wertsystem und kann den Kontakt zur Erde und zu anderen Lebewesen wieder beleben.

In dieser Schilderung sieht die posthumane Welt archaisch und friedlich aus. Die Lesart ist jedoch oberflächlich, weil bei Kracht die Naturwelt eine ironische Gestalt annimmt, sowohl utopisch als auch dystopisch. Diese Zweiseitigkeit versteckt sich auch in der ästhetischen Überbietung der posthumanen Welt.

So kann man etwa auf die Attribute, die diese Welt und Akteure kennzeichnen, aufmerksam machen: Eine »beautiful clean« world, eine blonde Frau, die plötzlich erscheint und verschwindet, und die blauen Augen des Protagonisten scheinen ohne Bezugspunkte aufzutauchen. Aber diese farbliche Konstellation könnte auch andere Assoziationen und Konnotationen wecken, z.B. die NS-Vorstellung des perfekten Deutschen mit blonden Haaren und blauen Augen. Was würde diese Assoziation für den Roman bedeuten? Wenn man Krachts Text in diesem Kontext liest, spürt man schon, dass der »beautiful clean« Welt plötzlich eine andere Bedeutung zukommen könnte, die an die Rassenpolitik der Nazis und das Ideal ethnischer »Saubereit« denken lässt. Vor diesem Hintergrund erinnert das friedliche, glückliche Weltbild, bezogen auf das totalitäre System, plötzlich an die grausame menschliche Geschichte.

Allerdings sind die genannten Farben bei Kracht mit einer anderen Semantik belegt: Vor allem werden die blauen Augen der Erzählers »ultramarin« genannt und mit der Farbe des Meeres verglichen. In diesem Kontext könnten die blauen Augen ein Zeichen für das mimetische Vermögen des Protagonisten sein, der Natur ähnlich zu werden, also ein Hinweis auf seine Rückkehr zum naturhaften einfachen Leben ohne Technik und Zivilisation. Doch auch diese Erklärung ist nicht ganz überzeugend, weil die blaue Augenfarbe des Protagonisten kein natürliches Phänomen ist, sondern als Folge einer technischen Manipulation angesehen werden kann.

Ausgehend davon, dass der Protagonist diese »sonderbare Farbe« (*IW*, 139) eher später erworben hat und er »ein angenehmes elektrisches Kribbeln auf der Haut« (*IW*, 139) spürt, kann man wohl vermuten, dass sie sich aus einer technischen Manipulation ergeben hat. Wie Brazhinsky aufgedeckt hat, ist der Protagonist »geboren, gedrillt und gemacht«, vor allem in seiner

Jugendzeit. Damit sind die blauen Augen ein Zeichen der seinem Körper einverleibten Technik, also des Transhumanen. Nach Haraway kann man sagen, dass er als ein Cyborg wiedergeboren ist, zusammengesetzt mit dem Nicht-Menschlichen.²⁹

In dieser Hinsicht sieht die posthumanistische Welt wieder ganz anders aus: Die friedlich erscheinende naturhafte Welt könnte nur eine Scheinwelt sein, die auf ihrer Rückseite mit technischen Errungenschaften durchsetzt ist.

Daher lässt sich vielleicht annehmen, dass das Auftreten des ›Transhumanen‹ die Menschheit in eine unmenschliche Situation drängen und ein neues »Idiom des Kriegs« (IW, 138) veranlassen könnte. Andererseits kann man vermuten, dass diese Cyborgisierung als verstärkte Menschenleistung gelten und eine verbesserte Welt hervorbringen könnte. Doch übersehen diese Gedanken erstens das Nicht-Menschliche und wurzeln zweitens immer noch in der humanistischen Menschenerklärung, die die oppositionelle dualistische Struktur der Existenz errichtet hat: Sie gehen von einer Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen aus, das etwa das Tier, die Natur und die Technik umfasst.

Wie Kracht in *Metan* (2007) geäußert hat, nimmt er eine kritische Haltung gegenüber dem Humanismus ein, der den ›Nicht-Menschen‹ aus dem Menschlichen ausgeschlossen und zum ›Unmensch‹ erklärt hat,³⁰ und auch gegenüber den Technokraten, die den Transhumanen nur als »Menschenüberwinder« utopisch betrachten: »Größte Sehnsucht der neuen Technokraten ist es, eine eruptive Steigerung der Intelligenz am eigenen Körper zu erfahren. Deshalb ist es gerade unter den Menschenüberwindern so beliebt, sich kurz vor Eintreten der Hirntodes schockfrieren zu lassen, mit Hilfe der sogenannten angewandten Kryonik.«³¹

An dieser Stellungnahme lässt sich erkennen, dass Kracht deutlich Distanz zum anthropozentrischen Humanismus wahrt, auch zur utopischen Sichtweise des Transhumanismus. Jedoch ist zu bemerken, dass er offen ist gegenüber dem Nicht-Menschlichen.

Was den Roman betrifft, ist der Protagonist zwar ein Transhumaner, aber nicht im Sinne der Verstärkung des Menschen und auch nicht in Form einer unmenschlichen Menschmaschine. Vielmehr ist er, um es mit Haraway zu sagen, als »illegitimate offspring«³² des totalitären Systems wie ein Experimentierobjekt gemacht worden, und seine Daseinsform ist die eines aus Menschlichem und Nicht-Menschlichem zusammengesetzten Hybriden, dem die menschliche Einheitlichkeit wesentlich abgeht. In seiner Daseinsform vollzieht sich die Befreiung des Nichtmenschen vom humanistischen Wertesystem, und zugleich fungiert das Nicht-Menschliche als ein fester Bestandteil des ›posthumanen‹ Menschen. Aufgrund dieser Art

der Reontologisierung vermutet man nur, dass der Protagonist nicht mehr dem Humanen dient, sondern seinerseits eine Herausforderung für die Menschen darstellen könnte. Jedoch weiß man nicht, ob er antihumanistisch oder unmenschlich oder noch menschlicher ist. Insofern kaschiert die posthumane Welt auch viele Spannungen.

In Krachts ironischer Figurenzeichnung schimmert das Wesen des Nicht-Menschlichen bzw. dessen Narrativität durch. Im Folgenden gehe ich mittels einer Figurenanalyse auf die Vielfältigkeit des Posthumanen im Roman ein.

Der Mensch nach dem Menschen. – Letztlich wird gefragt: Was ist das posthumane Ich? Auf diese Frage kann man mit der Figurenanalyse antworten. An allen Hauptfiguren des Romans von Kraecht sind mehr oder weniger deutliche Zeichen des Posthumanen erkennbar.

Da ist z.B. Favre, sie legt die Fährte, die den Ich-Erzähler zu Brazhinsky führt. Sie könnte ein technisch ergänzter Mensch wie ein Cyborg sein, sie gibt dem Protagonisten wichtige Informationen und verschwindet spurlos: »Ihr Nacken roch nach Metall. [...] Neben ihrer Achselhöhle war eine Steckdose in die Haut eingelassen, wie die Schnauze eines Schweins.« (*IW*, 45f.)

Vor allem zeigt sich Favres posthumane Daseinsform als »a material-informational entity«, wie Hayles sie als die Grundform des posthumanen Subjekts definiert hat³³: Über sie ist nicht nur das geschriebene Wort an Brazhinsky vermittelt worden, sondern sie kann auch dem Ich-Erzähler die Information in Bildern zeigen, die wie ein Hologramm projiziert werden: »Ich sah plötzlich etwas vor mir im Raum, sehr konkret, fast projiziert. Favre und Brazhinsky und ein dunkler Mwana [in Luganda-Sprache: Kind], vielleicht fünf, sechs Jahre alt.« (*IW*, 41)

Zu ihren hochtechnischen Fähigkeiten kann man auch die drahtlose Kommunikation zählen, die auf dem gesprochenen Wort basiert. Hingegen wendet sie sich von der Schriftkultur ab und hält die drahtlose Kommunikation für einen evolutionären Fortschritt gegenüber der Schrift. Dadurch wird erkennbar, dass sie weit von der humanistischen Tradition und Kultur entfernt ist. Das ist auch ein Zeichen für das Ende des Humanismus im Sinne von Sloterdijk, weil der Humanismus nur über die Schriftlichkeit leben kann.³⁴ Zugleich deutet Favre an, dass mit dieser neuen hochtechnisierten Kultur ein neuer Mensch entsteht. Also kann sie als ein Vorzeichen für diesen neuen Menschen und die neue Zeit verstanden werden.

Auch Brazhinsky hat eine Steckdose neben seiner Achselhöhle (vgl. *IW*, 129). Daher kann man vermuten, dass auch er als einer der technisch ergänzten Transhumanen anzusehen ist. Brazhinsky mutet einerseits sehr mechanisch an, »wie eine Maschine, wie eine sonderbare Apparatur, ein Schweizer Uhrwerk« (*IW*, 116), andererseits aber auch menschlich, als »jener

altruistische« Arzt und »Skeptiker« (*JW*, 116), der am Menschlichkeitsideal der SSR zweifelt. Diese Zweiseitigkeit spiegelt sich vor allem in der Abgeklärtheit seines Denkens wider, die zwar beweist, dass er das höchste Niveau der Erkenntnis erreicht hat, dass seine Rationalität dabei aber mechanistisch geworden ist. Das zeigt sich in einer Vervollkommnung der menschlichen Vernunft, die dabei aber als kalte Vernunft funktioniert.

So ist Brazhinsky etwa insofern desillusioniert, als er den Revolutionsgeist der SSR als eine dem Mechanismus des Kriegs verfallene Leere kritisiert, aber er bleibt von seinem eigenen utopischen Denken verblendet und nimmt für seinen Glauben sogar einen Mord in Kauf: Er wollte »eine neue Welt« aus »einleml Jude[n], einleml Frau und einleml Schwarze[n]« bilden (*JW*, 124), den Vertretern dreier Gruppen, die vom westlichen Moderne-Projekt unterdrückt und ausgeschlossen sind. Diese Idee kann selbst als humanistisch legitim begriffen werden, aber Brazhinsky wiederholt die Fehler der Menschheitsgeschichte, wenn er für die eigene Zielsetzung das Andere zurückdrängt, ausschließt und opfert.³⁵ Also erschießt Brazhinsky die zwei Rotgardisten, die vom Protagonisten zu seiner Verfolgung geschickt wurden, und rechtfertigt den Mord im Namen des Friedens: »Der Tod eines einzelnen ist nichts im Kosmos, weniger als nichts. Wir dürfen die Gelegenheit, einen wirklichen Frieden zu erreichen, nicht [...] verspielen.« (*JW*, 126) So gesehen, ist er kein Posthumaner im kritischen Sinne. Er glaubt an »eine neue Welt«, aber dieser Glaube kann aus der Welt ein riesiges Schlachthaus machen. Also dient Brazhinskys Transhumanität dazu, die Menschenleistung zu verstärken, wie die Technokraten utopisch wünschen, nicht dazu, das Nicht-Menschliche ontologisch anzuerkennen.

Ganz anders als Brazhinsky zeigt der Protagonist wesentliche Zeichen des Posthumanen. Er ist der Ich-Erzähler, der die Geschichte bis zum Ende erzählt und dennoch keinen Namen trägt, wodurch der Autor ihm eine feste Identität als Mensch verweigert. Vielmehr erkennt man, dass sich sein Körper und seine Gedanken immer wieder im Prozess des Wandels befinden.

Schwarze Haut und blaue Augen kennzeichnen den Protagonisten. Diese seltsame leibliche Konstruktion scheint zuerst anzudeuten, dass er die ethnische Eigenschaft der Weißen und Schwarzen in sich vereint. Doch kommt diese Augenfarbe nicht von seiner Abstammung, sondern von einer Heterogenität seines Wesens: Ursprünglich wurde er in einem kleinen Dorf in Südafrika geboren, einer Kolonie der SSR, und als Letztgeborener wurde er für die militärische Ausbildung zuerst in die Hauptstadt und dann in die Schweiz geschickt. Er war begeistert von der idealisierten Menschlichkeitsidee der SSR und wollte ein schweizerischer Offizier sein. Obwohl er sich herzlich gewünscht hat, ein Schweizer zu werden, scheint diese Verwandlung nicht ganz erfolgreich vor sich zu gehen. Zwar versteht er sich als ganz identisch mit dem

Schweizer Kommissar, doch fühlt er sich ab und zu fremd und unheimlich: »Manchmal fühlte ich mich, als sei ich in einer Art Ei aufgewachsen. [...] In meinen giftigen Träumen sah ich allerdings oft das Glas mit der Heuschrecke zerspringen, fühlte die Kälte der Stethoskopscheibe auf der Haut an meiner linken Brust, dort wo kein Herz verborgen lag. Es schüttelte mich am ganzen Leib, ein Gefühl der Übelkeit überkam mich stets, es war, als würde etwas aus mir geboren, als ob sich etwas abspaltete oder abschälte, es war wie eine Häutung von innen.« (IW, 61)

Diese Szene, in der das unaufhörlich sich abspaltende und verwandelnde Ich beschrieben ist, erinnert an Ridley Scotts Film *Alien* (1979) und zeigt im Traum, wie problematisch der Identitätsübergang vom afrikanischen Mwana zu einem schwarzen schweizerischen Offizier ist. Obwohl als Traum geschildert, kann man diese kalte und genaue Darstellung nicht einfach für etwas Unwirkliches halten. Vielmehr bringen Wörter wie »Glas mit der Heuschrecke« oder »die Kälte der Stethoskopscheibe«, »abspalten«, »abschälen«, »Häutung« usw. den Eindruck hervor, dass der Protagonist einmal in seinem Leben wirklich als Gegenstand eines Experiments behandelt wurde.

Bemerkenswert ist, dass dem Ich-Erzähler die Tatsache, dass sein Herz nicht unter der linken Brust verborgen ist, das unheimlich fremde Gefühl erzeugt, »als würde etwas aus ihm geboren, als ob sich etwas abspaltete oder abschälte, es war wie eine Häutung von innen« (IW, 61). In dieser Darstellung kann man in ihm das Andere oder das Ungeheure, also das Nicht-Menschliche, metaphorisch spüren.

Doch handelt es sich bei dieser Szene nicht um eine Metapher für das Ungeheure. Vielmehr hat dieses Gefühl des Ich-Erzählers einen Bezug zur Realität: Die Kindheit des Ich-Erzählers wird zwar fragmentarisch und rätselhaft geschildert, aber es lässt sich trotzdem folgern, dass er während der militärischen Ausbildungszeit psychisch und körperlich manipuliert worden ist. So nimmt er z.B. jeden Tag eine Tablette, die »Vitamin D« genannt wird, und nun verändert sich seine Augenfarbe *poco a poco* von braun zu blau. Später antwortet er auf die Frage nach dieser Veränderung: »Das ist neu. Etwas geschieht.« (IW, 139)

Nach dieser kleinen Skizze kann man wohl vermuten, dass die neue Augenfarbe durch einen technischen Prozess, etwa Gen-Manipulation, hervorgebracht worden ist. In dem Sinne ist der Protagonist ein Transhumaner wie Brazhinsky, zugleich aber ist er anders als Brazhinsky: Bei diesem führte die Technik zu einer »ruptiven Steigerung der Intelligenz«, weshalb sie mit einer utopischen Verheißung zu tun hat. Hingegen wird in der Gestalt des Ich die Zusammenschließung des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen ontologisch beobachtet. Der Protagonist ist ein Beispiel dafür, wie ein Posthumaner unabhängig von irgendeinem humanistischen Glauben

dargestellt wird. Soweit ist der Protagonist ein Hybride und Cyborg, weil in ihm deutlich »transgressed boundaries«³⁶ zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen festzustellen sind.

Man könnte versucht sein, ihn wegen dieses ›Boundary Breakdown‹ nicht mehr ohne Weiteres der Menschen-Kategorie zuzuordnen: Die seltsame Konstruktion von blauen Augen und schwarzer Haut unterstreicht die Differenz zu einem gebürtigen Schweizer und erzeugt den Eindruck, dass der Protagonist weder ein Schwarzer noch ein Weißer ist. Vielmehr prägen sich in dieser Hybridität die »uncanny syntheses«³⁷ aus, die sich aus der Aufnahme der technischen biologischen Faktoren ergeben, wobei das Ich, die Grenze zwischen festen Identifikationen überschreitend, rekonstruiert wird. Diese hybridisierte Daseinsform, die zugleich heterogene Spuren beinhaltet, ermöglicht die Offenheit des Ich, in dem die oppositionelle Gegenüberstellung von Schwarz und Weiß, dem Eigenen und dem Fremden oder dem Menschen und dem Nicht-Menschen annulliert wird.

Die unheimliche Metamorphose des Protagonisten erreicht ihren Höhepunkt darin, dass sein Herz nicht auf der linken, sondern auf der rechten Seite liegt. Das unterscheidet ihn wieder von allen normalen Menschen. Offensichtlich geht es hier nicht um die Anormalität, sondern handelt es sich darum, dass eine Abweichung in Erscheinung tritt, die keine bestehende Kategorie des Menschen umfassen kann. Insofern ließe sich in der Figur des Protagonisten das Zeichen des Nicht-Menschen erkennen. Dadurch wird die Geschichte des Ich als ein Narrativ lesbar, wie das Nicht-Menschliche in der Auseinandersetzung mit dem menschlichen Wertesystem empfunden und dargestellt werden kann.

Diese Konstellation wird in der Konfrontation des Ich-Erzählers mit Brazhinsky noch deutlich erkennbar: Beide sind zwar Posthumane, bei Brazhinsky jedoch hat die menschliche Selbsterkenntnis katastrophale Folgen: Er sticht sich wegen der Selbsttäuschung mit einer Ahle die Augen aus, wie Ödipus, und bricht zusammen, »als habe man den Stecker aus einer Maschine gezogen.« (*IW*, 131) Hier zeigt sich das Ende der kalten Vernunft. Hingegen lernt das Erzähler-Ich sowohl den Utopismus der SSR als auch seine Identität als eine Täuschung zu erkennen, doch die Enttäuschung überwältigt ihn nicht. Als ob er keine tiefen Emotionen hätte, begibt er sich ohne große Aufregung auf seinen nächsten Weg. Zugleich erwachen seine technischen blauen Augen. Wie erwähnt, signalisiert das, dass er als Cyborg wiedergeboren ist. Anders als Brazhinsky ist seine Transformation als ein Erwachen der Nichtmenschlichkeit zu verstehen.

Dank der Reontologisierung wird in der Weltanschauung des Protagonisten die ›Trennbarkeit zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Welt‹ aufgehoben. Er wandelt sich ständig und verbindet sich mit anderen Wesen.

In dieser Hinsicht hat der von Kracht dargestellte künftige Mensch kein festes Ich, kein Subjekt, wie es im Rahmen des Humanismus ausgedacht worden ist. Sondern er lässt sich eher als ein Hybrid von Technik, Natur und Mensch ansehen und zeigt dadurch eine neue ontologische Richtung im Sinne eines posthumanen Menschbildes.

Der Anbruch dieser Menschenform bedeutet keinesfalls ein Ende der Geschichte. Denn der Protagonist schreibt auch die Geschichte dieser ›neuen Zeit‹ und neuen Welt, aber in anderer Sprache: »Ich schrieb Wörter, Sätze, ganze Bücher in die Landschaft hinein – die Geschichte der Honigameisen, die Enzyklopädie der Füchse, das Geblüt der Welt, die unterirdischen Ströme, das tief vibrierende, geräuschlose Summen der unbekannteren Vergangenheit und der darin auftauchenden Zukunft. Ich notierte nicht mit Tusche, sondern mit Schrift, mit den Morphemen der Erde.« (IW, 144)

Bei dieser Geschichte handelt es sich nicht nur um die der Menschen, sondern um die der Anderen, der vielen kleineren Tiere und der Natur, die mittels der Technik von einem viel genaueren und sachlicheren Blick sorgfältig beobachtet werden. Daher klingt die künftige Geschichte vielfältiger, vor allem viel feiner als die auf den Menschen begrenzte Geschichte.

Jedoch kann man hier auch eine leise Ironie spüren, wenn man bedenkt, dass diese Sichtweise von dem Blick der technisch manipulierten ›blauen‹ Augen abhängig ist. Wie erwähnt, enthalten diese blauen Augen einen großen semantischen Spielraum: Sie können ebenso als Produkt eines totalitären Systems ähnlich des Nationalsozialismus verstanden werden wie auch als Zeichen der Befreiung des Nichtmenschlichen. Zudem gibt diese genaue Beobachtung auch Anlass zu bedenken, dass der technisierte Blick unbekanntere Gefahren heraufbeschwören könnte. In diesem Sinn kann Krachts posthumane Welt zwischen utopischer Vision und Gegenutopie vibrieren. Dieser Eindruck wird vom letzten Satz des Ich-Erzählers intensiviert: »Ndafika. Ndakondwa«, also: »Ich komme, ich bin glücklich«, aber er sagt zugleich: »und die blauen Augen unserer Revolution brannten mit der notwendigen Grausamkeit.« (IW, 147)

Vielleicht deutet dieser Satz an, dass die Befreiung des Nichtmenschlichen wieder in eine Konterrevolution, eine Grausamkeit umschlagen könnte. Davon ausgehend fragt man sich, ob die posthumane Welt bei Kracht ebenso katastrophal sein könnte wie der Verlauf der menschlichen Geschichte. Jedoch weiß man noch nicht, wie die posthumane Welt bei Kracht endet. Er hat gerade ein erstes Kapitel nach dem Ende der menschlichen Geschichte geschrieben.

Anmerkungen

- 1 Sophokles, *Antigone*. Griechisch/Deutsch, übersetzt und hg. von N. Zink, Stuttgart 1999, Verse 331–333.
- 2 Vgl. Gernot Böhme, *Der letzte Mensch als Übermensch*, in: Andrea Dietrich, Julia Draganovic, Justus H. Ulbricht (Hg.), *Übermensch. Kolloquium des Kollegs Friedrich Nietzsche der Stiftung Weimarer Klassik*, Weimar 2003, 152–161, hier 155.
- 3 Nach Thomas Philbeck der Unterschied zwischen Techne und Physis in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* eindeutig in ihrem jeweiligen Ursprung begründet: Ursprung der *techne* ist der Mensch, nicht aber der Natur. Vgl. Thomas Philbeck, *Posthumanist Selfhood. Challenges to being a Conglomerate*, in: *Trans-Humanities*, 6(2013)1, Seoul, 121–134.
- 4 Stefan Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009, 170.
- 5 Katherine Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago–London 1999, 3.
- 6 Ebd., 287.
- 7 Vgl. Stefan Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, 19.
- 8 Johannes Birgfeld, Claude D. Conter, *Morgenröte des Post-Humanismus. »Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten« und der Abschied vom Begehren*, in: dies. (Hg.), *Christian Kracht. Zu Leben und Werk*, Köln 2009, 252–269.
- 9 Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark - Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt/Main 1999, 42.
- 10 Stefan Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, 32.
- 11 Vgl. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future*, London 2002, 171f.
- 12 Vgl. ebd., 7ff.
- 13 Vgl. Ray Kurzweil, *The Coming Merging of Mind and Machine*, in: *Scientific American Reports*, Special Edition, February 2008, 20–25.
- 14 Stefan Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, 7.
- 15 Vgl. ebd., 52.
- 16 Siehe z.B. Bruno Latours »Actor-Network-Theory«, zitiert nach Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, 39.
- 17 Neal Curtis, *The Inhuman*, in: *Theory, Culture & Society*, 23(2006)2-3, 434.
- 18 Als ein Beispiel für diese Wechselwirkung nennt Curtis die Relation der Seele und des Affektes. Die Seele ist das Allzumenschliche, die von den verschiedenen Elementen, also von der Außenseite (Outside) der Seele beeinflusst wird. Angenommen, dass diese Außenseite als das Nicht-Menschliche bestimmt wird, kann man glauben, dass die Seele vom Nicht-Menschlichen beeinflusst ist und beide, das Menschliche und das Nicht-Menschliche, eng miteinander verbunden sind: vgl. ebd., 435.
- 19 Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in: dies., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, London 1991, 149–181, hier 150.
- 20 Ebd., 149.
- 21 Ebd., 154.
- 22 Ebd., 151.
- 23 Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 40.
- 24 In dem letzten Film *X-Men: Days of Future Past* (2014) kämpfen die Mutanten mit den Menschen auf Leben und Tod: Die Mutanten sind eigentlich nicht gegen die

- Menschen-Welt, aber das Militär verurteilt sie als unrechtmäßige Wesen und will sie eliminieren. Also lässt dieser Film ihnen, wollen sie überleben, keine andere Wahl: ein Anlass zu überlegen, in welchem Licht man als Mensch die »andere« Menschen-Form erblicken und beurteilen soll.
- 25 Herbrechter zitiert Harold Blooms Shakespeare-Interpretation (in: Bloom, *Shakespeare - The Invention of the Human*, London 1999) und macht darauf aufmerksam, dass die Werke von Shakespeare einen »humanistischen Kanon« bilden. Er ist gekennzeichnet durch die »Schöpfung essentiell »menschlicher« Personen wie Rosalind, Shylock, Jago, Lear, Macbeth, Cleopatra, und in besonderem Maße Falstaff and Hamlet, welche die »Erfindung des Humanen, die Begründung von Persönlichkeit, wie wir sie zu verstehen gelernt haben«, darstellen« (Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, 53f).
- 26 Zitiert nach der Ausgabe: Christian Kracht, *Ich werde hier sein im Sonnenschein und im Schatten*, München 2010, im Folgenden unter Angabe der Sigle *IW* mit jeweiliger Seitenanzahl, eingeklammert im Fließtext.
- 27 Claude D. Conter, *Christian Krachts posthistorische Ästhetik*, in: Johannes Birgfeld, Claude D. Conter (Hg.), *Christian Kracht. Zu Leben und Werk*, Köln 2009, 24–43, hier 40.
- 28 Vgl. Johannes Birgfeld, Claude D. Conter, *Morgenröte des Post-Humanismus*, in: ebd., 259.
- 29 Vgl. Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, 150.
- 30 Vgl. Christian Kracht & Ingo Niermann, *Metan*, München 2007, 54.
- 31 Ebd., 31.
- 32 Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto*, 151.
- 33 Katherine Hayles, *How We Became Posthuman*, 3.
- 34 Vgl. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 4–15.
- 35 Nach Joachim Fest gehen die utopische Ideen im 20. Jahrhundert vom Nazismus bis zum nachstalin'schen Kommunismus immer von dem »Glaube[n]« aus, »dass der Mensch die Unvollkommenheit seiner Bedingungen überwinden und die Welt gleichsam neu erschaffen könne« (ders., *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991, 10).
- 36 Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto*, 154.
- 37 Bruce Clarke, *Posthuman Metamorphosis. Narrative and Systems*, New York 2008, 2.