

Paradigma oder Parasit?

Der *New Materialism*, die Soziologie und die posthumanistische Herausforderung

Andreas Folkers

Beitrag zur Ad-hoc-Gruppe »Soziologische Perspektiven auf den »Neuen Materialismus«« – organisiert von Benjamin Lipp und Katharina Hoppe

Was ist neu am Neuen Materialismus?¹ Neue Materialist/-innen (Barad 2007; Bennett 2010; Coole, Frost 2010) beantworten diese Frage zumeist über Abgrenzungen. So betonen sie immer wieder, dass es ihnen darum ginge, das Gespenst der Sprache zu bannen, das so beharrlich in den Sozial- und Kulturwissenschaften der letzten Dekaden herumspukte. Die Gründungsgeste² des Neuen Materialismus besteht folglich in der Diagnose eines Weltverlustes durch die Dominanz von Sozialkonstruktivismus, Repräsentationalismus und Linguistizismus.

Aber ist das wirklich so neu? Als Alternative zu rein sprachbasierten, mentalistischen oder symbolistischen Varianten der Soziologie haben sich bereits ganz andere theoretische Bewegungen positioniert. Dazu gehören so unterschiedliche Theorien und Ansätze wie die Praxistheorie (Reckwitz 2003), die Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2007),³ phänomenologische, post-strukturalistische und feministische Theorien der Verkörperung (Bourdieu 1997; Butler 1997), der Pragmatismus (Bogusz 2009) und nicht zu vergessen der historische Materialismus Marxscher Prägung. In diesem Sinne hat ein *Material Turn* schon seit längerem Einzug in die Soziologie gehalten. Materielle Dinge sind hier das Resultat von Praktiken und umgekehrt ermöglichen und stabilisieren, materialisieren und verkörpern diese Dinge soziale Beziehungen, stellen sie auf Dauer um und fungieren somit als Kitt des Sozialen jenseits sporadischer Nahfeldinteraktionen (Latour 2001; Reckwitz 2002). Deshalb müssen Dinge als »materielle Partizipanden des Tuns« (Hirschauer 2004), als Produkte und Ko-Produzenten der Gesellschaft eine genuine Aufmerksamkeit durch die Soziologie erfahren. Neben vielen gewichtigen Unterschieden ist diesen Ansätzen gemein, dass sie Materialität in Bezug auf Praxis denken. Materialität ist nicht nur ein Objekt der Vorstellung oder eine Leinwand für sozio-kulturelle Projektionen, sondern etwas an

1 Für hilfreiche Kommentare zu dieser Version des Textes danke ich Katharina Hoppe und Nadine Marquardt.

2 Für eine Kritik an der Rolle von Gründungsgesten im Neuen Materialismus siehe Ahmed (2008).

3 Latours (2013) Untersuchung der Existenzweisen hat gleichwohl eine neue Richtung eingeschlagen.

und mit dem gehandelt und gearbeitet wird. Der Leib als verkörperte Praxis und das Artefakt als Ding gewordene Praxis sind die bevorzugten Materialien der Praxismaterialismen.

Der Beitrag, den diese Ansätze zur soziologischen Debatte im Allgemeinen und zum Denken des Materiellen im Besonderen geleistet haben, ist kaum zu überschätzen. Dennoch werde ich die These vertreten, dass der Neue Materialismus weiter geht als die Praxismaterialist/-innen und deshalb von Interesse für die soziologische Debatte über Materialität und Materialismen ist. So vertritt der neue Materialismus einen radikaleren Posthumanismus als der Praxismaterialismus, insofern er beansprucht eine materielle Welt zu denken, die weder auf den Menschen bzw. menschliche Gesellschaften beschränkt, noch auf diesen zurückführbar ist (Braidotti 2014). Diese posthumanistische Haltung müsste den neuen Materialismus dann aber auch vom Grundbegriff der Praxis entfernen. Schließlich ist der heute zumeist gebräuchliche Begriff der Praxis untrennbar mit der Figur des Menschen als sprechendes, lebendes und vor allem arbeitendes Subjekt der Geschichte verbunden, die das 19. Jahrhundert erfunden hatte (Foucault 1974). Die posthumanistischen Ambitionen des Neuen Materialismus können – so meine These – nur dann voll zur Geltung kommen, wenn man sie mit den Theorien des (post)strukturalistischen Antihumanismus kurzschließt. Dieser hatte nämlich versucht, in Reaktion auf die politischen Aporien und Schrecken des Humanismus des 20. Jahrhunderts eine Theorie zu entwickeln, die ohne den Menschen als Fundament auskommt. Den leergewordenen Platz des Menschen ersetzte zunächst die Struktur, im Poststrukturalismus dann das Ereignis. Durch die Ersetzung des Grundbegriffs der Praxis durch den des Ereignisses begibt sich der *New Materialism* auf die Fluchtlinie, die sowohl seine Neuheit, wie auch seinen Posthumanismus verbürgt.

Ich möchte im Folgenden zunächst durch Rekurs auf zwei planetarische Krisenerfahrungen ein Problembewusstsein erzeugen, das den Sinn der posthumanistischen Herausforderung des neuen Materialismus ebenso hervortreten lässt, wie den problematischen Zusammenhang von Humanismus und Praxis. Zunächst werde ich den Praxismaterialismus in Person des jungen Karl Marx kritisieren, indem ich seine Theorie des Gattungswesens mit dem Phänomen des *Anthropozäns* in Verbindung bringe (1). Anschließend werde ich das partielle Festhalten am Praxiskonzept im Neuen Materialismus problematisieren. Hier werde ich mit Karan Barad den historischen *ground zero* ihres »agentiellen Realismus« (Barad 2012a) aufsuchen: die moderne Quantenphysik und ihre »posthumanistische Performativität« (Barad 2012a: 11) im Atomzeitalter (2). Dann werde ich unter Rückgriff auf den von Gilles Deleuze (1993) und Michel Foucault (2011) entwickelten »Materialismus des Körperlosen« eine Lesart des Neuen Materialismus vorschlagen, bei der das Ereignis die Stelle einnimmt, die in älteren Materialismen von der Praxis okkupiert ist (3). Schließlich möchte ich die im Titel angekündigte Frage aufwerfen, ob und in welchem Sinne der Neue Materialismus als soziologisches Theorie- und Forschungsparadigma taugt, oder ob er eher ein Störfaktor und ungebetener Gast für die Soziologie ist (4).

Aller bisheriger Materialismus – Marx und der Materialismus der Tat

In seinen Feuerbachthesen hatte Karl Marx (1969: 433) allen »bisherigen Materialismus« dafür kritisiert, den »Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* [zu fassen], nicht aber als *menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis*«. Damit hatte Marx einen neuen Grundbegriff in den Materialismus eingeführt: die Praxis. Den Marxismus interessiert an der Materie nicht ihr inertes So-Sein, sondern ihre Transformationsfähigkeit durch Arbeit. In der Arbeit wirkt ein Subjekt (der tätige Mensch) auf ein Objekt (die Natur) ein (Marx 1968a: 192). Auch bei Marx können den Arbeitenden Dinge in ihrer Praxis beispringen – Werkzeuge und maschinelle Arrangements der Produktivkraft (Marx 1968a: 194). Die Dinge können aber nur an der Produktion partizipieren, weil sie zuvor von menschlicher Arbeit geschaffen worden sind. Die Produktionsmittel sind vergegenständlichte oder tote Arbeit im Gegensatz zur lebendigen Arbeit der Arbeiter (Marx 1968a: 198). Damit hat Marx eine Asymmetrie zwischen lebendiger und toter Praxis aufgestellt, die zum Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von Verdinglichungstheorien werden sollte und noch in der heutigen Praxistheorie anzutreffen ist; etwa wenn der lebendige Leib gegen die erstarrten Dinge, der Fluss der Praxis gegen die geronnenen Dinge ausgespielt werden (Folkers 2013: 20–23).

Das unmittelbare Ergebnis des Wechselprozesses zwischen Mensch und Natur ist ein Produkt. Aber der größere Zusammenhang, der durch die zwischen den Menschen geteilte Arbeit gestiftet wird, ist die Gesellschaft bzw. das Gattungswesen Mensch, wie Marx (1968b) es in seinen humanistischen Frühschriften ausdrückt. Marx geht davon aus, dass der Mensch sich durch seine Arbeit, vermittelt über die Gesellschaft, überhaupt erst als Mensch erzeugt. Der *Homo Faber* ist deshalb immer zugleich *Homo Fabricatus*: »wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert« (Marx 1968b: 537). Das gesellschaftliche Gattungswesen Mensch ist Produkt menschlicher Arbeit und es ist expansiv, man könnte auch sagen: imperialistisch. Weil der Mensch sich selbst produziert, indem er die Natur bearbeitet, wird auch die Natur dem Gattungswesen inkorporiert. Marx geht geradezu von einer umfassenden »Sozialisierung der Natur« aus: »Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. [...] Durch sie erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen« (Marx 1968b: 517).

Auch wenn einige Formulierungen von Marx etwas pathetisch klingen, gibt es gute Gründe ihm mehr Aufmerksamkeit in den *neuen* Debatten um Materialismus zukommen zu lassen. Nicht nur war er es, der zuerst den Begriff der Praxis in den Materialismus eingeführt hat. Darüber hinaus ist der Marxsche Materialismus attraktiv, weil er »aufs Ganze« zielt. Bei ihm geht es nicht nur um die Koproduktionen von Mensch und Materie in den begrenzten Settings wie etwa dem Labor, sondern um den umfassenden Stoffwechsel von Gesellschaft und Natur. Allerdings liegt hier aus heutiger Sicht auch der Haken. Die umfassende Vermenschlichung der Natur, die Marx beschwört, erinnert allzu sehr an die Beschreibungen des Anthropozäns. »Anthropozän« ist der Name den Paul Crutzen (2002) in seinem Artikel *Geology of Mankind* für die gegenwärtige erdgeschichtliche Epoche vorgeschlagen hat. Der Mensch habe seit der Erfindung der Dampfmaschine die Erde, auf der er lebt, so umfassend transformiert, dass er zur wichtigsten geologischen Kraft des Planeten geworden ist und damit die Natur gleichsam »humanisiert« hat. An-

ders als bei Marx, für den das Gattungswesen noch eine Chiffre für den Sozialismus war, steht das Anthropozän in natur- und kulturwissenschaftlichen Debatten heute für eine zwar sozialisierte, aber nicht sozialistische, sondern verwüstete Natur. Erderwärmung, steigende Meeresspiegel, vermehrte Wetterextreme, Versiegen der natürlichen Ressourcen und rapide sinkende Artenvielfalt sind nur einige der Phänomene, die auf die eine oder andere Art mit dem Anthropozän in Verbindung gebracht werden. Aus dieser Perspektive ist die Menschwerdung qua Sozialisierung der Natur aufs Engste mit der Bedrohung und dem Ende (der Lebensgrundlagen) des Menschen verbunden. Der Mensch hat sich so vollständig in der Natur vergegenständlicht, dass er überall nur noch sich selbst begegnet. Was Marx noch als reziproke Anerkennungsbeziehung konzipieren konnte, in der der Mensch sich in seinen Vergegenständlichungen sein eigenes Wesen zurückspiegelt und aneignet, hat die Ökodystopie *Soylent Green* als Spiel von Fressen und Gefressen-Werden filmisch inszeniert. Nachdem der Mensch alle natürlichen Ernährungsressourcen verbraucht hat, bleibt ihm nur noch »Soylent Green« als Nahrungsmittel, das aber, wie sich herausstellt, aus Menschen besteht: *It's People*.

Die mit dem Anthropozän in Verbindung stehenden Probleme erfordern Reaktionen, die der geradezu naturhistorischen Situation entsprechen. Es gibt kein Zurück zur unberührten Natur, sondern nur eine Intensivierung der Hybridisierungen zwischen dem Mensch gewordenen Anthropos und der sozialisierten Natur. Wenn man den Problemzusammenhang Anthropozän aber auf seine ontologischen und historischen Grundlagen hin befragen will, erscheint das gerade in der Soziologie beliebte Erklärungsmuster der »nicht-intendierten Nebeneffekte« inadäquat und verharmlosend. Vielmehr wäre eine grundsätzliche Reflexion auf den »Menschen« und seine ihn erst zum Menschen machende Praxis notwendig.

Am *ground zero* des agentiiellen Realismus

Eine solche grundsätzliche Problematisierung des Menschen und seiner Praxis ereignete sich bereits im 20. Jahrhundert in Reaktion auf eine heute über Anthropozän und Klimawandel fast vergessene planetarische Krise. Die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki sowie die in Atomtests immer wieder vor Augen geführte Zerstörungskraft der Bombe ließ damals eine ganze Intellektuellengeneration vor der durch Wissenschaft und Technik gesteigerten menschlichen Handlungsfähigkeit erschrecken. Der Mensch des 20. Jahrhunderts war mit der Entdeckung der mikrophysikalischen Struktur der Materie zugleich auf die extremsten Potentiale der materiellen Welt gestoßen, die »richtig« eingesetzt die unmenschlichste Konsequenz mit sich führten: die Möglichkeit zur Vernichtung der gesamten Zivilisation. Nicht nur für Michel Serres, der von seinen Leser/-innen fordert, das Problem der Bombe »auf allen Seiten (s)einer Bücher explodieren zu hören« (Serres 2008: 29), war die apokalyptische Potentialität des Atomzeitalters ein Grund zum Umdenken. Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule diagnostizierte eine grundlegende Verkehrung der Zweck-Mittel-Relation gesellschaftlicher Praxis (Horkheimer, Adorno 2010), während Hannah Arendt noch radikaler *The end of ends* (Masco 2012) im Angesicht der »technischen Entwicklung der Gewaltmittel« (Arendt 2000: 7) gekommen sah und eine grundsätzliche Neubesinnung im Denken des Handelns anstrebte. Martin Heideg-

ger verabschiedete sich von der Daseinsanalytik, in der er noch eine praktische Einstellung zur Welt gegen die Theoriefokussierung der Philosophie ausgespielt hatte, zugunsten einer historischen und radikal anti-instrumentellen Theorie der Technik (Heidegger 2007). In Frankreich beliebt man es nicht beim *end of ends*, sondern dachte gleich über *The ends of men* (Derrida 1969) nach.

Flankiert wurden diese apokalyptischen Töne von einer Debatte über den epistemologischen und ontologischen Status der modernen Physik. Ein Rückblick auf diese Debatten zeigt dabei erstaunliche Ähnlichkeiten zwischen dem Naturbild der Quantenphysik und dem des jungen Karl Marx. So bemerkte der Wissenschaftshistoriker Gaston Bachelard zur wissenschaftlichen Revolution der modernen Physik »unter Bezugnahme auf Marx«: »Die Natur wird unter das Zeichen des tätigen Menschen gestellt, des Menschen, der die Technik der Natur eingräbt« (Bachelard, zitiert nach Marcuse 1994: 168). Damit artikulierte er eine Sicht auf die Natur, die von den maßgeblichen Physikern seiner Zeit geteilt wurde. Beim Physikerphilosophen Carl Friedrich von Weizsäcker können wir lesen: »In der Atomphysik definieren wir Materie durch ihre möglichen Reaktionen auf Experimente des Menschen [...]. Wir definieren Materie als einen möglichen Gegenstand des Menschen.« (von Weizsäcker 1964: 95) Bei Werner Heisenberg gipfelt eine ähnliche Überlegung in der Diagnose eines Verschwindens der Natur als Gegenüber: »In früheren Epochen sah sich der Mensch der Natur gegenüber [...]. In unserer Zeit aber leben wir in einer vom Menschen so völlig verwandelten Welt [...], daß wir gewissermaßen immer nur uns selbst begegnen.« (Heisenberg 1955: 17f.)

Das kritische Denken zeigte sich bestürzt über die physikalische Humanisierung der Natur und ihre geradezu narzisstischen Konsequenzen: Wo immer man hinschaut, stets glotzt nur ein Mensch zurück. Heidegger konzentrierte sich dabei noch auf das metaphysische Verhängnis des Objektverlustes, also darauf, dass »in der jüngsten Phase der Atomphysik auch noch der Gegenstand verschwindet und so allererst die Subjekt-Objekt-Beziehung als bloße Beziehung in den Vorrang vor dem Objekt und dem Subjekt gelangt und als Bestand gesichert werden will« (Heidegger 2004: 57). Herbert Marcuse – inspiriert von Heideggers Kritik – betonte zwar auch das ontologische Drama, dass das »metaphysische ›Sein als solches‹ [...] einem ›Instrument-Sein‹« (Marcuse 1994: 166) weicht. Zusätzlich stellte er jedoch auch den Machtcharakter der modernen Rationalität heraus, die in der Atomphysik ihren schärfsten Ausdruck hat. »Die Rationalität nimmt die Form methodischer Konstitution, Organisation und Handhabung der Materie als bloßen Stoffs der Kontrolle an« (Marcuse 1994: 168). Anders als beim jungen Marx ist die praktische Beherrschung der Natur für den Neomarxisten Marcuse keine positive Erscheinung mehr, sondern Teil eines Macht- und Herrschaftszusammenhangs, der die Natur ebenso wie den Menschen unterwirft.

Diese Ausführungen sollen nicht als Lobrede auf die Kritik der instrumentellen Vernunft und die (sehr deutsche) Technikskepsis verstanden werden, sondern dazu dienen, auf die verblüffenden Ähnlichkeiten zwischen Karan Barads (2012a) »agentiellem Realismus« und den historischen Interpretationen der Atomphysik aufmerksam zu machen. Jeweils wird ausgehend von der modernen Physik betont, dass Materie nicht mehr als ein den Menschen äußerer Gegenstand verstanden werden darf, sondern ein performativer Effekt von wissenschaftlichen Operationen ist. Barad – Wissenschaftstheoretikerin, Physikerin und zentrale Stichwortgeberin des Neuen Materialismus – verspricht eine Theorie der Verwobenheit von »matter and meaning« (Barad 2007) vorzulegen, die Kulturwissenschaft und Quantenphysik zusammenbringt. Sie

kombiniert Judith Butlers Konzept der Performativität, wo das, worüber gesprochen wird, durch den performativen Sprechakt in die Welt kommt, mit der Quantenphysik, wo wissenschaftliche Beobachtungen materielle Auswirkungen auf das Beobachtete haben. Erst in und durch die Beobachtung innerhalb einer apparativen Einrichtung wird ein zunächst indeterminiertes Prozessgeschehen zu einem abgrenzbaren Phänomen. Daraus folgt: Erstens ist das durch den Einsatz einer Reihe von »Phänomentechniken« (Bachelard 1974: 55) bzw. »Apparaten« (Barad 2012a: 23–32) erzeugte »epistemische Ding« (Rheinberger 2002) bzw. »Phänomen« (Barad 2012a: 19) der wissenschaftlichen Beobachtung nicht *vorgängig*, sondern wird erst durch die Beobachtung in Kraft gesetzt. Zweitens ist das Objekt dem wissenschaftlichen Subjekt und seinen Messinstrumenten nicht *äußerlich*, insofern es erst durch die »Intraaktion« (Barad 2012a: 19 f.) mit diesen entsteht. Auch für Barad hat also die »bloße Beziehung« Vorrang vor Subjekt und Objekt, auch bei ihr verschwindet das Objekt zugunsten eines universellen Tätigseins. Für Barad ist das aber kein Grund zur Kritik. Zwar nimmt sie explizit Bezug auf die Physikphilosophie des 20. Jahrhunderts, wenn auch nur in der Person Niels Bohrs. Allerdings bleibt sie seltsam wortkarg zu den historischen Entstehungsbedingungen, den politischen Einsätzen und den Effekten der Quantenphysik und damit auch zu den Hintergründen, dem historischen *ground zero*, ihrer eigenen Theorie. Das Denken und die experimentelle Praxis der Physik – insbesondere die von Niels Bohrs – ist für sie lediglich eine Stichwortgeberin, um ihre materialistische Theorie gegenüber einer vermeintlich heillos in »humanistischen Umlaufbahnen« (Barad 2012a: 10) gefangenen Kulturtheorie zu profilieren. Dass sie ihre posthumanistische Theorie ausgerechnet mit einer Wissenschaft begründen möchte, die im Urteil ihrer Zeitgenossen eine nie dagewesene Humanisierung der Welt herbeigeführt hat (und dadurch paradoxerweise die Existenz der Menschheit gefährdete) entgeht ihr.

Gerade Kommentator/-innen, die wie Barad den *science and technology studies* bzw. den *feminist technoscience studies* nahestehen, irritiert dieses Unvermögen, die eigene Theorie zu situieren (Pinch 2011: 434). Dabei ist Barads Vorgehensweise durchaus typisch für den neuen Materialismus. Immer wieder werden naturwissenschaftliche Theorien herangezogen und mit Philosophen von Lukrez bis Whitehead vermengt, um die agentielle Kraft der Materie hervortreten zu lassen. Historische und soziale Situierung des eingesetzten Wissens unterbleiben wohl vor allem deshalb, weil dies eine Nähe zum Sozialkonstruktivismus nahelegen würde, der ja gerade bekämpft werden soll. Der Denkfehler liegt allerdings darin, die – reflexive, kritische, soziologische, genealogische – Situierung des Wissens nur als etwas zu begreifen, das vermeintliche Wahrheiten als illusionäre Konstruktionen entlarven kann und nicht als etwas, was Theorien stärkt und Geltungsansprüche untermauert. Damit versperrt sich Barad einer zusätzlichen Reflexionsebene, die es ihr erlauben würde zu erkennen, dass sie sich selbst in humanistischen Umlaufbahnen bewegt. Ihr Hintergrund in der Quantenphysik und ihre grundbegriffliche Affinität zum Praxismaterialismus gipfelt nicht zufällig wie schon bei Marx in Überlegungen zur »Produktion der Natur« (Barad 2007: 83). Das schwächt ihre Fähigkeit, kritisch zu den ethischen Problemen Stellung zu beziehen, die mit der Quantenphysik verbunden sind. In ihren Büchern hört man das Problem der Bombe jedenfalls nicht explodieren. Den Leser/-innen werden lediglich vage und recht »beliebige« »*ethics of entanglement*« (Barad 2012b: 47) angeboten (Hoppe, Lemke, 2015). Überzeugende Überlegungen zu den Gegenständen, Problemen, den *matters*, auf die diese Verantwortung antwortet, sucht man vergeblich. Weder die Verbindung von *big science* und Militär wird problematisiert,

noch über die dissidenten Physiker/-innen berichtet, die gegen das nukleare Wettrüsten Stellung bezogen oder sich der *counterculture* angeschlossen haben (Pinch 2011: 434).

Aber nicht nur der Einsatz von Barads Ethik ist unklar, auch die Frage warum »matter matters« geht ironischerweise unter den reichlich redundant eingesetzten Begriffsbatterien unter. Warum sollten wir jetzt und heute die Materialität betonen und materialistische Kulturtheorien entwickeln? Darauf kann man sinnvoll und mit Rekurs auf die historische Situation antworten. So haben Kathrine Hayles (1999) und Donna Haraway (1995) Materialität, Körperlichkeit und Verwundbarkeit im Angesicht der kybernetischen Visionen einer dematerialisierten Informatisierung betont, die eine unangreifbare »Informatik der Herrschaft« (Haraway 1995: 48) organisieren sollte. Barad dagegen versteht ihren Materialismus weniger als Gegenpol zu den Problemen der Gegenwart, sondern lediglich als Einsatz gegen die Dominanz von Sprache in den Kulturwissenschaften. Ironischerweise entfernt sie sich dadurch jedoch von dem, was sie doch vorgibt, wieder ins Zentrum rücken zu wollen – den Sachen, den Gegenständen, den *matters*.

Ereignis als Begegnung: Neuer Materialismus trifft Materialismus des Körperlosen

Gleichwohl ist Barads Theorie alles andere als unbrauchbar. Sie gibt wichtige Impulse und Stichworte, um Materialität zu denken. Das Problem ist aber, dass sie – wie andere neue Materialist/-innen – nicht in der Lage ist, ihren eigenen Diskurs zu situieren und deshalb nicht sieht, wie tief ihr Projekt mit einem bestimmten Humanismus »verschränkt« ist. Der Resthumanismus Barads lässt sich jedoch auflösen, indem man ihre zu starke Fokussierung auf Konzepte der Praxis und Performativität umgeht und stattdessen das Ereignis als Grundbegriff des neuen Materialismus ansetzt. Eine anschlussfähige Theorie des Ereignisses lässt sich im »Materialismus des Körperlosen« finden, den Gilles Deleuze (1993: 19-28) und Michel Foucault (2011: 37) Ende der 1960er Jahre in engem Austausch miteinander entwickelt haben, um eine weder strukturalistische noch humanistische Theorie des Sinns zu entwickeln.

Deleuze hat erste Überlegungen zum körperlosen Materialismus im Ausgang von den Theorien der Stoiker entwickelt. So wie diese unterscheidet er zwischen Körpern und körperlosen Ereignissen. Ein Körper wäre zum Beispiel das Fleisch, ein körperloses Ereignis ist, wenn ein Messer ins Fleisch schneidet. Die Oberflächenwirkung ist ein *körperloses* Ereignis, insofern es nicht auf einen der beiden Körper zurückzuführen ist. Die Ereignishaftigkeit der Materie liegt nicht in den Körpern, sondern an ihrer »Schnittstelle«, im Dazwischen. Das Ereignis gehört nicht zur »Ordnung der Körper. Und dennoch ist es keineswegs immateriell, da es immer auf der Ebene der Materialität wirksam ist, Effekt ist« (Foucault 2011: 37). Es gehört aber auch nicht zur kausalen Ordnung von Ursache und Wirkung. Ereignisse sind »Quasi-Ursachen« (Deleuze 1993: 24), die bei Michel Serres »Quasi-Objekte« (Serres 1981: 345) heißen. Es ist das Aufeinandertreffen, oder wie es bei Louis Althusser (Althusser 2010) heißt, die Begegnung, die ein materielles, unkörperliches Ereignis konstituiert. An diesen Begegnungen können Menschen beteiligt sein. Sie begegnen hier aber nicht immer nur sich selbst.

Ein solches körperlose Ereignis erzeugt einen Sinneffekt. Sinn ist hier nicht durch seine Tiefe oder Ewigkeit, sondern durch seine Oberflächlichkeit und Temporalität gekennzeichnet. Sinn ist ein Unterschied der einen Unterschied macht. Dieses allgemeine Verständnis von Sinn geht weit über eine sprachliche oder soziale Theorie des Sinns hinaus. Sinn ist kein zusätzlicher *sozialer* Stoff, der den Dingen oder der Materie gleichsam angeklebt werden muss, sondern Materie in einem bestimmten Modus – körperlos aber doch nicht ohne Körper möglich. In diesem Sinne kann *Matter* als Körper nur durch bzw. in den Oberflächenwirkungen *mattern*, das heißt relevant werden. Der Materialismus des Körperlosen vermeidet die unproduktive Polarisierung von Diskurs und Materialität und stützt sich demgegenüber auf einen verallgemeinerten Sinnbegriff. Ebenso wenig kommt es zu einer Polarisierung von Aktivität und Passivität, lebendiger und toter Praxis. Ein Ereignis ist ein symmetrisches Affektionsgeschehen. »Die Fähigkeiten zu affizieren und affiziert zu werden, sind zwei Facetten des gleichen Ereignisses. Es gibt eine Affektion und die ereignet sich im Dazwischen.« (Massumi 2010: 69). Die Emergenzebene materieller Ereignisse, die Effekte der Begegnung der Körper und nicht die Körper selbst, stehen im Vordergrund dieser Theorie. Dadurch verschwindet der Unterschied von Natur und Kultur, ohne dass die Natur zum Produkt menschlicher Praxis gemacht werden muss. Aus der Perspektive menschlicher Praxis, tritt dann weniger die Gemachtheit als die Unverfügbarkeit einer materiellen Welt im Werden in den Vordergrund.

Para-Soziologie

Diese Version des neuen Materialismus, die auch bei einer Reihe bisher nicht genannter Autor/innen (Connolly 2013; Stengers 2011) anzutreffen ist, löst gewiss nicht alle theoretischen Probleme, die sich beim Versuch stellen, Materialität zu denken. Indem der Ereignismaterialismus aber darauf beharrt, eine Materialität zu denken, die mehr ist als bloße Materialisierung menschlicher Praxis, bewahrt er sich ein ebenso produktives, wie provokatives Potential. Er betont eine Materie, die immer ein Stück weit dunkel bleibt und sich der sozialen Erfassung widersetzt. Insofern taugt er gerade *nicht* als eigenständiges soziologisches Paradigma. Vielmehr kann er mit der Soziologie nur ein parasitäres Verhältnis unterhalten. Einerseits ist der neue Materialismus soziologisch nur lebensfähig, wenn er sich mit einer bestimmten Wirtstheorie verbindet. Andererseits könnte er als Parasit wie ein »thermischer Erreger« (Serres 1981: 292) operieren. Er kann seine Wirtstheorie irritieren und dadurch bereichern.

Als Parasit der *Praxistheorie* betont der neue Materialismus das, was der menschlichen Praxis entgeht; ein Unverfügbares, das nicht einfach Resultat der Praxis, also nicht Scheitern oder Misslingen, nicht-intendierter Nebeneffekt oder *counterperformativity* ist. Unverfügbarkeit heißt ja gerade, dass sich die Materialität als Ereignis systematisch der menschlichen Erfassung entzieht. Ereignishafte Materialität trägt ein intensives Potential in sich und steht in einem Prozess kontinuierlichen Werdens. Praxis kann diesen Prozess nicht einfangen und beherrschen, sondern wird von diesem Strom des Werdens mitgerissen.

Mit der *Systemtheorie* als Wirtstheorie könnte der neue Materialismus zur Komplexitätstheorie werden (Ansätze dazu finden sich etwa bei Connolly 2011; DeLanda 2006) – eine Komplexi-

tätstheorie, die nicht zwischen biologischen, psychischen und sozialen Systemen und dann noch einmal zwischen den einzelnen sozialen Systemen strenge Grenzen zieht. Sie würde auf die Punkte aufmerksam machen, an denen geordnete Ereignissequenzen kollabieren und vermeintlich geschlossene Systeme so nachhaltig durch ihre Umwelt irritiert werden, dass ihre Systemgrenzen porös werden.

Als Parasit der Theorien des *doing-gender* würden Neue Materialismen das Unförmige und Monströse von Geschlechtlichkeit und Sexualität betonen, das nie vollständig auf die Bühne gebracht, »performt« werden kann, aber doch jede Performanz und Parodie von Geschlechtlichkeit antreibt.

Gegen die *Wissenschaftsforschung*, die mit der Arbeitshypothese angetreten ist, dass die Wissenschaft nur eine »Praxis wie jede andere ist«, machen die Neuen Materialismen auf das Wunderbare und Verstörende der wissenschaftlichen Materien aufmerksam, die den praktischen Eifer der Wissenschaft überhaupt erst erzeugen (Stengers 2011).

Und was ist mit der *Kritik*? Was ist kritisch am Neuen Materialismus? Jenseits eines Verständnisses von Kritik als Aufzeigen der Grenzen des Wissens betont der Neue Materialismus, wie schon die Kritische Theorie der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno 2010), die Notwendigkeit einer spekulativen Haltung, die sich jenseits dieser Grenzen bewegt. Die kritische Haltung könnte sich so mit einer spekulativen Haltung verbinden. Spekulation jenseits der Grenzen des Wissens, jenseits des Greif- und Erfahrbaren, spekuliert auf und mit dem Virtuellen, einer Welt im Werden.

Schließlich regt der Neue Materialismus aber nicht nur Theorien, sondern auch *empirische Forschung* an. Der *material turn* hat das Interesse an neuen Themen, neuen soziologischen »matters of concern« (Latour, 2004) geweckt. Wenn Soziolog/-innen heute von *Strukturen* sprechen, dann reden sie nicht nur von der Sozialstruktur oder der Struktur der Sprache, sondern ebenso von Infrastrukturen. So gesehen hätte der Neue Materialismus einen positiven Wahlspruch verdient: Nicht *weg mit der Sprache*, sondern lieber das alte *Zurück zu den Sachen!* sollte er sich auf die Fahnen schreiben.

Literatur

- Ahmed, S. 2008: Open Forum Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the New Materialism. *European Journal of Women's Studies*, 15 Jg., Heft 1, 23–39.
- Althusser, L. 2010: *Der Materialismus der Begegnung*. Zürich: diaphanes.
- Arendt, H. 2000: *Macht und Gewalt*. München: Piper.
- Bachelard, G. 1974: *Epistemologie*. Ausgewählte Texte. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Barad, K. 2007: *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, London: Duke University Press.
- Barad, K. 2012a: *Agentieller Realismus: Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp.
- Barad, K. 2012b: *Intra-active entanglements – An interview with Karen Barad by Malou Juelskjær and Nete Schwennesen*. *Kvinder, Køn & Forskning*, Heft1–2, 10–24.
- Bennett, J. 2010: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham, London: Duke University Press.

- Bogusz, T. 2009: Erfahrung, Praxis, Erkenntnis. Wissenssoziologische Anschlüsse zwischen Pragmatismus und Praxistheorie – ein Essay. *Sociologia Internationalis*, 47. Jg., Heft 2, 197–228.
- Bourdieu, P. 1997: Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Braidotti, R. 2014: Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Butler, J. 1997: Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Connolly, W. E. 2011: *A world of becoming*. Durham, London: Duke University Press.
- Connolly, W. E. 2013: The ›New Materialism‹ and the Fragility of Things. *Millennium-Journal of International Studies*, Jg. 41, Heft 3, 399–412.
- Coole, D., Frost, S. (Hg.) 2010: *New Materialisms: Ontology, agency, and politics*. Durham, London: Duke University Press.
- Crutzen, P. J. 2002: Geology of mankind. *Nature*, Vol. 415, 3. Januar 2002, 23–23.
- DeLanda, M. 2006: *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G. 1993: *Logik des Sinns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, J. 1969: The ends of man. *Philosophy and Phenomenological Research*, Jg. 30, Heft 1, 31–57.
- Folkers, A. 2013: Was ist neu am neuen Materialismus? Von der Praxis zum Ereignis. In T. Goll, D. Keil, T. Telios (Hg.), *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*. Münster: edition assemblage, 17–34.
- Foucault, M. 1974: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. 2011: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Haraway, D. 1995: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Hayles, N. K. 1999: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Heidegger, M. 2004: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, M. 2007: *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heisenberg, W. 1955: *Das Naturbild der modernen Physik*. Hamburg: Rowohlt.
- Hirschauer, S. 2004: Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns. In K. H. Hörning, J. Reuter (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: Transcript, 73–91.
- Hoppe, K., Lemke, T. 2015: Die Macht der Materie. Grundlagen und Grenzen des agentiellen Realismus von Karen Barad. *Soziale Welt*, 66. Jg., Heft 3, 261–280.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. 2010: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Latour, B. 2001: Eine Soziologie ohne Objekt? *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 11, Heft 2, 237–252.
- Latour, B. 2004: Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical inquiry*, Jg. 30, Heft 2, 225–248.
- Latour, B. 2007: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Latour, B. 2013: *An inquiry into modes of existence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marcuse, H. 1994: *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Marx, K. 1968a: *Das Kapital*, Bd. 23. Berlin: Dietz.
- Marx, K. 1968b: *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1848*, In *Marx-Engels Werke. Ergänzungsband*, Berlin: Dietz, 465–588.
- Marx, K. 1969: *Thesen über Feuerbach* In *Marx-Engels Werke*. Bd. 3, Berlin: Dietz, 533–535.
- Masco, J. 2012: The end of ends. *Anthropological Quarterly*, Jg. 85, Heft 4, 1107–1124.
- Massumi, B. 2010: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*. Berlin: Merve.

-
- Pinch, T. 2011: Karen Barad, Quantum Mechanics and the Paradox of Mutual Exclusivity. *Social Studies of Science*, Jg. 41, Heft 3, 431–441.
- Reckwitz, A. 2002: The status of the »material« in theories of culture: From »social structure« to »artefacts«. *Journal for the theory of social behaviour*, Jg. 32, Heft 2, 195–217.
- Reckwitz, A. 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, Heft 4, 282–301.
- Rheinberger, H-J. 2002: Experimentalsysteme und epistemische Dinge: eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas. Göttingen: Wallstein.
- Serres, M. 1981: *Der Parasit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Serres, M. 2008: *Aufklärungen: fünf Gespräche mit Bruno Latour*. Berlin: Merve.
- Stengers, I. 2011: Wondering about materialism. In L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Realism and Materialism*. Melbourne: re:press, 368–392.
- von Weizsäcker, K. F. 1964: *Die Geschichte der Natur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.