

**Problematische Kompositionen.  
Zu Verhältnissen von ästhetischer Praxis und politischer Ökologie  
im Anthropozän**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)  
durch die Philosophische Fakultät der  
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

vorgelegt von  
Maximilian Linsenmeier  
aus Frankfurt am Main

Betreuer/in:  
1. Prof. Dr. Reinhold Görling  
2. Prof. Dr. Karin Harrasser (Kunstuniversität Linz)

Düsseldorf, September 2017

**D61**

# Inhalt

<b>Zusammenfassung</b> .....	5
<b>1. Einleitung</b> .....	6
<b>2. Die problematische Aktualität des Anthropozäns</b> .....	17
<b>2.1 Vorgelagerte Spuren eines Erdzeitalters – Ent-Gründungen zwischen Erde, Technik und Kunst</b> .....	17
2.1.1 Der Beginn eines neuen Erdzeitalters? .....	17
2.1.2 Vorgeschichten I: Vom Werben um den Kosmos.....	20
2.1.3 Vorgeschichten II: Weisen des Her-vor-bringens .....	26
2.1.4 Vorgeschichten III: Rückblickend auf die Erde.....	34
<b>2.2 Kritische Sondierungen im Anthropozän: Von einem geologischen Konzept zu einem Operator mannigfacher Problematisierungen</b> .....	38
2.2.1 Das Anthropozän als Frage nach der Aktualität.....	38
2.2.2 Parenthese: Das pharmakon des Anthropozäns.....	46
2.2.3 Linien des Problem-Raums: Diskussionen, Verhandlungen, Kritiken .....	49
2.2.4 Die Geburt des Anthropozäns aus dem Geist der Moderne, oder: Das Anthropozän als Problematisierung der modernen Natur-Kultur-Dichotomie ..	61
2.2.5 Das Anthropozän als konzeptueller Operator transdisziplinärer Verbindungen .....	74
<b>3. Hin zu einer politischen Ökologie ästhetischer Praktiken im Anthropozän</b> ..	82
<b>3.1 Elementare Differenzen - Eine deleuzianische Passage zwischen transzendentalen Empirismus und radikalem Naturalismus</b> .....	83
3.1.1 Ästhetik als experimentelle Erfahrung (Affirmation des Divergenten I) ..	83
3.1.2 Natur als Prinzip des Diversen (Affirmation des Divergenten II).....	95
<b>3.2 Elementare Synthesen: Von Problemen und Problematisierungen</b> .....	100
3.2.1 Die virtuelle Medialität der Probleme (Deleuze) .....	100
3.2.2 Das Verfahren der Problematisierung und das Problem als Einsatzpunkt des Politischen.....	104
<b>3.3 Überlegungen zu einer politischen Ökologie im Anthropozän</b> .....	108
3.3.1 Politische Ökologie als Erweiterung politischer Ökonomie? .....	108
3.3.2 Mehr-als-Menschliches: Problematisierungen des Politischen.....	110
3.3.3 Kosmopolitische Konzeptionen politischer Ökologie .....	117
<b>4. KRITISCHE BEZIEHUNGEN (Ästhetische Ökologien I)</b> .....	127
<b>4.1 WELCOME TO THE JUNGLE (Andros Zins-Browne): Global Weirding und das Problematische des Oikos</b> .....	127
4.1.1 Nacht und Labyrinth .....	127
4.1.2 Von „Global Warming“ zu „Global Weirding“ .....	131
4.1.3 Weirding.....	137
<b>4.2 LIBERATE TATE – Fossiles Kapital und institutionelle Ökologien</b> .....	145

4.2.1 <i>A spill of oil</i> .....	145
4.2.2 <i>Öl: Medium, Infrastruktur, fossiles Kapital</i> .....	150
4.2.3 <i>Gestische Dramatisierungen</i> .....	157
4.2.4 <i>Institutionskritik und die Frage der „richtigen“ Situierung</i> .....	162
4.2.5 <i>Loslösungen</i> .....	168
<b>4.3 PUBLIC SMOG (Amy Balkin) – Kritische und spekulative Mediationen der Atmosphäre</b> .....	169
4.3.1 <i>Annäherung an ein Bild</i> .....	169
4.3.2 <i>PUBLIC SMOG – Skizze einer spekulativen Proposition</i> .....	176
4.3.3 <i>Kohlenstoff und Kapital: Mediationen und Materialisierungen des environmentalen Dispositivs der Emissionsmärkte</i> .....	184
4.3.4 <i>Environmentalität und Emissionshandel (Kritik I)</i> .....	192
4.3.5 <i>An den Grenzen der Konvention (Kritik II)</i> .....	204
4.3.6 <i>Gegen-Zukunft – Spekulationen zu Kollektiven und Commons</i> .....	210
<b>5. KONSTRUKTIVE BEZIEHUNGEN (Ästhetische Ökologien II)</b> .....	214
<b>5.1 Korallen, Pilze, Spinnen - Sympoietische Praxis im Chthuluzän</b> .....	214
5.1.1 <i>Das „mattering“ des Namens</i> .....	214
5.1.2 <i>Weltlich-Werden machen</i> .....	217
<b>5.2 Die Spinnen-Gefüge von Tomás Saraceno</b> .....	224
5.2.1 <i>Spinnen</i> .....	224
5.2.2 <i>Vom Netz als Form zum Netz als Praxis</i> .....	225
5.2.3 <i>Selektieren, Beiwohnen, Prozessieren, Übertragen. Das Spinnen der Praxis</i> .....	230
5.2.4 <i>IN ORBIT – Zwischenmilieus und ökologische Medialität</i> .....	234
<b>5.3 MYKHORRIZA: EIN APPARAT (Stefanie Wenner) - Pilz-Assemblagen und pflanzliche Mediationen</b> .....	238
5.3.1 <i>MYKORRHIZA – ein Apparat?</i> .....	238
5.3.2 <i>Pilze als ästhetisch-epistemische Figur der (Nicht)Relation</i> .....	242
5.3.3 <i>Pflanzliche Medialität und Mykorrhiza-Gemeinschaften</i> .....	246
5.3.4 <i>Zuwendung lernen: Fungi als sympoietische Partner</i> .....	253
<b>6. Schluss</b> .....	256
<b>6.1 Rück-/Ausblick</b> .....	256
<b>6.2 Epilog: In Gegenwart eines Zwischerns</b> .....	261
<b>Literatur</b> .....	265
<b>Kurzbiografie</b> .....	283
<b>Versicherung</b> .....	284

## **Zusammenfassung**

Die vorliegende Arbeit entwickelt einen medienkulturwissenschaftlichen Zugang zum Konzept des Anthropozäns und seiner Aktualität, sondiert damit verbundene Fragestellungen wie theoretisch-politische Implikationen und untersucht im Bezug hierzu ausgewählte künstlerische Arbeiten auf die Frage hin, wie in ihnen Zusammenhänge von Politik, Ökologie, Ästhetik und Medialität vor dem Hintergrund einer globalen ökologischen Krise artikuliert, verhandelt und problematisiert werden. Die Arbeit schlägt vor, das Anthropozän nicht als positivistisches Konzept, sondern als begrifflichen Statthalter eines emergenten, aktuellen, in sich heterogenen Problem-Raum zu begreifen, dessen zentrales Charakteristikum die Auflösung der modernen onto-epistemologischen Trennung der Welt in die Domänen von Natur und Kultur ist. Das Anthropozän ist auch deshalb ein politisches Ereignis, wie die Arbeit argumentiert, da es zu einer Rekonzeption anthropozentrisch verfasster Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen nötigt und sich in ihm das konzeptuelle wie praktische Problem der Zusammensetzung einer gemeinsamen Welt von Menschlichem und Nicht-Menschlichem in aller Dringlichkeit und auf verschiedensten Ebenen stellt.

Den methodischen Hintergrund für ihr analytisches Vorgehen findet die Arbeit in der politischen Ökologie, deren konzeptuelle Konturierung sie mit Bezug u.a. auf die Theoretiker\*innen Bruno Latour, Isabelle Stengers und Donna Haraway und unter Berücksichtigung differenzphilosophischer Theorien des Problems und seiner Medialität bei Gilles Deleuze und Michel Foucault unternimmt. Politische Ökologie erweist sich als immanente, situative, den naturkulturellen, machtgesättigten Verhältnissen des Anthropozäns adäquate Verfahrensweise der Untersuchung und Problematisierung heterogener Gefüge in Hinsicht auf die daran beteiligten Elemente, Kräfte, Werte und Prozesse in ihrer Interdependenz.

Dieses Verfahren entfaltet die Studie anschließend im zweiten Teil in Analysen von Arbeiten und Projekten der Künstler\*innen Andros Zins-Browne, Amy Balkin, Tomás Saraceno und Stefanie Wenner wie des Kollektivs LiberateTate. Ästhetische Praxis zeigt sich darin als eine transversale Weise kompositorischer Hervorbringung, die sich quer zu Disziplinen, Praktiken und Wissensformen vollzieht und gerade auf Grund dieser Modalität komplexe, naturkulturelle Relationen des Anthropozäns erfahrbar, denkbar und analysierbar werden lässt; ästhetische Praxis ist nicht alleine Gegenstand, sondern zugleich Medium der Analyse.

Die Arbeit versteht sich auch als Beitrag zu einer Neuausrichtung geisteswissenschaftlicher Forschung, die sich gegenwärtig unter dem Sammelbegriff der „environmental humanities“ herauszubilden beginnt und sie plädiert für eine Medienkulturwissenschaft, die – im Sinne einer mit Isabelle Stengers gedachten Ökologie der Praktiken – intensivere, dialogischere und kooperativere Beziehungen zur naturwissenschaftlichen Forschungspraxis, ihren Wissensbeständen und Konzeptualisierungen erprobt.

„I am poor in so many worlds. Yet my choices, which are not always mine alone, bear on the possibilities of sense worlds beyond my own.“<sup>1</sup>

„Quel assemblage pourrions-nous inventer? Comment assembler les pièces d'un monde, de divers mondes; des existences qui les traversent? Comment nous assembler, ‚nous‘, tous les étants?“<sup>2</sup>

## 1. Einleitung

Wie kaum ein anderes Konzept der letzten Jahre hat das „Anthropozän“ in mittlerweile nicht mehr überschaubarer und unheitlicher Weise Aufnahme in diverse disziplinäre, diskursive und thematische Zusammenhänge gefunden. Zum Zeitpunkt, als die vorliegende Arbeit ihre ersten schematischen Konturen anzunehmen begann (in 2013), war für mich – und vermutlich für die wenigsten – abzusehen, welche Prominenz und Bedeutsamkeit dieses für die unterschiedlichsten Disziplinen, Praktiken und Diskurse erlangen sollte. Was Anfang der 2000er zunächst als spezifische Problematisierung einer chronostratigraphischen Ordnung der Geologie vorgebracht wurde – die These also, dass der Mensch in Form seiner kollektiven, die Erdsysteme in planetarem Maßstab verändernden Aktivitäten selbst eine geologische Kraft geworden sei und daher die gegenwärtige erdgeschichtliche Epoche bzw. Ära einen neuen, das Holozän ablösenden Namen erfordere – entwickelte sich zu einem Begriff, über den gegenwärtig sehr viel mehr verhandelt wird als eine bloße taxonomische Ordnung.

Viel grundlegender scheint zunächst jene moderne onto-epistemologische Ordnung fragwürdig geworden, die mit der Trennung von Natur und Kultur in separate, exkludierende und totalisierte Domänen ein regulatives Schema bereitstellte, welches die Formen, Prozesse und Modi der Beziehung zur Welt bestimmte und weiterhin bestimmt. Zugleich gewinnen u.a. mit dem globalen anthropogenen Klimawandel und der sich ausweitenden und beschleunigenden Zerstörung von Lebensgrundlagen und Existenzmilieus menschlicher wie nicht-menschlicher Wesen und Gemeinschaften in negativer Weise umweltliche und ökologische Fragen an Dringlichkeit und Relevanz. Was hier auch an ein Ende zu kommen scheint, so die Philosophin Isabelle Stengers, sei die moderne Geschichte des kapitalistischen, auf einem Wachstumsphantasma

---

<sup>1</sup> Yusoff, Kathryn: „Insensible worlds: Postrelational ethics, indeterminacy and the (k)nots of relating“, in: *Environmental Planning D: Society and Space* 31/2 (2013), S. 208–226, hier S. 216.

<sup>2</sup> Nancy, Jean-Luc: *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*. Paris: Éditions Galilée 2012, S. 61.

gründenden Fortschritts.<sup>3</sup> Insofern diese Welt des Fortschritts immer weniger möglich sei, nötige die sich als Epochenwandel darstellende kritische Situation der Gegenwart zu einem Lernen, in dem es darum gehen müsste, *fähig* zu werden, eine andere Welt hervorzubringen.<sup>4</sup> So ist das Anthropozän wie auch der Akt seiner Benennung und die in ihm verhandelten Fragen in grundlegender Weise als ein politisches Ereignis zu fassen<sup>5</sup>, wobei dies nicht zuletzt auch eine Neubestimmung der Grenzen und Zusammensetzungen des Politischen in Hinsicht auf Nichtmenschliches selbst zu erfordern scheint.

Im Zuge dieser Diagnosen und Beobachtungen verweisen unterschiedliche Theoretiker\*innen darauf hin, dass diese Situation auch eine Veränderung des Horizonts geisteswissenschaftlicher Theoriebildung und Forschung erforderlich macht; über den Begriff des Anthropozäns werden also auch die Bedingungen, Fragestellungen und Horizonte wissenschaftlicher Praxis selbst verhandelt. Bspw. sieht die Philosophin Rosi Braidotti vor dem Hintergrund des Anthropozäns die „humanities“ in die Pflicht genommen, „to move beyond an exclusive concern for the human“<sup>6</sup>, was für sie neben einer Kritik und Aufkündigung anthropozentrischer Deutungsrahmen auch die Reflexion und Rekonfiguration der eigenen methodischen und theoretischen Praxis im Hinblick auf ein zu konzeptualisierendes und zu erforschendes Natur-Kultur-Kontinuum bedeutet. Phänomene und Prozesse wie der Klimawandel, die biotechnologischen Modifikationen von Organismen und Umwelten, kybernetische und informationstechnische Verschränkungen von Materie, Körper und Maschine und Spezies-Massensterben unterlaufen nicht nur die separatistische Logik der dominanten Epistemologien<sup>7</sup> des westlich-humanistischen Erbes, die mit Natur und Kultur benannt sind. Sie erforderten zugleich eine theoretische Perspektive, welche den Primat der Konzeptualisierungen wie der Erkenntnisbestrebungen nicht mehr im „Menschen“ sucht, sondern ausgehend von heterogenen und komplexen Relationen und Gefügen von Menschlichem und Nicht-Menschlichem sich errichtet. Erkenntnissubjekt sei längst nicht mehr der „Mensch“, als unitäre und autonome Einheit, sondern „a complex assemblage of human and non-

---

<sup>3</sup> Vgl. Stengers, Isabelle: *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press 2015.

<sup>4</sup> Ebd., S. 28.

<sup>5</sup> Vgl. Bonneuil, Christoph und Jean-Baptiste Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*. London/New York: Verso 2015, S. 24.

<sup>6</sup> Braidotti, Rosi: *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press 2013, S. 153.

<sup>7</sup> Vgl. Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2008, S. 24.

human, planetary and cosmic, given and manufactured, which requires major re-adjustments in our ways of thinking.“<sup>8</sup> In ähnlicher Weise argumentiert der Historiker Dipesh Chakrabarty in seinem, für die Debatte um das Anthropozän zentralen Aufsatz „The Climate of History: Four Theses“, dass eine mit dem Anthropozän und dem globalen Klimawandel gegebene, nicht mehr aufrecht zu erhaltende Trennung von Naturgeschichte und menschlicher Geschichte zugleich eine Verbindung disparater Kategorien und Ressourcen des Wissens bedeute.

„The task of placing, historically, the crisis of climate change thus requires us to bring together intellectual formations that are somewhat in tension with each other: the planetary and the global; deep and recorded histories; species thinking and critiques of capital.“<sup>9</sup>

Wenn die vorliegende Arbeit in einer medienkulturwissenschaftlichen Perspektivierung das Anthropozän und die Situierung in und zu diesem zum Ausgangspunkt ihrer Fragen und Analysen nimmt, so nicht in einer einfachen Affirmation des Begriffs, sondern als Versuch eines kritischen Engagements mit einem „ideological battleground“<sup>10</sup>, dem es darum geht, dieser Proposition, diesem diskursiven Vorschlag, die Macht zu geben, ein anderes Denken, Fühlen, Imaginieren und Handeln hervorzubringen. Das Anthropozän *verspricht* die Möglichkeit neuer nicht-anthropozentrischer, transdisziplinärer konzeptueller Imaginationen und Forschungsperspektiven und birgt zugleich die Gefahr eines reduktionistischen Universalismus und die verallgemeinerte, gedankenlose Reproduktion hegemonialer Deutungsweisen. Der Bezug zum Anthropozän wäre somit weder als Apologetik eines bestimmten Begriffs und auch nicht als einfache Anerkennung einer positiven, unstrittigen Gegebenheit aufzufassen, sondern – dies ist der Vorschlag der Arbeit – als konzeptioneller Statthalter eines emergenten, aktuellen, in sich heterogenen Problem-Raums – „a space of concrete problems, dangers, and hopes that is actual, emergent, and virtual“<sup>11</sup> – der sich als Resultat einer problematisch gewordenen Aufteilung, Verteilung und Zusammensetzung der Welt eröffnet. Dieses Problematisch-Werden lässt die politische wie ökologische, pragmatische wie ästhetische Frage virulent werden, wie eine *gemeinsame* Welt zu bilden ist, wenn sich die deskriptiven

---

<sup>8</sup> Braidotti: *The Posthuman*, S. 159.

<sup>9</sup> Chakrabarty, Dipesh: „The Climate of History: Four Theses“, in: *Critical Inquiry* 35/2 (2009), S. 197–222, hier S. 213.

<sup>10</sup> Neyrat, Frédéric und Elizabeth Johnson: „The Political Unconscious of the Anthropocene: A conversation with Frédéric Neyrat“, in: *Society and Space* (2014). <http://societyandspace.com/material/interviews/neyrat-by-johnson/> [letzter Aufruf: 08.12.2016].

<sup>11</sup> Rabinow, Paul: *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2003, S. 28.

Unzulänglichkeiten und destruktiven Konsequenzen der dominanten, modernen onto-epistemologischen Ordnung offen zu Tage treten.

Die Arbeit unternimmt die Erkundung dieses Problem-Raums aus medienkulturwissenschaftlicher Perspektive in zweifacher Weise: einerseits durch eine Untersuchung des heterogenen Feldes des Anthropozän-Diskurses, seiner konzeptuellen Implikationen wie theoretisch-politischen Konsequenzen und Möglichkeiten und andererseits durch eine Auseinandersetzung mit künstlerischen Arbeiten und Projekten, die mit diesem Problem-Raum des Anthropozäns in nicht-repräsentativer Weise verbunden sind. Der Modus der Arbeit ließe sich beide Male als der einer Kartographie im Sinne Rosi Braidottis fassen unter der sie „[...] a theoretically based and politically informed reading of the present“ versteht, „that aims at exposing power both as entrapment (potestas) and as empowerment (potentia) in the production of knowledge and subjectivity [...]“. <sup>12</sup>

Die theoretisch-methodischen Ressourcen einer solchen Kartographie des aktuellen Problem-Raums des Anthropozäns werden in einem ersten Teil der Arbeit (Kapitel 2 und 3) entwickelt. Eine Rückschau auf drei theoretische Szenen des 20. Jahrhunderts entdeckt zunächst in Texten von Walter Benjamin, Martin Heidegger und Marshall McLuhan Momente einer Prä-Artikulation des Anthropozän-Gedankens (Kapitel 2.1). Ihre Lektüre erlaubt es zudem, die Konturen des für die Arbeit entscheidenden Zusammenhangs von Ästhetik, Politik, Ökologie und Medialität zu skizzieren. Kapitel 2.3 und 2.4 unternehmen eine kritische Darstellung und Analyse des Anthropozän-Konzepts unter Berücksichtigung zentraler, diskursprägender Texte und Studien und gehen den verschiedenen, darin emergierenden Problematisierungen der modernen Natur-Kultur-Dichotomie nach. Wenn in diesen Diskussionen deutlich wird, dass das Anthropozän nicht zuletzt als ein Operator für die Hervorbringung transversaler Verbindungen zwischen diversen, separierten Territorien des Wissens und der Praxis begriffen werden kann (Kapitel 2.5), stellt sich zugleich die Frage, welcher Zugang und welche Analyseebene in angemessener Weise die damit zugleich verbundenen heterogenen Zusammenhänge von Ökologie, Politik und Wissen zu adressieren vermag, ohne die darin enthaltene Diversität einer meta-disziplinären, axiomatischen Form von Transdisziplinarität zu subsumieren.

---

<sup>12</sup> Braidotti, Rosi: „Critical Posthuman Knowledges“, in: *The South Atlantic Quarterly* 116/1 (2017), S. 83-96, hier S. 84.

Einen solchen theoretischen Zugang findet die Arbeit im Ansatz der politischen Ökologie. Dessen Grundlagen werden zunächst in einem differenzphilosophischen Umweg über die Arbeiten von Gilles Deleuze und Michel Foucault entwickelt, in denen Heterogenität und das Problematische eine ontologische wie epistemologische Vorrangstellung erhalten (Kapitel 3.1 und 3.2). Hiervon ausgehend wird in Abgrenzung zum etablierten Forschungsfeld der politischen Ökologie mit Bezug auf Arbeiten vor allem von Isabelle Stengers und Bruno Latour politische Ökologie als kosmopolitische Verfahrensweise bestimmt, der es zentral um die Frage der Zusammensetzung, der Versammlung und Komposition von Disparatem und Heterogenem sowie die Bedingungen und Modi dieser Komposition geht (Kapitel 3.3). Mit den Worten Brian Massumis formuliert, der im Rahmen einer prozessphilosophischen Reflexion auf das Verhältnis von Wissenschaft und Relationalität die „Cultural Studies“ als politische Ökologie neu zu bestimmen sucht<sup>13</sup>: „The ‚object‘ of political ecology is the coming-together or belonging-together of processually unique und divergent forms of life. It’s ‚object‘ is symbiosis, along the full length of the nature-culture-continuum.“<sup>14</sup> Politische Ökologie fragt also nach den Modi, Prozessen und Praktiken des Zusammen-Kommens und Zusammen-Setzens (in) einer mehr als menschlichen Welt. Nicht als Theorie im Sinne eines von konkreten Situationen und Gefügen ablösbaren Aussage- und Deutungssystems, sondern als Weise, Sachverhalte in ihrer Spezifik und im Unwissen über die an ihnen beteiligten Elemente, Akteure und Kräfte aufzusuchen, bildet sie den Zugang zum Problem-Raum des Anthropozäns. Über diesen Bezug zur politischen Ökologie situiert sich die Arbeit auch in einer gegenwärtig stattfindenden Perspektivverschiebung innerhalb der Medienwissenschaften von der Konzeption und Behandlung von Medien als Objekten, Apparaten und einem gegenständlichen Gegenüber zu Medien als zusammengesetzte, formierte Assemblagen heterogener Materialien, Prozessen und Prozeduren.<sup>15</sup> Damit

---

<sup>13</sup> Massumi, Brian: *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Durham/London: Duke University Press 2002, S. 252ff. Massumi argumentiert, dass die *cultural studies*, indem sie von bereits konstituierten Entitäten und Identitäten von Gruppen, Klassen etc. ausgehen und darin an der Annahme festhalten, dass ein Ausdrucksgeschehen an eine etablierte Partikularität (Vgl. S. 253) gebunden ist, sie die Dimension relationaler Prozessualität mit ihrer exzessiven, jede einfache Bestimmung übersteigenden Qualität nicht denken kann. Demgegenüber rekonzeptualisiert Massumi die *cultural studies* als einen „Vermittler“ (arbiter) bzw. eine *Prozesslinie* zwischen Philosophie, Wissenschaft und Kunst, „taking their political middle as its eventual terminus“ (S. 253).

<sup>14</sup> Massumi, Brian: *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Durham/London: Duke University Press 2002, S. 255.

<sup>15</sup> Für eine formulierte Diagnose dieser Perspektivverschiebung s. z.B. Ingold, Tim; Löffler, Petra und Florian Sprenger: „Eine Ökologie der Materialien. Ein E-Mail Interview über Korrespondenz, Resonanz und Besessenheit sowie über den Nutzen, Gelehrsamkeit und Handwerk zu verbinden“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 14/1 (2016), S. 87-94, insb. S. 88.

einher geht auch eine verschiedentlich artikuliert Forderung nach einer Perspektive auf Medien und Mediationen, die das Menschliche zwar nicht generell aufkündigen, aber eine anthropozentrische zu Gunsten einer differentiellen, das Mehr-als-Menschliche einbeziehenden Perspektivierung erweitert. Zugleich hat es eine Perspektive politischer Ökologie, welche von einer immanent in einer Ökologie von Praktiken zu realisierenden Komposition einer gemeinsamen Welt ausgeht, unweigerlich mit der Frage nach den Medien und den Prozessen der Mediation zu tun, welche diese Komposition ermöglichen.

Die Erkundung der problematischen Zusammenhänge im Anthropozän erfolgt im zweiten Teil der Arbeit in der *konkreten* und *partikularen* Art und Weise, die sich als Konsequenz aus den Ergebnissen der theoretisch-methodischen Vorarbeit ergibt; diese partikularen „Konkretionen“ findet die Arbeit in ästhetischen Praktiken. Fokussieren viele der gegenwärtigen medienwissenschaftlichen Ansätze, die in der einen oder anderen Weise die Frage der Ökologie und des Anthropozäns aufgreifen, vor allem auf technische Dispositive und Infrastrukturen im engen Sinne des Wortes als Orte anthropozäner Vermittlungen von Naturen und Kulturen<sup>16</sup> – als Stichwort sei hier die Technosphäre genannt<sup>17</sup> –, so liegt hier der Fokus auf den Mediationen ästhetischer Praxis, die zwar mit einem (in Kapitel 2.1 skizzierten) erweiterten heideggerschen Begriff durchaus als technische Vermittlungen zu begreifen sind, jedoch nicht mit technischen Medien im eigentlichen Sinne gleichzusetzen sind. Unter ästhetischer Praxis sind im Kontext der Arbeit multireferentielle Praktiken<sup>18</sup> der kompositorischen Hervorbringung gemeint, die zwar vornehmlich dem *künstlerischen* Bereich im engen Sinne entstammen (Performances, Installationen, konzeptuelle Arbeiten), aber eben nicht einfach auf „Kunstwerke“ als isolierbare, wengleich offene Werkkomplexe verweisen, deren Sinn in ihrem singulären, unentwirrbaren So-Gefügt-Sein von Form, Material und Inhalt liegen würde und den es zu entschlüsseln gelte. Einerseits trägt der Begriff einer innerhalb der Künste zunehmenden, spätestens seit den 1960er Jahren einsetzenden disziplinären und medienspezifischen Diffusion Rechnung, da aktuelle künstlerische Produktionsweisen vielfach die Arbeit innerhalb eines spezifischen Mediums zugunsten einer Behandlung des Relationalen und die experimentelle

---

<sup>16</sup> Vgl. bspw. Schrickel, Isabell und Milan Stürmer: „Medienökologien fürs Anthropozän“, in: ZfM 14 (I/2016), S. 180-185.

<sup>17</sup> Der Begriff wurde von dem Geologen Peter Haff prominent gemacht (Vgl. z.B. Haff, Peter: „Humans and technology in the Anthropocene: Six rules“, in: *The Anthropocene Review* 1/2 (2014), S. 126–136.).

<sup>18</sup> Vgl. Guattari, Félix: *Chaosmose*, Wien: Turia + Kant 2014, S. 125.

Situierung in diesem auflösen. Künstlerische Praxis situiert sich zunehmend in transversaler Weise in einer und als eine Ökologie von Praktiken. So spricht bspw. der Philosoph Peter Osborne von einer Transformation der Ontologie des Kunstwerks „from a craft-based ontology of mediums to a postconceptual and transcategorical ontology of materializations“<sup>19</sup>. Mit etwas anderem Fokus aber ähnlicher diagnostischer Ausrichtung schreibt der Kurator und Kunsttheoretiker Nicolas Bourriaud im Rahmen des Entwurfs einer relationalen Ästhetik: „The contemporary artwork’s form is spreading out from its material form: it is a linking element, a principle of dynamic agglutination. An artwork is a dot on a line.“<sup>20</sup> Dieser relationalen, ästhetischen Bewegung, die sich quer zu den Territorien klar umrissener Medien und Disziplinen vollzieht, trägt der Begriff der ästhetischen Praxis Rechnung. Andererseits verdankt sich der Begriff – wie ebenso die generelle Perspektivierung der Arbeit – auch einem transversalen Verständnis von Ästhetik, wie es Félix Guattari nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund eines Nachdenkens über die fortgesetzten Zerstörungen von menschlichen und nicht-menschlichen Existenzmilieus konzipiert. Diesbezüglich formuliert Guattari nicht alleine die Forderung nach einer notwendigen Neukomposition von sozialen und individuellen Praktiken<sup>21</sup> im Rahmen einer „ethisch-ästhetischen Ägide einer Ökosophie“<sup>22</sup>, sondern gedenkt dem Ästhetischen hierfür einen privilegierten Platz zu.<sup>23</sup> Mit ihm verweist Guattari auf eine Ebene, welche der Segmentierung in Bereiche der Wissenschaft, der Technik, der Philosophie, der Kunst oder auch der Ökonomie vorausgeht bzw. in ihrer spezifischen Operationalität gefasst, die Segmentierungen transversal quert:

„In dieser ersten Figuration eines Gefüges befindet sich die Raumkategorie in einer Stellung, die man global ästhetisiert nennen kann. Vielstimmige, oft konzentrische, räumliche Schichten scheinen alle Niveaus von Alterität, die sie anderweitig hervorbringen, an sich zu ziehen und zu kolonisieren. Die Objekte richten sich im Verhältnis zu diesen Schichten in einer transversalen, vibratorischen Position ein, die ihnen eine Seele verleiht, ein anzestrales, tierisches, pflanzliches und kosmisches Werden. Diese Objektivitäten-Subjektivitäten neigen dazu, sich zu verselbstständigen, sich in einem animistischen Brennpunkt zu verkörpern; sie überschneiden einander, überwuchern sich, um kollektive Entitäten zu bilden, die halb Ding halb Seele, halb Mensch halb Tier sind, Maschine und Fluss, Materie und Zeichen...“<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> Osborne, Peter: *Anywhere or not at all. Philosophy of Contemporary Art*. London/New York: Verso 2013, S. 28.

<sup>20</sup> Ebd., S. 20.

<sup>21</sup> Vgl. Guattari, Félix: *Die drei Ökologien*. Wien: Passagen Verlag 2012, S. 30.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. das Kapitel „Das neue ästhetische Paradigma“ in Guattari, Félix: *Chaosmose*. Wien: Turia + Kant 2014, S. 125-150.

<sup>24</sup> Ebd., S. 130.

Die ästhetische Qualität des Gefüges besteht für Guattari gerade darin, dass es anteilnehmend an der Dimension der Emergenz<sup>25</sup> eine transversale Position<sup>26</sup> zu Schichten des Heterogenen einnimmt und diese in eine Verhältnismäßigkeit, eine „auto-poetische Konsistenz“<sup>27</sup> überführt. Für Guattari ist das Ästhetische die paradigmatische Ebene – oder *Maschine* in Guattaris Terminologie – des Schaffens, das präetablierte Schemata an eine Heterogenese koppelt und nicht auf die soziale Institution der Kunst zu beschränken ist.<sup>28</sup> Diese doppelte Bestimmung des Ästhetischen als transversale Komposition im Heterogenen und potentielle, experimentelle Aktivierung einer schöpferischen Heterogenese macht sie zu einem privilegierten Ort für die Untersuchung der problematischen Aktualität des Antropozäns. Ästhetische Praxis „as the vehicle of aesthesis [...] is central to thinking and feeling through the Anthropocene“<sup>29</sup>, wie Heather Davis und Etienne Turpin in ihrer Einleitung zu *Art in the Anthropocene* schreiben.

Gefragt wird danach, wie ästhetische Praktiken durch ihre je eigenen Weisen der Problematisierung die komplexen, gegenwärtigen „naturalcultural contact zones“<sup>30</sup> des Antropozäns erfahrbar, denkbar und analysierbar werden lassen. Die Analysen und Diskussionen nehmen ihren Ausgang von einzelnen Arbeiten, Projekten und Interventionen der Künstler\*innen bzw. Künstlerkollektive Andros Zins-Browne, Liberate Tate, Amy Balkin, Tomás Saraceno und Stefanie Wenner. Die Auswahl der Gegenstände ist partikular, aber nicht willkürlich, insofern sie alle in je spezifischer Weise Problematisierungen anthropozäner Gegenwärtigkeit darstellen.

Die Analysen zielen dabei nicht auf eine Untersuchung von künstlerischen *Repräsentationen* der mit dem Antropozän assoziierten Thematiken, Inhalten und Zusammenhängen ab. Vielmehr begreife ich die ästhetischen Praktiken, Arbeiten und Projekte zugleich als Objekte und Medien der Analyse, als kompositorische und analytische Knoten, die in je singulärer Weise an problematischen Zusammenhängen des Antropozäns partizipieren bzw. bestimmte seiner Zusammenhänge problematisieren. Mit einer Formulierung Guattaris lassen sie sich als „analytic

---

<sup>25</sup> Vgl. hierzu auch S. 129.

<sup>26</sup> Vgl. auch ebd., S. 133f.

<sup>27</sup> Ebd., S. 136.

<sup>28</sup> Vgl. ebd.

<sup>29</sup> Davis, Heather und Etienne Turpin: „Art & Death: Lives Between the Fifth Assessment & the Sixth Extinction“, in: dies. (Hg.), *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, London: Open Humanities Press 2015, S. 3-29, hier S. 3.

<sup>30</sup> Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2008, S. 7.

assemblages“<sup>31</sup> (analytische Gefüge) bezeichnen, womit er auf die Möglichkeit verweist, dass bestimmte Gefüge eine Analyse-Funktion gegenüber anderen Gefügen erlangen.<sup>32</sup> So verstanden sind die im Folgenden behandelten Arbeiten und Projekte singuläre Propositionen, die wirksam sind in dem Sinne, als dass sie wahrnehmbar machen. Sie queren je verschieden und in partikularer Weise die Territorien von Kunst, Wissenschaft, Theorie und Politik, stellen spezifische Modi des Wissens und der Relationierung dar und bilden Zusammenhänge, die umweltliche, ökonomische, rechtliche, soziale und kulturelle Dimensionen in performativer Weise konstellieren, diese Verbindungen erst erscheinen lassen oder gar neue Möglichkeiten der Verknüpfung bewirken. Mit einer Formulierung Donna Haraways lassen sie sich als partikuläre „attachment sites for participating in the search for more livable ‚other worlds‘ (autres-mondialisations) inside earthly complexity“<sup>33</sup> bezeichnen – sie sind explorative Medien der Situierung in diesen weltlichen Komplexitäten. Im selben Zuge also, wie sie als zu analysierende Gegenstände fungieren, sind die ästhetischen Praktiken selbst Mittel und Medien der Analyse. Sie sind in dem Sinne *Zugangsweisen* zu Problemkomplexen und *Medien* ihres explorativen und analytischen Nachvollzugs. Praktiken werden hier also selbst als Medien begriffen; nicht als eine gegebene Form (der Film, die Performance, das Bild) oder als spezifische Funktions- oder Erscheinungsweisen eines „Trägers“ (der Körper als Medium), sondern als ein Relations- und Artikulationszusammenhang, bei dem es immer auch eine Unklarheit darüber gibt, welche Elemente, Teile und Prozesse diesen Zusammenhang bilden. In dieser Betrachtungsweise ändert sich die Definition von Medium. Entscheidend ist nicht, was ein Medium ist oder was *ein* Medium tut. Vielmehr wird das Tun und Wirken selbst zum Medium<sup>34</sup> und ist als solches situativ zu bestimmen und zu analysieren. Diese Konzeption des Medialen wird nicht so sehr abstrakt erörtert, sondern in den einzelnen Analysen in immanenter Weise entfaltet.

Die Performance-Installation WELCOME TO THE JUNGLE des US-amerikanischen Choreographen Andros Zins-Browne bildet den Auftakt (Kapitel 4.1); sie adressiert den globalen Klimawandel über ästhetische Verfahren, welche die Qualität des Umweltlichen, der Instabilität und Potentialität als politische Szene erfahrbar machen.

---

<sup>31</sup> Guattari, Félix: *Schizoanalytic Cartographies*. London/New York: Bloomsbury 2013, S. 19.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. So könne eine Jugendgang bspw. die Potentialitäten eines Ghettos „aufdecken“.

<sup>33</sup> Ebd., S. 41.

<sup>34</sup> vgl. hierzu auch Parikka, Jussi: „Media Ecologies and Imaginary Media: Transversal Expansions, Contractions, and Foldings“, in: *The Fibreculture Journal* 17 (2011), S. 34–50, hier S. 35.

Was hier untersucht wird ist die *Übersetzung* eines Konzepts – des „global weirding“ – in eine konkrete Situation, in deren Konstruktion Instabilität und Unwissenheit als Potentialität einer neu zu erfahrenden, auszuhandelnden und zu konstruierenden Beziehung lesbar werden. Mit den Performances des britischen Kollektivs LIBERATE TATE (Kapitel 4.2) und der Arbeit PUBLIC SMOG der US-amerikanischen Künstlerin Amy Balkin (Kapitel 4.3) fokussiert die Arbeit auf die institutionellen Zusammenhänge von Ökonomie, Kunst, Öffentlichkeit und Klimawandel und auf die Frage, wie und durch welche Prozesse der Vermittlung in diesen die Erdatmosphäre als Ort des Politischen erscheint. Die Multiplizität dieses Ortes und seine mannigfache Involvierung ins Feld des Ästhetischen zeigt sich in der Problematisierung der finanziellen Förderung der Londoner *Tate Gallery* durch den Energiekonzern BP (LIBERATE TATE) und der sich darin zeigenden Verschränkung von fossilem Kapital und institutionellen Erfahrungsräumen ebenso, wie im spekulativen Projekt der Herstellung eines Parks in der Atmosphäre (PUBLIC SMOG), das als kritische Intervention in einem, im Anschluss an Michel Foucault als Environmentalität bezeichneten, gegenwärtigen Machtregime analysiert wird. Hierbei gerät auch der Begriff des Kapitalozäns stärker in den Fokus der Arbeit, der als Gegenbegriff zum Anthropozän die Ursachen gegenwärtiger ökologischer Verwerfungen nicht in einer universalisierten Menschheit, sondern vielmehr dem spezifischen Produktionsregime des Kapitalismus sieht.

Liegt in Kapitel 4 der Schwerpunkt auf einer *kritischen* Beziehung zu gegebenen environmentalen Dispositiven, so sind es anschließend *konstruktive* Modi und Verfahren der Relationierung mit einer mehr als menschlichen Welt, welche die Arbeit in und mit den Gegenständen aufsucht (Kapitel 5). Hierfür bezieht sich die Arbeit auf den von Donna Haraway geprägten Begriff des Chthuluzän (Kapitel 5.1), der anders als das Anthropozän und das Kapitalozän auf das fokussieren lässt, was Haraway „chthonic earthly forces“<sup>35</sup> nennt: erdgebundene, biotische wie abiotische Wesen, Kräfte und Prozesse, die Welt(en) in „sympoietischer“ Weise hervorbringen und gegenüber denen es sensibel zu werden gilt. Sowohl in der Praxis des argentinischen Künstlers Tomás Saracenos (Kapitel 5.2) als auch im Projekt MYKORRHIZA: EIN APPARAT der deutschen Kuratorin Stefanie Wenner (Kapitel 5.3) wird diese chthonische Dimension in Form von Spinnen (in der Arbeit Saracenos) und Pilzen (in Stefanie Wenners Projekt) aufgesucht. Hier zeigen sich partikuläre Pfade des Lernens

---

<sup>35</sup> Haraway: *Staying with the trouble*, S. 52.

ko-kompositorischen, sympoietischen Welten-Machens, in denen verschiedene Spezies, Wissenspraktiken und Modi der Sensibilität in Relation gebracht werden.

Nicht zuletzt versteht sich die vorliegende Arbeit auch als medienkulturwissenschaftlicher Beitrag zu jener Reorientierung geisteswissenschaftlicher Forschung, die gegenwärtig unter dem Sammelbegriff der „environmental humanities“ instituiert wird. Wie eine Reihe von Autor\*innen in einem programmatischen Text in der ersten Ausgabe des gleichnamigen Journals schreiben, könne dieser Forschungsansatz

„[...] be understood to be a wide ranging response to the environmental challenges of our time. Drawing on humanities and social science disciplines that have brought qualitative analysis to bear on environmental issues, the environmental humanities engages with fundamental questions of meaning, value, responsibility and purpose in a time of rapid, and escalating, change.“<sup>36</sup>

Eben auch in Reaktion auf diese fundamentalen, umweltlichen Veränderungen, die „wir“ gegenwärtig zu registrieren und zu konzeptualisieren lernen, unternimmt die Arbeit ihre Verhältnissbestimmungen von ästhetischer Praxis und politischer Ökologie im Anthropozän und erprobt darin auch neue Beziehungen zur naturwissenschaftlichen Forschungspraxis, ihren Wissensbeständen und Konzeptualisierungen.

---

<sup>36</sup> Bird Rose, Deborah; Dooren, Thom Van; Chrulew, Matthew; Cooke, Stuart; Kearnes, Matthew und Emily O’Gorman: „Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities“, in: *Environmental Humanities* 1 (2012), S. 1–5, hier S. 1.

## 2. Die problematische Aktualität des Anthropozäns

„At this stage, however, we are still largely treading on terra incognita.“<sup>37</sup>

„Was sich im Neuen einrichtet, ist gerade nicht das Neue. Denn das Eigentliche des Neuen, d.h. die Differenz, liegt darin, Kräfte im Denken zu erwecken, die weder heute noch morgen der Rekognition zugehören, Mächte eines ganz anderen Modells, in einer niemals wiedererkannten oder wiedererkennbaren terra incognita.“<sup>38</sup>

„The end of time is not the final Globe that encircles all the other globes, the final answer to the meaning of it all; rather it is a new difference, a new line, traced inside all the other lines, crossing them everywhere, and giving another meaning to every event, that is, an end, a goal, a final and radical presence, an achievement. Not another world but this same world grasped in a radically new way.“<sup>39</sup>

### 2.1 Vorgelagerte Spuren eines Erdzeitalters – Ent-Gründungen zwischen Erde, Technik und Kunst

#### 2.1.1 Der Beginn eines neuen Erdzeitalters?

Das Neue provoziert Fragen nach seinem Beginn: Wo und wann beginnt oder begann es, wie zeigt sich dieser Beginn und beginnt hier tatsächlich etwas Neues? Es sind dies Fragen, die im Allgemeinen gefasst wie philosophische Probleme erscheinen, konkret jedoch gegenwärtig (im Jahr 2016) eine Arbeitsgruppe der *Subcommission on Quaternary Stratigraphy*, ein Unterausschuss der *International Commission on Stratigraphy*, beschäftigen. Was in dieser Arbeitsgruppe – der *Working Group on the Anthropocene*<sup>40</sup> - beantwortet werden soll ist die Frage, ob die erdgeschichtliche Gegenwart, die bisher – d.h. seit ca. 12.000 Jahren – in der epistemologischen Systematik der Geologie als Holozän bezeichnet wurde, einen neuen Namen erhalten sollte: das Anthropozän. Aufgegriffen wurde dabei ein Vorschlag, den der Atmosphärenchemiker und Nobelpreisträger Paul Crutzen und der Biologe Eugene Stoermer im Jahr 2000 vorgebracht hatten<sup>41</sup>: der Einfluss der Aktivitäten „des

<sup>37</sup> Crutzen, Paul J.: „Geology of mankind“, in: *Nature* 415/6867 (2002), S. 23.

<sup>38</sup> Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink Verlag 2007, S. 177.

<sup>39</sup> Latour, Bruno: *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*. Gifford Lectures, Edinburgh, 18.-28. Februar 2013, S. 139.

<sup>40</sup> Online unter: <http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/>.

<sup>41</sup> Crutzen, Paul J. und Eugene Stoermer: „The ‚Anthropocene‘“, in: *IGBP Newsletter* 41 (2000), S. 17-18, online unter: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf> [letzter Aufruf: 25.11.2016]. S.a. Crutzen 2002.

Menschen“ auf die Erde habe sich während des Holozäns – aber insbesondere in den letzten drei Jahrhunderten<sup>42</sup> – sukzessiv soweit erhöht, dass „anthropogene Effekte“ im globalen Maßstab in verschiedensten geologischen Prozessen und Strukturen beobachtbar geworden seien. Urbanisierung, Landwirtschaft und Konstruktionsarbeiten wie der Bau von Dämmen formten die Landoberfläche und reduzierten den Lebensraum und damit die Zahl und Diversität anderer Arten; eine zunehmende menschliche Population verbrauche einen immer größeren Anteil natürlicher Ressourcen wie u.a. Wasser; durch die Verbrennung fossiler Brennstoffe erhöhe sich die Konzentration bestimmter Gase wie Kohlenstoffdioxid (CO<sub>2</sub>), Methan (CH<sub>4</sub>) und Schwefeldioxid (SO<sub>2</sub>) in der Atmosphäre, durch die Verwendung von Dünger die von Stickstoff im Boden – kurz der Mensch habe weitreichenden, grundlegenden Einfluss auf die Gestalt, die geochemische Zusammensetzung, die klimatischen Bedingungen und die biotischen Gemeinschaften der Erde und ihrer Ökosysteme. Crutzen und Stoermer zitieren den italienischen Geologen Antonio Stoppani, der bereits 1873 davon gesprochen habe, dass der Mensch zu einer „new telluric force“ geworden sei, „which in power and universality may be compared to the greater forces of earth“<sup>43</sup>. Die Menschheit also, so die zentrale Aussage, sei zu einer bedeutenden geologischen Kraft geworden und ihr Einfluss auf Erde und Atmosphäre so weitreichend, „[that] it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term ‚anthropocene‘ for the current geological epoch.“<sup>44</sup>

Ob nun dieser Begriff einen formalen Status innerhalb des geologischen Diskurses einnehmen sollte und wo ein solches Erdzeitalter des menschengemachten Neuen gegebenenfalls zu beginnen hätte – so schlug Paul Crutzen vor, das Anthropozän Ende des 18. Jahrhunderts mit der Rekonzeption der Dampfmaschine durch James Watt und einer nachweisbaren Zunahme von Kohlenstoffdioxid und Methan im polaren Eis beginnen zu lassen; ebenfalls diskutiert wird der Beginn des Anthropozäns in den 1960er Jahren und dem globalen Anstieg von radioaktiven Isotopen durch Atombombentests<sup>45</sup>, wie auch eine pragmatische Periodisierung ab 1800<sup>46</sup> - darüber berät gegenwärtig die geologische Fachdisziplin. Dass es mit dem Anthropozän jedoch

---

<sup>42</sup> Vgl. Crutzen: „Geology of mankind“, S. 23.

<sup>43</sup> Stoppani zitiert nach Crutzen und Stoermer: „The ‚Anthropocene‘“, S. 17.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Zalasiewicz, Jan et al.: „Are we now living in the Anthropocene?“, in: *GSA Today* 18/2 (2008), S. 4–8, hier: S. 7.

<sup>46</sup> Ebd.

um sehr viel mehr als eine disziplinär-taxonomische Bestimmung geht, lässt sich an der Resonanz und Verbreitung ablesen, die der Begriff bzw. das Konzept innerhalb unterschiedlichster diskursiver, disziplinärer, institutioneller und medialer Milieus seit Beginn der 2000er entfaltete. So hießen Zeitungsartikel<sup>47</sup> und Ausstellungen<sup>48</sup> auch ohne wissenschaftliche Adellung des Begriffs ihre Leser\*innen bzw. Besucher\*innen bereits im Anthropozän willkommen und die Proliferation des Konzepts in und durch Publikationen, Tagungen und Forschungsprojekte unterschiedlichster disziplinärer Provenienz lässt sich durchaus als promisk<sup>49</sup> bezeichnen. Die Hoffnung einer einfachen stratigraphischen wie begriffsgeschichtlichen Lokalisierung des Anthropozäns erfährt durch die Unübersehbarkeit einer rhizomatischen Ausbreitung und Verschränkung mit unterschiedlichsten Interessen, Themen, Fragestellungen und Methoden eine Ernüchterung – und dies auch deshalb, da keineswegs klar und unbestritten ist, ob der Name Anthropozän nicht vielmehr verstellt, was er zugleich zu denken gibt bzw. anders formuliert, ob der Name Anthropozän jenem Neuen adäquat ist, das sich in ihm anzeigt (das Suffix „-zän“, im griechischen *κατόχος*, bedeutet ja ganz genau das Neue<sup>50</sup>). Was aber wäre dieses bzw. wie wäre sich diesem zu nähern?

Bevor abermals das Anthropozän in einer kritischen Diskussion des Konzepts wie einer Sondierung damit verbundener Problemstellungen wiederaufgenommen und darüber die Frage nach der eigenen Situierung „im Anthropozän“ angegangen wird, soll in drei Lektüren von Texten von Walter Benjamin, Martin Heidegger und Marshall McLuhan zum einen aufgezeigt werden, dass entgegen einer Rhetorik, die im Anthropozän-Diskurs einen radikalen Bruch gegenüber einer angenommenen grundsätzlichen Nicht-Reflexivität der Moderne bezüglich der Verschränkungen von „Natur“ und „Gesellschaft“ sieht<sup>51</sup>, die Konzeptualisierung des Anthropozäns sich

---

<sup>47</sup> So titelte der Economist vom 26. Mai 2011 „Welcome to the Anthropocene“ (online einsehbar unter: <http://www.economist.com/node/18744401> [letzter Aufruf: 28.11.2016]).

<sup>48</sup> Die Sonderausstellung des Deutschen Museums in München trug ebenfalls den Titel „Willkommen im Anthropozän“ (Vgl. <http://www.deutsches-museum.de/ausstellungen/sonderausstellungen/rueckblick/2015/anthropozan/> [letzter Aufruf: 28.11.2016] sowie die gleichnamige Publikation zur Ausstellung von Möllers, Nina; Schwägerl, Christian und Helmuth Trischler (Hg.): *Willkommen im Anthropozän. Unsere Verantwortung für die Zukunft der Erde*. Deutsches Museum Verlag 2015).

<sup>49</sup> Yusoff, Kathryn: „Anthropogenesis: Origins and Endings in the Anthropocene“, in: *Theory, Culture & Society* 33/2 (2016), S. 3–28, hier S. 7.

<sup>50</sup> Vgl. auch Haraway, Donna J.: *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press 2016, S. 55.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu Bonneuil, Christophe und Jean-Baptiste Fressoz: *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. London/New York: Verso 2016, S. 72ff. Wichtig hierbei ist das Argument von Bonneuil und Fressoz, dass ein Narrativ, das die umweltliche Reflexivität moderner Gesellschaften vergisst, in spezifischer Weise ökologische Probleme entpolitisiert, insofern es nicht die Frage stellt, weshalb tatsächlich vorhandenes Wissen um umweltliche Zusammenhänge keinen Eingang in soziales, politisches und ökonomisches Handeln fand. (Vgl. ebd., S. 78.)

über das 20. Jahrhundert hinweg<sup>52</sup> in verschiedener Weise prä-artikuliert. Zum anderen sollen in zunächst nur angedeuteten theoretischen Bewegungen in drei Variationen Probleme und kritische Punkte des Anthropozän-Konzepts für ihre explizite Behandlung vorbereitet und eine theoretische Konstellation von Ästhetik, Politik, Ökologie und Medialität skizziert werden, die zentral für die spezifische Situierung der Arbeit im Anthropozän ist.

### 2.1.2 Vorgeschichten I: Vom Werben um den Kosmos

Blickt man über einen zeitlichen Abstand von nahezu hundert Jahren zurück auf jenes Fragment, das Benjamin mit „Zum Planetarium“ benannte und ans Ende der 1928 publizierten „Einbahnstraße“ setzte, so mag man in diesem Bezug jenen Effekt bemerken, den Benjamin das dialektische Bild nannte. Was in diesem aufblitzend sich „sprunghaft“ zeigt, so Benjamin in jenen wegweisenden Fragmenten des Passagen-Werks, ist das Zusammentreten des Gewesenen mit dem Jetzt in einer Konstellation<sup>53</sup>, in der das mit einem historischen Index versehene Bild „zur Lesbarkeit“<sup>54</sup> gelangt, indem ein „kritischer Punkt der Bewegung“<sup>55</sup> im Inneren des Bildes sich zu erkennen gibt. Dieses „Bild“, das sich als komplexe Konstellation erweisen wird, ist jenes Schlachtfeld des ersten Weltkrieges, von dem Benjamin anderswo schrieb, dass hier, in jenem „Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen“<sup>56</sup>, eine Landschaft geschaffen wurde „in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken“<sup>57</sup> und in

---

<sup>52</sup> Auch dies ist bereits ein zu enger historischer Rahmen für die Geschichte des Anthropozäns, werden doch die für dieses Konzept zentralen Beobachtungen und Fragen mindestens seit Mitte des 18. Jahrhunderts artikuliert. (Vgl. Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 76 sowie 170ff.). So sprach der bereits genannte Antonio Stoppani schon 1873 von der „Anthropozoischen Ära“ bzw. dem „Anthropozoikum“ (Ebd., S. 4 und S. 181). Annähernd zur gleichen Zeit, in 1864, publizierte der amerikanische Geograph und Vordenker eines ökologischen Konservatismus George Perkins Marsh sein wegweisendes Hauptwerk *Man and Nature; or, Physical geography as modified by human action*, indem Marsh das planetare Panorama einer ökologischen Degradation durch anthropogene Aktivitäten zeichnet.

<sup>53</sup> Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk. Erster Band*. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, S. 577. Dass Benjamin in diesem Begriff der Konstellation noch eine kosmische Erfahrung bergen möchte zeigt eine Textstelle, die sich in einem Brief an Gretel Adorno findet. Seine Idee des dialektischen Bildes gegenüber Adornos Interpretation verteidigend schreibt Benjamin: „Das dialektische Bild malt den Traum nicht nach – das zu behaupten lag niemals in meiner Absicht. Wohl aber scheint es mir, die Instanzen, die Einbruchsstelle des Erwachens zu enthalten, ja aus diesen Stellen seine Figur wie ein Sternbild aus den leuchtenden Punkten erst herzustellen.“ (Benjamin, Walter: *Briefe I*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, S. 688).

<sup>54</sup> Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, S. 577.

<sup>55</sup> Ebd., S. 578.

<sup>56</sup> Benjamin, Walter: „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, in: ders., *Medienästhetische Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 127-151, hier S. 128.

<sup>57</sup> Ebd.

dem das Vermögen Erfahrungen auszutauschen genommen sei. Widmet sich Benjamin im Erzähler-Aufsatz vornehmlich diesem Verstummen und dem Nachdenken über den Verlust des Vermögens zur Erzählung, so erscheint das Bild der radikalen Zerstörung in „Zum Planetarium“ anders reflektiert. Benjamin schreibt:

„Menschenmassen, Gase, elektrische Kräfte wurden ins freie Feld geworfen, Hochfrequenzströme durchfuhren die Landschaft, neue Gestirne gingen am Himmel auf, Luftraum und Meerestiefen brausten von Propellern, und allenthalben grub man Opferschächte in die Muttererde. Dies große Werben um den Kosmos vollzog zum ersten Male sich in planetarischem Maßstab, nämlich im Geiste der Technik.“<sup>58</sup>

Was sich hier bis ins Äußerste eines spektakulären Taumels verdichtet findet, ist ein komplexes Ineinander-Spiel von historischen, materiellen, prozessualen Bewegungen, die die Sicherheit eines Grundes, auf dem eine Ordnung von Bestehendem ruhen könnte, erschüttert und die sich in sehr viel unscheinbarer, unwahrnehmbarer und verteilter Weise von diesem Zeit-Punkt aus in die Vergangenheit und Zukunft erstrecken. (Will man dieser Erstreckung einen Namen geben, so wäre Anthropozän ein möglicher). Welche Motive oder Topoi [sind hier verdichtet?](#)

Zunächst stellt sich sicherlich die Frage, weshalb Benjamin in jener umfassenden Zerstörung ein „Werben um den Kosmos“ erblickt; inwiefern wäre eine Orgie der Gewalt, die sich auf und in der Erde abspielt, ein Werben?<sup>59</sup> Geworben werden muss nur um das, was sich nicht von sich aus gibt, was erst durch ein Tun dazu verleitet oder gebracht werden muss, in eine Beziehung einzutreten. Das heißt geworben wird um die Herstellung einer Verbindung bzw. einer Verbundenheit. Wenn um den Kosmos geworben werden muss, so weil dieser nicht mehr gegeben ist, d.h. nicht mehr in, durch und als eine Beziehung erfahrbar ist. Dass diese Verbundenheit nicht mehr gegeben ist besagt, dass sie es einmal war und es ist die Feststellung dieses Verlustes, mit der Benjamin das Fragment beginnen lässt. „Denen allein wird die Erde gehören, die aus den Kräften des Kosmos leben“<sup>60</sup> – dies könne, so Benjamin in spielerischem Konjunktiv, als die Lehre der Antike in aller Kürze aufgefasst werden, die uns nicht mehr erfahrungsmäßig zugänglich sei. Stattdessen organisiere sich die Verbindung zum Kosmos nun anders. War der antike Beziehungsmodus der des Rausches, in dem

---

<sup>58</sup> Benjamin, Walter: *Einbahnstraße*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1955, S. 124.

<sup>59</sup> Was sich im Planetariums-Fragment verdichtet ist die lange Geschichte des Verhältnisses von Natur, Sexualität, Technologie und Gewalt. Benjamins Reflexion zum technisch vermittelten Verhältnis von Menschheit und Natur erweist sich als diffraktionelle Verschränkung mit einer Reflexion zu geschlechtlicher Differenz wie dem Verhältnis von Eros und Thanatos. Das Fragment ist ein überdeterminiertes Denkbild.

<sup>60</sup> Benjamin: *Einbahnstraße*, S. 123.

eine Gemeinschaft „des Allernächsten und des Allerfernsten, und nie des einen ohne des anderen“<sup>61</sup> sich versichert, so rücke der Kosmos bereits in der frühen Astronomie in den Abstand einer rein „optischen Verbundenheit“<sup>62</sup>. In diesen Abstand gesetzt wird der Kosmos zu jenem „winzigen Naturfragment [...], das wir ‚Natur‘ zu nennen gewohnt sind.“<sup>63</sup> Wo der Rausch also integriert und Beziehung stiftet, indem er das Eigene als Teil des Anderen erfahren lässt und einer Einheit von Ganzem und Teil stattgibt, so vermittelt sich die Beziehung für den neueren Menschen als *technische*<sup>64</sup> zu einer auf Distanz gesetzten Natur. Diese wäre hier also als Effekt einer Trennung eines Ganzen – des Kosmos – begriffen.

Entscheidend ist hier jedoch zweierlei. Zum einen ist wichtig festzuhalten, dass Benjamin keiner technikfeindlichen Vision eines Rückgangs zu einer als ursprünglich und unmittelbar imaginierten Beziehunghaftigkeit das Wort redet. Für Benjamin ist die Technik selbst ein Modus der Beziehung, durch welchen der „Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien“<sup>65</sup>. Die Frage der Technik erscheint hier sehr viel ambivalenter und zudem – und darauf kommt es an – nicht in essentialistischer Weise auf einen definitorischen Punkt gebracht, sondern als mit anderen Prozessen konstitutiv verbunden. Was das Werben um den Kosmos durch die Technik als vermittelte Suche nach einer neuen und anderen Verbundenheit zu einer Weise der Zerstörung werden lässt, liegt nicht in der Technik als solcher beschlossen. Benjamin sagt sehr deutlich, was die Konversion der technischen Vermittlung in eine umfassende Form der Gewalt seiner Ansicht nach bewirkt: „Weil aber die Profitgier der herrschenden Klasse an ihr ihren Willen zu büßen gedachte, hat die Technik die Menschheit verraten und das Brautlager in ein Blutmeer

---

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Ebd., S. 125.

<sup>64</sup> Sicherlich drückt sich hierin auch eine dezidiert moderne Erfahrung aus, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts für Benjamin zu denken gab. Benjamins Texte sind durchdrungen von Beschreibungen und Analysen, in denen sich diese Veränderungen der Weisen der Verbundenheit artikulieren. Zu erinnern wäre hier in sehr selektiver Weise an den Kunstwerk-Aufsatz und an den Aufsatz zum Erzähler. In diesem zitiert Benjamin eine Stelle aus Leskows „Der Alexandrit“, die jene Veränderung der Erfahrungsweise noch deutlicher als Verlust Erfahrung kennzeichnen. Der Text versetze den Leser – so Benjamin Leskow zitierend – in jene Zeit „da noch die Steine im Schoße der Erde und die Planeten in Himmelshöhen sich um das Schicksal der Menschen kümmerten, und nicht etwa heutzutage, da sowohl in den Himmeln als auch unter der Erde alles gegen das Schicksal der Menschensöhne gleichgültig geworden ist und ihnen von nirgendwoher mehr eine Stimme spricht oder gar Gehorsam wird. Alle die neuentdeckten Planeten spielen in den Horoskopen keinerlei Rolle mehr, und es gibt auch eine Menge neuer Steine, alle gemessen und gewogen und auf ihr spezifisches Gewicht und ihre Dichte hin geprüft, aber sie verkünden nichts mehr und bringen auch keinerlei Nutzen. Ihre Zeit mit den Menschen zu sprechen ist vorüber.“ (Leskow zitiert nach Benjamin: „Der Erzähler“, S. 139f.).

<sup>65</sup> Benjamin: *Einbahnstraße*, S. 125.

verwandelt.<sup>66</sup> Nicht also die Technik im Allgemeinen – und in Erweiterung des Arguments ebenso wenig der Mensch als solcher –, sondern ein kapitalistischer Zugriff auf diese verantwortet für Benjamin jene Gewaltförmigkeit. Wäre dieser Zugriff durch Benjamin als das Beziehungsmodell imperialistischer, patriarchaler Naturbeherrschung bestimmt, in welcher das Werben die Form einer unidirektionalen Unterwerfung annimmt – Benjamins exemplarische Figur hierfür ist der Prügelmeister – so gehe es in der Technik als solcher für Benjamin um die Beherrschung „vom Verhältnis von Natur und Menschheit“<sup>67</sup>. Beherrschung nimmt hier eine andere Konnotation an, insofern nicht mehr das Eine sich des Anderen bemächtigt, sondern die Beziehung zwischen beidem selbst Gegenstand einer Problematisierung ist.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Ebd., S. 124.

<sup>67</sup> Ebd., S. 125. Diesen Gedanken formuliert Benjamin auch andernorts, u.a. in der zweiten Fassung des Kunstwerkaufsatzes, in welchem Benjamin den Begriff der zweiten Technik anführt. Entgegen einer ersten Technik, die mit dem Ritual verschmolzen ist und darin das Opfer als ultimativen Einsatz des Menschen zur Beherrschung der Natur mobilisiert, zielt die zweite Technik auf ein „Zusammenspiel zwischen der Natur und der Menschheit“ ab (Benjamin, Walter: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)“, in: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Band VII-I*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 350–384, hier S. 359).

<sup>68</sup> Ich verdanke Martin Doll den Hinweis auf eine Lektüre Agambens von „Zum Planetarium“ (Vgl. Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 90ff.) Gerahmt durch das Thema des Buches – der Zäsur zwischen dem Humanen und dem Animalischen im Menschen selbst und dem Wirken der „anthropologischen Maschine“ (Vgl. Ebd. S. 88) in der westlichen Geistesgeschichte – hebt auch Agamben auf jene benjaminsche Formulierung der „Beherrschung vom Verhältnis von Natur und Menschheit“ ab und deutet dieses Verhältnis mit Benjamin als „Dialektik im Stillstand“ (Ebd., S. 91). Genauer schreibt Agamben: „Die anthropologische Maschine verbindet nicht mehr Natur und Mensch, um durch Aufhebung und Beschlagnahme des Unmenschlichen Menschliches zu produzieren. Die Maschine bewegt sich sozusagen nicht mehr, ist ‚im Stillstand‘, und in der gegenseitigen Aufhebung der beiden Begriffe nistet sich zwischen Natur und Humanität, im beherrschten Verhältnis, in der geretteten Nacht etwas ein, für das wir keine Namen haben und das weder Mensch noch Tier mehr ist.“ (Ebd.). Das Agamben hier, wie andernorts auch, das *Zwischen* als dasjenige in Stellung bringt, dem im Denken stattgegeben werden muss, ist nicht verwunderlich. Jedoch ist dieses *Zwischen* in einer Weise gedacht, die etwas verstellt, was sich in Benjamins Fragment doch zu denken gibt. Jene dekonstruktive Geste, die das *Zwischen* – das dem Menschen inhärente und diesen in sich trennende *Zwischen* zwischen Humanem und Tier – als *Leere* (Vgl. Ebd. S. 100) einer reinen Potentialität denkt und diese ins Spiel zwischen Verborgenheit und Offenbarung bringt, scheint doch blind gegenüber einem *Mehr*, das sich in diesem *Zwischen* – zwischen Natur und Menschheit – zu denken aufgibt. Wenn Agamben durch ein weiteres Benjamin-Zitat und ein Bild von Tizian hindurch zu einer Szene schreitet, in der zwei Liebende, der „Geheimnislosigkeit als ihrem intimsten Geheimnis hingegeben“ (S. 96), abermals „auf eine menschliche Natur“ (Ebd.) schauen, die sozusagen gerettet in der utopischen Figur eines Offenen als Untätigkeit erscheint, scheint darin eine seltsame Selbstgenügsamkeit beschlossen, die nichts weiter benötigt, als die zirkuläre Bewegung, welche den Hiatus der Leere umkreist. Wie von hier aus ein Weg in jene situativen, singulären, mannigfaltigen, komplexen Relationen dieses *Mehr* einer neuen Welt *zwischen* Mensch und Natur sich eröffnen lässt, ist vollkommen unklar. In Anbetracht des Kriegsschauplatzes, den Benjamin zeigt und der jene Zerstörungen des Anthropozäns in einem Bild verdichtet, ließe sich mit Latour folgende Frage stellen: „Is it really the task of the humanities to add deconstruction to destruction?“ (Latour, Bruno: „Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern“, in: *Critical Inquiry* 30/Winter (2004), S. 225–248, hier S. 225). Für eine Kritik an Agambens „negative theology of an aporetic foundationalism of the law“ s. auch Massumi, Brian: „National Enterprise Emergency: Steps Toward an Ecology of Powers“, in: *Theory, Culture & Society* 26/6 (2009), S. 153–185, insb. S. 172f.

Keine hierarchische Vorrangstellung ordnete hier das Verhältnis des einen zum anderen in von vorne herein bestimmte Bahnen, vielmehr ist die Ordnung des Verhältnisses eine Sache der Aushandlung und diese *betrifft* das eine wie das andere in einem wechselseitigen Sich-Angehen, das beides nicht unberührt lässt. Benjamins eigene Reflexion hierauf, verweist auf einen Punkt, der sich im Diskurs um das Anthropozän spiegeln wird: „Menschen als Spezies stehen zwar seit Jahrtausenden am Ende ihrer Entwicklung; Menschheit als Spezies aber steht an deren Anfang.“<sup>69</sup> Sicherlich denkt Benjamin jenes neue kollektive Larven-Subjekt der Menschheit, jene planetare Gemeinschaft jenseits von Volk und Familie, im antagonistischen Raster marxischer Theorie, wenn er fast zu Ende des Fragments jener Profitgier der herrschenden Klasse die „Macht des Proletariats“ entgegenhält, die „der Gradmesser seiner Gesundheit“<sup>70</sup> sei. Das Lied, in dem noch die Hoffnung erklang, dass die Mannigfaltigkeit jenes Kollektiv-Körpers in der Linie einer Melodie zusammenfinden könne, um so, jenseits aller Grenzen „reinen Tisch mit dem Bedränger zu machen“ um „alles zu werden“<sup>71</sup>, scheint längst verklungen. Jenes Verhältnis aber, in dem eine neue, das Plurale mit dem Singulären in nahezu undenkbarer Weise verschränkende Figur – die Spezies der Menschheit – als mit einem ebenso „neuen Leib“<sup>72</sup>, dem Planeten Erde, verbunden erscheint, wird sich abermals zu Beginn eines neuen Jahrhunderts als ein problematisches zu denken geben. Das diesem Verhältnis die Gefahr einer umfassenden Zerstörung innewohnt stellt Benjamin anhand der Kriegsszene dar; welcher Weg aber zum Rettenden führen könnte, deutet er in dem Satz nur an, der das Fragment beschließt: „Den Taumel der Vernichtung überwindet Lebendiges nur im Rausche der Zeugung.“<sup>73</sup>

Was ist nun gewonnen durch diese zurückblickende Vorausschau auf das benjaminsche Fragment? Nun vielleicht die Skizze einer Karte, die einige Verbindungslinien enthält, nach denen sich die unzähligen Punkte die in der wuchernden Aktualität des Anthropozäns aufleuchten in eine Konstellation bringen lassen, die im Folgenden eine erste Orientierung erlaubt. Folgende Linie wäre fürs Erste gezeichnet: Was Benjamin in jener Szene des Krieges zeigt, in dem er vom rein menschlichen Leiden absehen lässt, ist eine radikale Umwälzung von Bestimmtheiten.

---

<sup>69</sup> Benjamin: *Einbahnstraße*, S. 125.

<sup>70</sup> Ebd., S. 126.

<sup>71</sup> Bei den zitierten Fragmenten handelt es sich um Zeilen aus der Internationalen.

<sup>72</sup> Benjamin: *Einbahnstraße*, S. 126.

<sup>73</sup> Ebd.

Nichts scheint mehr an seiner Stelle und nichts scheint nur eine Stelle zu haben, da alles in den Rausch einer blindwütigen, begierigen Suche nach einer Erneuerung der Verbundenheit einbezogen ist, das Technische, wie das Natürliche und das Menschliche. Gewaltförmig ist dieses Ersuchen, das an die Erde herangetragen wird, da es sich nur in der Weise des Besitzens und Beherrschens artikulieren kann. An dem Punkt jedoch, wo das Vermögen zu umfassender Zerstörung eben zur Zerstörung des Umfassenden – das Umfassende hier verstanden als das die Existenz ermöglichende Milieu – gerät, eröffnet sich *ex negativo* und in aller Dringlichkeit die Frage, was die „richtige“ Art und Weise wäre, einen Kosmos, eine gemeinsame Welt zu bilden. Bruno Latour wird das mit dieser Frage verbundene Unterfangen „politische Ökologie“ nennen<sup>74</sup>. Mit Benjamin lässt sich bereits vorwegnehmen, dass der Kontakt mit diesem Kosmos als vermittelter, ja als technischer und als medialer zu denken ist. Anders formuliert stellt sich *im* Anthropozän – inmitten dieses Neuen – die Frage einer gemeinsamen Welt als die Frage nach dem technischen und medialen Charakter ihrer Zusammensetzung. Politische Ökologie ist das Projekt einer Reflexion wie Konstruktion relationaler Zusammenhänge. Technik, dies lässt Benjamin erkennen, ist *ein* Name für das Zwischen einer Vermittlung, die Bestimmt- und Gegebenheiten in eine transformative Bewegung versetzt, allerdings stellt sich noch die Frage, was denn Technik dann eigentlich bedeutet und einbegreift. Zum einen kann sich in ihr der Zug einer zurichtenden und beherrschenden Verhältnismäßigkeit aktualisieren – dies zeigen die ins Feld geführten Instrumente und Ensembles, welche den Radius und die Tiefe des Zugriffs steigern und intensivieren (die Hochfrequenzströme, welche die Landschaft durchfahren) –, das Technische geht aber hierin nicht auf, verweist es doch, mit Benjamin gedacht, auf die Möglichkeit einer neuen oder erneuerten Verbundenheit. Dieser relationalen Ambivalenz (Ambivalenz des Relationalen) der Technik wird Martin Heidegger u.a. in seinem wichtigen Vortrag „Die Frage der Technik“<sup>75</sup> von 1953 nachgehen, der in gewisser Weise eine gedankliche Parallele zu „Zum Planetarium“ bildet. Mit dem folgenden Durchgang durch Heideggers Text soll ein theoretisch-methodischer Weg der vorliegenden Arbeit angebahnt werden, der sich

---

<sup>74</sup> Vgl. Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010, S. 18.

<sup>75</sup> Heidegger, Martin: „Die Frage nach der Technik“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 7)*, Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 5-40. Dass diese Frage der Technik für Heideggers Denken nicht akzidentelle Einlassung, sondern essentielles „Milieu“ ist, darauf verweist Erich Hörl in seinem Nachdenken über die technologische Bedingung u.a. in Hörl, Erich: „Die offene Maschine. Heidegger, Günther und Simondon über die technologische Bedingung“, in: *MLN 123/3* (2008), S. 632–655, v.a. S. 643ff.

gerade dann eröffnet, wenn man diesen Begriff der *τέχνη* (*téchne*) nicht alleine in jenem konventionellen Verständnis von technologischen Maschinen<sup>76</sup> versteht, sondern eben auch als *Kunst*. Dieser Nähe von Technik und Kunst denkt Heidegger nach.

### 2.1.3 Vorgeschichten II: Weisen des Her-vor-bringens

Der genannte Vortrag widmet sich der Analyse des „Wesens“ der Technik und dieser zeigt sich für Heidegger nur in abgeleiteter Weise im herkömmlichen Verständnis von Technik als Instrument, das als Mittel zur Erreichung eines Zwecks dient. Dieses Verständnis sei zwar *richtig*, treffe aber nicht das *Wahre* der Technik<sup>77</sup>, das sich jenseits des Technischen im Instrumentalen selbst zeige. Heidegger analysiert dieses im Hinblick darauf, wie die Technik als instrumentelle Beziehung Ursachen – *causa materialis* (Material), *causa formalis* (Form), *causa finalis* (Zweck), *causa efficiens* (Effekt, der etwas erwirkt)<sup>78</sup> – in einer bestimmten Weise versammelt. Eine silberne Opferschale dient ihm als Beispiel. Die Ursachen seien vier Weisen des „Ver-anlassens“ in deren „Zusammenspiel“<sup>79</sup> – das Silber gibt dem Ding das Material, aus dem es besteht; die Form umgrenzt das Ding als Schale, der Zweck des Opfers und der Bereich der Weihe umgrenzt es als ein Ende; der Schmied überlegt und verfertigt das Ding – das Ding hervorgebracht wird. Dieses „Her-vor-bringen“ ist dasjenige, was es für Heidegger vor allem anderen zu bedenken gilt. Das Her-vor-bringen wird von Heidegger zunächst als das bestimmt, durch das etwas erscheint. „Durch dieses kommt sowohl das Gewachsene der Natur als auch das Verfertigte des Handwerks und die Gebilde der Künste jeweils zu seinem Vorschein.“<sup>80</sup> Das zum Vorschein bringen, das Heidegger „Entbergen“<sup>81</sup> nennt, bedeutet, dass das Her-vor-bringen nicht eine einfache verfertigende Herstellung eines Objekts meint, die als mechanisches Ineinandergreifen verschiedener Produktionsschritte – kurz als Mittel – imaginiert wäre, sondern eine Relationsweise, die Bezüglichkeit, Erkennen und Machen ins

---

<sup>76</sup> Damit ist ausdrücklich nicht ein Begriff von Maschine gemeint, wie er von Deleuze und Guattari – auch im Anschluss an Simondon – geschaffen wurde. Ihr Begriff von Maschine verweist ja gerade auf umfassende und mannigfaltige Produktionsprozesse, die diesseits oder jenseits, jedenfalls abseits der Dichotomie von Natur und Mensch statthaben. „Nicht Mensch noch Natur sind mehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinanderkoppeln.“ (Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1977, S. 8).

<sup>77</sup> Vgl. Heidegger: „Die Frage nach der Technik“, S. 9.

<sup>78</sup> Vgl. ebd.

<sup>79</sup> Ebd., S. 12.

<sup>80</sup> Ebd., S. 13.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.

Verhältnis setzt. Dies wird deutlich in Heideggers Diskussion dessen, was er „moderne Technik“ nennt, die er als eine bestimmte Weise des Sich-Beziehens beschreibt.

„Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann. Gilt dies aber nicht auch von der alten Windmühle? Nein. Ihre Flügel drehen sich zwar im Winde, seinem Wehen bleiben sie unmittelbar anheimgegeben. Die Windmühle erschließt aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern. Ein Landstrich wird dagegen in die Förderung von Kohle und Erzen herausgefördert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kohlenrevier, der Boden als Erzlagerstätte. Anders erscheint das Feld, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hieß: hegen und pflegen. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Kornes gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen. Inzwischen ist auch die Feldbestellung in den Sog eines andersgearteten Bestellens geraten, das die Natur stellt. Es stellt sie im Sinne der Herausforderung.“<sup>82</sup>

Entborgen wird das Wirkliche in der modernen Technik, indem es – bleibt man in Heideggers Wortspiel – festgestellt und bestellt wird und es darüber zur Stelle sein lässt, d.h. an es eine Forderung stellt, die es zu erfüllen hat. Entbergen meint hier ein Erscheinen-Lassen in bestimmter Weise, nämlich als „Bestand“<sup>83</sup>, der zur Verfügung steht. Insofern ist moderne Technik, so die bekannte Formulierung Heideggers, „Ge-Stell“<sup>84</sup>. So ist es nicht mehr das selbe Feld – und im Hinblick auf Heideggers weitere Beispiele – auch nicht mehr derselbe Fluss oder derselbe Wald, wenn diese durch eine agrarindustrielle Produktionsmaschine, durch ein Wasserkraftwerk oder durch die Holzverwertungsindustrie herausgefördert und darüber einem steuernden<sup>85</sup> Zugriff überantwortet werden. Technik ist hier beschrieben als eine spezifische Ausrichtung und Einrichtung von Relationen, die darüber etwas in *bestimmter* Weise hervorbringt – hervorgebracht wird ein onto-epistemologisches Arrangement, das etwas als etwas in bestimmter Weise erscheinen lässt: im Fall der modernen Technik erscheint das Wirkliche für Heidegger als Bestand, als zur Verfügung stehende Ressource.

Dass Heidegger diese Kritik des Ge-Stells – und dies rückt ihn nahe an Benjamins Deutung heran – in dezidiertem Bezug zum kapitalistischen Produktionssystem sieht,

---

<sup>82</sup> Ebd., S. 15f.

<sup>83</sup> Ebd., S. 18.

<sup>84</sup> Ebd., S. 20.

<sup>85</sup> Erich Hörl stellt heraus, dass es das Paradigma der Steuerung war, indem Heidegger nicht alleine die „Signatur des Zeitalters der Kybernetisierung“ (Hörl: Die offene Maschine“, S. 647) sah, sondern es als *das* Problem gegenwärtiger Philosophie auffasste: „In der epochalen technologischen Fixierung auf das Steuerungsproblem kam die Seinsgeschichte als solche ins Jetzt ihrer Erkennbarkeit und zugleich an ihr Ende.“ (Ebd.).

verdeutlicht bspw. eine Stelle aus seinem Aufsatz „Wozu Dichter?“. Hier schreibt Heidegger:

„An die Stelle dessen, was der einst gewährte Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkte, schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser und vollständiger das Gegenständige der technischen Herrschaft über die Erde. Sie stellt nicht nur alles Seiende als ein Herstellbares im Prozeß der Produktion auf, sondern sie stellt die Produkte der Produktion durch den Markt zu. Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich innerhalb des sich durchsetzenden Herstellens in den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, der nicht nur als Weltmarkt die Erde umspannt, sondern der als der Wille zum Willen im Wesen des Seins marktete und so alles Seiende in das Handeln eines Rechnens bringt, das dort am zähesten herrscht, wo es der Zahlen nicht bedarf.“<sup>86</sup>

Heideggers Prominenz innerhalb bestimmter Formen des ökologischen Denkens<sup>87</sup> erscheint ausgehend von dieser Deutung von Technik wenig verwunderlich<sup>88</sup>, zumal er eine mit dieser Weise des Entbergens verbundene Gefahr betont:

„Allein, das Ge-stell gefährdet nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu allem, was ist. Als Geschick verweist es in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung.“<sup>89</sup>

Nicht die Technik als solche ist die Gefahr, sondern eine durch das Ge-Stell bewirkte Verdeckung eines anderen Zugangs zu einer anderen Art der Her-vor-bringung, die das, was Heidegger den Bereich der Wahrheit<sup>90</sup> nennt, entbirgt. Wenn er, an einer entscheidenden Umbruchstelle des Textes Hölderlin zitiert, nachdem das Rettende dort wächst, wo die Gefahr ist<sup>91</sup>, so bedeutet dies, dass diese andere Art der Her-vor-bringung nicht in einem Außerhalb der Technik, einem a-technischen ursprünglichen

---

<sup>86</sup> Heidegger, Martin: „Wozu Dichter?“, in: ders., *Holzwege (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 5)*, Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1977, S. 269-320, hier S. 292.

<sup>87</sup> Vgl. Morton, Tim: *The Ecological Thought*. Cambridge/London: The Harvard University Press 2010, S. 9 sowie Conley, Verena Andermatt: *Ecopolitics. The Environment in Poststructuralist Thought*, New York: Routledge 1997, Kapitel 5: Motor Ecology, S. 66-78 und Harvey, David: „The Nature of Environment: The dialectics of social and environmental change“, in: *Socialist Register* 29 (1993), S. 1–51, insb. S. 16ff.

<sup>88</sup> Dass dieser einsichtigen heideggerschen Auslegung von Technik als herausforderndem Her-vor-bringen in ihrer globalen Perspektive etwas entgegen könnte, wird u.a. Bruno Latour hervorheben (Vgl. hierzu insb. das Kapitel „Ein Kollektiv von Menschen und nichtmenschlichen Wesen“ in Latour: *Die Hoffnung der Pandora*, S. 211-264). Es ist gerade Heideggers Technikverständnis, gegen das er seine Konzeption von Mediation setzt (Ebd., S. 213ff.).

<sup>89</sup> Heidegger: „Die Frage nach der Technik“, S. 28.

<sup>90</sup> Vgl. ebd. Die Analyse des Wahrheitsbegriffs Heideggers ist eine viel zu umfangreiche Aufgabe, als dass sie in dieser Arbeit unternommen werden könnte. Wahrheit, dies sei hier nur angedeutet, ist für Heidegger keine empirisch feststellbare Objektivität, sondern er deutet Wahrheit als ἀλήθεια, als das Offene im Sinne von „Unverborgenheit-Verborgenheit des Seins“ (Vgl. auch Agamben: *Das Offene*, S. 65ff.).

<sup>91</sup> Vgl. Heidegger: „Die Frage nach der Technik“, S. 29.

Bereich zu finden wäre, sondern in dieser selbst. Im etymologischen Rückgang bestimmt Heidegger das Andere der Technik in dieser selbst als Kunst:

„Einmal ist τέχνη nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste. Die τέχνη gehört zum Her-vor-bringen, zur ποιήσις; sie ist etwas Poietisches.“<sup>92</sup>

Kunst wäre für Heidegger weder alleine als artistische noch handwerkliche Tätigkeit bestimmt, sondern als eine Weise der Entbergung der Wahrheit des Seins: als poietische Praxis bringt sie etwas in spezifischer Weise hervor und entbirgt darüber das „Walten und Verwahren der Wahrheit“<sup>93</sup>. Wie sich dieses Her-vor-bringen der Kunst vollzieht oder besser vollzogen hat – denn die Zeitform, in der Heidegger der Kunst nachdenkt ist die der Vergangenheit und der griechischen und abendländischen Vergangenheit zumal – und wie eine solche Entbergung der Wahrheit begriffen wäre, deutet Heidegger in seinem Vortrag nur an, en detail wird dieses Her-vor-bringen aber im Aufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“<sup>94</sup> anhand eines griechischen Tempels exemplifiziert. Wie und was bringt dieser Tempel hervor? Diese Frage verweist bereits darauf, dass hier Kunst nicht im Sinne eines repräsentationalen Paradigmas gedacht wird, denn der Tempel „bildet nichts ab“<sup>95</sup> und stellt nichts dar. Heideggers Ausführungen lassen vielmehr an jenes „Zusammenspiel“ der Silberschale denken, dass durch verschiedene Vermittlungen ins Werk gesetzt werden. Was also tut der Tempel? „Er steht einfach da inmitten des zerklüfteten Felsentales“<sup>96</sup>. Dieses *einfache* Dastehen-Inmitten meint nun nicht eine objektiv-empirische Sachlage, eine banale Gegebenheit; vielmehr zeigt sich für Heidegger darin der singuläre Modus eines relationalen Sich-Beziehens: das Dastehen-Inmitten ist Konkretion einer vermittelnden Relationierung von Qualitäten, Kräften und Prozessen. So steht der Tempel auf dem Grund des Felsens, dessen „Tragen“<sup>97</sup> das Stehen als ein Modus der Her-vor-bringung „herausholt“; *indem* also der Tempel steht, erweist er die Festigkeit und Tragfähigkeit des Grundes. Sein Stehen ist auch ein Standhalten gegenüber dem Sturm, den er so erst „selbst in seiner Gewalt“<sup>98</sup> zeigt; der Glanz des Steins lässt erst das Leuchten der Sonne und das Aufragen erst die Weite des Himmels erscheinen; die

---

<sup>92</sup> Ebd., S. 14.

<sup>93</sup> Ebd., S. 35.

<sup>94</sup> Heidegger, Martin: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: ders., *Holzwege (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 5)*, Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1977, S. 1-74.

<sup>95</sup> Ebd., S. 27.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd., S. 28.

<sup>98</sup> Ebd.

Ruhe des unerschütterten Standes zeigt das Toben des Meeres auf; der Tempel gibt der Anwesenheit eines Gottes statt, indem er eine Stätte bereitstellt. Der Tempel zeugt so für eine Eingelassenheit in Zusammenhänge und Bezüge, wobei diese Eingelassenheit durch seine Errichtung in Hinsicht auf einen bestimmten Erfahrungshorizont erst her-vor-gebracht wird. Das Kunstwerk<sup>99</sup> des Tempels ist also durchaus technische Vermittlung, insofern Technik als Her-vor-bringung verstanden wird; sie bringt dieses und jenes aber nicht durch eine Herausforderung hervor, sondern als Sinn einer Welt. Anders formuliert vollzieht sich das In-Mitten-Sein der Vermittlung zwischen zwei Bereichen, die Heidegger voneinander unterschieden wissen will – zwischen der Erde und der Welt:

„Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die Φύσις. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die Erde. Von dem, was das Wort hier sagt, ist sowohl die Vorstellung einer abgelagerten Stoffmasse als auch die nur astronomische eines Planeten fernzuhalten. Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als Bergende. Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt.“<sup>100</sup>

Es ist die Erde – der Fels, der Himmel, die Luft, etc. –, die für Heidegger den Grund bietet für die Errichtung einer Welt, und diese Erde stellt jene Erde in der Errichtung eines Werks erst her<sup>101</sup>. Es ist nun dieses Verhältnis von Erde, Welt und ihrer Vermittlung, das im Anthropozän von Neuem und anders als Problem erscheint. Wenn für Heidegger im Rückblick auf die Griechen etwas denkbar wird, was einmal möglich war – eine andere Art der Her-vor-bringung –, so zeigt der Blick voraus, dass es aber nicht ausreichen könnte, die Bewegung der Griechen von Neuem zu wiederholen, um jenen mannigfachen Deterritorialisierungen des Anthropozäns nachzudenken<sup>102</sup>. So ist die Erde zu etwas Anderem geworden als jenem „heimatlichen Grund“, auf dem das Wohnen und Existieren eines privilegierten, welterschließenden Da-Seins (dem

---

<sup>99</sup> Auch wenn der Tempel nicht eigentlich ein Kunstwerk im herkömmlichen Verständnis ist, worauf Heidegger hinweist (Ebd., S. 27), ist er es in seinem Sinne doch. Kunst nimmt eine andere Bedeutung an und begreift andere Phänomene ein, wenn sie als „Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit“ (Ebd., S. 25) bestimmt wird.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Ebd., S. 32.

<sup>102</sup> In ihrem Kapitel „Geophilosophie“ in *Was ist Philosophie* werfen Deleuze und Guattari Heidegger vor, die Bewegung der Deterritorialisierung verraten zu haben, „weil er sie ein für allemal zwischen Sein und Seiendem erstarren läßt, zwischen griechischem Territorium und abendländischer Erde, die die Griechen ‚Sein‘ genannt hätten.“ (Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 109). Heidegger versäumt es weiter als die Griechen zu gehen, so Deleuze und Guattari.

Menschen) sich begründet. Und ob und für wen die Erde noch eine Bergende sein kann, das steht gerade immer mehr in Frage. Das Verhältnis von Erde, Welt und den Formen ihrer Vermittlung wiederholt sich als Problem, ohne dass das Fragen – das Heidegger als die Form eines Erstaunens vor der „anfänglichen Frühe“<sup>103</sup> und als „Frömmigkeit des Denkens“<sup>104</sup> fasst und dem er so viel Bedeutung beimaß – durch den Rückgang zum Griechischen aufgefangen werden könnte. Erde und Welt lassen sich nicht mehr einfach, wie es das Beispiel des Tempels noch zu denken erlaubt, in einer werkhafte Territorialisierung vereinen und gehen auch nicht im Horizont phänomenalen Erfassens alleine auf.

Was aus diesem Durchgang zurückbehalten werden soll ist zunächst ein *ökologisches* Verständnis von Kunst als einer nicht-repräsentativen Art und Weise des vermittelnden In-Mitten-Seins, die durch ihre spezifische Modalität und Relationalität etwas her-vor-bringt. Kunst, so könnte man formulieren, ist eine Technik des In-Mitten-Seins. Der Bezug zu ihr ermöglicht eine Analyse dieses In-Mitten-Seins und der Prozesse der Vermittlung, die sich in ihr artikulieren. Als Technik verweist sie auf ein Anderes der Technik in dieser selbst, insofern sie zu denken gibt, dass das Ge-Stell nicht die einzige Weise der Vermittlung von Natur und Mensch ist. In der Technik der Kunst können andere Relationsweisen von Beziehen, Erkennen und Machen denkbar werden, welche auf die Erde nicht als festgestellten Bestand zugreifen, sondern die Beziehung zu dieser in Frage stellen. Das Her-vor-bringen lässt sich mit Heidegger – und sicherlich auch ein Stück weit gegen ihn – so als ein medialer Begriff fruchtbar machen, der es erlaubt – angelehnt auch an neuere Theorien wie der ANT und des neuen Materialismus – die Komplexität von Handlungs- und Konstruktionsverhältnissen diesseits und jenseits anthropozentrischer Reduktionismen in den Blick zu nehmen. Hervorbringen wäre mit Heidegger gedacht ein Prozess, der sich auf beiden Seiten der modernistischen Trennung von Natur und Kultur vollzieht.

Dieses hervorbringende In-Mitten-Sein muss jedoch mit einem historischen Index versehen werden, sodass dieses nicht als Entbergung einer wie auch immer gefassten überzeitlichen Wahrheit – und sei sie auch als das Offene gedacht –, sondern als historisch kontingente Konstellation in einer Aktualität begriffen ist, die darüber in bestimmter Weise erkennbar wird. Heidegger gibt etwas zu denken, aber er verstellt

---

<sup>103</sup> Vgl. Heidegger: „Die Frage nach der Technik“, S. 23.

<sup>104</sup> Ebd., S. 36.

es in gewissem Sinne zugleich, insofern er am Selben des Wesens – der Wahrheit – festhält. Und er verstellt es auch, da von jenem universellen und allgemeinen Blickpunkt aus, den die Sprache der Wahrheit eröffnet, eben die Modi und Weisen dieser Her-vor-bringung künstlerischer Praktiken in ihrer Partikularität kaum zu erkennen sind. Das Problem benannte Benjamin in anderer Hinsicht, aber analog zur Argumentation, wenn er schreibt: „Heidegger sucht vergeblich die Geschichte für die Phänomenologie abstrakt, durch die ‚Geschichtlichkeit‘ zu retten.“<sup>105</sup> Was also als des Weiteren zurückbleibt ist die Frage, was das In-Mitten-Sein bezogen auf die Aktualität des Anthropozäns bedeutet. Wie sich darin und dazu in vermittelnder Weise situieren? Als letztes sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass diese Frage und die Hervorbringung eines Verhältnisses von Erde und Welt grundlegend eine Dimension des Politischen impliziert, wie sich auch bei Heidegger zeigt und dies in zutiefst problematischer Weise. Eingelagert in die Beschreibungen der Art und Weisen, *wie* der Tempel das Sein der Erde entbirgt, findet sich eine von Heidegger insinuierte Haltung heroischen, maskulin konnotierten Sich-Behauptens, die den elementaren Kräften trotzend standhält. Gegen das Tosen des Meeres und den brausenden Sturm setzt sich für Heidegger das Zeugnis eines Volkes, das sein Schicksal auf sich nimmt.

„Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück.“<sup>106</sup>

Die Implikationen einer solchen spezifischen konzeptuellen Bündelung von Erde, Welt und Volk explizieren sich andernorts, in zeitlicher Nähe zum Kunstwerk-Aufsatz u.a. in Heideggers Freiburger Rektoratsrede von 1933<sup>107</sup>, in der er Lehrer- und Schülerschaft mit dem theoretischen Rutenbündel einer seinsgeschichtlich verbrämten Doktrin auf ihre Gefolgschaft einschwört. Führerschaft, Entschließung, Kampf, Wissens-Dienst als Double des Wehrdienstes, der Einsatz bis ins Letzte, Kampf, ein Standhalten gegenüber der Not markieren begrifflich den von Heidegger imaginierten Schicksalsweg der *deutschen* Wissenschaft, der ins Verderben führte.

„Und die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die

---

<sup>105</sup> Benjamin: *Das Passagen-Werk*, S. 577.

<sup>106</sup> Heidegger: „Der Ursprung des Kunstwerks“, S. 27f.

<sup>107</sup> Heidegger, Martin: „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 16)*, Hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 107-117.

Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins. Eine geistige Welt allein verbürgt dem Volke die Größe. Denn sie zwingt dazu, daß die ständige Entscheidung zwischen dem Willen zur Größe und dem Gewährenlassen des Verfalls das Schrittgesez wird für den Marsch, den unser Volk in seine künftige Geschichte angetreten hat. Wollen wir dieses Wesen der Wissenschaft, dann muß die Lehrerschaft der Universität wirklich vorrücken in den äußersten Posten der Gefahr der ständigen Weltungewißheit.“<sup>108</sup>

Wenn das Anthropozän auch Zeichen einer, mit den gefährvollen Transformationen der Erde verbundenen Weltungewissheit ist, so erinnert Heideggers Einlassung mit dem Nazismus daran, dass eine affekt-politische Reaktion auf diese Ungewissheit oft in der Anrufung und Mobilisierung eines fatalistischen Heroismus der Größe besteht, der sich von einer Verwurzelung in einem (nationalen) Territorium aus denkt.<sup>109</sup> Die politische – und ästhetische – Frage nach dem Verhältnis von Erde und Welt ist nicht im Rückgang auf bestehende Ordnungen zu begründen, sie muss ihren Ausgang vielmehr mit Deleuze und Guattari gedacht von einer Erde nehmen, die „eine fortwährende Deterritorialisierungsbewegung an Ort und Stelle ausführt, mit der sie jedes Territorium überschreitet“<sup>110</sup>. Eine solche Erde *ist* nicht, sie ist im *Werden* und dieses ist Teil unserer Aktualität, was auch bedeutet, dass dieses „uns“ zum Ort einer Frage wird.

---

<sup>108</sup> Ebd., S. 112.

<sup>109</sup> Heidegger wird bekanntlich in einem 1976 posthum abgedruckten Spiegel-Interview, das 1966 durch Rudolf Augstein und Georg Wolff geführt wurde, alle Schuld von sich weisen und seine Distanz und Widerständigkeit gegenüber dem nationalsozialistischen Regime beteuern (Vgl. Heidegger, Martin: „Nur noch ein Gott kann uns retten“, *Der Spiegel* 23 (1976), S. 193-219). Darauf aber, dass Heideggers Anti-Semitismus nicht abspaltbares Beiwerk des Denkens, sondern „Fundament der philosophischen Diagnose“ Heideggers ist, verweist Thomas Assheuer in seiner Besprechung der „Schwarzen Hefte“ (Assheuer, Thomas: „Das vergiftete Erbe“, *ZEIT Online* (13. März 2014), <http://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht/komplettansicht> [letzter Aufruf: 16.11.2016]). Dies bedeutet auch, dass Heideggers Denken einer existentiellen Verwurzelung, dass sich ex negativo bspw. auch in seinem Erschrecken vor jener extra-terrestrischen Perspektive vom Mond zurück auf die Erde ausdrückte (Vgl. Heidegger 1976, S. 206), auch gegen ein imaginiertes „Weltjudentum“ als Wegbereiter eines „entwurzelten“ Denken setzt. Deleuze und Guattari erkannten sehr genau die Gefahr, die von einem solchen Denken der Verwurzelung ausgeht. Schlussendlich lassen sich große Teile des Geophilosophie-Kapitels aus *Was ist Philosophie?* (Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 97-131) als Auseinandersetzung mit Heideggers Denken lesen und die Priorisierung der Deterritorialisierung als nomadische Bewegungsform darin als Widerstandsweise gegen die zerstörerischen Wirkungen einer „abscheulichen Reterritorialisierung“, welche die „Scham in die Philosophie selbst einziehen“ ließ (Ebd., S. 126).

<sup>110</sup> Deleuze und Guattari greifen zwar die Begriffe der Erde und des Volkes wie deren Bezüglichkeit auf, verweisen damit aber nicht auf eine identitäre Präsenz, sondern auf ein Fehlen, das eine Schöpfung notwendig macht.

#### 2.1.4 Vorgeschichten III: Rückblickend auf die Erde...

Von einem anderen „entbergenden“ Ereignis im Zeichen der Kunst spricht Marshall McLuhan in einem 1974 veröffentlichten Artikel<sup>111</sup>, dessen Titel bereits die zentrale These vorwegnimmt: „At the moment of Sputnik the planet became a global theater in which there are no spectators but only actors“. McLuhan argumentiert in einem mediengeschichtlichen Parforceritt, dass kommunikationstechnologische Innovationen angefangen bei der gutenbergschen Druckerpresse, über den Telegraphen, das Telefon, das Fernsehen und den Fotokopierer einen globalen Resonanzraum hervorgebracht haben, dessen kausale wie raumzeitliche Struktur die der Simultaneität und Instantaneität ist. In dieser wäre das Intervall zwischen Produktion und Konsumtion, Erfahrung und Bedeutung von Ereignissen durch die akzelerative Dynamik informationeller Übertragungsprozesse nahezu geschlossen. „At instant speeds the audience becomes actor, and the spectators become participants.“<sup>112</sup> Diese bekannte, zum basalen medienwissenschaftlichen Theorie-Inventar gehörende Idee einer neuen Form telekommunikativ und informationsbasierter verschalteter Bezüglichkeit auf globaler Ebene, der McLuhan andernorts jene diskursprägende Formulierung des *global village* gab<sup>113</sup>, konstellierte McLuhan in einer dichten Eröffnungspassage des Textes jedoch in spezifischer Art und Weise mit Bezug auf die Lancierung des Sputnik-Satelliten.

„Perhaps the largest conceivable revolution in information occurred on October 17, 1957, when Sputnik created a new environment for the planet. For the first time the natural world was completely enclosed in a man-made container. At the moment that the earth went inside this new artifact, Nature ended and Ecology was born. “Ecological” thinking became inevitable as soon as the planet moved up into the status of a work of art.“<sup>114</sup>

Absehend von einer mechanistischen Vorstellung von Bewegung, die in der Trajektorie des Satelliten alleine eine raumzeitliche Translationsbewegung sehen

---

<sup>111</sup> McLuhan, Marshall: „At the moment of Sputnik the planet becomes a global theatre in which there are no spectators but only actors“, in: *Journal of Communications* (Winter 1974), S. 48–58.

<sup>112</sup> Ebd., S. 57.

<sup>113</sup> McLuhan, Marshall: *The Gutenberg galaxy. The making of typographic man*. University of Toronto Press 1962, u.a. S. 31. Paul Virilio teilt McLuhans Analyse, liest diese telekommunikative Simultaneität jedoch in durchaus heideggerianischer Weise alleine als Verfallsgeschichte, in der die Zerstörung von geographischer Situierung, verstanden als die Welt sinnlicher und daher sinnhafter Erfahrung, als „Endes der Welt“ begriffen wird (vgl. Virilio, Paul: *Fluchtgeschwindigkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, insb. S. 85, 88f. und 96).

<sup>114</sup> McLuhan: „At the moment of Sputnik“, S. 49. Exakt dies artikuliert auch Latour, wenn er schreibt „ecology seals the end of nature“ (Vgl. Latour, Bruno: „An Attempt at a ‚Compositionist Manifesto““, in: *New Literary History* 41 (2010), S. 471–490) – nur bedeutet dies etwas vollkommen anderes, insofern Latour damit gerade nicht auf die Schaffung, sondern die Auflösung einer Totalität verweist.

würde, denkt McLuhan in dieser paradigmatischen Szene die Bewegung von Sputnik als eine qualitative Veränderung eines Relationszusammenhangs<sup>115</sup>, in der das nach Oben zugleich bestehende Differenzverhältnisse von Innen und Außen, dem Offenen und dem Geschlossenen, Natur und Mensch transformiert. Im Flug verändert sich die Welt in einer doppelten Umschließung. Was sich, folgt man McLuhan, in Sputnik als technischem Objekt in artefaktischer Weise zeigt, ist die Hervorbringung eines kohärenten Systems, das eine Einheit bildet, in der die Wechselseitigkeiten von Funktionen und Relationen so aufeinander bezogen sind, dass sie autonom von jeder Abhängigkeit gegenüber einem äußerlichen Milieu existieren können. Sputnik wäre ein gemachter Planet en miniature, der in seinem mimetischen<sup>116</sup> Rund all das einbegreifen würde, was vordem in jenem unbegrenzten Außen mit Namen Natur sich vollzog und in Differenz zu dem sich der Mensch der Moderne noch als ein Anderes sehen konnte. Wie auch die mit „Blue Marble“ betitelte ikonische Fotografie, welche 1972 durch Mitglieder der Apollo 17 Mission aufgenommen wurde und eine volle Erde vor dem schwarzen Hintergrund des Alls zeigt, figuriert sich in Sputnik eine „ganze“ Erde, d.h. eine Erde, die als eine Ganzheit gedacht ist und in der die natürliche Welt vollständig eingeschlossen ist.<sup>117</sup> Wenn Sputnik ein Medium ist, so auch deshalb, da seine environmentale, einschließende Bewegung eine transformative Selbstreferentialität etabliert<sup>118</sup>. Anders formuliert erscheint von der konstruierten Ganzheit des Satelliten aus auch die Erde selbst als ein Ganzes, als „ultimative[r], immanente[r], planetarische(r) Innenraum“<sup>119</sup>. In diesem endet für McLuhan die Natur, die er an anderer Stelle als „mindless ferocity“<sup>120</sup> bezeichnete und wird

---

<sup>115</sup> Vgl. die Unterscheidung von Bewegungs-Modalitäten im ersten Bergson-Kommentar in Deleuze Gilles: *Das Bewegungs-Bild (Kino I)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 13-26, insb. S. 24f.

<sup>116</sup> An anderer Stelle aber mit Bezug zum selben Kontext bezieht sich McLuhan explizit auf Aristoteles Konzeption von Mimesis als Prozess eines nachahmenden Lernens (Vgl. McLuhan, Marshall: „The Emperor’s Old Clothes“, in: Kepes, György (Hg.), *The Man-Made Object*, New York: George Braziller Inc. 1966, S. 90-95, hier S. 93).

<sup>117</sup> Eine Analyse der historisch-epistemologischen Konstellation, die sich durch den extra-terrestrischen Blick aus dem All auf die Erde in den 1960er Jahren einstellte liefert u.a. Benjamin Lazier (Vgl. Lazier, Benjamin: „Earthrise; or, The Globalization of the World Picture“, in: *The American Historical Review* 116/3 (2011), S. 602–630.) Nicht alleine Sputnik ist ein Produkt des Kalten Krieges, sondern ebenfalls McLuhans Konzeptualisierung einer durch den Erdsatelliten bewirkten Einschließung. Wie Bonneuil und Fressoz zeigen, war die Konzeption des Planeten als „closed world“ zentraler Bestandteil eines Imaginären des Kalten Krieges. (Vgl. Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 59).

<sup>118</sup> Vgl. hierzu auch Joseph Vogls Überlegungen entlang von Galileos Fernrohr (Vgl. Joseph: „Medien-Werden: Galileis Fernrohr“, in: Engell, Lorenz und Joseph Vogl (Hg.): *Mediale Historiographien*, Weimar: Universitätsverlag 2001, S. 115–123., insb. S. 116ff.).

<sup>119</sup> Franke, Anselm: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, in: Diederichsen, Dietrich und Anselm Franke (Hg.), *The Whole Earth: Kalifornien und das Verschwinden des Außen*. SternbergPress 2013. S. 12-17, hier S. 13.

<sup>120</sup> McLuhan: „The Emperor’s Old Clothes“, S. 92.

aufgehoben im Begriff der Ökologie. Die neue Bezüglichkeit des „electronic man“ auf dieser ökologisch bestimmten Erde ähnele nun der des vorschriftlichen Menschen, der sich nicht als äußerlich gegenüber einer Natur, sondern als eingelassen in einen umweltlichen Zusammenhang erfahren habe, den es im Gleichgewicht zu halten galt.<sup>121</sup>

„Paradoxically, electronic man shares much of the outlook of preliterate man, because he lives in a world of simultaneous information, which is to say, a world of resonance in which all data influence other data. Electronic and simultaneous man has recovered the primordial attitudes of the preliterate world and has discovered that to have a specialized goal or program merely invites conflict with all other specialized enterprises.“<sup>122</sup>

In diesem immanenten Resonanzraum einer neu vermittelten Erde gibt es schlussendlich keine Äußerlichkeiten separierter Domänen mehr, sondern nur noch eine grundsätzliche Wechselbeziehung von Elementen, Prozessen und Relationen, die hier als Daten gefasst sind und die nicht im epistemologischen Schema von Natur und Kultur einseitig zuordenbar wären. Alles wird – um auf den Titel des Textes zurückzukommen – zu einem potentiellen Akteur, da auch die als Externalität imaginierte Position eines Zuschauers ebenfalls ein immanentes Datum innerhalb dieser Einflussketten ist. Ökologisches Denken nimmt seinen Ausgang von diesem Immanenzraum relationaler Interdependenzen, indem ein Partiales immer bereits auf eine potentiell unendliche Serie weiterer Partialitäten (all other) verwiesen scheint. Es ist diese Idee von Ökologie als Prozess immanenter, relationaler Wechselwirkung diesseits einer Natur-Kultur-Dichotomie, die in den 1960er Jahren im diskursiven Nexus von Kybernetik und Ökologie<sup>123</sup> ihren Anfang nahm und auch für den gegenwärtigen Anthropozän-Diskurs von entscheidender Bedeutung ist, ebenso wie die Konzeption einer Erde, in deren prozessuale Komposition „der Mensch“ eingeschrieben ist. Denn auch wenn die eine Abstraktion der Natur in McLuhans Szene ihr Ende findet, jene andere Abstraktion des prothetischen Menschen scheint von diesem onto-epistemologischen Wechsel nicht betroffen zu sein. Es zeigt sich dies auch in der Idee der Erde als Kunstwerk, die eine bedeutsame Ambivalenz aufweist. Denn einerseits ist der artefaktische Planet auch Kunst, insofern er eine neue

---

<sup>121</sup> Vgl. McLuhan: „At the moment of Sputnik“, S. 49.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> Vgl. hierzu auch die Studie von Fred Turner: *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2006. Prominenteste Figur einer solchen konzeptuellen Verbindung von Kybernetik und Ökologie ist sicherlich Gregory Bateson (Vgl. Bateson, Gregory: *Steps Towards an Ecology of Mind*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1972).

Perzeption umweltlicher Zusammenhänge hervorbringt.<sup>124</sup> Diese wären von einer radikalen Grundlosigkeit her zu denken, insofern *die* Natur nicht mehr die ontologische Garantie einer harmonischen, a priori gegebenen Ordnung erweist – auch wenn McLuhans Rede vom Equilibrium dies insgeheim noch anzunehmen scheint. Die Komposition ist hier nicht mehr vorausgesetzt, sondern als Problem gestellt. Gleichzeitig wird diese Offenheit eines a-teleologischen Relationszusammenhangs aber wieder einer umstellenden Ganzheit eingegliedert, was in McLuhans Vorstellung des *Wie* und des *Wer* der Herstellung des planetaren Kunstwerks explizit wird. Was sich in den neuen informationstechnischen Mitteln zeigt, so McLuhan einige Jahre zuvor, ist das Vermögen „[to] program the entire environment responsively as a work of art“<sup>125</sup>. Offensichtlich ist hier die Nähe zu einem kybernetischen, maskulinen<sup>126</sup> Kontrollparadigma, das die offenen Relationen einer intentionalen Steuerung zu überantworten trachtet, wobei sich die Vorstellungen einer begrenzbaren Gesamtheit (entire environment) und einer herstellbaren Kausalität mit erwartbarem Verlauf (program) gegenseitig bedingen. Vernäht wird beides durch eine Allgemeinheit, die das eine zu erkennen und das andere auszuführen vermag. Diese Allgemeinheit ist für McLuhan eben *der* Mensch (man), der als Besitzer und Statthalter des Vermögens zur umfassenden umweltlichen Gestaltung der „new man-made environment“<sup>127</sup> erscheint. Mit der Allgemeinheit des Menschen ist im selben argumentativen Atemzug zugleich ein ebenso allgemeines „Wir“ angerufen, denn es ist ein „Wir“, das in seinem Verständnis der Erdprozesse diese gestalten lernt. „*We* [Hervorhebung M.L.] can begin to program the planet itself by understanding the actions under and above its mantle.“<sup>128</sup> Zwei Dinge seien hier angemerkt: Das *Wir* dieser planetaren Gestaltung ist ein rein menschliches – und als Subjekt zudem implizit als universalisiertes „man“ gefasst. Und: Es scheint bereits gegeben bzw. es markiert den Ort eines bereits konstituierten Ganzen. Müsste aber die Situierung innerhalb dieser neuen relationalen Ökologien und ihrer ko-konstitutiven, ko-evolutiven, ko-dependenten Dynamiken nicht vielmehr jeglichen Universalismus und jegliche Allgemeinheit von vorneherein

---

<sup>124</sup> Dies wird an anderer Stelle expliziter: „That is, the planet has become an anti-environment, an art form, an extension of consciousness, yielding new perception of the new man-made environment.“ (McLuhan: „The Emperor’s Old Clothes“, S. 93).

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Zur Kritik an McLuhans patriarchalem, maskulinem Konzept von Technologie als Instrument der Kontrolle von (weiblich bestimmter) Materie s. Peters, John Durham: *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, Chicago/London: The University of Chicago Press 2015, S. 99f.

<sup>127</sup> McLuhan: „The Emperor’s Old Clothes“, S. 93.

<sup>128</sup> Ebd., S. 92.

problematisch erscheinen lassen? Ist der Begriff der Ökologie gut gefasst, wenn das relationale, differentielle Gewebe, auf das er verweist, durch eine allgemeine Vergleichsform (hier: Daten/Information) als homogener Raum ausgewiesen wird, indem alles kommensurabel, d.h. alles auf eine bestimmte Weise gleich ist? Und wenn von einem globalen Theater gesprochen wird, in dem es alleine handelnde Akteure gibt, sind diese dann, wie es McLuhan implizit anzunehmen scheint, alleine menschliche Agenten? Wäre also die Form der Rede vom Ganzen dieser planetaren Situation nicht besser als die der Frage bestimmt, die gerade, im Unwissen um die Form und die Grenzen dieses Ganzen, eine Suchbewegung nach den Mannigfaltigkeiten partieller Relationen initiiert, die dieses Ganze vielleicht ausmachen? Kurz: wäre in diesem Wir nicht vielmehr eine politische Frage zu sehen, insofern dieses Wir, seine Welt(en) und Relationen weder *einfach* gegeben ist, noch *einfach* hergestellt werden kann?

## ***2.2 Kritische Sondierungen im Anthropozän: Von einem geologischen Konzept zu einem Operator mannigfacher Problematisierungen***

### *2.2.1 Das Anthropozän als Frage nach der Aktualität*

Der Bezug zum Anthropozän vollzieht sich oft durch eine Wendung, die auf „unsere Situation“ verweist. Wenn beispielsweise McKenzie Wark in seiner *Theory for the Anthropocene* für eine (Re-)Konzeption von „poetics and technics for the organization of knowledge“<sup>129</sup> eine Relektüre marginalisierter Autoren linker Theorie unternimmt, so deshalb, um darüber „concepts and figures for *our situation* [Hervorhebung. M.L.]“<sup>130</sup> zu extrahieren. Und was Bruno Latour nach eigener Angabe in seinen für den Anthropozän-Diskurs wichtigen Gifford Lectures von 2013 unternahm, war „to take seriously the possibility that the Anthropocene was indeed a radically new situation“<sup>131</sup>. Es scheint als wäre mit dem Anthropozän also nicht einfach ein definiertes Konzept aufgerufen, sondern eine Wahrnehmung und Anerkennung einer Situierung in einem Neuen verbunden, das zugleich ein Erfordernis darstellt. Es ist diese Feststellung, die auch in der titelgebenden präpositionalen Bestimmung dieser

---

<sup>129</sup> Wark, McKenzie: *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. London/New York: Verso 2016, S. xxi.

<sup>130</sup> Ebd., S. 69.

<sup>131</sup> Latour: *Facing Gaia*, S. 143.

Arbeit anklingt. Was bedeutet nun also das „im Anthropozän“? Die folgenden, methodologisch konturierten Unterkapitel folgen den Bahnen dieser Frage, die sich als eine Doppelte verstehen lässt. Zum einen: „Was bedeutet es im Anthropozän zu sein?“ und zum anderen „Was bedeutet es zu fragen, was es bedeutet im Anthropozän zu sein?“ Anders formuliert stellen diese Fragen den Ausgangspunkt eines Versuches dar zu verstehen, wo wir uns heute befinden und zu verstehen, was dieses Sich-befinden-im Heutigen, in der Gegenwart als einer problematischen Konstellation besagen will. Im vorherigen Kapitel wurde bereits davon gesprochen, dass das Anthropozän als eine Aktualität bzw. als einer Frage nach dieser begriffen werden könne. Diese Aussage soll nun genauer erläutert werden. Sie ist nicht alleine eine deskriptive Feststellung, sondern impliziert vielmehr eine spezifische theoretische wie methodische Ausrichtung der Arbeit. Als leitende methodologische These lässt sich formulieren und den folgenden Überlegungen voranstellen: Dem Anthropozän wäre sich weniger als einheitlicher Idee bzw. bestimmten Konzept zu nähern, sondern vielmehr als einem emergierenden, *aktuellen* Problem-Raum – „a space of concrete problems, dangers, and hopes that is actual, emergent, and virtual“<sup>132</sup>.

Die Darstellung und Entwicklung dieser These über die folgenden Kapitel hinweg bedeutet zudem die sukzessive Konstruktion einer Analyseebene für die im dritten Abschnitt der Arbeit behandelten Gegenstände. Bevor das Feld des Anthropozäns in

---

<sup>132</sup> Rabinow, Paul: *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2003, S. 28. Den Begriff des emergierenden Problem-Raums greife ich bei Paul Rabinow an anderer Stelle auf. Für diesen – und seinen Koautoren Gaymon Bennett – stellt die postgenomische, synthetische Biologie einen „emergent problem-space“ dar (vgl. Rabinow, Paul und Gaymon Bennett: *Designing Human Practices: An Experiment with Synthetic Biology*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2012, u.a. S. 6f.). Dieser emergierende Problem-Raum ist nicht als eine vordefinierte, bestimmende Struktur (Container) zu fassen, sondern als ein komplexes Gefüge mannigfacher Relationen, das nicht von den heterogenen und komplexen Dynamiken getrennt werden kann, die diesen Raum bilden. Die Topologie dieses Raumes unterliegt der Dynamik der Emergenz. Emergente Systeme besitzen vollkommen andere Eigenschaften als statische oder stabilisierte Systeme. Unter Bedingungen der Emergenz ist eine räumliche wie zeitliche Linearität als inadäquat in Hinsicht auf das prozessuale Geschehen zu konstatieren. Nicht-Linearität bezüglich entstehender Zustände oder Konfigurationen eines Systems bedeutet auch eine inhärente Unbestimmtheit hinsichtlich kausaler Beziehungen und den komplexen Relationen verschiedener Elemente des Systems untereinander. Des Weiteren sind Dynamiken der Emergenz immanent zeitliche Prozesse, d.h. Prozesse der Modulation, Transformation, der Synthesen und Disjunktionen sind den von emergenten Dynamiken erfassten Elementen nicht äußerlich, sondern bedingen deren Existenz- und Ausdrucksmodi von Zeitschnitt zu Zeitschnitt. Im von Rabinow und Bennett beschriebenen Fall bedeutet dies, dass das Feld der emergierenden synthetischen Biologie Fragen und Problemstellung entstehen lässt, die nicht mit konventionellen und generellen Antworten – d.h. mit dem methodischen und ethischen Instrumentarium bestehender naturwissenschaftlicher wie geisteswissenschaftlicher Verfahren – beantwortet werden können. Die Arbeit in diesem emergenten Feld erfordert die Invention und experimentelle Erprobung kollaborativer Verfahren, welche einen gemeinsamen (Problem-)Raum konstituieren und anerkennen können.

seiner Spezifik genauer betrachtet wird, geht es also zuvor um jene propositionale Markierung des „im“, das weniger als Bestimmung denn als Frage gedacht werden soll. Das „im Anthropozän“ verweist auf das Problem einer spezifischen Weise der *Situierung*: „im“ als ein radikales „In-Mitten-Sein“, ein Sich-Wiederfinden, welches aber das, worin es sich eingelassen wiederfindet nicht einfach wiedererkennen und auch nicht auf einen gegebenen Plan zurückgreifen kann, der gültige Koordinaten und Kriterien enthielte, anhand derer mit Bestimmtheit die Schritte auszurichten möglich wäre. So verstanden verweist das „im“ nicht auf einen bestimmten Ort, sondern wäre als eine Weise der Situierung in einem problematischen Feld zu denken, das durch diese Situierung aber auch erst konstituiert wird. Das „im Anthropozän“ markiert den Ort einer Frage, die ebenso sehr eine zeitliche Dimension besitzt, insofern sie auf den spezifischen historischen Ort einer Gegenwart gerichtet ist, die gerade im Begriff ist, sich hervorzubringen. „Im Anthropozän“ impliziert einen bestimmten Fragetypus wie eine bestimmte Verfahrensweise, die den Bezug zur eigenen Gegenwart in spezifischer Weise artikulieren.<sup>133</sup> Was ist damit gemeint?

In „Was ist Aufklärung?“<sup>134</sup>, einem in seinem Todesjahr 1984 veröffentlichten, viel rezipierten Text, der auch als eine Verortung und Reflexion auf die eigene philosophisch-theoretische Praxis formuliert wurde, wendet sich Michel Foucault dem Erscheinen eines, wie er herausstellt, neuen Fragen-Horizonts zu, den er mit dem Namen Kant verbindet. Was für Foucault in dem von Kant 1784 publizierten Text „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“<sup>135</sup> – wie im 15 Jahre später, 1798, veröffentlichten Traktat zum „Streit der Fakultäten“<sup>136</sup> – sich als „philosophisches Ereignis“<sup>137</sup> Ausdruck verschafft, ist das Auftauchen der Frage der Gegenwart.

<sup>133</sup> Die nachfolgenden Überlegungen zu Foucaults Text „Was ist Aufklärung?“ verdanken sich auch einem unveröffentlichten Vortrag von Reinhold Görling („Violence in the Negative. Aspekte einer Nekro-Politik“, gehalten am 16.4.2010 im Rahmen der Tagung „Gewalt und Theatralität“ in Düsseldorf). Görlings Überlegungen zum Verhältnis von Gewalt und Theatralität nehmen ihren Ausgang eben in Foucaults Lektüre der kantschen Antwort auf die Frage nach der Aufklärung und jener „Szene“ der enthusiastischen Anteilnahme an der Revolution, wie sie Kant als ein Geschichtszeichen der Aufklärung identifiziert, das sich nicht mehr vergisst.

<sup>134</sup> Foucault, Michel: „Was Ist Aufklärung?“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 837-848. Zur komplexen Publikationsgeschichte dieses Textes, der auf einem von Foucault am 5. Januar 1983 gehaltenen Vortrag am Collège de France beruht s. Jordheim, Helge: „The Present of Enlightenment. Temporality and Mediation in Kant, Foucault and Jean Paul“, in: Siskin, Clifford und William Warner (Hg.): *This is Enlightenment*, Chicago/London: University of Chicago Press 2010, S. 189-208, insb. S. 196f.

<sup>135</sup> Kant, Immanuel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Berlinische Monatsschrift*, H. 12 (1784), S. 481-494.

<sup>136</sup> Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2005 [1798].

<sup>137</sup> Foucault: „Was ist Aufklärung?“, S. 838

„Die Frage, die, wie mir scheint, in diesem Text von Kant zum ersten Mal auftaucht, ist die Frage der Gegenwart, die Frage der Aktualität: Was geschieht heute? Was geschieht jetzt? Und was ist dieses „Jetzt“, innerhalb dessen wir die einen und die anderen sind, und das den Zeitpunkt bestimmt, an dem ich schreibe?“<sup>138</sup>

Es ist nicht so sehr das Auftauchen eines neuen „Themas“ oder „Motivs“<sup>139</sup> – das der Gegenwart in Form der Aufklärung bzw. der Revolution –, welches Foucault hier interessiert. Nicht Kants Antwort, verstanden als positive inhaltliche Bestimmung eines als Lösung gegebenen Allgemeinen – die Bestimmung dessen, was Gegenwart/Aufklärung *ist* – beschäftigt Foucault. Die Novität liegt für ihn gerade in einer neuen Art und Weise des Fragens, insofern sich darüber ein anderer Modus des Sich-Beziehens artikuliert, ein anderer Modus des Denkens. Was durch Kants Bezug zur Aufklärung und zur Revolution geschieht ist, so Foucault, dass die Philosophie zum ersten Mal „ihre eigene diskursive Aktualität problematisiert: eine Aktualität, die sie als Ereignis befragt, als ein Ereignis, dessen Sinn, Wert und philosophische Einzigartigkeit sie auszusagen, und worin sie zugleich ihre eigene Daseinsberechtigung und die Grundlage für das, was sie sagt, zu finden hat.“<sup>140</sup> Mit dieser Bindung der Philosophie an die Frage nach der Gegenwart – die Bindung deswegen ist, da sie ihre Möglichkeitsbedingung gerade in der und durch die Aktualität findet, auf die sie sich bezieht – wechselt aber auch ihr *modus operandi*. Man versteht dies besser, betrachtet man Kants Vorgehensweise in seinem Versuch einer Antwortfindung.

Die Frage nach der Gegenwart entwickelt sich über den Versuch der Beantwortung einer anderen Frage, die im juristisch-philosophischen Diskurs der damaligen Zeit von einiger Bedeutung war: „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“<sup>141</sup> Soll bewiesen werden, dass es dieses beständige Fortschreiten zum Besseren gibt, so muss aufgezeigt werden, inwiefern eine permanent wirksame Ursache sich über die gesamte Geschichte hinweg erstreckt und wirksam ist: dass sie wirksam war, wirksam ist und auch weiterhin wirksam sein wird. Doch wie lässt sich

---

<sup>138</sup> Ebd.

<sup>139</sup> Ebd.

<sup>140</sup> Ebd., S. 839.

<sup>141</sup> Ebd., S. 842. Sicherlich müsste diese Frage heute – vor der Aktualität des Anthropozäns – in vollkommen anderer und ungesicherter Weise beantwortet werden. Beantwortet Kant diese Frage über die moralische Anlage der Menschheit sich eine politische Verfassung zu geben, so verbleibt diese Antwort in einem anthropozentrischen Verständnis des Politischen. Die Notwendigkeit einer politischen Verfassungsgebung, welche das Externalisierte wieder in die Dimensionen des Politischen zu integrieren hat, formulierte am deutlichsten Michel Serres in „Der Naturvertrag“ (Serres, Michel: *Der Naturvertrag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994).

die Wirksamkeit einer Ursache in einer solchen retrospektiven, deskriptiven wie prognostischen Hinsicht aufzeigen? Es ist das Ereignis, das Zeichen dieser Wirksamkeit ist und das – und dies ist das Novum der sich herausbildenden Frage – im Gegenwärtigen zu suchen und zu bestimmen ist. Dieses Ereignis als Zeichen des Prozesses ist für Kant die Aufklärung und die Revolution als deren Vollendung. Genauer gefasst zeigt sich im Enthusiasmus einer „Teilnehmung dem Wunsche nach“<sup>142</sup> eine moralische Anlage und ein Vermögen der Menschheit, sich eine politische Verfassung geben und so einen potentiellen Krieg vermeiden zu können.<sup>143</sup> Genau jene moralische Anlage wäre das Zeichen, das sich nicht mehr vergisst – auch wenn die Revolution scheitert – und die Beantwortung der Frage nach dem Fortschritt zum Besseren hin erlaubte. Das ausgezeichnete Element ist beides zugleich: materieller oder ideeller Träger des Prozesses und zugleich dessen Zeichen. Im Modus des Zeichens verweist das Element auf sich selbst und weist zugleich über sich hinaus auf einen generelleren Prozess, den es verkörpert oder aktualisiert. Das Element dieser moralischen Anlage ist zugleich „Träger und Zeichen eines Prozesses“<sup>144</sup>. Die Beantwortung der Frage „Was ist diese Gegenwart und wie lässt sich ihre Besonderheit bestimmen?“ vollzieht sich als Bestimmung eines „bestimmte[n] Element[s] der Gegenwart“, „das es unter allen anderen zu erkennen, zu unterscheiden und zu entschlüsseln gilt“<sup>145</sup>. Die Frage nach der Gegenwart setzt also einen Selektions- und Anordnungsprozess in Gang, eine bestimmte Erfassungsweise, die sucht, vergleicht, in Beziehung setzt, dechiffriert und sie ist nicht (mehr) ausgehend von einer konzeptuellen Ebene, die durch allgemeine Prinzipien begründet wäre, beantwortbar.

Der Bezug Foucaults zum philosophischen Ereignis des Auftauchens der Frage nach der Aktualität ist also nicht alleine eine diskursanalytische Untersuchung eines historischen Wendepunkts in der Geschichte des Denkens. Vielmehr definiert Foucault in dieser Analyse zugleich seinen eigenen analytischen, methodischen wie philosophischen Arbeitsbereich. Anders als eine Fragehaltung, die sich mit einer „Analytik der Wahrheit“<sup>146</sup> beschäftigt, also auf ontologische wie epistemologische ahistorische Allgemeinheiten abzielt, etabliert sich mit der Frage „Was ist unsere Aktualität? Welches ist das aktuelle Feld möglicher Erfahrungen?“ eine „Ontologie

---

<sup>142</sup> Kant zitiert nach Foucault: „Was ist Aufklärung?“, S. 844.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., S. 845.

<sup>144</sup> Ebd., S. 838.

<sup>145</sup> Ebd., S. 838

<sup>146</sup> Ebd., S. 848.

der Gegenwart“.<sup>147</sup> Nicht mehr die Analyse transzendentaler Vermögen in ihrer ahistorischen Verfassung, die kritische Frage nach den Bedingungen des (menschlichen) Erkennens, bildet den methodischen wie theoretischen Horizont dieser Ontologie, sondern vielmehr die Einlassung der Frage wie des Fragenden in eine neu oder anders erscheinende Historizität selbst. Die Gegenwart *betrifft* das Denken und die Erkenntnis in der Weise, dass sie das Problem einer *bestimmten* Zugehörigkeit in die Operation der Erkenntnis- und Denkprozesse selbst einträgt. Dies bedeutet, dass die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung und Erkenntnis im neuen Fragetypus nicht mehr in den transzendental bestimmten Vermögen eines allgemeinen Subjekts lokalisiert und lokalisierbar sind, sondern sich vielmehr im extensiven Feld einer Aktualität finden, das keine substanzielle wie zeitliche Identität besitzt, sondern als Relationsgefüge durch seine spezifische Konfiguration die Möglichkeit von Erfahrung bestimmt. Die Bedingungen sind nicht als universelle Bedingungen festgesetzt, sie sind – wie Deleuze bemerkt – „niemals allgemeiner als das Bedingte“<sup>148</sup>, sondern entstehen im historischen Spiel zwischen Variablen und Variationen in einer „gegebenen Zeit“<sup>149</sup>. Die Aktualität erlangt ihre Bestimmung nicht *von* einem Universellen her, sondern bestimmt sich *als* immanenter Prozess einer Konstellierung. Die Frage nach der Aktualität ist notwendig unbegründet, insofern sie ihren Ausgang nicht von einem allzeit gültigen Allgemeinen finden kann. Sie ist radikal kontingent, insofern sie auf die Gegenwart als einer Frage verwiesen ist, einem heterogenen, historisch spezifischen Raum differentieller Serien von Relationen, indem sich die operativen – d.h. auch verfahrensmäßigen – Bewegungen dieser Frage gleichwohl vollziehen wie konstituieren müssen und in denen sie die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit findet.

Zwischen diesem Bezug auf den Ort der eigenen Gegenwart, wie ihn die Aufklärung vollzieht und jenem, wie ihn das Anthropozän dem ersten hier vollzogenen methodischen Schritt nach eröffnet, ließe sich, auch wenn dies nicht mehr als eine Andeutung sein kann, eine Parallele auch dahingehend ziehen, dass es sich bei beidem um Epochenbezeichnungen handelt, die jeweils eine bestimmte rekurrente Weise der

---

<sup>147</sup> Ebd.

<sup>148</sup> Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 161.

<sup>149</sup> Dieser spezifische Fragetypus findet sich auch in Foucaults frühen Arbeiten, was sich bspw. zeigt, wenn man Foucaults Definition des Konzepts der Episteme betrachtet: „Unter Episteme versteht man in der Tat die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können [...]“ (Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 272).

Beziehung einschließen. So stellt Foucault heraus, dass die Aufklärung „die erste Epoche [sei], die sich selbst benennt“<sup>150</sup> und „[...] die sich selbst ihre eigene Devise, ihre eigene Vorschrift formuliert und die das sagt, was sie zu tun hat [...]“.<sup>151</sup> Zwar ist das Anthropozän in seiner Selbstbezeichnung weniger programmatisch, insofern es nicht sagt, was zu tun ist; eine rekurrente Bewegung zur Aktualität lässt sich in ihm dennoch erkennen. So schreibt der Wissenschaftshistoriker Jürgen Renn zutreffend: „Das Anthropozän ist ein Prozess, der über sich selbst reflektiert.“<sup>152</sup> Teile dieses „Reflexionsprozesses“ werden im folgenden Kapitel genauer dargestellt, zuvor sei jedoch darauf hingewiesen, dass die prozessuale Rekurrenz als problematisierendes Zurückkommen auf die eigene Gegenwart nicht auf eine einfache Selbstbeschreibung zu reduzieren ist. Genau dies unternimmt bspw. der Literatur- und Kulturwissenschaftler Niels Werber von einer systemtheoretischen Perspektive herkommend, wenn er das Anthropozän folgendermaßen auffasst:

„Ob eine Gesellschaft ihre eigene Veränderlichkeit beispielsweise evolutionstheoretisch versteht oder heilsgeschichtlich, als Fortschritt oder Verfall auffasst, hängt nicht von einer konstruktionsfrei gegebenen Natur ab, sondern von der jeweiligen Sozialordnung und ihrer Kultur, in der aus gesellschaftsimmanenten Gründen das eine oder das andere anschlussfähiger ist als anderes. Dies gilt auch für das Anthropozän, soweit es als Epochenbezeichnung einen Beitrag zur Selbstbeschreibungssemantik der Gesellschaft leistet.“<sup>153</sup>

Zwar ist seine weitere Analyse u.a. einer Tendenz zur Entdifferenzierung sozialer Komplexitäten und der Überhöhung eines als Demiurg imaginierten Anthropos innerhalb des Anthropozän-Diskurses wichtig und zutreffend – diese Punkte werden auch im Weiteren noch behandelt –, jedoch ist diese Diagnose des Anthropozäns als Selbstbeschreibung der *Gesellschaft* in doppelter Weise unzureichend. Zum einen setzt eine solche Analyse mit der Gesellschaft einen feststehenden abstrakten Bezugsrahmen voraus, der sich als Ganzes durch die Eigenbeschreibung zu bestätigen scheint.<sup>154</sup> Diese Rückführung des Gesellschaftlichen auf sich selbst irritiert angesichts

---

<sup>150</sup> Foucault: „Was ist Aufklärung?“, S. 840.

<sup>151</sup> Ebd., S. 841.

<sup>152</sup> Renn zitiert nach Schwägerl, Christian und Reinhold Leinfelder: „Die menschengemachte Erde“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5/2 (2014), S. 233-240.

<sup>153</sup> Werber, Niels: „Anthropozän. Eine Megamakroepoche und die Selbstbeschreibung der Gesellschaft“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5/2 (2014), S. 240-246, hier S. 244.

<sup>154</sup> Zwar sind verschiedene wechselnde Deutungshorizonte dieser Selbstbeschreibung denkbar, diese sind jedoch als rein akzidentell gegenüber einer substantialisierten Gesellschaft begriffen. Gegen diesen Fetisch des vorausgesetzten Sozialen setzt Bruno Latour eine Konzeption des Sozialen als Effekt von Prozessen der Assoziation und der Versammlung (vgl. Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010).

jener Problem-Komplexe, auf die das Anthropozän verweist und die gerade eine solche Isolierung einer Sphäre des Eigenen der Gesellschaft in Frage stellen. Ein solcher Rekurs auf das Eigene, der zugleich eine Aufteilung in Bereiche der Signifikanz (Sozialordnung/Kultur) und solchen ohne Relevanz (Natur) für die Formierung des Sozialen bedeutet, perpetuiert eine onto-epistemologische Ordnung, deren Infragestellung gerade einen Aspekt jener Aktualität ausmacht, von der das Anthropozän als Konzept zeugt.<sup>155</sup> Wie also einer anderen Wiederholung stattgeben, deren Ausgangspunkt nicht zugleich ihr Endpunkt ist?

Versteht man das Anthropozän als Frage nach der Aktualität, eine reflexive und problematisierende Rekurrenz auf die eigene Gegenwart und nicht alleine als bereits vollkommen bestimmtes Konzept, das in bestimmten diskursiven Zusammenhängen absolut lokalisiert wäre, erweist sich ein identifizierender Modus der Analyse – Was ist das Anthropozän? Eine Form der Selbstbeschreibung der Gesellschaft – zwar nicht als unnötig, jedoch als nicht ausreichend. Denn was dabei aus dem Blick gerät ist das extensive Feld einer Aktualität, auf das der Begriff des Anthropozäns verweist und das nicht auf eine inhaltliche, eigentliche Dimension beschränkt werden kann. Wie noch zu zeigen sein wird, eignet dem Eigentlichen des Begriffs auch eine uneigentliche Performanz, die bestehende disziplinäre Ordnungen que(e)rt und neue experimentelle Räume eröffnet. Dies auch insofern Aktualität nicht ein einfach Gegebenes meint und auch nicht ein Ganzes als Sammlung von Gegebenheiten, sondern – und hiervon nimmt der neue von Foucault analysierte Fragetypus, in dessen Tradition Foucault sich verortet, seinen Ausgang – eine unbestimmte Situation, die Neues<sup>156</sup> birgt und eine

---

<sup>155</sup> Mit Karin Harrasser könnte man auch fragen, ob es wirklich angebracht ist, einen Problem-Komplex, in den man unabweislich und auf komplexe Weise selbst verstrickt ist, in solch theoretisch versierter jedoch zugleich abgeklärter Weise zu analysieren. (Vgl. Harrasser, Karin: „Ex-Post“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 7/1 (2016), S. 69-73). Harrassers Erwiderung richtet sich im Spezifischen gegen einen „kritischen Posthumanismus“, der im Zuge eines in den letzten Jahren unübersichtlich gewordenen Angebots an posthumanen Theorieangeboten und Schlagworten für eine „diskursanalytische Auskühlung“ plädiert (Vgl. ebd., S. 69). Sie fragt, ob es angesichts solcher Anlässe wie der menschlichen Durchdringung der Erde in planetarem Maßstab und neuer Formen technisch verfasster Biopolitik tatsächlich angebracht ist, ein theoretisches Ethos „diskursanalytische[r] Kühle“ vorzuschlagen (Ebd.). Es sei hier noch angemerkt, dass Harrasser gegenüber Großnarrativen wie dem Anthropozän, das sie als eine Form des Alarmismus sieht (Vgl. ebd., S. 71), für eine kleinteiligere, an Isabelle Stengers Ökologie der Praktiken orientierte theoretische Praxis plädiert. Dass sich beides – eine problematisierende Aufnahme des Anthropozäns in die eigene theoretische Arbeit wie eine Insistenz auf eine politische Ökologie, die eine heterogene Komplexität primär setzt – nicht zwangsweise ausschließen müssen, versuche ich in dieser Arbeit zu zeigen.

<sup>156</sup> Hierauf weisen auch Deleuze und Guattari hin, wenn sie bezüglich des foucaultschen Konzepts von Aktualität schreiben: „Das Neue, Interessante, das ist das Aktuelle. Nicht das, was wir sind, vielmehr das, was wir werden, was wir dabei sind zu werden, das heißt das Andere, unser Anders-Werden ist das Aktuelle. Das Gegenwärtige dagegen ist das, was wir sind und dadurch gerade auch schon wieder nicht mehr sind.“ (Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 130).

forschende Bewegung erfordert, die durch die qualitative Spezifik jener Situation bedingt ist.<sup>157</sup> Foucault nannte diesen, dem Feld der Aktualität gegenüber immanenten Bewegungsmodus Problematisierung, womit er die in einem gegebenen historischen Zeitraum spezifische Art und Weise meint, wie eine als Schwierigkeit oder Hemmnis aufgefasste Situation als Problem bestimmt und formuliert wird (Vgl. hierzu auch Kapitel 3.2).<sup>158</sup> Die folgenden Teilkapitel sollen nun ein Doppeltes leisten: einerseits wird das Konzept des Anthropozäns selbst problematisiert, andererseits soll darüber der Weg für eine genauere Untersuchung der mit dem Anthropozän-Konzept verbundenen Problematisierungen bereitet werden. Hier sei noch angemerkt, dass das Attribut des Emergenten eben jener Doppelung Geltung verschafft, wonach das, was ist, ein Werden einbegreift, dieses jedoch ebenso in dem, was ist, seine Bedingungen finden muss. Diese dialektische Verschränkung findet sich auch in der doppelten Funktionsweise des Begriffs innerhalb der Diskurse und Praktiken, in denen er anzutreffen ist: das Anthropozän als heuristische Kategorie einer Zustandsbeschreibung einerseits und als Fluchtlinie und Vehikel anderer Formen des Denkens und der Praxis andererseits.

### 2.2.2 Parenthese: Das *pharmakon* des Anthropozäns

The pharmacological art is required because the time of struggle cannot postpone the time of creation.<sup>159</sup>

Eine Weise, das Konzept des Anthropozäns nicht vorschnell als konstituierte Positivität zu bestimmen ist, es als ein *pharmakon* zu fassen. Damit ist nicht alleine eine These aufgestellt, sondern zugleich ein Bezugs- und Verfahrensmodus gegenüber

---

<sup>157</sup> John Dewey, der in theoretischer Nachbarschaft zu Foucault situiert werden kann (Vgl. hierzu Rabinow, Paul: „Dewey and Foucault: What’s the Problem?“, in: *Foucault Studies* 11 (2011), S. 11–19), schreibt bezüglich des Verhältnisses von Forschung und unbestimmter Situation: „[...] inquiry begins in an indeterminate situation, and not only begins in it but is controlled by its specific qualitative nature. Inquiry, as the set of operations by which the situation is resolved (settled, or rendered determinate) has to discover and formulate the conditions that describe the problem in hand.“ (Dewey, John: „Propositions, Warranted Assertibility, and Truth“, in: *The Journal of Philosophy* 38/7 (1941), S. 169–186, hier S. 180.). Wie Foucault lässt Dewey das Denken seinen Ausgang von Problemen nehmen und wie jener bindet er die Problemformulierung an spezifische Konstellationen, die den Prozess der Problematisierung zugleich bedingen als auch erfordern.

<sup>158</sup> Foucault, Michel: „Polemik, Politik Und Problematisierungen.“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 724–734, insb. S. 731f.

<sup>159</sup> Stengers, Isabelle: *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press 2015, S. 104.

dem Anthropozän. Bekanntlich<sup>160</sup> drückt der Begriff des *pharmakons* in sich eine Ambiguität aus, insofern er seiner griechischen Wortbedeutung nach sowohl die Arznei meint, die es vermag eine Krankheit zu heilen als auch das Gift/die Droge, die selbst ein Übel zu induzieren hilft. Damit ist nun nicht auf eine grundsätzliche Ununterscheidbarkeit verwiesen, die dem Konzept [des Anthropozäns](#) als solchem anhaften würde. Eine solche Deutung, auch wenn sie eine Ambivalenz in den Horizont des Konzepts hineinverlagert, fasst diesen [Horizont](#) noch als eine, wenn auch problematische Einheit. Es ist aber gerade die Idee einer von allen Umständen befreiten identitären Selbstheit, die das *pharmakon* problematisiert, wie dies Isabelle Stengers – deren Deutung hier ausschlaggebend ist – herausstellt:

„The lack of a stable and well determined attribute is the problem posed by any *pharmakon*, by any drug whose effect can mutate into its opposite, depending on the dose, the circumstances, or the context, any drug whose action provides no guarantee, defines no fixed point of reference that would allow us to recognize and understand its effects with some assurance.“<sup>161</sup>

Ein *pharmakon* ist ein Mittel<sup>162</sup>, dessen Wirkung oder Effektivität von der Art und Weise, wie den Umständen und Konstellationen seines Einsatzes bzw. seiner Aktualisierung abhängen. Ein *pharmakon* ist also nicht bestimmt *als* die Transzendenz einer unwandelbaren Identität, sondern es bestimmt sich *durch* die immanente, an spezifische Umstände und Milieus gekoppelten Bewegungen seiner Aktualisierung. Damit korrespondiert die Unmöglichkeit einer externen, generellen Instanz, die außerhalb dieser Bewegung stehend selbige in ihrem Verlauf, ihrer Wirkung und Konsequenz vorhersagen – kurz die Ungewissheit beseitigen und eine absolute Garantie über das was ist und sein wird herstellen könnte.<sup>163</sup> Was vermag es wie und unter welchen Bedingungen zu tun? Diese auf die akzidentellen und okkasionellen Umstände abzielende Frageweise entspricht dem *pharmakon* mehr als es die definitonische, das Wesentliche suchende Was-ist-Frage könnte.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> Derrida verhalf mit seiner dekonstruktiven Lektüre von Platons Phaidros – der als paradigmatische Instanz jener von Derrida unermüdlich problematisierten abendländischen Präsenz- und Identitätsmetaphysik gelten kann, die sich in ihm spezifisch als eine Ablehnung von Schriftlichkeit artikuliert – dem Begriff des *pharmakon* zu einiger Prominenz. (Vgl. Derrida, Jacques: „Platons Pharmazie“, in: ders., *Dissemination*, Wien: Passagen Verlag 1995, S. 69-190).

<sup>161</sup> Stengers, Isabelle: *Cosmopolitics I*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2010, S. 29.

<sup>162</sup> Vgl. auch Derrida: „Platons Pharmazie“, S. 108.

<sup>163</sup> Wie Stengers (und auch Derrida) bemerkt, zeichnet sich die von Platon herkommende abendländische Geschichte jedoch gerade als die Suche nach einer solchen Instanz aus (Vgl. Stengers: *In Catastrophic Times*, S. 100f.).

<sup>164</sup> Vgl. Deleuze, Gilles: „Die Methode der Dramatisierung“, in: Deleuze, Gilles, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Hg. von David Lapoujade, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003,

Aus diesen Überlegungen folgt für die Arbeit, dass die positive Bestimmung „im Anthropozän“ nicht auf eine generelle Affirmation des Konzepts verweist, bzw. anders gewendet, dass diese affirmative Relation anders gedacht werden muss denn als einfache Zustimmung und Übereinstimmung mit einer neuen „Geologie der Menschheit“. Das Anthropozän ist ein „riskantes“ Konzept, insofern es sowohl theoretische und politische „Gefahren“ wie auch Potentiale birgt, die im Folgenden herausgearbeitet werden. Das Anthropozän gleicht mehr einem „ideological battleground“<sup>165</sup> und weniger einem „common ground“ im Sinne einer konsensuellen, homogenen Neutralität<sup>166</sup>. Die Anerkennung einer ungesicherten, nie unschuldigen Involvierung in dieses konfliktreiche Terrain, die nicht durch eine unangreifbare, allgemeingültige Position auszutauschen ist, ist eine Konsequenz hieraus.<sup>167</sup> Abermals mit Isabelle Stengers formuliert, offeriert das Anthropozän-Konzept eine pharmakologische Möglichkeit

„[to start] from what is in the first place an observation: the epoch has changed?; that is to say of giving this observation the power to make us think, feel, imagine, and act. But such an attempt is formidable in that the same observation can serve as an argument to prevent us from thinking, and to anesthetize us.“<sup>168</sup>

Dies bedeutet einerseits, dass das Anthropozän-Konzept von seiner pharmakologischen, effektiven Existenzweise her zu begreifen wäre und es stellt sich so auch die Frage, welche Konzepte, theoretische Instrumente und methodische Ansätze geeignet erscheinen für eine analytische Bewegung in diesem riskanten, verstrickten, differentiellen Terrain einer, im besten Falle, neuen terra incognita, in der die Relationen und Konstellationen nicht ein für alle Mal bestimmt sind und die sich nicht von einem generellen Standpunkt aus in den Blick nehmen lässt. Das pharmakologische Moment des Anthropozäns nun, so ließe sich eine, die partielle

---

S. 139–170, insb. S. 140f. Deleuze koppelt diese Frageformen an eine philosophische Umkehrung des Platonismus, der die „noble Frage“ (ebd., S. 140) des „Was ist...?“ als privilegierten Fragemodus setzt.  
<sup>165</sup> So Frédéric Neyrat in Neyrat, Frédéric und Elizabeth Johnson: „The Political Unconscious of the Anthropocene: A conversation with Frédéric Neyrat“, in: *Society and Space* (2014). <http://societyandspace.com/material/interviews/neyrat-by-johnson/> [letzter Aufruf: 08.12.2016]

<sup>166</sup> Diesen wichtigen Punkt hob Etienne Turpin in einem, im Rahmen des vom Haus der Kulturen der Welt kuratierten Anthropozän-Projekts geführten öffentlichen Gesprächs hervor. Verschärft und auf die Frage der eigenen wissenschaftlichen Praxis gewendet bedeutet dies für Turpin: „There is no fucking neutral research in the anthropocene“ (zitiert nach meinen Aufzeichnungen vom 18.10.2014).

<sup>167</sup> Diese, das Ethische mit dem Theoretischen verbindende Positionierung verdankt sich natürlich den feministischen Kämpfen gegen jene geschlechtlich bestimmte Setzung eines unmarkierten und (daher) gewaltförmigen Universellen. Haraway und Stengers haben dieses Erbe am konzisesten zu einer methodologischen wie theoretischen Bewegungsweise ausgearbeitet, welche die eigene Situierung und die Ablehnung genereller Konzepte als notwendigen Ausgangspunkt einer verantwortlichen Praxis nimmt.

<sup>168</sup> Stengers: *In Catastrophic Times*, S. 27.

Sondierung des Anthropozän-Diskurses orientierende These vorangestellt zusammenfassen, betrifft exakt das Verhältnis von Generellem und Differentiellen. In der Gefahr einer Subsumtion historisch, situativ und kontextuell spezifischer Zusammenhänge unter eine abstrakte Allgemeinheit und der Chance, heterogene Relationen und differentielle Dynamiken im Ausgang aus den separierenden onto-epistemologischen Ordnungsrastern von Natur und Kultur neu und anders (und mit anderen) denk- und wahrnehmbar zu machen, zeigen sich die Potentiale des Anthropozän-Konzepts. Ermöglicht es u.a. einerseits ein gemeinsames, geteiltes Forschungsterrain von Kultur- und Naturwissenschaften sowie neue „quere“ Wissenspraktiken zu imaginieren, die die gegenwärtige kritische ökologisch-politische Lage in differenzierter, kooperativer Weise zu adressieren erlauben, vermag es ebenso Praktiken und Prozesse – allen voran den globalen Kapitalismus und seine exzessive Produktions- und Aneignungslogik – zu legitimieren und in Gang zu halten, die diese Lage erst hervorgebracht haben.

### 2.2.3 Linien des Problem-Raums: Diskussionen, Verhandlungen, Kritiken

Was impliziert nun genau jene zentrale These, „that humankind, our own species, has become so large and active that it now rivals some of the great forces of Nature in its impact on the functioning of the Earth system“<sup>169</sup>? Welche Linien und Zonen der Verschränkung zwischen Menschheit und Erde zeichnen die „Anthropozänologen“<sup>170</sup> in ihren Narrationen und wie und von wo aus unternehmen sie dies?

Der Einfluss des „Menschen“ auf die Öko-Systeme und Stoffkreisläufe der Erde wird in zentralen, den geologischen Anthropozän-Diskurs synthetisierenden Texten<sup>171</sup> anhand mehrerer Phänomene diskutiert, von denen der globale Klimawandel der gewichtigste ist. Hätte die neolithische Revolution mit ihrer grundlegenden, zivilisationskonstitutiven Technik des Ackerbaus zwar bereits durch Rodungen zu einer Zunahme der CO<sub>2</sub>-Konzentration geführt<sup>172</sup>, so hätte sich erst mit dem Beginn

---

<sup>169</sup> Steffen, Will et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives.“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369/1938 (2011a), S. 842–867, hier S. 843.

<sup>170</sup> „Anthropocenologists“ ist eine Wortprägung von Bonneuil und Fressoz (Vgl. Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 50).

<sup>171</sup> Neben Crutzens Artikel „Geology of mankind“ gehören hierzu Steffen, Will et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369/1938 (2011a), S. 842–867; Steffen, Will et al.: „The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship“, in: *Ambio* 40/7 (2011b), S. 739–761; Lewis, Simon L. und Mark A. Maslin: „Defining the Anthropocene“, in: *Nature* 519/7542 (2015), S. 171–180; Zalasiewicz, Jan et al.: „Are we now living in the Anthropocene?“, in: *GSA Today* 18/2 (2008), S. 4–8; vgl. hierzu auch Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 48.

<sup>172</sup> Steffen et al.: „The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship“, S. 741.

der thermo-industriellen Ära um 1800 ein Produktions- und Organisationsregime etabliert, das durch die Verwendung fossiler Brennstoffe als primärer Energiequelle zu einer Reihe „sozio-ökologischer“<sup>173</sup> Transformationsprozesse führte, die sich auch quantitativ in der Erhöhung der u.a. CO<sub>2</sub>-und Methan-Konzentration der Erdatmosphäre „beyond the envelope of natural variability“<sup>174</sup> – 379 ppm<sup>175</sup> CO<sub>2</sub> in 2005 als höchstem Wert seit nahezu einer Millionen Jahren<sup>176</sup> – bemerkbar machte.

„Around 1800 AD, the industrial era began with greatly enhanced use of fossil fuels. Land-clearing occurred at a much greater rate, and land ecosystems were converted from mostly wild to mostly anthropogenic, passing the 50% mark early in the twentieth century [...]. The industrial fixation of nitrogen from the atmosphere, now possible with fossil fuels, produced large amounts of fertilizer, breaking a constraint on food production. Sanitation systems were improved, yielding great benefits for human health and improving urban environments, while passing the effluent to downstream ecosystems whose buffering capacities were able to purify the water until being overwhelmed in recent decades [...]. Population grew more rapidly, with increases in life expectancy and well-being. Fossil fuel-based manufacturing systems enhanced the production of goods, and consumption began to grow with population.“<sup>177</sup>

Was in dieser Passage lesbar wird, ist eine dem Anthropozän-Diskurs unterliegende narrative Logik, die einerseits eine prozessuale Serie relationaler Komplexität anzeigt, diese aber zugleich durch generalisierte Signifikanten bzw. Instanzen zentriert.

Die Nutzung fossiler Brennstoffe zur Energieerzeugung führte nicht nur in unmittelbarer Weise zu einer Vermehrung von Treibhausgasemissionen, vielmehr erscheint eine Kennzahl wie die oben genannte Stoffmenge von 379 ppm<sup>178</sup> als Index von mittelbar und kausal gekoppelten Transformationen in technologischen, sozialen, ökonomischen und biotischen Milieus. Die Erschließung fossiler Brennstoffe als Energiequelle bedinge den großindustriellen, in die Stickstoffzyklen der Erdsysteme eingreifenden Einsatz von Verfahren der Düngergewinnung (z.B. das Haber-Bosch-Verfahren) und damit die Ausweitung der Nahrungsproduktion. Kombiniert mit einer Verbesserung der öffentlichen Hygiene, die ebenfalls die hydrologische Verfassung weiterer Ökosysteme beeinflusse, führe dies zu einer rapiden Bevölkerungszunahme. Ebenfalls durch die fossilen Brennstoffe ermöglicht sei zudem die Ausweitung der

---

<sup>173</sup> Vgl. ebd., S. 740.

<sup>174</sup> Ebd. Diese natürliche Variabilität liegt, so Steffen et al., für das Holozän zwischen 260-285 ppm. (Vgl. Steffen et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives.“, S. 849).

<sup>175</sup> Ppm steht für „parts per million“, einer relativen Konzentrationsangabe von Stoffen in einem Stoffgemisch.

<sup>176</sup> Zalasiewicz et al.: „Are we now living in the Anthropocene?“, S. 5.

<sup>177</sup> Steffen et al.: „The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship“, S. 741f.

<sup>178</sup> Der aktuelle Wert in 2017 liegt bereits bei ca. 400 ppm (Vgl. <http://climate.nasa.gov> [letzter Aufruf: 05.09.2017]).

Produktions- und Konsumtionsprozesse von Waren gewesen. In großformatiger und grobkörniger Auflösung erzählt sich so die Geschichte des „menschlichen Unternehmens“<sup>179</sup> als Wirkzusammenhang, der in immanenter Weise die materielle Verfassung der Erde mitbestimmt. Diese Formulierung suggeriert jedoch noch allzu sehr eine deskriptive Neutralität, die dem Anthropozän-Diskurs nicht angemessen scheint, insofern dieser die anthropogene Wirksamkeit von ihren destruktiven Effekten für eine globale konzipierte Umwelt her liest. So führe neben dem anthropogenen Klimawandel und der damit assoziierten Destabilisierung der im Wesentlichen stabilen klimatischen Bedingungen des Holozäns auch die Konversion von „natürlichen Öko-Systemen“ in urbane Agglomerationen oder agro-industrielle Produktionszonen, sowie die Übernutzung von Artbeständen zu einer weiträumigen Zerstörung von Biome, einer starken Reduktion von Biodiversität und damit in letzter Konsequenz zum sechsten Spezies-Massensterben<sup>180</sup> mit unabsehbaren Folgen für die Funktionalität von Öko-Systemen<sup>181</sup>. Gegenwärtig wird von einer hundertfach höheren Verlustrate von Wirbeltierspezies gegenüber „normalen“ Hintergrundbedingungen ausgegangen.<sup>182</sup> Zwischen 1970 und 2012 verzeichnet der jährlich herausgegebene Living Planet Report des WWF von 2016 – der bezeichnenderweise in seinem Titel „Risk and resilience in a new era“ [Hervorhebung, M.L.] das Anthropozän aufgreift – einen Gesamtrückgang der Wirbeltierbestände um 58%.<sup>183</sup> Weitere Einflussphänomene seien die bereits gemessene wie prognostizierte Zunahme der Meeresspiegel, sowie deren Versauerung durch die gestiegene Aufnahme anthropogener CO<sub>2</sub>-Emissionen<sup>184</sup> – der Verlust von Lebensräumen in Form küstennaher Siedlungen und die Zerstörung maritimer Existenzmilieus und Ökosysteme für eine unabsehbare Zahl von Meerestieren wären einige der Konsequenzen dieser Transformationen. Des Weiteren führe die nach dem zweiten Weltkrieg einsetzende, von einem ökonomischen Wachstumsimperativ verursachte „große Beschleunigung“<sup>185</sup> zu einem Ressourcen-Verbrauch, der die nachhaltige Versorgung mit bestimmten, zum Teil lebensnotwendigen Rohstoffen –

---

<sup>179</sup> Steffen, Will et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives“, S. 847.

<sup>180</sup> Ebd., S. 850; Zalasiewicz et al.: „Are we now living in the Anthropocene?“, S. 5f.

<sup>181</sup> Steffen et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives“, S. 856 und Steffen et al.: „The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship“, S. 748.

<sup>182</sup> Vgl. Ceballos, Gerardo et al.: „Accelerated modern human – induced species losses: Entering the sixth mass extinction“, in: *Sciences Advances* 1/5 (2015), S. 1–5.

<sup>183</sup> WWF Living Planet Report 2016. Risk and resilience in a new era. WWF International, Gland, Switzerland 2016.

<sup>184</sup> Zalasiewicz et al.: „Are we now living in the Anthropocene?“, S. 6.

<sup>185</sup> Steffen et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives“, S. 849ff.

so z.B. der für die Bodendüngung notwendige Phosphor – in absehbarer Zukunft gefährde.<sup>186</sup>

Was in diesen verschiedenen und vielfältigen Deskriptionen als Topos etabliert wird, ist das Ganze einer in planetaren Maßstäben gefassten Erde, deren als komplexe Interdependenzgefüge beschriebenen Prozesse, Sphären und Systeme in zunehmenden Maße von den Aktivitäten eines einzigen, d.h. zu einem weiteren Ganzen vereinheitlichten Akteur, dem Menschen, bestimmt und in prekäre Zustände versetzt werden. Wesentlich hierbei ist, dass sich im Zuge dieser deskriptiven wie theoretischen Verschränkung der Erde mit „dem Menschen“ eine Ordnung als prekär erweist, die konstitutiv für eine bestimmte und historisch kontingente Aufteilung der Welt und damit auch für eine bestimmte Organisation von Wissensbereichen und – praktiken ist bzw. war: die ontologische wie epistemologische Separation von Natur und Kultur als abstrakten, in Differenz zueinander bestimmten Domänen. Raymond Williams bringt eine wesentliche Konsequenz, die auch dem Konzept des Anthropozäns unterliegt, in seinem wegweisenden Aufsatz „Ideas of Nature“ von 1980 auf den Punkt:

„But once we begin to speak of men mixing their labour with the earth, we are in a whole world of new relations between man and nature, and to separate natural history from social history becomes extremely problematic.“<sup>187</sup>

Es liegt alles daran, wie genau diese chiasmatische Faltung von Natur und Kultur, diese Welt neuer Relationen zwischen Mensch und Natur, problematisiert wird (Vgl. hierzu auch das folgende Kapitel). Eine Art und Weise, dieser Verschränkung von Natur und Kultur Ausdruck zu verschaffen, demonstriert Paul Crutzen selbst, wenn er zusammen mit dem Wissenschaftsjournalist Christian Schwägerl formuliert: “Remember, in this new era, nature is us.“<sup>188</sup> In der prägnanten Schlichtheit dieser sloganartigen Formulierung verdichten sich einige Aspekte des Anthropozän-Diskurses, die einer kritischen Diskussion bedürfen.

Jene Qualitäten des Generellen, Allgemeinen und Universellen, wie sie sich in der crutzschen Formulierung finden, sind nicht einfach der rhetorischen Verdichtung einer

---

<sup>186</sup> Ebd., S. 854.

<sup>187</sup> Williams, Raymond: „Ideas of Nature“, in: ders., *Culture and Materialism: Selected Essays*, London/New York: Verso 1980, S. 67–85, hier S. 76.

<sup>188</sup> Crutzen, Paul und Christian Schwägerl: „Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos“, (24. Januar 2011), [http://e360.yale.edu/feature/living\\_in\\_the\\_anthropocene\\_toward\\_a\\_new\\_global\\_ethos/2363/](http://e360.yale.edu/feature/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos/2363/) [letzter Aufruf: 18.01.2017].

Argumentation geschuldet, sondern vielmehr als prinzipielle Tendenzen des Anthropozän-Diskurses lesbar. So impliziert die zentrale, namensgebende Setzung des Anthropos als einem als Spezies vereinheitlichten Kollektivsubjekt gerade die effektive Löschung bzw. Ausblendung historischer Differenz in mehrfacher Hinsicht, wie u.a. die beiden Humangeographen Andreas Malm und Alf Hornborg sowie der Soziologe und Historiker Jason W. Moore aus der Perspektive eines historischen Materialismus argumentieren.

„The motive force behind this epochal shift? In two words: coal and steam. The driving force behind coal and steam? Not class. Not capital. Not imperialism. Not even culture ... you guessed it: the Anthropos: Humanity as an undifferentiated whole. The Anthropocene makes for an easy story. Easy, because it does not challenge the naturalized inequalities, alienation, and violence inscribed in modernity's strategic relations of power and production. It is an easy story to tell because it does not ask us to think about these relations at all.“<sup>189</sup>

Folgt man Moore, wäre der Anthropos des Anthropozäns ein diskursiver Fetisch, der durch sein Erscheinen in Form einer phantasmagorischen<sup>190</sup> und substantialisierten Einfachheit, gerade die historischen Prozesse und Felder von Relationen verschwinden lässt, welche in ihrer Multiplizität und Spezifität als Ursache des gegenwärtigen Epochenwandels erst zu untersuchen wären. Wie die Ware in ihrem Fetischcharakter gerade die Ungleichheit sozialer Beziehungen verschleiert, die ihre Bedingungen sind und die sie in eine Vergegenständlichung überführt, so verschleiert zudem auch *die* Menschheit des Anthropozäns in ihrer singulären und universalisierten Form ihre eigene innere machtgesättigte, historisch kontingente Differenzialität.<sup>191</sup> „[H]umanity seems far too slender an abstraction to carry the burden of causality“<sup>192</sup>, schreiben Malm und Hornborg und argumentieren, dass durch die Ausblendung

---

<sup>189</sup> Moore, Jason W.: *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London/New York: Verso 2015, S. 170.

<sup>190</sup> Vgl. Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie - Erster Band*. Berlin: Dietz Verlag 1962, S. 86. [Die Wahrnehmung der Waren als ein Verhältnis von Dingen ist für Marx eine phantasmagorische Form, die verstellt, was die Ware tatsächlich ist, nämlich „das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst“ \(ebd.\).](#)

<sup>191</sup> Selbst dort, wo mit der Implementierung der Dampfmaschine und der damit einsetzenden Industrialisierung eine konkretere historische Konstellation als Ursprung des Anthropozäns benannt ist, ließe sich gleichfalls ein fetischisierendes Moment aufzeigen, insofern hier eine Technologie von allen soziohistorischen Umständen und Relation ihrer Entwicklung und partikulären Implementierung und Nutzung abstrahiert wird. Vgl. hierzu auch Hornborgs Kritik an einem weit verbreiteten Fetischismus moderner Technologie, der diese als autonom gegenüber sozialen Austauschprozessen bestimmt (Hornborg, Alf: „Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism“, in: *Theory, Culture & Society* 31/4 (2014), S. 119–140.).

<sup>192</sup> Malm, Andreas und Alf Hornborg: „The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative“, in: *The Anthropocene Review* 1/1 (2014), S. 62–69, hier S. 65.

soziohistorischer Kontexte zugleich die Verortung kausaler Effekte im *Menschen* einer Naturalisierung, d.h. einer Wesensbestimmung durch essentialistisch gedachte Eigenschaften gleichkäme.

„If the dynamics were of a more contingent character, the narrative of an entire species – the anthropos as such – ascending to biospheric supremacy would be difficult to uphold: ‘the geology of mankind’ must have its roots in the properties of that being.“<sup>193</sup>

Gegen ein solches naturalisiertes Kollektivsubjekt setzen die beiden Autoren einen empirischen Beleg, in dessen zahlenmäßiger Differenzierung der weltweiten Distribution von CO<sub>2</sub>-Emissionen zugleich eine ihr zu Grunde liegende geopolitische Ungleichheit erscheint:

„Reflecting an intra-species concentration on another level, as of 2008, the advanced capitalist countries or the ‘North’ composed 18.8% of the world population, but were responsible for 72.7 of the CO<sub>2</sub> emitted since 1850, subnational inequalities uncounted. In the early 21st century, the poorest 45% of the human population accounted for 7% of emissions, while the richest 7% produced 50%; a single average US citizen – national class divisions again disregarded – emitted as much as upwards of 500 citizens of Ethiopia, Chad, Afghanistan, Mali, Cambodia or Burundi [...].“<sup>194</sup>

Vor dem Hintergrund dieser arithmetischen Ungleichung, in der die gewaltförmigen Vergangenheiten und Gegenwarten kolonialer und klassenmäßiger – und in Erweiterung geschlechtlicher – Asymmetrien sich als absolut notwendige Elemente eines ethischen Rahmens globaler Umweltgerechtigkeit erweisen<sup>195</sup>, erscheint die subsumierende Figur *einer* Menschheit als singulärer Aktant als mindestens problematisch und schärfer gefasst als Geste einer unzulässigen Vereinnahmung.

Dieser Bestimmung des Anthropos als naturalisierte, vereinheitlichte und zentrale Wirkursache epochaler Veränderungen des planetaren Oikos begegnen einige Autor\*innen durch kritische, theoriepolitische Substitutionen des Begriffs des „Anthropozäns“. Die größte Verbreitung erlangte der Begriff des „Kapitalozäns“, der vom bereits erwähnten Jason Moore in seiner (um-)welthistorischen Studie *Capitalism in the Web of Life* entwickelt wurde. Nicht *der* Mensch, vielmehr jenes historisch kontingente, einer Logik der infiniten Wertakkumulation folgende, Praktiken der

---

<sup>193</sup> Ebd., S. 63

<sup>194</sup> Ebd., S. 64.

<sup>195</sup> Die Einführung einer solchen postkolonialen Perspektive von Umweltgerechtigkeit in die Debatten um das Anthropozän fordert Sabine Wilke (Vgl. Wilke, Sabine: „Anthropocenic Poetics: Ethics and Aesthetics in a New Geological Age“, in: *RCC Perspectives* 3 (2013), S. 67–74.).

Appropriation und Kommodifizierung implementierende Produktionssystem des Kapitalismus wäre als Namensgeber der gegenwärtigen welt-ökologischen krisenhaften Epoche zu wählen.<sup>196</sup> Mit dem Begriff des „Plantationocene“ fokussieren Donna Haraway und Anna Tsing auf die Plantage als einem, dem modernen industriellen Fabrikssystem vorhergehenden Modell rationalistischer Aneignung von Ökosystemen, das auf der Relokation von „material semiotic generativity around the world for capital accumulation and profit“<sup>197</sup> beruht. Effekt dieses Modells sei die

„[...] devastating transformation of diverse kinds of human-tended farms, pastures, and forests into extractive and enclosed plantations, relying on slave labor and other forms of exploited, alienated, and usually spatially transported labor.“<sup>198</sup>

(Haraways weiteres Konzept des „**chth**ulucene“ wird an dieser Stelle noch ausgespart – Vgl. hierzu Kapitel [5.1](#)) Und die beiden Historiker Christophe Bonneuil und Jean-Baptiste Fressoz mobilisieren in ihrer ideengeschichtlichen Studie *The Shock of the Anthropocene* gar eine ganze Serie begrifflicher Wortschöpfungen zur genaueren Analyse historischer Zusammenhänge von Umwelt, Technologie, Ökonomie und Macht. Thermocene, Thanatocene, Phagocene, Phronocene, Agnotocene, Capitalocene und Polemocene bilden hierzu ihre begrifflichen Ansatzpunkte.

Diese heterogenen Begriffsprägungen eint die Suche nach konzeptuellen Rahmen und Analyseebenen, die gegenüber einer theoretischen Zentrierung auf eine substantialisierte Wirkeinheit die multiple, spezifische und kontingente Relationalität kausaler, weltkonstitutiver Zusammenhänge und Praktiken betonen und diese als unabänderlich mit Fragen der Macht verbunden begreifen. Als Konsequenz hieraus lässt sich festhalten, dass eine kritische Perspektive auf das Anthropozän jenes „us“ in Crutzens Formulierung nicht als Voraussetzung nehmen kann, sondern es vielmehr als den differentiellen Ort einer Problematisierung begreifen und entwickeln muss, der das Politische und seine Zusammensetzung betrifft.

---

<sup>196</sup> Vgl. hierzu insbesondere das Kapitel „Anthropocene or Capitalocene?: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis“ in Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 169-192.

<sup>197</sup> Haraway, Donna: „Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin“, in: *Environmental Humanities* 6 (2015), S. 159–165, hier S. 162. Vgl. auch Tsing, Anna Lowenhaupt: „Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species“, in: *Environmental Humanities* 1/November (2012), S. 141–154. Haraway verweist selbst darauf, dass das „Plantationocene“ nicht ihre alleinige Begriffsschöpfung ist, sondern im Rahmen einer Gesprächsrunde durch alle Teilnehmer\*innen kollektiv hervorgebracht wurde. (Vgl. Haraway, Donna et al.: „Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene“, in: *Ethnos* 1844/November (2015), S. 1–30).

<sup>198</sup> Haraway: „Making Kin“, S. 162.

Liest man Crutzens Slogan „nature is us“ nun vollständig, so wird ein weiteres Moment von Vereinnahmung im Anthropozän-Diskurs ersichtlich. Nicht alleine lässt dieser das kulturell, ethnische, geschlechtliche, etc. Andere im Universellen des Anthropos aufgehen, vielmehr erstreckt sich diese Vereinnahmungsbewegung auf die Natur selbst. Das Konzept des Anthropozäns erlaubt zwar, wie noch zu zeigen sein wird, als Einsatzpunkt einer Problematisierung und Rekonzeption jenes hegemonialen Natur-Kultur-Dualismus der westlichen Tradition gelesen zu werden, an dieser Stelle jedoch fungiert es vielmehr als dessen Aktualisierung und Potenzierung. Was bedeutet hier „nature is us“? Crutzen – und Schwägerl – machen an anderer Stelle explizit, was hier implizit bleibt. „It’s no longer us against „Nature“. Instead, it’s we who decide what nature is and what it will be.“ Es gilt hier jene zentrale Einsicht der kritischen, vor allem feministisch und postkolonial geprägten Theoriebildung aufzurufen, nach der duale symbolische Systeme immer eine Herrschaftsförmigkeit implizieren. So verweist z.B. Donna Haraway in ihrem kanonischen Cyborg-Manifest darauf, dass sämtlichen Dualismen – Natur/Kultur, Geist/Körper, Männlich/Weiblich, etc. – das Schema einer Dominanz des Selbst über das Andere unterliegt.

„Bestimmte Dualismen haben sich in der westlichen Tradition hartnäckig durchgehalten, sie waren systematischer Bestandteil der Logiken und Praktiken der Herrschaft über Frauen, farbige Menschen, Natur, ArbeiterInnen, Tiere – kurz, der Herrschaft über all jene, die als Andere konstituiert werden und deren Funktion es ist, Spiegel des Selbst zu sein. [...] Das Selbst ist der Eine, der nicht beherrscht wird, und dies durch die Knechtschaft der Anderen weiß.“<sup>199</sup>

„Nature is us“ muss als perpetuierte und radikalisierte Form dieser Logik der Herrschaft gelesen werden. Nicht alleine wird Natur in der klassischen Manier eines weißen, männlichen<sup>200</sup> Humanismus als das *dem* Menschen Andere gesetzt, das als dessen Spiegel fungiert und das es als vom Selbst (us) unterschiedenes Anderes zu beherrschen gilt. Selbst Beherrschung belässt dem Beherrschten noch einen Rest an Eigenem, was sich hier aber artikuliert, ist der Anspruch einer regelrechten Auslöschung des Anderen als Differentem. Diese zugespitzte Analyse erlangt ihre

---

<sup>199</sup> Haraway, Donna: „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 1995, S. 33-72.

<sup>200</sup> Am systematischsten analysierte wohl Carolyn Merchant die historische Verbindung zwischen der Beherrschung der Natur und jener der Frauen. (Vgl. Merchant, Carolyn: *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: C.H.Beck 1987). Sie knüpft dabei u.a. an Adornos und Horkheimers Analyse jener der Aufklärung inhärenten instrumentellen, auf Naturbeherrschung abzielenden Vernunft an, die als Ausdruck einer männlichen, patriarchalen Eigentumsordnung zu verstehen ist. (Vgl. Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Fischer 2006, z.B. S. 114ff).

Gültigkeit nur auf Kosten der Ausblendung des komplexeren diskursiven Feldes des Anthropozäns, zumal sie anhand einer partikularen Aussage entwickelt ist; sie zeigt jedoch eine Tendenz innerhalb dieses Feldes an, jenes Motiv der technologischen Naturbeherrschung im anthropozänen Problem-Komplex ökologischer Interdependenz zu forcieren.

So korreliert dem markigen Postulat eines ontologischen Entscheidungsvermögens darüber, was Natur ist oder sein wird, eine Reflexions- und Argumentationslinie in den eingangs referierten geowissenschaftlichen Texten, welche die darin erörterten ökologischen Problem-Komplexe in den Rahmen techno-managerialer Lösungsansätze stellen. Es ist möglich, in Passagen dieser Texte, in denen über technologische „Lösungen“ ökologischer Probleme in Form von Praktiken des Geoengineering<sup>201</sup> nachgedacht und diese mit einer – zwar problematisch gefassten, jedoch letztlich über Hinweise auf einen eben faktisch bestehenden „failure to build effective global governance systems“<sup>202</sup> – plausibilisierten Legitimität ausgestattet werden, ein potentiell de-politisierendes Moment des Anthropozän-Diskurses zu erkennen. Mit dem Geograph und Politikwissenschaftler Erik Swyngedouw ließe sich dieses Moment genauer in Verbindung stehend mit einer post-politischen Bedingung bestimmen.<sup>203</sup> Im Rückgriff auf das Konzept der Post-Politik, womit er sich im theoretischen Umfeld von Autor\*innen wie Jacques Rancière, Slavoj Žižek und Chantal Mouffe situiert, analysiert Swyngedouw, inwiefern eine bestimmte popularisierte, konsensuelle Darstellungsweise des Klimawandels als einem unbestreitbaren Faktum, das über ein apokalyptisches, angstgesättigtes Imaginäres eines drohenden zivilisatorischen Kollapses gerahmt ist, mit einer gegenwärtig sich vollziehenden De-politisierung des politischen Raumes korreliert. Der mittlerweile als gegeben aufzufassende Konsens um den Ernst der ökologischen Situation, eine dem Klimadiskurs inhärente Universalisierung einer in gleicher Weise verantwortlichen wie betroffenen Menschheit, sowie ein fetischisierender Fokus auf Kohlenstoffdioxid

---

<sup>201</sup> Dies meint eine großflächige, intentionale Manipulation der Erdsystem-Prozesse, meist mit dem Ziel einer Verhinderung der globalen Erwärmung, so bspw. durch die die Injektion von Sonnenstrahlung abschirmenden Aerosolen in die Atmosphäre oder die Sequestrierung von Treibhausgasen in unterirdischen Depots (Vgl. Steffen, Will, Paul J. Crutzen und John R. McNeill: „The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of Nature?“, in: *Ambio* 36/8 (2007), S. 614–621, hier S. 619).

<sup>202</sup> Steffen, Will et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives.“, S.856.

<sup>203</sup> Swyngedouw, Erik: „Apocalypse Forever? Post-political Populism and the Spectre of Climate Change“, in: *Theory, Culture & Society* 27/2–3 (2010), S. 213–232 und Swyngedouw, Erik: „The non-political politics of climate change“, in: *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 12/1 (2013), S. 1–8.

als alleiniger Problemursache, schaffe einen von antagonistischen Kräften und konfliktuellen Differenzen gereinigten öffentlichen Raum, in dem „politisches“ Handeln eine „techno-managerial machinery of post-democratic governing“<sup>204</sup> bedeute.

„Doing politics’ is reduced to a form of institutionalized social management and to the mobilization of governmental technologies, where difficulties and problems are dealt with by administrative and techno-organizational means.“<sup>205</sup>

Reaktionär sei diese im Umweltdiskurs eingelassene [verwaltungsformige](#) Regierungslogik nicht nur deshalb, [weil](#) sie eben die fundamentalen Antagonismen sozialer, dissensualer Heterogenität durch einen vorausgesetzten konsensuellen, auf kooperativer Einstimmigkeit beruhenden, geglätteten und homogenisierten Raum ersetze, sondern auch, da sie darüber gerade den sozio-politischen Status Quo einer kapitalistischen Ordnung aufrechterhalten hilft.<sup>206</sup> [Deren](#) Alternativlosigkeit [würde](#) darüber [gerade](#) bestätigt sowie ihr weiteres Funktionieren ermöglicht.<sup>207</sup> Es fällt nicht schwer, im Hinblick auf den Anthropozän-Diskurs diese Diagnose bestätigt zu finden. Jene, von einer apokalyptischen Zukünftigkeit her sich formulierende Alternativlosigkeit, zeigt sich allzu deutlich in einer Passage wie der folgenden: „The ultimate drivers of the Anthropocene, on the other hand, if they continue unabated through this century, may well threaten the viability of contemporary civilization and perhaps even the future existence of Homo sapiens.“<sup>208</sup> [Und](#) die Vorherrschaft einer Rhetorik wie Logik [verwaltungsformigen](#) Regierungshandelns findet sich nicht alleine in der Diskussion des Geo-engineering, sondern unterliegt in genereller Weise dem Anthropozän-Diskurs, wenn davon gesprochen wird, „[to] manage humanity’s relationship with the Earth system“<sup>209</sup> oder eine durch die ökologischen Verwerfungen begründete Aufgabe wie folgt definiert wird: „A daunting task lies ahead for scientists and engineers to guide society towards environmentally sustainable management during the era of the Anthropocene.“<sup>210</sup> Die deskriptive Analyse einer konstitutiven Verschränkung menschlicher und nicht-menschlicher Prozesse vor dem Horizont ökologischer Zerstörung wird hier mit einer präskriptiven, technokratisch verfassten

---

<sup>204</sup> Swyngedouw: „Apocalypse Forever?“, S. 220.

<sup>205</sup> Ebd., S. 225.

<sup>206</sup> Ebd., S. 223.

<sup>207</sup> Ebd., S. 228.

<sup>208</sup> Steffen et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives.“, S. 862.

<sup>209</sup> Ebd., S. 856.

<sup>210</sup> Crutzen: „Geology of mankind“, S. 23.

Normativität<sup>211</sup> kurzgeschlossen, die nicht Sache eines Prozesses der Aushandlung, sondern vielmehr eine der auf wissenschaftlicher Autorität basierten Steuerung wäre. Was dabei – anders gewendet – eskamotiert wäre, sind andere mögliche Problematisierungen der anthropozänen Situation, die im Ausgang aus einer unhaltbar gewordenen anthropozentrischen Doxa ein Politisches jenseits des rein Menschlichen zu denken erlauben. Es spricht also einiges für die Vermutung von Bonneuil und Fressoz, die besagt „that the knowledge and discourse of the Anthropocene may itself form part, perhaps unknowingly, of a hegemonic system for representing the world as a totality to be governed.“<sup>212</sup> Zwischen McLuhans Überlegungen zu Sputnik und dem Anthropozän-Diskurs verläuft eine direkte, historische Linie, die eine Idee von Welt als einer totalisierbaren Sphäre mit einem technologisch bedingten, männlich konnotierten und gouvernemental gedachten de-politisierenden Modus des Regierens verbindet. Dieses Moment einer gouvernementalen Management-Logik und einer damit korrelierenden totalisierenden Rationalität gilt es als *ein* Element der Frage des Politischen im Anthropozän zu begreifen. (Eine Fortführung und Konkretion der Analyse dieses de-politisierenden Moments in neoliberalen, managementhaften Lösungsansätze ökologischer Probleme findet sich in Kapitel 4.3).

Der Eindeutigkeit dieser Analyse muss jedoch der kontrastierende Hinweis darauf beiseitegestellt werden, dass sich innerhalb des Anthropozän-Diskurses auch Linien einer radikalen Infragestellung eben jenes kapitalistisch verfassten Status Quo zeigen, der sich als Bewegung einer unendlich fortschreitenden Akkumulation reproduziert. Der Anthropozän-Diskurs geht nicht auf in einer techno-imperialen, prometheischen Vision einer „gemanagten“ Erde, in der sich die Ströme des Kapitals und jene des Erdsystems in widerspruchsfreier Weise vereinbaren ließen, wie explizit die folgende Passage zeigt:

„This response may become even more pronounced for the Anthropocene, when the notion of human ‘progress’ or the place of humanity in the natural world is directly challenged. In fact, the belief systems and assumptions that underpin neo-classical economic thinking, which in turn has been a major driver of the Great Acceleration [...], are directly challenged by the concept of the Anthropocene.“<sup>213</sup>

Was sich hier andeutet ist eine radikale Kritik eines modernen Fortschrittsnarrativs

---

<sup>211</sup> Vgl. Baskin, Jeremy: „The ideology of the Anthropocene?“, in: *MSSI Research Paper 3* (2014), S. 3-19.

<sup>212</sup> Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 48.

<sup>213</sup> Steffen et al.: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives“, S. 862.

wie einer hierfür konstitutiven Aufteilung von Welt. Das, was sich weithin als realistische Rationalität imaginieren und darstellen konnte – ein neoklassisches ökonomisches Denken, das grenzenlose Akkumulation als quasi natürliche Ordnung und Natur als unendliche Ressource konzipierte – erweist sich in der perspektivischen Brechung des Anthropozän-Konzepts letztlich als irrationales Glaubenssystem<sup>214</sup>. Ein theoretischer Ruf nach dem Erhalt eines kapitalistischen Status Quo ist dies nicht und ebenso wenig lässt sich darüber eine politische Dogmatik legitimieren, deren Ratio durch eine kapitalistische Logik bestimmt ist. Diese kritischen Analysen nun eint eben dieser Punkt, der hier nochmals festgehalten werden soll: das Anthropozän ist nicht einfach als ein geologisches, sondern vielmehr als ein politisches Ereignis<sup>215</sup> zu denken, wie u.a. Bonneuil und Fressoz unterstreichen. Nicht um eine „Versöhnung“ einer allgemeinen Menschheit mit einer allgemeinen Natur gehe es, vielmehr sei das Anthropozän politisch „inasmuch as it requires arbitrating between various conflicting human forcings on the planet [...]“<sup>216</sup>. Was so im politischen Prozess (neu) verhandelt werden müsse, seien gerade andere mögliche Produktions-, Konsumtions- und Lebensweisen in ihrer Differenz und als Alternativen zum globalisierten Modell der westlichen Moderne.

Weshalb aber, nach Darstellung all jener in höchstem Maße problematischen Aspekte des Anthropozän-Konzepts, sollte dieser Begriff überhaupt noch verwendet werden? Weshalb ihn nicht durch einen adäquateren Begriff ersetzen, in dessen konzeptuellen Rahmen nicht von Beginn an schon all jene diskutierten Fallstricke, all jene homogenisierenden, restringierenden, Differenzen ausblendenden Tendenzen angelegt sind? Weshalb nicht einen, oder tausend<sup>217</sup> andere Namen für die

---

<sup>214</sup> Hiermit ist explizit keine generelle Aussage gegenüber Glaubenssystemen und -praktiken verbunden. Vielmehr ist damit ausgedrückt, dass ein spezifisches theoretisches System – das der klassischen Ökonomie –, das in seiner Selbstdarstellung wie in seinen Axiomen (rationale Entscheidungstheorie) Rationalität als fundamentalen Wert annimmt, selbst widersprüchlich wird, insofern sich dessen praktische Konsequenzen als unhaltbar erweisen.

<sup>215</sup> Vgl. Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 24.

<sup>216</sup> Ebd., S. 26.

<sup>217</sup> Mit einer solchen Strategie der Multiplikation des Namens arbeitete das von u.a. Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro und Bruno Latour konzipierte Kolloquium „The Thousand Names of Gaia: From the Anthropocene to the Age of the Earth“, das Mitte September 2014 in Rio de Janeiro stattfand. Die Betonung der Pluralität des Namens und eine damit verbundene Berücksichtigung nicht-westlicher Kosmologien kann als politischer wie theoretischer Widerstand gegen die Idee einer einzigen Welt gelesen werden, die in vielen Bereichen der Anthropozän-Forschung vorherrschend ist. (Vgl. hierzu Swanson, Heather Anne, Nils Bubandt und Anna Tsing: „Less Than One But More Than Many: Anthropocene as Science Fiction and Scholarship-in-the-Making“, in: *Environment and Society: Advances in Research* 6/1 (2015), S. 149–166, insb. S. 156f.).

gegenwärtige Situation finden? Es gibt zwei Gründe hierfür, deren Darlegung in den nächsten beiden Teilkapiteln erfolgt. Beide sind verbunden mit jenem anderen Moment pharmakologischer Effektivität, die nicht als Anästhetikum einer gedankenlosen Wiederholung des bereits Bestimmten und als gesichert Geltenden wirkt, sondern als herausfordernde Macht, die zu einem anderen Denken, Fühlen, Vorstellen und Handeln führt. Wenn zunächst dem Anthropozän-Diskurs zwar einerseits – wie im Bezug zu Crutzen und weiteren Anthropozänologen gezeigt – die Tendenz einer Reproduktion hergebrachter, der westlichen Moderne entstammender Ideen des dualen Verhältnisses von Mensch und Natur innewohnt und darin abermals eine Herr-Knecht-Logik aufgerufen und bestärkt wird, so zeigen sich darin andererseits Potentiale einer Irritation und Aussetzung der Wiederholung jener modernen onto-epistemologischen Ordnung von Natur und Kultur. Auch wenn das Anthropozän als ein problematisches und umstrittenes Konzept begriffen werden muss, so ruft es doch zum zweiten in seinem Bestehen und seiner Propagierung als operativer Bezugspunkt ein Nachdenken über und ein Experimentieren mit neuen Formen, Techniken und Praktiken des Wissens jenseits disziplinärer Einhegungen hervor. Mit anderen Worten: das Anthropozän bildet einen problematischen Gemeinplatz in den ungesicherten Zwischenräumen aufgelöster Allgemeinheiten. In den Worten Kathryn Yusoffs wohnt ihm das provozierende „Versprechen“<sup>218</sup> eines Denkens einer neuen Erde und „unseres“ Bezugs zu dieser inne.

#### *2.2.4 Die Geburt des Anthropozäns aus dem Geist der Moderne, oder: Das Anthropozän als Problematisierung der modernen Natur-Kultur-Dichotomie*

Bisher erscheint das Anthropozän in seiner epischen Narrativität, seiner imperialen Imagination planetarer Bemeisterung, seinem Aufrufen apokalyptischer und utopischer Szenarien und seiner Perpetuierung eines universalisierten Subjekts der Geschichte eher als die unzeitgemäße, beispielhafte Repetition und Extension einer modernen Wissens- und Herrschaftsordnung und weniger als Ausdruck jener postmodernen Bedingung, deren Charakteristikum nach Lyotard bekanntlich gerade die Auflösung der großen Erzählungen samt ihrer Legitimations- und Organisationsfunktionen<sup>219</sup> ist und die mithin den situativen wie reflexiven Horizont unserer Gegenwart bildet. Und dennoch stellt das Anthropozän für Bruno Latour

---

<sup>218</sup> Yusoff, Kathryn: „Anthropogenesis“, S. 8ff.

<sup>219</sup> Vgl. Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. (8., unveränderte Auflage). Wien: Passagen Verlag 2015.

gerade ein entscheidendes Gegenkonzept zur Moderne – wie zur Postmoderne – dar. In seinen mit *Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature* betitelten Gifford-Lectures von 2013<sup>220</sup>, denen eine zentrale Stelle im Diskurs um das Anthropozän zugesprochen werden muss, schreibt Latour:

„What makes the Anthropocene a clearly detectable golden spike way beyond the boundary of stratigraphy is that it is the most decisive philosophical, religious, anthropological and, as we shall see, political concept yet produced as an alternative to the very notions of ‘Modern’ and ‘modernity.’“<sup>221</sup>

Um zu verstehen, weshalb dies der Fall sein könnte und inwiefern das Anthropozän-Konzept eine Infragestellung eben jener Ordnung der Moderne impliziert, gilt es vorab kurz deren Konstitution zu skizzieren, wobei ich hierzu auf die Arbeit des französischen Anthropologen Philippe Descola wie auf Latour selbst zurückgreife.<sup>222</sup>

Im Rahmen einer komparatistischen Kartographie der Beziehungsmodi und Kosmologien verschiedener ethnischer Gemeinschaften, widmet sich Descola in seiner großangelegten Studie *Jenseits von Natur und Kultur*<sup>223</sup> auch jener spezifischen modernen Aufteilung der Welt und beschreibt diese als Effekt einer doppelten Objektivierung des Realen. Aufbauend auf der antiken Idee des Kosmos als eines durch erkennbare Gesetze organisierten, einer systematischen Darstellung seiner Grenzen, Prinzipien und Eigenschaften zugänglichen Ganzen<sup>224</sup> und der christlichen Idee einer sich dem göttlichen Willen verdankenden Transzendenz des Menschen gegenüber dem Rest der Schöpfung<sup>225</sup>, konsolidierte sich, so Descola, im 17.

---

<sup>220</sup> Tatsächlich wurden Latours Vorlesungen erstmals Ende 2015 in französischer Sprache publiziert (Latour, Bruno: *Face à Gaïa: Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris: Éditions La Découverte 2015), das von Latour selbst über seinen Webauftritt veröffentlichte informelle Manuskript wird jedoch vielerorts weiterhin als Referenz verwendet. Die deutsche wie englische Übersetzung von *Face à Gaïa*, die beide Mitte 2017 publiziert wurden, konnten aus zeitlichen Gründen leider nicht mehr für die Arbeit berücksichtigt werden. Die Zitationen meiner Arbeit beziehen sich auf Latours Vortragsmanuskript. (Latour, Bruno: *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*. Gifford Lectures, Edinburgh, 18.-28. Februar 2013, online unter: [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES\\_1.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf) [letzter Aufruf: 26.7.2016]).

<sup>221</sup> Latour: *Facing Gaia*, S. 77.

<sup>222</sup> Eine weitere, zentrale Referenz wäre sicherlich Alfred North Whitehead, der u.a. in „The Concept of Nature“ (1920) wie in „Science and the modern world“ (1925) die Herausbildung dessen untersuchte, was er die Bifurkation der Natur nannte (Vgl. Whitehead, Alfred North.: *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press 1920, S. 26ff.). Die damit gemeinte Aufteilung der Realität in eine materielle Welt primärer Substanzen und eine Welt sekundärer Qualitäten sieht Whitehead vor allem im 17. Jahrhundert mit den Arbeiten und Theorien von Newton, Descartes und Locke entstehen (Vgl. hierzu das Kapitel „Das Jahrhundert der Genialität“ in Whitehead, Alfred North: *Wissenschaft und moderne Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 53-72).

<sup>223</sup> Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.

<sup>224</sup> Ebd., S. 109ff.

<sup>225</sup> Ebd., S. 112ff.

Jahrhundert zusammen mit den entstehenden mechanistischen Konzeptionen u.a. in der Geometrie, der Optik und der Taxonomie und ihrer praktischen Anwendungen in der Beherrschung einiger Aspekte der Umwelt die Idee der „Natur als autonome[n] ontologische[n] Bereich, als wissenschaftliches Forschungs- und Experimentierfeld, als auszubeutender und zu gestaltender Gegenstand“<sup>226</sup>. Komplettiert würde die moderne Ontologie durch die im 19. und frühen 20. Jahrhundert erfolgende Entwicklung zunächst des „Begriff[s] der Gesellschaft als organisierter Totalität“<sup>227</sup> und wenig später des singulären Begriffs von Kultur als einer u.a. Techniken, Sprache, Werte, sowie Fähigkeiten zur Symbolisierung und zur Gemeinschaftsbildung beinhaltenden „Realität *sui generis*“<sup>228</sup> und generellem „Unterscheidungsmerkmal des Menschseins“<sup>229</sup>. So konstituierte sich in langer historischer Abfolge ein „ontologisches Dispositiv besonderer Art“<sup>230</sup>, dessen strukturelles Merkmal eine dualistische, durch gegenseitige Exteriorität und Transzendenz gekennzeichnete Ordnung zweier abstrakter Wirklichkeitsbereiche sei.<sup>231</sup>

Eine reflexive Darstellung dieses Prozesses findet Descola in einer Zeichnung des flämischen Künstlers Roelant Savery verbildlicht. Dessen um 1606 entstandene *Gebirgslandschaft mit einem Zeichner* zeigt eine karge Felsspalte, die am linken und rechten Rand des Bildes durch ansteigende, hochragende Felsenformationen gerahmt ist und auf eine im Bildhintergrund liegende Talöffnung weist. In der linken unteren Ecke findet sich die winzige Figur des besagten Zeichners, die mit der Übertragung der Aussicht auf Papier beschäftigt ist. Bedingung des neuen Darstellungstypus der Landschaftsmalerei, welcher sich im Laufe des 15. Jahrhunderts entwickelte und zu dem die Gebirgslandschaft zu zählen sei, sei nach Descola zunächst die durch Alberti entwickelte bildkompositorische Technik der Linearperspektive, die als Dispositiv die Vorstellung eines unendlichen, kontinuierlichen und homogenen Raumes verkoppelt mit dessen konstitutiver Zentralisierung im willkürlichen Blickpunkt eines

---

<sup>226</sup> Ebd., S. 117.

<sup>227</sup> Ebd., S. 118.

<sup>228</sup> Ebd., S. 125.

<sup>229</sup> Ebd., S. 121.

<sup>230</sup> Ebd., S. 107.

<sup>231</sup> Diese Beziehungsordnung einer doppelten, durch eine operative Abtrennung bewirkten Externalisierung findet ihre zentrale und systematischste Konzeptualisierung sicherlich in Descartes wirkmächtigen „Schnitt“ zwischen *res extensa* und *res cogitans*. Descolas theoretischer wie methodischer Weg, diese Ordnung nicht mehr als normativen, universellen Maßstab zu setzen, sondern sie als einen „Sonderfall in einer allgemeinen Grammatik der Kosmologien“ (Ebd., S. 142) zu situieren, ist die komparatistische Analyse „elementarer Schemata der Praxis“, welche – eben jenseits von Natur und Kultur – die Erfahrung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten, Identität und Differenz und darüber die Beziehungen zur Welt und ihrer Vielfalt von Existierenden strukturieren. Es ist eine „Ökologie von Beziehungen“, die Descolas so zeichnet und zu denken gibt.

Betrachtersubjekts.<sup>232</sup> Die rationale, mathematische Einheitlichkeit des unendlichen objektivierten Raumes sei möglich nur durch seine Rückführung auf einen subjektiven Eindruck. Mit Verweis auf Erwin Panofskys Text zur Perspektive als symbolischer Form<sup>233</sup> beschreibt Descola den Effekt dieser Konstruktion folgendermaßen:

„Eine solche ‚Objektivierung des Subjektiven‘ erzeugt einen doppelten Effekt: sie schafft eine Distanz zwischen dem Menschen und der Welt, während sie gleichzeitig dem Menschen die Aufgabe zuweist, den Dingen zur Autonomie zu verhelfen; sie systematisiert und stabilisiert das äußere Universum, während es gleichzeitig dem Subjekt die absolute Herrschaft über die Organisation dieser neu eroberten Außenwelt verleiht. Damit führt die Linearperspektive im Bereich der Darstellung die Möglichkeit jenes Gegenübers von Individuum und Natur ein, das zum Merkmal der modernen Ideologie werden sollte [...].“<sup>234</sup>

Was in der *Gebirgslandschaft* als reflexiver Form lesbar würde, sei dieser konstitutive Prozess der doppelten externalisierenden herrschaftsförmigen Distanzierung zwischen Individuum und Welt. Herrschaftsförmig ist diese Distanzierung in ihrer Objektivierung einer transzendenten Subjektposition, von der aus ein phänomenaler Raum durch dessen technisch-ideelle Rückführung auf die verallgemeinerte Matrix einer homogenen, totalisierten, den singulären Relationen vorhergehenden Anordnungsebene organisiert wird. Aus einer bestimmenden Position heraus erfolgt so die Substitution der Multiplizität und Partikularität des Existierenden durch vereinheitlichte, universelle Prinzipien, nach denen sich das Ganze *einer* nun objektivierten Natur als Externalität bestimmen und anordnen lässt. Was sich so in der Positivität der ästhetischen Manifestation der *Gebirgslandschaft* bzw. des Genres der Landschaftsmalerei zeigt, sind die dem Darstellungsprozess zu Grunde liegenden allgemeineren Bedingungen seiner Möglichkeit, die als ein historisch kontingenter Beziehungs- und Relationsmodus zu fassen wäre. Dieser stellt eine bestimmte Schematisierung der Erfahrung<sup>235</sup> dar, die unterschiedlichsten Artikulationen, Praktiken und Wissensformen operativ unterliegt und in der Moderne bzw. als Moderne die Form einer, auf einer doppelten Externalisierung und Abstraktion zweier Wirklichkeitsbereiche beruhenden Ordnung annimmt.

---

<sup>232</sup> Vgl. ebd., S. 102.

<sup>233</sup> Panofsky, Erwin: „Perspektive als ‚symbolische Form‘“, in: ders., *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Hg. von Hariolf Oberer und Egon Verheyen, Berlin: Verlag Volker Spiess 1980 [1927], S. 99-167.

<sup>234</sup> Descola: *Jenseits von Natur und Kultur*, S. 102f.

<sup>235</sup> Vgl. ebd., S. 174.

Für Latour – dessen wissenschaftssoziologisch unterfütterte Anthropologie der Moderne ebenfalls einen relativierenden Blick auf das Eigene unternimmt – konstituiert sich die Moderne ebenfalls durch eine Reinigungsoperation, welche die zwei ontologisch getrennten Domänen von Menschen einerseits und nicht-menschliche Weisen andererseits schafft; sie konstituiert sich jedoch nicht ausschließlich darüber. Notwendig sei diese ontologische Trennung zweier gereinigter Sphären überhaupt erst deshalb, da es in der modernen Ordnung zudem ein weiteres Ensemble von Praktiken der Übersetzung gäbe, die zwischen den menschlichen und nicht-menschlichen Wesen neue Hybride hervorbringen würden, die bspw. „in einer fortlaufenden Kette die Chemie der Stratosphäre, die wissenschaftlichen und industriellen Strategien, die Nöte der Staatschefs, die Ängste der Ökologiebewegung verbinden“<sup>236</sup> Nach Latour ist die Verfassung der Moderne<sup>237</sup> – die Verfassung ist, da es sich in ihr um eine spezifische politische Organisation des öffentlichen Lebens handelt, welche die Repräsentation der nicht-menschlichen Wesen der Natur von der Repräsentation der Menschen sondert – genau dann als modern zu bezeichnen, wenn sie diese beiden Operationen bzw. Ensembles von Praktiken als getrennt voneinander begreift. Anders formuliert liegt das spezifisch moderne Moment nicht alleine in einer Trennung von Natur und Kultur, sondern in der performativen Setzung eines spezifischen Verhältnisses zweier, sich exkludierender Operationen. Für Latour stellt die Moderne und ihre disjunktive Kombination zweier Operationen keine Illusion dar, deren falsches Bewusstsein über die tatsächliche Beschaffenheit der Realität es im Prozess einer Kritik aufzudecken gelte, um darüber einen privilegierteren und wahrhaftigeren Zugang zu eben dieser Wirklichkeit zu erlangen.<sup>238</sup> Ein solcher Modus der Kritik sei selbst noch modern in dem Sinne, als dass er eben auf jener dualen Ordnungsrelation beruhe, nach der die wirklichkeitsbestimmende Autorität der Natur durch den Verweis auf ihre sozio-kulturellen Konstruktionsbedingungen in Frage gestellt und vice versa politische Autoritäten und die Machtansprüche ideologischer Vorurteile durch die objektive Wirklichkeit einer Natur herausgefordert werden könne. Die Moderne sei auch nicht eine Kategorie, die zu definieren und erklären vermöchte, „was mit uns geschehen ist“<sup>239</sup>. Vielmehr stellt die Moderne für Latour

---

<sup>236</sup> Latour, Bruno: *Wie sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. (4. Auflage). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 19f.

<sup>237</sup> Ebd., S. 22.

<sup>238</sup> Vgl. ebd., S. 56f. und S. 60ff.

<sup>239</sup> Ebd., S. 57.

eine „Kraft“<sup>240</sup> bzw. einen Mechanismus dar, der in seiner historisch spezifischen Art und Weise der Aufteilung und Verbindung von Gegensätzen in einer disjunktiven Relation, eine Wirksamkeit entfaltet, die gerade in einer Vervielfältigung von Hybriden besteht. Anders als die „Vormodernen“, die „fortwährend mit dem sorgfältigen Durchdenken der Verbindungen zwischen Natur und Kultur beschäftigt“<sup>241</sup> seien und für die die Hervorbringung und Vermehrung von Hybriden immer mit dem Risiko schwerwiegender Konsequenzen für den gemeinsamen Kosmos aus gesellschaftlicher und natürlicher Ordnung zugleich verbunden sei, ermögliche die gegenseitige Ausklammerung von Natur und Kultur eben eine Proliferation der Hybride durch eine Ignoranz hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die gemeinsame Ordnung. „Was die Vormodernen sich immer verboten haben, können die Modernen sich erlauben, da bei ihnen die Gesellschaftsordnung der Naturordnung niemals Punkt für Punkt entspricht.“<sup>242</sup> Wie auch für Descola stellt die Moderne für Latour ein ontologisches Dispositiv dar, das durch eine duale Ordnung disjunktiver Exteriorialitäten gerade die Mobilisierung von „Produktivkräften“<sup>243</sup> und darüber eine „Kapitalisierung in großem Maßstab“<sup>244</sup> ermöglicht. Jenes Mehr der Akkumulation, jene Steigerungslogik der Produktion, jene sukzessive koloniale Expansion und Ausdehnung territorialer wie materieller Grenzen setzt diese doppelte Exteriorialität wie auch die darin geschaffenen Zonen von perzeptiver Ignoranz voraus<sup>245</sup>. Mit Jason Moore ließe sich dies folgendermaßen pointieren:

„Modernity’s structures of knowledge, its dominant relations of power, re/production, and wealth, its patterns of environment-making: these form an organic whole. Power, production and perception entwine; they cannot be disentangled because they are unified, albeit unevenly and in evolving fashion.“<sup>246</sup>

---

<sup>240</sup> Ebd., S. 56.

<sup>241</sup> Ebd., S. 58.

<sup>242</sup> Ebd., S. 59.

<sup>243</sup> Ebd., S. 46.

<sup>244</sup> Ebd., S. 57.

<sup>245</sup> Der Hinweis auf das konstitutive Verhältnis von kolonialer Moderne und der Konstruktion eines Außens findet sich auch in Franke: „Earthrise“, S. 13. Jason Moore hebt zudem hervor, dass das Projekt des Kolonialismus, die Akkumulationsprozesse des Kapitalismus mit der Idee einer externen Natur eine dialektische Einheit bilden. Die Idee einer externen Natur stellt darin „a fundamental condition of capital accumulation“ (Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 2) dar, die als unendliche Ressource ihre Gaben „billig“ zur Verfügung stelle. Das Wertgesetz der kapitalistischen Organisation von Natur sei das „law of cheap nature“ (Vgl. ebd., S. 298). Vgl. hierzu ebenfalls das neunte Kapitel „Agnotocene: Externalizing Nature, Economizing the World“ aus Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 198-221.

<sup>246</sup> Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 3.

Was nun im bzw. als Anthropozän sichtbar wird, so ließe sich mit und im Anschluss an Latour formulieren, sind eben die Konsequenzen dieser modernen Praxis der unbedachten – d.h. sowohl sorglosen wie ungedachten – Vermehrung der Hybride und damit verbunden die Notwendigkeit, die Reflexion über Konsequenzen von Praktiken in den Vollzug derselben zu integrieren. Insofern die moderne Ordnung auch als perzeptives Regime funktioniert, bewirkt die massive Sichtbarkeit der Hybriden dabei zugleich die Auflösung des „konstitutionellen Rahmens der Moderne“<sup>247</sup>, insofern dieser die Trennbarkeit der beiden vereinheitlichten Pole von Natur und Kultur voraussetzt.

Erweist sich in den obigen kritischen Lektüren im Hinblick auf die Generalisierung des Menschen als vereinheitlichtem Handlungssubjekt und das techno-imperiale, auf eine externe Natur gerichtete Beherrschungsphantasma gerade die Modernität des Anthropozän-Diskurses, so zeigt sich für Latour im Anthropozän gerade dessen Unvereinbarkeit mit eben dieser *Ordnung* der Moderne und dies in mehrfacher, zusammenhängender Weise.

Zunächst betrifft dies die Zeitlichkeit. Das Anthropozän stellt für Latour nicht eine definierte wesenhafte Epoche dar, die, gleichsam einer modernen, linearen Zeitkonzeption folgend sich als absoluter Bruch vom Vergangenen – des Holozäns oder der Moderne – ablösen würde. Die Eigenart der modernen Zeitlichkeit – Latour versteht hierunter eine Interpretation des Laufes der Zeit und nicht diese selbst<sup>248</sup> – liegt für Latour in der Idee einer affirmierten „Abschaffung“ des Vergangenen durch den transitorischen Fortschritt auf eine Zukunft hin. Die Moderne konstituiert sich als Einrichtung einer zeitlichen Ordnung, die zugleich eine hierarchische Wertordnung darstellt, insofern das Alte als das Überkommene im Prozess einer irreversiblen, unwiderruflichen Progression durch das Neue ersetzt wird bzw. werden soll. Mit dem Philosophen Peter Osborne ließe sich formulieren, dass sich das ontologische Dispositiv der Moderne durch eine „fundamental transcendental operation as an ongoing affirmation of a structure of temporal negation“<sup>249</sup> errichtet. Wie die Natur von der Kultur gesondert, so die Vergangenheit von der Zukunft. Was aber, wenn Menschen und Erde in die gleiche Geschichtlichkeit geworfen werden, wie Latour schreibt<sup>250</sup>; wenn verschiedenste menschliche wie nicht-menschliche zeitliche Skalen

---

<sup>247</sup> Ebd., S. 69.

<sup>248</sup> Vgl. Latour: *Wie sind nie modern gewesen*, S. 92.

<sup>249</sup> Osborne, Peter: *Anywhere or not at all. Philosophy of Contemporary Art*. London/New York: Verso 2013, S. 77.

<sup>250</sup> Latour: *Facing Gaia*, S. 142.

und Dauern sich überlagern und kreuzen; wenn das emittierte Ergebnis – CO<sub>2</sub> – der Umwandlungsprozesse fossilien Lebens in energetische Mobilisierung und produktive Hervorbringung nicht Vergangenheit bleibt, sondern als wirkmächtige Kraft innerhalb der Gegenwart sozio-ökologischer Gefüge wiederkehrt und deren komplexe Effektivität sich potentiell für weitere hunderttausende von Jahren entfaltet; wenn u.a. neolithische Revolution, neuzeitliche Handels- und Plantagenökonomie und die Dampfmaschine des 19. Jahrhunderts in die Erklärung der Gegenwart einfließen; wenn Ökosysteme Vergangenheit „speichern“, die als akkumulierte Präsenz an bestimmten Umschlagspunkten (tipping points) nicht-lineare Dynamiken in Gang setzt?<sup>251</sup> Es zeigen sich „polytemporelle“<sup>252</sup> Gefüge – mit der Terminologie der Geologie könnte man auch von chronostratigraphischen Faltungen sprechen –, die das lineare, anthropozentrische Ordnungssystem der Moderne verwirren. Das Anthropozän als radikale Kollision unterschiedlicher und inkommensurabler Zeiträume<sup>253</sup>, als Gemenge multipler Anfänge und Enden<sup>254</sup> menschlicher wie nicht-menschlicher Prozesse und Entitäten ist Ausdruck dieser temporalen Unordnung der Gegenwart. Diese Kon-fusion hat auch Konsequenzen für die konstitutiven Terme oder Pole jener Ordnung, wie Latour bemerkt.

„Neither nature nor society can enter the Anthropocene intact, waiting to be quietly ‘reconciled’. In the same movement, the Anthropocene brings the human back on stage and dissolves for ever the idea that it is a unified giant agent of history.“<sup>255</sup>

Die Bewegungen, die Latour hier aufruft, folgen nicht einer teleologischen Bahn auf eine utopische Erde der Zukunft hin, welche durch eine Avantgarde bevölkert wäre, die eine dialektische Versöhnung zwischen *der* Natur und *dem* Menschen bzw. einer ökologischen Haushalterschaft der Natur durch den Menschen erreicht hätte. Die Bewegung ist hier nicht die zweier äußerlicher Teile, die als solche unverändert einen additiven Schritt aufeinander zu machen würden und sie ist auch nicht als eine Bewegung zu begreifen, die sich innerhalb zweier totalisierter, external zueinander situierter Sphären vollzieht. Vielmehr wären die Bewegungen eher als Translationsbewegungen zu begreifen, die sich als qualitative Veränderungen

---

<sup>251</sup> Vgl. z.B. Chakrabarty, Dipesh: „Climate and Capital: On Conjoined Histories“, in: *Critical Inquiry* 41 (2014), S. 1–23, insb. S. 7ff.

<sup>252</sup> Latour: *Wie sind nie modern gewesen*, S. 100.

<sup>253</sup> Vgl. Chakrabarty: „Climate and Capital“, S. 3.

<sup>254</sup> Vgl. hierzu Yusoff: „Anthropogenesis“.

<sup>255</sup> Latour: *Facing Gaia*, S. 79.

(innerhalb) *eines* immanenten Raumes vollziehen, den sie zugleich modifizieren.<sup>256</sup> Anders formuliert bedeutet dies, dass das, was sich in dieser konfundierenden Bewegung des Anthropozäns auflöst, gerade die Voraussetzbarkeit geschlossener Gesamtheiten ist, die *als* konstituierte Gesamtheiten – namentlich *Natur* und *Gesellschaft* – eine sinngebende, normative und produktive Funktion einnehmen. Wenn bspw. die Materialität der Atmosphäre oder der Hydrosphäre ebenso sehr von physikalischen Prozessen wie von Begehrensstrukturen (z.B. Wohlstand), Symbolisierungen (bestimmte Ideen der Natur) und Machtrelationen abhängig ist und eine lokale Erfindung wie die des Haber-Bosch-Verfahrens globale Auswirkungen auf die Beschaffenheit der Erdoberfläche hat, so ist die Idee einer Natur als einer architektonisch<sup>257</sup> geordneten Totalität hinfällig, in der sich „in einer einzigen geordneten Serie die Rangfolge der Wesen zusammenfassen lässt“<sup>258</sup>. Die Multiplizität der Relationen lässt sich nicht in solch einer Reihen- und Rangfolge anordnen. Natur und Kultur/Gesellschaft im Anthropozän verlieren ihren Status als „explikative Begriffe“<sup>259</sup> und klassifikatorische *Gesamtheiten*.

Zugleich aber – und hierauf verweist der zweite Teil des obigen Zitats – entfaltet der Begriff des Anthropozäns eine paradoxe performative Wirkung, insofern gerade die intentionale Zusammenfassung heterogener Kontexte und Wirkungen in der Identität eines vereinheitlichten Handlungssubjekts zugleich dessen Nicht-Identität aufzeigt. „[...] [A]s soon as you give that pride of place to human agent, the exact nature of this assemblage is immediately thrown into doubt.“<sup>260</sup> Die Figur des Anthropos erweist sich als ein Kippbild, oder anders: seine konstatierte Singularität referiert zugleich auf eine disperse Pluralität von Aktivitäten, Wirkungen, Materialien, Elementen, Praktiken, Verantwortlichkeiten etc., die sich nicht einfach in der Gesamtheit eines generischen Charakters aufheben lassen. Wenn Crutzen mit der Formel „nature is us“ davon auszugehen scheint – und er ist hier sicherlich nicht alleine –, dass es bereits eine konstituierte Totalität des „wir“ der Menschheit gäbe, welche als Kollektivsubjekt die Verantwortung für die Gestaltung der Natur übernehmen könnte, wäre mit Latour

---

<sup>256</sup> Vgl. hierzu Deleuze, Gilles: *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 13-26.

<sup>257</sup> Latour: *Facing Gaia*, S. 84.

<sup>258</sup> Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010, S. 41.

<sup>259</sup> Latour: *Wie sind nie modern gewesen*, S. 109.

<sup>260</sup> Latour, Bruno: „Anthropology at the Time of the Anthropocene - a personal view of what is to be studied“, Vorlesung, American Association of Anthropologists, Washington Dezember 2014, online unter: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf> [letzter Zugriff: 20.02.2017].

zu formulieren, „[that] there is no acceptably recognizable ‚we‘ to be burdened by the weight of such a responsibility“<sup>261</sup>. Der Anthropos des Anthropozäns in seiner relativen Modalität ist wesenhaft unbestimmt und inkohärent, ein „wir“ als Ort eines identifikatorischen Wiedererkennens nicht gegeben. Anders gewendet eröffnet der Begriff des Anthropozäns in seiner Unmäßigkeit einen *Topos*<sup>262</sup>, der sich durch kein vorhandenes universelles Maß schließen lässt. Diesseits jener doppelten Exteriorität der modernen Ordnung, einem „expansive sense of interiority“<sup>263</sup> stattgebend, markiert das Anthropozän einen Gemeinplatz, dessen Struktur differentiell, konfliktreich und problematisch ist. Die Positivität des Anthropozäns ist nicht diejenige einer geklärten Situation, sondern diejenige eines Problems: „No beyond. No away. No escape.“<sup>264</sup> Das Anthropozän gibt diesen Topos des Gemeinsamen als Problem zu denken, wobei die Erde als unhintergehbare, immanente Bedingung seiner „Formulierung“ gefasst ist. Die Philosophin Rosi Braidotti formuliert dies in ihren auf das Anthropozän referierenden Reflexionen zu einer Theorie des Posthumanen folgendermaßen:

„The earth or planetary dimension of the environmental issue is indeed not a concern like any other. It is rather the issue that is immanent to all others, in so far as the earth is our middle and common ground. This is the ‘milieu’ for all of us, human and non-human inhabitant of this particular planet, in this particular era.“<sup>265</sup>

Die Erde inklusive ihrer menschlichen wie nicht-menschlichen Bewohner\*innen jedoch als problematischen Gemeinplatz ohne allgemeines Maß zu begreifen, muss, folgt man Latour in einem weiteren und letzten Argumentationsschritt, zur Konsequenz die Auflösung einer Gesamtheit haben, die als eine Art topologisches Schema in der Ordnung der Moderne ein bestimmtes Verhältnis von Erde und Wissen herstellte. Gemeint sind der Globus bzw. die Idee der Globalität. Wie Latour – und des Weiteren auch der Anthropologe Tim Ingold, auf dessen Überlegungen hier ebenfalls

---

<sup>261</sup> Latour, Bruno: „Waiting for Gaia. Composing the common world through art and politics“, Vorlesung, French Institute London, November 2011, online unter: [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP\\_0.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP_0.pdf) [letzter Zugriff: 20.02.2017], S. 4.

<sup>262</sup> In ihrem Aufsatz „Monströse Versprechen“ bezeichnet Donna Haraway die Natur als einen Topos und Gemeinplatz, „dem wir uns [...] zuwenden, um unseren Diskurs zu ordnen, unser Gedächtnis zu sortieren.“ (Haraway, Donna: „Monströse Versprechen. Eine Erneuerungspolitik für un/an/geeignete Andere“, in: dies., *Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays*, Hamburg: Argument Verlag 1995, S. 11-80, hier S. 13). Meine Verwendung dieser theoretischen Kopula von Topos und Gemeinplatz verdankt sich Haraways Überlegungen.

<sup>263</sup> Kirby, Vicki: *Quantum Anthropologies. Life at large*. Durham/London: Duke University Press 2011, hier S. xi.

<sup>264</sup> Latour: „Waiting for Gaia“, S. 9.

<sup>265</sup> Braidotti, Rosi: *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press 2013, S. 81.

zurückgegriffen wird – bemerkt, ist der Globus keine neutrale, empirische Beschreibung der morphologischen Gestalt der Erde, sondern vielmehr die epistemologische Bewegung einer externalisierenden Totalisierung, wie sie auch bereits in Descolas Analyse der *Gebirgslandschaft* erschien.<sup>266</sup> Der Globus ist topologisches Schema in dem Sinne, als dass er ein systematisiertes, verräumlichtes, ideelles Verhältnis von Positionen und Relationen herstellt, das sich als das Verhältnis eines vereinheitlichten, holistischen Objekts der Erkenntnis zum Blickpunkt eines „global view“ bestimmt, der jenem Objekt äußerlich und einem universellen, erkennenden Subjekt zugehörig ist. Ingold, der Frage nachgehend, wie sich diese spezifische Schematisierung des lebensweltlichen Milieus als einer globalen Umwelt herausbildete<sup>267</sup>, findet in einem zentralen Dokument der Moderne – Kants *Kritik der reinen Vernunft* – eine paradigmatische Exemplifizierung dieses Zusammenhangs. In der die *Kritik* beschließenden transzendentalen Methodenlehre stellt Kant im Abschnitt „Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst verunreinigten reinen Vernunft“ eine Analogie zwischen dem Wissen, seinen Grenzen und der Erdoberfläche her, in der das Ganze des kritischen Projekts einer Analyse der transzendentalen Bedingungen von Erfahrung aufblitzt.

„Wenn ich mir die Erdoberfläche (dem sinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstreckt. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch soweit gekommen, zu wissen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugeloberfläche sei, so kann ich auch aus einem kleinen Teil derselben, z.B. der Größe eines Grades, den Durchmesser, und, durch diesen, die völlige Begrenzung der Erde, d.i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Prinzipien a priori erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfanges, der sie enthält, der Größe und Schranken derselben.“<sup>268</sup>

In der Figur des Globus schließt sich ein offenes, unbestimmtes, potentiell unendlich sich erstreckendes Feld der Erfahrung um die im Subjekt a priori gegebenen Prinzipien. Diese fungieren sozusagen als allgemeine Beugungsparameter jenes offenen Feldes der Erfahrung, das sie zu einem kontinuierlichen, kompletten, von

---

<sup>266</sup> Latour: *Facing Gaia*, S. 87ff.

<sup>267</sup> Vgl. Ingold, Tim: „Globes and spheres. The topology of environmentalism“, in: ders., *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London/New York: Routledge 2000, S. 209-218 sowie Ingold, Tim: *The Life of Lines*. New York: Routledge 2015, S. 37 und 46ff.

<sup>268</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, S. 801.

einem Punkt aus bestimmbareren Volumen fügen. *Alles* liegt dann im transzendentalen, abgelösten Punkt dieser a priori gegebenen Bedingungen beschlossen, der sich überall und nirgendwo zugleich befindet und von dem aus sich der Traum eines totalen und kompletten Wissens träumen lässt<sup>269</sup>, das selbst nicht *in* und *von* der Welt ist, sondern sich im externen Blick *auf* diese konstituiert.<sup>270</sup>

„In this analogy, the topology of the earth’s surface comes to stand for the fundamental idea, which the mind is said to bring to experience, of the unity, completeness and continuity of nature. Here, surely, is to be found the very essence of the global outlook.“<sup>271</sup>

Der Globus, dies zeigte sich exemplarisch in aller Deutlichkeit bei McLuhan, ist das figurale Phantasma einer wissbaren – und damit kontrollierbaren – Gesamtheit, die von einem Außen aus erfasst wird. Was nun aber das Anthropozän-Konzept in einer rekursiven Bewegung zurück auf das Milieu einer Erde als radikal immanenter Interiorität hervorbringt, so Latour, ist gerade nicht eine Bestätigung jener modernen Topologie des Globalen, sondern vielmehr den Ausweis seiner Unwahrscheinlichkeit.<sup>272</sup> Denn wo genau befindet man sich denn, wenn man von einer solchen globalen Perspektive spreche? „How are you protected from annihilation? What do you see? Which air do you breathe?“<sup>273</sup> Was diese Fragen in unbestimmter Weise als ihren Horizont erscheinen lassen, ist die spezifische verkörperte Lokalität singulärer Konstellationen, die als die nicht allgemeinen Bedingungen der Erfahrung wie der Erkenntnis wirksam sind. Die Rekursion auf die Erde als differentiellen, problematischen Gemeinplatz kann zum einen keine Absicherung in a priori gegebenen Strukturen finden, aus denen sich in allgemeiner Weise die Totalität eines Globalen ableiten ließe und die Position der Erfahrung ist zum anderen selbst einbegriffen in diesen Gemeinplatz, was auch impliziert, dass jene moderne Vorstellung einer Objektivität des Wissens und damit zusammenhängend das Versprechen auf Transzendenz gegenüber jeglicher Verantwortlichkeit<sup>274</sup> sich als

---

<sup>269</sup> Vgl. Latour: *Facing Gaia*, S. 92.

<sup>270</sup> Weit mehr als Latour und Ingold hat Donna Haraway bereits 1988 in ihrem wegweisenden Aufsatz „Situated Knowledges“ (Haraway, Donna: „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“, in: *Feminist Studies* 14/3 (1988), S. 575-599) auf die geschlechtliche Dimension dieses „god trick of seeing everything from nowhere“ (ebd., S. 581) hingewiesen. Wie notwendig eine feministische Kritik dieser Position ist, zeigt sich auch im Hinblick auf Kants *Kritik*, wenn er die Erkenntnis der transzendentalen Bedingungen als heroisches Projekt einer „männlichen Urteilskraft“ fasst (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 803).

<sup>271</sup> Ingold: *The Perception of the Environment*, S. 212.

<sup>272</sup> Vgl. Latour: *Facing Gaia*, S. 89.

<sup>273</sup> Vgl. ebd., S. 88f.

<sup>274</sup> Vgl. Haraway: „Situated Knowledges“, S. 582f.

hinfällig erweist. Wie Latour bemerkt, handelt es sich bei den ökologischen Krisen, von denen auch das Konzept des Anthropozäns zeugt, nicht um eine Krise der Natur, sondern um „Krisen der Objektivität“<sup>275</sup>, insofern jene Gemengelagen von menschlichen und nicht-menschlichen Wesen und Prozessen nicht mehr in der ontogenomologischen Ordnung der Moderne repräsentierbar sind. Die reterritorisierenden Situierungen im Anthropozän verlangen vielmehr nach Latour – wie auch für andere Autorinnen<sup>276</sup> – eine andere Konzeption des Verhältnisses von Milieu, Wissen und Erfahrung, dessen zentraler Begriff der der Sensibilität ist.

„That’s what the Anthropocene is all about. It is not that, suddenly, the tiny human mind should be transported into a global sphere that would, anyway, be much too big for his or her tiny scale. It is instead that we have to weave ourselves, to cocoon ourselves within a great many loops so that progressively, thread after thread, the knowledge of where we reside and on what we depend for our atmospheric condition can gain greater relevance and feel more urgent. This slow operation of being wrapped in successive looping strips is what it means to be ‘of this Earth.’ And it has nothing to do with being human-in-nature or human-on-a-globe. It is rather a slow and painful progressive merging of cognitive, emotional and aesthetic virtues because of the ways the loops are rendered more and more visible through instruments and art forms of all sorts. Through each loop we becomes more sensitive and more responsive to the fragile envelopes we inhabit.“<sup>277</sup>

Das Anthropozän-Konzept stellt so gedacht vor allem anderen eine ästhetische wie pragmatische Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eines kollektiven Vermögens dar, für dieses mehr als menschliche In-Mitten eines problematischen, terrestrischen Gemeinplatzes diesseits des Ordnungsschemas von Natur und Kultur/Gesellschaft sensibel zu werden; ein Vermögen, das, wie Latour schreibt, „precedes any distinction between the instruments of science, of art and of politics.“<sup>278</sup> Mit Donna Haraway ließe sich dies auch als ein Vermögen der „response-ability“ bezeichnen, ein Vermögen der

---

<sup>275</sup> Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 34. Ein ähnliches Argument entwickelt auch Jean-Luc Nancy, wenn er in gegenwartsdiagnostischer Weise davon spricht, dass es keine Naturkatastrophen, sondern nur mehr zivilisatorische Katastrophen „qui se propage à toute occasion“ gebe (Nancy, Jean-Luc: *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*. Paris: Éditions Galilée 2012, S. 57).

<sup>276</sup> So spricht bspw. die Philosophin Claire Colebrook, einer ähnlichen Argumentation wie Latour folgend davon, dass es die globale Vorstellung (global imagination) war, die verantwortlich für die Hervorbringung destruktiver Systeme war, welche zur gegenwärtigen ökologischen Krise erst geführt hätten. Was diese Situation „uns“ lehren könne, sei die Notwendigkeit der Zertrümmerung dieser Figur des einhegenden, totalisierenden Globus und eine Aufmerksamkeit für mehr als menschliche Kräfte, die sich der verstehenden Einordnung in anthropozentrische Deutungsraster entziehen (Vgl. Colebrook, Claire: „A Globe of One’s Own: In Praise of the Flat Earth“, in: *SubStance* 127, 41/1, (2012), S. 30–39, S. 38f.).

<sup>277</sup> Latour: *Facing Gaia*, S. 94f.

<sup>278</sup> Ebd., S. 97.

und zur Ver-antwortlichkeit, das es zu kultivieren gälte<sup>279</sup> und das kein absolutes, allgemeines Maß voraussetzen könne.

### 2.2.5 Das Anthropozän als konzeptueller Operator transdisziplinärer Verbindungen

Sicherlich lässt sich das Konzept des Anthropozäns, wie dargelegt, aus verschiedenen Gründen kritisieren, jedoch gerät dabei etwas Wesentliches aus dem Blick. Der zweite, pragmatische Grund also, warum trotz der dem Begriff impliziten Problematik weiterhin vom Anthropozän gesprochen werden soll, bietet sich als eine Verlängerung des Ersteren dar, insofern der Begriff selbst als problematischer Gemeinplatz bzw. überdeterminierter Referenzpunkt betrachtet werden muss, der seit nun mehreren Jahren eine spezifische Wirksamkeit innerhalb einer bestehenden disziplinären Ordnung von Wissenspraktiken entfaltet. Anders formuliert funktioniert der Begriff des Anthropozäns als ein spezifischer *Operator* innerhalb heterogener epistemischer Felder bzw. innerhalb einer extensiven Ökologie von Praktiken.

Wenn hier von einem Operator gesprochen wird, so in einem Sinne, wie ihn ihm Deleuze und Guattari in einer ethologischen Szene von *Tausend Plateaus* geben. Das Balzverhalten australischer Prachtfinken beschreibend, bemerken Deleuze und Guattari bzgl. der dazu verwendeten Grashalme diese seien Komponenten eines Übergangs.<sup>280</sup> Aus den verschiedenen Verrichtungen und Relationierungen des Nestbaus herausgelöst, welche durch das Männchen nicht tatsächlich ausgeführt, sondern nur imitiert würden, würde das Material des Grashalms zu einer Ausdrucksmaterie bzw. einem Instrument des Werbens. Diesen spezifischen Status des Grashalms bzw. dessen Funktion nun beschreiben Deleuze und Guattari folgendermaßen:

„Der Grashalm ist eine deterritorialisierte Komponente oder auf dem Weg zur Deterritorialisierung. Er ist weder ein Archaismus noch ein Partial- oder Übergangsobjekt. Er ist ein Operator, ein Vektor. Er ist ein Gefüge-Konverter. Der Grashalm verschwindet in seiner Funktion als Komponente des Übergangs von einem Gefüge zum nächsten.“<sup>281</sup>

Ein Operator bestimmt sich also nicht als ein Symbol oder Signifikant für etwas Anderes, das es/er repräsentieren würde – der Grashalm steht nicht für das Werben

---

<sup>279</sup> Vgl. Haraway, Donna: „Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene“, in: Moore, Jason W. (Hrsg.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press 2016, S. 34–76, S. 39.

<sup>280</sup> Vgl. Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve Verlag 1992, S. 441ff.

<sup>281</sup> Ebd., S. 442f.

und ist auch kein Rudiment des Nestbau-Verhaltens –, sondern ist ein effektives Element, das etwas bewirkt oder ermöglicht; im Falle der Prachtfinken wäre dies eben eine immanente Umwandlung eines territorialen Gefüges in ein Gefüge des Werbens. Allgemein gefasst, lässt sich ein Operator als ein mediales, katalytisches Element beschreiben, der durch seine Existenz etwas – einen Prozess, ein Ereignis, eine Operation, eine Relation, ein Werden – ermöglicht.<sup>282</sup> Wenn nun der Anthropozän-Begriff als Operator bezeichnet wird, so ist damit zweierlei gemeint: zunächst leitet sich diese Konzeption aus Beobachtungen statthabender, d.h. aktueller Phänomene her, sie gewinnt ihre Notwendigkeit des Weiteren aber auch aus einer Spekulation über ein potentiell zukünftiges.

Die Anthropologin Anna Tsing **bringt** im Rahmen einer Gesprächsrunde zum Anthropozän eine Beobachtung an, die durchaus exemplarischen Charakter hat:

„It is precisely because the Anthropocene is still so multiple and inchoate that it maintains potential. And part of its potential is what I am seeing right here: we have a geographer, a biologist, a science studies scholar, and three anthropologists sitting down at a table together to talk about the environmental dilemmas that we are in right now. This is, I think, the promise of the Anthropocene: having critical thinking going on across some of the divisions that existed before.“<sup>283</sup>

Tsing, sich an anderer Stelle durchaus kritisch gegenüber dem Anthropozän-Konzept zeigend – die Setzung des Anthropos „blocks attention to patchy landscapes, multiple temporalities, and shifting assemblages of humans and nonhumans“<sup>284</sup> – betont hier dessen Vermögen, einen dialogischen, gemeinsamen Denkraum – „a politics in the making“<sup>285</sup> – zwischen verschiedenen, getrennten Wissensbereichen herzustellen. Es

---

<sup>282</sup> Vgl. hierzu auch Bennett, Jane: *Vibrant Matter. A political ecology of things*. Durham: Duke University Press 2010, S. 9. Für eine ebenso kritische wie umfassende Genealogie der Begriffe der Operation und des Operators im erweiterten Feld der Medien- und Kulturwissenschaften s. Mersch, Dieter: „Kritik der Operativität. Bemerkungen zu einem technologischen Imperativ“, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 2/1 (2016), S. 31–52. Es wäre interessant Merschs Erzählung von einem „Sieg der Kybernetik“, als den er die konjunkturelle Verwendung des Operations-Begriffs in den Medienwissenschaften deutet, um Deleuze und insb. Guattaris Verwendungsweise des Begriffs zu ergänzen, die Mersch ausklammert. Denn wenn Mersch der linearen, wiederholbaren Kette von Operationen den *Sprung* (vgl. ebd. 48) als das ereignishaft Udenkbare des Begriffs der Operation entgegenhält, so wäre mit Deleuze und Guattari die Operation selbst als ein Sprung – bzw. ein Werden – zu begreifen. Auch jene Diagnose, die in der Proliferation des Operationen-Begriffs eine totalitäre Technisierung des Denkens und einen Verlust von Asymmetrie und Alterität der Welt beklagt (vgl. ebd., S. 50f.), verlöre darüber ihre Eindeutigkeit.

<sup>283</sup> Anna Tsing zitiert nach Haraway, Donna et al.: „Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene“, in: *Ethnos* 1844/November (2015), S. 1–30, S. 7.

<sup>284</sup> Tsing, Anna Lowenhaupt: *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2015, hier S. 20.

<sup>285</sup> Tsing, Anna: „A Feminist Approach to the Anthropocene: Earth Stalked by Man“, Vortrag am Bernard Center for Research on Woman, New York, 10. November 2015, [https://www.youtube.com/watch?v=ps8J6a7g\\_BA](https://www.youtube.com/watch?v=ps8J6a7g_BA) [letzter Aufruf: 10.04.2017].

ist ein möglicher Ausgang aus jener modernen Ordnung des Wissens, wie sie sich in der Konsolidierung und Institutionalisierung der Trennung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften zeigt<sup>286</sup>, der hier nicht nur angedacht wird. So ist das Anthropozän-Konzept nicht alleine ein Versprechen auf die Möglichkeit neuer transdisziplinärer bzw. transversaler Praktiken und Räume der Wissensproduktion und der Forschung, sondern bereits operatives Mittel ihrer erprobenden Herstellung. „The concept is already in the world and doing work“<sup>287</sup>. Als paradigmatisch hierfür ist sicherlich das zwischen 2013 und 2014 durchgeführte *Anthropozän-Projekt* des Haus der Kulturen der Welt in Berlin anzusehen, das in Ausstellungsreihen, Workshops, Konferenzen, Publikationen auf solche transdisziplinären Gefüge und Rekonfigurationen bzw. Transformationen epistemischer Territorien spekulierte. So unternahm es bspw. *A Matter Theater* – ein Teilprojekt, das vom 16. bis 18. Oktober 2014 am HKW im Rahmen des Anthropozän-Projekts stattfand – einen, in eigenen Worten „Situationsraum kollaborativer Denküben“<sup>288</sup> herzustellen. Dieser konstellierte die erste offizielle Sitzung der *Anthropocene Working Group* der *International Commission on Stratigraphy* mit einer Ausstellung installativer Kunstprojekte, die u.a. die Arbeiten *Medium Earth* der Otolith Group, *CSI Department of Natural Resources* von Adam Avikainen und *Anthropocene Observatory* von Armin Linke beinhaltete und einer Serie von Vorträgen, Performances und Dialogen, die in Form und Inhalt auf einen Austausch zwischen und eine Verflechtung von naturwissenschaftlichen, geisteswissenschaftlichen und künstlerischen Artikulations- und Produktionsweisen von Wissen abzielten. Hier sei nur kurz auf einige der Beiträge hingewiesen. So zeigt die Anthropologin Elizabeth Povinelli in ihrer *demonstration*<sup>289</sup> „The Fog of Meaning in a Voiceless Demos“ auf, inwiefern das geos und bios verschränkende Konzept des Anthropozäns zu einer Problematisierung der fundamentalen Unterscheidung von Leben und Nicht-Leben führt, die gleichermaßen

---

<sup>286</sup> Vgl. Descola: *Jenseits von Natur und Kultur*, S. 141 sowie Koschorke, Albrecht: „Zur Epistemologie der Natur/Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 83/1 (2009), S. 9–25 und Osborne, Peter: „Problematising Disciplinary, Transdisciplinary Problematics“, in: *Theory, Culture & Society* 32/5–6 (2015), S. 3–35, insb. S. 16.

<sup>287</sup> So Elizabeth Povinelli in einem Vortrag im Rahmen des oben angeführten Anthropozän-Projekts. (Zitat nach eigenen Notizen)

<sup>288</sup> [http://www.hkw.de/de/programm/projekte/2014/a\\_matter\\_theater/start\\_a\\_matter\\_theater.php](http://www.hkw.de/de/programm/projekte/2014/a_matter_theater/start_a_matter_theater.php).

<sup>289</sup> Mit *demonstrations*, *practices* und *exchanges* waren im Rahmen des *Matter Theater* spezifische Artikulations- bzw. Präsentationsmodi bezeichnet. *Demonstrations* sollten wissenschaftliche Sinnproduktion mit praktischen Experimenten verbinden, *practices* auf die Praxisbezogenheit von Wissen fokussieren und *exchanges* verschiedene Methoden des Weltzugangs reflektieren (Vgl. hierzu das Programmheft zu „Das Anthropozän-Projekt. Ein Bericht“, S. 48f., online zugänglich unter: [http://www.hkw.de/media/de/texte/pdf/2014\\_1/ein\\_bericht\\_guide\\_zum\\_programm.pdf](http://www.hkw.de/media/de/texte/pdf/2014_1/ein_bericht_guide_zum_programm.pdf)).

naturwissenschaftliche wie philosophische Konzepte betrifft. So sei ein „epidermal imaginary“<sup>290</sup> der Biologie, das das Leben als das Ergebnis eines membranbildenden Selbstverschließungsprozesses begreift, ebenso fragwürdig geworden wie das philosophische, auf Aristoteles zurückgehende Ordnungsschema von Akt und Potenz, das die Wesen durch ihr Verwirklichungspotential voneinander abgrenzt. Als zentrales und transversales Problem im Anthropozän erscheint die „creation, formation and governance of existence and existants“. Ein Vortrag des Informatikers und Wissenschaftshistorikers Geoffrey Bowker entfaltet aus einem Set von Pflanzensamen und ihrer erdgeschichtlichen Datierung ein genealogisches Narrativ der Kreuzung materieller Entitäten mit konzeptuellen wie technologischen Archivierungs- und Klassifikationsverfahren. In einem „Petrogeology and Denial“ betitelten Dialog diskutieren die Wissenschaftshistorikerin Naomi Oreskes und der Ozeanograph Colin Summerhayes über das Verhältnis von Politik, Petro-Industrie und Geologie; die Kunsthistorikerin und Kuratorin Chuz Martínez spricht mit dem Archäologen Matt Edgeworth über „Archeology and Aesthetics“ und die Umwelt- und Rechtswissenschaftler\*innen Joyeeta Gupta und Davor Vidas über das Verhältnis von Wasser und Recht. Diese Begegnungen und Verwicklungen finden ihre Voraussetzung in dem auf mehrere Jahre angelegten, workshop-basierten „Anthropocene-Curriculum“, dessen Ziel die Erforschung und Entwicklung von „pathways toward a new interdisciplinary culture of knowledge and education“ sei.<sup>291</sup>

Das Anthropozän-Projekt des HKW ist nun nicht singuläres Projekt einer spezifischen Institution, vielmehr partizipiert es an einem weit umfassenderen „field-in-the-making“<sup>292</sup> wie es die Anthropolog\*innen Heather Swanson, Nils Bubandt und Anna Tsing mit kartographischem Blick auf verschiedene Konferenzen<sup>293</sup> beschreiben. Dieses Feld der Anthropozän-Forschung ist nicht axiomatisch bestimmt bzw. durch definierte Gegenstandsbereiche und vorgegebene Methoden konturiert, sondern eben emergent und multiple – „less than one and more than many“<sup>294</sup> – und es ist der Begriff

---

<sup>290</sup> Die Zitate entnehme ich meinen Aufzeichnungen.

<sup>291</sup> <http://www.anthropocene-curriculum.org>.

<sup>292</sup> Swanson, Bubandt und Tsing: „Less Than One But More Than Many“, S. 150.

<sup>293</sup> Es sind dies u.a. die Konferenzen „Anthropocene Feminism“ (Milwaukee, 2014, <http://c21uwm.com/anthropocene/>), „The Thousand Names of Gaia: From the Anthropocene to the Age of the Earth“ (Rio de Janeiro, 2014, <https://thethousandnamesofgaia.wordpress.com>) und „Changing Nature of Nature: New Perspectives from Transdisciplinary Field Science“ (Kyoto, 2009). Außerdem sind die Autor\*innen selbst Teil des in Aarhus angesiedelten, die Disziplinen der Anthropologie, Biologie und Philosophie verbindenden Forschungsprogramms *Aarhus University Research on the Anthropocene* (vgl. <http://anthropocene.au.dk> [letzter Aufruf: 02.03.2017]).

<sup>294</sup> Swanson, Bubandt und Tsing: „Less Than One But More Than Many“, S. 151.

des Anthropozäns – selbst in sich weniger als eins und mehr als viele – der diesem Feld zugleich als katalytischer<sup>295</sup> Operator eine provisorische Konsistenz verleiht. Anders und abstrakt formuliert ermöglicht der Begriff als invariantes und schlichtes<sup>296</sup> Element das Zusammenhalten heterogener Elemente in einer „unscharfe[n] und diskrete[n] Menge“<sup>297</sup>; auf der begrifflichen Konsistenzebene wird ein Transfer, Austausch und die gegenseitige Modifikation von Praktiken und Inhalten des Wissens möglich. (Diese Gegebenheit einer Möglichkeit sagt natürlich noch nichts über spezifische Manifestationen und Konstellationen dieser Wechselseitigkeit, noch über deren wie auch immer definierten „Erfolge“ aus). Wenn also weiterhin u.a. vom Anthropozän gesprochen wird und dieser Begriff nicht durch einen anderen – z.B. den des Kapitalozäns oder den im späteren Verlauf der Arbeit wichtiger werdenden des Chthuluzäns – vollständig ersetzt wird, so in Anbetracht dieser ermöglichenden Funktion des Begriffs und in Referenz auf jenes emergente Feld transdisziplinärer Wissenspraktiken. Gerade weil ein Unwissen darüber besteht, welche neuen Verbindungen, Allianzen und kollaborativen Experimente durch den Begriff bzw. das Konzept des Anthropozäns möglich werden, die jenen problematischen, mehr-als-menschlichen Gemeinplatz eines planetaren Oikos zu adressieren erlauben und nicht aus einer positivistischen Affirmation des Begriffs heraus, wäre dieser weiter im diskursiven Spiel zu halten. Es ist dies eine strategische Entscheidung, die auch Donna Haraway trotz der konzeptuellen Unzureichendheit des Begriffs des Anthropozäns zu seiner Weiterverwendung führt.

„But because the word is already well entrenched and seems less controversial to many important players compared to the Capitalocene, I know that we will continue to need the term Anthropocene. I will use it too, sparingly; what and whom the Anthropocene collects in its refurbished netbag might prove potent for living in the ruins and even for modest Terran recuperation.“<sup>298</sup>

Der Begriff des Anthropozäns ist in diesem Sinne Mittel einer politischen Technologie des spekulativen Offen-Haltens eines transversalen Ortes der Versammlung zum

---

<sup>295</sup> Auf diese katalysierende Funktion des Konzepts verweist auch Erich Hörl in einem Interview (Vgl. Feigelfeld, Paul: „From the Anthropocene to the Neo-Cybernetic Underground. A conversation with Erich Hörl“, in: *Modern Weekly* Herbst/Winter (2013), online unter: <http://www.60pages.com/from-the-anthropocene-to-the-neo-cybernetic-underground-a-conversation-with-erich-horl-2/> [letzter Aufruf: 15.07.2015; der Artikel ist mittlerweile unter der angegebenen URL nicht mehr zugänglich, kann aber weiterhin auf anderen Seiten gefunden werden]).

<sup>296</sup> Für Deleuze und Guattari ist die Synthese disparater Elemente umso stärker, je schlichter und einfacher ein Gefüge ist (Vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 469ff.)

<sup>297</sup> Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 441.

<sup>298</sup> Haraway, Donna: „Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene“, S. 51.

Zweck einer Ermöglichung der Her-vor-bringung alternativer Modelle und Praktiken des „Welten-Machens“<sup>299</sup>.

Wie sich zeigt, drückt der Begriff des Anthropozäns sowohl ein Begehren nach als auch eine Notwendigkeit von transdisziplinärer Praxis diesseits der Separation von Natur- und Kulturwissenschaften aus. In ihm bündeln sich „increasing demands for the rethinking and reshuffling of disciplines, in order to craft an academe suitable for the gigantic task ahead“<sup>300</sup>. Es ist daher angeraten, abschließend und in Überleitung zum folgenden zweiten methodologischen Kapitel noch kurz danach zu fragen, wie das „trans-“ der Transdisziplinarität in seiner Querung differenter Wissensbereiche überhaupt zu denken bzw. zu konzipieren wäre. Ein kurzer Blick auf die Geschichte des Begriffs, wie sie der Philosoph Peter Osborne jüngst analysierte<sup>301</sup>, zeigt auf, welche Problematiken mit verschiedenen, an spezifische Diskursformationen gebundene Formulierungen des Begriffs bestehen und lässt einen für die vorliegende Arbeit wichtigen theoriepolitischen Einsatzpunkt erkennen. Osborne identifiziert zwei<sup>302</sup> Hauptmodalitäten von Transdisziplinarität, die in den vergangenen 50 Jahren bestimmend waren. Zunächst sei Transdisziplinarität als system-theoretischer Ansatz zur Produktion integralen Wissens innerhalb eines institutionellen Umfeldes von OECD und UNESCO konzipiert worden.<sup>303</sup> Ein solcher Ansatz gehe von einem gemeinsamen System von Axiomen aus, das einem Set von Disziplinen zu Grunde liege. Wie auch der Strukturalismus formiere sich ein solcher Ansatz folglich als eine meta-disziplinäre Theorie, die in ihren abstrakten typologischen Klassifikationen und Modellen indifferent gegenüber den Singularitäten und Spezifika heterogener

---

<sup>299</sup> Es ist dies eine literale Übersetzung der von Haraway verwendeten Formulierung des „world-making“ (Vgl. bspw. Haraway: *When Species Meet*, S. 4 und S. 249). Sie impliziert, dass Welt bzw. Welten keine da-seienden Gegebenheiten sind, sondern in semiotisch-materiellen „Praktiken durch bestimmte kollektive AkteurInnen zu bestimmten Zeiten und bestimmten Orten hergestellt“ werden (Haraway: *Monströse Versprechen*, S. 14). In diesem Sinne sind bspw. auch Metaphern bzw. semiotische Operationen nicht einfach als Modalitäten der Deutung von Welt zu begreifen, sondern als effektive Kräfte der Differenzierung von Welt(en). Vgl. hierzu auch Kapitel 5.1.

<sup>300</sup> Palsson, Gisli et al.: „Reconceptualizing the ‚Anthropos‘ in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research“, in: *Environmental Science and Policy* 28 (2013), S. 3–13, hier S. 3.

<sup>301</sup> Osborne, Peter: „Problematizing Disciplinarity, Transdisciplinary Problematics“, in: *Theory, Culture & Society* 32/5–6 (2015), S. 3–35.

<sup>302</sup> Eine dritte Achse von Transdisziplinarität findet Osborne in der proto- bzw. post-philosophischen Praxis der „Theorie“ (theory), die sich im 20. Jahrhundert in Loslösung von den nationalen Territorien der disziplinären Philosophie als transnationale und transdisziplinäre Konstruktion von Konzepten konstituierte (Vgl. ebd., S. 14ff.).

<sup>303</sup> Vgl. ebd., S. 10.

Phänomene und epistemischer Felder sei<sup>304</sup>; zudem sei sie insbesondere in ihrer institutionalisierten Form von einem „policy-based managerial imperative“<sup>305</sup> durchdrungen. Dieser zeige sich auch im zweiten Diskurs von Transdisziplinarität, wie er innerhalb der soziologischen Literatur zu science policy<sup>306</sup> zu finden sei, wobei der transdisziplinäre Vektor sich hier nicht in einer der wissenschaftlichen Praxis immanenten Weise herstelle, sondern externen, präfigurierten soziopolitischen Problemen entstamme, die nicht in adäquater Weise durch disziplinäre Wissensbestände alleine adressiert werden können. A priori definierte, durch bestimmte idealisierte Modelle strukturierte Probleme organisieren hier die wissenschaftliche Forschungspraxis, die als Erfüllungsgehilfe in der Suche nach umsetzbaren Lösungen fungiere. Osborne kommentiert diese Formation von Transdisziplinarität folgendermaßen:

„The overwhelmingly common feature, both epistemologically and politically, is an instrumental, technocratic humanism. The concept of problem-solving upon which this emergent conceptual consensus is based centres upon policy-based reformulations of life-world problems, which are construed in such a way as to be amenable to technological and other instrumental solutions [...]. The established discourse of transdisciplinarity is thus overwhelmingly positive and organizational [...].“<sup>307</sup>

Ruft man sich die obigen Ausführungen zu den depolitisierenden Momenten des Anthropozän-Diskurses, wie sie sich in der Tendenz zur Konzeption politischen Handelns als technologisch-manageriale Steuerungs- und Verwaltungsprozesse zeigen, in Erinnerung, so wird rasch deutlich, dass zwischen dem Anthropozän-Diskurs in seinen szientisch-technizistischen Formulierungen und einer solchen problemlösungsbasierten, instrumentellen Konzeption transdisziplinärer Praxis mitunter eine strukturelle Affinität besteht.<sup>308</sup> Der theoriepolitische Einsatzpunkt ist nun aber gerade nicht eine Entbindung transdisziplinärer Praxis von ihrem Bezug zu Problemen, sondern, wie Osborne bemerkt, eine theoretische Arbeit am bzw. eine Problematisierung des Konzepts des Problems selbst.

„Is a problem something that requires the positing of practical solutions, or is a problem, primarily, something that defines a shared field of inquiry (a

---

<sup>304</sup> Vgl. ebd., S. 21.

<sup>305</sup> Ebd., S. 10.

<sup>306</sup> Ebd. Der in Deutschland noch wenig verbreitete Begriff wird meist ohne Übersetzung ins Deutsche – dieser wäre in etwa Wissenschaftspolitiken – verwendet.

<sup>307</sup> Ebd., S. 13.

<sup>308</sup> Diese Verschränkung ergibt sich sicherlich auch darüber, insofern ein thematischer Hauptpunkt dieser problemlösungsorientierten Transdisziplinarität die Frage der Nachhaltigkeit ist, die gleichfalls für den Anthropozän-Diskurs entscheidend ist (Vgl. Osborne: „Problematising Disciplinarity“, S. 11f. und u.a. Steffen, Will et al.: „The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship“).

problematic), the investigation of which may take radically unexpected turns, leading to a reproblematicization – critical or otherwise – of the original issue?<sup>309</sup>

Es macht einen entscheidenden Unterschied, ob – um eine beispielhafte Brücke zum Anthropozän zu schlagen – der globale Klimawandel alleine als Problem einer technologisch zu bewerkstelligenden Reduktion von Kohlenstoffdioxidemissionen adressiert, definiert und stabilisiert wird und dieses vorherbestimmte Problem einer transdisziplinären Wissenschafts-Phalanx zur Lösung vorgelegt wird, oder ob er als die Eröffnung eines durch Heterogenität, Komplexität und Unbestimmtheit gekennzeichneten Problem-Raums begriffen und konzipiert wird, in dem die Problemformulierung selbst zur Disposition steht.<sup>310</sup> Gegen eine solche sich abzeichnende positivistische, problemlösungsorientierte Formation des transdisziplinären Feldes des Anthropozäns, gelte es das Verhältnis von Problem und Transdisziplinarität anders zu fassen, wobei Osborne einen Weg weist:

„In this context, transdisciplinarity is not the conceptual product of addressing problems defined as policy challenges, which are amenable to technological solutions, but rather of addressing problems that are culturally and politically defined in such a way as to be amenable to theoretical reformulation, as a condition of more radical forms of political address. The axes policy/technology are replaced by the axes theory/politics.“<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup> Osborne: „Problematizing Disciplinarity“, S. 13.

<sup>310</sup> Exakt diese Differenzierung findet sich auch bei Paul Rabinow und Gaymon Bennett (Vgl. Rabinow und Bennett: *Designing Human Practices*, S. 5ff.). Vor die Aufgabe gestellt, als Anthropologen innerhalb einer im Entstehen begriffenen Forschungsinstitution der synthetischen Biologie (SynBERC) Verfahrensweisen ethischer Reflexion und Praxis zu entwickeln und zu implementieren, differenzieren beide Autoren zwischen kooperativen und kollaborativen Weisen der Zusammenarbeit (die äquivalent zu den Begriffen von Inter- und Transdisziplinarität sind). Deren Differenz hat ihren Grund gerade im Bezug zu den divergierenden Funktionen und Qualitäten von Problemen. Kooperative Verfahren setzen ein stabilisiertes und definiertes Problem voraus, wobei sowohl die Beziehung der beteiligten Experten und Praktiker untereinander als auch deren Beziehung zum gemeinsamen Problem von einer Externalität gekennzeichnet sind. „A cooperative mode of work consists in demarcated tasking on defined problems and objects, with occasional if regular exchange at the interfaces of those problems. Such cooperative exchanges are organized structurally from the outset.“ (ebd., S. 5). Die Stabilisierung des zu lösenden Problems ermöglicht die extern gesteuerte Verteilung von Aufgaben an die beteiligten Arbeiter. In diesem Korrespondenzgefüge zwischen Problem und Praxis bedingt der Relationierungsmodus die beteiligten Elemente und umgekehrt. Einem so konzipierten Modus der Zusammenarbeit inhäriert allerdings eine Grenze hinsichtlich seiner Anwendbarkeit, denn er beruht, wie bereits angeführt, auf der Fixierung eines Problems als einfachen und klaren Sachverhalt. Ist diese Definierbarkeit nicht möglich oder nicht gegeben, ist eine andere Verfahrensweise notwendig, die Rabinow und Bennett mit Kollaboration benennen. „Collaboration is appropriate where problems and their significance are in question, or where the heterogeneity, complexity, instability, or yet to be determined dynamics of a problem-space require the interactively coordinated skills and contributions of co-laborers of diverse capacities and dispositions without knowing in advance how such work will be organized and what it will discover. Collaboration anticipates the likely reworking of existing modes of reasoning and intervention, adjusting these modes to the topography of the emerging problem-space.“ (ebd., S. 6).

<sup>311</sup> Osborne, Peter: „Introduction: From structure to rhizome: transdisciplinarity in French thought“, in: *Radical Philosophy* 165 (2011), S. 15–16.

Anders formuliert gilt es, das Problem und die Teilhabe an dessen Formulierung und Bestimmung als Einsatzpunkt des Politischen zu denken und es als *mediale* Bedingung einer transdisziplinären und transversalen Praxis zu konzipieren, die in der Hervorbringung eines kollektiven Empfindungsvermögens für den problematischen Gemeinplatz einer mehr-als-menschlichen Erde ihre Verantwortung entdeckt. Was dabei gesucht wird ist ein Ansatz, der nicht eine transzendente meta-disziplinäre Position behauptet, die gleichgültig gegenüber den spezifischen Terrains des Wissens ist, sondern eine „strict immanence in the construal of the ‘trans-’ (the movement across disciplines)“<sup>312</sup> als seine Bedingung hat; ein Ansatz bzw. ein Verfahren also, dessen Bedingungen nicht weiter gefasst sind, als das Bedingte, in dem es sich bewegt.

### **3. Hin zu einer politischen Ökologie ästhetischer Praktiken im Anthropozän**

Wurde durch die Diskussion des Anthropozän-Konzepts eine Ebene natur-kultureller Immanenz als problematischer Gemeinplatz gegenwärtiger Theorie und Praxis bestimmt, der nicht (mehr) durch ein modernes onto-epistemologisches Schema geordneter und vorausgesetzter Gesamtheiten strukturiert werden kann, und wurde mit Latour ein kollektives Vermögen der Sensibilität angedeutet, das jeder Unterscheidung der Instrumente von Politik, Kunst und Wissenschaft noch vorausgeht und dessen „Objekt“ sozusagen eben jener problematische, terrestrische Gemeinplatz ist, so unternimmt das folgende Kapitel eine genauere Untersuchung der Bedingungen dieser transdisziplinären ästhetischen Dimension. Zunächst soll durch eine detaillierte Lektüre eines „doppelten“ Textes von Deleuze die immanente Qualität jener angesprochenen Ebene genauer bestimmt werden. Wenn zuvor gesagt wurde, das Anthropozän-Konzept sei als aktueller, emergierender Problem-Raum zu begreifen und es verweise auf einen problematischen Gemeinplatz, so ist in einem zweiten Schritt darzulegen, was mit einem Problem gemeint ist bzw. besser was ein Problem *tut*. Es bildet dies die Grundlage für die theoretische Perspektive einer politischen Ökologie<sup>313</sup>, die in einem dritten Schritt mit Bezug auf u.a. Bruno Latour, Isabelle Stengers und Jane Bennett erarbeitet wird.

---

<sup>312</sup> Osborne: „Problematizing Disciplinary“, S. 21.

<sup>313</sup> Es wird in der Rekapitulation der deleuzschen Differenzphilosophie auch eine theoretische Ressource deutlich werden, die insbesondere Latour für die Entwicklung der eigenen Arbeit zwar ausgiebig zu nutzen weiß, ohne diese theoretische Schuld jedoch explizit zu machen.

### ***3.1 Elementare Differenzen - Eine deleuzianische Passage zwischen transzendentelem Empirismus und radikalem Naturalismus***

Die zentrale und titelgebende Frage der Arbeit, wie das Verhältnis zwischen Politik, Ökologie und Ästhetik zu denken wäre – wenn dieses Verhältnis nicht als eines der Repräsentation ökologischer Themen als Inhalte medialer Darstellungen begriffen wird und zudem nicht mehr von der fragwürdig gewordenen, onto-epistemologischen Aufteilung in Natur und Kultur ausgegangen werden kann – lässt sich über einen Umweg angehen, welcher zunächst zu einer Diagnose führt, die Deleuze hinsichtlich der philosophischen – insbesondere kantschen – Ästhetik formulierte. Seine damit zusammenhängenden Überlegungen zum Status des Kunstwerks führen daran anschließend zu einem allgemeineren, differenzphilosophisch verfassten Problem-Komplex, der sich exemplarisch anhand eines Textes zum philosophischen Naturalismus im Anschluss an Lukrez diskutieren lässt.

#### ***3.1.1 Ästhetik als experimentelle Erfahrung (Affirmation des Divergenten I)***

Die angesprochene Diagnose wie der damit zusammenhängende Argumentationsgang findet sich in *Logik des Sinns* wieder<sup>314</sup>. Im Anhang zu den 34 Serien der Paradoxa, welche den Hauptinhalt des Buches bilden, schreibt Deleuze im Kapitel „Trugbild und antike Philosophie“:

„Die Ästhetik leidet an einer einschneidenden Dualität. Sie bezeichnet zum einen die Theorie des Empfindungsvermögens als Form der möglichen Erfahrung; zum anderen die Theorie der Kunst als Reflexion der wirklichen Erfahrung. Damit die beiden Richtungen, die beiden Sinngehalte zusammenfinden, müssen die Bedingungen der Erfahrung überhaupt zu Bedingungen der wirklichen Erfahrung werden; dann erscheint das Kunstwerk wirklich als Experimentieren.“<sup>315</sup>

Zunächst stellt sich hier die Frage, was diese Dualität in der Ästhetik bewirkt und was sie hinsichtlich der Aufteilung von möglicher und wirklicher Erfahrung bedeutet. In beiden Büchern taucht die Diagnose einer Spaltung der Ästhetik im Zuge einer differenzphilosophischen Umkehr des Platonismus auf. Was ist damit gemeint? Für Deleuze begründet sich in Platon eine philosophische Denkweise, welche die Differenz unter die Ordnung der Identität, des Selben, der Negativität und damit der

---

<sup>314</sup> Die Diagnose wie die damit zusammenhängende Argumentation findet sich ebenfalls in *Differenz und Wiederholung* wieder. (Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 94ff.). Das Kapitel „Trugbild und antike Philosophie“ lässt sich in gewisser Weise als eine Miniatur von *Differenz und Wiederholung* lesen, zieht es doch viele Stellen und Phasen seiner komplexen Entwicklungslinien einer Philosophie der Differenz auf mehreren Seiten zusammen.

<sup>315</sup> Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S.318.

Repräsentation subsumiert<sup>316</sup>, womit natürlich jene Voraussetzung abendländischer Philosophie angesprochen ist, die Deleuze als dogmatisches oder auch moralisches Bild des Denkens bezeichnet<sup>317</sup> und gegen das sich Deleuzes gesamte philosophische Arbeit wendet. Die Instantiierung dieser Ordnung der Identität vollzieht sich bei Platon, so Deleuze, über die Erfindung einer Teilungsmethode<sup>318</sup>, welche ihren Ausgang vom Problem des Trugbildes nimmt. Nietzsche folgend gründet für Deleuze Platons Ideenlehre gerade nicht in einer reinen Metaphysik der Ideen, der es ausschließlich um die interessenlose analytische Einteilung der Gattungen in Arten gehe, vielmehr gründe sich die Analytik in einer *Motivation*, deren Zweck es sei, eine „Stammlinie“ zu selektieren<sup>319</sup> und darüber den berechtigten Bewerber vom Prätendenten, das Urbild vom Abbild und vom Trugbild zu unterscheiden, kurz ein Verfahren zu erfinden, das den berechtigten vom unberechtigten Anspruch sondieren und ein Urteil zu sprechen erlaubt.<sup>320</sup> Wie die verführerischen Spielereien der Sophisten vom Diskurs der Wahrheit unterscheiden? Wie die Ansprüche auf die Führung der Menschen klären? Der Platonismus antwortet, so Deleuze, auf dieses Problem mit der Errichtung einer hierarchischen Ordnung, der es darum zu tun ist,

---

<sup>316</sup> Vgl. z.B. ebd., S. 317 und S. 326f.

<sup>317</sup> S. u.a. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 172.

<sup>318</sup> So ist es gerade die *Sichtbarmachung* dieser Teilung als philosophische Operation, welche für Michel Foucault in seinem Kommentar zu *Differenz und Wiederholung* sowie *Logik des Sinns* das Eigentliche der Umkehrung des Platonismus bei Deleuze ausmacht. Nach Foucault vollzieht Deleuze diese Sichtbarmachung dadurch, dass er sich „innerhalb der platonischen Serie bewegt“, um eine „andere und abweichende Serie zu eröffnen“ (Vgl. Foucault, Michel: „Theatrum Philosophicum“, in: Deleuze, Gilles und Michel Foucault: *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve Verlag 1977, S. 21-58, hier S. 22 und S. 24) – eine Zickzack-Linie einer Serie, die nicht mehr eine Zentrierung im allgemeinen Modell einer reinen Idee erfährt, sondern in der Multiplikation der Phantasmen, Trugbilder und Monster eine unendliche Verzweigbarkeit erfährt. Es ist eben das Problem einer unendlichen Verzweigbarkeit, vor das die platonische Teilungsmethode gestellt ist, wie Foucault andernorts zeigt. So führt die Frage, ob der Magistrat (bzw. der Politiker) als Hirte aufgefasst werden kann, wie Foucault demonstriert, für Platon einerseits zu einer Reihe von Unterscheidungen: zwischen wilden Tieren und Haustieren, auf dem Land und im Wasser lebenden Tieren, Tieren mit Hufen und solchen mit Hörnern etc. Es ist diese potentiell unendliche Unterteilungs- und Klassifikationsbewegung, die sich in einer zweiten Serie von wuchernden Funktionen bzw. Tätigkeiten des Hirten und in einer dritten Serie von möglichen Prätendenten (der Landwirt, wie der Lehrer, der Athlet etc., sie alle können beanspruchen, Hirten zu sein) spiegelt, die Platon zu einer Ablehnung der Hirten-Metapher bringt, denn sie dezentriert die Figur des Politikers (Vgl. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 208ff.). Die Hirten-Metapher, so könnte man sagen, taugt nicht als Ur-Bild, das die wuchernden Serien in einem Konvergenzpunkt bündeln kann. Platon ersetzt den Hirten durch den Weber als Modell des Politischen, der das Heterogene durch das „Weberschiffchen einer gemeinsamen Meinung“ (Ebd., S. 215) verbindet. Für Foucault selbst zeigt sich im Hirten bzw. der Pastorale ein Teilmodell jener neuen Machtformation, die er *Gouvernementalität* nennt und die sich u.a. als Antwort darauf herausbildet, wie die Multiplizität eines Komplexes von Variablen, die den neuen Begriff der Bevölkerung bildet, zu regieren sei. (Ebd., insb. S. 108ff.)

<sup>319</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 312.

<sup>320</sup> So wäre bspw. auch Kants Konzeption der Philosophie als Tribunal der Vernunft, gegenüber der Deleuze sowohl Horror als auch Faszination verspürte, sowie die gesamte kritische Tradition, die gerade auf einer Operation der begründeten Selektion sich errichtete, zurückführbar auf die platonische Teilungsmethode.

„die Wesenheit von der Erscheinung, das Intelligible vom Sensiblen, die Idee vom Bild, das Original vom Abbild, das Urbild vom Trugbild“<sup>321</sup> zu unterscheiden. Was begründet wird ist eine hierarchische Archi-tektonik der Repräsentation und dies über die Errichtung eines thetischen *Modells*<sup>322</sup> bzw. *Richtmaßes*, z.B. als Mythos oder Idee, im Abgleich zu dem sich das prästendierende Bild in einer Relation der Ähnlichkeit beurteilen lässt. Das Differente fällt unter das Richtmaß der Identität der Idee/des Mythos und ist nur als Ableitung von dieser aufgefasst, das Diverse existiert nur im Bezug zum Konvergenzpunkt des Einen, das Akzidentelle ist sekundär gegenüber dem primordialen Sein der Essenz. In dem Sinne, dass der Platonismus davon beherrscht wird, eine Entscheidung zwischen „dem Ding selber“ und den Trugbildern treffen zu müssen<sup>323</sup>, bedeutet nun das onto-politische<sup>324</sup> Projekt einer Umkehrung des Platonismus für Deleuze „die Trugbilder aufsteigen lassen“<sup>325</sup>. Anders als Abbilder, die in dem Sinne eine Ähnlichkeit zu einem angenommenen Urbild unterhalten, da sie dessen Nachbildung und entsprechende Repräsentation sind<sup>326</sup>, ist die Ähnlichkeit des Trugbildes zum Urbild nur *Effekt*<sup>327</sup> eines zufälligen Zusammentreffens oder genauer: das Trugbild verweist auf eine sich entziehende Tiefe<sup>328</sup>, aus der aufsteigend der Effekt eines Bildes und damit die Möglichkeit einer Ähnlichkeitsrelation entspringt. Das Trugbild bewirkt eine Ent-Gründung des Urbildes selbst, eine Aushöhlung seiner Identitätsform, es ist ein „Verrückt-Werden,

---

<sup>321</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 315.

<sup>322</sup> Vgl. ebd., S. 312.

<sup>323</sup> Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 95.

<sup>324</sup> Deleuze macht keinen Hehl daraus, dass diese Ontologie in ihrem Herzen eine politische Angelegenheit ist. Und so erkennt man hier das abstrakte Diagramm, das sich in historisch vielfältiger, immer jedoch gewaltsamer Weise aktualisiert: die Rückführung aller Dinge und Werte auf das allgemeine Äquivalent im Kapitalismus, die Subordination der Frau unter den menschlichen Standard des Mannes, des Fremden (potentiell Wilden) unter den bedeutsamen Signifikanten des Weißen, des weltlosen, stummen Tiers unter die beredete Ratio des Menschen, die Reduktion von Subjektivierungsprozessen auf das ödipale Dreieck in der Psychoanalyse, die Vielheit einer Bevölkerung unter das faschistische Regime eines Volkes. In dem Sinne spricht Michel Foucault in seiner, der amerikanischen Ausgabe des *Anti-Ödipus* anbei gegebenen Einleitung davon, dass Deleuze und Guattari die „leisesten Spuren des Faschismus im Körper“ verfolgen (Foucault, Michel: „Der ‚Anti-Ödipus‘ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst“, in: ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve Verlag 1978, S. 225-230, hier S. 228). Man erkennt sicherlich auch ganz grundsätzlich den theoriepolitischen Einsatzpunkt poststrukturalistischer Theorieentwürfe, angefangen bei Derridas Dekonstruktion der abendländischen Präsenzmetaphysik über Foucaults genealogische Analytik der Wechselbeziehung von Macht, Wissen und Subjekt, dem Projekt einer, z.B. durch Luce Irigaray, Julia Kristeva oder Judith Butler unternommenen Kritik des Phallogozentrismus, um nur einige Namen und theoretischen Einsatzpunkt zu nennen.

<sup>325</sup> Deleuze: *Die Logik des Sinns*, S. 320.

<sup>326</sup> Ebd., S. 316.

<sup>327</sup> Ebd., S. 316 und S. 321.

<sup>328</sup> Ebd., S. 316.

Unbegrenzt-Werden“, ein „subversives Werden der Tiefe“<sup>329</sup>. Das Trugbild trägt ins Original eine Unähnlichkeit ein und verkehrt darüber die logische wie zeitliche Hierarchie von Identität und Differenz. Identität erweist sich als „Produkt einer Grunddisparität“<sup>330</sup>. Die Subsumtion der Differenz(en) unter die Ägide der Identität und damit die „Monozentrierung“<sup>331</sup> divergierender Serien heterogener Prozesse im immer gleichen Konvergenzpunkt – und sei dieser auch versteckt gelegen in der „gelehrte[n] Geometrie des wohlzentrierten Labyrinths“<sup>332</sup> – weicht einem freien Spiel dieser Differenzen, einer „Welt der nomadischen Verteilungen und der vollendeten Anarchien“<sup>333</sup>, die der grundlose Grund einer Multiplizität von Prozessen des Werdens ist. Diese problematische Diversität versucht der Platonismus über die Operation einer (moralischen) Teilung auszuschließen, um darüber die Möglichkeit einer begründeten Selektion zu erhalten. Und diese Diversität und Multiplizität differentieller Prozessualität, die Mannigfaltigkeit differenter und differenzierender Serien, die über keine vorgängige Struktur, Ähnlichkeit und Identitätsform determiniert und bestimmt sind, bilden das subrepräsentative, immanente Feld, auf das Deleuzes Denken abzielt.

Was aber die Ästhetik anbelangt, ist nun zu fragen, inwiefern ihr Status als in sich gespaltene für Deleuze genau mit der eben beschriebenen platonischen Ordnungshierarchie der Repräsentation koinzidiert und was sich gerade in der und über die moderne Form des Kunstwerks für Deleuze verändert zeigt. Wie er in *Differenz und Wiederholung* ausführt, sind es im Regime der Repräsentation die Kategorien, welche als „Bedingungen möglicher Erfahrungen definiert sind“<sup>334</sup>. Kategorien stellen einen bestimmten Typ von Begriffen dar, der, einer platonischen Idee gleich, das Divergente als a priori gesetztes, universales Strukturierungsprinzip ordnet bzw. als „Regeln seßhafter Proportionalität“<sup>335</sup> eben die Möglichkeit von Erfahrung bilden.<sup>336</sup> Damit ist gemeint, dass Kategorien, anders als andere Begriffe, nicht bedingt durch die Umstände ihres Bezugs und Auftretens sind, also nicht

---

<sup>329</sup> Ebd.

<sup>330</sup> Ebd., S. 320.

<sup>331</sup> Deleuze: *Die Logik des Sinns*, S. 318.

<sup>332</sup> Foucault, Michel: „Der Ariadnefaden ist gerissen“, in: Deleuze, Gilles und Michel Foucault: *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve Verlag 1977, S. 7-12, hier S. 7.

<sup>333</sup> Deleuze: *Die Logik des Sinns*, S. 321

<sup>334</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 97.

<sup>335</sup> Ebd., S. 354.

<sup>336</sup> Im Dialog „Sophistes“, der zentrale Referenz für Deleuzes Ausführungen ist, bestimmt Platon fünf Meta-Begriffe oder Kategorien: das Seiende, Ruhe, Bewegung, das Selbe und das Verschiedene (Vgl. Platon, *Der Sophist*, 1807, §40), die als irreduzibel auf jegliche anderen Begriffe und als identisch mit sich selbst gedacht werden.

nomadisch operieren<sup>337</sup>, sondern als universale, zentrierende Begriffe jede mögliche Erfahrung bedingen.<sup>338</sup> Damit koppelt sich aber die Ästhetik als Theorie sinnlicher Erfahrung ab von wirklichen Erfahrungszusammenhängen, da es diese immer nur auf deren, im Regime der Repräsentation als universal gefasste Möglichkeit beziehen kann. Die Frage – die hier vorausgeschickt werden soll – ist natürlich, was Deleuze unter wirklicher oder auch realer Erfahrung versteht. Zunächst aber lässt sich sagen, dass von dieser realen Erfahrung, so Deleuze, im Regime der Repräsentation lediglich ihre Übereinstimmung mit den universalen Kategorien als den Bedingungen ihrer Möglichkeit<sup>339</sup> zurückbehalten wird. Die Bedingungen sind der Erfahrung gegenüber transzendent und die Singularität in der wirklichen Erfahrung repräsentiert immer nur die Allgemeinheit universaler Kategorien, deren Identität sich in jeglicher Erfahrung bewahrheitet.

Auf der anderen Seite der Teilung findet sich im Regime der Repräsentation die Kunst, die zwar als Theorie des Schönen<sup>340</sup> auf wirkliche Erfahrungen verweist, aber immer nur in abgeleiteter Weise. Deleuze spricht davon, dass das Gebiet der Ästhetik als Theorie des Schönen die Realität des Realen nur insofern einfängt, „als sie sich anderweitig reflektiert“<sup>341</sup>. Man könnte also formulieren, dass im Regime der Repräsentation und der ästhetischen Theorie nach Kant, in der jenes seinen Ausdruck findet, die Kunst zwar in Beziehung zur wirklichen Erfahrung gedacht wird, aber eben

---

<sup>337</sup> Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 354. Hier deutet sich das wiederkehrende Motiv des Nomaden und des Nomadischen in Deleuze an, wie auch Deleuzes damit zusammenhängender Konzeption des Begriffs als einer auf ein Problem verweisenden, aus verschiedenen Komponenten bestehenden Mannigfaltigkeit, die nur in dem Sinne (meta-)stabil ist, wie sich ihre Komponenten und deren Zusammensetzung nicht ändern. Ein solcher Begriff ist niemals absolut und universal, sondern immer kontingent hinsichtlich der Umstände bzw. des Milieus. Deleuze denkt den Begriff ökologisch. (Vgl. hierzu das Kapitel „Was ist ein Begriff?“ in Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 21-41). Bemerkenswert ist auch, dass sich genau an jener Stelle in *Differenz und Wiederholung*, an der Deleuze auf die Bedeutung der nomadischen Begriffe und ihrer Verteilungen für die Ästhetik zu sprechen kommt, er auf Whitehead verweist (S. 354). So seien es auch Whiteheads „empirio-ideelle“ Begriffe, die ein Denken von Ästhetik erlauben, welches die Theorie der Formen der Erfahrung und die Theorie des Kunstwerks als Experiment zusammenführen helfen.

<sup>338</sup> Foucault fasst die reglementierende Funktion der Kategorien im Bezug zur Differenz folgendermaßen zusammen: „Die Kategorien reglementieren das Spiel der Affirmationen und Negationen, begründen die Ähnlichkeiten der Repräsentation, garantieren die Objektivität des Begriffs und seiner Arbeit; sie unterdrücken die anarchische Differenz, verteilen sie auf Regionen, beschränken ihre Rechte und schreiben ihr ihre Spezifizierungsaufgabe vor. Die Kategorien sind einerseits die apriorischen Formen der Erkenntnis; aber sie sind auch die archaische Moral, der alte Dekalog, den das Identische der Differenz aufgezwungen hat.“ (Foucault: „Theatrum Philosophicum“, S. 45).

<sup>339</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 97.

<sup>340</sup> Ebd. Es wird an dieser Stelle nicht deutlich, auf welche Theorie des Schönen Deleuze an dieser Stelle genau rekurriert. Besieht man sich aber die äquivalente Passage in *Logik des Sinns*, so wird deutlich, dass Deleuze mit der Theorie des Schönen generell auf die Kunst als separiertes und besonderes Gebiet der Erfahrung abhebt und nicht bspw. allein auf Kants Analytik des Schönen hindeutet.

<sup>341</sup> Ebd.

nur als repräsentative Form dieser Erfahrung. Sie ist Reflex und Reflexion, ein Wiedererkennen der, aber nicht die wirkliche Erfahrung selbst. Die Dualität der Ästhetik – die Rückführung der Erfahrung auf externe universale Kategorien als transzendente Möglichkeitsbedingungen (Theorie der Empfindungsmöglichkeiten und der Kategorien von Raum und Zeit); die Externalität der wirklichen Erfahrung in einer Konzeption von Kunst als reflexivem Einfangen – ist bedingt durch eine doppelte Form der Transzendenz, welche die Erfahrung der Identität der Kategorien (als a priori gegebenen Strukturen) unterwirft und die Ebene der Form/Komposition als eine Spiegelung (Reflex) einer dieser vorgehenden, externen Identität (wirkliche Erfahrung) denkt. Im einen Falle entwischt die Erfahrung durch die allzu weitmaschigen „Netze“ der Kategorien<sup>342</sup>, im anderen Fall ist die Erfahrung nur als sekundäre, abgeleitete Repräsentation zugänglich. Für Deleuze nun ist es genau das moderne Kunstwerk, das die Möglichkeit bietet, ein von der Repräsentation und der Identität befreites Denken der Differenz zu „experimentieren“<sup>343</sup>; es ist paradigmatischer Ort dieses Denkens.

„Man muß die Differenz im Verlauf ihrer *Differenzierung* zeigen. Bekanntlich versucht das moderne Kunstwerk diese Bedingungen zu verwirklichen: Es wird in diesem Sinne ein regelrechtes Theater, bestehend aus Metamorphosen und Permutationen. Ein Theater ohne Fixpunkt, ein Labyrinth ohne Faden (Ariadne hat sich erhängt). Das Kunstwerk verläßt das Gebiet der Repräsentation, um ‚experimentelle Erfahrung‘ zu werden, transzendentaler Empirismus oder Wissenschaft vom Sinnlichen.“<sup>344</sup>

Wie also vereinen sich hier die beiden Gebiete der Ästhetik bzw. was ist dies für ein Ort, in dem die Bedingungen realer Erfahrung nicht weiter gefasst sind als das Bedingte, realisiert sich doch genau dies für Deleuze im Kunstwerk?<sup>345</sup> Zunächst verweist dieses „nicht weiter gefasst sein“ sicherlich auf eine immanente Relation von Bedingung und Bedingtem, welche nicht über das Wirken einer transzendenten Ordnung (z.B. Kategorien) zu bestimmen ist, die außerhalb dieses Verhältnisses läge.

---

<sup>342</sup> Ebd.

<sup>343</sup> Der Übersetzer von *Differenz und Wiederholung* – Joseph Vogl – weist auf die Doppelbedeutung des französischen „expérience“ als Erfahrung und wissenschaftliches Experiment hin (Vgl. Fußnote 21 auf S. 84 von *Differenz und Wiederholung*). Diese Doppelbedeutung greift auch Isabelle Stengers im Neologismus „experimentieren“ – im Sinne von etwas experimentieren – auf. Das Verb „experimentieren“ verweist für Stengers auf eine Praxis, die einerseits nicht von einer Trennung von Subjekt und Objekt der Erfahrung ausgeht und andererseits einen spezifischen Modus „aktive[r], offene[r], erhöhte[r] Aufmerksamkeit“ etabliert (Stengers, Isabelle: „Eine konstruktivistische Lektüre von *Prozeß und Realität*“, in: dies., *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin: Merve Verlag 2008, S. 115-152, hier S. 116). Diese Doppelheit Erfahren/Experimentieren ist zentral für eine an Stengers orientierte ethisch-ökologische Perspektive, wie im Folgenden gezeigt wird..

<sup>344</sup> Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung* S. 84.

<sup>345</sup> Vgl. Ebd., S. 97.

Was ist der Ausgangspunkt bzw. der *Grund*, von dem aus sich eine solche immanente Relation von Bedingung und Bedingtem denken lässt, wenn dieses Verhältnis nicht auf eine, das Verhältnis transzendierende Identität oder Ähnlichkeit – bspw. *einem*, für alle Fälle gültigen Realisierungsprinzip – zurückzuführen ist? Für Deleuze ist dies die Differenz, die eine „irreduzible Ungleichung“, welche die „Bedingung der Welt“ bildet<sup>346</sup>, anzeigt. Die Bedingung, dass es etwas gibt, so könnte man formulieren, ist ein Sich-Unterscheiden, wobei dies eine unpersönliche und unbestimmte Bewegung meint, die nichts Gegebenes voraussetzt, sondern niemals identitäre Bedingung des Gegebenen ist. Das, was Gegeben ist kann nur als Gegebenes gegeben sein, da es keine Totalität gibt bzw. da es sich nicht als Totalität gibt, die absolute Lösung wäre bzw. alle Fälle und Partikularitäten in einer zeitlosen, da unveränderlichen Einheit zusammenziehen könnte. Die Differenz ist der „zureichende Grund“<sup>347</sup> des Verschiedenen, das als Verschiedenes (z.B. ist dieses Rot verschieden von jenem Grün) in sich selbst verschieden ist (eine unendliche Abstufung von Intensitätsgraden des Rot) und nicht in einem unveränderlichen Zustand oder einer absoluten Bestimmung arretiert werden kann. Deleuze nennt diese niemals aufgehende, unendliche Teilung *Disparität*<sup>348</sup> (ein anderes Wort hierfür wäre Werden oder Univozität der Differenz): ein Zusammenhang heterogener Reihen, die selbst wiederum heterogen sind. Das Phänomen bzw. das Gegebene verweist als Zeichen auf diesen Grund der Differenz aus dem es aufsteigt als je Verschiedenes. Reale Erfahrung ist Erfahrung dieser grundsätzlichen Differenzialität als *Intensität*<sup>349</sup> und diese bildet den „Grund des Sinnlichen“. Anders formuliert ist Intensität die Form der Differenz im Sinnlichen.<sup>350</sup>

„Der Grund des Sinnlichen, die Bedingung dessen, was erscheint, ist nicht der Raum und die Zeit, sondern das Ungleiche an sich, die Disparation, wie sie in der Intensitätsdifferenz, in der Intensität als Differenz enthalten und bestimmt ist.“<sup>351</sup>

Es ist Kants Programm einer „transzendentalen Ästhetik“, mit dem dieser die Kritik der reinen Vernunft beginnen lässt<sup>352</sup>, welche hier als Negativfolie der deleuzschen Rekonzeption der Bedingungen des Sinnlichen und damit der Ästhetik fungiert. Kant

---

<sup>346</sup> Ebd., S. 281.

<sup>347</sup> Ebd.

<sup>348</sup> Ebd., S. 282.

<sup>349</sup> Ebd., S. 281.

<sup>350</sup> Vgl. Ebd., S. 282.

<sup>351</sup> Ebd.

<sup>352</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, S. 93-127.

argumentiert, dass uns der Gegenstand der Anschauung und unser Bezug zu diesem durch ein Vermögen zur Affektion gegeben ist, das er *Sinnlichkeit* nennt und das dem Vermögen des Verstandes vorgelagert ist.<sup>353</sup> Für Kant jedoch ist dieses Vermögen des Sinnlichen und damit jegliche Vorstellung in der Art ihres Erscheinens durch die beiden allgemeinen Kategorien von Raum und Zeit bestimmt, welche als a priori gegebene Strukturen fungieren, „worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet“<sup>354</sup> wird. Das Mannigfaltige ist hier nicht primär, sondern erscheint immer bereits *in* den Kategorien von Raum und Zeit. Es ist *der* einzige, „einige“ Raum, welcher dem Mannigfaltigen in ihm als zwar unendliche, aber strukturell geschlossene Totalität<sup>355</sup> Raum gibt; er ist nicht eine Eigenschaft der Dinge selbst, sondern subjektive, in uns begründete Bedingung der Form der Mannigfaltigkeit. Gleiches gilt für *die* Zeit. Indem Kant den Raum und die Zeit a priori setzt, entkoppelt er beide einerseits von den *darin* befindlichen Gegenständen und etabliert so ein asymmetrisches Äußerlichkeitsverhältnis. Zwar wäre es möglich sich eine Vorstellung von einem leeren Raum oder einer leeren Zeit ohne Gegenstände zu machen, jedoch niemals wäre eine Vorstellung möglich, in der kein Raum oder keine Zeit sei. Der Raum und die Zeit sind nicht abhängig von den Erscheinungen, sondern sind Bedingungen der Möglichkeit derselben.<sup>356</sup> Die Versammlung, das Zusammengefügte ist also andererseits bestimmt durch ein Prinzip, dass dieser Versammlung des Heterogenen vorausgeht. Es ist dessen Gesetz, die Gesetzmäßigkeit des Vielheitlichen, ein der Welt gegebenes subjektives Gesetz<sup>357</sup>, das die Mannigfaltigkeit in das Ganze eines Nebeneinanders (Raum) und die Eindimensionalität einer Reihe<sup>358</sup> (Zeit) organisiert.

Kants Verfehlung liegt für Deleuze darin, dass er bei den zwei Abstraktionen von Raum und Zeit als den letztlichen, identitären, unveränderlichen, a priori gegebenen Bedingungen von Erfahrung stehen bleibt und darüber den realen Grund von

---

<sup>353</sup> Vgl. ebd., S. 93.

<sup>354</sup> Ebd., S. 94.

<sup>355</sup> Vgl. hierzu auch die Passagen der vorliegenden Arbeit zu Ingolds Kritik an Kants globaler Topologie der Vernunft in Kapitel 2.2.4.

<sup>356</sup> Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 98 und S. 106.

<sup>357</sup> Was sich so etabliert ist die wohlbekannte Sonderung von Ding an sich und der subjektiv strukturierten Welt der Erscheinungen. Kant formuliert Sinnlichkeit in ihrer bestimmten Form (Raum, Zeit) als gesetzgebende Bedingung der Erscheinung und schafft zugleich eine unüberbrückbare Distanz zwischen dieser determinierten Welt der Erscheinungen und einer absolut unzugänglichen Dimension des Dings an sich. Es ist diese Sonderung von Ding an sich und Erscheinung, die eben jene Teilung Platons in Urbild und Abbild/Trugbild wiederholt und an dieser festhält.

<sup>358</sup> Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 109.

Erfahrung selbst verkennt, der nicht als statische Bedingungsstruktur, sondern in Hinsicht auf den Prozess einer *Genese* im/des Mannigfaltigen gedacht werden muss.

„Wenn uns diese Ästhetik profunder als die Kantische erscheint, so aus folgenden Gründen: Mit der Definition des passiven Ichs durch bloße Rezeptivität gab sich Kant bereits die fertigen Empfindungen vor, indem er sie nur auf die Form a priori ihrer als Raum und Zeit bestimmten Repräsentation bezog. Damit vereinheitlichte er nicht nur das passive Ich, indem er es sich versagte, den Raum nach und nach zusammensetzen, damit beraubte er nicht nur dieses passive Ich jeglicher synthetischen Kraft (da die Synthese der Tätigkeit vorbehalten bleibt); sondern er riß überdies die beiden Teile der Ästhetik auseinander, das objektive Element der Empfindung, das durch die Form des Raums verbürgt wird, und das subjektive Element, das in Lust und Schmerz verkörpert ist.“<sup>359</sup>

Die Synthese des Subjekts der Anschauung ist für dieses a priori für alle Fälle in gleicher Weise bestimmt und die Art der Bestimmung über die prinzipiellen Formen von Raum und Zeit fixiert. Was so von Kant ungedacht blieb, ist die Genese des Raums und der Zeit, ihre differentielle, genetische Textur selbst, die Modalitäten und Prozesse ihrer progressiven Synthese. Raum und Zeit erscheinen als immer bereits zusammengesetzt (und das Subjekt der Anschauung zusammensetzend) und nicht vom Gesichtspunkt der Genese einer notwendig nach und nach sich vollziehenden Zusammensetzung, die Deleuze als eine progressive Bestimmung durch reziproke Beziehungen fasst.<sup>360</sup> Die beiden Gebiete der Ästhetik (Theorie der Empfindung, Theorie der Kunst) fallen also genau dann zusammen, wenn das Kunstwerk die realen Bedingungen der Erfahrung zeigt, was heißt, dass es mit heterogenen Reihen in ihrer differentiellen Differenzierung operiert, die es zwar kommunizieren<sup>361</sup>, sich jedoch nicht mehr auf ein Zentrum oder einen Konvergenzpunkt beziehen lässt. Es ließen sich hierfür verschiedenste Beispiele im Werk von Deleuze finden. Die vom sensorischen Band und damit vom chronologischen Schema gelösten Zeitbilder in ihren Schichtungen und Kristallisierungen<sup>362</sup>; die von der Gewalt einer Mannigfaltigkeit von Kräften ergriffenen baconschen Körper in ihrer Unförmigkeit<sup>363</sup>; die paradoxalen, von Schachtelwörtern bewirkten Verzweigungen von Serien des Sinns bei Lewis Carroll<sup>364</sup> oder auch die wuchernden Serien der kafkaschen

---

<sup>359</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 132.

<sup>360</sup> Vgl. z.B. ebd., S. 234f.

<sup>361</sup> Deleuze spricht davon, dass die heterogenen Reihen kommunizieren, d.h. ein Signal-System bilden.

<sup>362</sup> Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild. Kino 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997.

<sup>363</sup> Deleuze, Gilles: *Francis Bacon. Die Logik der Sensation*. München: Wilhelm Fink Verlag 1995a.

<sup>364</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*.

Verkettungs-Analytik kollektiver Aussagen und Wünsche<sup>365</sup> wären einige der, verkürzt anzitierten Topoi jener Ästhetik der Differenz. Wissenschaft vom Sinnlichen ist sie in dem Sinne, dass es ihr um die „Untersuchung“ der Differenzierung heterogener Serien zu schaffen ist, welche den Grund phänomenalen Erscheinens bilden. In dem Sinne ist Ästhetik „Macht der Bejahung, die Macht, alle heterogenen Serien zu bejahen“<sup>366</sup>. Zwar kommt Deleuze zu diesem Verständnis von Ästhetik durch einen Bezug zu Kunstwerken, es handelt sich dabei aber dennoch um keine reine Theorie der Kunst, die diese als umgrenztes und fixes Territorium begreifen würde. Gegenüber einer solchen spezifisch modernen<sup>367</sup> Formation formuliert Deleuze ein grundlegendes und ursprünglicheres Verständnis von Ästhetik, dessen empirisches Feld – so die Philosophin Susan Buck-Morss in einem etymologischen Rekurs zur Geschichte der Ästhetik – nicht die Kunst ist, „but reality – corporeal, material nature.“<sup>368</sup> Die Bejahung des Vielheitlichen in der Ästhetik – verstanden im Sinne eines transzendentalen Empirismus – korrespondiert also mit einer bestimmten Form des Naturalismus<sup>369</sup>.

Es ist auch diese Idee von Kunst als experimentelle Bejahung des Vielheitlichen, die eine Differenz zu anderen Konzeptionen des spezifisch modernen Charakters des Kunstwerks erkennen lassen. Nimmt man Deleuzes Verwendung des Begriffs des *Modernen* ernst und sieht darin nicht einfach eine vage Kategorie mit ungefährem zeitlich-qualitativen Index, so ließe sich eine interessante, doppelt konfrontative Verbindung zu Peter Osbornes Entwurf einer kritischen Theorie *zeitgenössischer*

---

<sup>365</sup> Deleuze und Guattari: *Kafka*.

<sup>366</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 319.

<sup>367</sup> Vgl. Buck-Morss, Susan: „Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's artwork essay reconsidered“, in: *October* 62 (1992), S. 3-41, insb. S. 6f.

<sup>368</sup> Ebd., S. 6.

<sup>369</sup> Es kommt Patrick Hayden zu gezeigt zu haben, inwiefern sich Deleuzes Denken in einer langen und verzweigten Geschichte des Naturalismus situieren lässt (Vgl. Hayden, Patrick: *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*. New York: Peter Lang 1998; insb. Kapitel 4: From Naturalism to Ecological Politics, S. 103-150). Entgegen anderer poststrukturalistischer Theoretiker\*innen – Hayden führt als Beispiel Foucault an –, für die der Naturalismus gleichzusetzen ist mit Essentialismus und Moralismus, entfalte Deleuze in verschiedenen Texten eine Version des Naturalismus, für den Natur gerade kein statischer metaphysischer Grund sei und sie auch nicht im dualen Schema gegensätzlicher Absolutheiten aufgehe (Vgl. ebd., S. 104). Hayden zeigt anhand von Deleuze Lektüren von Lukrez, Spinoza und Hume, inwiefern seine Version des Naturalismus als eine kritische Praxis (Vgl. ebd., S. 111) betrachtet werden muss, die all jene binären Hierarchien (Natur/Kultur, Menschliches/Nicht-Menschliches, Geist/Körper, etc.) herausfordert, die nicht alleine das westliche Denken prägten, sondern zudem als mitverantwortlich für die gegenwärtigen ökologischen Zerstörungen angesehen werden müssen. Ein so gefasster deleuzscher Naturalismus ist gerade nicht ein Naturalismus als vorschnelle Vereinheitlichung aller Wesen in eine totalisierte Domäne (Vgl. zu einem solchen Verständnis von Naturalismus Latour, Bruno: *Politics of nature: East and West perspectives*, in: *Ethics and Global Politics* 4/1 (2011), S. 71-80, insb. S. 78f.).

Kunst herstellen, wie er sie mit *Anywhere or not at all* vor Kurzem vorgelegt hat.<sup>370</sup> Zum einen konzipiert Osborne das Moderne der Kunst als eine Reihe von Negationen, so die An- und Übernahme einer „performative temporal logic of negation“<sup>371</sup>, was auf die Ablehnung des Alten in der Moderne verweist, und die Negation sozialer Abhängigkeiten der Kunst (Autonomie der Kunst). In Anschluss an Adorno verweist Osborne zudem auf eine, in der Moderne beginnende, bis heute anhaltende und für die Entwicklung der Kunst im 20. Jh. konstitutive negative Relation des individuellen Kunstwerks zum verstellten Universalen.<sup>372</sup> Jedes moderne Kunstwerk hätte sein Verhältnis zum Universalen von Neuem und ohne Rückbezug auf einen gesicherten Typus individuell herzustellen.<sup>373</sup> Das Universale ist auch in Deleuzes Begriff des modernen Kunstwerks problematisch geworden, jedoch auf eine andere, nicht-transzendente Weise und zwar durch eine von der Kunst experimentierte Absage an universelle Konvergenzregeln und zentrierende Identitätsformen. Es ist dies keine Genese resultierend aus einer Bewegung der Negation, welche das Kunstwerk in repräsentationaler Weise auf extrinsische Normen verweist, sondern vielmehr eben Effekt einer Bejahung aller heterogener Serien. Diese unterschiedlichen Denkweisen des (modernen) Kunstwerks haben auch Konsequenzen für ein Verständnis der medialen Form bzw. dem Prozess der Mediation des Kunstwerks.<sup>374</sup> Osbornes an Hegel angelehnte Konzeption der Mediation drückt sich z.B. in folgender Frage aus: „The question thus arises as to what are the main forms of mediation of the individuality of works of contemporary art with the collective dimension of their potential meanings.“<sup>375</sup> Dadurch, dass es eine Kluft zwischen der absoluten Individualität (des Kunstwerks) und seiner Bezogenheit auf eine kollektive Bedeutungsdimension (Universalität der Normen) gibt, ist eine Vermittlung nötig. Ein mit Deleuze gedachtes Konzept von Mediation hat es aber mit einer Mannigfaltigkeit von Verkettungen von Differenzen zu tun, ohne dass diese Differenzen in der Form eines Widerspruchs (Individualität – Universalität) gedacht werden müssten. Ein weiterer Punkt bzgl. Deleuzes Kunsttheorie ließe sich ebenfalls in kritischem Bezug zu Osbornes Ausführungen machen. Ausgehend von Osbornes Einordnung von

---

<sup>370</sup> Osborne, Peter: *Anywhere or not at all. Philosophy of Contemporary Art*. London/New York: Verso 2013.

<sup>371</sup> Ebd., S. 74.

<sup>372</sup> Vgl. hierzu vor allem S. 83f.

<sup>373</sup> Vgl. ebd., S. 84.

<sup>374</sup> Wie auch für ein Verständnis des Begriffs der Serie (vgl. ebd. S. 86ff.).

<sup>375</sup> Ebd., S. 85.

Deleuzes (und Guattaris) Konzeption von Kunst – das Kunstwerk als diagrammatische Konstruktion von Kräften – in eine Reihe ontologisch operierender Kunsttheorien, die nach Osborne in ihrer ahistorischen Formulierung gerade blind seien für die historische Transformation der Ontologie des Kunstwerks selbst<sup>376</sup>, ließe sich zunächst fragen, ob Deleuzes ontologisches Verständnis von Kunst nicht doch eine historische Spezifik aufweist. Anders formuliert – und in vorsichtiger kritischer Distanz zu der späteren generellen Bestimmung des Kunstwerks als ein aus dem Chaos extrahierter, an sich bestehender Komplex von Perzepten und Affekten<sup>377</sup> – ließe sich danach fragen, wie Deleuze das Verhältnis von ästhetischem Ausdruck und geschichtlichen Prozessen denkt. Denn die Bestimmung jenes Kunstwerks als modern, das es vermag einem Denken der Differenz Ausdruck zu verleihen, verweist ja gerade nicht auf ein überzeitliches Wesen *der* Kunst, sondern auf die Differenzialität eines Anders-Werdens der Ausdrucks-Materie. Einen Hinweis darauf, inwiefern dieser Differenzierungsprozess der ästhetischen Form seine Bedingungen in einer historisch kontingenten Situation hat, liefert Osborne selbst mit einem Verweis auf das Konzept des *beliebigen Raums* im ersten von Deleuzes Kinobüchern. Wie Osborne bemerkt, ist der beliebige Raum nicht einfach eine rein ästhetische, dem Filmbild als solche inhärierende qualitative Möglichkeit, vielmehr liegen seine historischen Bedingungen im Erfahrungsraum der Nachkriegssituation begründet.<sup>378</sup> Für Deleuze ist die Entstehung des Zeit-Bildes notwendig (aber nicht hinreichend, da nicht ausschließlich dadurch) verbunden mit einer Krise der Erfahrung und Erfahrbarkeit, wie sie sich in den zerstörten Stadtlandschaften verräumlicht. So schreibt er:

„In der Tat kamen nach dem Krieg aufgrund dieser und noch anderer Möglichkeiten derartige Räume [beliebige Räume] sowohl im Studio als auch im Freien unter den verschiedensten Einflüssen immer mehr in Gebrauch. Zu diesen Einflüssen gehört, *unabhängig vom Film* [Hervorhebung M.L.], zunächst einmal die Situation der Nachkriegszeit mit ihren zerstörten (oder im Wiederaufbau befindlichen) Städten, mit ihren ungenutzten Geländen und Barackensiedlungen, und selbst in Städten, die nicht unmittelbar vom Krieg betroffen waren, gab es ‚entdifferenzierte‘ urbane Netze, weiträumige verlassene Gebiete, Docks, Lagerplätze und Lagerhallen, Schrotthaufen und Berge von Eisenträgern.“<sup>379</sup>

Der beliebige Raum des Filmbildes trägt also – wenn auch nicht ausschließlich – einen historischen Index und es wäre an dieser Stelle interessant diese Beobachtung in eine

---

<sup>376</sup> Vgl. ebd., S. 7f.

<sup>377</sup> Vgl. hierzu vor allem Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.191ff.

<sup>378</sup> Osborne: *Anywhere or not at all*, S. 149f.

<sup>379</sup> Deleuze, Gilles: *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 167.

Konstellation mit einer anderen, bereits angeführten Beobachtung und Beschreibung eines anderen Kriegsschauplatzes zu setzen. Benjamin spricht bekanntlich zu Beginn seines *Erzähler*-Aufsatzes davon, dass die Menschen ärmer an „mittelbarer Erfahrung“ vom Felde zurückkamen: „Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken und unter ihnen, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige, gebrechliche Menschenkörper.“<sup>380</sup> In beiden Fällen hat die Zerstörung der Kontinuität und (menschlichen) Metrik des Raumes eine Leere zur Folge: entleerte Räume, die im Filmbild den bloßen „Ort des Möglichen“ und virtueller Verbindungen markieren<sup>381</sup> und andererseits eine klaffende Leere im Vermögen der Mittelbarkeit selbst. Was bei Benjamin als Negativität firmiert, erhält bei Deleuze den Charakter einer freigesetzten Potentialität. Hiermit soll nicht ein Ausspielen zweier philosophischer Positionen (historischer Materialismus – transzendentaler Empirismus) inszeniert, sondern die vielleicht niemals aufzulösende Schwierigkeit angesprochen werden, wie die Auflösung eines bestehenden Gefüges (z.B. einer Erfahrungswelt oder das Ganze eines Milieus) zu denken und einzuschätzen ist. Wann ist die Auflösung des offenen Ganzen einer Beziehung zerstörend, wann rettend, für wen, an welcher Stelle und zu welcher Zeit? Sind die Trümmer, welche der Engel der Geschichte erblickt, nur Zeugnisse einer waltenden Barbarei oder auch Bausteine neuer Gefüge? Wann sind die Deterritorialisierungen absolut zerstörend, wann enthalten sie den Keim für Neues? Es sind dies Fragen, die genau ins Herz der Frage nach dem Anthropozän zielen und es sind Fragen, die alleine situativ, d.h. in Beziehung zu differentiellen Gefügen in ihrer nicht reduzierbaren Diversität beantwortbar sind.

### *3.1.2 Natur als Prinzip des Diversen (Affirmation des Divergenten II)*

Wie Deleuze im zweiten Teil seines Trugbild-Aufsatzes in einer dichten Lektüre von Lukrez *Von der Natur der Dinge* herausarbeitet, die in vielen Aspekten als Wiederholung/Differenzierung des ersten Teils gelesen werden kann, findet sich dort eine Konzeption der Natur, die in einem bestimmten Aspekt geradezu das Gegenteil jener modernen Idee einer geordneten, externalisierten, den menschlichen Belangen gegenübergestellten Gesamtheit darstellt. Denn die Aufgabe, vor die sich die

---

<sup>380</sup> Benjamin: „Der Erzähler“, S. 128.

<sup>381</sup> Deleuze: *Das Bewegungs-Bild*, S. 153.

Philosophie gestellt sähe, wenn sie sich die Natur als Gegenstand wähle, so Deleuze, sei es, „das Verschiedenartige [...] als verschiedenartig zu denken“.<sup>382</sup>

„Kein Individuum, das absolut identisch wäre mit einem anderen Individuum; kein Kalb, das für seine Mutter nicht erkennbar wäre, keine Muscheln und Weizenkörner, die ununterscheidbar blieben. Kein Körper, der sich aus homogenen Teilen zusammensetzte; kein Grashalm und kein Bach, die nicht eine Verschiedenartigkeit an Stoffen beinhalteten [...].“<sup>383</sup>

Arten, Individuen und Teile sind manifeste Erscheinungsweisen der Verschiedenartigkeit der Natur, wobei diese Verschiedenartigkeit nicht auf identische – man könnte auch sagen: platonische – Prinzipien, bspw. in Form von Naturgesetzen, zurückzuführen ist. Ein Empirismus, der im Experiment die Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten erhofft, welche die Wiederholung begründen<sup>384</sup>, verkennt gerade einen wesentlichen Aspekt der Erscheinungsweisen, auf die er sich richtet. Ein transzendentaler Empirismus, der nicht von einer absoluten Wesensdifferenz von Bedingung und Bedingtem, sondern von einer immanenten Kontinuität beider ausgeht ohne das eine auf das andere zu reduzieren, muss die sich im Erscheinenden zeigende Vielfältigkeit selbst als ein die Bedingungen kennzeichnendes Prinzip denken. „Die Natur muß als Prinzip des Diversen und seiner Herstellung gedacht werden.“<sup>385</sup> Eine solche Konzeption von Natur hat jedoch verschiedene Konsequenzen, wie Deleuze bemerkt:

„Ein Prinzip der Herstellung des Diversen hat aber nur Sinn, wenn es seine eigenen Elemente *nicht* in einem Ganzen vereint. Man darf in diesem Erfordernis keinen Kreis erkennen, so als ob Epikur und Lukrez lediglich sagen wollten, daß das Prinzip des Diversen seinerseits divers sein müßte. Die epikureische These ist eine ganz andere: Die Natur als Herstellung des Diversen kann nur eine unendliche Summe sein, das heißt eine Summe, die ihre eigenen Elemente nicht totalisiert. Es gibt keine Zusammenstellung, die alle Elemente der Natur gleichzeitig zu umgreifen in der Lage wäre, keine einzige Welt oder totales Universum.“<sup>386</sup>

Das Diverse kann gerade nur divers sein und bleiben, wenn nichts es zur Einheit fügt oder sich fügen lässt und dies impliziert bzw. – stärker noch – erfordert einen bestimmten Modus der Relationierung, der nicht attributiv, sondern konjunktiv verfährt. Eine attributive Weise der Relationierung würde notwendigerweise von

---

<sup>382</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 325.

<sup>383</sup> Ebd.

<sup>384</sup> Vgl. hierzu Deleuzes Überlegungen zum Experiment in Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 17f.

<sup>385</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 325.

<sup>386</sup> Ebd.

bereits konstituierten essentiellen Substanzen und deren Eigenschaften ausgehen<sup>387</sup>, d.h. von einem Sein, das unabhängig vom Prozess der Herstellung bzw. der Produktion<sup>388</sup> bestehen würde, ein konjunktiver Modus bezieht diesen Prozess in die Elemente selbst ein und macht aus den Zusammensetzungen „Ereignisse“<sup>389</sup>. Natur als Herstellung des Diversen „drückt sich in einem ‚und‘ und nicht einem ‚ist‘ aus“<sup>390</sup>, so Deleuze, wobei diese Summierung konstitutiv unabgeschlossen ist, d.h. die Komposition, verstanden als Summe diverser Elemente, verändert sich mit jedem weiteren „und“ in ihrer Beschaffenheit. Deleuze spezifiziert diesen konjunktiven Prozess – der in seiner Diversität bzw. Differenzierung immer auch zugleich Momente des Auseinanderfallens und damit die Möglichkeit von Disjunktionen einschließt<sup>391</sup> – der Produktion und Reproduktion von Zusammensetzungen, wenn er schreibt, dass diese Zusammensetzungen, z.B. von innerweltlichen Körpern, wiederum in bereits zusammengesetzten, bestimmten Umgebungen wie der Erde, dem Meer oder der Luft<sup>392</sup> erfolgt.

„Ein bestimmter Körper hat seinen Ort in einem dieser Ensembles. Während dieser Körper ständig Elemente seiner Zusammensetzung verliert, verschafft ihm das Ensemble, in das er eingetaucht ist, neue, sei es, daß es ihn direkt mit ihnen versieht, sei es, daß es sie in einer Ordnung zu ihm gelangen läßt, die ausgehend von anderen Ensembles bestimmt wird, mit denen es kommuniziert.“<sup>393</sup>

Hier zeigen sich nun in abstrakter Form die Konturen einer ökologischen Perspektive, welche die konstitutive, heterogenetische Beziehung von Körpern und Umgebungen, Elementen und Ensembles in den Blick geraten lässt.<sup>394</sup> Im Abstrakten formuliert sich

---

<sup>387</sup> Eine solche Definition des Attributs findet sich z.B. bei Spinoza (Vgl. Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007, S. 5). Deleuze greift diese auf, wenn er schreibt: „Denn die Attribute sind die Eigenschaften, die nicht vom Körper abstrahiert oder getrennt werden können: so etwa die Form, die Dimension oder das Gewicht des Atoms; oder aber die Qualitäten eines Zusammengesetzten, die die Anordnungen der Atome ausdrücken, ohne die es nicht länger wäre, was es ist (Hitze des Feuers, Flüssigkeit des Wassers).“ (Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 337).

<sup>388</sup> Die Konzeption von Natur als ein Produktionsprozess und die damit verbundene Idee einer Herstellung im/des Heterogenen, ist auch zentral in Deleuze und Guattaris *Anti-Ödipus* (Vgl. Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 7ff.).

<sup>389</sup> Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 337.

<sup>390</sup> Ebd., S. 325.

<sup>391</sup> Ebd., S. 327.

<sup>392</sup> Der Naturalismus, der hier noch in abstrakter Weise aus Lukrez' Text entfaltet wird, wird spätestens in *Tausend Plateaus* eine analytische, die Erkenntnisse verschiedenster naturwissenschaftlicher Disziplinen einbeziehende konkrete Qualität erlangen. Der so wichtige Begriff des „Milieus“, der die verschiedenen Plateaus des Buches durchzieht, ist in dieser Lektüre von Lukrez in einem Larvenstatus präsent.

<sup>393</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 331.

<sup>394</sup> Die ökologische Dimension von Deleuzes Denken ließe sich mit Blick auf dessen geophilosophische Ausrichtung in späteren Arbeiten – zentral sind hier die mit Guattari verfassten Bücher *Tausend*

die Frage der Ökologie als die Frage nach der Komposition des Heterogenen, deren Bedingungen und Herstellungsprozessen. Deleuzes affirmative Lektüre von Lukrez' Naturalismus ermöglicht so eine Konzeption von Ökologie, die auch als Ausgangspunkt einer Perspektive politischer Ökologie im Anthropozän fungieren kann, insofern sich die Kompositionsebene<sup>395</sup>, auf der sich das Vielfältige als Vielfältiges in konjunktiven und disjunktiven Prozessen differenziert, gerade diesseits des onto-epistemologischen Dualismus von Natur (in ihrem modernen Sinne) und Kultur aufspannt. Die Verbindung von Ästhetik und Ökologie, deren beider „Gegenstand“ die Hervorbringung des Diversen ist, impliziert zudem ein Ethos, das es, auch in Hinsicht auf die umweltlichen Zerstörungen des Anthropozäns, gegenwärtig zu entfalten gilt. Dieses Ethos hat nun gerade nicht die allgemeine, transzendente Form eines moralischen Gesetzes, das bereits eine für alle Fälle gültige Lösung voraussetzte, sondern – Deleuze wiederholt dies abermals – ist das immer wieder einzigartige, singuläre Ereignis einer Bejahung des Vielfältigen als Vielfältiges. „Der Naturalismus macht aus dem Denken eine Bejahung, aus der Sensibilität eine Bejahung.“<sup>396</sup> Anders gewendet, erfordert das Ethos der Bejahung des Vielfältigen auch eine Sensibilität (wie ein Denken) für das Vielfältige, die zugleich selbst vielfältig sein muss. Das Vermögen der Sensibilität konstituiert sich nur in Relation zum Vielfältigen als Vielfältigem und muss daher nicht als ein Gegebenes betrachtet werden, das bspw. einem Körper in natürlicher, unabänderlicher Weise durch seine Sinnesorgane inhärent wäre: vielmehr muss Sensibilität als ein Zusammengesetztes gedacht werden, d.h. nicht als Attribut, sondern als konjunktiver, emergenter Prozess. Ein Sensibel-Werden ereignet sich in der Konjunktion des Heterogenen und es ist daher nicht ausgemacht, was alles zu seiner Konstitution notwendig ist und beiträgt, durch welche Ereignisse und Elemente es möglich wird. Wenn also zuvor mit Latour gesagt wurde, dass das Konzept „Anthropozän“ eine

---

*Plateaus* und *Was ist Philosophie?* – noch weiter entfalten. Da die obigen Überlegungen vornehmlich auf die Entwicklung eines methodischen Zugangs zu den Gegenständen abzielen, soll von einer detaillierten Analyse der ökologischen Dimension im Denken von Deleuze abgesehen werden (Vgl. hierzu aber die Studien in Herzogenrath, Bernd (Hg.). *Deleuze|Guattari & Ecology*. New York: Palgrave Macmillan 2009).

<sup>395</sup> Gewissermaßen ist die Kompositionsebene selbst eine ökologische Relationierung. So schreiben Deleuze und Guattari: „Eine Kompositionsebene der Eiche trägt oder umfaßt die Entwicklungskraft der Eichel und die Bildungskraft der Regentropfen; wie auch eine Kompositionsebene der Zecke die Kraft des Lichts trägt, die imstande ist, das Tier an die Spitze eines Astes und in ausreichende Höhe zu locken, und die Schwerkraft, mit der sie sich auf das unter ihm vorbeilaufende Säugetier fallen läßt - und zwischen beiden: nichts, eine bestürzende Leere, die Jahre dauern kann, wenn kein Säugetier vorbeikommt.“ (Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 221).

<sup>396</sup> Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 339.

ästhetische wie pragmatische Frage nach den Möglichkeitsbedingungen eines kollektiven Vermögens darstellt, für ein mehr-als-menschliches In-Mitten eines problematischen, terrestrischen Gemeinplatzes sensibel zu werden, dann wird in dieser deleuzianischen Passage zwischen transzendentalen Empirismus und Naturalismus die basale Kompositionsebene dieser Sensibilität sichtbar: eine differenzielle Mannigfaltigkeit heterogener Serien, die gegenüber kategorialen Bestimmungen (z.B. Natur/Kultur) vorgängig sind.

Was sich so in der Engführung von Ästhetik und Natur<sup>397</sup> zeigt, ist eine Theorie der Ökologie, die sich als eine affirmative Theorie der Ontogenese des Differenten bestimmt, wobei Affirmation hier auf eine ethisch-ästhetische Perspektive verweist, die das Vielheitliche nicht unter das Ganze eines Einen subsumiert. Die Idee einer in Relationsbewegungen sich vollziehenden diskordanten Zusammensetzung des Heterogenen unterliegt beidem, einer deleuzianisch gefassten Theorie der Ästhetik wie einem ökologisch gewendeten Naturalismus. Ästhetik steht hier in Verbindung mit Natur – nicht als Repräsentation von „natürlichen“ Sujets, sondern als experimenteller Modus der erfahrungsmäßigen Partizipation an einem „Prinzip des Diversen“, das eine Ökologie heterogener Zusammensetzungen hervorbringt. Eine solche Konzeption ermöglicht die Frage, wie konkrete ästhetische Praxis dieses Prinzip des Diversen nicht *repräsentiert*, sondern *experimentiert*. Der Idee der Ökologie als Affirmation der Ontogenese des Differenten inhäriert zudem eine ethische Position, die zugleich jedoch keine einfache Normativität für sich in Anspruch nehmen kann. In dem Sinne entspricht eine ökologische gerade nicht einer ökonomischen Perspektive, insofern Ökonomie als „weise und rechtmäßige Führung des Hauses“<sup>398</sup>, des *oikos*, ja immer auch notwendigerweise eine Gesetze setzende Tätigkeit der Regierung<sup>399</sup> impliziert,

---

<sup>397</sup> In der gegenwärtigen Konfusion über den Begriff der Natur, in dem sowohl Argumente für seine theoretische Abschaffung (Latour) wie auch für seine Weiterverwendung gefunden werden können, bietet es sich an, Natur mit Haraway als *Topos* eines Gemeinplatzes zu begreifen, über den Prozesse der diskursiven Aushandlung vollzogen werden können (Vgl. Haraway „Monströse Versprechen“, S. 13).

<sup>398</sup> Jean-Jacques Rousseau zitiert nach Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, S. 169.

<sup>399</sup> So ist es der Wissensbereich der politischen Ökonomie, der in jener epistemischen Verschiebung von Disziplinar- zu Sicherheitsdispositiven und dem Auftauchen der Serie Sicherheit – Bevölkerung – Regierung im Bezug zum Problem der Bevölkerung einen neuen, die alte Analytik der Reichtümer ablösenden Macht-Wissen-Komplex markiert. (Vgl. Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, z.B. S. 117 und S. 159). Wie Foucault in seinen beiden Vorlesungsreihen zur Geschichte der Gouvernementalität aufzeigt, entsteht zumindest seit dem 16. Jh. eine neue Verschiebung in der Ökonomie der Macht und eine Neuverketzung von Regierungspraktiken mit ökonomischen Diskursen, Techniken und Verfahren. So ist für Foucault der Haupteinsatz des Regierens die „Einführung der Ökonomie in die Ausübung der Politik“ (ebd., S. 144). Der Liberalismus als neue politische Form ist Konsequenz dieser Konvergenz von Ökonomie und Politik (Vgl. hierzu auch Kapitel 4.3). In dem Sinne wie die politische Ökonomie die Multiplizität von Relationen immer als ein Problem der Regierung und

deren Rationalität in der Ordnung und Regelung der heterogenen Kräfteverhältnisse besteht. Eine ökologische Perspektive muss jedoch notwendigerweise eine konstitutive Unwissenheit über die Art und Weise, die Elemente und Prozesse der Zusammensetzung einbeziehen, insofern das Ganze als Gesamtheit nicht mehr gegeben ist und auch nicht durch ein axiomatisches, bekanntes Allgemeines herstellbar ist. Der Sinn des oikos – sein Logos sozusagen – liegt in seiner Diversität; diesem Sinn nachzuspüren heißt, das Zusammenkommen von Heterogenem in einer spezifischen Kohärenz aufzusuchen. Anders formuliert ist es das Zusammenkommen bzw. Zusammen-Setzen eines heterogenen Gemeinsamen, das sich der politischen Ökologie als *Problem* stellt; die Komposition des Heterogenen muss im Modus des Problematischen gedacht werden.

### **3.2 Elementare Synthesen: Von Problemen und Problematisierungen**

#### *3.2.1 Die virtuelle Medialität der Probleme (Deleuze)*

Das Zusammen-Kommen oder Zusammen-Setzen von Heterogenem als Problem zu perspektivieren heißt – dies gab bereits Osborne zu bedenken –, das Konzept des Problems selbst zu reflektieren. Was durch diese Reflexion zudem nochmals klarer herausgestellt werden soll, ist der theoretische Hintergrund der Bestimmung des Anthropozäns als emergierender Problem-Raum. Einen Ansatzpunkt hierzu bieten sowohl Deleuze als auch Foucault, die beide – und hier folgen sie einer theoretischen Linie, die sich durch die Arbeiten von Henri Bergson und Gaston Bachelard über Georges Canguilhem und Louis Althusser zieht<sup>400</sup> – dem Problem einen prioritären Status im prozessualen Vollzug des Denkens einräumten und es in thematischer wie operativer Weise in ihre theoretischen Bewegungen einbezogen.

*Differenz und Wiederholung* bildet den zentralen Ort<sup>401</sup> einer deleuzschen Theorie des

---

der Führung fasst, wäre sie der politischen Ökologie geradezu entgegengesetzt, da diese nicht nach Prinzipien der Kontrolle des Heterogenen, sondern nach Modalitäten seiner immanenten Komposition sucht. Dem Problem, wie dem Heterogenen zu begegnen sei, antwortet die politische Ökologie nicht über die Entwicklung einer allgemeinen Kontrollfunktion.

<sup>400</sup> Vgl. hierzu Osborne, Thomas: „What is a Problem?“, in: *History of the Human Sciences* 16/4 (2003), S. 1–17 und Maniglier, Patrice: „What is a problematic? Bachelard and the concept of problematic“, in: *Radical Philosophy* 173 (2012), S. 21–23.

<sup>401</sup> Weitere prägnante Stellen zum Problem finden sich in *Logik des Sinns* (vor allem in der 9. Serie der Paradoxa „Vom Problematischen“ – vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 76–82) und in *Was ist Philosophie?* (hier vor allem das Kapitel „Geophilosophie“ – vgl. Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 97–131).

Problems. Deleuze entwickelt darin im Rahmen einer Kritik des Repräsentationalismus eine ontogenetische Konzeption der Vermögen des Denkens, die ihre Bedingungen in einer differentiellen Sensibilität haben<sup>402</sup> - dieses Unternehmen wurde im vorherigen Abschnitt dargestellt. Deleuze nun situiert das Problem exakt auf dieser Ebene des Differenten bzw. Diversen. „Die problematischen Ideen sind keine einfachen Wesenheiten, sondern Komplexe, Vielheiten von Bezügen und entsprechenden Singularitäten.“<sup>403</sup> Probleme sind Mannigfaltigkeiten, die in sich Relationen wie Elemente der heterogenen Reihen konstellieren, d.h. Probleme sind keine transzendenten Entitäten, die von außen zu einem bereits Gegebenen hinzukämen, sondern ein immanenter Prozess. Nochmals Deleuze: „Die dialektische, problematische Idee ist ein System von Bindungen zwischen differentiellen Elementen, ein System von Differentialverhältnissen zwischen genetischen Elementen.“<sup>404</sup> Wenn Deleuze hier von einem System spricht, so deutet dies auf eine Eigenschaft bzw. eine Funktion des Problems hin, die es gegenüber jenen differentiellen Elementen ausübt. Das Problem bestimmt sich über eine performative Operation der „Konstitution eines einheitlichen systematischen Feldes“<sup>405</sup>, wie Deleuze in Auseinandersetzung mit Kants Konzeption der regulativen Ideen schreibt (wobei dies nur ein spezifischer Fall bzw. eine Szene der Geschichte des Problems in *Differenz und Wiederholung* darstellt). So würde der Verstand für sich alleine genommen in vereinzelt Handlungen oder empirischen Befragungen<sup>406</sup> gefangen bleiben, sich mal hier mal dort hinwenden, sich in den differentiellen Feldern verlieren; erst die Idee bzw. das Problem schafft einen Interferenz-Punkt, eine

---

<sup>402</sup> Vgl. Hughes, Joe: *Deleuze's Difference and Repetition*. London/New York: Continuum 2009, S. 11. Wie Hughes demonstriert, lässt sich *Differenz und Wiederholung* als ein „rewriting“ (ebd.) von Kants Kritik der reinen Vernunft lesen. Wo jedoch Kant bereits konstituierte Vermögen voraussetzte unternimmt es Deleuze gerade, deren Genese aus einer fundamentalen Sensibilität heraus zu analysieren.

<sup>403</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 210

<sup>404</sup> Ebd., S. 232. Foucault bietet eine Hilfestellung für ein Verständnis der Entsprechung von Idee und Problem: „Das Problem ist nicht das unvollständige und noch verworrene Bild einer Idee, die hoch oben immer schon über die Antwort verfügt. Das Problem ist die Idee selber oder vielmehr existiert die Idee nur als Problematik: als distinkte Pluralität, deren Dunkelheit hartnäckig bleibt und in der die Frage nicht zur Ruhe kommt. Was ist die Antwort auf die Frage? Das Problem. Wie löst man das Problem? Indem man die Frage verschiebt. Das Problem entzieht sich der Logik des ausgeschlossenen Dritten, da es eine gestreute Vielfalt ist: es löst sich nicht in der hellen Deutlichkeit der kartesischen Idee auf, da es eine deutlich-dunkle Idee ist; es verweigert sich dem Anspruch der hegelschen Negation, da es vielfältige Affirmation ist; es unterwirft sich nicht dem Widerspruch von Sein und Nicht-Sein, da es Sein ist. Statt dialektisch zu fragen und zu antworten gilt es problematisch zu denken.“ (Foucault, Michel: „Theatrum Philosophicum“, in: Deleuze, Gilles und Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve Verlag 1977, S. 21-58, hier S. 44).

<sup>405</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 218.

<sup>406</sup> Vgl. ebd.

Perspektive oder ein Muster auf der Ebene der Differentialverhältnisse und Singularitäten selbst.

„[...] umgekehrt aber finden die Verstandesbegriffe den Grund ihres vollen experimentellen Gebrauchs (Maximum) nur in dem Maße, wie sie auf die problematischen Ideen bezogen werden, sei es, daß sie sich auf Linien anordnen, die in einem idealen Fokus außerhalb der Erfahrung konvergieren, sei es, daß sie sich vor dem Hintergrund eines höheren Horizonts, der sie alle umschließt, reflektieren. Derartige Brennpunkte, derartige Horizonte sind die Ideen, d.h. die Probleme als solche, und zwar in ihrer zugleich immanenten wie transzendenten Natur.“<sup>407</sup>

Probleme schaffen Aufteilungen, Beziehungen, Konsistenzen, Konvergenzen, Differenzen. Sie sind Mannigfaltigkeiten, Verhältnisse innerhalb des Vielen, das zwar eine Organisation besitzt und ein System bildet, jedoch ohne die absolute Schließung als Einheit.<sup>408</sup> Probleme sind in dem Sinn ideelle Kontinuitäten bzw. schaffen diese (z.B. teilen sie verschiedenen Lösungsmöglichkeiten eine Kontinuität zu) und sind in diesem Sinne Medien: sie sind Bedingungen der Möglichkeit von systemischer Relationalität zwischen differierenden Differenzen. Die operativen Vollzüge des Problems – die Kontraktionen, Verdichtungen, Anordnungen und Faltungen von differentiellen Verhältnissen – sind medial zu denken: das Problem vermittelt. Es relationiert sich als medialer Raum durch konvergente und disjunktive Bewegungen, welche als Effekt eine spezifische Form generieren: die Form der Systematizität, der Orientierung. Das Problem ist eine kontraktive, synthetisierende Kraft, ein Vektor, der das differentielle Feld durchquert und es ausrichtet. Probleme bedingen Lösungen, d.h. aktualisierte Formen (bspw. Organismen, Sätze, Propositionen, Sozietäten, etc.), die aus Prozessen der Differentiation und Differenzierung hervorgehen, gehören aber selbst zur Ordnung des Virtuellen. Diese Verbindung noch enger gezurrt, gibt eine strukturelle und modale Gleichheit zwischen dem Virtuellen und dem Problem. So schreibt Deleuze:

„Das Virtuelle besitzt die Realität einer zu erfüllenden Aufgabe, nämlich eines zu lösenden Problems; das Problem ist es, das die Lösungen ausrichtet, bedingt, erzeugt, diese aber ähneln nicht den Bedingungen des Problems.“<sup>409</sup>

Es gibt eine Wesensdifferenz zwischen Problem und Lösung; sie gehören zu unterschiedlichen Regimen bzw. Ebenen. Das Problem und seine Bedingungen erfordert zum einen wie das Virtuelle, eine andere begriffliche wie theoretische

---

<sup>407</sup> Ebd.

<sup>408</sup> Vgl. ebd., S. 233.

<sup>409</sup> Ebd., S. 268.

Konzeptualisierung, die die Bewegung der Genese mitbedenkt. Wenn das Problem ein synthetisierender Mittler ist, dann ist er zwar vollkommen real bzw. positiv, wie auch das Virtuelle vollkommen real ist<sup>410</sup>, aber seine Positivität ist die Positivität eines Unbestimmten. Das Problem ist der Ort einer Wirksamkeit des Unbestimmten, das in seiner spezifischen Qualität die Prozesse des Denkens, der Wahrnehmung, der Handlung ausrichtet. So gefasst ist das Problem nicht mehr „Unzulänglichkeit in der Erkenntnis“<sup>411</sup>, sondern absolut notwendige generative Kraft der Hervorbringung als differentielles genetisches Element der Synthese. Dass diese Konzeption des Problems keineswegs privative Bestimmung eines kantischen Verstandes-Subjekts ist und auch nicht als alleinige Eigenschaft und proprietäres Vermögen des menschlichen Bewusstseins anzusehen ist, macht nochmals ein Beispiel deutlich, das Deleuze gibt. So sei der Organismus nichts anderes als die Lösung eines Problems, das sich in seinem Konstitutionsfeld stellt, was ebenso für dessen Teile gilt: „[...] das Auge, das ein Licht-,Problem' löst“<sup>412</sup>. So ist die Augenform als aktualisierte Lösung abhängig von bestimmten biologisch-physikalischen Problemen und deren Variationen in einem gegebenen Milieu.<sup>413</sup> Im weitesten Sinne ist das Problem bzw. das Problematische für Deleuze ein „[...] Weltzustand, eine Dimension des Systems und sogar sein Horizont, sein Brennpunkt.“<sup>414</sup> Das Problem ist als differentielles Element der Synthese das Medium bzw. Milieu der Komposition der heterogenen Reihen; es schafft bestimmte Verteilungen, Möglichkeitsräume und Zonen der Relevanz im gleichen Zuge, wie es in seiner progressiven Formulierung andere Möglichkeiten ausschließen und verschiedenste Bereiche und Elemente als irrelevant bestimmen muss. In der Lösung des Lichtproblems konstituiert sich das Auge als sensible Fläche auch dadurch, dass

---

<sup>410</sup> Vgl. ebd., S. 267.

<sup>411</sup> „Das Problem oder die Frage sind keine subjektiven, privativen Bestimmungen, die ein Moment von Unzulänglichkeit in der Erkenntnis kennzeichnen. Die problematische Struktur ist Teil der Objekte und erlaubt, sie als Zeichen zu erfassen, ganz wie die fragende oder problematisierende Instanz Teil der Erkenntnis ist und deren Positivität, deren Spezifität im Akt des *Lernens* zu erfassen erlaubt.“ (Ebd., S. 92).

<sup>412</sup> Ebd., S. 267.

<sup>413</sup> Vgl. ebd. Beachtet man die Fußnote auf dieser Seite wird deutlich, dass für Deleuze das Vermögen zur Problemlösung eine Eigenschaft des Lebens selbst ist. Hier findet sich auch eine deutliche Parallele zum Denken Gilbert Simondon, der in der Fähigkeit zur Problemstellung und -lösung gerade die fundamentale Differenz zwischen Leben und Maschine sieht: „Ein Problem zu lösen, heißt, über es hinwegzuspringen, heißt, eine Umprägung der Formen vorzunehmen, die selbst die Vorgaben und Daten des Problems sind. Die Lösung der echten Probleme ist eine Funktion des Lebens. Sie setzt einen rekursiven Handlungsmodus voraus, den es in einer Maschine nicht geben kann: die Rekursion, das Zurücklaufen der Zukunft in die Gegenwart, des Virtuellen in das Aktuelle. Für eine Maschine gibt es kein echtes Virtuelles; die Maschine kann ihre Formen nicht umformen, um ein Problem zu lösen.“ (Simondon, Gilbert: *Die Existenzweise technischer Objekte*. Zürich: diaphanes 2012, S. 132).

<sup>414</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 349.

es nicht sensibel ist bspw. für die Wellen des Schalls. Eine Begriffsformulierung wie das Anthropozän mag im gleichen Zuge neue Denkräume eröffnen und die tatsächliche Verantwortlichkeit für umweltliche Zerstörungen verdecken. Und wenn in diesem Kontext auch das Problem des „Überlebens“ aufgeworfen wird, so ergeben sich vollkommen andere „Lösungsansätze“, ja Welten, je nachdem, welche Entitäten im Konstitutionsfeld der Problemformulierung berücksichtigt werden (Geht es um das Überleben des Menschen oder das Überleben von Biozöosen?). Kurz gefasst sind das Problem und seine Konstitution nicht von der Frage der Macht wie auch des Politischen zu trennen. Deleuze selbst bringt dies in radikalerer Weise zum Ausdruck, wenn er schreibt:

„Als ob wir nicht Sklaven blieben, solange wir nicht über die Probleme selbst, über eine Teilhabe an den Problemen, ein Recht zu Problemen, eine Verwaltung von Problemen verfügten.“<sup>415</sup>

### *3.2.2 Das Verfahren der Problematisierung und das Problem als Einsatzpunkt des Politischen*

Es ist dies eine Aussage, die auch sehr gut Foucaults Perspektive auf das Problem zum Ausdruck bringen könnte, insofern Freiheit<sup>416</sup> und deren Vollzug für ihn gerade darin besteht, gegenüber [...] Tätigkeits- und Reaktionsweise[n] auf Abstand zu gehen, sie für sich zum Denkgegenstand zu machen und sie auf ihren Sinn, ihre Bedingungen und Zwecke hin zu befragen.<sup>417</sup> Dieses Auf-Abstand-Gehen als Bewegung des

---

<sup>415</sup> Ebd., S. 204. Es ist diese Teilhabe an den Problemen, die Deleuze auch an anderer Stelle als die eigentliche politische Arbeit begreift. So hätte die Linke einen „Problemtyp zu entdecken, den die Rechte um jeden Preis verbergen will“ (Deleuze, Gilles: „Die Fürsprecher“, in: ders., *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 175-196, hier S. 184). Dabei gehe es nicht darum zu überzeugen, sondern darum klar zu sein und dies bedeute gerade, die Gegebenheiten eines Problems durchzusetzen, um so Dinge sichtbar zu machen, die dies zuvor nicht waren. Deleuze führt hier das Beispiel Neukaledonien an, einer als französische Siedlungskolonie behandelte Inselgruppe, deren Einwohner in gewaltsamer Weise unterdrückt und zu einer Minorität auf dem eigenen Territorium gemacht wurden. Deleuze schlägt für eine politische Aneignung des Problems Neukaledonien sehr gezielte, auf konkrete Gegebenheiten abzielende Fragen vor: „Von welchem Zeitpunkt an? In welchem Rhythmus? Wer hat das getan?“ (ebd.). So würde ein Problem zum Ausdruck gebracht, das die Rechte nicht mehr eliminieren könne.

<sup>416</sup> Thomas Osborne sieht in der Freiheit das zentrale Problem Foucaults (Vgl. Osborne: „What is a Problem?“, S. 12). Gerade aus diesem Grund muss Foucaults Analytik der Macht zugleich als eine Analytik der Freiheit begriffen werden. Auch wenn dieser Punkt hier nicht weiterverfolgt wird, ist in diesem Rahmen Foucaults ethische Übung eines Anders-Denkens zu situieren (Vgl. z.B. Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 16). Insofern das Denken immer seine Bedingungen in einem aktuellen Feld der Erfahrung findet, ist das Anders-Denken nur als immanenter Modifikationsprozess, d.h. als Problematisierung bzw. Re-Problematisierung möglich. Die Freiheit des Denkens vollzieht sich nicht im Sinne eines unbedingten Bezugs zu sich selbst, sondern als problematisches Ereignis im Feld einer Aktualität (Vgl. Foucault: „Polemik, Politik und Problematisierungen“, S. 732).

<sup>417</sup> Foucault: „Polemik, Politik und Problematisierungen“, S. 732.

Loslösens bezeichnet Foucault als Problematisierung und sieht in diesem das eigentliche Charakteristikum des Denkens; Denken ist die Transformation von Sachverhalten und Gegebenheiten in Probleme und die Arbeit einer Geschichte des Denkens entspricht daher – wie Foucault in methodisch-theoretischer Rückschau<sup>418</sup> konstatiert – einer analytischen Bewegung, die unterhalb gegebener Lösungen und quer zu den distinkten Bereichen ihrer Konstituierung – bspw. in spezifischen wissenschaftlichen Disziplinen, einer politischen Struktur oder einer praktischen Moral<sup>419</sup> – die Probleme zu entdecken hätte. Die Aufnahme dieser Bewegung gleicht dem Rückgang von aktualisierten Positivitäten aktueller Konfigurationen – es sind dies u.a. die wohlbekanntesten Dispositive der Klinik und des Gefängnisses, aber auch eher losere Subjektivierungs- und Praxisformen wie die Sexualität oder die Sorgepraktiken – hin zu den differentiellen Relationen und Singularität aus denen sich in ontogenetischen Prozessen jene aktuellen Konfigurationen geformt haben werden. Im Aufweis der Kontingenz einer so seienden Positivität erst erlangen jene Strategien rationaler Praktiken und die Machtverhältnisse ihre zu bedenkende Sichtbarkeit. Erst weil es keine Zwangsläufigkeit der Entstehung einer spezifischen Formation gibt, so legitimiert sie in den Wahrheitsdiskursen auch erscheinen und so selbst-evident sie sich präsentieren mag, erscheint sie in ihrer Kontingenz als veränderbar und Resultat einer komplexen Genese und nicht als eine quasi-natürliche Notwendigkeit. Es ist dieser durch das Problem markierte Zwischenbereich zwischen dem Aktualen und dem Potentiellen auf den Foucaults Analysen abzielen. Er entdeckt dabei die differentiellen Räume, die sich in Serien, Reihen, Brüchen, in Verhältnissen von Sichtbarkeiten und Sagbarkeiten, in Prozessen der Ein- und Ausschließung differenzieren. Diese Ebene ist die Ebene der Probleme, die virtuelle Ebene der Konstituierung. Die konstituierten Dimensionen, welche Foucault in praktischen wie theoretischen Rationalitätstypen, Wissensformationen und Techniken der Verhaltensmodulation, Programmen und Strategien, kurz in Ensemble und Dispositiven heterogener Elemente aufspürt, haben ihre Ursache eben in jener Dimension des Problems, das sich stellt und das der grundlose Grund der Formation

---

<sup>418</sup> Wie auch Foucaults Text zur Aufklärung entstammt diese reflexive Bestimmung der eigenen Arbeit als „Geschichte der Problematisierungen“ dem Spätwerk der 1980er Jahre. Das 1984 von Paul Rabinow geführte Interview „Polemik, Politik und Problematisierungen“, das für meine Überlegungen zentral ist, muss im Kontext der Publikation des zweiten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* situiert werden (Vgl. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*). In dessen Einleitung bestimmt Foucault die Aufgabe einer Geschichte des Denkens als die Bestimmung der Bedingungen, „in denen das Menschenwesen das, was es ist, was es tut, und die Welt, in der es lebt, ‚problematisiert‘.“ (Vgl. ebd., S. 18).

<sup>419</sup> Vgl. Foucault: „Polemik, Politik und Problematisierungen“, S. 730.

und Genese der Strategien und Elemente ist. Das Problem verweist auf diese Dynamiken des Sich-Konstituierens, auf jene Ebene, die gegenüber dem Konstituierten als primordial gesetzt werden muss. Organisationsprinzip, sowohl dieser Prozesse als auch der analytischen Verfahren selbst<sup>420</sup>, ist das Problem als virtuelles Prinzip der progressiven Synthese. Problematisierung als spezifische Modalität des Sich-Beziehens bewirkt eine qualitative Transformation: Eine Gegebenheit wird zu einem Problem, wobei das Problem nicht einfach als eine Schwierigkeit, ein Hemmnis gefasst werden darf, denn das Problem ist ja bereits eine Antwort auf eine gegebene Situation, die aber in dieser spezifischen Antwort als Problem erscheint.

„Es schien mir ein Element zu geben, das von sich aus geeignet war, die Geschichte des Denkens zu charakterisieren: das, was man die Probleme oder genauer die Problematisierungen nennen könnte. [...] Die Arbeit einer Geschichte des Denkens bestünde indes darin, an der Wurzel dieser verschiedenartigen Lösungen die allgemeine Form einer Problematisierung wiederzufinden, die sie möglich gemacht hat – bis hinein in ihren Gegensatz; oder noch das, was die Verwandlungen der Schwierigkeiten und Hemmnisse einer Praxis in ein allgemeines Problem möglich gemacht haben, für das man verschiedenartige praktische Lösungen vorschlägt. Die Problematisierung antwortet auf diese Schwierigkeiten, doch indem sie etwas anderes tut als sie auszudrücken oder aufzuzeigen; sie arbeitet diesbezüglich die Bedingungen heraus, unter denen mögliche Antworten gegeben werden können; sie definiert die Elemente, die das konstituieren werden, worauf die verschiedenen Lösungen sich zu antworten bemühen. Diese Ausarbeitung einer Gegebenheit zu einer Frage und diese Umwandlung einer Gesamtheit an Hemmnissen und Schwierigkeiten in Probleme, worauf die verschiedenartigen Lösungen eine Antwort beizubringen versuchen, konstituieren den Punkt einer Problematisierung und die spezifische Arbeit des Denkens.“<sup>421</sup>

---

<sup>420</sup> Foucault beschreibt den Impetus seiner analytischen Bewegung folgendermaßen: „Ich gehe von einem Problem in den Begriffen aus, in denen es sich gegenwärtig stellt, und versuche dann, dessen Genealogie durchzuführen. Genealogie heißt, dass ich die Analyse von einer gegenwärtigen Frage aus betreibe.“ (Foucault, Michel: „Die Sorge um die Wahrheit.“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 825–836, hier S. 831). Gerade dieses Ausgehen von Problemen irritierte eine von konsolidierten Periodeneinteilungen ausgehende Geschichtswissenschaft. In einer spöttischen Reprise auf eine Kritik von *Überwachen und Strafen* durch den Historiker Jacques Léonard (Vgl. Foucault, Michel: „Der Staub und die Wolke“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S.12-25) spezifiziert Foucault seine problemorientierte Verfahrensweise in Abgrenzung zu etablierten Methodologien: „Auswahl des Materials nach Maßgabe der Gegebenheiten eines Problems; Fokussierung der Analyse auf diejenigen Elemente, die zu seiner Lösung geeignet erscheinen; Herausarbeiten von Verbindungen, die diese Lösung möglich machen.“ (ebd., S. 16). Nicht eine als gegeben aufgefasste Epocheneinteilung, eine neutrale chronologisch-historische Matrix, welche implizit bereits eine Verteilung von Elementen und Gegebenheiten nach axiomatisch gefassten Kausalitäten vornimmt, sprich keine transzendente Ordnung organisiert die Analyse, sondern vielmehr die immanenten Gegebenheiten des Problems, welche die Selektionen, Bewegungen, Bezugspunkte – das sich entfaltende Verbindungsnetz der Analyse quer zu externen Klassifikationsschemata – bewirken.

<sup>421</sup> Ebd., S. 732f.

Zweierlei ist hier entscheidend. Zunächst sind Problematisierungen – wie auch Machtbeziehungen –, insofern sie sich nicht in autogenetischer Weise selbst hervorbringen können<sup>422</sup>, erst dadurch möglich, dass ehemals Vertrautes und sicher Geglaubtes, seine Vertrautheit und Sicherheit verloren hat; dieser Prozess, wie Foucault schreibt, unterliegt wiederum „sozialen, ökonomischen oder politischen Prozessen“<sup>423</sup>. Diese Reihe wäre auch mit Blick bspw. auf die gegenwärtigen umweltlichen Transformationsbewegungen im Zuge des globalen Klimawandels um nicht-menschliche, materielle Prozesse zu ergänzen – dass Foucault dies selbst nicht unternimmt, zeigt eine gewisse Limitation seines theoretischen Rahmens<sup>424</sup> –, denen gleichfalls eine solche Kraft der De-Familiarisierung zugestanden werden muss. Es sind auch und insbesondere diese Prozesse, die aktuell ins Feld des Denkens eintreten und die Bedingungen als auch die Weisen der Problematisierungen verändern. Das Anthropozän ist emergierender Problem-Raum, insofern sich in ihm verschiedenste Problematisierungen sammeln, assoziieren, widersprechen und herausfordern, die es mit einem mehr als menschlichen Oikos zu tun haben. Einerseits also treten nicht-menschliche Prozesse und Entitäten als eine solche Kraft der Aussetzung von Gewissheiten in den Raum des Politischen ein, andererseits ist die Schaffung von Bedingungen, in denen diese Irritation neuer Fragen emergieren kann, auch eine zu bewerkstellende politische Aufgabe. Dieser Punkt wird im folgenden Kapitel noch weiter ausgeführt. Ein zweiter Punkt nun betrifft das Moment der Problematisierung selbst, insofern die Transformation einer Gegebenheit in ein Problem kein neutraler und konsequenzloser Vorgang ist, der jene Gegebenheiten nur ausdrücken bzw. ein existierendes Objekt darstellen würde, vielmehr bestimmt und strukturiert<sup>425</sup> er den virtuellen Horizont der Bedingungen selbst, ausgehend von dem Antworten möglich oder nicht möglich, d.h. auch denkbar und wahrnehmbar werden. Das Problem ist der mediale Ort eines im Heterogenen verlaufenden ontogenetischen Prozesses, die

---

<sup>422</sup> Vgl. hierzu Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015 (4. Auflage), S. 14.

<sup>423</sup> Vgl. Foucault: „Polemik, Politik und Problematisierungen“, S. 732.

<sup>424</sup> Hierauf hat jüngst Karen Barad aufmerksam gemacht. Für sie unterliegt Foucaults – und auch Judith Butlers – auf Sozialpraktiken abzielende Theorie ein Anthropozentrismus, der es nicht erlauben würde, die konstitutive Beziehung von Diskurspraktiken und materiellen Phänomenen angemessen zu denken (Vgl. Barad, Karen: *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2012, S. 30f.). Ich gebe Barad hier einerseits Recht, sehe aber gerade im Konzept der Problematisierung eine Möglichkeit, mit Foucault (und Deleuze) über Foucault hinaus zu denken.

<sup>425</sup> Was Patrice Maniglier im Rahmen einer Diskussion von Bachelards Konzept des „problematic“ schreibt, gilt hier ebenfalls für Foucault (wie auch für Deleuze): „problems are in fact vectors of structuration“ (Maniglier: „What is a problematic?“, S. 23).

Teilhabe an seiner Formulierung und Entfaltung der Einsatz des Politischen, insofern von der Konfiguration des Problems überhaupt auch erst die Möglichkeit eines „Wir“<sup>426</sup> und die Bedingungen einer gemeinsamen Welt abhängen.

### ***3.3 Überlegungen zu einer politischen Ökologie im Anthropozän***

In einem finalen methodischen Schritt sollen nun die theoretischen Fäden der vorherigen Darlegungen und Untersuchungen – die Skizzierung einer radikal immanenten Analyse- wie Kompositionsebene mit den heterogenen Reihen und Relationen als primäre Bezugseinheit und dem Problem als differentiellem Element ihrer Synthese, das zudem selbst als Bedingung einer Sensibilität für diese ontogenetische Differenzialität begriffen wurde – in die Perspektive einer politischen Ökologie überführt werden. Eine solche Perspektive lässt sich ausgehend von zwei differenten diskursiven Formationen entwerfen, die der verschränkten Beziehung des Politischen mit dem Ökologischen in den letzten Jahrzehnten Ausdruck verschafften. Erstens ist dies die politische Ökologie als mittlerweile institutionalisiertes, interdisziplinäres Forschungsfeld, das sich als Filiation der politischen Ökonomie seit den 1970er Jahren entwickelte; daneben finden sich aber zweitens auch in der Arbeit verschiedener Theoretiker\*innen Konzeptionen einer politischen Ökologie, wobei diese Autor\*innen, zu denen insbesondere Isabelle Stengers, Bruno Latour und Jane Bennett zu zählen sind, nicht unmittelbar jenem konstituierten Forschungsfeld zuzurechnen sind.

#### ***3.3.1 Politische Ökologie als Erweiterung politischer Ökonomie?***

Das Forschungsfeld der politischen Ökologie konstituierte sich zunächst in den 1970er Jahren als kritische Erweiterung einer marxistisch geprägten politischen Ökonomie, deren Ignoranz gegenüber Fragen der Natur und der Umwelt in Analysen kapitalistischer Produktions- und Machtverhältnisse zunehmend als theoretisch defizitär begriffen wurde<sup>427</sup>. Dabei formiert sich das Feld durch eine spezifische Weise, das Umweltliche in diese Verhältnisse zu inkludieren, insofern der Fokus der

---

<sup>426</sup> Foucault verweist darauf, dass das „Wir“ nicht der Frage vorausgehen darf, sondern dass durch die Ausarbeitung einer Frage ein zukünftiges „Wir“ möglich gemacht werden muss (Vgl. Foucault: „Polemik, Politik und Problematisierungen“, S. 728).

<sup>427</sup> Vgl. Biersack, Aletta: „Reimagining Political Ecology: Culture/Power/History/Nature“, in: Biersack, Aletta und James B. Greenberg (Hg.), *Reimagining Political Ecology*, Durham/London: Duke University Press 2006, S. 3–40, insb. S. 3 und S. 35.

Studien „ökologische Verteilungskonflikte“ bilden, was bedeutet „conflicts over access to and control of natural resources.“<sup>428</sup> Als Ressource begriffen, sind ökologische Milieus und Materialitäten Produktions- und Reproduktionsmittel; im ungleichen Kampf um diese wiederum – und hier macht sich das marxsche Erbe kenntlich – findet sich das politische Moment. Insofern in einem solchen Ansatz die Verhältnisse von Menschen und ihren Umwelten als immer bereits von Machtbeziehungen durchdrungen begriffen sind, bildet den methodisch-theoretischen Kern dieser politischen Ökologie die Frage „[...] of how power relations mediate human-environment relations“.<sup>429</sup> Dabei birgt die Singularität dieser Frage allerdings in sich selbst eine Pluralität, insofern die Adressierung und Analyse dieser machtvollen Vermittlungen in konstitutiver Weise auf eine Vielzahl von Faktoren verwiesen ist: „The questions are always geographical, historical, anthropological, political, economic, and sociological - all at once, a matter of culture/power/history/nature.“<sup>430</sup> Dies bedeutet nicht, dass die Vermittlungen von Menschen und ihren Umwelten aus verschiedenen, unabhängigen Perspektiven betrachtet werden *können* - bspw. der globale Klimawandel unter politischen, geschichtlichen, ökonomischen und physikalischen Gesichtspunkten –, sondern radikaler gefasst, dass diese Vermittlungen *nur* als Komplexe oder Gefüge analysierbar sind. Der Anthropologe Arturo Escobar formuliert dies unter dem Gesichtspunkt der Krise folgendermaßen: „[E]conomic crises are ecological crises are cultural crises.“<sup>431</sup> Diese grundsätzlich relationale Perspektive jedoch wird durch einen spezifischen Deutungsrahmen konturiert, der sich bereits in der Konzeption von Natur als Ressource andeutete, sich aber auch bspw. in folgendem Zitat ausweist: „Behind every story of environmental crisis, therefore, is a narrative of political and social control.“<sup>432</sup> Eine solche Perspektive politischer Ökologie begreift die relationalen, ökologischen Zusammenhänge ausgehend von einem theoretischen Raster, indem die

---

<sup>428</sup> Escobar, Arturo: *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham/London: Duke University Press 2008, S. 13. Vgl. zu dieser Bestimmung auch Peet, Richard; Robbins, Paul und Michael Watts: „Global Nature“, in: dies. (Hg.), *Global Political Ecology*, New York: Routledge 2011, S. 1–47, insb. S. 9 und Biersack: „Reimagining Political Ecology“, S. 24.

<sup>429</sup> Biersack: „Reimagining Political Ecology“, S.3.

<sup>430</sup> Ebd., S. 27. Dies bedingt auch die grundlegend interdisziplinäre Form der politischen Ökologie, die u.a. „(geography, anthropology, ecology, ecological economics, environmental history, historical ecology, development studies, science and technology studies) and bodies of theory (liberal theory, Marxism, post-structuralism, feminist theory, phenomenology, postcolonial theory, complexity, and natural science approaches such as landscape ecology and conservation biology)“ einschließt (Escobar: *Territories of Difference*, S. 19).

<sup>431</sup> Escobar: *Territories of Difference*, S. 14.

<sup>432</sup> Peet, Robbins und Watts: „Global Nature“, S. 37.

Positionen und Verhältnisse des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen relativ klar bestimmt erscheinen. So folgt die Aufteilung der Handlungsvermögen tendenziell in klassischer Weise einer Subjekt-Objekt-Achse, in welcher ein, mit aktueller oder zumindest potentiell vorhandener Handlungsmacht befähigtes menschliches Subjekt in aneignender Beziehung zu einer objektivierten Umwelt (Ressource) tritt. Diese ist Streitsache, d.h. eine Sache um die gestritten wird, ohne dass sie selbst die Struktur und den Prozess des Streits mitbestimmen könnte. Es besteht so die Gefahr, dass sich eine kritische theoriepolitische Aussage, nach der umweltliche Krisen nie als bloße „natürliche“ Begebenheiten aufzufassen sind, sondern in fundamentaler Weise sozio-politische Zusammenhänge implizieren, in eine implizite Auffassung kippt, wonach diese Krisen der Umwelt eine politische Dimension *nur* im anthropozentrischen Horizont sozialer Kämpfe erlangen. Wenn im Folgenden ein anderer theoretischer Ansatz politischer Ökologie aufgesucht wird, so aber nicht aus einer generellen kritischen Absetzung gegenüber einem so skizzierten Forschungsfeld. Auch wenn diesem eine klassische, in manchen Aspekten moderne Aufteilung der Welt der Tendenz nach zu Grunde liegen mag, so bildet doch die Untersuchung der kapitalvermittelten Machtverhältnisse in den Relationen von Menschen und Umwelten und die damit zusammenhängenden Ungleichheiten hinsichtlich der Lebensbedingungen und Existenzmöglichkeiten gerade im Anthropozän eine zunehmend unhintergehbare Dimension jeglicher politischer Theoriebildung. Jedoch ist das Verhältnis zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem und der Einbezug des letzteren in die Zusammenhänge des Politischen im Anthropozän *nicht alleine* über dieses Problem einer ökologischen Verteilungsgerechtigkeit zu konstellieren.

### *3.3.2 Mehr-als-Menschliches: Problematisierungen des Politischen*

Einerseits, so der Soziologe Nigel Clark, konfrontiert das Anthropozän das Politische mit Prozessen und Kräften, die seine konventionelle Form, seinen etablierten modus operandi und seinen Geltungsbereich in Frage stellen. Worauf das Anthropozän verweise bzw. was es sichtbar werden lässt, sei eine grundsätzliche, gegenwärtig sich jedoch radikalisierte Bedingung der Ausgesetztheit und Verletzbarkeit<sup>433</sup> des

---

<sup>433</sup> Clark schließt hier an Judith Butlers wie Emmanuel Lévinas Überlegungen zu einer ethischen Beziehung an, die von einem Vorrang des Anderen, einer fundamentalen Abhängigkeitsbeziehung ausgeht. Wo Butler ihre Theorie einer primären Empfänglichkeit und damit einer nichtfreien Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen auf das Menschliche beschränkt, unternimmt es Clark,

Menschen auf einem „planet that constantly rumbles, folds, cracks, erupts, irrupts“<sup>434</sup>. Anders als für techno-manageriale Positionen erscheint für Clark das Anthropozän nicht als zu bewältigende bzw. bewältigbare Kraftprobe, sondern vielmehr als Ereignis einer Konfrontation menschlicher Institutionen mit einem „monstrously impolitic“<sup>435</sup>.

„In this way, the Anthropocene – viewed in all its disastrousness – confronts ‘the political’ with forces and events that have the capacity to undo the political, along with every other human achievement, by removing the very grounds on which we might convene and strategize – to the extent of annihilating political beings themselves.“<sup>436</sup>

Clarks Einsatzpunkt ist hier keine defätistische Aufkündigung verantwortlichen Handelns vor einer als unausweichlich imaginierten Katastrophe und die Verabschiedung des Politischen per se. Vielmehr muss der Verweis auf die radikale Alterität einer „inhuman nature“ als *Problematisierung* des Politischen gelesen werden, die seine Möglichkeit wie seinen Horizont nicht als Gegebenheit voraussetzt, sondern vielmehr die Frage eröffnet, was es für das Politische bedeutet, wenn dieses die Alterität und Asymmetrie einer unmenschlichen oder zumindest mehr als menschlichen Erde nicht in einen bestehenden, durch anthropozentrische Kategorien, Raster und Verfahrensweisen konstituierten Raum des Machbaren integrieren kann. Wie muss sich das Politische als Konzept, Prozess und Verfahren verändern, wenn es nicht von einer imaginierten und anvisierten Souveränität über die Alterität des A-oder In-Humanen her gedacht wird, sondern in die Bedingungen seiner Möglichkeit eine radikale Ausgesetztheit gegenüber die eigene Handlungsmacht übersteigenden Kräften einbegriffen werden muss? Diese Frage wäre mit Clark zu stellen: Wie Unmöglichkeit, Unvermögen und Unverfügbarkeit als Voraussetzung des Politischen mitverhandeln? Das Anthropozän markiert für Clark eine Erfahrung der Fremdheit, die auf ein Jenseits der Selbstreflexion des souveränen Eigenen verweist, das Erscheinen einer monströsen, unverfügbaren Nicht-Relationalität, die zugleich die Bedingung des Eigenen ist. Für Clark folgt hieraus, dass das Politische im Anthropozän grundsätzlich als *geo-politischer* Prozess begriffen werden muss, ein

---

diesen Raum des Ethischen auf die umweltlichen Dimensionen des Nicht-Menschlichen auszuweiten. (Vgl. Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007; Butler, Judith: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005; Clark, Nigel: *Inhuman Nature. Sociable Life on a Dynamic Planet*. London: Sage Publications 2011, insb. S. 210).

<sup>434</sup> Clark: *Inhuman Nature*, S. xiv.

<sup>435</sup> Vgl. Clark, Nigel: „Geo-politics and the disaster of the Anthropocene“, in: *The Sociological Review* 62 (2014), S. 19–37, hier S. 28. Clark greift diesen Begriff bei Claire Colebrook auf.

<sup>436</sup> Ebd.

„engagement with the planet’s own dynamics“<sup>437</sup>. Insofern diese Dynamiken immer eine Dimension von Unbestimmtheit und Komplexität hinsichtlich ihres Verlaufs, ihrer Zusammensetzung wie ihrer Interdependenzen aufweisen und das Unverfügbare nicht einfach, in einer heideggerschen Formulierung, be-stellt werden kann, sei dieses Engagement alleine im Modus des Experimentellen und somit ohne die Sicherheit allgemeingültiger Bestimmungen denkbar.<sup>438</sup> Das Experiment als notwendiger Modus des Politischen im Anthropozän nimmt den Ausgang von der Unverfügbarkeit einer Situation, die in keinem absoluten Grund – bspw. in Form eines Telos, einer Identität, einer Hierarchie oder einer einfachen Kausalität – eine Voraussetzung haben kann. Eine weitere mit dem Anthropozän verbundene Problematisierung des Politischen ergibt sich durch neu-materialistische Ansätze, die in den vergangenen Jahren in verschiedenen disziplinären Kontexten ein neues vitalistisches Verständnis von Materie entwickelten, die nicht mehr als passives Substrat menschlicher Aktivität, sondern als selbst aktiver, agentieller und wirkmächtiger „Teilhaber am Werden der Welt“<sup>439</sup> begriffen wird, so Karen Barad.<sup>440</sup> Die Konsequenz dieser konzeptuellen Reanimation der Materie als einer eigene Propensitäten und Vermögen besitzenden nicht-menschlichen Handlungsmacht für ein Denken des Politischen erkundet die Politikwissenschaftlerin Jane Bennett in ihrem für die neu-materialistischen Debatten zentralen Werk *Vibrant Matter*<sup>441</sup>. Dessen leitende Fragestellung fasst Bennett folgendermaßen: „How would political responses to public problems change were we to take seriously the vitality of (nonhuman) bodies?“<sup>442</sup>

Hierin ist aber eine viel grundlegendere Frage impliziert, die der Spekulation über mögliche Veränderungen politischer Entscheidungsprozesse vorhergeht. Wenn auf theoretischer und allgemeiner Ebene von einer konstitutiven, unhintergehbaren Verschränkung von menschlichen und nicht-menschlichen Prozessen und Aktanten auszugehen ist – und das Anthropozän wäre als „negativer“ Ausweis dieser Verschränkung zu verstehen –, stellt sich jedoch die Frage, wie überhaupt jene nicht-menschlichen, lebhaften und aktiven Materialitäten als Teilhaber innerhalb des

---

<sup>437</sup> Clark: „Geo-politics and the disaster of the Anthropocene“, S. 31.

<sup>438</sup> Vgl. ebd., S. 34.

<sup>439</sup> Barad: *Agentieller Realismus*, S. 13.

<sup>440</sup> Für eine einführende Darstellung des New Materialism s. Witzgall, Susanne: „Macht des Materials/Politik der Materialität – eine Einführung“, in: Witzgall, Susanne; Stakemeier, Kerstin (Hg.), *Macht des Materials/Politik der Materialität*, Zürich: diaphanes 2014, S. 13-27 sowie Coole, Diana und Samantha Frost: „Introducing the New Materialisms“, in: dies. (Hg.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke University Press 2010, S. 1–43.

<sup>441</sup> Bennett, Jane: *Vibrant Matter. A political ecology of things*. Durham: Duke University Press 2010.

<sup>442</sup> Ebd., S. viii.

Politischen berücksichtigt werden können. Bennett nähert sich dieser Frage durch die Relektüre verschiedener politischer Theorien, die nicht-menschlichem Handlungsvermögen zwar selbst keine Beachtung schenk(t)en, aber für Bennett dennoch die Möglichkeit des Einbezugs jener „vibrant matter“ in den politischen Prozess eröffnen. Sowohl John Deweys Theorie der Emergenz partikularer Öffentlichkeiten durch den geteilten Bezug zu einem Problem wie Jacques Rancières Theorie der Politik als Unterbrechung und Veränderung einer dominanten Aufteilung des Sinnlichen sind für Bennett Einsatzpunkte einer post-anthropozentrischen Theorie des Politischen.

Für Dewey – so Bennett, die sich hierbei auf sein 1927 veröffentlichtes Buch *The Public and its problems*<sup>443</sup> bezieht – sei eine Öffentlichkeit eine „confederation of bodies“<sup>444</sup>, die sich nicht durch willfährige Akte, sondern durch die geteilte Erfahrung von Problemen bilde. Diese wiederum seien nicht einfach gegeben, sondern Effekt der sich überlagernden, kaskadierenden Konsequenzen von „conjoint actions“ – verbundene Aktionen bzw. Handlungen –, einer Pluralität multipler Körper, was zugleich auch bedeute, dass jede Aktion grundsätzlich eine Trans-Aktion (transaction) sei, insofern sie sich nicht autonom vollziehen kann, sondern immer bereits in einem umfassenderen Feld auf andere Aktionen verwiesen und durch diese affiziert sei.<sup>445</sup> Der Grund des Politischen ist in Bennetts Leseweise der deweyschen Theorie als differentielles und relationales Geschehen der wechselseitigen Affizierung begriffen, in dem sich Probleme und darüber korrespondierende Öffentlichkeiten als kontingente und temporäre Formationen bilden – oder anders formuliert: „The field of political action is thus for Dewey a kind of ecology.“<sup>446</sup> Kein genereller und universeller Anspruch auf souveräne Bestimmung ist Prämisse einer solchen Konzeption des Politischen als Ökologie, vielmehr impliziert diese Konzeption eine grundsätzliche und niemals vollkommen zu behebende Unklarheit über die mehr als menschliche Zusammensetzung partikularer Öffentlichkeiten um bestimmte Probleme und die Trajektorien ihrer Entwicklungen.

Eine weitere konzeptuelle Möglichkeit dem Nicht-Menschlichen seinen Anteil am Politischen zu restituieren entdeckt Bennett in der rancièreschen Figur der Unterbrechung, die sie dem für die politische Diskussion der vergangenen Jahre so

---

<sup>443</sup> Dewey, John: *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt 1927.

<sup>444</sup> Bennett: *Vibrant Matter*, S. 100.

<sup>445</sup> Vgl. zu diesen Erläuterungen ebd., S. 100f.

<sup>446</sup> Ebd., S. 101.

wichtigen Buch *Das Unvernehmen*<sup>447</sup> entnimmt. In diesem definiert Rancière Politik im Allgemeinen als „Tätigkeitsbereich eines Gemeinsamen“<sup>448</sup> bzw. als „Aktivität, die als Prinzip die Gleichheit hat“<sup>449</sup>, wobei – und dies ist Rancières entscheidender Punkt – das Gemeinsame bzw. die Gleichheit in sich strittig sind, insofern die Teile, d.h. die partikularen Ansprüche sich nicht zu einem Ganzen fügen.<sup>450</sup> Politik gibt es nur dann, wenn das Gemeinsame einer Sozialität in nichts einen unabwendbaren, gesetzmäßigen Grund – bspw. in Form einer göttlichen oder natürlichen Ordnung – besitzt, die Gleichheit als eine Gleichheit von „Beliebigen“ also einer „radikale[n] Kontingenz der sozialen Ordnung“ Ausdruck verleiht.

„Es gibt Politik nur, wenn diese Maschinerien [z.B. einer absoluten Gesetzmäßigkeit; M.L.] durch eine Voraussetzung unterbrochen sind, die ihnen völlig fremd ist, ohne die sie jedoch letztlich nicht funktionieren könnten: die Voraussetzung der Gleichheit zwischen Beliebigen, oder, alles in allem, die paradoxe Wirksamkeit der reinen Kontingenz jeder gesellschaftlichen Ordnung.“<sup>451</sup>

Insofern jedoch Regime und Phänomene der Herrschaft eben eine solche quasi-natürliche Gesetzmäßigkeit als legitimierenden Grund ihrer Instantiierung und Perpetuierung setzen und darüber eine bestimmte sinnliche Aufteilung des Gemeinsamen hinsichtlich von Sichtbarkeiten und Erfahrbarkeiten *bestimmter* Teile bewirken, besteht ein politischer Akt für Rancière gerade darin, diese quasi-natürliche Ordnung der Herrschaft durch den performativen Ausweis ihrer grundlegenden Kontingenz zu *unterbrechen*. Rancière führt als zentrales Beispiel eines solchen Akts der Unterbrechung eine Intervention der Plebejer in der durch die Patrizier dominierten römischen Republik an.<sup>452</sup> Indem sich die Plebejer durch eine Mimesis der Sprechakte der Patrizier (sich Repräsentaten geben, Orakel befragen, etc.) innerhalb einer sinnlichen Ordnung als „sprechende Wesen konstituieren“<sup>453</sup>, die sie als Namenlose betrachtet und vom gemeinsamen Logos der Sprache ausschließt, schaffen sie „einen Platz in eine[r] symbolische[n] Ordnung der Gemeinschaft der sprechenden Wesen“<sup>454</sup>, der in der römischen Polis bisher nicht bestand. Die mimetische

---

<sup>447</sup> Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

<sup>448</sup> Ebd., S. 27.

<sup>449</sup> Ebd., S. 9.

<sup>450</sup> Vgl. Ebd., S. 27.

<sup>451</sup> Ebd., S. 29.

<sup>452</sup> Rancières Referenz ist eine kritische Revision der Erzählung des Titus Livius über die Sezession der römischen Plebejer auf dem Aventin durch Pierre-Simon Ballanche im 19. Jahrhundert (Vgl. ebd., S. 34).

<sup>453</sup> Ebd., S. 36.

<sup>454</sup> Ebd.

Performanz der Plebejer, die „Entfaltung einer spezifischen Bühne der Sichtbarmachung“<sup>455</sup> schaffe so eine bereits vorausgesetzte Gleichheit innerhalb einer ungleichheitlichen Aufteilung des Sinnlichen und verändere diese somit. Bennett verweist darauf, dass Rancière auf Nachfrage in einer öffentlichen Diskussion Tieren und Pflanzen dezidiert das Vermögen einer Transformation der Aufteilung des Sinnlichen abgesprochen habe.<sup>456</sup> Nichtmenschliches qualifiziere sich nicht als Teilhaber am *demos*, da Partizipation daran das Begehren „to engage in reasoned discourse“<sup>457</sup> zur Voraussetzung habe. Es ließe sich nun argumentieren, dass Rancière durch diese Setzung eines exklusiven Prinzips der Sprache als Voraussetzung des Politischen selbst eine bestimmte Aufteilung des Sinnlichen etabliert bzw., das menschliche, mit einem exklusiven Recht und Vermögen der Rede ausgezeichnete Subjekt von einer stummen Welt des Nichtmenschlichen sondert.<sup>458</sup> Gegen dieses im konventionellen Ordnungsraster von Natur und Kultur operierende Denken des Politischen argumentiert Bennett mit Rancière und zugleich gegen ihn. Insofern Rancière das Politische von einer spezifischen *Effektivität* her denke<sup>459</sup> – „Politik gibt es aber nur durch die Unterbrechung [...]“<sup>460</sup> – sei keinesfalls vorausgesetzt, dass diese effektive Unterbrechung alleine durch den Akt menschlicher Rede bewirkt werden könne.

Andere, nicht-sprachliche Aktivitätsformen lebhafter Materie seien durchaus dazu in der Lage, die Rahmen des Wahrnehmbaren und damit die Aufteilung des Sinnlichen auf entscheidende, d.h. politische Weise zu verändern.

„Here again the political gate is opened enough for nonhumans (dead rats, bottle caps, gadgets, fire, electricity, berries, metal) to slip through, for they also have the power to startle and provoke a gestalt shift in perception: what was trash becomes things, what was an instrument becomes a participant, what was foodstuff becomes agent, what was adamantine becomes intensity.“<sup>461</sup>

Die Ausweitung des Handlungs- und politischen Partizipationsvermögens auf nicht-menschliche Entitäten bedeute jedoch nicht, so Bennett, dass alle Körper hinsichtlich ihrer Vermögen und ihrer Effektivität gleichermaßen aktiv und mit gleichem

---

<sup>455</sup> Ebd., S. 37.

<sup>456</sup> Vgl. Bennett: *Vibrant Matter*, S. 106 sowie Fußnote 32 auf S. 151.

<sup>457</sup> Ebd., S. 106.

<sup>458</sup> Dies wird im Übrigen auch deutlich an Rancières Verständnis von Natur, das er alleine als Domäne kausaler Gesetzmäßigkeiten und damit als das absolut Andere des Politischen setzt. (Vgl. insb. Rancière 2007, S. 28).

<sup>459</sup> Vgl. Bennett: *Vibrant Matter*, S. 106.

<sup>460</sup> Rancière: *Das Unvernehmen*, S. 26.

<sup>461</sup> Vgl. Bennett: *Vibrant Matter*, S. 107.

Handlungsvermögen begabt seien:

„All kinds of bodies may be able to join forces, but a pragmatist would be quick to note that only some bodies can make this association into a *task* force.“<sup>462</sup>

Die generelle, ontologisch formulierte Annahme, *dass* alle materiellen Körper potentiell im ökologischen Raum des Politischen einbegriffen sein können, sagt noch nichts darüber aus, *wie*, *wann* und *wo* sie dies sind und was die Bedingungen dafür sind, dass dieses *wie*, *wann*, *wo* auch erkennbar wird. Die Konsequenz einer Konzeption des politischen Raumes als Ökologie ist nicht so sehr, dass nun Alles mit Allem verbunden wäre<sup>463</sup>, sondern vielmehr, dass die Vitalität von (nicht-menschlichen) Körpern ernst zu nehmen (vgl. Bennetts leitende Fragestellung) bedeutet, die *Mittel* zu erforschen und hervorzubringen, die dazu befähigen, dies überhaupt erst zu tun.

„We need not only to invent or reinvoke concepts like conatus, actant, assemblage, small agency, operator, disruption, and the like but also to devise new procedures, technologies, and regimes of perception that enable us to consult nonhumans more closely, or to listen and respond more carefully to their outbreaks, objections, testimonies, and propositions. For these offerings are profoundly important to the health of the political ecologies to which we belong.“<sup>464</sup>

Der entscheidende Punkt hier, der an die obigen Überlegungen zu einer Sensibilität als einem notwendig heterogenen – ja das Heterogene affirmierenden – Vermögen anschließt, ist ein pragmatischer. Politische Wirksamkeit und Signifikanz besitzen (menschliche wie) nicht-menschliche Wesen und Zusammenhänge nicht an sich, sie erlangen sie nur *effektiv* in und durch bestimmte ereignishafte Konstellationen oder Assemblagen, zu denen auch Mittel und Techniken der Perzeption wie der Affektion gehören. Die Entwicklung dieser Mittel bedeutet selbst eine Partizipation an jener Aufteilung des Sinnlichen bzw. an der Ko-Konstitution der Probleme – und damit am Politischen. Dies bedeutet auch, dass sich eine politische Wirksamkeit nicht automatisch und zwangsläufig aus einer potentiell gegebenen ontologischen Qualität herleitet, wie auch der Philosoph Frédéric Neyrat schreibt:

„If we want to avoid the idealist position, which merely affirms non-humans’ agency, it’s necessary to consider this agency in a program of political, social, and technological *mediations*. Because one never *immediately* passes from an

---

<sup>462</sup> Ebd., S. 102f.

<sup>463</sup> In dieser Weise definiert Timothy Morton den „ecological thought“ (Vgl. Morton, Timothy: *The Ecological Thought*. Cambridge/London: Harvard University Press 2010, S. 1.).

<sup>464</sup> Bennett: *Vibrant Matter*, S. 108.

ontological potential to a political transformation, it's necessary to create mediations.“<sup>465</sup>

### 3.3.3 Kosmopolitische Konzeptionen politischer Ökologie

Exakt hier setzen auch Bruno Latour und Isabelle Stengers an, die beide auf verschiedenen, aber geteilten Wegen eine kosmopolitische Form politischer Ökologie entwickelten. Kosmopolitik referiert dabei weder bei Latour noch bei Stengers<sup>466</sup> auf die kantsche Idee eines kosmopolitischen Weltbürgertums, wie er sie in „Zum ewigen Frieden“ – jenem für die Idee des Völkerrechts essentiellen Traktat – entfaltet.<sup>467</sup> In einem entscheidenden Aspekt lassen sich vielmehr beide Konzeptionen des Kosmopolitischen in Gegenüberstellung zu einem Gedanken Kants beschreiben und entwickeln, insofern sich sowohl Latours als auch Stengers theoretische Propositionen aus einer fundamentalen Absage an eine Modalität des Urteilens formulieren, die Kants Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit eines ewig währenden Friedens unterliegt. Denn für Kant lässt sich bekanntlich die Frage, ob ein ewiger Frieden möglich ist, nicht alleine positiv beantworten, es lässt sich vielmehr auch ein Prinzip entdecken, welches die ökumenische Vereinigung der widerstreitenden Kräfte *garantiert*.

„Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekanntem Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Wettlauf prädestinirenden Ursache Vorsehung genannt wird [...].“<sup>468</sup>

---

<sup>465</sup> Neyrat, Frédéric und Elizabeth Johnson: „The Political Unconscious of the Anthropocene: A conversation with Frédéric Neyrat“, in: *Society and Space* (2014). <http://societyandspace.com/material/interviews/neyrat-by-johnson/> [letzter Aufruf: 08.12.2016].

<sup>466</sup> Stengers grenzt sich von Kants Begriff der Kosmopolitik dezidiert ab (Vgl. Stengers, Isabelle: "Der kosmopolitische Vorschlag", in: dies., *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin: Merve Verlag 2008, S. 153-185, S. 154).

<sup>467</sup> Vgl. Kant, Immanuel: „Zum ewigen Frieden“, in: ders., *Abhandlungen nach 1781 (Akademieausgabe Band 8)*, Berlin 1900ff, S. 341-386.

<sup>468</sup> Ebd., S. 360ff. Folgt man Kants Argument, und dies tut auch Foucault, so erweist sich als geradezu mechanisch greifende Befriedigungsinstanz ein dem Menschen durch die Natur gegebener „Handelsgeist“. Es sind die naturgewollten Handelsbeziehungen, welche schlussendlich den ewigen Frieden bringen werden. Foucault, Kants Schrift innerhalb einer Genealogie der liberalen Regierungskunst verortend, schreibt hierzu: „Der ewige Frieden wird von der Natur garantiert, und diese Garantie manifestiert sich in der Bevölkerung der ganzen Welt und im Netzwerk der Handelsbeziehungen, die sich über die ganze Welt erstrecken. Die Garantie des ewigen Friedens ist also tatsächlich die Globalisierung des Handels.“ (Vgl. Foucault, Michel: Foucault, Michel: *Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II (Vorlesungen am Collège de France 1978-1979)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006 (1. Auflage), S. 90).

Die Natur liefert hier den *Halt* einer doppelten Garantie, d.h. sie garantiert einerseits in Kants Argument den Frieden, andererseits fungiert sie in ihrer spezifischen Konzeption als Garant des Wissens selbst. Natur ist ein begrifflicher Komplex, der in sich mehrere Funktionen zu einem teleologischen Vektor bündelt. Als mechanische Gesetzmäßigkeit – und hier ist Kant dezidiert modern<sup>469</sup> – besitzt sie universelle Geltung und entfaltet sich als das Prinzip absoluter Notwendigkeit. In ihr ist alles zur Einheit gefügt und noch jegliche Zwietracht letztlich aufgehoben. In dieser Form, als mechanischer, d.h. unabänderlich notwendiger Telos, durchzieht sie alles und garantiert so, dass dieses sich ihrem Prinzip fügt. Allgemeine Geltung für alle Fälle, absolute Autorität über das Mögliche und unabänderliche Notwendigkeit – dies sind die Bedingungen, durch die eine Garantie, dass es Frieden geben wird, erst möglich wird. Kant bringt so nicht alleine ein Argument vor, sondern nimmt durch den Bezug auf das Absolute einer Garantie jener Frage des Friedens als Frage nach der Praxis seiner Herstellung ihre Kraft, das Denken und Handeln anzugehen. Er konfiguriert hier also in konzeptuellem Rückbezug auf eine vereinheitlichte Idee die gesicherte Position eines Wissens, das *ein für alle Mal*, für alle Zeiten und alle Fälle, Gültigkeit besitzt. Alles ist in dieser be-gründeten Idee bereits beschlossen. Dieser *Art und Weise* des Sich-Beziehens, die eine Garantie erfordert oder voraussetzt, verweigern sich sowohl Latour als auch Stengers. So schreibt Stengers:

„The demand for a guarantee is the demand for a right not to have to take the risk of learning or of hesitating. It is the demand to be able to proceed with the assurance that follows on from the pretension to judge what we are dealing with.“<sup>470</sup>

Im Umkehrschluss lässt sich aus diesem Zitat eine erste Bedingung politischer Ökologie ablesen, die gerade darin besteht, sich dieser Forderung nach einer Garantie zu enthalten bzw. Instanzen – d.h. Situationen, Praktiken und Zusammenhänge –, in denen eine solche Logik der Garantie wirksam ist, zu problematisieren. Politische Ökologie – mit Latour und Stengers gedacht und auch in Kontinuität zu Rancières politischer Philosophie des Unvernehmens – ereignet sich als die Unterbrechung dessen, was Deleuze und Guattari „kopierte Zwangsläufigkeit“<sup>471</sup> nannten: eine

---

<sup>469</sup> Vgl. hierzu u.a. Whitehead, Alfred North: *Wissenschaft und moderne Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, insb. Kapitel 3: Das Jahrhundert der Genialität, S. 53-72.

<sup>470</sup> Stengers, Isabelle und Philippe Pignarre: *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2013, S. 47.

<sup>471</sup> Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 24. Das Modell kopierter Zwangsläufigkeit stellt für beide die Kopie dar, deren Prinzip auf der „eintönigen“ Wiederholung des Identischen basiert (Vgl. ebd.) und gegen das sich die rhizomatisch verführende Schizoanalyse richtet.

teleologische Bewegung, die immer auf das Gleiche hinausläuft und sich dabei reproduziert. Reibungslosigkeit, mechanische Kausalität, Allgemeinheit, Gegebenheit und Essentialität wären analoge Begriffe hierzu; Zögern, Langsamkeit, Lernen, Konstruktion, Vermittlung und Partialität wären konträre Einsatzpunkte einer politischen Ökologie. In der Unterbrechung eines zwangsläufig Gegebenen erst öffnet sich der Zwischenraum für die politische Frage danach, *wie* – auf welche Weise, wo, wann, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen, mit wem und was – das Gemeinsame hervorzubringen und auszuhandeln wäre – und wie nicht.

Unter politischer Ökologie – so Latour in jener einflussreichen Publikation *Das Parlament der Dinge* – sei die „*richtige* [Hervorhebung M.L.] Art und Weise“ zu verstehen, „eine gemeinsame Welt zu bilden, einen *Kosmos* im Sinne der alten Griechen“<sup>472</sup>. Politische Ökologie ist damit zunächst bestimmt als eine Verfahrens- und Zugangsweise mit implizit normativen Dimensionen, wobei die zentrale Frage hier natürlich ist, was mit *richtig* gemeint ist.

Eine *falsche* Art und Weise der Bildung eines Kosmos wäre eben die dargestellte kantsche Vereinigung der divergierenden Kräfte durch den transzendenten Operator der Natur, insofern hier die pragmatische Frage nach dem *wie* der Herstellung eines Gemeinsamen vorschnell durch die Einsetzung einer unbestreitbaren Tatsache unterbunden wird<sup>473</sup>. Diese Unterbindung des politischen Prozesses durch den möglichen Bezug auf eine transzendente Totalisierungsform absoluter Autorität, so Latour, sei die eigentliche Funktion der Natur, weshalb diese auch nicht bewahrt werden dürfe.<sup>474</sup> Die Natur versammle zu schnell und in zu allgemeiner Weise. Der eigentliche Ansatzpunkt bzw. die eigentliche Bezugsebene der politischen Ökologie sei eben nicht die Natur, die als abstrakter, onto-politischer Pfeiler die moderne, in zwei Kammern geteilte Verfassung stütze, sondern vielmehr heterogene „Gemengelagen“<sup>475</sup> von menschlichen *und* nicht-menschlichen Entitäten, Akteuren, Propositionen und Prozessen in ihrer gegenseitigen Artikulation, Assoziation und Übersetzung, kurz ihrer Vermittlung. Politische Ökologie fragt nach den Mitteln und

---

<sup>472</sup> Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.

<sup>473</sup> Vgl. hierzu vor allem das Kapitel „Als erstes: Die Höhle verlassen“ (ebd., S. 22-32).

<sup>474</sup> Die gleiche Problematik identifiziert und bearbeitet Latour hinsichtlich des Sozialen. Dieses sei nicht als substantieller, bereits gegebener „Klebstoff“ zu denken, „mit dem sich alles Mögliche verbinden ließe“ (Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010, S. 16), sondern vielmehr „*das, was* durch viele andere Arten von Bindegliedern verbunden wird“ (ebd.). Es gibt kein Soziales vor oder außerhalb einer Mannigfaltigkeit von Relationen, sondern erst durch die Arbeit ihrer Verbindung und Assoziation.

<sup>475</sup> Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 35.

Mittlern, nach den Vermittlungen innerhalb dieser Gemengelagen; sie *ist* nicht so sehr eine Theorie der Mediation, sie *vollzieht* diese vielmehr als eine solche in ihrem spezifischen Modus der Relationierung.

Zunächst verweist also der Begriff der Ökologie hier nicht auf das Residuum eines Totalitätsphantasmas, das noch in den holistischen, homöostatischen Vorstellungen von Ökologien als auf sich selbst hin abgeschlossene, harmonische, autogenetische Systeme wirksam ist<sup>476</sup> und auch nicht auf eine von allen Werten befreite Welt natürlicher Tatsachen, sondern vielmehr auf eine nicht geordnete, nicht gesammelte Vielfalt, die Latour – als einem bei William James entlehnten<sup>477</sup> Gegenbegriff zum Uni-versum als einem bereits Vereinigtem<sup>478</sup> – als Pluriversum bezeichnet. Ökologie, so drückt es andernorts Stengers in theoretischer Nähe zu Latour aus, ist „die Wissenschaft der Vielfältigkeiten, der disparaten Ursächlichkeiten und der nicht-intentionalen Bedeutungschöpfungen“<sup>479</sup>; Ökologie hat es – und hier nun besteht eine Kontinuität zur Aufgabe eines deleuzianisch gewendeten Naturalismus, das Verschiedenartige als verschiedenartig zu denken – ganz grundsätzlich mit *Koexistenzweisen*<sup>480</sup> von Heterogenem, den darin sich findenden und herstellenden Verquickungen und daraus entstehenden Konsequenzen zu tun, auf die hin die ökologische Perspektive ihre interessierte Aufmerksamkeit entfaltet. Stengers nennt diesen immanenten Prozess ökologischer Koexistenzialität auch „gegenseitige Ergreifung“<sup>481</sup> (*entre-capture*), wobei in dieser das relationale Moment eine primäre Bedeutung gegenüber jeder angenommenen Form von Identität erhält. Entscheidend hierbei ist einerseits, dass Existieren als eine halb aktive, halb passive Relationierung<sup>482</sup>, die eine gewisse Kohärenz aufweist, jede Selbstverständlichkeit verliert, d.h. dass sie – wie Stengers mit Rekurs auf Whitehead formuliert – als eine

---

<sup>476</sup> U.a. weist McKenzie Wark auf diese problematische genealogische Verbindung von Ökologie und Theologie hin (Vgl. Wark: *Molecular Red*, S. xii). Denn die Vorstellung „natürlicher“ Gefüge als auto-korrektive, sich in perfekter Balance befindende, selbst-heilende Systeme benötigt immer noch ein (göttliches) Totalitätsprinzip.

<sup>477</sup> Vgl. auch Latour, Bruno: „An Attempt at a ‚Compositionist Manifesto‘“, in: *New Literary History* 41 (2010), S. 471–490, S. 477.

<sup>478</sup> Vgl. hierzu Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 58 sowie S. 296.

<sup>479</sup> Stengers, Isabelle: „Ökologien“, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2 (2009), S. 29–34, hier S. 31. Bei diesem Text handelt es sich um die deutsche Übersetzung eines Teilkapitels des ersten Bandes von Stengers *Cosmopolitique*-Reihe.

<sup>480</sup> Ebd., S. 31.

<sup>481</sup> Ebd., S. 32f. Hier besteht auch, wie Stengers selbst anmerkt, eine theoretische Nähe zu jener bekannten Involutionsszene, die Deleuze und Guattari zwischen der Wespe und der Orchidee beschreiben (Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 20ff.).

<sup>482</sup> Vgl. Stengers: „Ökologien“, S. 32.

*Errungenschaft* aufzufassen ist<sup>483</sup>, also immer auch zugleich mit einem konstitutiven Risiko des Scheiterns bzw. des Nicht-mehr- oder Nicht-mehr-weiter-Existierens verbunden erscheint. Andererseits berechtigt in solch einer ökologischen Perspektive, in der nichts als unabhängig von den ko-existentiellen Relationen seiner Realisierung angenommen werden kann und folglich nichts eine unabhängige Existenz jenseits der spezifischen Umstände seiner Realisierung – ein besserer Begriff hierfür wäre sicherlich Milieu<sup>484</sup> – besitzt, auch nichts zu einem „einheitlichen Gesichtspunkt“<sup>485</sup>. Als allgemeine Bestimmung des ökologischen Gedankens mag es wohl stimmen – so Timothy Morton – „that everything is interconnected“<sup>486</sup>. Aber dieses „everything“ führt ins *Nirgendwo* eines anästhetischen Allgemeinplatzes, wenn nicht zugleich berücksichtigt wird, dass „[n]othing is connected to everything; everything is connected to something“<sup>487</sup>, wie es Donna Haraway pointiert formuliert. Vielfältigkeit, disparate Ursächlichkeit und die niemals vollkommen absehbare Konstitution von Bedeutungen und Konsequenzen erfordern in nicht hintergebar Weise eine Spezifik des Bezugs. Dies bedeutet auch, dass eine ökologische Perspektive in konstitutiver Weise die Affirmation eines Nicht-Wissens einschließen muss, insofern kein Standpunkt des Wissens – bspw. in Form einer generellen Theorie oder Wissenschaft oder einer allgemeinen Idee – denkbar ist, der losgelöst und unabhängig von den konkreten Situationen bestehen könnte, die von Interesse und von Belang sind. Anders formuliert: Ökologien erfordern eine Anti-Dogmatik; sie erfordern ganz grundsätzlich eine Praxis der Relationierung, folgt man Stengers, die das „Risiko des Lernens und Zögerns“ als konstitutive Bedingung ihres Vollzugs begreift. Anders gewendet erfordern Ökologien „[a] commitment not to mutilate the problem in order to solve

---

<sup>483</sup> Vgl. u.a. Stengers, Isabelle: „Eine konstruktivistische Lektüre von *Prozeß und Realität*“, in: dies., *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin: Merve Verlag 2008, S. 115-152, insb. S. 128. So stellt in Whiteheads Prozessontologie das Erreichen und die Aufrechterhaltung einer Dauerhaftigkeit eines Einzelwesens bzw. eines Organismus einen *Erfolg* dar, indem sich ein Wert realisiert (Vgl. Whitehead: *Wissenschaft und moderne Welt*, S. 114f.).

<sup>484</sup> Stengers Verwendung des Begriffs stützt sich sowohl auf die Rezeption der whiteheadschen Philosophie des Organismus (Vgl. z.B. Whitehead: *Wissenschaft und moderne Welt*, S. 81) als auch auf Deleuzes (und Guattaris) Konzeptualisierung des Begriffs, vor allem in *Tausend Plateaus*.

<sup>485</sup> Stengers: „Ökologien“, S. 31.

<sup>486</sup> Morton: *The ecological thought*, S. 1. Eine ähnliche Formulierung findet sich auch bei dem Biologen Barry Commoner, einer zentralen Figur der amerikanischen Umwelt- und Ökologiebewegung der 1960er Jahre. Das erste Gesetz der Ökologie, so Commoner, sei „Everything is connected to everything else“ (Commoner zitiert nach Radkau, Joachim: *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*. München: C.H. Beck 2011, S. 144).

<sup>487</sup> Haraway, Donna J.: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press 2016, S. 31.

it“<sup>488</sup>, wobei das Problem hier – entsprechend der Konzeption von Deleuze und Foucault – als ein notwendiges und absolut positives Element begriffen ist. Die Bedingung der Komposition ist nicht ein vorausgesetztes Gemeinsames, sondern eine wirksame Unwissenheit über seine Zusammensetzung.

Die politische Dimension der Ökologie besteht für Stengers ganz genau in einer immanenten Operation oder Bewegung innerhalb dieser koexistentiellen, relationalen Gefüge, die das Zusammenkommen, den Zusammenhalt, die Komposition des Heterogenen als ein *Problem* adressiert bzw. als ein solches artikuliert. Der Einsicht Rechnung tragend, dass wir es immer bereits mit einer „unreinen“ Verschränkung von Fakten und Werten, Menschlichem und Nicht-Menschlichem zu tun haben, schreibt sie:

„Im Übrigen gibt es auf der Erde ökologisch gesehen fast keinen Flecken mehr, an dem die den verschiedenen >Naturprodukten< durch Menschen zugeschriebenen Werte nicht auch schon zur Einrichtung der Beziehungen zwischen nicht-menschlichen Lebewesen ihren Teil beigetragen hätten. Die einzige Besonderheit der politischen Ökologie besteht darin, dass sie diese Beziehung zwischen den Werten und der Konstruktion der Beziehungen inmitten einer immer schon in Begriffen von Werte und Beziehungen dechiffrierbaren Welt *ausdrücklich* als Problem formuliert.“<sup>489</sup>

Politische Ökologie als kosmopolitische Praxis einer Adressierung und Intervention ist eine Praxis spezifischer Vermittlung, die die Konstitution einer gemeinsamen Welt von Menschlichem und Nicht-Menschlichem problematisiert bzw. re-problematisiert, dies jedoch nicht in allgemeiner Weise, sondern nur mit Bezug auf spezifische Situationen. Die Explikation eines spezifischen Zusammenhangs von Werten und relationalen Konstruktionen in spezifischen Situationen exponiert diesen Zusammenhang in solch einer Weise, dass er das Denken, Handeln und Wahrnehmen angeht bzw. ergreift, d.h. dem Denken, Handeln und Wahrnehmen seine spezifischen Bedingungen auferlegt.

Wenn Stengers bezüglich ihres „kosmopolitischen Vorschlags“ bemerkt, dieser solle gerade nicht einen Kosmos möglich machen oder eine gemeinsame Welt schaffen<sup>490</sup>, sondern vielmehr „die Schaffung dieser gemeinsamen Welt [...] verlangsamen und einen Raum des Zögerns“<sup>491</sup> eröffnen, so wäre dieser Vorschlag nicht als genereller

---

<sup>488</sup> Stengers, Isabelle: *Thinking With Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge/London: Harvard University Press 2011, S. 15.

<sup>489</sup> Stengers: „Ökologien“, S. 30.

<sup>490</sup> Stengers, Isabelle: "Der kosmopolitische Vorschlag", S. 157.

<sup>491</sup> Ebd.

Widerspruch zu Latours kompositionistischem Ansatz zu lesen, sondern vielmehr als eine genauere Bestimmung jenes „richtigen“ Modus der Komposition, die nur „allmählich“<sup>492</sup> erfolgen kann, insofern sie den Rückgriff auf hierarchisierte Totalitäten und automatische Kausalketten<sup>493</sup> zu vermeiden hat.

„The major lesson of political ecology is that it signifies the impossibility of transcending politics [...]. One might say that at the same time everything is politics and nothing is 'purely political', because what political ecology calls into question in the first place are the shortcuts of thought that are dissimulated behind no matter what 'purely'.“<sup>494</sup>

Stengers kosmopolitischer Einsatz ist eine Komplexifizierung<sup>495</sup>, die darauf aufmerksam macht, dass einem naiven Positivismus von Gemeinschaft etwas entgeht bzw. genauer gefasst, dass die Konstruktionen des Gemeinsamen ohne eine Instanz, welche in diese Konstruktion immer auch schon ein Moment des Zögerns, des Fragens, der Unterbrechung dessen, was sich von selbst zu verstehen scheint, einträgt, potentiell eine Gewalt des Konsensuellen performiert. „Bei dem Ausdruck ‚kosmopolitisch‘ bezieht sich der Kosmos auf das Unbekannte, das von diesen vielfältigen, divergierenden Welten gebildet wird.“<sup>496</sup> Dem Unbekannten eine Möglichkeit des Einspruchs zu geben, ist nicht nur eine Praxis politischer Ökologie, sie erfordert auch einen Modus *experimenteller* Relationierung, ein „experimenting with what may be possible“<sup>497</sup>, insofern das, was vielleicht möglich sein könnte, noch nicht bekannt sein kann.

Das Unbekannte ist auch für Latour primäre Bedingung einer politischen Ökologie, die zunächst darüber gekennzeichnet ist, „daß sie sich *endlich* im *Unwissen* über die Wichtigkeit der jeweiligen Akteure befindet.“<sup>498</sup> Wenn die politische Aufgabe und Arbeit darin besteht, so Latour, in und ausgehend von der konstitutiven und vorgängigen Diversität eines Pluriversums eine Versammlung zu ermöglichen und herzustellen, d.h. vom Pluriversum zu einem Kollektiv überzugehen<sup>499</sup>, so bedeutet dies für ihn nicht den teleologischen Durchgang von einem anfänglichen Unwissen zu

---

<sup>492</sup> Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 32.

<sup>493</sup> Vgl. Latour: „An Attempt at a "Compositionist Manifesto", S. 482. Vgl. hierzu auch Stengers: „Der kosmopolitische Vorschlag“, S. 170ff.

<sup>494</sup> Stengers und Pignarre: *Capitalist Sorcery*, S. 62.

<sup>495</sup> Vgl. Stengers: „Der kosmopolitische Vorschlag“, S. 171.

<sup>496</sup> Ebd., S. 158.

<sup>497</sup> Stengers, Isabelle: „Speculative Philosophy and the Art of Dramatization“, in: Faber, Roland und Andrew Goffey (Hg.), *The Allure of Things: Process and Object in Contemporary Philosophy*, London/New York: Bloomsbury Publishing Plc 2014, S. 188–217, hier S. 200.

<sup>498</sup> Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 40.

<sup>499</sup> Ebd., S. 58.

einem absoluten Wissen über die totalisierte Gesamtheit aller beteiligten Elemente und Akteure und auch nicht den Übergang von einer Heterogenität des Vielen zur Einheit des Kollektivs. Dieser Begriff verweist eben nicht einfach auf die Idee einer bestehenden Konfiguration von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren, wie es in einer verkürzten Lektüre oft angenommen wird, sondern vielmehr – dies stellt Latour heraus – auf ein „*Verfahren* [Hervorhebung M.L.], um Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen zu (*ver*)*sammeln*“<sup>500</sup> und dieses Verfahren ist, wie auch bei Stengers, nur als ein Experimentieren denkbar<sup>501</sup>, das kein Ende kennt<sup>502</sup>, da die an diesem Prozess beteiligten Elemente, Entitäten und Akteure sich beständig *vermitteln* – sie interferieren, setzen sich zusammen und übersetzen sich.<sup>503</sup> Der Standpunkt primärer Unwissenheit gegenüber diesen Prozessen ist als eine notwendige Affirmation der spezifischen Qualität dieser Prozesse selbst zu verstehen, die sich im Verfahren selbst registrieren muss. Politische Ökologie als Verfahrensweise zielt nicht ab auf eine Harmonisierung der Divergenz oder eine Unterordnung des Heterogenen unter allgemeine, von einer Allgemeinheit zu akzeptierende Prinzipien, sondern eine Vervielfachung „riskanter Verwicklungen“<sup>504</sup>, womit Latour die „ökologische Form“<sup>505</sup> dessen fasst, was vormals als isoliertes, passives Objekt begriffen wurde. Was hier verwickelt ist – so Latour im Rückgriff auf Whitehead – seien *Propositionen*, ein Begriff, der diesseits der modernen ontoepistemologischen Trennung von handlungs- und sprachfähigen, menschlichen Subjekten und stummer, behandelte Objekte auf eine von menschlichen *und* nicht-menschlichen Wesen geteilte Fähigkeit verweist, „miteinander in Kontakt zu treten“<sup>506</sup> und so an der Konstitution des Kollektivs durch die Eintragung von Differenzen und Differenzierung zu partizipieren und dieses so zu artikulieren.<sup>507</sup> Eine Proposition kann ebenso sehr von einem Menschen wie von einem Fluss, vom Klima, einer technischen Störung, einem Virus etc. eingebracht werden und seine Wirkung

---

<sup>500</sup> Ebd., S. 291. An anderer Stelle formuliert Latour dies folgendermaßen: „Wie wir gesehen haben, ist das Kollektiv kein Ding in der Welt, kein Wesen mit festen und definitiven Umrissen, sondern eine Bewegung der provisorischen Herstellung von Kohärenz, die jeden Tag wiederaufzunehmen ist.“ (Ebd., S. 191).

<sup>501</sup> Vgl. Ebd., S. 246ff., insb. S. 257.

<sup>502</sup> Vgl. Ebd., S. 242.

<sup>503</sup> Latour beschreibt die verschiedenen Modalitäten der Vermittlung im Kapitel „Ein Kollektiv von Menschen und nichtmenschlichen Wesen“ in Latour: *Die Hoffnung der Pandora*, S. 211-264.

<sup>504</sup> Vgl. Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 42.

<sup>505</sup> Ebd., S. 110.

<sup>506</sup> Ebd., S. 172.

<sup>507</sup> Propositionen (wie auch der korrespondierende Begriff der Artikulation) stellen für Latour ein Gegenmodell zu jener anthropozentrischen Epistemologie dar, welche eine stumme, objektive Welt von einem Reich der Sprache und des Wortes (das Reich des Menschen) radikal trennt.

entfalten. „Eine Schnecke kann ein Stauwehr stören; der Golfstrom kann plötzlich ausfallen; eine Abraumhalde zum biologischen Reservat werden; ein Regenwurm die Erde Amazoniens in Beton verwandeln.“<sup>508</sup> Propositionen sind weniger bestimmt als definitive Aussagen mit klaren Begrenzungen, sondern vielmehr „überraschende Ereignisse in den Geschichten anderer Entitäten“<sup>509</sup>, so Latour. Propositionen *sind* keine endgültigen Urteile mit bestimmtem Wahrheitsgehalt, vielmehr *handeln* sie als Aktanten<sup>510</sup> oder – mit einer Formulierung von John Dewey, der neben Whitehead eine zweite geteilte Referenz von Latour und Stengers darstellt – „operational agencies“<sup>511</sup>. Propositionen entfalten operative Differenzierungen. Die Berücksichtigung und Adressierung dieser menschlichen wie nicht-menschlichen Propositionen in ihrer irreduziblen Vielfältigkeit und Interdependenz erfordert nicht alleine eine Sensibilität (die als ein abstraktes Vermögen bereits gegeben wäre); vielmehr bringt das prozessuale Verfahren der Komposition als nicht-vereinheitlichende, problematisierende Sammlung des Heterogenen diese Sensibilität selbst erst hervor. Anders formuliert vollzieht sich die Sensibilität im Verfahren der Komposition selbst.

Ohne an dieser Stelle weiter auf Latours differenzierte Beschreibung jener Verfahrensweisen einer Konstitution eines „Parlaments der Dinge“ einzugehen<sup>512</sup>, sei festgehalten, dass sich mit Stengers und Latour politische Ökologie als eine *Konstruktionsarbeit* der Mediation zwischen Heterogenem konzipieren lässt, die ihren Ausgang und ihre Bedingung in der Problematisierung einer bestimmten Form der Bestimmung selbst findet. Die Frage des Politischen im Anthropozän stellt sich als Frage nach den Mitteln einer medial gedachten Sensibilität für die mehr-als-menschliche ökologische Verfasstheit des Gemeinsamen; eines Gemeinsamen jedoch, das nicht vorausgesetzt werden kann, sondern hervorgebracht werden muss und dies in und mit Bezug auf konkrete Gefüge, „in which the precarious beginning of trajectories of apprenticeship may be discerned.“<sup>513</sup>

---

<sup>508</sup> Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 41.

<sup>509</sup> Latour: *Die Hoffnung der Pandora*, S. 173.

<sup>510</sup> Ebd., S. 171.

<sup>511</sup> Dewey: „Propositions, Warranted Assertibility, and Truth“, S. 175.

<sup>512</sup> Latour unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei repräsentativen Gewalten des Kollektivs – eine einbeziehende und eine ordnende Gewalt – und mehreren Imperativen, welche die „richtige“ Weise des Umgangs mit den Propositionen beschreiben sollen. (Vgl. Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 140ff.).

<sup>513</sup> Stengers und Pignarre: *Capitalist Sorcery*, S. 44.

Wenn mit Bezug auf Latour und Stengers eine Perspektive politischer Ökologie erarbeitet wurde, so nicht, um dadurch eine Theorie zu *haben*, die es erlauben würde, die mit den Gegenständen verbundenen Probleme und Problematisierungen als Fälle zu definieren,<sup>514</sup> sondern vielmehr als Versuch, diesen Problemen die „Macht zu geben, [...] zum Denken zu zwingen.“<sup>515</sup> Wurde der Zusammenhang von Ästhetik, Politik und Ökologie vor dem Hintergrund des Anthropozäns bisher in abstrakter Weise untersucht und bestimmt, wird er nun im zweiten Teil der Arbeit anhand konkreter künstlerischer Arbeiten diskutiert. Die Orte einer dargelegten politischen Ökologie, deren primäre Bezugsobjekte Relationen und Probleme sind, findet die Arbeit in den konkreten Manifestationen ästhetischer Praxis. Sie sind kompositorische Knoten multipler und partieller Verbindungen in jenem emergierenden Problem-Raum des Anthropozäns, an dem sie partizipieren und den sie zugleich problematisieren, dies aber in stets singulärer Art und Weise, die es jeweils in deskriptiver, analytischer und theoretischer Weise zu entfalten gilt. Mit einem Konzept Guattaris lassen sie sich als „analytic assemblages“ begreifen; sie sind darin aber auch zugleich – nun mit Donna Haraway gesprochen – „attachment sites for participating in the search for more livable ‚other worlds‘ (autres-mondialisations) inside earthly complexity“.<sup>516</sup> Die Gegenstände in ihrer Auswahl selbst sind ebenso betroffen von jener Einsicht, dass es mit einem Denken politischer Ökologie keine allgemeine Einsicht in ein homogenes Feld mit Namen „Anthropozän“ gibt, dessen allgemeines Prinzip oder Gesetz es zu entschlüsseln gelte. Alle Gegenstände sind *spezifische* Instanzen, d.h. sie sind nicht beliebig im Bezug zum Anthropozän, jedoch auch nicht repräsentativ. Durch ihre Partizipation an der Konstruktion von Problem-Komplexen sind sie eingelassen in heterogene Relationalitäten und die politische Ökologie ihrer Komposition. Die nun folgenden Analysen nähern sich den ästhetischen Praktiken und Arbeiten als riskante Verwicklungen, die sich als Problematisierungen innerhalb vielfältiger Ökologien und vor dem Hintergrund des Anthropozäns vollziehen.

---

<sup>514</sup> Vgl. Stengers: „Der kosmopolitische Vorschlag“, S. 167.

<sup>515</sup> Ebd.

<sup>516</sup> Haraway, Donna: *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2008, S. 41.

## 4. KRITISCHE BEZIEHUNGEN (Ästhetische Ökologien I)

„[...] finding new approaches to posing problems is the work of both making art and making theory in the Anthropocene.“<sup>517</sup>

### 4.1 WELCOME TO THE JUNGLE (Andros Zins-Browne): Global Weirding und das Problematische des Oikos

#### 4.1.1 Nacht und Labyrinth

##### Nacht

In einer kleinen Gruppe von Besucher\*innen warte ich vor einer massiven doppelflügeligen Eisentür. Von Zeit zu Zeit öffnet sich diese, ein Mädchen oder ein Junge in grellgelbem Regenmantel späht aus der Öffnung, nimmt die Erste der Reihe an die Hand und führt sie in den Raum hinter der Tür, die sich daraufhin wieder schließt. Nach und nach verkürzt sich die Schlange bis es schließlich meine Hand ist, die das Mädchen ergreift und mich hineinführt. Die Tür schließt sich hinter mir und ich finde mich in kompletter Dunkelheit wieder: Ich sehe rein gar nichts, verharre und werde doch durch den bestimmten Nachdruck eines Ziehens meiner Hand aufgefordert weiterzugehen. „Take care“ sagt das Mädchen, „watch your steps“.

Eine Umgebung existiert nicht mehr, oder anders: Sie insistiert in ihrer dunklen, anhaltlosen Schwärze. Nicht nur das Sichtbare ist entzogen, sondern gleichermaßen das Wissen um das Wo, Wie und Wohin der Bewegungen selbst. In der Nacht dieses Nichtwissens nehmen die Bewegungen eine andere Qualität an: Tastend ins Nirgendwo eines Hier-und-Jetzt gestreckt, ohne Halt außer dieser kindlichen Hand und der Bande des Vertrauens, werden meine Bewegungen explorativ. Ich taumle oft, versuche die Balance zu halten, strecke in einer hilflosen Geste meinen linken Arm aus, umso – in Vorsehung auf die Möglichkeit eines Zusammenpralls mit all jenem, was sich erfahrungsgemäß einem als dichter Körper in den Weg stellt – die Behauptung eines Abstandes, einer Differenz, geltend zu machen. „Please switch of your mobile-phone if you haven’t done it yet“. „Yes, I’ve silenced it before“ antworte

---

<sup>517</sup> Davis, Heather und Etienne Turpin: „Art & Death: Lives Between the Fifth Assessment & the Sixth Extinction“, in: dies. (Hg.), *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, London: Open Humanities Press 2015, S. 3-29, hier S. 7.

ich. Sind wir bisher gerade ausgelaufen, so bringt mich ein Zug meiner Hand und ein leichtes Drücken meiner Schulter in eine Kurvenbewegung. Gab es zuvor den imaginativen Ariadnefaden einer vorwärts gerichteten Orientierung, so suspendiert dieser leichte Richtungswechsel jeglichen Orientierungsversuch. Nach einigen zögernden Schritten wieder ihre Stimme: „How was the weather yesterday?“.

Langsam schreiben sich meine Bewegungen fort an einer äußersten Spitze, die das Wissen vom Nicht-Wissen trennt, eine grenzenlose Grenze, welche das Hier vom Dort, das Innen vom Außen sich unterscheiden lässt. Indem die Bewegungen in Absehung von jeglicher Abgrenzbarkeit dieser Nacht begegnen, in der Negativität des Entzugs von Sichtbarkeit, einer Rückkehr der Umwelt als Absenz, ereignet sich jedoch zugleich in dialektischer Verkehrung eine andere Erfahrung. „Wenn wir die Nacht als grenzenlos erfahren, wird sie schlechthin zu jenem *Ort*, an dem wir stets und vollkommen *mittendrin* sind, wo auch immer im Raum wir uns befinden“<sup>518</sup>, schreibt Georges Didi-Huberman hinsichtlich einer anderen ästhetischen Erfahrung. Was sich im dialektischen, phänomenalen Spiel zeigt, zu dem hier eingeladen wird, ist nicht ein Bestimmtes, sondern ein In-Mitten-Sein, das seine Evidenz gerade als ein Unbestimmtes erlangt. Worin befinde ich mich? Was und wen enthält dieses, worin ich mich befinde, was macht es aus und in welchem Verhältnis befinde „ich“ mich dazu? Wo endet dieses verbunden-verbindende In-Mitten-Sein? Wie und von wo aus können wir diesen unseren Stand und Status bestimmen? Das In-Mitten-Sein in seiner unbestimmten Aufdringlichkeit ist nicht negativ, sondern erscheint als Positivität, aber als Positivität von Fragen. Wozu das Spiel in diesem nächtlichen, deutlich-dunklen Raum bisher auffordert, ist die Notwendigkeit der Erschließung von seiner Mitte her;<sup>519</sup> einer Mitte aber, der man nicht gewiss ist und die ein Vorgehen im Modus der Frage erfordert.

Die zuvor gestellte Frage nach dem Wetter klingt emotionslos, sachlich, neutral, ohne eine Tonlage, die den Beginn eines Small-Talks suggerieren könnte. Wie war das Wetter gestern? „Well it was kind of nice?“ antworte ich irritiert, ohne wirklich darüber nachgedacht zu haben, wie das Wetter gestern war. Die meteorologische

---

<sup>518</sup> Didi-Huberman: *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*. München: Wilhelm Fink Verlag 1999, S. 83. Didi-Huberman kommentiert so den Bericht des Künstlers Tony Smith über eine nächtliche Autofahrt. Es sei gerade der Entzug von Sichtbarkeit, der in Smiths Erzählung eine dialektische Bewegung in Gang setze.

<sup>519</sup> So spricht Maurice Merleau-Ponty – auf den Didi-Huberman an oben zitierter Stelle in dieser Angelegenheit verweist – davon, dass man sich mit dem nächtlichen Raum von seiner Mitte her vereint (Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1966, S. 328).

Referenz begleitet mich noch für einige Schritte während sich zugleich ein Geräusch, eine tieffrequente, dröhnende und raschelnde Modulation bemerkbar macht. Nach einigen weiteren Schritten und einem erneuten Richtungswechsel eröffnet sich ein nun leicht erhellter Gang, an dessen gegenüberliegendem Ende sich eine rechteckige, bildhafte, warm-orange Struktur befindet, eine Wand deren Materialität an flüssiges, amorphes, sich in Bewegung befindendes Metall denken lässt und die zu schwingen und vibrieren scheint. Das Mädchen lässt meine Hand los und mich alleine und ich gehe, nach einer kurzen Aufforderung – „You can go now.“ – auf diese Fläche zu. Das In-Mitten-Sein wird sich als Frage auch im Sichtbaren stellen, in dem sich dieser changierende Gang zwischen Konkretem und Abstraktem, Partikularem und Allgemeinem fortsetzt.

### *Labyrinth*

Auf die goldschimmernde, vibrierende Fläche zugehend bemerke ich einen dunklen Schemen, ein sich bewegendes Muster, ein Teil der Vibrationen der Fläche, das doch in Verbindung mit meinen Bewegungen entsteht. Erst als ich direkt vor der Fläche stehe, erklärt sich dieser kinästhetische und visuelle Zusammenhang: Es ist mein verzerrtes, diffuses Spiegelbild, das sich in das räumliche Feld des Visuellen einträgt. Diese Eintragungen des Eigenen ins Andere und des Anderen ins Eigene in einer beweglichen Verhältnismäßigkeit werden sich wiederholen. Mich abwendend von der Fläche vor mir, trete ich in einen größeren Raum, der mehrfach fragmentiert ist: Semitransparente, sich über die ganze Höhe vom Boden zur Decke erstreckende Folien strukturieren den Raum, eröffnen Wege oder verstellen sie, wobei die Beschaffenheit der Folien je nach Lichteinfall diese mal als glänzende Spiegel, mal als obskure und obstruierende Wände, mal als diaphane Membrane erscheinen. Zudem sind die Folien selbst bewegliche Elemente, deren Anordnung sich von Zeit zu Zeit verändert. Was Weg und Durchgang, was Sackgasse ist, bleibt hier nicht ein für alle Mal entschieden. Statt transparenter Einheitlichkeit eines wohlgefügtten Raumes eine Heterogenität von Streuungen, Überlagerungen, Brüchen und Reflexionen. An einer Stelle im Raum fällt feiner Wasserdunst von der Decke; an einer anderen scheint der Boden leicht geneigt, so dass sich eine feine Instabilität im Körper bemerkbar macht; von irgendwoher weht ein parfümartiger, holziger Geruch und die Temperatur ist nicht überall gleich und konstant. Ein Mischpult findet sich irgendwo im Raum, wobei hier *irgendwo* keine Ungenauigkeit der Beschreibung darstellt, sondern sehr genau eine bestimmte

Erfahrung des Raumes und der eigenen Beziehung zu diesem ausdrückt. An dem Mischpult hantieren zu verschiedenen Zeiten mit gelben Regemänteln bekleidete Kinder. Diesen und weiteren Besucher\*innen, manche ebenfalls mit Regenmantel, manche ohne, begegnet man ab und an auf dem eigenen erratischen Weg. Was soll ich hier tun? Auch in der Fülle dieser mannigfachen topologischen Schichtungen von Sichtbarkeits-, Bewegungs- und Wahrnehmungsfeldern ist das In-Mitten-Sein problematisch; als ob die Nacht ihre distinkte Qualität in den Tag eingetragen hätte und so das Mittlere und Mittelnde in seiner Unbestimmtheit vordergründig werden ließe.

Plötzlich durchzuckt ein Ruf dieses Gefüge: Jemand schreit „Blitz“ und die Kinder in ihren gelben Regenmänteln stürmen durch die Räume, sammeln sich, ballen sich zu einer Gruppe zusammen; kurz darauf, als wäre nichts gewesen, zerstreuen sie sich wieder. Der Blitz in seiner ereignishaften Aktualisierung symbolisiert hier nichts – er ist vielmehr zeichenhaftes Aufleuchten der unvorhersehbaren Möglichkeit wie der Möglichkeit des Unvorhersehbaren von Ereignissen in dieser nächtlichen Mitte; ein Aufleuchten, das sich als eine Reihe verschränkter Fragen fortsetzt. Was alles kann hier, in dieser verquerten Umwelt noch geschehen? Was ist hier möglich? Was kann ich hier tun? Bzw. genauer: Was können „wir“ hier tun? Wie können wir das „wir“ hier tun – sprich worin sind wir gemeinsam begriffen und wie begreifen wir das Gemeinsame; wie stellen „wir“ es her? Vor einer spiegelnden Folie hebe ich meinen Arm und bemerke in den Kräuselungen der Folie einen weiteren Schemen, der ebenfalls die Hand hebt. Ein Junge im Regenmantel steht hinter mir. Ich variiere die Position meines Armes, der Junge tut das selbe. Ich trete einen Schritt zurück, der Junge ebenso. Ich drehe mich um, trete einen Schritt auf den Jungen zu, dieser weicht genau einen Schritt zurück. Wir wiederholen dieses mimetische Spiel, in das dann auch eine weitere Besucher\*in eintritt. Abstände werden moduliert, Verhaltensweisen gespiegelt und verkettet, stumme Formen von Beziehungen hergestellt. Irgendwann drängen sich mehr und mehr Kinder um uns, schließen uns ein und sprengen auseinander. Nicht aber ein gesichertes Wissen, das nun endlich verstünde, worum es inmitten dieses seltsamen Gefüges gehe und was darin zu tun wäre, blitzt hier auf, sondern ein spezifischer Modus der Relationierung, indem Nichtwissen nicht eine Unzulänglichkeit meint, sondern die positive Bedingung einer explorativen und experimentellen Bewegung der Zusammensetzung des Eigenen mit dem Anderen in einer kollektiven Invention und Intervention inmitten eines koexistentiellen,

umweltlichen Gefüges. Abermals das Nachleuchten von Fragen: Wo diese experimentellen Bewegungen der kollektiven Kompositionen ohne Rückhalt aufspüren, wie diese Sensibilität für ein situiertes In-Mitten kultivieren, mit welchen Allianzen und in welchen Milieus und in Bezug zu welcher Gegenwart?

Wenn für den Zugang zur Performance-Installation WELCOME TO THE JUNGLE (im Folgenden mit WTTJ abgekürzt) des US-amerikanischen Choreographen Andros Zins-Browne<sup>520</sup>, von der in den letzten Passagen die Rede war<sup>521</sup>, zunächst eine Darstellungsweise gewählt wurde, die bewusst versuchte eine Beschreibung von der *Mitte* der ästhetischen Erfahrung aus zu entfalten, so vor allem deshalb, um auf textlicher Ebene eine spezifische Qualität der Arbeit nachvollziehbar zu machen. Im mimetischen Anschmiegen an WTTJ zeigte sich das Angebot bzw. die Aufforderung an die Besucher\*in, sich inmitten einer durch Unbestimmtheit und Ungesicherheit gekennzeichneten Umwelt zu situieren, wobei Situieren dabei auch einen spezifischen Modus der Aufmerksamkeit und des Lernens implizierte, d.h. dass das Unbestimmte/Ungesicherte als ermöglichender Vektor von Erfahrbarkeit adressiert wird. Die Beschreibung und Analyse dieser ästhetischen Konfiguration, in der das Verhältnis von Erfahrung und Umweltlichkeit als problematische Szene erscheint, wird im Folgenden weiter vertieft. Zuvor soll jedoch eine Proposition von Andros Zins-Browne aufgegriffen werden, die den konkreten phänomenologischen Ort der Arbeit auf einen Begriff bezieht und darüber die Performance-Installation als Reflexionsraum einer spezifischen Aktualität bestimmt.

#### 4.1.2 Von „Global Warming“ zu „Global Weirding“

Eine Proposition ist weder objektives Urteil noch bedeutsame Aussage, die im Register von wahr oder falsch zu bewerten wäre, sondern ein Vorschlag, der eine bestimmte Wirksamkeit entfaltet bzw. entfalten kann. Gleich einem Stein, der ins Wasser geworfen die gesamte Konfiguration der Oberfläche verändert<sup>522</sup>, bewirkt eine Proposition eine Rekonfiguration innerhalb eines relationalen Gefüges der Erfahrung,

---

<sup>520</sup> Zins-Browne arbeitete für installative Umsetzung von WELCOME TO THE JUNGLE des Weiteren mit dem Parfümeur Laurent-David Garnier und dem Szenographen Erik De Vries zusammen.

<sup>521</sup> Die Performance-Installation wurde von mir am 7. und 8. Dezember 2012 auf Pact Zollverein (Essen) besucht. Einen ersten Eindruck der Installation vermittelt auch ein kurzes, online zugängliches Video (<https://vimeo.com/52856358> [letzter Aufruf: 10.06.2017]).

<sup>522</sup> Stengers greift dieses Bild Whiteheads zur Beschreibung des effektiven Charakters der Proposition auf (Vgl. Stengers: „Whitehead’s Account of the Sixth Day“, S. 52f).

in dem jene sich realisiert. „They [propositions] are a form of potential that alters the experiential vectorization of an actual occasion. A proposition is not something added to an occasion. It is how an occasion for experience holds within its potential the dynamics of singularity“<sup>523</sup> – wie Erin Manning in Anlehnung an Whitehead erläutert. Als solch eine Proposition lese ich nun einen Hinweis, den Andros Zins-Browne im Programmtext zu WTTJ gibt. „Welcome To the Jungle is a performance installation inspired by the potential implications of the ecological term ‘global weirding’.“<sup>524</sup> Nimmt man diesen begrifflichen Hinweis ernst, d.h. lässt man sich auf diesen verlockenden Vorschlag ein und tut ihn nicht als eine der Eigentlichkeit der Performance-Installation gegenüber bloß akzidentelle Dreingabe ab, so eröffnet sich ein Reflexionsraum, in dem die Arbeit von Zins-Browne als spezifische Aktualisierung eines Problems lesbar wird. In diesem Problem, das in der Arbeit weniger dargestellt wird, sondern vielmehr den raumzeitlichen Ort der Darstellung selbst in-formiert, sind das Ästhetische und das Politische in inhärenter Weise aufeinander bezogen, wobei das, was diese Beziehung bestimmt die Nicht-Wahrnehmbarkeit eines Ereignisses ist. Dieses Ereignis ist der globale Klimawandel, der durch den in Kürze zu erläuternden Begriff des „global weirding“ als Referenz aufgerufen ist. Was ist das Problem?

In einer so pointierten wie allzu selbstbezüglichen Weise formuliert der Soziologe Anthony Giddens eine zentrale Herausforderung klimapolitischer Praxis:

„No matter how much we are told about the threats, it is hard to face up to them, because they feel somehow unreal - and, in the meantime, there is a life to be lived, with all its pleasures and pressures. The politics of climate change has to cope with what I call 'Giddens's paradox'. It states that, since the dangers posed by global warming aren't tangible, immediate or visible in the course of day-to-day life, however awesome they appear, many will sit on their hands and do nothing of a concrete nature about them.“<sup>525</sup>

Über die vergangenen Jahrzehnte konsolidierte und stabilisierte sich durch eine koordinierte, naturwissenschaftliche Forschungspraxis zwar einerseits ein faktisches<sup>526</sup> Wissen um den globalen anthropogenen Klimawandel und seine

---

<sup>523</sup> Manning, Erin: „Propositions for the Verge - William Forsythe's Choreographic Objects“, in: *Inflexions* 2 (2008), online unter: [http://www.inflexions.org/n2\\_manninghtml.html](http://www.inflexions.org/n2_manninghtml.html), S. 1–32, hier S. 6.

<sup>524</sup> <http://www.thegreatindoors.be/index.php?/projects/welcome-to-the-jungle-2012/> [letzter Aufruf: 23.05.2017].

<sup>525</sup> Giddens, Anthony: *The Politics of Climate Change*. Cambridge: Polity Press 2009, S. 2.

<sup>526</sup> Und diese Faktizität ist mit Bruno Latour gedacht als eine Tat-Sache als Ergebnis eines komplexen Konstruktionsprozesses zu lesen, in dessen Verlauf durch die Einbindung einer Vielzahl von Akteuren und Mittlern eine stabilisierte und akzeptierte Realität geschaffen wird. Für eine fundierte Analyse dieser Konstruktionsarbeit eines globalen Klimawissens s. Edwards, Paul N.: *A Vast Machine*:

potentiellen Konsequenzen, zugleich entzieht sich das Phänomen jedoch auf Grund seiner Beschaffenheit zugleich einer unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Evidenz. Das Klima ist bekanntlich nicht mit dem Wetter zu verwechseln. Ist Letzteres als momentaner Zustand der Atmosphäre an einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, entzieht sich Ersteres einer solchen. Das Klima ist bestimmt als eine statistische und synthetische Größe, insofern sie verschiedene meteorologische Prozesse eines Ortes über eine bestimmte Zeit hinweg – das Mittel sind hier 30 Jahre – als durchschnittliche Gesamtheit indiziert und generalisiert. Das Klima wie dessen Wandel zeigt sich nur mittelbar und retrospektiv als Ergebnis eines datengestützten Vergleichs. Zugleich verbleiben viele der prognostizierten (negativen) Konsequenzen für ökologische Milieus und menschliche wie nicht-menschliche Biome – bspw. der Anstieg der Meeresspiegel und die Übersäuerung der Meere und damit verbunden die Zerstörung von Nahrungsketten und Lebensgrundlagen – entweder noch im Stadium eines potentiell eintreffenden Ereignisses oder aber aktualisieren sich in einer Art und Weise, die auf Grund ihrer nicht-linearen, komplex verschränkten oder unmerklich sich vollziehenden, in verschiedenen Zeitlichkeiten und Ensembles operierenden Qualität und ihrer globalen Dimension keine sinnliche Merkbarkeit aufweisen. Zwischen der epistemischen Evidenz des Klimawandels und der phänomenologischen Evidenz der Alltagserfahrung scheint keine einfache Kontinuität möglich.<sup>527</sup>

Als Einschub sei angemerkt, dass es gerade solche ästhetischen Strategien sind, die es unternehmen, dieses sich entziehende Moment der Prozessualität des Wandels in eine direkte repräsentationale Form zu überführen, die das Problem eines Konflikts zwischen epistemischer Evidenz und phänomenaler Unsichtbarkeit durch die Herstellung einer vergegenständlichten Positivität übergehen. Ablesbar wird dies anhand der figuralen Promiskuität von Eisskulpturen, die zu einer Standardform ästhetischer Repräsentation des Klimawandels geworden sind. So errichtete bspw. das Künstlerduo LigoranoReese im Rahmen eines Demonstrationmarsches anlässlich des

---

*Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*. Cambridge/London: The MIT Press 2010. Mediale Gestalt nimmt diese Faktizität in den Berichten des Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) an, welche die diversen Ergebnisse der weltweiten Klimaforschung zusammenführen (s. <https://www.ipcc.ch/index.htm>).

<sup>527</sup> Anders herum gewendet ist aber auch der kausale Zusammenhang von alltäglichen Handlungen wie bspw. dem Autofahren und der Erhöhung der CO<sub>2</sub>-Konzentration in der Atmosphäre erfahrungsmäßig nicht einfach einholbar. Mag auch ein mittelbarer Zusammenhang bspw. zwischen meiner durch fossile Brennstoffe ermöglichten Mobilität im urbanen Milieu eines Ortes und dem Absterben von Korallenpopulationen im aquatischen Milieu eines anderen Ortes bestehen, unmittelbar begreifbar ist dieser nicht.

in New York stattfindenden Klima-Gipfels am 21. September 2014 vor dem Flatiron North Plaza die Arbeit DAWN OF THE ANTHROPOCENE.<sup>528</sup> Das Register des Symbolischen in unmissverständlicher Weise bemüht, formte die 3.000 Pfund schwere Skulptur aus Eis die Worte „The Future“, die dann so allmählich wie unaufhaltsam schmilzt. Dieses figurative Schmelzen vollzog sich auch u.a. am 25. Juni 1997 im Rahmen des „Earth Summit“, während dem Eisstatuen vor dem Gebäude der UN platziert wurden<sup>529</sup> oder auch am 3. September 2009 auf dem Berliner Gendarmenmarkt. Hier hatte die brasilianische Künstlerin Nele Azevedo unzählige sitzende Figuren aus Eis aufgestellt.<sup>530</sup> Die Ausstellung eines qualitativen Veränderungsprozesses (dem Schmelzen) fungiert hier in einer metonymischen Versinnbildlichung als repräsentatives Zeichen der globalen Erwärmung, die als objektiviertes und objektivierbares Geschehen erscheint. Was in dieser funktionierenden Lösungsform – sie funktioniert in dem Sinne, dass ihre semiotische Referenzialität die Evokation des Klimawandels hervorzubringen vermag – aber verdeckt ist, ist die problematische Struktur von Anwesenheit und Abwesenheit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Erfahrbarkeit und Nicht-Erfahrbarkeit, die das Ereignis des Klimawandels mit sich führt. Das „Gelingen“ der ästhetischen Repräsentation hat als Voraussetzung die Reduktion des klimatischen Wandels auf den Wandel eines Aggregatzustandes, dem eine Indexikalität zugesprochen wird. Aber auch wenn die Abnahme von Gletschern, des antarktischen Eisschildes oder auch das Auftauen von Permafrostböden Indizes der globalen Erwärmung sind, das Schmelzen von Eis selbst ist es nicht, ebenso wenig wie jede andere kurzfristige Veränderung meteorologischer Faktoren.

Dass das erkennende Anerkennen des sich ereignenden Klimawandels wie seiner anthropogenen Ursachen zugleich die Grundlage für eine Veränderung eben derjenigen Handlungsweisen ist, die diesen Prozess erst in Gang gesetzt haben und das *zugleich* dieses Anerkennen seine Bedingung in der Möglichkeit einer Erfahrbarkeit

---

<sup>528</sup> Vgl. Foderaro, Lisa W.: „Taking a Call for Climate Change to the Streets“, in: *The New York Times*, Online vom 21.09.2014, [http://www.nytimes.com/2014/09/22/nyregion/new-york-city-climate-change-march.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/09/22/nyregion/new-york-city-climate-change-march.html?_r=0) [letzter Zugriff: 21.06.2016] sowie die Webseite von LigoranoReese unter <http://meltedaway.com/category/u-n-climate-summit/>.

<sup>529</sup> Vgl. <http://www.aparchive.com/metadata/youtube/683bf522884efb189a7f3a3be1f3d475>, [letzter Zugriff: 21.06.2016].

<sup>530</sup> Vgl. die Webseite der Künstlerin: <http://neleazevedo.com.br>.

eben jenes Ereignisses hat, konstatiert auch der renommierte Klimaforscher James Hansen gemeinsam mit seinen Kolleg\*innen Makiko Sato und Reto Ruedy.

„The greatest barrier to public recognition of human-made climate change is probably the natural variability of local climate. How can a person discern long-term climate change, given the notorious variability of local weather and climate from day to day?“<sup>531</sup>

Gibt es etwas, was innerhalb der Permanenz des Wandels meteorologischer Zustände und Qualitäten, der den normalen Hintergrund alltäglicher Wetterwahrnehmung bildet, auf jenen anderen Wandel des Klimas verweist? Wie Hansen aufzeigt, zeichneten sich die vergangenen Jahrzehnte gegenüber einem Vergleichszeitraum (1951-1980) durch eine weltweit auftretende starke Zunahme extrem hoher Temperaturen in den Sommermonaten aus. Eine gegenüber dem klimatischen Mittel erhöhte Temperatur ist als singuläres Wetterereignis generell noch kein Ausweis einer klimatischen Veränderung, jedoch sei sowohl Ausmaß als auch Häufigkeit der Abweichungen von solcher Art, dass zwischen Klimawandel und diesen Temperaturanomalien ein kausaler Zusammenhang bestehe. Hansen, Sato und Ruedy fassen ihre Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

„Summers with mean temperature in the category defined as cold in 1951–1980 climatology (mean temperature below  $-0.43\sigma$ ), which occurred about one-third of the time in 1951–1980, now occur about 10% of the time, while those in the hot category have increased from about 33% to about 75% (Fig. 7). The most important change of the climate dice is the appearance of a new category of extremely hot summer anomalies, with mean temperature at least three standard deviations greater than climatology. These extreme temperatures were practically absent in the period of climatology, covering only a few tenths of one percent of the land area, but they are occurring over about 10% of global land area in recent years.“<sup>532</sup>

Die sozusagen wahrnehmungspolitische Bedeutung dieser Forschungsarbeit liegt im Nachweis eines kausalen Zusammenhangs von Klimawandel und der Zunahme meteorologischer Anomalien in Intensität und Häufigkeit – was sich hier ausdrückt, so könnte man mit Stengers sagen, ist ein kosmopolitisches Ereignis<sup>533</sup>, insofern eine neue Möglichkeit der Relationierung entdeckt wurde. Die Anomalie ist artikuliert als Zeichen des Klimawandels in der Erfahrung – oder anders: sie ist das Merkmal eines virtuellen Prozesses des Wandels, wie er sich in der Empfindung aktualisiert. Eine

---

<sup>531</sup> Hansen, James, Makiko Sato und Reto Ruedy: „Perception of climate change“, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/37 (2012), S. E2415–E2423, hier S. E2415.

<sup>532</sup> Ebd., S. E2420.

<sup>533</sup> Vgl. u.a. Stengers: „Introductory notes on an ecology of practices“, S. 192.

Anomalie ist kein substantieller, sondern ein relativer Begriff, insofern das, was als Anomalie registriert wird, eine *Abweichung* von einer empfundenen Erwartbarkeit ist; eine *höhere* Intensität der Temperaturdifferenz oder *größere* Häufigkeit von *extremen* Wetterphänomenen, dies sind Wahrnehmungen, die sich als Differenzen von einem klimatischen Feld von Regelmäßigkeit, Gewöhnlichkeit und Normalität abheben, das qua dieser Qualitäten den unmerklichen Hintergrund der Erfahrung bildet. Es ist nicht das singuläre extreme Wetterereignis, das als solches ein atmosphärisches Indiz des Klimawandels wäre, sondern die registrierte, empfundene Intensivierung und Häufung solcher Ereignisse. Die erfahrungsmäßige Evidenz des Klimawandels liegt in der affektiv registrierten *Bewegung* einer Abweichung. Und es sind nicht alleine anormale Temperaturerhöhungen, die diese Bewegung indizieren, sondern – wie Hansen, Sato und Ruedy bemerken – weitere mit der Erwärmung durch den Wasserkreislauf korrelierende Phänomene wie die Zunahme von Dürreperioden, extremen Regenfällen und Fluten, Wirbelstürmen, aber auch das epidemische Auftreten invasiver Arten in lokalen Ökosystemen.<sup>534</sup> Es ist exakt der Umstand des Zusammenhangs von Klimawandel und meteorologischen Anomalien, der nun im Begriff „global weirding“ bezeichnet ist. Dieser wurde von der Juristin und Umweltaktivistin Hunter Lovins in den öffentlichen Diskurs um die globale Erwärmung eingebracht und von Thomas Friedman, einem Kolumnisten der New York Times, populär gemacht. Friedman schreibt:

„I prefer the term “global weirding,” because that is what actually happens as global temperatures rise and the climate changes. The weather gets weird. The hots are expected to get hotter, the wets wetter, the dries drier and the most violent storms more numerous.“<sup>535</sup>

Der Begriff selbst erfuhr weder im wissenschaftlichen noch im öffentlichen Diskurs eine signifikante Verbreitung – auch wenn die Sachverhalte auf die er verweist zum klimawissenschaftlichen Konsens gehören.<sup>536</sup> Die erfahrungspolitische Bedeutung der Befunde aber, die der Begriff herausstellt, deutet die Medienwissenschaftlerin Wendy

---

<sup>534</sup> Vgl. Hansen, Sato und Ruedy: „Perception of climate change“, S. E2422.

<sup>535</sup> Friedman, Thomas L.: „Global Weirding is here“, in: *The New York Times Online*, 17. Februar 2010, [http://www.nytimes.com/2010/02/17/opinion/17friedman.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2010/02/17/opinion/17friedman.html?_r=1) [letzter Aufruf: 01.06.2017].

<sup>536</sup> Vgl. hierzu bspw. den Synthesis Report des IPCC (IPCC: *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, R.K. Pachauri and L.A. Meyer (eds.)]. IPCC, Genf, Schweiz, insb. S. 53). Die Vermutung sei hier angestellt, dass die mit dem Begriff „weird“ verbundene Ebene des Subjekts und der subjektiven Empfindung in einer wissenschaftlichen Praxis, die sich wie kaum eine andere gegen Anschuldigungen hinsichtlich ihrer Verfahrensweisen und die Infragestellung ihrer Ergebnisse durch die Betonung ihrer Objektivität behaupten muss, zu ihrem eigenen Schutz ausgeblendet werden muss.

Chun, ebenfalls mit Bezug auf die oben besprochene Studie von Hansen, an, wenn sie schreibt:

„Weird weather events are arguably side effects of the rise in global mean temperature; deviations, because they depend on means, are usually determined subsequent to means. These deviations, however, are open to experience and resonate most widely. The experience of the anomaly—of that which cannot be entirely explained and thus invokes new rules to explain it—leads to profound questions about the future and politics. Habitual disruptions of the habitual are key to experiencing the inexperienceable.“<sup>537</sup>

Die Beschreibungs- und Erfahrungskategorie *weird* markiert die Möglichkeit einer anderen Aufmerksamkeit und Sensibilität für die Propositionen einer mehr-als-menschlichen Welt im Wandel. Eine Umbenennung ist mehr als die Ersetzung eines Begriffs – globale Erwärmung oder Klimawandel – durch einen adäquateren oder „besseren“ – global weirding<sup>538</sup>; eine Benennung ist eine pragmatische Operation, die in dem, was sie bezeichnet, eine bestimmte Potentialität aktualisiert und damit zugleich das Denken, Handeln und Erfahren anders vermittelt. Isabelle Stengers formuliert dies in ihrer idiosynkratischen Art wie folgt: „To name is not to say what is true but to confer on what is named the power to make us feel and think in the mode that the name calls for.“<sup>539</sup> WTTJ nun kann als eine ästhetische Experimentalapparatur zur Erkundung dieser Modalität des „weirding“ beschrieben werden, in der sich eine spezifische Struktur von Erfahrung im Klimawandel artikuliert und in der das Umweltliche und die Relationierung in diesem als problematisches Verhältnis in den Vordergrund der Wahrnehmung treten.

#### 4.1.3 *Weirding*

„What is the weird? When we say something is weird, what kind of feeling are we pointing to? [...] the weird is a particular kind of perturbation. It involves a sensation of wrongness: a weird entity or object is so strange that it makes us feel that it should not exist, or at least it should not exist here. Yet if the entity or object is here, then the categories which we have up until now used to make sense of the world cannot be valid. The weird thing is not wrong, after all: it is our conceptions that must be inadequate.“<sup>540</sup>

---

<sup>537</sup> Chun, Wendy Hui Kyong: „On Hypo-Real Models or Global Climate Change: A Challenge for the Humanities“, in: *Critical Inquiry* 41/3 (2015), S. 675–703, hier S. 698.

<sup>538</sup> Der Begriff wird im Folgenden im englischen Original beibehalten. Weder sein polysemischer Gehalt noch die spezifische nominalisierte Verbform mit ihrer Betonung von Prozessualität lassen sich in einer einfachen Übersetzung – bspw. globales Durcheinander – bewahren.

<sup>539</sup> Stengers: *In Catastrophic Times*, S. 43.

<sup>540</sup> Fisher, Mark: *The Weird and the Eerie*. London: Repeater Books 2016, S.15.

Was bedeutet „weird“? Das Wort leitet sich vom altenglischen „wyrð“ her, das – ähnlich wie die germanischen Wörter „wurd“ oder „wurt“, von denen es u. a. abstammt – als Substantiv zum einen die Mächte des Schicksals bezeichnet.<sup>541</sup> Diese Bedeutung findet ihre wohl bekannteste Figuration in den „three weird sisters“ (oder auch „weyard sisters“) – den drei Hexen, die in Shakespeares *Macbeth* dem gleichnamigen Protagonisten seine zukünftige Bestimmung weissagen. In ihnen verkörpern sich zugleich zwei weitere Bedeutungsebenen des Wortes, insofern ihnen einerseits eine übernatürliche bzw. unirdische Wesenhaftigkeit eignet und sie zweitens eine seltsame, absonderliche, ungewöhnliche Weise des Erscheinens anzeigen<sup>542</sup> – sie erscheinen als „Weiber“ mit Bärten und verschwinden – nach getaner, rätselhafter Prophezeiung – wie Blasen in der Erde, als wären diese Wasser.<sup>543</sup> Das, was „weird“ – verquer, sonderbar, bizarr – ist, ist es als Erscheinung, die in ihrer spezifischen Weise des Erscheinens die Möglichkeit einer einfachen Rekognition unterbricht. Etwas entzieht sich dem Zugriff des Wiedererkennens und der zirkulären Einordnung in eine herkömmliche und gewohnte Ordnung des Sinns und des Intelligiblen; mit Deleuze könnte man sagen, dass der Kreis der Wiederholung unwuchtig wird.<sup>544</sup> Es ist daher wichtig herauszuheben, dass, wie Timothy Morton bemerkt, „weird“ weniger als eine unidirektionale Zuschreibung, sondern vielmehr als ein Geschehen oder Werden zu fassen sei.<sup>545</sup> Morton greift einen weiteren etymologischen Faden von „weird“ auf, der zum nordischen *urð-r* führt. Mit diesem Namen wurde eine der drei Nornen – weibliche Figurationen des Schicksals – in der altnordischen Mythologie bezeichnet; zusammen mit Verdandi (das Werdende) und Skuld (Schuld; das Werdensollende) knüpft Urd (Schicksal) das Netz des Schicksals.<sup>546</sup>

„*Weird* from the Old Norse *urth*, meaning twisted, *in a loop*. The Norns entwine the web of fate with itself [...] *Weird*: a turn or twist or loop, a turn of events.

<sup>541</sup> Oxford English Dictionary, „weird“, <http://www.oed.com/view/Entry/226915?rskey=t1vfT4&result=1&isAdvanced=false#eid> [letzter Zugriff: 06.06.2107].

<sup>542</sup> Vgl. ebd.

<sup>543</sup> Vgl. Shakespeare, William: *Macbeth*. Erster Akt, dritte Szene.

<sup>544</sup> Die Form des unwuchtigen Kreises durchzieht *Differenz und Wiederholung*. Sie ist die Gegenform zum platonischen Kreis, indem sich das Identische wiederholt. Die Unwucht dagegen verweist auf die Wiederholung der Differenz bzw. des Differierens selbst.

<sup>545</sup> Morton, Timothy: *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press 2016, S. 5.

<sup>546</sup> Dillmann, François-Xavier: „Nornen“, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* (RGA). 2. Auflage. Band 21. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002, S. 388–394, insb. S. 390. Es ist offensichtlich, dass die drei Nornen – ebenso wie in den griechischen Moiren und den römischen Parzen – Figurationen der zeitlichen Ordnung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darstellen, in ihnen also ein Weben der Zeit selbst reflektiert wird.

The milk turned sour. She had a funny turn. That weather was a strange turn-up for the book.<sup>547</sup>

Das Schicksal zeigt sich sprichwörtlich in seinen Wendungen; in dem was „weird“ ist ereignet sich eine Verkehrung, eine Drehung und eine schleifenförmige Rückwendung, die befremdet, insofern in ihr etwas erscheint, das zugleich vollkommen evident ist und, um in seiner verquerten, absonderlichen Evidenz anerkannt zu werden, eine Revision der eigenen Positionen und Konzeptionen erfordert. *Weirding* nun – als substantiviertes Verb – betont nochmals mehr diese Dimension des Sich-Ereignens der Verkehrung und des Merkwürdig-Werdens insofern mit *weirding* gerade kein finaler, bereits gegebener Zustand bezeichnet ist, sondern die prozessuale Form des Übergangs vom Unmerklichen zum Merkwürdigen, vom Normal(isiert)en zum Bizarren, vom Geraden zum Verquerten, vom Bestimmbaren zum Unbestimmten.

Inmitten dieser spezifischen Form des Übergangs eines *weirding* situiert WTTJ die Besucher\*in, wobei das, was in einem solchen *weirding* begriffen scheint und darüber erscheint nicht ein konkretes Objekt der Anschauung ist, sondern die Dimension von *Umweltlichkeit* als solcher und die erfahrene Relation zu dieser. Damit ist nicht gemeint, dass über die Performance-Installation eine universelle Umwelt erfahrbar würde. Vielmehr stellt sich die Frage, wie Umweltlichkeit selbst als Qualität und nicht alleine die spezifischen Qualitäten einer bestimmten Umwelt wahrnehmbar wird? Anders gefragt, wie wird eine Umwelt hervorgebracht, „without representing any particular environment“<sup>548</sup>, wie es der Programmtext zur Arbeit formuliert. Wie wird eine bestimmte zu einer unbestimmten Umwelt? Dies geschieht in WTTJ durch ein Verfahren, das man als entleerende Abstraktion bezeichnen kann. Zu Beginn situiert WTTJ die Besucher\*innen wie beschrieben in einer Dunkelheit, in der jede visuelle Bestimmung in einer schwarzen Unterschiedslosigkeit ausgelöscht ist. Entfernt und abgezogen sind hier die Einzelheiten im Sichtbaren, d.h. das vollkommen umgebende Schwarz ist ein radikal undifferenziertes visuelles Feld, der leere Abgrund einer virtuellen Unendlichkeit.<sup>549</sup> Begreift man Bewegungen als relationale Konjugationen

---

<sup>547</sup> Morton: *Dark Ecology*, S. 5.

<sup>548</sup> <http://www.thegreatindoors.be/index.php?/projects/welcome-to-the-jungle-2012/> [letzter Aufruf: 06.06.2017].

<sup>549</sup> Nach Deleuze ist das Unbestimmte ein virtuelles Unendliches (Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 30).

des Körpers mit singulären Anhaltspunkten der Umwelt,<sup>550</sup> durch welche „sich unsere realen Akte unseren Wahrnehmungen der realen Beziehungen des Objekts anpassen und damit eine Problemlösung liefern“<sup>551</sup>, so sind die Bewegung in der Schwärze sozusagen im Problem suspendiert. Stolpern und ein ungerichtetes Tasten sind beides Formen dieser Suspension, in der ein unbedachtes Voranschreiten unmöglich geworden ist; der Lösungsprozess gerät an kein Ende und das Problem rückt in den Vordergrund. Man könnte also formulieren, dass Umweltlichkeit dann wahrnehmbar wird, wenn die Umwelt als problematische Struktur erscheint. Dies zeigt sich auch in jenem labyrinthischen Raum- und Sichtbarkeitsfeld, das die Besucher\*in nach Verlassen der dunklen Eingangspassage betritt und das in zweifacher Weise durch eine entleerende Abstraktion strukturiert ist.

Labyrinthisch ist jenes Feld zunächst nicht alleine deshalb, da jene durch die Folien strukturierte Raumorganisation eben einer labyrinthischen Wegführung ähnelt, sondern vielmehr, da durch die spezifische, von den Lichtverhältnissen mitbestimmte Beschaffenheit der Folien der Raum tatsächlich häufig als ein visuelles *Feld* verschränkter Ebenen und Bereiche erscheint, deren Abgrenzungen und Verhältnisse zueinander oft im Unklaren verbleiben. Anders formuliert erscheinen die raumzeitlichen Relationen als ein unklares Verhältnis von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Die sich bewegende Figur, die aus einiger Distanz besehen einer anderen Person zu gehören schien, erweist sich als die Reflexion der eigenen Gestalt; oder umgekehrt. Auf dieser distribuierten und fragmentierten Ebene des Sichtbaren vermischen sich die Bewegungen des Eigenen und des Anderen und dies auch umso intensiver, insofern die Figuren nie nur einen Ort einzunehmen scheinen. Der figurale Ort verliert seine Eindeutigkeit, insofern er sich einerseits in eine Serie von Projektionen auf den spiegelnden Oberflächen delokalisiert und sich andererseits seine reflektierte Kontur in den Oberflächenbewegungen der Folien verwischt und verzerrt. Zudem überlappen sich auch Räume und figurale Schemen, wenn ein räumliches „Dahinter“ auf Grund eines Wechsels der Lichtverhältnisse von spiegelnd zu semi-transparent Teil des visuellen Feldes wird.

---

<sup>550</sup> Ein solches Verständnis von Bewegung lässt sich u.a. einer deleuzeschen Szene entnehmen. „Schwimmenlernen“, so schreibt Deleuze, „bedeutet die Konjugation der ausgezeichneten Punkte unseres Körpers mit den singulären Punkten der objektiven Idee, um ein problematisches Feld zu bilden.“ (Ebd., S. 212).

<sup>551</sup> Ebd., S. 212f.

Figur und Grund in diesem „weird environment“<sup>552</sup> sind keine absoluten Größen, sie gehen vielmehr wechselseitig ineinander über. War das Schwarz ein undifferenzierter Abgrund, so erweist sich die umweltliche Abgründigkeit hier nun in einem Wuchern der beständig sich differenzierenden Bewegungen. Jede Bestimmung einer Bewegung im Sinne eines Abzielens auf eine einfache Relokalisierung oder einfache Rekonfiguration ist konfrontiert mit ihrem unbestimmten Verlauf innerhalb des visuellen Feldes, in dem das Hier und das Dort, die Figur und der Grund ineinander gefaltet sind. Die multiplizierten, verknüpften, interferierenden, segmentierenden Bewegungen bilden eine abstrakte Fluchtlinie, deren Teil man selbst ist – „Man ist nur noch eine abstrakte Linie, wie ein Pfeil, der die Leere durchquert.“<sup>553</sup>

Einer Leere begegnet man des Weiteren noch in einer anderen Weise, denn in gewissem Sinne gibt es in WTTJ nichts zu sehen. Kein dramaturgisches Programm erfüllt den Raum, kein narrativer Rahmen strukturiert ihn; kein theatrales Spiel gewährt einen Anhaltspunkt, von dem aus sich der einsichtig gewordene Sinn durch präexistente Handlungs- und Interpretationsprotokolle aktualisieren ließe. Nichts erscheint, was man von einer Performance im herkömmlichen Sinne erwarten würde: eine Darstellungs- oder Zeichenpraxis, einen strukturierten und festgelegten Zeitrahmen, die Aufführung eines Sinnzusammenhangs. Gerade dass man aber trotzdem auf dieses Eintreffen eines sinnhaften Angebots einer Darstellung wartet, dieses Warten auf und des Erwartens von ist von Bedeutung für die zeitliche wie empfindungsmäßige Ausrichtung der eigenen Erfahrung. Denn: Es könnte ja doch noch etwas passieren, vielleicht geschieht es ja woanders im labyrinthischen Raum, vielleicht auch erst später? Der Ruf „Blitz“, der dieses Warten plötzlich durchzuckt und zu einem Stürmen und Zusammenballen der Kinder führt, ist mehr zeichenhaftes Sich-Abheben von dieser narrativen Leere als ein semantisches Fragment, das auf eine latente, zu interpretierende Geschichte hinwies. Diese Aktion ist nicht an sich bedeutsam, sondern nur in ihrem Verweis auf ein Potential, dass etwas sich ereignen kann oder auch, dass etwas sich im Ereignen befindet, das bisher nicht erfasst wurde und auch durch die Aktion nicht vollkommen fassbar wird. Der „Blitz“ zeigt sich als Anomalie: eine Bewegung der Abweichung, die in ihrem Abweichen von etwas zeugt, dass sich dem Horizont des Sinns/des Sinnlichen entzieht. Ebenso wie auch der auf- und abschwellende Geruch des Parfüms keine symbolische Qualität besitzt, die

---

<sup>552</sup> Vgl. <http://www.thegreatindoors.be/index.php?/projects/welcome-to-the-jungle-2012/> [letzter Aufruf: 06.06.2017]

<sup>553</sup> Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 273.

beispielsweise ein spezifisches Milieu (z.B. einen Dschungel) bedeuten würde, sondern als eine Differenzierung im Medium der Luft auf dieses aufmerksam macht, so verweisen die wenigen Aktionen der Kinder eher auf das Medium der performativen Handlung und die Möglichkeit eines bedeutsamen Geschehens, als dass sie beides tatsächlich verwirklichen würden. Indem sie sich nicht in sich selbst erschöpfen, werden die sinnlichen Qualitäten und Aktionsfragmente zu abstrakten Zeichen, die auf nichts Bestimmtes verweisen bzw. die Bestimmung verfehlen und dennoch und gerade dadurch etwas der Erfahrung zugänglich machen, was diese zwar immer in fundamentaler Weise bedingt, jedoch als solches meist im Hintergrund verbleibt. Die Leere – in Form von Ereignislosigkeit und abstraktem Zeichen – ist wie auch die dunkle Leere zu Anfang nicht einfach leer; sie besitzt eine als Intensität erfahrene unsinnliche Qualität. „A space dense with its own emptiness“<sup>554</sup>, so fasst es der Programtext. Ein anderer Name für diese gespannte Dichte der Leere ist Potentialität<sup>555</sup>. Was in den Begegnungen und Bewegungen erfahren wird ist weniger eine konkrete Möglichkeit, die als ein bereits Gegebenes realisiert werden könnte, als vielmehr Potentialität im Sinne einer Dimension des Realen, die nicht vollkommen aktualisierbar ist.<sup>556</sup> In Relation zu dieser Leere als Potentialität vollzieht sich auch das eingangs beschriebene mimetische Spiel zwischen mehreren Besucher\*innen, die in experimenteller Weise Handlungsoptionen und Formen eines Gemeinsamen miteinander, wie auch mit ihrer Umgebung erkundeten und so das Potentielle als raumzeitliche Differenzierungen aktualisierten, ohne dabei aber eine definitive „Lösung“ zu finden. Die Zeitlichkeit des Wartens auf ein mögliches Geschehen ebenso wie die offene Suche nach Beziehungsweisen in und mit einer verqueren Umwelt – die sich als Ensemble von Räumen, Qualitäten, Körpern und Bewegungen sich bildet – sind Formen eines Sich-Bewegens in einer Erwartungen und Gewohnheiten unterbrechenden Suspension, die sich als Frage danach aufspannt, wie eine gemeinsame Bewegung von Körper und Umwelt zu komponieren wäre, wenn diese

---

<sup>554</sup> <http://www.thegreatindoors.be/index.php?/projects/welcome-to-the-jungle-2012/> [letzter Aufruf: 05.05.2017].

<sup>555</sup> In dieser Weise interpretiert Brian Massumi auch jene fehlende Halbsekunde, die sich in Experimenten mit Patienten mit kortikalen Elektroden zwischen einem elektronischen Reiz des Gehirns und seiner empfindungsmäßigen Registrierung bzw. körperlichen Aktion ereignet (Vgl. Massumi: *Parables for the virtual*, S. 28f.). Die halbe Sekunde entzieht sich der Erfahrung nicht deshalb, so Massumi, weil sie leer wäre, sondern „because it is overfull, in excess of the actually-performed action and of its ascribed meaning.“ (Ebd., S. 29). Bewusstsein, so Massumi, ist ein subtraktiver Prozess.

<sup>556</sup> Dieses Verständnis von Potentialität verdankt sich Gilles Deleuze und seiner Konzeption des Virtuellen in Unterscheidung vom Möglichen (Vgl. hierzu Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 267ff.).

immer schon ineinander gefaltet erscheinen, die Umwelt also Teil des Körpers und der Körper Teil der Umwelt ist. Was in diesem ästhetischen Feld damit zugleich suspendiert wird, ist die zentrierende Instanz eines souveränen, wissenden Subjekts (der Bewegung), das die Entfaltung einer Bewegung abzusehen und zu kontrollieren vermöchte. WTTJ ist ein ökologischer Ort genau in dem Sinne, als dass die performativen Verstrickungen von menschlichen wie nicht-menschlichen Bewegungen – seien sie aktualisiert oder im Potentiellen verbleibend – nie absolut von einer Position aus bestimmbar und einer Verfügungsgewalt unterstellbar sind. Jede Bewegung ist verzweigt und verzweigt sich, kommt von wo anders her und trägt sich ins Andere fort, sie vermittelt sich in Übersetzungen, Neuausrichtungen, Zusammensetzungen und Interferenzen und ist darin immer auch ein Stück unverfügbar.

WTTJ lässt den Klimawandel erscheinen, jedoch nicht als ein Objektiviertes, das eine repräsentationale Präsenz – z.B. als thematischer oder visueller Gehalt – im Raum der Performance-Installation einnimmt, sondern als die ästhetische Übersetzung einer ihn kennzeichnenden problematischen Struktur von Erfahrung und Unerfahrbarkeit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Situierung und Umweltlichkeit. Womit die Arbeit die Besucher\*in konfrontiert, ist gerade kein Objekt, sondern die beständige Unmöglichkeit der Objektivierung und damit einhergehend eine Infragestellung einer souveränen Subjektposition, die sich als autonom von ihrer Umwelt imaginieren könnte. Lauren Berlant, die jüngst über die Konzepte der commons, des common sense und des Gemeinsamen vor dem Hintergrund einer solchen primären Nicht-Souveränität nachdachte, kritisiert zunächst die den Diskursen um die commons – die Gemeingüter, das Gut des Gemeinen – innewohnende Tendenz, Disparitäten und Kontingenzen sozio-politischer Verhältnisse und Prozesse durch die Imagination eines von allen Ambivalenzen befreiten, vereindeutigten und vereinheitlichten Gemeinsamen zu verdecken.<sup>557</sup> Dies bedeutet für Berlant nicht, jene Konzepte, die die Sphäre des Gemeinsamen adressieren, per se zu verabschieden, sie stellt jedoch heraus, dass deren grundlegende Qualität als eine „nonsovereign relationality“<sup>558</sup> zu konzipieren wäre und – dies ist hier entscheidend – Nicht-Souveränität dabei „the experience of affect, of being receptive, in real time“<sup>559</sup> bedeutet. Was WTTJ durch die

---

<sup>557</sup> Berlant, Lauren: „The commons: Infrastructures for troubling times“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 34/3 (2015), S. 393–419, hier S. 395.

<sup>558</sup> Ebd., S. 394.

<sup>559</sup> Ebd., S. 402.

Einrichtung eines „weird environment“ als einer Ökologie der Bewegungen hervorbringt ist eben dies: einen ästhetischen Ort, in dem sich ein Gemeinsames erfahren, jedoch nie von einer souveränen Position aneignen lässt. Diese imaginäre Position ist in der intensiven, nie vollkommen bestimmbar Nähe und Intimität von Körpern und Umweltlichkeit dispensiert. Was darüber erfahrbar wird, ist eine jeder dichotomisierenden Aufteilung von Subjekt und Objekt vorhergehenden Rezeptivität; die leere, d.h. potentielle Schwelle einer basalen Relationalität. Eine politische Dimension besitzt WTTJ nicht, weil hieraus eine positive Handlungsnorm oder programmatische Linie für die Bewältigung der ökologischen Krise des Klimawandels ablesbar wäre, sondern vielmehr durch die Unterbrechung der *Gewohnheit* dieses dualen Subjekt-Objekt-Schemas, das maßgeblichen Anteil hatte an der bisherigen Art und Weise, die gemeinsame Welt zusammzusetzen. Was die feministischen politischen Geographinnen J.K.Gibson-Graham<sup>560</sup> bezüglich einer Ethik im Anthropozän schreiben – nämlich, dass ein „un-performing“ dieses Schemas „a key practice“ dieser Ethik sei<sup>561</sup> – gilt gleichermaßen für den Raum des Politischen. Mit Berlant ließe sich dieses „un-performing“ auch als ein „unlearning“ verstehen: als das Verlernen der „expectation of sovereignty as self-possession“<sup>562</sup>. Unterbrechungen, Disjunktionen und Ablösungen bilden ebenso wichtige Modalitäten einer politischen Ökologie im Anthropozän, wie es Verbindungen und Verschränkungen tun. Wenn die Verhältnisse in WTTJ als *weird* empfunden werden, so auch deshalb, weil der Zugriff jenes Schemas nicht mehr vollständig gelingt. Dieses Nicht-Gelingen wäre jedoch als vollkommen positiv zu denken, insofern darin erst die Notwendigkeit und Möglichkeit einer anderen, nicht-souveränen Konzeption von Relationsweisen und Praktiken für die Hervorbringung eines Gemeinsamen erscheinen kann. Lernen und Verlernen bilden ein konstitutiv verschränktes Verhältnis, oder anders: Der Modus jener Hervorbringung, der einerseits ein Schema verlernt, ließe sich mit Berlant zugleich als ein „learning to live with messed up yet shared and ongoing infrastructures of experience“<sup>563</sup> beschreiben. Der Begriff der Infrastrukturen wird im Folgenden wiederaufgenommen. Angemerkt sei hier nur abermals, dass WTTJ keine allgemeine Lösung oder abstraktes Modell für ein Leben in jenen derangierten Verhältnissen des

---

<sup>560</sup> J.K. Gibson-Graham ist das Pseudonym der beiden Geographinnen und politischen Ökonominen Julie Graham und Katherine Gibson.

<sup>561</sup> Gibson-Graham, J. K. und Gerda Roelvink: „An Economic Ethics for the Anthropocene“, in: *Antipode* 41/1 (2009), S. 320–346, hier S. 324.

<sup>562</sup> Berlant: „The commons“, S. 408.

<sup>563</sup> Ebd., S. 395.

„global weirding“ offeriert. Vielmehr wäre aus den nicht-souveränen Bewegungen in dieser Performance-Installation die Frage zurückzubehalten, welche spezifische Artikulation dieses Lernen, das zugleich ein Verlernen sein muss, in anderen Zusammenhängen annehmen mag und wie das Gemeinsame als ein Tun ohne substantiellen Rückhalt hervorgebracht werden kann.

#### 4.2 LIBERATE TATE – Fossiles Kapital und institutionelle Ökologien

„The “politics of aesthetics” does not only have to do with “distributions of the sensible” [...]. More intensely, more inventively, and more powerfully, it has to do with distributions between the sensible and the nonsensuous: the double aesthetic-political economy of experience.”<sup>564</sup>

„If the art of living without fossil fuels is a one kind of survival amidst dominant forms of extinction, then there is a need to develop forms of nonparticipation and block certain fossil collaborations even as they compel us.“<sup>565</sup>

##### 4.2.1 A spill of oil

In einem Artikel vom 11. März 2016 berichtete *The Independent*, dass das Mineralölunternehmen BP sein seit 26 Jahren bestehendes Sponsoring der Londoner *Tate Gallery* zum Jahr 2017 einstellen würde, was einem – nach Angaben des Unternehmens – “extremely challenging business environment” geschuldet sei.<sup>566</sup> Entgegen dieser auf ökonomischen Erwägungen basierenden Erklärung verweist der Artikel allerdings auf Protestaktionen des Kunstkollektivs *Liberate Tate* (im Folgenden mit LT abgekürzt), die dieser Entscheidung vorangegangen seien. Dem Artikel vorangestellt findet sich eine Photographie, auf der ein in schwarz gekleideter und durch einen ebenfalls schwarzen Schleier anonymisierter Mann gerade dabei ist, eine ölartige Molasse aus einem mit dem BP-Helios-Logo<sup>567</sup> versehenen Eimer vor dem Besuchereingang der *Tate Britain* zu entleeren, wobei der Boden vor ihm bereits

---

<sup>564</sup> Massumi: *Semblance and event*, S. 170.

<sup>565</sup> Yusoff, Kathryn: „Geologic life: Prehistory, climate, futures in the Anthropocene“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 31/5 (2013), S. 779–795, hier S. 791.

<sup>566</sup> Clark, Nick: „BP to end controversial sponsorship of Tate in 2017“, in: *The Independent*, 11. März 2016, online unter: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/art/news/bp-to-end-controversial-sponsorship-of-tate-in-2017-a6923471.html> [letzter Zugriff: 22.06.2017].

<sup>567</sup> Im Zuge einer großangelegten PR-Kampagne benannte sich BP in 2000 von *British Petroleum* in *Beyond Petroleum* um und ersetzte sein altes Logo durch ein „Helios“ genanntes Logo, das als Piktogramm einer Sonne die symbolische Konversion des Unternehmens bezeugen sollte. (s. Macalister, Terry und Eleanor Cross: „BP rebrands on a global scale“, in: *The Guardian*, 25. Juli 2000, online unter: <https://www.theguardian.com/business/2000/jul/25/bp> [letzter Aufruf: 22.06.2017]).

mit dieser zähen Flüssigkeit überzogen scheint. Im Hintergrund der Photographie finden sich neben einer durch ihre schwarze Kleidung und ihren Schleier erkennbare Performerin noch weitere Personen, die die Aktion verfolgen und teilweise durch Foto- und Videoaufnahmen dokumentieren. Die abgebildete Aktion war Bestandteil der Performance LICENCE TO SPILL, die am 28. Juni 2010 vor und in den Räumlichkeiten der *Tate Britain* stattfand, wobei der „Aufführungszeitpunkt“ sehr bewusst gewählt wurde.<sup>568</sup> Während in den Räumlichkeiten der *Tate Britain* im Rahmen der jährlichen Sommerparty das zwanzigjährige Sponsoring durch BP in Anwesenheit u.a. des Direktors der Tate, Nicholas Serrota, wie ihres Kuratoriumsvorsitzenden und ehemaligen BP-Firmenchefs John Browne gefeiert wurde, entfaltete sich vor der Küste von Louisiana im Golf von Mexiko eine der größten Umweltkatastrophen der jüngeren Geschichte, die auch als eine spektakuläre Konkretisierung des Anthropozäns – bzw. besser des Kapitalozäns – betrachtet werden kann. Nachdem am 20. April 2010 die Bohrplattform *Deepwater Horizon* in Brand geriet und zwei Tage später unterging, flossen aus dem Macondo-Ölfeld bis zur Schließung des Bohrlochs am 16. Juli desselben Jahres über 87 Tage hinweg insgesamt ca. 5 Millionen Barrel<sup>569</sup> Rohöl ins offene Meer und schädigten das maritime Ökosystem und die Küstenregion in fundamentaler und unabsehbarer Weise.<sup>570</sup> Was kalkulierbare und kontrollierbare Bewegung war, wird unbegreifliche Ausbreitung; die Effizienz eines Apparats der Beherrschung weichte einer Effektivität der Kontamination, die sich sowohl in den Ökosystemen des Golfs wie auch in den medialen Kommunikationsmilieus und darüber hinaus in den ökonomischen Milieus der Aktienkurse entfaltete. Naturkatastrophen, so ließe sich mit Jean-Luc Nancy formulieren, „[...] ne sont plus séparables de leurs implications ou retentissements

---

<sup>568</sup> Vgl. hierzu Evans, Mel: *Artwash. Big Oil and the Arts*. London: Pluto Press 2015. Mel Evans ist selbst Mitglied des Kollektivs LT. Auch wenn ihre Darstellung des Verhältnisses zwischen Tate Gallery und BP durch eine deutlich politische Agenda geprägt ist, sind sowohl die Informationen zu den Performances des Kollektivs wie die Ergebnisse ihrer Recherchen wichtige Referenz für das Verständnis der komplexen Verschränkungen.

<sup>569</sup> Vgl. McNutt, Marcia K. et al.: „Review of flow rate estimates of the Deepwater Horizon oil spill“, in: *PNAS* 109/50 (2012), S. 20260–20267.

<sup>570</sup> Bzgl. dieses Leckens gilt, was die Historikerin und Gender-Theoretikerin Michelle Murphy im Kontext der chemischen Verschmutzung des St. Clair Flusses in Kanada schreibt. „[...] chemical injury is not just displaced spatially with super stacks, toxic trading, and selective plant placement. Chemical injury is displaced temporally, such that accountabilities exceed the scope of individual lives, bioaccumulating or persisting over time, beyond regulatory regimes, into the long future.“ (Murphy, Michelle: „Distributed Reproduction, Chemical Violence, and Latency“, in: *S&F Online* 11/3 (2013), online unter: <http://sfonline.barnard.edu/life-un-ltd-feminism-bioscience-race/distributed-reproduction-chemical-violence-and-latency/> [letzter Zugriff: 26.06.2017]).

techniques, économiques, politiques.<sup>571</sup> Die Reaktion BPs, vertreten durch ihren damaligen Vorsitzenden Tony Hayward, bestand zunächst in einer diskursiven Politik der Eindämmung, die die qualitative Kontingenz des ökologischen Veränderungsprozesses als Nicht-Problem einer quantitativen Verhältnismäßigkeit darstellt. „The Gulf of Mexico is a very big ocean. The amount of volume of oil and dispersant we are putting into it is tiny in relation to the total water volume,' he said.<sup>572</sup> Gerichtet ist diese strategische Komparatistik auf ein Imaginäres, in welchem der suggerierte Kontrast zwischen der winzigen Menge Öl und dem gigantischen Volumen des Golfs die Idee einer Unvergleichbarkeit hervorbringen soll. Ins imaginative Verhältnis gesetzt mit der erhabenen Unermesslichkeit des Ozeans verschwindet die Kontamination in die Unwahrnehmbarkeit (Es gibt hier nichts zu sehen. Es wird nichts mehr zu sehen sein).<sup>573</sup> Als taktisches Manöver einer wahrnehmungspolitischen Strategie, die auf die Herstellung einer anästhetischen Wirkung abzielt, scheiterte diese Darstellung sicherlich<sup>574</sup>, sie bildet aber auch exakt den negativen Gegenpol zu jener ästhetischen Strategie, die durch das Kollektiv LT in LICENCE TO SPILL und weiteren Performances verfolgt wird. Jener „spill“ des Öls wird darin nicht einzudämmen versucht, sondern vielmehr andernorts zum Auftauchen gebracht. Neben der Aktion vor dem Eingang der *Tate*, die – dies lässt sich der Videodokumentation der Aktion entnehmen<sup>575</sup>, die auch den folgenden Beschreibungen zu Grunde liegt – von etlichen Reporter\*innen audiovisuell festgehalten und durch sowohl empörte als auch interessierte und wohlwollende Reaktionen von Besucher\*innen und Passant\*innen begleitet wird, wird im inneren des Museums eine zweite Szene etabliert. Inmitten der geladenen Gäste der Sommerparty und den livrierten, Getränke reichenden Bediensteten verschütten die beiden Performerinnen Anna Feigenbaum und Mel Evans ebenfalls jene ölige Substanz, die sie in unter ihren Röcken angebrachten Plastiksäcken zuvor in die

---

<sup>571</sup> Nancy, Jean-Luc: *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Paris: Éditions Galilée 2012, S. 13.

<sup>572</sup> Webb, Tim: „BP boss admits job on the line over Gulf oil spill“, in: *The Guardian*, 14. Mai 2010, online unter: <https://www.theguardian.com/business/2010/may/13/bp-boss-admits-mistakes-gulf-oil-spill> [letzter Zugriff: 28.06.2017].

<sup>573</sup> In analoger Weise wurde diese kontrastierende Neutralisierung auch für die Infragestellung des Kausalzusammenhangs von emittierten Treibhausgasen und Klimawandel mobilisiert, denn dass die im Vergleich zum schier grenzenlosen Volumen der Erdatmosphäre geringe Konzentration von CO<sub>2</sub> und weiterer Gase einen solch globalen und signifikanten Effekt zeitigen könnte, scheint in einer solchen Logik des Mengenvergleichs kaum denkbar.

<sup>574</sup> Tony Hayward verlor seinen Posten als CEO von BP und das Unternehmen wurde durch das US-Justizministerium zu einer Geldstrafe von mehreren Milliarden Dollar verurteilt.

<sup>575</sup> Das Video ist online zugänglich unter: <http://www.liberatetate.org.uk/performances/licence-to-spill-june-2010/>.

Galerie schmuggelten.<sup>576</sup> Während sich die Besucher\*innen um die Szene versammeln ziehen sich Feigenbaum und Evans mit dem BP-Logo bedruckte weiße Regenponchos über und beginnen mit ihren Händen und Schuhen die Ausbreitung der öligen Lachen auf dem Boden zu verhindern. Museumsmitarbeiter\*innen bringen schwarze Stellwände herbei, um das Geschehen abzuschirmen, was eine der Performerinnen in einer ironischen situativen Aneignung mit „We’re trying to contain this leaking and this really helps us out“ kommentiert. In einer weiteren, die umstehenden Anwesenden adressierenden Bemerkung greifen die Performerinnen jene zuvor zitierte Äußerung Haywards auf und setzen so in einer referentiellen Deixis die beiden raumzeitlichen Gefüge von Ausstellungsraum und Unglücksraum in Bezug zueinander: „Compared to the size of the gallery this is only a tiny, tiny spill. Very, very small.“ Beendet wird die Aktion durch Mitarbeiter\*innen der *Tate*, die Feigenbaum und Evans aus den Räumlichkeiten hinausbegleiten.

Diese mit LICENCE TO SPILL etablierte Szene performativen Protests gegen die institutionelle Beziehung von *Tate* und BP wird sich in den folgenden Jahren nach 2010 in einer Serie weiterer nicht genehmigter Performances fortsetzen und differenzieren. Es sind diese inszenierten Interventionen, die im Folgenden aufgesucht und als Gefüge einer politischen Ökologie untersucht werden. Dieses beinhaltet mehr als die partikuläre Praxis von LT, insofern das Kollektiv Teil einer vornehmlich in London operierenden, unter der Dachorganisation *Art Not Oil* versammelten Koalition verschiedener, autonom arbeitender Gruppen ist, die in ortsspezifischen Aktionen das Sponsoring kultureller Institutionen durch Mineralölunternehmen in Frage stellen. Hierzu zählen neben LT u.a. *BP or not BP?*, *Culture Unstained* und *Platform*, die u.a. die finanzielle Unterstützung des British Museum, der Royal Shakespeare Company, des Edinburgh International Festival, der National Gallery, der National Portrait Gallery, des Science Museums, des Royal Opera House und des South Bank Center durch Firmen wie BP und Shell problematisieren. Zudem sind ähnliche Aktionen mittlerweile auch in anderen nationalen Kontexten zu beobachten, bspw. im März

---

<sup>576</sup> Vgl. Evans: *Artwash*, S. 2. Diese Szene ist zudem geschlechtlich überdeterminiert, insofern die ausfließende, verschüttende Molasse wie auch ihr Ursprung (unterhalb des Rocks) und seine Rückstände auf den Kleidern der Performerinnen das Bild von Menstruationsblutungen aufzurufen vermögen. Verfolgt man diese Korrespondenz weiter, ließe sich die Szene als eine feministisch-ironische Herausforderung einer männlich kodierten Ordnung der Sichtbarkeit lesen, deren phallogozentrische Konstitution einen als abjekt bestimmten weiblichen Körper der Reproduktion wie seine materiellen Indizes ausschließen muss. Primäre Referenz für eine solche Deutung wäre sicherlich Mary Douglas „Purity and Danger“ (Vgl. Douglas, Mary: *Purity and Danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. London/New York: Routledge 2008 [1966]).

2017 im Louvre in Paris.<sup>577</sup> Auf diese weitreichenden institutionellen Netze<sup>578</sup> kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden, dieser Hinweis aber sollte bereits verdeutlichen, dass in den folgenden spezifischen Untersuchungen eine umfassendere Szene politischer Ökologie adressiert wird, auch wenn diese in ihren Details selbst nicht erschöpfend dargestellt werden kann.

Die folgenden Analysen nehmen ihren Ausgang in der Frage, wie genau hier *ästhetische* Praxis als kreativer Akt der Problematisierung artikuliert wird. Dies bedeutet einerseits zu fragen, was die spezifisch sinnlich-affektive Dimension dieser Problematisierungsweise ist und andererseits, an welchem umfassenderen Problemraum diese spezifische Form der Problematisierung partizipiert. Dabei sind die Interventionen Artikulationen einer ästhetischen Praxis, die nicht eindeutig den Bereichen der Kunst, des Aktivismus und der Forschungstätigkeit zuzuordnen sind, sondern sich transversal hierzu konstituiert. Indem sich diese kollektive Praxis auf ein konkretes Gefüge und seine relationalen Bedingungen wie deren Modifikation richtet, verschieben sich die Kriterien wie auch die Mittel ihres Vollzugs. Die Praxis vollzieht sich nicht als Realisierung eines eigenständigen künstlerischen Werts, sondern als operative Bewegung innerhalb eines institutionell-ästhetischen Milieus, in dem sie eine effektive Veränderung hervorzubringen sucht. Anders und als sowohl pragmatische wie auch ästhetische Frage formuliert: Wie lässt sich eine Situation in einer Weise konstruieren, so dass sich mit Bezug auf die in ihr adressierten und involvierten Verhältnisse eine bestimmte Wirksamkeit herzustellen vermag? Wie stellen sie durch Performances eine Situation her, in der eine Relation (BP – Tate) zuerst als Problem erscheinen kann bzw. wie die Situation dramatisieren, wie ihre Bedeutung in einer Weise intensivieren, so dass sich eine Differenzierung einzustellen vermag, so ließe sich mit Rückgriff auf ein Konzept von Deleuze die Frage einer solchen kollektiven Praxis formulieren. Den Begriff der Dramatisierung entwickelt Deleuze in *Differenz und Wiederholung* auch als Gegenbegriff zu dem der Repräsentation.<sup>579</sup> Eine Dramatisierung ist nach Deleuze eine „Differenzierung der Differenzierung“<sup>580</sup> und ereignet sich folglich als immanente Bewegung.

---

<sup>577</sup> Vgl. <https://gofossilfree.org/de/oil-spill-taints-the-louvre-museum/> [letzter Zugriff: 30.06.2017].

<sup>578</sup> Wie Mel Evans nachzeichnet, besitzt dieses Netz petro-industrieller Förderung von kulturellen Institutionen, Festivals und Projekten eine globale Dimension. Für eine Übersicht über dieses ausgedehnte Netz und die unterschiedlichen lokalen Widerstandspraktiken gegen seine Formierung s. Evans: *Artwash*, S. 26ff.

<sup>579</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 26

<sup>580</sup> Ebd., S. 275

Dramatisierungen sind „dynamische raumzeitliche Bestimmungen [...], die in intensiven Systemen zustande kommen.“<sup>581</sup> Eine Dramatisierung ist Ausdruck und zugleich Differenzierung dieser intensiven Systeme und eine Methode der Dramatisierung eine Art und Weise jenes intensive Drama erscheinen zu lassen oder es in Szene zu setzen. Das Erscheinen-Lassen ist also Ausdrucksbewegung dieser intensiven Systeme, aber zugleich auch deren Differenzierung. Didier Debaise – den Methodencharakter der Dramatisierung hervorhebend – begreift Dramatisierung als Ermöglichung der Intensivierung eines Konzepts oder Ereignisses, wobei die Methode notwendig sei, insofern keine „natural attitude“ die Steigerung der Wichtigkeit eines Ereignisses hervorbringe.<sup>582</sup> Verdeutlichen lässt sich dieser Gedanke mit Bezug auf Isabelle Stengers, die einer weiteren Lesart der Methode der Dramatisierung schreibt, dramatisieren bedeute eine Verbindung (connection) herzustellen<sup>583</sup>, wobei sie eine begriffliche Differenz zwischen Verbindung und Relationen einzieht:

„Everything may be related, but a connection is created and is a matter of concern, to be maintained and evaluated in terms not of its “effects” (another term that is too general) but of its consequences.“<sup>584</sup>

Zu dramatisieren bedeutet eine pragmatische und immanente Operation zu vollziehen, die innerhalb eines relationalen Feldes spezifische Verbindungen in einer Weise herstellt, die diesen eine Intensität und damit ein Vermögen verleihen, das Denken, Handeln und Wahrnehmen zu differenzieren bzw. hierzu erst zu befähigen. Was nun die Interventionen von LT dramatisieren und darüber problematisieren, dies sei als These vorangestellt, ist der Zusammenhang von fossilem Kapitalismus und einem institutionellen Feld der Wahrnehmung. Anders formuliert stellt sich die Praxis von LT als partikulare, situierte Form der Problematisierung einer kapitalozänen Ordnung und ihrer strukturellen Verschränkung mit Institutionen gegenwärtiger Erfahrung dar.

#### 4.2.2 Öl: Medium, Infrastruktur, fossiles Kapital

Markiert LICENCE TO SPILL eine spezifische raumzeitliche Konvergenz, von der die Performance ihren referentiellen Sinn erlangte, so gilt dies in verallgemeinerter Weise für alle Arbeiten des Kollektivs LT wie auch für die Praxis aller anderen

---

<sup>581</sup> Deleuze, Gilles: „Die Methode der Dramatisierung“, S. 159.

<sup>582</sup> Ich verdanke diesen Hinweis wie auch das Zitat einem Text von Karin Harrasser und Katrin Soldjhu (Harrasser, Karin und Katrin Solhdju: „Wirksamkeit verpflichtet: Herausforderungen einer Ökologie der Praktiken“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 1/14 (2016), S. 72–86, hier S. 85).

<sup>583</sup> Vgl. Stengers: „Speculative Philosophy and the Art of Dramatization“, S. 195.

<sup>584</sup> Ebd.

Gruppierungen. Ihnen eignet ein historischer Index, insofern sich die defamiliarisierende Adressierung einer Situation als Problem in der „gegebenen Zeit“ einer besonderen Aktualität vollzieht, von der aus sie möglich wird und ihren Sinn erhält: Sie markiert eine historische Schwelle, an der etwas, was es zuvor nicht (oder nicht in dem Maße) war, als Problem erscheint bzw. erscheinen kann. Problem ist nun geworden, was zuvor eine elementare, infrastrukturelle Bedingung moderner Praktiken der Weltherstellung war: die Nutzung fossiler Energieträger. Waren Kohle und Öl noch vor einigen Jahrzehnten – mit einer Formulierung Latours gefasst – „kahle“ Objekte ohne Risiko, die als solche die materiell-energetische Basis moderner Gesellschaften bilden konnten, so sind sie nun „haarig“ geworden, insofern sie sich nicht mehr von ihren Verstrickungen und Folgen ablösen lassen<sup>585</sup> und diese Folgen – allen voran die mit der Anreicherung von Treibhausgasen in der Atmosphäre verbundene globale Erwärmung – zugleich, wenn nicht schon untragbar, so doch zumindest kontrovers scheinen. Was sich in dieser Status-Veränderung – von einer modernistischen ideal-energetischen Materialität hin zu einem problematischen Gewirr sozio-ökologischer Interdependenzen – zugleich zeigt, ist eben die infrastrukturelle Qualität dieser verstrickten Objekte, wobei Infrastruktur hier mit Berlant als „the living mediation of what organizes life“<sup>586</sup> oder als jene Bedingungen, „that hold the world up“<sup>587</sup> bestimmt werden kann. So ist Erdöl – auf dem hier der Fokus liegt – nicht als eine bloße „natürliche“ Substanz zu denken, die in physikalisch-energetischen Umwandlungsprozessen zwischen bios und geos über Jahrmillionen hervorgebracht wurde, sondern vielmehr als ein elementarer Mittler, eine mediale Relationsform, die die besonderen, d.h. historisch kontingenten Produktions-, Konsumtions- und Existenzgefüge der Moderne erst ermöglichte; Gefüge die den vertrauten Hintergrund der Erfahrung im 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts bilden und strukturieren. Öl (wie auch andere fossile Energieträger) ist kein objektives, sondern ein relationales Problem.<sup>588</sup>

„Dead matter“, so Kathryn Yusoff,

„– organisms of oil, the biogenic and thermogenic organic matter of gas, and the carboniferous plant matter of coal – animates life in the engines of the Anthropocene. These fires of combustion that underpin late capitalism—the energy, the heat of transformation, and the compulsive materialism of the Carboniferous—are irreducibly part of what it is to be a subject of late

---

<sup>585</sup> Vgl. Latour: *Das Parlament der Dinge*, S. 37ff.

<sup>586</sup> Berlant: „The commons“, S. 393.

<sup>587</sup> Ebd., S. 394.

<sup>588</sup> Vgl. Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 36.

capitalism. This fossilised materiality is not external to that subjectivity, but active within its reproductive, creative, and technological possibilities and their expiration; it is a form of geologic immanence.<sup>589</sup>

Dominante Mobilitätsapparaturen wie Automobil, Flugzeug und Schiffe und die dadurch ermöglichten globalen und globalisierenden Produktions-, Transportations- und Distributionsketten; die synthetische Ökologie von Plastik, das seit den 1930er Jahren die materielle Grundlage einer unabsehbaren Vielzahl alltäglicher Dinge des Gebrauchs und des Konsums wie auch deren Verpackung bildet (und sich mittlerweile auch mit geologischen und biotischen Ökologien vermengt); die durch den Einsatz synthetischer Chemikalien in Form von Dünger und Pestiziden ermöglichte industrielle Landwirtschaft und Nahrungsmittelproduktion; dies alles – um nur einige Punkte herauszugreifen – wurde möglich und wirklich durch Erdöl. In seinen diversen materiellen und immateriellen Existenzweisen ist es eine trotz ihrer Ubiquität zugleich unwahrnehmbare mediale Bedingung der Hervorbringung, Strukturierung und Vermittlung moderner kapitalistischer Lebenswelten und Erfahrungsmilieus. „Oil thus now reappeared as an agent of chemical and social metamorphosis“<sup>590</sup>, wie es der Literaturwissenschaftler Frederick Buell formuliert. Erdöl als nicht-menschliches, agentielles Medium ist – um nochmals Berlants Begriff der Infrastruktur in einer weiteren Formulierung aufzurufen – „that which binds us to the world in movement and keeps the world practically bound to itself“<sup>591</sup>.

Die solcherart vorgenommene Konzeption von Erdöl als ubiquitärem Operator infrastruktureller Bindungen moderner Existenz- und Erfahrungswelten, lässt sich argumentativ noch anders wenden, insofern vor diesem skizzierten Hintergrund einer bindenden Verstrickung fossiler Medialität mit nahezu allen Belangen des Lebens vom 19. bis zum 21. Jahrhunderts *eine* konzeptuelle Bestimmung „unserer“ Aktualität gegenüber einer anderen eine ungleich größere Plausibilität erlangt. Denn bezogen auf jene Ubiquität scheint nicht eine universalisierte Menschheit als Wirkursache jener sich herausbildenden planetarisch-ökologischen Verwerfungen, sondern viel spezifischer eine historische Relation von fossiler Energie und dem Produktionsprozess des Kapitalismus als einem „way of organizing nature“<sup>592</sup>. Wie

---

<sup>589</sup> Yusoff: „Geologic life“, S. 784.

<sup>590</sup> Buell, Frederick: „A Short History of Oil Cultures; or, The Marriage of Catastrophe and Exuberance“, in: Barrett, Ross und Daniel Worden (Hrsg.), *Oil Culture*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2014, S. 69-88, hier S. 81.

<sup>591</sup> Berlant: „The commons“, S. 394.

<sup>592</sup> Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 2.

Kathryn Yusoff bemerkt, ist die „geoformation“<sup>593</sup> unserer kollektiven Subjektivität zuallererst als das Resultat der Kapitalisierung von fossilen Energieträgern zu begreifen, wobei die historische Spezifität dieser geo-sozialen Formation in der universalisierenden Logik des Anthropozäns verloren gehe<sup>594</sup>. Diese Relation von fossilen Energieträgern und dem Prozess des Kapitals ist nun gerade nicht akzidentell, sondern absolut notwendig und dialektisch verschränkt, wie verschiedene, in einem marxischen Theorierahmen arbeitende Autor\*innen in den vergangenen Jahren argumentierten und aufzeigten.<sup>595</sup> Anders formuliert bilden fossile Energieträger einerseits seit dem 19. Jahrhundert das notwendige materielle Medium des kapitalistischen Akkumulationsprozesses wie vice versa andererseits die materiellen Substanzen von Öl (und Kohle) in und durch den Kapitalismus überhaupt erst die Existenzweise einer energetischen Ressource und infrastrukturellen Bedingung moderner Lebensweltlichkeit angenommen haben.<sup>596</sup>

„Indeed, fossil fuels are not a natural force like water, running through forests and meadows prior to capital's arrival, dispensing its energy merely by existing: fossil fuels must be called into existence. The appearance of fossil energy qua energy is not autonomous, but contingent upon capital itself.“<sup>597</sup>

Der Kapitalismus bringt die geologischen Fakten von Kohle und Öl in spezifischer Weise und Form hervor, wie die fossile Materialität wiederum den Kapitalismus in spezifischer Weise und Form ermöglicht(e). Fossile Materialitäten erlangen in diesem Fall ihre mediale Funktion nur innerhalb eines spezifisch kapitalistischen Produktionssystems, das sich wiederum erst durch jene Medialität herauszubilden vermochte. Wie entstand in diesem dialektischen Prozess die historische Formation eines fossilen Kapitalismus?<sup>598</sup>

Der Beginn der Etablierung eines globalen fossilen Energieregimes im 19. Jahrhundert innerhalb von Großbritanniens Baumwollindustrie ist, wie der Humangeograph Andreas Malm jüngst aufzeigte<sup>599</sup>, weder durch die einfache historische Tatsache der Erfindung und Weiterentwicklung der Dampfmaschine durch Thomas Newcomen und

---

<sup>593</sup> Yusoff: „Geologic life“, S. 784.

<sup>594</sup> Vgl. ebd., S. 790.

<sup>595</sup> Ich beziehe mich hier und in der Folge vor allem auf Jason W. Moore und die Humangeographen Andres Malm und Alf Hornborg.

<sup>596</sup> Vgl. Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 179.

<sup>597</sup> Malm, Andreas: „The Origins of Fossil Capital: From Water to Steam in the British Cotton Industry“, in: *Historical Materialism* 21/1 (2013), S. 15–68, hier S. 57.

<sup>598</sup> Vgl. auch Angus, Ian: *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the crisis of the earth system*. New York: Monthly Review Press 2016, insb. S. 107-189.

<sup>599</sup> Malm: „The Origins of Fossil Capital“.

James Watt und ebenso wenig durch eine stoffimmanente, energetische „Überlegenheit“ von Kohle gegenüber den damaligen gebräuchlichen Energiequellen von Holz, Wind und die insbesondere für die baumwollverarbeitenden Fabriken wichtige Wasserkraft erklärbar. Die spät<sup>600</sup> einsetzende Privilegierung der, gegenüber der kostenlosen Wasserkraft teuren Kohle – und damit auch der Dampfmaschine – sieht Malm darin begründet, dass sie eine umfangreichere „exploitation of labour“ ermöglichte.<sup>601</sup> War die Errichtung von Textilfabriken zuvor an spezifische lokale Geographien und die dort zur Verfügung stehenden Arbeiterschaft gebunden, so erlaubte die Transportier- und Lagerbarkeit der Kohle und die dadurch ermöglichte Produktion in bevölkerungsreichen Städten sowohl die Abhängigkeit von Geographie, Wetter und Jahreszeiten, als auch die Abhängigkeit des Produktionsprozesses von einer potentiell widerständigen Arbeiterschaft stark zu reduzieren.<sup>602</sup> „The mobility of capital, the freedom to seek out the 'populous towns, where labourers are easily procured', was constituted by fossil fuels.“<sup>603</sup> Anders gewendet wurde Kohle als die dominante Energiequelle im 19. Jahrhundert durch die innere Logik und Dynamik des Kapitals hervorgebracht, die nach Marx bekanntlich gerade darin besteht, maßlose Bewegung zu sein<sup>604</sup>, wobei die notwendige deterritorialisierende<sup>605</sup> Beweglichkeit

---

<sup>600</sup> Trotz der bereits Ende des 18. Jahrhunderts zur Verfügung stehenden Technologie kohlebetriebener Dampfmaschinen dauerte es nahezu ein halbes Jahrhundert, bis ab 1830 die Fabriken diese massenweise zu implementieren begannen (Vgl. Malm: „The Origins of Fossil Capital“, S. 26ff.).

<sup>601</sup> Ebd., S. 33.

<sup>602</sup> Malms Analyse zeigt, dass der massenhafte Einsatz der Dampfmaschine ab 1830 exakt mit einer Periode zunehmender Streiks koinzidiert (Vgl. ebd., S. 36f.).

<sup>603</sup> Ebd., S. 40.

<sup>604</sup> „Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Wertes existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos.“ (Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie - Erster Band*. Berlin: Dietz Verlag 1962, S. 167).

<sup>605</sup> Im Anschluss an Marx analysieren Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus*, worin sich nicht-kapitalistische und kapitalistische Weisen, sich auf dem Körper der Erde – Marx nannte sie die „Quelle aller Produktion und allen Daseins“ (Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (MEW Band 42). Berlin: Dietz Verlag 1983, S. 40), Deleuze/Guattari die „ursprüngliche, wilde Einheit von Wunsch und Produktion“ (Deleuze und Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 178) – niederzulassen unterscheiden. Versuchten nicht-kapitalistische Gesellschaften die Ströme des Körpers der Erde und ihre Verbindungen hierzu zu „codieren“ – d.h. eine bestimmte und notwendig beschränkte Weise der Herstellung von Beziehungen zwischen qualitativen Strömen (Ebd., S. 318), z.B. in Form der Segmentierungen und Gliederung in Verwandtschaftssystemen – ist der Kapitalismus durch die „verallgemeinerte Decodierung der Ströme“ (Ebd., S. 195) gekennzeichnet. Diese verallgemeinerte Decodierung als Auflösung qualitativer Bindungen beginnt nun exakt dann, wie Deleuze/Guattari mit Referenz auf Marx schreiben, wenn das Kapital sein „Bündnisverhältnis“ zur nicht-kapitalistischen Produktion beendet und „filiatives Kapitel“ wird, was geschieht, „sobald das Geld Geld erzeugt oder der Wert einen Mehrwert“ (Ebd., S. 292). Im und durch das Kapital bildet sich ein deterritorisiertes, fortwährend ausgefülltes Immanenzfeld (Ebd., S. 322), in dem die Ströme jenes primären Körpers der Erde durch abstrakte Quantitäten substituiert (Ebd., S. 181) und alles einer universellen Axiomatik unterworfen wird. Ein Set von einfachen und zugleich beliebig erweiterbaren Prinzipien (Vgl. Ebd., S. 322. Die Axiomatik des Kapitalismus ist nie „saturiert“, wie Deleuze und Guattari schreiben.) für die

dabei als Voraussetzung den Abbau von demobilisierenden, territorialisierenden Widerstand hat, sei dieser in Form geographisch-meteorologischer Voraussetzungen oder einer Klasse von Arbeitern gegeben. In diesem Sinne ist die Geschichte des Kapitalozäns als Geschichte der Herausbildung einer fossilen Ökonomie auch nicht ablösbar von der Implementierung und Aufrechterhaltung klassenspezifischer Machtrelationen; das Kapitalozän wäre so als der Prozess der Extension und Intensivierung des Appropriationsvermögens des Kapitals über menschliche wie nicht-menschliche Arbeit – die Arbeit menschlicher wie nicht-menschlicher Naturen<sup>606</sup> – beschreibbar. Evident wird diese theoretische Rahmung auch mit Bezug auf jenen zweiten, mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzenden großen Wechsel des Energieregimes von Kohle auf Öl. Christophe Bonneuil und Jean-Baptiste Fressoz argumentieren, der Grund für die außergewöhnliche Erhöhung des Anteils von Öl an der globalen Energieerzeugung von 5% in 1910 auf mehr als 60% in 1970 trotz des durchweg höheren Preises von Öl gegenüber Kohle liege darin, dass sich durch den Wechsel zu Öl die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zunehmende politische und ökonomische Macht der in den Minen tätigen Arbeiterschaft und ihre Fähigkeit den für die ökonomische Produktion notwendigen Energiefluss durch Streiks zu unterbrechen, verringern ließe.

„Oil is far more capital-intensive than labour-intensive; its extraction is done on the surface and thus easier to control, requiring a great variety of skills and a labour force that fluctuates greatly in numbers. All that makes the creation of powerful trade unions difficult. One of the objectives of the Marshall Plan was to encourage recourse to oil in order to weaken the miners and their unions [...]. Thanks to its fluid nature, oil made it possible to bypass transport networks and the workers who operated these.“<sup>607</sup>

Geographisch-meteorologische wie arbeitspolitische Unwägbarkeiten waren beides Hindernisse für jene notwendig fluide, nahtlose Kontinuität der Kapitalbewegung. Wenn sich seit dem 19. Jahrhundert also der Prozess kapitalistischer Akkumulation an fossile Energieträger bindet, so gerade deshalb, da diese auf Grund ihrer Qualitäten die Voraussetzung für jene Bewegung der Abstraktion bilden, die sich als Bewegung

---

quantitative Kalkulation von Differenzen zwischen Strömen fungiert als operatives Schema, das die Energien und Ströme bindet.

<sup>606</sup> Im Rahmen eines nicht-dualistischen Verständnisses der Hervorbringung historisch spezifischer ökologischer Relationen stellt Arbeit für Jason Moore nicht ein alleiniges Vermögen des Menschen dar, denn auch Nicht-Menschliches hat innerhalb kapitalistischer Produktionsprozesse zu arbeiten. „[...] capital puts nature to work“ (Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 113), wobei Natur in diesem Sinne für Moore sowohl Menschliches wie Nicht-Menschliches einbegreift. „[...] capital and power do not act upon nature but develop through the web of life.“ (Ebd., S. 26).

<sup>607</sup> Bonneuil und Fressoz: *The Shock of the Anthropocene*, S. 120.

extensiver und exzessiver Entfaltung nur in der Ablösung von konkreten raumzeitlichen Bedingungen vollziehen kann.

„Frozen in time, coal [wie auch Öl, Anm. ML] was congenial to the abstract time of capitalist property relations, and, under the duress of factory legislation, it became a prerequisite for its continued abstraction.“<sup>608</sup>

Waren vordem Energiequellen wie Wind und Wasser an konkrete geographische Gegebenheiten wie an die konkrete Zeitlichkeit „natürlicher“ Rhythmen und Zyklen gebunden, eignet den fossilen Energieträgern Kohle und Öl in ihrer potentiellen Transportier- und Lagerbarkeit eine abstrakte Qualität, die es dem Kapital erlaubt in eine scheinbar autonome „matrix of nodes and arteries through its own circuits“<sup>609</sup> zu produzieren und so einen raumzeitlichen Abstraktionsprozess in Gang zu setzen. Es ist diese historische Konfiguration, die Andreas Malm als fossiles Kapital bezeichnet und folgendermaßen bestimmt:

„Fossil capital, in other words, is self-expanding value passing through the metamorphosis of fossil fuels into CO<sub>2</sub>. It is a relation, a triangular relation between capital, labour and a certain segment of extra-human nature, in which the exploitation of labour by capital is impelled by the combustion of this particular accessory. But fossil capital is also a process, a flow of successive valorisations, at every stage claiming a larger body of fossil energy to burn. It recognises no end.“<sup>610</sup>

Ein kapitalistisches Produktionsregime schafft durch die Hervorbringung fossiler Energieträger – durch ihre konzeptuelle wie technologische Vermittlung, Förderung und Konsumtion in machtgesättigten sozio-ökonomischen Relationen – zugleich die materielle wie mediale Bedingung seiner expansiven Akkumulationsbewegung seit dem 19. Jahrhundert, wie die Bedingungen jener gegenwärtig sich entfaltenden ökologischen „Experimentalsituation“<sup>611</sup>, in der wiederum jenes Produktionsregime wie seine Bedingungen fragwürdig geworden sind. Gegenwärtige Energieregime, die die infrastrukturelle Bedingung unseres aktuellen Felds der Erfahrung bilden, sind nicht das zwangsläufige Ergebnis einer rein technologischen Entwicklung, vielmehr emergier(t)en sie aus asymmetrischen Machtrelationen und politischer Gewalt, die sich sowohl in Klassenverhältnissen wie auch in den geopolitischen Praktiken kolonialer Herrschaft Ausdruck verschafften.

---

<sup>608</sup> Malm: „The Origins of Fossil Capital“, S. 56.

<sup>609</sup> Ebd., S. 54.

<sup>610</sup> Ebd., S. 52.

<sup>611</sup> Im Anthropozän-Diskurs wird dieses auch als offenes Experiment mit dem globalen Ökosystem der Erde beschrieben. (Vgl. u.a. Latour: *Facing Gaia*, S. 134).

Zentrale Akteure dieses Prozesses einer endlosen Transformation fossiler Materialität in Kapital und CO<sub>2</sub> sind eine überschaubare Anzahl global operierender Kohle- und Mineralölunternehmen. Wie eine quantitative Analyse historischer Emissionen von CO<sub>2</sub> und Methan ergab<sup>612</sup>, sind nur 90 Entitäten verantwortlich für zweidrittel aller weltweiten Emissionen zwischen 1854 und 2010, wobei als viertgrößter Emittent jenes Unternehmen gelistet ist, das durch die Performances von LT adressiert wird: BP.<sup>613</sup> Was die im folgenden untersuchten Arbeiten als Szenen einer politischen Ökologie hervorbringen und darüber eine bestimmte Wahrnehmbarkeit erstatten, ließe sich als eine konkrete, bestehende, historisch kontingente Komposition aus fossilem Kapital (BP) und einem sozio-kulturellen, institutionellen Ort ästhetischer Erfahrung (Tate) fassen, im Bezug zu der sich die Interventionen situieren. Es ist ein singulärer Ort, an dem eine allgemeine, abstrakte Ordnung als Problem artikuliert wird.

#### 4.2.3 Gestische Dramatisierungen

Die Konzeption von Raum und Räumlichkeit als einem – nicht auf eine präexistente, als absolute Größe gedachte geometrische Extensivität reduzierbarem – relationalem Gefüge gehört bekanntermaßen zur Errungenschaft einer, am poststrukturalistischen Denken ausgerichteten medienkulturwissenschaftlichen Theoriebildung der letzten Jahrzehnte. Raum lässt sich – so bspw. Petra Löffler in einer pointierten Darstellung dieser relationalen Konzeption – „als ein veränderliches Gefüge raumbildender Relata verstehen, als etwas, das nicht einfach da ist, sondern als Ordnung des Koexistierenden permanent hergestellt wird und daher selbst produktiv ist.“<sup>614</sup> Eine solche Konzeption ermöglicht es auch in jenem Ort der Intervention, der *Tate Gallery*, mehr zu sehen als ein Ensemble von architektonischen Räumen, die als leere Behältnisse den ausgestellten Kunstwerken eine Stätte geben. Ein Ensemble, das den institutionellen Relationsraum der Tate mitkonstituiert, sind eben auch jene ökonomischen Relationen, die in Form von staatlichen, wirtschaftlichen und privaten Förderungen, Subventionierungen und Spenden die finanzielle Bedingung seines Bestehens sichern.<sup>615</sup> Auf dieser Ebene nun wird Erdöl in Form des fossilen Kapitals von BP zur

---

<sup>612</sup> Vgl. Heede, Richard: „Tracing anthropogenic carbon dioxide and methane emissions to fossil fuel and cement producers, 1854-2010“, in: *Climatic Change* 122/1–2 (2014), S. 229–241.

<sup>613</sup> Vgl. ebd., S. 237.

<sup>614</sup> Löffler, Petra: „Im Raum sein: Streuen - Erstrecken - Zerstreuen. Zu einer Medienökologie des Relationsraums“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5/2 (2014), S. 209–223, hier S. 209.

<sup>615</sup> Für eine genaue Darstellung der Finanzierungsstruktur der Tate sowie die historische Entwicklung ihrer Zusammensetzung s. Evans: *Artwash*, S. 49ff.

bedingenden Relation des institutionellen Gefüges und damit, wenn auch nur mit geringem Anteil<sup>616</sup>, auch zur infrastrukturellen Bedingung der ästhetischen Erfahrung selbst. Eine Serie transformativer Vermittlungen verbindet die geologische Materialität des Erdöls, seine kontaminierende Ausbreitung in maritimen Ökosystemen wie effektive Metamorphose zu Treibhausgasen mit dem Wahrnehmungsraum des Museums, wobei der Relation zunächst keine erfahrungsmäßige Evidenz im sinnlichen Gefüge des Ausstellungsraums zukommt.<sup>617</sup> LTs verschiedene Strategien bestehen nun genau darin, diese Relation als ästhetischen – und dies vor allem affektiven – Zusammenhang *inmitten* der Räumlichkeiten der Tate hervorzubringen. Mel Evans formuliert dies folgendermaßen:

„The artworks make distant events feel present in the gallery, intangible data is teased out to become visceral and meaningful, and Tate’s own programming is prodded with a questioning critique of BP’s associations.“<sup>618</sup>

Eine erste Form wurde bereits mit der Arbeit LICENCE TO SPILL vorgestellt, worin die ölige Molasse nicht alleine als visuelles Zeichen der Ölkatastrophe im Golf fungiert, sondern in ihrer spezifischen materiellen Qualität die Körperlichkeit der Anwesenden adressiert. Der Eingang zum Museum scheint durch die schwarze Substanz verstellt und auch im Innenraum halten die Besucher\*innen Abstand zu den befleckten Arealen und den sich ausbreitenden, zähflüssigen Lachen. Am ehesten ließe sich die Qualität dieser öligen Substanz als eine abjekte Materialität beschreiben, die eine mehr haptische denn rein optische Wahrnehmung des Raums provoziert, insofern das Auge an diesen dunklen Zonen kleben bleibt und zugleich die Vorstellung eines möglichen Kontakts mit ihnen ein körperliches Unwohlsein oder Ekel evoziert. Diese Involvierung körperlicher Affektivität wird noch deutlicher in der Arbeit HUMAN COST, die anlässlich des Jahrestages der Ölkatastrophe im Golf von Mexiko am 20. Mai 2011 in der *Duveen Gallery* der *Tate Britain* als *durational performance* „aufgeführt“ wurde. Ein nackter, in Fötusstellung eingerollt auf dem Boden liegender Mann wurde zunächst von zwei, durch schwarze Schleier unkenntlich gemachte Performer\*innen mit jener öligen Molasse<sup>619</sup> übergossen; die mit dem BP-Logo

---

<sup>616</sup> Die Argumentation von LT fußt gerade darauf, dass die finanzielle Förderung durch BP nur einen sehr geringen Anteil am Gesamtbudget – in etwa 0,6% (Vgl. Evans: *Artwash*, S. 59) – ausmache, diese geringe Förderung in keinem Verhältnis zur behaupteten Bedeutung der Partnerschaft stehe und daher auch kein großer Schaden durch die Beendigung der Kooperation entstünde. (Vgl. ebd., u.a. S. 62).

<sup>617</sup> Lediglich in der ikonografischen Form des BP-Helios erscheint diese Relation im Ausstellungsraum.

<sup>618</sup> Evans: *Artwash*, S. 147.

<sup>619</sup> Tatsächlich handelte es sich dabei um eine Mischung aus Kohle und Sonnenblumenöl, wie das Dokumentationsvideo der Performance erläutert. (Vgl. <https://vimeo.com/channels/360124/22677737>).

versehenen Benzinkanister, in denen sich die Flüssigkeit befand, wurden neben dem Körper abgestellt, der bewegungslos und schwarz glänzend für 87 Minuten – eine symbolische Referenz auf die 87 Tage, die das Öl in 2010 in den Ozean strömte – in der Position verharrte. Was sich den Besucher\*innen zeigt, ist eine prekäre Figuration, die sich hier als skulpturaler Zeichenkörper in das Ensemble einer Reihe weiterer, in der Halle ausgestellter Skulpturen einfügt. (Die Art und Weise dieser Positionierung und Relationierung mit dem institutionellen Milieu ist selbst bedeutsam und wird im späteren Verlauf noch analysiert). Prekär erweist sich der Körper von seinem Ende her, denn wovon das stumme Theater seiner Anwesenheit zu zeugen scheint, ist das Ereignis einer letalen Nähe, das bereits und anderswo stattgefunden hat und dessen materieller Rest noch als schwarze Schicht am Körper klebt. Ausgesetztheit ist primärer Eindruck dieser Performance regloser Nacktheit und nackt ist dieser Körper nicht nur, weil er unbekleidet ist, sondern auch und ungleich stärker, weil er mit nichts mehr verbunden scheint, außer mit einer für ihn tödlichen Materialität, die jede vitale Beziehung kappt. Wenn, wie Judith Butler argumentiert, ein Körper in seiner Existenz und Persistenz auf das Außen einer „sustained and sustainable world“<sup>620</sup> angewiesen ist, so zeigt diese Figur die Konsequenz des Scheiterns dieser fundamentalen Abhängigkeitsbeziehung. Es ist sicher auch der Kontrast zur ausgedehnten Fläche des Bodens und der voluminösen Räumlichkeit der Halle der diesen intensiven Eindruck eines isolierten, schutzlosen, dem Tod ausgelieferten oder bereits von diesem eingeholten Lebens noch verstärkt. Hierin wirkt der Körper auch weniger bewusst gesetzt, sondern wie ein gleichgültig dahingeworfenes oder angeschwemmtes Ding, für das nichts und niemand mehr Sorge zu tragen scheint und für das doch Sorge zu tragen und Verantwortung zu übernehmen wäre. Dabei steht dieser eine existentielle Verletzbarkeit ausstellende Körper nicht alleine für sich, sondern evoziert sogleich als ikonisches Zeichen die Bilder der in den Ölteppichen des Golfs von Mexiko verendenden Tiere, deren Existenzmilieu durch die Kontamination seine lebenserhaltende Funktion verlor. Eine unmittelbarere Präsenz erhält dieser massenhafte Tod in einer früheren Performance von LT aus 2010. In *DEAD IN THE WATER*, so deren Titel, ließen mehrere Mitglieder des Kollektivs Fischkadaver an schwarzen Luftballonen an die Decke der mit Besucher\*innen gefüllten Turbinenhalle der *Tate* steigen. Man könnte diese kreatürliche Figuration in *HUMAN COST* als die verkörperte Geste einer identifikatorischen Solidarität über Speziesgrenzen hinweg

---

<sup>620</sup> Butler, Judith: *Frames of War. When Is Life Grievable?*. London/New York: Verso 2009, S. 34.

deuten, wobei diese in der Anerkennung einer primären Verletzbarkeit aller Körper ihre Möglichkeit fände. Eine solche eindeutige Beschreibung, die den Sinn der Arbeit alleine in dieser selbst situiert, vergisst jedoch eine für sie konstitutive Dimension. Sie ist eine theatrale Geste, die in singulärer Weise einen Zusammenhang verdichtet und sich zugleich als eine Art und Weise der Adressierung artikuliert, wobei Theatralität mit einer Bestimmung Reinhold Görlings als eine spezifische Weise der Mediation zu denken wäre:

„Die Theatralität ist jene Dimension menschlicher Praxis, in der etwas in die Sichtbarkeit und Wiederholbarkeit geführt wird, das weder ein Zeichen noch ein Gegenstand ist, jedoch als soziales Ereignis oder szenische Konstellation verstanden werden kann.“<sup>621</sup>

Die theatrale Geste, die dem ölbeschmierten Körper eignet, adressiert ein unbestimmtes Soziales, indem sie etwas anzeigt – eine Konstellation, einen Zusammenhang –, das selbst gegenstandslos ist.<sup>622</sup> Auf diesen gestisch-theatralen Modus der Relation machen auch LT selbst im Bezug zu einer ihrer anderen Arbeiten aufmerksam. In einem Text zu 5TH ASSESSMENT – einer Verlesung des fünften Sachstandsberichts des IPCC in den Räumlichkeiten der *Tate Britain*, der *National Portrait Gallery*, dem *Royal Opera House* und dem *British Museum* in 2015 – schreiben sie:

„Our words spill into this space like oil. We utter a stain; a slick black trail traced through spheres of art and history. It’s a gestural embodiment of the BP oil money invested in the cultural estate. Sponsorship money that artwashes the oil giant’s image and grants its social license to operate.“<sup>623</sup>

Wenn also dieser stumme, ölbeschmierte Körper von Sorge und Verantwortlichkeit angesichts einer geteilten Verletzbarkeit spricht, so unter der Vorausgabe einer gestischen Frage, die sich an das unbestimmte Kollektivsubjekt einer Öffentlichkeit richtet, die nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann und über die auch keine Verfügungsgewalt herrscht, die sich vielmehr erst durch die im Akt der ästhetischen Artikulation gestellte Frage und um diese herum herauszubilden vermag. Ausformuliert könnte diese Frage in etwa lauten: „Soll vor dem Hintergrund eines Wissens um die Konsequenzen seiner Hervorbringung fossiles Kapital – repräsentiert durch BP – einen bedingenden Bestandteil ‚unseres‘ Kollektivs bilden?“ Auch wenn

---

<sup>621</sup> Görling, Reinhold: „Im Medium sein“, in: Görling, Reinhold; Skrandies, Timo und Stephan Trinkaus (Hg.), *Geste. Bewegungen zwischen Film und Tanz*, Bielefeld: transcript Verlag 2009, S. 267-292, hier S. 269.

<sup>622</sup> Vgl. ebd., S. 271.

<sup>623</sup> <http://www.liberatetate.org.uk/5th-assessment/> [letzter Aufruf: 16.07.2017].

die Antwort von LT auf diese Frage selbst bereits feststehen mag und ihre Aktionen dementsprechend eine wenig ambivalente Haltung erkennen lassen, ihre Performances sind dennoch nicht als bloße Mitteilungen einer Aussage zu lesen – eine ästhetische Form wäre hierzu auch nicht notwendig –, sondern als performative Befragungen eines Kollektivs, das sich nur ausgehend von einer „relativen“ Sensibilität gegenüber seinen in ihm versammelten Relationen zu konstituieren vermag. So kann auch dieses „Wissen“ um die Konsequenzen auch nicht einfach vorausgesetzt und als äußerliches Faktum behandelt werden, sondern muss durch die Verbindung mit dem Relationsraum der Galerie inszeniert werden, wobei hierzu auch die Evokation affektiver Register zu zählen wäre.

So auch in der Arbeit *PARTS PER MILLION* von 2013. Anlässlich der Wiederöffnung der in chronologischer Reihenfolge neu gehängten und – in Referenz auf den Sponsor des Arrangements – in *BP Walk Through British Art* umbenannten permanenten Sammlung der *Tate Britain*, schreiten 50 in schwarz gekleidete, verschleierte Performer\*innen in langen Reihen durch die zeitlich geordneten Räume, um in diesen die den jeweiligen Jahreszahlen bzw. Zeiträumen korrespondierenden CO<sub>2</sub>-Konzentration in der Atmosphäre unisono zu rezitieren. Hierfür finden sie sich in den entsprechenden Räumen zu temporären Arrangements – gegenübergestellt, im Rechteck, in Zweierreihen wartend – zusammen. Ein für die Intervention angefertigtes Booklet<sup>624</sup> liefert Daten wie Anweisungen für die einzelnen Räume: „1840 – Count from 285 to 295“, „2000 to present – Count from 379 to 400“. Dem Anstieg der Jahreszahlen entspricht dabei die Zunahme des Treibhausgases. Der „neutrale“ historisch-zeitliche Rahmen, der als linearisierendes Organisationsprinzip die Bewegungen und Erfahrungen der Besucher\*innen strukturiert, erfährt so eine Rekodierung, insofern das leere Schema zeitlicher Progression als die allmähliche Herausbildung eines als problematisch markierten Zustands neu bestimmt wird. Die choreographische Form, die LT dieser Rekodierung geben, ist die einer zeremoniellen, an Trauermärsche oder Kreuzweggänge erinnernden Prozession, die einerseits als referentielle Geste die mit diesen Bewegungsformen verbundenen Emotionen wie Trauer und Schmerz aufruft, als auch die beiden Serien von Kunstgeschichte und Erdgeschichte über die für den Klimadiskurs so zentrale numerische Vermittlungsinstanz des CO<sub>2</sub> sich aufeinander beziehen lässt. (In *BIRTHMARK* von

---

<sup>624</sup> Online zugänglich unter: <http://www.liberatetate.org.uk/wp-content/uploads/2015/01/ppm-booklet-web.pdf> [letzter Zugriff: 14.07.2017].

2015 wird diese Kennziffer abermals aufgerufen, jedoch nicht verbal in den Raum, sondern in dauerhafter Weise als Tattoo in die Körper von Freiwilligen geschrieben, wobei die so notierte Ziffer dem jeweiligen Geburtsjahr entsprechend ausgewählt wurde). Man kann diesen performativen Gang auch als eine gegenwärtig möglich gewordene Reperspektivierung der Moderne als Formationszeitalter des Kapitalozäns lesen. Teil dieser Reperspektivierung wäre dann auch die Kritik einer modernen Vorstellung von Zeit als einer homogenen und leeren Kategorie, die – und diese Einsicht formulierte Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen – die Bedingung jener anderen Vorstellung „eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte“<sup>625</sup> ist. Jenes moderne Zeitschema, dessen Logik der raumzeitlichen Abstraktion auch durch die von konkreten geographischen, meteorologischen und klimatischen Produktionsbedingungen entbindenden „zeitlosen“<sup>626</sup> fossilen Energieträgern möglich wurde, aber wird fragwürdig, sobald zeitlicher Fortschritt zugleich als die fortgesetzte Entfaltung einer potentiellen Katastrophe erscheint. Auch ohne diesen performativen Gang des Kollektivs durch die Ausstellungsräume der *Tate* einer solchen grundsätzlichen Deutung zu unterziehen, lässt sich jenes Gehen und Sprechen – wie auch die anderen bereits beschriebenen und angezeigten Arbeiten – als kritischer Versuch der Herstellung einer wirksamen Dramatisierung der am konkreten perzeptiven Gefüge beteiligten Relationen als Problem für ein herzustellendes Kollektivsubjekt verstehen. Dabei stellt sich die pragmatische Frage des „Wie“ der Komposition nicht in isolierter Weise als eine ästhetische, vielmehr ist das Ästhetische selbst in dieser Frage auf ein heterogenes Milieu als die ökologische Bedingung seiner Konstitution verwiesen.

#### *4.2.4 Institutionskritik und die Frage der „richtigen“ Situierung*

Was in den beschriebenen Arbeiten deutlich wurde ist, dass die Frage des *wie* der Situierung für LT entscheidend ist: Es ist eine taktische Frage, die danach fragt, wie sich in diesem Gefüge in einer Art und Weise zu situieren wäre, die eine effektive Transformation ermöglicht. Es ist eine Frage der „ästhetisch-existentiellen Wirksamkeit“<sup>627</sup> wie deren medialer Bedingungen, die LT – respektive Mel Evans in

---

<sup>625</sup> Benjamin, Walter: „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften I-2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 691-704, hier S. 701.

<sup>626</sup> „Frozen in time, coal was congenial to the abstract time of capitalist property relations, and, under the duress of factory legislation, it became a prerequisite for its continued abstraction.“ (Malm: „The Origins of Fossil Capital“, S. 56).

<sup>627</sup> Guattari: *Die drei Ökologien*, S. 52.

ihrem Buch *Artwash*, das als Studie der historischen wie strukturellen Verflechtungen von Mineralölunternehmen und kulturellen Institutionen einen weiteren, erweiterten Ort der Praxis von LT darstellt – mit Bezug auf die Geschichte und Praxis der künstlerischen Institutionskritik reflektieren.<sup>628</sup> Einer ersten Welle der künstlerischen Auseinandersetzung mit der institutionellen Form „Museum“ in den 1970er Jahren, welche deren autoritäre und autorisierende Rolle in ihrem bedingenden ideologischen Einfluss auf die künstlerische Praxis befragte und mit Namen wie Robert Smithson, Daniel Buren, Hans Haacke und Marcel Broodthaers verbunden war<sup>629</sup>, folgte in den 1990er Jahren eine zweite Phase, in der sich – nun explizit mit dem diskursiven Label der Institutionskritik verbunden – die künstlerische Praxis als Untersuchung und Kritik der repräsentationalen Matrix der Institution Museum konstituierte. Beeinflusst durch feministische und postkoloniale Epistemologien wie die emanzipatorische Theoriebildung der cultural studies<sup>630</sup> befragten Künstler\*innen wie Renee Green, Christian Philipp Müller, Fred Wilson und Andrea Fraser in ihrer Praxis die repräsentationalen, mit umfassenderen identitätspolitischen und ökonomischen Fragestellungen verbundenen Bedingungen des institutionellen Raumes des Museums. Künstlerische Institutionskritik als reflexive Praxis zielte seit den 1970er Jahren also ab auf die Sichtbarmachung und Problematisierung der sozialen, politischen, ethnischen, geschlechtlichen, ökonomischen Machtrelationen, die den Ort der ästhetischen Erfahrung bilden und bedingen. Holmes verweist allerdings darauf, dass diese Form der Institutionskritik im Zuge ihrer Institutionalisierung und Integration in die Repräsentations- und damit Anerkennungszusammenhänge von Ausstellungen und Sammlungen und insofern sie sich selbst als das Objekt ihrer Praxis nimmt, in eine Sackgasse geriet. Insofern jenes institutionelle Feld der Kunst, dem die Institutionskritik gilt, zugleich die Bedingung ihres Erscheinens ist, die sie in reflexiv-kritischer Weise und in einer nach innen, auf dieses Feld gerichteten Bewegung zum Ausdruck bringt und insofern sich dabei diese Bedingung als unhintergebar

---

<sup>628</sup> Vgl. Evas: *Artwash*, S. 155ff.

<sup>629</sup> Vgl. Steyerl, Hito: „The Institution of Critique“, in: Raunig, Gerald und Gene Ray (Hg.): *Art and Contemporary Critical Practice. Reinventing Institutional Critique*. London: MayFlyBooks 2009, S. 13-19, hier S. 14 und Holmes, Brian: „Extradisciplinary Investigations: Towards a new critique of institutions“, in: Raunig, Gerald; Ray, Gene (Hg.): *Art and Contemporary Critical Practice. Reinventing Institutional Critique*. London: MayFlyBooks 2009, S. 53-61, hier S. 57. Für eine Problematisierung dieses auf Ausschluss basierenden Kanon institutionskritischer Künstler\*innen s. Graw, Isabelle: „Jenseits der Institutionskritik (Ein Vortrag im Los Angeles County Museum of Art)“, in: *Texte zur Kunst*, Heft 59 (2005), online unter: <https://www.textezurkunst.de/59/jenseits-der-institutionskritik/> [letzter Aufruf: 20.06.2017].

<sup>630</sup> Vgl. Steyerl: „The Institution of Critique“, S. 17 und Holmes: „Extradisciplinary Investigations“, S. 57.

Rahmen der Praxis selbst erweist, bleibt alleine die resignative Einsicht in die eigene Komplizenschaft im Erhalt der Strukturen der Macht. Die Widerständigkeit von Kunst, die Kritik an der Institution übt, wurde in ihrer Institutionalisierung als kritische Kunst neutralisiert.

„The loop is looped, and what had been a large-scale, complex, searching and transformational project of 1960s and 70s art seems to reach a dead end, with institutional consequences of complacency, immobility, loss of autonomy, capitulation before various forms of instrumentalization.“<sup>631</sup>

Holmes verweist aber zugleich mit Referenz auf Guattari und seinen Begriff der Transversalität auf eine andere Trajektorie gegenwärtiger ästhetisch-kritischer Praxis, die eine paralysierende Reterritorialisierung im Innenraum der Institution(en) der Kunst durch eine Selbstkonstitution in einem erweiterten Feld von Praktiken, Milieus und Akteuren zu vermeiden sucht.

„The notion of transversality, developed by the practitioners of institutional analysis, helps to theorize, the assemblages that link actors and resources from the art circuit to projects and experiments that don't exhaust themselves inside it, but rather, extend elsewhere (Guattari, 2003). These projects can no longer be unambiguously defined as art. They are based instead on a circulation between disciplines, often involving the real critical reserve of marginal or counter-cultural positions – social movements, political associations, squats, autonomous universities – which can't be reduced to an allembicing institution.“<sup>632</sup>

Wenn als beständiges Problem dieser hier kurz skizzierten Praxis der Institutionskritik die Konstruktion und Bestimmung des Ortes der eigenen ästhetischen Praxis im Bezug zu einer durch die Institution konstituierten Matrix von Innen und Außen erscheint – Wie im Innen der Institution arbeiten und gleichzeitig einem Außen stattgeben? Wie das Außen ins Innen falten oder das Außen im Innen sichtbar machen? Wie von einem scheinbar absoluten Innen in ein Außen gelangen? –, so stellt sich dieses Problem ebenfalls für LT. Deren Praxis artikuliert sich als eine spezifische Lösung dieses Problems, sowohl in konzeptueller als auch performativ-ästhetischer Weise. Eine konzeptuelle Lösung stellt der Begriff der „interstitial distance“ dar, den Mel Evans – die eigene Praxis reflektierend – bei der Kunstwissenschaftlerin Emma Mahony aufgreift<sup>633</sup>, die die Herstellung dieser zwischenräumlichen Distanz wie folgt beschreibt:

---

<sup>631</sup> Holmes: „Extradisciplinary Investigations“, S. 58.

<sup>632</sup> Ebd.

<sup>633</sup> Diese wiederum entlehnt das Konzept dem Philosophen Simon Critchley, der die Aufgabe politischer Praxis als „the creation of interstitial distance within the state territory“ bestimmt (Critchley, Simon: *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London/New York: Verso 2008,

„An interstice is an empty space or non-space between structured or established spaces. In effect, it is a space that does not exist. It needs to be created through political articulation, by working within the state to open a space of opposition against the state.“<sup>634</sup>

Diese Bestimmung des „interstice“ – des Zwischenraums, der Fuge oder auch der Lücke – ähnelt auch jener Konzeption, die Isabelle Stengers diesem Begriff zu Teil werden lässt. Wie auch Mahony – respektive Critchley – bestimmt ihn Stengers in Abgrenzung zum Staat oder dem, was sie „block“ nennt: jenen majoritären, konsensuellen Weisen eine Situation zu präsentieren, um diese dabei einem allgemeingültigen Maßstab zu unterwerfen.<sup>635</sup> Der Zwischenraum markiert keine absolute Position, sondern vollzieht sich als ein relatives Ereignis. Eine Praxis des Zwischenraums – Stengers spricht von „practices of the interstice“<sup>636</sup> – nun bestimmt und vollzieht sich für Stengers nicht in antagonistischer Weise in Abgrenzung zu dieser majoritären Formation, sondern adressiert sie in immanenter Weise als ein *Milieu* für Zwischenräume.<sup>637</sup> Diese Weise der Adressierung bringt sich im Bezug zu konkreten Relationen des Milieus hervor: „It creates its own dimensions starting from concrete processes that confer on it its consistency and scope, what it concerns and who it concerns.“<sup>638</sup> Ihren Ausgang kann sie nicht von dem Grund einer gegebenen Legitimität nehmen, insofern legitim nur das sein kann, was den Maßgaben der Majorität entspricht; ihr Existenzmodus ist problematisch<sup>639</sup>, eine minoritäre<sup>640</sup> Konstruktion eines Problems. Hiermit wäre abstrakt gefasst, was die Performances in situ aktualisieren: die performative Artikulation eines Zwischenraums durch eine Inter-vention – ein Dazwischentreten oder auch in ein Dazwischen eintreten – in das strukturierte und strukturierende Milieu der Institution. So stellte bspw. HUMAN COST auch insofern eine Intervention dar, als dass die gewählte Form der skulpturalen Figuration innerhalb eines von dieser Form bestimmten Raumes statthat, d.h. sie bezieht das Milieu ihrer Aktualisierung in diese mit ein und aktualisiert *darin* eine Möglichkeit der Distanzsetzung. Ebenso vollzieht sich PARTS PER MILLION als die

---

S. 92), wobei „interstitial distance „an internal distance that has to be opened from the inside“ (Ebd., S. 113) meint.

<sup>634</sup> Mahony zitiert nach Evas: Artwash, S. 161.

<sup>635</sup> Vgl. hierzu u.a. Stengers: „Der kosmopolitische Vorschlag“, S. 155 wie auch Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 147.

<sup>636</sup> Stengers, Isabelle: „The Care of the Possible: Isabelle Stengers interviewed by Erik Bordeleau“, in: *Scapagoat* 1 (2011), S. 12–27, hier S. 16.

<sup>637</sup> Stengers und Pignarre: *Capitalist Sorcery*, S. 111.

<sup>638</sup> Ebd., S. 110.

<sup>639</sup> Vgl. Stengers: „The Care of the Possible“, S. 16.

<sup>640</sup> Vgl. Stengers und Pignarre: *Capitalist Sorcery*, S. 110.

immanente Resignifikation einer spezifischen, chronologischen Raumordnung und dem ihr korrespondierenden Bewegungsmodus des Gehens. Und auch die Verschüttungs-Aktionen von LICENCE TO SPILL adressieren die spezifische Situation von ihrem Inneren her. Eine solche Opposition von einem Innen heraus zu artikulieren setzt also voraus, dass die Institution durch die Praxis nicht als eine externalisierte Autorität adressiert wird, gegenüber der die Praxis sich selbst als äußerlich setzen könnte. Diesen Punkt „performt“ Mel Evans in theoretisch-diskursiver Weise, wenn sie sich für die Konzeptualisierung der eigenen Praxis in affirmativer Aneignung auf eine Argumentation bezieht, die die „director of learning“ der Tate Galerie, Anna Cutler, in einem in den Tate Papers – einer durch die Tate publizierten Zeitschrift – formulierte.<sup>641</sup> Cutler entwickelt darin in kritischer Abgrenzung zur Praxis künstlerischer Institutionskritik und theoretischer Hinwendung zum Konzept des Refrains von Deleuze und Guattari sowie der Ökosophie des letzteren eine Konzeption des Lernens im Kunstmuseum, die gerade die kollektive Verantwortung für die Transformation der in institutionellen Zusammenhängen operativen Machtstrukturen herausstellt. So schreibt Cutler u.a.:

„The refrain thus helps us speak across curatorial and educational divides by offering a meta-frame, the artwork becomes the song, the territories become the discourses and engagement with the artworks – their breaking open. Gallery learning and educational practices contribute in inviting the public directly into a conversation that seeks to make visible the construction of the three parts of the refrain and encourage the individual subjects to take part in interrupting and changing the refrain. In this way, artists, curators, educators (as well as various other staff, departments and colleagues in the museum and beyond) as well as now the learners or public can be understood as ‘us’. We are *all* implied in the institutional refrain and in changing the ‘frequency’ of what is transmitted to us and from us as individuals. As Guattari writes, ‘no-one is exempt from playing the game of the ecology of the imaginary.’“<sup>642</sup>

Evans zitiert eine weitere Passage aus Cutlers Text, die noch stärker die ethische Dimension der Implikation eines „Wir“ in die Konstitution institutioneller Prozesse betont:

„Every time we speak of the ‘institution’ as other than ‘us’ we disavow our role in the creation and perpetuation of its conditions. We avoid responsibility for, or action against, the everyday complicities, compromises and censorship – above all, self-censorship – which are driven by our own interest in the field and the benefits we derive from it.“<sup>643</sup>

---

<sup>641</sup> Vgl. Cutler, Anna: „Who Will Sing the Song? Learning Beyond Institutional Critique“, in: *Tate Papers* 19 (2013), online unter: <http://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/19/who-will-sing-the-song-learning-beyond-institutional-critique> [letzter Aufruf: 07.07.2017].

<sup>642</sup> Ebd.

<sup>643</sup> Cutler zitiert nach Evans: *Artwash*, S. 158f.

Diese diskursive Praxis der affirmativen Referenz zielt auf ein Doppeltes ab. Einerseits bestimmt Evans so in theoretischer Weise noch genauer die Art und Weise der Relationierung der ästhetischen Praxis ihres Kollektivs, insofern diese sich gerade durch den Versuch der Artikulation dieser Position eines möglichen „Wir“ in den institutionellen Zwischenräumen vollzieht. Alle bereits beschriebenen Arbeiten eint diese Adressierung eines „Wir“ der Institution. Zugleich inkludiert die Referenz auf die Aussageposition einer Autorität der institutionellen Struktur der Tate diese selbst in den Zwischenraum eines verantwortlichen Kollektivs.

Der Einbezug der institutionellen Akteure selbst wie ihrer Handlungsrahmen als Elemente der ästhetischen Praxis zeigt sich auch in *THE GIFT*<sup>644</sup>. Besagtes Geschenk bestand in einem 16,5 Meter langen und 1,5 Tonnen schweren Rotorblatt einer Windturbine – symbolisches Zeichen einer alternativen Energieordnung –, welches das Kollektiv am 7. Juli 2012 in der Turbinenhalle der *Tate Modern* aus mehreren Einzelteilen zusammensetzte und dort beließ. Ein Geschenk zu machen, das ist hier ein politischer Akt in zweifacher Hinsicht. Zunächst schafft das sukzessive Hereinbringen der Teile und ihrer schrittweisen Montage einen Zeitraum, in dem der Anspruch auf die Möglichkeit der Präsentation des Geschenks zwischen den Performer\*innen und den Museumsmitarbeiter\*innen ausgehandelt werden müssen (sicherlich betrifft diese Überlegung die meisten Performances des Kollektivs, insofern alle als illegitime Interventionen die institutionelle Ordnungsmacht herausfordern). Letztere stellen sich den Träger\*innen der Elemente in den Weg, zerren an ihnen oder warten unschlüssig auf Anweisungen; hergestellt ist so eine Situation, in der die kurzfristige Präsenz des strittigen Dings die Frage nach dem Recht auf Anwesenheit im institutionellen Raum aufwirft. Dies ist für mich jedoch nicht der entscheidende Punkt, insofern die geglückte temporäre Besetzung des Raumes hier nicht den Endpunkt der Intervention bildet; in ihrer Modalität als Geschenk ist die Präsentation des phänomenalen Objekts ein Angebot bzw. eine Anfrage, die in struktureller Weise vielleicht nicht unbedingt eine Reziprozität erfordert, sehr wohl aber eine Antwort durch die Repräsentant\*innen der Institution. Sie tut dies, indem der Akt des Schenkens neben seinem materiellen Vollzug zudem ein rechtliches Dispositiv mobilisiert, dem sogenannten „Museums and Galleries Act 1992“. Dieser sieht unter anderem vor, dass Künstler\*innen jedem öffentlichen Museum Arbeiten

---

<sup>644</sup> Vgl. <http://www.liberatetate.org.uk/performances/the-gift/> [letzter Aufruf: 18.07.2017].

als Schenkungen anbieten können und dessen Entscheidungsorgane nicht alleine über die Aufnahme des Werks in die Sammlung entscheiden, sondern diese Entscheidung auch veröffentlichen müssen,<sup>645</sup> d.h. diese juristische Modalität des Objekts als Geschenk involviert die institutionellen Akteure in struktureller und öffentlicher Weise in den politischen Prozess der Komposition des Kollektivs, in den durch eine an die *Tate* gerichtete Petition – „Bring the wind turbine blade back into the Turbine Hall“<sup>646</sup> – zudem auch eine erweiterte Öffentlichkeit einbezogen wurde.

#### 4.2.5 *Loslösungen*

In ihrem bereits zitierten Text „Geologic life“ schreibt Kathryn Yusoff:

„Contemporary Anthropocene subjectivity (human and otherwise [...]) is not indivisible from fossil fuels, so to think of a futurity without fossil fuels and the proffered ending of the Anthropocene requires undoing forms of becoming that are coconstituted with fossil fuels, as much as reconstituting alternative energetic materialities. It requires the formation of new collective subjectivities and material forms of life that examine and then move on from the geopolitical inheritance of the Anthropocene.“<sup>647</sup>

Die szenischen Interventionen von *Liberate Tate* – wie auch jene der anderen Kollektive – lassen sich als Praktiken eines solchen „undoing“ begreifen, die in partikularer Weise an institutionalisierten Bindungen von fossilem Kapital und soziokulturellen Erfahrungsmilieus ansetzen. Die ästhetische, sich im Verhältnis zu den konkreten situativen Bedingungen konstituierende Strategie von LT zielt auf die Eintragung einer dissensuellen Punktierung in die raumzeitliche Ordnung des musealen Repräsentationsfeldes ab, in dem die Zusammensetzung des/eines Kollektivs und die Frage, mit welchen menschlichen und nicht-menschlichen Kräften, Prozessen und Akteuren Allianzen gebildet werden sollen und mit welchen nicht, abermals zur Debatte steht. Es sind Interventionen in die relationalen und historisch kontingenten Zusammenhänge von Ökonomie, Ökologie und Ästhetik, die hier zu einer spezifischen, dramatisierten Sichtbarkeit gelangen. Was sich so exemplarisch zeigt sind eben jene konstitutiven Relationen, die das bildeten und bilden, was man Kapitalozän oder auch fossiler Kapitalismus nennen kann. Es erweist sich hier in partikularer Weise, dass das Kapitalozän, wie Donna Haraway bemerkt, nicht durch

---

<sup>645</sup> Vgl. Evans: *Artwash*, S. 162. Das juristische Rahmenwerk ist online zugänglich unter: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1992/44/contents> [letzter Aufruf: 18.07.2017] Der Vorstand der *Tate* lehnte das Geschenk ab.

<sup>646</sup> Vgl. <http://www.liberatetate.org.uk/performances/the-gift/> [letzter Aufruf: 18.07.2017].

<sup>647</sup> Yusoff: „Geologic life“, S. 792.

einen „secular godlike anthropos“<sup>648</sup> oder anderen Figuren autonomer, individualisierter Handlungsmacht hervorgebracht wurde, sondern in relationaler Weise in „historically situated relational wordings“.<sup>649</sup> Das Kapitalozän wurde relational hervorgebracht und „[it] must be relationally unmade“.<sup>650</sup> Dies erfordert aber auch ein Umgang mit der Problematik der Lokalisierbarkeit von Erstreckung und Effektivität kapitalozäner Relationen ebenso wie deren Auflösung<sup>651</sup>, insofern ihnen als infrastrukturelle Bedingungen unseres gewöhnlichen Erfahrungshorizonts eine Unmerklichkeit eignet und sie auch in Zusammenhängen wirksam sind, die dies – wie im Fall eines Museums – zunächst kaum erahnen lassen. Deutlich wurde daher auch, dass eine analytische Auseinandersetzung mit dem Anthropozän/Kapitalozän nicht alleine auf jene herausragenden Instanzen und Ereignisse zu fokussieren hat, in denen geos und sozios sich in potentiell kataklysmischer Weise begegnen, sondern auch und vielleicht vielmehr auf jene gewöhnlichen, unmerklichen Dimensionen „unserer“ Erfahrung und ihrer strukturellen Bedingungen, die vor dem Hintergrund anthropozäner Verwerfungen neu zu befragen sind.

### ***4.3 PUBLIC SMOG (Amy Balkin) – Kritische und spekulative Mediationen der Atmosphäre***

#### *4.3.1 Annäherung an ein Bild*

Was zeigt das Bild?<sup>652</sup> Nicht viel, wie es scheint. Eine Stadt, Berge, den Himmel, einen weißen Quader. Verfeinert man den analytischen Blick, ergibt sich ein Mehr und ein Weniger. In einer atmosphärisch-teleoptischen Sicht perspektiviert, wie sie durch ein aernautisches Dispositiv ermöglicht wird und sich während des Starts und der Landung einem beliebigen Fluggast darbieten mag, zeigen sich die drei, nach links und rechts den Ausschnitt fliehenden Ebenen eines segmentierten, territorialen Musters einer Stadt, der horizontal ondulierende Grenzzug einer Bergkette und der blauen Fläche des Himmels; drei Ebenen deren distinkte Sichtbarkeit bzw. sichtbare Distinktion

---

<sup>648</sup> Haraway: *Stay with the trouble*, S. 50.

<sup>649</sup> Ebd.

<sup>650</sup> Ebd.

<sup>651</sup> Unintendiert und im höchsten Grade indirekt fordern sie darüber auch ein kapitalistisches Produktionssystem heraus, dessen Abstraktionsbewegung (bisher) auf die abstrakten Qualitäten fossiler Brennstoffe angewiesen ist.

<sup>652</sup> Vgl. [http://tomorrowmorning.net/images/publicsmogla\\_425.jpg](http://tomorrowmorning.net/images/publicsmogla_425.jpg).

durch zwei Elemente gestört wird. Zum einen die schwebende, erratische Form eines weißen Quaders, der eine Leerstelle zu markieren scheint und dessen markante Geometrie kontrastiert mit jenem zweiten, die Ordnung des Raumes störenden Element. Dieses kondensiert nicht zum gegenständlichen Objekt, sondern breitet sich als körnig-diffuse Trübung in der Extension des Bildraumes aus, verhüllt die Gegebenheiten und schafft Zonen des Undifferenzierten zwischen Stadt, Berg und Himmel. Was so eine optische Dichte und damit Sichtbarkeit erlangt, indem es die Sicht nimmt, ist – verbleibt man in der repräsentativen Ikonologie, welche das Bild vorschlägt – die Luft selbst. Die Unmerkbarkeit jenes transparenten Zwischen schlägt um in eine bemerkenswerte Verstellung, die Luft wird optisch angereicherter Smog und visueller Lärm.<sup>653</sup> Zwischen der massiven Objektivität des Kubus und der nicht substanziellen, gasartigen Qualität der Trübung, zwischen zwei Modi der Obstruktion der unverstellten Aufsicht auf die Kulisse einer urban-geographischen Landschaft, zeigt sich eine seltsam paradoxe Spannung im Register des Visuellen des Bildes. Das Bild inszeniert qualitative Differenzen – massiv/diffus, begrenzt-unbegrenzt, lokalisierbar/verteilt, sichtbar/unsichtbar, innen-außen – in einer differenziellen Topologie, in deren inhärenten Bezüglichkeiten eine intensive Wahrnehmung von – so könnte man noch allzu vage formulieren – Inadäquanz oder Widersprüchlichkeit entsteht. Zum einen ist die geometrische Figur des weißen Quaders dem ätherischen Medium der Luft nicht einfach nur entgegengesetzt und absolut äußerlich – einem soliden, identitären Objekt gleich, das sich absolut von seiner Umwelt abhebt –, sondern sie scheint sich im oder vom atmosphärischen Grund aus selbst zu behaupten oder sich in einer asymmetrischen Geste in diesem zu konstituieren. Leicht zeichnet sich noch der verstellte Hintergrund in der weißen Fläche ab; die Durchsicht zeigt eine eventuell verbindende Durchlässigkeit an. Zugleich erwächst die Figur aus diesem atmosphärischen (Un-)Grund aber auch nicht einfach in rein immanenter Weise, sondern verweist vielmehr auf eine demarkierende, isolierende Setzung eines Areals.

---

<sup>653</sup> Sicherlich ließe sich hier bereits ein Verweis auf jenen medienwissenschaftlichen Ur-Topos anbringen, wonach das Mediale nur im Moment seiner Störung, seines Aussetzens und Nicht-Funktionierens selbst sich zeigt. Wo das Signal sein Ziel verfehlt oder das Rauschen das Muster der Botschaft sprengt, erst dort zeige sich die zuvor in der funktionierenden Operativität (übertragen, speichern, verarbeiten, etc.) unsichtbar gebliebene mediale Bedingung, die darüber reflektierbar wird. „Medien vergisst man, wenn sie funktionieren, und sie werden auffällig, wenn etwas nicht klappt.“ (Vogl, Joseph: „Gezähmte Zeit“, in: Berz, Peter et al. (Hg.): *Spielregeln. 25 Aufstellungen: Eine Festschrift für Wolfgang Pircher*, Zürich: diaphanes 2012, S. 61-71, hier: S. 61. Vogl erweist die Produktivität dieser Einsicht, wenn er ausgehend von den als Krisen sich artikulierenden „Störungen“ der Finanzökonomie, beispielhaft jener von 2008, ihr Sichtbar-Werden als Mediensystem nachzeichnet).

Vielleicht ließe sich diese setzend-isolierende Arealität<sup>654</sup> auch als eine figurale Frage verstehen: wie das Ätherische objektivieren und es der Manipulation zugänglich machen? Darüber hinaus tangiert der Quader in seiner figuralen Erstreckung zudem ebenso sehr das urbane Territorium und markiert als intermediäre Zone eine grundsätzliche Lokalisierbarkeit bzw. einen definierten Bezug von Territorium und Atmosphäre. So ließe sich vorläufig feststellen, dass der weiße Quader ein *paradoxes* Element ist, das verschiedene topologische und qualitative Serien in Resonanz versetzt<sup>655</sup>. Aber welche Serien? Und worauf verweist dieses paradoxe Element und das Bild als Ganzes? Was ist der Grund seines Erscheinens? Was ist sein Status? Die Frage, was das Bild zeigt und was es in diesem Zeigen erscheinen lässt, ist nicht durch einen deskriptiv-analytischen Nachvollzug der visuellen Phänomenalität des Bildes alleine zu beantworten. Die bemessene Leere des Quaders als auch seine paradoxe Einbettung in das topologische Ensemble im Bild „indiziert“ etwas, das sich selbst nicht zeigt, aber erscheint. Anders formuliert erfordert es das Zeigen dieses Bildes, eine theoretische wie methodische Passage vom Visuellen des Bildes zu seinem Außen zu vollziehen, das die Bedingung seines Erscheinens bildet.

Eine Möglichkeit, diesen Gedanken zu entfalten, bietet Georges Didi-Huberman an, der über folgendes Heidegger-Zitat eine Reflexion auf den medialen Ort des Bildes initiiert: „Erscheinung als Erscheinung ›von etwas‹ besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*.“<sup>656</sup> Die Medialität des Bildes zu

---

<sup>654</sup> Vgl. Nancy, Jean-Luc: *Corpus*. Zürich/Berlin: diaphanes 2003, S.40f. Nancy entwickelt den Begriff der *Arealität* im Kontext seiner Überlegungen zum Körper. Für Nancy bezeichnet der Begriff zugleich die Eigenschaft eines Areals und einen Mangel an Realität bzw. das Nicht-ineinander-aufgehen der beiden ungleichen Dimensionen des Endlichen und des Unendlichen. So bestimmt Nancy den Körper als eine Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen, ohne dass beide dialektisch aufgelöst würden. Der leere Kubus in seiner geometrisch-geordneten Ausdehnung, die zugleich eine Leere und Substanzlosigkeit anzeigt, figuriert diese Spannung der Arealität.

<sup>655</sup> Für Deleuze ist das Paradox ein Operator, der die monodirektionale Logik des gesunden Menschenverstandes und seine Verteilungsfunktion aushebelt. Wie Deleuze schreibt, ist das Kennzeichen des gesunden Menschenverstandes die „Bejahung einer einzigen Richtung“ (Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 103), „vom Differenzierten zum weniger Differenzierten, vom Singulären zum Regulären“ (Ebd.), von der Vergangenheit in die Zukunft. Diese Orientierungslinie durchbricht das Paradox und schafft Zustände eines Sowohl-als-auch bzw. Beides-zugleich: der Verlauf in die Zukunft und die Vergangenheit zugleich, groß und klein, Teil und Ganzes, Überschuss und Fehlen zugleich. Als „leeres Feld“ bildet es zugleich einen Überschuss und als „überzähliges Objekt“ zugleich einen Mangel (Vgl. Ebd., S. 280); das Paradox ist eine „Kraft“ (Vgl. Ebd., S. 101), die etwas in Gang setzt.

<sup>656</sup> Heidegger zitiert nach Didi-Huberman, Georges: „Lob des Diaphanen“, in: ders., *Phasmes: Essays über Erscheinungen von Photographien, Spielzeug, mystischen Texten, Bildausschnitten, Insekten, Tintenflecken, Traumerzählungen, Alltäglichkeiten, Skulpturen, Filmbildern*, Köln: DuMont 2001, S. 113-126, hier S. 116f. [Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, S. 29].

denken bedeutet für Didi-Huberman, einer dialektischen Tradition verpflichtet<sup>657</sup>, das Sichtbare gerade auf eine konstitutive Unsichtbarkeit zurückzuführen und beide über das vermittelnde Zwischen einer Grenzschrift (dem Diaphanen) zu relationieren.<sup>658</sup> In ähnlicher Weise, wie als symptomatisches Indiz am Körper das Wirken der sich nicht zeigenden Störung der Krankheit erscheint<sup>659</sup>, zeigt sich im Sichtbaren des Bildes eine dynamische Komplexität eines (psychischen) Prozesses, der sich noch in Arbeit befindet.<sup>660</sup> Zentrale Referenz für Didi-Hubermans symptomaler Darstellungstheorie ist neben Freud Aby Warburg, in dessen „Pathosformeln“ Didi-Huberman das Modell einer Verbindung von psychischem und kulturellem Prozess findet, deren temporale Qualität die der Nachträglichkeit ist. Das Bild als Figurabilität<sup>661</sup> und Symptom zeigt den Versprechern im Sprachlichen ähnelnd eine Tiefe der Ausdrucksmaterie des Sichtbaren an, deren Darstellung durch komplexe psychische Prozesse durchzogen ist. Das Bild wäre in dieser Perspektive keine reine Positivität des Sichtbaren, sondern die „unreine Situation“<sup>662</sup> eines dialektischen Spiels von Zeigen-Verbergen oder Verschwinden-Erscheinen. Entlang dieser dialektischen Zickzack-Linie entwickelt Didi-Huberman sein komplexes Verständnis der ontogenetischen Verschränkung von psychischen Prozessen und ästhetischen Ausdrucksmaterien. Auch wenn im Folgenden diese theoretische Trajektorie in der weiteren Analysebewegung nicht weiterverfolgt wird, verdankt sie doch der Lektion Didi-Hubermans die Einsicht, dass das Bild nicht auf eine empiristische Phänomenalität des Sichtbaren zu reduzieren ist, das Visuelle vielmehr einer ursächlichen Untergründigkeit stattgibt. Eine für die Analyse der spezifischen Konkretion<sup>663</sup> des beschriebenen Bildes produktivere Herangehensweise wurde bereits im methodischen Teil der vorliegenden Arbeit vorbereitet. Begreift man das Bild als ein spezifisches *Phänomen*, als etwas, das erscheint und sich zeigt, so ließe sich mit Deleuze formulieren, dass es in seinem Sein

---

<sup>657</sup> Vgl. hierzu bspw. das Kapitel „Die Dialektik des Visuellen oder das Spiel der Höhlung“ in Didi-Huberman, Georges: *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*. München: Wilhelm Fink Verlag 1999, S. 63-101.

<sup>658</sup> Vgl. Didi-Huberman: „Lob des Diaphanen“, S. 122f.

<sup>659</sup> Vgl. ebd., S. 116.

<sup>660</sup> Vgl. Didi-Huberman, Georges: *Venus öffnen. Nacktheit, Traum, Grausamkeit*. Zürich/Berlin: diaphanes 2006, S. 38ff.

<sup>661</sup> Ebd.

<sup>662</sup> Ebd., S. 39.

<sup>663</sup> Konkretion ist ein geologischer Begriff, der die Herausbildung bzw. Ausfällung eines mineralischen Körpers in einer, diese umgebenden Sedimentschicht bezeichnet. Ausgelöst durch veränderte physikalische oder chemische Bedingungen – z.B. durch einen Keim oder pH-Unterschiede – an einer lokalen Stelle einer Schicht, bildet sich die Konkretion. Als metaphorisch verwendeter Begriff verweist die Konkretion auf einen durch Differenzen bewirkten, immanenten Differenzierungsprozess, der an einer spezifischen Stelle innerhalb eines umfassenderen Milieus verläuft.

als Phänomen zugleich ein Zeichen, ein Aufleuchten<sup>664</sup> ist, das als aufleuchtendes Zeichen auf einen differentiellen Grund bzw. die differentielle Dynamik kommunizierender disparater Ordnungen verweist<sup>665</sup>, mit denen es korrespondiert. Dieser differentielle Grund ist, wie bereits dargelegt, für Deleuze nicht allgemein und nicht mit sich selbst identisch, sondern begreift als Geschehen der/von Differenz das Problematische – hierunter versteht Deleuze „die Gesamtheit des Problems und seiner Bedingungen“<sup>666</sup> – in sich.

„Die problematische Struktur ist Teil der Objekte und erlaubt, sie als Zeichen zu erfassen, ganz wie die fragende oder problematisierende Instanz Teil der Erkenntnis ist und deren Positivität, deren Spezifität im Akt des Lernens zu erfassen erlaubt. Noch tiefer gesehen ist es das Sein (Platon sagte: die Idee), das dem Wesen des Problems oder der Frage als solcher „korrespondiert“. Es gibt gleichsam eine „Öffnung“, ein „Aufklaffen“, eine ontologische „Falte“, die das Sein und die Frage aufeinander bezieht. In diesem Bezug ist das Sein die Differenz selber. Das Sein ist ebenso Nicht-Sein, aber das Nicht-Sein ist nicht das Sein des Negativen, vielmehr das Sein des Problematischen, das Sein des Problems und der Frage.“<sup>667</sup>

Anders formuliert verweist das phänomenale Objekt als Zeichen auf eine problematische Struktur bzw. auf Probleme und ihre Bedingungen. Als *Lösung* indiziert es die Problembedingungen, die immanenter Teil der Lösung sind, jedoch in keiner Ähnlichkeitsrelation zu ihr stehen<sup>668</sup> und auch keine Ähnlichkeit mit sich selbst haben, da Probleme keine aktuellen Wesenheiten, sondern virtuelle Komplexe und Vielheiten von Bezügen<sup>669</sup> sind.

Das folgende Kapitel ist der Versuch, von der phänomenalen, scheinbar schlichten Evidenz des Bildes ausgehend zu den spezifischen Problembedingungen überzugehen, auf die es als ästhetische Proposition verweist. Dies erfordert zunächst eine genauere Vorstellung und Analyse des Kunstprojekts PUBLIC SMOG der US-amerikanischen Künstlerin Amy Balkin<sup>670</sup>, dem das Bild entstammt. Projekt ist PUBLIC SMOG auch

---

<sup>664</sup> Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 281.

<sup>665</sup> Ebd.

<sup>666</sup> Ebd., S. 228.

<sup>667</sup> Ebd., S. 92.

<sup>668</sup> Vgl. ebd., S. 211.

<sup>669</sup> Vgl. ebd., S. 210.

<sup>670</sup> Amy Balkins Projekt PUBLIC SMOG ist mittlerweile eine gern und viel zitierte Referenz innerhalb einer das Anthropozän und den Klimawandel über das Ästhetische adressierenden Theoriebildung. Meist jedoch beschränkt sich dieser Bezug auf einen deskriptiv verfahrenen Verweis auf Balkins Arbeit und die in ihr thematisierten Praktiken und Prozesse der Ökonomisierung und Finanzialisierung der Natur. Am genauesten noch behandelt T.J. Demos Balkins Arbeit im Kontext einer politischen Ökologie, wobei auch hier das komplexe Gefüge juridischer, ökonomischer, politischer und ästhetischer Dispositive, in dem Balkin sich situiert, nur grob skizziert erscheint (Vgl. Demos, T.J.: *Decolonizing Nature. Contemporary Art and the Politics of Ecology*. Berlin: Sternberg Press 2016, S. 106-112). Die

deshalb, weil es sich nicht zu einem raumzeitlich begrenzbar und daher wahrnehmbaren Objekt fügt, sondern eine spezifische Modalität ästhetischer Praxis in Gang setzt, die sich und ihre Produktion an andere sozio-technische, ökonomische und physikalische Ensembles – oder Maschinen in den Worten von Deleuze und Guattari – koppelt. Entgegen einer repräsentationalen Logik, die zwar in PUBLIC SMOG als strategisches Mittel und zu befragende Instanz eine Rolle spielt, jedoch nicht als bestimmendes Prinzip der Arbeit unterliegt, ist die Dimension bzw. die Vollzugsweise von PUBLIC SMOG als eine operative, performative und spekulative Situierung zu beschreiben.

PUBLIC SMOG entfaltet sein ästhetisches Spiel in relationaler, immanenter und zugleich kritischer Weise einerseits in Bezug auf ein Ensemble von Techniken, Praktiken, Schemata und Institutionen, das sich als globaler Emissionshandel in den letzten zwei Jahrzehnten herausgebildet und sich als spezifische und zugleich dominante „Lösung“ des anthropogenen Klimawandels als neoliberaler Regierungsmechanismus installiert hat. Dieses Ensemble stellt einen Teilaspekt eines neuen, sich konstituierenden Typus von Macht dar, den man als Environmentalität bezeichnen kann. Dieser neue Machttypus ist einerseits in jene von Foucault beschriebene Gesamtökonomie der Macht<sup>671</sup> eingelassen, insofern die Technologien, Verfahren und Prozeduren der Regierung und Steuerung jedoch nicht mehr alleine den Menschen (bzw. den Mensch in Form der Bevölkerung<sup>672</sup>) zum Ziel und Zweck haben, sondern sich auf umweltliche Prozesse (Atmosphäre, Klima) selbst und ihre komplexen Relationen mit sozialen, ökonomischen und politischen Milieus ausdehnen, lässt sich von einer eigenen Form

---

Analysen des vorliegenden Kapitels zeigen in eine durchaus ähnliche Richtung wie Demos Behandlung von Balkins Arbeit, wurden aber bereits vor dem Erscheinen von *Decolonizing Nature* verfasst.

<sup>671</sup> Gegen eine Vorstellung einer chronologischen Reihe oder Folge von Machtformen, in der bspw. das Zeitalter der Bio-Macht einem Zeitalter der Disziplin folgen würde und in der die verschiedenen Machtformen als substantiell verschiedene Typen imaginiert würden, deren Abfolge nur über absolute Brüche und Substitutionen denkbar wäre, setzt Foucault ein Verständnis einer Ökonomie der Macht. (Vgl. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 22ff., insb. S. 26). Diese Ökonomie betrifft eine Serie komplexer Gefüge und Techniken, innerhalb derer sich die „Dominante oder genauer das Korrelationssystem“ (Ebd., S. 23) zwischen den unterschiedlichen Mechanismen (juridische, disziplinäre, etc.) ändert. Geschichte folgt in dieser Perspektive keiner teleologischen Chronologie, sondern hat es mit der verzweigten, geschichteten Genealogie von Technologien und Problematisierungen zu tun.

<sup>672</sup> In gewisser Weise ist der Mensch, so Foucault, nichts anderes als eine Figur der Bevölkerung. So schreibt Foucault: „Die Thematik des Menschen muß durch die Humanwissenschaften [*science humaines*] hindurch, die ihn als Lebewesen, als arbeitendes Individuum, sprechendes Subjekt usw. analysieren, seit der Emergenz der Bevölkerung verstanden werden als Machtkorrelat und als Objekt des Wissens. Der Mensch ist im Grunde nichts anderes – so wie er von den sogenannten ‚Human?‘-Wissenschaften des 19. Jahrhunderts ausgehend gedacht und definiert wurde und so wie er im Humanismus des 19. Jahrhunderts erwogen wurde –, dieser Mensch ist letztlich nichts anderes als eine Figur der Bevölkerung.“ (Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 120).

oder spezifischen Performanz von Macht sprechen. Environmentalität, so die zugrundeliegende These der folgenden Analyse, ist die Weise, wie die Gouvernamentalität im Anthropozän mit der Geo-Macht<sup>673</sup> der Atmosphäre und des Klimas, ihren neuen Unbestimmtheiten und den „neuen“ natur/kulturellen Gefügen *rechnet* und darüber neue, problematische Verhältnisse von Medialität und Materialität etabliert. Diese Environmentalität und die damit zusammenhängende neoliberale Logik der Marktrationalität samt ihrer politischen Technologie des Raumes ist Gegenstand und Interventionsfeld von PUBLIC SMOG, dessen weitere Analyse folglich eine Kritik dieser Machtformation sowie ihrer medialen, konzeptuellen und operativen Mechanismen und Problematisierungen vor dem Horizont einer politischen Ökologie impliziert. PUBLIC SMOG als ästhetisch-politische Intervention schafft ein Diagramm jener Netze gegenwärtiger neoliberaler und environmentaler Problematisierungsweisen, die „real wie die Natur, erzählt wie der Diskurs, kollektiv wie die Gesellschaft sind“<sup>674</sup>. Indem es sich in diese Netze einschreibt, vollzieht es sich als eine Reproblematisierung dieser Problematisierungen, die es so zu denken gibt. Diese Einschreibung in machtvolle Netze vollzieht PUBLIC SMOG andererseits im Bezug zur UNESCO-Welterbekonvention. In dieser bestimmt das Projekt ein weiteres juristisch-politisches Bedingungsgefüge, in dem und von dem ausgehend das Projekt im Modus des Spekultativen nach den Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit fragt und darüber gerade die ästhetischen wie epistemologischen Grenzen dessen offenbart, von dem aus es möglich werden könnte.

---

<sup>673</sup> Das Konzept der Geo-Macht (geopower) stammt von Elizabeth Grosz. In einem eher deleuzianisch denn an Foucault angelehnten Verständnis von Macht (power) spricht sie davon, dass noch bevor jegliches politisches Regime ihre spezifischen Machtdispositive installieren kann, eine diesen vorgängige Beziehung zwischen den Kräften der Erde und denen des Lebens bestehen würde, welches zwar in eben jenen politischen Machtrelationen immanent wirksam wäre, diese aber als ihre Existenzbedingung übersteigt. So schreibt sie: „The relations between the earth and its various forces, and living beings and their not always distinguishable forces, are forms of geopower, if power is to be conceived as the engagement of clashing, competing forces. This means that before there can be relations of oppression, that is relations between humans categorised according to the criteria that privilege particular groups, there must be relations of force that exist in an impersonal, preindividual form that are sometimes transformed into modes of ordering the human.“ (Grosz, Elizabeth: „Geopower“, in: Yusoff, Kathryn; Grosz, Elizabeth; Clark, Nigel; Saldanha, Arun und Catherine Nash: „Geopower: A panel on Elizabeth Grosz’s Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012), S. 971–988, hier S. 975).

<sup>674</sup> Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 14.

#### 4.3.2 PUBLIC SMOG – *Skizze einer spekulativen Proposition*

Die Besucher\*in<sup>675</sup> findet sich vor einer Wand, an der, in horizontalen und vertikalen Reihen feinsäuberlich gehängt, ca. 180 gerahmte Dokumente zu sehen sind. Auf einem Tisch drapiert findet sich zudem ein Stapel von Postkarten. Tauscht man den räumlichen Überblick über das reduzierte Arrangement gegen die Nahsicht auf die Schriftstücke, so entdeckt man einerseits Briefe der damaligen künstlerischen Leiterin der documenta(13) Carolyn Christov-Bakargiev, adressiert an Umweltminister\*innen von Mitgliedsstaaten der UNESCO mit der Bitte um Unterstützung des Projektvorschlags der „in den USA lebenden Künstlerin Amy Balkin [...], die Erdatmosphäre als Welterbe eintragen zu lassen“. Eine Auswahl an Antwortschreiben der kontaktierten Minister\*innen<sup>676</sup> – allesamt mit negativem Ergebnis – bilden den Rest der Schriftstücke. An der Unterstützung dieses Unternehmens kann sich die Besucher\*in zudem durch die ausliegenden Postkarten beteiligen, die an den damaligen deutschen Umweltminister Peter Altmaier voradressiert sind und in einem entschiedenen Aufruf an diesen zur sofortigen Einleitung eines Aufnahmeverfahrens der Erdatmosphäre in die Liste des UNESCO-Welterbes bestehen. 50.000 dieser von Besucher\*innen der documenta(13) unterzeichneten Karten wurden an Altmaier im August 2012 versendet.<sup>677</sup> Dieses kurz beschriebene<sup>678</sup> installative Arrangement ist Teil des Projekts PUBLIC SMOG und weist als solcher in mehrfacher Hinsicht über seine raumzeitliche Geschlossenheit hinaus und auf eine *distributive* Verzweigung<sup>679</sup> des Projekts hin. So geht dem Schriftverkehr, dessen dokumentarische Fassung das Material der Installation bildet, ein von Balkin minutiös ausgearbeiteter Antrag für die Aufnahme der Atmosphäre als Welterbestätte der UNESCO-Welterbekonvention („Tentative List Submission: World Heritage Convention Tentative List for Earth’s

---

<sup>675</sup> Die Ausstellung wie die Installation wurde von mir selbst am 9. Juni 2012 besucht.

<sup>676</sup> Tatsächlich hatten nach Balkins eigener Aussage nur 13 der 186 Minister\*innen auf das Schreiben geantwortet. Vgl. Balkin, Amy: *(In)Visible Matter*. International New Media Gallery 2013, S. 13.

<sup>677</sup> Vgl. hierzu die Pressemitteilung der documenta(13) vom 16.08.2012 unter [http://www3.documenta.de/fileadmin/press/for\\_the\\_press/Press\\_release\\_Henriette\\_Gallus\\_Postkarten\\_versand\\_Balkin\\_2.pdf](http://www3.documenta.de/fileadmin/press/for_the_press/Press_release_Henriette_Gallus_Postkarten_versand_Balkin_2.pdf) [letzter Aufruf: 31.08.2016].

<sup>678</sup> An dieser Stelle beschränke ich mich alleine auf eine deskriptive „Bestandsaufnahme“ verschiedener Formen und Orte von *Public Smog*. Die Frage, welche Beziehung zwischen dessen eigener, sich zu keinem vereinheitlichten Werk sich fügenden Multiplizität und jenen Institutionen und Ensembles von Praktiken besteht, zu denen sich *Public Smog* in spezifischer Weise in Bezug setzt, wird weiter unten untersucht. Vorwegnehmend könnte man sagen, dass der Modus ästhetischer Problematisierung, wie er *Public Smog* auszeichnet, von den Problembedingungen abhängt, die er aktualisiert. Anders formuliert besteht eine notwendige Korrelation zwischen dem Spiel von Mediation und Materialität, das *Public Smog* eröffnet und jenem, das sich im gegenwärtigen Regime environmentaler Macht installiert.

<sup>679</sup> Zur distributiven Einheit als spezifischer Qualität zeitgenössischer Kunst vgl. Osborne, Peter: *Anywhere or not at all. Philosophy of Contemporary Art*. London/New York: Verso 2013.

Atmosphäre<sup>680</sup>) voraus. Ein argumentatives Gegenstück dazu stellt das Antwortschreiben Peter Altmaiers an Amy Balkin dar, das in ironiefreier Akribie darlegt, weshalb man nach „eingehender Prüfung“ des Anliegens zum Schluss gekommen sei, „dass die UNESCO-Welterbekonvention nicht der geeignete Ort ist, um das Thema ‚internationaler Schutz der Atmosphäre‘ zu adressieren.“<sup>681</sup> Beide Dokumente sind über Balkins Webseite zugänglich, die wiederum einen anderen Raum des Projekts bildet. Die exponierten Dokumente verweisen als Indizes auf eine Reihe von Aktivitäten, die Balkin in und ausgehend von juristischen, politischen und ökonomischen Systemen und Institutionen unternimmt. Der Verknüpfung von UNESCO, nationalstaatlichen Administrationen und einer Kunstaussstellung gingen weitere Aktivitäten Balkins voraus, auf die auch das eingangs beschriebene Bild verweist. So kaufte Balkin 2004 24 Pfund Stickoxid (NO<sub>x</sub>) in Form von ERCs (Emissions Reduction Certificates) auf der Chicago Climate Exchange<sup>682</sup>, bis 2010 der größte Handelsplatz für Emissionszertifikate der USA. In 2006/2007 erwarb Balkin 51 Tonnen Kohlenstoffdioxid (CO<sub>2</sub>) in Form von EUAs (Emission Allowances) im Rahmen des European Emission Trading Schemes (EU-ETS)<sup>683</sup>, dem weltweit größten Handelsplatz für Emissionsrechte. Diese beiden Aktionen, die forcierte Eintragung der Atmosphäre in die Welterbeliste und der Erwerb von Emissionszertifikaten, bilden nach Balkins Beschreibung zwei konstitutive Modalitäten eines paradoxalen Objekts; eines Objekts oder besser Dinges<sup>684</sup>, dessen visuelle Referenz der weiße Kubus darstellt: ein Park in der Atmosphäre. So schreibt Balkin:

„PUBLIC SMOG is a park in the atmosphere that fluctuates in location and scale. The park is constructed through financial, legal, or political activities that open it for public use. Activities to create Public Smog have included purchasing and retiring emission offsets in regulated emissions markets, making them inaccessible to polluting industries.

When Public Smog is built through this process, it exists in the unfixed public airspace above the region where offsets are purchased and withheld from use. The park's size varies, reflecting the amount of emissions allowances purchased

---

<sup>680</sup> Tentative List Submission: World Heritage Convention Tentative List for Earth's Atmosphere: [http://www.tomorrowmorning.net/texts/Earth's%20Atmosphere%20as%20UNESCO%20World%20Heritage\\_Tentative%20List%20draft%20submission.pdf](http://www.tomorrowmorning.net/texts/Earth's%20Atmosphere%20as%20UNESCO%20World%20Heritage_Tentative%20List%20draft%20submission.pdf) [letzter Zugriff: 31.08.2016].

<sup>681</sup> Siehe S. 2 des über Balkins Seite einsehbaren Briefs des Umweltministers ([http://tomorrowmorning.net/Brief%20Bundesministerium%20f.%20Umwelt%20Naturschutz%20etc.%2016.11.2012%20\(2\).pdf](http://tomorrowmorning.net/Brief%20Bundesministerium%20f.%20Umwelt%20Naturschutz%20etc.%2016.11.2012%20(2).pdf)) [letzter Aufruf: 31.08.2016].

<sup>682</sup> Vgl. [http://www.publicsmog.org/?page\\_id=18](http://www.publicsmog.org/?page_id=18) [letzter Aufruf: 01.09.2016].

<sup>683</sup> Vgl. [http://www.publicsmog.org/?page\\_id=19](http://www.publicsmog.org/?page_id=19) [letzter Aufruf: 01.09.2016].

<sup>684</sup> Bruno Latour hat auf jene alte Bedeutung des Dings als einer Sache hingewiesen, die zusammenführt, weil sie trennt. Das Ding ist kein Objekt als Ausweis einer Faktizität, sondern eine Angelegenheit der Versammlung. Vgl. Latour, Bruno: „From Realpolitik to Dingpolitik - or How to Make Things Public“, in: Latour, Bruno und Peter Weibel (Hrsg.): *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge: The MIT Press 2005, S. 14–41, insb. S. 12f.

and the length of contract, compounded by seasonal fluctuations in air quality. Other activities to create Public Smog impact the size, location, and duration of the park. These activities include an attempt to submit Earth's atmosphere for inscription on UNESCO's World Heritage List. Any state that has signed the World Heritage Convention and wants to support a World Heritage submission to the Tentative List - acting as State Party in presenting a nomination file on behalf of Earth's atmosphere - should contact this website. PUBLIC SMOG is subject to prevailing winds, and the long-range transport of aerosols and gases."<sup>685</sup>

„Public Smog is a DIY public park that posits a speculative model for a counter-future of climate justice, set in opposition to the current expropriation of the atmospheric commons. Whose sky? Our sky!“<sup>686</sup>

Einen Park in der Atmosphäre, einen öffentlichen Raum der Rekreation am Himmel zu schaffen, könnte sicherlich als eine konzeptuelle Variante der *land art*<sup>687</sup> aufgefasst werden und tatsächlich wird Balkin oft – auch durch sie selbst<sup>688</sup> – im Kontext dieser in den 1960er Jahren entstandenen Kunstform diskutiert. Es geht mir im Folgenden jedoch nicht um eine komparative, kunstgeschichtliche Einordnung von Balkins Praxis, die diese über den differentiellen Bezug zu anderen Künstler\*innen historisch und disziplinär lesbar machen würde. Hier wird ein anderer Zugang gewählt, da der theoretische Einsatz ein anderer ist. Insofern PUBLIC SMOG als eine *spezifische Gelegenheit* begriffen wird, eine partielle Relation zur problematischen Aktualität des Anthropozäns/Kapitalozäns herzustellen und eine ebenso partikuläre Antwort auf die Frage nach den medialen Bedingungen und Möglichkeiten der Komposition einer gemeinsamen Welt zu erhalten, erfordert die weitere Untersuchung eine Aufmerksamkeit für eben diese Spezifik und dies auch insofern, als das PUBLIC SMOG

---

<sup>685</sup> <http://www.publicsmog.org> [letzter Zugriff: 01.09.2016].

<sup>686</sup> Amy Balkin in: [http://www.greenmuseum.org/c/aer/projects/public\\_smog/](http://www.greenmuseum.org/c/aer/projects/public_smog/) [letzter Zugriff: 01.09.2016].

<sup>687</sup> Für eine Diskussion der *land art* als einem ästhetischen Ort, an dem historische Ereignisse und konzeptuelle Probleme in Raumpraktiken überführt werden vgl. McKee, Yates: „Land Art in Parallax: Media, Violence, Political Ecology“, in: Baum, Kelly (Hg.), *Nobody's Property: Art, Land, Space, 2000-2010*, New Haven: Yale University Press 2010, S. 45–63.). Auch wenn Balkins Praxis in McKees Analyse nicht auftaucht, treffen doch viele seiner Beschreibungen auf sie zu. Zentral für eine Einordnung Balkins in das, was man kritische *land art* nennen könnte, ist die Problematik der Deterritorialisierung – „the inscription of the physical terrain of the earth into expanded networks of media technologies, policy regimes, and political economies that constitute all sites as nodal points of historically uneven and politically contested exchanges, flows, and displacements.“ (Vgl. ebd., S. 46). Entlang dieser Problematik und Problematisierung der Deterritorialisierung ließe sich Balkins Praxis mit derjenigen etlicher anderer Künstler\*innen theoretisch konstellieren.

<sup>688</sup> Vgl. Balkin, Amy: *(In)Visible Matter*. Balkin selbst bietet genealogische Anknüpfungspunkte für eine komparatistische Lektüre ihrer Arbeit, wenn sie z.B. auf Gordon Matta-Clarks Arbeit *Fake Estates* hinweist, in der die Frage nach der rechtlichen und ökonomischen Aneignung von Land thematisch wird. Auch die Nähe zu Robert Smithsons ästhetischer Praxis liegt auf der Hand. (Vgl. Amy Balkin in Donovan, Thom: „5 Questions (for Contemporary Practice) with Amy Balkin“, *Art:21 blog*, 17. Februar 2011, <http://blog.art21.org/?s=amy+balkin.>)

eine Art und Weise der Problematisierung des *gegenwärtigen* Feldes möglicher Erfahrung wie möglicher Handlung darstellt. In ähnlicher aber zugleich differenter Weise wie die Interventionen von LIBERATE TATE, bringt PUBLIC SMOG jene heterogenen – u.a. ökonomischen, juristischen und technischen – Zusammenhänge hervor, inmitten derer es sich zugleich vollzieht. Der spezifische Verfahrensmodus von PUBLIC SMOG, seine ästhetische Operationalität, seine Situierungen und Interventionen in einer Ökologie von Praktiken ist unmittelbar gekoppelt an die Frage nach der Gegenwart, die das Projekt *zugleich* als Frage nach einer (anderen) Zukunft stellt.

Auf zwei Punkte sei im Bezug zu den beiden angeführten Zitaten Balkins hingewiesen. Zum einen zeigt sich in Balkins Beschreibung abermals jene aporetische Struktur, die im bildlichen Verhältnis von geometrischer Objektivität des Kubus und dem gasförmigen, asubstantiellen Milieu seiner Situierung eine Spannung etabliert. Der Park ist *zugleich* begrenzt und nicht-begrenzt, lokalisiert und nicht-lokalisiert. An anderer Stelle des distribuierten Gefüges von Balkins Praxis – einer nüchternen, historischen Analyse des Verhältnisses von Staatsmacht und den geopolitischen Räumen des Meeres und der Atmosphäre – expliziert die Künstlerin diese Konfliktstruktur als „contradictions between these ‘free and open’ spaces as global commons and simultaneously as stages for the exercise of state power and capital.“<sup>689</sup> Was so im Register des Ästhetischen als figurative Spannung inszeniert bzw. dramatisiert wird – so sei hier bereits vorweggenommen – ist zum einen die Konfrontation divergierender Macht- und Raumordnungen und damit zusammenhängend das Problematisch-Werden einer epistemologischen Ordnung, deren Rationalität in einer Verkopplung von Begrenzung, Appropriation und Kontrollierbarkeit besteht. Damit ist zum anderen gesagt, dass der Park als konzeptuelles Ding bzw. als ästhetische Entität nicht alleine für sich besteht, sondern an andere Systeme und Produktionsmaschinen gekoppelt ist. Seine Extension wie sein Ort – kurz seine Existenz – sind in mehrfacher Weise abhängig sowohl von physischen

---

<sup>689</sup> Balkin, Amy: *Free Seas, Free Skies*, Disclosures 2009, <https://disclosuresproject.wordpress.com/disclosures-iv/amy-balkin/> [letzter Zugriff: 07.09.2016] Balkins Vortragstext stützt sich dabei auf eine marxistische Kritik des internationalen Rechtssystems (Vgl. Miéville, China: *Between Equal Rights: A Marxist Theory of International Law*. Leiden: Brill 2005.). Generell lässt sich beobachten, dass das Recht – jenes „Formenreservoir autoritativer und administrativer Handlungen“ (Vismann, Cornelia: *Akten. Medientechnik und Recht*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2001, S. 9) – Material und Interventionsmilieu von Balkins Praxis bildet.

(Winde) wie kulturellen (juristischen, ökonomischen) *Aktivitäten*. PUBLIC SMOG verlängert und multipliziert so jene beiden Pole der ästhetischen Beziehung, die durch das Schema Subjekt-Objekt benannt sind, zu einer doppelten, auf beiden Seiten problematischen Reihe von Elementen und Prozessen. Weder findet die Existenz eines ästhetischen Objekts in einem pseudo-autonomen Künstlersubjekt den Grund seiner Hervorbringung, noch ist das Medium dieser beide Pole verbindenden Hervorbringung bestimmt. Die konzeptuelle Entität des Parks ist problematisch, da seine areale Existenzweise gerade die Frage, nach der Möglichkeit seines Existierens einbegreift. Anders formuliert demonstriert der Park als konzeptuelles Ding, dessen Sein durch Ensembles von Praktiken, Verfahren und Prozeduren gebildet ist und von diesen abhängt, das Problem seiner eigenen Möglichkeit. Begreift man ästhetische Praxis hier als *Frage*, wie einer Heterogenität von Kräften, Elementen, Materialien, Medien eine kompositorische Konsistenz erstattet werden kann, wie diese also *konstruiert* werden kann – eine Frage die Frage ist, weil ihre Insistenz nicht durch ein allgemeines Prinzip ruhig gestellt werden kann, das ihre partikuläre Öffnung durch die Gewissheit einer immer bereits erfüllten Fügung schließen würde –, so bedeutet dies auch, dass diese ästhetische Frage nicht von einer selbst-erhaltenden Kontinuität einer Existenz ausgeht. Vielmehr nötigt die Öffnung der Frage zu einem bestimmten Modus des Tuns. Was ist also der Modus, in dem PUBLIC SMOG operiert? Balkin verweist darauf im obigen Zitat: es ist die Spekulation.

Isabelle Stengers, die in ihrer vielbeachteten Relektüre von Whiteheads Prozessphilosophie dem Spekulativen als spezifischer Relations- und Denkweise eine zentrale Bedeutung einräumte, ist eine hilfreiche Referenz für eine präzisere Beschreibung jenes spekulativen Modus von PUBLIC SMOG. Eines der entscheidenden Kriterien, die das Spekulative für Stengers von anderen Modi unterscheidet, ist eine konstitutive und grundsätzliche Offenheit, die als Offenheit im Prozess der Konstitution empfunden wird und als Empfinden wiederum den Prozess mitkonstituiert. Stengers offeriert ein Denkbild, das dies verdeutlicht: Den Sprung, in dem beide Beine den Boden verlassen<sup>690</sup>. Ein Sprung verkörpert zweierlei: eine Loslösung von der Sicherheit des Grundes, die eine Geste der Exponierung gegenüber dem Unerwarteten und Unbestimmten ist und zugleich ein Vertrauen, das für den Sprung

---

<sup>690</sup> Vgl. Stengers: „Speculative Philosophy and the Art of Dramatization“, S. 202ff. Stengers greift das Bild des Sprungs bei William James auf.

ins Offene notwendig ist, ein Vertrauen in eine abermalige Verbindung einer Landung. Vom Grund einer etablierten Art und Weise des Tuns, einer erkannten Gegebenheit, einer Gewohnheit, einer aktuellen Relation sich zu lösen, erfordert ein Vertrauen und Zutrauen in die Möglichkeit, wieder in etwas Fuß fassen zu können. Aber diese Möglichkeit muss ohne Garantie sein, damit gesprungen und nicht die einfache Kontinuität eines Schritts gesetzt wird. Das Dort der Landung kann nicht vom Hier des Absprungs abgeleitet werden. Stengers verdeutlicht diese Struktur des Sprungs und seiner Erfordernisse anhand einer pädagogischen Szene<sup>691</sup>. Die Welt der Mathematik zu betreten mag einem Abenteuer gleichen, das vollkommen neue Möglichkeiten (in) der Welt eröffnet. Eine pädagogische Praxis, die einfach davon ausgeht, dass dieser Schritt, der eigentlich ein Sprung ist, durch die Schüler\*innen schon getan werde, setze einen normalen „Pfad“<sup>692</sup> des Lernens voraus. Diesen Pfad eines garantierten Übergangs vorauszusetzen verwandelt die Situation des Lernens in die Umsetzung einer allgemeinen, anzuwendenden Regel. Routine bzw. Gewohnheit wäre der Name für einen gleichsam empfundenen Ausschluss des Risikos, der doch mit dem Sprung in die Welt der Zahlen als einer möglichen Welt verbunden ist. Sich einer Sache sicher zu sein, sich dem sicher zu sein, dass es *den* Pfad gibt, bedeutet, nicht vertrauen und auch nicht springen zu müssen. Aber gerade dies zeichnet das Spekulative aus so Stengers: „It is only when no habit veils the risk of failure that we feel the jump to be a ‚speculative one,‘ dramatizing that it speculates about a possibility that has no stable illustration in the world.“<sup>693</sup> Der Modus der Spekulation geht nicht von der Sicherheit einer garantierten Faktizität aus, er spekuliert über eine *Möglichkeit*. Das Spekulative als Modus bezieht sich auf Situationen unter dem Gesichtspunkt ihrer inhärenten Möglichkeiten.<sup>694</sup> Und dies bedeutet für Stengers einen Typ von Beziehung, der nicht die *Bestätigung* oder *Identifizierung* einer Gegebenheit in der Situation oder der Situation als solcher sucht, sondern eine Relationsweise, die aus der Situation eine „matter of particular concern“<sup>695</sup> macht, indem sie eine dieser Situation inhärente Möglichkeit aktualisiert. Das Spekulieren über eine Möglichkeit ist für

---

<sup>691</sup> Vgl. Ebd., S. 203.

<sup>692</sup> Ebd.

<sup>693</sup> Ebd.

<sup>694</sup> Aus diesem Grund spricht Stengers im Bezug zum Pragmatismus, dem sie sich assoziiert fühlt und den sie mit dem Gesichtspunkt der Spekulation eng führt, von einer „care for the possible“ (Stengers, Isabelle: „The Care of the Possible: Isabelle Stengers interviewed by Erik Bordeleau“, in: *Scapegoat 1* (2011), S. 12–27, hier S. 12). Deleuzes bei Spinoza aufgegriffene Frage „Wissen wir, was ein Körper vermag?“ drückt sicherlich eine ähnliche Sorge um das Mögliche als ethischem Problem aus.

<sup>695</sup> Stengers: „Introductory notes on an ecology of practices“, S. 185.

Stengers – und hier liegt der ganze ethisch-politische Einsatz ihres kosmopolitischen Vorschlags beschlossen – jedoch kein imaginativer Akt eines irgendwie gearteten absoluten, d.h. absolut ungebundenen und unabhängigen Geistes, der in einer Geste der Ermächtigung jegliche Situierung transzendieren würde. Spekulation ist für Stengers eine Technik der Immanenz. Ebenso wenig ist der spekulative Akt bloßes Spiel in dem Sinne, dass für ihn nichts auf dem Spiel stehen würde, also die Rücksicht auf die Konsequenzen des Tuns nicht in rekursiver Wendung im Tun selbst wirksam wäre. Für Stengers ist die Spekulation immer einer Situation verpflichtet, über die und mit der sie spekuliert und die eine ermöglichende Beschränkung – man könnte auch von dem Erfordernis eines Problems sprechen<sup>696</sup> – für ihren Sprung darstellt.

„If a jump is always situated, it is because its aim is not to escape the ground in order to get access to a higher realm. The jump, connecting this ground, always this ground, with what it was alien to, has the necessity of a response. In other words, the ground must have been given the power to make itself felt as calling for new dimensions.“<sup>697</sup>

Den ästhetischen Sprung zum spekulativen Modell einer Gegen-Zukunft, wie ihn PUBLIC SMOG vorschlägt, diese Spekulation über eine Möglichkeit mit zu vollziehen, erfordert zunächst, jener in mannigfachen Bezügen konstituierten Situation Beachtung zu schenken, auf die das Projekt antwortet und in der es sich situiert. Dies heißt jene Orte aufzusuchen und jene Verknüpfungen nachzuvollziehen, die diese ästhetische Praxis konstellierte. Insofern sich PUBLIC SMOG als spekulatives Modell einer Gegen-Zukunft versteht, spekuliert es als solches über die Bedingungen der Möglichkeit seiner eigenen Existenz in der Gegenwart. Balkin hebt diese Doppelung hervor, wenn sie schreibt: „Public Smog, actually, is both: a counter model that contains a negative critique and the possibility of positive remediation.“<sup>698</sup> Zwei Linien der Analyse ergeben sich aus dieser programmatischen Selbstbeschreibung. Zum einen ist die Frage aufgeworfen, worauf genau sich diese Kritik richtet und welche ästhetische Form diese annimmt. Andererseits stellt sich die Frage, was dem Kritisierten als Modell einer „Wiedergutmachung“ oder „Korrektur“ (remediation) entgegengesetzt wird.

PUBLIC SMOG ist Konstruktion im Modus der Spekulation, die als Proposition einen Prozess der Untersuchung der medialen Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit in Gang setzt. Aber abermals ist festzuhalten, dass diese spekulative Konstruktion eines

---

<sup>696</sup> Vgl. Stengers: „Speculative Philosophy and the Art of Dramatization“, S. 194f.

<sup>697</sup> Ebd., S. 203.

<sup>698</sup> Balkin, Amy: *(In)Visible Matter*, S. 14.

Parks in der Atmosphäre weder das imaginäre Luftschloss einer „schönen Seele“ ist, das als frommer Wunsch alle Differenzen versöhnen würde<sup>699</sup> noch ist dieser Park Geste einer performativen Selbstermächtigung. Die Möglichkeit der Figuration des Parks vollzieht sich als spekulative Konstruktionsarbeit im Milieu der Atmosphäre. Dies bedeutet zweierlei. Wie das Klima nicht das Wetter ist, so ist die Atmosphäre zum einen nicht gleichzusetzen mit dem Himmel oder der Luft als der verkörperten sinnlichen Erfahrung und dem affektiven Erleben unmittelbar zugängliche Dimensionen der Welt. In diesem engen Sinn ist ein Park in der Atmosphäre kein ästhetisches, d.h. der sinnlichen Erfahrung gegebenes Objekt. Vielmehr markiert er ein problematisches Zwischen; zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem, Wahrnehmung und Unwahrnehmbarkeit. Die Atmosphäre ist in PUBLIC SMOG aber auch nicht als rein physische Manifestation einer von allem Menschlichen befreiten Natur adressiert. Natur ist sie jedoch trotzdem, allerdings in jenem ganz bestimmten Sinn, den Donna Haraway dem Begriff verleiht<sup>700</sup> und der Balkins Praxis zu Grunde liegt: Natur als ein artefaktischer Topos, der *Gemeinplatz* als Ort einer gemeinsamen Konstruktion und einer Konstruktion des Gemeinsamen ist. Die Atmosphäre ist ein solches artefaktisches Milieu, gebildet aus chemischen Elementen und Verbindungen – Stickstoff, Sauerstoff, Argon und verschiedene Aerosole in einem delikaten, den Großteil gegenwärtigen Lebens auf der Erde ermöglichenden Verhältnis – gleichermaßen aber auch durch ökonomische, rechtliche und politische Aktivitäten. Wie also in diesem naturkulturellen Milieu der Atmosphäre einen Park errichten? PUBLIC SMOG bestimmt als analytisches Gefüge zwei Modalitäten, wie sich gegenwärtig die spekulative Konstruktion eines Parks in der Atmosphäre realisieren lässt. Zum einen durch das liberale Dispositiv des Emissionshandels, zum anderen durch das konservative Instrument der UNESCO-Welterbekonvention. Beide verweisen auf Intelligibilitätsordnungen – so das zu entfaltende Argument –, welche das Feld gegenwärtiger Handlungs- und Verantwortungsmöglichkeiten im Anthropozän/Kapitalozän bestimmen. PUBLIC SMOG ist deren Kritik. Wenn zuvor bzgl. der Medialität von PUBLIC SMOG gesagt wurde, dass diese problematisch ist,

---

<sup>699</sup> Gegen die Vorstellungen (Repräsentationen) der schönen Seele, in denen alle widerstrebenden Kräfte und Affekte als in einem harmonischen Verhältnis zueinander gebracht erscheinen, wendet sich Deleuzes differenzphilosophische Begriffsarbeit, die die Differenzen gerade nicht unter ein harmonisierendes Ideal subsumiert (vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 12).

<sup>700</sup> Haraway, Donna J.: „The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others“, in: Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary und Paula A. Treichler (Hg.), *Cultural Studies*, New York: Routledge 1992, S. 295–337, insb. S. 295ff. Vgl. hierzu auch Kapitel 2.2.4.

insofern sie nicht einfach im Milieu eines bestimmten Mediums – bspw. einem Bild, einer Installation oder einem Text – ihren materiellen wie repräsentativen Grund findet, sondern seine Existenzbedingungen von distribuierten Ensembles von Techniken, Praktiken und Verfahren abhängen, so kann nun spezifischer bestimmt werden, um welche Formen und Prozesse der Mediation es sich hier handelt. Diese vorgelagerte Analyse bildet die Grundlage für die anschließenden Überlegungen zum Begriff der Environmentalität.

#### *4.3.3 Kohlenstoff und Kapital: Mediationen und Materialisierungen des environmentalen Dispositivs der Emissionsmärkte*

Wann, wo und wie existiert der Park in der Atmosphäre? Ein „Lower Park“ öffnete für die Öffentlichkeit zwischen dem 16. und dem 24. Juni 2004 über „California’s South Coast Air Quality Management District’s Coastal Zone“<sup>701</sup> als Entsprechung jener bereits erwähnten 24 Pfund Stickoxid (NO<sub>x</sub>), die als ERCs (Emissions Reduction Certificates) erworben wurden. Der „Upper Park“ bestand von Herbst 2006 bis Ende 2007 über der Europäischen Union und entsprach 51 Tonnen Kohlenstoffdioxid in Form von EUAs (Emission Allowances). Die Wiedereröffnung von April bis August 2010 über den Vereinigten Staaten wurde durch den Erwerb von Emissionsrechten in Höhe von 500 Tonnen CO<sub>2</sub> ermöglicht<sup>702</sup>. Das jeweilige Volumen bestimmt sich über eine Mengengleichung<sup>703</sup>. Als Index dieser Transaktions- und Übersetzungsprozesse fungiert u.a. das Bild eines Excel-Sheets<sup>704</sup>, in dessen kartesischem Raum die Transaktionen und Besitzwechsel in Form korrelierender Listungen von Körperschaften, Titeln, Werten und Quantitäten registriert sind und in dem der Name Amy Balkin eingeschrieben erscheint. Was sich hier zeigt bzw. was Balkin zu sehen gibt, ist nicht alleine die formelle Ästhetik einer technokratischen Rationalität und ihre Instrumente zur Verwaltung der Welt, sondern vielmehr eine der Mediationsformen, welche die Existenzbedingungen des Parks bilden. Nicht als Konstante, sondern als Variable einer kryptischen Arithmetik existiert der Park, deren geometrisches Resultat er bildet. Was sich – das Ironische ins Faktische kippend – hier ausdrückt, ist nicht

---

<sup>701</sup> [http://www.publicsmog.org/?page\\_id=18](http://www.publicsmog.org/?page_id=18) [letzter Aufruf: 08.09.2016].

<sup>702</sup> Vgl. hierzu [http://www.publicsmog.org/?page\\_id=19](http://www.publicsmog.org/?page_id=19) [letzter Aufruf: 08.09.2016].

<sup>703</sup> Vgl. ebd.

<sup>704</sup> Siehe S. 7 des Ausstellungsprogramms von Public Smog – A project by Amy Balkin, Curated by MA Curating Contemporary Art students at the Royal College of Art, Exhibition Publication, [http://www.cca.rca.ac.uk/publicsmog/documents/Publication\\_PublicSmog.pdf](http://www.cca.rca.ac.uk/publicsmog/documents/Publication_PublicSmog.pdf) [letzter Aufruf: 01.09.2016].

irrationale Phantastik, sondern eine bestimmte Problematisierungsweise, deren Rationalität sich in Form des Dispositivs des Emissionshandels errichtet. Eine kalkulatorische Rationalität, welche die Heterogenität der Dinge im homogenen Element einer neuen kapitalen Form – dem CO<sub>2</sub> – vermittelt und die potentiell „den ganzen Planeten als Horizont hat“<sup>705</sup>. Emissionszertifikate, der Handel mit ihnen und die Konstruktion eines Marktes für sie, sind die gegenwärtig dominante kollektive Art und Weise, dem anthropogenen Klimawandel zu begegnen. Emissionszertifikate sind Mediationspraktiken, die neue Materialitäten hervorbringen und eine bestimmte Praktik (neo)liberaler Wertsetzung, die ökologische Ensembles kommodifiziert und sie an globale Finanzströme koppelt. Der Emissionshandel bildet selbst ein Mediensystem, in dem verschiedenste Praktiken, Technologien und Rationalitäten konvergieren und das sich als Antwort auf eine gegenwärtige Problemlage konstituiert.

Die Plausibilität und Produktivität einer Konzeptualisierung von Finanzinstrumenten und Finanzialisierungsprozessen als Mediationspraktiken und Medienfunktionen haben in den letzten Jahren u.a. Joseph Vogl<sup>706</sup> und Arjun Appadurai<sup>707</sup> aufgezeigt.<sup>708</sup> Die kurze Darstellung einiger relevanter Punkte dieser Zugänge erlaubt die Skizzierung eines medientheoretischen Rahmens für die folgende Analyse des environmentalen Dispositivs des Emissionshandels.

Vogl und Appadurai analysieren die gegenwärtige Finanzökonomie und ihre Instrumente (Derivate) hinsichtlich der Art und Weise, wie sie Räumlichkeit,

---

<sup>705</sup> Foucault: *Geburt der Biopolitik*, S. 88). In der Herausarbeitung verschiedener Merkmale einer neuen liberalen Form der Gouvernementalität, die anders als die gouvernementalen Praktiken des Polizeistaats vor dem Problem einer inneren Begrenzung stehen (Vgl. hierzu die ersten beiden Vorlesungen), bestimmt Foucault einen, mit Europa und der Ausweitung des Marktes auf die ganze Welt verbundenen neuen „Typus von planetarischem Kalkül“ (S. 87) bzw. eine „neue Form der weltumspannenden Rationalität“ (Ebd.). Von eben diesem Blickwinkel aus muss auch der Emissionshandel und die internationalen Klima-Protokolle betrachtet werden.

<sup>706</sup> Vogl: „Gezähmte Zeit“.

<sup>707</sup> Appadurai, Arjun: „Mediants, Materiality, Normativity“, in: *Public Culture* 27/2 (2015), S. 221–237.

<sup>708</sup> Was sie zudem und auf je unterschiedliche Weise zeigen ist, dass dem Relationalen und Prozessualen eine ontologische wie deskriptive Primordialität einzuräumen nicht bedeuten kann, jene Begriffe per se als konzeptuelle Refugien einer Widerständigkeit gegenüber herrschenden Machtverhältnissen alleine deshalb zu stilisieren, weil sie Gegenbegriffe zu einem überkommenen Essentialismus und Substantialismus sind. So hat eine generelle Belehnung von Materie mit einer aktiven Handlungsmacht es, worauf Appadurai hinweist, mit der Frage zu tun, wie in diesen materiell-medialen Assemblagen von Menschlichem und Nicht-Menschlichem Normativität gedacht und eingeführt werden kann (Appadurai 2015, vor allem S. 221f. und S. 234f.). Erich Hörl warnt zudem davor, das Relationale als solches „politisch-romantisch“ zu verklären, sei die Proliferation eines allgemeinen Relationalismus doch ein „Stück weit in die kontrollgeschichtliche Entwicklung und die entsprechende Rationalität der Macht eingeschrieben“ (Hörl, Erich: „Die Ökologisierung des Denkens“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 14 (2016), S. 33-45, hier S. 40).

Materialität und Zeitlichkeit vermitteln, operationalisieren und realisieren, wobei beiden Zugängen ein offenes und prozessuales Medienverständnis unterliegt<sup>709</sup>. Für beide sind Medien nicht generell zu bestimmen bzw. definierbar und ebenso wenig auf konkrete Repräsentationen<sup>710</sup> oder Technologien<sup>711</sup> wie bspw. den Film, das Theater, den Druck oder das Internet, reduzierbar. Für Vogl *gibt* es Medien nicht im Sinne stabiler Entitäten, was auch bedeutet, dass sie nicht einfach als Methoden oder Instrumente der Prozessierung, Übertragung oder Speicherung aufgefasst werden können. Vielmehr sind Medien die Bedingung der Möglichkeit dieser Operationen, insofern sie in einem ontogenetischen Prozess eine historisch singuläre Konstellation von materiellen, diskursiven, technischen Sachverhalten und Elementen schaffen, welche in ihrer heterogenen Komposition eine Medienfunktion bildet.<sup>712</sup> Medien sind Effekte eines Zusammenkommens und zugleich dessen Bedingung, wobei die Singularität dieses Zusammenkommens – die kompositorische Realisierung könnte man sagen – nicht als objektives Faktum klar sich zeigt, sondern allenfalls, wie Vogl bemerkt, durch eine bestimmte Frageform zugänglich ist, „durch die Frage danach, wie sie das, was sie speichern, verarbeiten und vermitteln, jeweils unter Bedingungen stellen, die sie selbst schaffen und sind.“<sup>713</sup> Ausgehend von diesen methodisch-epistemologischen Reflexionen analysiert Vogl das Zusammentreffen heterogener Elemente und Bedingungen, die seit den 1970er Jahren – mit dem Ende des Bretton Woods Abkommens und damit der Auflösung der Goldpreisbindung – zur Herausbildung des Mediensystems der Finanzökonomie führten, indem neue Finanzmärkte und Finanzderivate als Form einer auf zukünftige Werte spekulierenden Absicherung bestehender Währungsrisiken geschaffen werden. Über den mathematischen Formalismus der Stochastik und eine bestimmte mathematische Formel – die sog. Black-Scholes-Gleichung – werden die Bedingungen der Finanzmärkte geschaffen, in denen, so Vogl, die Kontingenz der Zukunft als kalkulierbare Wahrscheinlichkeit transformiert wird.<sup>714</sup> Realisierbar werden diese

---

<sup>709</sup> Auch wenn dies hier nicht expliziert werden kann, ist für beide medientheoretischen Positionen das prozessphilosophische Ereignisdenken von Deleuze konstitutiv, worauf Appadurai selbst hinweist und was für Vogl unschwer nachzuweisen wäre. Seine Konzeption von „Medien-Werden“ (Vgl. hierzu Vogl: „Medien-Werden: Galileis Fernrohr“) und die Betonung des Ereignischarakters für diesen Prozess (Vgl. hierzu Vogl, Joseph: „Was ist ein Ereignis?“, in: Gente, Peter und Peter Weibel (Hrsg.): *Deleuze und die Künste*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 67-83) deuten offensichtlich auf ein deleuzianisches Mediendenken hin.

<sup>710</sup> Vgl. Vogl: „Gezähmte Zeit“, S. 61.

<sup>711</sup> Vgl. Appadurai: „Mediants, Materiality, Normativity“, S. 233.

<sup>712</sup> Vgl. Vogl: „Medien-Werden“, S. 122.

<sup>713</sup> Vogl: „Gezähmte Zeit“, S. 61.

<sup>714</sup> Vgl. ebd., S. 66ff.

Märkte über die zeitgleiche Entwicklung digitaler Technologien. Die „Fusion zwischen Finanztheorie, Mathematik und Informationstechnologie“<sup>715</sup>, aber auch damit zusammenhängende politische Entscheidungen, theoretische Vorannahmen und bestimmte Geschäftspraktiken<sup>716</sup>, kurz das „Zusammenwirken völlig verschiedener Elemente“<sup>717</sup> bildet die historische Konstellation des Mediensystems der Finanzökonomie.

Wird aus Vogls Analyse also ersichtlich, inwiefern (Finanz-)Märkte eine historisch singuläre Medienfunktion darstellen, die als globales Zusammenwirken von Heterogenem operiert und statthat, so offeriert Appadurai einen theoretischen Rahmen, indem Finanzderivate selbst als Mediationspraktiken bestimmt sind. Rekurrierend auf aktuelle theoretische Diskurse wie u.a. den New Materialism und die Akteur-Netzwerk-Theorie, verweist Appadurai auf die Notwendigkeit einer

„richer and more robust theory of mediation, one that can accommodate our new-found interest in the range of vitalities, energies, and agencies that bind the human order to other natural orders and the visible to the invisible within the ontologies of different human orders.“<sup>718</sup>

Mediationen, folgt man Appadurai, vollziehen sich quer zu differenten Ordnungen des Menschlichen und Nicht-Menschlichen, des Sichtbaren und des Unsichtbaren und, dies ist der entscheidende Punkt für Appadurai, in ihrem Vollziehen sind sie nicht einfach Assoziationen oder Relationierungen von bereits Gegebenem, das darüber selbst unverändert bliebe. Diese neue Theorie der Mediation bedeutet für Appadurai gerade, von einem konstitutiven Verhältnis von Materialität und Mediation auszugehen.

„Mediation, as an operation or embodied practice, produces materiality as the effect of its operations. Materiality is the site of what mediation — as an embodied practice — reveals.“<sup>719</sup>

Mediationen erfordern materielle Milieus als Ort ihres Vollzugs und zugleich ist Materialität Effekt von Mediationsprozessen<sup>720</sup>; oder anders formuliert: Mediation ist ein „mode of materialization“<sup>721</sup>. Das bedeutet letztendlich auch, dass es keine wie

---

<sup>715</sup> Ebd., S. 68.

<sup>716</sup> Ebd., S. 69.

<sup>717</sup> Ebd.

<sup>718</sup> Appadurai: „Mediants, Materiality, Normativity“, S. 224.

<sup>719</sup> Ebd., S. 224.

<sup>720</sup> Am konzisesten und theoretisch weitreichendsten beschreibt Karen Barad diese konstitutive Verschränkung und wechselseitige Implikation von Materialität und Mediation. Vgl. u.a. Barad, Karen: *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2012.

<sup>721</sup> Appadurai: „Mediants, Materiality, Normativity“, S. 233.

auch immer geartete natürliche, autonome, außer-geschichtliche Materialität gibt, die den Mediationsprozessen vorhergehen würde und es bedeutet auch, dass jeglicher materiellen Gegebenheit in ihrer scheinbaren Evidenz das „unselbstverständliche“<sup>722</sup> Wirken medialer Prozesse eingeschrieben ist. Appadurai zeigt dieses Verhältnis wechselseitiger Implikation von Mediation und Materialität anhand einer Analyse der Existenzweise des Hauses unter den Bedingungen seiner finanzökonomischen Verwertung.

„Mediated in the capitalist market, the house becomes the mortgage; further mediated, the mortgage becomes an asset, itself subject to trading as an uncertainly priced future commodity. Mediated yet again, this asset becomes part of an ABS, a new derivative form, which can be further exchanged in its incarnation as a debt obligation. At every step, the financial form serves as mediating practice, which produces a new order of materiality. [...] So the home — as a material fact — does not exist in our highly financialized world apart from its availability to the mediation of the derivative form.“<sup>723</sup>

*Das Haus in seiner lokalisierbaren Materialität ist nur mehr Teil einer iterativen Kette von Mediationsoperationen, welche es bewerten, abstrahieren, differenzieren, mit anderen finanzierten Entitäten vermischen und seine Gegenwart an eine mögliche, d.h. kalkulierbare und zu kalkulierende Zukunft binden.*

Wie nun vollzieht sich konkret die Herstellung des Mediensystems des Emissionshandels, über welche Operationen geschieht dies und welche Verhältnisse von Mediationen und Materialitäten werden darin produziert? In welchen und über welche Mediationen existiert Kohlenstoffdioxid gegenwärtig und welche Elemente und Bedingungen wirken zusammen, so dass diese Mediationen möglich sind?

Im Zuge der Vereinbarung und Implementierung des Kyoto Protokolls von 1997, in dem zum ersten Mal seit dem Beginn der UN-Klimakonferenzen in 1995 die Reduktion von Emissionen als bindendes, normatives Ziel für 37 Industrienationen beschlossen wurde, wurden Emissionsmärkte samt ihrer zugehörigen juristisch-ökonomischen Handelsstrukturen zum zentralen, gegenüber direkten restriktiven Eingriffen präferierten Instrument der Begrenzung der globalen Klimaerwärmung auf jene 2 Grad, welche als Grenzwert einer angenommenen tolerierbaren Erwärmung die geopolitische Klima-Arithmetik als regulativer Operator bestimmt. Als Vertrag definierte das Kyoto-Protokoll so nicht alleine die Notwendigkeit eines Handelns,

---

<sup>722</sup> Vogl: „Gezähmte Zeit“, S. 61.

<sup>723</sup> Appadurai: „Mediants, Materiality, Normativity“, S. 231.

sondern ebenso den Möglichkeitsraum, innerhalb dessen dieses Handeln (die Reduktion von Emissionen) realisierbar wird. Zunächst durch die USA innerhalb der Verhandlungen propagiert und in deren Folge im eigenen Land installiert, wurde der Handel mit Emissionszertifikaten in den 2000ern vor allem von der Europäischen Union als Lösungsansatz zur Einhaltung der Reduktionsziele aufgenommen und der weltgrößte Markt für Emissionszertifikate – dem EU Emissions Trading Scheme (EU ETS) – geschaffen.<sup>724</sup> Idee und Mechanismus werden bspw. durch folgenden offiziellen Text der UNFCCC<sup>725</sup> zusammengefasst:

„Emissions trading, as set out in Article 17 of the Kyoto Protocol, allows countries that have emission units to spare - emissions permitted them but not "used" - to sell this excess capacity to countries that are over their targets. Thus, a new commodity was created in the form of emission reductions or removals. Since carbon dioxide is the principal greenhouse gas, people speak simply of trading in carbon. Carbon is now tracked and traded like any other commodity. This is known as the "carbon market."<sup>726</sup>

In einem sog. „Cap and Trade“-Verfahren werden zunächst globale Obergrenzen von Treibhausgasemissionen festgesetzt. Jeder Emittent, zumindest der Theorie nach, besitzt folglich ein bestimmtes, ihm zugeteiltes Kontingent von Emissionsrechten – sog. ‚emission allowances‘ –, die er verbrauchen kann. Überschreiten die Emissionen das zur Verfügung stehende Kontingent, müssen weitere erworben werden. Andererseits schaffen Emissionsausgleichs- oder Emissionsvermeidungsprojekte – bspw. Aufforstungsprojekte, der Bau eines Windparks, die Verbesserung der Effizienz von Produktionsanlagen, etc. – auf dem Emissionsmarkt kapitalisierbare Rechte – sog. ‚Offsets‘ oder ‚reduction credits‘. Die Gesamtmenge des emittierbaren CO<sub>2</sub> bzw. der zur Verfügung stehenden Zertifikate wird dann in einem gegebenen Zeitabschnitt immer weiter reduziert, wodurch der Theorie nach die Emissionen sukzessive verteuert werden. Eine Absenz von Emissionen wird in die Präsenz eines finanziellen Werts transformiert.<sup>727</sup> Diese Finanzialisierung von Emissionen wird erst möglich

---

<sup>724</sup> Vgl. Lohmann, Larry: „Financialization, commodification and carbon: the contradictions of neoliberal climate policy“, in: *Socialist Register* 48 (2012), S. 85–107, hier S. 86; sowie [http://ec.europa.eu/clima/policies/ets/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/clima/policies/ets/index_en.htm) [letzter Aufruf: 03.08.2016].

<sup>725</sup> Ziel der *United Nations Framework Convention on Climate Change*, die seit 1994 in Kraft ist und von 197 Staaten unterzeichnet wurde, ist nach eigenen Worten „Preventing ‚dangerous‘ human interference with the climate system“ ([http://unfccc.int/essential\\_background/convention/items/6036.php](http://unfccc.int/essential_background/convention/items/6036.php), [letzter Aufruf: 03.08.2016]).

<sup>726</sup> [http://unfccc.int/kyoto\\_protocol/mechanisms/emissions\\_trading/items/2731.php](http://unfccc.int/kyoto_protocol/mechanisms/emissions_trading/items/2731.php) [letzter Aufruf: 03.08.2016].

<sup>727</sup> Für eine detaillierte Beschreibung der Geschichte, Funktionsweise und Struktur von Emissionsmärkten s. Knox-Hayes, Janelle: „The spatial and temporal dynamics of value in financialization: Analysis of the infrastructure of carbon markets“, in: *Geoforum* 50 (2013), S. 117–128; Stewart, Mart A.: „Swapping Air, Trading Places: Carbon Exchange, Climate Change Policy, and

durch verschiedene Mediationen und Operationen, die eine chemische Verbindung in eine Wertform transformieren.

So wird zunächst das Kohlenstoffdioxid als Stoff mit einem kalkulierbaren Treibhauspotential bestimmt und als Referenzwert für die Umrechnung weiterer Treibhausgase gesetzt, die so als CO<sub>2</sub>-Äquivalente definiert werden. Die Schaffung dieser neuen Transaktionsform des Kohlenstoffdioxidäquivalent CO<sub>2</sub>e<sup>728</sup> – einer Form in der bspw. das Gas Fluorform HFC-23 als Äquivalent mit ca. 11700-fachem Treibhauspotential von CO<sub>2</sub> bestimmt wird<sup>729</sup> – basiert auf einer mathematischen Formel, deren Legitimität durch die institutionalisierte Autorität des IPCC<sup>730</sup> gestützt wird, in dessen „Third Assessment Report“ von 2001 sie definiert wurde.<sup>731</sup> Mit dieser Formel wird eine Bedingung der Möglichkeit von Emissionszertifikaten und eines Marktes erzeugt und zwar in dem Sinne, dass durch die autoritative Funktion der Formel eine Koordinate einer kalkulatorischen Matrix begründet wird, in der Dinge kommensurabel und berechenbar gemacht werden können. Hier etabliert sich ein Element, das ähnlich dem Geld<sup>732</sup> als allgemeines Äquivalent fungiert, das Heterogenes im Abstrakten vermittelt und dieses, durch monetäre Rückkopplung als ökonomischen Wert ausdrückt. An diese mathematische Gleichung lassen sich dann weitere arithmetische Umwandlungsoperationen<sup>733</sup> anschließen, so z.B. die

---

Naturalizing Markets“, in: *Radical History Review* 2010/107 (2010), S. 25–43; Newell, Peter und Matthew Paterson: *Climate Capitalism: Global Warming and the Transformation of the Global Economy*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2010.

<sup>728</sup> Vgl. Lohmann: „Financialization, commodification and carbon“, S. 94.

<sup>729</sup> Vgl. MacKenzie, Donald: „Making things the same: Gases, emission rights and the politics of carbon markets“, in: *Accounting, Organization and Society* 34/3–4 (2009), S. 440–455, hier S. 445.

<sup>730</sup> Vgl. Ebd., S. 447.

<sup>731</sup> Einzusehen unter <https://www.ipcc.ch/ipccreports/tar/wg1/247.htm> [letzter Aufruf: 27.09.2016].

<sup>732</sup> Vgl. hierzu Marx' Analyse in Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie - Erster Band* (MEW Band 23). Berlin: Dietz Verlag 1962, S. 83ff.

<sup>733</sup> Auch wenn diese Verbindung hier aus Gründen der Spezifik des Arguments nicht entwickelt wird, wäre doch anzumerken, dass diese im Kohlenstoffdioxid begründete Kette von Vermittlungen schlussendlich eine nahezu unbegrenzte Menge von Elementen, Prozessen, Aktivitäten betrifft. Das Konzept des CO<sub>2</sub>-Fußabdrucks macht dies noch deutlicher als der Emissionshandel. In der Kalkulatorik dieses Konzepts wird die Produktion/Konsumtion einer Tafel Schokolade mit einem per Rad zurückgelegten Weg ebenso vergleichbar wie der Verzicht auf Fleisch mit der Herstellung eines Mikrochips. Erscheint in diesem Konzept also zum einen eine grundsätzliche ökologische Relationalität, in der alles mit allem verbunden scheint, so wird diese Relationalität aber auch zum Einsatzpunkt von „grünen“ Regierungspraktiken, die auf das richtige Verhalten von Menschen hinsichtlich einer ökologischen Wahrheit abzielen. Was hier also auf dem Spiel stehen würde, ist nicht alleine die Etablierung eines ökonomischen und managementartigen Zugriffs auf „Natur“, sondern ebenso die Etablierung einer über ökologische Diskurse bewirkten Subjektivierungsweise und die über einen Wissen/Macht-Komplex bewirkte Öffnung eines Feldes der Regierung, in dem ökologisches Wissen als Instanz der Wahrheit und der Normativität als Instrument der Macht fungiert. Diesen theoriepolitischen Einsatz ließe sich u.a. mit Arun Agrawal und Timothy W. Luke entwickeln. (Vgl. Agrawal, Arun: *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham/London: Duke University Press 2005; Luke, Timothy W.: „On Environmentality: Geo-Power

numerische Darstellung eines Waldgebietes als Biomasse mit entsprechendem CO<sub>2</sub>-Bindungsvermögen und daher „negativem“ Emissionswert. Balkin inszeniert diese metrische Operationalität, wenn sie darlegt, wie „genau“ die volumetrische Ausdehnung des Parks zu berechnen ist:

„Q: How large was the Upper Park in 2006-7?

A: “CO<sub>2</sub> in the atmosphere is now something like 380 ppm by volume. The atmosphere can be said to have an equivalent mass (N<sub>2</sub> + O<sub>2</sub>) of roughly 29 atomic mass units (amu), and CO<sub>2</sub> has a mass of 44 amu. One cubic meter of air is about 1.3 kg, or 1300 g. Multiplying this by 380 ppm, and correcting for the heavier mass of CO<sub>2</sub>, gives about 3/4 gram CO<sub>2</sub> in 1 m<sup>3</sup> of air.

So if you bought 1 (metric) ton of CO<sub>2</sub>, you would have bought all the CO<sub>2</sub> in 1,334,000 m<sup>3</sup>, or a cube roughly 110 m on a side. This is a good fraction of the air in a football stadium.” (Source: Dr. Thomas Cahill)

So 51 tons of CO<sub>2</sub> emissions, in normal distribution in the atmosphere would fill a volume 5,610 m on each side, or roughly the volume of 51 football stadiums.

Or, if the distance to space is 100km (and half density), one ton of CO<sub>2</sub> would buy a 5 meter by 5 meter box (or about a 16 feet square column of air) up to space, so the park could also take this form, of a 205 x 205 m wide column from earth to space. (Source: Dr. David Pepper)<sup>734</sup>

In seiner abstrakten Form als CO<sub>2</sub>e erlaubt Kohlenstoffdioxid die Relationierung unterschiedlicher chemischer Verbindungen mit unterschiedlichen politisch-ökonomischen Praktiken. In einer weiteren Mediation, die durch die Einrichtung komplexer rechtlicher, politischer und ökonomischer Relationen, Institutionen und Praktiken gestützt und legitimiert wird – einem Netz, das hier nicht entfaltet werden kann<sup>735</sup> – wird CO<sub>2</sub>e zu Emissionszertifikaten, die eine Mengenangabe (standardmäßig 1 Tonne) mit einem Emissionsrecht und einem Preis verbindet. Kohlenstoffdioxid wird so zum ökonomisch-technischen Standardobjekt<sup>736</sup> mediatisiert, das als Ware auf einem Markt gehandelt werden kann, den es zugleich ermöglicht. Diese verschiedenen medialen und damit auch materiellen Iterationen von Kohlenstoffdioxid bedingen die Herausbildung des Mediensystems des Emissionshandels, das Mediensystem – folgt

---

and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism“, in: *Cultural Critique* 31/II (1995), S. 57–81.).

<sup>734</sup> [http://www.publicsmog.org/?page\\_id=19](http://www.publicsmog.org/?page_id=19) [letzter Aufruf: 27.09.2016].

<sup>735</sup> Für eine detaillierte Beschreibung dieser an der Schaffung von Emissionszertifikaten beteiligten Institutionen und Prozeduren wie z.B. der WTO (World Trade Organisation), der IETA (International Emissions Trading Organization), dem IFRIC (International Financial Reporting Interpretations Committee), verschiedener Banken und politisch-ökonomischer Interessengruppen s. Knox-Hayes: „The spatial and temporal dynamics of value in financialization“; Stewart: „Swapping Air, Trading Places“; Lohmann: „Financialization, commodification and carbon“; MacKenzie: „Making things the same“.

<sup>736</sup> Zum Begriff des Standardobjekts s. Fuller, Matthew: *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*. Cambridge/London: The MIT Press 2005, S. 93ff.

man Vogl – nicht alleine ist, weil in ihm Stoffe, Praktiken und Werte verarbeitet und vermittelt werden, sondern vielmehr, weil es spezifische Bedingungen schafft, unter die das Vermittelte gestellt wird und unter denen es existieren kann. Dies bedeutet, dass mit der medialen Schaffung eines Marktes für Emissionen nicht alleine zuvor Unberücksichtigtes und Unberücksichtigbares – die Atmosphäre – nun in die Ökonomie eingegliedert wird, sondern auch, dass darüber viel weitreichender die Bedingungen bestimmt werden, wie dieses vermittelt werden kann. Anders, und mit Latour formuliert, sind diese Mediationen eine Übersetzungsoperation<sup>737</sup>, in der politische Fragen in technische verwandelt werden – und umgekehrt<sup>738</sup>. Und es ist exakt diese Umwandlung einer politischen Frage in das ökonomisch-technische Problem eines kalkulatorischen, überwachenden und kontrollierenden Zugriffs auf die Welt, die Balkin in ihrer Arbeit adressiert und die man als operative Instanziierung einer Environmentalität beschreiben kann. Was ist mit diesem Begriff gemeint und inwiefern artikuliert PUBLIC SMOG dessen Kritik?

#### 4.3.4 Environmentalität und Emissionshandel (Kritik I)

Der Begriff der Environmentalität tauchte innerhalb der Medienwissenschaft und benachbarter Disziplinen in den letzten Jahren mehrfach auf. In onto-epistemologisch expansiver Weise konzipieren sowohl Erich Hörl als auch Brian Massumi den Begriff. Im epochalen<sup>739</sup> Rahmen seiner diagnostischen Überlegungen zur Ökologie, die er als „Leitbegriff und Signal der Deterritorialisierung des Verhältnisses von Technik und Natur“<sup>740</sup> begreift und deren gegenwärtige begriffliche Verbreitung in symptomaler Weise für ihn auf das Primär-Werden von Relationalität gegenüber jeder Logik des Substantiellen verweist, bestimmt Erich Hörl in Anlehnung an Guattari Environmentalität als einen „Vereinnahmungsapparat“<sup>741</sup>, der als technologisches Ensembles jedwede Relation zu „reduzieren, regulieren, kontrollieren, ja

---

<sup>737</sup> Vgl. etwa Latour: *Die Hoffnung der Pandora*, S. 105ff. und 119ff.

<sup>738</sup> Ebd., S. 119. Konkret zeigt sich dies im Fall von HFC-23, da dessen, im Vergleich zu CO<sub>2</sub> enorme Treibhauspotenz dazu führte, dass in der Anfangszeit des Emissionshandels die Reduktion von HFC-23-Emissionen überwiegend in China den Großteil der Reduktionsmaßnahmen bildete. Eine technische Kennziffer in ihrem relationalen Verhältnis zu anderen Werten führt so zu einem Prozess geopolitischer Differenzierung, in dem Dinge in einer bestimmten, transnationale Produktions- und Verteilungsmuster verändernden Weise mobilisiert werden (z.B. die Veränderung von Produktionssystemen), um politische Fragen zu beantworten.

<sup>739</sup> Hörl beschreibt die Proliferation des Begriffs der Ökologie, wie er sich gegenwärtig vollzieht, als „Epochenbewegung“ und „Äußerung der Rationalitätsgeschichte selber“ (Hörl: „Die Ökologisierung des Denkens“, S. 38).

<sup>740</sup> Ebd., S. 34.

<sup>741</sup> Ebd., S. 36.

kapitalisieren<sup>742</sup> trachtet. Environmentalität wäre hier als das machttechnisch gewendete Double einer allgemeinen Ökologie gefasst. Für Brian Massumi stellt die Infra-Kolonisierung<sup>743</sup> des Relationalen ebenfalls die Operation einer umweltlich gewordenen, nunmehr auf der Ebene des Werdens selbst angesiedelten Macht dar, deren sehr unbescheidenes Ziel die Besetzung und Kontrolle der Emergenz-Bedingungen des Lebens selbst ist.

„Ontopowers rejoin naturing nature’s force of emergence, to ride it out, and even hijack it. Full-spectrum preemptive power is a mode of ontopower that hijacks naturing nature’s force of emergence by counter-mimicking the accident.“<sup>744</sup>

In konkreteren, medientechnologischen Assemblagen sensorgestützter Empfindungsprozesse denkt die Kommunikationswissenschaftlerin und Soziologin Jennifer Gabrys Environmentalität als die Frage danach, „how environmental technologies as spatial modes of governance might alter material–political distributions of power and possible modes of subjectification.“<sup>745</sup> Für Gabrys ist es die technische Anreicherung der Umwelt mit Sensortechnologien, welche zwar einerseits das Potential einer technologischen Erweiterung eines mit Whitehead gedachten mehr-als-menschlichen Empfindungsvermögens<sup>746</sup>, diese Erweiterung zugleich aber auch als pharmakologische Kehrseite die Überwachung und Kontrolle umweltlicher Beziehungen ermöglicht. Foucaults Analyse-Schema des konstitutiven Verhältnisses von Macht/Wissen aufgreifend konzipiert der Politikwissenschaftler Timothy W. Luke im Rekurs auf die Wortbedeutung des „environing“ als umstellen/umringen Environmentalität als eine Machtform, „which embeds instrumental rationalities in the policing of ecological spaces“<sup>747</sup> und die regiert „by restructuring today’s ecologically unsound society through elaborate managerial designs to realize tomorrow’s environmentally sustainable economy.“<sup>748</sup> Environmentalität erscheint hier als

---

<sup>742</sup> Ebd., S. 40.

<sup>743</sup> Vgl. Massumi: „National Enterprise Emergency“, S. 170.

<sup>744</sup> Ebd., S. 168.

<sup>745</sup> Gabrys, Jennifer: *Program Earth: Environmental sensing technology and the making of a computational planet*. The University of Minnesota Press 2016, S. 187.

<sup>746</sup> Vgl. hierzu vor allem das Kapitel „Sensing an Experimental Forest: Processing Environments and Distributing Relations“ (Gabrys: *Program Earth*, S. 29-54).

<sup>747</sup> Luke: „On Environmentality“, S. 65.

<sup>748</sup> Ebd., S. 75. Lukes Argument erinnert daran, dass das im ökologischen Diskurs oft anzutreffende ethische Moment einer dringlich zu entwerfenden anderen Umgangsweise mit den ökologischen Bedingungen der eigenen Existenz nicht außerhalb der Machtrelationen gedacht werden darf. So wohnt, wie Isabelle Stengers bemerkt hat, der Einsicht in die Unhaltbarkeit gegenwärtiger kapitalistischer Produktions- und Lebensweisen auch die Möglichkeit einer sehr gefährlichen Artikulation politischer Ausschließlichkeit inne, die etwaige Restrukturierungen sozialer und politischer Felder unter das Diktum einer Alternativlosigkeit stellen. „Humanity in its entirety would be taken hostage, constrained to serve masters who will present themselves as its saviors, as those who are protecting it from an

Komplex, gebildet aus ökologischen Wissensbeständen und einer Geo-Macht, in der instrumentelle Rationalitäten in der Überwachung, Kontrolle und Modifikation ökologischer Räume und Relationen wirksam werden. Um dieser skizzierten Begriffskartographie<sup>749</sup> eine letzte Position hinzuzufügen, sei auf die prominente Arbeit des Politikwissenschaftlers Arun Agrawal hingewiesen, der in seinen in Nordindien durchgeführten empirischen Studien auf die Umwelt gerichtete Praktiken untersucht, die Agrawal als „key link between the regulatory rule that government is all about and imaginations that characterize particular subjects“<sup>750</sup> betrachtet. Environmentalität meint hier „a framework of understanding in which technologies of self and power are involved in the creation of new subjects concerned about the environment.“<sup>751</sup> Environmentalität, so könnte in einer ersten Verallgemeinerung der verschiedenen skizzierten Punkte formuliert werden, wäre als spezifischer Machttypus zu denken, der weniger auf individualisierte, konstituierte Entitäten abzielt, deren Handeln es zu bestimmen und zu modifizieren gelte, als vielmehr auf relationale oder ökologische Zusammenhänge, welche noch vor jeder identifizierbaren Eigentlichkeit die hintergründigen Existenzbedingungen von Handeln, Wahrnehmen und Denken bilden. Environmentalität wäre die kalkulierende, bemessende *Umstellung* ökologischer Relationen, ihre instrumentelle Territorialisierung innerhalb eines erweiterten Kontrollparadigmas. Statt nun von dieser ersten allgemeinen Bestimmung von Environmentalität ausgehend eine Perspektive auf PUBLIC SMOG zu gewinnen – wobei diese abstrakte Bestimmung dennoch relevant für die folgende Erörterung ist – soll im Folgenden eine andere analytische Linie verfolgt werden, die den Begriff der Environmentalität mit der Spezifik des Problemhorizonts von PUBLIC SMOG verschränkt und die durch jenes theoretische Milieu führt, innerhalb dessen der Begriff seine erste Bestimmung fand.

Der Begriff der Environmentalität taucht bei Foucault im Kontext seiner beiden 1978 und 1979 gehaltenen Vorlesungsreihen – *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* in

---

invincible enemy who must be kept permanently at a distance. In this way an “infernal alternative” will be fabricated at the planetary scale: either it’s us, your saviors, or it’s the end of the world.“ (Stengers: *In Catastrophic Times*, S. 9).

<sup>749</sup> Man könnte den Spuren der Environmentalität darüber hinaus in verschiedene diskursive Felder und Praxisformationen folgen und würde darüber z.B. auf die Frage der „Erhaltung“ in den umweltpolitischen Debatten um den Artenschutz oder auch die Verkopplung der Fragen der Umwelt mit derjenigen der Sicherheit treffen.

<sup>750</sup> Agrawal, Arun: „Environmentalität“, S. 3.

<sup>751</sup> Ebd., S. 6.

1978 und *Geburt der Biopolitik* in 1979 – zur „Geschichte der Gouvernementalität“ auf, wobei anzumerken ist, dass der Begriff zwar im Vortragsmanuskript von Foucault skizziert wird, jedoch von diesem nicht in die vorgetragene Argumentation aufgenommen wird. Auch wenn an dieser Stelle nicht der gesamte inhaltlich-theoretische Hintergrund der von Foucault in beiden Vorlesungsreihen entwickelten Konzeption der Gouvernementalität aufgerollt werden kann, so ist doch eine kurze und sehr grobe Darstellung des theoretischen Schemas beider Vorlesungen für die weitere Analyse der Environmentalität hilfreich. In Kontinuität und zugleich Abgrenzung zu seinem bisherigen machtanalytischen Forschungsprogramm, das sich vornehmlich mit den rechtlichen und disziplinarischen Mechanismen von Macht und ihrer zugehörigen Praktiken beschäftigte, identifiziert und analysiert Foucault nun das Auftauchen eines neuen Machttypus, den er als Gouvernementalität oder auch allgemein als „Regierung“ bezeichnet.<sup>752</sup> Zur Verdeutlichung der Differenz zwischen den disziplinarischen Formen der Macht und jenen der Regierung führt Foucault in den ersten beiden Vorlesungen von *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* das Beispiel der epidemischen Krankheiten und der Städte an, anhand derer er die unterschiedlichen Problemstellungen, Verfahren und Funktionsweisen beider<sup>753</sup> Machttypen veranschaulicht. Foucaults erstes Beispiel<sup>754</sup> behandelt den Umgang der Macht mit epidemischen Krankheiten. Führte die Lepra im juristischen System zu einer Spaltung in ein binäres System von Kranken und Nicht-Kranken, das über Gesetze und Verordnungen implementiert wurde und zu einem Ausschluss der Kranken aus der Stadt führte, so sei die Pest im 16. und 17. Jahrhundert ganz anders problematisiert worden und zwar in Form von Kontrollnetzen, welche die Regionen und Städte überzogen, sie der Ordnung der Quarantäne unterwarfen und eine Reglementierung des Verhaltens der Menschen – Aufenthalt an öffentlichen Plätzen, Nahrungsaufnahme, etc. –, ihre Disziplinierung, bezweckte. Der Umgang mit den Pocken im 18. Jahrhundert stellte sich wiederum anders dar.

„Das Problem stellt sich ganz anders, nicht so sehr dahingehend, eine Disziplin durchzusetzen, obgleich die Disziplin zu Hilfe gerufen wird, das grundlegende Problem ist vielmehr zu wissen, wie viele Leute von Pocken befallen sind, in welchem Alter, mit welchen Folgen, welcher Sterblichkeit, welchen Schädigungen und Nachwirkungen, welches Risiko man eingeht, wenn man sich impfen läßt, wie hoch für ein Individuum die Wahrscheinlichkeit ist, zu sterben

---

<sup>752</sup> Vgl. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 162.

<sup>753</sup> Die Darstellung des juristischen Machttypus nimmt in Foucaults Argumentation einen untergeordneten Stellenwert ein.

<sup>754</sup> Das angeführte Beispiel und Foucaults Überlegungen dazu finden sich in Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 25.

oder trotz Impfung an Pocken zu erkranken, welches die statistischen Auswirkungen bei der Bevölkerung im allgemeinen sind [...].<sup>755</sup>

Wo die juristische Macht der Souveränität eine territoriale Ordnung etabliert (Innen-Außen), richtet sich die Disziplin auf die Körper der Menschen, die sie in architektonischen Einschließungstopologien isoliert, verteilt, anordnet und sichtbar macht. Das zentrale Objekt des neuen Machttypus der Regierung ist nun nicht mehr das Territorium noch die individualisierten Körper in ihrer Multiplizität<sup>756</sup>, sondern die Bevölkerung, die mit dem Problem der Sicherheit korreliert. Dies zeigt Foucault analog zum Problem der Epidemien anhand der Stadtplanung und –organisation. War vor dem 17. und 18. Jahrhundert die Stadt einer souveränen Ordnung und Logik unterstellt und als zu kontrollierendes und zu kapitalisierendes<sup>757</sup> Territorium gedacht, dessen Grenzen es rigoros zu etablieren und zu verteidigen galt, so ist das Paradigma, in dem die Stadt vor allem ab dem 18. Jahrhundert gedacht wurde<sup>758</sup>, das der Zirkulation und ihrer Organisation. Dies bedeutet auch, und darum geht es Foucault, dass die Stadt nicht mehr als statische *Gegebenheit*, sondern vielmehr als gegenüber einer nicht genau kontrollierbaren Zukunft geöffneter Komplex von Räumen, Techniken, Prozeduren und Mechanismen aufgefasst wurde. Gute Stadtplanung bedeutet nun, so schreibt Foucault: „[D]em Rechnung tragen, was geschehen kann.“<sup>759</sup> Ein solches Rechnung-Tragen kalkuliert nicht mehr mit und ausgehend von festgesetzten Ordnungen – des Raumes, der disziplinarischen Normierung, etc. –, sondern rechnet mit der Potentialität von Ereignissen oder anders formuliert: Sie muss das Unbestimmte in Form einer potentiell unendlich offenen, da unendlich verknüpfbaren Serie von heterogenen Elementen in die Rationalität des Tuns, der Planung und Steuerung integrieren: „[D]ie Zirkulation, x Fuhrwerke, x Passanten, x Diebe, x Miasmen etc. Eine unbegrenzte Serie von Ereignissen, die geschehen [...]“<sup>760</sup> Aus diesem Grund sind die Sicherheitsdispositive, die es mit der guten Organisation – d.h. mit der Maximierung positiver Elemente bei gleichzeitiger Reduktion von Missständen und Risiken<sup>761</sup> – der Serien, Ströme und Kreisläufe zu tun haben grundsätzlich integrierend und „zentrifugal“<sup>762</sup>. Wenn die zu organisierenden Serien

---

<sup>755</sup> Ebd.

<sup>756</sup> Vgl. Ebd., S. 27f.

<sup>757</sup> Vgl. Ebd., S. 35.

<sup>758</sup> Vgl. Ebd., S. 35ff.

<sup>759</sup> Ebd., S. 39.

<sup>760</sup> Ebd.

<sup>761</sup> Ebd., S. 38 und S. 506.

<sup>762</sup> Ebd., S. 73.

potentiell unendlich sind, so muss die Macht ebenso im Potentiellen einer seriellen Unendlichkeit operieren.<sup>763</sup> Die Antwort auf die Frage, welcher Raumtypus dieser unendlichen Serie von Elementen entspricht, gibt ein erstes Indiz, wie der Begriff der Environmentalität zu verstehen ist, denn es ist das *Milieu*, so Foucault, in dem sich diese aleatorischen Serienbildungen abspielen. So „wird die Sicherheit versuchen, ein Milieu im Zusammenhang mit Ereignissen oder Serien von Ereignissen oder möglichen Elementen zu gestalten, Serien, die in einem multivalenten und transformierbaren Rahmen reguliert werden müssen.“<sup>764</sup> Wie versteht Foucault den Begriff des Milieus in seiner historischen Spezifik<sup>765</sup>?

„Was ist das Milieu? Es ist dasjenige, was notwendig ist, um über die Distanzwirkung eines Körpers auf einen anderen zu berichten. Es ist demnach wohl der Träger und das Zirkulationselement einer Wirkung. Es ist demnach das Zirkulations- und Kausalitätsproblem, das beim Begriff des Milieus zur Debatte steht. [...] Die Sicherheitsdispositive bearbeiten, erzeugen, organisieren, gestalten ein Milieu, noch bevor der Begriff überhaupt gebildet und isoliert ist. Das Milieu wird folglich das sein, worin die Zirkulation zustande kommt. Das Milieu ist ein Ensemble von natürlichen Gegebenheiten, Flüssen, Sümpfen, Hügeln, und ein Ensemble von künstlichen Gegebenheiten, Ansammlung von Individuen, Ansammlung von Häusern usw. Das Milieu ist eine bestimmte Anzahl von Wirkungen, Massenwirkungen, die auf all jene gerichtet sind, die darin ansässig sind. Es ist ein Element, in dessen Innerem eine zirkuläre Umstellung von Wirkungen und Ursachen zustande kommt, da ja dasjenige, was auf der einen Seite Wirkung ist, auf der anderen Seite Ursache wird.“<sup>766</sup>

Das Milieu ist nicht mehr die architektonisch-hierarchische Differenzierung des Raumes zum Zweck der isolierenden und disziplinierenden Individualisierung, sondern viel abstrakter gefasst, ein dynamischer Raum zirkulierender Wirkungen, die als Transformationspotentiale die Serien heterogener Elemente durchlaufen, die Ihnen als Träger dienen und die sich zugleich in ihren Zirkulationsbewegungen organisieren. So ist der Begriff des Milieus auch nicht auf einer Seite des onto-epistemologischen

---

<sup>763</sup> Es ist gerade diese expansive, serielle Logik, die auch für Massumi und Hörl entscheidend in ihrer Bestimmung environmentaler Macht sind.

<sup>764</sup> Ebd., S. 40.

<sup>765</sup> Dies bedeutet, dass Foucault hier nicht einen, den analysierten historischen Prozessen äußerlichen Begriff des Milieus verwendet, der, wie z.B. bei Deleuze und Guattari, ein generelles konzeptuelles Instrument des Denkens wäre. Vielmehr greift Foucault den Begriff des Milieus auf, weil er zwar nicht als vollendeter Begriff, wohl aber in seiner „pragmatischen Struktur [...], in der Art und Weise gegenwärtig ist, in der die Städtebauer den städtischen Raum zu denken und zu modifizieren versuchen.“ (Foucault *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 40) Der Milieubegriff ist epistemischer Operator in den historisch spezifischen Prozessen bzw. verweist in seiner Herausbildung auf jene impliziten Ordnungen des Wissens, die in den Praktiken wirksam sind. Als solcher ist er ein problematischer Begriff in dem Sinne, dass er ein *Problem* (das Zirkulations- und Kausalitätsproblem) ausdrückt.

<sup>766</sup> Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 40f.

Rahmens einer Natur-Kultur-Dichotomie zu situieren – z.B. im Sinne einer „natürlichen“ Umwelt – sondern konstituiert sich als asubstantielles Ensemble verteilter Wirkungen zwischen Natürlichem und Künstlichem. Es ist dieses von heterogenen Elementen und zirkulierenden, aleatorischen Wirkungen gebildete Milieu, das Foucault im späteren Verlauf der Vorlesungsreihe auch als Umwelt bezeichnet und das das Einsatzfeld der gouvernementalen Machttechnologien ist. Das Regime gouvernementaler Macht zielt nicht mehr direkt auf das zu unterwerfende Individuum ab, sondern auf ihre Umwelt; gouvernementale Macht nimmt keinen Einfluss „auf die Spieler des Spiels, sondern auf die Spielregeln“<sup>767</sup> selbst. Sie ist Environmentalität, wie Foucault in elliptischer Weise im Vorlesungsmanuskript schreibt:

„Keine vereinheitlichende, gleichmachende, hierarchisierende Individualisierung, sondern eine Environmentalität, die Wagnissen und Querschnitterscheinungen gegenüber offen ist. Lateralität. Technologie der Umwelt, der Wagnisse, der Freiheiten der (Spiele?) zwischen Nachfrage und Angebot.“<sup>768</sup>

Das Ende des Zitats verweist auf einen fundamentalen, noch nicht thematisierten Punkt der Theorie der Gouvernamentalität bzw. der Environmentalität. Denn auf das Problem, wie diese unendlichen, heterogenen Serien von Elementen und Wirkungen, welche die Milieus bzw. Umwelten bilden, zu organisieren und über diese Organisation ein Regierungseffekt zu erzielen wäre, antwortet die Gouvernamentalität mit dem Einsatz der Ökonomie. Der Regierungsmacht korrespondiert die Wissensform der Ökonomie.<sup>769</sup> Aus diesem Grund wendet sich Foucaults Analyse – nachdem diese in *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* zu großem Teil der christlichen Pastoral galt – in *Die Geburt der Biopolitik* der Herausbildung des ökonomischen Liberalismus zu. Was Foucault herausarbeitet, ist der Prozess der Anwendung der Ökonomie auf alle Belange der Existenz und dessen Einführung in die Politik. Diese Einführung der Ökonomie in die Politik ist, so Foucault, „der Haupteinsatz des Regierens“<sup>770</sup>. Ihre operativ-epistemologische Matrix ist die Verallgemeinerung des

---

<sup>767</sup> Ebd., S. 359.

<sup>768</sup> Ebd., S. 361.

<sup>769</sup> Genau dies formuliert Foucault in seiner Definition der Gouvernamentalität: „Ich verstehe unter ‚Gouvernamentalität‘ die aus den Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welches es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches Instrument die Sicherheitsdispositive hat.“ (Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 162).

<sup>770</sup> Ebd., S. 144.

Marktmodells und dessen Implementierung in nicht-wirtschaftliche Bereiche des Lebens. Diese Verallgemeinerung des Marktes im amerikanischen Neoliberalismus – und eingeschränkter in der deutschen Schule des Ordoliberalismus<sup>771</sup>, die dem Prinzip des Marktes noch die ordnende Funktion staatlicher Rahmensetzung anbei stellt – hat für Foucault zwei, auch für die folgende Analyse der environmentalen Gouvernamentalität des Klimas wichtige Konsequenzen. Zum einen folgt aus dieser Verallgemeinerung die Etablierung eines Prinzips der Verständlichkeit<sup>772</sup>, ein Intelligibilitätsraster, durch das alle Existenzweisen – in Foucaults Analyse vornehmlich die sozialen Beziehungen und Verhaltensweisen – und ihre Vollzüge gedeutet werden.<sup>773</sup> Zum anderen installiert sich über diese Verallgemeinerung eines Markt-Modells als Intelligibilitätsraster eine „politische Kritik des politischen Handelns“<sup>774</sup>, was bedeutet, dass Entscheidungen und Handlungsvollzüge von Regierungen nach Maßgabe ihrer ökonomischen Effektivität evaluiert werden und diese Evaluationsfunktion als Instrument der politischen Steuerung dient. Foucault spricht davon, dass die verallgemeinerte Form des Marktes ein „Werkzeug der Unterscheidung“<sup>775</sup> sei, das im Dienste eines ständigen „Tribunals“<sup>776</sup> gegenüber der Regierung stehe. (Es sind diese Formulierungen, die an die in Kapitel 3 thematisierte platonische Unterwerfung des Divergenten unter ein gesetztes Idealbild, von welchem ausgehend eine Ordnung im Divergenten errichtet wird, erinnern.) Das gouvernementale Regime der Macht setzt im Rahmen einer ökonomischen Rationalität, die das epistemische Double jener Regierungstechnologien ist, den Markt als regulatives Ideal bzw. als operatives Modell, das alle Serien heterogener Divergenz kolonisiert, organisiert, ausrichtet und einem Raster der Verständlichkeit unterwirft. Die Gouvernamentalität ist Environmentalität, insofern diese Regierung als Regierung der *umweltlichen* Bedingungen von Tätigkeiten und Prozessen operiert und diese einer ökonomischen Rationalität unterwirft. Environmentalität lässt sich als die spezifische Weise verstehen, in der die neoliberale Gouvernamentalität ihr Spielfeld auf die umweltlichen Existenzmilieus ausdehnt und dabei die Atmosphäre und letztlich das Klima in eine „ökonomisch-rechtliche Gesamtheit geregelter Aktivitäten“<sup>777</sup> zu

---

<sup>771</sup> Vgl. Foucault: *Geburt der Biopolitik*, S. 334ff.

<sup>772</sup> Ebd., S. 336.

<sup>773</sup> Ein Beispiel Foucaults ist die Rekodierung der Mutter-Kind-Beziehung als Investition in ein Humankapital mit zukünftigen Ertragsaussichten. (Vgl. Ebd., S. 337).

<sup>774</sup> Ebd., S. 340.

<sup>775</sup> Ebd., S. 342.

<sup>776</sup> Ebd.

<sup>777</sup> Ebd., S. 230.

integrieren versucht. Das Klima hat seinen Status im Gewebe der Macht verändert. War es bis ins 20. Jahrhundert hinein *ein* Element einer Serie von Variablen, welche z.B. die Gegebenheit der Bevölkerung bildeten<sup>778</sup> und auf welche die biopolitischen und gouvernementalen Machtformationen abzielen<sup>779</sup>, wird das Klima selbst ein technisch-physikalisch-politisches Objekt<sup>780</sup>, auf das sich die Machtmechanismen richten. In gewissem Sinne haben die Bevölkerung und das Klima die Plätze getauscht. Foucault paraphrasierend könnte man davon sprechen, dass das Klima zum politischen Subjekt geworden ist. Folgende Passage, mit der Foucault auf den Begriff der Bevölkerung abzielt, ließe sich nun für das Klima selbst behaupten:

„Sie sehen bereits, daß sie ebenso als Objekt zutage tritt, das heißt als das, auf das, gegen das man die Mechanismen lenkt, um eine bestimmte Wirkung auf sie zu erzielen, [wie als] Subjekt, da sie es ja ist, von der man verlangt, sich in dieser oder jener Art zu verhalten.“<sup>781</sup>

„Wie das Klima regieren?“ könnte also die Problemformulierung einer emergierenden Environmentalität als spezifische Form der Gouvernamentalität sein, die es mit mehr-als-menschlichen, materiellen Kräften und Prozessen zu tun hat. Der Emissionshandel bildet sich dabei als ein spezifisches, historisch kontingentes und mit einem globaleren, kapitalistisch geprägten Produktions- und Relationsmodus verbundenes Dispositiv heraus, das als strategische Reaktion auf den Notstand<sup>782</sup> der globalen Klimaerwärmung zu antworten versucht.

Was sich im und über den Emissionshandel zu entfalten und zu implementieren beginnt, was am Rand seiner Rationalität erscheint, ist ein environmentales Steuerungs- und Kontrollparadigma<sup>783</sup>, das jedwede ökologische Relation einer ökonomischen Managementlogik überantwortet. Der Emissionshandel als spezifischer Fall einer umfassenderen Environmentalität nun muss ganz genau als die Art und Weise verstanden werden, in der das problematische Ereignis des anthropogenen Klimawandels im Intelligibilitätsraster neoliberaler Gouvernamentalität formulierbar

---

<sup>778</sup> Vgl. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, S. 109.

<sup>779</sup> Vgl. Ebd., S. 40ff.

<sup>780</sup> Ein Objekt aber in der Form wie die Bevölkerung ein Objekt für Foucault darstellt: nicht als einfache Wesenheit mit substantiellen Eigenschaften, sondern als eine Mannigfaltigkeit von Elementen, Diskursen und Praktiken, durch sie gebildet wird. Alle Dispositive, sei es die Souveränität, die Disziplin oder die Sicherheit haben es immer mit „Mannigfaltigkeiten“ zu tun. (Vgl. Ebd., S. 28).

<sup>781</sup> Ebd., S. 70.

<sup>782</sup> In seiner Bestimmung des Begriffs des Dispositivs spricht Foucault davon, dass ein Dispositiv als heterogenes Ensemble sich gerade durch die strategische Funktion einer Antwort auf einen Notstand formiert. (Vgl. Foucault, Michel: „Ein Spiel um die Psychoanalyse“, in: ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve Verlag 1978, S. 118-175, insb. S. 119ff.).

<sup>783</sup> Vgl. hierzu auch Hörl: „Die Ökologisierung des Denkens“.

ist. Dies bedeutet zum einen, dass die Einrichtung von Emissionsmärkten die Modifizierung und zugleich Aufrechterhaltung der formalen Rahmen ist, durch die das freie „Spiel“<sup>784</sup> der Wirtschaft möglich bleibt, auch wenn das, was einmal Externalität<sup>785</sup> war – also die klimatischen Veränderungen und die Zusammensetzung der Atmosphäre: „the atmosphere [as] a dumping ground for greenhouse gases“<sup>786</sup> – sich nun im Inneren des Spiels befinden muss. Emissionsmärkte – wie auch die damit verbundene ökonomische Rationalisierung von umweltlichen Prozessen als Ökosystemdienstleistungen, über die sie ökonomisch als neue Klasse von Vermögenswerten darstellbar gemacht werden – sind im Intelligibilitätsrahmen neoliberaler Environmentalität die *einzig* mögliche kollektive Antwort auf den Klimawandel und eine Form, die ökologische und gesellschaftliche Irrationalität des Kapitalismus und seiner gegenwärtigen Krise durch eine Rationalität der Ökonomie aufzuheben<sup>787</sup>, die sich im Milieu der Atmosphäre aktualisiert. Der neoliberale Kapitalismus als gegenwärtig hegemoniale Form der Organisation sozio-ökologischer Relationen bestimmt die Art und Weise, wie auf den Klimawandel zu antworten ist und wie geantwortet werden kann. Er bildet in den Worten Judith Butlers „a certain field of intelligibility that helps to form and frame our responsiveness to the impinging world“<sup>788</sup>.

Wenn zuvor gesagt wurde, dass PUBLIC SMOG als spekulative Konstruktionsarbeit zu betrachten ist, die durch den Modus ihres Vollzugs eine Untersuchung der gegenwärtigen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit in Gang setzt, so findet sie diese Bedingungen genau hier, an jenem materiell-diskursiven Schnittpunkt, in dem eine ökonomisch-politische Rationalitätsform und das historisch kontingente

---

<sup>784</sup> Vgl. Foucault: *Geburt der Biopolitik*, S. 243ff.

<sup>785</sup> Im Wissenshorizont der politischen Ökonomie bezeichnen Externalitäten bekanntlich all jene Bereiche, die dem unmittelbaren Wirtschaftsprozess als Äußerlich erachtet werden, so die ökologischen Konsequenzen wirtschaftlicher Produktions- und Entscheidungsprozesse. Anders gewendet wären Externalitäten das konstitutive Außen der kapitalistischen Akkumulation selbst, das durch die gleichsam immunologische Operation eines Ausschlusses geschaffen wird. Nur weil eine zeitlich wie epistemologisch zu denkende Blindheit gegenüber den komplexen Kausalitäten des Tuns besteht, ist es möglich, den Prozess der Produktion alleine als Wertschöpfung zu begreifen. Würden die gleichsam bewirkten Zerstörungen in die kapitalistische Gleichung aufgenommen, wäre das Ergebnis ein anderes. Kapitalismus bedeutet also auch, wie man mit Isabelle Stengers formulieren könnte, eine kollektive Praxis der *Unachtsamkeit* (Vgl. Stengers: *In Catastrophic Times*, S. 61ff.).

<sup>786</sup> Moore: *Capitalism in the Web of Life*, S. 101.

<sup>787</sup> Vgl. Foucault: *Geburt der Biopolitik*, S. 154. Die Atmosphäre – und mit ihr das Klima – wird zum Objekt einer ökonomisch verfassten Regierung. Die Atmosphäre und ihre Verkopplung mit den molekularen abstrakten Strömen von Kohlenstoff erscheinen als planetares Äquivalent jener homöostatischen Maschinen der Kybernetik und wie diese unterliegen sie dem Paradigma der Kontrolle und der Regulierung (Vgl. hierzu Hörl: „Die Ökologisierung des Denkens“).

<sup>788</sup> Butler: *Frames of War*, S. 34.

Mediensystem des Emissionshandels – gebildet u.a. aus arithmetischen Gleichungen, rechtlichen und politischen Ordnungsrahmen und den Mediationsketten einer neuen allgemeinen Äquivalenz – konvergieren und darüber die Art und Weise bestimmen, wie die Problemebene des Klimawandels zu konstruieren ist. Der Park als definierte Form eines öffentlichen Raumes scheint nötig, da die Atmosphäre längst in appropriative Besitz- respektive Verschmutzungsverhältnisse übergegangen ist; der Park ist möglich durch ein environmentales Dispositiv von Emissionsmärkten, in dessen Strukturen er konstruiert werden kann. Insofern das, was ihn nötig und möglich macht, zugleich das ist, gegen das er sich wendet, muss der Park, wie eingangs formuliert, als eine problematische Proposition gedacht werden, die im Ästhetischen einer visuellen wie ideellen Komposition die Form einer Paradoxie annimmt. Denn der Park figuriert sich als Zusammentreffen divergierender Eigenschaften und Qualitäten: Er ist gasförmig sich ausdehnende Grenzenlosigkeit der Atmosphäre und zugleich bemessene, eingehegte Erstreckung eines Raumvolumens, zugleich einer deterritorialen Dynamik unterworfen und territorial gebunden. Eine solche „Bejahung zweier Richtungen“ zugleich ist nach Deleuze das Kennzeichen des Paradoxes<sup>789</sup>, eines Elements, das in sich die „unendliche Identität [...] des Künftigen und des Vergangenen, des vorigen und des morgigen Tages, des Mehr und des Weniger, des Zuviel und des Nicht-Genug, des Aktiven und des Passiven, der Ursache und der Wirkung“<sup>790</sup> anzeigt. Weniger als arretierende und geklärte Kopplung dieser divergierenden Pole denn als ein Modus unzentrierter effektiver Bewegung in mehrfacher Richtung wäre das Paradox zu begreifen, durchläuft es doch nach Deleuze heterogene Serien und versetzt diese in Resonanz und Kommunikation, wobei hierbei jede Serie als eine bestimmte Verteilung von Singularitäten bestimmt ist, die wiederum Problemfelder bilden.<sup>791</sup> Das paradoxe Element ist nicht stillgestellt im verstandenen Sinn, sondern „Ort einer Frage“<sup>792</sup>, ein beweglicher Ort jedoch<sup>793</sup>. Der Park in der Atmosphäre ist ein solcher Ort einer Frage, die sich als operative Bewegung in einer Ökologie heterogener Praktiken eines environmentalen Dispositivs stellt, ohne eine Antwort zu liefern. Denn der Park in der Atmosphäre ist hier kein utopisches Ideal einer besseren Zukunft, kein Gegenentwurf, der vom sicheren Grund einer anderen Normativität einen präskriptiven Gehalt oder eine

---

<sup>789</sup> Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 15.

<sup>790</sup> Ebd., S. 17.

<sup>791</sup> Vgl. Ebd., S. 81.

<sup>792</sup> Ebd.

<sup>793</sup> Vgl. Ebd.

Handlungsorientierung liefern würde. Wie sollte dies auch möglich sein, wo er doch in einem Feld seine Begründung findet, gegen das er sich zugleich wendet. Das Zurückhalten, das Nicht-Verbrauchen, die Nicht-Emission, durch die der Park existiert, akzeptiert doch trotzdem die Bedingungen des ökonomischen Spiels, zumindest in seiner durch Emissionszertifikate ermöglichten Form.<sup>794</sup> Der Park schafft sich in der Wiederholung seiner Bedingungen – dem environmentalen Dispositiv des Emissionshandels – aber eben seine Paradoxie ist der Ausweis einer Wiederholung, die mehr tut, als nur die Identität der Bedingungen zu reproduzieren. Indem PUBLIC SMOG neoliberale Lösungsmöglichkeiten und die damit zusammenhängenden Handlungsoptionen wiederholt, etabliert das Projekt zugleich eine kritische Beziehung zum Feld gegenwärtiger Environmentalität. Inwiefern ist diese Beziehung kritisch? „Eine Beziehung ist kritisch“, so Judith Butler in theoretischer Nähe zu Foucault, „in dem Sinn, dass sie keiner gegebenen Kategorie folgt, sondern vielmehr eine fragende Beziehung zum Feld der Kategorisierung selbst konstituiert und sich dabei zumindest implizit auf die Grenze des epistemologischen Horizontes bezieht, innerhalb dessen Praktiken geformt werden.“<sup>795</sup> Die kritische Beziehung fragt also danach, was nach der gegebenen Ordnung möglich ist. Was kann in dieser gegebenen Ordnung sein? Aber in dem sie die Frage nach der Möglichkeit des Gegebenen stellt, stellt sie dieses nicht einfach fest, sondern führt es auf seine Bedingungen zurück, welche die Grenzen seiner Möglichkeit sind. Als Frage setzt sie nicht ein anderes dagegen und füllt die Leere dieser Suspension auf, die sich einstellt, wenn der Ordnungsrahmen der Intelligibilität seine Akzeptabilität und Evidenz verliert. Die geo-metrische, paradoxe Figur des weißen Quaders markiert als Frage diesen problematischen Ort environmentaler Macht, die, indem sie die Art und Weise der Antwort auf den Klimawandel bestimmt bzw. den Möglichkeitsraum der Antwort kolonisiert, zugleich die Verantwortlichkeit für eine andere, nicht anthropozentrische Komposition der Welt verstellt. Indem die environmentalere Macht, so eine weitere These des folgenden Kapitels, eine gerasterte und bemessene Intelligibilität der natürlich-kulturellen Welt schafft und diese über eine allgemeine Äquivalenz objektiviert, antwortet sie gerade nicht auf die neuen Unbestimmtheiten, die dazu angetan sind, tradierte und nunmehr problematisch gewordene Praktiken und Beziehungsmodalitäten in Frage zu stellen,

---

<sup>794</sup> Auf diesen Umstand verweist auch Andrea Polli (vgl. Polli, Andrea: „*Who Owns The Air? Emissions Trading and Contemporary Media Art*“, in: Gleiniger, Andrea; Hilbeck, Angelika und Jill Scott (Hg.), *Transdiscourse 1 - Mediated Environments*, Wien: Springer-Verlag 2011, S. 75–87, hier S. 83).

<sup>795</sup> Butler, Judith: „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Jaeggi, Rahel und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 221–246, hier S. 230.

allen voran die kapitalistische Logik von Akkumulation und Aneignung. Vielmehr perpetuiert sich so jene Denk- und Handlungsweisen und jene Rationalität, die für das Problem des Klimawandels überhaupt erst verantwortlich sind. Der weiße Kubus, der Park in der Atmosphäre ist der Abstand einer Frage, eine paradoxe Vergegenständlichung, eine Bewegung des Vor-einen-Stellens eines Problems, die Bewegung einer Wegnahme des Selbstverständlichen und der Ausweis einer epistemologischen Grenze. Diese Grenze ist vielleicht auch eine Grenze der Kritik selbst. Kritik räumt zwar einen Denkraum ein, indem sie danach fragt, wie etwas möglich ist. Indem sie das Faktische so auf Abstand setzt, ist sie nötig für das, was noch nicht sein kann. Kritik ist nötig, aber ist sie genug? Denn was folgt aus dieser Öffnung, dieser Suspension des Möglichen? Vielleicht ist die Frage, die PUBLIC SMOG stellt, indem es seine gegenwärtigen Existenzbedingungen und die Grenzen seiner Möglichkeit zum Erscheinen bringt, eben gerade die Frage, was nötig ist, damit dieser Park nicht nötig ist?

#### 4.3.5 *An den Grenzen der Konvention (Kritik II)*

Oft wurde im Bezug auf Balkins künstlerische Praxis bemerkt, sie würde „the weaknesses of international agencies and their legal structure“<sup>796</sup> exponieren und „problems in those systems that otherwise would remain hidden“<sup>797</sup> offenlegen. Das ist sicher richtig und diese Feststellungen gelten nicht alleine für jene im Emissionshandel konstellierte und zuvor analysierten Möglichkeitsbedingungen des Parks, sondern ebenso sehr für die zweite Modalität der atmosphärischen Konstruktionsarbeit von PUBLIC SMOG, der UNESCO-Welterbekonvention. Verbleiben viele der interpretativen Kommentare zur balkinschen Praxis auf der Ebene einer oberflächlichen Einsichtigkeit, ist auch im Bezug zum zweiten Feld, in dem PUBLIC SMOG seine spekulative wie kritische Situierung vollzieht, ein eher mikroanalytisches Vorgehen produktiver, wird darüber doch erst ersichtlich, was genau die Bedingungen dieser „Schwächen“ und „Probleme“ jener „Strukturen“ und „Systeme“ sind. Was nun, stärker noch als im Bezug auf den Emissionshandel anhand der strategischen Proposition, die Atmosphäre in die Welterbeliste aufzunehmen ersichtlich wird, ist eine konstitutive Verhältnismäßigkeit des Ästhetischen und des

---

<sup>796</sup> Deichert, Theresa: „Amy Balkin and ‚Art Activism‘: A New Approach to Environmental Activism“, in: *Amy Balkin: (In)Visible Matter*. International New Media Gallery 2013, S. 21-27, hier S. 24. Vgl. auch Polli: „*Who Owns The Air?*“, S. 83.

<sup>797</sup> Ebd.

Politischen. Der spekulative Sprung dieser Proposition setzt eine analytisch-konstruktive Bewegung in Gang, die das Ästhetische und das Politische über das Problem der Form in Resonanz versetzen. In der Frage der Form als Ausdruck einer problematischen Konfiguration verbindet sich das Ästhetische mit dem Politischen, oder, radikaler gefasst, die Grenzen politischer Möglichkeitsräume sind bedingt durch Dispositionen des Ästhetischen. Ist das leere Feld des Parks in seiner modalen Form von Emissionszertifikaten strukturelles Äquivalent einer Kapitalform und sind die Grenzen seiner raumzeitlichen Erstreckung variables und abstraktes Ergebnis monetärer Umschichtungen, wäre er in diesem environmentalen Regime also möglich, so zielt jene andere spekulative Linie des Projekts auf das juristisch-politische Gefüge eines protektionistischen und konservativen Regimes, an das es eine Forderung heranträgt, wobei diese Forderung als die Herstellung einer kritischen Beziehung im oben beschriebenen butlerschen Sinn zu fassen ist: als die Sondierbewegung, die in ihrem Vollzug die epistemologischen Grenzen des Feldes offenbart. Mit Stengers ließe sich dies in die Frage umformen, was der Grund ist, von dem aus PUBLIC SMOG seinen spekulativen Sprung im Fall der UNESCO-Welterbekonvention unternimmt und in welchen materiell-diskursiven Situierungen sich dieser vollzieht.

Signifikant für die UNESCO-Welterbekonvention, die man als Instanz der Herstellung einer Dimension des Globalen im Rahmen einer konservativen Normativität begreifen kann – das Ziel des zwischenstaatlichen Abkommens ist die „Erhaltung und [der] Schutz des Erbes der Welt“<sup>798</sup> –, ist eine ambivalente diskursive Bestimmung, in der die moderne Dualität von Natur und Kultur einerseits versucht wird im einheitlichen *Schutzraum* einer juristischen Ordnung aufzuheben, die andererseits diese Domänen in einer Logik dualer Eigentlichkeit jedoch bestehen lässt. Dies wird ersichtlich in einer offiziellen deklarativen Beschreibung der UNESCO:

„The most significant feature of the 1972 World Heritage Convention is that it links together in a single document the concepts of nature conservation and the preservation of cultural properties. The Convention recognizes the way in which people interact with nature, and the fundamental need to preserve the balance between the two.“<sup>799</sup>

Auch wenn von der Warte bspw. einer latourschen Perspektive aus das modernistische Erbe der Konvention offen zu Tage tritt und dieses sehr leicht einer Kritik zugeführt

---

<sup>798</sup> <http://www.unesco.de/infothek/dokumente/uebereinkommen/welterbe-konvention.html> [letzter Aufruf: 10.01.2016].

<sup>799</sup> <http://whc.unesco.org/en/convention/> [letzter Aufruf: 10.10.2016].

werden könnte, ist im Kontext der Argumentation eine immanente Fragerichtung relevanter. Wie vollzieht sich im diskursiven Raum der Konvention diese Operation, durch die sowohl etwas in der „Natur“ wie der „Kultur“ gleichermaßen als schutzwürdig und erhaltenswert bestimmbar wird? Anders gefragt: Was sind in beiden Sphären die Bedingungen dafür, dass etwas erhalten oder geschützt werden kann bzw. soll? Die Antwort auf diese Frage erscheint in jener dokumentarisch-konstellativen Assemblage, die Resultat von Balkins Praxis ist: zunächst in einem von Balkin ausgearbeiteten Entwurfsdokument, der sogenannten Tentativliste („Tentative List Submission: World Heritage Convention Tentative List for Earth’s Atmosphere“<sup>800</sup>), in der nach einem formalbürokratischen Rahmen und nach den Richtlinien und Kriterien der Konvention die Aufnahme einer Entität in die Welterbeliste beantragt werden kann; des Weiteren im Antwortschreiben des ehemaligen Umweltministers Peter Altmaier an Amy Balkin, das diese Kriterien aufgreifend darlegt, weshalb ein solcher Antrag innerhalb des Rahmens der Konvention keine Aussicht auf Erfolg hätte. Danach kann die Atmosphäre nicht Welterbe werden, da sie weder die materiellen noch die formellen Voraussetzungen erfülle.

Erstere definieren die Statuten der UNESCO in Artikel 2 der Konvention folgendermaßen:

„Im Sinne dieses Übereinkommens gelten als "Naturerbe  
Naturgebilde, die aus physikalischen und biologischen Erscheinungsformen oder -gruppen bestehen, welche aus ästhetischen oder wissenschaftlichen Gründen von außergewöhnlichem universellem Wert sind;  
geologische und physiographische Erscheinungsformen und genau abgegrenzte Gebiete, die den Lebensraum für bedrohte Pflanzen- und Tierarten bilden, welche aus wissenschaftlichen Gründen oder ihrer Erhaltung wegen von außergewöhnlichem universellem Wert sind;  
Naturstätten oder genau abgegrenzte Naturgebiete, die aus wissenschaftlichen Gründen oder ihrer Erhaltung oder natürlichen Schönheit wegen von außergewöhnlichem universellem Wert sind.“<sup>801</sup>

Die Konvention unternimmt die juristische Formalisierung eines neuen Objekts – des Welterbes bzw. Naturerbes – durch die Definition von abstrakten Bedingungen, die für die Transformation von *etwas* in diese neue Objektform erfüllt sein müssen. Sie ist eine mediale Form, insofern sie in ihrer Konstitution einerseits eine als einzigartig und

---

<sup>800</sup> Tentative List Submission: World Heritage Convention Tentative List for Earth’s Atmosphere: [http://www.tomorrowmorning.net/texts/Earth's%20Atmosphere%20as%20UNESCO%20World%20Heritage\\_Tentative%20List%20draft%20submission.pdf](http://www.tomorrowmorning.net/texts/Earth's%20Atmosphere%20as%20UNESCO%20World%20Heritage_Tentative%20List%20draft%20submission.pdf) [letzter Zugriff: 31.08.2016].

<sup>801</sup> „Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt“, zitiert nach <http://www.unesco.de/infothek/dokumente/uebereinkommen/welterbe-konvention.html> [letzter Aufruf: 10.10.2016].

unersetzlich<sup>802</sup> betrachtete Partikularität mit einer Ebene des Universellen verschaltet, eine lokale Manifestation im über-nationalen Raum einer globalen menschlichen Gemeinschaft situiert und diese Verbindung dem Beziehungsmodus des Schutzes/Erhalts überantwortet. Diese Vermittlungsoperationen – des Partikularen mit dem Universellen, des Lokalen mit dem Globalen und die Resignifizierung zum Schützens- und Erhaltenswerten – sind aber nur möglich, wenn das als Welterbe zu Bestimmende erstens *genau abgrenzbar* ist und zum anderen eine bestimmte Qualität aufweist, die es zu einem *außergewöhnlichen universellen Wert* macht. Abgrenzbarkeit meint dabei sowohl eine formelle (Gebilde, Stätten) wie territoriale Bestimmbarkeit (Gebiete, Stätten), das heißt etwas muss als raumzeitliche Konsistenz isolierbar und lokalisierbar sein. Nur wenn etwas als ein Selbes in seiner Identität in der Ordnung des Wahrnehmbaren erscheinen kann, einen spezifischen Ort darin einnimmt und seine Form und damit sich selbst in der Zeit bewahren kann, ist es im definierten Repräsentationsraum der Konvention existent. Das zu Schützende muss *als solches* bestimmbar sein und es muss einen Ort haben, der zudem in der territorialen Ordnung nationalstaatlicher Souveränität seinen Platz finden muss. So bestätigen Artikel 6 und 11 der Konvention die Souveränität des Staates, innerhalb dessen Grenzen sich das entsprechende Welterbe befindet. Das universelle Erbe unterliegt zugleich den Eigentumsrechten des Staates, auf dem es sich befindet. Nur das, was so in seiner Form und seinem Ort bestimmt ist, *kann* geschützt und erhalten werden, und nur, wenn es ein zweites Kriterium erfüllt, *soll* es geschützt/erhalten werden. Die Form muss ihren Wert erweisen, einen Wert der durch die beiden Eigenschaften der Außerordentlichkeit und des Universellen definiert ist. Was macht etwas in seiner bestimmten Form zu einem Wert, der Wert hat nicht alleine an sich und für eine partikulare Gemeinschaft, sondern für die gesamte Menschheit, dies ist die ästhetische wie politische regulative Frage, welche den Ein- und den Ausschluss in bzw. von diesem Schutzraum der Welterbeliste organisiert.

Die von Balkin angefertigte Tentativliste unternimmt es, diese Frage für die Atmosphäre zu beantworten, indem sie – und hier findet sich eine Parallele zum Emissionshandel was die ästhetische Strategie anbelangt – die diskursiv-epistemologische Bedingungsstruktur der Konvention wiederholt, die eben die situativen Möglichkeitsbedingungen der Komposition des Parks, der über die

---

<sup>802</sup> Vgl. Die Präambel des Abkommens (<http://www.unesco.de/infotehk/dokumente/uebereinkommen/welterbe-konvention.html> [letzter Aufruf: 10.10.2016]).

Eintragung der Atmosphäre als Naturerbe selbst universell und global würde. So argumentiert Balkin, dass die Atmosphäre einen außerordentlichen universellen Wert besitzt, da sie – hier wiederholt Balkin Kriterien für ein Kulturerbe – eine zentrale kulturelle Rolle innerhalb der menschlichen Geschichte gespielt hat, was sich an Mythen, der Malerei, der Literatur und dem Diskurs des Erhabenen zeigen würde<sup>803</sup>. Außerdem wäre die Qualität der Erdatmosphäre auch Bedingung dafür, dass andere Kulturobjekte nicht durch chemische Erosion (saurer Regen) zerstört würden. Die Kriterien als Naturerbe würde die Atmosphäre erfüllen, da sie als „superlative and singular natural phenomenon“ das gegenwärtige Leben auf der Erde möglich macht und dessen „exceptional beauty [...] an unending source of human fascination and aesthetic pleasure“ ist.<sup>804</sup> Außerdem hänge auch der ästhetische Genuss natürlicher Schönheit von der Luftqualität ab, welche die „atmospheric visibility“ beeinflusse – so geschehen während der Olympischen Spiele 2008 in Peking, während denen die Chinesische Mauer von Smog verborgen war. Die Atmosphäre repräsentiere zudem den gegenwärtigen Zustand der Erdgeschichte, sei untrennbar verbunden mit den geologischen Prozessen, mache als System erst die Evolution und die Entwicklung verschiedenster Ökosysteme möglich und seine Störung gefährde zugleich die Habitate und damit den Erhalt von unzähligen Spezies.<sup>805</sup> Was sich hier in dieser Geste zeigt, welche die Atmosphäre als definiertes, singuläres Objekt dem juristischen Blick zu präsentieren und in dessen Wahrnehmungsfeld einzupassen versucht, ist die ins Diskursive verschobene paradoxe Form des Parks selbst. Der Park kann nur bestehen, wenn er eine Form hätte, die er nicht haben kann. Dies ist kein tautologischer Fehlschluss, sondern die Eröffnung eines kritischen Intervalls in jenem Intelligibilitätsrahmen, welcher der Konvention zu Grunde liegt. Dies zeigt sich eben im bereits angeführten Antwortschreiben Peter Altmaiers, das dieselben Kriterien aufführend zu dem Schluss kommt, dass die Atmosphäre diese nicht erfülle. Ihre fehle zum einen eine „körperliche Erscheinungsform“ und sie habe auch keinen „außergewöhnlichen universellen Wert“, wie sich im Abgleich mit den UNESCO-Statuten und den möglichen „Fallgruppen“ erkennen lasse.<sup>806</sup> Außerdem müssten, da sich die Atmosphäre auf den nationalstaatlichen Territorien aller beteiligten UNESCO-Mitgliedsländer läge, diese zu einem einstimmigen Konsens finden, was

---

<sup>803</sup> Vgl. S. 2 der Tentative List Submission.

<sup>804</sup> Ebd., S. 3.

<sup>805</sup> Vgl. ebd.

<sup>806</sup> Vgl. S. 2 der Stellungnahme von Peter Altmaier (online unter: [http://tomorrowmorning.net/Brief%20Bundesministerium%20f.%20Umwelt%20Naturschutz%20etc.%2016.11.2012%20\(2\).pdf](http://tomorrowmorning.net/Brief%20Bundesministerium%20f.%20Umwelt%20Naturschutz%20etc.%2016.11.2012%20(2).pdf)).

„nicht erfolgsversprechend“ sei. Verweist der weiße Kubus als visuelles abstraktes Äquivalent der in Zertifikaten mediatisierten emissionsmäßigen Zurückhaltung auf eine zugleich rückhaltlose kalkulatorische Rationalität, die als Environmentalität potentiell alles Umweltliche der Ökonomie der Macht und der Macht der Ökonomie einzugliedern versucht, so markiert das paradoxe Schweben des weißen Kubus bezogen auf das juristisch-politische Milieu der Welterbekonvention eine Leerstelle. Als insistierende Absenz ist das Weiß des Kubus die Erscheinung der Unmöglichkeit einer Realisierbarkeit, die sich zwischen einer im diskursiven Raum der Konvention kodifizierten Intelligibilitätsordnung einerseits und der spezifisch unförmigen und apositionalen Existenzweise der Atmosphäre andererseits aufspannt. Die Atmosphäre – die hier nicht zu verwechseln ist mit einem Luftraum, über den eine staatliche Hoheit herrschen könnte – kann kein Objekt nationalstaatlicher Souveränität sein, insofern sie nicht als *Ganzes* im territorial bestimmten Verfügungsraum des Staates erscheint. Sie entzieht sich dem Nomos, jener Vereinigung von Ortung und Ordnung<sup>807</sup>. Insofern sie nicht ortbar ist, kann die Atmosphäre keiner Ordnung unterliegen und insofern sie keiner Ordnung unterliegt, ist sie nicht ortbar, dies wäre die doppelte Unmöglichkeit, die Balkin über die spekulative Proposition eines Parks in der Atmosphäre im spezifischen Gefüge der Welterbekonvention als dessen immanente Grenze erscheinen lässt. Wenn nun die UNESCO-Welterbekonvention, wie Barbara Kirshenblatt-Gimblett überzeugend argumentierte<sup>808</sup>, ein Instrument zur Vorstellung und Konstitution einer globalen politischen institutionellen Organisationsform (polity) innerhalb des konzeptuellen Raums „of a global cultural [and natural; M.L.] commons“<sup>809</sup> ist, so zeigt PUBLIC SMOG zugleich die Bedingungen und Grenzen dieses Konstitutionsprozesses auf, wenn es fordert, die Atmosphäre zu einem tatsächlich globalen öffentlichen Gut zu erklären.

So etabliert PUBLIC SMOG eine kritische Beziehung in zwei Richtungen. Erweist sich der Park in Form eines kapitalen Investments als *möglich* innerhalb einer environmentalen Rationalität, die sich als umfassende Ausweitung einer ökonomischen, auf Eigentumsrechten basierenden Aneignungslogik ausdrückt, so ist die Atmosphäre als singuläres Phänomen andererseits innerhalb gegenwärtiger

---

<sup>807</sup> Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker&Humblot 1974 (Zweite Auflage), S. 36.

<sup>808</sup> Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: "World Heritage and Cultural Economics", in: Karp, Ivan; Kratz, Corinne A.; Szwaja, Lynn und Tomas Ybarra-Frausto (Hg.), *Museum Frictions: Public Cultures / Global Transformations*, Durham: Duke University Press 2006, S. 161-202.

<sup>809</sup> Ebd., S. 161 sowie S. 187ff.

politisch-juridischer Organisationsformen, die eine andere denn ökonomische Wertsetzung privilegieren, *unmöglich*. Was sich hier in spezifischer Weise zeigt, ist die grundsätzliche Schwierigkeit die Dimensionalität und Prozessualität des globalen Klimawandels und damit auch die „insensible dimensions of our material ecological arrangements“<sup>810</sup> innerhalb der Intelligibilitätsrahmen bestehender politischer Strukturen, Prozessen und Praktiken zu berücksichtigen. Die Kritik erweist die onto-epistemologischen Grenzen dieser Rahmen, aber inwiefern ist *Public Smog*, wie Balkin formulierte, darüber hinaus auch ein „speculative model for a counter-future of climate justice“<sup>811</sup>?

#### 4.3.6 Gegen-Zukunft – Spekulationen zu Kollektiven und Commons

Diese Frage lässt sich, um auf die Figur des spekulativen Sprungs zurück zu kommen, nochmals anders stellen: Wenn *Public Smog* als eine kritische Untersuchung seiner eigenen Möglichkeit eben zwei Milieus von Praktiken als „Gründe“ bestimmt, von denen aus ein Sprung her denkbar wäre, was würde diesen Sprung selbst auszeichnen? Die Denkfigur des Sprungs, dies verdeutlicht Stengers, ist keine der Transzendenz, insofern der Sprung im Sprung immer auf den Grund zurückverweist, von dem aus er sich vollzieht. Der spekulative Sprung ist ein immanenter Bewegungsmodus, nicht der Versuch, ein absolutes, d.h. relationsloses, Außen einzunehmen. Die ästhetischen Strategien und Praktiken von PUBLIC SMOG beziehen sich einerseits auf andere Praktiken, wie sie in ihrer aktuellen Form (möglich) *sind*. Wird so der Grund bestimmt, vollzieht sich der Sprung jedoch gerade darüber, dass er nicht auf diesem möglichen Terrain des so und so Existierenden verbleibt und auch nicht eine u-topische<sup>812</sup> Transzendenz ins Spiel bringt, sondern sich diesen Praktiken aus der Perspektive ihres möglichen *Werdens* nähert.<sup>813</sup> Negativ bestimmt bedeutet zu springen gerade, wie Deleuze schreibt, sich einem Verteilungstyp zu entziehen, der das Verteilte in Form

---

<sup>810</sup> Yusoff, Kathryn: „Insensible worlds: Postrelational ethics, indeterminacy and the (k)nots of relating“, in: *Environmental Planning D: Society and Space* 31/2 (2013), S. 208–226, hier S. 213.

<sup>811</sup> Amy Balkin in: [http://www.greenmuseum.org/c/aer/projects/public\\_smog/](http://www.greenmuseum.org/c/aer/projects/public_smog/) [letzter Zugriff: 01.09.2016].

<sup>812</sup> Bekanntlich zeichnet sich eine Utopie darüber aus, dass sie „ohne wirklichen Ort“, ein Nicht-Ort ist. (Vgl. Foucault, Michel: „Andere Räume“, in: Barck, Karlheinz; Gente, Peter; Heidi, Paris und Stefan Richter (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam 2002, S. 34-46, hier S. 38f.).

<sup>813</sup> Diese Beziehung zu Praktiken nicht als so seiende, sondern hinsichtlich ihres potentiellen Werdens nennt Stengers „Ökologie der Praktiken“. Dieser geht es gerade nicht darum, bestehende Praktiken als stabile, identitäre Gefüge bspw. vor den zerstörerischen Wirkungen des Kapitalismus zu beschützen und zu konservieren, sondern vielmehr um die Schaffung neuer Verbindungsmöglichkeiten und die Aktivierung von Potentialen innerhalb der Praktiken selbst. (Vgl. Stengers: „Introductory notes on an ecology of practices“, S. 186.).

von „festen und propositionalen Bestimmungen“<sup>814</sup> aufteilt, die mit „'Besitzümern' oder begrenzten Territorien in der Repräsentation gleichzusetzen [sind]“<sup>815</sup>. Diese Sprache von „Besitzümern“ und „Territorien“ ist keinesfalls metaphorisch zu verstehen, vielmehr verweist Deleuze an einer, für den Komplex von PUBLIC SMOG entscheidenden Stelle in einer selbst spekulativen Geste darauf hin, „dass die Agrarfrage eine große Bedeutung für diese Organisation der Urteilskraft als Vermögen zur Unterscheidung der Teile (,einesteils und andernteils')“<sup>816</sup> hatte. Weit entfernt von einer kantischen Perspektive, welche eine allgemeine Räumlichkeit als transzendentalen, ahistorischen, allgemeinen und a priori gegebenen Grund des Erkennens bestimmt, deutet Deleuze hier vielmehr auf eine bestimmtere und spezifische Konstellation – man könnte sie mit Bateson eine Ökologie des Geistes nennen – hin, in der sich eine Praxis (die neolithische Revolution des Ackerbauers), eine Existenzweise (Sesshaftigkeit), eine Behandlung und Anschauung des Raums (parzellierende Einteilung und Aneignung) und bestimmte Modalitäten des Denkens (Vermögen der Unterscheidung) in einem Prozess der Differenzierung gegenseitig hervorbringen. Diese kodedependente Hervorbringung einer Strukturierung des Denkens zusammen mit einer Wahrnehmungsweise und einer Praxis benötigt jedoch ein Milieu, ein Medium, das in seiner spezifischen Beschaffenheit diese Heterogenese erst möglich macht. Nur im und auf dem Medium der Erde und des Bodens in seiner spezifischen materiellen Qualität ist dies möglich. Eine relative Beständigkeit, Stabilität und Festigkeit des Grunds ermöglicht erst die raumzeitliche Permanenz einer Demarkation und *stützt* die meisten unserer Relationierungsweisen. „Our virtues, such as they are, depend radically on the footings we have devised to stand between heaven and earth“<sup>817</sup>, wie der Medienwissenschaftler John Durham Peters schreibt. Dieser im

---

<sup>814</sup> Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 59.

<sup>815</sup> Ebd.

<sup>816</sup> Ebd., S. 59f.

<sup>817</sup> Peters, John Durham: *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*, Chicago/London: The University of Chicago Press 2015, S. 88. Es ist der Verdienst von Peters, jenes alte Verständnis von Medien als elementare Milieus (Erde, Wasser, Feuer, Luft) für eine nicht-anthropozentrische, eine mehr-als-menschliche Welt berücksichtigende Medienwissenschaft aktualisiert zu haben. Was bspw. in einem Kapitel entsteht, das dem Meer als physischem Milieu und Lebensraum gewidmet ist und das dieses in eine komparatistische Perspektive zu den Milieus menschlicher Existenz rückt, ist eine theoretische Differenzenerfahrung, in der die hintergründige Selbstverständlichkeit der Umwelt des Menschen in ihrer spezifischen Qualität erst sichtbar wird. „Without the material supports we so richly use and ignore, our minds would be different, and cetaceans give a hint about what we would miss. Dolphins have no feet, hands, fire, houses, graves, astronomy, clocks, or writing— all infrastructures of the human condition as we know it, as I will argue, with qualifications, in what follows. They can create with their bodies, but not with their hands. They show us by contrast how intertwined our being is with our material environment.“ (Ebd., S. 79).

elementaren Medium der Erde begründete Verteilungstyp, der Erde wie Urteilskraft zugleich einer proprietären Aufteilung unterwirft, tritt im Emissionshandel wie im Fall der UNESCO-Welterbeliste deutlich hervor. Unterwirft der Emissionshandel die Atmosphäre einer environmentalen Macht, die als Funktion einer Begrenzung jene in besitzbare Anteile zergliedert und diese, vermittelt über den Markt zuteilt, findet die Welterbeliste ihr onto-epistemologisches Fundament in einer gegebenen territorialen Ordnung wie einer Logik der formellen Begrenzung. Beiden „Systemen“ eignet eine territoriale Logik der Aufteilung. Einen spekulativen Sprung zu tun, der sich dieser Aufteilung entzieht, bedeutet, so Deleuze, zugewiesene Grenzen zu überschreiten, indem die Grenze von innen heraus „bis an das Ende“ geführt wird.<sup>818</sup> Für Deleuze bedeutet dies den Sprung in einen „nomadischen nomos“<sup>819</sup>, einen „unbegrenzten, offenen Raum“<sup>820</sup> ohne Maß noch Umzäunung. Was nun PUBLIC SMOG am äußersten Saum der Grenzen von Eigentum und Territorium in einem spekulativen Sprung über diese hinaus erkundet, ist „a new mode of the commons“<sup>821</sup>.

Wie u.a. Sandro Mezzadra und Brett Neilson aufzeigen, besteht eine historische wie logische Parallele zwischen dem Eigentumsrecht und der über territoriale Grenzziehungen konstituierten Staatssouveränität<sup>822</sup>. Diese seien nicht äußerlich zueinander und würden sich auch nicht widersprechen, sondern ko-emergierten innerhalb desselben Rahmens, der ermöglicht wird durch „multifarious processes of bordering the common“<sup>823</sup>. Der aufteilende Schnitt durch das *Gemeinsame* ist die konstitutive Operation der gegenwärtig dominanten juristisch-politischen Ordnung, so Mezzadra und Neilson, deren Errichtung zugleich die Zerstörung der *commons*, der öffentlichen Gemeingüter war und ist. Was mit dieser Zerstörung der *commons* auf dem Spiel steht, ist nicht alleine die Expropriation, Privatisierung und Kapitalisierung von Existenzgrundlagen, sondern, wie Isabelle Stengers bemerkt, die Möglichkeit und Fähigkeit, zusammen zu denken und zu handeln.

„But our problem today, it seems to me, is not minor creations but collective ones [...] My formula for asserting a creation of that genre, from that of scientists when their science is alive to that required for collective gardens, is “conferring to a situation the power to make us think together.” In a way that is perhaps fabulatory, I would say that that’s what the commons were about, before they

---

<sup>818</sup> Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 60f.

<sup>819</sup> Ebd., S. 60.

<sup>820</sup> Ebd.

<sup>821</sup> Demos, T.J.: „The Law of the Land: An Interview with Amy Balkin, in: Balkin, Amy: *(In)Visible Matter*. International New Media Gallery 2013b, S. 11-17, hier S. 14.

<sup>822</sup> Vgl. Mezzadra, Sandro und Brett Neilson: *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*, Durham/London: Duke University Press 2013, S. 291ff.

<sup>823</sup> Ebd., S. 293.

were destroyed by generalized privatization. The “commoners” needed to think the collective usage of the land together.<sup>824</sup>

Einen neuen Modus der *commons* durch die Atmosphäre zu konzeptualisieren und zu realisieren ist daher ein zugleich ästhetisches wie politisches Projekt, insofern es auf einen unbegrenzten, offenen Raum als artefaktischen „Gemeinplatz“ einer nicht durch territoriale Demarkationen bestimmten Kollektivität abzielt. Die Atmosphäre als öffentlicher, kollektiver Raum, bringt das Politische an seine tradierten Grenzen – oder anders formuliert: Atmosphärische commons erfordern eine andere Zusammensetzung und Verteilung des politischen Raumes. Das spekulative Modell des Parks in der Atmosphäre oder der Atmosphäre als globaler Park

„[...] would be the public opening of a prefigurative space [...] we might inhabit in a possible future, based on a different set of social relationships to how land, or water, or the atmosphere, is occupied and shared.“<sup>825</sup>

Dieser präfigurative Raum – nicht mehr territorialer Nomos, sondern atmosphärischer Oikos – wird nur möglich, dies sagt das Zitat und zeigen die analysierten Vollzugsweisen von PUBLIC SMOG, als kollektive Komposition, die *zugleich* eine Komposition des Kollektiven ist. So ist Herstellung des Parks in der Atmosphäre einerseits sowohl im Fall des Emissionshandels als auch im Fall der UNESCO-Welterbeliste immer eine kollektive Praxis, insofern beide Instanzierungen ein unbekanntes, offenes Kollektiv adressieren, von dem die Existenz des Parks abhängt. Die Positionen des Käufers von Zertifikaten und des Postkarten schreibenden bzw. unterzeichnenden Ausstellungsbesuchers sind Markierungen dieser offenen Stelle des Kollektivs. Der Park in der Atmosphäre ist eine „placeholder form for the commons to come.“<sup>826</sup> Was an PUBLIC SMOG und dessen ästhetischen Strategien aber vor allem deutlich wird ist, dass der Zusammenhang von kollektiver Komposition und Komposition des Kollektivs ausschließlich in relationalen Bewegungen innerhalb einer Ökologie von Praktiken geschehen kann. Ein Park in der Atmosphäre, die Atmosphäre als Park, ist der spekulative Vorschlag einer Gegen-Zukunft. Dieses *Gegen* kann mit Deleuze und Guattari als die Geste eines schöpferischen Widerstands gegenüber der Gegenwart gelesen werden. Schöpfung – sowohl philosophische wie künstlerische – „verweist in sich selbst auf eine zukünftige Form, sie verweist auf eine

---

<sup>824</sup> Stengers: „The Care of the Possible“, S. 17.

<sup>825</sup> Amy Balkin in Donovan, Thom: „5 Questions (for Contemporary Practice) with Amy Balkin“. *Art:21 blog*. 17. Februar 2011, <http://blog.art21.org/?s=amy+balkin>.

<sup>826</sup> Berlant: „The commons“, S. 408.

neue Erde und auf ein Volk, das es noch nicht gibt.<sup>827</sup> Dieses Volk, das es noch nicht gibt, ist zunächst und vor allem unrein, eine anarchische nomadische Mischung, eine „Mischrasse“<sup>828</sup>, ein Werden, wie Deleuze/Guattari betonen, in der das Tierische vom Menschlichen nicht zu scheiden ist.<sup>829</sup> Von dieser mehr-als-menschlichen Kollektivität weiß PUBLIC SMOG allerdings nichts, andere ästhetische Praktiken jedoch sehr wohl. Wie diese das Abenteuer einer experimentellen Erforschung neuer und anderer Relationalitäten und Sensibilitäten in und zu einer mehr-als-menschlichen Welt unternehmen, soll im Folgenden untersucht werden. Wenn das, was im Anthropozän auf dem Spiel steht, wie sich bereits andeutete, eine gemeinsame Welt und eine Idee des Gemeinsamen ist, die mehr einschließt als das rein Menschliche bzw. die jene mit dem Anthropozän/Kapitalozän assoziierten anthropozentrischen Modi des Weltbezugs übersteigen, so stellt sich die Frage, wie diese mehr-als-menschliche gemeinsame Welt zu komponieren ist und welche anderen irdischen Kreaturen in diese wie und auf welche Weise einbezogen werden können.

## 5. KONSTRUKTIVE BEZIEHUNGEN (Ästhetische Ökologien II)

„What they share in common is a commitment to an ontological or more-than-human conception of knowledge practices and knowledge politics; an interest in knowledge controversies as generative events in the socialization of scientific knowledge claims and technologies; and a demonstrable investment in research practices that redistribute expertise, including that of social scientists. In this, they put the onus of a more-than-human political ecology on inventive practices of con-vivality, of living with or co-fabricating, in which all those (humans and nonhumans) enjoined in them can, and do, affect each other.“<sup>830</sup>

### 5.1 Korallen, Pilze, Spinnen - Sympoietische Praxis im Chthuluzän

#### 5.1.1 Das „mattering“ des Namens

War bisher, wenn es um die Benennung „unserer“ Aktualität, unseres Zeitalters ging, vom Anthropozän und vom Kapitalozän die Rede, so soll im letzten Abschnitt dieser

---

<sup>827</sup> Deleuzes und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 126.

<sup>828</sup> Vgl. Ebd., S. 127.

<sup>829</sup> Vgl. Ebd.

<sup>830</sup> Whatmore, Sarah: „Earthly Powers and Affective Environments: An Ontological Politics of Flood Risk“, in: *Theory, Culture & Society* 30/7–8 (2013), S. 33–50, hier S. 14.

Arbeit ein weiterer Begriff aufgegriffen und damit einer anderen Problemstellung<sup>831</sup> wie anderen mit dieser korrelierenden Denkbewegung, Perspektivierungen und Resonanzen stattgegeben werden. Ein Begriff repräsentiert nicht als neutraler Spiegel einer gegebenen Wirklichkeit, er schafft vielmehr – mit Deleuze und Guattari gedacht – eine bestimmte Welle auf der einen Welle der Immanenzebene<sup>832</sup>, d.h. er differenziert, strukturiert, orientiert – kurz konstruiert<sup>833</sup> – diese in spezifischer und wirksamer Weise. Anders lässt sich dies mit Donna Haraway formulieren, die in ihren jüngsten Arbeiten eine refrainartige ethisch-theoretische Formel entwickelte, die sehr genau benennt, was in Praktiken der Begriffsbildung und Namensgebung auf dem Spiel steht und die zugleich besser begreifen lässt, was Haraway mit dem Begriff des *Chthulucene* – dem Chthuluzän – zu denken gibt.

„It matters what thoughts think thoughts. It matters what knowledges know knowledges. It matters what relations relate relations. It matters what worlds world worlds. It matters what stories tell stories.“<sup>834</sup>

Gedanken, Wissen, Relationen, Welten, Geschichten haben hier jeweils einen dreifachen Status, sind zugleich Subjekt, Objekt und Medium einer immanenten Beziehung, in der kein transzendenter Einspruch von außen dieses dichte Gewebe innerer Differenzierungen auflösen oder determinieren könnte. Noch jedes Wissen oder jede Welt, so universell oder total sich auch ihre Gültigkeits- und Wahrheitsansprüche darstellen mögen, sind hier als partikulär gegenüber einer Pluralität des Wissens und der Welten – um hier zwei Stellvertreter für die weiteren Begriffe zu wählen – begriffen. Es gibt dann nicht *die* Geschichte, sondern Geschichten, eine Multiplizität von Geschichten, die in wechsel- und machtvoller Weise in ihren verschiedenen Modi aufeinander verwiesen sind; vielleicht mag sich eine Geschichte als *die* Geschichte, eine Welt als *die* Welt setzen oder gesetzt werden, dies ist dann aber Artikulation von Macht (und in vielen Fällen von Gewalt) und nicht Beweis oder Ausweis von Universalität. Zumal auch keine kategorische Reinheit die Ebenen voneinander separiert, sondern sich Wissen, Geschichten und Welten kreuzen.

„It matters what stories make worlds, what worlds make stories.“<sup>835</sup> Geschichten sind

---

<sup>831</sup> Für Deleuze und Guattari bestimmt sich ein Begriff immer in Relation zu einem Problem (vgl. Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 21ff.).

<sup>832</sup> Vgl. ebd., S. 42.

<sup>833</sup> Vgl. ebd.

<sup>834</sup> Haraway: *Staying with the trouble*, S. 35. Diese mantra-artigen Sätze verdanken sich Marilyn Strathern, deren Definition des eigenen Feldes der Anthropologie als „studying relations with relations“ (ebd., S. 34) Haraway für ihre theoretischen Bewegungen aufgreift.

<sup>835</sup> Haraway: „Staying with the trouble“, S. 12.

nicht bloß Geschichten, sie schaffen Welt(en); Denken verknötet Relationen zu Wissensformen oder weiß von Wissen durch das Erzählen von Geschichten; die Reihe ließe sich auch hin auf eine ästhetische Dimension erweitern: it matters what thoughts sense worlds, what sensibility worlds relations, könnte man Haraways begriffliches Fadenspiel weiterführen. „It matters“, dies meint hier beides: es ist wichtig und bedeutsam, welches Wissen, welche Ideen, welche Topoi, welche Geschichten aufgerufen, ins Spiel gebracht, verwendet werden, um zu wissen, zu denken, zu erzählen, zu begreifen und zu fühlen, es ist dies aber nicht alleine relevant im ideellen Sinne einer Beurteilung, Einschätzung und Beimesung von Wert, vielmehr haben diese scheinbar immateriellen Dinge wie Gedanken und Geschichten auch materielles Gewicht, d.h. sie entfalten materielle Wirksamkeit; Denken ist Teil der materiellen (Re-)Konfiguration von Welt(en). Dieses „mattering“ folgt nicht der modernen Dichotomie von Natur und Kultur, Materie und Geist, Ontologie und Epistemologie, die die jeweiligen Terme durch eine absolute Kluft separiert.<sup>836</sup> Mit einem Begriff Karen Barads lässt sich die in den zitierten Sätzen verdichtete ethisch-theoretische Position als eine „Ethico-onto-epistemo-logie“<sup>837</sup> fassen –

„das Ernstnehmen der Verflechtung von Ethik, Erkenntnis und Sein – da jede Intraaktion wichtig ist, da die Möglichkeiten dafür, was die Welt werden mag, in der Pause ausgerufen werden, die jedem Atemzug vorangeht, bevor ein Augenblick ins Sein tritt und die Welt neu gemacht wird, weil das Werden der Welt etwas zutiefst Ethisches ist.“<sup>838</sup>

Im Bewusstsein dieser verflochtenen, machtvollen – nicht alleine als ethische, sondern eben auch als politische zu denkende – Hervorbringung von Welt als materiell-diskursivem bzw. materiell-semiotischem Knoten nun stellt Haraway den Begriffen des Anthropozäns und des Kapitalozäns in kritischer Weise das Chthuluzän zur Seite. Was die beiden ersteren Begriffe in ihren ursächlichen Deutungen und konzeptuellen Rahmungen der gegenwärtigen Situation für Haraway kaum berücksichtigen und auch kaum zu berücksichtigen erlauben sind das, was sie „chthonic earthly forces“<sup>839</sup> nennt. Sowohl im Diskurs des Anthropozäns als auch des Kapitalozäns komme alleine oder

---

<sup>836</sup> Dies verweist auf Haraways Konzept des materiell-semiotischen Akteurs (vgl. u.a. Haraway: „Situierendes Wissen“, S. 96f.). Wie Karin Harrasser bemerkt, steht die „Kippfigur des *Materiell-Semiotischen*“ auch in theoretischer Nähe zu jener der Natur-Kulturen: „Die Figur verweigert sich auf der einen Seite einem naiven Positivismus, der glaubt „die Welt da draußen“ objektiv beschreiben und funktional aneignen zu können, aber auch radikal sozialkonstruktivistischen Theorien, die am liebsten ganz ohne jeden „natürlichen“ Referenzpunkt von Kultur auskommen würden.“ (Harrasser: „Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration“, S. 584).

<sup>837</sup> Barad: *Agentieller Realismus*, S. 100.

<sup>838</sup> Ebd.

<sup>839</sup> Haraway: *Staying with the trouble*, S. 52.

zumindest vornehmlich menschlichen Wesen die Rolle und Funktion weltkonstituierender Akteure zu, wobei alle anderen terrestrischen Wesen und Prozesse darin zu einem nahezu irrelevanten, reaktiven Hintergrund reduziert würden.<sup>840</sup> Das Chthuluzän kehre demgegenüber diese Ordnung um: „human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story“<sup>841</sup>. Damit versteht man auch besser, worauf Haraway mit jenem enigmatischen „chthulu-“ verweist, das sie vom griechischen *chthónios* (engl. *khthonious*<sup>842</sup>) – der Erde zugehörig – ableitet; diese Zugehörigkeit und Gebundenheit an die Erde ist jene fundamentale Bedingung und Situation, die es für Haraway gegenwärtig zu reflektieren und ins Zentrum eines kollektiven Denkens, Wahrnehmens und Handelns zu setzen gälte. Sie wäre darin der unhintergehbare Ausgangspunkt einer nicht immateriellen, nicht inkonsequenten, nicht gedankenlosen<sup>843</sup>, nicht ignoranten – kurz: einer ethischen – Beziehung zu einer mehr-als-menschlichen Welt. Worin zeichnet sich ein solch chthonisches Denken und Handeln aus?

### 5.1.2 Weltlich-Werden machen

Für Haraway sind die Diskurse des Anthropozäns und des Kapitalozäns noch allzu sehr durch eine anthropozentrische Perspektive bestimmt, wodurch auch etwas Entscheidendes verloren ginge, nämlich „our capacity for imagining and caring for other worlds“<sup>844</sup>; Welten, die durch sehr viel mehr und sehr viel Heterogeneres gebildet und hervorgebracht würden als durch die singulären Formen von Mensch oder Kapital. Diese Fähigkeit zur Vorstellung von und Sorge um andere Welten stand auch bereits im Zentrum einer früheren Publikation Haraways. *When Species Meet* von 2008 erhält seine argumentative Orientierung durch eine Frage, die auf ein Jenseits einer anthropozentrischen Exklusivität verweist: „How is ‚becoming with‘ a practice of becoming worldly?“<sup>845</sup>. Diese verdichtete Frage lässt sich in mehrere Fragen aufgliedern: Was bedeutet es *weltlich* – man könnte auch *chthonisch* schreiben – zu werden und was sind die Charakteristika einer Welt, die man im Werden annehmen oder aktualisieren könnte? Was bedeutet es von einem Üben oder Praktizieren von

---

<sup>840</sup> Vgl. ebd., S. 55.

<sup>841</sup> Ebd.

<sup>842</sup> Vgl. ebd., S. 173.

<sup>843</sup> Vgl. hierzu Ebd., S. 36.

<sup>844</sup> Ebd., S. 50.

<sup>845</sup> Haraway: *When Species Meet*, S. 3.

Weltlich-Werden zu sprechen? Und was ist der operationale und ontologische Charakter dieses Werdens?

Haraway antwortet hierauf u.a. durch eine theoretische Figuration: dem „Hund“ von James Clifford – einem auf einer Photographie dargestellten, mit Moosen, Nadeln und Flechten bedeckten Baumstumpf, der Ähnlichkeit mit einem aufmerksamen, sitzenden Hund hat (diese digitale Fotografie wurde Haraways von Clifford zugesandt). Es wäre ein Leichtes, darin nur eine optische Illusion zu sehen, für Haraway jedoch konstituiert sich dieser „Hund“ als eine komplexe Verschränkung: Eine bestimmte Lichtqualität in den Canyons in der Nähe von Santa Cruz und die durch die Aktivität von Viren und Bakterien hervorgebrachte farbliche Strukturierung der biotischen Materialität des Hundekopfes wird von dem visuellen Vermögen der menschlichen Sicht, einem sensiblen Vorstellungsvermögen wie einem informations- und kommunikationstechnologischen Komplex (Kamera, Internet, Server, etc.) erfasst, wobei in Letzterem auch die Geschichte der „intersectional race-, sex-, age-, class- and region-differentiated systems of labor“<sup>846</sup> inbegriffen sei; auch kreuzten sich die Freizeitpraxis des Spazierengehens wie auch die Praxis des Holzfällens. Die Einheit der hundeartigen Figur entfaltet Haraway zu einem mannigfaltigen Kompositum: ein scheinbar unendlicher Komplex von Zeiten, Gegenden, Ebenen, Schichten, Entitäten, Geschichten, Vermögen, Bewegungen, Perspektiven, alle verwoben in einer gegenseitigen, radikal lokalisierten Interdependenz. In Haraways Figuren bzw. Figurationen verdichten sich immer, wie Karin Harrasser bemerkt, „Fragestellungen, Konzepte, Methoden, politische Standpunkte und konkrete Materialitäten“<sup>847</sup> zugleich. Die Figur ist eine „kind of worldliness“: niemals einzeln, niemals eins, aber immer komponiert aus einer Vielzahl, einer „myriad of entangled, coshaping species“<sup>848</sup>. Abstrakt ließe sich eine Welt mit Haraway so als ein verwobenes Muster von Relationen<sup>849</sup>, „topologies of a heterogeneously and nonteleologically connection“<sup>850</sup> oder „intricate and multidirectional acts of association“<sup>851</sup> beschreiben; Welt ist hier weniger Nomen, sondern Verb: ein Werden, ein Prozess des Verschränkens, Assoziierens, Differenzierens.

---

<sup>846</sup> Ebd., S. 6.

<sup>847</sup> Harrasser, Karin: „Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration“, in: Moebius, Stephan und Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer 2011, S. 580–594, hier S. 586.

<sup>848</sup> Haraway: *When Species Meet*, S. 5.

<sup>849</sup> Vgl. ebd., S. 25f.

<sup>850</sup> Ebd., S. 27.

<sup>851</sup> Ebd., S. 31.

Haraway verbindet die anfängliche Frage nach dem Weltlich-Werden zugleich mit einer auf die aktuellen ökologischen Verwüstungen abzielenden Diagnose: „If ever there was a time to need to be worldly it is surely now. And I think all of us lack many of the skills“<sup>852</sup>. Weltlich-Werden als eine *Praxis* zu denken, die Fertigkeiten, Fähigkeiten und ein Lernen erfordert und eben praktiziert sein will, lässt die pragmatische Frage nach dem *Wie* dieser Praxis stellen. Wenn Welt eine fundamental relationale, ko-konstitutive, intra-aktive Dynamik meint – etwas „thoroughly terran, muddled, and mortal“<sup>853</sup> – dann bedeutet Weltlich-Werden für Haraway, sich hinein zu begeben in ein „muddle of messy living and dying“<sup>854</sup> und dort zu bleiben, wo das Problem liegt.<sup>855</sup> „Staying with the trouble“ als Weltlich-Werden wäre dann exakt das Gegenteil des rationalistischen Traums von Reinheit und Transzendenz<sup>856</sup> und der zusammenhängenden Fantasien von menschlicher Ausnahmestellung und teleologischer Bestimmung.<sup>857</sup> Wie aber dieses a-teleologische, unreine, mannigfaltige Durcheinander aufsuchen und sich damit in Verbindung setzen? Eine Passage in *When Species Meet* gibt Auskunft:

„To hold in regard, to respond, to look back reciprocally, to notice, to pay attention, to have courteous regard for, to esteem: all of that is tied to polite greeting, to constituting the polis, where and when species meet. To knot companion and species together in encounter, in regard and respect, is to enter the world of becoming with, where *who and what are* is precisely what is at stake.“<sup>858</sup>

Weltlich-Werden bedeutet eine Aufmerksamkeit, Sensibilität und Verantwortlichkeit für jene konstitutiven, mehr-als-menschlichen Ko-Relationen zwischen einer Vielzahl von Spezies, Wesen und Prozessen zu entwickeln, die sich in ihrem gegenseitigen Bezug hervorbringen. Sensibilität und Aufmerksamkeit sind hier zudem dezidiert als politische Vermögen bestimmt; sie bedingen die Möglichkeit einer politischen Szene (polis), in der eben jene ko-konstitutiven, mehr-als-menschlichen Relationen berücksichtigt und ausgehandelt werden können. Insofern diese Vermögen erst hervorzubringen und folglich nicht vorausgesetzt werden können, sieht Haraway

---

<sup>852</sup> Der Vortrag „Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the trouble“ (gehalten am 05.09.2014) ist online zugänglich unter: <https://vimeo.com/97663518> [letzter Aufruf: 01.08.2017]. Das Zitat findet sich an TC 06:32.

<sup>853</sup> Haraway: *Staying with the trouble*, S. 55.

<sup>854</sup> Ebd., S. 42.

<sup>855</sup> Ich beziehe mich hierbei auf Karin Harrassers Vorschlag, „staying with the trouble“ als „Treue zum Problem“ zu übersetzen (Vgl. Harrasser: „Treue zum Problem“, S. 241).

<sup>856</sup> Vgl. Haraway: *When Species Meet*, S. 8.

<sup>857</sup> Vgl. ebd., S. 12.

<sup>858</sup> Ebd., S. 19.

*Neugier* als erste Verpflichtung des Weltlich-Werdens.<sup>859</sup> *Neugier* operiert immanent und nur in dieser Weise, insofern *Neugier* nicht bereits weiß, d.h. nicht im Besitz einer axiomatischen Wahrheit ist: Sie muss sich in experimenteller Weise in Beziehung und aufs Spiel setzen ohne zu wissen, was in dieser Relationierung geschehen wird. *Neugier* ist für Haraway ein Maßstab für eine Politik des Denkens als Praxis der Beziehung und dies wird überaus deutlich in ihrer kritischen Lektüre der theoretischen Behandlung des Tieres bei Derrida und Deleuze/Guattari. Was Derrida und Deleuze/Guattari nach Haraway unterlassen zu tun, sei es *neugierig* zu sein. Derrida – der seine Reflexionen in *Das Tier, das ich also bin*<sup>860</sup> mit dem Angeblickt-Werden durch seine Katze beginnen lässt – sei in einen philosophischen Kanon absorbiert und nicht wirklich daran interessiert, was die ihn anstarrende Katze tue, denke oder fühle bzw. welche Potentiale durch diese Begegnung realisierbar seien.

„Yet he did not seriously consider an alternative form of engagement either, one that risked knowing something more about cats and how to look back, perhaps even scientifically, biologically, and therefore also philosophically and intimately.“<sup>861</sup>

Gleiches gelte für Deleuze und Guattari, die in ihrer Konzeption des Tier-Werdens in *Tausend Plateaus*, so Haraway, eine bestimmte Idee des Wolfes als wilder Multiplizität – den sie dem domestizierten Hund entgegensetzen – für ihren Angriff auf molare Formationen – z.B. die ödipalisierende Subjektivierungen der Psychoanalyse und die Normativität kapitalistischer Produktion – in Stellung brächten. Dies sei eine *sublime*<sup>862</sup> und keine weltliche Philosophie und „we will learn nothing about actual wolves in all this.“<sup>863</sup> Was in beiden Fällen verpasst würde, sei „a possible invitation, a possible introduction to other-worlding.“<sup>864</sup> Haraway identifiziert hier stellvertretend einen fundamentalen Mangel im Denken bzw. des Denkens: einen Mangel tatsächlicher Relationalität und Responsivität. Die Frage, wie berechtigt und zutreffend diese recht harsche Kritik an Derrida und Deleuze/Guattari ist und ob hier gar eine grundsätzliche Unvereinbarkeit im Grunde verwandter Theoriepositionen vorliege, soll hier nicht diskutiert werden. Entscheidend ist vielmehr, dass in dieser Kritik deutlicher Haraways ethico-onto-epistemo-logischer Einsatzpunkt des Denkens hervortritt und erkennbar wird: die Verpflichtung gegenüber der situierten Spezifik

---

<sup>859</sup> Ebd., S. 7.

<sup>860</sup> Derrida, Jacques: *Das Tier, das ich also bin*. Wien: Passagen Verlag 2016.

<sup>861</sup> Haraway: *When Species Meets*, S. 20.

<sup>862</sup> Ebd., S. 28.

<sup>863</sup> Ebd., S. 29.

<sup>864</sup> Ebd., S. 20.

konkreter, tatsächlicher (actual) Assemblagen. Es ist diese Selbst-Verpflichtung zu situierter Spezifik, in der dieses Selbst des Denkens, Fühlens und Wahrnehmens zugleich ins Spiel gebracht und aufs Spiel gesetzt wird<sup>865</sup> und in der die unordentlichen, heterogenen, immer mehr-als-menschlichen Gefüge in ihrer irreduziblen Heterogenität als Prüfstein eines ver-antwortlichen Denkens und Handelns fungieren.<sup>866</sup> Woran sich eine chthonische Weise des Denkens und Handelns auszurichten und zu konstituieren habe, sei die Verschränkung von „myriad temporalities and spatialities and myriad intra-active entities-in-assemblages“<sup>867</sup>. Denken ist hier ein Denken-Mit: „To think-with is to stay with the naturalcultural multispecies trouble on earth.“<sup>868</sup> Die Erde als das, an was sich das Denken und Handeln bindet, ist hier nicht ur-arché (Husserl) noch „wesenhaft Sich-Verschließendes“ (Heidegger), sondern Mannigfaltigkeit – „a thousand somethings else“<sup>869</sup>, „that resists figuration and dating and demands myriad names“<sup>870</sup>. Eine offene Liste wie die folgende zählt nicht nur auf, sie zeigt vielmehr diese mannigfaltige Konkretheit der Erde des Chthuluzän:

„cnidarians, spiders, fingery beings like humans and raccoons, squid, jellyfish, neural extravaganzas, fibrous entities, flagellated beings, myofibril braids, matted and felted microbial and fungal tangles, probing creepers, swelling roots, reaching and climbing tendrilled ones.“<sup>871</sup>

Dies alles sind wirkliche, bedeutsame Entitäten für Haraway, die nicht *auf* der Erde und *in* der Welt *sind*, sondern ein „earthly worlding“<sup>872</sup> in ko-relativer Weise *hervorbringen*. Man könnte Haraways Denken auch als Onto-Poetologie bezeichnen, insofern sie – wie in verwandter Weise Latour und Stengers – Sein bzw. Werden als Ergebnis und Errungenschaft eines *Machens* („making“<sup>873</sup>) denkt.

„Actual players, articulating with varied allies of all ontological sorts (molecules, colleagues, and much more), must compose and sustain what is and will be.“<sup>874</sup>

---

<sup>865</sup> Vgl. u.a. ebd., S. 21.

<sup>866</sup> Dies verbindet Haraway u.a. mit einem deleuzeschen Naturalismus, der das Diverse als Diverses denkt, wie auch mit einer politischen Ökologie nach Latour und Stenger, deren ethico-onto-epistemologisches Prinzip in der Anerkennung, Wahrnehmbarmachung und Verhandlung propositionaler Vielfalt besteht.

<sup>867</sup> Haraway: *Staying with the trouble*, S. 101.

<sup>868</sup> Ebd., S. 40.

<sup>869</sup> Ebd., S. 52.

<sup>870</sup> Ebd., S. 51.

<sup>871</sup> Ebd., S. 32.

<sup>872</sup> Ebd., S. 55.

<sup>873</sup> Ebd., S. 31.

<sup>874</sup> Haraway: *Stay with the trouble*, S. 42.

Dieses Machen bedeutet für Haraway nicht das voluntaristische Exerzieren souveräner Gestaltungsmacht, über die sich in autonomer Weise ein Zweck realisieren ließe; poietische Praxis – das Verbinden und Auflösen, Zerschneiden und Verknoten, das Differenzieren und Komponieren – ist immer bereits und von Grund auf relational, d.h. sie entfaltet sich als die Bewegung eines *Mit*: „Poiesis is symchthonic, sympoietic, always partnered all the way down, with no starting and subsequently interacting ‚units‘.“<sup>875</sup> Wenn für Haraway Anthropozän und Kapitalozän Namen einer grassierenden Zerstörung allgemeiner Existenzbedingungen sind<sup>876</sup> – Haraway spricht auch von einem „double death“<sup>877</sup>, in dem das, was stirbt bzw. getötet wird nicht ein Spezifisches (z.B. eine Art, eine Spezies oder ein Ökosystem) ist, sondern die Möglichkeit des Weiterbestehens und Fortdauerns („ongoingness“<sup>878</sup>) selbst – so ist das Chthuluzän deren Gegenbegriff, der das bezeichnet, was angesichts dieser Destruktivität notwendig wäre: ein „thinking/making in sympoiesis for more livable worlds“.<sup>879</sup>

Ein Beispiel – Haraway selbst spricht von einem Modell<sup>880</sup> – für ein solches sympoietisches Denken/Machen findet Haraway in dem von Margaret und Christine Wertheim initiierten CROCHET CORAL REEF Projekt. In Reaktion auf die zunehmende Gefährdung und Zerstörung von Korallenriffen im Zuge des Klimawandels und der damit zusammenhängenden Erwärmung und Übersäuerung<sup>881</sup> der Meere, begannen die beiden Schwestern in 2005 Korallen aus Wolle zu häkeln. Die Wahl dieser spezifischen handwerklichen Praxis verdankt sich dabei der Mathematikerin Daina Taimina, die sich in ihrer Arbeit mit der Geometrie hyperbolischer, nicht-euklidischer

---

<sup>875</sup> Ebd., S. 33.

<sup>876</sup> Vgl. hierzu ebd., S. 67ff.

<sup>877</sup> Ebd., S. 44.

<sup>878</sup> Vgl. Ebd.

<sup>879</sup> Ebd., S. 98.

<sup>880</sup> Ebd., S. 63.

<sup>881</sup> Mittlerweile sind ca. 70% der weltweiten Korallenpopulation von der sog. Korallenbleiche betroffen (Vgl. Milman, Oliver: „Scientists warn UA coral reefs are on course to disappear within decades“, in: *The Guardian*, online vom 30.05.2017, <https://www.theguardian.com/environment/2017/may/30/us-coral-reefs-global-warming-climate-change> [letzter Zugriff: 04.08.2017]). Korallen leben in Symbiose mit Zooxanthellen, photosynthetisch aktiven Einzellern, die u.a. für die Färbung der Korallen verantwortlich sind und sehr sensibel auf erhöhte Temperaturen reagieren. Der Stress eines zu warmen Milieus bringt die Zooxanthellen dazu, Giftstoffe zu produzieren, weshalb sie von den Korallen abgestoßen werden, die jedoch nicht ohne ihren Symbionten überleben können (vgl. hierzu auch Helmreich, Stefan: „How like a reef: Figuring Coral, 1839-2010“, 2010, online unter: <http://reefhelmreich.blogspot.de> [letzter Aufruf: 04.08.2017]). In 2017 waren bereits Dreiviertel des australischen Great Barrier Reef von der Bleiche betroffen (Vgl. Knaus, Christopher und Nick Evershed: „Great Barrier Reef at ‚terminal stage‘: scientists despair at latest coral bleaching data“, in: *The Guardian*, online vom 09.04.2017, online unter: <https://www.theguardian.com/environment/2017/apr/10/great-barrier-reef-terminal-stage-australia-scientists-despair-latest-coral-bleaching-data> [letzter Aufruf: 04.08.2017]).

Räume beschäftigte und entdeckte, dass eine Möglichkeit der Modellierung dieser mathematischen Struktur – eine Konstruktion physischer Modelle galt bis dahin als unmöglich – in der Technik des Häkelns bestand,<sup>882</sup> die es einfach erlaubt, einen für die Darstellung hyperbolischer Formen notwendigen, unregelmäßig sich variierenden Algorithmus<sup>883</sup> umzusetzen. Exakt diese Form hyperbolischer Räume verkörpert sich auch in der Anatomie von Korallen (wie auch in der von Schwämmen und Meeresschnecken). Die Herstellung dieser gehäkelten Korallenriffe vollzog sich von Beginn in kollaborativer Weise und entwickelte sich in den darauffolgenden Jahren zu einem der größten gemeinschaftsbasierten Kunstprojekte mit weltweiten Ablegern, sog. „satellite reefs“. So war bspw. das auf der Nordseeinsel Föhr hergestellte Riff Bestandteil der Anthropozän-Ausstellung des Deutschen Museums in München. Die transversale, kollektive Qualität des Projekts kommentierend schreibt Haraway:

„The involuntary momentum of the crochet coral reef powers the sympoetic knotting of mathematics, marine biology, environmental activism, ecological consciousness raising, women’s handicrafts, fiber arts, museum display, and community art practices. A kind of hyperbolic embodied knowledge, the crochet reef lives enfolded in the materialities of global warming and toxic pollution; and the makers of the reef practice multispecies becoming-with to cultivate the capacity to respond, response-ability.“<sup>884</sup>

„Cultivating response-ability“<sup>885</sup> – eine theoretische wie praktische, immer aber relationale, auf Aufmerksamkeit und Sorge angewiesene Hervorbringung eines Vermögens der/zur Verantwortung – so bezeichnet Haraway eine der dringlichsten Aufgaben und Herausforderungen im Hinblick auf die gegenwärtig sich vollziehende Beschädigung einer lebbar und bewohnbar Erde.

„Flourishing will be cultivated as a multispecies response-ability without the arrogance of the sky gods and their minions, or else biodiverse terra will flip out into something very slimy, like any overstressed complex adaptive system at the end of its abilities to absorb insult after insult.“<sup>886</sup>

Es sind nicht zuletzt auch ästhetische Praktiken in ihrer experimentellen Neugier, die Modalitäten und Möglichkeiten einer solchen Kultivierung erkunden, bereitstellen und erfahrbar machen. Das CORAL REEF CROCHET Projekt ist hier nicht selbst Gegenstand der Analyse, verweist aber in exemplarischer Weise auf eine sympoietische,

---

<sup>882</sup> Vgl. [http://crochetcoralreef.org/about/hyperbolic\\_space.php](http://crochetcoralreef.org/about/hyperbolic_space.php) [letzter Aufruf: 04.08.2017].

<sup>883</sup> Die hyperbolische Form entsteht durch die progressive Steigerung der Anzahl der Stiche in jeder Reihe (Vgl. Haraway: *Staying with the trouble*, S. 78 sowie <http://crochetcoralreef.org/about/index.php> [letzter Aufruf: 04.08.2017]).

<sup>884</sup> Haraway: *Staying with the trouble*, S. 78.

<sup>885</sup> Ebd., S. 34.

<sup>886</sup> Ebd., S. 56.

transdisziplinäre Form ästhetischer Praxis, die sich durch einen ko-konstitutiven, einfaltenden Bezug zu nicht-menschlichen, terrestrischen Anderen hervorbringt und auch eben jene Arbeiten und Projekte auszeichnet, die in den beiden folgenden Kapiteln aufgesucht werden. Ebenso wie Korallen erweisen sich Spinnen in der Arbeit Tomás Saracenos und Pilze in Stefanie Weners Projekt MYKORRHIZA: EIN APPARAT als hervorragende und notwendige Gefährten für eine experimentelle und kollektive Weise des denkenden und handelnden Sich-Bewegens in den verschränkten Ökologien des Chthuluzän. Sie offerieren dabei keine fertigen Lösungen oder allgemeine Formen/Formeln für eine Darstellung des/im Chthuluzän, vielmehr erkunden sie partikulare Pfade des Lernens ko-kompositorischen, sympoietischen Welten-Machens, in denen verschiedene Spezies, Wissenspraktiken und Modi der Sensibilität in Relation gebracht werden.

## **5.2 Die Spinnen-Gefüge von Tomás Saraceno**

### **5.2.1 Spinnen**

*Es beginnt mit dem Spinnen<sup>887</sup>. Im Hier dieses zur Beziehung begabten Körpers entsteht die Möglichkeit einer Passage zum unbestimmten, ungewussten Noch-Nicht eines Dort. Synthesen bilden gefaserte Bündel, stoffliche Mittel einer eröffnenden Exposition. Der Faden, die sich materialisierende Fort-Setzung und Sekretion des Körpers, sendet sich aus, überantwortet diese neu gewonnene Sensibilität den willkürlichen Differentialen eines luftigen Mediums. In der sensorischen Matrix des Fadens verfangen sich Intensitäten als Vibrationen, bilden Frequenzmuster und Empfindungseindrücke: ein ganzes Signal-Universum. An einem bestimmten Punkt und über ihn verändert sich der Rhythmus der Schwingungen und eine beständige Spannung tritt an die Stelle des allzu Variablen. Auf Dauer gesetzt vermittelt das Muster der Vibration den hergestellten Kontakt, das erste Ankommen eines bestimmteren Dort im Hier. Die Fragilität der einfachen ersten Linie vom Hier zum*

---

<sup>887</sup> Die einleitenden Passagen basieren auf der spezifischen Netzbau-Praxis etlicher Spinnenarten (z.B. der Radnetzspinne), die zu Beginn einen Flugfaden aussenden, der, sobald er in Kontakt mit der Oberfläche bspw. eines Astes tritt, zum Brückenfaden ausgebaut wird und als Basis der weiteren Konstruktion des Netzes dient (vgl. <https://conservation.unibas.ch/team/zschokke/webconstruction.php?lang=de> vom 19.02.2016). Dieser Prozess der Netzherstellung findet sich als serielle Skizze auch in Ackermann, Marion, Birnbaum, Daniel, Kittelmann, Udo und Hans-Ulrich Obrist (Hg.): *Cloud Cities: Tomás Saraceno*. Berlin: Distanz Verlag 2011, S. 104f.

*Dort wird zur Brücke einer sich verzweigenden komplexen Struktur. Das Weiter-Spinnen erfordert die Bewegung des Körpers und ihr differenzierendes Differieren: Zug um Zug vervielfachen sich die Querungen und Knoten, die Anknüpfungspunkte und Pfade. Ununterscheidbar in ihrer gegenseitigen Voraussetzung lassen das bewegte Spinnen und die spinnende Bewegung, die sich verzweigende relationale Topologie eines existentiellen Milieus entstehen. Das Produzieren des Netzes produziert im gleichen Zuge den Produzierenden und den Prozess der Produktion. „I am my walking, and my walking walks me.“<sup>888</sup> Das Netz gibt es nur als distribuiertes, verzeitlichtes Gefüge. Seine kompositorische Realität ist geformt durch jene relationale Dynamik von Prozess und Operation, in der sich intrikate Verbindungen von Materialität, Sensibilität, Kräften und Potentialen ereignen. Entlang der Trajektorien des Netzes formen sich die Welten. Spinnen: eine Praxis des Weltens-Machens.*

#### *5.2.2 Vom Netz als Form zum Netz als Praxis*

Die schwarzen Linien, sie scheinen im Weiß des Ausstellungsraums zu schweben, es zu durchschneiden und aufzuteilen. Vom Boden, von den Wänden, von der Decke spannen sich die Geraden der Fäden, durchkreuzen sich, verknüpfen sich und bilden in ihren Interferenzen Knotenpunkte, die sich zu sphären- oder zellenartigen Formen verdichten. Was der argentinische Künstler und Architekt Tomás Saraceno mit GALAXIES FORMING ALONG FILAMENTS, LIKE DROPLETS ALONG THE STRANDS OF A SPIDER'S WEB – so der Titel der Installation, die u.a. 2009 im Rahmen der 53. Biennale von Venedig (Making Worlds) zu sehen war – präsentiert, ist ein puristisches Netzwerk, gesponnen und aufgespannt aus elastischen Schnüren und Verbindungselementen. Man könnte es auch eine relationale Form nennen, besteht seine strukturelle Integrität doch in nichts weiter als der spannungshaften Wechselwirkung von vektorialen Kräften und Spannungstensen, die – vermittelt über die elastischen Fäden – als ein Gefüge von Beziehungen einen metastabilen Zustand ermöglichen. Was sich so zu vergegenständlichen scheint, ist das raumgreifende Bild eines Netzes.

---

<sup>888</sup> Ingold: *The Life of Lines.*, S. 141. Diese performative Dynamik von Produktion, Transformation und Selbst-Konstitution, von Tun und Werden, bezeichnet Karl Marx als den Prozess der Arbeit (vgl. Marx: *Das Kapital*, S. 192). Den Spinnen, wie allen anderen Tieren, wollte Marx den Status des Arbeiters jedoch selbst nicht zugestehen (Vgl. Ebd., S. 193).

In einem kurzen Aufsatz<sup>889</sup> widmet sich Bruno Latour eben dieser Netzstruktur von GALAXIES FORMING ALONG FILAMENTS und sieht darin – wenig überraschend – die zum Perzept<sup>890</sup> gewordenen konzeptuellen Prämissen jener Akteur-Netzwerk-Theorie, deren mitverantwortlicher Ko-konstrukteur er ist. Was die Installation als ästhetische Form expliziert, so Latour, sind „the material and artificial conditions for existence.“<sup>891</sup> Wie für die ANT die mannigfachen Beziehungen, die Konnexionen, Assoziationen und Übersetzungen gegenüber jeglicher fixen Institution oder objektivierten Gegebenheit – bspw. dem Sozialen als Identitätskategorie – absolut primär sind<sup>892</sup>, das Relationale der Substanz also ontologisch vorhergeht und das Kollektiv erst noch zusammengesetzt werden muss, so sind auch die vernetzten Kraftlinien der Installation Bedingung der Existenz der sphärischen Formen. Was in der Installation erscheint und ästhetisch vermittelt denkbar wird, so Latour, ist die Möglichkeit, differente Dimensionen – z.B. das Lokale gegen das Globale, Mikro gegen Makro, die „anämische“<sup>893</sup> strukturelle Teil-Verbindung gegen das komplexe ausgeprägte Ökosystem – nicht als absolut unterschiedliche Gegensätze zu konzeptualisieren, sondern als graduelle, kontinuierliche, immanente Übergänge.

„What Saraceno’s work of art and engineering reveals is that multiplying the connections and assembling them closely enough will shift slowly from a network [...] to a sphere [...].“<sup>894</sup>

Wie plausibel und legitim diese Auslegung der Arbeit ist, ist hier weniger von Belang, die Art und Weise der Beziehung zu ihr, die sich in dieser Lektüre ausdrückt, jedoch sehr wohl. Denn, so ließe sich sagen, was Latour hier gerade entgegen jenem beschreibenden, explorativen Ethos der ANT eben nicht unternimmt, ist den Akteuren zu folgen.<sup>895</sup> Nicht weil sie in irgendeiner Weise falsch ist, sondern weil sie allzu

---

<sup>889</sup> Latour, Bruno: „Some Experiments in Art and Politics“, in: Ackermann, Marion; Birnbaum, Daniel; Kittelmann, Udo und Hans-Ulrich Obrist (Hg.), *Cloud Cities: Tomás Saraceno*, Berlin: Distanz Verlag 2011, S. 229-233.

<sup>890</sup> Mit dem Begriff des Perzepts verweist Latour auf jenes von Gilles Deleuze und Félix Guattari entwickelte Verständnis des Kunstwerks als einem durch Perzepte und Affekte zusammengesetzten Empfindungsblock (vgl. Deleuze und Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 191ff.).

<sup>891</sup> Latour: „Some Experiments in Art and Politics“, S. 229.

<sup>892</sup> Zur theoretischen Grundlage der Akteur-Netzwerk-Theorie s. Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008 und Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010, sowie in methodischer Hinsicht auch Law, John: *After Method: Mess in Social Science Research*. London/New York: Routledge 2004.

<sup>893</sup> Vgl. Latour: „Some Experiments in Art and Politics“, S. 229.

<sup>894</sup> Ebd.

<sup>895</sup> „Den Akteuren zu folgen“ ist der Ratschlag, den Latour einen professoralen Stellvertreter in sokratischer Manier einem Studenten geben lässt: „Das beste, was ANT für Sie tun kann, ist, daß Sie sich beispielsweise sagen: »Wenn meine Informanten in einem einzigen Satz Organisation, Hardware, Psychologie und Politik mischen, gehe nicht hin und brich es erst einmal herunter in klare kleine Pakete; versuche der Verbindung zu folgen, die die Akteure zwischen diesen Elementen herstellen, auch wenn

schnell ans Ende gelangt und darüber „die Netze kappt“, ist diese theoretische Rückvergewisserung im Ästhetischen im Bezug zur Praxis von Saraceno ungenügend. Zumal Latours Deutung auch zumindest in Teilen – und eben entgegen jener ANT-Konzeption, die in Netzen gerade nicht „ein Ding da draußen, das im groben die Gestalt miteinander verbundener Punkte hätte, wie etwa ein Telefon-, Autobahn- oder Kanalisationsnetz“<sup>896</sup> sieht – einer solchen Vorstellung von Netzen als verallgemeinertem Strukturbild von Relationalität folgt. Zwar spielt die Struktur des Netzes in Saracenos Arbeiten eine wichtige Rolle. So hat Michael Lüthy aufgezeigt<sup>897</sup>, dass die Figur des Netzes eine operative Bildhaftigkeit in Bewegung versetzt. Dem Netz als präsente, ausgestellte Form wohne das Vermögen inne, „unter einer bestimmten Perspektive zum Bild von etwas anderem zu werden.“<sup>898</sup> So mag das Netz zugleich z.B. als Ausdruck der sozialen Relationalität des Menschen, als Form ökologischer Systeme oder der Struktur des Universums erscheinen.<sup>899</sup> Oder eben auch als ästhetisches Modell einer Theorie des Sozialen, wie in Latours Interpretation der Installation, denn Saracenos Netz-Werk sei eben das: „[A] great [...] metaphor for social theory“.<sup>900</sup> Auf die problematische Seite einer solchen „pervasive mimesis“<sup>901</sup> des Netzes als Bild struktureller Konnektivität aber hat Anna Munster in ihrer Studie *An Aesthesia of Networks* hingewiesen. Denn der gegenwärtig ubiquitär eingesetzten Fähigkeit des Netz-Bildes, Heterogenes wie Terror-Organisationen, Finanzmarktprozesse oder neuronale Beziehungen zugleich darzustellen, unterliegt ein uniformes und homogenisierendes Modell von Relationalität, welches das Relationale zu einer Idee allgemeiner und unbegrenzter Kommensurabilität in Form einer Link-Knoten-Struktur vergegenständlicht.<sup>902</sup> Eine Repräsentation von

---

sie dir vollkommen inkommensurabel erschienen wäre, wenn du dich an die üblichen Verfahren gehalten hättest.« (Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, S. 245).

<sup>896</sup> Latour: *Eine neue Soziologie*, S. 224.

<sup>897</sup> Vgl. Lüthy, Michael: „Paradigmenwechsel wohin? Artistic Research bei Tomás Saraceno und Robert Smithson“, in: Sakoparnig, Andrea; Bohm, Jürgen und Andreas Wolfsteiner (Hg.), *Paradigmenwechsel. Wandel in den Künsten und Wissenschaften*, Berlin: De Gruyter 2014, S. 223-245.

<sup>898</sup> Ebd., S. 231.

<sup>899</sup> Vgl. ebd., S. 230.

<sup>900</sup> Latour: „Some Experiments in Art and Politics“, S. 229.

<sup>901</sup> Munster, Anna: *An Aesthesia of Networks: Conjunctive Experience in Art and Technology*. Cambridge: The MIT Press 2013, S. 3. Sicherlich besitzen diese Netz-Bilder eine eigene performative Repräsentationalität, schaffen sie doch ein Bild von Intelligibilität, welches die Unübersichtlichkeit der raum-zeitlichen Genese in die synchrone Ordnung einer Darstellung überführt. Oder anders: Was die Netz-Bilder versprechen ist die *Darstellbarkeit* einer Welt, die in ihrer Unübersichtlichkeit als Bedrohung erscheint.

<sup>902</sup> So schreibt Munster: „The very sameness of this rendering, operating across all and any network, creates the idea of the network as infinitely transposable, in spite of what might be specifically visualized.“ (A. Munster: *An Aesthesia of Networks*, S. 2).

Konnektivität als metrischer Raum ersetzt das heterogene Wirken des Relationalen. Für Munster resultiert aus dieser Analyse ein notwendig veränderter theoretischer wie methodischer Bezug zu Netzen, der seinen Ausgang nicht in ihrer formellen Qualität findet, sondern von dieser absieht:

„Instead of simply seeing networks everywhere, perhaps we should look, think, and sense more thoroughly the patchiness of the network field. We need to immerse ourselves in the particularities of network forces and the ways in which these give rise to the form and deformation of conjunctions – the closures and openings of relations to one another.“<sup>903</sup>

Die über strukturelle Ähnlichkeitsverhältnisse gewirkten Netze sind sicherlich eine Weise, in der sich Saracenos Praxis manifestiert. Auch weitere, im Folgenden beschriebene Arbeiten wie 14 BILLIONS oder IN ORBIT mögen wie Netze aussehen, Saracenos ästhetische Praxis ist aber nicht auf ihre formelle Gestaltung zu reduzieren. Sie besitzt eine eigene netzartige Modalität, wie die Kuratorin Sara Arrhenius herausstellt:

„His working process is not amenable to being described in individual works, but more as a mobile cluster of ideas that permits itself to be materialized point by point in sculptures, installations, photographs, films, encounters, dialogues and collaborations.“<sup>904</sup>

Schnell multipliziert sich das Netz aus GALAXIES FORMING ALONG FILAMENTS zu einem Ensemble aus konzeptuellen und diskursiven Formen, Material- und Konstruktionsstudien und kollaborativen Arrangements. Die Fasern dieses kompositorischen Netzes der Praxis sind gebildet aus Übertragungen, Übersetzungen und Verdichtungen, einem dichten Gewebe aus Mediationen und Materialisierungen, die ein sehr heterogenes Ensemble aus Akteuren, Techniken, Wissensformen und Konzepten, aus Menschlichem und Nicht-Menschlichem zusammenführen und an einer komplexen Ökologie von Praktiken und Milieus partizipiert. Ästhetische Praxis erweist sich dabei als eine vielgestaltige ko-kompositorische Praxis, die weder ausschließlich mit dem Sinnlichen und dessen Gestaltung zusammenfällt noch in einem konkreten Objekt fixiert werden kann. Die „Rückführung“ des Objekts auf sein ontogenetisches Feld der Herstellung erlaubt, den Prozess einer komplexen Realisierung und Vermittlung als heterogene Mediation und Mediation des Heterogenen zu erfassen. Diesem Prozess zu folgen lässt auch jene nicht-

---

<sup>903</sup> Ebd., S. 3.

<sup>904</sup> Sara Arrhenius zitiert nach: <http://tomassaraceno.com/projects/14-billions/> [letzter Aufruf: 19.02.2016].

menschlichen, chthonischen Wesen und ihren ko-konstitutiven Anteil an der Praxis berücksichtigen, die im gefügten Wahrnehmungsobjekt des Netzes selbst unwahrnehmbar sind und auch Latour entgehen: die Spinnen. Sie sind zentral für Saracenos ästhetische Praxis. Weder sind sie bloßes Objekt der Darstellung oder motivisches Zeichen – vielmehr ließen sich Spinnen als Saracenos „Fürsprecher“ bezeichnen. Mit diesem Namen belegt Gilles Deleuze all jene Personen, Dinge und Ideen, die es vermögen, einen schöpfenden Prozess als Etablierung einer „Serie von Operationen“<sup>905</sup> zu initiieren. Ein Fürsprecher ist somit strukturelle Bedingung der Ausdrucksbewegung, die erst in dieser Beziehung möglich wird. Denn ohne die Serie sei man verloren, so Deleuze. Worauf dieser mit dem Konzept des Fürsprechers verweist, ist die notwendige Multiplizität als Grund des Prozesses der Hervorbringung. „Man arbeitet immer zu mehreren, auch wenn das nicht sichtbar ist.“<sup>906</sup> Als Möglichkeitsbedingung der kreativen Hervorbringung ist der Fürsprecher Mediator<sup>907</sup>. Es sind die Spinnen und ihr Spinnen, die/das als Mediatoren die Serien an Operationen und das transversale Feld der sympoietischen Praxis von Saraceno mit hervorbringen.<sup>908</sup>

---

<sup>905</sup> Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen 1972 – 1990*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 182f.

<sup>906</sup> Ebd., S. 181.

<sup>907</sup> Anders als die deutsche, wortgetreue Übersetzung des französischen „intercesseur“, entscheidet sich die englische Übersetzung für eine semantische Rekodierung, indem sie „intercesseur“ mit „mediator“ wiedergibt (vgl. Deleuze, Gilles: „Mediators“, in: ders., *Negotiations: 1972-1990*, New York: Columbia University Press 1995, S. 121-134).

<sup>908</sup> Man kann den transversalen Charakter dieser Praxis auch in einen kunstgeschichtlichen Zusammenhang bringen, der auch Saracenos architektonischen Hintergrund in einem neuen Licht erscheinen lässt. Im Zuge seiner Analyse der raum-zeitlichen Bedingungen und Konfigurationen zeitgenössischer Kunst, stellt Peter Osborne die Frage, über welche „mediating practices“ sich neue Formen sozialer Räume in das Feld zeitgenössischer Kunst eingeschrieben und darüber zu neuen Artikulationsmöglichkeiten der Kunst selbst geführt haben (vgl. Osborne: *Anywhere or not at all*, S. 134). Neben der Textualisierung und der Transnationalisierung bestimmt Osborne die Architekturalisierung (architecturalization) als denjenigen experimentellen Übersetzungsmodus, der in seiner Aneignung von Architektur in ihrer praktischen wie konzeptuellen Form als Modell der Kunst zu einer Transformation und Expansion ihres Produktions- und Aktualisierungsraums führte: „It is to be found, I think, in the way in which their respective experimental relations to architecture led to a fluid multiplicity of forms of materializations of works that produces a form of artistic spatiality beyond, yet nonetheless still tied to, ‚objects‘: a spatiality defined by relations between practices, materials and forms – an ‚ideal‘ space in relation to which the multiplication of materializations of an individual art-idea is in principle unlimited.“<sup>908</sup> (Ebd., S. 142f.). Architekturalisierung meint dementsprechend nicht einfach eine Aufnahme einer neuen räumlich verfassten Formensprache in bereits bestehende Praktiken, sondern sie markiert einen wesentlichen Moment in der Veränderung der Ontologie des Kunstwerks bzw. der ästhetischen Praxis. Architektur, innerhalb künstlerischer Praktiken und Diskurse seit den 1960er Jahren, funktioniert als Mittel der Problematisierung des Status und des Ortes der Kunst selbst, die ihre Autonomie für eine Partizipation an einer umfassenderen Sphäre sozialer Produktion eintauscht (Vgl. ebd., S. 141).

### 5.2.3 Selektieren, Beiwohnen, Prozessieren, Übertragen. Das Spinnen der Praxis

Wer und was wird wie mobilisiert, um die Frage zu beantworten, wie ein Spinnennetz zu rekonstruieren ist? Diese Frage beantwortet sich in einer dichten Beschreibung und nachvollziehenden Sichtbarmachung jener Kette an Vermittlungsoperationen, die in ihrer Verschränkung den rekonstruktiven Prozess einer Arbeit Saracenos ermöglichen. Für die Biennale von Venedig wollte Saraceno ein Spinnennetz in seiner proportionalen Gänze detailgetreu nachbauen und reskaliert in den Ausstellungsraum einpassen. Nicht eine einfache strukturelle Ähnlichkeit – ein einfaches Aussehen wie ein Spinnennetz – ist die ästhetische Prämisse des Projekts, sondern eine absolute Entsprechung hinsichtlich der formellen Beschaffenheit des zu rekonstruierenden Netzes. Als „enabling constraint“ informiert diese Setzung den weiteren kompositorischen Prozess der Hervorbringung; nicht über eine determinierende Geste, die zu Beginn schon weiß, was sie am Ende finden wird, sondern als formative Modulation der Bedingungen des Prozesses selbst.<sup>909</sup> Denn was so in dieser Forderung nach einem „genau wie“ der Rekonstruktion an den Anfang gestellt wird, ist das konstituierende Problem der Übersetzung: von Skalen, Materialitäten, Techniken und Wissensformen, von Räume in andere Räume, Relationen in andere Relationen. Welche Spinne spinnt ein Netz, das das dreidimensionale Volumen genügend auszufüllen vermag, also dem ideellen Bild der zu verwirklichenden Arbeit am besten entspricht? Wer weiß etwas darüber? Wie die strukturelle Komplexität dieses Netzes erfassen? Welche technischen Abstastungsdispositive hierfür benutzen? Das Netz der Praxis entsteht als problematische Struktur.

Eine erste Linie führt zum Feld der Arachnologie und Peter Jäger als einem ihrer Vertreter, mit dem Saraceno zu Beginn des Projekts in Kontakt tritt. Jäger – Leiter und Kurator der am Senckenberg Museum in Frankfurt beheimateten größten arachnologischen Sammlung Deutschlands – und mit ihm der durch eine klassifikatorische Systematik gebildete „taxinomische Raum der Sichtbarkeit“<sup>910</sup> der Arachnologie erst ermöglicht die Kriterien geleitete Operation einer Aussonderung. Jagende Spinnen scheiden aus, da sie kein Fangnetz produzieren, ebenso all jene Spinnen, die nur zweidimensionale Netze bauen. Es sind die Schwarze Witwe, eine Große Zitterspinne und eine Baldachinspinne, welche aus den weltweit bekannten

---

<sup>909</sup> Zu enabling constraints als „techniques of existence“ s. Massumi: *Semblance and event: activist philosophy and the occurrent arts*, insb. S. 102 u. S. 149.

<sup>910</sup> Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974. Insb. S. 165-210, hier S. 179.

43.000 Spinnenarten auf Grund der Beschaffenheit ihrer Netze – eine komplexe dreidimensionale Form mit starken Fäden – ausgewählt werden.<sup>911</sup>

Platziert im artifiziellen Habitat eines mit Löchern versehenen, aus Acrylglas bestehenden Miniatur-Modells des Ausstellungsraums sollen die Vertreter\*innen ihrer Arten nun Netze wirken. Die Konfrontation mit dieser kartesischen Abstraktion eines Raumes als Box quittieren die Spinnen zunächst durch Inaktivität. Nach einer Woche haben sie immer noch nicht mit dem Netzbau begonnen.<sup>912</sup> Nichts von ihrer „grundlegenden“ Rolle innerhalb eines kompositorischen Prozesses wissend, ist ihre Inaktivität doch zugleich Ausdruck einer nicht-menschlichen Handlungsmacht, die sich hier in der negativen Form einer Unproduktivität geltend macht und eben jenen Prozess als Problem differenziert. Was ist zu tun, welche Parameter sind wie zu modifizieren, um die Spinnen zum Bau zu bewegen? Es ist dies ein entscheidender Moment innerhalb des kompositorischen Prozesses, insofern die Spinnen durch ihre „aktive“ Passivität einen Wechsel in der, dem Setting zugrundeliegenden Beziehungsmodalität bewirkt. Waren die Spinnen zuvor sozusagen als objektivierter Produktionsmechanismus begriffen, dessen Funktion das Spinnen ist, so erscheint sie nun als Wesen, deren Sein und Tun zumindest kurzfristig jede Selbstverständlichkeit verloren hat. In ihrem Nicht-Kooperieren lassen sie eine Ignoranz erkennbar werden, die ein (nicht-)relationales Element der ästhetischen Praxis darstellte und diese informierte; eine Ignoranz gegenüber den spezifischen affektiven und perzeptiven Weisen des In-der-Welt-Seins und Welten-Machens der Spinnen. Sie transformiert darin zugleich die Voraussetzungen der Praxis, insofern sie ein Interesse und eine Sensibilität für ihre arachnoide Welt einfordert. Was benötigt eine Baldachinspinne oder eine Schwarze Witwe für die Entfaltung ihrer existentiellen Kreativität, was an den gegebenen Bedingungen unterbindet diese? Die Antworten auf diese Fragen mögen sich als relativ einfache Veränderungen der Umweltbedingungen darstellen, schlussendlich führte die Modifikation der Wandbeschaffenheit durch Sprühkleber und die Versorgung mit lebenden Fliegen dazu, dass die Spinnen mit der Netzproduktion begannen. Diese Antworten, die aus der Situation in experimenteller

---

<sup>911</sup> In einem gemeinsamen Artikel beschreiben Saraceno und Peter Jäger den kooperativen Prozess der Realisierung des Projekts. Auf diesen wird für die Beschreibungen Bezug genommen. Vgl. Saraceno, Tomás und Peter Jäger: „Unser Kosmos ist (fast) wie ein Spinnennetz“, in: *Senckenberg - natur - forschung - museum*, 142 (5/6) 2012, S. 220-227. Vgl. hierzu auch Saracenos Äußerungen in Malone, Meredith und Igor Marjanovic (Hg.): *Tomás Saraceno: Cloud Specific*. St. Louis: Mildred Lane Kemper Art Museum 2014, S. 126.

<sup>912</sup> Vgl. ebd., S. 223.

Weise gewonnen wurden, mögen bedeutsam sein, insofern sie zu dem zu rekonstruierenden Vorbild des Netzes führen, die Fragen an sich sind jedoch mindestens ebenso entscheidend, markieren sie doch eine Form der Aufmerksamkeit, die zugleich Bedingung und Ergebnis dieser Begegnung mit den Spinnen ist. Anders formuliert bringt die ästhetische Praxis hier nicht alleine ein Netz hervor, sondern zugleich eine neue Sensitivität gegenüber nicht-menschlichen Anderen, die auch das Verständnis von ästhetischer Produktion selbst verändert. Wie Tim Ingold formuliert: „Production, in such an ecology of correspondence, is about attending to the trajectories of these non-human lives.“<sup>913</sup> Die Idee einer Ökologie der Korrespondenz wird im Bezug zu einer anderen Arbeit von Saraceno (IN ORBIT) abermals aufgegriffen, zuvor sollen jedoch weitere Schritte in der Rekonstruktion des Netzes dargestellt werden.

Die materielle Beschaffenheit der entstandenen Spinnennetze mit ihren teilweise nur 0,0004 Millimeter dicken Fäden moduliert den Problem-Raum des Netzes der Praxis erneut, indem sie die Frage nach dem technischen Wie der Vermittlung stellen. Welche apparative Vorrichtung vermag die feinen, zwischen aufblitzender Sichtbarkeit und reflexloser Unsichtbarkeit gespannten topologischen Kreuzungen zu erfassen und die Proteinfasern als Daten-Artefakt zu rematerialisieren? Das bildgebende Verfahren der Photogrammetrie scheint als einziges geeignet zu sein. Diese entstand gleichzeitig mit dem Aufkommen der Fotografie Mitte des 19. Jahrhunderts.<sup>914</sup> Das auf fotografischen Aufnahmen beruhende Verfahren zur Messung und Abbildung der Eigenschaften, Formen und Lagen von Objekten wird bspw. zur Herstellung topographischer Karten eingesetzt. Dabei werden die Ortskoordinaten von Objektpunkten im dreidimensionalen Raum in Bildkoordinaten übertragen bzw. umgewandelt, d.h. durch Prozesse der Abstimmung, Ausrichtung, Koordination und Berechnung von Objekt, Kamera, Maßstäben hergestellt und ein Objekt in ein geometrisches Verhältnis übersetzt. Eingespannt in eine Apparatur aus Kameras, Rechnern, aus präzisen Abständen, Maßstäben und Ausrichtungen<sup>915</sup> wird das Netz durch Laserlicht beleuchtet, die punktuellen Reflexionen als Konfiguration von Ortskoordinaten von Objektpunkten im dreidimensionalen Raum erfasst und als

---

<sup>913</sup> Ingold: *The Life Of Lines*, S. 155.

<sup>914</sup> Ihr Namensgeber war der deutsche Architekt Albrecht Meydenbauer, der 1885 die Königlich Preußische Messbild-Anstalt gründete (vgl. <http://www.spektrum.de/lexikon/geowissenschaften/photogrammetrie/12220> [letzter Aufruf: 19.02.2016]).

<sup>915</sup> Zum genauen Aufbau und Verfahren vgl. <http://tomassaraceno.com/projects/3d-spider-web-scan/> und <http://tomassaraceno.com/projects/14-billions/>.

geometrisches Bildkoordinatenverhältnis rekodiert. Mathematische Extrapolationen vervollständigen rechnerisch die nicht erfassten Punkte und Abstände. Dies bedeutet nun nicht einfach eine Reduktion lebendiger Beziehungen auf die tote Abstraktion zähl- und berechenbarer Metrik und auch nicht die Tatsache einer einfachen Abbildung. Vielmehr wird das Netz (abermals) als artefaktizistische<sup>916</sup> Tat-Sache rekonstruiert und ermöglicht in seinem transformierten Modus wiederum eine Fortführung des Spinnens. In einer sogenannten orthographischen Projektion wird das dreidimensionale, digitalisierte Netz auf die zweidimensionalen Flächen von Boden, Wänden und Decke eines Modells des Ausstellungsraums projiziert, Befestigungs- und Knotenpunkte bestimmt und darüber schwarze Polyesterschnüre in zeitintensiver<sup>917</sup> Arbeit gezogen, um schließlich als 14 BILLIONS in der Bonniers Konsthall in Stockholm ausgestellt zu werden.<sup>918</sup>

In dieser vergegenständlichten Netzform verweist es doch zugleich auf jenen netzartigen experimentellen Problem-Raum, innerhalb dessen und von dem aus sich die synthetisierenden, prozessierenden, handwerklichen, technischen und epistemischen Mediationen und (Re-)Materialisierungen als eine experimentelle „Ökologie der Praktiken“<sup>919</sup> verspinnen. Für Stengers, die dieses Konzept gerade als widerspenstige Reaktion auf die nivellierenden Zerstörungen des globalen Kapitalismus – man könnte auch sagen: des Kapitalozäns – entwickelte, die sich gleichermaßen auf die terrestrische Biodiversität wie auf die Vielfalt an Praktiken als Bezugswelten der Zugehörigkeit, des Tuns und des Wissens erstrecken, bedeutet Ökologie der Praktiken ein Nachdenken über die Existenzgrundlagen und -milieus von Praktiken in ihrer Beziehunghaftigkeit. Wie zugleich die unhintergehbare Singularität einer jeglichen Praxis anerkennen ohne zugleich in einem konservativen und konservierenden Gestus eine unzeitliche Identität zu proklamieren; wie eine Verbindung von divergenten Praktiken herstellen, ohne die eine auf die andere zu reduzieren oder beiden eine transzendente, externe Allgemeinheit überstülpen? Für Stengers sind dies pragmatische Fragen der Zugehörigkeit wie des Förderns und Nährens (fostering):

---

<sup>916</sup> Zum Konzept des Artefaktizismus s. Haraway: „Monströse Versprechen“, S. 11ff.

<sup>917</sup> Peter Jäger bemerkt hierzu: „Was die Spinne in einer Nacht geschafft hat, daran haben 40 Menschen in unterschiedlichen Bereichen über einen Zeitraum von zwei Jahren arbeiten müssen.“ (Saraceno und Jäger: „Unser Kosmos ist (fast) wie ein Spinnennetz“, S. 226).

<sup>918</sup> Der komplexe Rekonstruktionsprozess führte dazu, dass die Arbeit nicht wie ursprünglich geplant im Rahmen der Biennale von Venedig gezeigt werden konnte.

<sup>919</sup> Vgl. Stengers: „Introductory notes on an ecology of practices“.

„The problem for each practice is how to foster its own force, make present what causes practitioners to think and feel and act. But it is a problem which may also produce an experimental togetherness among practices, a dynamic of pragmatic learning of what works and how. This is the kind of active, fostering ‘milieu’ that practices need in order to be able to answer challenges and experiment changes, that is, to unfold their own force.“<sup>920</sup>

Es ist die sympoietische Verbindung zu Spinnen und ihren netzartigen Lebensräumen, die sich durch das mimetische Begehren und pragmatische Problem der Rekonstruktion herstellt, die eine solche „experimental togetherness among practices“ hervorbringt; die Spinnen und ihre Netze sind keine bloßen Metaphern oder Bilder einer Relationalität, sondern konstitutive Mediatoren dieser heterogenen Komposition von u.a. Kunst, Technologie, Organischem und Digitalem. Als solche ermöglichen sie auch noch weitere Verbindungen im Netz der Praxis. So stellte Saraceno mit verschiedenen Wissenschaftler\*innen einen Antrag bei der NASA zur Erforschung der Netzbauaktivität von Spinnen in der Schwerelosigkeit.<sup>921</sup> Der dokumentierte Antrag war – zusammen mit einigen Spinnen und ihrer gesponnenen Netze – im Kontext der im Museum K21 in Düsseldorf gezeigten Arbeit *IN ORBIT* zu sehen.

#### 5.2.4 *IN ORBIT – Zwischenmilieus und ökologische Medialität*

Anders als *GALAXIES FORMING ALONG FILAMENTS* und *14 BILLIONS* bietet *IN ORBIT* den Besucher\*innen einen Beziehungsmodus an, der das installative Netz nicht alleine als optische Form, sondern als begehbare Feld erfahrbar macht. Aufgespannt unter der Glaskuppel des K21<sup>922</sup> in einer Höhe von ca. 25 Metern über dem Eingangsbereich, erstreckt sich das aus Stahlseilen konstruierte Netz in drei ineinander gefalteten Ebenen. Es ist strukturell einem hybriden Netz nachempfunden, welches als kooperative „Komposition“ eines zeltdachähnlichen Netzes einer Opuntienspinne und eines dichteren, mehrlagigen Netzes einer Winkelspinne in einem Modell des K21 entstand.<sup>923</sup> Die Arbeit erinnert an jene utopischen Modelle einer schwebenden Stadt der Zukunft, die Saraceno unter dem Titel *AIR-PORT-CITY* oder auch *CLOUD CITIES*<sup>924</sup> in Installationen, Skizzen, Gesprächen und Texten fortlaufend entwirft.<sup>925</sup> Losgelöst

---

<sup>920</sup> Ebd., S. 195.

<sup>921</sup> Der Antrag wurde zwar nicht genehmigt, die Experimente in einem anderen Setting jedoch tatsächlich durchgeführt. Vgl. [http://www.nasa.gov/mission\\_pages/station/research/news/space\\_spiders\\_live.html](http://www.nasa.gov/mission_pages/station/research/news/space_spiders_live.html) [letzter Aufruf: 19.02.2016].

<sup>922</sup> Die Installation ist seit Juni 2013 im K21 zu sehen. Ich habe sie am 9. Mai 2014 besucht.

<sup>923</sup> Ackermann et al. (Hg.): *Cloud Cities: Tomás Saraceno*, S. 36.

<sup>924</sup> Vgl. hierzu den Band von Ackermann et al. (Hg.). *Cloud Cities: Tomás Saraceno*.

<sup>925</sup> Sie erinnern zudem an die ästhetische Praxis eines Buckminster Fuller und des britischen Kollektivs Archigram.

von bindender Schwerkraft und begrenzender Territorialität manifestiert sich diese Stadt als Ensemble schwebender, transparenter Sphären in den Wolken, in denen sich isoliert wirkende Figuren platziert finden.<sup>926</sup> In dieser puristischen Vision einer zukünftigen Urbanität mag man schnell die Manifestation einer spezifisch modernen Phantasie eingeebener räumlicher Grenzenlosigkeit<sup>927</sup> und das Begehren nach einer technologisch geschaffenen Autonomie des Menschen gegenüber den Zwängen terrestrischer Abhängigkeiten erkennen. Es finden sich hier durchaus Verbindungslinien zwischen Saracenos Praxis und dem Imaginären der Moderne, allerdings eröffnet sich beim Betreten der elastischen, feinmaschigen Oberfläche von IN ORBIT zugleich ein ganz anderer Denkhorizont.<sup>928</sup>

Der Aufenthalt in der Installation gleicht einer Herausforderung jener erfahrungsmäßigen Gewöhnungen an die widerständige Stabilität eines planen Normalbodens, auf dem man sich zumeist bewegt. Man torkelt, krabbelt, schwingt, klettert; man ängstigt sich fasziniert vor dem sich auftuenden Abgrund; es ist nicht alleine eine räumliche, sondern auch eine affektive Landschaft, durch die man sich bewegt. Vor allem aber bemerkt man auch die Bewegung der anderen Besucher\*innen in ihrer Wechselseitigkeit mit der eigenen. Je nachdem, wie viele Personen sich in welcher Geschwindigkeit und Intensität auf dem Netz bewegen, schwingt es mal mehr und mal weniger und an verschiedenen Stellen. Es ist diese kinetische Interdependenz, die einige Autor\*innen die Installation als symbolische „Veranschaulichung der sozialen Relationalität der Menschen überhaupt“<sup>929</sup> lesen lassen. Ich möchte nun nicht dieser anthropozentrischen Verallgemeinerung folgen, sondern vielmehr argumentieren, dass durch die Arbeit und einer bestimmten, durch sie aktualisierten Relation zur arachniden Erfahrungswelt eine ökologische Idee von Medialität denk- und erfahrbar wird. Im Anschluss an Donna Haraway ließe sich diese bestimmte Relation zur Welt der Spinnen zunächst als eine Diffraktion fassen:

„Diffraction does not produce ‚the same‘ displaced, as reflection and refraction do. Diffraction is a mapping of interference, not of replication, reflection, or reproduction.“<sup>930</sup>

---

<sup>926</sup> Vgl. ebd.

<sup>927</sup> Zur Analyse des kolonialisierten, eingeebneten Terrains als räumliche Basis der Moderne s. Lepecki, André: „Einführung. Die politische Ontologie der Bewegung.“, in: ders., *Option Tanz: Performance und Politik der Bewegung*. Berlin: Theater der Zeit 2006, S. 8-34, insb. S. 25.

<sup>928</sup> Die Überlegungen zu IN ORBIT variieren und ergänzen zudem jene, die bzgl. jener Ökologie der Bewegung in WELCOME TO THE JUNGLE angestellt wurden.

<sup>929</sup> Lüthy: „Paradigmenwechsel wohin?“, S. 231.

<sup>930</sup> Haraway: „The Promises of Monsters“, S. 300.

Anders als die ebenfalls optische Trope der Reflexion, der eine Logik der Identität und der Ähnlichkeit eignet, denkt das Konzept der Diffraktion Relationalität als eine gegenseitige Differenzierung von Differentem. Dies würde dann bezogen auf IN ORBIT bedeuten, dass man in der Installation nicht lernt, sich *wie* eine Spinne zu bewegen oder das Vibrationen erfassende mechano-rezeptive Empfindungsvermögen tatsächlich nachempfinden könnte, mit dem sich Spinnen primär in Beziehung zu ihrem Milieu setzen<sup>931</sup>, sondern dass durch die Modulation der relationalen Qualitäten „unseres“ gewohnten Bewegungs- und erfahrungsmilieus durch einige Aspekte einer arachnoiden Umweltlichkeit – insbesondere die Oberflächenbeschaffenheit und räumliche Disposition des Bewegungsmilieus – eine Interferenz entsteht, durch die eine neue bzw. andere Wahrnehmungsweise möglich wird. Mit Deleuze und Guattari könnte man auch von einer Transcodierung<sup>932</sup> sprechen, in der ein Übergang oder Zwischenmilieu zwischen dem Milieu der Spinne und dem menschlichen Milieu gebildet wird. Auf Grund der beständigen Schwankungen, der flexiblen Nachgiebigkeit des Grundes, der überraschenden Biegungen der Flächen in andere Flächen und der ausgesetzten Positionalität in alle Richtungen wird die Bewegung in ihrer kinästhetischen Relations- und Empfindungsweise gegenüber den anderen Sinnesmodalitäten intensiviert. So wird das Netz – befindet man sich darin und blickt nicht von außen darauf – auch weniger als eine visuelle Struktur erfahren, es konstituiert sich vielmehr als eine dynamische, raumzeitliche Topologie von Bewegungen und wird als eine solche zu einem mit dem Körper der Besucher\*in verschränkten Medium der Wahrnehmung. Genauer gefasst, besteht auf dieser Ebene keine absolute Trennung zwischen Medium, Umwelt und Körper mehr. Im installativen Milieu ist der Körper nicht gegeben, sondern setzt sich aus Bewegungen und deren Empfindung in einer intensiven Formation zusammen. Und es ist auch nicht so sehr eine Umwelt im Sinne einer umgebenden, vom eigenen Körper abgegrenzten Sphäre, in der man sich wiederfindet, sondern eine „vibrational landscape“<sup>933</sup>, ein Milieu dynamischer Potentiale, das aus Perzeptionen, Energien, Bewegungen und Informationen entsteht; anders formuliert bilden diese Potentiale die immanente Ebene einer medialen Ökologie korrespondierender Resonanzen. Die Intensität einer

---

<sup>931</sup> Zum Wahrnehmungsvermögen von Spinnen s. Barth, Friedrich G.: „Spider senses - technical perfection and biology“, in: *Zoology (Jena, Germany)* 105/4 (2002), S. 271–285.

<sup>932</sup> Vgl. Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 427f.

<sup>933</sup> Mortimer, Beth; Gordon, Shira D.; Holland, Chris; Siviour, Clive R.; Vollrath, Fritz und James F.C. Windmill: “The Speed of Sound in Silk: Linking Material Performance to Biological Function”, in: *Advanced Materials* 26 (30) 2014, S. 5179–5183, hier S. 5179.

Schwankung, die man wahrnimmt, informiert den Körper über die ereignishaftige Veränderung und Variation in den Differentialverhältnissen des Milieus, wie jener die Verhältnisse zugleich durch seine Bewegung differenziert. Bewegung ist Mediation einer transversalen Komposition von Milieu und Körper, äußerer Landschaft und innerer Empfindung, dem Eigenen und dem Anderen.

Es ist diese perzeptiv-affektive Erfahrung einer relationalen Konstitutionsbewegung der Saraceno selbst ein ethisch-politisches Moment beimisst:

„Dort, in dieser unstabilen, sozialen, mentalen, physischen Umgebung, wird ein gemeinsames Muster erkennbar. Wir beginnen Verantwortung zu übernehmen, weil wir beobachten, wie das Verhalten des einen das der anderen beeinflusst. Wie dieses Netzwerk aus Beziehungen, aus einem individuellen Faden, ein ganzes Netzwerk an Fäden erzeugt und das Netz bildet, auf dem wir uns bewegen...“<sup>934</sup>

Es ist schwierig in dieser Interpretation nicht eine über die spezifische Situation der Installation hinausgehende Verallgemeinerung zu lesen und dies unter anderem auch auf Grund einer diskursiven Rahmung, welche IN ORBIT begleitete. Wenn die Arbeit – wie das Großprojekt AIR-PORT-CITY, zu dem IN ORBIT zählt –, wie der Ausstellungstext mitteilt, für Saraceno eine Antwort „auf die dramatischen ökologischen Probleme“ darstellt<sup>935</sup>, dann ist klar, dass die zitierten Überlegungen eine universellere Geltung beanspruchen. Verallgemeinert man aber die Erfahrung in der Installation derart, zeigt sich relativ schnell ein Problem, denn nichts garantiert, dass alleine die Wahrnehmung jener konstitutiven Wechselwirklichkeit, welche den differentiellen Grund der geteilten Existenzmöglichkeiten bildet, zu einem verantwortlichen Verhalten führt. Keine Zwangsläufigkeit führt bspw. von der Einsicht in die desaströsen Konsequenzen anthropozäner/kapitalozäner Produktionsweisen zu einer verantwortungsvollen Veränderung ihrer Prämissen und Vollzüge und dies auch deshalb, da einerseits das Netzwerk von Beziehungen grundsätzlich auch durch Machtrelationen mitgeformt wird – das „wir“ der Verantwortung besitzt folglich selbst keine Einheitlichkeit – und es andererseits auch kein globales Feld der Wahrnehmung gibt, in dem die Beeinflussungen durch eine klar

---

<sup>934</sup> Saraceno zitiert nach ebd., S. 35.

<sup>935</sup> So erläutert der kuratorische Programmtext zu IN ORBIT: „Die Wolkenstadt [das Großprojekt AIR-PORT-CITY, zu dem IN ORBIT gezählt wird] versteht der Künstler als Verwirklichung eines sozial-utopischen Traums und als Antwort auf die zunehmende Unbewohnbarkeit der Erde, das weltweite Bevölkerungswachstum und die dramatischen ökologischen Probleme“. (Ich zitiere den Text nach meinen Aufzeichnungen beim Besuch der Installation).

erkennbare kausale Linie verbunden wären. Allerdings – so ließe sich Saracenos Gedanke variieren –, wenn Verantwortung gerade erst dann entstehen kann, wenn die ökologischen Zusammenhänge des Eigenen mit dem Anderen, des Menschlichen mit dem Nicht-Menschlichen, des Milieus mit den Verkörperungen *wahrgenommen* werden, wenn Verantwortung also Wahrnehmbarkeit als bedingende Voraussetzung hat, dann läge eine politisch-ästhetische Aufgabe im Anthropozän darin, Verantwortung dadurch möglich zu machen, dass Wahrnehmung Gelegenheiten geschaffen werden, in der diese Verstrickungen erfahrbar werden. Dies aber ist wiederum nicht im Allgemeinen, sondern nur in partikularen Zusammenhängen möglich.

### ***5.3 MYKHORRIZA: EIN APPARAT (Stefanie Wenner) - Pilz-Assemblagen und pflanzliche Mediationen***

„mycorrhiza [...] a symbiosis between plants and soil borne fungi [...]“<sup>936</sup>

#### *5.3.1 MYKORRHIZA – ein Apparat?*

Fremdartig, fast wie sichergestellte und isolierte Proben (von) einer anderen Welt, wirken die von neongrünem, neonblauem und neonrotem Licht bestrahlten Exponate, die im Foyer des FFT (Forum Freies Theater) in Düsseldorf auf weißen Podesten, in einem schweren Holzschrank und an Seilen im Raum schwebend zu sehen sind. Aus der Distanz betrachtet erkennt man unterschiedlich große Brocken eines mal weißen, mal braunen Materials, aus dem obenauf unregelmäßige, organische Formen wuchern. Unter anderen Lichtverhältnissen erscheinen vor allem die im Schrank drapierten Ausstellungsstücke auch wie kunsthandwerkliche Porzellanskulpturen. Noch bevor eine perspektivische Annäherung die Details dessen, was dort dem Blick dargeboten wird, klarer erkennen lässt, in dieser Zwischendistanz undeutlicher Bestimmungen, zeigt sich umso deutlicher ein bestimmter Modus der Präsentation selbst. Einzelne, für sich alleine stehend, klar begrenzt, gegenständlich, substantiell, stabil, lokalisierbar

---

<sup>936</sup> Seddas, Pascale; Gianinazzi-Pearson, Vivienne; Schoefs, Benoit; Küster, Helge und Daniel D. Wipf: „Communication and Signaling in the Plant–Fungus Symbiosis: The Mycorrhiza“, in: Baluška, František (Hg.), *Plant-Environment Interactions. Signaling and Communication in Plants*, Berlin/Heidelberg: Springer 2009, S. 45-72, hier S. 45.

und perzeptiv evident, kurz in Objektform ist ausgestellt, was zu sehen gegeben wird. Es sind Pilze, verschiedene Vertreter des dritten großen Reichs eukaryotischer Lebewesen – u.a. Shiitake, Austernpilze und Kräuterseitlinge – samt ihren Substrat-Brocken, die hier als visuelle (und haptische), je nach Struktur und Farbe ihrer Kappen, Lamellen und Röhren sich unterscheidende Objekte für ein potientes Betrachter\*innen-Subjekt präsentiert werden. Wenn hier zu Beginn diese objektivierende Form der Präsentation von Pilzen herausgestellt wird, so deshalb, weil darüber zum einen jener moderne, durch ein Subjekt-Objekt-Schema strukturierte Modus der Relation ausgewiesen ist, der in dem von Stefanie Wenner kuratierten Projekt MYKORRHIZA: EIN APPARAT selbst problematisiert wird und diese Problematisierung zum zweiten gerade durch die Figur des Pilzes – genauer gesagt der Mykorrhiza – und *mit* ihr stattfindet. MYKORRHIZA: EIN APPARAT (im Folgenden mit MYKORRHIZA bezeichnet) bestand aus einer Reihe von Performances, Lectures, Konzerten, Workshops, Installationen und Gesprächen, die zwischen dem 8. und 16. Mai 2015 am *FFT Düsseldorf (Forum Freies Theater)* gezeigt und realisiert wurden. Der von Thorsten Eibeler eingerichtete, eingangs beschriebene „Mykorrhiza-Raum“ ist wiederum ein Element dieser heterogenen ästhetischen Assemblage bzw. dieses Apparats.

Mit diesem Begriff verweist Wenner dezidiert – u.a.<sup>937</sup> in ihrem Einführungsvortrag – auf ein Konzept Karen Barads, das nun nicht alleine titelgebend ist, sondern auch Wenners Verständnis der ästhetischen Arbeit verdeutlicht. Barads Begriff des Apparats entstammt ihrer feministischen, posthumanistischen Auseinandersetzung mit der Quantentheorie und der damit verbundenen Problematisierung repräsentationaler Realitätsmodelle. Beobachtungen und Messungen – dies entdeckten u.a. Werner Heisenberg und Niels Bohr zu Beginn des 20. Jh. in ihren Deutungen der Ergebnisse physikalischer Experimente – sind nicht neutrale Detektionen einer von diesen Erkenntnisverfahren unabhängigen Wirklichkeit, sondern selbst Teil der Phänomene, die sie zu beschreiben versuchen.<sup>938</sup> So ist die Struktur von bspw. Licht nicht eindeutig bestimmbar, da es je nach verwendetem Versuchsaufbau entweder Wellen- oder Teilchen-Eigenschaften besitzt (der sog. Welle-Teilchen-Dualismus). „[W]e are part

---

<sup>937</sup> Auch andere Projekte bedienen sich dieses Konzepts (vgl. bspw. S. 33 des Programmhefts zu DRECK: EIN APPARAT (online zugänglich unter: <http://apparatus-berlin.de/wp-content/uploads/2016/11/DRECK-Heft-RZ-DRUCK.pdf> [letzter Zugriff: 21.07.2017])).

<sup>938</sup> Vgl. Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press 2007, S. 26. Messungen sind selbst intra-aktive Materialitäten, d.h. sie sind notwendig in Relation mit dem, was sie messen und verändern es darüber.

of that nature that we seek to understand“<sup>939</sup>, dies sei – so Barad – die daraus zu ziehende Lektion, die auch ihre Konzeption des Apparats informiert. Apparate sind folglich nicht Instrumente der Beobachtung bzw. Repräsentation objektiver Wirklichkeit, sondern „spezifische materielle (Re-)Konfigurationen der Welt“<sup>940</sup>, die in intra-aktiver Weise Menschliches und Nicht-Menschliches in und als Relationen hervorbringen.<sup>941</sup> Anders als Niels Bohr – bei dem Barad zunächst den Begriff aufgreift – denkt sie den Apparat folglich nicht als „bloße Laboreinrichtung“<sup>942</sup>, die abgeschnitten wäre von den diversen Praktiken (bspw. ökonomisch und geschlechtliche Relationen)<sup>943</sup>, die das Experiment erst ermöglichen, sondern schließt diese dezidiert in seine Bestimmung ein. „Apparate haben keine intrinsischen Grenzen, sondern sind erweiterbare Praktiken [...]“<sup>944</sup> Sie sind materiell-diskursive, grenzziehende Praktiken, die Unterschiede produzieren. Bezüglich MYKORRHIZA bedeutet dies nun zweierlei. Zunächst, dass der Apparat als eine heterogene und offene Konfiguration von Praktiken eingerichtet wurde. Auch die Besucher\*innen zählen hierzu, denn jede(r) die/der den Apparat betritt *ist* – so Wenner ebenfalls in ihrem Eröffnungsvortrag – MYKORRHIZA. Eine Pointe einer solchen Konzeption apparativer Offenheit ist jedoch, dass die Beschreibung des Apparats dann keine „objektive“, eine „neutrale“ Distanz gewährleisten kann, insofern jede Interaktion mit und jede Perzeption des Apparats in ihren intra-aktiven Relationierungen diesen Apparat selbst wiederum mit-konfiguriert. Dies bedeutet keine Legitimation von Beliebigkeit, jedoch die Aufgabe der Illusion eines neutralen Beschreibungsstandpunkts von dem „alles“ gesehen werden könnte und die Einsicht in die eigene performative, intra-aktive Verschränktheit<sup>945</sup>. Wenn die folgenden Überlegungen in den *Apparat* von MYKORRHIZA eintreten, so nicht als externe Beschreibung und Analyse *des* Apparats,

---

<sup>939</sup> Ebd.

<sup>940</sup> Barad: *Agentieller Realismus*, S. 21.

<sup>941</sup> Ebd.

<sup>942</sup> Ebd., S. 27.

<sup>943</sup> Ebd., S. 67f.

<sup>944</sup> Ebd., S. 31.

<sup>945</sup> Dies trifft für den Verfasser dieser Arbeit in mehrfacher Weise zu. Einerseits wurde ein Teil des von mir geleiteten Seminars „Forschen im Anthropozän“ im Rahmen von MYKORRHIZA abgehalten. Neben der theoretischen Seminararbeit konnten Studierende u.a. mit der Gruppe cobratheater.cobra kürzere Performances erarbeiten und an einem von Natalia Borissova abgehaltenen Pilzzucht-Workshop teilnehmen, um die gemachten Erfahrungen wiederum ins Seminar einzutragen. Zudem gab uns Stefanie Wenner die Möglichkeit, mit ihr seminarintern über MYKORRHIZA, ihre Arbeitsweisen und die Beziehung von Kunst und Forschung zu sprechen. In einer öffentlichen Gesprächsrunde mit dem Titel „Die Krone der Schöpfung? Menschliche Herrschaft als Himmelfahrtskommando“ diskutierte ich zudem mit Stefanie Wenner und der Theologin und praktizierenden Pfarrerin Nicola Stricker über das Anthropozän.

sondern indem sie versuchen einigen der „Schnitte“ – d.h. der (Re-)Konfigurationen der „Möglichkeit und Unmöglichkeit der Materialisierung und Relevanzbildung“<sup>946</sup> – nachzudenken, die dieser bewirkt, wohlweislich, dass sie selbst diese Schnitte auch erst mitproduzieren. *Mit* dem Apparat von MYKORRHIZA und einiger seiner partikularen Relationen und Akteure unternimmt das Kapitel eine spekulative (Re-)Konstruktion einer Ebene geteilter Medialität, in der menschliche und nicht-menschliche Prozesse des Wissens und Fühlens, des Empfindens und Affizierens, der Kommunikation und der Sozialisation sich verschränken. Dies ist der Versuch den APPARAT als Medium der Erkenntnis zu *nutzen*. Wenn im Folgenden der Fungi und Mykorrhiza nachgedacht wird, so aus einer Position heraus, die sich ihrer epistemischen Sache nicht gewiss ist, die also weiß, dass sie nicht genug weiß von jenen spezifischen nicht-menschlichen Weisen des Welten-Machens.

Die kuratorisch-ästhetische Maschine von MYKHORRIZA als einen Apparat zu begreifen bedeutet zweitens, dass es darin dann auch um eine notwendige Verflechtung von Ethik, Sein und Erkenntnis geht, die es Ernst zunehmen gälte, wie Barad schreibt (vgl. oben). Diesen Einsatz formuliert Wenner dezidiert für ihr „Theater“, wenn sie schreibt:

„Wenn es die Aufgabe von Theater ist, bildend zu wirken, dann verstehen wir das als den Auftrag, bessere Darstellungen von Wirklichkeit zu generieren und so eine bessere Wirklichkeit erst zu ermöglichen.“<sup>947</sup>

Ich möchte vorschlagen, diese „bessere“ Darstellung im Kontext von MYKHORRIZA im Sinne einer politischen Ökologie als eine solche zu lesen, in der die Bedingungen dafür geschaffen werden, dass chthonische, nicht-menschliche Wesen als Teil dieser Wirklichkeit – eines Kollektivs im latourschen Sinne – erscheinen können und zugleich durch diesen Einbezug das Verständnis dieser Wirklichkeit wie ihrer Konfiguration selbst sich verändert. Im Folgenden möchte ich drei Momente oder Strategien in MYKHORRIZA herausarbeiten, die Fungi in je verschiedener Weise hervorbringen: als problematische Figur von Unwahrnehmbarkeit, als sensibles, kommunizierendes und kollektives Wesen und Medium und als „Objekt“ der Zuwendung. Mit Stengers könnte man auch sagen, dass dies drei Weisen sind, den Fungi die Macht zu geben, jene in den Apparat eingetretenen Besucher\*innen zum Denken und Fühlen in und mit mehr als menschlichen Welten – den erdgebundenen,

---

<sup>946</sup> Ebd., S. 34.

<sup>947</sup> Das Zitat findet sich auf Seite 33 des Programmheftes zu DRECK.

symchthonischen Welten des Chthuluzäns – zu bringen. Zunächst bedeutet dies, eine Öffnung im Raum der Gewissheiten zu provozieren.

### 5.3.2 Pilze als ästhetisch-epistemische Figur der (Nicht-)Relation

Dies geschieht im Programmtext zum MYKORRHIZA-Raum, der jene eingangs skizzierte Relation zwischen menschlichem Betrachter-Subjekt und betrachtetem Pilz-Objekt problematisiert, insofern das, was zu sehen gegeben wird, zugleich als Index eines Entzugs erscheint.

„Wir trauen unseren Augen nicht. Mit den Pilzen verhält es sich wie mit dem Sehen: Wir betreten den Raum der Spekulation und der Illusion. Das sichtbare Licht ist nach Newton ein winziger, keineswegs hervorgehobener Abschnitt des linearen Bands elektromagnetischer Schwingungen. Nur in diesem Bereich zwischen 400 und 700 Nanometer verwandelt sich kosmische Strahlung in unseren Augen in eine andere Qualität, in Licht und Farbe. Von geschätzten 1,5 Millionen Pilzarten wurden bisher erst 69.000 beschrieben. Die Spitze des Eisbergs bei Pilzen sind ihre Fruchtkörper. Mehr ist nicht zu sehen, der Rest liegt unter der Erde. Manche sind bunt, verführerisch, hart, schleimig, andere überziehen jegliche Oberflächen wie ein Fell, eine Haut oder ein Rasen, wieder andere wohnen in uns. Komm herein. Pilze schauen Dich an. Auch bei der Ernte.“<sup>948</sup>

Sich in diesem materiell-diskursiven Mykorrhiza-Raum den Pilzen zu nähern und in eine Relation mit ihnen einzutreten bedeutet – folgt man der apparativen Einstellung des Textes – das Sehen selbst zunächst in doppelter Weise als kontingent zu erfahren. In seiner Beschreibung als physikalischer Prozess ist das Sehen einerseits nicht souveräne und neutrale Vergegenwärtigung *der* Welt, zu der es als Ganzes Zugang hätte, sondern eine radikal *spezifische* und begrenzte Weise materieller Relationierung bzw. Konfiguration. Das menschliche, verkörperte Sehen löst – um mit Deleuze zu sprechen – das Licht-Problem<sup>949</sup> in einer *bestimmten* Weise, insofern es ein begrenztes Spektrum eines umfassenderen potentiellen Feldes elektromagnetischer Schwingungen aktualisiert. Die sinnliche, visuelle Wahrnehmung ist gesäumt von einem anästhetischen Feld der Unwahrnehmbarkeit, das jedoch nicht das absolut Andere des phänomenalen Raumes wäre, sondern ein extensives materielles Bedingungs-Milieu des Sehens, indem es sich konstituiert. Zweitens, und damit verbunden, kann sich das Sehen im Bezug auf sein Objekt nicht in tautologischer Weise schließen. „*What you see is what you see*“, dies sei nach Didi-Huberman die

---

<sup>948</sup> <http://mykorrhiza-duesseldorf.blogspot.de/p/mykorrhiza-raum.html> [letzter Aufruf: 15.8.2017].

<sup>949</sup> Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 267.

„tautologische Form“<sup>950</sup> eines Sehens, das eine doppelte ontologische Stabilität von Subjekt und Objekt beanspruche bzw. fixiere. Aber das, was das Sehen sieht, wenn es sich auf die Pilze als Gegenstände der Anschauung richtet, ist nicht geschlossene, gegenständliche Form, sondern Zeichen einer sich entziehenden Tiefe wie einer extensiven Domäne, in der das Erkannte und Bekannte gegenüber dem Unbekannten und Unerkannten als eine fast vernachlässigbare Größe erscheint.

Es sind also nicht einfach Pilze, die der MYKORRHIZA-Raum zu sehen gibt, vielmehr kreiert er als Apparat eine materiell-semiotische bzw. ästhetisch-epistemische Figur, die auf eine Problematik verweist, mit der eine ethisch-politische Praxis der Verantwortung im Anthropozän/Chthuluzän konfrontiert ist bzw. eine Problematik, die in und mit diesen Konzepten augenfällig wird. Wie jenen Welten und Wesen im Denken und Tun Rechnung tragen, die jenseits gegebener anthropozentrischer Rahmen der Wahrnehmung und der Erkennbarkeit liegen? Wie das dennoch berücksichtigen, was sich in seiner Ereignishaftigkeit oder seinen Existenzweisen in keiner Relation mit „uns“ befindet? Oder auch: „[H]ow to relate, to write, to sense, and to make intelligible that which is beyond me?“<sup>951</sup>

Diese Frage stellte jüngst Kathryn Yusoff in einem Text, der entscheidende Impulse für ein Denken der (Nicht-)Relationalität in mehr als menschlichen Ökologien liefert. Yusoff argumentiert, dass Phänomene wie der globale Verlust von Biodiversität und das Spezies-Massensterben, insofern es sich dabei um Prozesse handelt, die sich in weiten Teilen den Sinnen und dem Sinn entziehen – so seien zwar mittlerweile ca. 1,2 Millionen Spezies innerhalb der letzten 250 Jahre erfasst und klassifiziert worden, dies bedeute jedoch nur, dass nach gegenwärtigen Schätzungen immerhin ca. 86% der Spezies an Land und 91% der Spezies im Meer weiterhin unbekannt seien<sup>952</sup> – die Frage nach einem Modus der Anerkennung nichtmenschlicher Subjektivität erfordere, der jenseits „unserer“ Fähigkeit liege, nichtmenschlichen Welten Intelligibilität und sinnliche Anschauung zu verleihen:

„[...] it involves a modality of thought that moves against the priority of our senses to attempt to release other modalities of being that are not our own, and will never be fully sensible to us.“<sup>953</sup>

---

<sup>950</sup> Didi-Huberman: *Was wir sehen blickt uns an*, S. 61.

<sup>951</sup> Yusoff: „Invisible worlds“, S. 209.

<sup>952</sup> Ebd.

<sup>953</sup> Ebd.

Eine ethisch-politische Position, die jenseits eines anthropozentrischen Reduktionismus dem Nicht-Menschlichen Rechnung tragen und ihm gegenüber Verantwortung ermöglichen will – eine ethisch-politische Praxis der Verantwortung im Anthropozän/Chthuluzän – benötigt also einen doppelten Modus, der einerseits sich dem zuwendet, was als wahrnehmbare Entität der sinnlichen wie intelligiblen Erfahrung gegenwärtig sein könne, als auch das berücksichtigt, was dies nicht vermag: eine Sphäre des Nicht-Relationalen – „the unresponsive, dormant, latent, dead, inorganic, too slow, too fast, nonagential, nonthings“<sup>954</sup>, mit der wir jedoch unwissender Weise dennoch in Verbindung stehen. Nicht-Relationalität meint hier keine allgemeine ontologische Eigenschaft der Dinge selbst, wie sie derzeit bspw. in der philosophischen Bewegung der *object oriented ontology* (OOO) konzipiert wird. Ausgehend von einer Kritik am sogenannten kantschen Korrelationismus – der Submission des Seins des Objekts unter die transzendentalen Strukturen menschlicher Subjektivität – und einem damit verbundenen anthropozentrischen Humanismus, sehen die Vertreter<sup>955</sup> der OOO eine „realistischere“<sup>956</sup> Perspektive darin begründet, dem Objekt als diskreter Entität eine ontologische Primordialität vor jeder Relation zuzusprechen. Objekten eigne eine innere, zurückgezogene Totalität<sup>957</sup>: „objects never touch, since they recede into the monastic solitude of private vacuums.“<sup>958</sup> Yusoffs Konzept des Nicht-Relationalen zielt nicht ab auf eine solche solipsistische Objektivität, es markiert vielmehr den Ort eines exzessiven<sup>959</sup> *Mehr* im Herzen aktualisierter Relationen.

„This insensibility goes towards sensibility, but also torques the (k)not in another direction that is indeterminate, exposed, beyond sensible; it is nonrelation, departure from our time, our selves, and our space. Not opposite, nor negation, but already insensible within relations as an unfathomable interiority. It is a dream to the contrary, against self-sufficiency, towards others all the way to the earth, by way of routes, cuts, nicks, wounds, and passages that turn the edge of sensation outwards, towards that which is insensible in the nonrelational heart of relations [...].“<sup>960</sup>

---

<sup>954</sup> Ebd., S. 212.

<sup>955</sup> Für eine ebenso gelungene wie kritische Darstellung der theoretischen Positionen ihrer bekanntesten Vertreter, Quentin Meillassoux und Graham Harman, s. u.a. Aravamudan, Srinivas: „The Catachronism of Climate Change“, in: *Diacritics* 41/3 (2013), S. 6–30, insb. S. 17ff.

<sup>956</sup> Neuer Realismus bzw. Spekulativer Realismus sind weitere Theorielabel, die mit dieser Bewegung assoziiert sind (Vgl. hierzu Bryant, Levi; Srnicek, Nick und Graham Harman: „Towards a Speculative Philosophy“, in: dies. (Hg.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press 2011, S. 1-18).

<sup>957</sup> Ebd., S. 19.

<sup>958</sup> Harman zitiert nach Aravamudan: „The Catachronism of Climate Change“, S. 19.

<sup>959</sup> Yusoff: „Insensible worlds“, S. 224.

<sup>960</sup> Ebd., S. 222.

Der MYKORRHIZA-Raum zeigt dieses *Mehr* durch eine nicht-kongruente Überlagerung von sinnlicher Anschaulichkeit und textueller Deskription: indem ich die Pilze relational mit dem Text sehe, erfahre ich das Sehen als ein Verwiesen-Sein auf etwas, das im Gesehenen sich als ein Nicht-Sich-Zeigendes zeigt. Diese Szene des Sehens konsolidiert kein Wiedererkennen, sondern schafft einen virtuellen Vektor im Feld der Sinnlichkeit, ein Hin-zu-einem-Mehr, das den Raum der Gewissheit kreuzt und öffnet; anders formuliert wird diese Erfahrung eines unsinnlichen Mehr, dass sich einem erfassenden Sehen entzieht, zur Bedingung der Möglichkeit einer Sensibilität für das, was in gegebenen, normativen Erkenntnisrahmen nicht erscheint oder erscheinen kann, aber dennoch mit „uns“ in vielleicht niemals vollkommen erkennbarer Weise verwoben ist.

Wenn dieses *Mehr* im Programmtext *in* der Erde lokalisiert ist – dort, wo sich der Rest des Pilzes befindet –, so verweist dies auf einen Ort, der auch deshalb ein perzeptives Jenseits markiert, da er innerhalb sehr bestimmter Erkenntnis- und Erfahrungsrahmen unwahrnehmbar gemacht wurde. Wie Tim Ingold argumentiert, zeichnen sich *moderne* Lebenswirklichkeiten gerade dadurch aus, dass sie sich in Umwelten abspielen, die in spezifischer Weise konstruiert seien. Die Schaffung urbaner Milieus in Form asphaltierter Straßen und in sich geschlossener Wohnarchitekturen

„convert the ground into the kind of surface that theorists of modernity always thought it was – level, homogeneous, pre-existent and inert. It is to make the earth into a stage, platform, floor or baseboard, or, in a word, into an infrastructure, upon which the superstructure of the city can be erected.“<sup>961</sup>

Moderne Lebensvollzüge haben nach Ingold ihre Voraussetzung in der Hervorbringung und Bestimmung des Grundes als Oberfläche, als einer um- und einfassenden, kohärenten, harten Ebene, die als absolute Grenze Erde und Himmel trenne. In solch einer Umwelt würde das Leben nicht *in* der Erde gelebt, sondern *auf* oder *über* ihr.<sup>962</sup> „Plants grow in pots, people in apartments, fed and watered from remote sources.“<sup>963</sup> Gebundene Formen und ein homogener Grund sind die sich äußerlich bleibenden Elemente dieses ästhetischen Schematismus moderner Erfahrung des *Auf-der-Erde-Seins*. Ein Gegenmodell zu dieser modernen Konsolidierung des Grundes findet Ingold in der pflanzlichen Vegetation. Auch wenn dies eigentlich ein Allgemeinplatz sei, müsse doch betont werden, dass Pflanzen nicht

---

<sup>961</sup> Ingold: *Life of Lines*, S. 45.

<sup>962</sup> Ebd.

<sup>963</sup> Ebd.

auf der Erde, sondern in ihr wüchsen – in einem Zwischenraum zwischen Erde und Himmel, der nicht als prä-existentes Fundament vorliege, sondern im Prozess einer „continuous generation“<sup>964</sup> sich befinde. Dies bedeutet für Ingold auch, dass Pflanzen – und man kann hier auch Pilze<sup>965</sup> hinzufügen – in diese beständige Genese der Erde nicht als distinkte, von ihr ablösbare Objekte einbezogen sind, sondern in konstitutiver und relationaler Weise Teil haben an ihrer Hervorbringung *und* Vermittlung – sie sind Weisen des Weltbezugs, die durch diesen Bezug Welt(en) (mit) hervorbringen. Ein konkreteres Verständnis dieser Prozesse offerierten im Rahmen von MYKORRHIZA der auf pflanzliche Zellbiologie und Signal- und Kommunikationsprozesse spezialisierte Biologe František Baluška und der Philosoph Michael Marder in Form zweier Vorträge. Diese dienen mir als Ausgangspunkte der folgenden Argumentation, ich ergänze sie jedoch auch um schriftlich vorliegende Überlegungen der Autoren, wie um weitere Forschungsliteratur, nicht zuletzt, um eine detailliertere Idee der komplexen Prozesse pflanzlicher und fungaler Medialität zeichnen zu können. Die Linien dieses „plant-thinking“<sup>966</sup>, das sich in einem Interferenzraum zwischen Naturwissenschaften und Philosophie zu bilden vermag, führen nicht nur in die Erde und zu den Mykorrhizae, sondern auch zu Prozessen chthonischer bzw. pflanzlicher Mediation, in denen nicht-menschliche Subjektivität eine entscheidende Rolle spielt und sich die Vorstellung menschlicher Ausnahmestellung als unhaltbare Fantasie erweist. Was der Apparat von Mykorrhiza erkennen lässt, ist, dass Empfindung, Kognition und Sozialität nicht alleine menschliche und ebenso wenig alleine tierische Modi des Weltbezugs sind, sondern auch Pflanzen eignet.

### 5.3.3 Pflanzliche Medialität und Mykorrhiza-Gemeinschaften

„It is through vegetal life both within and outside us that we can cultivate a non-traumatic mode of paying attention to the elemental.“<sup>967</sup>

---

<sup>964</sup> Ebd., S. 43.

<sup>965</sup> Fungi sind der biologischen Klassifikation nach keine Pflanzen, sondern bilden ein eigenes Reich und sind zudem enger mit den Tieren verwandt. Für eine einfachere Darstellung des Arguments wird im Folgenden diese Unterscheidung jedoch nicht immer berücksichtigt. Man kann auch fragen, wie es Michael Marder tut, ob ein scholastischer Kategorisierungs- und Klassifizierungsmodus überhaupt ein geeigneter Zugang zu jenen singulären und transversalen Vektoren von Lebensprozessen darstellt (Vgl. Marder, Michael: *Grafts. Writings on Plants*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2016, S. 37ff.).

<sup>966</sup> So der Titel einer zentralen Publikation von Michael Marder (Vgl. Marder: Michael: *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press 2013).

<sup>967</sup> Das Zitat ist meinen Notizen zu Marders Vortrag entnommen. Dieser ist auch online zugänglich unter: Marder, Michael: „How to breathe and feel with plants“, veröffentlicht am 13.05.2015,

Was die Vorträge von František Baluška und Michael Marder in ihrem Dialog über disziplinäre Grenzen hinweg eröffnen, was sie sozusagen als materiell-diskursive Elemente des Apparats von MYKORRHIZA als Phänomen hervorbringen, ist eine komplexe Idee pflanzlicher Sensibilität, Relationalität und Subjektivität. Für Marder steht in seinem Vortrag „How to breathe and feel with plants“ die Entwicklung einer solchen Idee, die in Pflanzen mehr erkennen lässt als bloße passive, stille, bewusst- und empfindungslose Objekte, im Zusammenhang mit einer Kritik der westlichen philosophischen Tradition, der er eine „metaphysical allergy [...] to the plant world and the environment as a whole“<sup>968</sup> diagnostiziert. Philosophisches Dogma sei die Annahme, dass Pflanzen die Geringsten, am wenigsten entwickelten und differenzierten unter den Lebewesen seien. Dieser Dogmatismus sei inhärent verbunden mit einer kulturellen Ablehnung jeglicher ethischen Verantwortung der pflanzlichen Welten gegenüber sowie mit ihrer ökonomisch-instrumentellen Transformation in bloße Rohstoffe.<sup>969</sup> Einem so tradierten konzeptuellen Reduktionismus, der zu einer entfremdenden Isolation menschlicher Subjektivität gegenüber ihren umweltlichen Existenzbedingungen und – als Konsequenz hieraus – zu deren zerstörerischen, instrumentellen Aneignung führe, sei eine Kultur des Teilens (sharing) entgegenzusetzen. „Our task is to develop a culture through which we would come to view the plants, ourselves and the air between us as the participants in the ensemble of life“.<sup>970</sup> Eine solche Aufgabe setze voraus, Pflanzen nicht als „mesh of quantifiable objects“ zu begreifen, sondern als die empfindungsfähigen, kommunikativen, sozialen Lebewesen, als die sie innerhalb der Biologie längst konzipiert und erforscht würden. Eine genauere Idee hierzu vermittelt František Baluška anhand aktueller Forschungsergebnisse zu Prozessen der – so sein Vortragstitel – „Communication between Plants, Roots and Fungi“. Mit diesem Kommunizieren ist nun mehr angesprochen als ein bloßer Transfer von Informationen zwischen „maschinenhaft“ operierenden Entitäten, die diese in ihren Reiz-Reaktions-Schlaufen „prozessieren“ würden, ohne darüber selbst verändert zu werden; vielmehr lässt sich im kommunikativen Geschehen, in dem sich die Pflanzen und Pilze befinden,

---

<https://www.youtube.com/watch?v=iSgepDOWw3g> [letzter Aufruf: 24.08.2017]. Die zitierte Passage findet sich darin unter TC 00:18:00 bis 00:18:09.

<sup>968</sup> Das Zitat ist meinen Notizen zu Marders Vortrag entnommen.

<sup>969</sup> Ebd. Siehe hierzu auch Marder: *Plant-Thinking*, S. 2f.

<sup>970</sup> Im Video findet sich diese Passage zwischen TC 00:11:30 und 00:11:41.

in den Worten von Marder ein „[...] process of creating a community, teasing out something in common, shared by all“<sup>971</sup> erkennen.

Pflanzen nehmen nicht einfach Reize auf, sie erfahren<sup>972</sup> das Milieu, dessen Teil sie sind. „Plants actively experience environment and can both store and retrieve memories [...].“<sup>973</sup> Passiv würden sie lediglich einer anthropozentrischen Perspektive – einer „biased perception“ – erscheinen, die sich selbst durch Hyperaktivität und einen bestimmten Zeitmaßstab auszeichne.<sup>974</sup> Über spezialisierte Zellen *beobachten* Pflanzen ihre biotischen und abiotischen Umwelten anhand verschiedener Parameter (u.a. Licht, Humidität, chemische Zusammensetzungen, Schwerkraft) – man könnte sie auch Affekte nennen<sup>975</sup> –, sie *übersetzen* physische (bspw. Licht- oder Temperaturverhältnisse) in biologische Informationen, *steuern* darüber ihre motorischen und metabolischen Reaktionen, *entscheiden* über physiologische Ausdrucks- und Produktionsprozesse und *kommunizieren* intra-zellulär wie auch in erweiterten pflanzlichen und pflanzlich-tierischen Gemeinschaften. Baluška argumentiert, dass Pflanzen neuronales, Signale interpretierendes Verhalten aufweisen und daher eine neurobiologische Perspektive unerlässlich für ihre Erforschung sei.<sup>976</sup> Es ist eine Theorie pflanzlicher Kognition, die sich hier ankündigt:

„We expect that plant synapses will be, similarly like synapses in animal and human brains, integrating sensory inputs to allow experience-based behavior and cognition. In fact, plant cognition is another just emerging topic of plant sciences [...].“<sup>977</sup>

---

<sup>971</sup> Marder: *Grafts*, S. 93. Dieser Sinn der Kommunikation als Gewebe des Gemeinsamen findet sich auch im Zentrum von Nancys Denken (Vgl. u.a. Nancy, Jean-Luc: *singulär plural sein*. Berlin: diaphanes 2004, z.B. S. 55).

<sup>972</sup> Eine erste theoretische Referenz für eine Konzeption nicht-menschlichen Empfindens und Erfahrens wäre sicherlich Whiteheads Prozessphilosophie und insbesondere seine nicht-anthropozentrische (ja sogar nicht-biozentrische) Konzeption des Erfahrungsereignisses (Vgl. u.a. Whitehead, Alfred North: *Denkweisen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, insb. S. 178ff.).

<sup>973</sup> Baluška, František und Stefano Mancuso: „Plant neurobiology: From sensory biology, via plant communication, to social plant behavior“, in: *Cognitive Processing* 10/1 SUPPL. (2009), S. S3–S7, hier S. S3.

<sup>974</sup> Baluška, František; Mancuso, Stefano; Volkmann, Dieter und Peter Barlow: „Preface“, in: Baluška, František; Mancuso, Stefano und Dieter Volkmann (Hg.), *Communication in Plants. Neuronal Aspects of Plant Life*, Berlin: Springer 2006, S. V-IX, hier S. VII.

<sup>975</sup> Wie die paradigmatische Figur der Zecke – die seit Jakob von Uexkülls Schilderungen in *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (Uexküll, Jakob von: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Berlin: Julius Springer Verlag 1934), die philosophische Imagination angefangen bei Heidegger, über Deleuze und Guattari hin zu Agamben und über diese hinaus anregte – sich und ihre Umwelt durch ihre Affektionsvermögen bestimmt, so auch Pflanzen, wobei deren Vermögen – folgt man der biologischen Forschung – gegenüber der Zecke als weitaus differenzierter erscheinen.

<sup>976</sup> Baluška und Mancuso: „Plant neurobiology“, S. S5.

<sup>977</sup> Ebd.

Eine solche Perspektive erfordere es auch, die alte und immer noch wirksame aristotelische Trennung zwischen Pflanzen und Tieren aufzuheben, um alle multizellulären Organismen in einem konzeptuellen Rahmen zu vereinen.<sup>978</sup> Behauptungen und Fantasien einer menschlichen Ausnahmestellung – einer herausgehobenen, sich von allem anderen Existierenden in absoluter Weise, insbesondere durch das Sprach- und Denkvermögen unterscheidenden Exzentrik und Superiorität des Menschen – erweisen sich in einem solchen Rahmen als unhaltbar. „Plants behave as though having conscious comprehension of themselves and of their environment.“<sup>979</sup> Empfindung und Kognition sind keine exklusiven Territorien des Menschen: Auch Pflanzen denken und fühlen, wobei sich ihr „kognitives Zentrum“ – dies ahnte bereits Charles Darwin, auf dessen „root-brain-hypothesis“ Baluška verweist<sup>980</sup> – in den Wurzelspitzen finde. Diese pflanzliche Subjektivität – wie die sie auszeichnenden Vermögen des Denkens, Fühlens und Wahrnehmens – sei auch nicht trennbar von einer Dimension sozialer Relationalität, die ihr von Anfang an eigne. „Plants emerge as social organisms“<sup>981</sup>. So informieren Pflanzen bspw. andere Pflanzen über ihren physiologischen Zustand<sup>982</sup> durch die Übertragung infochemischer Stoffe<sup>983</sup> und synaptischer Verschaltungen<sup>984</sup> und können so ihre Immunität gegenüber Schädigungen durch die Aufnahme von Warnungen benachbarter Pflanzen erhöhen; sie locken Feinde der sie schädigenden Herbivoren (z.B. Ameisen) durch die Freisetzung organischer Stoffe an und greifen andere, in ihr Milieu eindringende Pflanzen durch den Einsatz toxischer Chemikalien aus ihren Wurzelspitzen an. Pflanzen schaffen intensive Ko-Relationen mit ihren diversen biotischen wie abiotischen Milieus. Ihnen eignet, so Marder, ein wesentlich pluralistischer Existenzmodus:

„Plants simply cannot be conceived as individual organisms, but instead as subjects with deeply pluralistic identities, ranging from their own decentralized

<sup>978</sup> Ebd., S. S6.

<sup>979</sup> Baluška et al.: „Preface“, S. V.

<sup>980</sup> In seiner letzten, zusammen mit seinem Sohn Francis verfassten Publikation *The Power of Movement of Plants* schreibt Darwin: “It is hardly an exaggeration to say that the tip of the radicle thus endowed [with sensitivity] and having the power of directing the movements of the adjoining parts, acts like the brain of one of the lower animals; the brain being seated within the anterior end of the body, receiving impressions from the sense-organs, and directing the several movements.” (Darwin zitiert nach Baluška, František; Mancuso, Stefano; Volkmann, Dieter und Peter Barlow: „The ‘root-brain’ hypothesis of Charles and Francis Darwin“, in: *Plant Signaling & Behavior* 4/12 (2009), S. 1121–1127, hier S. 1121).

<sup>981</sup> Baluška und Mancuso: „Plant neurobiology“, S. S5.

<sup>982</sup> Baluška et al.: „The ‘root-brain’ hypothesis“, insb. S. 1125.

<sup>983</sup> Barto, Kathryn E.; Weidenhamer, Jeffrey D.; Cipollini, Don und Matthias C. Rillig: „Fungal superhighways: Do common mycorrhizal networks enhance below ground communication?“, in: *Trends in Plant Science* 17/11 (2012), S. 633–637, hier S. 634f.

<sup>984</sup> Baluška et al.: „Preface“, S. VII.

intelligence – their “brain analogue” existing in their manifold roots—to their interdependent survival.“<sup>985</sup>

Eine signifikante Rolle für die Herausbildung pflanzlicher Gemeinschaften spielen dabei Pilze. Die meisten – nahezu 90%<sup>986</sup> – terrestrischen Pflanzen unterhalten mutualistische Assoziationen zu Fungi; diese symbiotischen, untergründigen Verbindungen zwischen Pflanzen und Pilzen werden Mykorrhiza bzw. auch arbuskuläre Mykorrhiza<sup>987</sup> genannt – sie sind das titelgebende Modell von Wenners Projekt. Mykorrhizale Netzwerke bilden sich, wenn die Myzele – das fadenförmige, unterirdisch ausgebreitete Geflecht (Hyphen) der Pilze – die Wurzeln mehrerer Pflanzen besetzen und miteinander – mitunter über mehrere Quadratkilometer hinweg – verbinden.<sup>988</sup> Eine solche Symbiose setzt zunächst ein gegenseitiges Erkennen und Erfassen voraus, d.h. sie wird möglich durch Prozesse reziproker Bezüglichkeit und koordinierter Aktivität:

„Successful colonization of roots by beneficial mycorrhizal fungi and subsequent microbial effects on plant processes depend on recognition processes, which result from coordinated genetical programmes in both partners and must be driven, at each stage of the partners interactions, by reciprocal signaling events.“<sup>989</sup>

Diese Herstellung einer symbiotischen Verbindung in Mykorrhiza beginnt mit einem „Kontakt“ zwischen den Hyphen der Fungi und der Pflanzenwurzeln, einer durch chemische Signalstoffe vermittelten Annäherung, einem molekularen Tasten, in dem Kaskaden genetischer Expressions- und Transformationsprozesse induziert werden.<sup>990</sup> Zelluläre Reorganisation und genetische Ausdrucksvariation sind Folgen perzeptiver und affektiver Ereignisse, in denen sich Pilze und Pflanze gegenseitig wahrnehmen und affizieren. Die sich anbahnende Relation verändert die materiell-informationelle Struktur der Relata Pilz und Pflanze; sie schafft ein Zwischen, eine symbiotische, zelluläre Matrix (symbiotic interface<sup>991</sup>), die das Medium des Nährstoff-, Wasser- und

---

<sup>985</sup> Marder: *Grafts*, S. 94.

<sup>986</sup> Selosse, Marc André; Richard, Franck; He, Xinhua und Suzanne W. Simard: „Mycorrhizal networks: des liaisons dangereuses?“, in: *Trends in Ecology and Evolution* 21/11 (2006), S. 621–628, hier S. 621.

<sup>987</sup> Arbuskuläre Mykorrhiza sind die verbreitetste und älteste Art von Mykorrhiza. Hier kolonisiert der Pilz-Symbiont das Rindengewebe des Pflanzen-Symbionten (vgl. Seddas et al.: „Communication and Signaling in the Plant–Fungus Symbiosis“, S. 46). Da der Pilz in die Zellen der Pflanzen eindringt spricht man auch von Endomykorrhiza; in Ektomykorrhiza dringen die Hypenzellen nur in den Zellwandraum der Pflanze ein.

<sup>988</sup> Selosse et al.: „Mycorrhizal networks“.

<sup>989</sup> Seddas et al.: „Communication and Signaling in the Plant–Fungus Symbiosis“, S. 47.

<sup>990</sup> Ebd., S. 51.

<sup>991</sup> Ebd.

Informationsaustauschs bildet.<sup>992</sup> Mit den Worten Suzanne Simards – Ökologin und eine der weltweit führenden Mykorrhiza-Forscherin – formuliert:

„[...] mycorrhizal networks are fundamental agents of complex adaptive systems (ecosystems) because they provide avenues for feedbacks and cross-scale interactions that lead to self-organization and emergent properties in ecosystems.“<sup>993</sup>

So versorgt das Myzel seinen Wirt bspw. mit Stickstoff und Phosphor<sup>994</sup> und ermöglicht mitunter auch erst die Existenz bestimmter als mykoheterotroph bezeichneter Pflanzen, die insofern auf diese symbiotischen Netze angewiesen sind, als dass sie darüber mit dem durch benachbarte photosynthetische Pflanzen produzierten Kohlenstoff versorgt werden.<sup>995</sup> Auch unterstützen ältere, als „mother“ bzw. „hub trees“<sup>996</sup> bezeichnete Bäume das Wachstum ihrer Sämlinge durch mykorrhizale Verbindungen und den Transport von CO<sub>2</sub>;<sup>997</sup> die Überlebenschance der Jungpflanzen erhöht sich, wenn sie Teil dieser mykorrhizalen Gemeinschaft sind. Was sich hier zeigt, ist weniger eine rein stofflich-mechanische Ökonomie, als vielmehr komplexe Formen pflanzlicher Vergemeinschaftung, die – hierauf weist u.a. Anna Tsing hin – jenes Standard-Modell evolutionärer Entwicklung, das als basale Einheit des Überlebens und der Reproduktion in sich abgeschlossene, selbstidentische, sich replizierende Entitäten (DNA, Arten) annimmt, als konzeptuell ungenügend erscheinen lässt.<sup>998</sup> Die kommunikative Bedingung dieser Multispezies-Kollektivität sind die Mykorrhizae, über die Hormone und Signalmoleküle und damit Informationen – z.B. über toxische Milieubedingungen – zirkulieren.<sup>999</sup> Es ist weder eine Metapher noch ein Anthropomorphismus zu sagen – wie es Suzanne Simard tut –, dass Bäume

---

<sup>992</sup> Ebd., S. 52.

<sup>993</sup> Simard, Suzanne W.; Beiler, Kevin J.; Bingham, Marcus A.; Deslippe, Julie R.; Philip, Leanne J. und Francois P. Teste: „Mycorrhizal networks: Mechanisms, ecology and modelling“, in: *Fungal Biology Reviews* 26/1 (2012), S. 39–60, hier S. 39.

<sup>994</sup> Barto et al.: „Fungal superhighways“, S. 633.

<sup>995</sup> Selosse et al.: „Mycorrhizal networks“.

<sup>996</sup> Wie die Forschung von u.a. Suzanne Simard gezeigt hat, erkennen Mutter-Bäume ihre Abkömmlinge und versorgen diese vorzugsweise mit Nährstoffen über das Mykorrhiza-Netz. Vgl. auch [https://www.ted.com/talks/suzanne\\_simard\\_how\\_trees\\_talk\\_to\\_each\\_other#t-729412](https://www.ted.com/talks/suzanne_simard_how_trees_talk_to_each_other#t-729412) [letzter Aufruf: 25.07.2017].

<sup>997</sup> Vgl. Simard et al.: „Mycorrhizal networks“, S. 42.

<sup>998</sup> Vgl. Tsing, Anna Lowenhaupt: *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2015, S. 139ff.

<sup>999</sup> Simard, Suzanne W. et al.: „Mycorrhizal networks“, S. 44. So ermöglicht dieser Informationsaustausch auch eine Erhöhung der Krankheitsresistenz von Pflanzen, insofern diese durch die erhaltenen Informationen ihre verteidigungsrelevante Enzymaktivität und Genexpression an die gegebene Situation anpassen können.

miteinander sprechen<sup>1000</sup> und Fungi mykorrhizale Medien dieses Sprechens sind; sie bilden die mediale Infrastruktur dieses „molecular cross-talk“<sup>1001</sup>. Sie sind infrastrukturelle Mittler in der Strukturierung und Diversifizierung pflanzlicher Gemeinschaften<sup>1002</sup> und ihrer kollektiven Formen des Welten-Machens; sie schaffen Pfade zwischen heterogenen Entitäten und sind diese Pfade zugleich. Diese symbiotische Matrix, ein „ecologically relevant web of interactions“<sup>1003</sup>, gebildet aus materiell-semiotischen<sup>1004</sup> Mediationen wird zum Bedingungs-milieu molekularer Ereignisse des Werdens, die sich in jenem untergründigen Mehr der Erde vollziehen. „Next time you walk through a forest, look down. A city lies under your feet.“<sup>1005</sup> Vielleicht liegt der Wert einer solchen Konzeption mykorrhizaler Kollektivität und Medialität, wie ihn der APPART hier hervorbringt, weniger in der Positivität eines erweiterten Wissens um die generativen Relationen einer mehr als menschlichen Welt, als vielmehr in der affektiven Wirkung einer Irritation und Verwunderung ob dem Fragenhorizont, den eine solche Idee konkreter pflanzlicher Sozialität und Subjektivität hinsichtlich der Frage der politischen Ökologie nach der Komposition einer gemeinsamen Welt eröffnet. Denn wie sähe eine Kultur des Teilens (Marder) und der Kohabitation<sup>1006</sup> aus, die anerkennen würde, dass „wir“ es nicht mehr mit einer beliebig objektivier- und instrumentalisierbaren „Natur“, sondern mit nicht-menschlichen Weisen des Welten-Machens zu tun haben, von denen „wir“ in existentieller Weise abhängig sind? Wie sähe eine Kultur aus, in der dieses „wir“ nicht mehr im Rahmen einer humanistischen Intelligibilität bestimmt und gedacht würde, sondern sehr viel undeutlichere, verstreutere und heterogenere Konturen annähme, in denen „wir“ auch Pflanzen meint? Dies sind Fragen, die aus der Politik als einem Unterfangen menschlichen Aushandelns von Räumen des Möglichen ein sehr viel „verrückteres“, spekulativeres Projekt werden ließen, in dem es um die Erprobung und Einübung hetero-spezifischer<sup>1007</sup> Gemeinschaften ginge. Eine ethisch-politische

---

<sup>1000</sup> Vgl. Gorzelak, Monika A.; Asay, Amanda K.; Pickles, Brian J. und Suzanne W. Simard: „Interplant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptive behaviour in plant communities“, in: *AoB Plants* 7/1 (2015), S. 1–13.

<sup>1001</sup> Seddas et al.: „Communication and Signaling in the Plant–Fungus Symbiosis“, S. 47.

<sup>1002</sup> Selosse: „Mycorrhizal networks“, S. 625 und Simard et al.: „Mycorrhizal networks“, S. 39.

<sup>1003</sup> Selosse: „Mycorrhizal networks“, S. 626.

<sup>1004</sup> So ließe sich auch von „Phytosemiotik“ als ein Teilbereich der Biosemiotik sprechen (Vgl. Kull, Kalevi: „An introduction to phytosemiotics: Semiotic botany and vegetative sign systems“, in: *Sign Systems Studies* 28 (2000), S. 326–350).

<sup>1005</sup> Tsing, Anna Lowenhaupt: „Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom“, in: *Manoa* 22/2 (2010), S. 191–203, hier S. 191.

<sup>1006</sup> Vgl. hierzu auch Yusoff: „Invisible Worlds“.

<sup>1007</sup> Spezifisch verweist hier auf den Begriff der Spezies.

Aufgabe ästhetischer Praxis im Anthropozän läge vielleicht darin, die Konturen eines solchen möglichen, mehr als menschlichen, chthonischen „Wir“ erahnbar und wahrnehmbar werden zu lassen. Eine experimentelle Erprobung solcherart heterospezifischer Formen des gemeinsamen Welten-Machens findet sich abschließend auch in einer dritten Figuration des Pilzes in MYKORRHIZA.

#### 5.3.4 Zuwendung lernen: *Fungi als sympoietische Partner*

„Non Green Gardening“, so bezeichnet die Künstlerin Natalia Borissova ein fortlaufendes, transdisziplinäres Projekt, mit dem sie an Mykorrhiza durch zwei Workshops („Urban Myco-Gardening, The First Theatre Show Never!“<sup>1008</sup>) partizipierte und wie folgt beschreibt:

„NGG is an ongoing series of living-lab experiments with mushrooms through theoretical and practical research, curiosity and magic. It sees mushrooms as a recycling, transforming, healing and connecting organism. NGG aims to observe and learn from fungal behavior as a catalyst for continuous exploration of the tangible in quest of inventive pathways that cannot be found or fit in existing conceptual frameworks.“<sup>1009</sup>

Pilze sind für Borissova einerseits Metaphern einer anderen, nicht-zerstörerischen Form soziokultureller Praxis oder zumindest konzeptuelle Vehikel ihrer möglichen Reflexion:

„Human intervention damages wild nature, artificial fertilizers cause mycelia to retreat and the soil to lose its vibrancy. But mycelial networks are resilient and are able to survive catastrophes, re-grow, convert inorganic matter into organic usable form for themselves and for other organisms. They can remediate poisoned lands, decompose toxic wastes and radioactive pollutants. So, if fungi can thrive even on toxins, why not look to them in the remediation of societies and the mycofiltration of contemporary cultures that are often poisoned by relentless abuse of power and polluted by late capitalist values.“<sup>1010</sup>

Es sind nun weniger dieses Konzept von Pilzen als widerständigen, heilenden und lebensermöglichenden Entitäten und seine metaphorischen Übertragungen zwischen „natürlichen“ und „kulturellen“ Milieus, die hier von Interesse sind, als vielmehr eine spezifische Art und Weise des Sich-Beziehens, welche in den Workshops vermittelt wird und die ich als *Zuwendung* bezeichnen möchte.

---

<sup>1008</sup> <https://aa-vv.org/node/200>.

<sup>1009</sup> Borissova, Natalia: „Non Green (R)evolution“, online unter: [https://libarynth.org/resilients/non\\_green\\_revolution](https://libarynth.org/resilients/non_green_revolution) [letzter Zugriff: 25.07.2017].

<sup>1010</sup> [https://libarynth.org/resilients/go\\_ask\\_a\\_mushroom](https://libarynth.org/resilients/go_ask_a_mushroom).

Prosaisch formuliert offeriert Borissova in den Workshops ihre durch experimentelle Versuche erlangten Kenntnisse um Aufzucht und Kultivierung verschiedener Pilzarten. „This practical workshop will focus on cultivation and expanding edible mushrooms using DIY, low-tech methods and experimental approach.“<sup>1011</sup> Aber es handelt sich dabei nicht alleine um einen bloßen Informationstransfer, indem instrumentelles Wissen akquiriert und vermittelt wird. Die ästhetische Praxis des „Non Green Gardening“, an der man als Teilnehmer\*in der Workshops partizipiert, schafft vielmehr zunächst – vor aller Souveränität des Wissens – einen pragmatischen Ethos, der sich durch die Beziehung zu Pilzen als einem Hervorzubringenden ausbildet. Einen Pilz zum Wachsen zu bringen, dies vermittelt Borissova, erfordert mehr als das Exerzieren allgemeiner Regeln und Prinzipien; es ist eine *Kunst*.

„Mushrooms growing is a slow art that involves a lot of observing, experimenting, reflecting, figuring out what works and what doesn't, adjusting, and experimenting again.“<sup>1012</sup>

Wie müssen Pilzsporen, Substrate und Behältnisse beschaffen sein und zusammengeführt werden, damit sich Fruchtkörper bilden? Welches Substrat benötigen Shiitake? Welche Milieubedingungen, welche anderen Pflanzen, welche Verbindung mit welchen Materialien und Stoffen sind förderlich für das Pilzwachstum und welche hinderlich? Dürfen Trübschlinge einer direkten Sonneneinstrahlung ausgesetzt werden? Welche Orte sind auf Grund ihrer spezifischen Exponiertheit gegenüber Wetter- und Lichtbedingungen optimal?<sup>1013</sup> Dies sind Fragen, die nur in experimenteller Weise beantwortet werden können und dies – glaubt man der Erfahrung Borissovas – auch nie ein für alle Mal. Unbestimmtheit ist Teil der Beziehung. Die Umstände mögen sich ändern, andere zuvor unberücksichtigt gebliebene Elemente des Pilzzucht-Gefüges erscheinen plötzlich als zentral für den Wachstumsprozess; eine Hitzeperiode oder die zu trockene Zimmerluft lässt die Mycele verdorren; ein Regenschauer zu einem günstigen Zeitpunkt lässt gedeihen, was zuvor latent verbleiben musste; eine unvorhergesehene Begegnung des Pilzes mit Bakterien, ein veränderter Rhythmus im Zusammenspiel materieller Kombinationen mag alles verändern. Singuläre Punkte bilden Serien und Felder des Möglichen, das Wachsen ist nicht bestimmt durch absolute Zwangsläufigkeiten, vielmehr ist es

---

<sup>1011</sup> <https://aa-vv.org/node/200>.

<sup>1012</sup> [https://libarynth.org/resilients/non\\_green\\_revolution](https://libarynth.org/resilients/non_green_revolution).

<sup>1013</sup> Protokolle von Borissovas Experimenten, Beobachtungen und Ergebnissen finden sich online unter: <https://aa-vv.org/node/146> [letzter Aufruf: 30.08.2017].

Ereignis und damit – mit Deleuze gedacht – zugleich ein Problematisches.<sup>1014</sup> Die Kunst der Pilzzucht hat es mit Singularitäten zu tun, „die sich in einem problematischen Feld entfalten“<sup>1015</sup>. Der entscheidende Punkt ist hier aber, dass sich die genannten Fragen, die möglichen Beobachtungen und Wahrnehmungen, die aufmerksamen Bewegungen in den problematischen Feldern des Ereignisses des Wachsens nur aus einer anfänglichen Zuwendung ergeben können. Sich jemandem oder etwas zuzuwenden impliziert eine Hinwendung, eine relationale Bewegung *hinzu*, die ein Interesse für das Werden dessen schafft, dem diese affektive Wendung gilt. Zuwendung ist nicht einfach eine Rekalibrierung bestimmter Verhältnismäßigkeit, sondern eine Rekonfiguration von Möglichkeiten der Existenz und der Affizierbarkeit. Zuwendung erfährt, was mit Aufmerksamkeit und Zuneigung bedacht wird; was der Zuwendung mangelt, was vernachlässigt und einer Gedankenlosigkeit preisgegeben wird, geht oft ein oder vermag erst gar nicht zu entstehen. Zuwendung schenkt dem Anderen Aufmerksamkeit, indem es diesem im Denken stattgibt. „Non Green Gardening“ als Praxis schafft einen Ethos der Zuwendung für ein nicht-menschliches Anderes, das nicht gegeben ist, sondern sich als fragiler Zusammenhang einer potentiellen und singulären Existenz zu denken gibt. Ästhetisch ist diese Praxis dann auch darin, als dass sie für ihre Poiesis – dem Wachstum der Pilze – eine sensible Aufmerksamkeit für die ökologischen Zusammenhänge entwickeln muss, die ihr Gelingen erst ermöglicht. Wie Reinhold Görling in einem unveröffentlichten Text<sup>1016</sup> schreibt, zeichnet sich eine poetische Praxis darin aus, dass sie etwas unter Wahrung der „Offenheit“, in der sich alle Dinge und Ereignisse in ihrer fundamentalen Exponiertheit gegenüber einander befänden, hervorbringt, was auch bedeutet, dass in dieser poetischen Praxis nicht einfach Objekte oder Produkte hervorgebracht würden, sondern Relationen. Die Kunst der Pilzzucht als sym-poietische Praxis, wie sie in „Non Green Gardening“ vermittelt wird, eröffnet zugleich, indem sie die relationalen Existenzbedingungen der Pilze erkundet, eine Idee „menschlicher“ Praxis, die den relationalen, heterogenen, offenen Ökologien einer mehr-als-menschlichen Welt zugewandt ist und diese als Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit anerkennt. Pilze, das sind hier wie in MYKORRHIZA insgesamt, vor allem Möglichkeiten für die Imagination anderer Arten

---

<sup>1014</sup> Vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 78ff.

<sup>1015</sup> Ebd., S. 81.

<sup>1016</sup> Es handelt sich dabei um eine Reflexion zum Zusammenhang von poetischen und ökologischen Praktiken des Wissens.

und Weisen des Welt(en)-Machens und „opening[s] to become with those with whom we are not yet“<sup>1017</sup>. Öffnungen zu schaffen, die die prekäre Offenheit einer gegenseitigen und gemeinsamen Exponiertheit von Lebensformen und Lebensweisen denk-, wahrnehm- und fühlbar werden lässt und darüber Denken, Wahrnehmen und Fühlen selbst anders werden lässt, dies ist eine Kunst, die sich der Zukunft nicht verschließt und die es zu lernen gilt.

## 6. Schluss

„Learning to compose will need many names, not a global one, the voices of many peoples, knowledges, and earthly practices. It belongs to a process of multifold creation, the terrible difficulty of which it would be foolish and dangerous to underestimate but which it would be suicidal to think of as impossible. There will be no response other than the barbaric if we do not learn to couple together multiple, divergent struggles and engagements in this process of creation, as hesitant and stammering as it may be.“<sup>1018</sup>

### 6.1 Rück-/Ausblick

Die kartographischen Bemühungen dieser Arbeit hatten zum Ziel, Linien der differentiellen Topographien des Anthropozäns aus einer medienkulturwissenschaftlich konturierten, auf eine transversale Ebene ästhetischer Relationalität fokussierenden Perspektive sichtbar zu machen und sie zu erkunden. Das verzweigte Feld, das der Begriff „Anthropozän“ eröffnet(e) und das sich quer zu diversen Wissens- und Handlungsfeldern erstreckt – angefangen bei wissenschaftlichen Forschungsdisziplinen, über Diskurse und Praktiken des Umweltschutzes, ökonomische Investitions- und Regulationsstrategien bis hin zu den Produktions- und Diskursmilieus der Kunst – wurde in einem ersten Schritt als Aktualität eines emergenten Problem-Raums bestimmt und dem Problem eine zentrale, konzeptuelle wie methodische Rolle für die Situierung in den heterogenen Zusammenhängen des Anthropozäns zugesprochen. Die problematische Aktualität des Anthropozäns resultiert ebenso sehr aus den gegenwärtig immer offenkundiger werdenden ökologischen Konsequenzen, ja Zerstörungen, eines globalen kapitalistischen Produktionssystems, wie aus dem Problematisch-Werden des

---

<sup>1017</sup> Haraway: *When Species Meet*, S. 93. Haraway bezieht sich dabei auf Stengers und ihren von Whitehead herkommenden Begriff der Proposition.

<sup>1018</sup> Stengers: *In Catastrophic Times*, S. 50.

modernen, dichotomen Schemas von Natur und Kultur/Gesellschaft, welche jene kapitalistische Produktions- und Relationsweise durch ihre Separierung zweier abstrakter Wirklichkeitsbereiche erst mitermöglichte. Ich habe dargestellt, welche mitunter konfligierenden Ideen und Ansprüche im Konzept des Anthropozäns verhandelt, welche problematischen, entdifferenzierenden Verallgemeinerungen die Figur des „Anthropos“ hervorzurufen vermag, aber auch welche Potentiale der Begriff als ein operativer Mittler zwischen vormals getrennten epistemischen Bereichen birgt. Denn das Anthropozän als Name eines neuen Erdzeitalters verweist, so wurde mit Bruno Latour argumentiert, primär auf jenen Zwischenraum, der sich im Versagen der Beschreibungs- und Ordnungsfunktion jenes onto-epistemologischen dualen Schemas von Natur und Kultur eröffnet, darin etablierte Muster des Denkens, Wahrnehmens und Fühlens herausfordert und dessen Erkundung eine *ökologische* Perspektive nötig macht, die sich als eine „Wissenschaft der Vielfältigkeiten“<sup>1019</sup> verstehen lässt. Wie gezeigt wurde, wird die Erde im Anthropozän zu einem problematischen und bedingenden Ort des Gemeinsamen von Menschlichem und Nicht-Menschlichem in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, wobei die definatorische Trennung dieser beiden Sphären selbst seine Eindeutigkeit verliert und das Gemeinsame nicht als eine vorausgesetzte bzw. teleologisch abgesicherte Gesamtheit denkbar ist. Dieses mehr-als-menschliche Gemeinsame bildet den theoretischen und analytischen „Gegenstand“ der politischen Ökologie, die als Zugang für die Situierung der Arbeit im Anthropozän gewählt und entwickelt wurde. Deren theoretische Grundlagen, wie die Bedeutung und Konsequenz einer Konzeption des Vielfältigen als Vielfältigem wurde mit Bezug auf Gilles Deleuzes radikalen Naturalismus erarbeitet und das Problem in seiner – mit Deleuze und Foucault unternommenen – Konzeption als operatives Element der Differenzierung und Synthese von Heterogenem als Ort der Medialität und zentraler Begriff einer ökologisch verfassten Medienkulturwissenschaft bestimmt.

Politische Ökologie hat es mit der Zusammensetzung des mehr-als-menschlichen Gemeinsamen als einem Problem zu tun und diese problematische, mediale Struktur suchte die Arbeit in und über die ästhetische Praxis ausgewählter künstlerischer Arbeiten und Projekte auf. Denn wenn es, wie ich mit Bruno Latour, Isabelle Stengers und Donna Haraway argumentiere, eine sich aus der Aktualität des Anthropozäns ergebende – auch medienkulturwissenschaftliche und in jedem Fall politische – Aufgabe sein muss, eine Sensibilität für die relationalen, mehr-als-menschlichen

---

<sup>1019</sup> Stengers: „Ökologien“, S. 31.

Wirklichkeiten und Zusammenhänge der Erde zu entwickeln, so ist es der Bezug zu künstlerischer Praxis und ihrer ästhetischen Arbeit an Perzepten, Konzepten und Affekten, der dies möglich macht, insofern diese Praxis längst mit den naturkulturellen Zusammenhängen unserer Gegenwart experimentiert. Künstlerische Praxis kann Fragen des Anthropozäns/Kapitalozäns/Chthuluzäns in anderer Weise erkunden und erkundbar werden lassen, ja ein situierteres und spekulativeres Wissen um das problematische Gemeinsame schaffen als es die Auseinandersetzung mit einem verallgemeinerten Konzept vermöchte und so eben Sensibilität für die komplexen natur-kulturellen Gefüge „unserer“ Aktualität hervorbringen.

Wenn trotz aller tagesaktuellen meteorologischen Unwägbarkeiten das Klima bisher ganz im Sinne des modernen Verständnisses von Natur als eine geordnete Regelmäßigkeit vorstellbar und erfahrbar war, das einen Grund von Verlässlichkeit und Absehbarkeit im zeitlichen Verlauf und den umweltlichen Verhältnissen bot, so ist ein Aspekt jener Aktualität des Anthropozäns das Problematisch-Werden dieser hintergründigen Stabilität. Es ist die Anomalie, die als erfahrungsmäßiger Index diese Veränderung anzeigt und der Begriff *global weirding*, der dies zu bezeichnen versucht. Wenn die Performance-Installation WELCOME TO THE JUNGLE diesen als Proposition aufgreift und eine durch radikale Instabilität und Unbestimmtheit gekennzeichnete ästhetische Umwelt schafft, so lässt sie darüber erfahr- und denkbar werden, dass eine, dieser problematischen Umweltlichkeit adäquate ethisch-politische Position nur eine solche sein kann, die von jeder Phantasie einer unbedingten Souveränität Abstand nimmt. Einen Ort als ökologischen Ort zu bewohnen und sich in ein Verhältnis zu einem solchen zu setzen, bedeutet abstrakt gefasst, Formen und Modi nicht-souveräner Relationalität als Grundlage eines politischen Gemeinsamen herauszubilden.

Die Analyse der zwischen künstlerischer und aktivistischer Praxis angesiedelten Interventionen von LIBERATE TATE ließen erkennen, wie und auf welche teils unscheinbare und grundlegende Weise kapitalozäne Strukturen den gewohnten Erfahrungsräumen „unserer“ Alltagswelt unterliegen und wie situativ spezifisch deshalb auch ihre Kritik und politische Aushandlung erfolgen muss. Ein fossiler Energieträger wie das Erdöl, der die Maschine des Kapitalozäns erst in ihrer gegenwärtigen Form möglich machte, ist eben zugleich ein ubiquitärer Operator infrastruktureller Bindungen moderner Existenz- und Erfahrungswelten und als solcher doch zugleich oftmals vollkommen unwahrnehmbar. Wie gezeigt wurde, entfaltet die ästhetische Praxis des Kollektivs LIBERATE TATE gerade auch deshalb

eine wirksame Problematisierung, weil sie eine Verbindung von fossilem Kapital und Kunstinstitution in immanenten, die relationalen Zusammenhänge des institutionellen Feldes *Tate* berücksichtigenden Inter-ventionen als erfahrbares Verhältnis erst hervorbringt. Die Performances eröffnen und inszenieren einen situativen Zusammenhang von ökologischen, ökonomischen und ästhetischen Relationen als eine Frage um die Zusammensetzung des Kollektivs.

PUBLIC SMOG von Amy Balkin wiederum machte durch die formale Struktur der ästhetischen Praxis, die die konzeptuelle Gestalt eines Parks in der Atmosphäre an ökonomische und juristische Dispositive und Strukturen koppelt, einige der Bedingungen sichtbar, unter denen gegenwärtig das Gemeingut der Atmosphäre vermittelt wird bzw. überhaupt nur vermittelt werden kann. Denn wenn im Anthropozän/Kapitalozän die Zusammensetzung der Atmosphäre in ihrer globalen Erstreckung als ein sowohl physikalisches, technisches, soziales wie politisches Problem der Regulation erscheint, so ist dessen Formulier- und Adressierbarkeit doch durch institutionalisierte Machtstrukturen und Intelligibilitätsrahmen bestimmt. Was der Park in seiner konzeptuellen, transaktionellen Entsprechung als gekaufte und zurückgehaltene Emissionszertifikate zeigt, ist einerseits *wie* die Atmosphäre durch die neue mediale Äquivalentform des CO<sub>2</sub> vermittelt wird und andererseits, dass es das neoliberale, environmentale Dispositiv des Emissionshandels ist, welches den Raum des Denk- und Handlungsmöglichen aktuell dominiert und strukturiert. Wenn die Atmosphäre als ein *global common* innerhalb einer ökonomischen Rationalität zum Preis ihrer erneuten Kapitalisierung und Aneignung wahrnehmbar ist, so demonstriert PUBLIC SMOG in seinem Bezug auf die UNESCO-Welterbeliste zugleich, inwiefern in gegebenen – auf einem nationalstaatlich verfassten Souveränitätsparadigma und einer ästhetischen Logik der Begrenz- und Lokalisierbarkeit basierenden – juristischen Systemen die Vermittlung des Gemeinsamen der commons unmöglich scheint.

Dass es nicht ausreicht, alleine menschlichen Weisen des Welten-Machens nachzudenken und Aufmerksamkeit zu schenken und somit auch nicht die Konzepte Anthropozän und Kapitalozän als alleinige diagnostische und analytische Begriffe für eine Bestimmung „unserer“ Aktualität hinreichend sind, wurde mit Donna Haraway argumentiert. Ihr Begriff des Cthhuluzäns schärft den Sinn und das Problembewusstsein dafür, dass nicht der Mensch der alleinige und wichtigste Protagonist unserer kosmogonischen Erzählungen sein sollte, sondern dass es eine

Mannigfaltigkeit von biotischen und abiotischen Wesen, Kräften und Prozessen zu berücksichtigen gilt, die in sympoietischen Prozessen Welt(en) hervorbringen. Ästhetische Praxis entfaltet sich dann so gerahmt als politische Ökologie, wenn sie die vorstellbare Zusammensetzung des Möglichkeitsraums des Gemeinsamen um solche nicht-menschlichen, chthonischen Wesen und Prozesse erweitert und so eine Neugier und Verantwortbarkeit für eine mehr-als-menschliche Welt kultiviert. Partikulare Weisen der Gestaltung und Erweiterung dieses Möglichkeitsraums untersuchte die Studie in den Arbeiten von Tomás Saraceno und dem Projekt MYKORRHIZA: EIN APPARAT von Stefanie Wenner. Spinnen als ermöglichende Mediatoren (in) einer Ökologie von Praktiken und Pilze als pflanzliche Medien von Inter-Spezies-Gemeinschaften wie als Partner eines Lernens von Aufmerksamkeit und Zuwendung für ökologische Interdependenzen waren zwei konkrete Gefährten für die analytischen und kompositorischen Bewegungen im Zwischenreich zwischen Natur und Kultur.

Diese, eine bestimmte Welt endet, sie muss enden: die Welt des Anthropozäns/Kapitalozäns. Diese Welt, diese Art und Weise des Welten-Machens und Welten-Zerstörens muss enden, soll nicht die kommende Zukunft, wie Stengers schreibt, unter dem Zeichen einer wütenden Barbarei enden. Von dieser Gefahr wusste bereits Benjamin, denn das barbarische der Verhältnisse war doch bereits den Verwüstungen zu entnehmen, welche die Stürme des kapitalistischen Fortschritts vor einem Jahrhundert in den Körper der Erde zeichneten und „Trümmer auf Trümmer häuft[en]“.<sup>1020</sup> In den sich abzeichnenden Ruinen des Kapitalozäns in einem „global state of precarity“<sup>1021</sup> zu leben, bedeutet aber nicht das Ende der Geschichte, sondern vielleicht gerade erst ihren Beginn<sup>1022</sup> oder den Beginn einer anderen, kommenden Geschichte<sup>1023</sup>; von einem Beginn auszugehen erfordert in jedem Fall immer, den Prozess eines Lernens zu affirmieren und ihn zu verfolgen. Nicht das resignierende Aufrufen apokalyptischer Szenarien also, das als Kehrseite doch oft zugleich eine depolitisierende Einwilligung in die Verwaltung des Bestehenden hat, sondern die Entwicklung „andersgestaltige[r] Erzählungen und Dramaturgien der

---

<sup>1020</sup> Benjamin: „Über den Begriff der Geschichte“, S. 697.

<sup>1021</sup> Tsing: *The Mushroom at the End of the World*, S. 6.

<sup>1022</sup> Vgl. Wark: *Moelcular Red*, S. xii

<sup>1023</sup> Vgl. Stengers: *In Catastrophic Times*, S. 17ff.

Kohabitation<sup>1024</sup> und „andere[r] Reihen und Serien des Politischen“<sup>1025</sup> wäre eben gemeinsame Aufgabe eines unbestimmten, heterogenen Kollektivs, dessen mehr-als-menschliche Zusammensetzung selbst Teil dieses Lernprozesses ist. Was es vor dem Hintergrund unserer anthropozänen/kapitalozänen/chthuluzänen Gegenwart und mit Bezug auf eine mehr-als-menschliche Welt prekärer Ökologien zu lernen gilt ist, wie kollektive, kollaborative Räume der Kohabitation geschaffen werden können, in denen unterschiedliche, menschliche wie nicht-menschliche Wissensformen, Praktiken und Modi des Welten-Machens aufeinandertreffen, sich befragen und verzahnen können – McKenzie Wark nennt dies „a poetics and technics for the organization of knowledge“<sup>1026</sup> –, um darüber weniger zerstörerische – mit Haraway und Latour gedacht: erdgebundenere – Weisen des Denkens, Handelns und Fühlens möglich werden zu lassen. Ein solches Lernen anderer mikro- und makropolitischen Praktiken des Welten-Machens vollzieht sich *nur* in einem Feld der Differenz, das nie durch eine Lösung, einen Schiedsspruch, ein Urteil, eine Spezies bestellt werden kann und sollte. Es muss seine Ressourcen und Möglichkeiten in multiplen und mannigfaltigen Feldern des Wissens und Handelns finden und darüber eine Sensibilität für die interdependenten, prekären, ökologischen Relationen zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem hervorbringen und kultivieren.

## **6.2 Epilog: In Gegenwart eines Zwischerns**

Was ans Ende dieser Arbeit gesetzt als epilogische Eröffnung noch aufgenommen werden soll, ist ein sich aufdrängender, fragender Anspruch, der sich in der Singularität einer ganz bestimmten Dauer im Zusammentreffen einer Textlektüre und eines Zwischerns einstellte.<sup>1027</sup> Gelesen wurde im Rahmen eines Kolloquiums jener Text, den Deleuze kurz vor seinem Tod als seinen letzten publizierte: *Die Immanenz: ein Leben*. Viele von Deleuzes zentralen Begriffen und Themen tauchen darin auf und werden in verdichteter, aber überaus klarer Weise dargestellt: die Immanenz, der transzendente Empirismus, das Aktuelle, das Virtuelle. Was ist die Immanenz, fragt

---

<sup>1024</sup> Harrasser: „Ex-Post“, S. 71.

<sup>1025</sup> Göring, Reinhold: „Spiel:Zeit“, in: Deuber-Mankowsky, Astrid und Reinhold Göring (Hg.), *Denkweisen des Spiels. Medienphilosophische Annäherungen*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2017, S. 19-52, hier S. 52.

<sup>1026</sup> Wark: *Molecular Red*, S. xv.

<sup>1027</sup> Besagte Sitzung des Doktoranden-Kolloquiums fand am 18.07.2016 statt.

Deleuze und gibt hierauf die knappe Antwort „*ein* Leben...“<sup>1028</sup> *Ein* Leben, dies ist nicht *das* Leben als allgemeine Kategorie und auch nicht das Leben eines individuierten Subjekts. Was *ein* Leben meint, zeigt – man könnte sicher auch sagen dramatisiert – Deleuze anhand einer literarischen Szene, die er einem Roman von Charles Dickens entnimmt und die ich in voller Länge zitieren möchte:

„Ein Schurke, ein übles, von allen verachtetes Subjekt wird sterbend hereingebracht, und mit einem Mal bezeugen alle, die ihn pflegen, eine Art Eifer, Achtung, Liebe gegenüber dem geringsten Lebenszeichen des Sterbenden. Jeder bemüht sich, ihn zu retten, so daß inmitten seines Komas der Bösewicht selber sich von etwas Sanftem durchdrungen fühlt. Doch in dem Maße, wie er zum Leben zurückkehrt, werden seine Retter immer kälter und findet er zu seiner Grobheit, seiner Bosheit zurück. Zwischen seinem Leben und seinem Tod gibt es einen Moment, der nur mehr der *eines* Lebens ist, das mit dem Tod ringt. Das Leben des Individuums ist einem unpersönlichen Leben gewichen, das ein reines Ereignis hervortreten läßt, frei von den Zufällen des inneren und äußeren Lebens, das heißt von der Subjektivität und Objektivität dessen, was geschieht. Ein »*homo tantum*«, an dem ein jeder Anteil nimmt und der eine Art Glückseligkeit erlangt. Es ist eine Haecceitas, eine ‚Diesheit‘, die nicht mehr einer Individuation, sondern einer Singularisierung entspricht: das Leben reiner Immanenz, neutral, jenseits von Gut und Böse, da es einzig durch das Subjekt, das es inmitten der Dinge verkörpert, gut oder böse wurde. Das Leben solcher Individualität erlischt zugunsten des singulären Lebens, das einem Menschen immanent ist, der keinen Namen mehr hat, auch wenn er sich nicht mit einem anderen verwechseln läßt. Singuläres Wesen, ein Leben...“<sup>1029</sup>

Das Leben, das als Zeichen auf die Immanenzebene *eines* Lebens verweist, ist hier zunächst ein menschliches Leben. Zumindest war es dies für mich<sup>1030</sup> in den verschiedenen Lektüren des Textes, die dieser vorhergingen. Auch wenn Deleuze wohl am radikalsten unter den Theoretiker\*innen des 20. Jahrhunderts jene „dominierende Ausdrucksform“<sup>1031</sup> des Menschen und die engen Territorien ihrer Aktualisierungen hin zu den immer mehr-als-menschlichen Mannigfaltigkeiten und Werdens-Prozessen jenes großen Außens der Immanenz öffnete und die Praxis der Philosophie als „kosmische[n] Sprechgesang“<sup>1032</sup> rekonzipierte, war der

---

<sup>1028</sup> Deleuze, Gilles: „Die Immanenz: Ein Leben“, in: Deleuze, Gilles und Daniel Lapoujade (Hg.), *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 365-370, hier S. 367.

<sup>1029</sup> Ebd., S. 367f.

<sup>1030</sup> Sicherlich ist dies nicht alleine für mich der Fall, wie bspw. ein sehr schöner Text des Philosophen René Schérer – eines Freundes von Deleuze – zeigt, in dem dieser dem Unpersönlichen der Immanenz als die Offenbarung der „Ereignishaftigkeit des Menschen“ nachdenkt (Vgl. Schérer, René: „*Homo tantum*. Das Unpersönliche: eine Politik“, in: Nancy, Jean-Luc und René Schérer, *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Zürich-Berlin: diaphanes 2008, S. 7-29, hier S. 8.).

<sup>1031</sup> Deleuze, Gilles: „Die Literatur und das Leben“, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015 (3. Auflage), S. 11-17, hier S. 11.

<sup>1032</sup> Deleuze und Guattari: *Tausend Plateaus*, S. III.

Vorstellungshorizont im Kontext dieses Textes für mich ein eher eng gezurrter. Spricht Deleuze nicht von den Singularitäten eines Lächelns oder einer Handbewegung der Kleinkinder und eben von dem singulären Leben, das einem Menschen immanent ist? Zeigt sich ein Leben aber nicht auch im zwitschernden Gesang eines Vogels, wie er von einem Außen kommend im Raum der Lektüre erscheinen mag? Was unter anderen Umständen ein kaum registriertes Hintergrundgeräusch gewesen wäre, wurde in der situativen Konstellation des Kolloquiums zum Ereignis eines Einspruchs. Als würden das Denken eines Textes und eine klangliche Ausdrucksbewegung, die sich zu vernehmen gibt, in einem ereignishaften Zusammentreten, in ihrer Begegnung, eine Frage formen und ein Problem skizzieren; als würde der Gesang, der von einem Außen hereindrängt und von diesem kündigt durch den Text anders vernehmbar und als würde in der Mannigfaltigkeit des Textes durch den Gesang wiederum andere, virtuelle Schichten eröffnet. Was würde es bedeuten, das eine Leben der Immanenz nicht über und in menschlichen Individuationen und Zusammenhängen aufzusuchen, sondern den Gesang des unsichtbaren Vogels als Zeichen dieses einen Lebens zu denken? Vielleicht nicht um einem „Vogel-Werden“<sup>1033</sup> stattzugeben, sondern einen konkreten Wert, eine Proposition oder eine Macht in diesem Gesang zu entdecken, die zu einem anderen Denken, Wahrnehmen und Fühlen führen könnte? Was verändert dies und macht dies überhaupt einen Unterschied von Gewicht? Welche anderen Fluchtlinien und Allianzen des Denkens und Vorstellens bringt dieser Bezug hervor, welche anderen Sensibilitäten gegenüber den vielfältigen, mannigfaltigen Weisen, in denen sich diese Immanenz aktualisiert, werden hierdurch vielleicht erst möglich? Wie dieses Zwitschern in das Denken des Textes überhaupt erst aufnehmen? Nicht die Beantwortung dieser Fragen ist hier wichtig, sondern die Einsicht, dass ihre Möglichkeit zuallererst eine bedingte ist. Sie sind selbst ereignishaft, insofern es die Umstände waren, die sie ermöglichten. Vielleicht liegt eine Aufgabe (medienkultur-)wissenschaftlicher Praxis heutzutage auch darin, solche unvorhergesehenen, transformativen Begegnungen zwischen verschiedenen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen und Prozessen durch geeignete situative, anthropozentrische Rahmen sprengende Konstellierungen – ja Kompositionen – möglich zu machen, die dann auch den chthonischen Mitbewohner\*innen und ihren Ausdrucksbewegungen mehr Beachtung schenken lassen. In jedem Fall wurden für mich diese Fragen, die

---

<sup>1033</sup> Vgl. hierzu vor allem das Kapitel „1730 – Intensiv-Werden, Tier-Werden, Unwahrnehmbar-Werden“ in *Tausend Plateaus*.

Ahnung ihrer möglichen Relevanz und die Problem-Komplexe, für die sie stellvertretend auch stehen, erst durch die Arbeit an der vorliegenden Studie und diese wiederum durch ein intellektuelles Milieu möglich, das das Institut für Medien- und Kulturwissenschaft der Heinrich-Heine-Universität war. Auch wenn dem Vogelgesang in der Kolloquiums-Sitzung selbst wenig Aufmerksamkeit geschenkt werden konnte, möchte ich doch Reinhold Görling dafür danken, dass er über nunmehr viele Jahre hinweg einen entscheidenden Anteil daran hatte, dass der zugleich ethische, politische, ästhetische und theoretische Anspruch dieses Zwitscherns für mich allmählich vernehmbar und viele neue Fragen erst möglich wurden.

„Das Spiel ist noch nicht aus, so lange es ein leeres Feld gibt.“<sup>1034</sup>

---

<sup>1034</sup> Görling: „Spiel:Zeit“, S. 52.

## Literatur

- Ackermann, Marion, Birnbaum, Daniel, Kittelmann, Udo und Hans-Ulrich Obrist (Hg.): *Cloud Cities: Tomás Saraceno*. Berlin: Distanz Verlag 2011.
- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Fischer 2006.
- Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Agrawal, Arun: *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham/London: Duke University Press 2005.
- Angus, Ian: *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the crisis of the earth system*. New York: Monthly Review Press 2016.
- Appadurai, Arjun: „Mediants, Materiality, Normativity“, in: *Public Culture* 27/2 (2015), S. 221–237.
- Aravamudan, Srinivas: „The Catachronism of Climate Change“, in: *Diacritics* 41/3 (2013), S. 6–30.
- Assheuer, Thomas: „Das vergiftete Erbe“, in: *ZEIT Online*, 13. März 2014, <http://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht/komplettansicht> [letzter Aufruf: 16.11.2016].
- Balkin, Amy: „Free Seas, Free Skies“, in: *Disclosures* 2009, <https://disclosuresproject.wordpress.com/disclosures-iv/amy-balkin/> [letzter Aufruf: 07.09.2016].
- Balkin, Amy: *(In)Visible Matter*. International New Media Gallery 2013. Online unter: <http://www.inmg.org/archive/balkin/catalogue/Amy-Balkin.pdf>.
- Baluška, František; Mancuso, Stefano; Volkmann, Dieter und Peter Barlow: „Preface“, in: Baluška, František; Mancuso, Stefano und Dieter Volkmann (Hg.), *Communication in Plants. Neuronal Aspects of Plant Life*, Berlin: Springer 2006, S. V-IX.
- Baluška, František und Stefano Mancuso: „Plant neurobiology: From sensory biology, via plant communication, to social plant behavior“, in: *Cognitive Processing* 10/1 (2009), S. S3–S7.
- Baluška, František; Mancuso, Stefano; Volkmann, Dieter und Peter Barlow: „The ‘root-brain’ hypothesis of Charles and Francis Darwin“, in: *Plant Signaling & Behavior* 4/12 (2009), S. 1121–1127.
- Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham/London: Duke University Press 2007.
- : *Agentieller Realismus. Über Die Bedeutung Materiell-Diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Barth, Friedrich G.: „Spider senses - technical perfection and biology“, in: *Zoology (Jena, Germany)*, 105/4 (2002), S. 271–285.
- Barto, Kathryn E.; Weidenhamer, Jeffrey D.; Cipollini, Don und Matthias C. Rillig: „Fungal superhighways: Do common mycorrhizal networks enhance below ground communication?“, in: *Trends in Plant Science* 17/11 (2012), S. 633–637.

- Baskin, Jeremy: „The ideology of the Anthropocene?“, in: *MSSI Research Paper 3* (2014), S. 3-19.
- Bateson, Gregory: *Steps Towards an Ecology of Mind*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1972.
- Benjamin, Walter: *Einbahnstraße*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1955.
- : *Briefe I*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978.
- : *Das Passagen-Werk. Erster Band*. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.
- : „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)“, in: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Band VII-I*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 350–384.
- : „Über den Begriff der Geschichte“, in: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Band I-2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 691-704.
- : „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, in: ders., *Medienästhetische Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 127-151.
- Bennett, Jane: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press 2010.
- Bennett, Jill: *Practical Aesthetics: Events, Affects and Art after 9/11*. New York: I.B.Tauris 2012.
- Berlant, Lauren: „The commons: Infrastructures for troubling times“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 34/3 (2015), S. 393–419.
- Biersack, Aletta: „Reimagining Political Ecology: Culture/Power/History/Nature“, in: Biersack, Aletta und James B. Greenberg (Hg.), *Reimagining Political Ecology*, Durham/London: Duke University Press 2006, S. 3–40.
- Bird Rose, Deborah; Dooren, Thom Van; Chrulew, Matthew; Cooke, Stuart; Kearnes, Matthew und Emily O’Gorman: „Thinking Through the Environment, Unsettling the Humanities“, in: *Environmental Humanities* 1 (2012), S. 1–5.
- Bonneuil, Christophe und Jean-Baptiste Fressoz: *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. London/New York: Verso 2016.
- Böhme, Hartmut: „Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion“, in: Barkhoff, Jürgen; Böhme, Hartmut und Jeanne Riou (Hg.), *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne*, Köln: Böhlau 2004, S. 17-36.
- Bourriaud, Nicolas: *Relational Aesthetics*. Les presses du réel 2002.
- Braidotti, Rosi: *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press 2013.
- : „Critical Posthuman Knowledges“, in: *The South Atlantic Quarterly* 116/1 (2017), S. 83-96.
- Bryant, Levi; Srnicek, Nick und Graham Harman: „Towards a Speculative Philosophy“, in: dies. (Hg.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press 2011, S. 1-18.
- Buck-Morss, Susan: „Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's artwork essay reconsidered“, in: *October* 62 (1992), S. 3-41.

- Buell, Frederick: „A Short History of Oil Cultures; or, The Marriage of Catastrophe and Exuberance“, in: Barrett, Ross und Daniel Worden (Hg.), *Oil Culture*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2014, S. 69-88.
- Butler, Judith: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.
- : *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
- : *Frames of War. When Is Life Grievable?*. London/New York: Verso 2009.
- : „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Jaeggi, Rahel und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 221–246.
- Castree, Noel: „Neoliberalising nature: The logics of deregulation and reregulation“, in: *Environment and Planning A 40/1* (2008), S. 131–152.
- : „Neoliberalising nature: Processes, effects, and evaluations“, in: *Environment and Planning A 40/1* (2008), S. 153–173.
- Castree, Noel; Adams, William M.; Barry, John; Brockington, Daniel; Buscher, Bram; Corbera, Esteve; Demeritt, David; Duffy, Rosaleen; Felt, Ulrike; Neves, Katja; Newell, Peter; Pellizzoni, Luigi; Rigby, Kate; Robbins, Paul; Robin, Libby; Rose, Deborah Bird; Ross, Andrew; Schlosberg, David; Sorlin, Sverker; West, Paige; Whitehead, Mark und Brian Wynne: „Changing the intellectual climate“, in: *Nature Climate Change 4/9* (2014), S. 763–768.
- Ceballos, Gerardo; Ehrlich, Paul R.; Barnosky, Anthony D.; García, Andrés; Pringle, Robert M. und Todd M. Palmer: „Accelerated modern human – induced species losses: Entering the sixth mass extinction“, in: *Sciences Advances 1/5* (2015), S. 1–5.
- Chakrabarty, Dipesh: „The Climate of History: Four Theses“, in: *Critical Inquiry 35/2* (2009), S. 197–222.
- : „Climate and Capital: On Conjoined Histories“, in: *Critical Inquiry 41* (2014), S. 1–23.
- Chun, Wendy Hui Kyong: „On Hypo-Real Models or Global Climate Change: A Challenge for the Humanities“, in: *Critical Inquiry 41/3* (2015), S. 675–703.
- Clark, Nick: „BP to end controversial sponsorship of Tate in 2017“, in: *The Independent*, 11. März 2016, <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/art/news/bp-to-end-controversial-sponsorship-of-tate-in-2017-a6923471.html> [letzter Aufruf: 22.06.2017].
- Clark, Nigel: *Inhuman Nature. Sociable Life on a Dynamic Planet*, London: Sage Publications 2011.
- : „Geo-politics and the disaster of the Anthropocene“, in: *The Sociological Review 62* (2014), S. 19–37.
- Colebrook, Claire: „A Globe of One’s Own: In Praise of the Flat Earth“, in: *SubStance 127*, 41/1 (2012), S. 30–39.
- Conley, Verena Andermatt: *Ecopolitics. The Environment in Poststructuralist Thought*. New York: Routledge 1997.
- Coole, Diana und Samantha Frost: „Introducing the New Materialisms“, in: dies. (Hg.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke University Press 2010, S. 1–43.

- Critchley, Simon: *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London/New York: Verso 2008.
- Crutzen, Paul J. und Eugene Stoermer: „The ‚Anthropocene‘“, in: *IGBP Newsletter* 41 (2000), S. 17-18. Einsehbar unter: <http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf>.
- Crutzen, Paul J.: „Geology of mankind“, in: *Nature* 415/6867 (2002), S. 23.
- Crutzen, Paul und Christian Schwägerl: „Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos“, 24. Januar 2011, [http://e360.yale.edu/feature/living\\_in\\_the\\_anthropocene\\_toward\\_a\\_new\\_global\\_ethos/2363/](http://e360.yale.edu/feature/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos/2363/) [letzter Aufruf: 18.01.2017].
- Cutler, Anna: „Who Will Sing the Song? Learning Beyond Institutional Critique“, in: *Tate Papers* 19 (2013), online unter: <http://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/19/who-will-sing-the-song-learning-beyond-institutional-critique> [letzter Aufruf: 07.07.2017].
- Dalby, Simon: „The geopolitics of climate change“, in: *Political Geography* 37 (2013), S. 38–47.
- Davis, Heather und Etienne Turpin: „Art & Death: Lives Between the Fifth Assessment & the Sixth Extinction“, in: dies. (Hg.), *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, London: Open Humanities Press 2015, S. 3-29.
- Debaise, Didier: „The Dramatic Power of Events: The Function of Method in Deleuze’s Philosophy“, in: *Deleuze Studies* 10/1 (2016), S. 5–18.
- Deleuze, Gilles: *Das Bewegungs-Bild. Kino I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- : *Foucault*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.
- : *Logik des Sinns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- : *Unterhandlungen 1972 – 1990*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- : *Francis Bacon. Die Logik der Sensation*. München: Wilhelm Fink Verlag 1995.
- : „Mediators“, in: ders., *Negotiations: 1972-1990*, New York: Columbia University Press 1995, S. 121-134.
- : „Die Methode der Dramatisierung“, in: Deleuze, Gilles, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Hg. von David Lapoujade, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 139–170.
- : *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink Verlag 2007.
- : *Kritik und Klinik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015 (3. Auflage).
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari: *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.
- : *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
- : *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve Verlag 1992.
- : *Was ist Philosophie?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

- Deleuze, Gilles und Michel Foucault: *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve Verlag 1977.
- Demos, T.J.: "Art After Nature: The Post-Natural Condition", in: *Artforum* (April 2012), S. 191-197.
- : „Contemporary Art and the Politics of Ecology“, in: *Third Text* 27/1 (2013), S. 1–9.
- : „The Law of the Land: An Interview with Amy Balkin, in: Balkin, Amy: (In)Visible Matter. International New Media Gallery 2013, S. 11-17.
- : *Decolonizing Nature. Contemporary Art and the Politics of Ecology*. Berlin: Sternberg Press 2016.
- Derrida, Jacques: „Platons Pharmazie“, in: ders., *Dissemination*, Wien: Passagen Verlag 1995, S. 69-190.
- : *Das Tier, das ich also bin*. Wien: Passagen Verlag 2016.
- Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.
- Dewey, John: „Propositions, Warranted Assertibility, and Truth“, in: *The Journal of Philosophy* 38/7 (1941), S. 169–186.
- Didi-Huberman, Georges: *Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*. München: Wilhelm Fink Verlag 1999.
- : „Lob des Diaphanen“, in: ders., *Phasmes: Essays über Erscheinungen von Photographien, Spielzeug, mystischen Texten, Bildausschnitten, Insekten, Tintenflecken, Traumerzählungen, Alltäglichkeiten, Skulpturen, Filmbildern*, Köln: DuMont 2001, S. 113-126.
- : *Venus öffnen. Nacktheit, Traum, Grausamkeit*. Zürich/Berlin: diaphanes 2006.
- Dillmann, François-Xavier: „Nornen“, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* (RGA). 2. Auflage. Band 21. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002, S. 388–394.
- Donovan, Thom: „5 Questions (for Contemporary Practice) with Amy Balkin“, *Art:21 blog*, 17. Februar 2011, <http://blog.art21.org/?s=amy+balkin>.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger: An analysis of concept of pollution and taboo*. London/New York: Routledge 2008 [1966].
- Dürbeck, Gabriele: „Das Anthropozän in geistes- und kulturwissenschaftlicher Perspektive“, in: Dürbeck, Gabriele und Urte Stobbe (Hg.), *Ecocriticism. Eine Einführung*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2015.
- Edwards, Paul N.: *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*. Cambridge/London: The MIT Press 2010.
- Elden, Stuart: „Governmentality, calculation, territory“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 25/3 (2007), S. 562–580.
- Escobar, Arturo: *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham/London: Duke University Press 2008.
- Evans, Mel: *Artwash. Big Oil and the Arts*. London: Pluto Press 2015.
- Feigelfeld, Paul: „From the Anthropocene to the Neo-Cybernetic Underground. A conversation with Erich Hörl“, in: *Modern Weekly* Herbst/Winter (2013),

- <http://www.60pages.com/from-the-anthropocene-to-the-neo-cybernetic-underground-a-conversation-with-erich-horl-2/> [letzter Aufruf: 15.07.2015].
- Fisher, Mark: *The Weird and the Eerie*. London: Repeater Books 2016.
- Foderaro, Lisa W.: „Taking a Call for Climate Change to the Streets“, in: *The New York Times*, online vom 21.09.2014, [http://www.nytimes.com/2014/09/22/nyregion/new-york-city-climate-change-march.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/09/22/nyregion/new-york-city-climate-change-march.html?_r=0) [letzter Aufruf: 21.06.2016].
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
- : *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve Verlag 1978.
- : *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- : *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- : „Andere Räume“, in: Barck, Karlheinz; Gente, Peter; Heidi, Paris und Stefan Richter (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam 2002, S. 34-46.
- : „Der Staub und die Wolke“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S.12-25.
- : „Polemik, Politik Und Problematisierungen.“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 724–734.
- : „Die Sorge um die Wahrheit.“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 825–836.
- : „Was Ist Aufklärung?“, in: ders., *Schriften in Vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4 (1980-1988)*, Hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 837-848.
- : *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I (Vorlesungen am Collège de France 1977-1978)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015 (4. Auflage).
- : *Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II (Vorlesungen am Collège de France 1978-1979)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006 (1. Auflage).
- Franke, Anselm: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, In: Diederichsen, Dietrich und Anselm Franke (Hg.), *The Whole Earth: Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Sternberg Press 2013, S. 12-17.
- Friedman, Thomas L.: „Global Weirding is here“, in: *The New York Times*, online vom 17. Februar 2010, [http://www.nytimes.com/2010/02/17/opinion/17friedman.html?\\_r=1](http://www.nytimes.com/2010/02/17/opinion/17friedman.html?_r=1) [letzter Aufruf: 01.06.2017].
- Fuller, Matthew: *Media Ecologies: Materialist Energies in Art and Technoculture*. Cambridge/London: The MIT Press 2005.
- Gabrys, Jennifer: *Program Earth: Environmental sensing technology and the making of a computational planet*. The University of Minnesota Press 2016.

- Gelshorn, Julia und Tristan Weddigen: „Das Netzwerk. Zu einem Denkbild in Kunst und Wissenschaft“, in: Locher, Hubert und Peter J. Schneemann (Hg.), *Grammatik der Kunstgeschichte. Sprachproblem und Regelwerk im Bild-Diskurs. Oskar Bätschmann zum 65. Geburtstag*, Zürich/Emsdetten/Berlin: Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft / Edition Imorde 2008, S. 54–77.
- Gibson-Graham, J. K. und Gerda Roelvink: „An Economic Ethics for the Anthropocene“, in: *Antipode* 41/1 (2009), S. 320–346.
- Giddens, Anthony: *The Politics of Climate Change*. Cambridge: Polity Press 2009.
- Gorzalak, Monika A.; Asay, Amanda K.; Pickles, Brian J. und Suzanne W. Simard: „Inter-plant communication through mycorrhizal networks mediates complex adaptive behaviour in plant communities“, in: *AoB Plants* 7/1 (2015), S. 1–13.
- Görling, Reinhold: „Im Medium sein“, in: Görling, Reinhold; Skrandies, Timo und Stephan Trinkaus (Hg.), *Geste. Bewegungen zwischen Film und Tanz*, Bielefeld: transcript Verlag 2009, S. 267-292.
- : „Spiel:Zeit“, in: Deuber-Mankowsky, Astrid und Reinhold Görling (Hg.), *Denkweisen des Spiels. Medienphilosophische Annäherungen*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2017, S. 19-52.
- Graw, Isabelle: „Jenseits der Institutionskritik (Ein Vortrag im Los Angeles County Museum of Art)“, in: *Texte zur Kunst* 59 (2005), online unter: <https://www.textezurkunst.de/59/jenseits-der-institutionskritik/> [letzter Aufruf: 20.06.2017].
- Grosz, Elizabeth: „Geopower“, in: Yusoff, Kathryn; Grosz, Elizabeth; Clark, Nigel; Saldanha, Arun und Catherine Nash: „Geopower: A panel on Elizabeth Grosz’s Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012), S. 971–988.
- Guattari, Félix: *Die drei Ökologien*. Wien: Passagen Verlag 2012.
- : *Schizoanalytic Cartographies*. London/New York: Bloomsbury 2013.
- : *Chaosmose*. Wien: Turia + Kant 2014.
- Haff, Peter: „Humans and technology in the Anthropocene: Six rules“, in: *The Anthropocene Review* 1/2 (2014), S. 126–136.
- Haller, Lea; Höhler, Sabine und Andrea Westermann: „Einleitung: Rechnen mit der Natur: Ökonomische Kalküle um Ressourcen“, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 37/1 (2014), S. 8–19.
- Hansen, James, Makiko Sato und Reto Ruedy: „Perception of climate change“, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109/37 (2012), S. E2415–E2423.
- Haraway, Donna J.: „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“, in: *Feminist Studies* 14/3 (1988), S. 575–599.
- : „The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others“, in: Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary und Paula A. Treichler (Hg.), *Cultural Studies*, New York: Routledge 1992, S. 295–337.

- : „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 1995, S. 33-72.
- : „Monströse Versprechen. Eine Erneuerungspolitik für un/an/geeignete Andere“, in: dies., *Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays*, Hamburg: Argument Verlag 1995, S. 11-80.
- : *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2008.
- : „Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin“, in: *Environmental Humanities* 6 (2015), S. 159–165.
- : „Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene“, in: Moore, Jason W. (Hg.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press 2016, S. 34–76.
- : *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press 2016.
- Haraway, Donna J.; Ishikawa, Noboru; Scott, Gilbert; Olwig, Kenneth; Tsing, Anna L. und Nils Bubandt: „Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene“, in: *Ethnos* 1844/November (2015), S. 1–30.
- Harrasser, Karin: „Welche Politik für eine politische Ökologie?“, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2 (2009), S. 135–138.
- : „Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration“, in: Moebius, Stephan und Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer 2011, S. 580–594.
- : „Treue zum Problem. Situiertes Wissen als Kosmopolitik“, in: Deuber-Mankowsky, Astrid und Christoph F.E. Holzhey (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhem und Donna J. Haraways*, Berlin/Wien: Turia + Kant 2013, S. 241–259.
- : „Ex-Post“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 7/1 (2016), S. 69–73.
- Harrasser, Karin und Katrin Solhdju: „Wirksamkeit verpflichtet: Herausforderungen einer Ökologie der Praktiken“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 1/14 (2016), S. 72–86.
- Harvey, David: „The Nature of Environment: The dialectics of social and environmental change“, in: *Socialist Register* 29 (1993), S. 1–51.
- Hayden, Patrick: *Multiplicity and Becoming. The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze*. New York: Peter Lang 1998.
- Heede, Richard: „Tracing anthropogenic carbon dioxide and methane emissions to fossil fuel and cement producers, 1854-2010“, in: *Climatic Change* 122/1–2 (2014), S. 229–241.
- Heidegger, Martin: „Nur noch ein Gott kann uns retten“, *Der Spiegel* 23 (1976), S. 193-219.
- : „Wozu Dichter?“, in: ders., *Holzwege (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 5)*, Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1977, S. 269-320.

- : „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in: ders., *Holzwege (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 5)*, Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1977, S. 1-74.
- : „Die Frage nach der Technik“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 7)*, Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 5-40.
- : „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 16)*, Hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 107-117.
- Helmreich, Stefan: „How like a reef: Figuring Coral, 1839-2010“, 2010, online unter: <http://reefhelmreich.blogspot.de> [letzter Aufruf: 04.08.2017].
- Herzogenrath, Bernd (Hg.): *Deleuze|Guattari & Ecology*. New York: Palgrave Macmillan 2009.
- Holmes, Brian: „Extradisciplinary Investigations: Towards a new critique of institutions“, in: Raunig, Gerald und Gene Ray (Hg.), *Art and Contemporary Critical Practice. Reinventing Institutional Critique*, London: MayFlyBooks 2009, S. 53-61.
- Hornborg, Alf: „Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism“, in: *Theory, Culture & Society* 31/4 (2014), S. 119–140.
- Höhler, Sabine und Rafael Ziegler: „Nature’s Accountability: Stocks and Stories“, in: *Science as Culture* 19/4 (2010), S. 417–430.
- Hörl, Erich: „Die offene Maschine. Heidegger, Günther und Simondon über die technologische Bedingung“, in: *MLN* 123/3 (2008), S. 632–655.
- : „Die Ökologisierung des Denkens“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 14 (2016), S. 33-45.
- Hughes, Joe: *Deleuze’s Difference and Repetition*. London/New York: Continuum 2009.
- Hüsch, Anette (Hg.): *Netz - vom Spinnen in der Kunst*. Bielefeld: Kerber Verlag 2014.
- Ingold, Tim: *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge 2000.
- : „When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods“, in: Knappett, Carl und Lambros Malafouris (Hg.), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer 2008, S. 209–215.
- : *The Life Of Lines*. New York: Routledge 2015.
- Ingold, Tim; Löffler, Petra und Florian Sprenger: „Eine Ökologie der Materialien. Ein E-Mail Interview über Korrespondenz, Resonanz und Besessenheit sowie über den Nutzen, Gelehrsamkeit und Handwerk zu verbinden“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 14/1 (2016), S. 87-94.
- IPCC: *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, R.K. Pachauri and L.A. Meyer (Hg.)].
- Jordheim, Helge: „The Present of Enlightenment. Temporality and Mediation in Kant, Foucault and Jean Paul“, in: Siskin, Clifford und William Warner (Hg.), *This*

- is Enlightenment*, Chicago/London: University of Chicago Press 2010, S. 189-208.
- Kant, Immanuel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Berlinische Monatsschrift*, H. 12 (1784), S. 481-494.
- : *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2005 [1798].
- : „Zum ewigen Frieden“, in: ders., *Abhandlungen nach 1781 (Akademieausgabe Band 8)*, Berlin 1900ff, S. 341-386.
- : *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.
- King, Katie: „A Naturalcultural Collection of Affections: Transdisciplinary Stories of Transmedia Ecologies of Learning“, in: *S&F Online* 10.3 (2012), online unter: [http://sfonline.barnard.edu/feminist-media-theory/a-naturalcultural-collection-of-affections-transdisciplinary-stories-of-transmedia-ecologies-learning/0/?print=true#identifier\\_7\\_667](http://sfonline.barnard.edu/feminist-media-theory/a-naturalcultural-collection-of-affections-transdisciplinary-stories-of-transmedia-ecologies-learning/0/?print=true#identifier_7_667).
- Kirby, Vicki: *Quantum Anthropologies. Life at large*. Durham/London: Duke University Press 2011.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: "World Heritage and Cultural Economics", in: Karp, Ivan; Kratz, Corinne A.; Szwaja, Lynn und Tomas Ybarra-Frausto (Hg.), *Museum Frictions: Public Cultures / Global Transformations*, Durham: Duke University Press 2006, S. 161-202.
- Knaus, Christopher und Nick Evershed: „Great Barrier Reef at ‚terminal stage‘: scientists despair at latest coral bleaching data“, in: *The Guardian*, online vom 09.04.2017, online unter: <https://www.theguardian.com/environment/2017/apr/10/great-barrier-reef-terminal-stage-australia-scientists-despair-latest-coral-bleaching-data> [letzter Aufruf: 04.08.2017].
- Knox-Hayes, Janelle: „The spatial and temporal dynamics of value in financialization: Analysis of the infrastructure of carbon markets“, in: *Geoforum* 50 (2013), S. 117–128.
- Koschorke, Albrecht: „Zur Epistemologie der Natur/Kultur-Grenze und zu ihren disziplinären Folgen“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 83/1 (2009), S. 9–25.
- Lansing, David M.: „Carbon’s calculatory spaces: The emergence of carbon offsets in Costa Rica“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 28/4 (2010), S. 710–725.
- Latour, Bruno: *Die Hoffnung Der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- : „Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern“, in: *Critical Inquiry* 30/Winter (2004), S. 225–248.
- : „From Realpolitik to Dingpolitik - or How to Make Things Public“, in: Latour, Bruno und Peter Weibel (Hg.): *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge: The MIT Press 2005, S. 14–41.
- : *Das Parlament der Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.
- : *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.

- : „An Attempt at a ‚Compositionist Manifesto‘“, in: *New Literary History* 41 (2010), S. 471–490.
- : „Some Experiments in Art and Politics“, in: Ackermann, Marion; Birnbaum, Daniel; Kittelmann, Udo und Hans-Ulrich Obrist (Hg.), *Cloud Cities: Tomás Saraceno*, Berlin: Distanz Verlag 2011, S. 229-233.
- : „Politics of nature: East and West perspectives“, in: *Ethics and Global Politics* 4/1 (2011), S. 71-80.
- : „Waiting for Gaia. Composing the common world through art and politics“, Vorlesung, French Institute London, November 2011, online unter: [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP\\_0.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/124-GAIA-LONDON-SPEAP_0.pdf) [letzter Aufruf: 20.02.2017].
- : *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013 (4. Auflage).
- : *Facing Gaia: Six Lectures on the Political Theology of Nature*. Gifford Lectures, Edinburgh, 18.-28. Februar 2013, online unter: [http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES\\_1.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf) [letzter Aufruf: 26.7.2016].
- : „Anthropology at the Time of the Anthropocene - a personal view of what is to be studied“, Vorlesung, American Association of Anthropologists, Washington, Dezember 2014, online unter: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf> [letzter Aufruf: 20.02.2017].
- Law, John: *After Method: Mess in Social Science Research*. London/New York: Routledge 2004.
- Lazier, Benjamin: „Earthrise; or, The Globalization of the World Picture“, in: *The American Historical Review* 116/3 (2011), S. 602–630.
- Lepecki, André: „Einführung. Die politische Ontologie der Bewegung“, in: ders., *Option Tanz: Performance und Politik der Bewegung*, Berlin: Theater der Zeit 2006, S. 8-34.
- Lewis, Simon L. und Mark A. Maslin: „Defining the Anthropocene“, in: *Nature* 519/7542 (2015), S. 171–180.
- Lohmann, Larry: „Financialization, commodification and carbon: the contradictions of neoliberal climate policy“, in: *Socialist Register* 48 (2012), S. 85–107.
- Löffler, Petra: „Im Raum sein: Streuen - Erstrecken - Zerstreuen. Zu einer Medienökologie des Relationsraums“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5/2 (2014), S. 209–223.
- Luke, Timothy W.: „On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism“, in: *Cultural Critique* 31/II (1995), S. 57–81.
- : „Environmentality as Green Governmentality“, in: Darier, Éric (Hg.), *Discourses of the Environment*, Oxford/Malden: Blackwell Publishers Ltd 1999, S. 121–151.
- Lüthy, Michael: „Paradigmenwechsel wohin? Artistic Research bei Tomás Saraceno und Robert Smithson“, in: Sakoparnig, Andrea; Bohm, Jürgen und Andreas

- Wolfsteiner (Hg.), *Paradigmenwechsel. Wandel in den Künsten und Wissenschaften*, Berlin: De Gruyter 2014, S. 223-245.
- Liotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen Verlag 2015 (8. Auflage).
- Kull, Kalevi: „An introduction to phytosemiotics: Semiotic botany and vegetative sign systems“, in: *Sign Systems Studies* 28 (2000), S. 326-350.
- Macalister, Terry und Eleanor Cross: „BP rebrands on a global scale“, in: *The Guardian*, online vom 25. Juli 2000, <https://www.theguardian.com/business/2000/jul/25/bp> [letzter Aufruf: 22.06.2017].
- MacKenzie, Donald: „Making things the same: Gases, emission rights and the politics of carbon markets“, in: *Accounting, Organization and Society* 34/3-4 (2009), S. 440-455.
- Malm, Andreas: „The Origins of Fossil Capital: From Water to Steam in the British Cotton Industry“, in: *Historical Materialism* 21/1 (2013), S. 15-68.
- Malm, Andreas und Alf Hornborg: „The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative“, in: *The Anthropocene Review* 1/1 (2014), S. 62-69.
- Malone, Meredith und Igor Marjanovic (Hg.): *Tomás Saraceno: Cloud Specific*. St. Louis: Mildred Lane Kemper Art Museum 2014.
- Maniglier, Patrice: „What is a problematic? Bachelard and the Concept of Problematic“, in: *Radical Philosophy* 173 (2012), S. 21-23.
- Manning, Erin: „Propositions for the Verge - William Forsythe's Choreographic Objects“, in: *Inflexions* 2 (2008), online unter: [http://www.inflexions.org/n2\\_manninghtml.html](http://www.inflexions.org/n2_manninghtml.html), S. 1-32.
- Marder, Michael: *Plant-Thinking. A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press 2013.
- : *Grafts. Writings on Plants*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2016.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie - Erster Band* (MEW Band 23). Berlin: Dietz Verlag 1962.
- : *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (MEW Band 42). Berlin: Dietz Verlag 1983.
- Massumi, Brian: *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham/London: Duke University Press 2002.
- : „National Enterprise Emergency: Steps Toward an Ecology of Powers“, in: *Theory, Culture & Society* 26/6 (2009), S. 153-185.
- : *Semblance and event: activist philosophy and the occurrent arts*. Cambridge/London: The MIT Press 2011.
- McKee, Yates: „Land Art in Parallax: Media, Violence, Political Ecology“, in: Baum, Kelly (Hg.), *Nobody's Property: Art, Land, Space, 2000-2010*, New Haven: Yale University Press 2010, S. 45-63.
- McLuhan, Marshall: *The Gutenberg galaxy. The making of typographic man*. University of Toronto Press 1962.

- : „The Emperor’s Old Clothes“, in: Kepes, György (Hg.), *The Man-Made Object*, New York: George Braziller Inc. 1966, S. 90-95.
- : „At the moment of Sputnik the planet becomes a global theatre in which there are no spectators but only actors“, in: *Journal of Communications* (1974), S. 48–58.
- McNutt, Marcia K.; Camilli, Rich; Crone, Timothy J.; Guthrie, George D.; Hsieh, Paul A.; Ryerson, Thomas B.; Savas, Omer und Frank Shaffer: „Review of flow rate estimates of the Deepwater Horizon oil spill“, in: *PNAS* 109/50 (2012), S. 20260–20267.
- Merchant, Carolyn: *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: C.H.Beck 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1966.
- Mersch, Dieter: „Kritik der Operativität. Bemerkungen zu einem technologischen Imperativ“, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 2/1 (2016), S. 31–52.
- Mezzadra, Sandro und Brett Neilson: *Border as Method, or, The Multiplication of Labor*. Durham/London: Duke University Press 2013.
- Miéville, China: *Between Equal Rights: A Marxist Theory of International Law*. Leiden: Brill 2005.
- Milman, Oliver: „Scientists warn UA coral reefs are on course to disappear within decades“, in: *The Guardian*, online vom 30.05.2017, <https://www.theguardian.com/environment/2017/may/30/us-coral-reefs-global-warming-climate-change> [letzter Zugriff: 04.08.2017].
- Moore, Jason W.: *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London/New York: Verso 2015.
- Mortimer, Beth; Gordon, Shira D.; Holland, Chris; Siviour, Clive R.; Vollrath, Fritz und James F.C. Windmill: “The Speed of Sound in Silk: Linking Material Performance to Biological Function”, in: *Advanced Materials* 26 (30) 2014, S. 5179–5183, hier S. 5179.
- Morton, Timothy: *The Ecological Thought*. Cambridge/London: The Harvard University Press 2010.
- : *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press 2016.
- Möllers, Nina; Schwägerl, Christian und Helmuth Trischler (Hg.): *Willkommen im Anthropozän. Unsere Verantwortung für die Zukunft der Erde*. Deutsches Museum Verlag 2015.
- Munster, Anna: *An Aesthesia of Networks: Conjunctive Experience in Art and Technology*. Cambridge: The MIT Press 2013.
- Murphy, Michelle: „Distributed Reproduction, Chemical Violence, and Latency“, in: *S&F Online* 11/3 (2013), online unter: <http://sfonline.barnard.edu/life-un-ltd-feminism-bioscience-race/distributed-reproduction-chemical-violence-and-latency/> [letzter Aufruf: 26.06.2017].
- Nancy, Jean-Luc: *Corpus*. Zürich/Berlin: diaphanes 2003.

- : *singulär plural sein*. Zürich/Berlin: diaphanes 2004.
- : *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*. Paris: Éditions Galilée 2012.
- Newell, Peter und Matthew Paterson: *Climate Capitalism: Global Warming and the Transformation of the Global Economy*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2010.
- Neyrat, Frédéric; Johnson, Elizabeth: „The Political Unconscious of the Anthropocene: A conversation with Frédéric Neyrat“, in: *Society and Space* (2014). <http://societyandspace.com/material/interviews/neyrat-by-johnson/> [letzter Aufruf: 25.08.2015].
- Osborne, Peter: „Introduction: From structure to rhizome: Transdisciplinarity in French thought“, in: *Radical Philosophy* 165 (2011), S. 15–16.
- : *Anywhere or not at all. Philosophy of Contemporary Art*. London/New York: Verso 2013.
- : „Problematizing Disciplinarity, Transdisciplinary Problematics“, in: *Theory, Culture & Society* 32/5–6 (2015), S. 3–35.
- Osborne, Thomas: „What is a Problem?“, in: *History of the Human Sciences* 16/4 (2003), S. 1–17.
- Palsson, Gisli; Szerszynski, Bronislaw; Sörlin, Sverker; Marks, John; Avril, Bernard; Crumley, Carole; Hackmann, Heide; Holm, Poul, Ingram; John; Kirkman, Alan; Buendía, Mercedes Pardo und Rifka Weehuizen: „Reconceptualizing the ‚Anthropos‘ in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research“, in: *Environmental Science and Policy* 28 (2013), S. 3–13.
- Panofsky, Erwin: „Perspektive als ‚symbolische Form‘“, in: ders., *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Hg. von Hariolf Oberer und Egon Verheyen, Berlin: Verlag Volker Spiess 1980 [1927], S. 99–167.
- Parikka, Jussi: „Media Ecologies and Imaginary Media: Transversal Expansions, Contractions, and Foldings“, in: *The Fibreculture Journal* 17 (2011), S. 34–50.
- : *A Geology of Media*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2015.
- Peet, Richard; Robbins, Paul und Michael Watts: „Global Nature“, in: dies. (Hg.), *Global Political Ecology*, New York: Routledge 2011, S. 1–47.
- Peters, John Durham: *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2015.
- Peterson, Anne Ring: *Installation Art Between Image and Stage*. Kopenhagen: Museum Tusulanum Press 2015.
- Polli, Andrea: „Who Owns The Air? Emissions Trading and Contemporary Media Art“, in: Gleiniger, Andrea; Hilbeck, Angelika und Jill Scott (Hg.), *Transdiscourse 1 - Mediated Environments*, Wien: Springer-Verlag 2011, S. 75–87.
- Public Smog – A project by Amy Balkin, Curated by MA Curating Contemporary Art students at the Royal College of Art, Exhibition Publication,

[http://www.cca.rca.ac.uk/publicsmog/documents/Publication\\_PublicSmog.pdf](http://www.cca.rca.ac.uk/publicsmog/documents/Publication_PublicSmog.pdf) [letzter Aufruf: 01.09.2016].

- Rabinow, Paul: *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2003.
- : „Dewey and Foucault: What’s the Problem?“, in: *Foucault Studies* 11 (2011), S. 11–19.
- Rabinow, Paul und Gaymon Bennett: *Designing Human Practices: An Experiment with Synthetic Biology*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2012.
- Radkau, Joachim: *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*. München: C.H. Beck 2011.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
- Saraceno, Tomás und Peter Jäger: „Unser Kosmos ist (fast) wie ein Spinnennetz“, in: *Senckenberg - natur - forschung - museum*, 142 (5/6) 2012, S. 220-227.
- Schérer, René: „*Homo tantum*. Das Unpersönliche: eine Politik“, in: Nancy, Jean-Luc und René Schérer, *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Zürich-Berlin: diaphanes 2008, S. 7-29.
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker&Humblot 1974.
- Schneider, Stephen: *Laboratory Earth: The Planetary Gamble We Can’t Afford to Lose*. BasicBooks 1997.
- Schwägerl, Christian und Reinhold Leinfelder: „Die menschengemachte Erde“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5/2 (2014), S. 233-240.
- Seddas, Pascale; Gianinazzi-Pearson, Vivienne; Schoefs, Benoit; Küster, Helge und Daniel D. Wipf: „Communication and Signaling in the Plant–Fungus Symbiosis: The Mycorrhiza“, in: Baluška, František (Hg.), *Plant-Environment Interactions. Signaling and Communication in Plants*, Berlin/Heidelberg: Springer 2009, S. 45-72.
- Selosse, Marc André; Richard, Franck; He, Xinhua und Suzanne W. Simard: „Mycorrhizal networks: des liaisons dangereuses?“, in: *Trends in Ecology and Evolution* 21/11 (2006), S. 621–628.
- Serres, Michel: *Der Naturvertrag*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Simard, Suzanne W.; Beiler, Kevin J.; Bingham, Marcus A.; Deslippe, Julie R.; Philip, Leanne J. und Francois P. Teste: „Mycorrhizal networks: Mechanisms, ecology and modelling“, in: *Fungal Biology Reviews* 26/1 (2012), S. 39–60.
- Simondon, Gilbert: *Die Existenzweise technischer Objekte*. Zürich: diaphanes 2012.
- Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007.
- Steffen, Will, Paul J. Crutzen und John R. McNeill: „The Anthropocene: are humans now overwhelming the great forces of Nature?“, in: *Ambio* 36/8 (2007), S. 614–621.

- Steffen, Will; Grinevald, Jacques; Crutzen, Paul und John McNeill: „The Anthropocene: conceptual and historical perspectives“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369/1938 (2011), S. 842–867.
- Steffen, Will; Persson, Åsa; Deutsch, Lisa; Zalasiewicz, Jan; Williams, Mark; Richardson, Katherine; Crumley, Carole; Crutzen, Paul; Folke, Carl; Gordon, Line; Molina, Mario; Ramanathan, Veerabhadran; Rockström, Johan; Scheffer, Marten; Schellnhuber, Hans Joachim und Uno Svedin: „The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship“, in: *Ambio* 40/7 (2011b), S. 739–761.
- Stengers, Isabelle: „Whitehead’s Account of the Sixth Day“, in: *Configurations* 13 (2005), S. 35–55.
- : „Introductory notes on an ecology of practices“, in: *Cultural Studies Review* 11/1 (2005), S. 183–196.
- : *Spekulativer Konstruktivismus*. Berlin: Merve Verlag 2008.
- : „Ökologien“, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2 (2009), S. 29–34.
- : *Cosmopolitics I*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2010.
- : *Thinking With Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge/London: Harvard University Press 2011.
- : „The Care of the Possible: Isabelle Stengers interviewed by Erik Bordeleau“, in: *Scapegoat* 1 (2011), S. 12–27.
- : „Speculative Philosophy and the Art of Dramatization“, in: Faber, Roland und Andrew Goffey (Hg.), *The Allure of Things: Process and Object in Contemporary Philosophy*, London/New York: Bloomsbury Publishing Plc 2014, S. 188–217.
- : *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Open Humanities Press 2015.
- Stengers, Isabelle und Philippe Pignarre: *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan 2013.
- Stewart, Mart A.: „Swapping Air, Trading Places: Carbon Exchange, Climate Change Policy, and Naturalizing Markets“, in: *Radical History Review* 107 (2010), S. 25–43.
- Steyerl, Hito: „The Institution of Critique“, in: Raunig, Gerald und Gene Ray (Hg.), *Art and Contemporary Critical Practice. Reinventing Institutional Critique*. London: MayFlyBooks 2009, S. 13–19.
- Swanson, Heather Anne; Bubandt, Nils und Anna Tsing: „Less Than One But More Than Many: Anthropocene as Science Fiction and Scholarship-in-the-Making“, in: *Environment and Society: Advances in Research* 6/1 (2015), S. 149–166.
- Swyngedouw, Erik: „Apocalypse Forever? Post-political Populism and the Spectre of Climate Change“, in: *Theory, Culture & Society* 27/2–3 (2010), S. 213–232.
- : „The non-political politics of climate change“, in: *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 12/1 (2013), S. 1–8.
- Tsing, Anna Lowenhaupt: „Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom“, in: *Manoa* 22/2 (2010), S. 191–203.

- : „Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species“, in: *Environmental Humanities* 1/November (2012), S. 141–154.
- : *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2015.
- : „A Feminist Approach to the Anthropocene: Earth Stalked by Man“, Vortrag am Bernard Center for Research on Woman, New York, 10. November 2015, [https://www.youtube.com/watch?v=ps8J6a7g\\_BA](https://www.youtube.com/watch?v=ps8J6a7g_BA) [letzter Aufruf: 10.04.2017].
- Turner, Fred: *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2006.
- Uexküll, Jakob von: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*. Berlin: Julius Springer Verlag 1934.
- Virilio, Paul: *Fluchtgeschwindigkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2001.
- Vismann, Cornelia: *Akten. Medientechnik und Recht*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2001.
- Vogl, Joseph: „Medien-Werden: Galileis Fernrohr“, in: Engell, Lorenz und Joseph Vogl (Hg.), *Mediale Historiographien*, Weimar: Universitätsverlag 2001, S. 115–123.
- : „Was ist ein Ereignis?“, in: Gente, Peter und Peter Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 67-83.
- : „Gezähmte Zeit“, in: Berz, Peter; Kubaczek, Marianne; Laquière-Waniek, Eva und David Unterholzner (Hg.), *Spielregeln. 25 Aufstellungen: Eine Festschrift für Wolfgang Pircher*, Zürich/Berlin: diaphanes 2012, S. 61-71.
- Wark, McKenzie: *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. London/New York: Verso 2016.
- Weart, Spencer R.: *The discovery of global warming*. Cambridge/London: Harvard University Press 2008.
- Webb, Tim: „BP boss admits job on the line over Gulf oil spill“, in: *The Guardian*, online vom 14. Mai 2010, <https://www.theguardian.com/business/2010/may/13/bp-boss-admits-mistakes-gulf-oil-spill> [letzter Aufruf: 28.06.2017].
- Werber, Niels: „Anthropozän. Eine Megamakroepoche und die Selbstbeschreibung der Gesellschaft“, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5/2 (2014), S. 240-246.
- Whatmore, Sarah: „Earthly Powers and Affective Environments: An Ontological Politics of Flood Risk“, in: *Theory, Culture & Society* 30/7–8 (2013), S. 33–50.
- Whitehead, Alfred North.: *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press 1920.
- : *Wissenschaft und moderne Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- : *Denkweisen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

- Williams, Raymond: „Ideas of Nature“, in: ders., *Culture and Materialism: Selected Essays*, London/New York: Verso 1980, S. 67–85.
- Wilke, Sabine: „Anthropocenic Poetics: Ethics and Aesthetics in a New Geological Age“, in: *RCC Perspectives* 3 (2013), S. 67–74.
- Witzgall, Susanne: „Macht des Materials/Politik der Materialität – eine Einführung“, In: Witzgall, Susanne und Kerstin Stakemeier (Hg.), *Macht des Materials/Politik der Materialität*, Zürich: diaphanes 2014, S. 13-27.
- WWF Living Planet Report 2016. Risk and resilience in a new era. WWF International, Gland, Switzerland 2016.
- Yusoff, Kathryn: „Insensible worlds: Postrelational ethics, indeterminacy and the (k)nots of relating“, in: *Environmental Planning D: Society and Space* 31/2 (2013), S. 208–226.
- : „Geologic life: Prehistory, climate, futures in the Anthropocene“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 31/5 (2013), S. 779-795.
- : „Anthropogenesis: Origins and Endings in the Anthropocene“, in: *Theory, Culture & Society* 33/2 (2016), S. 3–28.
- Zalasiewicz, Jan; Williams, Mark; Smith, Alan; Barry, Tiffany L.; Coe, Angela L.; Bown, Paul R.; Brenchley, Patrick; Cantrill, David; Gale, Andrew; Gibbard, Philip; Gregory, F. John; Hounslow, Mark W.; Kerr, Andrew C.; Pearson, Paul; Knox, Robert; Powell, John; Waters, Colin; Marshall, John; Oates, Michael; Rawson, Peter und Philip Stone: „Are we now living in the Anthropocene?“, in: *GSA Today* 18/2 (2008), S. 4–8.

## **Kurzbiografie**

Maximilian Linsenmeier wurde am 19.06.1983 in Regensburg geboren. Zwischen 1989 und 2002 besuchte er die Schule und erwarb 2002 das Abitur. Nach dem Zivildienst in 2002/2003 studierte er zwischen 2003 und 2007 Medien- und Kulturwissenschaft am Institut für Medien- und Kulturwissenschaften der Heinrich-Heine-Universität mit einem Auslandsaufenthalt an der Universidad de Salamanca in 2005/2006 und schloß das Studium mit dem *Bachelor of Arts* ab. Von 2007 bis 2010 studierte er Medienkulturanalyse ebenfalls am Institut für Medien- und Kulturwissenschaften der HHU und erwarb den Abschluss *Master of Arts*. Von Juni 2010 bis Februar 2013 arbeitete er als Produktionsleiter und Manager der Tanztheaterkompanie des Düsseldorfer Choreographen Ben J. Riepe, seit Oktober 2011 ebenfalls als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Medien- und Kulturwissenschaften der HHU. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte umfassen die Medienphilosophie und- ästhetik, politische Kulturen/Theorien der Ökologie sowie ästhetische Praxis im 20. und 21. Jahrhundert.

## **Versicherung**

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt und die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken als solche kenntlich gemacht habe und dass die Arbeit bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht wurde. Bereits veröffentlichte Teile sind in der Arbeit gekennzeichnet.

Frankfurt am Main, den 27.09.2017

Maximilian Linsenmeier