

Sehnsucht nach Unmittelbarkeit. Zur Konjunktur des politischen Vitalismus

SUSANNE LETTOW

In letzter Zeit ist nicht nur viel vom „neuen“ Materialismus die Rede, sondern auch – in engem Zusammenhang damit – von der Vitalität und dem Leben an sich. Waren es zunächst die Theorien der Biopolitik, die „das Leben“ in die politische Theorie einführten und damit implizit vitalistischen Denkformen Vorschub leisteten (vgl. Lettow 2012a), sind es gegenwärtig vor allem Auseinandersetzungen um den Status von Dingen und die Bedeutung der nicht-menschlichen Welt. Sowohl in der Wissenschafts- und Technikforschung als auch in der politischen feministischen Theorie wird die Einbeziehung von anderen Lebewesen, technischen Artefakten und Dingen überhaupt angemahnt und mit einer Kritik des Anthropozentrismus verbunden. In diesem Sinne verstehen sich die meisten dieser Ansätze als „posthuman“. Einige Positionen, die in diesem Zusammenhang formuliert werden, rekurrieren auf die Vorstellung vom „Leben an sich“ oder von einer vitalen Materie, aus der heraus gesellschaftliche Prozesse zu verstehen seien. So argumentiert Jane Bennett für eine Überwindung des Anthropozentrismus in der Demokratietheorie. Statt allein von menschlichen Akteur_innen auszugehen, schlägt sie vor, die „Welt als Schwarm vibrierender Materialien“ zu betrachten, die „agentielle Verbindungen eingehen und verlassen“ (2010, 107) (Übers. SL). „Personen, Würmer, Blätter, Bakterien, Metalle und Hurrikane“, heißt es dann, verfügten zwar über „unterschiedliche Arten und Grade von Macht“ – ebenso wie unterschiedliche Personen und unterschiedliche Würmer über verschiedene Formen von Macht verfügten.

Eine weitere Vertreterin vitalistischer Positionen ist Rosi Braidotti, die von der „selbstorganisierenden oder ‚intelligenten‘ Struktur lebendiger Materie“ ausgeht (2014, 62). Braidotti geht es um einen „zoézentrierten Egalitarismus“, d.h. einen Egalitarismus, der das Gleichheitspostulat nicht allein auf Menschen, sondern auf das Leben (zoé) insgesamt bezieht. Dieser Egalitarismus soll die „fruchtbare Vitalität“ alles Lebendigen zur Geltung kommen lassen (ebd., 66).¹

Ich halte den politischen Vitalismus jedoch für problematisch – letztlich für getrieben durch eine „Sehnsucht nach Unmittelbarkeit“. Gemeint ist damit, dass der Rekurs auf ein a-historisches und prä-soziales „Leben“ mit einer Ausblendung von gesellschaftlichen, institutionell sedimentierten Macht- und Herrschaftsverhältnissen einhergeht und von der Auseinandersetzung mit der Komplexität und Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Erfahrungen und Problematiken entlastet. Dem

Materie- und Lebensstrom folgen, sich „posthuman“ als Teil einer umfassenden „vibrierenden Materie“ oder „des Lebens“ zu verstehen, ist meines Erachtens geprägt von einer unausgesprochenen Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit in einem über-historischen Geschehen.

Der politische Vitalismus ist dabei keineswegs neu, sondern erfährt in der Gegenwart eine neue Konjunktur. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts und insbesondere in der Zeit zwischen den Weltkriegen erlebten vitalistische Denkformen, damals unter dem Titel „Lebensphilosophie“, ebenfalls eine Konjunktur. In Frankreich formulierte Henri Bergson das gegenwärtig zumeist über den Umweg der Lektüre der Schriften von Gilles Deleuze rezipierte Konzept des *élan vital*. In Deutschland zirkulierten lebensphilosophische Positionen vor allem im Kontext der so genannten Konservativen Revolution, also unter den Rechtsintellektuellen in der Weimarer Republik wie Ludwig Klages oder Oswald Spengler. Dass diese Konstruktionen eines ursprünglichen „Lebens“ und der „Ganzheit“, die dem „Mechanismus“ entgegengestellt wurden, nur allzu oft mit den Phantasmen der Gemeinschaft als homogenen Lebenszusammenhang verbunden waren und anti-demokratisch, anti-feministisch und antisemitisch aufgeladen waren, haben viele Untersuchungen zum Diskurs der Konservativen Revolution aufgezeigt (z.B. Breuer 1995).

Mir geht es allerdings nicht um die Behauptung einer politischen Kontinuität dieses „alten“ Vitalismus mit neuen Spielarten des politischen Vitalismus. Die Positionen, um die es mir im Folgenden geht, verorten sich schließlich alle im Spektrum feministischer Theorie und kritischer Perspektiven. Das Problem des politischen Vitalismus liegt vielmehr auf einer strukturellen Ebene, also darin, dass „das Leben“ oder „die Vitalität“ als anonyme Grundkräfte der politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse angesetzt werden. Das führt dazu, dass diese immer schon vielfach vermittelten Verhältnisse auf ein solches Ur-Geschehen zurückgeführt werden und damit letztlich dem Begreifen, der Kritik und der Veränderung entzogen werden. Auf einer erkenntnistheoretischen Ebene fällt dies mit einer Ausblendung der Situiertheit der Erkenntnissubjekte zusammen. Das Verlangen, „dem Leben“ und „der Materie an sich“ Gehör zu verschaffen, basiert auch auf der erkenntnistheoretischen Ebene auf einer Sehnsucht nach Unmittelbarkeit, nach einem unmittelbaren und daher privilegierten Zugriff auf das Reale oder Ansicht der Dinge – letztlich auch einer Sehnsucht nach Offenbarung, die die eigene Positionierung verleugnet. Dies reproduziert den „falschen Universalismus“, der aus einer Ausblendung privilegierter Standpunkte und Perspektiven resultiert, und steigert ihn ins Planetarische oder gar Kosmische (vgl. Braidotti 2014, 86), sofern es nun um die Erfassung grundsätzlich aller menschlichen und nichtmenschlichen Lebensformen geht.

Vor diesem Hintergrund ist meines Erachtens eine kurze Bemerkung des Wissenschaftshistorikers Georges Canguilhem aus dem Jahr 1952 bedeutsam. In „Aspekte des Vitalismus“ schreibt er, es sei interessant,

die offensiven oder defensiven Renaissancen des Vitalismus in Verbindung mit den Vertrauenskrisen der bürgerlichen Gesellschaft bezüglich der Wirksamkeit der kapitalistischen Institutionen zu betrachten (2009, 179).

Obwohl Canguilhem, der die vitalistische Tradition innerhalb der Biologiegeschichte rekonstruiert, die politische Analyse nicht vertieft, ist diese Passage interessant. Denn sie macht deutlich, dass Canguilhem, dessen Studien für Foucaults Auseinandersetzung mit der Biologie maßgeblich waren, die Problematik des politischen Vitalismus durchaus wahrnimmt und von seinem eigenen, wissenschaftshistorischen Projekt abgrenzt. Dafür sprechen übrigens auch weitere Bemerkungen, z.B. zur Faschisierung der Biologie bei Hans Driesch, den wiederum Jane Bennett zusammen mit Henri Bergson schlicht als „critical vitalist“ adressiert.² Mit Blick auf die neue Konjunktur des politischen Vitalismus zeichnet sich hier ein blinder Fleck ab: Fragen nach den gesellschaftlichen und theoriepolitischen Bedingungen der Attraktivität vitalistischer Argumentationen werden ausgeblendet.

Da vitalistische Positionen in der neueren politischen Theorie sich zu einem großen Teil auf die dynamisch-vitalistische Materiekonzeption von Gilles Deleuze und Félix Guattari beziehen, werde ich Folgenden kurz skizzieren, inwiefern dieser Materiebegriff maskulinistisch artikuliert ist. Anschließend diskutiere ich dann verschiedene Positionen des „material feminism“ daraufhin, inwieweit sich Ansatzpunkte für einen gesellschaftstheoretischen Materialismus jenseits des Vitalismus finden lassen.

Dem Materiestrom folgen. Zum Materialismus und Maskulinismus von Deleuze und Guattari

Für den gegenwärtigen politischen Vitalismus spielt die Materie-Konzeption von Gilles Deleuze und Félix Guattari eine zentrale Rolle. Diese geht nicht nur auf die Bergson-Lektüre von Deleuze zurück, sondern verweist auf die systematische Überführung von biologischen Konzepten in die philosophische Sprache. Bereits in „Differenz und Wiederholung“ (1968) arbeitet Deleuze einen biologischen Subtext in seinen philosophischen Entwurf durch Rückgriff auf Darwin ein – etwa indem er den Begriff der Differenz mit dem der Selektion zusammenschließt und den Begriff der Wiederholung mit den Begriffen der Fortpflanzung und der Vererbung (vgl. ausführlich Lettow 2011). In den später mit Guattari verfassten Schriften spielen dann vor allem die Genetik und Mikrobiologie eine zentrale Rolle. So verknüpfen Deleuze und Guattari „Decodierung“ mit dem Begriff des genetischen Codes und gehen davon aus, dass „gerade die Ambiguität dessen, was die Biologen genetischen Code nennen“ (1972/1977, 424), das Zusammenspiel von Codierung und Decodierung, von Strukturierung und Entstrukturierung verständlich macht. Denn, so heißt es mit Blick auf die Molekülketten der DNA:

wenn die entsprechende Kette wirklich Codes bildet, insoweit sie sich in exklusiven molekularen Konfigurationen aufrollt, so zerstört sie sie, insoweit sie einer molekularen Ader folgend, die alle möglichen Figuren einschließt, abrollt. (...) Man könnte sagen, daß der genetische Code auf eine genetische Decodierung verweist (ebd.).

Offensichtlich werden hier biologische Begriffe zu theorieleitenden Metaphern, die einer auf Dynamik und Prozesshaftigkeit ausgerichteten Perspektive Evidenz verschaffen sollen. Diese Perspektive ist dabei auch für die Materie-Konzeption konstitutiv, auf die sich eine ganze Reihe von Vertretern und Vertreterinnen des gegenwärtigen politischen Vitalismus beziehen.

Explizit wenden Deleuze und Guattari sich gegen den Dualismus von Form und Materie, der in der Geschichte der Philosophie mit den Gegensätzen männlich-weiblich und aktiv-passiv belegt ist. Ihre Intervention besteht in einer – mit Nietzsche gesprochen – „Umwertung“ des Dualismus, also einer Verkehrung der traditionellen Zuordnungen von aktiv/passiv, männlich/weiblich. In der Folge wird die Seite der (weiblichen) Materie bei ihnen mit Aktivität assoziiert und positiv bewertet.

Schon bei Aristoteles war die Trennung von Form und Materie mit patriarchaler Herrschaft artikuliert. Sie stand im Zentrum seiner Zeugungstheorie, der zufolge das Weibliche die Materie, das Männliche die Form zur Fortpflanzung beisteuert. Mit diesem Dualismus von Form und Stoff oder Idee und Materie aber brechen Deleuze und Guattari. Sie kritisieren, dass dieses traditionelle Modell „viele aktive und affektive Dinge außer Acht läßt“ (1980/1992, 564). Stattdessen, so betonen sie, müsse man

der geformten und formbaren Materie eine sich bewegende energetische Materialität hinzufügen (...). Andererseits muss man den wesentlichen Eigenheiten, die in der Materie aus dem formalen Wesen entstehen, intensive variable Affekte hinzufügen (ebd.).

Dementsprechend kann es dann nicht darum gehen, „einer Materie eine Form aufzuzwingen“. Der Prozess des Form-Gebens muss vielmehr der Eigendynamik der Materie folgen und den qualitativen Unterschieden von Materialien entsprechen. Deleuze und Guattari erläutern das am Beispiel der Bearbeitung von Holz. Die Materie, so heißt es, ist

zum Beispiel ein mehr oder weniger poröses, mehr oder weniger elastisches und widerständiges Holz. Jedenfalls geht es darum, dem Holz nachzugeben und dem Holz zu folgen, indem man Bearbeitungsvorgänge mit einer Materialität verbindet (...): man wendet sich weniger an eine Materie, die Gesetzen unterworfen ist, als an eine Materialität, die einen *Nomos* besitzt. Man wendet sich weniger an eine Form, die in der Lage ist, der Materie Eigenheiten aufzuzwingen, als an materielle Ausdrucksmerkmale, die Affekte bilden (ebd.).

Aus dieser neuen Auffassung von Materie als einer „sich bewegenden, dahinströmenden und sich variierenden Materie“ ergibt sich eine neue Haltung ihr gegenüber:

Ganz klar wird hier mit dem Modell der aktiven Beherrschung einer passiven Materie gebrochen. Denn: „dem Materie-Strom kann man nur folgen“ (ebd.). Allerdings bleibt das Subjekt, das Deleuze und Guattari entwerfen, ein männliches. Insofern „dem Materie-Strom zu folgen bedeutet, umherzuziehen, umherzuwandern“ (ebd., 565), geht es in der Figur des Nomaden auf (der verschiedene männliche Figuren vom IBM-Programmierer bis zum Krieger entsprechen). Das Vorbild dieses Nomaden aber ist der Handwerker – eine Figur, die in Abgrenzung zum Jäger, zum Ackerbauern, Viehzüchter, Korbmacher und Töpfer als besonders männlich erscheint. Denn er ist für Deleuze und Guattari „kein Mann der Erde oder des Bodens, sondern ein Mann des Unterirdischen“ (ebd.). Seine Tätigkeit ist also weitestgehend von der in der symbolischen Ordnung „weiblichen“ Erde entfernt.³

Dieser Maskulinismus, der auf einer symbolischen Aufwertung von Weiblichkeit basiert, ist dabei nicht auf die Materiekonzeption von Deleuze und Guattari beschränkt. Er kommt auch im Konzept des Frau-Werdens zum Tragen. Denn „Frau-Werden“ ist in erster Linie eine Anrufung, die an Männer, genauer an heterosexuelle Männer, ergeht. „Frau-Werden heißt nicht“, so Deleuze und Guattari, „diese Entität zu imitieren oder sich gar in sie zu verwandeln“ (ebd., 375), auch wenn „bestimmte männliche Homosexuelle“ oder „bestimmte Transvestiten“ diese Strategien verfolgen. Gesprochen wird hier aus der Perspektive einer hegemonialen Männlichkeit, die sich bisher über die Abgrenzung von allem Weiblichen definierte. Nur aus dieser Perspektive ist es sinnvoll, dazu aufzurufen „eine molekulare Frau in uns zu produzieren, die molekulare Frau zu erschaffen“ (ebd.). Diese imaginäre Selbstverweiblichung sollen Frauen unterstützen. So hat „die Frau als molare Entität ‚Frau zu werden‘, damit auch der Mann es wird“ (ebd.) – ein Vorgang, der mit Sicherheit nicht von jenen Frauen zu erwarten ist, die Deleuze und Guattari als trocken, kalt und getrieben vom Willen der Macht beschreiben wie die „molaren“ Feministinnen.⁴

Die Konstruktion einer Post-68er-Männlichkeit, die der Materiekonzeption von Deleuze und Guattari eingeschrieben ist, wird in der gegenwärtigen Rezeption übrigens kaum beachtet. Auch dies, die Ausblendung der geschlechtlichen Konnotationen des Materiebegriffs, die Luce Irigaray und Judith Butler zum Ausgangspunkt ihrer theoretischen Überlegungen zu Materie bzw. Materialität gemacht hatten (Irigaray 1980, 203-211; Butler 1995, 51-84), ist eine weitere zentrale theoretische Leerstelle des neuen Materialismus, sofern dieser das ontologische Projekt verfolgt, „Materie als solche“ zu fassen.

Material Feminism – Gesellschaftstheoretische Perspektiven jenseits des Vitalismus?

Unter dem Namen „material feminism“ werden unterschiedliche Positionen diskutiert, denen eine kritische Haltung gegenüber dem Konstruktivismus und eine Hinwendung zur Welt der nicht-menschlichen Lebewesen, der Artefakte oder allgemein der Dinge gemein ist. Dabei spielen vitalistische Positionen eine zentrale Rolle.

Dies ist zum Beispiel bei Elisabeth Grosz der Fall, die schon Ende der 1990er-Jahre für eine „Rückkehr zu Darwin“ plädiert hat, um das „Spiel der Wiederholung und die reine Differenz“ zu denken. Grosz (2004, 2011) geht davon aus, dass es eine der vordringlichsten Aufgaben feministischer Theorie sei, die Bedeutung des „Lebens“ und des biologischen Körpers, die bislang „vergessen“ wurden, anzuerkennen. Biologie fasst sie dabei in Anschluss an Deleuze nicht als etwas Statisches, sondern als dynamische Prozessualität auf. In der Tat besteht hier eine Differenz zum „alten“ Biologismus, der sich auf fixe „angeborene“ Gegebenheiten berief. Dennoch wird hier erneut die Evolutionsbiologie zu einer Art Erstem Wissen, das einen privilegierten Zugang zum Körper verspricht. Der Status, der hier dem biologischen Wissen zugesprochen wird, und die Konstruktion eines dem Sozialen vorgängigen „Lebens“ bleiben dabei unhinterfragt. Daher hat zum Beispiel Claire Colebrook zu Recht kritisiert, dass Grosz eine traditionelle Metaphysik bediene: „beyond distinct and determined beings there is the one life that is pure act and brings those beings into existence“ (2008, 75).

Auch Braidottis vitalistischer Materialismus rekurriert auf Deleuze und Guattari. Dabei folgt sie ihnen in der Unterstellung, dass Mikrobiologie und Genetik einen privilegierten Zugang zur Dynamik und Flexibilität von Körpern darstellen. Explizit nimmt sie sie gegen den Vorwurf des Biologismus – der hier mit biologischem Determinismus gleichgesetzt wird – in Schutz.

By interpreting contemporary biology with reference to the ‚enchanted materialism‘ of empirical philosophies of immanence Deleuze attempts to disengage biology from structural functionalism and neo-determinism of DNA-driven linearity and to veer it instead towards the zigzagging patterns of nomadic becoming (Braidotti 2002, 136).

Doch auch wenn es nun um biologische Konzepte geht, die die Dynamik und Unvorhersehbarkeit biologischer Prozesse betonen, stellt der methodische Biologismus – die Überführung von biologischen Konzepten in den Bereich von Politischer Theorie – ein Problem dar. Evoziert wird ein biologisches Grundgeschehen, das nicht durch gesellschaftliche und politische Praxen vermittelt ist.

Trotz dieser Kritik aber verweisen die neo-vitalistischen und neo-materialistischen Positionen allerdings auf eine ungelöste Frage, nämlich wie Körper- und Naturverhältnisse jenseits sozialkonstruktivistischer Verengungen begriffen werden können. Dabei erweisen sich im Kontext der gegenwärtigen Debatte um den *material turn* jene Positionen als fruchtbar für eine feministische Politische Theorie, die einen implizit praxeologischen Ansatz verfolgen. So erlaubt es beispielsweise der von Stacy Alaimo formulierte Begriff der *transcorporeality*, die materiell-naturhaften Beziehungsgeflechte, in denen Menschen, nicht-menschliche Lebewesen und andere Formen von Materie zusammenwirken, zu thematisieren ohne dass dabei menschliche Praxis in einem vorgängigen Lebensprozess verschwindet und „posthumanistisch“ aufgelöst wird. Alaimo, die aus der Perspektive der *environmental justice*-Bewegung

schreibt, hat dabei die oft unvorhergesehenen, zum Teil auch unerwünschten Prozesse vor Augen, die aus der Verbindung von menschlichen Körpern, nicht-menschlichen Kreaturen, ökologischen Systemen, chemischen Substanzen und anderen Akteuren hervorgehen. Sie hebt die materiellen Prozesse hervor, die menschliche Körper durchziehen und sie mit anderen Körpern verbinden, wenn sie betont, dass „the human is always enmeshed with the more-than-human-world“ (2010, 2). Insgesamt orientiert sie damit auf eine erweiterte Auffassung von Handlungsfähigkeit, die von der Situiertheit in gesellschaftlichen Naturverhältnissen ausgeht. Im Gegensatz zu einer vitalistischen Perspektive, die ein naturhaftes, jedenfalls immer schon gegebenes „Leben an sich“ voraussetzt, geht es hier um die jeweils spezifischen Verhältnisse, die Individuen und Gesellschaften zur belebten und nichtbelebten Natur eingehen und immer wieder neu herstellen.

Dies ist etwa auch bei Mel Y. Chen (2011) der Fall, die ähnlich wie Alaimo die Durchlässigkeit menschlicher Körper für toxische Stoffe thematisiert. In ihrer Analyse von Blei, das in Spielzeug gefunden wurde, welches in China hergestellt und in den USA vor allem für Jungen aus Mittelklassefamilien vertrieben wurde, zeigt sie, dass die „Aktivität“ der toxischen Substanz keinesfalls schlicht aus „Materie“ resultiert, sondern Resultat und Element einer komplexen Verflechtung von ökonomischen, historischen, kulturellen und politischen Geschlechterverhältnissen ist. Menschliche Körper sind demzufolge zwar immer schon mit Stoffen und Materialien verbunden, doch ist diese Verbunden- und Bezogenheit immer auch gesellschaftlich und politisch vermittelt. Schließlich plädiert auch Donna Haraway für ein relationales und prozessuales Körperverständnis, das unser Verständnis von Gesellschaft und Politik erweitert. Beispiele für politische Mensch-Tier-Verhältnisse und die „politische Natur“ der Tiere bzw. die „Tier-Dimension des Politischen“ sind bei Haraway zum einen Kampfhunde, die vom Apartheidsregime in Südafrika importiert und gezüchtet wurden, zum anderen das Verhältnis von israelischen Wachhunden und syrischen Wölfen auf den besetzten Golan-Höhen (2008, 36-39). Es gibt allerdings bei all diesen Autorinnen keine Aktivität der belebten oder unbelebten Materie als solcher. Vielmehr gehen sie von je spezifischen materiellen Praxen aus, so dass ihre theoretischen Perspektiven gesellschaftstheoretisch anschlussfähig sind und den Rekurs auf ahistorische Gewissheiten der Ontologie vermeiden.

Diese Analysen, welche die Verhältnisse zwischen menschlichen Körpern und nicht-menschlichen Lebewesen und Stoffen in gesellschaftlich spezifischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen thematisieren, vermeiden drei theoretische Problematiken, die den politischen Vitalismus wie überhaupt jeden ontologischen Materialismus prägen. Diese sind erstens die Problematik der anthropologischen Reduktion, d.h. die Reduktion komplexer gesellschaftlicher Verhältnisse auf die Rede von „dem Menschen“ im Singular, wobei insbesondere Geschlechterverhältnisse entnannt werden. In der Figur des Posthumanismus und des posthumanen „Wir“ taucht diese problematische Figur des Menschen wieder auf, wenn auch mit negativen Vorzeichen. Die zweite Problematik ist die der epistemologischen Entnennung. Das bedeutet,

dass sich im metaphysisch-ontologischen Anspruch, „das Leben“ oder „die Materie“ in ihrer Eigendynamik zu erfassen, die Subjekte der Erkenntnis mit ihren partialen Perspektiven und spezifischen Erkenntnis- und Theorieprojekten entnennt. In diametralem Gegensatz zu Haraways Plädoyer, von der Situirtheit jeglichen Wissens auszugehen und durch Auseinandersetzung zwischen heterogenen, auch konfliktgeladenen partialen Perspektiven gemeinsame Einsichten und Projekte zu entwickeln, wird hier erneut ein „Blick von Nirgendwo“ inszeniert. Diese beiden Problematiken korrelieren mit einer gesellschaftstheoretischen Problematik, nämlich der Ausblendung gesellschaftlicher Strukturzusammenhänge und dem Fehlen einer Theorie des Politischen, die ausgehend von konkreten gesellschaftlichen Konstellationen und Geschlechterverhältnissen, politische Regulationsprozesse sowie soziale Kämpfe und Auseinandersetzungen begreifbar macht.

Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend noch einmal auf das Canguilhem-Zitat eingehen, das auf den Zusammenhang von politischem Vitalismus und gesellschaftlichen und politischen Krisenerfahrungen anspielt. Auch dieser Zusammenhang ist natürlich nicht als unmittelbar aufzufassen, doch was den „alten“ und „neuen“ Vitalismus verbindet, scheint eine Sehnsucht nach Gewissheit und Unmittelbarkeit zu sein, die einerseits mit theoretischen und praktischen Erfahrungen von Unsicherheit und Ungewissheit korreliert und andererseits mit einer Kritik liberaler bzw. neoliberaler Denkformen, die jedoch nicht gesellschaftstheoretisch rückgebunden ist. Für feministische Politische Theorie stellt der gegenwärtige *material turn* vor allgemeine theoretische Herausforderung dar, indem er auf die Notwendigkeit verweist Zusammenhänge zwischen Körper- und Naturverhältnissen, von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren gesellschaftstheoretisch zu fassen. Denn obwohl die Kritik an der Trennung von Kultur und Natur ein Gemeinplatz feministischer Theorie ist, fehlt es nach wie vor an Begriffen, die diesen Gegensatz weder naturalistisch noch kulturalistisch auflösen.⁵ Für eine integrale Politische Theorie, die die Stofflichkeit und die Naturbezüge politischen Handelns – sei es in Bezug auf Tiere, Pflanzen oder andere Lebewesen, sei es in Bezug auf Stoffe wie Wasser, Erde und Luft – ernst nimmt und in ihrer Vermittlung mit Geschlechterverhältnissen begreift, scheint dies unabdingbar.

Anmerkungen

- 1 Dass es sich beim „Leben“ um ein unverfügbares, metahistorisches Geschehen handelt, kommt in folgendem Zitat besonders deutlich zum Ausdruck. „Das Leben äußert sich, einfach indem es Leben ist, in der Verwirklichung von Energieflüssen durch biologische Datencodes über komplexe somatische, kulturelle und technisch vernetzte Systeme. Ich vertrete daher die Idee eines amor fati, der uns die Möglichkeit gibt, lebendige Vorgänge und die expressive Intensität eines Lebens zu akzeptieren, das wir mit vielfältigen Anderen hier und jetzt teilen“ (Braidotti 2014, 192). Die „Liebe zum Schicksal“ (amor fati) ist eine Denkfigur, die Braidotti von Nietzsche übernimmt.
- 2 „Sicherlich“, so Canguilhem, „stellt das Denken Drieschs einen typischen Fall der Übertragung des biologischen Begriffs organischer Totalität auf das politische Terrain dar. Nach 1933 ist aus der Entele-

- chie (der Kraft eines Organismus, die auf dessen Vollendung hin wirkt/SL) ein Führer des Organismus geworden“ (2009, 176).
- 3 Deleuze und Guattari zufolge ist „der erste und wichtigste Umherziehende [...] der Handwerker. Und der Handwerker ist weder Jäger, noch Ackerbauer oder Viehzüchter. Er ist auch kein Korbmacher oder Töpfer, die sich nur nebenher mit hand-werklicher Tätigkeit beschäftigen. Er ist derjenige, der dem Materie-Strom als reiner Produktivität folgt, das heißt in seiner mineralischen und nicht in pflanzlicher oder tierischer Form“ (1980/1992, 569).
 - 4 Feministinnen verfolgen Deleuze und Guattari zufolge eine „molare“ Politik, die dem „molekularen“ Frau-Werden entgegensteht. Es handelt sich, wie sie schreiben, häufig um „ausgesprochen trockene Frauen [...], die vom Ressentiment, vom Willen zur Macht und von kalter Mütterlichkeit angetrieben werden“ (1980/1992, 375).
 - 5 Eine wichtige Ausnahme stellen hier allerdings die Überlegungen zum Begriff der gesellschaftlichen Naturverhältnisse im Kontext des Frankfurter Instituts für sozialökologische Forschung dar. Aus geschlechtertheoretischer Sicht problematisch erscheint mir dabei allerdings der Rekurs auf die Philosophische Anthropologie (Lettow 2012b).

Literatur

- Alaimo, Stacy**, 2010: *Bodily Natures. Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington, Indianapolis.
- Bennett, Jane**, 2010: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham.
- Braidotti, Rosi**, 2002: *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge.
- Braidotti, Rosi**, 2014: *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt/M., New York.
- Breuer, Stefan**, 1995: *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt.
- Butler, Judith**, 1995: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Berlin.
- Canguilhem, Georges**, 2009: Aspekte des Vitalismus. In: Canguilhem, Georges: *Die Erkenntnis des Lebens*. Berlin, 149-182.
- Chen, Mel Y.**, 2011: Toxic Animacies, Inanimate Affections. In: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 17 (2/3), 265-286.
- Colebrook, Claire**, 2008: On Not Becoming Man: The Material Politics of Unactualized Potential. In: Hekman, Susan/Alaimo, Stacy (Hg.): *Material Feminisms*. Bloomington, 52-84.
- Deleuze, Gilles**, 1992: *Differenz und Wiederholung* (1968). München.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix**, 1977: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Bd. 1 (1972). Frankfurt/M.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix**, 1992: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Bd. 2 (1980). Berlin.
- Grosz, Elizabeth**, 2004: *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*. Durham, London.
- Grosz, Elizabeth**, 2011: *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics and Arts*. Durham.
- Haraway, Donna**, 2008: *When Species Meet*. Minneapolis.
- Irigaray, Luce**, 1980: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt/M.
- Lettow, Susanne**, 2011: *Biophilosophien. Wissenschaft, Technologie und Geschlecht im philosophischen Diskurs der Gegenwart*. Frankfurt/M., New York.

Lettow, Susanne, 2012a: Von der Biopolitik zur Bioökonomie. Das Problem des Vitalismus. In: Rödel, Malaika/Sänger, Eva (Hg.): Biopolitik und Geschlechterverhältnisse. Münster, 26-43.

Lettow, Susanne, 2012b: Materialität/Naturalität. Elemente einer feministischen Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. In: /Çağlar, Gülay/do Mar Castro Varela, María/Schwenken, Helen (Hg.): Geschlecht – Macht – Klima. Feministische Perspektiven auf Klima, gesellschaftliche Naturverhältnisse und Gerechtigkeit. Opladen, Farmington Hills, 167-176.

Von der Romantik imaginärer Verluste: Bringing the material back in?

HANNA MEISSNER

Seit einiger Zeit melden sich verstärkt Stimmen zu Wort, die unter der Bezeichnung *new materialism* eine „radically non-anthropocentric (...) ontology“ (Coole 2013, 4) vertreten. Es geht dabei um eine grundsätzliche Infragestellung der besonderen Rolle des Menschen in der Welt und insbesondere um eine Kritik anthropozentrischer Konzeptionen, die transformative Wirkmächtigkeit nur oder vor allem in menschlicher Handlungsfähigkeit verorten. Beklagt wird der Verlust von Materialität in diskurstheoretischen Perspektiven; gegenüber vermeintlichen Exzessen eines konstruktivistischen linguistischen Monismus, „a tendency to become imprisoned within self-referential circles of language“ (Coole 2013, 14), wird das Anliegen formuliert, die Wirkmächtigkeit des Materiellen anzuerkennen: „to give matter its due“ (ebd.) – „to move beyond discursive construction and to grapple with materiality“ (Alaimo/Hekman 2008, 6).¹

Ich habe viel Sympathie für dieses Anliegen, das sich in meinen Augen mit feministischer und postkolonialer Kritik an andro- und eurozentrischen Konfigurationen des modernen Subjekts verknüpfen lässt (vgl. de Lauretis 1990; Yeğenoğlu 1998; Venn 2002). Allerdings weist genau diese mögliche Verknüpfung zugleich auf einen neuralgischen Punkt der derzeitigen Debatten des *new materialism* hin: Die Frage, wer dieser Mensch ist, gegen den sich die Kritik des Anthropozentrismus richtet, bleibt vielfach nicht nur unbeantwortet, sondern sogar ungestellt. In Proklamationen der Überwindung des Primats menschlicher Subjektivität erscheint das menschliche Subjekt als analytische Leerstelle.

Der überschwängliche, teilweise geradezu euphorische Tenor in vielen dieser posthumanistischen oder nicht-anthropozentrischen Bestrebungen macht mich nachdenklich. Soll nicht in geradezu idealistischer Weise „Ballast“ (diskurstheoretische, auf soziale Strukturen rekurrierende Erklärungen) abgeworfen werden, um endlich (wieder) zur Sache selbst vorzudringen? Um dieser Frage nachzugehen, will ich im ersten Schritt die subjektanalytische Leerstelle etwas genauer betrachten und die These vorbringen, dass sich das im *new materialism* zum Ausdruck gebrachte Verlangen nach Unmittel-