

MATTHES
& SEITZ
& BERLIN
PAPER.
BACK

Jane Bennett

LEBHAFTE MATERIE

Eine politische Ökologie der Dinge

Aus dem amerikanischen Englisch
von Max Henninger

Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Vorwort 7

1. Die Kraft der Dinge 27
2. Die Handlungsmacht der Gefüge 54
3. Essbare Materie 82
4. Ein Leben des Metalls 101
5. Weder Vitalismus noch Mechanismus 115
6. Stammzellen und die Kultur des Lebens 143
7. Politische Ökologien 160
8. Vitalität und Eigeninteresse 183

Anmerkungen 203

Literatur 249

Register 263

Danksagung 271

Vorwort

Diesem Buch liegt ein philosophisches Vorhaben zugrunde, mit dem wiederum ein politisches zusammenhängt. Das philosophische Vorhaben besteht darin, eine Idee, die sich rasant durch neuzeitliche Köpfe bewegt, in Ruhe zu überdenken: nämlich dass es sich bei Materie um etwas Passives handelt, um etwas Rohes, Unbearbeitetes oder Träges. Diese Gewohnheit, die Welt in stumpfe Materie (es, Dinge) und dynamisches Leben (wir, Seiendes) aufzuteilen, nimmt eine »Aufteilung des Sinnlichen« vor, wie Jacques Rancière formuliert.¹ Dass Materie und Leben voneinander abgeschirmt, gleichsam unter Quarantäne gestellt werden, lädt dazu ein, die Vitalität der Materie und die lebhaften Kräfte materieller Formationen zu ignorieren, etwa dass Omega-3-Fettsäuren die Stimmung von Menschen verändern können, oder auch, dass wir unseren Müll nicht einfach in Deponien »entsorgen«, sondern dieser vielmehr, während Sie dies lesen, lebhaft Chemikalienströme und flüchtige Winde aus Methangas hervorbringt.² Ich werde die Figuren des »Lebens« und der »Materie« wiederholt umkehren, ihnen so lange zusetzen, bis sie merkwürdig zu erscheinen beginnen – ein wenig so, wie ein an sich geläufiges Wort zu einem fremden, sinnfreien Geräusch werden kann, wenn man es nur oft genug wiederholt. In dem durch diese Verfremdung geschaffenen Raum wird es einer lebhaften Materialität möglich werden, Gestalt anzunehmen.

Oder vielmehr: Sie wird wieder Gestalt annehmen können, denn eine Variante dieser Idee ist bereits in der Kindheitserfahrung einer Welt zum Ausdruck gekommen, die von beseelten Dingen, und nicht etwa von passiven Objekten, bevölkert ist. Ich werde versuchen, diesen Eindruck zu erneuern, also das wachzurufen, was Henri Bergson als einen »latente[n] Glauben an die Spontaneität der Natur« be-

schrieben hat.³ Hinzu kommt, dass die Idee lebhafter Materie in der westlichen Philosophie auf eine lange (jedoch latente, jedenfalls nicht vorherrschende) Tradition zurückblicken kann. Ich werde auch auf diese philosophiegeschichtliche Tradition Bezug nehmen, insbesondere auf die Begriffe und Aussagen von Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Henry David Thoreau, Charles Darwin, Theodor Adorno und Gilles Deleuze, sowie auf die im frühen 20. Jahrhundert entwickelten Vitalismen von Henri Bergson und Hans Driesch.

Das diesem Buch zugrunde liegende politische Vorhaben besteht darin, um es besonders ambitioniert zu formulieren, einen klügeren und nachhaltigeren Umgang mit lebhafter Materie und lebendigen Dingen zu befördern. Eine Leitfrage lautet dabei: Wie würden sich die politischen Reaktionen auf gesellschaftliche Probleme verändern, wenn wir die Vitalität (nichtmenschlicher) Körper ernst nähmen? Mit »Vitalität« meine ich die Fähigkeit von Dingen – etwa von essbaren Gegenständen, Waren, Stürmen, Metallen –, den Willen und die Vorhaben von Menschen nicht nur zu behindern und zu blockieren, sondern darüber hinaus auch als Quasi-Aktanten oder Kräfte mit eigenen Entwicklungsverläufen, Neigungen oder Tendenzen zu wirken. Was ich anstrebe, ist die Artikulierung einer lebhaften Materie, die neben und in den Menschen wirkt. So hoffe ich zu zeigen, wie sich politische Ereignisse verändern könnten, würden wir die Kraft der Dinge angemessen würdigen. Welche Veränderung würden beispielsweise Konsummuster durchlaufen, wenn wir uns nicht Unrat, Müll, Abfall oder dem »Recycling« gegenübersehen, sondern einer wachsenden Ansammlung lebhafter und potenziell gefährlicher Materie? Wie würde sich die öffentliche Gesundheitsversorgung entwickeln, wenn die Nahrungsaufnahme als Begegnung verschiedener und vielfältiger Körper begriffen würde, von denen einige mir gehören, die meisten aber nicht, und von denen keiner durchgehend über die anderen obsiegt? Welche Fragen würde die Stammzellenforschung aufwerfen, wenn wir die Annahme aufgäben, eine Seele oder ein Geist seien in der Materie die einzigen möglichen Quellen von Vitalität? Wie würde es sich auf

die Entwicklung der Energiepolitik auswirken, wenn Elektrizität nicht einfach als Ressource, Ware oder Mittel zum Zweck begriffen würde, sondern auch, und auf radikalere Weise, als »Aktant«?

Der Begriff stammt von Bruno Latour: Ein Aktant ist eine Handlungsquelle, die sowohl menschlich als auch nichtmenschlich sein kann, also das, was wirkmächtig ist, Dinge tun kann, über ausreichende Kohärenz verfügt, um einen Unterschied zu bewirken, Wirkungen zu zeitigen, den Verlauf von Ereignissen zu modifizieren. Es geht also um »alles, was einen anderen in einem Versuch verändert«, das heißt um etwas, dessen »Kompetenz sich aus [seinen] Performanzen [ableitet]« und nicht einfach gesetzt wird, noch bevor eine Handlung stattfindet.⁴ Einige Aktanten sind eher als Proto-Aktanten zu bezeichnen, denn diese Leistungen oder Energien sind zu klein oder zu schnell, um noch als »Dinge« beschrieben werden zu können.⁵ Ich bewundere Latours Versuch, ein Vokabular zu schaffen, das verschiedene Modi und Grade der Wirkmächtigkeit zur Kenntnis nimmt, um mit der Darstellung einer stärker verteilten Handlungsfähigkeit zu beginnen. Latour umgeht aus strategischen Gründen, was allgemein als besondere oder gar einzigartige Eigenschaft von Menschen angesehen wird, und ich werde ebenso verfahren – jedenfalls eine Zeit lang und bis zu einem gewissen Punkt. Ich widme spezifischen »Dingen« besondere Aufmerksamkeit und verweise auf die besonderen Fähigkeiten oder die Wirkmächtigkeit bestimmter materieller Anordnungen. Wer, wie ich, versucht, das Verhältnis von menschlichen und nichtmenschlichen Aktanten weniger vertikal zu denken als üblich, klammert damit die Frage des Menschlichen aus und umgeht die reichhaltige und vielfältige Literatur zur Subjektivität und ihrer Genese, zu ihren Möglichkeitsbedingungen und Grenzen. Das philosophische Vorhaben, die Anfangs- und Endpunkte der Subjektivität zu bestimmen, ist allzu häufig mit der Fantasie verstrickt, der Mensch sei in den Augen Gottes einzigartig, sodass man der Materialität entkommen oder die Natur beherrschen könne. Selbst, wo das nicht der Fall ist, bleibt das Unterfangen ein aporetisches, eine Donquichotterie.

Um das ansonsten wichtige Thema der Subjektivität wird im Folgenden also nicht viel Aufhebens gemacht werden. Ich will mich auf die Aufgabe konzentrieren, ein Vokabular und eine Syntax für die aktiven Kräfte zu entwickeln, die von Nichtsubjekten ausgehen. Das dient dem besseren Verständnis dieser Kräfte. Ich möchte ein Schlaglicht auf das werfen, was typischerweise im Dunkeln belassen wird: die materielle Handlungsmacht oder Wirkmächtigkeit nichtmenschlicher oder nicht-ganz-menschlicher Dinge. Ich werde versuchen, eine Mahlzeit zuzubereiten aus den Resten eines im anthropozentrischen Stil abgehaltenen Gelages der politischen Theorie. Dabei setze ich mich dem Vorwurf eines performativen Selbstwiderspruchs aus: Wird diese Theorie der lebhaften Materie etwa nicht von einem menschlichen Subjekt entworfen? Ja und nein. Ich werde den Standpunkt vertreten, dass sich das, was wie ein performativer Widerspruch aussieht, auflöst, sobald man unsere operativen Begriffe der Materie, des Lebens, des Eigeninteresses, des Willens und der Handlungsmacht revidiert.

Wozu sich für die Vitalität der Materie aussprechen? Weil ich vermute, dass das Bild einer toten oder durch und durch instrumentalisierten Materie die menschliche Hybris und unsere die Erde zerstörenden Eroberungs- und Konsumfantasien nährt. Es tut dies, indem es uns daran hindert, ein breiteres Spektrum nichtmenschlicher Kräfte, die im Umfeld menschlicher Körper sowie innerhalb dieser Körper zirkulieren, zu entdecken – zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu spüren. Diese materiellen Kräfte, die uns unterstützen oder zerstören, bereichern oder lähmen, adeln oder herabsetzen können, verlangen in jedem Fall nach unserer Aufmerksamkeit, wenn nicht gar nach unserer »Achtung« (vorausgesetzt, dieser Begriff wird über seine kantische Bedeutung hinaus erweitert). Die Figur einer an sich seelenlosen Materie könnte eines der Hindernisse sein, das die Entwicklung ökologisch sinnvollerer und materiell nachhaltigerer Produktions- und Konsumformen behindert. Die Aussagen, die ich hier tätige, sind von einer eigennützigen oder konativen Sorge um das Überleben und das Glück der Menschheit motiviert: Ich möchte »grünere« Formen

menschlicher Kultur ebenso befördern wie aufmerksamere Begegnungen zwischen personellen und dinglichen Materialitäten. (Der »ökologische« Charakter eines vitalen Materialismus ist Schwerpunkt der letzten beiden Kapitel.)

In ihrer »Abhandlung über Nomadologie« experimentieren Gilles Deleuze und Félix Guattari mit der Idee eines »technologischen Vitalismus«, dem zufolge die Vitalität der Materie-Energie inhärent ist.⁶ Jenes Vorhaben hat, neben anderen, mein eigenes inspiriert. Wie Deleuze und Guattari nehme ich auf selektive Weise Bezug auf die epikureischen, spinozistischen, nietzscheanischen und vitalistischen Traditionen, außerdem auf eine Reihe zeitgenössischer Autoren aus den Bereichen der naturwissenschaftlichen Forschung und der Literatur. Ich bin auf jegliche Unterstützung angewiesen, denn mein Vorhaben erfordert, dass mehrere Aufgaben gleichzeitig angegangen werden: (1) der Entwurf einer positiven Ontologie lebhafter Materie, der die tradierten Begriffe der Handlungsfähigkeit, des Handelns selbst und der Freiheit zuweilen bis an die Grenze des Vertretbaren erweitert; (2) die Auflösung der onto-theologischen Dichotomien Leben und Materie, Mensch und Tier, Wille und Determinismus sowie organisch und anorganisch, unter Verwendung von Argumenten und anderen rhetorischen Mitteln, die in menschlichen Körpern eine ästhetisch-affektive Offenheit für die materielle Vitalität erzeugen sollen; (3) die Skizze eines Stils der politischen Analyse, der dem Beitrag nichtmenschlicher Aktanten besser gerecht wird.

Ich werde im Folgenden also versuchen, Zeugnis abzulegen über die vitalen Materialitäten, die durch uns hindurch- und um uns herumfließen. Die Bewegungen und die Wirkmächtigkeit von Stammzellen, Elektrizität, Lebensmitteln, Abfall und Metallen sind zwar von ausschlaggebender Bedeutung für das politische Leben (und für das menschliche Leben als solches). Diese Aktivitäten und Kräfte werden aber, kaum dass sie in der Öffentlichkeit auftauchen (wobei sie oft menschliche Vorhaben und Erwartungen durchkreuzen), als menschliche Stimmung, Handlung, Bedeutung, Agenda oder Ideologie dar-

gestellt. Diese rasche Substituierung nährt die Fantasie, dass »wir« tatsächlich über dieses ganze »Es« verfügen – ein »Es«, das sich, der Tradition des (nicht mechanischen, nicht teleologischen) Materialismus zufolge, auf die ich mich beziehe, als Ansammlung potenziell mächtiger Akteure erweist.

Spinoza dient mir in diesem Buch als Maßstab, obwohl er selbst kein Materialist im strengen Wortsinn war. Ich beziehe mich auf seine Vorstellung konativer Körper, die eine Ausweitung ihrer Handlungsmacht anstreben, indem sie sich mit anderen Körpern verbünden, und ich teile auch seine Auffassung, dass alles aus derselben Substanz geschaffen ist. Spinoza lehnte die Vorstellung ab, »daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr stört als befolgt«, und versprach stattdessen, »menschliche Handlungen und Triebe geradeso [zu] betrachten, als ginge es um Linien, Flächen oder Körper«. ⁷ Auch Lukrez vertritt in *De rerum natura* eine Art Monismus: Alles, so sagt er, besteht aus demselben merkwürdigen Stoff, denselben Bausteinen, wenn man so will. Lukrez bezeichnet diese Bausteine als *primordia*; wir bezeichnen sie heute etwa als Atome, Quarks, Partikelströme oder Materie-Energie. Diese Behauptung, alles bestehe aus demselben Stoff, und die Andeutung, im Kern sei alles verbunden und auf ein einfaches Substrat zurückzuführen, steht mit dem Umweltbewusstsein in Einklang – und auch dieses ist mir wichtig. Im Gegensatz zu einigen Varianten der Tiefenökologie postuliert mein Monismus jedoch weder eine reibungslose Harmonie der Teile noch eine durch einen gemeinsamen Geist geeinte Vielfalt. Die richtige Formel lautet hier, wie Deleuze schreibt: »ontologisch eins, formal verschieden«. ⁸ Es handelt sich, wie Michel Serres in *La naissance de la physique dans le texte de Lucrece* schreibt, um ein turbulentes, immanentes Feld, innerhalb dessen verschiedene und variable Materialitäten kollidieren, gerinnen, sich verwandeln, sich entwickeln und zerfallen. ⁹ Ich glaube zwar, dass der Epikureismus mit seinem Bild einzelner Atome, die durch die Leere stürzen und plötzlich abschnellen, zu einfach ist. Dennoch teile ich die Überzeugung, dass der Verfasstheit der Dinge eine natürliche

Tendenz zugrunde liegt – und dass es die menschliche Sittlichkeit und eine sittliche Politik befördert, wenn wir uns auf die merkwürdige Logik der Turbulenz einstimmen.

Unpersönlicher Affekt

Als ich *The Enchantment of Modern Life* schrieb, interessierte mich vor allem die ethische Bedeutung des menschlichen Affekts, genauer: die Stimmung des Verzaubertseins oder die merkwürdige Verbindung von Freude und Verstörung. Dem lag die Vorstellung zugrunde, Momente sinnlicher Verzauberung durch die Alltagswelt – durch die Natur, aber auch durch Waren und andere Kulturprodukte – könnten die Motivation und die Energie steigern, die erforderlich sind, um den Übergang vom Gutheißen ethischer Prinzipien zur tatsächlichen Praxis ethischen Handelns zu vollziehen.

Das Thema jenes Buchs war Ausdruck eines allgemeineren Trends innerhalb der politischen Theorie. Es gab eine Art ethische und ästhetische Wende, die weitgehend von feministischen Studien zum Körper sowie von Michel Foucaults Arbeiten zur »Sorge um sich selbst« inspiriert war. Diese Untersuchungen trugen dazu bei, im ethischen Denken wieder eine gewisse Aufmerksamkeit für das »Begehren« sowie für Körperpraxen wie Sport, Meditation, Sexualität und Ernährung zu schaffen. Einige Autorinnen der politischen Theorie, insbesondere Nancy Fraser in *Die halbierte Gerechtigkeit*, kritisierten diese Wende als einen Rückzug auf »weiche«, psychokulturelle Fragen der Identität, der auf Kosten der »harten« politischen Fragen ökonomischer Gerechtigkeit, ökologischer Nachhaltigkeit, der Menschenrechte und der demokratischen Staatsführung gehe. Andere wiederum (und zu diesen zähle ich mich selbst) antworteten mit dem Hinweis, dass die Formen körperlicher Disziplin, durch die ethisches Bewusstsein und soziale Beziehungen geformt und umgeformt werden, selbst politisch sind und ein ganzes (vernachlässigtes) Feld der »Mikropolitik«

konstituieren, ohne das jegliches Prinzip und jegliche Politik Gefahr laufen, einfach nur ein Strauß von Worten zu sein. Die Wirtschaft wird nicht ökologischer, der Wohlstand wird nicht umverteilt und Rechte werden weder durchgesetzt noch erweitert werden, solange es keine menschlichen Neigungen und Stimmungen, keine kulturellen Ensembles gibt, die solche Entwicklungen begünstigen.

Die ethische Wende hat es politischen Theoretikerinnen und Theoretikern ermöglicht, Filmen, religiösen Praxen, den Ritualen der Nachrichtenmedien, neurowissenschaftlichen Experimenten und anderen nicht kanonischen Mitteln der ethischen Willensbildung mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei konnte »Ethik« nicht länger in erster Linie eine Reihe von Doktrinen meinen; sie musste vielmehr als komplexer Vermittlungszusammenhang von moralischen Inhalten, ästhetisch-affektiven Stilen und öffentlichen Stimmungen begriffen werden. Politische Theoretiker bestätigten damit, was romantische Denker (ich denke an Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, Nietzsche, Ralph Waldo Emerson, Thoreau und Walt Whitman) seit Langem bemerkt hatten: Wenn eine Reihe von moralischen Prinzipien tatsächlich gelebt werden soll, dann muss dafür die richtige Stimmung oder Affektlandschaft gegeben sein.

Ich glaube weiterhin, dass Affekte von zentraler Bedeutung für Politik und Ethik sind, erweitere meine bisherigen Überlegungen in diesem Buch jedoch insofern, als ich mich mit »Affekten« befasse, die nicht auf menschliche Körper beschränkt sind. Ich möchte mich fortan weniger auf die Erweiterung des menschlichen Beziehungsvermögens konzentrieren, die sich aus affektiven Auslösern ergibt, um dem Auslöser selbst mehr Aufmerksamkeit zu widmen – nämlich so, wie er in nichtmenschlichen Körpern existiert. Diese Kraft ist weder transpersonal noch intersubjektiv, sondern unpersönlich: ein Affekt, der jenen Formen innewohnt, die nicht (und zwar noch nicht einmal ideell) als Personen vorstellbar sind. Ich betone nun noch stärker, dass die Figur der Verzauberung in zwei Richtungen weist: die der Menschen, die sich verzaubert fühlen und deren Handlungsvermögen da-

durch gestärkt werden kann, und die des Handlungsvermögens von Dingen, die in menschlichen und anderen Körpern (günstige, schädliche) Wirkungen hervorrufen.¹⁰ Organische und anorganische Körper, natürliche und kulturelle Gegenstände (diese Unterscheidungen sind hier nicht so bedeutend) sind sämtlich affektiv. Ich beziehe mich hier auf eine spinozistische Vorstellung von Affekt, die auf allgemeine Weise die Fähigkeit eines beliebigen Körpers meint, zu agieren und zu reagieren. Deleuze und Guattari formulieren es so:

Wir wissen nichts von einem Körper, wenn wir nicht wissen, was er vermag, das heißt, welche Affekte er hat, wie sie sich mit anderen Affekten, den Affekten eines anderen Körpers, verbinden können oder nicht, um ihn entweder zu zerstören oder von ihm zerstört zu werden, [...] um entweder zu handeln oder zu leiden, oder um mit ihm einen Körper zu bilden, der noch mehr vermag als er.¹¹

Und mit David Cole gesprochen:

Affekte beinhalten einen Zusammenstoß von Partikelkräften, in dem sich der Aufprall eines Körpers auf einen anderen abzeichnet; man könnte dies auch als die Fähigkeit bezeichnen, Kraft im Vorfeld subjektiver Regung [oder ohne sie] wahrzunehmen. [...] Affekte erzeugen ein Kraftfeld, in dem die Kräfte nicht dazu neigen, zu Subjektivität zu gerinnen.¹²

Was ich als unpersönlichen Affekt oder materielle Lebhaftigkeit bezeichne, ist kein geistiger Zusatz, keine der Materie, in der sie haust, hinzugefügte »Lebenskraft«. Mein Vitalismus ist kein Vitalismus im traditionellen Sinn; ich setze Affekt mit Materialität gleich, anstatt eine separate Kraft zu postulieren, die in einen physischen Körper eindringen und ihn beleben kann.

Um es noch einmal zu sagen: Mein Ziel ist die theoretische Erfassung einer Vitalität, die der Materialität als solcher innewohnt, und

damit einhergehend die Befreiung der Materialität von den Figuren einer passiven, mechanischen oder göttlich beseelten Substanz. Die lebhafteste Materie, um die es mir geht, ist nicht der Rohstoff für die schöpferische Betätigung des Menschen, oder auch Gottes. Es geht um meinen Körper, aber auch um die Körper des Abfalls in Baltimore (Kapitel 1), der Fesseln des Prometheus (Kapitel 4) und der Würmer Darwins (Kapitel 7), außerdem um die Quasi-Körper der Elektrizität (Kapitel 2), eingenommener Nahrung (Kapitel 3) sowie von Stammzellen (Kapitel 5 und 6).

Methodologische Anmerkung

Ich bin um einen Materialismus bemüht, der eher in der Tradition von Demokrit, Epikur, Spinoza, Diderot und Deleuze steht als in jener von Hegel, Marx und Adorno. Es ist wichtig, der Spur menschlicher Macht zu folgen, um gesellschaftliche Hegemonien aufzudecken, wie das historische Materialisten tun. Meiner Ansicht nach ist es für die Öffentlichkeit aber auch von Wert, der Fährte einer nichtmenschlichen, dinglichen Macht zu folgen, der materiellen Handlungsmacht natürlicher Körper und technologischer Artefakte. Ich gebrauche das Verb »folgen« hier in demselben Sinn wie Jacques Derrida im Kontext seiner Überlegungen zu Tieren. Derrida verweist auf das intime Verhältnis zwischen »sein« und »folgen«: Irgendwer oder irgendjemand zu sein bedeutet stets, etwas oder jemandem zu folgen, also stets auf den Ruf von etwas zu reagieren, wie nichtmenschlich es auch sein mag.¹³ Welche Methode könnte der Aufgabe angemessen sein, der lebhaften Materie das Wort zu reden? Wie soll man diese Materie beschreiben, ohne die Unabhängigkeit der Dinge auszulöschen? Wie die undurchsichtige, aber allgegenwärtige Intensität des unpersönlichen Affekts anerkennen? Erforderlich ist offenbar eine gewisse Bereitschaft, naiv oder töricht zu erscheinen, also zu bejahen, was Adorno als »Clownerie« bezeichnet hat.¹⁴ In meinem Fall beinhaltet das die

Bereitschaft, Ereignisse (einen Stromausfall, eine Mahlzeit, eine Gefangenschaft in Ketten, eine Erfahrung mit Abfall) theoretisch als Begegnungen zwischen ontologisch unterschiedlichen Aktanten zu fassen, wobei einige dieser Aktanten menschlich sind, andere nicht, alle aber durch und durch materiell.¹⁵ Ebenfalls vonnöten ist eine gepflegte, geduldige, sinnliche Aufmerksamkeit für nichtmenschliche Kräfte, wie sie außerhalb und innerhalb des menschlichen Körpers wirken. Ich habe versucht zu lernen, wie sich Aufmerksamkeit für Dinge und ihre Affekte herstellen lässt, und mich dabei an Thoreau, Kafka und Whitman orientiert, aber auch an den ökologischen beziehungsweise ökofeministischen Philosophen und Philosophinnen Romand Coles, Val Plumwood, Wade Sikorski, Freya Mathews, Wendell Berry, Angus Fletcher, Barry Lopez und Barbara Kingsolver. Ist man in dieser gegenkulturellen Form der Wahrnehmung nicht geübt, dann stellt sich die Welt dar, als bestehe sie nur aus aktiven menschlichen Subjekten, die sich mit passiven Objekten und deren von Gesetzen bestimmten Mechanismen konfrontieren. Dieser Schein mag unverzichtbar sein für die handlungsorientierte Wahrnehmungsweise, von der unser Überleben abhängt (wie Nietzsche und Bergson auf je eigene Weise argumentieren). Es ist aber auch gefährlich und kontraproduktiv, permanent innerhalb dieser Fiktion zu leben (worauf Nietzsche und Bergson ebenfalls hinweisen). Auch führt ein solches Vorgehen nicht zur Herausbildung eines »grüneren« Bewusstseins.

Von der Entmystifizierung, der beliebtesten Praxis der kritischen Theorie, sollte bei der Bewältigung dieser Aufgabe nur vorsichtig und spärlich Gebrauch gemacht werden, denn Entmystifizierung beruht auf der Annahme, dass im Kern eines jeden Ereignisses und Prozesses ein Handlungsvermögen liegt, das unzulässigerweise auf Dinge projiziert worden ist. Diese Hermeneutik des Verdachts verlangt von Theoretikern, wachsam Ausschau zu halten nach den Anzeichen einer geheimen Wahrheit (eines menschlichen Willens zur Macht) unterhalb des falschen Scheins nichtmenschlicher Handlungsmacht. Karl Marx bemühte sich, die Ware zu entmystifizieren und ihre Fetischisierung

zu verhindern, indem er zeigte, wie ihr eine Handlungsmacht zugeschrieben wird, die eigentlich den Menschen zukommt; patriotische Amerikanerinnen haben unter dem Bush-Regime den Eigennutz, die Gier oder die Grausamkeit aufgedeckt, die sich im »globalen Krieg gegen den Terrorismus« oder in der von Justizminister Alberto Gonzales vertretenen Variante der Rechtsstaatlichkeit verbargen; die feministische Theoretikerin Wendy Brown nimmt eine Entmystifizierung vor, wenn sie verspricht, »uns die Scheuklappen von den Augen zu nehmen« und zu zeigen, »dass der Diskurs der Toleranz [...] den Westen [aufwertet] und den Rest der Welt zum Anderen macht, [...] während er sich den Anschein gibt, lediglich [...] die Vorzüge des liberalen Denkens und Handelns weiterzugeben.«¹⁶ Entmystifizierung ist ein unverzichtbares Werkzeug für eine demokratische, pluralistische Politik, die bestrebt ist, Amtsträger an (weniger ungerechten) Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit zu messen und Bemühungen entgegenzuwirken, ein System der (auf »Rasse«, Zivilisation, Religion, Geschlecht oder Klasse begründeten) Herrschaft durchzusetzen. Ihre politische Wirksamkeit hat jedoch Grenzen. Eine davon ist, dass die Aufdeckung von illegalen Handlungen, von Gier, Verlogenheit, oligarchischen Strukturen oder Heuchelei nicht zuverlässig moralische Empörung nach sich zieht; wo sie es doch tut, kann die Empörung zu einem Eingreifen und zu Verbesserungen führen, muss dies aber nicht. Auch Brown erkennt an, dass das Aufzeigen der »falschen Einbildungen« liberaler Toleranz womöglich die »Rechtfertigung« des liberalen Strebens nach imperialer Herrschaft untergraben kann, die »Motivation« eines solchen Strebens damit aber noch lange nicht aufgehoben ist.¹⁷ Hinzu kommt, dass ethisch begründetes politisches Handeln aufseiten der Menschen nicht nur eine wachsame Kritik an bestehenden Institutionen, sondern auch positive und selbst utopische Alternativen zu erfordern scheint.¹⁸ Jodi Dean, eine weitere Fürsprecherin der Entmystifizierung, erkennt dies an: »Wenn wir nichts anderes tun können, als die Gegenwart zu bewerten, zu kritisieren oder zu entmystifizieren, was hoffen wir denn dann zu erreichen?«¹⁹

Ein kompromisslos entmystifizierender Ansatz behindert die Herausbildung positiver Formulierungen. Michel Foucault hat in einer Diskussion über die Regierung François Mitterands mit seiner vorigen Neigung gebrochen, sich auf Entmystifizierung zu verlassen, um spezifische Reformen im Bereich der Sexualität vorzuschlagen:

Doch letztlich bin ich ein wenig verärgert über eine Haltung, die im Übrigen lange Zeit auch meine eigene war und die ich jetzt nicht mehr unterschreibe, und die darin besteht zu sagen: Unser Problem ist es, anzuprangern und zu kritisieren; sollen sie doch alleine mit ihrer Gesetzgebung und ihren Reformen klarkommen. Dies scheint mir keine richtige Haltung zu sein.²⁰

Es geht, um es noch einmal zu sagen, darum, dass wir sowohl Kritik als auch die positive Ausarbeitung von Alternativen benötigen, wobei diese Alternativen später selbst Gegenstand von Kritik und Reformen sein werden.

Was die Entmystifizierung aufdeckt, ist stets etwas Menschliches, etwa das verborgene Streben mancher Menschen nach Herrschaft über andere, der menschliche Wunsch, die Verantwortung für getanes Unrecht auf andere abzuschieben, oder auch die ungleiche Verteilung von (menschlicher) Macht. Entmystifizierung tendiert dazu, die Lebhaftigkeit der Materie aus dem Blickfeld zu entfernen und politische Handlungsmacht auf menschliche Handlungsmacht zu reduzieren. Dies sind Tendenzen, denen ich mich entgegenstelle.

Das Vermögen, die Anwesenheit unpersönlichen Affekts zu bemerken, setzt voraus, das man selbst von diesem Affekt berührt wird. Man muss, zumindest zeitweilig, die eigene Skepsis ablegen und eine offenere Haltung einnehmen. Wenn wir glauben, wir wüssten bereits, was sich dort draußen befindet, wird uns mit einiger Sicherheit einiges davon entgehen.

Materialismen

Vor einigen Jahren habe ich einer Freundin gegenüber erwähnt, Thoreaus Begriff des Wilden weise interessante Parallelen zu den Vorstellungen des Virtuellen (Deleuze) und des Ungedachten (Foucault) auf. Thoreau, Deleuze und Foucault sind alle drei bemüht, eine Kraft anzuerkennen, die zwar reell und mächtig ist, sich ihrem Wesen nach aber gegen die Darstellung sträubt.²¹ Meine Freundin antwortete, sie interessiere sich nicht sonderlich für den französischen Poststrukturalismus, denn diesem fehle »eine materialistische Perspektive«. Damals begriff ich diese Antwort als Hinweis darauf, dass sie sich einer an Marx ausgerichteten, egalitären Politik verpflichtet fühle. Die Bemerkung wollte mir aber nicht aus dem Kopf, und sie ließ mich schließlich folgende Fragen stellen: Warum gelten Foucaults Interesse an »Körpern und Genüssen« sowie das von Deleuze und Guattari an »maschinellen Gefügen« nicht als materialistisch? Wie konnte es geschehen, dass Marx' Vorstellung von Materialität – die Vorstellung wirtschaftlicher Strukturen und Tauschakte, die zahlreiche weitere Ereignisse auslösen – als repräsentativ für die materialistische Perspektive als solche begriffen wird? Warum gibt es keine lebhaftere Debatte zwischen widerstreitenden Philosophien der Materialität oder widerstreitenden Auffassungen über die Bedeutung der Materialität für die Politik?

In der politischen Theorie wird seit einiger Zeit zur Kenntnis genommen, dass Materialität von Bedeutung ist. Gemeint sind jedoch meistens menschliche Gesellschaftsstrukturen oder die in ihnen und anderen Gegenständen »verkörperten« menschlichen Bedeutungen. Auch die Politik wird oft als rein menschlicher Bereich begriffen. Materialität wird dann nur im Sinn von materiellen Zwängen gedacht, denen menschliches Handeln unterliegt, oder auch als materieller Kontext, innerhalb dessen solches Handeln stattfindet. In der hartnäckigen Ablehnung des Anthropozentrismus liegt möglicherweise der Hauptunterschied zwischen dem vitalen Materialismus, um den