

Menschmaschinen/Maschinenmenschen in der Literatur. Golems, Roboter, Androiden, Cyborgs als das dritte Geschlecht – eine Einleitung

Dunja Brötz

1. Maschinen wie wir

Der große Menschheitstraum von künstlich erschaffenen Wesen, die uns äußerlich ähneln, intellektuell und körperlich überlegen sind und uns dank dieser Eigenschaften vom Joch der Arbeit befreien, ist sowohl ein langgehegter als auch ein ambivalenter, und er durchzieht die abendländische Literatur von der Antike bis ins 21. Jahrhundert. Schon in Aristoteles' *Πολιτικά* (Politik) aus dem 4. Jh. v. Chr. wird der Sklave im Grunde als notwendiges Übel betrachtet, da Werkzeuge wie „Weberschiffchen“ eben nicht von allein „die Webfäden durchheilen“ und die „Schlagplättchen“ auch nicht von selbst „Kithara spielen“ (Aristoteles 2012, 9). Im Gegensatz zu den lebensechten Standbildern des Daidalos und den von selbst rollenden Dreifüßen des Hephaistos, die beide im 18. Gesang der Homer'schen *Ιλιάς* (Ilias, ca. 8.–7. Jh. v. Chr.) erwähnt werden (cf. Homer 2008, 390, 397), ist der Mensch laut Aristoteles, um die Dinge des Alltags aber auch um Kunst zu erzeugen, gezwungenermaßen auf andere Menschen – und damit auf Sklaven – angewiesen.

Doch Aristoteles war nicht der Einzige, der bereits in der Antike von künstlich erschaffenen Wesen träumte, die robuster, langlebiger, ja perfekter als der Mensch selbst sein sollten. So erzählt etwa auch Ovid im zehnten Buch seines Versepos *Metamorphoses* (Metamorphosen/Verwandlungen, ca. 1-8 n. Chr.) die Geschichte des Künstlers Pygmalion, dessen Wunsch, die von ihm erschaffene weibliche Elfenbeinstatue möge zum Leben erwachen, von Venus erfüllt wird (cf. Ovid 2016, 228f.). Doch im Gegensatz zu Aristoteles geht es Ovid nicht darum, die Menschheit mittels künstlich erschaffener Lebewesen von den alltäglichen Mühen der Arbeit zu befreien, sein Protagonist träumt vor allem davon, die ideale Lebens- und Liebespartnerin zu finden – eine Funktion von „Maschinenmenschen“, die sich im Übrigen von E.T.A.

Hoffmann über Thea von Harbou und Philip K. Dick bis hin zu Ian McEwan¹ wie ein roter Faden durch die fantastische Literatur der letzten Jahrhunderte zieht und auch bereits die Suche des Menschen nach einem künstlichen Ersatz für seine (gescheiterten) zwischenmenschlichen Beziehungen virulent werden lässt.

Als eine weitere mythologische und literaturhistorische Vorlage für die Figur des Maschinenmenschen dient die altjüdische Sagengestalt des Golems. Ihr eigentlicher Ursprung liegt zwar im Dunkeln, doch ein früher schriftlicher Hinweis darauf, wie tote Materie mittels (zahlen-)mystischer Rituale zum Leben erweckt werden kann, findet sich bereits in einem Kommentar zur Kabbala aus dem 12. Jh. n. Chr. (cf. Völker 1994, 7f.). Die bekannteste Version der Golemsage ist jedoch in der von Wolf Pascheles 1847 veröffentlichten Mythen- und Märchensammlung *Sippurim* enthalten. Laut dieser Version erweckte einst der weise Rabbi Judah Löw, der während der Regentschaft Kaiser Rudolfs II. im Prager Ghetto wirkte, einen überdurchschnittlich großen, aus Lehm geformten Mann zum Leben, indem er ihm einen Zettel mit dem Schem, dem Namen Gottes, in den Kopf legte. (Cf. Pascheles 2019, 51f.) Zwar heißt es im *Sippurim*, dass der Rabbi den Golem mit allen schweren Arbeiten betraute und ihn somit als kostenlose Arbeitskraft betrachtet habe, der wahre Grund für die Erschaffung dieses Wesens dürfte aber deutlich über die Funktion des Aristotelischen Sklavenersatzes hinausgegangen sein. Denn Rabbi Löw lebte zu einer Zeit, die von Pogromen gegen die jüdische Minderheit und Prozessen wegen angeblicher, von Juden begangener Ritualmorde geprägt war. Der mit übermenschlichen Kräften ausgestattete Golem dürfte also mit größter Wahrscheinlichkeit auch die Funktion des stummen Beschützers und Retters der unterdrückten, jüdischen Minderheit erfüllt haben.

Auf eine andere literarische Variante des künstlich erschaffenen, menschenähnlichen Wesens – und gleichzeitig auf ein den Technikdiskurs thematisierendes Kunstwort, das uns bis heute geläufig ist – treffen wir in Karel Čapeks 1920 erschienenem Drama *R.U.R. – Rossumovi Univerzální Roboti* (W.U.R. – Werstands Universal Robots). Auf Anraten seines Bruders Josef nannte Čapek die im Stück agierenden, industriell hergestellten Maschinenmenschen in Anlehnung an das westslawische Wort für (Fron-)Arbeit „Roboti“, woraus sich etwa im Deutschen die Bezeichnung

1 Gemeint sind die Figur der Olimpia aus *Der Sandmann* (1816), jene der Maria aus *Metropolis* (1925), Rachel Rosen aus *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968) und die Figur des Adam aus *Machines Like Me* (2019).

Roboter entwickelte (cf. Margolius 2017, 5f.). Karel Čapeks dystopischer Zukunftsentwurf, der unmittelbar aus der Katastrophe des Ersten Weltkriegs hervorging, lässt den Aristotelischen Gedanken an den vom Joch der Arbeit befreiten Menschen ins Negative kippen. Denn die darin auftretenden, von ihren Schöpfern ausgenutzten und unterdrückten Roboter erheben sich gegen die Menschheit und vernichten diese. Čapeks Drama steht damit in der literarischen Tradition einer Fortschritts- und Technikkritik, die sich bereits im 19. Jahrhundert über E.T.A. Hoffmanns *Die Automate* (1814) und Mary Shelleys *Frankenstein Or the Modern Prometheus* (1818) bis hin zu Auguste de Villiers de L'Isle-Adams *L'Ève future* (1886) verfolgen lässt.

Doch genau genommen fallen Čapeks Roboter unter eine andere Kategorie des Maschinenmenschen, nämlich unter jene der Androiden. Denn mit dem Begriff „Roboter“ wird im modernen Sprachgebrauch kaum noch das Attribut „mensenähnlich“ assoziiert, viel eher lässt sich das Merkmal des griechischen *autos* für Selbstbewegung mit jenen komplexen technischen (Haushalts-)Geräten verknüpfen, die wir heute unter dieser Bezeichnung zusammenfassen. Selbst die sogenannten humanoiden Roboter sind zwar der menschlichen Gestalt nachempfunden, lassen aber ihren technischen Ursprung deutlich erkennen und können in der Regel nicht mit Menschen verwechselt werden. Die wesentlichste Funktion von Androiden besteht aber gerade darin, so menschenähnlich wie möglich zu wirken, und sie werden idealerweise aus einem Material gefertigt, das der menschlichen Gewebestruktur und der menschlichen Haut ähnelt. Der Begriff geht auf den Theologen und Kartenhistoriker Eberhard David Hauber zurück, der ihn bereits um 1740 verwendet haben soll und ihn dem französischen Gelehrten Gabriel Naudé (1600-1653) zuschreibt. Laut Hauber bezeichnete Naudé die redenden Bilder des Albertus Magnus als „Androis“ bzw. „Androide“. (Cf. Völker 1994, 113) Ein interessantes und mittlerweile berühmt gewordenes Phänomen, das sich mit der Reaktion von Menschen auf Androiden beschäftigt, erforschte in den 1970er Jahren der japanische Professor für Robotik Masahiro Mori. Er nannte diesen Effekt „Uncanny-Valley“ (Unheimliches-Tal-Effekt) und verknüpfte damit die Beobachtung, dass die menschliche Akzeptanz von Androiden nur bis zu einem gewissen Grad aufrechterhalten werden kann. Steigt die Ähnlichkeit zwischen Mensch und künstlichem Wesen nämlich so sehr an, dass Letzteres kaum noch als Maschine erkannt werden kann, Bewegungen, Ausdruck und Sprache aber trotzdem etwas Unnatürliches anhaftet, kippt die anfängliche Empathie in Angst und Ablehnung. (Cf. Mori 2012, 98ff.)

Im Gegensatz zu Androiden handelt es sich bei der nächsten und letztgenannten Kategorie der Maschinenmenschen – d* Cyborgs² – um „Mischwesen“, die sich sowohl aus organischen als auch aus technisch erzeugten Bestandteilen zusammensetzen. Ursprünglich geht der Begriff „Cyborg“ auf die Raumfahrt zurück, und es handelt sich dabei um ein aus den englischen Begriffen „Cybernetic Organism“ (kybernetischer³ Organismus) abgeleitetes Akronym. Erstmals verwendet wurde der Terminus vom österreichisch-australischen Raumfahrtingenieur Manfred E. Clynes und dem US-amerikanischen Mediziner Nathan S. Kline, die ihn in ihrer 1960 erschienenen Publikation *Cyborgs and Space* prägten. Darin schlagen die beiden die technische Anpassung des Menschen an die Umweltbedingungen des Weltraums vor, was ihnen als gangbare Alternative zur künstlichen Erschaffung einer erdähnlichen Atmosphäre in Raumschiffen vorschwebte. Clynes und Kline gingen davon aus, dass der Mensch künftig mittels biochemischer, physiologischer und elektronischer Modifikationen als selbstregulierendes Mensch-Maschine-System im Weltraum überlebensfähig sein würde. (Cf. Clynes/Kline 2007, 470f.) Da es sich bei Cyborgs im ursprünglichen Sinne also um technisch veränderte biologische Lebewesen handelt, lassen sie sich schon per definitionem von Androiden oder Robotern unterscheiden, denn bei diesen handelt es sich ja um menschenähnliche Apparaturen und damit um „reine“ Maschinen.

In den einzelnen Beiträgen dieses Sammelbandes wird der literarischen Entwicklung und den Funktionsweisen der bislang skizzierten, unterschiedlichen Ausfor-

2 In ihrer Studie *Cyborg werden. Möglichkeitshorizonte in feministischen Theorien und Science Fictions* schlägt Dagmar Fink vor, den geschlechtsneutralen Artikel d* immer dann zu verwenden, wenn es gilt, die Ambiguität des Begriffs „Cyborg“ aufrechtzuerhalten (cf. Fink 2021, 21 Fußnote 8) Diese Vorgehensweise wird auch in diesem Sammelband praktiziert.

3 Die Kybernetik ist ein Wissenschaftszweig, der sich mit den Verbindungen und Analogien zwischen künstlich erzeugten, technisch-maschinellen und organischen Systemen beschäftigt. In seiner 1950 erschienen Studie *The Human Use of Human Beings* (Mensch und Menschmaschine) erklärt der Mathematiker und Begründer der Kybernetik Norbert Wiener das Forschungsfeld wie folgt: „Wir stellen uns eine Nachricht gewöhnlich als von Mensch zu Mensch gesandt vor: Das braucht durchaus nicht der Fall zu sein. [...] Wenn der Wärmefühler der Ölheizung feststellt, daß das Zimmer zu warm ist, veranlaßt er, daß der Brenner sich abstellt. Man kann also sagen, daß das Übermitteln von Nachrichten zum Regelungsverfahren der selbsttätigen Heizung gehört. Mit anderen Worten: Regelung beruht wesentlich auf der Weitergabe von Nachrichten [...], die den Zustand des Systems ändern. Dieses Studium von Nachrichten und insbesondere von Regelungsnachrichten ist der Gegenstand einer Wissenschaft, für die ich [...] den Namen Kybernetik eingeführt habe.“ (Wiener 2022, 31f.)

mungen von Maschinenmenschen nachgespürt. Jeder Beitrag analysiert einen literarischen Text, dessen Protagonist*innen entweder als Golem, Roboter, Androide, Cyborg oder künstliche Intelligenz (KI) bezeichnet werden können. Dabei sollen die unterschiedlichen sozialen, historischen und politischen Funktionen dieser Held*innen der fantastischen Literatur und der Science-Fiction aufgezeigt werden. Denn gerade in diesen literarischen Gattungen, die mit allen nur erdenklichen Zukunftsentwürfen und Formen des menschlichen Zusammenlebens experimentieren, werden gesellschaftliche Umbrüche und Missstände in der Regel am anschaulichsten verdeutlicht. Eine wesentliche Frage, die sich außerdem aus der Einführung menschenähnlicher, künstlicher Protagonist*innen in literarischen Texten ergibt, ist jene nach deren Stellung innerhalb des sozialen Machtgefüges und des heteronormativen, von Zweigeschlechtlichkeit dominierten Gendersystems. Eröffnen Golems, Roboter, Androiden und Cyborgs einen anderen Blick auf die Hierarchien des menschlichen Zusammenlebens? Werden sie männlich, weiblich oder gar sächlich konnotiert, obwohl sie sich aufgrund ihres anorganischen Ursprungs eigentlich gar keinem gängigen Geschlechtermodell zuordnen lassen?

Um diesen Fragen nachgehen zu können, dienen den Autor*innen dieses Bandes jene theoretischen Ansätze Michel Foucaults, Judith Butlers und Donna J. Haraways als einende Basis, die sich explizit mit hegemonialen und heteronormativen Machtssystemen auseinandersetzen. Zum besseren Verständnis werden diese Positionen in den folgenden Abschnitten skizzenhaft erläutert.

2. Michel Foucault (1926-1984) – Diskurs und Macht

Einer der ersten Wissenschaftler, der sich eingehend mit der Wechselwirkung zwischen Macht und Subjekt auseinandersetzte, war Michel Foucault. In der Literaturwissenschaft ist er heute in erster Linie als Begründer der Diskursanalyse bekannt, die zur Grundlage für Strömungen wie den New Historicism oder die Postcolonial Studies wurde. (Cf. Burtscher-Bechter 2004, 256f.) Nach Foucault handelt es sich bei einem Diskurs nicht nur um ein Bündel von thematisch verbundenen Äußerungen, sondern um ganz bestimmte soziale, sprachliche und textuelle Praktiken, wie sie etwa von Wissenschaft, Politik und Medien angewandt werden, um eine gewisse Form der Zugehörigkeit zu demonstrieren. Mittels dieser gezielt eingesetzten, dis-

kursiven Praktiken werden innerhalb eines strukturierenden Systems soziale Gegenstände und Vorstellungen (z.B. von Wahnsinn, Recht, Sexualität, Freiheit, Subjektwerdung etc.) entwickelt. Somit ist ein Diskurs immer auch ein dynamischer Prozess, innerhalb dessen bestimmte Begriffe und Vorstellungen hervorgebracht werden. (Cf. Burtscher-Bechter 2004, 260)

Ein Diskurs setzt sich außerdem aus einer Vielzahl von Aussagen zusammen, die durch ein komplexes System von Regeln und Bedingungen geformt werden. Diese Aussagen sind die Basis des Diskurses und seine kleinsten Bestandteile. Sie ließen sich somit auch als diskursive Atome bezeichnen, die, grob gesprochen, all jenes umfassen, das tatsächlich „zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort wirklich gesagt wurde bzw. gesagt werden konnte“ (Burtscher-Bechter 2004, 260). Der Diskurs orientiert sich an bestimmten Regeln, die es zu beachten gilt, wenn eine Aussage anerkannter Teil des Gesamtsystems werden soll. Dieses diskursive Regelsystem ist aber, wie gesagt, nicht in Stein gemeißelt. Die Regeln und Bedingungen, die gelten, um bestimmte Aussagen innerhalb eines Diskurses zu platzieren, verändern sich im Laufe der Zeit. Ein Diskurs variiert deshalb von Epoche zu Epoche und wird laut Foucault auch regelmäßig modifiziert.⁴ (Cf. Foucault 1991, 187f.)

Für die Beiträge in diesem Band ist Foucaults Diskursanalyse vor allem deshalb interessant, weil auch in den jeweiligen literarischen Texten dominante Diskurse auftreten und diese ganz bestimmte Machtstrukturen widerspiegeln. Wenn Foucault nämlich in *L'Ordre du discours* (Die Ordnung des Diskurses, 1971) feststellt, dass Diskurse regeln, was zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort gesagt werden darf und was nicht, dann sind diese natürlich auch äußerst mächtig (cf. Burtscher-Bechter 2004, 263). Laut Foucault befindet sich der Mensch deshalb in einem ständigen Kampf mit den Diskursen, die unsere Gesellschaft determinieren. Denn der Diskurs „ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht“ (Foucault 1991, 11). Es sind nun gerade diese Machtmechanismen und ihre Entstehungsgeschichte, die Foucault interessieren und die er in den meisten seiner Arbeiten darzulegen und zu entschlüsseln versucht.

4 Wenn etwa im medizinischen Diskurs des Mittelalters hochansteckende Infektionskrankheiten wie die Pest als Strafe Gottes bezeichnet wurden, entsprach eine derartige Aussage den diskursiven Regeln der damaligen Zeit. Im medizinischen Diskurs des 21. Jahrhunderts ist eine derartige Aussage aber undenkbar geworden.

2.1 Analyse der Macht

Wenn man verstehen will, wie Foucault Machtstrukturen in ihrem historischen Kontext untersucht, muss man wissen, dass es *die* Macht per se für ihn nicht gibt. Sie entsteht viel mehr innerhalb eines diskursiven Netzes und ist ein „offenes, mehr oder weniger [...] koordiniertes Bündel von Beziehungen“ (Foucault 1978, 126). Macht lässt sich somit als ein vielfältiges System von gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen auffassen. Und Foucault geht es nicht darum, eine Theorie der Macht zu erstellen, sondern darum, wie Macht an bestimmten Orten, zu einer bestimmten Zeit und innerhalb eines bestimmten Kontextes funktioniert (cf. Foucault 1978, 126f.). Exakt diese Intention spielt auch für die in diesem Band behandelten literarischen Texte eine wesentliche Rolle: Auch in diesen wird das Zusammenleben von Mensch und Maschine in diskursive Machtstrukturen eingebettet und es gilt, diese Machtverhältnisse sichtbar zu machen.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber auch, dass Foucault Machtstrukturen nicht so sehr in Staatsapparaten verankert sieht, sondern davon überzeugt ist, dass deren diskursive Netze weit über derartige Institutionen hinausgehen. Der Staat und dessen ausführende Organe stellen in seinen Augen nur Zahnräder innerhalb eines viel größeren und komplexeren Machtsystems dar. (Cf. Foucault 1978, 189) Deshalb ist Foucault auch davon überzeugt, dass sich bestimmte Machtstrukturen nicht einfach „durch die Zerstörung oder Transformation eines Staatsapparates“ (Jäger 2000) vernichten lassen: „Eine Gesellschaft ist kein einheitliches Gebilde, in dem nur eine einzige Macht herrscht, sondern ein Nebeneinander, eine Verbindung, eine Koordination und auch eine Hierarchie verschiedener Mächte, die dennoch ihre Besonderheit behalten.“ (Foucault 2005b, 224)

Foucault weist außerdem darauf hin, dass der Begriff Macht im westlichen Denken meist nur negativ determiniert wurde. Der zentrale Punkt der Macht war damit das Verbot, das Gesetz, das Neinsagen, die Formel „Du darfst nicht“ (Foucault 2005b, 225). In Foucaults Augen ist dies ein verkürztes, rein juristisches Machtverständnis und er versucht positivere, nicht ausschließlich auf Restriktion aufbauende Machtmechanismen aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang weist er auf kleinere Machtsysteme wie Fabriken, die Armee, Gefängnisse und psychiatrische Kliniken hin, die lokal funktionieren und ihre eigenen Verfahren und Praktiken der Machtausübungen entwickelt haben. Große Machteinheiten wie der Staatsapparat, die heute

die gesamte Gesellschaft nach juristischen Regeln formen, gingen erst aus diesen kleinen „primitiven Machtregionen“ hervor. Doch deren Hauptfunktion besteht gerade nicht im Verbieten und Verhindern, sondern in der „Herstellung von Effizienz, von Fähigkeiten, von Produzenten eines Produkts“ (Foucault 2005b, 225).

2.2 Macht und Körper

Für die Beiträge in diesem Band ist es aber auch von Bedeutung, dass sich Machtverhältnisse laut Foucault in den menschlichen Körper einschreiben und ihre Diskurse diesen determinieren. Gerade in Fantasy- und Science-Fiction-Literatur tritt diese „Disziplinierung des Körpers“ (Foucault 2005b, 232) deutlich zu Tage. So werden etwa die hegemonialen Hierarchien in Marge Piercys Roman *He, She and It* (1991) durch schönheitschirurgische Eingriffe verdeutlicht, die sich nur höhere Gesellschaftsschichten leisten können. Diese von Machtstrukturen gezielt gelenkte Unterwerfung und Formung des Körpers verfolgt Foucault bis ins 19. Jahrhundert zurück, als der menschliche Körper als Produktionsmittel einer frühkapitalistischen Gesellschaft zunehmend an Bedeutung gewann:

Was in der Armee und in den Schulen geschah, kann man auch während des ganzen 19. Jh. in den Fabriken beobachten. Ich spreche hier von einer individualisierenden Machttechnologie, weil sie letztlich auf den Einzelnen bis in seine Körperlichkeit und sein Verhalten hinein zielt. Es handelt sich *grosso modo* um eine politische Anatomie, eine anatomische Politik, eine Anatomie, die auf den Einzelnen zielt und ihn dabei gleichsam in seine anatomischen Bestandteile zerlegt. (Foucault 2005b, 230)

Da die Macht kein Gegenstand ist, den man besitzt und innehat, sondern eine funktionierende Maschinerie, durchzieht sie nicht nur die gesamte Oberfläche eines sozialen Feldes mit einem „System von Relais, Konnexionen, Transmissionen, Distributionen etc.“ (Jäger 2000), sondern dringt auch ins Innere des Körpers ein. Sie wirkt durch kleinste Elemente, die innerhalb eines Gesellschaftssystems zirkulieren, und sie ist „ein Netz, das die Familie, sexuelle Beziehungen, Wohnverhältnisse, Nachbarschaft, Schulen, Krankenhäuser, Gefängnisse, die Psychiatrie usw. durchläuft und umspannt“ (Jäger 2000). Diese gezielte Formung des Körpers verknüpft Foucault mit der Entstehung der Nationalstaaten und deren Interessen an einer gefügigen Bevölkerung:

Die Entdeckung der Bevölkerung ist zugleich die Entdeckung des Einzelnen und des dressierbaren Körpers, die zweite große Kerntechnologie, um die herum sich die politischen Praktiken des Westens veränderten. Damals [Ende des 18. Jh.] erfand man etwas, das ich im Unterschied zu der eben erwähnten anatomischen Politik als Biopolitik bezeichne. (Foucault 2005b, 231)

Mit der Biopolitik entsteht plötzlich ein staatliches Interesse an Wohnverhältnissen, städtischen Lebensbedingungen, Fragen der Hygiene, der Geburten- und der Sterblichkeitsrate. Auf diese Weise wird das Leben selbst Objekt der Macht, die wiederum damit beginnt, Wissen über das Individuum zu produzieren.

Es ist Foucault aber auch wichtig, zwischen Macht- und reinen Gewaltverhältnissen zu unterscheiden. Während nämlich Letztere keinen Widerstand dulden und die Menschen samt ihren Körpern brechen und zerstören, brauchen Machtverhältnisse immer den „Anderen“, der „durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden“ (Foucault 2005c, 255) muss. Machtrelationen benötigen somit immer auch ein bis zu einem gewissen Grad freies Subjekt, ohne aber weder auf den „Einsatz von Gewalt“ noch auf die „Herstellung von Konsens“ (Foucault 2005c, 255) gänzlich verzichten zu können. Macht und Freiheit schließen sich nach Foucault also keineswegs gegenseitig aus (cf. Foucault 2005c, 257). Allerdings gründet sich die von der Macht erlaubte Freiheit auf der bereits erwähnten stetigen Disziplinierung des Menschen und seines Körpers.

Mit Blick auf die in der Literatur thematisierten Maschinenmenschen/Menschmaschinen stellt sich auch die Frage nach der Disziplinierung und Unterwerfung ihrer Körper. So lassen sich derartige disziplinierende Formen der Machtausübung etwa in Terry Pratchetts *Feet of Clay* (Hohle Köpfe, 1996) beobachten, worin sich die Menschen dafür entscheiden, dem Golem Dorfl eine Zunge zu geben, oder in Andreas Eschbachs *Der letzte seiner Art* (2003), worin die Vorgesetzten des Protagonisten Duane ohne dessen Wissen die technischen Erweiterungen beschließen, die in seinen Körper eingebaut werden. Und auch in Angelika Meyers Roman *Heimlich, heimlich mich vergiss* (2012), dessen Handlung in einer Art dystopischer High-Tech-Psychiatrie angesiedelt ist, spielen Disziplinierungsmaßnahmen, die sowohl das medizinische Personal als auch die Patient*innen betreffen, eine wesentliche Rolle.

3. Judith Butler (*1956) – Macht, Subjekt und Identität

Judith Butler kann heute bestimmt als die wichtigste Vertreterin der aus den feministischen Theorien hervorgegangenen Gender Studies bezeichnet werden und gilt außerdem als Begründerin der Queer Studies. Sie wurde in vielerlei Hinsicht von Foucault geprägt und denkt seine Begriffe besonders im Hinblick auf den gender-theoretischen Diskurs weiter. In ihrer Studie *Gender Trouble* (Das Unbehagen der Geschlechter, 1990), entwirft sie – ausgehend vom problematischen, weil homogen aufgefassten Begriff „Frau(en)“ – eine eigene Theorie zur Entstehung von geschlechtlicher Identität.

Ähnlich wie Foucault, der den Begriff Macht ja zunächst über seine negativen Attribute des Verbots oder des „Neinsagens“ definiert, stellt Butler im Hinblick auf das politische Subjekt fest, dass dieses in erster Linie ein Rechtssubjekt ist, das durch bestimmte Ausschlussverfahren geformt wird. Somit wird auch das weibliche Subjekt politisch und damit diskursiv hervorgebracht. Indem bestimmte Legitimations- und Ausschlussparameter erstellt werden, lassen sich Subjekte aber nicht nur auf juristischer Ebene als weiblich bzw. männlich festschreiben, sie werden dadurch laut Butler überhaupt erst erzeugt (cf. Butler 1991, 15f.). Es lässt sich also von einer Doppelfunktion der Macht sprechen, die Subjekte sowohl determiniert als auch produziert. In dieser Diskrepanz sieht Butler nun eine der Grundproblematiken des Feminismus der 1980er Jahre verortet, wenn sie schreibt:

Es genügt also nicht zu untersuchen, wie Frauen in Sprache und Politik vollständiger repräsentiert werden können. Die feministische Kritik muss auch begreifen, wie die Kategorie „Frau(en)“, das Subjekt des Feminismus, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Emanzipation erreicht werden soll. (Butler 1991, 17)

Solange die feministische Kritik also gerade jene diskursiven Machtstrukturen nicht erkennt, ja diese sogar wiederholt, auf denen laut Foucault alle hierarchischen Systeme der westlichen Welt basieren, bleibt ihr auch ein Durchdringen und Verändern der einengenden, heteronormativen Funktionsweisen versagt. Außerdem ist es in Butlers Augen höchst problematisch unter dem Begriff „Frau(en)“ eine universale, einheitliche Identität anzunehmen. Denn er ist weit davon entfernt ein stabi-

ler Signifikant zu sein. Einerseits ist die Definition „Frau(en)“ niemals erschöpfend, weil jede Frau einfach immer mehr ist als eben nur Frau, andererseits unterliegt die Geschlechtsidentität immer auch historischen, kulturellen, ethnischen, regionalen und klassenspezifischen Kontexten, sodass ein globales, homogenes Verständnis von „Frau“ schlicht nicht existiert. (Cf. Butler 1991, 18)

3.1 Die problematische Trennung zwischen „sex“ und „gender“

Ein grundlegendes Anliegen Butlers ist es außerdem, die Trennung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht – also zwischen sex und gender – aufzuheben, die den feministischen Diskurs der 1980er Jahre wesentlich beherrschte. Während nämlich mit „sex“ das natürliche, angeblich biologische und damit unveränderbare Geschlecht bezeichnet wurde, war „gender“ als kulturell konstruierte Geschlechtlichkeit und damit als veränderbar gedacht. Diese Trennung mag auf den ersten Blick zwar einleuchten, laut Butler suggeriert sie jedoch, dass der Körper bzw. die Sexualität vor jeglicher Konstruktion existiert. (Cf. Babka 2004, 215) Sie vertritt nun hingegen die These, dass das biologische Geschlecht ebenso kulturell konstruiert ist, wie das soziale und aus einem heterosexuell dominierten Machtdiskurs hervorgeht. Damit ist auch das „biologische Geschlecht“ von vornherein ein ideales Konstrukt, „das mit der Zeit zwangsläufig materialisiert“ (Butler 1991, 17) wird. Es ist demnach keine „schlichte Tatsache oder ein statischer Zustand eines Körpers“, sondern ein materialisierender Prozess, bei dem „regulierende Normen“ (Butler 1991, 18) durch ständige Wiederholung das sogenannte biologische Geschlecht erst konstituieren. Somit wird jede Form der Geschlechtsdifferenz diskursiv hervorgebracht, was eine Trennung in sex und gender obsolet macht.

Für die Beiträge in diesem Sammelband ist Butlers These der geschlechterformenden Machtstrukturen deshalb interessant, weil auch die künstlich erschaffenen Protagonist*innen der Fantasy- und Science-Fiction-Literatur in der Regel diskursive Geschlechtszuschreibungen erfahren. Dass diese Kategorisierungen stets von außen, und damit vonseiten der Menschen, erfolgen, während sich die Protagonist*innen selbst so gut wie gar nicht als männlich oder weiblich definieren, lässt das gendertheoretische Konfliktpotenzial dieser Texte bereits erahnen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang außerdem, dass Butler – wie auch Foucault – Sprache als Machtsystem thematisiert und sie somit als Instrument zur Formung und Hervorbringung des he-

teronormativen, binären Geschlechterdenkens entlarvt. Wie Sprache in literarischen Texten auf diese Weise instrumentalisiert wird und wie sich die Protagonist*innen gegen die heterosexuellen Hegemonien, die sie auch sprachlich einschränken und regulieren, zur Wehr setzen, stellt ein weiteres, wesentliches Analysekriterium für die Beiträge in diesem Band dar. Judith Butler versucht eine mögliche Form des Widerstandes gegen derartige Regulierungsmechanismen mit dem Begriff der Performativität zu fassen.

3.2 Der Begriff der Performativität⁵

Den Terminus der geschlechtlichen Performativität hat Judith Butler vor allem in ihrer Studie *Bodies that Matter* (Körper von Gewicht, 1993) ausgearbeitet. Die ursprünglichen Wurzeln des Begriffs liegen in der vom englischen Philosophen John L. Austin in den 1960er Jahren begründeten Sprechakttheorie. Unter performativen Äußerungen fasst Austin jene Sprechakte zusammen, die unmittelbar nachdem sie sprachlich artikuliert werden, eine bestimmte Aktion nach sich ziehen, denen also schon ein Imperativ implizit ist. (Cf. Austin 1972, 27f.) Judith Butler verwendet diesen Begriff nun im Hinblick auf die Frage, wie in unserer von heterosexuellen Hegemonien geprägten Gesellschaft die Kategorien „weiblich“ und „männlich“ konstruiert werden. Die Geschlechtswerdung bzw. die Entstehung der Geschlechterdifferenz basiert nach Butler nämlich gerade nicht auf einer natürlichen oder unausweichlichen Materialisierung. Vielmehr wird bei diesem Prozess das sogenannte „natürliche Geschlecht“ von Anfang an normativ geprägt und damit zu einem „regulierenden Ideal“ (Butler 1995, 21).

Diesen Prozess, bei dem einem Individuum seine geschlechtliche Identität mittels nonverbaler Symbole und Sprechakte entweder als weiblich oder männlich eingeschrieben wird, fasst Butler als performativen Akt auf, der schon mit der bei der Geburt getätigten, initiierenden Äußerung „Es ist ein Mädchen!“ unauflöslich die Direktive „Werde zu einem Mädchen!“ verbindet (cf. Butler 1995, 318f.). Die Performativität der Geschlechter wird damit als ein eingrenzender und problematischer

5 Der folgende Abschnitt wurde in leicht überarbeiteter Form bereits publiziert und erschien auf den Seiten 78–80 von: Brötz, Dunja (2010): „Dostojewskij in Brasilien. Raskolnikows Wiederkehr in Heitor Dhalias Film »Nina« (2004)“. In: Gerigk, Horst-Jürgen (Hg.): *Dostoevsky Studies*, New Series 14, Tübingen: Attempto, 43-88.

Prozess definiert, denn sie folgt Normen und Regeln, die nur ganz „bestimmte sexuierte Identifizierungen“ zulassen und „andere Identifizierungen“ (Butler 1995, 23) verwerfen und/oder verleugnen. Dadurch entsteht nach Butler ein besonderer Bereich, der jenen Personen vorbehalten ist, die sich einer eindeutigen Identifizierung entziehen:

Die Matrix mit Ausschlusscharakter, durch die Subjekte gebildet werden, verlangt somit gleichzeitig, einen Bereich verworfener Wesen hervorzubringen, die noch nicht „Subjekte“ sind, sondern das konstitutive Außen zum Bereich des Subjekts abgeben. Das Verworfene [...] bezeichnet hier genau jene „nicht lebbaren“ und „unbewohnbaren“ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des „Nicht-Lebbaren“ jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen. (Butler 1995, 23)

Diesen Bereich des Außen bezeichnet Butler auch als jenen der Verworfenen. Sie sieht vor allem homo-, bi-, trans- und intersexuelle Menschen in diese unbewohnbaren Zonen gedrängt und stellt daraufhin die Frage, ob es Formen der Performativität – also Formen der wiederholenden Einschreibung – gibt, die eben keine bloße Imitation, Reproduktion und damit Festigung der heterosexuell geprägten Machtstrukturen sind. In diesem Zusammenhang stellt sie fest, dass gerade die ins Außen gedrängten „Verworfenen“ eigene theatralische Performances wie Parodie, Drag, Travestie oder Cross-Dressing entworfen haben, um der vorherrschenden, dualen Form der Performativität ihre starren, einengenden Grenzen und ihr radikales Ausschlussverfahren vor Augen zu führen.

Da auch den meisten Protagonist*innen der in diesem Band analysierten, literarischen Texte die Subjektwerdung aufgrund ihres Abweichens vom performativen Normen- und Regelsystemen verweigert wird, stellt sich die Frage, wie diese mit ihrer Rolle als „Verworfene“ im Sinne Butlers umgehen. Wie treten Maschinenmenschen/ Menschmaschinen in literarischen Werken ihrem Status des ins Außen gedrängten Nicht-Subjekts entgegen? Entwickeln auch sie eigene Strategien, um der dualen, heteronormativen Performativität der Geschlechter den Spiegel vorzuhalten und sie damit zu unterwandern?

4. Donna J. Haraway (*1944) – die Auflösung problematischer Dualismen

Neben Judith Butler und Gayatri Chakravorty Spivak zählt Donna Jeanne Haraway zu den wichtigsten Vertreterinnen der Gender Studies. Was aber an ihren frühen Texten gerne übersehen wird, ist deren stetige Fokussierung auf den Bereich der sozialen Beziehungen, die Haraway im Grunde bereits zu Beginn ihrer berühmtesten Arbeit *A Cyborg Manifesto* (Ein Manifest für Cyborgs, 1985) mit ihrer Definition des Begriffs „Cyborg“ verknüpft: „Cyborgs sind kybernetische Organismen, Hybride aus Maschine und Organismus, ebenso Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion. Gesellschaftliche Wirklichkeit, d.h. gelebte soziale Beziehungen, ist unser wichtigstes politisches Konstrukt, eine weltverändernde Fiktion.“ (Haraway 1995a, 33)

An einer späteren Stelle weist sie explizit auf die gesellschaftspolitische Vision hin, die ihr beim Entwurf der Cyborg-Metapher vorschwebte: „Vielleicht können wir auf ironische Weise aus unseren Verschmelzungen mit Tieren und Maschinen lernen, etwas Anderes als der Mensch, die Verkörperung des westlichen Logos, zu sein.“ (Haraway 1995a, 61f.) Ähnlich wie Judith Butler, wenngleich auf einem anderen, nämlich naturwissenschaftlichen Hintergrund aufbauend, entwirft Haraway im *Manifesto* somit ein utopisches Gesellschaftsmodell, das althergebrachte Machtsysteme infragestellt und diesen die provokante Metapher d* Cyborgs entgegenhält.

Im Schein des in den 1980er Jahren während der Reagan-Ära aufkeimenden Neokonservatismus, der mit der AIDS-Krise einhergehenden neu aufflammenden Homophobie, der Feminismus-Debatte und der Auswirkungen der Umweltverschmutzung stellt Haraway fest, dass viele Dogmen der westlichen Tradition mittlerweile unhaltbar geworden sind und ein Festhalten an diesen unweigerlich in die Katastrophe führen muss. Der Mensch kann sich angesichts der fortschreitenden Zerstörung des Planeten, und damit seines eigenen Lebensraumes, nicht mehr als Krone der Schöpfung betrachten und sich ernsthaft weiterhin über andere Lebewesen erheben.

Zu diesen bedenklichen Entwicklungen, die im späten 20. Jahrhundert immer offener zutage treten, haben, Haraways Ansicht nach, auch ganz bestimmte Dualismen beigetragen, die die Tradition des westlichen Denkens hartnäckig dominieren und systematisch zur Machterhaltung und Herrschaft über all jene eingesetzt werden, die

sich als das „Andere“ konstituieren lassen. Frauen, People of Color, Homosexuelle, Arbeiter*innen, Tiere und Natur werden innerhalb dieses Systems als eben jenes Andere definiert, dessen Aufgabe es aber ist, den Vertretern der westlichen Traditionen als Spiegel ihres Selbst zu dienen. (Cf. Haraway 1995a, 67ff.) Haraway spricht in diesem Zusammenhang von „problematischen Dualismen“ wie „Selbst/Andere, Geist/Körper, Kultur/Natur, männlich/weiblich, zivilisiert/primitiv, Realität/Erscheinung, Ganzes/Teil [...] SchöpferIn/Geschöpf, aktiv/passiv, richtig/falsch, Wahrheit/Illusion, total/partiell, Gott/Mensch“ (Haraway 1995a, 67), die bis heute als Instrumente der Logiken und Praktiken von Herrschaft dienen. Das Problem des Herrschenden, des Selbst, besteht aber gerade darin, dass es das Beherrschte, das Andere, braucht, um überhaupt herrschen und Macht ausüben zu können. Das Selbst wird laut Haraway in eine „Dialektik der Apokalypse mit den Anderen gezogen“ (Haraway 1995a, 67) und damit wird seine angebliche Autonomie als Lüge entlarvt.

4.1 Cyborgs als das „Andere“

Gegenwärtig sind die Anderen zwar noch die Beherrschten, in Haraways Gesellschaftsentwurf gehört ihnen jedoch die Zukunft, da die Grenzziehung zwischen den bereits erwähnten dualistischen Begriffen mittlerweile brüchig und im Grunde obsolet geworden ist:

Die Kultur der Hochtechnologien stellt eine faszinierend intrigante Herausforderung dieser Dualismen dar. Im Verhältnis von Mensch und Maschine ist nicht klar, wer oder was herstellt und wer oder was hergestellt ist. Es ist unklar, was der Geist und was der Körper von Maschinen ist, die sich in Kodierungspraktiken auflösen. Insofern wir uns sowohl im formalen Diskurs [...] als auch in Alltagspraktiken [...] wissen, sind wir Cyborgs, Hybride, Mosaik, Chimären. Biologische Organismen sind zu biotischen Systemen geworden, zu Kommunikationsgeräten wie andere auch. Innerhalb unseres formalisierten Wissens über Maschinen und Organismen, über Technisches und Organisches gibt es keine grundlegende, ontologische Unterscheidung mehr. (Haraway 1995a, 67)

Das Bild d* Cyborgs wird von Haraway also nicht strikt auf ein Mischwesen zwischen Maschine und Organismus eingeschränkt, sondern als – durchaus auch ironisch

aufzufassende – Metapher für alle, sich einer eindeutigen dualistischen Zuordnung entziehenden Lebensformen im hochtechnologischen, integrierten Schaltkreis verwendet. Damit entreißt sie den Begriff der Raumfahrttechnik und Kybernetik, um einen Zukunftsentwurf zu skizzieren, der gerade nicht mehr auf den Dualismen des traditionellen westlichen Denkens basiert. Marxistischen, psychoanalytischen und feministischen Theorien ihrer Zeit wirft Haraway vor, an diesen Dualismen und damit auch an herkömmlichen Wertesystemen und Dogmen festzuhalten, obwohl sie vorgeben, diese eigentlich kritisch hinterfragen zu wollen. Die Metapher d* Cyborgs wird von ihr hingegen – ähnlich wie Butlers Konzept der Verworfenen – als permanente Provokation gedacht, die sich als ein nicht einzuordnendes Drittes in einem stetigen Schwebezustand zwischen Hoffnung und Apokalypse befindet:

Cyborgs sind Geschöpfe in einer Post-Gender-Welt. Nichts verbindet sie mehr mit Bisexualität, präödpaler Symbiose, nichtentfremdeter Arbeit oder anderen Versuchen, organische Ganzheit durch die endgültige Unterwerfung der Macht aller Teile unter ein höheres Ganzes zu erreichen. In diesem Sinn besitzt die Cyborg keine Ursprungsgeschichte im westlichen Verständnis – eine ‚finale‘ Ironie, denn der Cyborg stellt auch das furchtbare apokalyptische Telos der eskalierenden, ‚westlichen‘ Herrschaftsform der abstrakten Individuation eines zu guter Letzt von jeder Abhängigkeit entbundenen, endgültigen Selbst dar: der Mann in den Weiten des Welt-raums. (Haraway 1995a, 35)

4.2 Cyborgs als Mischwesen zwischen brüchig gewordenen Grenzen

Am Anfang von Haraways Überlegungen steht aber die Erkenntnis, dass wesentliche, bislang deutlich definierte Grenzziehungen am Ende des 20. Jahrhunderts ihre Gültigkeit verloren haben. Sie spricht in diesem Zusammenhang von drei brüchig gewordenen Grenzen: jener zwischen Tier und Mensch, jener zwischen Organismus (Tier-Mensch) und Maschine und jener zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem. (Cf. Haraway 1995a, 36f.)

Was die erste brüchig gewordene Grenzziehung betrifft, so beruft sich Haraway sowohl auf Erkenntnisse der Biologie, in der angebliche Alleinstellungsmerkmale des Menschen wie Sprache, Werkzeuggebrauch, Sozialverhalten oder Empathie mittlerweile auch erfolgreich bei Tieren nachgewiesen werden konnten, als auch auf

Forderungen von Tierrechts- und Tierschutzbewegungen, die die vom Menschen, aufgrund seiner angeblichen Einzigartigkeit, beanspruchten Macht über andere Lebewesen generell infrage stellen. Die zweite durchlässig gewordene Unterscheidung, jene zwischen Mensch und Maschine, zeigt sich laut Haraway in der historischen Umkehrung der Schöpfungshierarchien. Während Maschinen einst nur von Menschen gemacht werden konnten, da ihnen das Moment des *autos* (Selbstbewegung) fehlte, sind sie heute in der Lage – wenn auch aufgrund von Programmierungen – sich selbst zu erzeugen, und das sogar schneller und präziser als der Mensch es kann: „Unsere Maschinen erscheinen auf verwirrende Weise quicklebendig – wir selbst dagegen als beängstigend träge.“ (Haraway 1995a, 37) Die Zeiten, in denen Maschinen somit als „geistlose“ Artefakte gelten konnten, sind überholt. Denn heute sind ihre Speicher- und Rechenkapazitäten jenen des Menschen bei weitem überlegen. Auch sind viele von uns mittlerweile tatsächlich schon selbst zu Cyborgs geworden, denn technische Prothesen, wie Herzschrittmacher, künstliche Gelenke oder künstliche Intraokularlinsen bei Grauen-Star-Operationen, sind aus der modernen Medizin nicht mehr wegzudenken. Der durch „Maschinenteile“ ergänzte Mensch ist also schon längst nicht mehr nur ein Fantasieprodukt der Science-Fiction-Literatur, sondern es ist ihm – im Sinne Freuds – sogar gelungen, den Weg zum Prothesengott zu vervollkommen (cf. Freud 2013, 222)⁶.

Was nun das Verschwimmen der dritten Grenzziehung, jener zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem, betrifft, so nimmt Haraway in diesem Zusammenhang vor allem die moderne Computertechnologie in den Fokus, deren stetige Miniaturisierung dazu führt, dass moderne Maschinen, und damit mikroelektronische Geräte, sowohl allgegenwärtig als auch zunehmend unsichtbar werden. Unsere moderne Technik operiert nicht mehr im physikalisch fass- und sichtbaren, sondern im nichtphysikalischen Raum (etwa in der Cloud) und damit im unsichtbaren Äther. (Cf. Haraway 1995a, 38f.)

Cyborgs überschreiten nun alle diese Grenzen. Sie stehen buchstäblich zwischen Tier und Mensch, zwischen Mensch und Maschine und zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem. Sie untergraben genau jene Traditionen und Dualismen,

6 Freud sieht ein Dilemma des Menschen darin, dass er sich zwar einerseits durch die Technik zu einer Art „Prothesengott“ aufschwingt, dabei aber andererseits auch recht jämmerlich bleibt, weil seine technischen Prothesen nicht mit ihm verwachsen sind.

aus denen sie eigentlich hervorgegangen sind. Haraway sieht in ihnen deshalb sowohl ein zerstörerisches Element als auch eine Chance auf Erneuerung. Wenn also Butler die Performativität der ins Außen gedrängten Verworfenen als Gegenentwurf zu einer auf starren Dualismen basierenden hegemonialen Gesellschaft ins Feld führt, so stellt Haraway fest, dass sich diese Hierarchien bereits seit geraumer Zeit selbst untergraben, da sie mittels ihrer hochtechnisierten Errungenschaften Wesen erschaffen, die sich keinem eindeutigen Begriff und damit keiner eindeutigen Machtstruktur mehr zuordnen lassen. Cyborgs sind somit sowohl Produkt als auch gefährliche Provokation des westlichen hoch technologisierten Machtsystems.

4.3 Cyborg-Verwandtschaften im Chthuluzän

Auf den letzten Seiten von *A Cyborg Manifesto* stellt Haraway schließlich die These auf, dass Cyborgs auch am Beginn einer neuen sozialen und kulturellen Entwicklung stehen, die die Menschheit aus der Sackgasse ihrer eindimensionalen, letztlich zerstörerischen sozialen und kulturellen Beziehungsgeflechte herausführen könnte. Die bis in die Gegenwart verfolgte Strategie der anthropozentrischen Reproduktion hat zu Überbevölkerung⁷, zur Unterdrückung der Anderen und zur Zerstörung des Planeten geführt. Laut Haraway bräuchte die traumatisierte Menschheit nun aber vor allem Regeneration und nicht Reproduktion. Diese Regeneration sieht sie unter anderem auch mit der Denkfigur d* Cyborg verknüpft, weil diese*r als nicht eindeutig definierbares Mischwesen „der reproduktiven Matrix und dem Gebären als solchem eher skeptisch“ (Haraway 1995a, 71) gegenübersteht.

In ihrer Science-Fiction-Studie *Staying with the Trouble* (Unruhig bleiben, 2016) – der Titel ist bewusst an Judith Butlers *Gender Trouble* angelehnt – führt Haraway diesen Zukunftsentwurf weiter aus, indem sie einen Ausweg aus den zerstörerischen Auswüchsen des Anthropozän (und Kapitalozän) im (noch) fiktionalen Zeitalter des Chthuluzän sieht. In diesem Zeitalter müsse sich der Mensch bewusst darum bemühen, seine Beziehungen zu anderen Lebewesen zu vertiefen und aufzuwerten. Tiere, Pflanzen, Natur – kurz Cyborgs jeglicher Art – dürfen laut Haraway nicht länger als das Andere ausgegrenzt und dem Menschen hierarchisch untergeordnet werden. Der

7 Im Jahr 2100 wird eine Weltbevölkerung von 11 Milliarden erwartet, 1950 waren es noch 2 Milliarden.

Mensch muss sich mit ihnen verwandt machen und damit unerwartete Beziehungen mit vormals geringer Eingestuftem eingehen, wenn er seinen (selbst-)zerstörerischen Anthropozentrismus überwinden will: „Um unruhig zu bleiben, müssen wir uns auf eigensinnige Art verwandt machen. Das meint, dass wir einander in unerwarteten Kollaborationen und Kombinationen, in aktiven Kompostierungen brauchen. Wir werden miteinander oder wir werden gar nicht.“ (Haraway 2018, 13)

Haraways Denkfigur d* Cyborg ermöglicht auch den in diesem Band versammelten Beiträgen eine kritische Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Verankerung und Einordnung von „Mischwesen“ jeglicher Art. In den literarischen Texten, die in diesem Band analysiert werden, tauchen zahlreiche Figuren auf, die althergebrachte dualistische Denkweisen allein durch ihre bloße Existenz infrage stellen. Weder lassen sie sich den Kategorien Mann/Frau noch jenen von Selbst/Anderem oder Subjekt/Objekt zuordnen. Sie stehen, wie etwa die Figur des Franz von Stern in Angelika Meiers *Heimlich, heimlich mich vergiss* (2012), oder jene der alle Lebensbereiche dominierenden, künstlichen Intelligenz DAVE in Raphaela Edelbauers gleichnamigen Roman (2021), nicht nur zwischen diesen Dualismen, sie torpedieren diese auch, weil sie als provokantes Weder-Noch und Beides-Zugleich auch die Grenzen zwischen Mensch und Maschine bzw. zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem verschwimmen lassen.

Bibliografie

- Aristoteles (2012): *Politik. Übers. und mit Einleitung sowie Anmerkungen hrsg. von Eckart Schütrumpf*. Hamburg: Felix Meiner.
- Austin, John (1972): *Zur Theorie der Sprechakte. (How to do things with Words)*. Stuttgart: Reclam.
- Babka, Anna (2004): „Feministische Theorien“. In: Sexl, Martin (Hg.): *Einführung in die Literaturtheorie*. Wien: Facultas (UTB 2527), 191-223.
- Brötz, Dunja (2010): „Dostojewskij in Brasilien. Raskolnikows Wiederkehr in Heitor Dhalias Film »Nina« (2004)“. In: Gerigk, Horst-Jürgen (Hg.): *Dostoevsky Studies*, New Series 14, Tübingen: Attempto, 43-88.
- Burtscher-Bechter, Beate (2004): „Diskursanalytisch-kontextuelle Theorien“. In: Sexl, Martin (Hg.): *Einführung in die Literaturtheorie*. Wien: Facultas (UTB 2527), 257-289.

- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2003): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (edition suhrkamp 2433).
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin: Berlin-Verlag.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Clynes, Manfred E./Kline, Nathan S. (2007): „Der Cyborg und der Weltraum.“ In: Bruns, Karin/ Reichert, Ramon (Hg.): *Reader Neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*. Bielefeld: transcript, 467-475.
- Fink, Dagmar (2021): *Cyborg werden. Möglichkeitshorizonte in feministischen Theorien und Science Fictions*. Bielefeld: transcript.
- Foucault, Michel (2005): *Analytik der Macht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann*. Frankfurt/Main: Fischer-TB.
- Foucault, Michel (2005a): „Macht und Körper“. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 74-83.
- Foucault, Michel (2005b): „Maschen der Macht“. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 220-239.
- Foucault, Michel (2005c): „Subjekt und Macht“. In: Foucault, Michel: *Analytik der Macht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, *Analytik der Macht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 240-264.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Freud, Sigmund (2013): „Das Unbehagen in der Kultur“. In: Freud, Sigmund: *Studienausgabe. Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*. Bd. IX, Frankfurt/Main: Fischer, 191-270.
- Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus.

- Haraway, Donna (1995a): „Ein Manifest für Cyborgs“. In: Haraway, Donna: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus, 33-73.
- Haraway, Donna (1995b): „Situierendes Wissen“. In: Haraway, Donna: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus, S. 73-98.
- Haraway, Donna J. (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/Main / New York: Campus.
- Haraway, Donna J. (2016): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Homer (2008): *Ilias. Übertragen von Raoul Schrott*. München: Carl Hanser.
- Jäger, Marc-Christian (2000): „Was ist Macht? Foucaults Machtdefinitionen“. In: *Die Grenze – Homepage von Marc-Christian Jäger*. <http://www.die-grenze.com/foucault/f3.html> (Zugriffsdatum 19.04.2022).
- Margolius, Ivan (2017): „The Robot of Prague“. In: *The Friends of Czech Heritage. Newsletter*, 17, 3-6.
- Mori, Masahiro (2012): „The Uncanny Valley. Translated by Karl F. MacDorman and Norri Kageki“. In: *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 19, 98-100.
- Ovid (2016): *Metamorphosen. Aus dem Lateinischen von Johann Heinrich Voß*. München: Anaconda.
- Pascheles, Wolf (Hg.) (2019): *Sippurim. Eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden alter Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters*. Bd. 1. Prag 1847. London: Wentworth Press.
- Völker, Klaus (Hg.) (1994): *Künstliche Menschen. Über Golems, Homunculi, Androiden und lebende Statuen*. München: Suhrkamp. (suhrkamp TB 2293).
- Wiener, Norbert (2022): *Mensch und Menschmaschine*. Frankfurt/Main: Klostermann (Rote Reihe).

