

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis
Post-anthropozentrische Körper

verfasst von / submitted by
Isabel Walter, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Doz. Mag. Dr. Arno Böhler

Abstract: *Die Arbeit möchte sich mit verschiedenen post-anthropozentrischen Körper- und Materiekonzeptionen auseinandersetzen, um der Frage nachzugehen, ob diese einen philosophischen Beitrag dazu leisten könnten, ein differenzierteres Verständnis des Planeten Erde zu gewinnen, und ein neues Verständnis der menschlichen und nicht-menschlichen Eingebettetheit in die Biosphäre und Relationalität der Lebensformen untereinander zu entwickeln.*

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Arbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung, Fragestellung	1
2 Die anthropozentrische Perspektive	5
2.1 Was heißt Anthropozentrismus?	6
2.1.1 Drei Epochen des Anthropozentrismus	7
2.1.2 Humanismus in der Renaissance	10
2.2 Problematiken.....	14
2.2.1 Differenz als Ausdruck von Minderwertigkeit – Ausschlussmechanismen	15
2.2.2 Körper-Geist-Dualismus	17
2.3 Krisen des Anthropozentrismus.....	22
2.3.1 Eine Figur an der Schwelle zum Post-Anthropozentrismus: Die Cyborg	23
3 Posthumanismus: Rosi Braidotti	27
3.1 Post-Anthropozentrismen.....	29
3.2 Zoé.....	32
3.3 Körper, Materie, Subjektauffassung.....	36
3.4 Posthumanistische Theorie des Todes.....	44
4 Gaia-Theorien.....	50
4.1 Wer ist Gaia?.....	51
4.2 James Lovelock: Gaia, ein Modell.....	52
4.3 Konstruktivistische und kybernetische Rezeption.....	56
4.4 Feministische Rezeption: Isabelle Stengers, Miriam Tola.....	61
4.5 Bruno Latour: Kampf um Gaia	65
5 Conclusio.....	75
6 Literatur.....	81

1 Einleitung, Fragestellung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie die anthropozentrische Perspektive, die unser Denken und unsere Wissenskulturen durchzieht, unseren Blick auf die Erde verstellt.

Im Vordergrund soll hierbei stehen, inwiefern dualistische Konzeptionen von Geist und Materie wesentlich für eine anthropozentrische Perspektive sind, und auch der wichtigste Ansatzpunkt im Versuch ihrer Überwindung.

Francesca Ferrando schreibt in „The Party of the Anthropocene“¹, dass das sogenannte Anthropozän und der mit ihm sich ereignende ökologische Kollaps nur die Symptome sind, deren Ursachen in einer anthropozentrischen Weltsicht liegen, die es uns unmöglich macht, unsere (körperliche) Eingebettetheit und Beziehung zum Planeten Erde zu verstehen, und dementsprechende Denk- und Lebensweisen zu entwickeln. Das Gegenteil ist der Fall: unsere Lebensweisen haben katastrophale Auswirkungen auf das planetare Gleichgewicht und die klimatischen Bedingungen, die die existenzielle Lebensgrundlage unserer und unzähliger anderer Spezies ausmachen. Daraus folgt die unbedingte ethische Forderung eines post-anthropozentrischen Turns, der in erster Linie ein post-dualistischer sein muss. Ausgehend von dieser Perspektive, die auch Bruno Latour in „Où atterrir“² sehr ähnlich formuliert, soll zum einen genauer betrachtet werden, inwiefern der Körper-Geist-Dualismus als wesentliches Charakteristikum des Anthropozentrismus gesehen werden kann, welche Implikationen und Problematiken er mit sich bringt, und wie neuere, neomaterialistische Ansätze angetreten sind, ihn zu überwinden.

Das erste Kapitel wird sich daher mit dem Anthropozentrismus, vor allem in der Artikulation des Renaissance-Humanismus beschäftigen, und versuchen, die dualistische Grundlage und die ihr immanenten Ausschlussmechanismen herauszuarbeiten. Hierbei sollen auch die Krisen, die der Anthropozentrismus durchlaufen hat, nicht unerwähnt bleiben, seien es die verschiedenen Feminismen, der Postkolonialismus oder der Poststrukturalismus, die als Strömungen in ihrer Gesamtheit eine der wichtigsten Voraussetzungen des kritischen Posthumanismus bilden.

Im zweiten und dritten Kapitel sollen posthumanistische Positionen rezipiert werden, die versuchen,

1 Francesca Ferrando (2017): „The Party of the Anthropocene: Post-humanism, Environmentalism and the Post-anthropocentric Paradigm Shift.“ In: *Relations. Beyond Anthropocentrism*. 17.11. 2017. Vol. 4. pp 159-173.

2 Bruno Latour (2018): *Das terrestrische Manifest*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

die anthropozentrische Perspektive zu verlassen. Diese Positionen erscheinen als außerordentlich hilfreiche Ansätze eines Diskurses, der zur Überwindung der anthropozentrischen Grundprämisse ausschlaggebend sein könnte.

Im Bewusstsein der Gewaltigkeit eines solchen Paradigmenwechsels, möchte diese Arbeit ein Interesse an diesen post-anthropozentrischen Denkweisen zum Ausdruck bringen, mit dem Schwerpunkt auf alternativen Erzählungen über Körper und Diskurse und deren Beziehungen. Es soll der Versuch unternommen werden, einigen Facetten dieser theoretischen Aufbruchsstimmung nachzuspüren.

Ein post-anthropozentrischer Turn, sofern man einen solchen als Voraussetzung für eine nachhaltige Veränderung unserer Existenzweisen versteht, erscheint im Angesicht der Situation des Planeten und der noch auf ihm lebenden Spezies als Notwendigkeit. Der prekäre Zustand, in den uns anthropozentrische, kapitalistische Narrative geführt haben, eröffnet aber, so soll auch gezeigt werden, nicht nur einen Abgrund, sondern auch (als Begleiterscheinung der gewaltigen Realität dieses Abgrunds) neue, auf anderen Prämissen beruhende, unorthodoxe Horizonte des Denkens. Die Faszination an neuen Möglichkeiten von Erzähl- und Lebensweisen wird beispielsweise in den Texten von Anna L. Tsing zur Basis eines Überlebens in den Ruinen des Kapitalismus. Auf den Spuren des Matsutake-Pilzes untersucht sie die Möglichkeiten des Zusammenlebens und Zusammenwirkens verschiedenster Spezies in einer Situation der globalen Prekarität, deren Anerkennung sie als Voraussetzung dafür versteht, unsere Vorstellungskraft neu zu öffnen: „I argue that only an appreciation of current precarity as an earthwide condition allows us to notice this – the situation of the world. (...) To appreciate the patchy unpredictability associated with our current condition, we need to reopen our imaginations“³.

In genau diesem Sinne sollen auch die im Laufe des zweiten und dritten Kapitels behandelten posthumanistischen Entwürfe verstanden werden: als Theorien der Anerkennung der Erde und Möglichkeiten des Kultivierens von Koexistenz und gemeinsamer Weisen des (Über)lebens. Dieses Kultivieren beinhaltet theoretische Saaten und Gewächse, deren Metaphorik und thematisches Interesse sich wohl nicht aus reinem Zufall oft im Bereich der Botanik und der Wälder, der Pilznetzwerke und Wasserlandschaften ansiedeln lässt. Es sind Erzählungen über Erdsobjekte.

Als eine dieser Erzählungen soll Bruno Latours Rezeption der Gaia-Hypothese betrachtet werden. Im Anschluss an James Lovelock, der Mitte der 1970er Jahre die Perspektive formulierte, die Biosphäre der Erdoberfläche als Organismus zu betrachten, als dynamisches System, das sich selbst

3 Anna L. Tsing: *The Mushroom at the End of the World. On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2015. S. 4.

stabilisiert und in seiner jeweiligen Form selbst hervorbringt, erarbeitet Latour seine Konzeption von Gaia. Sowohl in der Konzeption Lovelocks, sowie der Mikrobiologin Lynn Margulis, die diese Theorie unterstützte und mit ihm weiterentwickelte, als auch in Latours Rezeption, findet sich eine deutliche Abgrenzung zum Vorwurf des Animismus und Vitalismus. Im Zuge dessen entwickelt Latour eine im posthumanistischen Kontext sehr relevante, objektorientierte und dynamische Auffassung von Materie und ein vielschichtiges Narrativ über unseren Planeten und seinen Akteuren und Aktanten, Meeren und Maschinen.

Zweitens soll der Posthumanismus Rosi Braidottis genauer betrachtet werden, vor allem ihre Konzepte der „nomadischen Subjektivität“ und der „Politik der Affirmation“. Hierbei soll auch deutlich werden, inwieweit sich von ihren Entwürfen eine klare Linie zur Immanenzphilosophie Spinozas und dem kritischen Neospinozismus Gilles Deleuzes ziehen lässt, eine Tradition, in der sie sich selbst auch verortet. Dadurch lässt sich andeuten, wie weit die Genealogie des posthumanistischen Denkens in andere, historisch zurück liegende Entwürfe hineinreicht, deren Samen sich in einer ihnen fernen Zukunft als äußerst fruchtbar erweisen.

Braidottis Denken setzt einen besonders politischen Akzent, was sich schon auf den ersten Blick zeigt, da sie ihre affirmative Ethik als eine Feministische versteht, und in ihrer Gesamtkonzeption vom Posthumanismus einen starken Fokus auf die ethischen Konsequenzen legt. Diese Akzentuierung soll in der Auseinandersetzung mit ihrem Denken nicht zu kurz kommen, auch um der Kritik am *New Materialism* zu begegnen, er wäre nicht in der Lage, eine emanzipatorische Gesellschaftstheorie zu formulieren, da durch seine post-anthropozentrische Ausrichtung eine analytische Leerstelle in der Konzeption des Menschen entstehe.

Betrachtet man diese neomaterialistischen Positionen, wird schnell klar, dass sie Implikationen beinhalten, die mit unserer momentanen Lebensweise in einem krassen Widerspruch stehen. Der Großteil all dessen, mit dem wir uns identifizieren, unsere täglichen Handlungen, wie wir unsere Identitäten erzählen, uns als Subjekte wahrnehmen und uns anderen Lebensformen gegenüber definieren, all das basiert auf einer hegemonialen Prämisse. Wir wiederholen in unseren täglichen Handlungen ständig diese Prämisse, weil sie überall eingeschrieben ist. Wir, das sind Menschen oder: „*der Mensch*“ - das besondere Tier.

Dieses besondere Tier tritt im posthumanistischen Kontext als Körper unter anderen Körpern mit unzähligen Interdependenzen in Erscheinung. Es existiert nicht allein, sondern mit Anderen und durch Andere, die ebenfalls kommunizieren, handeln und in Erscheinung treten, deren Existenzen sich ereignen und von unserer nicht zu trennen sind.

Die Konsequenzen, die dadurch in unseren Denkweisen und Praktiken entstehen, könnten für uns und andere Spezies hilfreich dabei sein, Überlebenschancen in einer schwer beschädigten Umgebung zu entwickeln. Diese Überlegungen entwickeln sich vor dem Horizont, dass wir uns bereits in einer Phase der nicht-linearen und damit nicht vorhersagbaren Verkettung von Ereignissen befinden, die mit der Klimakrise in Zusammenhang stehen⁴. Auch wie sich kommende (und bereits eingetretene) Ereignisse, die Konsequenzen dauerhafter und aggressiver Umweltzerstörung sind, auf zwischenmenschliches und planetares Zusammenleben auswirken werden, ist schwer zu beurteilen, wobei diesbezüglich mehr und mehr düstere Prognosen formuliert werden. Diese Tatsache soll hier nicht ausgeblendet werden. Sie soll vielmehr die Relevanz neuer Entwürfe unterstreichen.

Die Implikationen einer post-dualistischen, post-anthropozentrischen und post-humanistischen Sichtweise sollen in der Conclusio rekapituliert werden, im Sinne von Denk- und Existenzmöglichkeiten in einer krisenhaften Situation, in der überlieferte Lebensweisen brüchig geworden sind, weil sie sich weder rechtfertigen noch fortsetzen lassen. Wir sind in eine radikale Veränderung geworfen. Eine, wenn nicht die wesentliche Implikation dieser Theorien, scheint die Möglichkeit eines unverstellteren Blicks auf die Erde. Dort ließe sich, wie Latour sagt, vielleicht landen (*atterrir*). Dieser andere epistemologische Horizont birgt jedoch auch alle Eigenschaften einer Dystopie.

Philosophisches Arbeiten erscheint als möglicher Ort für die Hervorbringung neuer Narrative, auch wenn es nicht der einzige Ort ist. In diesem Sinne sollen die posthumanistischen Positionen, die für diese Arbeit interessant sind, betrachtet werden: als fruchtbare Perspektiven von Koexistenz auf und *mit* einer von tiefen Rissen durchzogenen Erde.

4 Deutliche Einsichten vermittelt hier zum Beispiel Jem Bendells 2018 entstandener Aufsatz „Deep Adaption“: <https://www.lifeworth.com/deepadaption.pdf>

2 Die anthropozentrische Perspektive

Um sich mit Positionen auseinanderzusetzen, die eine Überwindung des Anthropozentrismus anstreben, scheint es naheliegend, zuerst den Anthropozentrismus selbst, beziehungsweise einige wichtige Charakteristika zu umreißen. Im Folgenden sollen daher einige verschiedene Aspekte und historische Momente des Anthropozentrismus beleuchtet werden, und zwar im Sinne einer Formulierung Rosi Braidottis, die im Zusammenhang mit dem Humanismus von einem „Schillern“ spricht.

Diese Metapher dient als Ausgangspunkt für die Annäherung an den Anthropozentrismus: verschiedene Blickwinkel und verschiedene historische Perspektiven, die als besonders klare Kristallisationen wesentlicher anthropozentrischer Merkmale gesehen werden können.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die westliche Philosophie von Anfang an eine Anthropozentrische war, und diese Grundprämisse bis in die heutige Theorieproduktion hochwirksam ist. Im philosophischen Anthropozentrismus spiegelt sich aber eine kulturell noch umfassendere Anthropozentrik, die mit dem Aufkommen des Monotheismus in Verbindung gebracht werden kann, also bereits im alten Testament formuliert ist, besonders jedoch im Christentum spürbar ist, wo Gott selbst zum Menschen wird, und der Mensch damit zur göttlichen Sphäre.

In der folgenden Darstellung scheinen aber besonders Stellen interessant, an denen der Anthropozentrismus selbst aufblitzt, und nicht nur als unterschwellige Annahme wirksam ist. Man kann ihn jedoch auch anhand seiner Krisen und Risse erfassen, weshalb gegen Ende des Kapitels kurz auf diese Krisen im 20. Jahrhundert eingegangen werden soll, beziehungsweise kann man mittels der posthumanistischen Figur der Cyborg auf eine Schwelle aufmerksam werden, die einen Übergang vom humanismus-kritischen Denken in ein posthumanistisches Denken markiert.

Die einzelnen Teilchen dieses unvollständigen Mosaiks bilden jeweils eine besondere Schattierung des Anthropozentrismus ab. Um diese einzelnen Aspekte in eine Art historischen Rahmen einbetten zu können, soll anfangs eine mögliche historische Darstellung der verschiedenen Formen der Anthropozentrik (Antike, Mittelalter, Neuzeit) stehen, um danach genauer auf den Humanismus der italienischen Renaissance einzugehen, am Beispiel von Pico della Mirandolas Rede „Über die Würde des Menschen“. Diese kann zum einen als exemplarische und besonders detaillierte Artikulation humanistischer Grundprämissen gesehen werden, sie ist aber auch für das Verständnis der posthumanistischen Philosophie von Bedeutung, die sich zum einen als Erbin und zum anderen als Abgrenzung von vielen Aspekten der humanistischen Philosophie versteht.

Im zweiten Teil dieses Kapitels sollen wesentliche Problematiken, die mit einer anthropozentrischen Perspektive einhergehen, beleuchtet werden. Vor allem die Ausschlussmechanismen, die produziert werden, und die sich innerhalb der Sphäre des Humanen fortsetzen: seit jeher wurden bestimmte Menschen als nicht menschlich genug markiert, und so ihre Versklavung, Unterwerfung, Kolonisierung, Benachteiligung und Ermordung gerechtfertigt. Darüber hinaus ist vor allem der Dualismus, der hier als wesentliches Charakteristikum des Anthropozentrismus betrachtet wird, von besonderem Interesse. In diesem Zusammenhang soll mittels eines Kapitels von Bruno Latours „Die Hoffnung der Pandora“ dargestellt werden, inwiefern (westliche) wissenschaftliche Arbeitsweisen den Dualismus verschleiern, jedoch manifestieren.

Latour beschreibt darin eine Expedition in den brasilianischen Amazonas, die er als Wissenschaftsforscher begleitet, und versucht anhand der Beobachtung der Arbeitsweise der ForscherInnen, dem Abgrund nachzuspüren, der zwischen den Dingen und den Worten herrscht, genauer beschäftigt ihn die Frage, wie wir die Erde in Zeichen verwandeln, damit wir uns ihr (wissenschaftlich) nähern können.

Schließlich soll auch auf die Krisen und Kritiken eingegangen werden: Feminismus, Postkolonialismus und Poststrukturalismus, die zum einen bestimmte Aspekte des Humanismus und des ihm inhärenten Anthropozentrismus, Eurozentrismus und Maskulinismus deutlich herausgearbeitet und kritisiert und bekämpft haben, und damit gleichzeitig auch ein posthumanistisches Denken, das diese Kritiken vereint, vorbereitet haben.

2.1 Was heißt Anthropozentrismus?

Eine erste Annäherung könnte der Versuch einer geschichtlichen Verortung verschiedener Formen des Anthropozentrismus sein. Eine solche Einteilung ist natürlich willkürlich und könnte auf verschiedene Arten und Weisen geschehen. Der folgende Abschnitt orientiert sich in erster Linie an den Ausführungen Yang-Hyun Kims, der in seiner Dissertation über kantischen Anthropozentrismus und ökologische Ethik⁵ eine solche Einteilung in drei Epochen unternimmt.

Eine an der gängigen philosophiehistorischen Gliederung orientierte Einteilung geht von drei verschiedenen Phasen aus: der klassischen, der christlich-mittelalterlichen, sowie der neuzeitlichen Anthropozentrik. Ihre Ansätze sollen im Folgenden jeweils kurz skizziert werden.

5 Yang-Hyun Kim (1998): *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik*. Münster: LIT.

2.1.1 Drei Epochen des Anthropozentrismus

Das griechische (als auch in dessen Konsequenz das römische) Denken lässt sich nicht auf den ersten Blick als seinem Wesen nach anthropozentrisches Denken charakterisieren. In Platons „Timaios“ wird deutlich, dass die Welt und der Kosmos durch die Güte Gottes erschaffen wurden, der Ordnung ins Chaos brachte. Der Akt der Schöpfung ist eine Einteilung in eine Ordnung. Für das platonische, sowie das aristotelische Denken bildet diese harmonische Ordnung des gesamten Kosmos durch den Schöpfer eine wesentliche Grundannahme.

In diesem Zusammenhang ist auch eine etymologische Sichtweise interessant: das altgriechische Wort κόσμος bedeutet sowohl Ordnung, als auch Schmuck oder Glanz, als auch Weltordnung. Menschliches Handeln soll sich daran orientieren, um dem teleologischen Moment, das auch im „Timaios“ angelegt ist, gerecht zu werden, nämlich dass der Schöpfergott wollte „dass ihm alles möglichst ähnlich werde“⁶.

Aristoteles vertritt in seiner Schrift „De caelo“ die Ansicht, dass die Erde a) kugelförmig ist, b) nicht besonders groß ist („Denn sonst würde eine so geringe Ortsveränderung sich nicht so rasch bemerkbar machen“⁷) und c) sich im Mittelpunkt des Universums befindet. Man könnte davon ausgehen, dass diese Zentralstellung des Planeten Erde, also des menschlichen Wohnortes, auch eine Zentralstellung des Menschen im Universum bedeuten würde. Aristoteles hält diese Tatsache jedoch für einen Zufall. Es ist eindeutig die obere, die himmlische Sphäre, die für Aristoteles Vorrang vor der irdischen hat. Sowohl im platonischen, als auch im aristotelischen Denken ist also nicht der Mensch, sondern die Natur, die ihre wohlgeordnete Form durch den Schöpfer erhalten hat, die letzte Instanz und wichtigster Orientierungspunkt für die Menschen und ihr Handeln (vgl. Kim 1998).

Neben dieser kosmozentrischen Ausrichtung des klassischen Denkens gibt es jedoch auch einen deutlich anthropozentrischen Aspekt, der sich beispielsweise anhand der „Politik“ von Aristoteles, als auch in Ciceros Schrift „De natura deorum“ (45 v. Ch) zeigen lässt. Beide gehen davon aus, dass sowohl die Tiere, als auch die Pflanzen allein für die Menschen existieren. Kim spricht hier mit Blumenberg von einer „regionalen“ oder „materiell-praktischen Anthropozentrik“: Der Mensch ist hier zwar ein letzter Zweck in der Natur, aber nicht das höchste Telos des gesamten Kosmos. Trotz diesem kosmozentrischen Denken im allgemeinen, herrscht also im tatsächlichen Zusammenhang mit anderen Lebensformen ein deutlicher Anthropozentrismus vor. Zusammenfassend könnte man

6 Vgl. Platon: *Timaios*, Bd. 7, in: Werke in 8 Bänden, griechisch-deutsch, übers. von H. Müller und F. Schleiermacher, hrsg. von G. Eigler, Darmstadt 1990, S. 29f. (zit. nach Kim 1998)

7 Aristoteles: *Vom Himmel*, Zweites Buch, eingel. und übers. Von O. Gigon, Zürich 1950, S. 297 a 30. (zit. nach Kim 1998)

sagen, dass es sich im klassischen antiken Denken um eine „formale Kosmozentrik“ handelt, die aber im inhaltlichen, materiell-praktischen Zusammenhang anthropozentrisch ist (vgl. Kim 1998). Im christlich-mittelalterlichen Denken ist eindeutig Gott die letzte Instanz und somit kann von einem theozentrischen Denken gesprochen werden. Da jedoch zum einen das Heil der Menschheit als der Endzweck des göttlichen Plans betrachtet wird, als auch der Mensch als „Krone der Schöpfung“ im Zentrum des Universums steht, kommt auch hier eine deutlich anthropozentrische Perspektivierung zum Ausdruck. Ähnlich wie im griechischen Denken wird von einer Metaebene ausgegangen, die den Menschen übergeordnet ist und an der sie sich orientieren (beziehungsweise aus der sie ihre Handlungslegitimationen ableiten), was jedoch die unmittelbare Lebenswelt betrifft, und somit die Erde, so soll sie unterworfen werden. Dieser anthropozentrische Grundton, der auch im alten Testament angeschlagen wird („Seid fruchtbar und mehret euch und füllt die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht“⁸), erlebt im Mittelalter vielfältige Akzentuierungen, beispielsweise bei Thomas von Aquin. Dieser schreibt 1485 in der „Summa Theologica“, dass aus der göttlichen Ordnung heraus die Pflanzen als Nahrung für die Tiere da seien und die Tiere als Nahrung für die Menschen. Mit Rückbezug auf Augustinus führt er aus, dass Tiere und Pflanzen keine Leben der Vernunft haben, was er als Zeichen dafür interpretiert, dass sie „von Natur aus zum Dienste und Gebrauch anderer Wesen bestimmt sind“⁹. Es lässt sich also auch in der christlich-mittelalterlichen Phase ein deutlich anthropozentrisch konzipiertes Weltbild erkennen, das durch die göttliche Ordnung legitimiert wird.

An dieser Stelle kommt es in der Neuzeit zu einem radikalen Paradigmenwechsel. Eine Abkehr vom theozentrischen Kontext des Mittelalters vollzieht sich, und an seine Stelle tritt ein neues Weltbild, das zunächst durch den kopernikanischen Perspektivenwechsel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild gekennzeichnet ist. Die Menschen verlieren ihren sicheren Wohnort im Zentrum des Universums und, wie Nietzsche sagt: „rollen (...) ins X“¹⁰. Was auf den ersten Blick wie eine perspektivische Verschiebung in Richtung Peripherie wirken könnte, hat genau das Gegenteil zur Folge: Genau *weil* dieser zentrale Ort verloren ist, bildet sich ein stärkerer und deutlicherer Anthropozentrismus als jemals zuvor aus. Yang-Hyun Kim fasst vier wesentliche Charakteristika des neuzeitlichen Anthropozentrismus zusammen:

8 Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1978, Genesis 1. 28.

9 Thomas v. Aquin: Summa theologica II-II, Qu. 66, Art. 1, S. 153, hrsg. von der Albertus-Magnus-Akademie, Heidelberg/u.a. 1953, zitiert nach von der Pfordten, S. 90. (zit. nach Kim 1998)

10 F. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente, in: Werke Bd. XIII/1., hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1974, S. 125.

Zum einen wird der Mensch zum Subjekt. Er bestimmt seine naturwissenschaftlich dezentrierte Position philosophisch neu, indem er sich zum Prinzip der Gegenstände macht, was besonders bei Kant und Descartes zum Ausdruck kommt. Der Mensch rückt als erkennendes Subjekt ins Zentrum. Die Natur wird zum Objekt, das erkannt wird.

Zweitens, und in deutlicher Abgrenzung zum mittelalterlichen Denken, ist der Mensch selber die neue Instanz, nicht mehr Gott. Dass Moralprinzipien aus und durch die menschlichen Subjekte formuliert werden, wird mit ihrer Fähigkeit zur Vernunft legitimiert. (Man könnte auch sagen, es kommt eine neue Göttin ins Spiel: die Vernunft.)

Drittens müssen die Menschen selbst ihr Schicksal in der Welt verbessern. Die neue Position im Universum und der dadurch entstandene Verlust der Sicherheit eines geordneten und behüteten Zusammenhangs muss von ihnen selbst durch Technik und Wissenschaft ausgeglichen werden. Die Natur, die nun nicht mehr als sicherer Ort der Einbettung, sondern viel mehr als bedrohliche Aussenwelt erscheint, muss durch Forschung und Technik beherrschbar gemacht werden. Diese Weltanschauung steht sicherlich in einem starken Zusammenhang mit der revolutionären Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaften.

Viertens sind die Menschen nicht mehr nur Interpreten der Natur, sie besitzen sie auch. Descartes schreibt 1637 im „Discours de la Méthode“, wie durch eine praktische Philosophie, welche an die Stelle einer theoretischen („spekulativen“) treten soll, die Menschen zu „Herrn und Eigentümern der Natur“¹¹ werden könnten. Die Legitimation ist das Wohlergehen der Menschheit, welches nun als wichtigstes Ziel oberste Priorität hat (vgl. Kim 1998).

Obwohl der antike, als auch der mittelalterliche Anthropozentrismus zwar in einen kosmo- bzw theozentrischen Zusammenhang eingelassen ist, hat sich trotzdem in der Gesamtheit der großen Diskurse der westlichen Philosophie keiner herausgebildet (oder durchgesetzt), der eine nicht-anthropozentrische Prämisse in Zusammenhang mit der direkten Lebenswelt zur Basis hat. Wenn man die metaphysische Überwölbung der beiden früheren Epochen von der „materiell-praktischen Ebene“ loslöst (die auch in der Antike und im Mittelalter eindeutig anthropozentrisch ist), dann wird schnell klar, dass sich hier über Jahrtausende eine stabile Einstellung entwickelt und durchzieht, was das Verhältnis von Menschen zu Nicht-Menschen betrifft. Gott, die Natur oder der Kosmos und ihre angenommenen Ordnungen dienen als Rechtfertigungen für die hierarchisch übergeordnete Position der Menschen gegenüber anderen Lebensformen.

Mit der Renaissance setzt eine humanistische Emanzipationsbewegung ein, die eine Loslösung von

11 René Descartes: *Discours de la Méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, lateinisch-deutsch, übers. und hrg. Von L. Gäbe, Hamburg 1969, S. 101. (zit. nach Kim 1998).

dieser Metaebene anstrebt und ihre moralischen Normen und somit auch ihre Vormachtstellung aus sich heraus zu begründen sucht.

2.1.2 Humanismus in der Renaissance

Der Humanismus, als exemplarische Manifestation des Anthropozentrismus, lässt sich natürlich nicht auf wenigen Seiten darstellen und analysieren. Er ist zu komplex, zu vielschichtig und zu alt. Das betrifft auch die Kritik am Humanismus, wie Rosi Braidotti prägnant formuliert: „Als Komplize von Verbrechen und Völkermorden auf der einen Seite, als Träger gewaltiger Hoffnungen und Freiheitsbestrebungen auf der anderen widersteht der Humanismus einer eindimensionalen Kritik. Auch dieses Schillern ist verantwortlich für seine Langlebigkeit.“¹²

Aus diesem Grund versteht sich der Posthumanismus auch nicht als Überwindung, sondern gleichermaßen als Weiterentwicklung *und* Dekonstruktion des Humanismus. Oder wie Cary Wolfe es in einem Interview ausdrückt: „Posthumanism, in my view, is not a rejection of humanism, and it's not a transcendence of humanism, and it's not the much cooler, smarter thing, that comes after humanism. What it's actually about is: it's linked very integrally to humanism (...)“¹³.

Daher scheint es angebracht, im Zusammenhang mit posthumanistischen Theorieansätzen, zunächst auf einige wesentliche Ideen des Humanismus hinzuweisen, um etwas klarer zu zeigen, an welchen Stellen sich der Posthumanismus distanzieren und abgrenzen will, und welche Aspekte er für unhintergebar oder hilfreich hält. Humanismus soll hier nicht als identisch mit Anthropozentrismus verstanden werden, sondern als eine seiner charakteristischsten und nachhaltigsten Ausprägungen (zumindest im Bereich der europäischen Philosophie).

Unter den verschiedenen historischen Ausformungen des Humanismus, ragt jener der Renaissance begriffsbildend hervor. Der allgemeinen Tendenz der Renaissance folgend, findet auch hier eine Orientierung an klassischen Vorbildern statt. Eine zentrale Rolle für die Entwicklung des humanistischen Menschenbildes spielt die Fokussierung auf die „*humanitas*“, die als Milde, Mitgefühl, Barmherzigkeit gegenüber anderen Menschen oder Philanthropie zusammengefasst werden kann. Dieses Menschenbild wird in der antiken, anonym überlieferten Schrift „*Rhetorica ad Herennium*“ (ca. 85 v. Ch) zum Ausdruck gebracht (vgl. Loh 2018). Diese, anderen Menschen gegenüber freundliche und barmherzige Einstellung unterscheidet den Menschen grundlegend vom Tier, jedoch ist diese Fähigkeit nicht angeboren, sondern muss entwickelt und kultiviert werden. An

12 Rosi Braidotti (2014): *Posthumanismus*. Frankfurt am Main: Campus Verlag. S. 22.

13 <https://www.youtube.com/watch?v=5NN427KBZII>

dieser Stelle wird bereits der für die Renaissance typische Fokus auf Bildung und menschlicher Entwicklung deutlich: es handelt sich um ein angeborenes Potenzial, dessen Entwicklung in der Verantwortung des Einzelnen liegt. Menschen sind nicht von sich aus gelehrte, zivilisierte Wesen, sondern müssen durch Erziehung, Ausbildung und lebenslange Übung erst zu solchen werden. Es gilt, sich mit aller Kraft aus der tierischen Wildheit herauszuarbeiten. Diese Einstellung bezieht sich sowohl auf das einzelne Individuum, welches für seine persönliche Entwicklung Sorge zu tragen hat, als auch auf die menschliche Gemeinschaft, welche sich erst durch Weiterentwicklung und Vervollkommnung als zivilisierte Gesellschaft konstituiert.

Die dem Humanismus typische Frage nach dem menschlichen Wesen, beantwortet „dieser sich etymologisch über seine Wurzel in der „humanitas“ also zunächst selbst, indem er das spezifisch Menschliche als kultivierte und geübte Philanthropie denkt“¹⁴. Die Kernvermögen, die diese Entwicklung ermöglichen, erkennt Julian Nida-Rümelin in Verantwortung, Freiheit und Vernunft (vgl Loh 2018). Durch sie soll das Ziel der humanistischen Lebensform erreicht werden.

Es wird also zum einen eine teleologische Ausrichtung deutlich, die die ethische Forderung impliziert, an sich selbst (und damit im weiteren Sinne auch an der Gesellschaft) zu arbeiten, als auch die starke Betonung an der Zentralstellung des Menschen, welcher der einzige ist, der die Fähigkeiten dazu besitzt. Diese Idealisierung der Menschen wird besonders in Pico della Mirandas Rede „Über die Würde des Menschen“¹⁵(1486) deutlich.

Giovanni Pico della Mirandola

Traktate über die Würde des Menschen bilden in den anthropologischen Schriften der Renaissance ein eigenes Genre, wobei Picos Rede hier sicherlich die bekannteste ist. In vielen dieser Schriften wurde versucht, die wieder aufgetauchte Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Stellung in der Welt neu zu beantworten, wobei der antike als auch biblische Begriff der Wesenswürde ins Spiel gebracht wurde und eine neue Färbung erfuhr¹⁶.

Die menschliche Würde wird in den Texten der Renaissance nicht mehr statisch, sondern dynamisch interpretiert, als Verwirklichung einer Potenz des Menschen. So auch bei Pico della Mirandola, dem „Phönix der Geister“¹⁷ seiner Zeit. Überhaupt konzipiert er den Menschen als Chamäleon, als sich verwandelndes Wesen. Die Chamäleonhaftigkeit erklärt sich daraus, dass Gott den Menschen als letztes geschaffen hat, nachdem alle anderen, sowohl die irdischen als auch die

14 Janina Loh (2018): *Trans- und Posthumanismus*. Hamburg: Junius. S. 20.

15 Giovanni Pico della Mirandola (1990): *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*. Übers. von Norbert Baumgarten. Hrsg. und Vorwort August Buck. Philosophische Bibliothek Bd. 427. Hamburg: Meiner.

16 August Buck in: Giovanni Pico della Mirandola: *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*. S. IX.

17 Ebd.

himmlischen Wesen bereits ihren Platz und ihre Aufgaben hatten. Die Position des Menschen ist in der „Mitte der Welt“, seine Rolle ist die des Betrachters und Ergründers der Schöpfung und darüber hinaus von der immensen Freiheit gekennzeichnet, sich, im Vergleich zu allen anderen, die bereits erschaffen waren, selbst zu erschaffen.

Gott, so Pico, spricht zum Menschen:

Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.¹⁸

In der Tatsache, dass der Mensch sich selbst frei gestalten kann, liegt seine Würde und in diesem Sinn ist er ein Abbild Gottes. Diese Verfasstheit des Menschen erinnert auch an die viel späteren Konzeptionen vom Menschen als „nicht festgestelltem Tier“ (Friedrich Nietzsche) oder das „Mängelwesen Mensch“ (Arnold Gehlen), das komplementär zu diesem Mangel eine exorbitante Formbarkeit, Weltoffenheit, Phantasie und Erfindungsgabe besitzt. Die Unbestimmtheit und physische Unterlegenheit des Menschen wird in diesen Weiterentwicklungen sowie auch schon bei Pico als besondere Kompetenz oder durch besondere andere Kompetenzen vervollständigte Verfasstheit konzipiert. Der Optimismus, der in der früheren Konzeption in Bezug auf die menschliche Freiheit noch mitschwingt, kippt allerdings im 17. Jahrhundert, zum Beispiel in den „Pensées“ von Blaise Pascal in eine Verlorenheit. In der Existenzphilosophie Martin Heideggers findet die Geworfenheit und sich-selbst-Unterworfenheit des menschlichen Subjekts zu einem noch viel präziseren Ausdruck. In „Kant und das Problem der Metaphysik“ schreibt Heidegger zum Beispiel: „Dem Gesetz mich unterwerfend unterwerfe ich mich mir selbst als reiner Vernunft. In diesem Mich-mir-selbst-unterwerfen erhebe ich mich zu mir selbst als dem sich selbst bestimmenden freien Wesen. Dieses eigentümliche unterwerfende Sich-Erheben seiner selbst zu sich offenbart das Ich in seiner 'Würde'. (...)“¹⁹.

18 Pico della Mirandola: *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*, S. 6f.

19 Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. S. 293. zitiert nach: Thomas Seibert (1996): *Geschichtlichkeit, Nihilismus, Autonomie*. J.B. Metzler: Stuttgart. S. 196.

Passend dazu stellt Nietzsche in der Genealogie der Moral fest: „Der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit“: in Kulturen der Selbstregulierung treten vermehrt Phänomene wie SM-Praktiken auf, beispielsweise das sich selbst Geißeln der mittelalterlichen Mönche als permanente Unterwerfungsgeste, die Selbstgeißelung als Lustprinzip, ein preussisches Disziplinieren des Begehrens, wie Deleuze und Foucault im Anschluss an diese Überlegungen Nietzsches feststellten.

Neben dem Aspekt der Freiheit als menschlichem Potenzial, das durch die jeweilige Existenz, durch das jeweils gelebte Leben verwirklicht werden muss, bildet sich in der humanistischen Philosophie der Renaissance noch eine weitere wichtige Prämisse heraus, nämlich die Macht des Geistes/der Vernunft über den Körper. Die Fähigkeit zur Vernunft unterscheidet nicht nur die Menschen von den Tieren oder Pflanzen, sie verpflichtet sie auch, sich selbst zu verwirklichen. Diese Verwirklichung wird durch das aktive (geistige) Einwirken auf (passive) Körper vollzogen.

Diese passive Materie ist zunächst der eigene Körper, der kultiviert und diszipliniert werden soll, dessen Roheit überwunden und der in seine ideale, in ihm als Potenzial angelegte Form gebracht werden soll. Diese idealen menschlichen Proportionen bringt Michaelangelo in seiner Zeichnung vom vitruvianischen Menschen zum Ausdruck, die zum Sinnbild des renaissance-humanistischen Menschen geworden ist. Aber diese passive Materie ist auch die gesamte, den Menschen umgebende Natur, die bearbeitet, erkannt, taxonomisch verwaltet, gestaltet und verfügbar gemacht werden soll. Das ungeheure Interesse am Körper und an der Natur, das in der Renaissance einsetzt, steht sicherlich im Zusammenhang mit dem Projekt, *durch* den menschlichen Verstand das Materielle zu durchdringen, zu verstehen, handhabbar zu machen, durch kreative Bearbeitung neu hervorzubringen, zu ordnen, und auch: zu überwinden.

Hierin liegt die Möglichkeit, das Göttliche in uns zum Ausdruck zu bringen und mit *dem einen Geist*, also Gott, eins zu werden. Pico della Mirandola stellt sich diesen Aufstieg als Prozess in drei Stufen vor: erstens muss durch die Wissenschaften (Moralphilosophie und Logik) eine Reinigung vollzogen werden, zweitens muss es durch die Naturphilosophie, die es ermöglicht, die Wunder und die Macht Gottes zu erkennen, zu einer Erleuchtung kommen, und schließlich führt die Theologie, deren Gegenstand die unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen ist, zur Vollendung.

Charles Bovelles „einer der tiefstsinigsten Denker der Renaissance“ (vgl. Buck 1990, S. XXIV) entwickelt diese Vorstellung und das damit verbundene Menschenbild auf eine originelle Art weiter: Der Weise, so stellt er sich vor, steigt mittels Meditation in den Himmel auf, bringt von dort

das Feuer der Weisheit auf die Erde und ist nun in der Lage, die Welt zu durchdenken und ihr so zu ihrem wahren Sein zu verhelfen. Die Welt vollendet sich im Menschen, da sie vor ihrer Erschaffung Gedanke Gottes war, und nun wieder, durch den Menschen, Gedanke wird. In dieser Vorstellung werden die Menschen, wenn in ihnen die Schöpfung wieder Gedanke wird, dem Göttlichen gleich (vgl. Buck 1990 XXIII f).

Im Menschen wiederholt sich der ganze Akt der Schöpfung. Er kann seine Stellung im Kosmos in einem Akt freier Entscheidung selbst bestimmen. Diese starke Betonung auf dem Aspekt der Freiheit, wie bereits weiter oben beschrieben, ist bei Pico besonders wichtig, weil sie auch das allgemeine Verständnis der Renaissance-Philosophie, sich von der mittelalterlichen Ordnung in dieser Hinsicht abzulösen, ausdrückt. Die schöpferische Fähigkeit des Menschen rückt nun in den Vordergrund, er wird zum „homo faber“²⁰.

Um zusammenfassend die wichtigsten Momente zu rekapitulieren, auf die versucht wurde im (Renaissance)Humanismus hinzuweisen, wären das zum einen die „humanitas“, die geschulte Güte und Freundlichkeit anderen Menschen gegenüber, weiters das Bildungsideal, das auf der teleologischen Konzeption beruht, dass die Menschen ihr Potenzial zum Mensch-Sein erst verwirklichen müssen, dann das damit einhergehende Postulat der drei Kernvermögen, welche die Menschen erst dazu befähigen (Verantwortung, Freiheit, Vernunft), die wiederum damit einhergehende strenge Distanzierung von anderen Lebewesen, welche diese Fähigkeiten nicht besitzen, und schließlich die dualistische Grundannahme eines Geistes, der Kontrolle über einen Körper erlangen soll, die sich sowohl in der Kultivierung des eigenen Körpers, wie auch in der Verfügung über die gesamte Natur und alles Materielle ausdrückt. Diese Kontrolle oder auch Formung, Bearbeitung, Gestaltung, stehen mit der in der Renaissance entwickelten und bei Pico della Mirandola besonders deutlich werdenden Freiheitskonzeption in engem Zusammenhang, die die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen in den Mittelpunkt stellt.

2.2 Problematiken

Unter den vielen Problematiken, die der Anthropozentrismus mit sich bringt, scheinen an der Wurzel doch zwei am deutlichsten erkennbar: seine Logik von Identität und Alterität, die diskriminierende und tödliche Ausschlussmechanismen hervorbringt, und der damit verbundene,

²⁰ Vgl. Stefan Lorenz Sorgner (2010): *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 72f.

und im Kontext dieser Arbeit besonders zentrale, ihn wesentlich ausmachende Körper-Geist-Dualismus.

2.2.1 Differenz als Ausdruck von Minderwertigkeit – Ausschlussmechanismen

Wie bereits in der antiken griechischen Philosophie deutlich wird, ist die Bestimmung vom Menschen mit einer scharfen Abgrenzung vom Nicht-Menschlichen verbunden. Man kann den Menschen nicht definieren, ohne ihn vom Tier abzugrenzen. Der Schweizer Philosoph Markus Wild nennt das die „anthropologische Differenz“²¹. Sie bezeichnet das fundamentale Merkmal, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Sie dient auch als Erklärung für alle weiteren Unterschiede zwischen Menschen und Tieren. Wild spricht in diesem Kontext auch von der anthropologischen Formel: Der Mensch wird definiert als „Tier plus X“. Sehr oft ist dieses X die Vernunft und der Mensch somit das *animal rationale*, jedoch lassen sich unzählige andere Definitionen finden, wie beispielsweise: das Tier das spricht, lügt, verspricht, weiß, dass es stirbt, Hände hat, eine Welt hat, politisch ist... Gemeinsam ist allen diesen Definitionen, dass sie die anthropologische Differenz benennen, und die kann immer nur aus einem fundamentalen Merkmal bestehen, das Menschen von Tieren unterscheidet. Es gibt keine Beschreibung von Menschen, die ohne diese Unterscheidung auskommt. Das Tier, das in diesem Kontext gebraucht wird, um zum Ausdruck zu bringen was ein Mensch ist, wird gleichzeitig zum Beispiel für eine defizitäre Existenz, sein Sein ist von einem grundlegenden Mangel gekennzeichnet, die Formel lässt sich nämlich auch umdrehen und lautet dann: „Tier = Mensch minus X“. Tiere sind das, was Menschen nicht sind, sie haben nicht, was Menschen haben und sie können nicht, was Menschen können. Dieses Defizit hat entscheidende Konsequenzen, wie beispielsweise, dass sie aus der moralischen Gemeinschaft von vornherein ausgeschlossen sind. Diese anthropologische Differenz, die im Kontext der Tierethik analysiert wurde, verdeutlicht, was im anthropozentrischen Denken generell über Nicht-Menschliche Lebensformen vorausgesetzt wird, nämlich dass etwas Menschliches erst dadurch definiert werden kann, dass es nicht etwas Nicht-Menschliches ist, und dieses Nicht-Menschliche wiederum im Vergleich zum Menschlichen defizitär ist. Eine solche Konzeption – die Grundkonzeption der europäischen Anthropologie und Philosophie – kann sich nur selbst legitimieren, indem sie Alterität abwertet. Es werden dadurch Ausschlussmechanismen erzeugt, die für die Ausgeschlossenen fatale Folgen haben. Bleibt man beim Beispiel der Tiere, so werden sie zu einem zu beseitigenden Störfaktor oder zur unendlichen Ressource, die durch hochentwickelte biopolitische Technologien

21 Markus Wild (2008): *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin, Boston: De Gruyter.

wie Massentierhaltung oder Hochseefischerei ausgebeutet werden kann. Dasselbe geschieht mit Pflanzen, Wäldern, Meeren, dem Boden, der voller Rohstoffe ist. Alles, was uns umgibt, ist betroffen, weil alles Nicht-Menschlich ist.

Dieselbe Problematik wiederholt sich jedoch innerhalb des Menschlichen. Dieselben Ausschlussmechanismen treffen innerhalb der menschlichen Sphäre all jene, die als nicht menschlich genug gelten, obwohl sie eigentlich das Merkmal der anthropologischen Differenz aufweisen: Frauen, nicht-europäische/nicht-weiße Menschen, körperlich oder psychisch eingeschränkte Menschen, Arme. Es wiederholt sich also derselbe Mechanismus innerhalb dessen, was eigentlich als moralische Gemeinschaft definiert wurde. Wieder werden unzählige Individuen ausgeschlossen. Denkt man noch einmal an Leonardos vitruvianischen Menschen, so zeigt auch dieser das ideale menschliche Subjekt: männlich, weiß, europäisch, körperlich wohlproportioniert, jung, „gesund“. Wiederum hat ein solcher Ausschluss fatale Folgen: diese Subjekte, die eigentlich schon als menschliche Subjekte definiert wurden, werden trotzdem nicht als Teil der moralischen Gemeinschaft angesehen und dürfen getötet, versklavt, diskriminiert, sich selbst überlassen werden. Das uns überlieferte Verständnis vom „Menschen“ ist damit auch eng verbunden mit weiß-sein, europäisch-sein, Mann-sein, körperlich und psychisch „gesund“ sein, im kapitalistischen System erfolgreich/auf der richtigen Seite sein.

Giorgio Agamben: Homo Sacer

Einen differenzierten Begriff dieses Ausschlussmechanismus entwickelt Giorgio Agamben mit dem *homo sacer*. Dieser Mensch, dieser „*homo sacer*, der getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“²², ist jener Mensch, der auf sein nacktes Leben zurückgeworfen ist. Er ist aus der *polis* ausgeschlossen, er lebt nicht, sondern er *überlebt*, er ringt mit dem Tod.

Agamben verweist zunächst auf die von Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ vollzogene Unterscheidung zwischen *zoé*, dem natürlichen Leben, und *bíos*, dem qualifizierten Leben, einer bestimmten Lebensweise, zum Beispiel dem *bíos theoretikós* des Philosophen, oder dem politischen Leben (*bíos politikós*). Schließlich wird der Mensch als *politikòn zôon* definiert, als politisches Lebewesen also, wobei „politisch“ nicht ein Attribut des Lebewesens als solches, sondern eine spezifische Differenz zur Bestimmung der Gattung *zôon*²³ ist. Danach unterscheidet Aristoteles die menschliche Politik von der anderer Lebewesen, weil sie durch Sprache in der Lage ist,

22 Giorgio Agamben (2016): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 11. Auflage. S. 18.

23 Agamben, *Homo Sacer*, S. 12.

zwischen Gutem und Bösem, Gerechtem und Ungerechtem etc zu unterscheiden, und nicht nur zwischen Lust und Schmerz. Jedenfalls ist, so gefasst, die Politik der Ort, an dem das Leben sich in gutes Leben verwandelt, und das was politisiert – und somit gleichzeitig ausgeschlossen *und* eingeschlossen – werden muss, ist das nackte Leben. Dem nackten Leben, schreibt Agamben „kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet“²⁴. Die abendländische Politik begründet sich also vor allem über eine Ausschließung des nackten Lebens. Der *homo sacer* ist die Verkörperung dieses nackten Lebens, und er nimmt eine überaus bedeutende Funktion in der modernen Politik ein, welche Agamben in seinem Hauptwerk herausarbeitet. Besonders relevant ist hier auch die Verbindung zum Foucaultschen Konzept der Biopolitik. Hier tritt die *zoé* in die *polis* ein: das nackte Leben, die biologische Existenz wird verfügbar gemacht und politisiert, die Körper der menschlichen Subjekte werden von der Macht durchdrungen und ihr unterworfen, genauso wie ihre Lebensweisen. Diese von Foucault beschriebene Form der Macht/Politik, die Politisierung des nackten Lebens „bildet auf jeden Fall das entscheidende Ereignis der Moderne und markiert eine radikale Transformation der klassischen politisch-philosophischen Kategorien“²⁵.

Wohnorte des *homo sacer* sind die Lager, Agamben spricht von Konzentrationslagern, heutzutage treten an ihre Stelle die Flüchtlingslager, in denen sich Leben in einem Ausnahmezustand zeigt, zum nackten (Über)Leben wird, Menschen beherbergt, die durch keinen Rechtsstaat mehr geschützt werden, die vogelfrei sind, deren Tötung kein Mord ist (vgl. Böhler RVO WiSe 2016).

Aber auch wenn diese biopolitischen Formen der Macht sich erst, wie Foucault gezeigt hat, in der Moderne entwickeln, kann der Gestus der gleichzeitigen Ein- und Ausschließung schon wesentlich früher, wesentlich ursprünglicher, als konstitutives Moment des „menschlichen“ gesehen werden, etwas, ohne dass es nicht auskommt. Agambens Analysen und seine Verknüpfungen mit der biopolitischen Theorie machen jedoch auch verständlich, dass dieser ursprüngliche Ausschluss und die damit einhergehende Verfügbarmachung, jede Form von nacktem Leben betreffen kann, sei es „menschlich“ oder „nicht-menschlich“. Der Rückgriff auf die *zoé* spielt auch für Rosi Braidottis Ansätze eine wesentliche Rolle, die im zweiten Kapitel behandelt werden.

2.2.2 Körper-Geist-Dualismus

Die dualistische Grundkonzeption wird bereits in diesen Ausschließungen deutlich. Es handelt sich um ein Leben, dem die Politik, die Sprache, das *wirklich* Menschliche entzogen oder verweigert wird. Dieses nackte Leben ist zurückgeworfen auf sein *Überleben*, welches in einem starken

24 Agamben, *Homo Sacer*, S. 17.

25 Ebd. S. 14.

Zusammenhang mit einer reinen Körperlichkeit steht, und deswegen eine gefährliche Nähe zum nicht-Menschlichen aufweist.

Um wirklich menschlich zu werden, bedarf es also, wie in der Renaissance besonders deutlich wurde, einer konstanten Arbeit am Körper, die eine Befreiung des Geistes verspricht. Dies soll einerseits durch gymnastische Übungen geschehen, um Kontrolle über den Körper zu erlangen, hauptsächlich jedoch durch geistige Arbeit, Katharsis und Hinwendung zu theologischen Erkenntnissen. Wir, sagt Pico della Mirandola, „die wir in der wüsten Einöde dieses Körpers wohnen“, müssen uns „durch die Philosophie“ und „schließlich dank der Erhabenheit der Theologie (...) den Weg zur künftigen himmlischen Herrlichkeit bereiten“²⁶. Die größte Gefahr – beschreitet man diesen Weg nicht – ist „zum Tier zu entarten“, oder wie Pflanzen „nur zu vegetieren“.

Diese Perspektive ist aber wesentlich älter, auch die antiken Pythagoräer und nach ihnen Platon haben den Körper als Grab oder Gefängnis der Seele betrachtet²⁷.

Nur weil dieses Herausarbeiten, das Hinter-sich-Lassen des reinen Körper-Seins möglich ist, kann ein Mensch auch wieder dahin zurückfallen, oder zurückgestoßen werden. Dass er dann seiner Freiheit beraubt ist, sich über seine rein körperlichen Existenz zu erheben, beraubt ihn seiner Würde. Er wird zum reinen Instrument, zur ausbeutbaren Ressource, er fällt auf die Seite des nicht-Menschlichen.

Die Sichtweise, dass der Körper eine Art Gefängnis ist, aus dem man sich befreien muss, hat Folgen für die Erkenntnistheorie: Zu wahren Erkenntnissen gelangt die Seele nur unabhängig von körperlichen Einflüssen. Auch wenn wir, wie sogar Descartes, der „Vater des Dualismus“ anerkennt, eng mit unserem Körper verbunden sind, so ist doch die Grundannahme in all diesen Konzeptionen, dass wir dem Körper nicht wirklich angehören. Der Körper kann untersucht, zum Thema und Gegenstand werden, was in der Neuzeit auch geschieht, jedoch bleibt der Körper der Ort der Leidenschaften und Tätigkeiten und hat mit Kognition nichts zu tun (vgl. Fingerhut, Hufendiek, Wild 2013). Diese Kognition jedoch macht uns aber als menschliche Subjekte aus. Es bleibt also, egal wie sehr eine starke Verbindung zwischen Körper und Geist postuliert wird, eine deutlich spürbare Grenze bestehen, die sowohl durch die einzelnen Subjekte, als auch zwischen ihnen und ihrer Umwelt verläuft. Alles ist zweigeteilt in Körper und Geist, Natur und Kultur, Menschen und Nicht-Menschen (wobei der körperliche Teil des Menschen wieder zur Sphäre des Nicht-Menschlichen gehört und somit die Trennung in dieser Sphäre wiederholt). Diese Trennung hallt bis in die heutige Theorieproduktion nach.

26 Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, S. 23.

27 Jörg Fingerhut, Rebekka Hufendiek, Markus Wild (Hrsg)(2013): Einleitung zu: *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte.*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 19f.

Das Körperliche, die Natur, die Materie, ist hierbei charakterisiert als etwas Passives, zu Bearbeitendes, aus sich heraus nichts Erschaffendes, eine Oberfläche. Sein Gegenpol, das Geistige, das Kulturelle, das Menschliche, ist die schöpferische Kraft, die es bearbeitet, es versteht, ihm etwas einschreibt. Dieses Menschlich-Politische ist eng verknüpft mit dem Diskursiven, der Sprache. Hier finden die Schöpfungsprozesse statt und sie können nur durch diese Trennung stattfinden, da nur *vom Ort der Aktivität (Sprache) auf* das formbare Material (Körper) eingewirkt werden kann.

Diese Trennung wird sprachlich vollzogen. Agamben sagt: „Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensetzt (...)“²⁸.

Phänomenologische Perspektiven markieren hier bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts sicherlich eine neue Tendenz. Edmund Husserl erkennt und verdeutlicht die kognitive Funktion des Körpers selbst, wenn er feststellt, dass ein Subjekt ein verkörpertes oder leibliches Subjekt sein muss, um überhaupt zu erkennen (vgl. Fingerhut, Hufendiek, Wild 2013, S. 25f). Weitere, nicht mehr so eindeutig dualistische Perspektiven entstehen mit den Theorien von Merleau-Ponty oder Heidegger, und man könnte hier viele weitere Beispiele nennen. Auch diese Sichtweisen auf den Körper sind jedoch nach wie vor in einen anthropozentrischen Gesamtzusammenhang eingebettet, sie entwickeln diese Perspektiven vor dem Hintergrund, dass das Ich des menschlichen Subjekts das fundamentale Prinzip bildet.

Eine alternative Perspektive entwickelte Spinoza, weshalb er auch als einer der wesentlichsten Vordenker des post-dualistischen, posthumanistischen Denkens auftaucht. Deleuze spricht im Anschluss an Spinoza vom „transzendentalen Empirismus“: Man muss aktuell physisch da sein, um überhaupt etwas wie Sein, Andersheit, Differenz denken zu können²⁹.

Bruno Latour: Zirkulierende Referenz

Im zweiten Kapitel von „Die Hoffnung der Pandora“³⁰ analysiert Bruno Latour die Entstehung der Bedeutung von Materie im wissenschaftlichen Kontext. Es ist ein Transformationsprozess von

28 Agamben: *Homo Sacer*, S. 18.

29 Vgl. Böhler (2017): „Immanenz: Ein Leben...Friedrich Nietzsche.“ In: *Performance Philosophy Journal*, Vol 3, No 2.

30 Bruno Latour (2002): „Zirkulierende Referenz. Bodenstichproben aus dem Urwald am Amazonas.“ In: *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 36-95.

Materie zu Diskurs.

Er beschreibt, wie er als Wissenschaftsforscher eine Expedition in den Amazonas begleitet, die die Grenze zwischen Wald und Savanne untersucht, um die Frage zu klären, ob sich die Savanne in den Wald, oder der Wald in die Savanne ausbreitet. Latour untersucht in der Beobachtung der Tätigkeiten einer Botanikerin, eines Pedologen und einer Geographin, die „epistemologische Frage der Referenz in den Wissenschaften“ - inwiefern Wissenschaften nicht von der Welt sprechen, sondern „künstliche Repräsentationen“ erschaffen, die „sich immer weiter von der Welt zu entfernen scheinen und die sie dennoch näher bringen“ (vgl. Latour 2002, S. 43).

Latour fragt sich, ob der Diskurs der Wissenschaft eine Referenz hat. Ob der Referent das ist, worauf man zeigt, was ausserhalb des Diskurses bleibt, oder das, was in den Diskurs hereingeholt wird. In der Beschreibung der Arbeit der WissenschaftlerInnen, wie sie Proben von einzelnen Pflanzen, von Erdklumpen sammeln, diese im Labor und mit Hilfe von verschiedenen Methoden und Messinstrumenten erfassen, kategorisieren und beschreiben, in der Beschreibung dessen umreißt Latour einen Prozess, der für die Vorstellung der Erde, auf die hier verwiesen werden soll, wesentlich erscheint: es handelt sich um einen aus vielen winzigen Details bestehenden Transformationsprozess, durch den die Erde zu Sprache wird. Wie es zur „Beherrschung der Welt durch den Blick“³¹ kommt, wie Pflanzen zu Zeichen werden und Materie zu Diskurs.

Es ist dies, wie Latour deutlich zeigen möchte, keine Frage von Ähnlichkeit zwischen dem Geist und der Welt, es ist ein Abstraktionsprozess in vielen kleinen Schritten, in dem jeweils ein kleiner Bruch mit der Wirklichkeit stattfindet, der so klein ist, dass er nicht wirklich als solcher erscheint, er bereitet nur den nächsten Schritt vor. Die Dinge werden von den Zeichen nirgends scharf getrennt. Die Botanikerin nimmt Proben, sie schneidet die Pflanzen im dichten, heißen Regenwald und nimmt von jeder genau ein Exemplar mit, in ihrem klimatisierten Labor präpariert sie die Proben, jedes Exemplar steht dabei stellvertretend für alle seiner Art, es wird zum Referenten für alle seiner Art, dann ordnet sie die verschiedenen Pflanzen auf ihrem Tisch, so dass sie eine Form bilden, eine Ordnung, ein Muster: „Diese vor drei Jahren klassifizierte und jene aus mehr als tausend Kilometern herangeschaffte Pflanze bilden auf dem Tisch eine verschworene Gemeinschaft und ein synoptisches Tableau“³². Die Kombinationen die hier gebildet werden, haben mit dem Kontext der Forscherin zu tun, nichts mit dem Ort, an dem die Pflanzen gewachsen sind. Es entsteht eine „Übersicht“, die, wie Latour bemerkt, ausdrückt, dass man etwas gleichzeitig überblickt, und gleichzeitig übersieht: „Indem man den Urwald verliert, gewinnt man Wissen über ihn“ (vgl. Latour 2002, S. 51). Die Pflanzen werden in allen weiteren Forschungsschritten immer zeichenhafter,

31 Latour, *Zirkulierende Referenz*, S. 42.

32 Ebd. S. 50.

immer beweglicher, und genauso die Erdproben, die von den Pedologen genommen werden. Jeder einzelne Schritt bereitet den nächsten vor und folgt dem vorhergehenden, so wird im Endeffekt der Abgrund zwischen den Dingen und den Worten überbrückt.

Diese Analysen Latours bringen zum einen eine kritisch posthumanistische und konstruktivistisch geprägte Wissenschaftsphilosophie zum Ausdruck, zeigen aber zweitens auch, inwiefern westliche Wissenskulturen die Erde „verlieren“ müssen, um Wissen über sie zu gewinnen. Inwiefern einzelne Phänomene des Amazonas (Pflanzen, Erdklumpen...) diesem entnommen, dekontextualisiert und in Zeichen umgewandelt werden, um weit weg von ihrer materiellen, körperlichen, lebendigen Existenz, in einem Labor, in einer Stadt, vielleicht auf einem anderen Kontinent untersucht und verstanden werden können. Der Abgrund zwischen den Dingen und den Worten wird durch viele kleine, logisch erklärbare Schritte überwunden, bis Pflanzen Zeichencharakter annehmen und Teil des Diskurses werden. Diese Beschreibung scheint wesentlich für eine anthropozentrisch-wissenschaftliche Sicht auf die Welt: die Pflanzen im Amazonas, also Dinge, sind von uns Subjekten entfernte Objekte, die wir Schritt für Schritt aus ihrem Kontext herauslösen und zu Zeichen umwandeln, um sie in unseren Diskurs aufnehmen zu können und sie so zu einem weiteren Element in der Beschreibung „der Welt“ werden lassen. Die vielen kleinen, logisch aufeinander folgenden Schritte verschleiern auch die Kreativität der WissenschaftlerInnen, ihre Tätigkeiten erscheinen nüchtern und mathematisch, als könnte es nicht anders sein, als wäre jeder Schritt von der Wahrheit (die entborgen werden soll) bestimmt. Dass wir davon ausgehen, dass die Wahrheit über die Pflanzen in unserer zeichenartigen Weise des Beschreibens liegt, sagt viel über die Perspektive aus, aus der wir hier „verstehen“. Die Distanz zu den Pflanzen ist die Grundprämisse, sie sind von vornherein Objekte, die von uns Subjekten auf eine bestimmte Weise erfasst werden. Ihre Materialität muss überwunden werden, um sie zu interpretierbaren Elementen des Diskurses werden zu lassen. Erst wenn sie vollkommen beweglich sind, die Charakteristika ihrer Existenz in elektronische Zeichen umgewandelt und per Email verschickt werden können, erst dann sind sie in unserer „menschlichen“ Sphäre angekommen, nur in dieser Form können sie Teil dieser Sphäre sein. Die Amazonaspflanzen sind somit nicht teil unserer Existenz, wir isolieren sie, wir entnehmen sie ihrem Ort, und geben ihnen, was sie nicht haben, wir machen aus ihnen, was sie nicht sind: Sprache. Erst als Zeichen sind sie für uns real.

Diese Isolation und Objektivierung, die Unterstellung der Unbeweglichkeit von Materie und der alleinigen Herrschaft des Diskurses, ist in den posthumanistischen Entwürfen das Ziel scharfer Kritik.

2.3 Krisen des Anthropozentrismus

Eine andere Möglichkeit, den Anthropozentrismus (und die Entwicklung eines post-anthropozentrischen Denkens) historisch zu erfassen, wäre, auf seine Krisen und Risse zu verweisen. Man kann deutliche Ausprägungen dieser Krisen in der Mitte des 20. Jahrhunderts erkennen, als der eurozentrische Kern und die imperialen und maskulinistischen Tendenzen des Humanismus erstmals in aller Klarheit attackiert wurden, und zwar vom aufkommenden Feminismus, der Entkolonialisierung, und ein wenig später, in den 1960er und 70er Jahren vom Poststrukturalismus. Alle diese Strömungen hatten unterschiedliche Problematiken im Visier, und keine von ihnen strebte eine Überwindung der Zentralstellung des Menschen als primäres Ziel an, in ihrer Gesamtheit jedoch bilden sie eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung des posthumanistischen Denkens.

Im ersten Kapitel von „Posthumanismus“ beschreibt Rosi Braidotti eine mögliche Genealogie eines solchen Denkens. Eine wesentliche Rolle spielt hierbei für sie der normalerweise mit Michel Foucaults „Ordnung der Dinge“ in Zusammenhang gebrachte Antihumanismus.

Foucaults 1966 erstmals erschienene wegweisende Kritik am Humanismus untersucht mit diskursanalytischen Mitteln die Systematiken, die sich im 17. und 18. Jahrhundert entwickelten. Taxonomien und Klassifikationen der Lebewesen, denen dadurch eine bestimmte Stelle zugewiesen wird, oder auch eine „allgemeine Grammatik“ der Nationalsprachen, die darauf abzielte, dass Wörter und Sätze die Dinge exakt repräsentieren. Foucault zeigt, dass diese Einteilungen Diskursformationen sind, die sich historisch und kulturspezifisch entwickelt haben und somit kontingent sind. Mit weiteren Wissensformen wie der Linguistik, Ethnologie und der Psychoanalyse im 20. Jahrhundert, die „ein ständiges Prinzip der Unruhe, des Infragestellens, der Kritik, des Bestreitens dessen, bilden, was sonst hat als erworben gelten können“³³, stellen sich in Folge die eigentlich anonymen Strukturen von Sprachen und Kulturen und auch das Unbewusste im Handeln des Menschen heraus, wodurch deutlich wird, dass von einem souveränen Subjekt nicht mehr die Rede sein kann. Überhaupt ist der Mensch selbst „eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende“. Man kann „sehr wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“³⁴.

Diese antihumanistische Gestimmtheit erkennt Braidotti in den 1960er und 1970er Jahren im Zusammenspiel von Theorie, sozialen und politischen Bewegungen und Jugendkulturen:

33 Michel Foucault (2012): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 447.

34 Ebd. S. 462.

Feminismus, Entkolonisierung und Antirassismus, die Anti-Atom und die Friedensbewegung. Braidotti unterstreicht den Zusammenhang dieser Entwicklungen und der Katastrophen des 20. Jahrhunderts, wie den Faschismus und den Holocaust, sowie auch Kommunismus und Gulag. Auch wenn diese Ereignisse unterschiedliche Konsequenzen aufweisen und unterschiedliche Brüche mit dem Humanismus darstellen, haben trotzdem beide die Grundannahmen des europäischen Humanismus gewaltsam verraten (vgl. Braidotti 2014, S. 22ff).

Was sowohl die verschiedenen Feminismen, den Postkolonialismus, als auch den Poststrukturalismus in diesem Sinne verbindet, ist die Infragestellung und Kritik an den binären Oppositionen (Mann/Frau, Natur/Kultur, westlich/nicht-westlich...), die immer eine Hierarchisierung beinhalten. Das posthumanistische Denken, das gemeinsam mit dem Aufkommen neuer Technologien entsteht, greift genau jene Infragestellung auf und erweitert sie um die ihm charakteristische Aufweichung der anthropozentrischen Opposition Mensch/Nicht-Mensch.

2.3.1 Eine Figur an der Schwelle zum Post-Anthropozentrismus: Die Cyborg

Als Beispiel einer posthumanistischen Figur, die in den 1980er Jahren eine Schwelle markiert, an der sich ein neuer, post-anthropozentrischer Feminismus zu entfalten beginnt, könnte Donna Haraways „Cyborg“ gesehen werden. Im 1985 erschienenen, viel diskutierten „Cyborg-Manifesto“ entwirft Haraway eine Figur, die das Menschliche und das Nicht-Menschliche überschreitet, die „als imaginäre Figur und als gelebte Erfahrung verändert, was am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts als Erfahrung der Frauen zu betrachten ist“³⁵.

Die Cyborg ist ein Hybrid aus Maschine und Organismus, die nicht nur das Menschliche und das Nicht-Menschliche überschreitet, sondern auch die Vorstellung einer ursprünglichen Einheit, eines Naturzustandes, sie verkörpert eine Neudefinition von Natur und Kultur. Die Cyborg ist nicht nur eine imaginäre Figur, sie ist auch eine Beschreibung eines Zustandes: „Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, einer mythischen Zeit, haben wir uns alle in Chimären, theoretisierte und fabrizierte Hybride aus Maschine und Organismus verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie. Sie definieren unsere Politik.“³⁶

Drei Grenzen brechen mit der Figur der Cyborg zusammen: zum einen die Grenze zwischen Tier

35 Donna Haraway (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main; New York Campus Verlag. S. 34.

36 Ebd. S. 34.

und Mensch, zweitens zwischen Mensch und Maschine, und drittens zwischen Physikalischem und Nicht-Physikalischem. Diese Grenzüberschreitungen führen zu „machtvollen Verschmelzungen und gefährlichen Möglichkeiten, die fortschrittliche Menschen als einen Teil notwendiger politischer Arbeit erkunden sollten“³⁷. Die Cyborg ist eine hochpolitische Figur.

Haraway stellt fest, dass sich (in einer Zeit, in der postmoderne Theorie greift) Identitäten als widersprüchlich, partiell und strategisch erwiesen haben. Im Hinblick auf feministische Theorie bedeutet das, dass es kein „Weiblich-Sein“ mehr gibt, das alle Frauen auf natürliche Weise miteinander verbindet. Das Konzept „Frau“ ist undefinierbar geworden, und zudem keinesfalls unschuldig, sondern ebenfalls ausschließend. Sie fragt im Zuge dessen, wie es möglich sein kann, zum einen eine von Andersheit ausgehende Form postmoderner Identität zu entwickeln, als auch, welche Politik „partielle, widersprüchliche, dauerhaft unabgeschlossene, persönliche und kollektive Selbst-Konstruktionen einschließen und dennoch verbindlich, wirksam – und ironischerweise sozialistisch-feministisch“³⁸ sein könnte. Der sozialistische Feminismus war/ist nämlich, führt sie weiter aus, seinerseits unbewusst den Praktiken und Logiken des weißen Humanismus verhaftet: indem er sich seiner revolutionären Stimme versichern wollte, ist er ebenfalls von einem einzigen Grund, von einer Einheit ausgegangen, die Herrschaft legitimiert. Um eine neue sozialistisch-feministische Politik entwickeln zu können, braucht es eine Theorie und Praxis, die sich mit gesellschaftlichen Wissenschafts- und Technologieverhältnissen beschäftigt, sowie mit den Erzählungen, die unsere Vorstellungen strukturieren.

Die Cyborg ist hierbei die entscheidende Figur:

*Die Cyborg ist eine Art zerlegtes und neu zusammengesetztes, post-modernes kollektives und individuelles Selbst. Es ist das Selbst, das Feministinnen kodieren müssen.*³⁹

In den Kommunikations- und Biotechnologien sieht sie die wichtigsten Werkzeuge, die unsere Körper auf neue Weise herstellen. Wissenschaft und Technologien sind (neue) Quellen der Macht, die uns auch vor die Herausforderung stellen, neue Quellen der Analyse und des politischen Handelns zu entwickeln. Sie betont die Dringlichkeit einer sozialistisch-feministischen Politik im Bereich Wissenschaft und Technologie. In der Vernetzung sieht sie eine feministische Form der Politik: „(...) das Weben von Netzen ist die Praxis oppositioneller Cyborgs“⁴⁰.

Es bedarf einer Verschmelzung mit Tieren und Maschinen, um zu lernen, etwas anderes als der Mensch, also die Verkörperung des westlichen Logos zu sein. Die „Lust an machtvollen und

37 Haraway, *Die Neuerfindung der Natur*, S. 39.

38 Ebd. S. 43f.

39 Ebd. S. 51.

40 Ebd. S. 60.

tabuisierten Fusionen“ könnte letztendlich zu einer feministischen Wissenschaft führen.

Haraway betont, wie wesentlich die Konzeption des Körpers für ein Weltbild und die damit einhergehenden politischen Diskurse ist. Es geht den Cyborgs darum, den Körper neu zu erzählen und neu zu (be)schreiben, damit „Erotik, Kosmologie und Politik“⁴¹ verknüpft werden können. Hierbei spielt das Schreiben eine zentrale Rolle: die Cyborgs müssen sich der Werkzeuge bedienen, die sie als Andere markiert haben, und diese Erzählungen *umschreiben*, und die westlichen Mythen so unterlaufen.

Eine der Hauptthesen in Haraways Manifesto ist die, dass sich bestimmte Dualismen (Selbst/Andere, Kultur/Natur, Geist/Körper, männlich/weiblich...) in der westlichen Kultur hartnäckig halten und die hegemonialen Beziehungen fixieren, in denen wir uns befinden, namentlich die Herrschaft über Frauen, nicht-weiße Menschen, Natur, Tiere, also über alle, die als „Andere“ konstituiert werden. In der „Kultur der Hochtechnologien“ sieht sie eine interessante Herausforderung für diese Dualismen, weil im Verhältnis von Mensch und Maschine die Grenzen verschwimmen, wer oder was wen herstellt, wie Körper und Geist gefasst werden können. Sie vertritt die Ansicht, dass die Perspektive auf den Körper als Ressource des Geistes überholt ist. Für Cyborgs können Maschinen „Prothesen, vertraute Bestandteile oder ein freundliches (*friendly*) Selbst sein“ (vgl. Haraway 1995, S. 67f). Cyborgs sind Monster, Hybride oder Chimären, die eine machtvolle Infragestellung ausdrücken, was ein Körper oder Verkörperung ist:

*Unser Körper – unser Leben, Körper sind Topographien der Macht und Identität. Cyborgs bilden hier keine Ausnahme. Ein Cyborg-Körper ist nicht unschuldig, Cyborgs sind in keinem Eden geboren, sie suchen sich keine eindeutige Identität und erzeugen somit keine antagonistischen Dualismen (...) Die Maschine ist kein ES, das belebt, beseelt oder beherrscht werden müsste. Die Maschine sind wir, unsere Prozesse, ein Aspekt unserer Verkörperung.*⁴²

Cyborgs lösen sich von der Erzählung, dass die Verkörperung von Frauen immer schon etwas Gegebenes, Organisches ist. Die Cyborg-Körper sind stärker mit Regeneration verbunden als mit dem Gebären. Sie heilen oder reparieren ihre eigenen Verletzungen, denn: „Wir alle sind zutiefst verletzt worden. Wir brauchen Regeneration, nicht Wiedergeburt, und die Möglichkeiten unserer Rekonstitution schließen den utopischen Traum, die Hoffnung auf eine monströse Welt ohne Gender, ein“⁴³. Die Cyborgs überwinden die Dualismen, die unsere Erzählungen über den Körper beeinhalteten und die unsere gesellschaftliche Wirklichkeit strukturieren, sie bewegen sich an den Rändern dessen, was in bisherigen Erzählweisen als Körper verstanden worden ist.

Haraways Cyborg verdeutlicht auch die enge Verknüpfung und gegenseitige Hervorbringung von

41 Haraway, *Die Neuerfindung der Natur*, S. 62.

42 Ebd. S. 70.

43 Ebd. S. 71.

post-anthropozentrischen Feminismen und neomaterialistischer Theorie, sowie eine selbstverständliche Integration aber auch gleichzeitige Überwindung poststrukturalistischer Entwürfe. Anhand dieses Manifests lässt sich die Unmöglichkeit einer scharfen Abgrenzung erkennen, die gegenseitige Durchdringung verschiedener historischer Phasen und Denkmöglichkeiten. Trotzdem beansprucht die Cyborg eine Art Neubeginn für sich. Sie kündigt mit einem avantgardistischen Gestus etwas an, das mit vorherigen Möglichkeiten verschwistert ist, diese jedoch auch bewusst überschreitet und verwirft.

3 Posthumanismus: Rosi Braidotti

Auch der Posthumanismus schillert.

Nicht nur, weil er verschiedene Positionen in sich birgt, sondern auch weil er sich deutlich auf frühere Ideen bezieht, diese wieder aufnimmt, und neu beleuchtet für sich fruchtbar macht. In der Beschäftigung mit posthumanistischen Positionen begegnen einem auf Schritt und Tritt neu perspektivierte Ideen des Poststrukturalismus, der Dekonstruktion, des Postkolonialismus, früherer Feminismen... Das ist sicherlich nichts ungewöhnliches, nur ist es einigen dieser Positionen wichtig, im Hinblick darauf, wie sie sich selbst definieren.

Es sollen in den folgenden beiden Kapiteln zwei posthumanistische Denkweisen behandelt werden, die sich im Besonderen mit der Erde beschäftigen, und welche Körper- und Materiekonzeptionen sie im Zuge dessen formulieren. Zum einen Rosi Braidottis, von ihr selbst so bezeichneten „Posthumanismus“, und zum anderen die Theorie von Gaia, die die gesamte Erde als zusammenhängenden, sich selbst regulierenden und erschaffenden Organismus begreift.

Die Sprache, in der sich die jeweiligen AutorInnen ausdrücken, ist ein Teil ihrer Philosophie und kann deshalb an vielen Stellen nicht paraphrasiert werden; um den Ideen und Begriffen gerecht zu werden, sollen daher, wenn es notwendig erscheint, Zitate und Ausschnitte in den Fließtext eingefügt werden. Rosi Braidotti spricht im Zusammenhang mit der Entwicklung eigener, kreativer Begriffe von einer Notwendigkeit und von „akademischer Freiheit“.

Braidottis Denken lässt sich kaum unabhängig vom Denken Baruch de Spinozas (1632-1677) und Gilles Deleuzes (1925-1995) betrachten. Sie betont selbst an vielen Stellen dieses Erbe, das sich in erster Linie in einer Philosophie der Immanenz ausdrückt. Ein Fokus in der Beschreibung von Braidottis Gedanken soll daher sein, für diese Verwandtschaft aufmerksam zu bleiben. Ein zweiter, auf ihre Vorstellung von Körpern und Materie im Besonderen einzugehen.

Braidottis Posthumanismus-Konzeption umfasst im Wesentlichen zwei Perspektiven: zum einen ist es eine Analyse der aktuellen Situation, die sie die „posthumane Verwicklung“ nennt. Posthumanismus taucht darin nicht als etwas Zukünftiges auf, sondern als Zusammenhang, in dem wir uns längst befinden, und dessen Auswirkungen und Charakteristika sie untersucht. Kennzeichnend für diesen Zustand ist in erster Linie die post-anthropozentrische Realität, in der wir uns bereits befinden, beispielweise durch unsere vielfältige und durchdringende Verschmelzung mit elektronischen Netzwerken, künstlichen Intelligenzen, mit den „technischen Anderen“. Wir sind

eindeutig Cyborgs: „Der vitruvianische Mensch ist kybernetisch geworden“⁴⁴. Nicht nur sind wir mit den technischen Anderen verschmolzen, wir leben auch in einer Zeit, in der Maschinen als Subjekte auftreten, die wichtige Entscheidungen fällen (beispielsweise selbstfahrende Autos, die in Unfallsituationen Entscheidungen über Leben und Tod der gefährdeten VerkehrsteilnehmerInnen treffen müssen). So sehr Braidotti ihre Technophilie an vielen Stellen betont, verweist sie in aller Klarheit auf den biopolitischen Einfluss, den die Technologien auf die von ihnen durchwirkten (verleiblichten) Subjekte haben.

Zweitens charakterisiert sich das bereits eingetretene „Posthumane“ durch eine grausame Form des Post-Anthropozentrismus, die sich in der Struktur des „biogenetischen Kapitalismus“ äußert, der alles menschliche und nicht-menschliche Lebendige gleichermaßen in sich vereint, um es zum Zweck der Vermarktung verfügbar zu machen. Die Gemeinsamkeit dieser unterschiedlichsten Lebensformen ist das Leben selbst, die *Zoé*, die Braidotti, anders als Agamben, in einem positiven, affirmativen Sinn definiert. Diese *Zoé* als „ontologischer Beweggrund“, ist der Kerngedanke, anhand dessen Braidotti ihre Analysen entfaltet.

Neben der Analyse der aktuellen „Verwicklung“, die bereits eingetreten ist, entwickelt sie eine kritisch posthumanistische Theorie. Diese verweist auf die Zukunft, indem sie eine „zoéegalitäre Wende“ einfordert, die eine posthumanistische Ethik sowie eine posthumanistische Wissenschaft mit sich bringen wird. Es ist der Versuch, eine kritische Theorie zu entwickeln, die das emanzipatorische Potenzial der feministischen, postkolonialen und poststrukturalistischen Wegbereiter in sich aufnimmt, dabei aber die Dezentrierung des Anthropozentrismus, die bereits stattfindet, integriert. Diese beiden Stränge verwindet Braidotti, und stellt an vielen Stellen ihrer Analyse den Problematiken und Schwierigkeiten unserer Zeit eine kritisch posthumanistische Perspektive als Möglichkeit der Umgestaltung und Umerzählung herrschender Diskurse und Konfigurationen vor. Braidotti zeigt, welche radikal neuen Vorstellungen entstehen können, was beispielsweise die Konstitution von Subjekten und die Beziehung von Leben und Tod betrifft, wenn wir uns auf die posthumanistisch post-anthropozentrischen Prämissen einlassen, die mit einem radikalen Immanenzdenken und der Vorstellung einer intelligenten, selbstorganisierenden Materie verbunden sind. Im folgenden soll versucht werden, auf die wesentlichen Themenkomplexe einzugehen.

44 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 94.

3.1 Post-Anthropozentrismen

Eine bedeutsame Unterscheidung, die Braidotti einführt, ist jene zwischen verschiedenen Formen des Post-Anthropozentrismus. Zum einen befinden wir uns aktuell bereits in einer Dezentrierung des Anthropozentrismus, was die Struktur und Funktionsweise des „biogenetischen Kapitalismus“ betrifft. Diese Form der biopolitischen Verwaltung des Lebendigen zielt auf *alles* Lebendige und unterscheidet nicht zwischen Arten. Menschen, Tiere, Pflanzen, die „Natur“ und auch die technischen Anderen werden vereinnahmt und auf ihren vermarktbareren Wert reduziert. In diesem Zusammenhang taucht auch der von Achille Mbembe geprägte Begriff der „Nekropolitik“ auf, der die andere Seite der Biopolitik analysiert: die Verwaltung des Todes und des Tötens. Was bei Mbembe als die „verallgemeinerte Instrumentalisierung der menschlichen Existenz und die materielle Zerstörung menschlicher Körper und Bevölkerungen“⁴⁵ auftaucht, dehnt Braidotti auf die gesamte planetarische Dimension aus (vgl. Braidotti 2014, S. 125f). Der moderne Kapitalismus ist insofern post-anthropozentrisch, indem er die Unterschiede zwischen verschiedenen Arten einebnet, indem er eine reine Kapitalisierung des Lebendigen selbst vollzieht. Diese Akkumulation von Kapital kann sowohl Körper betreffen (in Form von Fleisch, als Ressource, als Arbeitskraft) aber auch Daten (biogenetische, neuronale, mediale personenbezogene Daten), die von Individuen zu einem großen Teil freiwillig bereitgestellt werden, und von Plattformen wie Facebook geerntet und verkauft werden: „Das »Data-Mining« soll Profile erstellen, die unterschiedliche Typen oder Merkmale identifizieren und als strategische Zielgruppen für Kapitalinvestitionen kennzeichnen. Diese prognostische Analytik kommt einem »Life-Mining« gleich, mit den Hauptkriterien von Sichtbarkeit, Vorhersagbarkeit und Übertragbarkeit“⁴⁶.

Braidotti verweist an dieser Stelle auf die posthumane Idee des Natur-Kultur-Kontinuums: die Formen der Kapitalakkumulation umfassen sowohl die materielle, als auch die diskursive Sphäre, die untrennbar ineinander verflochten sind. Kapitalwert lässt sich also sowohl durch Akkumulation von Information herstellen, damit zusammenhängend aber auch durch die Lebendigkeit ihrer Eigenschaften und ihre Fähigkeit zur Selbstorganisation.

Der wichtige Punkt für Braidotti ist hier, dass die politische Ökonomie des „biogenetischen Kapitalismus“ zu einer Verwischung der Grenzen zwischen den Arten führt, aber nur hinsichtlich ihrer Verwertung. Wir haben es also mit einer opportunistischen Form des Anthropozentrismus zu tun, die bereits in vollem Gange ist und die zu einer „nekropolitischen Gouvernementalität“⁴⁷ führt,

45 Achille Mbembe (2011): „Nekropolitik“. In: Marianne Pieper u.a. (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden, S. 63-96. (zitiert nach Braidotti 2014, S. 125).

46 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 67.

47 Ebd. S. 125-133.

auf die im Abschnitt über die posthumanistische Theorie des Todes genauer eingegangen werden soll. *Zoé* wird hier zur Ware, Körper werden zu Energieressourcen, ihre Unterschiede verwischt zum Zweck des Vergleichs hinsichtlich ihrer Verwertbarkeit. Die neuen Formen der Subjektkonstitution, die sich auch in der Sphäre des Menschlichen manifestieren, sind zwar bewegliche, experimentierfreudige Identitäten, sie bringen diese Eigenschaften aber ausschließlich zum Zweck der Wertsteigerung hervor (Man könnte hier an Facebook und Instagram denken, aber auch an Lebens- und Arbeitsweisen wie beispielsweise die der *digital* oder *urban nomads*, die durch die Anwendung digitaler Technologien und westlicher Vermarktungsstrategien multilokale Leben leben).

Diese Form des Post-Anthropozentrismus (vor allem in der Ausuferung der „Nekropolitik“) kritisiert Braidotti als zutiefst inhuman. Sie versteht das Genre der Dystopien in Film und Literatur als Kommentar und Reflexion, als dystopische Widerspiegelung dieser für uns hochaktuellen Konstellation.

Als eine zweite Form des Post-Anthropozentrismus, stellt sie, in der Analyse der Tierrechtstheorie, einen post-anthropozentrischen Neohumanismus heraus. Im Versuch, Tiere in die moralische Gemeinschaft aufzunehmen, werden quasi durch die Hintertür eine Reihe von humanistischen Werten wieder eingeführt. „Menschliche“ Tugenden („einheitliche Identität, selbstreflexives Bewusstsein, moralische Rationalität“⁴⁸ etc) werden nicht-anthropomorphen Anderen, also einigen Tieren, ebenfalls zugestanden, und, sofern diese Voraussetzungen erfüllt sind, können diese Tiere moralisch berücksichtigt werden. Was in diesem Rahmen für eine posthumanistische Theorie der Subjektivität von Bedeutung ist, ist die Betonung der Empathie. Ein post-anthropozentrischer Neohumanist ist für sie der niederländische Zoologe und Verhaltensforscher Frans de Waal, der seit den 1970ern Primaten im Hinblick auf ihre sozialen Verhaltensweisen untersucht. Er geht davon aus, dass Kultur und Moral keine auf Menschen beschränkten Fähigkeiten sind, und sowohl für die Gruppe als auch das Individuum evolutionär von Vorteil sind. Dieser Ansatz, der moralische Werte als innere Qualitäten versteht, die genetisch tradiert werden (im Gegensatz zu einem sozialkonstruktivistischen Ansatz, der diese als diskursiv hergestellt sieht), ist, so Braidotti, eine wichtige Ergänzung für die Theorie des Natur-Kultur-Kontinuums. Sie bezeichnet de Waal zudem als „postanthropozentrischen Sozialdemokraten“ der „stark auf die Herstellung sozialer Voraussetzungen von Großzügigkeit und Altruismus oder wechselseitiger Unterstützung orientiert ist“⁴⁹. Was problematisch an dieser Konzeption ist, ist dass der Humanismus unkritisch wieder

48 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 81.

49 Ebd. S. 83.

eingeführt wird. Braidotti ist der Meinung, dass die „kompensatorischen Anstrengungen zugunsten der Tiere“ so etwas wie eine „nachträgliche Solidarität“ zwischen Menschen und nicht-menschlichen Anderen herstellen (vgl. Braidotti 2014, S. 83). Es wird eine negative Verbundenheit zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Bewohnern des Planeten konstruiert, die sie an mehreren Stellen kritisch hervorhebt, auch in Zusammenhang mit der Klimakrise und den „nekropolitischen“ Regierungsweisen. Es ist eine Verbindung, die sich rein durch gemeinsame Vulnerabilität auszeichnet (die aber eine Folge der menschlichen Einwirkung auf die Umwelt ist), und hier mit humanistischen Moralvorstellungen verknüpft wird.

Differenz taucht zudem immer noch als etwas minderwertiges auf: Um in die moralische Gemeinschaft aufgenommen werden zu können, muss nicht-menschlichen Lebensformen erst eine Ähnlichkeit mit Menschen nachgewiesen werden (wie schon in der Urversion der Tierrechtstheorien, dem pathozentristischen Ansatz, den Jeremy Bentham 1789 mit der Frage „The question is not, Can they reason?, nor Can they talk? but, Can they suffer?“⁵⁰ einleitete).

Braidottis Kritik der Vermenschlichung von Tieren richtet sich gegen zwei Dinge: erstens wird der Gegensatz von Menschen und Tieren verstärkt, weil er die herrschende Kategorie (das Menschliche) wohlwollend auf einige andere (manche Tiere) überträgt. Zweitens wird die Besonderheit von Tieren negiert, weil ein Wert (z.B. Empathie), der als allgemeingültig verstanden und allen Menschen zugeschrieben wird, beispielhaft anhand mancher Tiere nachgewiesen wird.

Im Gegensatz dazu versucht eine kritisch posthumanistische Theorie, wie sie Braidotti vertritt, das Verhältnis von Menschen und Tieren als wechselseitig, als konstitutiv für die jeweilige Art zu betrachten. Es handelt sich um ein offenes Experiment, die Gemeinsamkeit der Teilnehmenden ist ihre Interaktion, die für alle Beteiligten eine transformative Qualität hat. Rechte und Pflichten ergeben sich nicht aus einer wesenhaften Eigenschaft der jeweiligen Art, sondern durch die ernsthafte, interessierte, tiefgehende Interaktion.

Detaillierte Überlegungen dieser Art finden sich auch in Donna Haraways Arbeiten der Nullerjahre⁵¹. Haraway formuliert einen besonders stark auf Relationalität fokussierten Ansatz, der davon ausgeht, dass sich verschiedene Spezies gegenseitig in ihrer jeweils aktuellen Form/Lebensweise gegenseitig hervorbringen: „all the actors become who they are *in the dance of relating*, not from scratch, not ex nihilo“⁵². Die Identitäten der einzelnen TeilnehmerInnen sind noch nicht fertig, sie entstehen durch Beziehung. Es geht darum „Räume des Werdens zu eröffnen und,

50 Jeremy Bentham: *A fragment on government and An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Blackwell 1948.

51 Donna Haraway (2008): *When Species Meet*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press. Und: Donna Haraway (2003): *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: University of Chicago Press.

52 Haraway: *When Species Meet*, S. 25f.

was noch wichtiger ist, offenzuhalten⁵³.

Was in diesen Zeilen bereits anklingt, ist die dritte Form des Post-Anthropozentrismus, die Braidotti behandelt bzw unterscheidet. Es ist der von ihr geforderte „zoézentrierte Egalitarismus“ den sie als „Kern der postanthropozentrischen Wende“ versteht: „eine materialistische, säkulare, geerdete und unsentimentale Antwort auf die opportunistische artenübergreifende Vermarktung des Lebens, die der Logik des modernen Kapitalismus entspricht“⁵⁴. Das ist der Ort, an dem neue Subjektauffassungen entstehen, eine neue Theorie des Verhältnisses von Leben und Tod, ein neues Bündnis der Geistes- und Kulturwissenschaften mit den Naturwissenschaften, eine Überwindung des Natur-Kultur-Dualismus, die stattdessen ein Natur-Kultur-Kontinuum freilegt. Mithilfe dieser posthumanistischen, post-anthropozentrischen Theorie sollen neue Formen moderner Subjektivität erkundet werden, deren Merkmale Relationalität, technologische Vermitteltheit und Leiblichkeit sind. Diese Subjekte sind im Natur-Kultur-Kontinuum verortet und ihre ethischen Einstellungen ergeben sich aus dieser Situiertheit.

Dekonstruiert werden in dieser Form des Post-Anthropozentrismus der Mensch als „Krone der Schöpfung“, der Anthropos als Repräsentant einer herrschaftlichen und gewalttätigen Art, aber auch die Gegenüberstellung von *Bíos* (menschlichem Leben) und dem Leben aller anderen nicht-anthropomorphen Arten, der *Zoé*. Somit tauchen neue Akteure auf: Tiere, Pflanzen, die Biosphäre, der Planet. Der Dualismus von Natur und Kultur verschwindet, und zum Vorschein kommt ein Natur-Kultur-Kontinuum „in der verleiblichten Struktur des erweiterten Selbst“⁵⁵. Die posthumanistische Theorie geht – im Gegensatz zur traditionellen Auffassung in der akademischen Philosophie, die sich auf transzendente Grundlagen des Denkens beruft – ein Bündnis mit der immanenten, *Zoé* genannten Kraft ein, die auch eine Bezeichnung für die nicht-menschlichen Aspekte des Lebens ist.

3.2 Zoé

Man könnte sich dem *Zoé*-Begriff Braidottis durch Vergleiche nähern, beispielsweise mit Agambens Konzeption.

Bei Agamben taucht die *Zoé* auf, wenn das verleiblichte Subjekt auf sein reines Körper-Sein reduziert wird, wenn es aller „menschlichen“, politischen, kreativen und diskursiven Kräfte beraubt

53 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 84.

54 Ebd. S. 66.

55 Ebd. S. 71.

wird. Das, was letztlich übrig bleibt, ist das „nackte Leben“. Dieses ist materiell, schutzlos, isoliert, jedoch blitzt genau hier etwas Würdevolles, Menschliches auf. Agamben denkt hier an die Konzentrationslager des Nationalsozialismus. Man könnte auch an die Plantagen im Kolonialismus oder die heutigen Flüchtlingslager denken. Agamben übernimmt in seiner Konzeption die Unterscheidung von Aristoteles in *Bíos* und *Zoé*, wobei *Zoé* den nicht-menschlichen, problematischen und dadurch gleichzeitig ein- und auszuschließenden Part übernimmt. *Zoé* steht hier in Zusammenhang mit reiner Vulnerabilität. Es ist die Sphäre, in der Rassismen beheimatet sind, die Sphäre durch die das Subjekt der souveränen Macht unterworfen werden kann. Braidotti kritisiert an dieser Konzeption, dass es sich um einen Ort handelt, der mit Vernichtung, Auslöschung, Endlichkeit und daraus folgend mit Verlust und Melancholie zu tun hat.

Man könnte hier allerdings in Frage stellen, ob Braidotti mit ihrer Charakterisierung von Agambens *Zoé*-Begriff (gemeinsam mit Heideggers „Sein zum Tode“) als „Fixierung auf den Thanatos“ (vgl. Braidotti 2014, S. 124) nicht zum Zwecke der Distanzierung die Vielschichtigkeit des *Zoé*-Begriffes von Agamben ein wenig vereinfacht.

Denn auch bei Agamben taucht im „nackten Leben“, in der „reinen *zōé*“ eine „unerhörte Form von Widerstand“⁵⁶ auf, und auch für ihn öffnet sich mit dem *Zoé*-Werden des *Bíos* ein neues Forschungsfeld: „Wenn wir dieses Sein, das nur seine nackte Existenz ist, »Lebensform« [forma-divita] nennen, Leben, das seine Form ist und untrennbar von ihr bleibt, dann sehen wir, wie sich ein Forschungsfeld eröffnet, das jenseits der Forschungen liegt, die der Schnittpunkt von Politik und Philosophie, medizinisch-biologischen Wissenschaften und Rechtswissenschaften definiert“⁵⁷.

Auch in seiner Auseinandersetzung mit Deleuzes und Spinozas Immanenzbegriff in „Die absolute Immanenz“ steht genau jenes Streben nach Leben, das mit dem reinen Sein zusammenfällt (das in Braidottis *Zoé*-Begriff so zentral ist) im Mittelpunkt:

„Und weil der *conatus* mit dem Wesen des Dings eins wird, bedeutet das Begehren in seinem Sein zu beharren nichts anderes als sein eigenes Begehren zu begehren, sich begehend zu erschaffen. *Im conatus fallen folglich Begehren und Sein restlos zusammen.*“⁵⁸

Agambens *Zoé*-Begriff ist vielschichtig und beinhaltet sehr wohl eine affirmative, widerständige, lebendige Dimension. Im nackten Leben blitzt die Würde auf, jedoch wird sie im KZ auf brutalste Weise nicht gewürdigt.

Braidotti konzentriert sich in der Analyse seiner Konzeption jedoch auf die Sterblichkeit, durch die ein Dualismus von Leben und einem Grenzzustand des Nicht-Lebens vor dem Horizont des Todes

56 Agamben, *Homo Sacer*, S. 194.

57 Ebd. S. 198.

58 Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*. Berlin: Merve Verlag 1998. S. 119.

entsteht.

In Braidottis Auffassung, die auch mit ihrer Konzeption von Materie zu tun hat, verschiebt sich der Fokus auf das Leben. Die politische Verfasstheit verlagert sich bei Braidotti auf die Seite der *Zoé*: sie ist die „Politik des Lebens selbst“, eine „unablässig generative Kraft [...] die den Tod umfasst und übersteigt“⁵⁹. Braidottis *Zoé* bezeichnet eine andere Form der Politik, des Werdens und des Seins. Sie taucht als Kraft oder Dynamik auf, die völlig materiell erscheint. Es handelt sich um eine lebendige, aktive und intelligente Materie, die unser Dasein, das gesamte Dasein aller planetarischen Lebensformen strukturiert und hervorbringt. Insofern ist sie nicht-menschlich. Diese *Zoé* ist nicht mit dem Tod verwandt, sondern mit dem Leben, weil sie Leben *hervorbringt*, aber auch *ist*. Diese Auffassung des Lebens ist unpersönlich und nicht narzisstisch, sie fasst Leben nicht in einem Sinn der „mein“ Leben bedeutet, sondern Leben überhaupt.

Das persönliche, aktuelle Leben ist darin eingebettet, es hat daran teil. Vielleicht: eine Art temporäres, aktives Bewohnen dieses allgemeinen Lebens in einer bestimmten, sich aus diesem Bewohnen entwickelnden Form. Durch dieses Bewohnen entsteht ein Habitat, ein Feld, an unterschiedlichen Orten findet eine Teilnehmen am selben, unpersönlichen Leben statt.

Braidottis *Zoé*-Konzeption rührt auch an einer abendländischen Narration des Denkens, und lässt stattdessen eine nietzscheanische Vorstellung anklingen. Die immanente Konzeption von Leben, in der das Körperliche nicht nur ins Denken einbricht, sondern Denken etwas durch und durch Körperliches *ist*, findet sich ganz deutlich in der Leibphilosophie Nietzsches⁶⁰. Auch bei ihm ist die Wahrnehmung des (denkenden) Leibes mit einer Wahrnehmung der Erde verbunden. Folgende Stelle aus dem Zarathustra könnte man mit Braidottis Auffassung von *Zoé* in Verbindung bringen:

Ja, diess Ich und des Ich's Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende, werthende Ich, welches das Maass und der Werth der Dinge ist.

Und diess redlichste Sein, das Ich - das redet vom Leibe, und es will noch den Leib, selbst wenn es dichtet und schwärmt und mit zerbrochnen Flügeln flattert.

Immer redlicher lernt es reden, das Ich: und je mehr es lernt, um so mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde.⁶¹

Das Ich, das hier redet, thematisiert ein autopoietisches, körperliches und erdiges (oder mit Latour:

59 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 124.

60 Vgl. Arno Böhler: *Immanenz: Ein Leben...Friedrich Nietzsche*. In: Performance Philosophy Journal, Vol 3, No 2, 2017.

61 Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. KSA. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), Abt. 6, Bd. 1. S. 35.

„terrestrisches“) Sein, dass sich seiner Leiblichkeit bewusst ist, und somit auch seiner Vulnerabilität. Diese Bewusstheit wird hier mit dem ethischen Wert der „Redlichkeit“ verknüpft. In diesen Zeilen ist auch von einem Lern- und einem Sprachprozess die Rede: *durch* das Reden lernt dieses Ich in diesem Sinne zu reden und „Worte und Ehren für Leib und Erde“ zu finden. Indem es sich sprachlich ausdrückt, bringt es auch die Fähigkeit zur Wahrnehmung seiner Leiblichkeit und Beziehung zur Erde hervor. Diese Durchdringung der Sphären (sprachlich/diskursiv und leiblich/erdig) drückt sich auch in Braidottis Idee des Natur-Kultur-Kontinuums aus. Die immanente Kraft dieses Kontinuums ist die *Zoé*.

Deutlich spürbar sind in Braidottis *Zoé*-Entwürfen auch deleuzianische Ideen. Sie bezieht sich an vielen Stellen explizit auf Deleuze und/oder Guattari (vor allem was die Konzeption von Maschinen betrifft, so wie auch ihre „nomadische“ Subjektauffassung und die Betonung auf einer „affirmativen Ethik und Politik“)⁶². Sie verortet ihr Denken in der Immanenzphilosophie: „Mit dem Aktivieren theoretischer Ressourcen der Immanenzlinie möchte ich einen differenzierenden und doch verkörperten und eingebetteten Materialismus vorschlagen, der dem metaphysischen Gehabe der Transzendenzlinie misstraut.“⁶³

Diese Verweise auf das Immanenzdenken sind auch interessant im Vergleich mit ihrem Konzept der *Zoé*. In seinem letzten Text „Die Immanenz: Ein Leben...“⁶⁴ schreibt Deleuze über die absolute Immanenz, die in sich selbst ist:

„Sie ist nicht in etwas, nicht *einer* Sache immanent, sie hängt von keinem Objekt ab und gehört zu keinem Subjekt. [...] Die Immanenz bezieht sich nicht auf ein Etwas als höhere Einheit gegenüber allem anderen und nicht auf ein Subjekt als Akt, der die Synthese der Dinge vollzieht: Nur wenn die Immanenz sich selbst immanent ist, kann man von einer Immanenzebene sprechen“⁶⁵.

Die Immanenz, sagt Deleuze, ist selbst *ein* Leben, und zwar ein singuläres. Dieses Leben

„ist überall, in allen Augenblicken, die von diesem oder jenem lebenden Subjekt durchlaufen und von diesen oder jenen erlebten Objekten gemessen werden: ein immanentes Leben, das die Ereignisse oder Singularitäten mit sich reißt, welche sich in den Subjekten und Objekten nur aktualisieren. Dieses indefinite Leben hat selbst keine Augenblicke, so nahe sie auch beieinanderliegen mögen, sondern nur Zwischen-Zeiten, Zwischen-Momente“⁶⁶.

62 z.B. Braidotti: *Posthumanismus*, v.a. S. 94-100, und *Politik der Affirmation* (2018). Berlin: Merve 2018.

63 Braidotti, *Politik der Affirmation*, S. 11.

64 Gilles Deleuze: „Die Immanenz: ein Leben ...“ In: F. Balke, J. Vogel (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, Fink, München 1996, S. 29–33.

65 Ebd. S. 30.

66 Ebd. S. 31.

Wenn hier auch von einem Ereignisraum die Rede ist, so weist das materialistische Kontinuum, das sich Braidotti unter der *Zoé* vorstellt, viele Ähnlichkeiten auf. Es ist voller Virtualitäten im Sinne von Möglichkeiten, Nicht-Aktualisiertem.

Die Immanenzebene (oder die *Zoé*) zieht uns in ein Leben hinein.

Braidotti bezieht sich im Zusammenhang mit der *Zoé*, dem „Brausen“ des Kosmos, auch explizit auf Deleuze und Guattari, die den Begriff des „Chaosmos“ von James Joyce übernehmen. Diese Wortschöpfung ist auch insofern hier interessant, da es die von Aristoteles und Platon angenommene Ordnung des Kosmos (die ja der Begriff selbst auch ausdrückt) verwirft. Wobei gesagt werden muss, dass Chaos in diesem Fall nicht chaotisch bedeutet, sondern die „unendliche Ausdehnung aller virtuellen Kräfte“, also all dessen, was realisiert werden *könnte*, aller Potentialitäten. Diese Potentialitäten stehen in einem engen Zusammenhang mit dem Realen, und dieser Zusammenhang drückt sich im „Chaosmos“ aus (vgl. Braidotti 2014, S. 91).

3.3 Körper, Materie, Subjektauffassung

Die Weise, in der Braidotti Körper und Materie konzipiert, ist schwer trennbar von ihren Vorstellungen, was ein Subjekt ist, oder das Natur-Kultur-Kontinuum. Sie spricht von einem „radikalen Neomaterialismus“. Körper tauchen als radikal materielle Existenzen auf, die sich immer in einem Prozess des Werdens befinden. Sie haben keine ihnen vorausgehende Essenz, sondern streben nach Existenz. Im Sinne Spinozas macht dies ihr Wesen aus: „Jedes Ding strebt, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren.“⁶⁷ Und: „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.“⁶⁸

Die Materie, von der hier die Rede ist, ist intelligent und selbstorganisierend. Es ist in diesem Rahmen völlig unvorstellbar, dass ein transzendentes Äusseres in irgendeiner Weise strukturierend wirkt, im Gegenteil handelt es sich, wie weiter oben umrissen, um eine radikale Immanenz. Subjekte sind verleiblicht und in ihre materielle Umgebung eingebettet, sie sind relational und bringen sich gegenseitig hervor. Das von Francisco Varela und Humberto Maturana geprägte Konzept der Autopoiese, das emergente sich-selbst-hervorbringen von Organismen (mehr dazu im dritten Kapitel), ist hier ebenfalls am Werk, wird jedoch um das der Ko-Konstitution erweitert, oder wie Lynn Margulis es nennt: die „Symbiogenese“⁶⁹. Subjekte/Organismen bringen sich selbst und Andere in einem ständigen Prozess des Werdens und sich gegenseitig ineinander Aufnehmens und

67 Baruch de Spinoza (2016): *Ethik. In geometrischer Weise behandelt in fünf Teilen*. Teil 3, 6. Lehrsatz. Übersetzt von Jakob Stern. Berlin: Sammlung Hofenberg. S. 103.

68 Ebd. Teil 3, 7. Lehrsatz.

69 Donna Haraway, *When Species Meet*, S. 31.

aufeinander Einwirkens hervor: „being an organism is the fruit of the co-opting of strangers, the involvement and infolding of others into ever more complex genomes“⁷⁰.

Braidottis Subjektauffassung ist dadurch auch, und das hebt sie an mehreren Stellen hervor, betont anti-individualistisch. Es ist gar nicht möglich, dass Subjekte isoliert voneinander existieren. Das ist auch ein Angriff auf die neoliberale Illusion eines individualistischen Lebens, und fügt sich in den deutlich politischen Gestus ihrer posthumanistischen Theorie ein.

Geist ist hier etwas durch und durch Verkörpertes. Materie und Geist durchdringen sich gegenseitig und bringen sich gegenseitig hervor, sie bilden eine Einheit. Deshalb sind für die posthumanistischen Subjekte auch die diskursive und die materielle Welt keine verschiedenen Welten mehr, sondern befinden sich in einer ursprünglichen gegenseitigen Einwirkung aufeinander, oder: sie bilden ein Kontinuum.

Braidotti geht hier von einem spinozistischen Monismus aus, den sie, wie auch Deleuze und Guattari, als „vitalistischen Materialismus“ interpretiert, der Materie als lebendig und selbstorganisierend begreift. Weil jede Transzendenzvorstellung negiert wird, handelt es sich um eine radikale Immanenz. Angestrebt wird eine Überwindung dialektischer Gegensätze, ein nicht-dialektischer Materialismus. Körper handeln aus sich heraus, nicht, weil sie von einem Geist in irgendeiner Weise bewegt werden. Sie bewegen sich selbst, und sie bewegen sich nicht nur, sondern fließen, quellen, sprudeln, schwärmen, beherbergen (temporär oder dauerhaft) andere Körper, sind Teil anderer Körper und konstituieren sich so gegenseitig.

Differenz bekommt in diesem Zusammenhang eine neue Bedeutung: „Der Monismus verlagert die Differenz heraus aus dem dialektischen Schema in einen komplexen, durch innere und äußere Kräfte strukturierten Differenzierungsprozess, der auf der Beziehung zu vielfältigen Anderen beruht“⁷¹. Eine solche Theorie vom Subjekt ist in jeder Hinsicht post-anthropozentrisch und post-dualistisch, insofern der Anthropos nicht mehr als hegemoniales Subjekt begriffen werden kann, und auch der Körper-Geist-Dualismus verschwindet, an seine Stelle tritt die von Spinoza betonte Einheit aller Materie.

In ihrem Aufsatz „Ethik des Unwahrnehmbar-Werdens“⁷² spricht sie auch dezidiert vom *Conatus* bei Spinoza als dem „eigenen ontologischen Trieb »zu werden«“ (vgl. Braidotti 2017, S. 28). Dieser kann durch die körperliche Interaktion des jeweiligen Subjekts mit seiner Umwelt entweder vermindert oder bereichert werden. Der spinozistische *Conatus* ist bei Braidotti eng mit etwas verbunden, was sie im Foucaultschen Sinn *Potentia* nennt: die Potenz des Lebens, die

70 Donna Haraway, *When Species Meet*, S. 31.

71 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 62.

72 Braidotti: *Politik der Affirmation*. Berlin: Merve 2017. S. 19-68.

„präindividuelle oder unpersönliche Macht der *potentia*, die Affirmation von Mannigfaltigkeit und nicht von Einseitigkeit sowie das Verbundensein mit einem kosmischen und unendlichen Außen“⁷³. Sie betont hier die schöpferische, produktive Seite der Macht, im Gegensatz zur einschränkenden, negativen (*Potestas*).

Um diese Form des Post-Anthropozentrismus zu verdeutlichen, spricht Braidotti vom Posthumanen als einer Tierwerdung, einer Erdwerdung und einer Maschinenwerdung.

Wie im ersten Kapitel versucht wurde zu zeigen, wirkt die Dialektik des Anderen als inneres Motiv des Humanismus/Anthropozentrismus: Differenz wird zum Grund des Ausschlusses. Einerseits werden nicht-menschliche Formen der Verleiblichung ausgeschlossen (Tiere, Pflanzen, Erdhafte), andererseits werden aber innerhalb der Sphäre des Menschlichen Andere diskriminiert (nichtweiße, unmännliche, nichtjunge, behinderte...). Alle „Anderen“ gehören einer Sphäre des Monströsen an. Ein Ansatz, der sich daraus ergibt, und den beispielsweise Donna Haraway in einer posthumanistischen Manier vertritt, ist die Affirmation dieses Monströsen, weil es ein rebellisches, vielleicht revolutionäres Potenzial in sich birgt. Diese „Others“ sagt sie, haben eine „remarkable capacity to induce panic in the centers of power and self-certainty“⁷⁴. Sie strebt eine bewusste Verschmelzung mit dem Nicht-Menschlichen an (Cyborgwerden), um an der traditionellen Subjektauffassung zu rütteln. Monster und Hybride sind, sowie Geister, wichtige Figuren im posthumanistischen Denken.

Haraway, wie auch Braidotti, betonen hier eine Komplizenschaft des feministischen mit dem post-anthropozentrischen Bewusstsein: „[...] das in mir, was sich nicht mehr mit den herrschenden Kategorien der Subjektivität identifiziert, was aber dem Käfig der Identität nicht restlos entronnen ist, also weiterhin differiert, ist beheimatet in der Zoé, dem postanthropozentrischen Subjekt. Diese rebellischen Komponenten sind für mich mit dem feministischen Bewusstsein dessen verbunden, was es heißt, weiblich verleiblicht zu sein. [...] Das Posthumanwerden spricht mein feministisches Selbst an, auch deshalb, weil mein biologisches Geschlecht, historisch gesehen, nie ganz zur vollen Menschlichkeit gelangt ist, so dass meine Zugehörigkeit zu dieser Kategorie bestenfalls aushandelbar, nie als selbstverständlich zu betrachten ist“⁷⁵.

Dieses Posthuman-Werden heißt im Detail beispielsweise, ein gänzlich anderes Verhältnis zu Tieren zu entwickeln, welches unter „Tierwerdung“ behandelt wird. Darum ist auch Haraway in ihren späteren Werken bemüht. Tiere sind das Ur-Andere des Menschen, das vertraute und geschätzte Andere. Aus einer posthumanistischen Perspektive sollen aber weder „ödpalisierte“,

73 Braidotti: *Politik der Affirmation*, S. 45.

74 Donna Haraway, *When Species Meet*, S. 10.

75 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 85.

noch instrumentelle Beziehungen gepflegt werden. Mit Jorge Luis Borges spricht Braidotti von drei verschiedenen Arten von Tieren: solche, mit denen wir fernsehen; solche, die wir essen; solche, vor denen wir uns grausen (vgl. Braidotti 2014, S. 73f).

Die erste Art von Beziehung bestimmt sie als Ödipale, und „von der menschlichen, strukturell männlichen Angewohnheit beherrscht, die freie Verfügung der Körper von anderen, so auch von Tieren, für selbstverständlich zu halten. Als Beziehung ist [sie] also neurotisch, befrachtet mit Projektionen, Phantasien und Tabus“⁷⁶. Die höhere Stellung von Menschen gegenüber Tieren wird hier stabilisiert.

Der Nexus mit dem Patriarchalen und dem Vernunftzentrierten kommt auch in Jacques Derridas Begriff „*Karno-Phallogozentrismus*“⁷⁷ zum Ausdruck. Derridas Kritik am Humanismus ist ebenfalls mit einer Kritik des Anthropozentrismus verbunden.

„Das Subjekt will nicht nur Meister und aktiver Besitzer der Natur sein. In unseren Kulturen akzeptiert es das Opfer und ißt Fleisch“⁷⁸, schreibt Derrida, und: „Der Chef muß Fleischesser sein“.

Die „phallogozentrische Struktur des Subjektbegriffs“ birgt für ihn die „karnivore Virilität“⁷⁹.

Das ödipal-problematische Verhältnis zu Tieren drückt sich, so Braidotti, zum Beispiel in der Metaphorisierung aus: Tiere waren seit jeher Repräsentanten von menschlichen Normen, Werten und Tugenden (schlaue Füchse, fleissige Ameisen...), wie zum Beispiel in den Fabeln von La Fontaine. Diese Art der Darstellung setzt sich bis in die heutige Zeit fort, heutzutage haben wir es mit aufwändig inszenierten Filmen zu tun, die sich jedoch nach wie vor derselben Metaphorik bedienen. Eine zweite Dimension dieser ödipalen Beziehung, die auch Donna Haraway vehement kritisiert, ist das infantilisierende Verhältnis von Menschen und ihren Haustieren. Es wird in keinsten Weise die signifikante Andersartigkeit von Tieren (bei Haraway: Hunden) berücksichtigt, sondern sentimentale Narrative über beispielsweise den treuen Hund hervorgebracht, der gleichzeitig wie ein Kind behandelt wird. Zuneigung und Empathie ergeben sich aus einer rein paternalistischen, infantilisierenden Beziehung. Haraway weist darauf hin, dass Hunde, die mit Menschen leben, genauso gesellschaftlich konstruiert sind, wie die meisten Menschen auch, beispielsweise durch genetisches Screening, Gesundheits- und Hygienevorschriften. Stattdessen insistiert sie darauf, ein neues Verhältnis zu Hunden zu entwickeln, dass der Komplexität beider Spezies gerecht wird, und die gegenseitige Hervorbringung durch Interaktion und Beziehung in den Blick nimmt. Braidotti vertritt in ihrer Analyse der Mensch-Tier-Beziehungen ebenfalls die Ansicht, dass wir Tiere ganz neu begreifen müssen, als ein Zeichensystem, oder, im Anschluss an

76 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 73f.

77 Jacques Derrida (1998): *Auslassungspunkte*. Wien: Passagen Verlag. S. 291.

78 Ebd. S. 292.

79 Ebd. S. 291.

Cary Wolfe, als „Zoontologie“ eigener Art (vgl. Braidotti 2014, S. 75).

Tiere werden aber von Menschen nicht nur als Projektionsfläche verwendet, sondern auch als Arbeitskraft (Braidotti spricht vom „Zooproletariat“ und „natürlichen Sklaven“), als Beförderungsmittel, ihre Körperteile als Rohstoff (Fleisch, Wolle, Leder, Milch, Stoßzähne, Felle, das Fett der Wale...). Diese Ausbeutungsbeziehung setzt sich auch im Bereich der Pharmaindustrie (Versuchstiere), der Kosmetikindustrie, der Wissenschaft fort: „Schweine und Mäuse werden gentechnisch verändert, um durch Experimente der Xenotransplantation für Menschen Organe zu liefern [...] Tiere als Versuchsobjekte zu verwenden oder zu klonen, ist zur wissenschaftlichen Praxis geworden“⁸⁰. In dieser ausbeuterischen Beziehung greift die Struktur des „biogenetischen Kapitalismus“ in ihrem ganzen Umfang, Tiere werden zu „Wegwerfkörpern“, die in beliebigem Ausmaß verfügbar sind und an denen alles, was für Menschen in irgendeiner Art und Weise nützlich sein könnte, ausprobiert werden darf.

Braidotti fordert auch hier eine zoéegalitäre Wende, die ein gerechteres Verhältnis zu Tieren bedeuten würde, das sie weder infantilisiert, noch für menschliche Bedeutungssysteme, noch als unfreiwillige Organspender oder Fleischlieferanten ausbeutet. Stattdessen muss eine ethische Wertschätzung entwickelt werden, die auf der Einsicht beruht, dass wir gemeinsam diesen Planeten, diese Umwelt teilen, gemeinsame BewohnerInnen des Natur-Kultur-Kontinuums sind. Es geht, wie an vielen Stellen in Braidottis Texten darum, wertzuschätzen und verstehen zu lernen, was Körper (menschliche und nicht-menschliche) tun können. Es geht darum „intensive oder nomadische Netze der Verbundenheit mit anderen“ zu „aktivieren“⁸¹.

Was es in dieser Hinsicht allerdings zu vermeiden gilt, ist der weiter oben erwähnte post-anthropozentrische Neohumanismus, der in paternalistischer Weise manche Tiere, und zwar solche, an denen sich Ähnlichkeiten mit Menschen nachweisen lassen, in die erhabene humanistische Sphäre aufnimmt. Dieser, vor allem in der Tierrechtstheorie präsente Ansatz, vermenschlicht Tiere und negiert ihre signifikante Andersartigkeit. Es geht darum, Andere in ihrer Andersartigkeit zu respektieren und ein gemeinsames Werden in den Vordergrund zu stellen.

In Bezug auf Tiere ist diese post-anthropozentrische Wende noch einigermaßen akzeptierbar, was auch an der jahrzehntelangen Arbeit der Human-Animal-Studies liegen mag. Schwieriger wird es, wenn die Erde ins Spiel kommt. Die „Erdwerdung“ zielt darauf, einen geozentrischen Subjektbegriff zu entwickeln. Das bedeutet, dass wir eine Umgestaltung der Beziehung zum komplexen System vornehmen müssen, in dem sich alles, was wir unter „Leben“ verstehen,

80 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 75.

81 Braidotti, *Politik der Affirmation*, S. 17.

abspielt.

Braidotti stellt hier zwei Anforderungen fest, die eine kritische Theorie in dieser Hinsicht erfüllen muss: erstens einen Begriff von selbstorganisierender, intelligenter Materie entwickeln, und zweitens, und damit zusammenhängend, einen neuen Subjektbegriff entwickeln, der mit den post-anthropozentrischen Beziehungen in Zusammenhang steht. Demnach wäre ein Subjekt zu sein erstens nicht mehr Vorrecht des Anthropos, zweitens nicht mehr mit der transzendentalen Vernunft zusammenhängend, drittens abgekoppelt von der Dialektik der Anerkennung und viertens auf der Immanenz der Beziehungen beruhend (vgl. Braidotti 2014, S. 87).

Was ausserdem von herausragender Bedeutung ist, ist die Sprache, in der diese Theorien formuliert werden. Es bedarf eines mutigen Experimentierens mit neuem Vokabular, um neue Begriffe zu finden. Eine Tradition, die auch unter anderem bei Nietzsche und im französischen Poststrukturalismus beheimatet ist, und auch ein Naheverhältnis von Literatur/Kunst und Philosophie postuliert. Es kommt hier die Annahme ins Spiel, dass theoretische Kreativität nicht von Sprachlicher und Künstlerischer getrennt werden kann⁸².

Auch in Bezug auf die Erde schlägt Braidotti einen spinozistischen Monismus vor, in dem sie einen „ontologischen Pazifismus“⁸³ sieht: die Verbundenheit der Arten zwingt uns zu einer Kritik der Gewalt, die aus der menschlichen Selbstherrlichkeit entspringt. Stattdessen, weil alle Arten miteinander verbunden sind, rückt eine mitfühlende Seite in den Vordergrund, eine evolutionär entstandene, innere Qualität der Empathie. Um einen neuen, in mancher Hinsicht erschütternd neuen Subjektbegriff zu entwickeln, bedarf es besonderer Strategien, beispielsweise der Strategie der Entwöhnung, die mit einer bewussten Distanzierung zum herrschenden Subjektbegriff einhergeht. Die Methoden, posthuman zu werden, erinnern an manchen Stellen an Methoden, die von postkolonialen TheoretikerInnen entwickelt wurden, beispielsweise die Verfremdung und das Verlernen (Gayatri Chakravorty Spivaks Aufforderung zum Beispiel, wir sollten unsere Privilegien verlernen und als Verlust begreifen: „unlearning one's privileges as one's loss“⁸⁴). Man könnte auch von einer Desidentifizierung oder mit Deleuze von einer aktiven „Deterritorialisierung“ sprechen. Um in eine neue Auffassung, was es heißt Subjekt zu sein/zum werden einzutreten, bedarf es also einer aktiven Distanzierung von herrschenden Subjektauffassungen. Auch künstlerische Methoden (z.B. Verfremdung) sind hierbei von großer Bedeutung.

82 Das von Arno Böhler und Susanne Valerie Granzer gegründete Forschungsfestival „Philosophy on Stage“ thematisiert diese Verbundenheit auf der Bühne in Form von *performative lectures* und vielfältigen künstlerisch-philosophischen Performances und Forschungsprojekten.

83 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 91.

84 Gayatri Chakravorty Spivak (1996): *The Spivak Reader*. Donna Landry u. Gerald Maclean (Hg.). New York/London: Routledge. S. 4.

Eine Ethik der Nachhaltigkeit steht in direktem Zusammenhang mit der „Erdwerdung“. Es geht darum, eine veränderte planetarische Beziehung herzustellen, die sowohl die aktuellen, wie auch die zukünftigen „Anderen“ berücksichtigt. Es geht hier auch um eine Art Bescheidenheit, was die eigene Existenz betrifft, die im Kontext der *Zoé* immer auch unpersönlich ist. Diese nicht nur eigene, nicht nur persönliche, sondern allgemeine Existenz, das Leben überhaupt, gilt es zu respektieren, und in sich selbst zu erkennen. Das schließt auch einen sehr konkreten Zukunftsbegriff mit ein, die Zukunft wird so zu einem wesentlichen Bestandteil der Gegenwart.

Im Hinblick auf dieses unpersönliche Leben, das die Gegenwart und die Zukunft bis auf unbestimmte Zeit überspannt, könnte im Hinblick auf Braidottis Konzeption, der Begriff der Anteilnahme vielleicht passend sein, da er sowohl die Voraussetzung der eigenen Existenz, als auch ein bewusstes Mitgefühl ausdrückt. Man existiert, weil man Anteil an etwas hat (oder nimmt), woran auch andere Anteil haben und haben werden. Im Fall der „Erdwerdung“ ist es eine Anteilnahme am planetarischen Sein, das über das persönliche Sein und die persönliche Zeit hinausgeht. Eine Ethik der Nachhaltigkeit betrachtet das eigene Leben als Anteil-Nehmen am Leben überhaupt, und kann daher nicht mehr nur darauf fokussiert sein, das eigene Leben, als eine Art isoliertes Leben, zu gestalten. Mit der Erdwerdung verschwinden die Grenzen zwischen dem eigenen Leben und der Erde. Es ist eine freiwillige Bescheidenheit, was die eigene Existenz betrifft, die nicht mehr weltabgeschieden für sich zählt, nicht in sich eingekapselt ist, sondern (vielleicht langsam, vielleicht Gedanke für Gedanke) in einem Gesamtzusammenhang aufgeht, den man Erde nennen könnte.

Teil dieses Zusammenhangs sind in unserer Zeit auch die „technischen Anderen“, was in der Bezeichnung der Maschinenwerdung zum Ausdruck kommt. Es ist ein Akzeptieren der technologischen Vermitteltheit, die für posthumane Subjekte zentral ist. Wir sind mit elektronischen Netzwerken untrennbar verbunden, wir sind Cyborgs. Unsere Realität präsentiert sich durch und durch technologisiert (Sternenhimmel sind immer auch Flugzeughimmel). Unsere Wissenskulturen sind eng mit künstlicher Intelligenz verbunden. In diesem Sinne sind wir bereits maschinenhaft. Braidotti plädiert in diesem Kontext dafür, der „fatalen Faszination der Nostalgie genauso zu widerstehen wie der Illusion transhumanistischer und anderer technischer Utopien“⁸⁵.

Es wäre nicht hilfreich, sich in eine romantisch verklärte Vergangenheit ohne Technik zurückzusehnen, aber genausowenig, sich den transhumanistischen Machtfantasien einer Überlistung des Körpers und somit einer Überlistung des Todes hinzugeben. Milliardenförderungen gehen nach wie vor an Projekte, die davon ausgehen, dass durch ein „Mind-Uploading“ (was heutzutage eher ein detailliertes Erforschen und Nachbilden des menschlichen Gehirns bedeutet)

85 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 95.

der sterbliche Körper überwunden, und der unsterbliche Geist auf einem externen Medium konserviert/rekonstruiert werden könnte⁸⁶. Um solchen Fantasien zu widerstehen, bedarf es für Braidotti einer „Ethik des Wandels“, einem genaueren Verständnis dessen, was es heißt, ein verleblichtes „fleischliches“ Selbst zu sein, in all seiner endlichen Materialität, in seiner Sterblichkeit.

Das Maschine-Werden meint aber noch etwas anderes. Braidotti bezieht sich hier wiederum auf Deleuze und Guattari, die ebenfalls von Maschinen gesprochen haben. Hier öffnet sich eine politische Dimension: Es geht für Deleuze/Guattari darum „Körper ohne Organe“ entstehen zu lassen, das heißt: „ohne organisierte Effizienz“ (vgl. Braidotti 2014, S. 95). Braidotti interessiert hier das Widerstrebende, die Analyse des „Schizoiden“ als Gegenmodell zum „Ödipalen“, das kritisiert wird („Der organlose volle Körper gehört der Anti-Produktion zu“⁸⁷).

Im „Anti-Ödipus“ (1972) sprechen Deleuze/Guattari von der „Wunschmaschine“, ein Unbewusstes, das anders als bei Freud und Lacan, nicht sprachlich strukturiert ist. Dieses Unbewusste ist nicht vom negativen Mangel, sondern vom positiven Wunsch gekennzeichnet. Es lässt sich nicht beeinflussen, sondern strömt, es bringt Begehren hervor. Dieses Begehren ist nicht kontrollierbar und nicht vorhersagbar, und entzieht sich damit der kapitalistischen Strukturierung. Dieses Maschinenhafte, dieser „organlose“ oder „bilderlose Körper“ (vgl. Deleuze/Guattari 1995, S. 15) ist wie das Freudsche *Es*, aber es soll nicht mehr *Ich* werden (vgl. Ott 2005, S. 98ff). Schon die ersten Zeilen des „Anti-Ödipus“ stellen die Radikalität dieses *Es* (und seiner beiden Verfasser) vor:

„Es funktioniert überall, bald rastlos, dann wieder mit Unterbrechungen. Es atmet, wärmt, isst. Es schießt, es fickt. Das Es.“⁸⁸

Die Personen und Psychen im Anti-Ödipus sind mehr wie zufällige Versammlungen von Kräften, von komplexen, natürlichen und gesellschaftlichen Produktionsprozessen hervorgebracht. Der Zusammenfall von natürlichen und gesellschaftlichen Prozessen ist hier wesentlich: Es „[...] besteht keine Unterscheidung mehr zwischen Mensch und Natur: das menschliche Wesen der Natur und das natürliche Wesen des Menschen werden in der Natur als Produktion oder Industrie, das heißt gleichermaßen im Gattungslieben der Menschen, identisch“⁸⁹.

Der organlose Körper widersetzt sich der Organisation, weil diese auf ihn begrenzend wirkt, weil sie das freie Fließen der Ströme und Intensitäten blockiert, alle Bewegungen in einer Struktur

86 Aktuelle Forschungsprojekte dieser Art sind beispielsweise: Blue Brain Project (<https://www.epfl.ch/research/domains/bluebrain/>), Brain Activity Map Project (<https://braininitiative.nih.gov/>), Human Brain Project (<https://www.humanbrainproject.eu/en/>)

87 Deleuze/Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995. 7. Auflage.

88 Ebd. S. 7.

89 Ebd. S. 10.

festschreibt. Er verkörpert stattdessen eine Praktik des Aufbrechens von Organisation, er sucht nach Anschlussmöglichkeiten an ein Außen⁹⁰.

Diese Auffassung von Maschinenhaftigkeit übernimmt Braidotti und arbeitet sie in ihren Subjektbegriff ein, sie charakterisiert Subjekte im Anschluss an Deleuze und Guattari als begehrend, fließend, mit der Möglichkeit, anorganisch, subversiv zu sein, Intensitäten zirkulieren lassend.

Diesen Eigenschaften fügt sie die faktische Verschmelzung mit den „technischen Anderen“ hinzu: „Die Mischung des Menschlichen mit dem Technischen führt zu einem neuen transversalen Verbund, einer neuen, ökosophischen Einheit, nicht unähnlich der symbiotischen Beziehung zwischen dem Tier und seinem planetarischen Lebensraum. Das ist nicht die holistische Verschmelzung, deren Spinoza von Hegel bezichtigt wurde, sondern ein von Grund auf transversales Beziehungsgeflecht, in dem sich, in Schach gehalten durch eine Ethologie von Kräften, neue Subjektivitätsformen entwickeln“⁹¹. Dieses Subjekt ist „ontologisch vielstimmig“⁹².

3.4 Posthumanistische Theorie des Todes

Dieser Themenkomplex umfasst zum einen die Betrachtung der (von Achille Mbembe so analysierten) „nekropolitischen Gouvernementalität“, reflektiert also die Situation, in der wir uns heute befinden, mit allen neuen Formen der Inhumanität, die sie hervorbringt. Braidotti denkt hier beispielsweise an eine grundlegende Veränderung der Kriegsführung. Durch den Einsatz von Drohnen, der auch die Frage der Verantwortung (und damit einhergehende Gesetze und kriegsethische Überlegungen) auf eine sehr problematische Weise verschiebt, entstehen neue Arten des Tötens, die wesentlich effizienter sind als frühere. Diese Hindwendung zur „Nekromacht“ hat radikale Konsequenzen. Sie führt zu einer opportunistischeren Logik, die rein auf der Ausbeutung des Lebens beruht und blind ist für moralische Werte oder Gesetze. Im Bezug auf die Kriegsführung findet eine Verlagerung statt: die traditionelle Armee verliert an Bedeutung, stattdessen verschiebt sich der Fokus auf privatisierte Armeen, unbemannte Systeme, die töten können, private Sicherheitsfirmen, Terroranschläge. Die kriegerische Auseinandersetzung aufgrund nationaler Konflikte gerät in den Hintergrund, die Konflikte werden undurchsichtiger, es kommt zu

90 Vgl. *Body without Organs*. In: KRASS #2 Body without Organs / BWO. <https://www.krass-mag.net/?glossar=body-without-organs>

91 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 96f.

92 Ebd.

„neokolonialen Operationen, um die Ausbeutung von Mineralien und anderen für die globale Ökonomie wichtigen Bodenschätzen zu sichern“ (vgl. Braidotti 2014, S. 126). Als wichtige Kritiker dieses „neuen militärischen Humanismus“ werden Achille Mbembe, Arjun Appadurai und Noam Chomsky zitiert.

Diese technologisch vermittelte Gewalt lässt sich nicht mehr mit den Foucaultschen Analyseinstrumenten untersuchen, es geht hier nicht mehr um die Disziplinierung des Körpers oder die Techniken einer Kontrollgesellschaft. Sondern: „Wir sind in das Zeitalter der systematischen instrumentellen Massaker eingetreten [...] Diese Formen nekropolitische Governance werden nach der [...] Logik der doppelten Vermittlung auch als Infotainment in den globalen Medienkreisläufen verbreitet“⁹³. Braidotti beschreibt das Aufkommen neuer Waffensysteme und „Todestechnologien“ (Drohnen und Roboter), und wie diese von unterschiedlichen Perspektiven bewertet werden. De facto befinden wir uns in einer komplett neuen Situation, was das Führen von Kriegen und das Töten betrifft. Diese post-anthropozentrischen Technologien verändern aber nicht nur die Kriegsführung, sondern die mit ihr verbundene Überwachungspraxis: es gibt neue Formen der Grenzkontrollen beispielsweise, aus der neue Formen der Behandlung von Asylwerbern und Flüchtlingen resultieren. Diese Flüchtlinge werden zum Symbol heutiger „Nekromacht“, oder im Sinne Agambens, zum *homo sacer*.

Die menschliche Vulnerabilität nimmt in diesem Zusammenhang zu. Der Tod aber, kritisiert Braidotti, ist zwar von zentraler Bedeutung, sein Begriff bleibt jedoch undifferenziert, er ist zu wenig untersucht.

Hier kommt die posthumanistische Theorie ins Spiel. Es geht um ein „ethisch-politisches Gegennarrativ“, das einerseits durch das Interesse an der „Nekropolitik“, andererseits in Verbindung mit einer posthumanistischen Theorie der Subjektivität, die den Tod anders fasst und untersucht, geliefert werden könne.

Braidottis posthumanistische Theorie des Todes ist untrennbar mit ihrer Theorie des Lebens verbunden. Die deutliche Distanzierung vom Heideggerschen „Sein zum Tode“ kommt auch in diesem Kontext zum Tragen. Das Sein ist nicht mehr, wie bei Heidegger, durch das Wissen um den Tod bestimmt, ein persönlicher Tod (ein „jemeiniger“ Tod), der auf das Dasein abstrahlt, der einen quasi ins Leben, ins eigentliche In-der-Welt-Sein hineinkatapultiert (sofern man das zu begreifen in der Lage ist). Mit dieser Konzeption bricht Braidotti in mehrerer Hinsicht.

Erstens geht sie davon aus, dass der Tod nicht vor uns, sondern bereits hinter uns liegt. Weil der

93 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 127.

Tod uns auf allen Ebenen durchdringt, als bio-psycho-soziale Wesen, als sterbliche Teilnehmende, strukturiert er alles, er ist überall und immer präsent. Deshalb hat er bereits stattgefunden. Wie bei Heidegger gibt es auch bei Braidotti die „Wucht der Erkenntnis“ sterblich zu sein als „bestimmende[n] Moment unseres Daseins“, der unsere „Subjektwerdung [formt], unsere Beziehungsfähigkeiten und -kräfte, das Erlangen ethischen Bewusstseins“⁹⁴. Der Tod ist die Bedingung der Möglichkeit unseres Daseins. Dadurch liegt er aber nicht vor uns, sondern hinter uns. Er konstituiert uns. Wir existieren, *weil* wir sterblich sind, *als* Sterbliche. Diese Tatsache (auch als Erkenntnis) liegt aber immer schon hinter uns. Unser Seinshorizont ist also nicht mehr der Tod, sondern das Leben, ein sterbliches, persönliches Leben in einem unbegrenzten, unpersönlichen Leben.

Die Unterscheidung, die Braidotti mit Deleuze macht, und die eine weitere deutliche Abgrenzung zu Heidegger ist, ist die Unterscheidung zwischen dem persönlichen und dem unpersönlichen Tod. Der persönliche Tod ist die Auslöschung des individualisierten Ichs. Das, was wir fürchten, der Grund für die Heideggersche Angst (die in einem negativen Sinne produktiv wirkt). Es endet aber nicht hier. Es gibt eine größere Dimension des Todes, eine unpersönliche, die sich jenseits des individualisierten Ichs befindet. Es ist ein „Tod, der mir stets vorausläuft und die äußerste Schwelle meiner Fähigkeiten bezeichnet, zu werden“⁹⁵. Auch für Deleuze war diese Auffassung zentral, René Schérer schreibt über die deleuzianische Konzeption des Todes ebenfalls von einer Verschiebung in eine Unpersönlichkeit: „Das unmögliche »ich sterbe« verschiebt sich zu einem »es« und verwandelt sich. In dieses »es«, in dieses »man« des Todes tritt der Sterbende“⁹⁶.

Braidotti vertritt die Ansicht, dass die *Zoé* sowohl den unpersönlichen, nicht-menschlichen Anteil unseres Lebens ausmacht, und genauso den unpersönlichen Anteil unseres Todes. Das heißt, nicht der persönliche Tod bestimmt unser Leben, sondern das unpersönliche Leben bestimmt unser Leben. Wir sind sterblich, vulnerabel, materiell, eingebettet und in Interaktion und Interdependenz mit Anderen, die dieselben Voraussetzungen teilen, deren persönliches Leben ebenfalls vom unpersönlichen strukturiert wird. Das hat ethische Konsequenzen:

*Sich anzufreunden mit der unpersönlichen Notwendigkeit des Todes ist eine ethische Form, sich im Leben als ein vorübergehender, leicht verwundeter Besucher einzurichten. Wir bauen unser Haus auf Sand.*⁹⁷

94 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 135.

95 Ebd. S. 134.

96 René Schérer: „Homo tantum. Das Unpersönliche: eine Politik.“ In: *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2008.

97 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 135.

Das bedeutet also drittens, dass der Tod eine produktive Seite hat. Er ist auf untrennbare Weise mit der *Zoé* verbündet. Daraus schließt Braidotti, auch wenn sie nicht die Angst und das Furchteinflößende des persönlichen Todes negiert, dass wir uns mit dem beständigen Werden, das der Tod ebenfalls ist, auch verbünden sollten.

Die Wahrnehmung der *Zoé* - die Akzeptanz des Eingebettet-Seins in ein Kontinuum, das Natur und Kultur gleichermaßen ist, in welchem Ströme, Diskurse und Körper am Werk sind, an denen wir teilhaben, die wir mit hervorbringen, aber die wir nicht *sind*, die Akzeptanz der Abhängigkeit unseres persönlichen Lebens von diesen Strömen, Diskursen und Körpern – bedeutet genauso eine Wahrnehmung der Unpersönlichkeit des Todes.

Es geht darum, die fruchtbare, produktive Seite des Werdens wahrnehmen zu lernen, die „Bejahung der lebendigen Kräfte von [...] Mitgefühl. Das ist der Kern posthumaner affirmativer Ethik in einer modernen spinozistischen Form“⁹⁸. Es geht darum, Leben wahrnehmen zu lernen, das über das Ichbezogene hinausgeht. Das Kontinuum, in dem wir uns befinden, verbindet in sich Leben und Tod, aber nicht nur menschliches Leben und menschlichen Tod. Alle Formen, die das Leben annimmt, sind überindividuell miteinander verbunden, so auch die jeweils uns eigene Form, die, wie die anderen, nach Dauer und Selbsterhaltung strebt.

Der Akt des Lebes, so wie der Akt des Todes werden von Subjekten hervorgebracht. Man kann vom Tod sprechen, aber im Kontext des vitalistischen Materialismus wäre es angebrachter, meint Braidotti, hier die radikale Immanenz zu erkennen: die „konkrete Totalität des Moments, in dem wir völlig in unserem Körper aufgehen und schließlich zu dem werden, was wir immer gewesen sein werden: ein virtueller Leichnam“⁹⁹. Der Tod ist auch eine Hervorbringung.

Wenn von einem „Unwahrnehmbarwerden“ des Subjekts die Rede ist, so könnte man Braidottis posthumanistische Ethik eng mit ihrer Theorie des Todes verbunden sehen: Ein Subjekt, das sich zuerst als abgegrenzt und individuell erlebt, erkennt Schritt für Schritt seine Materialität (die auch diskursiv ist), seine Eingelassenheit in eine ebenso materielle (wie diskursive) Umwelt, es wird als dieses anfängliche Subjekt immer weniger wahrnehmbar, es geht mehr und mehr in seiner Umwelt auf, verwischt bewusst die Grenzen, die es von dieser Umwelt trennen, verschmilzt mehr und mehr mit dem Prozess, der es ausmacht, es *wird* zu einem körperlichen Prozess, was mit einer Wahrnehmung anderer Körper einhergeht, bis es im Ereignis des Todes in seinem vormals abgegrenzten Körper aufgeht, diese Grenzen auflöst und so die Grenzen seines Werden-Könnens

98 Braidotti, *Posthumanismus*, S. 135.

99 Ebd. S. 139.

ausreizt und sich anderen Körpern gänzlich öffnet.

Genauso, wie ein Subjekt lebt, so wird es auch vom Leben gelebt, und genauso, wie es von seiner Umwelt und den (genau jetzt) sie strukturierenden Kräften, Körpern und Diskursen, hervorgebracht wird, so bringt es sich auch selbst und diese Kräfte, Körper und Diskurse hervor. Diese doppelte Gegebenheit der Subjekte spielt eine große Rolle, weil hier neben der Unpersönlichkeit der *Zoé* wieder das schöpferische, kreative Potenzial zum Vorschein kommt, das schon im Humanismus der Renaissance postuliert wurde, und nun eine neue Färbung erfährt. Zum einen ist es kein rein menschliches Potenzial mehr, sondern betrifft alle Lebensformen, die sich ständig gegenseitig und selbst hervorbringen und endlose Mannigfaltigkeit in ihrer jeweiligen Existenz (im jeweiligen Moment) zum Ausdruck bringen.

Zum anderen geht hier die Kunst eine Verbindung mit dem Tod ein, weil sie einige Eigenschaften mit ihm teilt. Die Kunst, wie der Tod, sind produktiv und schöpferisch. Sie bringen neue Wege hervor, drücken etwas vorher undenkbares aus, sind eine Grenzerfahrung. Beide verweisen auf eine andere, unpersönliche Dimension. Oder mit Braidotti:

Kunst hat [...] kosmische Resonanz und ist so ihrem Wesen nach posthuman, weil sie uns an die Grenzen dessen führt, was unsere verleiblichten Identitäten tun oder durchleben können. Dadurch, dass sie die Grenzen der Vorstellung bis zum Äußersten strapaziert, rührt sie an die Ränder des Lebens selbst, begegnet sie dem Horizont des Todes.¹⁰⁰

Auch die Strategie der Verfremdung, die notwendig ist, um ein posthumanes Subjekt zu werden, ist eine künstlerische Strategie. Was die Kunst auf der Leinwand, im Gedicht, wo auch immer kann, kann das posthumane Subjekt in Bezug auf sein persönliches Ich, seine Existenz als Individuum: Verfremden, verwischen, eine besondere Form annehmen, verwandeln.

An dieser Stelle wird deutlich, wie untrennbar eine posthumanistische Ethik mit einer Konzeption des Lebens und des Todes verbunden ist. Wenn das Leben selbst als ein Bewohnen oder ein Teilnehmen konzipiert wird, so lässt es sich nicht mehr von einer Anteilnahme loslösen.

Diese ist authentisch und lebendig, immer aktuell, weil ein Mitgefühl immer auch das eigene Gefühl, die eigene Teilnahme immer auch die Teilnahme der Anderen umfasst, Existenzen miteinander verbunden sind, und einander gegenseitig bedürfen, um in ihrer jeweiligen Form zu existieren und anzudauern. Was ihre Existenz (= ihr Wesen) ausmacht, ist das Andauern-Wollen.

¹⁰⁰Braidotti, *Posthumanismus*, S. 111.

Dazu bedarf es Anderer (Körper). Leben ist nur in Gemeinschaft möglich, Isolation und reine Individualität sind Illusionen. Auch unsere Vorstellungskräfte sind kollektiv, oder, mit Deleuze: *Gruppenphantasie*¹⁰¹.

Es wird hier weiters das Erbe der spinozistischen Ethik deutlich. Auch Spinoza hat im *Conatus*, im Streben nach dem Leben, die Essenz des Lebens gesehen. Mit Spinoza, ist für Braidotti eine (wenn nicht *die*) wesentliche Frage die Frage danach, was Körper tun können. Von sich aus, nicht dadurch, dass etwas Geistiges auf sie einwirkt. Das ist für sie stark mit der Frage verbunden, was Körper *werden* können. Dass die Handlungsmöglichkeiten der Körper in einem direkten Zusammenhang mit der Ethik stehen, ist ebenfalls eine Erkenntnis Spinozas, und auch Nietzsches¹⁰².

Ein körperliches in der Welt sein ist ein sinnliches in der Welt sein und kein Übersinnliches. Deshalb muss auch Ethik sinnlich sein, eine innere Qualität, wie Braidotti sagt, die wir bereits besitzen, weil sie mit unserer Existenz zu tun hat.

4 Gaia-Theorien

101 Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 40.

102 Vgl. Arno Böhler (2014): „Wissen wir, was ein Körper kann?“ In: Arno Böhler, Krassimira Kruschkova, Susanne Valerie Granzer (Hg.): *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*. Bielefeld: transcript Verlag.

Und wenn man alles umdrehen würde? Nicht mehr die Subjekte kommen der Erde näher oder werden Erde, sondern die Erde selbst kommt näher und wird zum Subjekt?

Diese Perspektive loten die sogenannten Gaia-Theorien aus. Einige prominente Ausformulierungen sollen im folgenden Kapitel behandelt werden, und zwar in einer Art chronologischen Reihenfolge, angefangen bei James Lovelock, der Anfang der 1970er Jahre als Erster die „Gaia-Hypothese“ aufstellte, die Konzeption der Erde als biokybernetisches System, als Organismus, der in der Lage ist, die Bedingungen, die sein eigenes Leben ermöglichen, aus sich heraus zu erschaffen und zu regulieren. Er nannte diesen Organismus Gaia, wie die griechische Urgöttin, die personifizierte Erde. Durch die Zusammenarbeit mit der Evolutionsbiologin Lynn Margulis, führten die nun gemeinsamen Forschungen bald zu einem ausgereiften geobiologischen Konzept, das bei einem breiteren wissenschaftlichen Publikum Anklang fand (vgl. Clarke 2017, S. 4).

Vor allem die um das Magazin *CoEvolution Quarterly* versammelten TheoretikerInnen wie Gregory Bateson, Heinz von Foerster, Francisco Varela, Humberto Maturana und William Irvin Thompson, nahmen die Gaia-Hypothese mit großem Interesse auf, und es kam im Lauf der 1980er Jahre zu einer Rezeption im Bereich der Kybernetik und des Konstruktivismus. Margulis und Lovelock nahmen in den 1980ern an den *Lindisfarne Fellows Conferences* teil, die Thompson 1972 gegründet hatte, im Sinne der Erforschung und Realisierung einer „new planetary culture“. Einige dieser dort gehaltenen Vorträge, die sich auf die Gaia-Hypothese beziehen, sollen deshalb hier miteinbezogen werden. Die kybernetischen Rezeptionen werden im Sinne einer historischen Einbettung von Lovelocks Theorie betrachtet, genauso wie die zeitgenössischeren Beiträge von Miriam Tola und Isabelle Stengers, die die Gaia-Theorie durch eine feministische Linse betrachten und anreichern. Der Hauptfokus liegt jedoch auf den Vorträgen Bruno Latours bei den *Gifford Lectures* in Edinburgh, die er 2013 gehalten hat, und die 2015 in einer überarbeiteten Fassung unter dem Titel „Face à Gaïa“¹⁰³ veröffentlicht wurden.

Latours wesentlichstes Anliegen ist es, Gaia als nicht-totalitäre und nicht-vitalistische Figur zu verteidigen, er insistiert darauf, dass Gaia weder Göttin noch System ist, sondern eine mächtige Denkfigur, die Möglichkeit eines mächtigen Diskurses, der Bewegung und Geschichte in eine von Lähmung und Apokalypse gleichermaßen infizierte Gegenwart bringen könnte.

Mit Gaia lässt sich die Reihe der nicht-dualistischen, post-anthropozentrischen Figuren wie der

103Für diese Arbeit beziehe ich mich jedoch auf die 2017 erschienene deutsche Übersetzung: Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp. Erste Auflage. Aus dem Französischen von Achim Russer und Bernd Schwibs.

Cyborg und den Wunschmaschinen fortsetzen. Ihre durchaus monströsen Charakteristika verdanken sie sowohl ihrer Hybridität, als auch ihrer Widerstandskraft gegenüber der Machterzählung des „Anthropos“. Sie sind Umerzählungen oder, wie Donna Haraway sagen würden, *Metaplasmen*, rhetorische Figuren der Umformung, die Neologismen, poetischen Klang oder Überraschung erzeugen.

4.1 Wer ist Gaia?

Zunächst ist Gaia der Name einer griechisch-mythologischen Gestalt. Sie ist eine Ur-Macht, eine Ur-Göttin, ihre Geschwister sind Tartaros, Eros, Erebos und Nyx. In Hesiods „Theogonie“ steht über ihre Entstehung, wie sie aus dem Chaos, dem „aufklaffenden Abgrund erwuchs“:

*Aus ihm erwuchs Gaia die breitbrüstige Erde als ewig fester
grund
[...]
Gaia jedoch gebar erst einen der ihr gleichkam:
Uranos den sternvollen Himmel auf dass er sie überall um-
fasse¹⁰⁴*

Eigenschaften, die ihr zugeschrieben werden, sind sowohl List, Rache, als auch Weisheit, eine furchtbare und zugleich wohlwollende Macht. Sie erteilt wahrsagerische Ratschläge, ein anderer Name Gaias ist auch *prôtomantis*, die erste Prophetin (vgl. Latour 2017, S. 146).

Gaia ist – je nachdem welchen Quellen man vertrauen möchte – die einzige Gottheit, die ohne Befruchtung hervorgegangen ist (aus der Urgottheit Hydros, des Wassers)¹⁰⁵. In dieser Interpretation haftet ihr etwas sich-selbst-hervorbringendes an. Auch Uranos, den sie gebiert, gebiert sie aus sich selbst heraus „auf dass er sie überall umfasse“. Eine Auffassung, die Lovelock und später Latour stark macht, ist jene, dass Organismen sich nicht an eine Umwelt anpassen, sondern die Umwelt *sich* anpassen, sie nach ihren Bedürfnissen modifizieren, was wiederum auf sie zurückwirkt. Auch wenn Latour es nicht explizit erwähnt, könnte man in der Beziehung und Entstehung Gaia-Uranos eine Spiegelung dieser Auffassung sehen.

Gaia gebiert aber Uranos nicht nur, sondern kastriert ihn auch, mit Hilfe von Kronos, ihrem jüngsten Sohn, „dem Titan mit dem tollkühnen Herzen und dem tückischen Geist“¹⁰⁶. Gaia bringt das harte Metall Adamant hervor und macht daraus eine Sichel, mit der Kronos die Tat vollzieht.

104Hesiod (2014): *Theogonie*. München: Hanser. (zitiert nach Latour, *Kampf um Gaia*, S. 144.)

105Diese Ansicht vertraten die Orphiker.

106Jean-Pierre Vernant (1981): Vorwort zu Hesiod, *Théogonie: la naissance des dieux*. Paris: Rivages. (zitiert nach Latour, *Kampf um Gaia*, S. 145)

Das Blut, das aus der Wunde des Uranos strömt, befruchtet Gaia, und sie gebiert die Giganten, die Erinnyen und die melischen Nymphen.

Gaia leidet aber nicht nur an der Last ihres Gatten Uranos, sondern auch an der Last der Menschen. Sie klagt selbst darüber, aber auch Zeus empfindet Mitleid mit ihr, und beschließt, ihr zu helfen, was durch den Troianischen Krieg geschehen soll¹⁰⁷. Der Topos der Menschheit als Last der Erde findet sich, wie Walter Burkert in seinem Artikel „GAIA: Mythische Variationen“ betont, an vielen Stellen und schon lange vor der griechischen Mythologie, beispielsweise in einem 3700 Jahre alten babylonischen Epos, in dem die Rede ist vom Land „das schreit wie ein Stier“ unter dem Gewühl der sich mehrenden Menschen¹⁰⁸.

4.2 James Lovelock: Gaia, ein Modell

Mitte der 1960er Jahre arbeitete der Chemiker und Biophysiker James Lovelock mit seinem Kollegen Dian Hitchcock im *Jet Propulsion Laboratory* in Pasadena, Kalifornien, um für die NASA herauszufinden, ob sich am Mars Anzeichen auf erd-ähnliches Leben finden lassen. Ihm schien dieser Auftrag wie eine „expedition to seek camels on the Greenland icecap or of one to gather the fish that swam among the sand dunes of the Sahara“¹⁰⁹, suchten sie doch Leben in der Weise, wie es auf der Erde existiert, auf einem Planeten der der Erde nicht im geringsten ähnelt. Wenig überraschend fanden sie heraus, dass mit großer Wahrscheinlichkeit auf dem Mars kein Leben existiert. In den 1960er Jahren war es bereits möglich, eine sehr detaillierte Analyse der Zusammensetzung der Gase in der Atmosphäre der Planeten zu erstellen. Die Atmosphäre des Mars wird von Kohlendioxid dominiert und befindet sich nahezu in einem chemischen Gleichgewicht, woraus die beiden Forscher schlossen, dass er ein ungeeigneter Planet für Leben sei. Um diese These zu unterstützen, stellten sie die die Gaszusammensetzung eines lebenden Planeten (des einzig verfügbaren: der Erde) dem Mars gegenüber: Sauerstoff, Wasserdampf, Kohlendioxid, Methan und Nitrat befinden sich in einer Zusammensetzung auf der Erde, die Leben ermöglicht.

Der Umstand, dass das nicht das Forschungsergebnis war, das die NASA sich erhofft hatte, und der darauffolgende Verlust seiner Anstellung, führten nicht dazu, dass Lovelock aufhörte, sich in die Frage zu vertiefen, wie es möglich sein kann, dass die Erde genau jene atmosphärische

107Vgl. Walter Burkert (1992): „GAIA: Mythische Variationen“. In: *GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society*, Volume 1, Number 1, S. 2-3.

108Ebd.

109James Lovelock (1987): „Gaia. A Model for Planetary and Cellular Dynamics.“ In: *Gaia. A Way of Knowing*. William Irvin Thompson (Hrsg). San Francisco: Lindisfarne Press 1987. S. 85.

Komposition, die Leben ermöglicht, aufrechterhalten kann. Zwei hochreaktive Gase (Sauerstoff und Methan) balancieren sich ständig in einer Weise aus, die verhindert, dass es zu einem Überschuss auf einer der beiden Seiten kommt, was schon bei einem Sauerstoffanstieg von 1% bedeuten würde, dass alles auf der Erde in Flammen aufgehen würde. Die Zusammensetzung der Gase auf der Erde ist ein fragiles Gleichgewicht, eine Mischung aus Risiko und Vorteil, sie ermöglicht in genau dieser Zusammensetzung, dass die meisten Formen von Leben, die wir kennen, so überhaupt existieren können. Minimalste Abweichungen dieser Gaszusammensetzung würden das meiste Leben auf dem Planeten auslöschen. Lovelock sieht aber auch, dass diese spezielle Balance zwischen den Gasen chemisch nicht erklärt werden kann (vgl. Thompson 1987, S. 87), und schließt daraus, dass etwas weiteres daran beteiligt sein muss. Die Antwort, die er hier findet, weicht einigermaßen grob von den bis dato angenommenen Organismus-Umwelt-Vorstellungen ab: Er geht davon aus, dass die Zusammensetzung der Gase auf der Erde, und die Entstehung und Aufrechterhaltung von Leben auf der Erde in einem wechselseitigen Austauschverhältnis stehen, und sich sozusagen gegenseitig hervorbringen. Die Luft, die wir atmen, wäre somit keine Umwelt für uns, sondern eine Hervorbringung. Durch unsere Existenzweisen als genau jene Lebewesen, die wir sind, und gemeinsam mit allen anderen, den Planeten bewohnenden Lebensformen, stabilisieren wir unsere „Umwelt“, die in genau dieser Weise für uns überlebensnotwendig ist. Die Regulation, die hier stattfindet, um exakt dieses Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, erklärt sich also für Lovelock durch eine ständige Interaktion und gegenseitige Hervorbringung von allem, was sich in der Atmosphäre der Erde abspielt. Gase, Bakterien, Säugetiere, Wasser, ausbrechende Vulkane, Sonnenlicht, sedimentierte Gesteine. Dieses Gewirr, wie Latour sagt, dieser brodelnde Prozess, ist Gaia.

Aus dieser Perspektive sind wir keine komplexen Organismen, die sich auf einer Bühne (Umgebung) bewegen, die mehr oder weniger passiv im Hintergrund aufgefunden werden kann, die uns zufällig Bedingungen bietet, unter denen wir leben können, sondern diese Umwelt ist eigentlich in allen komplexen Details unsere gemeinsame Hervorbringung, genau wie wir selbst auch. Lovelock konzipiert Gaia insofern aktiv, als er sie aus dieser passiven, leblosen, der „Natur“ zugesprochenen Rolle befreit, in der sie eine zufällige Ansammlung von Materie darstellt, die von Menschen untersucht und (in ihrer gesetzförmigen Funktionsweise) entziffert wird.

Das christlich-religiöse Erbe dieser Konzeption spiegelt sich in der Wissenschaft der Neuzeit bis heute wieder, was auch für Latour einen wesentlichen Kritikpunkt darstellt, worauf im Abschnitt über seine Gaia-Rezeption genauer eingegangen werden soll. In einer religiösen Perspektive wäre die Umwelt natürlich nicht zufällig wie sie ist, sondern durch die Absicht eines göttlichen Geistes, jedoch ist die Konzeption des hineingestellt-Seins und sich in dieser vorgefundenen Umwelt

umschauen und sie ergründen (vgl. erstes Kapitel) ein direktes Erbe des jüdisch-christlichen Denkens. Das Resultat ist in beiden Versionen ein ähnliches. Wahrnehmung setzt eine möglichst große Entfernung und Distanzierung von dem, was wahrgenommen werden soll, voraus, ob man sich nun einem göttlich-himmlichen Geist annähert, der in den Weiten des Weltalls ist, oder ob es eher eines wissenschaftlichen Blicks bedarf, der von jeder subjektiven Verschmutzung gereinigt, möglichst „objektiv“ ist: eine möglichst grundlegende Ent-Erdung und Ent-Körperung ist in beiden Fällen eine essentielle Voraussetzung von Erkenntnis.

Lovelocks Theorie sieht jedoch einen Prozess, der eine vollkommene Verflechtung der Organismen mit ihrer Umwelt postuliert, ganz wie auch Jakob von Uexküll Anfang des 20. Jahrhunderts den Begriff „Umwelt“ konzipierte: Lebewesen sind immer auch ihre je besondere Umwelt¹¹⁰. Sie richten sich darin ein und bringen sie auf ihre je eigene Weise mit hervor.

Somit verschieben sich auch die Zuschreibungen von aktiv und passiv, von Akteuren und Hintergrund, weil *alle* aktiv mitwirken und durch ihre Existenz, die so ist, wie sie ist, ineinander verschlungen, verschachtelt, eingefaltet sind. Menschen sind bei weitem nicht die einzig relevanten Akteure und sie lassen sich nicht von anderen isolieren und hervorheben. Lovelocks Theorie unterscheidet sich insofern von der Darwinistischen, dass zwar auch in einer Gaia genannten Welt Eigeninteressen verfolgt werden, um zu überleben, diese jedoch nicht mit „Egoismus“ zu begreifen sind, weil es in dieser Verschmelzung von Umwelt und Organismus schlicht keinen Sinn machen würde, von Egoismus zu sprechen, da es keine isolierten Individuen gibt. Die Eigeninteressen decken und überschneiden sich automatisch auch mit jenen unzähliger Anderer, weshalb es ständig zu Bündnissen oder „Aktionswellen“¹¹¹ kommt, und nicht zu einzelnen Handlungen von für sich kämpfenden Individuen. Dadurch entstehen die verschiedensten Schnittpunkte, die Leben ermöglichen.

Ein emblematisches Beispiel ist für Lovelock das Aufkommen von Sauerstoff am Ende des Archaikums. Er betrachtet hier Sauerstoff als Verschmutzung, als tödliches Gift, das Milliarden früherer Lebewesen vernichtet hat, aber von anderen Lebewesen als Möglichkeit ergriffen wurde, dieses Gift in einen äußerst geeigneten Beschleuniger ihres Stoffwechsels zu verwandeln.

Im Frühstadium der Gaia-Hypothese sprach ich mit Lynn Margulis oft über den Anstieg des

110Uexküll, Jakob von; Kriszat, Georg (1979): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Frankfurt/Main: Fischer.

111Latour spricht an mehreren Stellen von „Handlungswellen“, die er mit Raymond Ruyers „absoluten Überblicksbereichen“ oder „chreoden“ vergleicht. Das Anliegen aller dieser Begriffe ist es, sich vom üblichen Paradigma der Biologie und der Sozialwissenschaften zu lösen, das darin besteht, Entitäten stets als Teile eines Ganzen zu erfassen. Vgl. Latour, *Kampf um Gaia*, S. 178.

Sauerstoffgehalts in der Atmosphäre, als ob es sich damals um eine Katastrophe gehandelt hätte. Wir nannten sie den ersten und schlimmsten Fall von Luftverschmutzung, denn damals starben sicher viele Arten von Lebewesen an Sauerstoffvergiftung.

(...) Sauerstoff einzuatmen ist gefährlich. Er löst wie radioaktive Strahlung Mutationen und Krebs aus. (...) In der langen Zeit seit dem Archaikum haben die Lebewesen eine ganze Reihe von Gegenmaßnahmen ergriffen: Antioxidantien wie das Vitamin E (Tokopherol) machen Hydroxylradikale unschädlich; die Dismutase zerstört Hyperoxid-Ionen; Katalase neutralisiert Wasserstoffsuperoxid. (...) Auch hier gilt die alte Regel von Paracelsus: Das wahre Gift ist die Dosis.¹¹²

Eine bestimmte Menge von Sauerstoff befindet sich in der Atmosphäre, weil in genau jener Zusammensetzung die Art von Lebewesen existieren kann, die Möglichkeiten gefunden hat, mit dieser Zusammensetzung zu leben. Große Pflanzen auf dem Festland und große Tiere, die viel Sauerstoff brauchen, vor allem wenn sie sich bewegen, entwickelten sich gemeinsam (vgl. Lovelock 1992, S. 115). Sauerstoff ist also eine Konsequenz historischer Ereignisse, die dadurch anhält, dass genügend Akteure *atmen*.

Diese Gesamtheit, die Lovelock Gaia nennt, die in einer gewissen Weise stabil bleibt, während sich die einzelnen, sie konstituierenden Existenzweisen und -möglichkeiten ständig entwickeln und verändern, erinnert auch an Spinoza, wenn er sagt:

Und wenn wir so weiter ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht begreifen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Teil, d. h. alle Körper, auf unendlich viele Weisen sich verändern, ohne dass sich dabei das ganze Individuum irgendwie [substantiell A.B] veränderte¹¹³

Und auch Deleuze, um diese Verbindung hier ebenfalls aufrechtzuerhalten, schreibt in seinem Spinoza-Buch:

Alle Welt kennt das erste Prinzip Spinozas: eine einzige Substanz für alle Attribute. Doch ebenso kennt man das dritte, vierte oder fünfte Prinzip: eine einzige Natur für alle Körper, eine einzige Natur für alle Individuen, eine einzige Natur, die selbst ein auf unendlich viele Weisen variierendes Individuum ist. Das ist nicht mehr die Affirmation einer einzigen Substanz, das ist die Aufdeckung eines gemeinsamen Plans der Immanenz, in dem alle Körper, alle Seelen, alle Individuen enthalten sind.

Dieser Immanenz- oder Konsistenzplan ist kein Plan im Sinn eines Entwurfs im Geist, kein Projekt, Programm, sondern ein Plan im geometrischen Sinn, Schnitt, Überschneidung, Diagramm. Inmitten von Spinoza zu sein, heißt dann, an diesem modalen Plan zu arbeiten, beziehungsweise, sich auf diesem Plan anzusiedeln, was eine Lebensweise, eine Art zu leben, impliziert¹¹⁴

112James Lovelock (1992): *Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen*. Bern, München, Wien: Scherz Verlag. S. 114f.

113Baruch de Spinoza: *Ethik, Teil 2 Lemma 7 Scholium*. Zitiert nach: Arno Böhler „Das Fleisch der Immanenz“ [Vorlesungsfolien, 8.11. 2016]

114Gilles Deleuze (1998): *Spinoza. Praktische Philosophie*. Merve: Berlin. S. 159.

4.3 Konstruktivistische und kybernetische Rezeption

Dass Lovelocks Gaia-Hypothese in den 1980er Jahren Anklang bei kybernetischen und konstruktivistischen DenkerInnen gefunden hat, verwundert kaum. Einige seiner Grundannahmen lassen sich mehr oder weniger direkt in systemtheoretische Entwürfe wie beispielsweise Francisco Varelas Autopoiese-Konzept übersetzen. Man findet in diesen Theorien Parallelen sowohl in einer nicht-anthropozentrischen, nicht-dualistischen Art des Forschens und Nachdenkens, als auch in Konzeptionen von Vernetzung, Umwelt und in der Betonung der schöpferischen, hervorbringenden Dimension von Organismen/lebenden Systemen.

Diese Überschneidungen führten zu einer interessierten Rezeption einer vor allem in den 1980ern sehr aktiven Forschungsgemeinschaft, die ihre interdisziplinäre Arbeit in den Dienst einer „new planetary culture“ und einer „new biology“ stellte. Die 1972 vom Kulturhistoriker William Irwin Thompson gegründete *Lindisfarne Association* versammelte wichtige Stimmen, die sich zwischen den Bereichen Kultur, Gesellschaft, Biologie, Technologie und Ökonomie bewegten, und alternative Wege für die Geisteswissenschaften suchten, die in erster Linie von Interdisziplinarität und interkulturellem Dialog geprägt waren.

(Sozial-)Konstruktivistische, systemtheoretische, kognitionsbiologische und zen-buddhistische Ansätze waren unter den dominanten Einflüssen. Ab 1974 fanden jährlich Konferenzen statt, zu denen auch Lynn Margulis und James Lovelock eingeladen waren. Eine Skizzierung zweier in diesem Kontext gehaltenen Vorträgen soll verdeutlichen, inwiefern sich eine Überschneidung mit Lovelocks Theorie erkennen lässt.

Francisco Varela, Autopoiese

Denkt man an das Autopoiese-Konzept des chilenischen Biologen, Philosophen und Neurowissenschaftlers Francisco Varela (das er gemeinsam mit Humberto Maturana geprägt hat), wird eine Ähnlichkeit zu Lovelocks Gaia sehr schnell deutlich.

Autopoiese bezeichnet die charakteristische Eigenschaft von lebenden Systemen (Zellen,

Menschen, Säugetieren beispielsweise) zur emergenten Selbstorganisation, also die Möglichkeit der Herausbildung neuer Eigenschaften eines Systems durch das Zusammenspiel seiner Elemente. Diese neuen Eigenschaften lassen sich aber nicht auf die einzelnen Elemente zurückführen, sondern darauf, wie sie *zusammenspielen*. Dieses Zusammenspiel ist nicht vorprogrammiert, und lässt sich von der Existenzweise des jeweiligen Systems nicht trennen, Erzeuger und Erzeugnis sind eins:

Daß Lebewesen eine Organisation haben, ist natürlich nicht allein ihnen eigen. Es ist allen Gebilden gemeinsam, die wir als Systeme betrachten können. Dennoch ist den Lebewesen eigentümlich, daß das einzige Produkt ihrer Organisation sie selbst sind, das heißt, es gibt keine Trennung zwischen Erzeuger und Erzeugnis. Das Sein und das Tun einer autopoietischen Einheit sind untrennbar, und dies bildet ihre spezifische Art von Organisation.¹¹⁵

Insofern bringen diese Systeme sich ständig selbst hervor, und insofern sind sie nach Maturana/Varela als „lebende Systeme“ zu verstehen. Eine Uhr beispielsweise, ist auch ein System, aber wenn sie kaputt ist, kann sie sich nicht selbst reparieren, insofern ist sie kein lebendes System. Ausserdem bringt sie sich nicht selbst hervor, sondern es bedarf einer Designerin. Wichtige Charakteristika eines solchen Systems, sind zum einen erkennbare Grenzen, zweitens das Vorhandensein konstitutiver Elemente und Komponenten, drittens werden die Eigenschaften des Gesamtsystems von den Relationen zwischen den Komponenten bestimmt, ausserdem werden die Komponenten entweder von den Komponenten der Einheit selbst produziert, oder sie entstehen durch Transformation von externen Elementen durch interne Komponenten (vgl. Maturana, Varela 1987).

Alle diese Eigenschaften entsprechen Lovelocks Gaia-Konzeption: Sie ist nicht nach einem bestimmten Design entworfen, sondern bringt sich ständig auf vielfältigste Weisen selbst hervor. Es gibt keine isolierten oder statischen Elemente, sondern nur ein permanentes Zusammenspiel von Komponenten (Untrennbarkeit von Organismen und Umwelt). Ihre Eigenschaften lassen sich nicht aus ihren einzelnen Komponenten erklären, sondern nur durch deren Zusammenspiel. Sie integriert externe Elemente (Sonnenlicht/Wärme), die von internen Komponenten transformiert werden. Da die Atmosphäre der Erde fließend in den interplanetaren Raum übergeht, kann zwar von keiner scharfen Grenze die Rede sein, ein autopoietisches System in der Definition von Varela/Maturana verlangt aber nur nach einer „erkennbaren“ Grenze, die durchaus gegeben ist. Auch die menschliche Haut ist vielleicht keine scharfe Grenze, ähnlich die Haut von Tieren oder die Rinde von Bäumen, aber dieser Frage nachzugehen würde wiederum ein völlig neues Feld eröffnen. Jedenfalls lassen sich bereits auf den ersten Blick sehr deutliche Ähnlichkeiten mit dem Autopoiese-Konzept und der Lovelock'schen Gaia als lebendem Organismus feststellen.

¹¹⁵Maturana, Humberto; Varela, Francisco (1987): *Der Baum der Erkenntnis*. Bern, München, Wien: Scherz. S. 56.

Ein wesentliches Thema für Varela, das er in seinem Vortrag „Laying down a path in Walking“¹¹⁶ darstellt, ist eine „world of no-distance“. Er kritisiert die repräsentationalistische Auffassung, die Wahrnehmung als Anpassung eines Lebewesens an seine Umwelt betrachtet. Diese Auffassung, die er der zeitgenössischen Biologie unterstellt, geht von einer Logik der Entsprechung (*logic of correspondence*) aus: Das Lebewesen bildet die Welt, die bestimmte gegebene Eigenschaften aufweist, in seinen mentalen Repräsentationen ab. Varela kritisiert zum einen die Vorstellung der Gegebenheit der Welt, die von den jeweiligen Lebewesen erholt werden muss: er geht stattdessen von einer Geschichte der strukturellen Koppelung zwischen Organismus und Umwelt aus, die zur jeweiligen momentanen Formation führt. Kein Abbilden also, sondern Formung: „There is no mirroring, but in-forming“¹¹⁷. Er stellt diese, auf biologischen Forschungen basierende Theorie als Mechanismus vor, der kognitive Prozesse gleichermaßen erklären kann: „We have changed our point of view from an externally instructed unit with an independent environment linked to a privileged observer, to an autonomous unit with an environment whose features are inseparable from the history of coupling with that unit, and thus with no privileged perspective“¹¹⁸.

Kognitive, sowie körperliche Prozesse sind also durch und durch schöpferische Prozesse, die untrennbar mit der jeweiligen, momentanen Form eines Lebewesens/Denkens, sowie seiner Umwelt verbunden sind.

Was allerdings bei dieser Konzeption Varelas noch nicht angesprochen ist, ist die Durchdringung von Diskurs und Materie. Er beschreibt zwar eine Analogie, geht aber von zwei verschiedenen Ebenen aus (kognitive/biologische), deren Funktionsweisen sich miteinander vergleichen oder ineinander übersetzen lassen, jedoch nicht dasselbe sind, bzw direkt aufeinander einwirken.

Die Möglichkeit einer solchen Analogie besteht aber nur, weil Varela der Materie eine immense, dem Denken vergleichbare Kompetenz zugesteht, etwas aus sich selbst zu erschaffen, was auch einen ständigen Prozess des Werdens impliziert, Meilensteine auf dem Weg zu einer posthumanistischen, neomaterialistischen Auffassung.

Gregory Bateson, Poetische Logik und metaphorisches Denken

Auch Gregory Bateson beteiligte sich an dieser Debatte, und zwar in Form eines Vortrags¹¹⁹, den er kurz vor seinem Tod aufzeichnete, da es ihm gesundheitlich nicht mehr möglich war, persönlich an

116Francisco Varela (1987): „Laying down a path in Walking“. In: Thompson: *Gaia. A way of Knowing*. S. 48-64.

117Thompson: *Gaia. A way of Knowing*. S. 52.

118Ebd. S. 53.

119Bateson, Gregory: „Men Are Grass“. In: Thompson, *Gaia*, S. 37-48.

der Lindisfarne Konferenz von 1980 teilzunehmen. Er formuliert seine Absicht, eine Art Überblick oder Kondensat eines für ihn wesentlichen Grundgedankens zu präsentieren, der ihn Zeit seines Lebens intensiv beschäftigt hat, und der sich bereits im Titel ankündigt: „Men Are Grass. Metaphor and the World of Mental Process“. Bateson überlagert in seiner Ausführung zwei Ebenen: zum einen beschreibt er eine Denkweise, die metaphorisch, also poetisch ist, und gleichzeitig zeigt er die sich damit eröffnende epistemologische Dimension, die deshalb hier als so wichtig betrachtet wird, da sie eine konsequent nicht-dualistische Perspektive ermöglicht.

Bateson verweist auf die Notwendigkeit des Verwerfens von traditionellen Erklärungstechniken, sei es mechanistische Sprache oder eine mechanistische Konzeption von Materie. Sind wir diese erst einmal los, so Bateson weiter, ergeben sich daraus eine Menge Konsequenzen, die uns um weitere äußerst vertraute Konzepte erleichtern, wie vor allem die Trennung von Geist und Materie: „[...] the separation between mind and matter: we won't be bothered by that anymore except to look at it with curiosity as a monstrous idea that nearly killed us.“¹²⁰

Er geht davon aus, dass die lineare Logik nicht dafür geeignet ist, Prozesse zu erfassen, die sich in der Natur abspielen. Natürlich könne man versuchen, diese Prozesse durch lineare Logik abzubilden, dann wäre es jedoch eine bestimmte Darstellung in einem Buch, aber kein adäquates Erfassen dessen, was geschehe. Vielleicht vergleichbar mit der Latour'schen Beobachtung, dass die Amazonaspflanzen erst isoliert und in vielen Arbeitsschritten in eine Form gebracht werden müssen, damit sie einer bestimmten Forschungslogik entsprechen, die dann in einem bestimmten Medium dieser Forschung ausgedrückt werden kann.

Bateson schlägt vor, eine andere Art von Logik anzuwenden. Um dies zu veranschaulichen, vergleicht er zwei Syllogismen miteinander. Erstens, was normalerweise als „Modus Barbara“ bezeichnet wird (beide Prämissen sind gültig, daher auch die Schlussfolgerung):

Men die.
Socrates is a man.
Socrates will die.

Zweitens:

Grass dies.
Men die.
Men are grass.

¹²⁰Thompson: *Gaia. A way of Knowing*. S. 41.

Dieser zweite Syllogismus veranschauliche eine poetische Denkweise, die, wie ihm ein Kritiker vorgeworfen hätte, für einen Dichter passend, für einen Biologen jedoch unelegant und logisch nicht schlüssig wäre. Bateson weist darauf hin, dass es nicht nur als metaphorische, poetische, und auch seine Art des Denkens gesehen werden kann („I had to agree that this is the way I think“), sondern, wie vom holländischen Psychiater E. Von Domarus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts untersucht wurde, auch die Art, wie schizophrene Menschen denken.

Was Bateson als den grundlegenden Unterschied der zwei Syllogismen hervorhebt, ist, dass im Sokrates-Beispiel Sokrates als Mitglied einer Klasse identifiziert wird, nämlich die, die stirbt, während der Gras-Syllogismus sich um solche Klassifizierungen nicht bemüht. Stattdessen ist er zu einer Gleichstellung der Aussagen fähig. Der Sokrates-Syllogismus braucht Subjekte, um zu funktionieren, was bedeuten muss, dass er in einer biologischen Welt erst nützlich sein kann, wenn Sprache erfunden und Subjekte von Aussagen sauberlich getrennt werden. Trotzdem hätten sich aber auch schon vor Tausenden und Millionen Jahren bereits Lebewesen entwickelt, obwohl:

[...] it looks as though until 100,000 years ago, perhaps at most 1,000,000 years ago, there were no Barbara Syllogisms in the world, and there were only Bateson's kind, and still the organisms got along all right. They managed to organize themselves in their embryology to have two eyes, one on each side of a nose. They managed themselves in their evolution.¹²¹

Es gab geteilte Eigenschaften zwischen Pferden und Menschen, die man heute Homologien nennt, also die grundsätzliche Übereinstimmung von Organen, Organsystemen, Körperstrukturen, physiologischen Prozessen zweier Arten aufgrund ihres gemeinsamen evolutionären Ursprungs, was zeigt, dass Metaphern nicht nur poetische Stilmittel, sondern die Logik sind, auf der biologische Welten sich aufbauen, und wie mentale Prozesse funktionieren: „the main characteristic and organizing glue of this world of mental process“¹²².

Gregory Bateson geht hier einen Schritt weiter als Varela, weil er biologische und mentale Prozesse nicht nur als miteinander vergleichbar, sondern als untrennbar ineinander verwoben sieht. Logisch-lineare Ausdrucksweisen, die Syntax und Terminologien der Mechanik, können die als „biologisch“ klassifizierten Prozesse nicht adäquat erfassen, was zu einer epistemologischen Unschärfe führt, die aber auch als lebensbedrohliche Idee gesehen werden kann, sofern sie trotzdem versucht, Leben zu erfassen. Diese starke Kritik an einer mechanistischen Perspektive von Lebewesen und ihren logisch-linearen Eigenschaften weist direkt in die Richtung neomaterialistischer Materiekonzeptionen und die aus ihnen hervorgehende Ethik. Wie wir über die „Natur“ sprechen

¹²¹Thompson: *Gaia. A way of Knowing*. S. 46.

¹²²Ebd.

oder sie darstellen kann nie nur eine Frage von Verständnis oder Erkenntnis sein, sondern muss als direkte Ein- und Auswirkung gesehen werden. Unsere Diskurse „über“ die Erde schreiben sich *in* die Erde ein. Soweit nichts neues. Aber mit den Gaia-Theorien wird erfassbar, dass die Erde auf diese Einschreibungen antwortet, nicht passiv bleibt, sich nicht einfach beschreiben lässt, nicht einfach auf sich einwirken lässt, sondern *sich auch auswirkt*.

4.4 Feministische Rezeption: Isabelle Stengers, Miriam Tola

Isabelle Stengers, Gaia als eindringende Transzendenz

Die eigentliche wissenschaftliche Karriere Gaias, so Isabelle Stengers in ihrem 2014 gehaltenen Vortrag „Gaia, the urgency to think (and feel)“¹²³, begann in den späten 1980er Jahren, als die von Lovelock postulierte Stabilität dieses komplexen Systems, durch die er es definierte, anfang, zu zerbröseln. Durch immer bessere Möglichkeiten der Computersimulation tauchten plötzlich typische Eigenschaften nicht-linearer Systeme im Verhalten der Erde auf: Schwellen, abrupte Veränderungen, Kipp-Punkte. Diese Bedrohung, gemeinsam mit der Erkenntnis der Kürze der Zeit, die bleibt, um diesen Bedrohungen entgegenzuwirken, verlangte dringend nach einem Namen und wiederum tauchte Gaia als Begriff auf. Gaia ist aber nicht nur ein neuer Name für die Erde, um etwas anderes zu bezeichnen als eine ausbeutbare Ressource, sondern, wie Stengers sagt, eine neue Figur der Wissenschaft. Für sie repräsentiert Gaia, die auch viele andere Namen hat und haben könnte, ein und dasselbe Phänomen, das sowohl von verschiedensten WissenschaftlerInnen und Computern entziffert wird, als auch von Inuit, AmazonasbewohnerInnen oder Fischern in Capetown. Sie fragt sich daher, ob Gaia eine vereinende, objektive Wahrheit bezeichnen könnte. Für Stengers ist Gaia eine Figur der Transzendenz, die eindringt: sie spricht von Gaia als „the one who intrudes“¹²⁴ als einer Herausforderung, die sich, von aussen kommend, genau an uns richtet. Die Herausforderung besteht für sie in erster Linie darin, tragfähige und neue Narrative hervorzubringen, die es uns ermöglichen, uns von den Praktiken zu befreien, die uns in diese Situation der ultimativen Bedrohung geführt haben.

We need to learn telling other tales, neither apocalyptic nor messianic ones, tales that rather entail what Donna Haraway calls response-ability: accepting that what we add makes a

123Isabelle Stengers (2014): „Gaia. The Urgency to Think (and Feel)“. In: *Os Mil Nomes de Gaia*. Rio de Janeiro, 2014.

124Stengers, *Gaia. The Urgency to Think (and Feel)*, S. 5.

*difference in the world and becoming able to answer for the manner of this difference, for the manner we, so doing, cast our lot for some ways of living and dying and not others. Tales that, together with Haraway, I would call SF tales.*¹²⁵

SF bedeutet für Donna Haraway: String Figures, Speculative Fabulation, Science Fact, Science Fiction oder Speculative Feminism. Stengers betont besonders die Möglichkeiten von literarischen SF AutorInnen, die mit Gedankenexperimenten arbeiten können und ihre Ideen und Perspektiven nicht in das strenge Korsett der „Objektivität“ pressen müssen, um ernst genommen zu werden. Sie sieht diese Arten von Narrativen als Rahmen, in denen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten erprobt werden können, die sich auf neue Welten und neue Weisen, in der Welt zu sein, vorurteilsfrei und ungebunden einlassen können. Diese Arten von Geschichten sieht Stengers nicht als vergleichbar mit wissenschaftlichen Argumenten, und auch nicht als Aufforderung, sich in einen utopischen Traum zu flüchten, sondern als wichtige Chance, einen „speculative appetite for what may be possible“ zu entwickeln.

Auch in „In Catastrophic Times“ (2009) beschäftigt sich Stengers mit der Gaia-Figur. Sie argumentiert, dass wir zwischen zwei Arten von Geschichten hängen: die erste erzählt von ökonomischem Wachstum als unentrinnbarem Horizont und einzigem Ausweg aus der ökologischen und ökonomischen Krise. Die zweite stellt sich eine Gabelung zwischen „Barbarei“ und der Hervorbringung von lebhaften Welten vor. Barbarische Szenarios werden am Schnittpunkt von Klimakrise und Kapitalismus produziert, nämlich dann, wenn extreme, klimabedingte Ereignisse in Profitmöglichkeiten verwandelt werden: privates Krisenmanagement, low-carbon Dienstleistungen, Wetterderivate... Gaia taucht in dieser zweiten Geschichte wieder als „Intruder“ auf, als Eindringende, die den „Anthropos“ aus seiner Befehlsposition verdrängt.

Was an der Gaia-Hypothese generell attraktiv ist, vor allem für eine post-anthropozentrische Perspektive, ist, dass Menschen weder als Besitzer noch als Hirten der Erde auftauchen, oder wie Lynn Margulis es formulierte:

*Gaia is not the nurturing mother or fertility doll of the human race. Rather, human beings, in spite of our raging anthropocentrism, are relegated to a tiny and unessential part of the Gaian system. People, like brontosaurus and grassland, are merely one of the many weedy components of an enormous living system dominated by microbes.*¹²⁶

Genau diese mikrobielle *bottom-up* Perspektive, die Margulis von Gaia konzipiert (im Gegensatz zu Lovelock, der Gaia eher *top-down*, von einem Teleskop aus sieht), interessiert Stengers, um eine

125Ebd. S. 8.

126Lynn Margulis, zitiert nach: Miriam Tola (2016): „Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the Feminist Politics of the Earth“. In: *PhoenEx* 11, no. 1.

Geschichte der Co-Evolution zu betonen. Gaia ist eine Figur des „world-making“: Unendlich viele verschiedene Aktivitäten die sich überschneiden, überlappen, oft nicht intentional sind, in ihrer Gesamtheit niemals erfasst werden können und weit über menschliche Aktivitäten und menschliche Kontrolle hinausgehen. Diese Gaia stellt sich Stengers vor, ein „Intruder“, aber nicht bewusst, sondern eine Gesamtheit welt-erschaffender Aktivitäten, die in unser Bewusstsein als skandalöse Transzendenz eindringt. Dadurch entzieht sich Gaia jeglicher menschlicher Manipulation, sie ist weder durch Geo-Engineering zähmbar, noch als Ressource ausbeutbar, sondern stellt sich als eine Gesamtheit von Assemblagen dar, in denen auch Menschen auftauchen, jedoch in keinster Weise als herrschende Kraft, sondern als verletzbar, von anderen Kräften abhängig, momentane Form des Lebens, die neben unzähligen anderen Formen existiert (vgl. Tola 2016, S. 5).

Diese Perspektive ist natürlich problematisch für viele Anthropozän-Diskurse, die ja nach wie vor eine menschliche Kontrolle und Macht postulieren, wenn auch in Form der Verantwortung, wenn sie davon ausgehen, dass menschliche Technik als auch generell menschliche Ideen, die einzige und dringend notwendige Kraft wären, die planetare Zukunft zu „retten“. Diese Form des „guten Anthropozentrismus“ lässt sich mit den Gaia-Theorien nicht vereinbaren, schon gar nicht mit Stengers Perspektive. Natürlich schreibt sie auch menschlichen Akteuren welt-erschaffende Fähigkeiten und Qualitäten zu, die auch, wie oben beschrieben, kultiviert werden sollen, jedoch viel eher dazu, um den Diskurs der menschlichen Weltherrschaft zu dekonstruieren und stattdessen die Aufmerksamkeit den multiplen Existenzweisen zuzuwenden, die miteinander verbunden und ineinander verwoben sind, und sich gegenseitig konstituieren.

Miriam Tola: A feminist politics of the earth

Miriam Tola rezipiert Stengers Gaia-Bild aus einer dezidiert feministischen Perspektive¹²⁷. Für sie ist klar, dass eine post-anthropozentrische Neu-Orientierung mit einer Abkehr vom Mann als Idealbild des „Anthropos“ eng verknüpft ist. Tola vergleicht zwei feministische Strömungen miteinander, in deren Verbindung sie die Möglichkeit einer „feminist politics of the Earth“ lokalisiert: Einerseits deleuzianische FeministInnen, worunter auch Rosi Braidotti fällt, die ihren Fokus auf die „earthly forces that enable and vastly exceed the scope of human existence“ legen.

¹²⁷Miriam Tola (2016): „Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the Feminist Politics of the Earth“. In: *PhoenEx* 11, no. 1.

Die zweite Richtung subsummiert sie unter „Ökofeminismus“, wobei hier auch besonders der marxistische Ökofeminismus gemeint ist, der die Komplizenschaft der politischen Ökonomie mit der Ausbeutung der Natur und Ausbeutung von weiblichen Körpern betont, die ebenfalls in die Kategorie Natur fallen, und somit in die Kategorie einer ausbeutbaren Ressource.

Dieser zweiten Richtung gehört Stengers an, wenn sie Gaia als Gegenfigur zum Kapitalismus entwirft (wobei sie eindeutig betont, das marx'sche Fortschrittsnarrativ abzulehnen). Obwohl sich unter den ökofeministischen Theorien auch einige problematische Ansätze finden, die beispielsweise von einer nährenden „Mutter Erde“ ausgehen, betont Tola die Relevanz der Untersuchung von Verbindungen des kapitalistischen Raubbaus am Planeten und gegenderten und rassifizierten Formen der Enteignung.

Die Perspektive, die Tola forciert, fokussiert auf Stengers Gaia-Bild als einer Möglichkeit, einerseits das Eindringen als neue, bisher unerkannte Form des Werdens zu verstehen, die weit über die eingeeengte anthropozentrische Perspektive hinausgeht. Zweitens spielt der Begriff der Komposition eine zentrale Rolle.

Das Konzept der Komposition hat eine reichhaltige Genealogie, es spielt auch in der spinozistischen Philosophie, bei Deleuze und Guattari, sowie bei autonomen Marxisten wie Antonio Negri und Michael Hardt eine wichtige Rolle. Stengers Fokus auf dem Begriff der Komposition betont den post-anthropozentrischen, kosmopolitischen Standpunkt, dass es eine Vielzahl äußerst verschiedener Kräfte und Existenzweisen auf dieser Welt und in diesem Kosmos gibt, und die Erkenntnis dessen eine zentrale Möglichkeit ist, den öko-sozialen Verbindungen Widerstand zu leisten. Es gehe darum, experimentelle Formen von Politik auszuloten:

At stake here is nothing less than the redefinition of political agency: the power to transform does not pertain to bounded subjects but to a more-than-human entanglement that enables collectives to think and invent¹²⁸

Nicht-menschliche Kräfte betreten hier die Bühne des Politischen. Die Erde bildet nicht mehr den Hintergrund oder die Oberfläche für menschliches Handeln, sondern wird zur eigenständigen und weit über menschliches Handeln hinausgehenden Akteurin. Eine „feminist politics of the Earth“ fokussiert auf die Geschichte der Verwobenheit von Prozessen der Feminisierung, Rassisierung und der fortlaufenden Privatisierung der Natur. Und drittens entwirft sie die Möglichkeit von aktivistischen Arrangements, die die moderne westliche Unterscheidung zwischen aktiven menschlichen Akteuren und einer manipulierbaren, politisch irrelevanten Natur unterlaufen. Gaia ins Feld zu führen, betont Tola, ist eine Möglichkeit, politische Entwürfe dieser Art zu formulieren, und die Perspektive vom „Anthropos“ des Anthropozäns, der fälschlicherweise von einer

128Ebd. S. 16.

Universalität und gemeinsamen Handlungsmacht der Menschheit ausgeht, auf die vielen „earthly forces“ umzulenken, die immer schon an welt-erschaffenden Projekten beteiligt sind.

4.5 Bruno Latour: Kampf um Gaia

Latours Rezeption der Gaia-Theorie ist deshalb hier von besonderer Bedeutung, da er, und hier lässt sich ein roter Faden in seinem Denken erkennen, seine gesamte Argumentation in den Dienst der Überwindung der Kultur-Natur-Trennung stellt. Lovelocks Gaia-Konzeption erkennt er als hervorragende Möglichkeit, eine alternative Darstellung von Weltstrukturierung zu entwickeln.

Genau wie Miriam Tola, betont auch Latour, sich bewusst den Risiken auszusetzen, die mit einer Auseinandersetzung mit Gaia einhergehen. Zu eng scheint Gaia mit „Mutter Erde“ oder einer wohlwollenden Göttin verwandt, um sie als fruchtbares Konzept in einem wissenschaftlichen Kontext zu positionieren. Latour schließt sich aber hier trotzdem einer Reihe von ernsthaften und gewinnbringenden Auseinandersetzungen an, und entwirft mit sorgfältigem Bezug auf Lovelock eine detaillierte Sichtweise auf die Erde, eine lebendige und bewegte Erde, die sich im „Kriegszustand“ befindet, wobei „GAIA durchaus nicht die Stelle eines Schlichters ein[nimmt], wie die NATUR in der Neuzeit“¹²⁹. Sich Gaia zu stellen, bedeutet für ihn, sich diesem Kriegszustand auszusetzen, um in die Lage zu kommen, mittels diplomatischer Schritte nach Friedenslösungen suchen zu können (vgl. Latour 2017, S. 407).

Im Zuge dessen entfaltet er eine Genealogie des Naturbegriffs und argumentiert vehement für dessen Überwindung. Ausserdem macht er eindringlich auf das Erbe der jüdisch-christlich-religiösen Perspektive in der „säkularisierten“ Wissenschaft aufmerksam, das sich vor allem in einer Exklusivität, in einem monotheistischen Erkenntnisideal ausdrückt, und einen Ausschluss und eine Abwertung anderer Perspektiven zwingend erfordert. Mit Rückgriff auf Jan Assmann zeigt er, dass wir mit dem Polytheismus auch die Lust und die Fähigkeit zur Multiperspektivität verloren haben. Zudem geht Latour genauer auf die weiter oben bereits an mehreren Stellen erwähnte Verschmelzung von Umwelt und Organismus ein, genauer beschäftigt er sich mit der Überwindung der Vorstellung von Teilen, die ein Ganzes bilden. Im Folgenden sollen einige, im Kontext dieser Arbeit besonders relevante Ausführungen dieser Themenbereiche herausgegriffen werden.

Wer ist Latours Gaia?

¹²⁹Latour, *Kampf um Gaia*, S. 401.

Das wichtigste, was wir gewinnen, wenn wir uns auf Gaia berufen, ist für Latour, dass der Abstand zur Erde verringert, im Idealfall sogar aufgehoben werden kann. Dieser Abstand, der epistemologischer Art ist, liegt für ihn ganz klar in unserem Begriff von Natur, dessen Implikationen, und den Vorstellungen, die daraus über die Jahrhunderte hervorgegangen sind.

Um nachzuvollziehen, was sich Latour von Gaia erhofft, ist es daher sinnvoll, sie im Zusammenhang mit seiner Problematisierung des Naturbegriffs zu charakterisieren, an dessen Stelle gewissermaßen Gaia, im Sinn von „Welt“ treten soll. Gaia, wie auch bei Isabelle Stengers, tritt aber nicht nur an irgendeine Stelle, sondern *tritt* zunächst einmal *auf*, und das in einer skandalösen Weise. Was mit Gaia bezeichnet werden kann, ist das in-den-Vordergrund-treten eines scheinbaren Hintergrundes, da, wo vorher „Natur“ war, die zu untersuchende, über weite Strecken statische, unbeseelte, bühnenhafte Natur, in die sich Menschen als denkende, agierende, politische Wesen hineingestellt fanden, regt sich jetzt, erbebt in einer gewaltigen Reaktion, die Bühne tritt plötzlich auf. Daraus resultiert unsere Verwirrung: unser momentanes Inventar von Begriffen wird den Ereignissen nicht gerecht, unser Naturbegriff, wird uns jetzt zu eng, zu reduktionistisch, unbrauchbar, er ist schal geworden oder macht uns sogar „wahnsinnig“.

Die „Natur“ so Latour, hat die Welt für uns unbewohnbar gemacht. Zuviele Eigenschaften der Welt mussten vernachlässigt werden, um eine derartige Natur mit derartigen Eigenschaften zu gewinnen. Mit dieser Natur ist jetzt nicht mehr zu rechnen, sie ist doppelt instabil geworden. Zum einen als Natur, die nicht mehr hält, was man sich von ihr versprochen hatte: ihre Ökosysteme kollabieren und ihre säuberlich taxonomisch verwalteten Arten sterben eine nach der anderen aus; aber andererseits auch als Begriff, der diese Phänomene und Zusammenhänge nicht mehr erfassen kann. Diese Instabilität macht wahnsinnig, und dieser Wahn („eine Beeinträchtigung der Beziehung zur Welt“) äußert sich in den Symptomen von Verdrängung, irrationalen Hoffnungen und Kontrollphantasien wie Geo-Engineering, Depression, Lähmung... (vgl. Latour 2017, erster Vortrag).

Was Gaia also sicherlich nicht ist, ist „die Natur“. Vielmehr gehe es darum, an einer Beschreibung oder einem Begriff zu arbeiten, der sowohl Natur als auch Kultur in sich einschließt, und eine realistische, nicht wahnhafte Beziehung zur Welt ermöglicht. Auf dieser Welt gibt es eine „schwindelerregende Alterität“ von Existierenden, unabgeschlossene Listen, ständige Veränderung, ständiges Werden, was eine Abgeschlossenheit auch schwierig macht, unendlich viele Perspektiven, Handlungsmächte, Handlungsspielräume, ein „Gewirr“. In ihr gilt es, offen zu bleiben für neue Arrangements. Gaia ist eine Welt der Beziehungen und Interdependenzen.

Latour ortet die Entstehung der „Natur“ im 17. Jahrhundert. Diese Natur war gleichbedeutend mit

Wissenschaft, hatte aber alle Eigenschaften eines Gottes geerbt, und zwar „eines Gottes, der seine VORSEHUNG ebensowenig dazu bringen kann, auf Erden irgendwelche Wirkungen zustande zu bringen!“¹³⁰ Ein wesentliches Charakteristikum dieser „Natur“ ist ihre Wirkungslosigkeit.

Die Erfassung dieser Natur (Wissenschaft) steht für Objektivität und unbeteiligtes Beobachten und Beschreiben. In der Beschäftigung mit ihr bedarf es eines Blickes von Nirgendwo und keinerlei Involvierung. Latour insistiert aber darauf, dass Deskription und Präskription immer schon ineinandergreifen, und diese behauptete „Objektivität“ äußerst trügerisch ist. Eine solche Art von „objektiver“ Wissenschaft ist immer schon hochpolitisch. Auch die Annahme, die diese Natur-Konzeption als Faktum präsentiert, dass es bestimmte Akteure gibt (anthropomorphe) und bestimmte Nicht-Akteure (nicht-anthropomorphe), ist eine Setzung, eine „abgeleitete und sekundäre Operation“, wie Latour anhand dreier Beispiele zeigt (vgl. Latour 2017, S. 91ff).

Erstens anhand einer Analyse der Situation von Marschall Kutusow in Tolstojs „Krieg und Frieden“, zweitens einem Bestseller aus den späten 1980er Jahren mit dem Titel „The Control of Nature“, in dem über menschliche Heldentaten im Zusammenhang mit unbesiegbaren Naturkräften berichtet wird, und drittens einem neurologischen Artikel über die Freisetzung von Corticotropin. Latour zeigt, dass die anthropomorphen Gestalten ebenso instabil sind wie die hydro-morphen, bio-morphen, oder physio-morphen.

Es geht vielmehr darum, ob Kompetenzen oder Performanzen der Handlungsträger beurteilt werden. Hier führt er die für seine Theorien wesentliche Strategie ins Feld, Handlungsträger erst nach ihrem Verhalten, ihren Performanzen zu beurteilen, bevor man von vornherein einen Akteur identifiziert, dem man Kompetenzen zuschreibt. Wie der neurologische Artikel zeigt, ist diese Arbeitsweise im Bereich der Neurologie üblich: erst werden Auswirkungen, Wirkungsweisen, Eigenschaften von Corticotropin identifiziert, um daraus anschließend Kompetenzen abzuleiten, und es als Akteur zu erkennen. Corticotropin wird erst als Akteur mit bestimmten Kompetenzen (z.B. Beeinflussung von endokrinen, kardiovaskulären, gastro-intestinalen und immunitären Systemen) erkannt und identifiziert, *nachdem* seine Wirkmöglichkeiten detailliert erforscht wurden. Diese Reihenfolge wird jedoch in Bezug auf anthropomorphe Akteure nicht eingehalten, da ihnen immer schon von vornherein Kompetenzen und Agency zugeschrieben werden. Latours Vorschlag, diese Reihenfolge bei allen Untersuchungen einzuhalten, geht zweitens mit der Ersetzung des „von Intentionalität und menschlicher Subjektivität nicht loszulösende[n] Wort[es] *agency* [...] durch den ursprünglich von Spinoza stammenden Begriff *Wirkungsmächte*“¹³¹ einher.

130Latour, *Kampf um Gaia*, S. 85.

131Latour, *Kampf um Gaia*, S. 90.

Die erste Möglichkeit, die traditionelle Vorstellung von Natur zu dekonstruieren, besteht also darin, „Wirkungsmächte“ zu erkennen, und nicht passive, materielle Bestandteile, die in manchen Zusammensetzungen durch eine Art Wunder (Gott, Geist) zu handelnden, intentionalen Wesen (Menschen) werden: „Was zählt ist nicht das Ausgangsklischee, es sind die *Metamorphosen*“¹³². Durch diese Verlagerung von Agency weg von menschlichen Subjekten hin zu anderen, auch vielfältigen und zusammengesetzten Akteuren, gelingt es Latour einerseits, eine nicht-anthropozentrische Perspektive einzuführen, und zudem, zu zeigen, worin die Passivität und Leblosigkeit der traditionellen Natur (der materiellen Welt) bestand. Ein „Entseelungseffekt“ entsteht dadurch, dass man die Wirkungsmächte zwischen Ursachen und Folgen so aufteilt, dass nichts auf die Folgen, sondern alles auf die Ursachen entfällt. Materie wirkt nicht, sie ist unbeteiligt, und wird nur von (denkenden) Menschen oder (ihr irgendwie einprogrammierten) Naturgesetzen bewegt. Die Erde wird so zu einem „gespenstischen Ort“, da auf ihr nichts mehr passiert, „ihre Ereignishaftigkeit ist verschwunden“ (vgl. Latour 2017, S. 126f).

Wenn man Wirkungsmächte erkennt, erkennt man Ereignisse, und dann wird Existenz zu einem Synonym für Handeln und Bedeutung. Die Erde wird dann nicht nur bewegt, sondern *verhält* sich und dieses Verhalten bezeichnet „Gaia“. Das ist es, was uns so verwirrt, diese Umkehrung: wir, die Subjekte, werden jetzt selbst zu Objekten, auf die etwas einwirkt. Die „Natur“ ergreift unerwartet die Rolle des aktiven Subjekts.

Was für Latour ausserdem ein zentraler Punkt der traditionellen Natur-Konzeption oder der „wissenschaftlichen Weltansicht“ ist, ist dass ihr die Geschichte fehlt. Sie besteht aus (Natur-)Gesetzen aber nicht aus Geschichte(n). Mit der Historizität verschwindet aber auch „die innere Narrativität, die uns ermöglicht, in der Welt zu sein, oder, wie Donna Haraway lieber möchte »mit der Welt« zu sein“¹³³. Gaia hingegen hat eine Geschichte, und zwar eine äußerst vielschichtige, weil sie aus Ereignissen besteht. Dadurch entsteht auch eine Gegenwart, und die ereignet sich, in allen Details, genau jetzt.

Drittens ist für Latour wesentlich, der Erde, durch die Berufung auf Gaia, zumindest einige ihrer Eigenschaften wieder zurückzugeben, die ihr, um „Natur“ zu werden, abgesprochen werden mussten.

Die „Entdeckung“ Galileis vor gut 400 Jahren, dass die Erde ein Himmelskörper *unter vielen* ist, ist das genaue Gegenteil von Lovelocks Konzeption, die besagt, dass die Erde ein ganz besonderer, *einzigartiger* Himmelskörper ist. Einer, der aus irgendeinem Grund in der Lage ist, einen

132Ebd. S. 117.

133Ebd. S. 128.

Unterschied zwischen seinem Inneren und seinem Äußeren aufrechtzuerhalten, und eine „kritische Zone“ hervorzubringen, in der sich alles abspielt, was wir als Leben, Handlung, Bedeutung, Geschichte verstehen.

„Sie hat so etwas wie eine Haut, einen Mantel. Seltsamer noch: Der blaue Planet erscheint plötzlich als eine lange Reihe historischer, zufälliger, spezifischer und kontingenter *Ereignisse*, als sei er das vorläufige und fragile Ergebnis einer Erdgeschichte [...] zu Galileis ERDE, die *sich bewegt*, mußte der Vollständigkeit halber Lovelocks ERDE hinzukommen, die *erbebt*.“¹³⁴

Das, was Galilei bewusst vernachlässigen musste, um die Erde als einen Körper unter vielen behandeln zu können, der sich in freiem Fall befindet („nämlich ihre Farbe, ihren Geruch, ihre Oberfläche, die Art, wie sie sich anfühlt; ihre Entstehung, ihr Altern, vielleicht ihren Tod“¹³⁵), hat Lovelock berücksichtigt. Das löst einen Schock aus, da wir plötzlich in die aktuelle, einzigartige Situation hineinkatapultiert werden: alles was passiert, passiert hier und jetzt. Wir sind plötzlich Teil von Ereignissen, die (mit uns) genau hier (auf dieser Erde) und jetzt (in diesem Moment) passieren. Die Entfernung einzuhalten, die wir solange trainiert haben, um die Natur zu erkennen, wird mit Gaia schwierig. Gaia zerschmettert diese Entfernung. Sie erschließt sich im subjektiven, verkörperten Jetzt, also in unendlich vielen Perspektiven und (Er)Lebensweisen, die in ihr aufgehen. Erkenntnis wird so betrachtet zu einer An-Erkennung von Anderen.

Hier kommt ein pazifistisches und verwandtschaftsbetonendes Element ins Spiel, das Latour mit Rückbezug auf den Ägyptologen und Historiker Jan Assmann ausführt (vgl. Latour 2017, S. 264ff). Vor Judentum und Christentum gab es in den verschiedenen Stadtstaaten des Mittelmeerraums und des Nahen Ostens eine gut gepflegte Tradition, für die Namen der Götter, die verehrt wurden, Übersetzungstabellen zu erstellen. Diese Übersetzungen erwiesen sich als praktische Lösungen für ein gemeinsames Neben- und Miteinanderleben. Diese Praxis des Übersetzens der verschiedenen Götter ineinander, operiert wieder nach der von Latour geforderten Strategie: um die verschiedenen Akteure ineinander übersetzen zu können, werden zunächst ihre Attribute (Performanzen) aufgezählt („Führer der Schicksale“, „Träger des Donners“...), solange, bis der/die Andere eine Entsprechung in seiner/ihrer Sprache gefunden hat, z.B. Jupiter-Zeus. Dadurch konnten die Eigennamen als nahezu synonym erachtet werden, oder zumindest als verhandelbar. Diese Form gegenseitigen Übersetzens ermöglichte eine politische Lösung für zivilen Frieden in Gesellschaften mit vielfachen Bindungen.

Diese Übersetzung wird, wie Assmann gezeigt hat, ab dem Moment unmöglich, in dem die „Mosaische Unterscheidung“ auftritt. Es ist die Annahme vom einen und einzigen Gott, der nicht

¹³⁴Latour, *Kampf um Gaia*, S. 139.

¹³⁵Ebd. S. 139.

mehr übersetzt und niemandem mehr ähnlich oder vergleichbar sein kann. Er wird nicht anhand seiner Performanzen beurteilt, sondern ist als Akteur immer schon vorausgesetzt und als solcher unantastbar und unerforschbar. Diese Verknüpfung von absoluter Wahrheit und oberster Autorität wird in der Neuzeit auch dem „säkularisierten“ Bereich der Naturwissenschaft vererbt. Der überlieferte Begriff von Natur mit dem wir operieren, beinhaltet genau jene Unterscheidung in wahr und nicht-wahr. Perspektiven und Götter, die mit der Wahrheit nicht übereinstimmen, müssen verworfen oder beseitigt werden, sie zählen nicht, sie existieren nicht wirklich. Eine Behauptung oder auch nur Akzeptanz von Multiperspektivität wäre eine Beleidigung des einen Gottes oder der einen Wahrheit.

Die Berufung auf Gaia repräsentiert eine Abwendung von der einen Wahrheit. Latour schlägt vor, die Übersetzungstafeln wieder zu aktivieren, in Anbetracht der Tatsache, dass Gaia die reine Multiperspektivität verkörpert. Ohne Übersetzung bleiben wir blind für Verwandtschaften, die in vielen Fällen auch Interdependenzen bedeuten. Es gilt, die radikale Andersartigkeit, die „significant otherness“ (Haraway) zu akzeptieren, die uns umgibt: Tiere, Pflanzen, Flüsse, Suchmaschinen, Wälder sind nicht wie wir, sie sind, wie Braidotti sagt, andere Arten von Zeichensystemen, aber sie bevölkern die Welt wie wir, wir befinden uns in einem engen körperlichen und diskursiven Zusammenhang mit ihnen. Es gilt, zu akzeptieren, dass dieser Zusammenhang besteht, und dass dieser Zusammenhang in seiner Gesamtheit eine Auswirkung hervorbringt, die sich selbst in ungefähr dieser Weise erhalten kann. Das ist es, was Latour mit Lovelock „Gaia“ nennt.

Eine Schwäche Gaias ist, dass sie mit der Assoziation einer Seele einherzugehen scheint.

An dieser Problematik arbeitet Latour sich ab. Er macht an mehreren Stellen deutlich, dass Gaia im Schema Natur-Kultur nicht aufgeht, und daher zum einen die große Chance einer neuen Begrifflichkeit bietet, andererseits aber in verschiedenen wissenschaftlichen Kontexten, die alle von diesem Schema durchsetzt sind, nicht Fuß fassen kann.

Da im Natur-Kultur-Schema nur Menschen Seelen, Intentionalität und Agency haben, also Akteure sein können, werden dann mit der Einführung eines neuen Akteurs (Gaia) diese Eigenschaften auf sie übertragen und sie wird zu einer Art Gottheit oder „Mutter Erde“. Wie aber weiter oben skizziert, schlägt Latour vor, besser von Wirkungsmächten auszugehen, die nicht beseelt sein müssen, um wirken zu können. Akteure sollten, wie er vorschlägt, nicht gleich identifiziert und mit Kompetenzen ausgestattet werden, sondern zuerst anhand ihrer Performanzen untersucht werden, durch die sie sich zunächst bemerkbar machen. Dadurch wird es möglich, einen offeneren Blick zu kultivieren, der nicht mehr ein abgeschlossenes Inventar von allen Dingen erstellt (um den Preis der

Reduktion dieser „Dinge“ auf bestimmte Eigenschaften), sondern „ungewöhnliche Gestalten ermittel[t], aus denen die Gesamtheit sich zusammensetzt“¹³⁶. Die Abschließbarkeit ist in diesem zweiten Fall nicht gegeben, wir haben es mit einer „unabgeschlossenen Liste“ zu tun.

Durch die Ermittlung von Gaia entsteht also eine neue Gestalt, die zwar nicht mehr reduktionistisch gefasst ist, also handelt und wirkt, jedoch droht, in die andere Richtung, in eine Überbelebtheit abzugleiten. Latour adressiert diese Problematik ausserdem, indem er vehement darauf hinweist, dass es in Gaias „Gewirr“ keinen Ingenieur gibt, keinen Plan, keine höhere Ordnung, kein Design, und dass deshalb keine technischen und kybernetischen Metaphern auf sie zutreffen. Es gibt keine einheitlich wirkende Totalität. Deshalb bezeichnet er Gaia als „die Gesetzlose, [...] das Anti-System“¹³⁷.

Er fokussiert, mit Rückgriff auf Lovelock, auf die Frage, wie es möglich ist, Verbindungen zu verfolgen, ohne holistisch zu denken. Die Lösung für dieses Problem, worauf sich der nächste Abschnitt konzentrieren wird, ist für Lovelock das Aufgeben der Vorstellung von Ganzem und Teilen. Es gibt keine Organismen mehr, die sich einer Umwelt anpassen, sondern die Organismen haben selbst umweltverändernde Einflüsse und beide sind vollständig interdependent und bringen sich immer gegenseitig hervor.

Materie, Materialität, Metamorphosen

Welche Art von Materiebegriff bringt Latours Gaia mit sich? Zunächst lässt sich, wie bei Braidotti, sagen, dass es eine lebendige Materie ist, die aus sich heraus wirkt.

Es ist eine Materie, die, als Wirkmacht verstanden, für Ereignisse verantwortlich, und insofern aktiv ist. In Latours Konzeption gibt es keinen Geist *in* der Materie, sondern die Materie selbst ist es, die sich *verhält*. Bestimmte Arten von Verhalten, das aus bestimmten Konstellationen resultiert, können als „Akteur“ bezeichnet werden.

Diese Akteure sind zusammengefügt und nicht voneinander zu trennen, sie wirken in Kollektiven, in engen Symbiosen, sie sind ineinander verschachtelt. In dieser Betonung des zentralen Stellenwerts von Symbiosen beruft sich Latour vor allem auf Lynn Margulis, die die immense Bedeutung von Mikroben und ihren Wechselwirkungen untersucht hat. Ursprünglich frei lebend, bewohnen nun große Populationen dieser Bakterien menschliche und nicht-menschliche Tiere, die Margulis als Ergebnis dieser über Milliarden Jahre andauernden Wechselwirkungen sieht. Auch Wälder werden als solche Kollektive von Wirkmächten untersucht¹³⁸, vor allem mit dem Fokus auf

136Latour, *Kampf um Gaia*, S. 159f.

137Ebd. S. 154.

138Beispielsweise vom Anthropologen Eduardo Kohn in: *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the*

den enormen unterirdischen Netzwerke die sich zwischen Bäumen, Pilzen und anderen Akteuren entwickeln.

Eine Materie also, die keine statische Form annimmt, die sich in Körpern ausdrückt, die sich durch ständige Metamorphosen auszeichnen. Gaia ist eine „metamorphische Zone“ (vgl. Latour 2017, S. 119ff). Diese Körper sind offen¹³⁹, einerseits für die Symbiosen mit anderen Körpern, andererseits für die dadurch entstehenden Verwandlungen. Körper sind Orte, an denen sich Existenz ereignet. Diese Existenz ist nicht in den Körpern eingeschlossen, sondern drückt sich durch die Körper aus, es gibt Existenz nur an diesen Körper-Orten, aber diese Orte greifen auch ineinander und schreiben sich einander ein.

Man kann hier eine deutliche Parallele zur Körperkonzeption von Jean-Luc Nancy erkennen, in der sich ebenfalls ein Durchbrechen des Körper-Seele-Dualismus vollzieht¹⁴⁰, und von offenen, verschachtelten, hochsensiblen und im Aufbruch begriffenen Körpern die Rede ist. Die folgenden Zitate Nancys sollen daher als präzis-poetische Verdichtung der Körper- und Materiekonzeption Latours stehen:

Die Körper sind Existenz-Stätten, und es gibt keine Existenz ohne Stätte, ohne Da, ohne ein »Hier«, ohne ein »Sich-hier« für das Dies. Die Körper-Stätte ist weder voll noch leer, sie verfügt weder über ein Außen noch ein Innen, genausowenig wie sie Teile und Totalität, Funktionen und Endlichkeit besitzt: aphallisch und azeпахl durcheinander [dans tous les sens], wenn man das so sagen kann.¹⁴¹

Auch das Ineinandergreifen von Sprache und Körper thematisiert Nancy, die Sensibilität, die mit (immer schon körperlicher) Existenz einhergeht, die körperliche Eigenschaft, Seele zu sein, die Untrennbarkeit von Eindruck und Ausdruck.

7

Die Seele ist materiell, aus ganz anderem Material, einem Material, das weder Platz, noch Größe, noch Gewicht hat. Aber sie ist materiell, auf sehr subtile Weise. So entwischt sie dem Blick.

[...]

12

Der Körper kann sprechend werden, denkend, träumend und erfindend. Er spürt die ganze Zeit etwas. Er spürt alles, was körperlich ist. Er spürt die Häute und die Steine, Metalle, Kräuter, Wasser und Flammen. Er spürt unablässig.¹⁴²

Human. University of California Press: Berkeley and Los Angeles 2013.

139Vgl. Arno Böhler: „Open Bodies“. In: *Paragrana*. 18 (2009). S. 119-131. 140Ebd.

141Jean-Luc Nancy: *Corpus*. Zürich, Berlin: Diaphanes 2007. S. 18.

142Jean-Luc Nancy: „58 Indizien über den Körper.“ In: *Ausdehnung der Seele. Texte zu Körper, Kunst und Tanz*. Zürich, Berlin: Diaphanes 2010. S. 8f.

Diese Lebendigkeit der Körper, ihre Fähigkeit zur Verwandlung, Wahrnehmung und Wirkung betrachtet Latour, und er betont das deutlich, als „eine Eigenschaft der Welt selber [...] und nicht nur ein Phänomen des Diskurses über die Welt“¹⁴³. Bedeutung ist nicht beschränkt auf den Diskurs, auf die Sprache, sondern Bedeutung ist Existenz. Gaia besteht aus Körpern, die etwas bedeuten. Um diese Konzeption von Materie von jener mit dem neuzeitlichen Naturbegriff einhergehenden abzugrenzen, unterscheidet Latour zwischen „Materialität“ und „Materie“, ähnlich wie die phänomenologische Unterscheidung von „Leib“ und „Körper“. Es geht nicht darum, so Latour „dem eine Seele anzuhängen, was keine hat“¹⁴⁴, sondern der Erde die Wirkungsmächte die sie hat, zumindest nicht abzusprechen.

Um dem Vorwurf der Überbelebung der Erde zu begegnen, mit dem Lovelock und Margulis von Anfang an zu kämpfen hatten, führt Latour eine Konzeption, die beide gleichermaßen verteidigten, ins Treffen, die mit der Aufhebung von Grenzen zwischen den Körpern zu tun hat.

Das Risiko einer einheitlich wirkenden Totalität, das mit der Vorstellung von Gaia einherzugehen scheint, hängt mit der Vorstellung zusammen, es wäre die Rede von einem System, einem Organismus, einer Entität, die von einer Kraft oder einem Bewusstsein zusammengehalten und gesteuert wird. Gaia verkörpert aber, sowohl für Lovelock, also auch Margulis und Latour eindeutig keine derartige Gottheit, als totalitäre Einheit verstanden. Sie ist ein Ort, an dem Wirkungsmächte existieren, aber es gibt dahinter keine einheitliche Macht.

Das ist die Schwierigkeit der Gaia-Hypothese, die schon Lovelock erkannt und sich ihr bewusst ausgesetzt hat: Gaia ist keine Göttin, aber dennoch besitzt sie in ihrer Gesamtheit die Eigenschaft, Leben aufrechtzuerhalten. Wie kann es gelingen, die Lebendigkeit der Materie und der Erde anzuerkennen, das neuzeitliche Bild der passiven Materie hinter sich zu lassen, aber gleichzeitig nicht in eine mythische Perspektive abzugleiten, die dem Planeten etwas wie ein göttliches Bewusstsein einschreibt?

Latour ist der Meinung, Lovelock und Margulis hätten dies insofern bewältigt, als sie die Vorstellung von Teilen und Ganzem, beziehungsweise Organismus und Umwelt aufgegeben haben. Die Körper/die Organismen, entwickeln sich nicht in einer sie umgebenden Umwelt, die sie so oder so vorfinden, sondern die Körper/Organismen wickeln die Umwelt sozusagen *um* sich. Jeder Körper, indem er existiert, hat umweltverändernde Eigenschaften. Die Umwelt sind: andere Körper, Gase, Bakterien, Diskurse. Diese wirken auf die jeweiligen Körper zurück. Es gibt aber keine

143Latour, *Kampf um Gaia*, S. 124.

144Ebd. S. 126.

Zwischenräume, nicht zwischen den Körpern, nicht in ihnen, sie wirken aufeinander ein und bedürfen einander, aber sie liegen niemals isoliert nebeneinander. Deshalb, so Latour,

kann strenggenommen von »Teilen« nicht mehr die Rede sein. Kein Agens auf ERDEN lagert schlicht auf einem anderen wie ein Ziegelstein auf einem Ziegelstein. Wären wir auf einem toten Planeten, dann würden die Teile partes extra partes nebeneinander liegen; nicht auf ERDEN. Jede Wirkungsmacht modifiziert die benachbarte, sei es auch nur ganz leicht, um ihr eigenes Überleben etwas weniger unwahrscheinlich zu machen.¹⁴⁵

Insofern besitzt Gaia nicht Seele oder Bewusstsein, sondern sie fängt ganz einfach diese Intentionalität, die an *alle* Körper (oder Akteure) verteilt ist, in sich auf. Sie ist die Gesamtheit der Wirkungsmächte, die sich aber nicht in einer übergeordneten Wirkungsmacht ausdrücken lassen, ausser in der Tatsache, dass weiterhin etwas wie „Leben“ möglich ist. Es sind die Performanzen der einzelnen Akteure, die diese Gesamtheit ermöglichen. Wiederum bedarf es einer Fokussierung und Untersuchung genau dieser Performanzen, nicht der Kompetenz eines willkürlich definierten Akteurs als Ursache. Die Vorstellung von Gaia ermöglicht es, eine gewaltige Assemblage von Wirkungsmächten wahrzunehmen, die in ihren Details (Wirkungen) betrachtet werden können, zunächst ohne dass sie sofort einem Ursprungsort (Akteur als Ursache) zugeordnet werden müssen, von dem aus sie erklärt werden. Als Ursprungsort gilt Gaia, die als Gesamtheit von Wirkung auftritt, als großer Körper, der voll ist von anderen Körpern, als „Existenz-Stätte“. Gaia ist eine körperliche Welt, sie verkörpert einen Möglichkeitsraum für verschiedenste Arten von Existenz, aber sie ist kein vom Schöpfer geordneter Kosmos. Wiederum komprimiert diese Gedanken Nancy:

Es gab cosmos, die Welt der zugewiesenen Plätze, Stätten, die den Göttern oder von den Göttern gegeben wurden. Es gab res extensa, natürliche Kartographie der unendlichen Räume und ihres Meisters, des Ingenieurs als Conquistador, Stadt-Halter der verschwundenen Götter. Nun kommt mundus corpus, die Welt als das wuchernde Bevölkern der Stätten des Körpers, der Körperstätten.¹⁴⁶

5 Conclusio

Inwiefern befinden sich diese post-anthropozentrischen Körper und Subjekte in einem Naheverhältnis mit der Erde? Und was sehen sie, falls sie etwas sehen, was vorher unsichtbar war?

Charakteristika Post-anthropozentrische Körper

Zum einen haben wir es in den behandelten Konzeptionen mit Körpern zu tun, die auf der Welt

¹⁴⁵Latour, *Kamp um Gaia*, S. 173.

¹⁴⁶Nancy, *Corpus*, S. 37.

sind. Diese Welt ist die Erde, der Planet, die „kritische“ oder „metamorphische Zone“, die ihre Existenz konstituiert, aber deren Existenz sie eben auch konstituieren. Ein wesentliches Merkmal post-anthropozentrischer Materialität und Körperlichkeit, ist ihre Relationalität. Sie sind sowohl mit anderen Körpern, die sich in anderen Lebensformen ausdrücken, als auch mit ihrer Umwelt unauflöslich durch Ko-Konstitution verbunden. Körper und Lebensformen entwickeln sich, wie Lovelock, Margulis und Latour ausführen, nicht nur selbst in ihrer Umwelt, sondern wickeln auch diese, ihre Umwelt um sich, sie modifizieren sie permanent. Alles was ist, ist eine Konsequenz von Existenz. Akteure (die auch als Kollektiv von verschiedenen Organismen oder als „Handlungswellen“ verstanden werden können) können gar nicht anders, als Spuren zu hinterlassen, seien es mäandernde Flüsse, atmende Tiere, oder systemisch agierende Wälder. Diese Körper verkörpern nicht nur Diskurse, sondern nehmen auch aktiv daran teil. Sie bringen sie mit hervor, oder verweigern sich ihnen, wie beispielsweise Gaia, die sich dem „Natur“-Diskurs verweigert.

Zweitens haben diese Körper die Eigenschaft, etwas hervorzubringen. Sowohl sich selbst, als auch ihre Netzwerke, als auch die Gesamtheit, in der sie sich bewegen, in der jeweils aktuellen Form. Die Schöpfung wird damit zu einem permanenten Ereignis, das nie abgeschlossen werden kann und nicht auf eine Instanz zurückzuführen ist, sondern ein kollektiver, körperlicher Akt ist. Ein ständiges Werden, das sich in allen Körpern, in der Gesamtheit der Materie ausdrückt, die sich selbst hervorbringt. Die schöpferischen Fähigkeiten der humanistischen Subjekte der Renaissance breiten sich in posthumanistischen Entwürfen auf die planetarische Dimension aus. Die Welt verliert dadurch das „gespenstische“ und wird zu einer kreativen Welt, in der sich jeden Moment Akte der Hervorbringung ereignen.

Drittens, und damit verwandt, sind diese Körper beweglich, metamorphisch, sie verwandeln sich. Diese Verwandlungen haben unterschiedliche Ursachen. Zum einen haben wir es mit Körpern zu tun, die nicht isoliert nebeneinander liegen, sondern ineinander verkeilt sind. Jede Veränderung eines Körpers verändert die umliegenden Körper oder Ökosysteme. Deshalb sind Umweltzerstörungen auch Dominoeffekte und lösen sich von ihrer Ursache (Mensch) und entwickeln eigene Dimensionen (eine eigene Körperlichkeit). Beispielsweise sind die riesigen japanischen Nomura-Quallen, die bis zu 200 Kilogramm wiegen und deren Tentakel bis zu fünf Meter lang werden, früher nur selten gesichtet worden, heute findet man sie zu Milliarden vor den japanischen und südchinesischen Küsten. Ihre monströse Vermehrung steht in einem deutlichen Zusammenhang mit der Überfischung der Meere, der globalen Erwärmung und dem Schmutz, der

vor Chinas Südküsten in die Meere gelangt. Auch eine andere, winzige Quallenart, die Meerwalnuss, breitet sich rasant aus: durch Ballastwasser von Frachtschiffen gelangte sie ins Schwarze und ins Kaspische Meer und die Population verbreitete sich dort, mangels von Feinden, ebenfalls rasant, was zur Zurückdrängung von heimischen Arten und einer eklatanten Reduktion der Erträge von Fischerei führte¹⁴⁷.

Körper verwandeln also die umliegenden Körper und Ökosysteme, aber sie verwandeln auch sich selbst, aus sich selbst heraus, weil in ihnen andere Körper angesiedelt sind, von denen sie bewohnt werden. Post-anthropozentrische Körper bestehen aus anderen Körpern.

Viertens handelt es sich nämlich um ineinander verschachtelte Körper. Wie Lynn Margulis gezeigt hat, sind zum Beispiel menschliche Körper die Wohnstätte äußerst komplexer Bakterienpopulationen, die diesen Ort als ihren idealen Ort nicht nur gefunden, sondern mit hervorgebracht haben. Neuere Ansätze der Neuropsychologie untersuchen die Zusammenhänge von „psychischen“ und „körperlichen“ menschlichen Erkrankungen in Zusammenhang mit dem im Darm angesiedelten Mikrobiom. Dadurch gerät ein direkter Zusammenhang mit Ernährung und Lebensweisen und psychischer/körperlicher Gesundheit in den Fokus. Nahrung buchstäblich als Ein-Verleiben.

Diese Verschachtelung bedeutet aber auch eine gegenseitige Berührung. Körper können nicht in- und umeinander sein, ohne sich gegenseitig zu berühren oder zu beeinflussen, und diese Beeinflussung kann auch emotionaler Natur sein. Körper affizieren sich, auf vielen Ebenen.

Diese Vielschichtigkeit der Affizierbarkeit ist ein weiteres Merkmal post-anthropozentrischer Körper. Sie können berührt werden, und zwar nicht nur „körperlich“ sondern sie besitzen auch eine hohe emotionale Sensibilität. Diese Körper sind offen für Berührung, weil sie sich durch Relationalität auszeichnen: die Offenheit gegenüber anderen Körpern zu kultivieren ist überlebensfördernd. Die Wahrnehmung der Affekte Anderer spielt eine wesentliche Rolle.

Eine kultivierte und hochentwickelte Sensibilität für das Leiden oder das Gedeihen anderer Lebensformen und anderer Körper ist ein Charakteristikum post-anthropozentrischer Körper und Subjekte, da ihre eigene Konstitution direkt davon abhängig ist. An dieser Stelle offenbart sich auch eine der größten Herausforderungen in der Überwindung des Anthropozentrismus, da dieser eine genau gegenteilige Auffassung kultiviert hat, die kulturell tief verwurzelt ist und sich durch Grausamkeit gegenüber anderen Lebensformen ausdrückt. Diese auf Grausamkeit und Gewalt basierenden Lebensweisen müssen in posthumanistischen Entwürfen verlernt werden und durch

¹⁴⁷Tsing, Anna Lowenhaupt et al. (2017): *Arts of Living on a damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Berührbarkeit und Imagination ersetzt werden. Post-anthropozentrische Körper berühren sich.
Isabelle Stengers:

*Grandiose guilt will not do; we need to learn to notice what we were blind to, a humble but difficult art. [...] learning this art also means allowing oneself to be touched and induced to think and imagine by what touches us*¹⁴⁸

Die Körper befinden sich Sechstens in einem Natur-Kultur-Kontinuum. Sie tauchen als radikal materielle Existenzen auf, die sich immer in einem Prozess des Werdens befinden. Sie haben keine ihnen vorausgehende Essenz, sondern streben nach Existenz. Hier klingt Spinoza an, der gesagt hat: „Jedes Ding strebt, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren.“ Und: „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.“ Wir haben es mit einem spinozistischen Monismus zu tun, der als „vitalistischer Materialismus“ interpretiert wird (Deleuze, Braidotti).

Körper, und das betont vor allem Latour, sind „Wirkungsmächte“. Durch ihre Existenz bewirken sie etwas, und diese Wirkung hat eine Bedeutung. Um Körpern und Gestalten auf die Spur zu kommen, müssen ihre Wirkungen (oder: Performanzen) untersucht werden, und nicht, wie früher, vorausgesetzte Kompetenzen von vorausgesetzten Akteuren. Dadurch lassen sich ungewohnte Gestalten ermitteln, wie beispielsweise Gaia. Ein Lernprozess, den das posthumanistische Denken erfordert, ist die Offenheit gegenüber ungewöhnlichen Arten von Akteuren.

Post-anthropozentrische Körper leisten Widerstand. Sie bieten keine geduldige Oberfläche, der die Diskurse etwas einschreiben, sondern bringen selbst Diskurse hervor, und verweigern sich anderen. An dieser Stelle orten posthumanistische DenkerInnen neue Möglichkeiten des Widerstands. So wie die Wunschmaschinen sich den kapitalistischen Strukturierungen widersetzen, genau so widersetzen sich die post-anthropozentrischen Körper, die ebenfalls strömen, fließen und begehren. Sie sind subversiv und lassen sich nicht begrenzen. Das verkörpert Gaia: sie leistet Widerstand, in dem sie ihre eigene Körperlichkeit hervorbringt.

Inwiefern lässt sich die Erde anders begreifen?

In den posthumanistischen Konzeptionen gibt es eine starke Affinität zur Science Fiction. Das mag daran liegen, dass die Ansteuerung eines unbekanntem Planeten gefordert wird: der Erde. Oder, wie

148 Isabelle Stengers, Vorwort zu: *Arts of Living on a Damaged Planet*.

Latour fordert: „Teilt dem Captain Kirk mit, daß das Raumschiff Enterprise zurückmuss zum Heimathafen!“¹⁴⁹

Es mag aber auch damit zu tun haben, dass es, um die Erde anders zu begreifen und die Natur-Diskurse zu überwinden, viel Vorstellungskraft und ein Neuverständnis von Zukunft braucht. Ein Naheverhältnis zur Erde bedeutet ein Naheverhältnis zur Zukunft. Die anthropozentrischen Diskurse entwerfen die Perspektive einer fernen Zukunft, die für uns nicht greifbar ist, in der wir (hoffentlich) schon tot sein werden, oder in der alles anders so anders sein wird, dass sie sich uns vollständig entzieht. Die Zukunft ist unantastbar und das einzige was man über sie sagen will ist: Die *Menschheit* wird überleben, und sei es am Mars. In dieser Zukunft kommt keine Erde vor. Zukunft und Erde sind weit entfernt.

In posthumanistischen Konzeptionen wird die Perspektive einer radikalen Nähe und einer radikalen Gegenwart entworfen. Durch eine radikale Körperlichkeit, die lebendig, selbstorganisierend und intelligent ist, landen wir als körperliche Subjekte auf der Erde.

Vorbelastet von alten und umfassenden anthropozentrischen Herrschaftsdiskursen erkennen wir nur schematisch die neue Konstellation, aber ein *turn* zeichnet sich ab, weil die anthropozentrischen Narrative nicht mehr tragfähig sind, sie zerbröseln, wie die „Natur“, von der wir uns so vehement distanziert haben, um sie zu „erkennen“.

Durch neue Erzählungen von Körperlichkeit verlieren wir unseren körperlosen Ort im All und können beginnen, diesen Ort, in den wir nicht länger hineingestellt, sondern an dem wir uns selbst hervorgebracht haben, zu bewohnen. Dadurch entsteht etwas wie ein Habitat, ein Feld. Man kann ihn plötzlich, mit Jean-Luc Nancy, als „Existenz-Stätte“ begreifen, als Ort, an dem Existenz möglich ist. Und umgekehrt, existiert dieser Ort auch mit und durch uns. Eine Distanzierung ist aus dieser Perspektive genauso unvorstellbar, wie die Auffassung von uns umgebenden Körpern als reinen „Ressourcen“. Um uns und in uns existieren Kreisläufe, die nicht nur durch eine körperloses Auge betrachtet werden können, sondern einer vielschichtigeren Wahrnehmung bedürfen, die auch emotionale und empathische Qualitäten miteinschließt, sowie ein differenziertes Körperbewusstsein.

Durch die Kultivierung einer solchen Perspektive wird aber auch eine dystopische Situation sichtbar, die nur noch durch einen anthropozentrischen Blick abgeschirmt wird. Lässt man sich nämlich auf eine verkörperte, nicht-anthropozentrische Perspektive ein, und nähert man sich dieser Erde, dann nähert man sich einem Schauplatz von Katastrophen. Das macht den besonderen Schmerz dieses Paradigmenwechsel aus. Latour sagt, wir befänden uns in einem Kriegszustand, und

¹⁴⁹Latour, *Kampf um Gaia*, S. 142.

genau jener müsse erkannt werden, um nach diplomatischen Lösungen zu suchen.

Was lässt sich gewinnen, wenn man sich, als offener, verletzbarer und vernetzter Körper der Erde nähert?

Zunächst eine andere, mehrdimensionalere Perspektive, eine epistemologische Bereicherung, die sich in viele Bereiche ausdehnt und neue Begrifflichkeiten mit sich bringt. Diese haben einerseits eine große Sprengkraft, aber auch ein großes Potenzial. Das Potenzial hat eine sehr konkrete Bedeutung und bezieht sich auf Möglichkeiten des Lebens und Überlebens. Was in posthumanistischen Entwürfen deutlich artikuliert wird, ist der Bedarf an neuen Begriffen, neuen Konzeptionen, und daraus resultierend auch neuen Kollektiven.

Es gibt aber nicht nur einen Bedarf, sondern auch eine Lust an neuen Erzählungen. Diese Lust drückt sich nicht nur durch eine Vielfalt an posthumanistischen Ideen aus, sondern auch durch die unorthodoxen, experimentellen Weisen, in denen diese Erzählungen entstehen. Eine Nähe von Kunst, Literatur und Philosophie wird als fruchtbar betrachtet und nicht mehr abgewehrt, genau so eine Nähe zur Biologie, zu anderen Naturwissenschaften, es werden Synergie-Effekte angestrebt und kein Konkurrenzverhältnis postuliert.

Posthumanistische und neomaterialistische Diskurse formulieren eine offene Einladung, sich an neuen Erzählungen zu beteiligen: es sind Erzählungen über Körper, Subjekte, die Erde. Wie auch immer sie erzählt werden, ist offen, aber wesentlich ist: es handelt sich um ein kollektives Erzählen. Angestrebt muss etwas wie ein Eins-Werden mit der Krise, eine Erdwerdung im Sinne einer Krisenwerdung. Dieses Werden hat etwas mit einer Wahrnehmungsverschiebung zu tun: Wir sind die Krise, weil wir sie aktiv hervorbringen. Wir haben körperliche Eigenschaften entwickelt und entwickeln sie permanent, in allen unseren täglichen Praktiken weiter, die diese so von uns bezeichnete „Krise“ hervorbringen, in all ihrer gewaltigen Körperlichkeit. Insofern sind wir selbst diese Krise. Indem wir bewusst *werden*, was wir längst sind, können wir uns aber unserer Wirkungsmacht wieder bewusst werden. Wir können beginnen, zu versuchen, das Überleben wieder wahrscheinlicher zu machen. Wir können ein Bündnis mit zukünftigen Körpern schließen, oder mit Braidotti: mit der *Zoé*.

Wir können uns dafür interessieren, unsere Existenz neu, oder überhaupt, zu *verorten*. Durch die Anerkennung einer vitalistischen Materie landen wir in unserem eigenen Körper, auf dieser körperlichen Erde. Es handelt sich um eine radikale Perspektivenverschiebung, weil wir dort landen, wo wir immer schon sind, was uns aber auch fremd geblieben/geworden ist, auf einem

Planeten, den wir versucht haben, auf Distanz zu halten. Ein Planet, den wir als „das Andere“ markiert haben.

Das revolutionäre Moment einer neomaterialistischen Sicht ist das Einreißen dieser Distanz, wodurch ein Dominoeffekt entsteht, der eine Vielzahl etablierter Diskurse mit sich reißt. Es gibt aber auch ein konservatives Moment: wir bleiben wo wir sind, wir verbünden uns mit dem, was da ist, wir richten uns, in dem was möglich ist, ein. Die post-dualistische Perspektive ist das Raumschiff, mit dem man dort landet, wo man schon ist. Eine Affinität zur Science Fiction beinhaltet auch eine Affinität zur Fantastik, und genau dieses Fantastische, die Vielschichtigkeit, Komplexität und manchmal Unsagbarkeit körperlicher Existenz, das Gewicht körperlicher Existenz, hält mit den neomaterialistischen Perspektiven dort Einzug, wo Sagbarkeit, Abgeschlossenheit und saubere Definitionen am Werk sind. Dort dringen jetzt die intelligenten Körper ein. Und schaut man sich durch diese Linse auf der Welt um, dann sieht man nicht mehr, wie noch Pico della Mirandolas Adam, eine fertig erschaffene Welt, sondern eine unendliche Metamorphose.

Wir müssen nicht mehr auf anderen Planeten nach etwas suchen, was wir der Erde abgesprochen haben. Wir können uns stattdessen für die Erde interessieren, im Sinn eines *Inter-Esses*, eines in-*ihr-Seins*. Denn ständig, und auch jetzt, nehmen wir (An)Teil an dieser Metamorphose, alle Verwandlungen betreffen uns, wir verwandeln uns mit, wir sind hineingeworfen, aber wir haben auch welt-erschaffende Kräfte.

Viele dieser Kräfte sind noch im Bann des Herrscher-Anthropos, aber es gilt, sie freizulegen durch neue Erzählungen, und wenn wir, redend, wie Nietzsche sagt, Worte für die Erde finden, dann können wir auch anfangen, uns erzählend dieser Erde zu nähern, anfangen, sie zu bewohnen und damit genau diese Kräfte aktivieren, die uns allen hier, an diesem, seiner Intensität zugewandten Ort, eigen sind.

6 Literatur

Agamben, Giorgio (1998): *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*. Berlin: Merve Verlag. Aus dem Italienischen von Maria Zinfert und Andreas Hiepko.

- (2016): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 11. Auflage. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring.

Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*.

Berlin: Suhrkamp. 1. Auflage. Aus dem Englischen von Jürgen Schröder.

Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus*. Aus dem Englischen von Thomas Laugstien. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

- (2017): *Politik der Affirmation*. Berlin: Merve. Aus dem Entlischen von Elisa Barth.

Böhler, Arno (2009): „Open Bodies“. In: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. Band 18 Heft 1. 25. 09. 2009. S. 119-131.

Böhler, Arno; Kruschkova, Krassimira; Granzer, Susanne Valerie (Hrsg.)(2014): *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*. Bielefeld: transcript Verlag. Unter Mitwirkung von Elisabeth Schäfer.

Böhler, Arno (2016, 3.11.): *Giorgio Agambens Konzeption des nackten Lebens* [Vorlesungsfolien]. Abgerufen von: <https://moodle.univie.ac.at/course/view.php?id=57291>

- (2016, 8.11.): *Das Fleisch der Immanenz* [Vorlesungsfolien]. Abgerufen von: <https://moodle.univie.ac.at/mod/folder/view.php?id=1390527>

- (2017): „Immanenz: Ein Leben...Friedrich Nietzsche.“ In: *Performance Philosophy Journal*, Vol 3, No 2.

Burkert, Walter (1992): „GAIA: Mythische Variationen“. In: *GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society*, Volume 1, Number 1, S. 2-3.

Clarke, Bruce (2017): „Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis“. In: *SAGE Journals. Theory, Culture & Society*. Vol. 34 (4). S. 3-26.

Deleuze, Gilles (1998): *Spinoza. Praktische Philosophie*, Merve: Berlin.

Deleuze, Gilles; Félix Guattari (1995): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 7. Auflage. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs.

Deleuze, Gilles (1996): „Die Immanenz: ein Leben ...“. In: F. Balke, J. Vogel (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, Fink, München. S. 29–33.

Derrida, Jacques (1998): *Auslassungspunkte. Gespräche*. Aus dem Französischen von Karin Schreiner und Dirk Weissmann, unter Mitarbeit von Kathrin Murr. Wien: Passagen Verlag.

Ferrando, Francesca (2017): „The Party of the Anthropocene: Post-humanism, Environmentalism and the Post-anthropozentric Paradigm Shift.“ In: *Relations. Beyond Anthropocentrism*. 17.11. 2017. Vol. 4. pp 159-173.

Foucault, Michel (2012): *Die Ordnung der Dinge*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen. 22. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Hrsg. und eingeleitet von Carmen Hammer und Immanuel Stieß. Aus dem Englischen von Dagmar Fink. Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag.

- (2003): *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: University of Chicago Press.

- (2008): *When Species Meet*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

Yang-Hyun Kim (1998): *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik*. Münster: LIT.

Latour, Bruno (2002): „Zirkulierende Referenz. Bodenstichproben aus dem Urwald am Amazonas.“ In: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Aus dem Englischen von Gustav Roßler. Erste Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp. Erste Auflage. Aus dem Französischen von Achim Russer und Bernd Schwibs.

- (2018): *Das terrestrische Manifest*. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Deutsche Erstausgabe. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Loh, Janina (2018): *Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Lovelock, James (1992): *Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen*. Bern, München, Wien: Scherz Verlag. Erste Auflage.

Maturana, Humberto; Varela Francisco (1987): *Der Baum der Erkenntnis*. Bern, München, Berlin: Scherz Verlag. 2. Auflage.

Nancy, Jean-Luc (2007): *Corpus*. Zürich, Berlin: Diaphanes 2007. 2. Auflage. Aus dem Französischen von Nils Hodyas und Timo Obergöker.

- (2010): *Ausdehnung der Seele. Texte zu Körper, Kunst und Tanz*. Zürich, Berlin: Diaphanes. 1. Auflage. Ausgewählt und übersetzt von Miriam Fischer.

Nancy, Jean-Luc; Schérer, René (2008): *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2008.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. KSA. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), Abt. 6, Bd. 1.

Ott, Michaela (2005): *Deleuze. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Pico della Mirandola, Giovanni (1990): *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*. Übers. von Norbert Baumgarten. Hrsg. und Vorwort August Buck. Philosophische Bibliothek Bd. 427. Hamburg: Meiner.

Sorgner, Stefan-Lorenz (2010): *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Spinoza, Baruch de (2016): *Ethik. In geometrischer Weise behandelt in fünf Teilen*. Übersetzt von Jakob Stern. Berlin: Sammlung Hofenberg. 2. Auflage.

- Spivak, Gayatri Chakravorty: (1996) *The Spivak Reader*. Donna Landry u. Gerald Maclean (Hg.). New York/London: Routledge .
- Stengers, Isabelle (2014): „Gaia. The Urgency to Think (and Feel)“. In: *Os Mil Nomes de Gaia*. Rio de Janeiro.
- Tola, Miriam (2016): „Composing with Gaia: Isabelle Stengers and the Feminist Politics of the Earth“. In: *PhoenEx* 11, no. 1, S. 1-21.
- Thompson, William Irwin (Hrsg)(1987): *Gaia. A Way of Knowing. Political Implications of the New Biology*. Massachusetts: Lindisfarne Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015): *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. New Jersey/Oxfordshire: Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt et al. (2017): *Arts of Living on a damaged Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Uexküll, Jakob von; Kriszat, Georg (1979): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Markus Wild (2008): *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Jörg Fingerhut, Rebekka Hufendiek, Markus Wild (Hrsg) (2013): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

