

Jutta Weiser

Posthumane Menschenprüfer.

Michel Houellebecq's *La possibilité d'une île* und die Moralistik

„Qui, parmi vous, mérite la vie éternelle?“¹ lautet das Motto, das auf dem grellen Buchdeckel von Michel Houellebecq's viertem Roman *La possibilité d'une île* prangt. Mit dieser inquisitorischen Frage, die gleich auf der zweiten Textseite nach Art einer Sentenz in typographisch vom Kontext abgehobener Form erneut begegnet, wird dem impliziten Leser mit einer spannungsgeladenen Geste der Spiegel vorgehalten. Das Motto scheint anzukündigen, daß das Buch jedem einzelnen auf den Zahn fühlt, so als stünden wir vor dem Jüngsten Gericht, bei dem unsere Tugenden und Laster auf zwei Waagschalen verteilt werden. Damit bewegen wir uns im Bereich der Moralistik. Dieselbe Frage nach dem Verdienst des ewigen Lebens versinnbildlichte bereits die Allegorie des *Mérito*, die im Schlußkapitel von Baltasar Gracián's *El Criticón* (1651/55) das Eingangstor zur *Isla de la Inmortalidad* bewacht und die dort Gestrandeten einer moralischen Prüfung unterzieht. Houellebecq greift in seiner Zukunftsvision sowohl auf das Inselmotiv (zumindest im Titel)² als auch auf den archaischen Wunsch der Menschheit nach Unsterblichkeit zurück.

Was verbindet Houellebecq's 2005 erschienenen Science-Fiction-Roman mit der Tradition der klassischen Moralistik, die im Renaissance-Humanismus wurzelt? Der historische Spagat erscheint doch zunächst recht groß. Übereinstimmungen finden sich gewiß auf den ersten Blick in einem kritischen und desillusionierenden Menschenbild sowie in den psychologischen Analysen einer prekären Zwischenmenschlichkeit. Für die Moralistik sind die empirische Beobachtung des Menschen, seiner Sitten und Gewohnheiten sowie die Reflexion auf die literarische Darstellungsform charakteristisch. Die *science morale*, so Hugo Friedrich, „bezeichnet das empirisch-detaillierte Wissen von den Lebensformen, Bräuchen, Arten der verschiedenen Menschen und Völker sowie das Ziel, aus diesen Stoffen zu erfahren, was der Mensch sei.“³ Den Träger dieses Wissens nennt man im Französischen *moraliste*, was Nietzsche mit „Menschenprüfer“⁴ ins Deutsche übertragen hat. Diese „scharf zielenden Schützen“⁵ bringen die Erkenntnisse über die menschliche Natur im Modus des Partikularen, Kasuistischen und Kontingenten ans Licht, ohne sich dabei auf ein apriorisches ethisches, anthropologisches oder ontologisches Fundament berufen zu können, so daß ihre Aussagen zwar „immer und immer wieder ins Schwarze treffen“,⁶ wie es Nietzsche formuliert hat, in ihrem Kern jedoch zahlreiche Widersprüche und Unbeständigkeiten bergen. Das menschliche Wesen erweist sich vor diesem Hintergrund als ein in seiner Ganzheit unerforschliches Gebiet, auf dem der Moralist durch gezielte Probebohrungen im

Rahmen experimenteller Praktiken zu punktuellen Erkenntnissen gelangen kann. Dieser Tatbestand ist unter dem von Karlheinz Stierle geprägten Schlagwort der ‚negativen Anthropologie‘ in die Moralistik-Forschung eingegangen.⁷

Mit seiner gegenwartsbezogenen Analyse des Menschen und der Gesellschaft liegt Houellebecq zwar im Trend der unter dem Stichwort des *retour au réel* zusammengefaßten Tendenzen der französischen Gegenwartsliteratur,⁸ dabei hat er jedoch wie kein anderer Schriftsteller seiner Generation die Moralistik wiederbelebt und – wie zu zeigen sein wird – an die posthumanistische Ausgangslage angepaßt. Das auf die Beobachtung menschlicher Gewohnheiten gründende moralistische Schreiben prägte schon seinen ersten Roman *Extension du domaine de la lutte* (1994), in dem vom beobachtenden und experimentierenden Ich-Erzähler generelle Urteile über die Sehnsüchte des Menschen angesichts des zunehmenden Werte- und Emotionsverlustes gefällt werden. Hinzu kommt in *Les particules élémentaires* und noch prononcierter in *La possibilité d'une île* die Dimension des Menschenexperiments respektive der gentechnologischen Manipulation des Humanum, welche die Moralistik und die literarische Anthropologie vor gänzlich neue Herausforderungen stellt.⁹

Aus einer nunmehr posthumanen Perspektive wird in *La possibilité d'une île*, wie ich im folgenden darstellen möchte, jene grundlegende Frage nach der ambivalenten Stellung des Menschen zwischen Unfreiheit und Selbstermächtigung neu verhandelt, welche seit jeher die Humanisten und Moralisten, später dann die Anthropologen beschäftigt hat. Es soll gezeigt werden, inwiefern Houellebecq durch eine kritisch-dekonstruktive Auseinandersetzung mit humanistischen Belangen wie Fortschritt, menschlicher Würde oder Individualität letztlich deren Umwertung vollzieht. Auf der Basis einer Neumodellierung und Umkodierung der tradierten Diskurse begründet Houellebecq ein literarisches Genre, das sich als *posthumanistische Moralistik* apostrophieren ließe. Mit diesem Terminus bezeichne ich eine Menschenkunde nach der Verabschiedung des Humanismus,¹⁰ welche vom poststrukturalistisch geprägten Anti-Humanismus der 1960er Jahre vollzogen wurde und im berühmten Schlußsatz von Michel Foucaults *Archäologie der Humanwissenschaften* auf die Prognose vom Ende der Menschheit zugespitzt wird: Daß der Mensch verschwinde „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“, heißt es bekanntlich an exponierter Stelle in *Les mots et les choses*.¹¹ Der Posthumanismus verabschiedet den vom Humanismus kultivierten Anthropozentrismus und reduziert die Menschheitsgeschichte auf eine historische Etappe innerhalb der Entwicklung unterschiedlicher Lebensformen.

Die komplette Diskreditierung des philosophischen Denkens im Anschluß an die kritischen Auseinandersetzungen mit dem Humanismus durch den Poststrukturalismus prognostiziert Houellebecqs posthumane Erzählinstanz im Epilog der *Elementarteilchen*:

Le ridicule global dans lequel avaient subitement sombré, après des décennies de surestimation insensée, les travaux de Foucault, de Lacan, de Derrida et de Deleuze ne devait sur le moment laisser champ libre à aucune pensée philosophique neuve, mais

au contraire jeter le discrédit sur l'ensemble des intellectuels se réclamant des „sciences humaines“; la montée en puissance des scientifiques dans tous les domaines de la pensée était dès lors devenue inéluctable.¹²

Entsprechend der zitierten Prognose verschiebt sich die posthumanistische Moralistik zunehmend vom humanwissenschaftlichen in den naturwissenschaftlichen Bereich. Von besonderer Relevanz sind dabei die aktuellen molekularbiologischen und gentechnologischen Forschungen, welche die Möglichkeit einer technischen Optimierung der *conditio humana* in Aussicht stellen. Die „Anthropotechnik“¹³ – der von Peter Sloterdijk in seiner berühmten Elmauer Rede lancierte Neologismus scheint hier passend – tritt an die Stelle der verabschiedeten Anthropologie, welche als humanwissenschaftliche Disziplin die von Montaigne begründete Moralistik beerbt hat.¹⁴ In Houellebecqs Zukunftsvisionen *Les particules élémentaires* und *La possibilité d'une île* ist die Ablösung des *homo sapiens* durch höher entwickelte posthumane Wesen bereits vollzogen. So äußert etwa der aufstrebende Biochemiker Frédéric Hubczejak in *Les particules élémentaires*: „l'humanité devait disparaître; l'humanité devait donner naissance à une nouvelle espèce, asexuée et immortelle, ayant dépassé l'individualité, la séparation et le devenir.“¹⁵

Der wesentliche Unterschied zwischen der alten humanistischen Moralistik qua literarischer Anthropologie und der neuen posthumanistischen Moralistik besteht somit im Aspekt der anthropotechnischen Manipulation und des performativen Eingriffs in das Menschenbild. Die posthumanistische Moralistik bleibt nicht auf die Menschenbeobachtung beschränkt, sondern beruht darüber hinaus zu weiten Teilen auf dem Menschenexperiment.¹⁶

Im folgenden sollen die Rückwirkungen des neuen, posthumanistischen Menschenwissens auf die tradierten Parameter des moralistischen Diskurses beleuchtet werden. Letztere können angesichts der veränderten Ausgangslage nach dem ‚Verschwinden des Menschen‘ nicht mehr vorbehaltlos adaptiert werden, so daß wir von einer Neumodellierung des moralistischen Diskurses ausgehen können. Nach einer kurzen Zusammenfassung des Romaninhalts soll diese Umkodierung anhand von vier Gesichtspunkten untersucht werden, welche für die Moralistik kennzeichnend sind: erstens die Problematik der menschlichen Leidenschaften als thematischer Bezugspunkt, zweitens die literarische Form und Perspektivik, drittens die empirische Beobachtung und viertens die negative Anthropologie.

Von Menschen und Neomenschen: Zur inhaltlichen Problematik des Romans

Das Herzstück des Romans bildet der Lebensbericht des Komikers Daniel1, der in Form von politischen, rassistischen und sexistischen Gags eine bitterböse Gegenwartsbilanz vorträgt, mit der er sein Publikum zum Lachen bringt und horrend Geldsummen verdient. Während es ihm an Geld und Luxus nicht mangelt, wird sein Liebesleben von schweren Krisen erschüttert, die an das Problem seines fortschreitenden Alters gekoppelt sind: Von seiner ersten Frau trennt er sich, als diese

ein Kind von ihm erwartet; seine langjährige Liebesbeziehung mit Isabelle, Redakteurin bei einem französischen Mode-Magazin, scheitert an sexueller Frustration und an der Langeweile des gemeinsamen Älterwerdens; die 25 Jahre jüngere, vergnügungssüchtige Spanierin Esther, die eine zeitlang all seine erotischen Begierden zu befriedigen versteht, richtet ihn schließlich zugrunde, indem sie ihn nicht zuletzt aufgrund seines Alters verläßt. Seine ‚Midlife-Crisis‘ führt den Endvierziger auf die Insel Lanzarote, den Hauptsitz der elohimitischen Sekte, welche eine freie, ungebundene Liebe auf ihre Fahnen schreibt und ihren Mitglieder durch künstliche Reproduktion der DNA die Unsterblichkeit in Aussicht stellt. Diese soll dadurch erreicht werden, daß ein gealterter, ‚ausrangierter‘ Körper immer wieder durch den neuen, jugendlichen Körper eines Klons mit identischem Erbmateriale ersetzt wird. Mittels einer in regelmäßigen Abständen erneuerten Körper-Hülle erlangt der Mensch das ewige Leben. Nachdem Daniel den Elohimiten sein Vermögen vermacht hat und seine DNA konserviert wurde, nimmt er sich im Vertrauen auf seine spätere Auferstehung in der Gestalt eines achtzehnjährigen Klons das Leben.

Rund zweitausend Jahre später realisiert sich die prophezeite Reinkarnation: Daniel₂₄ und Daniel₂₅, zwei weitere Ich-Erzähler des Romans, deren Berichte im Textverlauf mit denen unseres Zeitgenossen Daniel₁ alternieren, sind im Jahr 4005 lebende gentechnisch hergestellte Duplikate des Komikers. Die neomenschliche Spezies ist von allen Unannehmlichkeiten und Makeln befreit, unter denen ihre Vorgänger einst litten: Sexualität, Liebe und Fortpflanzung, Hunger und Durst, Geburt, Kindheit, Altern und Sterben. In isolierten Wohnzellen lebend kommunizieren die *néo-humains* untereinander nur via Internet und verbringen ihre Zeit mit der meditativen Rekonstruktionen jener ‚schönen alten Welt‘, in der ihre nicht minder frustrierten Prototypen immerhin noch eine Vorstellung von Liebe, Glück und sexuellem Begehren entwickeln konnten.

Mit den aufgeworfenen Problemfeldern setzt Houellebecq in seinem Science-Fiction-Roman eine thematische Reihe fort, die mit seinem Erstlingsroman *Extension du domaine de la lutte* (1994) eröffnet und in *Les particules élémentaires* (1998) und *Plateforme* (2001) weitergeführt wurde:¹⁷ Im Zentrum stehen dabei die fortschreitende Liebes- und Bindungsunfähigkeit des Menschen, die gesellschaftliche Überbewertung von jugendlicher Attraktivität und die daraus resultierende Ausgrenzung all jener, die diesem Schönheitsideal nicht oder nicht mehr entsprechen. Als Lösungsvorschlag für die aufgezeigten Probleme unserer Gegenwartsgesellschaft entwirft Houellebecq ein Zukunftsszenario, in dem der Mensch einer neuen Spezies das Feld räumt, die allen Nöten des sexuellen Wettbewerbs, des körperlichen Verfalls sowie des Sterbens entledigt ist.

In *La possibilité d'une île* ist die posthumane Welt Teil eines Dekadenz- und Degenerationsprozesses, so daß Klonierung und Unsterblichkeit nur vordergründig als Lösung unserer aktuellen gesellschaftlichen Probleme – insbesondere desjenigen der ‚Vergreisung‘ – erscheinen, in Wirklichkeit jedoch nur eine weitere Verfallsstufe der menschlichen Gefühlskultur repräsentieren. Obwohl die Neomenschen vor allen potentiellen Krisenherden des Lebens bewahrt sind, schätzen sie sich

nicht glücklicher als ihre genetischen Vorfahren. Gegen Ende des Romans bilanziert Daniel²⁵: „Daniel¹ revit en moi, son corps y connaît une nouvelle incarnation, ses pensées sont les miennes, ses souvenirs les miens; son existence se prolonge réellement en moi, bien plus qu’aucun homme n’a jamais rêvé se prolonger à travers sa descendance.“¹⁸ Wenngleich die Überbietung der herkömmlichen generativen Nachkommenschaft als Erfolg verbucht werden kann, so kommt der Klon-Erzähler dennoch zu der ernüchternden Einsicht: „Ma propre vie pourtant, j’y pense souvent, est bien loin d’être celle qu’il aurait aimé vivre.“¹⁹

Richtet der Leser seinen prüfenden Blick auf die *révélés de vie* von Menschen und Neomenschen, so könnte er zunächst annehmen, daß die Darstellung eines weitaus trostloseren Menschenbildes, nämlich desjenigen der Neomenschen, auf eine implizite Aufwertung unserer heutigen Konsum- und Spaßgesellschaft hinausläuft. Eine solche Schlußfolgerung aber würde Houellebecq vermutlich mißfallen. Vielmehr überbietet er noch die düstere moralistische Gegenwartsdiagnose, indem er ein Zukunftsszenario ausmalt, das vor dem Hintergrund aktueller gentechnologischer Forschungen im Anschluß an die Entschlüsselung des menschlichen Genoms durchaus nicht als realitätsfern abgetan werden kann.

Innerhalb der Genese des perfekten Übermenschen, den die Elohimiten mit ihren wissenschaftlichen Bestrebungen anvisieren, stellen Houellebecqs Neomenschen allerdings selbst nur ein Übergangsstadium dar: Sie sind lediglich Platzhalter für die *Futurs*, eine optimierte Klon-Spezies, und bereiten deren Ankunft vor. Dieser Aspekt ist nicht unwichtig, insofern er eine Entsprechung in christlichen Erlösungsvorstellungen findet: Die Hoffnung auf das Kommen des Erlösers ebenso wie die Menschwerdung des Gottessohnes im Anschluß an die Unbefleckte Empfängnis bilden zentrale Inhalte der christlichen Glaubenslehre. Die Entkopplung von Reproduktion und Sexualität in der Klonesellschaft ist im Mythos der Jungfrauengeburt bereits vorgeprägt. Eine weitere Affinität zum Neuen Testament liegt zweifellos im Auferstehungsglauben der Elohimiten. Auf die biblischen Reminiszenzen in *La possibilité d’une île* – insbesondere die Bedeutung des Propheten Daniel, dessen Namen der Protagonist nicht zufällig trägt – haben die unlängst erschienenen Studien von Aurélien Bellanger und Katharina Chrostek bereits verwiesen.²⁰ Christine Ott hat darüber hinaus überzeugend die intertextuellen Bezüge zu Dantes *Commedia* herausgearbeitet.²¹ Offensichtlich rekurriert Houellebecq auf kulturhistorisch weit zurückreichende Traditionen, die im Christentum wurzeln.²² Mit der aus dem Renaissance-Humanismus geborenen Moralistik fokussiert die nachfolgende Analyse einen Traditionsstrang, der nicht nur an christliche, sondern auch an antike Leitbilder anschließt.

Menschliches, Allzumenschliches: Daniel 1–25 und La Rochefoucauld

Im Mittelpunkt des Romans steht die realistisch-moralistische Darstellung unserer gegenwärtigen Lebenswelt durch Daniel¹, der sich selbst als „observateur acéré

de la réalité contemporaine“²³ vorstellt und durch eine besondere Menschenkenntnis und Misanthropie auszeichnet. Obwohl er als Medienstar selbst ein Repräsentant jener depravierten Unterhaltungskultur ist, die er kritisiert, stellt er sich in eine geistige Nähe zu zwei großen Menschenprüfern: „je me voyais fréquemment comparé à Chamfort, voire à La Rochefoucauld.“²⁴

So überrascht es auch nicht, daß Daniels Einsichten in die notwendige Gebundenheit von Liebe und sexueller Erfüllung an Jugend und Schönheit auch schon in einigen Maximen La Rochefoucaulds zu finden sind:

Les jeunes femmes qui ne veulent point paraître coquettes, et les hommes d'un âge avancé qui ne veulent pas être ridicules, ne doivent jamais parler de l'amour comme d'une chose où ils puissent avoir part.²⁵

Dans la vieillesse de l'amour comme dans celle de l'âge on vit encore pour les maux, mais on ne vit plus pour les plaisirs.²⁶

La vieillesse est un tyran qui défend sur peine de la vie tous les plaisirs de la jeunesse.²⁷

L'enfer des femmes, c'est la vieillesse.²⁸

Die posthumanen Erzähler Daniel²⁴ und Daniel²⁵ transzendieren das Modell der moralistischen Gegenwartsdiagnose, indem sie aus der Zukunftsperspektive einen Blick auf die im Verfall begriffene Gefühlskultur ihrer menschlichen Vorfahren zurückwerfen. Es handelt sich um kühle Beobachter zweiter Ordnung, die im Unterschied zu ihren Prototypen von vornherein nicht zur Selbstanalyse fähig sind. Ihnen stehen die Lebensberichte zur Verfügung, aus denen sie entnehmen können, daß das Altern eines der universellen Probleme der Menschheit gewesen sein muß, ein Problem, das die posthumanen Wesen selbst nicht mehr tangiert:

Le nombre de récits de vie humains est de 6174, ce qui correspond à la première constante de Kaprekar. Qu'ils proviennent d'hommes ou de femmes, d'Europe ou d'Asie, d'Amérique ou d'Afrique, qu'ils soient ou non achevés, tous s'accordent sur un point, et d'ailleurs sur un seul: le caractère insoutenable des souffrances morales occasionnées par la vieillesse.²⁹

Über das Studium der Lebensberichte und Kommentare bemühen sich die Neomenschen indes vergeblich, die einstige humane Gefühlswelt zurückzugewinnen, die damit auch schon wieder ein wenig von ihrer Schwärze verliert, in die sie der Moralist der Konsum- und Spaßgesellschaft (Daniel¹) getaucht hatte. Bezeichnenderweise handelt es sich bei den menschlichen Eigenschaften, die die Klone mit großer Anstrengung nachzuempfinden versuchen, um genau jene Laster, an denen sich nicht nur Daniel¹ sondern auch bereits die klassischen Moralisten abarbeiteten: die alles beherrschenden Leidenschaften, allen voran die Liebe.

So äußert sich beispielsweise La Rochefoucauld am Beginn einer Maximenserie über diesen Gegenstand:

Il est difficile de définir l'amour. Ce qu'on en peut dire est que dans l'âme c'est une passion de régner, dans les esprits c'est une sympathie, et dans le corps ce n'est qu'une envie cachée et délicate de posséder ce que l'on aime après beaucoup de mystères.³⁰

Daniel²⁵ verkehrt La Rochefoucaulds Einschätzung über die Definition der Liebe in ihr Gegenteil, wenn er behauptet: „L'amour est simple à définir, mais il se produit peu – dans la série des êtres.“³¹ Und weiter heißt es:

Aucun sujet n'est davantage abordé que l'amour, dans les récits de vie humains comme dans le corpus littéraire qu'ils nous ont laissé; l'amour homosexuel comme l'amour hétérosexuel sont abordés, sans qu'on ait pu jusqu'à présent déceler de différence significative; aucun sujet non plus n'est aussi discuté, aussi controversé, surtout pendant la période finale de l'histoire humaine, où les oscillations cyclothymiques concernant la croyance en l'amour devinrent constantes et vertigineuses. Aucun sujet en somme ne semble avoir autant préoccupé les hommes; même l'argent, même les satisfactions du combat et de la gloire perdent en comparaison, dans les récits de vie humains, de leur puissance dramatique. L'amour semble avoir été pour les humains de l'ultime période l'acmé et l'impossible, le regret et la grâce, le point focal où pouvaient se concentrer toute souffrance et toute joie.³²

Der posthumane Kommentator äußert sich über ein zentrales Phänomen des menschlichen Affekthaushalts, das ihm selbst fremd ist und er nur über die autobiographischen Hinterlassenschaften seiner menschlichen Ahnen rekonstruieren kann. Mit dem antithetischen Aufbau („le regret et la grâce“, „toute souffrance et toute joie“) rücken seine Aussagen auch stilistisch in die Nähe der La Rochefoucauldschen Maximen.³³

Moralistische Form und Perspektivik

Übereinstimmungen mit dem moralistischen Schreiben finden sich jedoch nicht nur in der Themenwahl und den Stilmitteln, sondern auch die Form und der Aufbau des Romans tragen entscheidend zu einem Perspektivismus bei, wie er für den moralistischen Diskurs kennzeichnend ist. Mit *La possibilité d'une île* schreibt Houellebecq keinen Essay, keine Aphorismen oder Maximen und bedient sich damit nicht der literarischen Gattungen, welche die klassischen Moralisten von Montaigne bis Chamfort bevorzugten. Houellebecq exponiert seine posthumanistische Menschenkunde in Form eines dreiteiligen Romans, der sich aus den Kommentaren von Daniel²⁴ und Daniel²⁵ sowie einem Endkommentar zusammensetzt. Der Bericht des Komikers Daniel¹ findet sich in die rund zweitausend Jahre später entstandenen Kommentare seiner genetischen Zwillinge eingebettet. Damit sind die Auszüge des überlieferten *récit de vie* wie Zitate in die Narrative der beiden posthumanen Erzählinstanzen eingelassen, ohne daß diese dem Anspruch gerecht werden könnten, die gelesene Erlebnis- und Gefühlswelt ihres Vorfahren vollständig aufzuarbeiten, geschweige denn adäquat zu beurteilen. Augenscheinlich neh-

men Daniel²⁴ und 25 als Exegeten einer überkommenen Lebensform gegenüber dem Bericht von Daniel¹ einen privilegierten Standort ein.

Durch den formalen Aufbau wird unsere Aufmerksamkeit auf das Verhältnis des jeweiligen Beobachter-Ichs zur beobachteten Lebenswelt gelenkt. Mit welchem Blickwinkel positioniert sich der jeweilige Ich-Erzähler zum Gegenstand der Analyse? Das moralistische Subjekt spaltet sich auf in drei Daniels mit identischem Erbgut aber unterschiedlicher emotionaler und zeitlicher Distanz zur Menschenwelt. Mit aufsteigender Namensziffer wächst automatisch der Abstand zum beobachteten Gegenstand. Damit wird das optische Dispositiv der Moralistik³⁴ in temporäre Dimensionen verlagert: Nicht durch die verschiedenen räumlichen Standorte kommt die Vielperspektivik zustande, sondern durch die unterschiedliche zeitliche Situierung des jeweiligen Beobachter-Ichs in der Zukunft respektive der Gegenwart.

Ähnlich wie Montaigne zurückgezogen in seiner Turmstube seine Menschenbeobachtungen für die Nachwelt niederschreibt, wendet sich Daniel²⁴ einsam schreibend an seinen Klon-Nachfolger, der in absehbarer Zeit sein Domizil bewohnen und seinen Platz einnehmen wird: „Regarde les petits êtres qui bougent dans le lointain; regarde. Ce sont des hommes.“³⁵ Der posthumane Moralist erscheint als unbeteiligter Beobachter eines nunmehr archaisch anmutenden Menschengeschlechts, dessen letzte Exemplare als wilde Kannibalen in den Bergen leben.

Die Besonderheit der multiperspektivischen Konstellation besteht darin, daß im Roman zwei grundverschiedene Modelle des Menschenwissens kontrastiert werden: Auf der einen Seite zeichnet der Bericht von Daniel¹ ein desolates Porträt unserer gegenwärtigen Konsumgesellschaft, deren Körperkult und Schönheitsideale dem Protagonisten, der die Vierzig bereits weit überschritten hat, zunehmend zum Verhängnis werden und dessen Ausschluß vom Sexualleben schließlich besiegeln. Auf der anderen Seite zeigt die dystopische Lebenswelt der beiden Klon-Erzähler die Konsequenzen auf, welche die Befreiung des Menschen von sämtlichen Leidenschaften und sämtlichem Konsum einschließlich der Nahrungsaufnahme und der Prokreation zeitigt. Insofern sich die Neomenschen nicht glücklicher schätzen als ihre genetischen Vorfahren und sogar jedweder Vorstellung vom Glück verlustig gegangen sind, wird genau genommen ein noch schwärzeres Bild vom posthumanen Menschsein gezeichnet als vom Werteverlust unserer gegenwärtigen Gesellschaft.

Trotz oder gerade wegen der zunehmenden Entfernung der geklonten Wesen zur einstigen Menschenwelt besteht die vordringliche Lebensaufgabe der *néo-humains* in der Exegese der überlieferten Autobiographien in Ergänzung zum partiellen molekularen Transfer der Gedächtnisstrukturen. Während der Körper durch die Reproduktion der DNA geklont wird, muß die *memoria* von den Neo-Menschen mit Hilfe der Lektüre der *récits de vie* erst noch ausgebildet werden. Vom Studieren des Menschen hängen mithin das kognitive Profil und die spezifische Prägung der Persönlichkeit ab.³⁶

Vor diesem Hintergrund wird die Form des an die Nachwelt adressierten autobiographischen Schreibens als humanistische Reminiszenz sinnfällig. Das Verfassen der Lebensberichte nimmt seinen Ausgangspunkt bei Daniels Bedürfnis, seine Erlebnisse bei den Elohimiten schriftlich zu fixieren. Der in die Zukunft gerichtete gentechnologische Entwurf wird folglich kombiniert mit einem Rückgriff auf alte (humanistische) Formen: „Ainsi, cette avancée logique majeure allait curieusement conduire à la remise à l'honneur d'une forme ancienne, au fond assez proche de ce qu'on appelait jadis *l'autobiographie*.“³⁷

Zudem deckt sich das Ansinnen der *Sœur suprême*, des Oberhauptes der Neomenschen, mit dem Ziel der Humanisten, ein Menschtum von seelischer und geistiger Vollkommenheit zu erlangen. Der philosophische Leitgedanke von *La possibilité d'une île* ist nahezu identisch mit der von August Buck formulierten „Kardinalfrage der humanistischen Moralistik“,³⁸ der Bestimmung des *summum bonum*: Wie kann der Mensch ein Höchstmaß an Glück erreichen?

Die distanzierte Perspektive der neomenschlichen Moralisten birgt allerdings auch eine Inversion der klassischen Moralistik: Oberstes Gesetz des Moralisten ist die Wahrung einer größtmöglichen Distanz zum Objekt der Beobachtung. Mit anderen Worten: Er darf sich vom Gegenstand seiner Analyse nicht infizieren lassen. Ungeachtet der erkenntnistheoretischen Problematik, die dieses Postulat zweifellos birgt, sollte der Moralist den Anschein erwecken, selbst völlig affektfrei und von den anthropologischen Mängeln, die er beschreibt, ausgenommen zu sein.

Die posthumanen Existenzen schreiten den Weg der Erkenntnis in umgekehrter Richtung ab: Sie sind von Natur aus mit einem distanzierten, emotionsleeren und mithin moralistischen Blick ausgestattet und arbeiten nun im Gegenteil daran, eine gewisse Empathie zu erlernen und sich in ihre menschlichen Vorfahren einzufühlen, um schließlich nachvollziehen zu können, was Daniel¹ mit Liebe, sinnlicher Begierde und sexueller Lust gemeint haben könnte.

Während die Aneignung menschlicher Autobiographien durch den Klon auf eine Idee der Elohimiten zurückgeht, besteht der Plan der ‚Höchsten Schwester‘ darin, das Humanum im Anschluß an die Identifikation durch eine kritische Distanz zu überwinden: „Si nous voulions préparer l'avènement des Futurs nous devons au préalable suivre l'humanité dans ses faiblesses, ses névroses, ses doutes; nous devons les faire entièrement nôtres, afin de les dépasser.“³⁹ Die Lektüre der Lebensberichte soll bei den Klonen in erster Linie negative Gefühle und eine ablehnende Haltung hervorrufen und schließlich in eine Verachtung der *espèce humaine* münden:

Il n'est généralement pas d'usage d'abrégé les récits de vie humains, quels que soient la répugnance ou l'ennui que leur contenu nous inspire. Ce sont justement cette répugnance, cet ennui qu'il convient de développer en nous, afin de nous démarquer de l'espèce.⁴⁰

Daß eine solche Prozedur auch fehlschlagen kann, zeigt die Kritik von Daniel²⁵ an seinem Vorgänger, dem offensichtlich nur die Identifikation, nicht aber die anschließende kritische Distanzierung gelungen sei:

[...] à force de se plonger dans la biographie, à la fois ridicule et tragique, de Daniel¹, mon prédécesseur s'était peu à peu laissé imprégner par certains aspects de sa personnalité; ce qui était, dans un sens, exactement le but recherché par les Fondateurs; mais, contrairement aux enseignements de la Soeur suprême, il n'avait pas su garder une suffisante distance critique.⁴¹

Die Abfolge von Empathie und Loslösung, die sich durchaus im Sinne des aristotelischen Tragödienkonzeptes als ein Erzeugen von Jammern und Schaudern mit dem Ziel der Katharsis begreifen läßt, gestaltet sich offensichtlich als ein diffiziler Balanceakt zwischen affektiver Hingabe und kritischer Distanzierung.

Empirische Beobachtung vs. sammelnde Lektüre

Ein augenfälliger Unterschied zwischen den posthumanen und den klassischen Moralisten besteht fernerhin im Aspekt des sozialen Rahmens. Das klassische Modell der Menschenanalyse und Lebenskunst setzt ein einheitliches gesellschaftliches Zentrum voraus: die rinascimentalen Höfe in Italien, den spanischen Königshof oder die Hofgesellschaft im französischen Absolutismus. Demgegenüber sind die Neomenschen vom gesellschaftlichen Verkehr vollends entbunden, sie leben in vollständiger Isolation und kommunizieren untereinander nur via Internet. Das höfische Sozialmodell als Ursprungsort der klassischen Moralistik wird somit außer Kraft gesetzt, denn das posthumane Alternativmodell basiert auf vollkommen anderen Interaktionsformen als denjenigen, auf die die klassischen Moralisten ihr Augenmerk richteten: das höfische Werben um die Gunst des Monarchen, die Klugheitsstrategien des *discreto* oder der vom *amour-propre* angeleitete *commerce des honnêtes gens*. Dennoch wird gerade die Sehnsucht nach Emotionalität zur Triebfeder neomenschlichen Handelns, so daß die moralistischen Beobachtungen zum gesellschaftlichen *commerce* zwar aus einer neuen Perspektive, nämlich derjenigen des sozial Isolierten, zur Darstellung gebracht werden;⁴² dabei zeigt sich jedoch einmal mehr, daß die Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* kaum an Gültigkeit verloren hat und der Rückzug aus dem Sozialgefüge – wie ihn Houellebecq in seinen Romanen immer wieder experimentell durchexerziert – folglich keine befriedigende Lösung darstellt. Der posthumanistische Menschenentwurf mündet somit in eine Aporie, die den Gesellschaftsbezug als *conditio sine qua non* des alten moralistischen Diskurses in letzter Konsequenz bekräftigt.

Die Beobachtung des posthumanen Menschenprüfers kann indes aus zweierlei Gründen keine empirische sein: Erstens hat er selbst an keiner menschlichen Gemeinschaft teil, deren Mitglieder er beobachten könnte, und zweitens trennt ihn eine zeitliche Distanz von zweitausend Jahren vom Gegenstand seiner Beobach-

tung. Sein Menschenwissen bezieht er allein über die Analyse der Berichte und Kommentare. Der geklonte Moralist wäre somit kein empirischer Menschenprüfer im Sinne Nietzsches; vielmehr steht er einem wuchernden anthropologisch-moralistischen Diskurs gegenüber, der mit seinem eigenen Kommentar weiter anwächst. Die ständig fortgeführten und kommentierten Lebensberichte stellen eine Akkumulation von Menschenwissen bereit, das in das individuelle und kollektive Gedächtnis eingespeist wird. Das mit der Klonierung prekär gewordene Generationsmodell wird durch die kontinuierliche schriftliche Wissensanhäufung zu einem großen Buch, welches das Gedächtnis sämtlicher Klon-Generationen speichert: „Nous pouvons dire aussi, pour reprendre les paroles de la Sœur suprême, que nos générations se succèdent ‚comme les pages d’un livre qu’on feuillette‘.“⁴³ Ziel dieses sich akkumulierenden Diskurses ist jedoch nicht der Vorstoß zu einer neuen *conditio posthumana* ‚nach dem Neomenschen‘ – diese bleibt den sogenannten *Futurs* vorbehalten und gehört in die Domäne des Glaubens –, sondern die Wahrung eines tradierten Wissens, so daß neben der körperlich-genetischen Inkarnation auch eine geistige *Résurrection* des Prototypen möglich wird.

Die Ausbildung der neomenschlichen Persönlichkeiten gewinnt offensichtlich entscheidende Impulse aus der Idee der humanistischen Memorialtopik, der *copia rerum et verborum* im Sinne einer Sammlung enzyklopädischen Wissens zum Zweck der Weitertradierung an nachfolgende Menschheitsgenerationen.⁴⁴ Die Lebensaufgabe der Neomenschen, die einsame Lektüre von Autobiographien sowie das Verfassen entsprechender Kommentare zur Weitergabe an die Nachwelt, kann folglich in Anlehnung an einen humanistischen Topos gelesen werden, wie dieser sich etwa – um nur wenige bekannte Beispiele zu nennen – in Senecas *otium cum litteris* findet, in Petrarcas Leitbild des *homo solitarius*, der sich zwecks Pflege der eigenen Persönlichkeit aus der Welt zurückzieht und auf das Beten und Studieren konzentriert, oder auch in der Leseransprache der Essays von Montaigne, der seinen Nachkommen ebenso autobiographisch geprägte wie aus dem Wissen antiker Autoren gespeiste Texte hinterlassen hat.

Negative Anthropologie oder Anthropotechnik?

Wir haben bereits gesehen, daß Houellebecq das tradierte Spektrum der kasuistischen Menschenprüfung um den zentralen Aspekt des Menschenexperiments im Sinne einer Substitution des Humanum durch dessen eigene technische Erzeugnisse erweitert. Von dieser Warte aus erscheint der unsondierbare Abgrund des menschlichen Wesens als ein überwunden geglaubtes Auslaufmodell, dem ein künstliches Posthumanum als vergleichbare Größe zur Seite gestellt wird. Damit gewinnt die von Karlheinz Stierle lancierte ‚negative Anthropologie‘ der Moralistik im Sinne eines letztlich inkommensurablen Erkennens einer instabilen menschlichen Natur scheinbar einen positiven Bezugspunkt, der als transparente Orientierungsmarke eingesetzt werden könnte. Daß sich der Mensch in einem promethei-

schen Akt selbst zum Schöpfer erhebt, steht zwar quer zur theologischen Sündenordnung, mit der die klassische Moralistik trotz ihrer mondänen Ausrichtung noch weitgehend konvergierte, aber damit scheint doch zugleich auch die Instanz des *Deus absconditus*, dessen Heilsplan und Gnadenentscheid im Verborgenen bleiben, als basale Voraussetzung der negativen Anthropologie überwunden.

Auch wenn man also zunächst an die kognitive Überlegenheit der neuen künstlichen Menschen glauben könnte, vermitteln die posthumanen Erzählinstanzen ganz im Gegenteil eine Affirmation der negativen Anthropologie. Zum Beispiel äußert Daniel24 eine gewisse Befremdung angesichts der menschlichen Qualitäten: „La bonté, la compassion, la fidélité, l’altruisme demeurent donc près de nous des mystères impénétrables [...]“⁴⁵ Diese *mystères impénétrables* des menschlichen Wesens ließen sich allein dadurch lüften, daß die Klone ihre Einsamkeit vor dem Bildschirm preisgaben und Anschluß an eine menschliche respektive neomenschliche Gesellschaft suchten.

Die von Daniel24 problematisierte Unbestimmbarkeit menschlicher Regungen und das anthropologische Nichtwissen der Klone stellen somit im Grunde eine radikale Erweiterung der negativen Anthropologie dar. Die vergebliche Fixierung einer anthropologischen Substanz aus der unhintergehbaren Unbeständigkeit der menschlichen Natur, die Unsondierbarkeit der menschlichen Abgründe und die Probebohrungen, die der Moralist auf dem weiten Feld der *terra incognita* vornimmt, ohne dabei jemals das gesamte Terrain erschließen zu können, sind Aspekte, die sich in der posthumanistischen Moralistik in einer erweiterten, zugespitzten Form wiederfinden. In dieser Radikalisierung liegt indes zugleich auch eine Absurdität, die sich als Ironie interpretieren ließe, denn in Anbetracht der Verabschiedung des Menschen zugunsten künstlich erzeugter Wesen erweist sich die anthropologische Frage letztlich als obsolet: Wenn die Klone nach moralistischer Manier die menschliche Natur zu erfassen versuchen und damit die negative Anthropologie affirmieren, so geschieht dies nur auf der Basis ihrer eigenen Artifizialität. Die Anthropotechnik ist der Anthropologie somit logisch vorgeschaltet.

Fazit

Abschließend komme ich noch einmal auf meine Ausgangsfrage nach der Neuverhandlung der seit jeher als ambivalent gekennzeichneten Stellung des Menschen zurück. Was leisten Houellebecqs Entwurf eines Menschenbildes ‚nach dem Menschen‘ und seine Verarbeitung der humanistisch geprägten Moralistik im Hinblick auf eine posthumanistische Anthropologie?

Wir haben feststellen können, daß Houellebecqs Darstellung des ‚neuen Menschen‘ teilweise auf einer Umkehrung der gesellschaftlichen, erkenntnistheoretischen und medialen Voraussetzungen beruht, teilweise aber auch auf einer Fortführung und Radikalisierung der humanistisch geprägten Moralistik und einem Streben nach der Wiederherstellung der alten Ordnung. Die posthumanistische

Moralistik, wie Houellebecq sie betreibt, setzt sich kritisch-dekonstruktiv mit dem humanistischen Menschenbild auseinander. Nicht zu Unrecht ist Daniel¹ vielfach als *alter ego* des Autors ausgewiesen worden: Die Charakterisierung der Komikerfigur als „humaniste *grinçant*“⁴⁶ durch dessen Publikum könnte auf der Basis unserer Untersuchungsergebnisse schließlich auch als Selbstcharakterisierung des Autors Houellebecq verstanden werden.

Jenseits der Apokalypse und der Zukunftsversprechen der elohimitischen Sekte zeichnet Houellebecq ein vor dem Hintergrund der gentechnologischen Debatte durchaus realitätsnahes Bild des Menschen nach dem Menschen, das den Vorstellungen des Molekularbiologen Lee M. Silvers vom „geklonten Paradies“⁴⁷ nahekommt. Die ebenso faszinierende wie unheimliche Fabrikation des Posthumanum mit Hilfe anthropotechnischer Manipulationen ist in der heutigen Zeit fraglos möglich, wenn auch ethisch umstritten. Die aktuellen Tendenzen der Reproduktionsgenetik (von der Präimplantationsdiagnostik über die Klonierung bis zum Designerbaby) rufen unweigerlich die im Humanismus zusammenlaufenden Leitfragen der Antike und des Christentums erneut auf den Plan: die Fragen nach dem prekär gewordenen Stellenwert von *humanitas* und *dignitas*.⁴⁸

Die molekularbiologischen und humangenetischen Forschungen des 21. Jahrhunderts stellen die literarische Anthropologie vor vollkommen neue Bedingungen. Die posthumanistische Moralistik, welche auf einer Neubearbeitung tradierter Diskurse basiert, läßt sich sowohl als Erweiterung als auch als Inversion des traditionellen moralistischen Spektrums präzisieren: Die Aufgabe des Posthumanisten besteht nicht allein in der Ausleuchtung der facettenreichen Abgründe der menschlichen Natur, sondern überdies in der Erprobung hochmoderner Anthropotechniken, die zum Zwecke einer wie auch immer gearteten Optimierung des Humanum verändernd in die menschliche Natur eingreifen. Die Menschenbeobachtung wird um das Experiment ergänzt, dessen Verlauf und Resultate dann wiederum beobachtet und literarisch umgesetzt werden.⁴⁹

Bezeichnenderweise vollzieht sich die Optimierung des Menschen in *La possibilité d'une île* nicht allein über einen gentechnischen Eingriff in die *conditio humana*, sondern auch über dezidiert literarische Operationen: Sowohl bei Daniel¹ als auch bei seinen geklonten Nachfolgern handelt es sich um ambitionierte Leser und Schreiber; sie eignen sich das Gelesene an, verfassen Kommentare und schreiben Autobiographien. Auf elektronischem Weg tauschen Daniel²⁴ und Marie²³ Gedichte aus, darunter dasjenige über die titelgebende *Möglichkeit einer Insel*, welches Marie²³ sogar dazu bewegt, ihren Standort zu verlassen und sich auf die Suche nach weiteren Artgenossen zu begeben. Die Literatur, die hier an die Stelle der Humantechnologie tritt, schließt nachgerade die Kluft zwischen dem *homo sapiens* und dem künstlich erzeugten Neomenschen, indem letztere über die Dichtung und das Menschenstudium die notwendigen Kenntnisse erwerben, um ihr emotionsleeres Dasein wieder der überkommenen *conditio humana* annähern zu können.

Wir kommen zu dem Ergebnis, daß Houellebecqs Roman das negative Menschenbild, wie es der moralistischen Tradition inhärent ist, zum einen affirmativ

ausstellt, zum anderen aber aus Sicht der Klone entschieden relativiert. Damit steht der Mensch zwar nach wie vor im Fokus des Interesses, aber zugleich scheint die Menschheitsgeschichte an ein Ende gelangt zu sein. Der Mensch, dem zunächst der geklonte Neomensch und danach eine Art Übermensch folgen werden, erscheint nunmehr als ein historisches Stadium innerhalb komplexer Entwicklungen. In der posthumanistischen Moralistik werden somit zwar die alten Fragen des Humanismus und der Anthropologie noch einmal neu aufgelegt, vor dem Hintergrund der aktuellen gentechnologischen Entwicklungen gewinnen diese jedoch vollkommen neue Konturen: Die Provokation der von Houellebecq vorgetragenen Thesen besteht darin, daß die humanistischen Werte (Individualität, Würde, Fortschritt) zu Ursachen von Problemen umgemünzt werden, die sich nun nicht mehr durch geistige Werte, sondern allenfalls mittels technischer, d.h. humangenetischer Eingriffe lösen lassen. Bei alledem stellt Houellebecq keine bessere Welt in Aussicht. Indem er eine deskriptiv-moralistische Erzählhaltung privilegiert, bleibt seine eigene Position ambivalent: Die wertneutrale, distanzierte Beschreibung des Menschen verweigert eine eindeutige moralische Stellungnahme – wie sie in einem wichtigen Referenzwerk Houellebecqs, nämlich Aldous Huxleys Erfolgsroman *Brave New World*, noch klar bezogen wird.

Die von Jochen Mecke mit Bezug auf die Literaturskandale, die dem Erscheinen von *Les particules élémentaires* und *Plateforme* folgten, geäußerte Annahme, daß „nicht die provokanten Thesen Houellebecqs allein, sondern erst die explosive Mischung aus diesen Thesen und der literarischen Form“⁵⁰ Aufsehen erregt hat, läßt sich gleichermaßen für *La possibilité d'une île* geltend machen: Die These einer selbstevolutiven Ablösung des Menschen ist weder originell noch anstößig und kann sich auf eine Reihe literarischer und philosophischer Vorbilder stützen. Neu allerdings ist die Präsentation dieser These im Modus einer moralistischen, d.h. sich jedweder moralischer Stellungnahme enthaltenden Schreibweise. Houellebecqs Rückgriff auf die Moralistik läuft somit auf eine Provokation hinaus: Nicht der Inhalt seines Romans ist skandalverdächtig, sondern die Form der neutralen empirischen Beschreibung und der Verzicht auf moralische Bevormundung.

1 Michel Houellebecq: *La possibilité d'une île*, Paris: Fayard 2005, 10.

2 Dabei handelt es sich um eine Anspielung auf Aldous Huxleys utopischen Roman *Island* (1962), der ein Gegenmodell zu *Brave New World* (1932) darstellt.

3 Hugo Friedrich: *Montaigne*, Tübingen/Basel³1993 (¹1949), 167.

4 Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, 1. Bd., München 1954, 838.

5 Ebd., 476.

6 Ebd., 476 f.

7 Vgl. Karlheinz Stierle: „Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil“, in: Fritz Nies/ders. (eds.): *Französische Klassik. Theorie – Literatur – Malerei*, München 1985, 81-128; sowie neuerdings auch ders.: „Was heißt Moralistik?“,

in: Rudolf Behrens/Maria Moog-Grünewald (eds.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, München 2010, 1-22.

- 8 Zu den Tendenzen der französischen Gegenwartsliteratur vgl. Wolfgang Asholt/Marc Dambre (eds.): *Un retour des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, Paris 2011 (hier insbesondere den „Avant-propos“ der Herausgeber, 11-17). Zur Infragestellung des intransitiven Schreibens seit den 1980er Jahren als Bedingung für den ‚Mythos Houellebecq‘ vgl. auch Wolfgang Asholt: „Neue Mythologie? Houellebecq-sche Mythen oder der Mythos Houellebecq“, in: Claudia Jünke/Michael Schwarze (eds.): *Unausweichlichkeit des Mythos. Mythopoesis in der europäischen Romania nach 1945*, München 2007, 251-263, hier: 260 ff.
- 9 Vgl. dazu Jörn Steigerwald: „(Post-)Moralistisches Erzählen: Michel Houellebecqs ‚Les particules élémentaires‘“, in: *Lendemains* 138/139 (2010), 191-208. Steigerwald hat die „post-moralistische“ Modellierung des Humanum überzeugend am Beispiel der *Elementarteilchen* nachgezeichnet und dabei das multiperspektivische Beobachten und Experimentieren der narrativen Instanzen als „Neubegründung des moralistischen Schreibens“ (200) deklariert, welche durch die neuen Möglichkeiten der Manipulation des menschlichen Genoms bedingt ist. Das Moralistische in der französischen Gegenwartsliteratur, u.a. am Beispiel von *La possibilité d'une île* untersucht auch Till Kuhnle: „Moralistik – ein ethischer Stachel im Zeitalter der Globalisierung? Der französische Gegenwartsroman zwischen Defätismus und Skandal“, in: Susanne und Christian Krepold (eds.): *Schön und gut? Studien zu Ethik und Ästhetik in der Literatur*, Würzburg 2008, 97-130.
- 10 Den Begriff des Posthumanismus verwende ich in einem kulturkritischen Sinn in Anlehnung an Stefan Herbrechter: *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009. Damit unterscheiden sich auch die beiden Adjektive *posthumanistisch* („nach dem Humanismus“) und *posthuman* („nach dem Menschen“). Letzteres bezieht sich auf den geklonten, künstlichen Menschen (die sog. *néo-humains* bei Houellebecq). Eine andere geläufige Verwendung des Posthumanismus-Begriffs wäre dessen Gleichsetzung mit dem ‚Transhumanismus‘ und somit die Bezugnahme auf eine Ideologie, die die Ersetzung des *homo sapiens* durch überlegenere posthumane Intelligenzen und die Verschmelzung von Mensch und Technik zum Ziel hat. Zur Begriffsbestimmung vgl. Christopher Coenen: „Transhumanismus“, in: Eike Bohlken/Christian Thies (eds.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart/Weimar 2009, 268-276; sowie Reinhard Heil: „Trans- und Posthumanismus. Eine Begriffsbestimmung“, in: Annette Hilt/Isabella Jordan/Andreas Frewer (eds.): *Endlichkeit, Medizin und Unsterblichkeit: Geschichte, Theorie, Ethik*, Stuttgart 2010, 127-149.
- 11 Vgl. Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard 1966, 398: „[...] l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.“
- 12 Michel Houellebecq: *Les particules élémentaires*, Paris: Flammarion 1998, 391.
- 13 Vgl. Peter Sloterdijk: „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus“, in: ders.: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M. 2001, 302-337.
- 14 Uwe Lindemann hat Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark* als „deutsche Variante von Houellebecqs Thesen“ bezeichnet, vgl. „Prometheus und das Ende der Menschheit. Posthumane Gesellschaftsentwürfe bei Mary Shelley, H.G. Wells, Aldous Huxley, Michael Marshall Smith, Michel Houellebecq, Peter Sloterdijk und in dem Film ‚Gattaca‘“, in: Monika Schmitz-Emans (ed.): *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, Heidelberg 2004, 237-254, hier: 249. Eine Diskussion der Thesen Sloterdijks vor dem Hintergrund von *Les par-*

- ticules élémentaires* finden sich auch bei Jörn Ahrens: „Die Aufgabe des Sexus: Sexualität als Ennui und Reproduktionsmedizin als Erlösung in Michel Houellebecqs ‚Elementarteilchen‘“, in: Nicolas Pethes/Silke Schicktanz (eds.): *Sexualität als Experiment. Identität, Lust und Reproduktion zwischen Science und Fiction*, Frankfurt a.M./New York 2008, 349-366; sowie in Exkursform bei Heidi Lutosch: *Ende der Familie – Ende der Geschichte. Zum Familienroman bei Thomas Mann, Gabriel García Márquez und Michel Houellebecq*, Bielefeld 2007, 173-180.
- 15 Houellebecq: *Les particules élémentaires*, 385.
- 16 Vgl. dazu auch die von Jörn Steigerwald in bezug auf *Les particules élémentaires* formulierte These, daß „die Formung des Menschenbildes nicht nur auf der Beobachtung des Menschen aufbaut, sondern auch bzw. vor allem mit dem Eingriff in das Menschenbild einhergeht.“ („[Post-]Moralistisches Erzählen“, 192).
- 17 Zu den thematischen und formalen Übereinstimmungen der einzelnen Romane Houellebecqs vgl. Rita Schober: „Weltsicht und Romantheorie als Operatoren der Romane Michel Houellebecqs“, in: dies.: *Auf dem Prüfstand. Zola – Houellebecq – Klemperer*, Berlin 2003, 259-299.
- 18 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 414 f.
- 19 Ebd., 415.
- 20 Vgl. Aurélien Bellanger: *Houellebecq. Ecrivain romantique*, Clamecy 2010, hier: Kap. 4 „Examen critique d'une religion nouvelle“, 199-275; Katharina Chrostek: *Utopie und Dystopie bei Michel Houellebecq*, Frankfurt a.M. 2011, 145 ff.
- 21 Vgl. Christine Ott: „»Amor, ch'a nullo amato amar perdona«. Biblische und danteske Intertextualität in Michel Houellebecqs ‚La possibilité d'une île‘“, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 2009, 133-152.
- 22 Einer These Walburga Hülks zufolge speisen sich wissenschaftliche Zukunftsentwürfe häufig aus der christlichen Mythologie, wie die Verfasserin am Beispiel von Zolas *Le docteur Pascal* und Houellebecqs *Les particules élémentaires* vor Augen führt. Vgl. Walburga Hülk: „Mythographien des Lebens 1900–2000. Zolas ‚Docteur Pascal‘ und Houellebecqs ‚Les Particules élémentaires‘“, in: Anne Amend-Söchting, Kirsten Dickhaut, Walburga Hülk, Klaudia Knabel, Gabriele Vickermann (eds.): *Das Schöne im Wirklichen – das Wirkliche im Schönen* (Festschrift für Dietmar Rieger), Heidelberg 2002, 423-431.
- 23 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 21.
- 24 Ebd., 60.
- 25 Maxime 418, zitiert nach La Rochefoucauld: *Maximes*, ed. Jacques Truchet, Paris: Bordas/Classiques Garnier 1992, 97.
- 26 Maxime 430, ebd., 99.
- 27 Maxime 461, ebd., 105.
- 28 Maxime Posthume 59, ebd. 173.
- 29 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 91.
- 30 La Rochefoucauld: *Maxime* 68, 22.
- 31 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 190.
- 32 Ebd., 191.
- 33 Vgl. dazu exemplarisch die zentralen Aussagen über die widersprüchliche Natur des *amour-propre* im Eingangssaphorismus der Maximen-Erstaussgabe: „Il [l' amour-propre] est tous les contraires, il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux“ (La Rochefoucauld: *Maxime I*, Première Edition, 284).
- 34 Zum optisch-perspektivischen Diskurs der Moralistik vgl. Rudolf Behrens: „Zur Geschichte perspektivischer Beobachtung im moralistischen Diskurs (Pascal, Marivaux, Se-

- nancour“), in ders./Maria Moog-Grüneward (eds.): *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, München 2010, 303-346.
- 35 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 26.
- 36 Ebd., 27: „La première loi de Pierce identifie la personnalité à la mémoire. Rien n'existe, dans la personnalité, que ce qui est mémorisable (que cette mémoire soit cognitive, procédurale ou affective); c'est grâce à la mémoire, par exemple, que le sommeil ne dissout nullement la sensation d'identité.“
- 37 Ebd., 27.
- 38 August Buck: „Die humanistische Literatur in der Romania“, in ders. (ed.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Band 9, Frankfurt a.M. 1972, 61-81, hier 67.
- 39 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 183.
- 40 Ebd., 102.
- 41 Ebd., 183.
- 42 Vgl. im Unterschied dazu etwa die Maxime 279 von Chamfort: „Le sentiment qu'un homme honnête emporte, après s'être livré quelques jours à la société, est ordinairement pénible et triste. Le seul avantage qu'il produira, c'est de faire trouver la retraite aimable.“ (*Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*. Préface d'Albert Camus. Notices et notes de Geneviève Renaux, Paris: Gallimard/folio classique 1970, 91).
- 43 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 168
- 44 Zum Modell der materialen Topik sowie zur Ablösung der formalen durch die inhaltlichen *loci communis* im Zuge der Erfindung des Buchdrucks vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983; Michael Cahn: „Hamster: Wissenschafts- und mediengeschichtliche Grundlagen der sammelnden Lektüre“, in: Paul Goetsch (ed.): *Lesen und Schreiben im 17. und 18. Jahrhundert. Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England, Frankreich*, Tübingen 1994, 63-77; Heinrich F. Plett: „Rhetorik der Gemeinplätze“, in: Thomas Schirren/Gert Ueding (eds.): *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*, Tübingen 2000, 223-235; Jutta Weiser: *Vertextungsstrategien im Zeichen des désordre. Rhetorik, Topik und Aphoristik in der französischen Klassik am Beispiel der ‚Maximes‘ von La Rochefoucauld*, Heidelberg 2004, 29-44.
- 45 Houellebecq: *La possibilité d'une île*, 79.
- 46 Ebd., 22.
- 47 So die deutsche Übersetzung seines populärwissenschaftlichen Bestsellers *Remaking Eden. Cloning and Beyond in a Brave New World*, New York 1997 (deutsch: *Das geklonte Paradies. Künstliche Zeugung und Lebensdesign im neuen Jahrtausend*, München 1998).
- 48 Vgl. dazu auch das Kapitel 5 „Menschenwürde als biopolitische Kategorie“ in: Jörn Ahrens: *Frühembryonale Menschen? Kulturanthropologische und ethische Effekte der Biowissenschaften*, München 2008, 185-384.
- 49 Darin liegen nicht zuletzt auch die Parallelen des Houellebecqschen Romans zum Naturalismus Zolas. Vgl. dazu Sandrine Rabosseau: „Houellebecq ou le renouveau du roman expérimental“, in: Murielle Lucie Clément/Sabine van Wesemael (eds.): *Michel Houellebecq sous la loupe*, Amsterdam/New York 2007, 43-51.
- 50 Jochen Mecke: „Der Fall Houellebecq: Zu Formen und Funktionen eines Literaturskandals“, in: Giulia Eggeling/Silke Segler-Meißner (eds.): *Europäische Verlage und romanische Gegenwartsliteraturen. Profile, Tendenzen, Strategien*, Tübingen 2003, 194-217.