GENDER OPEN REPOSITORIUM

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

Meißner, Hanna

2014

https://doi.org/10.25595/966

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Meißner, Hanna: *Von der Romantik imaginärer Verluste. Bringing the material back in? :* , in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 23 (2014) Nr: 2, 106-115. DOI: https://doi.org/10.25595/966.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v23i2.17618

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY SA 4.0 Lizenz (Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY SA 4.0 License (Attribution - ShareAlike). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

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-

barkeit im Bezug zu Materialität als melancholische Verhaftung an den Verlust einer idealisierten Ursprünglichkeit deuten lässt. Im Begehren einer Überwindung des Primats des Menschlichen wird so in eigentümlicher Weise ein spezifisches Subjekt als Mensch schlechthin verallgemeinert und letztlich reaktualisiert. Im zweiten Schritt skizziere ich den Menschen an Michel Foucault anschließend als historische Figur, um so das Begehren nach einer eigenen Wirkmächtigkeit des Materiellen, als das Begehren eines bestimmten, historisch situierten Subjekts begreifen zu können. Im dritten Schritt greife ich Judith Butlers Hinweis auf, dass überschwängliche Gesten der Überwindung gar politisch gefährlich sind, um das Argument zu untermauern, dass wir die Suche nach anderen Zugängen zu Materialitäten jenseits des Menschlichen als emanzipatorische *menschliche* Gestaltungsaufgabe begreifen sollten.

Jenseits des menschlichen Subjekts?

Die Debatten des *new materialism* fordern dazu auf, die privilegierte Stellung des Menschen radikal in Frage zu stellen. Das Anliegen sollte ernstgenommen werden, sofern es darum geht, ein Verständnis von Verantwortung und Ethik zu entwickeln, das nicht um menschliche Intentionalität und souveräne Subjektivität zentriert ist. So situiert Karen Barad, eine der Autor_innen, auf die sich viele Beiträge im Rahmen des *new (feminist) materialism* beziehen, ihre Texte explizit in einer feministischen Tradition, „that focuses on the possibilities of making a better world, a livable world, a world based on values of co-flourishing and mutuality" (2011, 450).
Dies ist ein ethisches und politisches Anliegen – *making a better world*. Mit der Problematisierung menschlicher Intentionalität wird also nicht notwendigerweise jeder Begriff von Verantwortung über Bord geworfen, vielmehr wird nach anderen Konfigurationen von Verantwortung jenseits humanistischer Implikationen von Vernunft und Kontrolle gefragt:

> Responsibility, and accountability take on entirely new valences. (...) Responsibility is not ours alone. (…) Responsibility entails an ongoing responsiveness to the entanglements of self and other, here and there, now and then (Barad 2007, 394).

Es geht darum, neue Möglichkeiten zu finden, wie wir uns dem Materiellen, dem Jenseits-des-Menschlichen zuwenden, indem wir uns als Teil der materiellen Welt begreifen und diese Welt nicht als unsere äußerliche Umwelt sehen, in der wir unsere Intentionen umsetzen, über die wir verfügen oder die wir gar beherrschen könnten:

> Learning how to intra-act responsibly within and as part of the world means understanding that we are not the only active beings – though this is never justification for deflecting that responsibility onto other entities. The acknowledgement of ‚nonhuman agency' does not lessen human accountability; on the contrary, it means that accountability requires that much more attentiveness to existing power asymmetries (Barad 2007, 218f.).

In diesem Zitat wird eine grundsätzliche Spannung erkennbar zwischen der Annahme, dass das Werden der Welt nicht nur oder in erster Linie auf menschliches Handeln zurückzuführen ist und der Annahme, dass ganz wesentliche Momente der bestehenden Verhältnisse in den Zuständigkeitsbereich menschlicher Verantwortung fallen: Adressat_in und Akteur_in dieser Ethik und Verantwortung ist eben jenes Subjekt, das grundsätzlich in Frage gestellt wird. Ethische Forderungen nach Verantwortung, ebenso wie Konzeptionen des Politischen, können – zumindest in dem epistemischen Kontext, in dem wir dies hier verhandeln – einer Erzählung in der ersten Person – wir tragen Verantwortung, wir sollen uns ethisch angemessen verhalten – nicht entkommen. Diese Erzählperspektive ist einerseits ein Problem, da sie nicht nur Aktivität und Verfügungsmacht einseitig zuschreibt, sondern auch ein bestimmtes ‚wir' vorauszusetzen scheint. Sie ist andererseits aber auch eine historische Notwendigkeit, wollen wir uns nicht einem überschwänglichen Optimismus hingeben, der sich in idealistischen Gesten der Überwindung von Grenzziehungen zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem ergeht und dabei zugleich die Kategorie des Menschlichen in eigentümlicher Weise totalisiert.
In den derzeitigen Debatten der *new materialisms* besteht allerdings die Tendenz, gerade diese Spannung zu schnell in Erzählungen der Überwindung aufzulösen. So argumentiert beispielsweise Stacy Alaimo:

> For our purposes here (gemeint ist eine Rekonzeptualisierung von *agency* als ‚agency without subjects'; Anmerk. HM) it is important to note that one of the reasons Barad's theory offers such a far-reaching and potent reconceptualization of materiality is that it does not sever nature from culture, human from non-human (Alaimo 2008, 249).

Alaimo interpretiert dies als *Überwindung* der Differenz: „Barad's ontology (...) renders distinctions between ‚nature' and ‚culture' nonsensical" (Alaimo 2008, 249). In der Tat hinterfragt Barad diese Unterscheidung von Natur und Kultur. Wenn sie aber schreibt, "To begin analysis with the nature/culture dichotomy already in place is to begin too late" (Barad 2011, 449), dann scheint mir dies weniger darauf hinaus zu laufen, diese Dichotomie für *unsinnig* zu erklären. In Barads Formulierung ist vielmehr die Möglichkeit angelegt, dies als eine Frage nach den spezifischen Modalitäten und Effekten einer solchen Grenzziehung zu begreifen: Wie gehen wir analytisch und politisch mit dieser Grenzziehung um?

> I use the terms ‚posthumanist' and ‚posthumanism' to mark a commitment to accounting for the boundary practices through which the ‚human' and its others are differentially constituted (Barad 2008, 172).

In ihrer Kritik am Allmachtsanspruch des Menschen und ihrem Anliegen, die Wirkmächtigkeit des Nicht-Menschlichen hervorzuheben, bleibt Alaimo ihrerseits in eigen-

artiger Weise diesem Dualismus verhaftet; dem von zerstörerischen Allmachtsphantasien geschlagenen Menschen steht die Natur als menschenfreie Wildnis gegenüber:

> It may be dangerous, from an environmental perspective, to dwell within the interface between human and nature, since that is the very site of environmental devastation wrought by (over)consumption, dumping, and trampling. In short, it may still be best to embrace environmental ideals of wilderness, (...) which work to establish boundaries that would protect nature from human exploitation and degradation" (Alaimo 2008, 258).

Auffällig ist, dass der Mensch hier als Subjekt gesetzt wird, das auf seine Umwelt als ausbeutbare Ressource zurückgreift, die es in verschwenderischer und zerstörerischer Weise konsumiert. Zwar weist Alaimo darauf hin, dass die hier implizierte Idealisierung unberührter *wilderness* problematisch ist, „both because of its pernicious ideological legacy of erasing the presence of indigenous peoples and because it promotes a devaluation of the various ‚natures' that most of us actually inhabit" (Alaimo 2008, 258). Allerdings bleibt unklar, welchen kategorischen Ort *indigenous peoples* in diesem Zusammenhang einnehmen; auch stellt sich die Frage, was die *‚natures'*, in denen wir leben, von der Natur als *wilderness* unterscheidet. Einen Schlüssel zur Klärung dieser Inkonsistenzen sehe ich in einer stärkeren Aufmerksamkeit für das, was Neel Ahuja als „effortless use of the ‚we' " (Ahuja 2010, 131) bezeichnet. Die beiläufige Selbstverständlichkeit, wer dieses ‚wir' ist, lässt eine Leerstelle deutlich werden: Indem die historische Situiertheit des menschlichen Subjekts nicht thematisiert wird, wird unter der Hand ein Subjekt als Mensch schlechthin eingeführt, das sich im Anschluss an subjektkritische Debatten als ein historisch spezifisches, als abendländisch-bürgerliches, männliches Subjekt erweist (vgl. de Lauretis 1990; Yeğenoğlu 1998). Zugleich wird damit auch der für dieses Subjekt konstitutive Dualismus von Kultur und Natur weiter mittransportiert, ohne dass dieser als Bestandteil der diskursiven Ökonomie thematisiert wird, in der sich auch die Kritik an diesem Subjekt notwendigerweise bewegt. Eine solche Festschreibung des Menschlichen findet sich auch bei Diane Coole:

> Although humans have always interacted with technologies in order to dominate nature, (...) in an era referred to as the anthropocene, nature may be said to have become so thoroughly imprinted with and destroyed by human projects – projects that are altering the very geology and biosphere of the planet – that it no longer makes sense to refer to any relatively independent domain (Coole 2013, 4).

Die hier implizierte ahistorische Geschichtlichkeit, die menschliches Agieren in der Welt als Streben nach technologischer Naturbeherrschung universalisiert und zugleich mit dem Bezug auf den Begriff des Anthropozän[2] einen erdgeschichtlichen Umschlagpunkt setzt, an dem der Mensch zum zentralen Akteur in allen Teilsystemen der Erde wird, will ich als melancholischen Bezug auf eine verlorene idealisierte Ursprünglichkeit deuten, „a melancholic configuration that mistakes a discursively

produced absence for a loss“ (Ball 2006, 50): Das, was verloren scheint – „unser“ Bezug zu einer reinen Materialität –, ist eine imaginäre und idealisierte ursprüngliche Unmittelbarkeit. Imaginär insofern, als etwas in eine Vergangenheit (vor der Moderne oder vor dem Anthropozän) projiziert wird, das eher, wie ich im nächsten Schritt mit Bezug auf Michel Foucaults Analysen moderner Subjektivität skizzieren will, als konstitutives Moment einer Diskursökonomie[3] zu fassen ist, die eine spezifische Unterscheidung zwischen einem menschlichen Cogito und einer äußeren Welt hervorbringt. Eine Diskursökonomie, die auch die Bedingung der Möglichkeit für Versuche darstellt, derartige Dualismen zu überwinden.

Foucault: Das Zeitalter des Menschen

Mit Foucault lässt sich ‚der Mensch‘ als historische Figur fassen, die mit dem „Zeitalter des Menschen“ überhaupt erst die Bühne des Weltgeschehens betritt. Foucault macht bestimmte historische Möglichkeitsbedingungen erkennbar, die in einer besonderen Weise eine Differenz zwischen einem menschlichen Subjekt und einer objekthaften Materialität hervorbringen und dadurch auch erst einen Anspruch auf Kontrolle oder gar Beherrschung dieser Materialität in spezifischer Weise ermöglichen. Das menschliche Streben nach technologischer Naturbeherrschung lässt sich somit in historischen Dispositiven situieren. Der Mensch, der sich als abgrenzbares und intentionales Individuum begreift, das auf eine äußere Umwelt als passive Ressource zurückgreifen kann, die es (in verschwenderischer und zerstörerischer Weise) nutzt und konsumiert, ist das moderne abendländische Subjekt, zu dessen Entstehungsbedingungen nicht zuletzt die kapitalistische Produktionsweise, eine patriarchale Ordnung und koloniale Eroberungen gehören (vgl. Stoler 2002; Meißner 2010).
Als zentrales Moment dieser Bedingungen macht Foucault eine spezifische Macht-Wissen-Ordnung erkennbar, die um den Menschen zentriert ist, in der der Mensch Subjekt und Objekt von Erkenntnis und Handeln ist. In einem epistemischen Bruch gegen Ende des 18. Jahrhunderts habe der Mensch eine privilegierte Stellung „an den Grenzen der Welt“ (Foucault 1974, 375) erhalten: Er schaut als Subjekt des Wissens von diesem privilegierten Ort auf eine Welt, deren (Natur-)Gesetzmäßigkeiten er erkennen und sich zunutze machen kann.[4] Zugleich ist der Mensch ebenfalls diesen Gesetzmäßigkeiten unterworfen, er existiert selbst als Objekt in dieser Welt und muss daher beständig begründen, unter welchen Bedingungen er erkenntnisfähig ist. Der Mensch ist als Subjekt der Erkenntnis also immer mit dem konfrontiert, was er aufgrund seiner innerweltlichen Objekthaftigkeit nicht denken kann.
„Unsere“ historische Macht-Wissen-Ordnung operiert insofern mit einer spezifischen Differenz von diskursiv Verfügbarem und nichtdiskursivem Anderen. Dieses Andere des erkennenden Denkens ist, so Foucault, die notwendige Begleiterscheinung des modernen Menschen und beständiger Antrieb eines Begehrens diese Kluft zu überwinden: „Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für sich* die Inhalte

des *An sich* zu reflektieren“ (Foucault 1974, 394). Diese Dynamik des Denkens verschränkt sich mit spezifischen Machtverhältnissen und bringt nicht zuletzt mit dem imaginären Ideal der *Seele* einen Ort und Modus der Subjektivität als spezifische Differenz zum Körper hervor (Foucault 1977, 33ff.). Mit dem Begriff der „Seele“ bezeichnet Foucault ein historisches Phänomen, das keine überhistorische Konstante darstellt, zugleich aber weder bloße Illusion noch ideologischer Begriff sei (vgl. Foucault 1977, 41), sondern der wirkliche Effekt einer spezifischen, diskursiven Grenzziehung. Die Seele

> ist das Element, in welchem sich die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken (...). Über diese Verzahnung von Machtwirklichkeit und Wissensgegenstand hat man verschiedene Begriffe und Untersuchungsbereiche konstruiert; Psyche, Subjektivität, Persönlichkeit, Bewusstsein, Gewissen usw. (Foucault 1977, 42).

Die Seele, ist, so Foucault, als Effekt und Instrument einer politischen Anatomie das Gefängnis des Körpers (ebd.).
Dies ist ein recht gewaltvolles Bild, das ein hierarchisches Verhältnis von Seele und Körper impliziert. Zudem könnte es scheinen, als affirmiere Foucault die moderne Dichotomie von Geist und Körper, gegen die sich die Kritik des *new materialism* wendet. Aber Foucaults Ausführungen sind hier nicht als einfache Bestätigung einer ontologischen Dichotomie zu lesen, sondern im Sinne einer historischen Ontologie, die die Unterscheidung von Körper und Seele als Effekt einer spezifischen Macht-Wissen-Ordnung begreift. Über eine historische Konfiguration von disziplinierenden Praktiken werden im Hinblick auf eine bestimmte ökonomische Nützlichkeit „unterworfene und geübte Körper, fügsame und gelehrige Körper (fabriziert)“ (Foucault 1977, 177). Zugleich wirken diese Disziplinierungen nicht in erster Linie über einen äußerlichen körperlichen Zwang, sondern über Zugriffe auf eine subjektive Innerlichkeit; so ist der Körper nicht selber Zielscheibe etwa von Bestrafung oder von pädagogischen Maßnahmen, sondern wird zu einem Vermittler, durch den auf etwas Transzendentales, nämlich das Individuum und seine „Seele“, gezielt wird. Insofern gibt es nicht *den* Körper, den man nun gegenüber der Dominanz der Seele wieder zu seinem Recht kommen lassen könnte, sondern es gibt spezifische historische Dispositive, die Körper und Seele als zwei Elemente des menschlichen Daseins in einem spezifischen hierarchischen Konstitutionsverhältnis *fabrizieren*.
Das im *new materialism* zum Ausdruck gebrachte Begehren, der Materialität des Körpers (wieder) eine eigene Stimme zu geben, kann insofern als das Begehren eines spezifischen Subjekts begriffen werden, das durch die Differenz von Seele und Körper überhaupt erst hervorgebracht wird. „Wir“, die diese Problematisierungen des Subjekts in einem wissenschaftlichen Kontext diskutieren und vorantreiben wollen, sind konstitutiv mit dieser Figur verbunden. Wir können uns als solche Subjekte nicht einfach entscheiden, uns der Materialität (unserer Körper) anders zuzuwenden.

Die Hoffnung, die wir mit Foucaults Analysen aber haben können, ist, dass wir – eben gerade aufgrund der Historizität unserer Subjekthaftigkeit – „andere Formen der Subjektivität zustandebringen" (Foucault 1983, 250) können, und im Sinne einer solchen Hoffnung sehe ich wichtige Impulse im *new materialism*. Aber um diese Impulse sinnvoll zu nutzen, gilt es die Spannung zu halten; wir müssen als menschliche Subjekte an der Hervorbringung von Subjektivierungsweisen arbeiten, die unsere fundamentale Verflochtenheit in die Welt in weniger hierarchischen und gewaltvollen Verhältnissen ermöglichen und dabei zugleich fundamental zur Disposition stellen, was das Menschliche ausmacht.

Die Euphorie der Überwindung als politisches Problem

Die subjektivierenden Effekte dieses spekulativen, immateriellen Elements rekonstruiert Foucault insbesondere anhand des Dispositivs der Sexualität: „Mit der Schaffung dieses imaginären Elements „Sex" hat das Sexualitätsdispositiv eines seiner wesentlichsten inneren Funktionsprinzipien zustande gebracht: das Begehren nach Sex" (Foucault 1983, 186). Foucault versteht „Sex" als imaginäres Ideal, als „eine komplexe historische Idee" (Foucault 1983, 181), über die erst ein spezifischer Zusammenhang und eine Dynamik zwischen „Körper(n), Organe(n), somatische(n) Lokalisierungen, Funktionen, anatomisch-physiologische(n) Systeme(n), Empfindungen, Lüste(n)" (Foucault 1983, 182) ermöglicht werden, an die sich wiederum unterschiedliche diskursive Praktiken (Medizin, Pädagogik, Psychologie, Ethik usw.) anschließen können. Vor allem aber bringt dieses imaginäre Element mit dem Begehren nach Sex einen immateriellen subjektivierenden Effekt mit sich; „Sex" wird zum konstitutiven Element individueller Intentionalität: „ihn zu haben, zu ihm Zugang zu haben, ihn zu entdecken, ihn zu befreien, ihn zu diskutieren, zu artikulieren, seine Wahrheit zu formulieren" (Foucault 1983, 186).
Im Schlussteil von „Der Wille zum Wissen" formuliert Foucault die Hoffnung, dass wir uns von der Macht des Sex-Begehren losmachen könnten:

> Und träumen müssen wir davon, daß man eines Tages, in einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste, nicht mehr recht verstehen wird, wie es den Hinterhältigkeiten der Sexualität und der ihr Dispositiv stützenden Macht gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sexes zu unterwerfen (Foucault 1983, 190).

Wollen wir diesen Traum jedoch nicht als passive Hoffnung begreifen, sondern davon ausgehen, dass es Möglichkeiten des Eingreifens gibt, um eine andere Ökonomie der Körper und der Lüste Wirklichkeit werden zu lassen, stellt sich die Frage, wo die Ansatzpunkte für ein solches Eingreifen sein könnten. Foucault macht diesbezüglich einen Vorschlag, der in gewisser Weise überraschende Parallelen zu der im *new materialism* zum Ausdruck gebrachten Hoffnung auf einen anderen Bezug zur Materialität jenseits des Diskursiven aufweist: „Gegen das Sexualitätsdispositiv

kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste“ (Foucault 1983, 187).
Wie Judith Butler in einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Passage deutlich macht, zeigt sich hier die Crux des Spannungsverhältnisses, dass die Träger_innen und Addressat_innen dieser Hoffnung eben diejenigen sind, deren Subjekthaftigkeit durch die idealisierten Elemente „Seele“ und „Sex-Begehren“ konstituiert wird. Foucaults Beschwörung der Körper und der Lüste liest Butler als Ausdruck eines überschwänglichen Utopismus der Überwindung (Butler 1999, 17), den Foucault in späteren Texten selbst Frage stellte. Noch in unserem Bestreben, Sex-Begehren als historisches Diskursregime zu kritisieren, bewegen wir uns innerhalb der diskursiven Parameter dieses Regimes und können keinen absoluten Bruch in Form eines „reinen“ Bezugs auf Körper und Lüste vollziehen. Mehr noch: Die Hoffnung, sich im Bezug auf Körper und Lüste beispielsweise der normativen Regulierung der Heterosexualität entziehen zu können, erweise sich gar als politisch gefährlich:

> Indeed, if we claim that ‚sex-desire‘ and the intense teleological and heterosexual normativity that it brings with it is vanquished by the politics based on the rallying point of ‚bodies and pleasures‘, we deprive ourselves of the critical tools we need in order to read the trace and phantom of heteronormativity in the midst of our imagined transcendence (Butler 1999, 18).

Angesichts der Zerstörungen, die mit dem Zeitalter des Menschen und der ihm eigenen Vorstellung technischer Kontrollierbarkeit der Natur verbunden sind, ist eine Erfindungs- und Transformationsarbeit hin zu weniger gewaltsamen Verhältnissen sicherlich notwendig. Wichtiges Element einer solchen Erfindungs- und Transformationsarbeit ist die Frage, wie wir uns der Materialität unserer Bedingungen anders zuwenden können. Hier stimme ich vollkommen mit dem kritischen posthumanistischen Impetus des *new materialism* überein. Um diesen Impetus allerdings im Sinne transformatorischer (politischer) Praktiken aufgreifen zu können, ist es notwendig, dass „wir“ eine solche Zuwendung weiterhin erst mal nur als die eines menschlichen Subjekts verstehen, eines Subjekts, das seine Welt (auch) als historisch konstituiert wahrnimmt und für das genau diese sozialen Dynamiken Ansätze des gestaltenden Handelns bieten. Die Werkzeuge der Machtanalysen, die mit einer solchen Subjektivierung verbunden sind, sollten „wir“ trotz des mit ihnen verbundenen schwierigen Erbes nicht aus der Hand geben. Gerade angesichts der Wirkmächtigkeit neoliberaler Dogmen, in denen Politik weitgehend auf das steuernde Eingreifen in vermeintlich naturwüchsig ablaufende (Markt-)Dynamiken reduziert scheint, ist das Festhalten an einem Subjekt, das die Forderung erheben kann, eine andere, bessere Welt zu wollen, eine emanzipatorische Notwendigkeit. Der Mensch als Subjekt ist das unmögliche Erbe, das wir nicht nicht annehmen können:[5]

> Der Punkt ist nur, dass man mit dem Kampf für diese Werte eingesteht, dass die eigene Position nicht ausreicht, um das Spektrum des Menschlichen herauszuarbeiten, dass man

> sich in ein kollektives Projekt einbindet, in welchem der eigene Status als ein Subjekt aus demokratischen Gründen eine Verunsicherung erfahren muss, weil es dem ausgesetzt ist, was es nicht weiß (Butler 2009, 63f.).

Eine wichtige Frage im Anschluss an die Debatten des *new materialism* ist, wie wir kollektive Projekte in einer Weise begreifen und praktizieren können, dass sie nicht den Menschen als modernes abendländisches Subjekt voraussetzen und reproduzieren, sondern Räume der Möglichkeit öffnen, in denen wir unsere konstitutiven Abhängigkeiten von anderen Menschen, aber auch von Materialitäten jenseits des Menschlichen möglichst gewaltlos gestalten können. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass wir die Bedingungen, die uns in spezifischer Weise als erkennende und repräsentierende Subjekte hervorbringen, anerkennen. Eine solche Anerkennung eröffnet nämlich überhaupt erst die Möglichkeit, auch die Verluste die mit diesen Bedingungen verbunden sind, wahrnehmen und bearbeiten zu können, statt uns melancholisch an eine imaginierte Ursprünglichkeit zu binden.

Anmerkungen

1 Unter der Bezeichnung *new materialism* verorten sich derzeit recht unterschiedliche Ansätze mit heterogenen theoretischen Bezügen; zu den Gemeinsamkeiten gehört unter anderem eine Kritik des Anthropozentrismus sowie der Fokus auf Prozesse des Werdens statt auf strukturelle Verfestigungen (als Überblick vgl. van der Tuin 2011; Coole 2013).

2 Der Begriff Anthropozän – das ‚Zeitalter des Menschen' – geht auf den Atmosphärenchemiker Paul Crutzen zurück. Er bezeichnet ein neues, etwa um 1800 einsetzendes Erdzeitalter, das durch tiefgreifende Eingriffe des Menschen in die Natur gekennzeichnet ist. Internet: www.nationalgeographic.de/reportagen/anthropozaen-das-zeitalter-des-menschen (25.8.14).

3 Dieser Begriff verweist auf Foucaults Verständnis einer historisch spezifischen Konstellation von Verfahren und Regeln, nach denen wahre Aussagen gemacht werden können, „(d)ie Gesamtheit von Bedingungen (...), die zu einem gegebenen Zeitpunkt und in einer bestimmten Gesellschaft das Auftreten von Aussagen regieren, ihre Aufbewahrung, die zwischen ihnen errichteten Beziehungen, die Weise, in der man sie zu ordnungsgemäßen Gesamtheiten gruppiert, die Rolle, die sie ausüben, das Spiel der Werte und die Sakralisierungen, von denen sie affiziert werden, die Art und Weise, in der sie in Praktiken und Verhaltensweisen eingebettet sind, die Prinzipien, gemäß deren sie zirkulieren, verdrängt, vergessen, zerstört oder reaktiviert werden" (Foucault 2001, 902).

4 Der Mensch, der diese privilegierte Stellung einnehmen kann, ist in gewisser Weise tatsächlich ein ‚er'; der für eine solche Sicht von Nirgendwo als Bedingung objektiver Erkenntnis (Donna Haraway nennt dies den ‚god trick) notwendige Subjektstatus war in seiner historischen Entstehung an eine weiße, bürgerliche Männlichkeit gekoppelt (Haraway 1988).

5 „I think ‚we' – that crucial material and rhetorical construction of politics and of history – need something called humanity. It is that kind of thing which Gayatri Spivak called ‚that which we cannot not want'" (Haraway 2004, 49).

Literatur

Ahuja, Neel, 2010: Rhetorics of Endangerment. Cultural Difference and Development in International Ape Conservation Discourse. In: Roos, Bonnie/Hunt, Alex (Hg.): Postcolonial Green. Environmental Politics and World Narratives. Charlottesville, VA, 118-134.

Alaimo, Stacy, 2008: Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature. In: Alaimo, Stacy/Hekman, Susan (Hg.): Material Feminisms. Bloomington, 237-264.

Alaimo, Stacy/**Hekman**, Susan, 2008: Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. In: Alaimo, Stacy/Hekman, Susan (Hg.): Material Feminisms. Bloomington, 1-19.

Ball, Karyn, 2006: The Longing for the Material. In: Differences: A Journal of Feminist Culture Studies. 17 (1), 47-87.

Barad, Karen, 2007: Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham.

Barad, Karen, 2008: Living in a Posthumanist Material World. Lessons from Schrödinger's Cat. In: Smelik, Anneke/Lykke, Nina (Hg.): Bits of Life. Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology. Seattle, London, 165-176.

Barad, Karen, 2011: Erasers and Erasures: Pinch's Unfortunate 'Uncertainty Principle'. In: Social Studies of Science. 41 (3), 443-454.

Butler, Judith, 1999: Revisiting Bodies and Pleasures. In: Theory, Culture & Society. 16 (2), 11-20.

Butler, Judith, 2009: Die Macht der Geschlechternormen, Frankfurt/M.

Coole, Diane, 2013: Agentic Capacities and Capacious Historical Materialism: Thinking with New Materialisms in the Political Sciences. In: Millenium: Journal of International Studies. 41 (3), 451-469.

Foucault, Michel, 1974: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/M.

Foucault, Michel, 1977: Überwachen und Strafen. Frankfurt/M.

Foucault, Michel, 1983: Sexualität und Wahrheit. Bd. I. Der Wille zum Wissen. Frankfurt/M.

Foucault, Michel, 2001: Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den Cercle d'épistémologie. In: Dits et Ecrits – Schriften I. Frankfurt/M., 887-931.

Haraway, Donna, 1988: Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies. 14 (3), 575-599.

Haraway, Donna, 2004: Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape. In: Haraway, Donna: The Haraway Reader. New York, London, 47-61.

Lauretis, Teresa de, 1990: Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. In: Feminist Studies. 16 (1), 115-150.

Meißner, Hanna, 2010: Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx. Bielefeld.

Stoler, Ann, 2002: Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule. Berkeley, Los Angeles et al.

Tuin, Iris van der, 2011: New Feminist Materialisms – Review Essay. In: Women's Studies International Forum. 34 (4), 271-277.

Venn, Couze, 2002: Refiguring Subjectivity after Modernity. In: Walkerdine, Valerie (Hg.): Challenging Subjekts. Critical Psychology for a New Millenium. Basingstoke, New York, 51-71.

Yeğenoğlu, Meyda, 1998: Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism. Cambridge, New York et al.