

vielleicht doch wieder *eine Weise, in der Wahrheit geschieht, ja, eine wesentliche und notwendige Weise* werden könnte« (157). Der Blickwinkel Heideggers ist aber die Rückbindung des chaotischen Abendlandes an eine archaische Vorstellung, nämlich dass es »ganz eindeutig eine grundlegendere, ursprünglichere oder vorsprachliche Manifestation dessen gibt, wie die Dinge sind« (164). Kunst könne dies enthüllen. Die Gemeinsamkeit beider Ästhetiken in der Herausarbeitung von menschlichen Natur- und Gesellschaftsverhältnissen zu sehen, erscheint letztlich jedoch als schmale These, da die Problemgehalte der Philosophien grundverschieden sind. Der Vergleich beider Ästhetiken versandet daher in einer heideggerschen Interpretation der hegelschen Ästhetik.

Obwohl die Studie beabsichtigt, eine Ästhetik zu entfalten, die einen möglichen Begriff von Kunst nicht von außen an die Kunstwirklichkeit heranträgt und diese zugleich als ästhetischen Spiegel gesellschaftlicher Verhältnisse auffasst, gelingt es Verf. nicht, das kategoriale Fundament aufzubauen, das die verschiedenen Bestandteile der Kunst in ihrem Zusammenhang zu erschließen vermag. Die Systematik läuft daher abschließend in die Eingangsthese zurück: »Wenn wir Kunst und Kunstgeschichte als Bestandteile eines kollektiven Versuchs betrachten, gesellschaftliche Intelligibilität zu erreichen [...] und dies in einer besonderen sinnlich-affektiven Modalität, dann werden der Erfolg und das Scheitern eines solchen Projekts [...] unausweichlich deutlich werden« (212f). Die Aufgaben einer möglichen Ästhetik erschöpfen sich somit im retrospektiven Nachvollzug. Wenn aber Kunst mittels sinnlich-gegenständlicher Formen und reflektierter Erfahrungen konkret-historische Konstellationen konzentriert, bleibt die wichtigste Aufgabe möglicher Kunstphilosophien, die impliziten Weltentwürfe als explizite Perspektiven zukünftiger Entwicklungen herauszustellen.

Martin Küpper (Berlin)

Colebrook, Claire, *Death of the PostHuman: Essays on Extinction, Vol. 1*, Open Humanities Press with Michigan Publishing – University of Michigan Library, Ann Arbor 2014 (245 S., elektr., <http://openhumanitiespress.org/essays-on-extinction-voll1.html>)

Es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte der Philosophie, dass ›Leben‹ gerade dann zum Gegenstand kritischer Reflexion wird, wenn es bedroht und »beschädigt« (Adorno) wird oder gar seiner Auslöschung entgegensteht. Im ersten Bd. ihrer Essaysammlung zum Stand der Theorieproduktion vor dem Hintergrund des Anthropozän plädiert die deleuzianische Literaturwissenschaftlerin für ein erneutes Nachdenken über ›Leben‹. Der Begriff Anthropozän steht für unser gegenwärtiges Zeitalter, in dem menschliche Aktivitäten einen derartigen Einfluss auf den Planeten und dessen Atmosphäre erlangen, dass von einer neuen geologisch-historischen Epoche gesprochen werden kann (10). Spätestens mit dem ausgehenden 18. Jh. habe die Menschheit durch die rücksichtslose Industrialisierung, die Rodung und Verwüstung ganzer Landstriche sowie die kontinuierliche Anreicherung der Atmosphäre mit Kohlendioxid und Methan einen Fußabdruck auf dem Planeten hinterlassen, der, auch wenn es keine Menschen mehr geben sollte, erhalten bleiben könnte (ebd.). Das Anthropozän berge jedoch nicht nur ökologische Katastrophen in sich, sondern auch die Möglichkeit einer »post-Anthropozän-Perspektive«. Die »Auslöschung« (extinction) als »Gedankenexperiment« (27) oder Denk-Technik anzuwenden, erlaube ein Gegennarrativ zur Vorstellung des Menschen als autobiographischen Tiers, das alleine Geschichte schreibe und dabei alles Nichtmenschliche lediglich als für ihn gegebene natürliche Ressource oder »Umwelt« begreife.

Die Figur des Posthumanen lässt zwar den traditionellen Humanismus hinter sich, jedoch um den Preis, dass mit jeglicher Abgeschlossenheit gebrochen wird und alles, einschließlich des Menschen, auf »pure Prozesse« reduziert wird. Verf. will dem ein

»positiv besetztes Bild« des Inhumanen entgegenhalten (28). Hier verliere der Begriff der Umwelt seine Bedeutung, weil er nicht mehr auf etwas verweisen könne, das ›Leben‹ »einschließen oder umschließen« würde (27). Damit entfiele auch die Unterscheidung zwischen zu erhaltendem »Leben und dessen Umwelt« (130). Solange die Zukunft weiterhin in Begriffen des Lebens und seiner Umwelt, in Begriffen der »Erhaltung, Aufrechterhaltung und Adaption« gedacht würde, wäre sie lediglich eine, die sich nur hinsichtlich »ihres Grades« von der Gegenwart unterscheide (58). Nicht zuletzt aus diesem Grund sieht Verf. selbst noch in den posthumanistischen Ansätzen von Rosi Braidotti, Katherine Hayles u. Cary Wolfe das Problem, dass diese kaum Vorstellungen alternativer, das heißt »nicht-instrumenteller«, gesellschaftlicher (Natur-)Verhältnisse bereitstellen würden (53). Nicht eine »Wieder-Verzauberung der Welt«, nachdem diese durch das ›kalkulierende‹ Denken entmystifiziert wurde, müsse das Ziel von Theorien im Anthropozän sein, sondern eine »noch intensivere Entzauberung« dieser, in deren Folge eine »Ökologie ohne Natur« stünde (55). Wie die kulturellen Produktionen im gegenwärtig populären Genre postapokalyptischer Zombie- und Virenepidemien, würden auch Theorien des Ökologischen und gesellschaftlicher Naturverhältnisse lediglich danach fragen, wie sich das Leben, so wie wir es kennen, unter massiv verändernden Bedingungen »fortsetzen ließe«, und was ›wir‹ hierfür reduzieren, umgehen oder ändern müssten (206). Damit allerdings würde Theorie keine wirklichen Alternativen liefern, sondern das schlechte Bestehende, das gerade zur Katastrophe führt, selbst noch nach der Apokalypse nur konservieren und perpetuieren. Folglich erachtet Verf. solche Narrative als »counter-futural« (ebd.).

In Auseinandersetzung mit Gilles Deleuze und Michel Serres entwickelt Verf. die These, dass der globale Klimawandel in seinen Folgen für unser Leben und Denken nicht erfasst werden könne, »solange man einer humanistischen oder posthumanistischen Denkweise verhaftet« bleibe (108). Sowohl der Humanismus als auch der Posthumanismus würden nämlich die Idee teilen, dass die Menschheit ihr »Milieu«, ihre Umwelt, irreversibel zerstöre. Damit aber übersähen beide, dass ›Leben‹ per se »parasitisch« sei. »Zu leben« bedeute, »parasitisch zu sein, zu verschmutzen, das Klima zu verändern, eine Schiefelage einzunehmen, die nicht durch eine Rückkehr zum oder einer Rettung des Richtigen behoben werden« könne (180). Wenn es allerdings keine Kriterien für ein ›richtiges‹ Verhältnis zur Welt mehr geben darf, stellt sich die Frage, wie dann instrumentelle Naturverhältnisse überhaupt noch kritisiert und zwischen respektvolleren Mensch-Natur-Stoffwechselkreisläufen und profitorientiertem Raubbau unterschieden werden kann. Das Plädoyer, Henri Bergsons Arbeiten »gegen-vitalistisch« zu lesen (217) und daraus eine »Genealogie der Zukunft« jenseits des (Post-)Humanen (229) zu entwickeln, bleibt zudem nebulös. Trotz der stellenweise enigmatisch anmutenden Dekonstruktion philosophischer Konzepte, gelingt es Verf. auf provokative Art zu veranschaulichen, dass ›wir‹ vor dem Hintergrund des Anthropozäns mit der philosophisch drängenden Frage konfrontiert sind, »wie wir uns in Anbetracht unseres übelwollenden (malevolent) Verhältnisses zum Leben vor uns selbst rechtfertigen könnten« (198). Es muss sich erst zeigen, ob die von Verf. herausgearbeiteten Denkfiguren wie jene des ›Inhumanen‹ oder des ›Wider-Menschlichen‹ (counter-human) tatsächlich neue Perspektiven auf aktuelle und kommende Fragen des Zusammenlebens sowie des Lebens an sich bereitzustellen vermögen. Dennoch stellt das Plädoyer für die Dringlichkeit eines veränderten Denkens (gesellschaftlicher) Naturverhältnisse und für eine dafür notwendige neue »Gegen-Politik« (217), die in Anschluss an Braidotti vielleicht als eine »planetare« bezeichnet werden könnte, eine Anregung dar. Josef Barla (Wien)