

einen »Bruch«, mit dem »an die Stelle der Utopie des ewigen Friedens« ein »geschlossenes, naturgesetzlich-technisches System« trete. Der Widerspruch des klassischen Liberalismus nehme nun »naturhaft, sozial-biologische [Form an]: als Knappheit von Gütern [...] und anthropologische Ungleichheit der Menschen«. Aus dieser naturalisierten Einebnung des »Widerspruchs von Aufklärung und Fetischismus« erklärt sich für Verf., warum der Marxismus der II. Internationale die Dialektik hinter sich ließ (166ff).

In der *Kritischen Theorie* verliere die *Kritik der Politischen Ökonomie* an Bedeutung. Statt dessen werde im Arbeitsbegriff die »Naturbeherrschung unmittelbar mit gesellschaftlicher Herrschaft identifiziert« (205). Verf. kritisiert dabei besonders Adorno, der Arbeit als Grundbegriff verabschiedet hätte und sich überhistorisch »den utopischen Gehalten des Mythos und zur radikalen Kulturkritik« (212) zugewandt habe. Damit falle »die *Dialektik der Aufklärung* nicht bloß hinter [...] Hegel und Marx zurück, sondern erliege vor allem dem realen Fetischismus« (ebd.), der darin bestehe, naturalisierend Arbeit und kapitalistische Verdinglichung in eins zu setzen. Horkheimer und Adorno setzten »bürgerliche Aufklärung als Aufklärung überhaupt«, wodurch eine Radikalisierung wie sie Marx vollzogen habe, versperrt sei: Kritik könne sich nicht mehr an Utopien halten, »die der Aufklärung immanent sind, sondern nur an *mythologisch-utopische Gehalte*« (204).

Gegenwärtig werde kritisches Denken in den »schlechten Zustand verbannt, nur Theorie zu sein«, Praxis gerate »zu einem ›ohnmächtigen Anrennen« (325). Dennoch bleibe der Widerspruchsgeist unter neoliberalen Bedingungen keineswegs auf »begründungsloses Moralisieren« verwiesen. Auch wenn das neoliberale Denken »die Vernunft, die Utopie« leugne, enthalte seine eigene Geschichte in bestimmter Negation genügend Elemente »vergänger Vernunft-Utopien«, die es zu rekonstruieren gelte. Dass weltverändernde Praxis als bloße »Erinnerung vergangener, uneingelöster Utopien« unrealistisch bleibt, scheint Verf. durchaus bewusst zu sein. Sie hätte daher anzuknüpfen an »transzendierende Ideen im Bestehenden«, deren Analyse der zweite Bd. der Trilogie – *Utopia* (2013) – vorlegt. Der vorliegende Bd. hinterlässt den Eindruck einer gegenwärtigen Ohnmacht der Theorie, sie vermag lediglich den Geist des Widerspruchs bewahrend zu schärfen. Denkbar, dass dieses Manko im Sinne eines eingreifenden Denkens wie es der dritte Bd. – *Theorie-Praxis* – annonciert, eingeholt wird. Insgesamt besticht der Bd. jedoch mit seinem umfassenden Überblick zur Geschichte der Dialektik und der Treue gegenüber vernunftbegründeter Gesellschaftskritik, was ihn zusammen mit den ausführlichen Zitaten zu einem materialreichen Wegweiser macht.

Franz Heilgendorff (Dresden)

Braidotti, Rosi, *Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen*, aus dem Engl. v. Thomas Laugstien, Campus, Frankfurt/M-New York 2014 (215 S., kt., 24,90 €)

Michel Foucault schloss 1966 *Die Ordnung der Dinge* mit den Worten, dass der Mensch »eine junge Erfindung ist« dessen »baldiges Ende« bevorstehe. Als epistemische Denkfigur ließe sich der Mensch auf ein humanistisches Denken zurückführen, das sich im 18. Jahrhundert entfaltete, im 20. Jh. jedoch an ihre Grenzen gestoßen sei. In dieser Tradition legt Verf. nahe, dass das beginnende 21. Jh. im Zeichen eines posthumanistischen und postanthropozentrischen Denkens stehe, welches das menschliche Subjekt nicht mehr als die alleinige Quelle von Erkenntnis und Wahrheit betrachte, sondern auch nichtmenschliche Entitäten, ja die Materie selbst, als wirkmächtig begreife. Während der globale »biogenetische Kapitalismus« die Chance erkannt hätte, die Kommodifi-

zierung der generativen Kräfte von Organismen auf molekularer Ebene voranzutreiben und damit bereits postanthropozentrisch geworden sei (68), würden kritische Theorien den technowissenschaftlichen Veränderungen hinterherhinken (88). Der humanistische Mensch (männlich, weiß, bürgerlich, rational) konstituiere sich als Gattungswesen durch die Konstruktion des nichtmenschlichen Anderen (21). Da die meisten Menschen – allen voran Frauen und rassialisierte Andere – tatsächlich jedoch niemals dem von der humanistischen Aufklärungsphilosophie propagierten Bild des Menschen entsprachen (7), sieht Verf. das Ende des Anthropos nicht als eine Krise, sondern vielmehr als die Eröffnung eines »gewaltigen Spektrums neuer Möglichkeiten« (144).

Verf. selbst verortet sich in der Tradition der Dekonstruktion, möchte aber einen »stärker materialistischen Weg einschlagen« (36), um so zu einem »vitalistischen Materialismus« oder einem »Materie-Realismus« (99) zu gelangen. Der beanspruchte feministisch-materialistische Vitalismus begreift sich zugleich als eine neue »politische Ontologie« (ebd.). Hierfür stützt sich Verf. auf Spinozas Monismus, die Philosophie von Deleuze und Guattari sowie auf aktuelle feministische und postkoloniale Theorien. Für Verf. hätten die modernen Wissenschaften – allen voran die Molekularbiologie – verdeutlicht, dass Materie keine passive Substanz ist, sondern vielmehr »selbstorganisierend« (65). Die Philosophie von Deleuze und Guattari sowie der *New Materialism* hätten gezeigt, dass Materie in ihrer Form relational ist, ein ständiges Werden und Verbinden mit der Umwelt und nicht eine fixe, statische Essenz. »Diese Einsichten zusammengenommen definieren intelligente Vitalität oder Selbstorganisationsfähigkeit als eine Kraft, die nicht auf innere Regelkreise des individuellen menschlichen Selbst beschränkt, sondern in aller lebendigen Materie vorhanden ist« (ebd.). Dementsprechend sei Materie in der von Verf. ausgearbeiteten »Philosophie des Werdens« nicht nur selbstorganisierend, sondern auch »intelligent« (40). Allerdings bleibt in der Folge nicht nur unklar, was »intelligent« in diesem Zusammenhang konkret bedeutet, sondern auch fraglich, ob solch eine Begrifflichkeit erkenntnistheoretisch und politisch hilfreich für eine Kritik des globalen Biokapitalismus ist.

Während der traditionelle Humanismus Differenz »als Ausdruck von Minderwertigkeit« (21) begreife und folglich nicht dazu geeignet sei, den Fragmentierungen, Fluktuationen und Umbrüchen unserer Zeit etwas entgegenzusetzen (187), geht es Verf. um den Entwurf eines posthumanistischen Subjekts, das sich durch Relationalität anstatt Abgeschlossenheit auszeichnet. Es sei Teil eines »Geflechts sozialer, psychischer, ökologischer und mikrobiologischer oder zellulärer Machtbeziehungen« (106), werde »in und durch Vielfältigkeit konstituiert«, funktioniere durch Differenzen hindurch, bleibe aber nach wie vor »verantwortlich und realitätsbezogen« (54). Verf. spricht zwar von einem Subjekt, meint damit aber ein Gefüge, das auch nichtmenschliche Akteure mit einschließt. Solch ein Subjektbegriff erweise sich nicht nur als widerständig gegen nationalistische, rassistische und sexistische Versuche der Vereinnahmung, sondern entspräche auch »der Komplexität und Widersprüchlichkeit unserer Zeit« (56). Wenn allerdings Verf. die Wurzeln solch eines posthumanistischen Subjekts in der 68er-Bewegung, der zweiten Welle des Feminismus sowie der Bürgerrechtsbewegung ausmacht (22), lässt sich kritisch einwenden, dass sich diese Bewegungen zwar gegen bestimmte humanistische Setzungen gewandt haben, in ihren Zielen und Praktiken aber durchaus als »traditionell« humanistisch verstanden werden können.

Ausgehend von der Feststellung, dass die Geistes- und Humanwissenschaften (*Humanities*) heute einem »akademischen Fließbandbetrieb« gleichkommen, der »wissenschaftliche Güter in Massenproduktion« herstellt (176), mit der Folge, dass Kritik ebenso

wie transversale Alternativen für lebbarere Welten dabei oftmals auf der Strecke bleiben, plädiert Verf. abschließend für eine produktive Verbindung von kritischer Theorie und affirmativer Politik. Letzteres begreift Verf. dabei als emanzipatorischen Anspruch auf Veränderung des Bestehenden. Wiewohl gegen den technowissenschaftlich beförderten Biokapitalismus gerichtet, dürfe sich solch ein kritisches Projekt allerdings nicht dazu verleiten lassen, moderne Technik und Wissenschaft an sich zu verdammen. Denn einerseits wäre das posthumanistische Subjekt selbst bereits »in einem nie dagewesenen Maße technologisch vermittelt« (62), sodass sich Mensch und Technik, Gewordenes und Gemachtes, nicht mehr so ohne Weiteres einander gegenüberstellen ließe. Andererseits würden die vielfältigen Mechanismen der Herrschaft und Unterdrückung immer auch »vielfältige Formen des Widerstandes« hervorrufen (191).

Dass die »posthumane Verwicklung« auch Formen »inhumaner oder unmenschlicher Praktiken« zur Folge habe (141), verdeutlicht Verf. anhand von Beispielen wie dem automatisierten und ferngesteuerten Töten durch Drohnen oder der Technologisierung und Militarisierung der Grenzen Europas und dem Aufkommen einer damit verbundenen Nekropolitik (Achille Mbembe). Als Verwaltung des Todes ziele diese primär auf die Körper von Flüchtlingen sowie rassialisierten Anderen und mache diese zum »nekropolitischen Subjekt par excellence« (130). Solche konkreten Überlegungen bilden den stärksten Teil des Bandes. Ansonsten bleiben jedoch viele Gedankengänge auf der Ebene von Andeutungen. Als kohärente Einführung zum Posthumanismus ist der Bd. wenig geeignet. Dafür regt er an zum Weiterdenken und philosophischen Experimentieren mit neuen Begrifflichkeiten und Denkfiguren.

Josef Barla (Wien)

Sprache und Literatur

Frisch, Max, *Aus dem Berliner Journal*, hg. v. Thomas Strässle, unter Mitarbeit v. Margit Unser, Suhrkamp, Berlin 2014 (235 S., kt., 20 €)

Andersch, Alfred, u. Max Frisch, *Briefwechsel*, hg. v. Jan Bürger, Diogenes, Zürich 2014 (186 S., Ln., 19,90 €)

»Die Schweiz als Heimat?«, nennt Frisch 1974 seine Rede zur Entgegennahme des Schillerpreises. Darin heißt es: »HEIMAT: Wo dieser Begriff sich verschärft: in Berlin, wenn ich Woche um Woche die Mauer sehe (von beiden Seiten).« Vierzig Jahre später liegt (in Auszügen) das Tagebuch von Frischs Berliner Zeit vor, direkt aus dem »Banksafe am Zürcher Bellevue« (Nachwort, Hg. 173). Die Max Frisch-Stiftung steht mit ihrem Vorgehen nicht allein: Schon Uwe Johnson hinterlegte den ihm von Frisch anvertrauten Teil des Journals »bei seinem Notar« (174). Was macht diese Aufzeichnungen so heikel?

»Was sie also in Brechts ARBEITSJOURNAL vermissen« – es war Anfang 1973 erschienen und dürfte Frisch zum Titel *Berliner Journal* bewogen haben (Hg., 183) – »das Private, das, wenn es sich manifestiert, so sehr verpönt ist. Nabelschau usw.« (80) Dagegen zieht die Form, wie Frisch sie seit dem *Tagebuch 1946–1949* für sich weiter entwickelt hat, ihre analytische Leuchtkraft aus der Konstellation des Öffentlich-Politischen mit einer ins Intimste vordringenden Selbstreflexion. »Als ich 1973 nach Berlin kam, habe ich manchmal wieder ein Tagebuch geführt ... über Kollegen, über Grass, über Johnson, die Leipziger Buchmesse, aber auch gemischt mit sehr Privatem. Das Tagebuch hat sehr viel mit der Ehe zu tun, darum kann ich es nicht vorlegen, will es auch nicht«, erklärte Frisch dazu in einem Interview (Hg., 176). Und dann der programmatische Satz: »Das