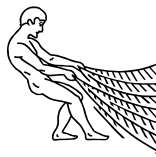


Unverkäufliche Leseprobe

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung von Text und Bildern, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlags urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.



Slavoj Žižek

Absoluter Gegenstoß

Versuch einer Neubegründung
des dialektischen Materialismus

Aus dem Englischen von Frank Born

S. FISCHER



Erschienen bei S. FISCHER

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel
»Absolute Recoil: Towards a New Foundation of
Dialectical Materialism« 2014 im Verlag Verso, London.
© Slavoj Žižek 2014

Für die deutschsprachige Ausgabe:
© 2016 S. Fischer Verlag GmbH, Hedderichstr. 114,
D-60596 Frankfurt am Main

Satz: Pinkuin Satz und Datentechnik, Berlin
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN 978-3-10-002396-4

Inhalt

Einleitung: »Da ist allerdings Sand im Getriebe«	11
Materialismus, alt und neu	17
Gegen einen deflationierten Hegel	32
Die Ungleichheit	48
Dialektische Historizität	57
Teil I Jenseits des Transzendentalen	77
Kapitel 1: Versuch einer materialistischen Theorie	
der Subjektivität	79
Kant <i>avec</i> Althusser	79
Die erzwungene Wahl der Freiheit	100
Das antizipatorische Subjekt	108
Kapitel 2: Von Kant zu Hegel	134
Die ontische Frage	134
Der hegelianische Weg	143
Der gerahmte Rahmen	159
Kapitel 3: Die Wunde	170
Das Steckenbleiben	170
Der Sündenfall	182
Der antikoloniale Gegenstoß	191
Die Gewalt des Anfangs	197
Der absolute Gegenstoß	213

Zwischenspiel I: Die Inszenierung der weiblichen Hysterie .	224
Die Kunst und das Unbewusste	226
Die Sackgassen der Atonalität	237
Der »Traumgedanke« von <i>Erwartung</i>	244
Teil II Das hegelianische Ereignis	251
Kapitel 4: Ereignis-Wahrheit, Ereignis-Sex	253
Die drei Ereignisse der Philosophie	253
»La vérité surgit de la méprise«	262
Der Kreislauf des Werdens	270
Das Unbehagen in der Sexualität	276
Kapitel 5: Sein, Nichtwissen, absolutes Wissen	293
Wissen, Tod, Unwissenheit, Opfer	293
Quantenwissen	309
Ist das absolute Wissen Hegels <i>Docta ignorantia</i> ?	317
Kapitel 6: Gottes gespaltene Identität	341
Götter des Realen	341
Das Band des Wortes	352
Die Historisierung Gottes	357
Gott im Kampf mit sich selbst	369
Der Prothesengott	385
Zwischenspiel II: Lubitsch, Poet der zynischen Weisheit? ..	393
Drei Weiße und zwei Schwarze	393
Die Lehre aus einem Golfspiel am See Genezareth	401
Der Fall – noch einmal	406
Weshalb wir eine Puppe heiraten sollten	417
Wo genau steckt eigentlich der Ärger im Paradies?	424
Zynische Weisheit	434

Teil III Hegel jenseits von Hegel	439
Kapitel 7: Spielarten der »Negation der Negation«	441
Der Selbstmord als Akt der Annahme des	
Unmöglich-Realen der Freiheit	441
Die zwei Schmetterlinge	451
Zwischen den zwei Unmöglichkeiten	460
Die »Synthese nach unten«	469
Gegen das »Hölderlin-Paradigma«	480
Kapitel 8: »Es gibt eine Nicht-Beziehung«	488
Zwei Filme über Subjektivität	488
Die Notwendigkeit eines Schornsteinfegers	503
Begehren, Trieb, Deleuze, Lacan	519
Das Absolute	526
Kapitel 9: Von hier zum <i>den</i>	533
Zwischen <i>den</i> und Clinamen	536
Das <i>den</i> und das Eine	548
Von ISR zu <i>a</i> , S(A), \mathcal{S}	554
Sinthom, <i>objet a</i> , \mathcal{S}	572
Anmerkungen	577
Namen- und Sachregister	635

Einleitung: »Da ist allerdings Sand im Getriebe«

Im fünften Kapitel seines Werks *Materialismus und Empiriokritizismus* beruft sich Lenin auf Engels' Behauptung, der Materialismus müsse mit jeder neuen wissenschaftlichen Entdeckung seine Form verändern, und wendet das Argument auf Engels selbst an:

»Engels sagt ausdrücklich: ›Mit jeder epochemachenden Entdeckung schon auf naturwissenschaftlichem Gebiet‹ (geschweige denn auf dem der Geschichte der Menschheit) ›muß er‹ (der Materialismus) ›seine Form ändern.‹ [...] Eine Revision der ›Form‹ des Engelschen Materialismus, eine Revision seiner naturphilosophischen Sätze enthält folglich nicht nur nichts ›Revisionistisches‹ im landläufigen Sinne des Wortes, sondern ist im Gegenteil eine unumgängliche Forderung des Marxismus.«¹

Heute sollten wir diesen Grundsatz entsprechend auch auf Lenin anwenden: Seine Abhandlung *Materialismus und Empiriokritizismus* wurde eindeutig nicht der Aufgabe gerecht, den philosophischen Materialismus auf die Stufe der Relativitätstheorie und der Quantenphysik zu heben, und sie hilft uns auch nicht, andere Durchbrüche, wie die Freud'sche Psychoanalyse, zu begreifen, ganz zu schweigen von den Fehlschlägen des Kommunismus im 20. Jahrhundert. Dieser Aufgabe versucht sich das vorliegende Buch zu widmen, indem es eine Neubegründung des dialektischen Materialismus vorschlägt. Das Wort »dialektisch« ist hier im Sinne des griechischen *dialektika* (ähnlich wie *semeiotika* oder *politika*) zu verstehen: nicht als allgemeiner Begriff, sondern als »dialektische (semiotische, politische) Angelegenheiten«, als ein inkonsistentes

(nichtganzes) Gemisch. Aus diesem Grund sind die einzelnen Kapitel dieses Buches *Anwendungen* – keine *Erläuterungen* – des dialektischen Materialismus; dieser ist nicht das Thema des Buches, er wird vielmehr darin praktiziert. Der Titel *Absoluter Gegenstoß* bezieht sich auf einen Ausdruck, den Hegel nur an einer einzigen, wenn auch entscheidenden Stelle über die Logik der Reflexion verwendet, um die spekulative Identität der Gegensätze in der Bewegung zu bezeichnen, durch die ein Ding aus seinem eigenen Verlust hervorgeht. Die prägnanteste poetische Formulierung des absoluten Gegenstoßes findet sich (kaum überraschend) bei Shakespeare, und zwar in seinem unheimlichen Drama *Troilus und Cressida* (5. Aufzug, 2. Szene):

»O Wahnsinn der Gedanken,
Der Gründe aufstellt für und gegen sich,
Durch schnöde Anmaßung! Wo sich Vernunft
Empört und nicht vernichtet, wo Verlust
Alle Vernunft mit fortreißt ohn' Empörung«. ²

Im Stück beziehen sich diese Zeilen auf Troilus' selbstwidersprüchliche Argumentation, als er von Cressidas Untreue erfährt: Er bringt abwechselnd Gründe für und gegen das vor, was er zu beweisen versucht; seine Beweisführung durchkreuzt seine eigene Argumentationslinie, aber offenbar ohne sich selbst zunichtezumachen; und seine Unvernunft gewinnt den Anschein von Vernunft, ohne dass es widersprüchlich erscheint. Eine Ursache, die gegen sich selbst vorgeht, ein Grund, der mit der Empörung (über sich selbst) zusammenfällt ... Die Zeilen beziehen sich zwar auf die weibliche Widersprüchlichkeit, sie können aber auch als Kommentar zur heimlichen Allianz zwischen der Würde des Gesetzes und dessen obszöner Übertretung verstanden werden. Denken wir an Shakespeares gängige Vorgehensweise, in den Königsdramen die »großen«, würdevoll inszenierten Königsszenen mit Auftritten einfacher Leute zu ergänzen und dadurch dem Ganzen eine komische Perspektive zu verleihen. In diesen Dramen

machen die lustigen Zwischenspiele die edlen Szenen durch den Kontrast stärker; in *Troilus und Cressida* wird jedoch jeder, selbst der edelste Krieger, vom Aspekt des Lächerlichen »kontaminiert«, so dass wir jeden der Charaktere als entweder blind und jämmerlich oder skrupellos und intrigant ansehen können.

Die »operative Kraft« hinter dieser »Enttragödisierung«, der eine Akteur, dessen Eingreifen das tragische Pathos unterminiert, ist Ulysses. Das mag angesichts seiner ersten Intervention beim Kriegsrat im ersten Aufzug überraschend klingen: Die griechischen (beziehungsweise »Grecian«, wie es bei Shakespeare, den Sprachstil von George W. Bush vorwegnehmend, heißt) Heerführer versuchen dort zu erklären, warum es ihnen nach siebenjähriger Belagerung noch immer nicht gelungen ist, Troja zu besiegen und zu zerstören; Ulysses tritt dabei als klassischer Vertreter der »alten Werte« auf und sieht den Grund für das Scheitern der Griechen in deren Vernachlässigung der zentralisierten hierarchischen Ordnung, in der jeder Einzelne seinen festen Platz hat. Woher rührt also jener Zerfall, der den grauenvollen demokratischen Zustand der Beteiligung aller an der Macht herbeiführt? An einer späteren Stelle des Stücks (3. Aufzug, 3. Szene) versucht Ulysses Achilles zu überzeugen, sich wieder an der Schlacht zu beteiligen, und bedient sich der Metapher der Zeit als einer zerstörerischen Kraft, die schrittweise die natürliche Ordnung unterminiert: Im Laufe der Jahre würden seine Heldentaten schnell vergessen, der eigene Ruhm verblasse angesichts der neuen Helden – wenn er also weiter als strahlender Kriegsheld dastehen wolle, müsse er wieder in die Schlacht ziehen:

»Die Zeit trägt einen Ranzen auf dem Rücken,
Worin sie Brocken wirft für das Vergessen,
Dies große Scheusal von Undankbarkeit.
Die Krumen sind vergangne Großtat, aufgezehrt
So schleunig als vollbracht, so bald vergessen
Als ausgeführt. Beharrlichkeit, mein Fürst,

Hält Ehr' im Glanz; was man getan hat, hängt
Ganz aus der Mode, wie ein rost'ger Harnisch,
Als armes Monument, dem Spott verfallen. [...]
Nie hoffe Wert für das, was war, den Lohn;
Denn Schönheit, Witz,
Geburt, Verdienst im Kriege, Kraft der Sehnen,
Geist, Freundschaft, Wohltat, alle sind sie Knechte
Der neidischen, verleumdungssücht'gen Zeit.«³

Ulysses' Strategie ist zutiefst ambivalent. Auf den ersten Blick wiederholt er nur sein Argument über die Notwendigkeit der »Abstufung« (der geordneten gesellschaftlichen Hierarchie) und stellt die Zeit als eine zersetzende Kraft dar, die die alten Werte untergräbt – ein erkonservatives Motiv. Bei genauerer Lektüre wird jedoch deutlich, dass er seinem Argument eine einzigartige zynische Wendung verleiht; denn wie soll man die Zeit bekämpfen und die alten Werte am Leben erhalten? Nicht dadurch, dass man einfach an ihnen festhält, sondern indem man sie durch die obszöne *Realpolitik** grausamer Manipulation, durch Betrug, durch das Ausspielen eines Helden gegen einen anderen ergänzt. Nur diese schmutzige Unterseite, diese versteckte Disharmonie kann die Harmonie aufrechterhalten. Ulysses spielt mit Achilles' Neid – also genau mit dem Gefühl, das für die Destabilisierung der hierarchischen Ordnung verantwortlich ist, da es anzeigt, dass jemand mit seiner untergeordneten Stellung innerhalb des Sozialkörpers unzufrieden ist. Dieses heimliche Spiel mit dem Neid – unter Verletzung genau der Regeln und Werte, die Ulysses in seiner ersten Rede feiert – ist notwendig, um den Wirkungen der Zeit entgegenzusteuern und die hierarchische Ordnung der »Abstufung« aufrechtzuerhalten. Dies wäre somit Ulysses' Version der berühmten Worte Hamlets: »Die Zeit ist aus den Fugen: Schmach und Gram / Daß ich zur Welt, sie einzurichten, kam!«⁴ – die einzige Möglichkeit, »sie einzurichten«, liegt darin, der Über-

* Im Original deutsch.

tretung der alten Ordnung mit deren *inhärenter Transgression* entgegenzuwirken, mit einem heimlich zum Schutz der Ordnung begangenen Verbrechen. Der Preis dafür ist, dass die Ordnung, die bestehen bleibt, nur noch ein Hohn ihrer selbst, eine blasphemische Imitation von Ordnung ist.

Hegel verwendet den Begriff »absoluter Gegenstoß« in seiner Erläuterung der Kategorie des Grundes, wo er eines seiner berühmten Wortspiele anbringt, indem er das Substantiv »Grund« mit dem Verb »zugrunde gehen« verknüpft:

»Die Reflexionsbestimmung, indem sie zugrunde geht, erhält ihre wahrhafte Bedeutung, der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein, nämlich daß das Gesetzsein, das dem Wesen zukommt, nur als aufgehobenes Gesetzsein ist, und umgekehrt, daß nur das sich aufhebende Gesetzsein das Gesetzsein des Wesens ist. Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtheits ist sein Bestimmen. – In diesem Bestimmtheits als dem sich selbst aufhebenden ist es nicht aus anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen.«⁵

Auch wenn diese Zeilen unverständlich klingen, ist die ihnen zugrundeliegende Logik klar: In einer Reflexionsbeziehung wird jeder Begriff (jede Bestimmung) durch einen anderen (sein Gegenteil) gesetzt (vermittelt), die Identität durch die Differenz, die Erscheinung durch das Wesen und so weiter – in diesem Sinne ist es »aus anderem herkommend«. Wenn das Gesetzsein sich selbst aufhebt, wird das Wesen nicht mehr durch einen äußeren Anderen, durch sein komplexes Beziehungsgeflecht zu seiner Andersheit und zu der Umwelt, in der es entstanden ist, bestimmt. Es bestimmt sich vielmehr selbst, es ist »der absolute Gegenstoß seiner in sich selbst« – die Lücke oder Unstimmigkeit, durch die es seine Dynamik erhält, ist absolut immanent.

Das Ziel dieses Buches ist es, um es traditionell zu formulieren, den spekulativen Begriff des absoluten Gegenstoßes zu einem

allgemeinen ontologischen Prinzip zu erheben. Es fußt auf dem Axiom, dass der dialektische Materialismus der einzig wahre philosophische Erbe dessen ist, was Hegel als die spekulative Stellung des Gedankens zur Objektivität bezeichnet. Alle anderen Formen des Materialismus, einschließlich des »Materialismus der Begegnung« des späten Althusser, des wissenschaftlichen Naturalismus und des neodeleuzianischen »neuen Materialismus«, scheitern an diesem Ziel. Die Konsequenzen aus dem Axiom werden in drei Schritten systematisch entwickelt: 1) der Schritt von Kants Transzendentalismus zu Hegels Dialektik, das heißt vom transzendentalen »Korrelationismus« (Quentin Meillassoux) zum Denken des Absoluten; 2) die eigentliche Dialektik: absolute Reflexion, Zusammenfallen der Gegensätze; 3) der hegelianische Schritt über Hegel hinaus zum Materialismus von »weniger als nichts«.

Teil I beginnt mit einer kritischen Analyse zweier repräsentativer nichttranszendentaler materialistischer Subjektivitätstheorien (Althusser, Badiou). Das zweite Kapitel behandelt dann die transzendente Dimension und beschreibt den Schritt vom kantianischen transzendentalen Subjekt zum hegelianischen Subjekt als »Disparität« im Herzen der Substanz. Das dritte Kapitel beinhaltet einen ausführlichen Kommentar zu Hegels Grundaxiom, dass der Geist die Wunden, die er der Natur zufügt, selbst heile.

Teil II behandelt das Hegel'sche Absolute. Zunächst beschreibt es die zutiefst ereignishaftige Natur des Absoluten, das nichts anderes ist als sein eigenes Gewordensein, um sich dann dem Rätsel des Hegel'schen absoluten Wissens zu widmen: Wie sollen wir diesen Begriff hinsichtlich des dialektischen Grundparadoxes der negativen Beziehung zwischen Sein und Wissen interpretieren, also hinsichtlich eines Seins, das auf dem Nichtwissen basiert? Abschließend werden die Schwierigkeiten des Hegel'schen Gottesbegriffs in den Blick genommen.

Teil III wagt einen hegelianischen Ausflug in das unbekanntere Terrain jenseits von Hegel. Am Anfang werden die unterschiedlichen, ja sogar widersprüchlichen Versionen der Hegel'schen

Negation der Negation vorgestellt; anschließend geht es um die entscheidende dialektische Umkehrung von »Es gibt keine Beziehung« zu »Es gibt eine Nichtbeziehung« – den Übergang, welcher der Hegel'schen Bewegung von der dialektischen zur spekulativen Vernunft entspricht. Das Buch endet mit einigen Hypothesen über die verschiedenen Ebenen des Gegensatzes, die für jede Seinsordnung konstitutiv sind, und skizziert die Grundzüge einer neuen hegelianischen »Dentologie« (einer Ontologie des *den*, des »Weniger-als-nichts«). Zwischen diesen drei Schritten liefern zwei Zwischenspiele – eines über Schönbergs *Erwartung* und eines über die Meisterwerke Ernst Lubitschs – künstlerische Beispiele für den konzeptuellen Inhalt des Buches.

Materialismus, alt und neu

Der Materialismus tritt heute in vier Hauptversionen auf: 1) als reduktionistischer »Vulgärmaterialismus« (Kognitivismus, Neodarwinismus); 2) als neue Welle des Atheismus, welche die Religion vehement verurteilt (Hitchens, Dawkins und andere); 3) als die Überreste des »diskursiven Materialismus« (Foucault'sche Analysen diskursiver materieller Praktiken) und 4) als deleuzianischer »neuer Materialismus«. Wir sollten uns folglich nicht scheuen, nach dem wahren Materialismus in dem zu suchen, was zwangsläufig als (eine Rückkehr zum Deutschen) Idealismus erscheinen muss – oder, wie Frank Ruda sich in Bezug auf Alain Badiou ausdrückt: Wahrer Materialismus ist ein »Materialismus ohne Materialismus«, in dem die substantielle »Materie« in einem Geflecht rein formaler/ideeller Beziehungen verschwindet. Dieses Paradox gründet sich auf die Tatsache, dass es heute der Idealismus ist, der unsere körperliche Endlichkeit betont und zu zeigen versucht, dass ebendiese Endlichkeit den Abgrund einer transzendenten göttlichen Andersheit außerhalb unseres Zu-

griffs öffnet (kein Wunder, dass der spirituellste Filmemacher des 20. Jahrhunderts, Andrei Tarkowski, gleichzeitig derjenige ist, der am meisten von der undurchdringlichen feuchten Trägheit der Erde besessen war), während die Vertreter des wissenschaftlichen Materialismus den techno-utopischen Traum der Unsterblichkeit, der Befreiung von körperlichen Zwängen am Leben erhalten.⁶ Jean-Michel Besnier hat in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, dass der gegenwärtige wissenschaftliche Naturalismus das radikalste idealistische Programm Fichtes und Hegels wiederzubeleben scheint: die Idee, dass die Vernunft die Natur vollkommen transparent machen kann.⁷ Verwandelt das biogenetische Ziel, Menschen mittels naturwissenschaftlicher Verfahren zu reproduzieren, die Menschheit nicht in eine selbstgeschaffene Entität und realisiert somit Fichtes spekulative Idee des sich selbst setzenden Ich? Das »unendliche Urteil« (Zusammenfallen der Gegensätze) scheint demnach heute zu lauten: Absoluter Idealismus ist radikaler naturalistischer Reduktionismus.⁸

Dieser Kurs markiert eine vierte Stufe in der Entwicklung des Antihumanismus: Er ist weder ein theozentrischer Antihumanismus (aufgrund dessen religiöse Fundamentalisten in den USA den Begriff »Humanismus« als gleichbedeutend mit säkularer Kultur behandeln) noch der französische »theoretische Antihumanismus«, der die strukturalistische Revolution der 1960er Jahre begleitete (Althusser, Foucault, Lacan), noch die »tiefenökologische« Reduzierung des Menschen auf lediglich eine unter vielen Tierarten auf der Erde; der Mensch ist vielmehr die Art, die durch ihre Hybris das Gleichgewicht des Lebens auf der Erde durcheinandergebracht hat und nun berechtigterweise die Rache von Mutter Erde zu spüren bekommt. Allerdings hat selbst diese vierte Stufe ihre Geschichte. Im ersten Jahrzehnt des Bestehens der Sowjetunion genoss der sogenannte Biokosmismus eine außerordentliche Popularität – als eine seltsame Kombination aus Vulgärmaterialismus und gnostischer Spiritualität, die eine okkulte Schattenideologie, die obszöne Geheimlehre des sowjetischen

Marxismus bildete. Es hat den Anschein, als erlebe der Biokosmos gerade eine Renaissance in einer neuen Welle des »posthumanen« Denkens. Die spektakuläre Entwicklung der Biogenetik (Klonen, direkte Eingriffe in die DNA etc.) bringt die Grenzen zwischen Mensch und Tier einerseits und Mensch und Maschine andererseits allmählich zum Verschwimmen und lässt den Gedanken entstehen, dass wir uns an der Schwelle zu einer neuen Intelligenzform befinden, einer »mehr-als-menschlichen« Singularität, für die es keinerlei körperliche Beschränkungen mehr geben wird, auch nicht die der geschlechtlichen Fortpflanzung. Diese Aussicht hat zu einer merkwürdigen Scham geführt: einer Scham über unsere biologische Begrenztheit, unsere Sterblichkeit, die lächerliche Art und Weise, in der wir uns fortpflanzen – das, was Günther Anders die »prometheische Scham« genannt hat, bei der es sich letztlich um die Scham darüber handelt, dass wir »geboren und nicht hergestellt werden«.⁹ Nietzsches Idee, dass wir der »letzte Mensch« seien, der die Grundlage für seine eigene Auslöschung und die Ankunft des neuen Übermenschen schaffe, erhält somit einen wissenschaftlich-technologischen Dreh. Wir sollten diese »posthumane« Haltung jedoch nicht auf den paradigmatisch modernen Glauben an die vollständige technische Beherrschbarkeit der Natur reduzieren – was wir gegenwärtig erleben, ist vielmehr eine beispielhafte dialektische Umkehrung: Der Slogan der heutigen »posthumanen« Wissenschaften lautet nicht mehr Beherrschung, sondern Überraschung (kontingente, nicht geplante Emergenz). Jean-Pierre Dupuy stellt eine merkwürdige Umkehrung der traditionellen cartesianischen anthropozentrischen Arroganz fest, welche die menschliche Technik begründete, eine Umkehrung, die in der aktuellen Robotik, der Genetik, der Nanotechnologie und der Forschung in den Bereichen Künstliches Leben und Künstliche Intelligenz deutlich erkennbar ist:

»Wie können wir die Tatsache erklären, dass die Naturwissenschaft zu einem derartig ›riskanten‹ Unterfangen geworden ist, dass sie

nach Ansicht führender Wissenschaftler derzeitig die größte Bedrohung für das Überleben der Menschheit darstellt? Einige Philosophen antworten auf diese Frage, dass Descartes' Traum – ›Beherrscher und Besitzer der Natur zu werden‹ – sich zum Schlechten gewendet habe und wir dringend zur ›Beherrschung der Beherrschung‹ zurückkehren sollten. Sie haben nichts verstanden. Sie erkennen nicht, dass die Technik, die sich durch die ›Konvergenz‹ aller Disziplinen an unserem Horizont abzeichnet, gerade auf Nichtbeherrschung abzielt. Der Ingenieur von morgen wird kein Zauberlehrling aus Nachlässigkeit oder Unwissenheit sein, sondern weil er es will. Er wird sich komplexe Strukturen oder Organisationen ›geben‹ und versuchen herauszufinden, was sie vermögen, indem er ihre funktionellen Eigenschaften erforscht – ein von unten nach oben verlaufender (Bottom-up) Ansatz. Er wird mindestens ebenso sehr ein Forscher und Experimentator wie ein Realisator sein. Sein Erfolg wird sich eher daran bemessen, inwieweit er von seinen eigenen Schöpfungen überrascht wird, als an der Übereinstimmung seines Werks mit einer Liste vorgefertigter Aufgaben.«¹⁰

Sollten wir in diesem Wiederauftauchen der Überraschung im Herzen des äußersten Naturalismus ein unerwartetes Zeichen der Hoffnung erkennen? Oder sollten wir nach einem Ausweg aus der Sackgasse des kognitivistischen radikalen Naturalismus eher im deleuzianischen »neuen Materialismus« suchen, dessen Hauptvertreterin Jane Bennett mit ihrem Begriff der »vibrierenden Materie« (*vibrant matter*) ist? Fredric Jameson hat recht, wenn er sagt, dass der Deleuzianismus heute die vorherrschende Form des Idealismus ist: Wie Deleuze stützt sich der neue Materialismus auf die implizite Gleichung Materie = Leben = Strom agentieller Selbstbewusstheit – kein Wunder, dass der neue Materialismus häufig als »schwacher Panpsychismus« oder »terrestrischer Animismus« charakterisiert wird. Wenn seine Vertreter der Reduktion der Materie auf eine passive Mischung mechanischer Teile entgegentreten, dann behaupten sie damit natürlich keine altmodische Teleologie, sondern eine der Materie immanente aleatori-