

Über den Posthumanismus

Stefan Herbrechter

Ich sehe die Lage des Menschen in der Welt der planetarischen Technik nicht als unentwirrbares und unentrinnbares Verhängnis, sondern ich sehe gerade die Aufgabe des Denkens darin, in seinen Grenzen mitzuhelfen, daß der Mensch überhaupt erst ein zureichendes Verhältnis zum Wesen der Technik erlangt.¹

Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.²

1. Was heißt Denken?

Wir denken noch nicht eigentlich. Darum *fragen* wir: was heißt Denken?³

Was soll Denken heißen? Eine gewisse Frustration lässt sich in die Frage hineininterpretieren: Was soll denn Denken noch heißen, in „unserer“ bedenklichsten, womöglich posthumanistischen, wenn nicht sogar schon posthumanen Zeit? Die Frage nimmt Heideggers „Was heißt Denken?“ (1952) wieder auf, in der Form einer Erneuerung und Radikalisierung der ihr zugrundeliegenden Forderung nach „Besinnung“, allerdings unter stark veränderten Umständen. Wiederum besteht die Zweideutigkeit, wie schon in „Was heißt Denken?“, nämlich, ob es um die Klärung einer Bedeutungsfrage geht: Was bedeutet „Denken“?, oder um eine Herkunfts- und Ursachenfrage und somit um eine Aufforderung: Wer oder was heißt wen oder was „Denke!“?

Warum heute diese Frage in dieser radikalisierten aber auch „moralisierenden“, vielleicht sogar normativen Form wiederholen (was *soll* denken heißen)? Hat sich die Aufgabe des Denkens denn verändert? Man denke hierbei auch an Benjamins ambivalente Erklärung zur „Aufgabe des Übersetzers“, der an seiner Aufgabe notwendigerweise scheitern muss und dessen Aufgabe gleichzeitig das Aufgeben des Vorhabens ist, also ein „Sich-Selbst-Aufgeben“. Demgleich könnte man fragen: Ist die Aufgabe des Denkens der unausweichliche Verrat desselben? Kann man nur zum Denken gelangen, indem man es vergisst und sozusagen veruntreut? Dies scheint Heidegger zu implizieren, wenn er die humanistische Definition des Menschen als „*animal rationale*“, also als das denkfähige Tier, mit sich selbst konfrontiert:⁴ „Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat“ (WhD, 3).

¹ Martin Heidegger, „Nur noch ein Gott kann uns retten“ – *Spiegel*-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, *Der Spiegel* Heft Nr. 23 (31. Mai 1976): 214 (nachfolgend zitiert im Text als NeG).

² Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1949: 56 (nachfolgend zitiert im Text als ÜdH).

³ Martin Heidegger, „Was heißt Denken?“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Teil 2, Pfullingen: Neske, 1954: 17 (nachfolgend zitiert im Text als WhD).

⁴ Heideggers Provokation an die Wissenschaft ist wohl bekannt: „[Die Wissenschaft] denkt nicht, weil sie nach der Art ihres Vorgehens und ihrer Hilfsmittel niemals denken kann – denken nämlich nach der Weise der Denker. Daß die Wissenschaft nicht *denken* kann, ist kein Mangel, sondern ein Vorzug“ (WhD, 7). Siehe auch Heideggers „Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (1964), in: *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2007: 71: „Die Ausbildung der Wissenschaften ist zugleich ihre Loslösung von der Philosophie und die Einrichtung ihrer Eigenständigkeit. Dieser Vorgang gehört zur

Denken verbleibt somit eine Möglichkeit, also eine Aufgabe, ein Aufruf, allerdings auch möglicherweise ein „Ende“, eine Selbstaufgabe. Ebenso wie die radikale Offenheit des menschlichen Wesens ist sein innerstes, wesentliches Merkmal sowohl immer schon vorausgesetzt und zugleich unerreicht, möglicherweise unerreichbar. Für Heidegger liegt die Aufgabe in der „Versammlung des Denkens“ im Gedächtnis – im „An-denken“ – welche das jeweils „zu-Bedenkende“ darstellt. „Alles Bedenkliche gibt zu denken“ (WhD, 4), aber der radikale Zeitbezug des (zukünftigen) Denkens, der in der Frage „Was soll Denken heißen?“ angesprochen ist, richtet sich auf das „Bedenklichste“. Heideggers Frage: „Was ist das Bedenklichste? Woran zeigt es sich in unserer bedenklichen Zeit?“ (WhD, 4) ist somit die eigentliche Motivation, die hinter der Frage „Was soll Denken heißen?“ steht. Was bleibt im Bedenklichsten dieser Frage noch zu denken? Für Heidegger waren dies die „Seinsvergessenheit der Metaphysik“, das „Ende des Humanismus“ und die „Frage nach der Technik“.

Hat sich, wie Heidegger schreibt, „das zu-Denkende“ (insbesondere in der Form der Wissenschaft) vom Menschen abgewendet (WhD, 6)? In diesem Sinne wäre ein posthumanistisches und, noch ausgeprägter, ein posthumanes Denken – ein Denken „nach“ dem Menschen und somit außerhalb des Menschen, also ein „Ereignis“ im Sinne Heideggers – vielleicht „das“ Ereignis des vom Menschen abgewandten Bedenklichsten, welches sich dem Menschen entzieht. Dies wäre somit die Unterscheidung zwischen Heideggers vielleicht bereits „proto-posthumanistischen“ und einem zeitgenössischen, radikal-posthumanen „Denken“, das sich dem Menschen in der Tat „vorenthält“ und dennoch das Wesentliche des Menschen angeht, dieses Wesentliche durch „Entzug“ herausfordert und somit „anzieht“. Dies würde dann bedeuten, dass ironischerweise gerade das Wesen des Menschen darin läge, auf dieses sich entziehende Ereignis hinzuweisen: „Als der dahin Zeigende *ist* der Mensch der Zeigende“ (WdH, 9). Den Menschen als „Zeichen“ dieses Sich-Entziehenden gilt es, im Kontext des Bedenklichsten zu denken – so könnte man Heidegger paraphrasieren, er der sich permanent selbst paraphrasiert. Das Bedenklichste bleibt für den Menschen, genau wie das Sein „an sich“, unvorstellbar. Meint der in diesem Kontext verwendete Zusatz, „posthumane Kognition“, dieses post- oder außer-repräsentationale Denken des Unvorstellbaren und Sich-dem-Menschen-entziehenden Wesentlichen? Wäre dies der Fall, bedeutete dies jedoch, dass indem das Posthumane als anwesend dargestellt wird, einerseits das Schlimmste bereits eingetreten sein müsste, andererseits das Bedenklichste weiterhin ungedacht bliebe – suspendiert zwischen „immer schon“ und „ewig zukünftig“.

Was soll Denken heißen? Die Zweideutigkeit des handelnden Ursprungs verbleibt. Wer oder was ist das Subjekt dieses Satzes? Eine posthumane Form der Kognition – also das Denken „nach“ dem und „außerhalb“ des Menschen, welche den zukünftigen *Namen* des Denkens, seine Fortsetzung oder Ablösung und Aufhebung darstellt? Oder ist es die Erweiterung des Denkens, seine radikale Umbewertung, seine (immer schon vorhandene) Andersheit und nurmehr eine Frage der Auswahl aus vielen kopräsenten Formen des Denkens? Ersteres hängt zusammen mit der nicht reduzierbaren Finalität des Denkens als etwas auf die Zukunft Gerichtetes und ist damit in der Hauptsache ein ethisch-epistemologisches Problem, vergleichbar mit der Frage nach dem Denken der Zukunft und am besten, mit Derrida, nach dem Prinzip der „*différance*“ (also als „*à-venir*“, oder „*to-come*“ – welches sich von sich selbst durch permanenten Aufschub unterscheidet) zu verstehen. Zweiteres wäre ein eher „ontologisch-politisches“ Problem: Welche „Denkart“ soll den Vorzug bekommen, und somit „Denken“ an sich heißen. In „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ kehrt Heidegger zur Frage „Was heißt Denken“ unter dem

Vollendung der Philosophie. Seien Entfaltung ist heute auf allen Gebieten des Seienden in vollem Gang. Sie sieht aus wie die bloße Auflösung der Philosophie und ist in Wahrheit gerade ihre Vollendung.“

Vorzeichen des „Ver-endens“ der Philosophie und der „Vollendung der Metaphysik“ zurück. Das Unzeitgemäße der Epoche, seine äußerste Möglichkeit, charakterisiert somit das Ende und den „Ort“ der Philosophie und die Aufgabe des Denkens.

2. Über den Humanismus

Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. (ÜdH, 5)

Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. (ÜdH, 13)

„Was soll denken heißen?“ ist die Frage, die zurückkehrt, wenn Heideggers Brief über den Humanismus seinen intendierten Adressaten nicht mehr erreicht. Das Denken stellt nach Heidegger den Bezug zwischen Sprache, Sein und Mensch her. So vehement wie Heidegger sich gegen Sartres existenzialistischen Humanismus abgrenzt, so problematisch erscheint heute sein eigener Antihumanismus mit der ihm zugrundeliegenden anthropozentrischen Ontologie. Weder Sprache, Sein noch Denken reichen im Sinne der Bio-, Neuro- und Kognitionswissenschaften aus, um so etwas wie „den Menschen“ vom Nicht-Menschen (d.h. anderen biologischen Spezies einerseits, und technischen Formen künstlicher „Intelligenz“ andererseits) abzugrenzen. Insofern ist Heidegger der Adressat seiner Seinsphilosophie tatsächlich und wortwörtlich „ab-handen“ gekommen, zumindest in seiner Einzigartigkeit, oder in seinem „Wesen“, und auch in seiner *Hand-lungsfähigkeit*. Eine wachsende Anzahl von „Cyborgs“ bevölkert die Erde, deren eigene Ontologie sich von der heideggerianischen unterscheidet. Auch die „Frage des Tieres“ lässt sich wohl kaum noch mit Heideggers Begriff der „Weltarmut“ verdrängen, und die Sprache als „Haus des Seins“ hat neue „technologische“ wie auch biologische Untermieter, wenn nicht sogar zukünftige Nachmieter bekommen. Hat Heideggers Widerstand gegen die „technische Interpretation des Denkens“ (ÜdH, 6), der sich in erster Linie gegen die existenzialistische „Instrumentalisierung“ bei Sartre richtet, aber in der gegenwärtigen Kognitionswissenschaft noch viel weiter vorangetrieben wird, überhaupt noch einen Sinn? Lohnt es sich überhaupt noch, „die Menschlichkeit des Menschen“ in seinem „Wesen“ zu suchen und dies als „Sorge um den Menschen“ und als die Aufgabe des Menschen in „seinem“ Denken zu sehen? Freilich würde Heidegger den posthumanistischen *Animal Studies* und der Ökokritik den Zweifel entgegenhalten, „ob überhaupt das Wesen des Menschen, anfänglich und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt“: „Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und solange wir den Menschen als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen?“ (ÜdH, 15). Diesen Prozess der „Veränderung“ des Menschen, wie man ihn nennen könnte – der Mensch ist weder Tier, Pflanze noch Gott – mag zwar „ausserhumanistisch“ aussehen, radikalisiert jedoch das Problem des Anthropozentrismus, welcher gerade heute mehr denn je im Brennpunkt der globalen Ökologie steht. Der Mensch als die schlimmste Bedrohung für das ökologische Gleichgewicht und als die dringlichste posthumanistische Frage nach dem „Sein“ – so könnte man aus dieser Sicht die höchste „Aufgabe“ des Denkens formulieren und Heidegger entgegenhalten. Die „Lichtung des Seins“ und die „Ek-sistenz“ des Menschen erscheinen unter diesen Bedingungen das radikalisierten „Ge-stells“ eher als der höchste Luxus eines anthropozentrischen Weltbildes, und Heideggers „Erhöhung“ der menschlichen Humanität über den metaphysischen Humanismus hinaus öffnet auch daher so manchen dubiosen Formen des „Transhumanismus“ Tür und Tor. Als „Hirt des Seins“ (ÜdH, 23) behütet der Mensch seine eigene „Ek-sistenz“ und Undeterminiertheit, indem er mit seiner Selbsttranszendenz spielt: „Doch das Sein – was ist

das Sein? Es ‚ist‘ Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das ‚Sein‘ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten“ (ÜdH, 23). Was bleibt aber zu denken übrig, außerhalb des wissenschaftlich-rationalen, religiös-spirituellen und des metaphysisch-ökologischen Denkens? Heideggers Antwort lautete wahrscheinlich: Die Sprache als Haus des Seins – aber genau dies scheint den gängigen Formen post- oder transhumanistischer Denkart zuwider (vgl. z.B. Pepperell, 2009). Heidegger ist dem Posthumanismus nahe in seiner Absicht, den Menschen ausserhalb der Metaphysik in einem sozusagen „prozeduralen“ Denken des Seins zu begründen. In diesem Unterfangen bleibt er jedoch radikal anthropozentrisch und insofern vielleicht ironischerweise ein Humanist „ohne“ Humanismus. Die „Heimatlosigkeit“ und Entfremdung des modernen (d.h. technischen) Menschen ist für Heidegger in der „Seinsvergessenheit“ begründet. Warum aber sollte die Aufgabe des Denkens sein, das Sein zu behüten, wenn nicht von vornherein der Mensch im Mittelpunkt des Seins stünde – womit sich Heidegger den Vorwurf des „Speziesismus“ (d.h. des unbegründeten Vorurteils gegenüber anderen Spezies) gefallen lassen muss, denn die „Heimatlosigkeit als Weltschicksal“ (ÜdH, 31) betrifft Mensch und Umwelt nicht in gleichem Maße. Es gibt innerhalb dieses Entfremdungsprozesses Agierende und Erduldende, menschliche und nichtmenschliche Akteure. Auch dem Menschen Heideggers kommt als „Gegenwurf des Seins“ (ÜdH, 34) eine besondere Rolle, nämlich die des „Hirten“ zu, also nicht als „Herr des Seienden“ sondern als dessen bewahrenden „Denkers“. Was soll aber eine Ökologie, die den Menschen weder als „Subjekt“ noch als Ursache begreifen will? Heidegger gibt zu, dass es sich hierbei um einen „Humanismus im äußersten Sinne“ handelt (ÜdH, 34). „Es ist ein Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt. Aber es ist zugleich der Humanismus, bei dem nicht der Mensch, sondern das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins auf dem Spiel steht“ (ÜdH, 34) – also ein Humanismus des anderen Menschen (aber absolut nicht im Sinne eines Levinas) ausserhalb der menschlichen (d.h. metaphysisch-humanistischen) Subjektivität. Das Sein, nicht der Mensch, ist das „Subjekt der Geschichte“ – gerade dies könnte jedoch, quasi entgegen Heideggers Absicht, als Ansatz für eine postanthropozentrische Ökologie und posthumanistische Ethik dienen und eine Denkweise begünstigen, die wie Heidegger sagt, „erst einmal über die Humanitas des homo humanus und ihre Begründung stutzig“ werden lässt (ÜdH, 38).

3. Die Frage nach der Technik

Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergangenheit ruhenden Wahrheit des Seins. (ÜdH, 32).

Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. (ÜdH, 32)

Das Walten des Ge-stells besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird und die er selbst nicht beherrscht. Zu dieser Einsicht verhelfen: mehr verlangt das Denken nicht. (NeG, 209)

Fragt man danach, was sich seit Heideggers Frage „Was heißt Denken?“ verändert hat, kommt man nicht umhin festzustellen, dass sich die „Frage der Technik“ am Anfang des 21. Jahrhunderts erneut und mit erhöhter Intensität stellt. „Was soll denken heißen“ – das Echo

dieser Frage hallt vor dem Hintergrund „posthumanisierender“ Entwicklungen wie Bio-, Nano-, Neuro- und Informationstechnologien, Cyborgisierung, Digitalisierung und künstlicher Intelligenz. Der späte Heidegger nimmt jedoch bereits 1964 in „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, diese Entwicklung zur „Informationsgesellschaft“ vorweg:

Es bedarf keiner Prophetie, um zu erkennen, daß die sich einrichtenden Wissenschaften alsbald von der neuen Grundwissenschaft bestimmt und gesteuert werden, die Kybernetik heißt. (EdP, 72)

Die Konvergenz von Digitalisierung / Informatisierung, Medien und Biologie vor dem Hintergrund der ökonomisch-angetriebenen Globalisierung scheint Heideggers Charakterisierung von der Epoche am „Ende der Philosophie“ zu erfüllen:

Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation. (EdP, 73)

Heideggers „Frage nach der Technik“ (zuerst 1953) zielt darauf ab, eine „freie Beziehung“ zur Technik zu schaffen, die es ermöglicht, das „Wesen“ der Technik zu erkennen. Heideggers Satz, dass „das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches“ sei, hat wohl Generationen von kopfschüttelnden Wissenschaftlern hervorgerufen.⁵ Im Zeitalter der Cyborgisierung, d.h. der Invasion des menschlichen Körpers durch die Technik (d.h. der „Interiorisierung“ der Technik) einerseits und die allseits propagierte Vorstellung von einer Abkopplung von Intelligenz oder Bewusstsein vom menschlichen Körper, ist Heideggers Ansatz vielleicht aktueller als je zuvor. Die moderne, d.h. instrumentalisierte Bestimmung von Technik als Technologie wird problematisch in dem Sinne, dass eine voranschreitende Cyborgisierung eine klare Differenzierung zwischen Mensch und Maschine nicht mehr möglich macht. Wer ist also unter diesen Umständen das „Instrument“ – der Mensch oder die Maschine? Die andere Erklärung der Technik, die Heidegger anführt, nämlich die „anthropologische“ führt in ihrer radikalisierten Form ebenso zu einer Verwischung von kategorialen Grenzen. Ist der Griff zum Werkzeug das epochale Ereignis in der Hominisierung, so wird das Technische zum „Wesensmerkmal“ des Menschen schlechthin (s.u. Sloterdijks Begriff der „Anthropotechnik“). Für Heidegger ist Technik eine „Weise des Entbergens“ (FndT, 12) und daher verwandt mit dem Dichten und dem Denken – ein „Hervor-bringen“ (FndT, 13). Allerdings ist die „moderne“ Technik ein Entbergen, das einer „Herausforderung“ gleichkommt, welche „an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann“ (FndT, 14). Während Heideggers Denken selbstverständlich noch vom frühen nuklearen Zeitalter her geprägt ist, hat sich am Anfang des 21. Jahrhunderts die Herausforderung durch die Digitalisierung der Technologie weiter erhöht und droht nun, den Menschen selbst als Energiequelle zu entdecken (auch dies natürlich ist eine Bedeutung von „Posthumanismus“, nämlich eine Zuspitzung der foucaultschen Idee von moderner Biopolitik und ihrer Entwicklung zur Nekropolitik, vgl. Mbembe). Es wird also klar, dass der Mensch als Teil des „Bestandes“, wodurch er eigentlich erst „herausforderbar“ wird, sich bereits bei Heidegger als „Selbst-Ressource“ (oder als „Menschenmaterial“ (FndT, 17)) sieht. In diesem Sinne ist für Heidegger moderne Technik nichts „Humanes“ mehr, sondern öffnet den Blick auf das, was

⁵ Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“, in: Vorträge und Aufsätze, Teil 1, Pfullingen: Neske, 1967: 5 (nachfolgend im Text zitiert als FndT).

Heidegger „Ge-stell“ nennt – in welchem der Mensch weder eindeutig als das Subjekt noch das Objekt der Technik verstanden werden kann: „Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist“ (FndT, 20). Im Kontext der beschleunigten Technologisierung dürfte die Aufgabe des Denkens dann also sein, das „Wesen der Technik“ und ihren Bezug zum Menschen noch deutlicher herauszustellen. Es reicht jedoch, nach Heidegger, nicht, das „Ge-stell“ sichtbar zu machen, denn es ist nichts „Technisches, nichts Maschinenartiges“ (FndT, 23), sondern es ist „die Weise, nach der sich das Wirkliche als Bestand entbirgt“ (FndT, 23). Es ist die „Vollendung der Metaphysik“, wie Heidegger andernorts erklärt. In diesem Sinne existiert die Technik weder für den Menschen, noch durch den Menschen, noch außerhalb des Menschen: „geschieht dieses Entbergen irgendwo jenseits allen menschlichen Tuns? Nein. Aber es geschieht auch nicht nur *im* Menschen und nicht maßgebend *durch* ihn“ (FndT, 23). Wiederum ließe sich hier aufzeigen, wie sich an diesem Punkt des heideggerschen Denkens Ansätze zu einer posthumanistischen Sichtweise herauszubilden beginnen (die Frage nach der Rolle nicht-menschlicher Akteure, der „Umwelt“ usw. im Zusammenhang mit der Frage nach der Technik, also eine nach-metaphysische Auffassung von Technik und Wissenschaft). Andererseits wird auch Heideggers eigener „störrischer“ Humanismus in seiner Anthropozentrik wiederum sichtbar. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, an Heideggers letztes Interview, mit dem *Spiegel* (31. Mai 1976), zu erinnern, in dem er die „planetarische Technik“ als größte politische Herausforderung darstellt (NeG, 206). „Die Technik in ihrem Wesen ist etwas, was der Mensch von sich aus nicht bewältigt“ (NeG, 206), und die Aufgabe des Denkens im Zeitalter der globalen Technik kann nach Heidegger auch nicht sein, den Menschen aus dem Ge-stell der Technik zu befreien: „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten“ (NeG, 209). Vielleicht ist es jedoch gerade die Aufgabe eines kritischen posthumanistischen Denkens, Heideggers letzten nihilistisch-kulturpessimistischen Schluss nicht mitzuvollziehen, wenn er behauptet: „Nur ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Breitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen“ (NeG, 209). Im „post-apokalyptischen“ Kontext, d.h. im schon vorweggenommenen „nachmenschlichen“ Zeitalter, spielt das Warten auf Gott und den Untergang nicht mehr die gleiche Rolle wie in Heideggers „nuklearem“ Zeitalter – auch wenn die nukleartechnische Bedrohung wie in regelmäßigen Abständen zu sehen, nicht verschwunden ist und energietechnisch auch in absehbarer Zukunft nicht verschwinden kann. Das Dilemma, das Heidegger ankündigt: „Die Welt kann nicht durch den Menschen, aber auch nicht ohne den Menschen sein, was sie und wie sie ist“ (NeG, 209), scheint sich unter posthumanistischen Bedingungen überholt zu haben und erweist sich nun als zu überwindender metaphysischer Anthropozentrismus für ein Weltbild, in dem der Mensch vielleicht der wichtigste, aber nicht der einzige Akteur, und sein Wesen nicht das einzige Subjekt der Geschichte ist. Es ist der Beginn eines Zeitalters, in dem „er“ vielleicht nicht einmal mehr „der“ Mensch ist, sondern eine Spezies, deren „Natur“ und deren „Wesen“ schon lange abhanden gekommen sind. Das „andere Denken“, wie es Heidegger nennt (das sich womöglich der „Kybernetik“ oder der „Informatisierung“ entgegenstellt), ist das post-traditionalistische und post-metaphysische Denken, das nötig sein wird, die „Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren“ (NeG, 212): „Dem Geheimnis der planetarischen Übermacht des ungedachten Wesens der Technik entspricht die Vorläufigkeit und Unscheinbarkeit des Denkens, das versucht, diesem Ungedachten nachzudenken“ (NeG, 212). Dieses steht somit mit dem „Weltgeschick in Zwiesprache“ (NeG, 214).

Die Aufgabe des Denkens, die sich zu Heideggers Zeiten unter diesen Bedingungen noch stellte, war ein Denken zu finden, „das weder Metaphysik noch Wissenschaft sein kann“ (EdP, 74). Das Denken der Zukunft – auch dies natürlich eine Bedeutung der Frage „Was soll Denken heißen?“ als eine Frage, die auf die Zukünftigkeit jeglichen Denkens anspielt – bedenkt die „Möglichkeit, daß die jetzt erst beginnende Weltzivilisation einst das technisch-wissenschaftlich-industrielle Gepräge als die einzige Maßgabe für den Weltaufenthalt des Menschen überwindet“ (EdP, 75). Ein kritischer Posthumanismus muss demnach Heideggers Aufgabe erfüllen, ein Denken zu finden, das „nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Forttreibende der Kybernetik. Vermutlich ist gerade dieser Fortriß äußerst irrational“ (EdP, 89). „Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit“ (EdP, 89):

4. Das Ende des Menschen und die Wiederkehr des Subjekts

Aber der Mensch kann vordenkend bedenken, dass das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des angefangenen Wesens des geschichtlichen Menschseins je gewesen, noch je sein wird.⁶

Die Umdeutung der Frage „Was heißt Denken?“ in die Frage „Wer heißt Denken?“ verbindet sich mit der Frage nach dem „Ende“ des Menschen, wie sie auch im Antihumanismus der französischen Poststrukturalisten im Anschluss an Heideggers Kritik an Sartres Existenzialismus gestellt wird, wodurch sich die Frage nach dem Wesen des Menschen weiter zuspitzt. Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy, in ihrer Einleitung zu *Les Fins de l'homme – à partir du travail de Jacques Derrida* (1981), fassen die Lage des „postanthropozentrischen“ Denkens am Ende des 20. Jahrhunderts folgendermassen zusammen:

In diesem Zeitalter... kann die Frage nach dem Menschen nicht mehr eine Frage des Menschen sein (was ist der Mensch ?) und die Frage nach der Philosophie, die wahrscheinlich schon gar keine eigentliche philosophische Frage mehr ist, wird zur Frage: *wer ist der Mensch?*⁷

Im postanthropozentrisch-posthumanistischen Zeitalter des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts ist die Frage nach dem Wesen des Menschen nicht mehr „wesentlich“. Stattdessen kehrt – vielleicht entgegen Heideggers Erwartung – die Frage nach dem Subjekt in radikalierter Form zurück: *Wer ist der Mensch? Wer heißt denken?*

Der Tagungsband *Les Fins de l'homme* beruft sich hierbei auf Derridas ursprünglich bereits 1968 erschienenen gleichnamigen Aufsatz, der in vieler Hinsicht ein erstes Antwortschreiben auf Heideggers Brief (an Sartre) über den Humanismus darstellt. Bereits dort arbeitet Derrida einen proto-posthumanistischen Denkansatz heraus, der über Heideggers Humanismuskritik hinausgeht, indem er fragt:

⁶ Martin Heidegger, „Zeit des Weltbildes“, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1950: 103 (nachfolgend zitiert im Text als ZdW).

⁷ Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe, Hgg. *Les Fins de l'homme – autour du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée: 13 (Übersetzung SH).

...was gestattet uns, alles das als wesentlich anthropisch oder anthropozentrisch anzusehen, was in der Metaphysik oder an ihren Rändern einen Anthropologismus zu kritisieren oder zu delimitieren zu vermögen glaubt ?⁸

Die metaphysische Eigendynamik der Problematik um das „Ende des Menschen“ (mit seinem scheinbaren Synonym, dem „Ende des Denkens“) liegt, wie Derrida erklärt, zwischen *telos* und *eskhaton*, Tod und Ziel, oder Aufhebung, die in der Frage (nach dem Menschen und seinem Ende) selbst immer schon am Werk ist:

*Der Gedanke vom Ende des Menschen ist daher immer schon in die Metaphysik und das Denken von der Wahrheit des Menschen eingeschrieben. Was heutzutage schwierig zu denken ist, ist ein Ende des Menschen, das nicht von einer Dialektik aus Wahrheit und Negativität bestimmt wird, ein Ende des Menschen, das keine Teleologie in der ersten Person plural ist.*⁹

Der Fragenkomplex nach dem Ende des Menschen und der möglichen Wiederkehr des Subjekts in radikalierter, postanthropozentrierter und somit posthumanistischer Form wird danach hauptsächlich im anglo-amerikanischen Raum, in der vom französischen „Poststrukturalismus“ stark beeinflussten „Theory“, weiterentwickelt. Symptomatisch ist hierbei der von Eduardo Cadava und Jean-Luc Nancy herausgegebene Band *Who Comes After the Subject?* (London: Routledge, 1991), welcher sich das Subjekt in all seinen Formen und Verortungen (Bewusstsein, Autorität, Identität, Wert und Affekt, Adressat und Adressent...) als „Denkobjekt“ vornimmt. Nancy bringt die Problematik dieses Ansatzes auf den Punkt:

Der Nihilismus löscht aus – dies ist selbst eine implizite Form einer Metaphysik des Subjekts (eine Selbstvergegenwärtigung dessen, was sich selbst als seine eigene Auflösung oder seine eigene Differenz begreift). Es liegt nichts Nihilistisches in der Erkenntnis, dass das *Subjekt* – die Eigenschaft des *Selbst* – das Denken ist, welches alle Möglichkeiten des *In-der-Welt-Seins* absorbiert oder erschöpft (d.h. alle Möglichkeiten von *Existenz*, jegliches Sein, das der Möglichkeit zuträglich ist), *und* dass dieses Denken, das niemals einfach oder restlos in sich abschlossen ist, ein ganz anderes Denken bezeichnet und ermöglicht, nämlich das des *Einen* und des *Irgendeinen*, der singulären Existenz, welche das Subjekt verkündet, verspricht und gleichzeitig verbirgt.¹⁰

Das so problematisierte und reduzierte (bzw. dezentrierte) Subjekt verbleibt nurmehr ein „singulär *unum quid*, weniger als sich *selbst* gegenwärtig als einer Geschichte, einem Ereignis, einer Gemeinschaft, einem Werk, oder einem anderen ‚Subjekt‘ gegenüber“ (WCatS, 5). Entscheidend jedoch für die Erneuerung der Frage nach dem Subjekt ist die (Re)Politisierung des handelnden Subjekts – handelnd in Bezug auf andere Subjekte und in Bezug auf die jeweilige materielle, historische und kulturelle Umgebung. Weiterhin gilt die Aufmerksamkeit dem der Handlung ausgesetzten Subjekt (vgl. Althussers „Subjekteffekt“

⁸ Jacques Derrida, „Les Fins de l’homme“, in: *Marges – de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972: 140 (Übersetzung SH)

⁹ Derrida, „Les Fins de l’homme“, 144. In diesem Zusammenhang ist auch Foucaults berühmter Ausspruch am Ende von *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966) zu sehen – nämlich als Kritik am Anthropozentrismus der Humanwissenschaften (517-72).

¹⁰ Jean-Luc Nancy, „Introduction“, in: Nancy und Eduard Cadava, Hgg., *Who Comes after the Subject?* London, Routledge, 1991: 4 (nachfolgend zitiert im Text als WCatS; Übersetzung SH).

und Foucaults „Biopolitik“) und der Ausweitung des Subjektbegriffs auf nicht-menschliche Akteure (vgl. Latour). In seinem Beitrag zu *Who Comes after the Subject?* – ein Interview mit Jean-Luc Nancy mit dem Titel „Eating Well’, or the Calculation of the Subject“ (im französischen Original „Il faut bien manger“) – erklärt Jacques Derrida sowohl seine Bedenken gegenüber dem metaphysischen Subjektbegriff als auch die Unmöglichkeit „außerhalb“ einer minimalen Funktion des Subjektes zu denken, insbesondere im Zusammenhang von politischer und ethischer „Ver-Antwortung“ („responsibility“):

Warum habe ich selten vom ‚Subjekt‘ oder von ‚Subjektivität‘ gesprochen, sondern eher von einem ‚Effekt‘ von ‚Subjektivität‘? Weil der Diskurs über das Subjekt, selbst da wo er Differenz, Inadequation und die Dehiszenz innerhalb der Auto-affektation usw. lokalisiert, weiterhin Subjektivität mit dem Menschen verbindet. Selbst da wo er anerkennt, dass das „Tier“ zur Auto-Affektion fähig ist, (usw.), gewährt ihm dieser Diskurs keine Subjektivität – so dass dieser Begriff daher von all diesen Präsuppositionen geprägt bleibt, die ich gerade erwähnt habe. In gleichem Masse betroffen ist hierbei die Verantwortung, Freiheit, Wahrheit, Ethik und das Gesetz.¹¹

Das notwendige „Märchen“ vom Subjekt ist eine „anthropozentrische“ Fiktion, die selbst in seiner Verneinung oder Auflösungsform dem Nicht-Menschlichen (z.B. dem Tier, der Maschine, dem Objekt) normalerweise jegliche Subjektfähigkeit abspricht. In diesem Sinne verbleibt jeglicher Diskurs, der das Subjekt als stillschweigend von vornherein „menschlich“ ansetzt der Idee der „Opferung“ verpflichtet [*sacrificial*], d.h. er sanktioniert die Opferung des Nicht-Menschlichen vor dem Menschen. Humanismus ist, wie bei Levinas, immer schon der Humanismus des anderen *Menschen*. Derrida bezeichnet dies daher mit „*carno-phallogocentrism*“ (EW, 113), beschränkt dies aber nicht nur auf die Frage der „fleischessenden Virilität“ der westlichen und anderer Kulturen, sondern auf die radikale Infragestellung des Lebens in seiner Formenvielfalt („*vivants*“) im Zeitalter der „Biotechnik“:

Es steht ausser Frage, dass die Frage nach dem Subjekt und dem „Wer?“ des Lebens im Zentrum der dringenden Probleme der modernen Gesellschaft steht, ob es nun um die Entscheidung um Geburt und Tod geht, inklusive darum, was im Umgang mit Spermien und Eizellen, Schwangerschaften und Müttern, Genen und sogenannter Bioethik oder Biopolitik vorausgesetzt wird (welche Rolle sollte der Staat bei der Bestimmung und beim Schutz des lebenden Subjekts spielen?), oder was im Umgang mit den allgemein verwendeten Kriterien bei der Bestimmung, ja sogar der Herbeiführung (Euthanasie) des Todes angenommen wird (wie kann hier der vorherrschende Verweis auf Bewusstsein, Willen und Hirnfunktion noch gerechtfertigt werden?), oder bei der Organ- und Gewebetransplantation. (EW, 115)

Diese Liste wird durch die allgegenwärtigen posthumanisierenden, cyborgisierenden und virtualisierenden Technologien ständig verlängert und verkompliziert. Es handelt sich bei der posthumanen Kondition also nicht wie noch von Heidegger gefordert um eine Liquidation des Subjekts sondern eher um eine Proliferation von Subjekten und ihrer „Ver-Antwortlichkeiten“. In diesem Sinne ist Posthumanisierung auch wie bereits erklärt eine Ausweitung des Subjektprinzips auf Nicht-Menschliche Akteure (vgl. Latour), die allerdings nicht mehr auf dem Prinzip der humanistisch-metaphysischen Selbstgegenwart, Innerlichkeit, Autorität usw. beruhen, sondern auf Interpellations- und Verantwortungsprozessen.

¹¹ Derrida, „Eating Well’, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida“, in Nancy & Cadava, 1991: 105 (nachfolgend zitiert im Text als EW; Übersetzung SH).

Was Derrida in diesem Interview also als „*carnophallogocentrism*“ bezeichnet – der dem metaphysischen Subjekt zugrundeliegende anthropozentrische „Speziesismus“ des humanen bzw. humanistischen Subjekts als immer schon vorgegebene Norm – ist mittlerweile in den posthumanistisch ausgelegten *Animal Studies* und *Ecocriticism* als Diskussionsgrundlage weiter ausgeführt und problematisiert worden (vgl. z.B. die neueren Schriften Donna Haraways). Es muss jedoch gesagt werden, dass die Mensch-Tier-Humanismus Thematik bereits von Beginn an in Derridas Texten angelegt ist. Bereits in *De la grammatologie* (1967) zum Beispiel spricht Derrida davon, dass auch die sich zu der Zeit bereits anbahnende Kombination von Lebenswissenschaften und Kybernetik einerseits nicht die Metaphysik der Schrift hinter sich lassen würden können, andererseits jedoch ein postanthropozentrisches Potenzial in sich trügen, nämlich die Unabhängigkeit des Bedeutung generierenden Zeichens vom Menschen:

C'est aussi en ce sens que le biologiste parle aujourd'hui d'écriture et de *pro-gramme* à propos des processus les plus élémentaires de l'information dans la cellule vivante. Enfin, qu'il ait ou non des limites essentielles, tout le champ couvert par le *programme* cybernétique sera champ d'écriture. A supposer que la théorie de la cybernétique puisse déloger en elle tous les concepts métaphysiques — et jusqu'à ceux d'âme, de vie, de valeur, de choix, de mémoire — qui servaient naguère à opposer la machine à l'homme, elle devra conserver, jusqu'à ce que son appartenance historico-métaphysique se dénonce aussi, la notion d'écriture, de trace, de gramme ou de graphème. Avant même d'être déterminé comme humain (avec tous les caractères distinctifs qu'on a toujours attribués à l'homme et tout le système de significations qu'ils impliquent) ou comme an-humain, le *gramme* — ou le *graphème* — nommerait ainsi l'élément. (19)¹²

Postskriptum:

Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiss, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. (Heidegger, *Zeit des Weltbildes*, 103)

Wie verhält sich also das vorliegende posthumanistische Antwortschreiben auf Heideggers Humanismusbrief zu seinem anderen, notorischen, Vorgängertext – Peter Sloterdijks *Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (1999). Sloterdijks Urteil zur gegenwärtigen Krise des Humanismus liegt in der Auffassung begründet, dass die zeitgenössische globale und globalisierte Massenmediengesellschaft „post-literarisch, post-epistolographisch und folglich post-humanistisch“ sei.¹³ (14). Um so ironischer erscheint also Sloterdijks Entscheidung, einen Antwort-*Brief* an Heidegger zu schicken, in dem er dann über die Absurdität nach-humanistischer „Zähmungstechnologien“ oder nach-literarischer „Humanisierungsmedien“ angesichts der zeitgenössischen menschlichen „Verwilderungstendenzen“ spekuliert (RfdMp,16-17). Sloterdijks Antwort auf den angeblich falsch-verstandenen Antihumanismus in Heidegger wählt einen paläo-

¹² Genau diese Textstelle wird von Cary Wolfe als Ausgangspunkt für sein Projekt genommen, die Luhmannsche Systemtheorie und die Derrideanische Dekonstruktion miteinander zu komplementieren und somit einen kritischen Posthumanismus zu denken, der sowohl dem postanthropozentrischen Subjekt als auch dessen Vernetzung mit seiner systemischen Umgebung gerecht werden kann.

¹³ Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark – Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999: 14 (nachfolgend zitiert im Text als RfdMp).

anthropologischen Ansatz, mit der Absicht, die Geschichte der menschlichen Hominisierung umzudeuten. Dieser Ansatz einer scheinbar „anthropotechnischen“ Sonderstellung des Menschen, die sozusagen auf seiner ursprünglichen Defizienz (d.h. seinem „gescheiterten Tiersein“) beruht, soll zu einer Umbewertung der gegenwärtigen Posthumanisierungstendenzen führen. Das in *Regeln für den Menschenpark* begonnene Unternehmen mündet dann etwas später in Sloterdijks *Das Menschentreibhaus – Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie* (2001) und die Sphären-Trilogie (1998-2004). Trotz Sloterdijks polemischer Umbewertung des Humanismus als nicht genug durchdachte menschliche Zähmungstechnik ist sein Ansatz jedoch an sich nicht darauf ausgelegt, das Grundprinzip des Anthropozentrismus in Frage zu stellen, sondern zielt eher darauf ab, die Stellung des Menschen neu zu legitimieren – wie dies auch Heidegger für die „Zeit des Weltbildes“ bestimmt. Es handelt sich also eher um eine Anthropozentrierung als eine Anthropodezentrierung, um eine antihumanistische Uminterpretation anstatt um einen kritischen Posthumanismus. Als paradigmatisch hierfür möge Sloterdijks bizarre Behauptung gelten, dass jedes (offensichtlich menschliche) Gesicht eine „unterbliebene Schnauzenbildung“ sei.¹⁴ Dass die Hominisierung des Menschen mit seiner „Prothetisierung“ und „Technisierung“ zusammenfällt, wie von Sloterdijk und der Technikgeschichte allgemein aufgezeigt, kann jedoch keineswegs die menschliche Nähe zum Tier verdrängen. Es gehört daher zu Sloterdijks und vielleicht generell zu den meisten technozentrierten posthumanistischen Denkansätzen, dass diese von einem technologischen Determinismus ausgehen, und es versäumen, den klassischen (insbesondere cartesianischen) Zusammenhang zwischen Maschine und Tier bis ins gegenwärtige Zeitalter der Hypertechnologisierung und Informatisierung aufzunehmen und weiterzudenken und den Begriff der Technik dadurch als rein anthropozentrisch zu interpretieren (vgl. Haraway, *When Species Meet*,).

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass „Was soll Denken heißen?“ weder davon ausgehen kann, dass Denken eine notwendigerweise menschliche, tierische oder maschinelle, organische oder unorganische Handlung ist (also von einem sichergestellten Wissen, was das „Wer“ als dem Subjekt des Denkens angeht); noch kann die Fragestellung unter gegenwärtigen Bedingungen garantieren, dass Denken sich selbst überhaupt zum Objekt machen kann (d.h. sich über das „Was“ des Denkens im Klaren sein kann). Genau hierin liegt die Herausforderung und die Aufgabe für einen kritischen Posthumanismus, der bereit ist, die Herausforderung des postanthropozentrischen Szenarios anzunehmen, ohne sich dabei neuen Fantasien metaphysischer Transzendenz wie „Maschinenintelligenz“, „Singularität“, „Emergenz“, „Transhumanismus“ usw. hinzugeben.

Literatur:

Anders, Günther (1956 [1992]) *Die Antiquiertheit des Menschen 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: Beck.

————— (1980 [1992]) *Die Antiquiertheit des Menschen 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München: Beck.

Badiou, Alain (1982) *Théorie du sujet*, Paris: Seuil.

————— (1991) „On a Finally Objectless Subject“, in Jean-Luc Nancy und Eduardo Cadava, Hgg. *Who Comes After the Subject?* London: Routledge.

Badmington, Neil (2000) „Introduction: Approaching Posthumanism“, in Badmington, Hg. *Posthumanism: Readers in Cultural Criticism*, Houndmills: Palgrave, 1-10.

¹⁴ Peter Sloterdijk, *Das Menschentreibhaus – Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*, Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2001: 44.

- (2001) „Pod Alighty!; Or, Humanism, Posthumanism, and the Strange Case of Invasion of the Body Snatchers“, *Textual Practice* 15.1: 5-22.
- (2004a) *Alien Chic: Posthumanism and the Other Within*, London: Routledge.
- (2004b) „Post, Oblique, Human“, *Theology and Sexuality* 10.2: 56-64.
- (2006a) „Cultural Studies and the Posthumanities“, Gary Hall und Claire Birchall, Hgg. *New Cultural Studies: Adventures in Theory*, Edinburgh: EUP, 260-272.
- (2006b) „Posthumanism“, in Simon Malpas und Paul Wake, Hgg., *The Routledge Companion to Critical Theory*, London: Routledge, 240-241.
- Benjamin, Walter (1972) „Die Aufgabe des Übersetzers“, in *Gesammelte Schriften* Bd. IV/1, Frankfurt: Suhrkamp: 9-21.
- Derrida, Jacques (1967a) *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- (1967b) *De la grammatologie*, Paris: Minuit.
- (1972) *Marges – de la philosophie*, Paris: Minuit.
- (1991) „„Eating Well,‘ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida“, in Cadava (1991): 96-119.
- (1993) *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.
- (2006) *L'Animal que donc je suis*, Paris: Galilée.
- Dyens, Ollivier (2001) *Metal and Flesh: The Evolution of Man – Technology Takes Over*, Cambridge: MIT Press.
- Dyens, Ollivier (2008) *La Condition inhumaine: essai sur l'effroi technologique*, Paris: Flammarion.
- Foucault, Michel (1966) *Les Mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- (2004) *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Seuil.
- Fukuyama, Francis (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London: Profile Books.
- Graham, Elaine (2002) *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester: MUP.
- (2004) „Post/Human Conditions“, *Theology & Sexuality* 10, 2: 10-32.
- Gray, Chris Hables (2001) *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, London: Routledge.
- Habermas, Jürgen (2002) *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Halberstam, Judith und Ira Livingston, Hgg. (1995) *Posthuman Bodies*, Bloomington: Indiana University Press.
- Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.
- (1992) *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, London: Verso.
- (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*, London: Routledge.
- (2003) *The Companion Species: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2008) *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hayles, N. Katherine (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press.
- (2005) *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1949) *Über den Humanismus*, Frankfurt: Klostermann.
- (1950) *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann.

- (1962) *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske.
- (1967) *Vorträge und Aufsätze* (3 Teile), Pfullingen: Neske.
- (1967) *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann.
- (1976) „Nur noch ein Gott kann uns retten“ – *Spiegel-Gespräch* mit Martin Heidegger am 23. September 1966, *Der Spiegel* Heft Nr. 23 (31. Mai 1976): 193-219.
- (1983) *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, Gesamtausgabe Bd. 13*, Frankfurt: Klostermann.
- (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe Bd. 79*, Frankfurt: Klostermann.
- (2000) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs, 1910-1976, Gesamtausgabe Bd. 16*, Frankfurt: Klostermann.
- (2003) *Philosophical and Political Writings*, Hg. Manfred Stassen, London: Continuum.
- (2007) *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe Bd. 14*, Frankfurt: Klostermann.
- (2009) *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, Gesamtausgabe Bd. 76*, Frankfurt: Klostermann.
- Herbrechter, Stefan (2004) „Preface: Alterities – Politics of In(ter)vention“, in Jacques Derrida, Pierre-Jean Labarrière et al. „Alterities“, übers. und Hg. Stefan Herbrechter, *Parallax* 33.
- (2005) „Badiou, Derrida and *The Matrix*: Cultural Criticism between Objectless Subjects and Subjectless Objects“, *Polygraph* 16: 205-220.
- (2009) *Posthumanismus – Eine kritische Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herbrechter, Stefan und Ivan Callus (2004) „The Latecoming of the Posthuman, Or, Why ‚We‘ Do the Apocalypse Differently, ‚Now‘“, *Reconstruction* 4.3, <http://reconstruction.eserver.org/043/callus.htm>.
- (2007) „Critical Posthumanism or, the inventio of a posthumanism without technology“, *Subject Matters* 3.2/4.1.
- Herbrechter Stefan und Ivan Callus, Hgg. (2004) *Discipline and Practice: The (Ir)resistibility of Theory*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- (2009b) *Cy-Borges: Posthumanism, Memory and Subjectivity in the Work of Jorge Luis Borges*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- Latour, Bruno (1991a) *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte.
- (1991b) „Technology is Society Made Durable“, in John Law, Hg. *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, London: Routledge: 103-131.
- (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: OUP.
- Lecourt, Dominique (2003) *Humain Posthumain*, Paris: PUF.
- Lestel, Dominique (2004) *L'Animal singulier*, Paris: Seuil.
- Mbembe, Achile, „Necropolitics“, *Public Culture* 15.1 (2003): 11-40.
- Nancy, Jean-Luc und Philippe Lacoue-Labarthe, Hgg. (1981) *Les Fins de l'homme – à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc & Eduardo Cadava, Hgg. (1991) *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge.
- Pepperell, Robert (2009) *The Posthuman Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sloterdijk, Peter (1999) *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2001) *Das Menschentreibhaus – Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*, Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.

- (1998-2004) *Sphären*, 3 Bände, Frankfurt: Suhrkamp.
- Wolfe, Cary (1998) *Critical Environments: Postmodern Theory and the Pragmatics of the Outside*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2003) *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Thought*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wolfe, Cary (2010) *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolfe, Cary, Hg. (2003) *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.