

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Anthropos und Mensch. Naturalismen der Nichtunterscheidung bei Tsing, Haraway und Malabou

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/2056653> since 2025-02-12T15:38:23Z

Publisher:

de Gruyter

Published version:

DOI:10.1515/9783110668551

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

DE GRUYTER

Hannes Bajohr (Hrsg.)

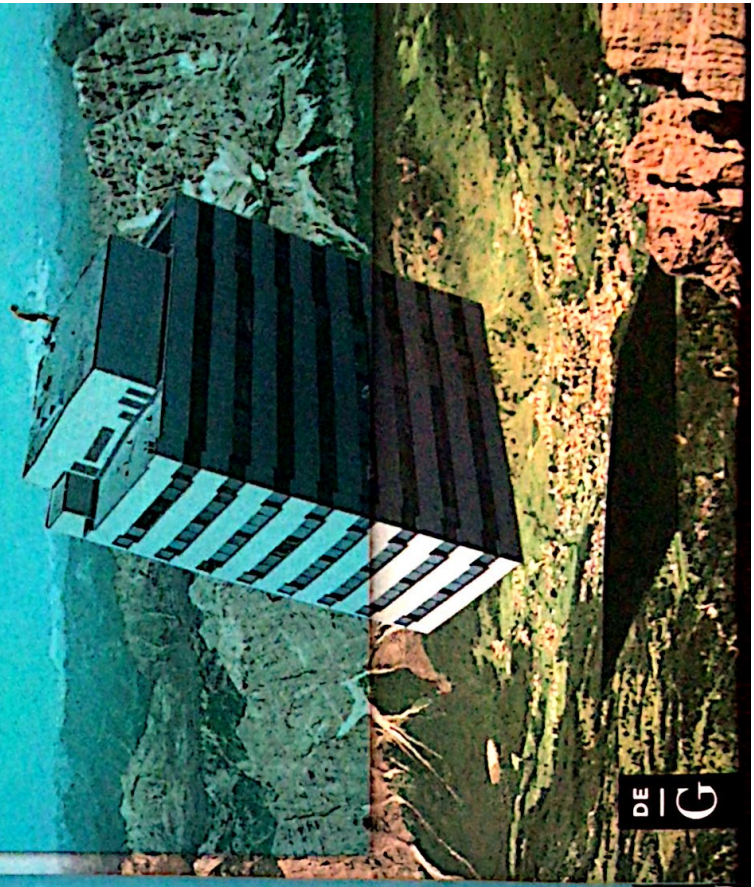
DER ANTHROPOS IM ANTHROPOZÄN

DIE WIEDERKEHR DES MENSCHEN IM MOMENT
SEINER VERMEINTLICH ENDGÜLTIGEN
VERABSCHIEDUNG

Hannes Bajohr (Hrsg.)
DER ANTHROPOS IM ANTHROPOZÄN

Mit dem Begriff des Anthropozän kehrt der in der Folge des Poststrukturalismus lange verrufene Begriff des Menschen wieder in die Geisteswissenschaften zurück. Der Band betrachtet den Beitrag der philosophischen Anthropologie zur Anthropozändebatte, diskutiert das Verhältnis der Kategorie »Mensch« zu jener des »Anthropos« und der »Spezies« und untersucht »negative Anthropologien« als mögliche Zwischenstellung zwischen Post- und Neohumanismus.

www.degruyter.com
ISBN 978-3-11-066525-3



DE GRUYTER

Abstraktion und Interpretation

Der Anthropos im Anthropozän

Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner
vermeintlich endgültigen Verabschiedung

Herausgegeben von
Hannes Bajohr

DE GRUYTER

Inhalt

- Hannes Bajohr
Keine Quellen: Anthropozän und Negative Anthropologie — 1
- Joachim Fischer
Teil I: Philosophische Anthropologie im Anthropozän
Der Anthropos des Anthropozän: Zur positiven und negativen Doppelfunktion der Philosophischen Anthropologie — 19
- Marc Röhl
Anthropologie im Anthropozän? — 41
- Daniel Chernilo
Die Frage nach dem Menschen in der Anthropozändebatte — 55
- Katharina Block
Humanzentrierung im Anthropozän — 77
- Teil II: „Anthropos“, Mensch, Spezies**
- Frederike Felcht
Spezies Mensch: Theorien der Menschheit in Biopolitik und Anthropozän — 97
- Philip Hülpkens
Der Anthropos als Skalenproblem — 115
- Sebastian Edinger
Dialektik der Aufklärung im tellurischen Maßstab? Zur Bedeutung des Verhältnisses von tellurischer und planetarischer Politik für den Anthropozän-Diskurs — 131
- Mariaenrica Giannuzzi
Anthropos und Mensch: Naturalismen der Nichtunterscheidung bei Tsing und Malabou — 153

ISBN 978-3-11-066525-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-066855-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-066547-5

Library of Congress Control Number: 2020930903

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
Coverabbildung: Niels Kalk: *Flow* (2015)

www.degruyter.com

Teil III: Negative Anthropologien des Anthropozän

- Christian Dries/Marie-Helen Hägele
Die Stellung des Menschen im Anthropozän: Ein Brückenschlag zwischen Posthumanismus und Philosophischer Anthropologie — 173
- Arantazu Saratzaga Arregi
Immunitas im Zeitalter des Neganthropozän: Die Kompensationslogik in der Weltoffenheit — 191
- Stefan Färber
Dogmatische und rationale Analyse selbsterhaltender Vernunft — 211
- Dipesh Chakrabarty
Die Zukunft der Geisteswissenschaften im Zeitalter des Menschen: Eine Notiz — 233

Autoreninformationen — 239

Index — 241

Hannes Bajohr Keine Quellen

Anthropozän und Negative Anthropologie

Allen anderslautenden Verkündungen zum Trotz leben wir noch immer nicht im Anthropozän. Zwar liegt der International Commission on Stratigraphy seit August 2016 endlich die offizielle Empfehlung vor, in ihre erdgeschichtliche Periodisierung eine neue geologische Epoche einzuführen, in der der Einfluss des Menschen im Erdstratum ablesbar geworden ist. Zuletzt hatte sich abgezeichnet, dass ihr Beginn wohl auf die jüngste Vergangenheit festgesetzt werden würde – etwa auf die *great acceleration*, die industrielle Beschleunigung der Nachkriegszeit (Zalasiewicz et al. 2017) oder auf das Jahr 1945, genauer, auf den 16. Juli: Mit dem ersten Atombombentest in der Wüste New Mexicos wäre der Mensch, eine Spezies, die nur 0,01 Prozent irdischen Lebens ausmacht, zu einem geologischen Faktor geworden, dessen Existenz sich auch noch Jahrmillionen später chronostratigrafisch identifizieren ließe (Waters et al. 2015).

Bislang aber ist das Anthropozän noch kein formalisierter Bestandteil des geologischen Begriffsarsenals. Stattdessen, und zum Ärger vieler (Meyer 2018), führte die Kommission im Juli 2018 eine genauere Unterteilung des Holozäns ein, also jener gegenwärtigen Epoche, die das Anthropozän entweder ersetzen oder dem es nachfolgen sollte. Neben dem Grönlandium und dem Northgrippium gibt es auch der Zeit der letzten 4250 Jahre einen Namen: Herzlich Willkommen, Sie leben nun im Meghalayum (Leinfelder 2018)! Damit ist die Frage um die Einführung des Anthropozän natürlich nicht ersetzt, sondern höchstens aufgeschoben. Bis wann, ist unklar, denn Geologen denken auch bürokratisch in anderen Zeiträumen: Es dauerte, vom Begriffsvorschlag gerechnet, nicht weniger als 102 Jahre, bis das Holozän formalisiert war.

Diese Omnikompetenz des Begriffs verweist auf seine Vagheit. Gerade ihr verdankt er seine Popularität, vor allem der Unbestimmtheit seiner normativen und epistemischen Konsequenzen. Denn das Anthropozän lässt durchaus gegensätzliche Anschlussmöglichkeiten zu. Es sprengt, wie Dipesh Chakrabarty bereits vor zehn Jahren gezeigt hat, die klassische Trennung der Temporalitäten

Dieser Essay diente als Eröffnungsvortrag zur Tagung „Der Anthropos im Anthropozän“ am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin (24.–26.1.2019) und erschien unter diesem Titel in leicht veränderter Form zuerst in *Merkur* 73-5 (2019), 63–74 und auf Englisch als „Anthropocene and Negative Anthropology“ in *Public Seminar*, 29. Juli 2019, <http://www.publicseminar.org/2019/07/anthropocene-and-negative-anthropology> (16. Oktober 2019).

<https://doi.org/10.1515/9783110668551-001>

Mariaenrica Giannuzzi

***Anthropos* und Mensch**

Naturalismen der Nichtunterscheidung bei Tsing, Haraway und Malabou

Statt lediglich das Trennende zwischen „uns“ und der „Natur“ zu suchen – ganz gleich, ob dieses nun in einer unbewussten geologischen Handlungsmacht (Chakrabarty 2009) oder in der traditionell-humanistischen Differenzontologie der Reiche von Tieren, Pflanzen und Mineralen bestehen soll –, hat die Philosophie jüngster Zeit zwei naturalistische Gegenmodelle aufgeboten. Diese beiden Modelle plädieren für einen Raum der *Nichtunterscheidung* von Menschlichem und Nichtmenschlichem und stützen sich auf die Begriffe der „Sympoiesis“ (Anna Tsing) und der „Epigenesis“ (Catherine Malabou). Im Falle der Sympoiesis ist dieser Raum einer der Übersetzung zwischen Wissenschaft, Wirtschaft und „lebendiger Arbeit“ (Marx); das Nichtmenschliche ist hier ein Komplex aus ökonomischen, interspezifischen und interlingualen Beziehungen. Die Epigenesis dagegen thematisiert die Emergenz der Logik aus der nichtmenschlichen Materialität des genetischen Substrats. Ausgehend von Ian James' Definition dieses neuen Naturalismus suche ich im Folgenden die Kontinuitäten in Bezug auf die Verbindung *anthropos*/Mensch zu beleuchten, die zwischen Tsings politischer Ökologie mit Malabous Kant-Interpretation bestehen. Dabei wird das Ausloten der Grenzen zwischen Philosophie und Ethnologie zeigen, dass beide Disziplinen eine immer tiefergehende Auseinandersetzung mit menschlich-nichtmenschlichen Beziehungsformen verfolgen. Die Differenzierung nähert sich dabei an vielen Stellen stetig einer *Indifferenzierung* an – so wie Ware und Gehirne, soziale Gruppen und Lebensformen sich dem gemeinsamen Problem der Relationalität in Bezug auf die Herausbildung von Phänomenen nähern.

Worin besteht nun jener Naturalismus, um den es hier geht? Ian James beschreibt Malabous Naturalismus als postkontinentales Projekt der Überbrückung von Wissenschaft und Philosophie (James 2019, 14):

Post-Continental naturalism allows for the phenomenal and qualitative dimensions of thought and conscious experience (known to phenomenology), and the physicalistic or quantitative dimensions of material existence (known to science) to be brought and thought together without the one seeking to eliminate or otherwise downgrade the other.

Dieses Projekt des Naturalismus reagiert auf die speziell in der englischsprachigen Wissenschaftsphilosophie erhobene Forderung nach einer theoretischen

Sprache, die orientiert ist an einem „framework about public objects in Space and Time“ (Sellars 1997, 116). Die Sorge um diese Öffentlichkeit der Wissenschaft prägt den Naturalismus Malabous, aber nicht nur den ihren. Ganz ähnlich geht es auch Anna Tsing – die die Funktion von Wissenschaft in der Untersuchung der einzelnen Glieder von Lieferketten sieht – um die öffentliche Dimension der Wissenschaft und um die Frage, inwiefern sie kapitalistischen oder nichtkapitalistischen Ökonomien dient.

1 Relation statt Exzeption

Die Phänomenologie des zwanzigsten Jahrhunderts hat, als wichtigste Vertreterin der „Kontinentalphilosophie“, die Korrelation von „Bewusstsein“ und „Welt“ zum Hauptgegenstand ihrer Analyse gemacht. Diese Korrelation verlief gleichermaßen als Ausschluss und als Bestimmung dessen, was nicht menschlich ist. Das Nichtmenschliche erschien lediglich als Noch-nicht-Menschliches oder Nicht-mehr-Menschliches – als etwas nämlich, das nicht der zeitlichen Erfahrung des Subjekts gegeben ist. Man kann diese eigentümliche Tradition der Erzeugung einer ontologischen Differenz durch die Erfahrung der *Zeit* als eine der vielen kulturellen Praktiken der „Anthropogenese“ (Agamben 2003, 87) verstehen. Solche Praktiken der „Menschmachung“, zu der auch die Meditation über die Zeit gehört, erzeugen einen Unterschied zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem. Sie tun dies, indem sie ein zutiefst Menschliches isolieren, ihm eine Vorrangstellung zuweisen und es in eine Hierarchie einordnen. Kulturelle Praktiken sind historische Individuationsmodi, die, wie Giorgio Agamben in *Das Offene* (2003) argumentierte, *Animalität* als etwas vom Menschen Getrenntes konstruieren. Sie produzieren exemplarische Gräben, wie der dem Mineral unterstellte „Weltlosigkeit“ und die dem Tier zugeschriebene „Weltarmut“, wie sie sich durch Heideggers Vorlesungen „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ (1929–1930) ziehen (Heidegger 1983, 274). Vor einer alternativen Kluft zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem, die diese Hierarchie umkehrt, aber ihre Struktur bewahrt, steht man bei der Apotheose der sinnlichen Allwissenheit des Tieres, die nach Agamben Rilke in den *Duineser Elegien* (1923) realisierte (Agamben 2003, 65–67).

Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Trends stehen Philosophien, die diese Kluft dafür kritisieren, nur auf verfügbare „Ressourcen“ im „Netz des Lebens“ (Moore 2019) abzuheben. Ein Beispiel dafür wäre Kathryn Yusoffs *One Billion Black Anthropocenes or None* (2019). In Yusoffs Kritik an der Grundidee des Anthropozän – dass Menschen über eine geologische Handlungsmacht verfügten – bedeutet die Untersuchung der Kluft letztlich die Untersuchung von Ereignis-

sen und Historiografien, um zu klären, wie der (Euro-)„Mensch“ innerhalb eines *anthropos* genannten, breiten Spektrums wundervoller gesellschaftlicher und kultureller Vielfalt isoliert und in einen Bürger mit Menschenrechten verwandelt worden ist. Als der andere Pol des Humanismus wäre der *anthropos* der Mensch ohne Eigentum und damit der Lieferant von Eigenschaften (körperliche Energie, die sowohl freie wie erzwungene Arbeit ausmacht).

In der Gegenwartphilosophie haben kulturellen Praktiken der Übersetzung zwischen Wissenschaft und Philosophie den Primat der Zeit als differenzproduzierendes Dispositiv ersetzt. Stattdessen stehen nun Beziehungsmodi im Fokus des Interesses. Differenz erscheint hier als unerwartete Manifestation *verwandter Formen* – Lebensformen, Formen der Lebensführung und Verwertungsformen – in einer politischen Ökonomie, die kreisförmig zwischen formellen und informellen Wirtschaftskomplexen fließt. Diese ökonomischen Schleifen veranschaulicht Anna Tsing in *The Mushroom at the End of the World* (2015). Vormalig wurde menschliche Exzeptionalität als Emergenzform aus den Reichen der Minerale, Pflanzen und Tiere konstruiert oder – wenn wir den Kritiker*innen einer latenteren Mensch/*anthropos*-Trennung Gehört schenken – als eine humanisierende Kapitalakkumulation aus der Organisationen von Bergwerken, Plantagen und Farmen. Dieser Prozess forderte ein hohes epistemisches Preis, denn stets ist er gescheitert, die Entstehung des Lebens und seine retroaktiv teleologische Zeitlichkeit zu beschreiben. Dieser Aufgabe begegnet Catherine Malabou in *Rationality and Epigenesis* (2014). Die Philosophie zog sich in die räumliche Organisation von Lebensformen im Raster der Taxonomie zurück und konzeptualisierte Leben vor allem per Subtraktion: Das Menschliche meinte hier die individuelle Ausübung kartesischer Rationalität von der Spitze der Schöpfung her, deren harmonischer Plan der Einsicht des Subjekts unterlag; die Philosophie verstand den Begriff des Lebens, indem sie von den unter dem Menschen liegenden Spezies, die als immer weniger komplexe Mechanismen gedacht wurden, subtrahierte und Schritt für Schritt bis zur Grenzform des „nackten“ Lebens herabstieg. Das nackte Leben hat wenig mit den Erkenntnissen der Biologie zu tun, wie es beispielsweise bei der Problematisierung des „klinischen Tod[es]“ (Agamben 2003, 25) oder der Abtreibung der Fall wäre. Sobald das Leben in bestimmten Funktionen isoliert ist, approprietiert die Staatspolitik das nutritive oder vegetative Leben – als vorher ausgeschlossener Teil – auf der Ebene der Nationalbevölkerung; und das mit vernichtenden Auswirkungen (Agamben 2003, 25). Die Zeit scheint reif zu sein, Brücken über all diese Klüfte zu bauen.

2 Pilz mit Sammler mit Patch mit Recht mit Dollar

Tsings *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, eine Studie über Manifestationen des Lebens in Oregon (USA) und Yunnan (China), verkörpert Barbara Cassins Vorstellung vom „Unübersetzbaren“. Demzufolge wird ein Wort zum Titel seines Problems, statt auf eine Bedeutung zu verweisen. Mit einem so scheinbar nichtmenschlichen und exotischen Analyseobjekt wie dem Pilz wird eine Wissenschaft gemacht, die eine überlegte Bewegung in Richtung Komplexität darstellt. Der Pilz erinnert an ein weiteres Abenteuer und eine Weggefährtin Tsings im turbulenten Land ubiquitärer Unterschiede: an *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (2016), Donna Haraways Intervention in der Anthropozändebatte. In beiden Texten scheitern angesichts des neuartigen öko-politischen Raums der Sprache der Wissenschaft alle Versuche, einen Sinn für Politik als Bestimmung von Leben wiederzuerlangen. Die Fähigkeiten des Pilzes sind so wesentlich für die Tätigkeiten jener babylonische Vielfalt lokaler Sprachen, dass man nicht den Versuch wagen wird, in ihrem Namen eine Universalgeschichte wiederherstellen zu wollen. Haraways Text liest sich wie ein dynamisches Pangäa, selbst durchzogen von den Turbulenzen und Störungen, die er aufzeichnen will. Die Kontaktstelle zwischen den beiden Autorinnen liegt im Begriff der „Sympoiesis“ (den Tsing zur „Symbiopoiesis“ ausbaut, 2015, 142), der Untersuchung von Interdependenzbeziehungen zwischen Organismen. Tsing und Haraway nutzen beide sympoietische Prozesse, um etablierte Symbiosetheorien zu überdenken, die einen großzügigen (und anthropomorphen) Wirt von einem parasitären Gast trennen.

Anstatt diese Beziehung streng in Pole zu dividieren, hebt der Begriff der Sympoiesis auf Interdependenz ab, die es schwer werden lässt, eine Grenze zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem zu ziehen. Ich werde auf einige dieser Beispiele eingehen und beginne mit Tsings Methode, lokale Geschichten zu verweben; anschließend wende ich mich Haraways Kritik an der Kategorie des Anthropozän zu, da sie (sogar gegenläufige) Vorstellungen von menschlicher Unabhängigkeit als Spezies angreift.

Neue Habitationsformen verflechten marginalisierte Arbeit und Natur. Die Entwicklung der Umweltschutzpolitik in den USA mobilisiert das Leben (und den Tod) eines Waldes, und zwar in einer Weise, die an ähnliche Verzweigungen im chinesischen Yunnan zur Zeit des Großen Sprungs nach vorn erinnert, und bringt beide mit einem Pilz in Verbindung, der ohne menschliches oder staatliches Handeln gedieh. In den 1950er Jahren kam es zu Konflikten zwischen den Aktivitäten von Bauern und staatlichen Umweltschutzbemühungen um neue Gebiet in amerikanischen Nationalsparks. Diese Politik wurde auch in solchen Bereichen durchgesetzt, in denen Industrie bereits abgebaut war. Diese und ähn-

liche Vergleiche scheinbar entfernter Phänomene beleuchten die Art und Weise, wie Verbote gegen das Pilzesammeln, das Zelten und saisonale Siedlungen sich auf die gut geölte Maschine der Enteignung von Ureinwohnern gehörendem Land stützen konnte. Zur Veranschaulichung erinnert Tsing an die 1954 erfolgte „termination“ oder Beendigung aller vertraglichen Verpflichtungen gegenüber den Klamath-Stämmen, die letzte große Enteignung von Ureinwohnern in Oregon (Tsing 2015, 196–200).

Pilze stehen in unruhigen Beziehungen sowohl zu den Geschichten ihrer Erntehelfer und deren Migration als auch zur Geschichte der Ureinwohner und ihres Landes. Aber auch in den Idiomen der industriellen Produktionsweisen sind Pilze Bedeutungsträger. Letztere fungale Existenzform sagt etwas über Formen von Skalierbarkeit. Im Zentrum von Tsings politischer Ökonomie steht die Skalierbarkeit als Kriterium für die industrielle Entwicklung seit den 1950er Jahren, sie bezeichnet aber auch ein aktuelles Prinzip für die Aufgabe einer wissenschaftlich betriebenen Übersetzung:

In the 1950s, scalability was a matter for citizenship as well as resource use. America was the melting pot, where immigrants could be homogenized to face the future as productive citizens. Homogenization allowed progress: the advance of scalability in business and in civic life. This was the climate in which legislation was passed to unilaterally abrogate US treaty obligations to selected Indian tribes. In the language of the day, members of these tribes were said to be ready to assimilate into American society without special status; their difference would be erased by law. (Tsing 2015, 197)

„Skalierbarkeit“ implizierte eine allgemeine Verbreitung standardisierter Produktions- und Konsummodi, gepaart mit Ideologien der *Assimilation*. Die Ureinwohner gesellschaftlich einzuverleiben war eine politische Agenda, ebenso wie die Rhetorik des biologischen „Outsourcings“ heute die wirtschaftlichen Beziehungen der Pilzsymbiose bezeichnet. Wo die Biologie Organismen im Vokabular des Marktes beschreiben kann, „fungi have always been recalcitrant to the [Weberian] iron cage of self-replication“ (Tsing 2015, 143):

Like bacteria some are given to exchanging genes in nonreproductive encounters (“horizontal gene transfer”); many also seem to keeping their genetic material sorted out as „individuals“ and „species,“ not to speak of „populations.“ When researchers studied the fruiting bodies of what they thought of as a species, the expansive Tibetan „caterpillar fungus,“ they found many species entangled together. When they looked into the filaments of *Armillaria* root rot, they found genetic mosaics that confused the identification of an individual. (Tsing 2015, 143)

Die Pilze, die nun Industriewüsten bevölkern, sind promiske und ausgedehnte Subjekte. (Sie sind wie ein feministisches Kollektiv: lädst du eine zum Abend-

sen ein, werden noch andere auftauchen.) Dies wird als *Co-Development* bezeichnet. Der Biologe Scott Gilbert beobachtete und theoretisierte diese „gemeinsame Entwicklung“, die darauf hinausläuft, dass „nature may be selecting ‚relationships‘ rather than individuals or genomes.“ (Tsing 2015, 142) Komplexe von Organismen und ihren Symbionten, wie die unteilbaren und miteinander verbundenen Aggregate von Wald und Pilzen, pflastern den Weg zur Emergenz neuer Arten. Sammler, Verpacker, Verkäufer, Käufer, Händler und Köche, eingebunden in diese Unternehmung, sind alle Bestandteile dieser evolutionären Einheit, des „Holobionten“.

Im Gegensatz zu den Begriffen „co-development“ und „co-evolution“ differenzierte sich die moderne Natur nach dem wissenschaftlichen Modell der Selbstreplikation mit analogen Skalen heraus, „models of the kind of nature that technical prowess can control.“ Die Entdeckung der Stabilität der selbstreplizierenden Eigenschaften der DNA in den 1950er Jahren war „the jewel in the crown of the modern synthesis.“ (Tsing 2015, 140) Im Modell der Selbstreplikation überträgt jede Skala eine in sich geschlossenes genetisches Erbe. Mit der Etablierung der evolutionären Entwicklungsbiologie änderten sich die Dinge jedoch. Insbesondere in Studien über die *Euprymna scolopes*, „a tiny Hawaiian squid“, umgangssprachlich bekannt als „bob-tailed squid“. Man beobachtete, dass juvenile Tintenfische ihre Organe nicht produzieren, so lange sie nicht mit einer bestimmten Bakterienart, *Vibrio fischeri*, im Meereswasser in Berührung kommen (Tsing 2015, 140). Es ist nicht das andere Geschlecht, das die Fortpflanzung in Gang setzt. Diese und andere Beispiele stellen unser Konzept der Erzeugung in Frage, das wiederum von Modellen der modernen industriellen Skalierbarkeit, etwa der Serialität geprägt ist. Die Rhetorik biologischer Serialität, die im Plantagenmodell besonders konsequent ausgeprägt ist, vereint den Diskurs industrieller Siedlungstätigkeit mit der Logik der DNA-Replikation.

Die artenübergreifenden Verbindungen der Pilze sind eine Herausforderung für die Serialität der Fortpflanzung, werden aber kaum zur utopischen Erzählung für Menschen. Pilze, die sich über die einzelne Wurzel hinaus bis auf den ganzen Patch und auf verschiedenen Patches im Wald erstrecken, gehören zu „mycorrhiza networks“, die sich vermehren, wenn der Pilz seinen Körper in die Wurzel des Wirtes ausbreitet und dessen Kohlenhydrate mittels „specialized interface structures, made in the encounter“ aufnimmt (Tsing 2015, 138). Einige Pilze dehnen sich nicht aus und bewohnen einen Wirt ohne fruchtbare Körper. Aber das Verhältnis von Pflanzen- und Pilzpartnern ist innerhalb des Patches nie dasselbe. Kein Patch ist „repräsentativ“. Jeder hat seine eigene Geschichte und das macht es schwierig, das Mykorrhiza-Netzwerk als utopisches politisches Paradigma zu betrachten. Tsing definiert dieses politische Potenzial als „latent commons“, als Verschränkung von nicht-repräsentativen Einheiten, die für eine

gemeinsame Sache mobilisiert werden *könnten*. Dieses Potenzial beruht auf sich wandelnden Allianzen und Koalitionen, die weit über das politische Paradigma von Freund und Feind hinausgehen.

Der Matsutake-Pilz ist auch aus einem anderen Grund kein Symbol für utopische Politik, denn er durchläuft Prozesse der Kommodifizierung und Standardisierung. Wie jede andere Nahrungsquelle gehen Pilze über von Objekten einer Geschenkökonomie zur „salvage accumulation“ der gegenwärtigen kapitalistischen Wirtschaft. Wir leben in der „salvage accumulation“ und offensichtlich sind wir keine Pilze. Selbst in der Renaturierung der Sammlungstätigkeit, wenn Pilze wieder zu Trophäen von Jäger werden und nicht als Ware „entfremdet“ sind, sucht sie die Erinnerung im Exil heim. Freiheit ist der Spuk einer Erinnerung für die Sammler. Und ihre Erzählungen werden heimgesucht vom Begriff der Arbeit, selbst wenn sie die Lohnarbeit ablehnen und behaupten, das Sammeln bedeute Freiheit (Tsing 2015, 78).

Ideologische Skalen der „Freiheit“ verbinden das Menschliche und das Nicht-Menschliche in einem Kontinuum. Hier wie da erscheint Freiheit in Tsings Buch als Währung der Übersetzung. Sie wird auf mehrdeutige Weise sowohl von den Arbeitskräften in Bezug auf nicht entlohnte Arbeit als auch von Investoren und politischen Entscheidungsträgern in Anspruch genommen. An beiden Fronten wird Freiheit tendenziell mit der Universalität des Geldes identifiziert. Sie ist eine Hintertür für das Kapital. Wenn also Freiheit beansprucht und ausgeübt wird, folgt das Kapital der Zuweisung des Umtauscherts an die Produkte der freien Arbeit auf den Fersen.

Tsing vergleicht sogar den Dollar und den Yen über den Signifikanten des Pilzes. Da der Endmarkt des Pilzes Japan ist (und japanische Küchen auf der ganzen Welt), liest sie die japanisch-amerikanische Hegemoniepolitik gegen den Strich und weist auf ihre unterschiedlichen Imperialismusformen hin. Dabei greift sie auf J. K. Gibson-Graham und Michael Hardt und Toni Negri zurück, „the most trenchant early twenty-first century anticapitalist critics“. (66) Tsings Synthese lautet wie folgt: Kapitalistische und nichtkapitalistische Formen interagieren in *perikapitalistischen* Räumen (66). Der Kapitalismus ist nur eine Form unter vielen ökonomischen Modellen und Verhaltensweisen, aber er hat die Tendenz, hegemonial und allumfassend zu werden. Auf der einen Seite ist der Kapitalismus eine segregierte Wirtschaftsform, die sich wie ein Unkraut verhält (*perikapitalistisch*). Andererseits hängt es von nichtkapitalistischen Lebensformen ab. Nur durch diese ökonomische Vielfalt ist Akkumulation möglich. Das ist die Bedeutung der „postkapitalistischen“ Politik, die sich mit der wilden Akkumulation auseinandersetzt und sie steuert: Wie ist es überhaupt möglich, „in den Ruinen des Kapitalismus“ zu leben, wo unregelmäßige Produktion durch einen abstrakten und intermittierenden Angebots-Nachfrage-Mechanismus in Waren-

ketten übersetzt wird – so rigoros wie wissenschaftliche Übersetzung und sogar als Freiheit imaginiert?

Wissenschaft wird bei Tsing als eine *Übersetzungsmaschine* bestimmt, und zwar nicht nur, weil Protokolle und eifrige Techniker diejenigen Teile auswählen, die in ein einheitliches Wissenssystem integriert werden sollen. Wissenschaft übersetzt auch, weil ihre Erkenntnisse aus ganz unterschiedlichen Ökonomien gewonnen werden. Die durch die Wissenschaft realisierte Standardisierung von Lebensformen ermöglicht die Schaffung eines wirtschaftlich einheitlichen Raumes. Tsings eigene Wissenschaft ist eine qualitative politische Ökonomie, die „ecologies of encounter“ untersucht (216). Diese Wissenschaft betrachtet alle Lebensform in allen Gliedern der Lieferkette. Jedes dieser Glieder ist eine Quelle von Mehrwert; und jedes wird in der Übersetzung von einer Lebensform in eine andere valorisiert. Die allgemeine Perspektive des Nichtmenschlichen ermöglicht das Auftauchen und die Beschreibung vielfältiger transformativer Kommodifizierungen und es erlaubt aufzuzeigen, wie eine Ware Lebenszyklen und menschliche Märkte über Speziesgrenzen hinweg organisiert und sogar menschliche Lebensformen intern differenziert. In diesem Sinne beobachtet der nicht-menschliche Protagonist verschiedene menschliche Ökonomien, ohne dass dabei eine autonome Handlung der menschlichen Spezies neben der Rolle der Wissenschaft nötig wäre. Und da die Ökonomien menschlicher Gruppen auf globaler Ebene ständig miteinander verflochten sind, beobachtet der Matsutake am Ende, wie sich menschliches und nichtmenschliches Leben auf weltgeschichtlicher Ebene um Patches lokaler Semantik organisiert.

3 Ach! Diese Menschen mit ihren Kühen und Ernten

Tsing nimmt sich der politischen Dringlichkeiten an, die in der Debatte um das Anthropozän artikuliert worden sind. In dieser Epoche ist die menschliche Spezies zur globalen Umwelt aller anderen Spezies geworden (Eldredge 1998; Giannuzzi 2016). Anna Tsing spricht vom „inflection point“ zwischen Holozän und Anthropozän als „the wiping out of most of the *refugia* from which diverse species assemblages (with or without people) can be reconstituted after major events“ (Haraway 2016, 160). In Haraways Lesart von Tsing verursachte eine historisch relative Assemblage aus Menschen, Pflanzen, Tieren und Maschinen – und nicht der *anthropos* als Spezies – durch besondere Produktions- und Konsumweisen ein klimawandelbedingtes Massensterben. Indem sie die hegemoniale menschliche Perspektive dezentrieren, weichen Tsing und Haraway von der Anthropozänthese ab, von der sie glauben, dass sie mehr als nur problematisierend die

vollständige Anthropisierung der Erde unter formal kapitalistischen Wirtschaftssystemen voraussetzt. In Tsings Theorie scheint der Pfad zur Entdeckung alternativer Assemblagen mit der Multiplikation nichtmenschlicher Semantiken gepflaster zu sein, der menschliche *counterhistories* einschließen muss; in Haraways Bezugssystem wird auf dasselbe Ziel durch eine subkulturelle Unterwanderung der Wissenschaftssprache hingearbeitet. Haraways *Staying with the Trouble* geht weniger großzügig mit narrativem Realismus um, selbst wenn auch hier „Gegen geschichten“ geschmiedet werden. Haraway hat Zweifel an der Möglichkeit, sich der aufklärerischen Dimension des *anthropos* zu erinnern, die doch Resultat einer Reihe von Expertisen ist, vom Werkzeugbau über die Bestellung von Land zur Kommunikation durch symbolische Formen. Der *anthropos* ist in Wirklichkeit der Held eines tödlichen anthropogenen Kampfes – der Hegel’schen Herr-Knecht-Dialektik, in der die Grundstruktur der menschlichen Gesellschaft eine Logik der Kriegsführung ist. Warum also sollte man die Auswirkungen der kapitalistischen Domestikation mit einer aufgeklärten Geologie und in einer einzigen Kategorie verbinden, heiße sie nun Kapitalozän oder Anthropozän? (Mitman 2018) Haraways Strategie ist ein Überquellen von Kategorien: Kapitalozän (mit Jason Moore), Plantationocene (mit Anna Tsing). Sie fügt all dem ihren eigenen feministischen Cyberpunk-Twist hinzu und eignet sich das berühmte Lovecraft-Monster „Cthulhu“ an. Als hätte diese monströsen Entität alle Merkmale einer radikalen Fruchtbarkeit gezeitigt, mit radialen Gliedmaßen und der Vermehrung von Organen, schreibt Haraway das Symbol (ein „h“ rückwärts bewegend) im Sinne einer „chthonischen“ Göttlichkeit um. Das Anagramm ist fertig; die Epoche der Unruhe ist das „Chthuluzän“ – eine Epoche des Komposts und zugleich die Aussicht, das Trauma der Erzeugung in eine Chance zu verwandeln.

Auch wenn das Erbe des *anthropos* eine moralische Besorgnis zum Ausdruck zu bringen vermag, die sich durch die verschiedenen Positionen in der Anthropozändebatte zieht, so geht diese Position doch davon aus, dass die geomorphe Kapazität der menschlichen Spezies, derart universalisiert, tatsächlich einen „species act“ darstellt (Haraway 2016, 37). Das ist die These, die Haraway angreift. Dass das negative Resultat standardisierter Produktion und Konsumption eigentlich die Menschheit als Spezies und nicht der „Mensch“ im Sinne der Aufklärung ist (auch wenn die Menschheit auf diesem Planeten eine evolutionäre Sozialgeschichte besitzt), verschleiert doch immer noch die Zunahme seiner Population und seiner Ansprüche. Der Verweis auf eine menschliche Natur verdeckt die Tatsache, dass verschiedene nichtmenschliche Verwandte am Schaden sogar mitschuldig sind. Der Mensch ist nie allein, das ist der Generalbass in Haraways Melodie. Ihre Ernten und ihre Kühe laborieren als vollwertige Koprotagonisten am dystopischen Plot. Solche Allianzen zwischen den Arten haben Zahlen und Ansprüche wachsen lassen – und zwar nicht nur die des Menschen.

Haraway zufolge ist dieser Zuwachs beim Menschen und seiner nichtmenschlichen Verwandtschaft das Ergebnis einer bestimmten geohistorischen Konjunktion, keiner Spezieshandlung. Die atemberaubenden Data der ökologischen Krisen derart zu vereinheitlichen und sie mit der heroischen Geschichte des *anthropos* zu verweben würde nur die Illusion verstärken, es sei unvermeidlich, – wenn auch tragisch –, alles, was Erde ist, in Ressourcen für die Menschheit zu verwandeln. Aber das ist es nicht. Nimmt man die Prozesse der Kodependenz sympoiетischer Lebensformen in den Blick und verabschiedet man sich vom Bezugsrahmen der Synthetischen Evolutionstheorie, die die Entwicklung von Arten als autonome Pfade betrachtet (auch wenn sie sich dabei eine bestimmte Umgebung teilen), so werden alternative Habitationsformen sichtbar. Nicht alle Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem sind mit Ressourcentieren verbunden. Und natürlich sind nicht alle Pflanzen Lebensmittel. Es geht also darum, bei dem zu bleiben, was nicht profitabel und domestiziert ist – und was Angst auslöst.

Die natürliche Auslese der Beziehungen wird Überleben ermöglichen, vielleicht sogar das der menschlichen Spezies und ihrer sich mit ihnen entwickelnden Verwandten. Interspezifische und sympoiетische Beziehungen sind das entscheidende Feld für die Definition einer „menschlichen“ (also „kritischen“) Expertise in Bezug auf eine sehr begrenzte Reihe von Problemen, die Haraway zufolge besonders dringend sind: 1. das Plantagensystem, das dem Agrobusiness unterliegt, welches wiederum strukturell den Genozid an nichtstandardisiertem Leben sowie gewisse Formen der Gefangenschaft und Zwangsarbeit (Menschen und Pflanzen, Tiere, Mikroben und Maschinen) erfordert; 2. die Fähigkeit zur Einbildungskraft von SF (Science Fiction, spekulativer Feminismus, Science Fantasy, spekulative Fabulation, Science Fact und String Figures); 3. die materiell-semiotischen Antworten, die wir mit der nichtanthropozentrischen Differenz inszenieren (in Kunst, Aktionsforschung, Archiven); 4. die Aufgabe, Wege aus der politischen Theologie zu finden, die menschliche Politik ohne Großzügigkeit für den Feind denkt, den *Hostis* (mit all seinen Untertönen von Gastgeber, Geisel und würdigem Feind), und mit einem Autoritätsbegriff, der auf dem Ergebnis der „Anthropogenese“ beruht, dem hegelianisch-marxistischen Ergebnis eines tödlichen Kampfes um Anerkennung.

4 Sprossen und Blüten

Bisher haben wir uns mit der Frage des Menschen auf eine Weise auseinandergesetzt, die darauf tendiert, die Kluft zwischen Menschlichem und Nichtmensch-

lichem als Sprachtechnik zu verstehen. Die Ergebnisse lauteten bis jetzt: Es gibt keine Kluft, nur die Übersetzungsmaschine der Wissenschaft für den Markt (Tsing); es gibt keine Kluft, sondern eine Arbeitsteilung zwischen den Lebenssystemen und über die menschliche Evolutionsgeschichte hinweg (Haraway); und: sofern es eine Kluft gibt, fällt sie mit dem Geheimnis der Individuation selbst zusammen, und die historischen Wege, auf denen sie zu einer Mensch-Tier-Konjunktion wurde, sind die Effekte einer „anthropologischen Maschine“ (Agamben 2003, 37).

Die erste Position besagt, dass die globalen Prozesse der gemeinsamen Entwicklung des Lebens in politische Ökonomien eingebettet sind; diese können durch eine nichtmenschliche Linse historisiert werden, da nichtmenschlich Phänomene in lokalisierte Sprachen einer ‚Wissenschaft der Begegnung‘ übersetzt werden. Jede Analyseeinheit – eine Reihe von Pilzen, Naturschutzgesetze, lokale Märkte, Migrationsgeschichten, industrielle und genetische Vorstellungen von „Skalierbarkeit“ – ist sowohl sprachlich als auch technologisch gegliedert. Die zweite Position würde betonen, dass stattdessen eine sehr viel latenter Vielfalt von Lebensnetzwerken hinter öko-politischen Begegnungen steht, die unerlässlich ist, um Sympoiesisverhältnisse neu zu definieren, die letztlich evolutionsgeschichtliche Bedeutung erlangen würden. In der dritten Position wird die Frage nach dem Menschen gegenüber der Sprachtechnologie durch das Konzept der „anthropologischen Maschine“ (Agamben) gestellt: eine diskursive Praxis, die den Menschen durch einen entscheidenden politischen Konflikt hervorbringt (Antropogenese): den zwischen Animalität und Menschlichkeit *im Menschen selbst*. „Die Politik der westlichen Staaten ist deswegen gleichursprünglich mit Biopolitik.“ (Agamben 2003, 88) Auch wenn Agamben es im Kontext dieses Begriffs nicht weiter erläutert, stammt doch die *macchina antropologica* aus Furio Jesi ethnographischer Theorie. Ausgehend von Levi-Strauss‘ Analyse der festlichen Zeitlichkeit identifiziert die anthropologische Maschine einen ritualisierten kollektiven Prozess, in dem synchrone Bilder vom „Ich“ und vom „Anderen“ produziert und erinnert werden (Jesi 2018). Agambens Verwendung dieses Begriffs hat methodische Auswirkungen auf den Status von Philosophie: Sie wird zu einem der vielen ritualisierten Verwendungen von Sprache (nicht anders als die Lebenswissenschaften), zur Illustration von *phila* und zur theologischen Miniatur. All das sind kulturelle Praktiken.

Die poröse Textur kultureller Praktiken, die als konzeptionelle Montage heteromorpher Elemente existiert, führt uns zu einem weiteren entscheidenden Werk, das die Grenzen des Herausbildungsprozesses von Leben befragt: Cathrine Malabou *Before Tomorrow. Epigenesis and Rationality* (2014). Hier fließt die kantische Rationalität in die Schläuche der Epigenetik. Malabou lädt uns ein, eine paradigmatische Wende nach Foucaults Genealogie zu denken, und sie beginnt

damit, die Historizität von Tiefenzeit in den Aufgabenkanon der Philosophie als Fortsetzung der Wissenschaft einzuführen.

Malabou untersucht die theoretische Bedeutung der Epigenese, der Wissenschaft der Embryonenentwicklung, durch das Problem der Kategorienduktion. In diesem kantischen Rahmen ist es möglich, menschlichen Gene als nicht-menschlich zu betrachten – einmal, insofern *DNA editing* zukünftige Generationen mehr als die gegenwärtigen betrifft, und dann durch die Möglichkeit, mittels spezifischer Umweltbedingungen bestimmte morphologische Muster zu aktivieren. Gene sind die kantischen Kategorien, die Malabou als „germs of the a priori understanding“ definiert (2014, 27). Die Unterscheidung zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem, mit ihren impliziten Dichotomien von Geist/Materie und Seele/Mechanismus, tendiert auf das Problem der Herausbildung lebender Materie. Wie können wir die leblose von lebender Materie unterscheiden? Wie können wir den Prozess der Belebung beschreiben? Sind Genotyp und Phänotyp, die Hard- und Software unserer Körper? Und wie ertsteht diese maßlose relationale Komplexität des Lebens aus so einfachen Konturen?

Kants Lösung für das Problem der kategorischen Bildung ist die *acquisition originaria*: Das logische „Ich“, das jedes Subjekt definiert, wird ursprünglich aus der Erfahrung erworben. Dieses „Ich“ – das das Zentrum aller (Selbst-)Perzeptionen als auch Zeichen der Unabhängigkeit von den angrenzenden Körpern ist und in Kants *Kritik der reinen Vernunft* die notwendige Bedingung der Möglichkeit, das Apriori zur Formulierung einer jeden wissenschaftlichen Frage abgibt – dieses „Ich“ also geht der Erfahrung so total voraus wie es die Gene tun. Stattdessen gibt es eine gemeinsame Arbeit von Genen und Erfahrungserwerb. Das Problem besteht nun darin, wie diese Verbindung beschrieben werden kann, ohne eine prästabilisierte Harmonie oder die Kontingenz völligen Zufalls vorauszusetzen. Wenn das transzendente „Ich“ eine universelle und notwendige Bedingung der Erkenntnis wäre, könnte man mit Rechte sagen, dass es die menschliche Spezies in Bezug auf die Rationalität definiere. Nach der Lektüre von *Before Tomorrow* ist jedoch klar, dass dieses kantische Modell der Epigenese einen Widerspruch provoziert – zwischen der Rolle des Apriori (ein individuelles Wahrnehmungszentrum, das vor jeder Kognition existiert) und der Notwendigkeit, die Individuation aus der Erfahrung (nach der Kognition) „zu erwerben“. Der Widerspruch dieser *acquisitio originaria* wurde durch verschiedene Vorschläge gelöst – entweder im Sinne des Innatismus (Kategorien sind zum Zeitpunkt der Geburt für alle vollständig vorhanden) oder im Sinne eines transkategorialen Raums der radikalen Kontingenz (das „Ich“ ist ein Epiphänomen, eine Art unbewusster Nachhall anderer logischer Kategorien wie Qualität, Quantität, Modalität und Beziehung). Nach Malabou entfernen diese beiden Lösungen für Kants Widerspruch das Apriori und berauben Kant damit endgültig seiner mächtigsten Waffe: der

Reduktion des (sehr obskuren) Ursprungsbegriffs auf eine Reihe von Strukturen, die von einer gezielten Spontaneität motiviert sind. Malabou definiert den entscheidenden Gewinn durch Kants Liquidation des Ursprungs als „the space of a formal reduction of beginnings; [...] It is a matter of understanding from which non-conscious, not necessarily human and not programmed formative instances thinking derives.“ (Malabou 2014, 14)

Kants Analogie zwischen Categoriesystem und Epigenesis, die umrissen, aber in biologischer Hinsicht nicht detailliert ist, hatte eine lange interpretative Geschichte, zumal die Analogie durch zweideutige Definitionen gestützt wird. Der Prozess der Bildung wurde von Kant tatsächlich sowohl als „reine Arbeit“ als auch als „erworbene“ Apriori-Formen der Erkenntnis beschrieben, „a labor before labor, an acquisition without a process“ (Malabou 2014, 17). Wie Malabou es beschreibt, liegt die Gefahr einer Epigenesis a priori in einer Präformation, die eine Rückkehr zu angeborenen Prädispositionen erfordert – “but again, how can we think a pure development without annulling the very idea of development? – or epigenesis is not pure and includes experience, that is, adventure and surprise, in its process“ (Malabou 2014, 17).

Malabou wendet sich der Sprache Kants zu, die in seinem Werk nicht zweideutig ist. Kategorien zum Beispiel bleiben in allen drei Kritiken „the pure seeds of experience“ (Malabou 2014, 26). Die Sprache der Epigenesis ist in Kants Texten immer kohärent. Und wie Samen stammen die Kategorien der Kognition weder aus einer vorherigen Übereinstimmung mit den umgebenden Objekten (Präformation) noch aus einer magischen Animation des Anorganischen (Spontanzeugung). Sie sind definiert als „Keime und Anlagen“ (Malabou 2014, 27). Diese Kohärenz erlaubt es Malabou, den Erwerb der Kategorien nicht so sehr mit der modernen Wissenschaft der Embryonenentwicklung (Epigenese und ihre Topologie der Folgetransformationen) in Beziehung zu setzen, sondern mit der Relation von Oberfläche und Struktur, die zwischen Körper und DNA (Epigenetik) herrscht.

Die Paragraphen 27 in der *Kritik der reinen Vernunft* und 81 in der *Kritik der Urteilskraft* sind der Ausgangspunkt für Malabous Analyse. Die kantischen Keime, Samen und Gene sowie die einzelnen Merkmale, die sie produzieren, werden nur in der heutigen Epigenetik geklärt, als Beziehungen zwischen Genotyp und Phänotypen, Epizentrum und Hypozentrum. Diese genetischen Beziehungen finden Ausdruck in der Kausalität als Dialektik von Oberfläche und Lokalisierung. Dieses Modell ist dabei nicht nur räumlich gedacht. Epigenetische Zeitlichkeit ist so grundlegend wie die Idee des Ursprungs, die sich Zeitlichkeit als räumliche Ausbreitung aus einem punktuellen Ereignis vorstellte; ihr zeitliches Schema aber ist radikal anders. Malabous Eingriff in das Werk Kants zielt eben auf jenes „-epi“ – *nach* oder *über* – als Indikator eines „surface effect“. „This intrication,

which starts as an analogy, ultimately becomes an intimate relation at the heart of the critical project.“ (Malabou 2014, 18)

Anstatt das Transzendente aufzugeben (und die Notwendigkeit eines universellen und apriorischen „Ich“ für alle Perzeptionen des eigenen Körpers zu beseitigen), lohnt es sich nach Malabou zu untersuchen, wie Kant sich dieser „Intrikation“ stellte. Eine synthetische Beziehung besteht nicht nur zwischen den Anschauungsformen Raum und Zeit und der synthetischen Einheit der Mannigfaltigkeit im Begriff, jenem unvergleichlichen Gewinn der kantischen Kritik. Wir müssen zudem mit Kant über die „genesis of the a priori“ nachdenken, die eine andere Art von Synthese impliziert: „the in-between of experience and the given of birth“ (Malabou 2014, 5). Dieses Dazwischen der Herausbildung, der Formierung, ist vielleicht die einzige angeborene kognitive Grundlage. Diejenigen, die zugunsten der Epigenese argumentieren „must demonstrate that the individual who will be born will necessarily be surprising. That this individual cannot be born before tomorrow.“ (Malabou 2014, 30) Dass sich das Individuum nicht „vor morgen“ entwickeln kann, bedeutet, dass der Erwerb menschlicher Kognitions-kategorien zu einer „*bildende[n] Kraft*“ gehört, die sich nicht allein mit physischer Bewegung erklären lässt und kein sicheres Resultat besitzt (Malabou 2014, 29). Indem Malabou Kant durch die Brille der Epigenetik überprüft, bestätigen ihre Befunde, dass es keinen Beweis dafür gibt, Individualität sei die letztgültige Bedingung für Erfahrung; sie mag sich unter bestimmten natürlichen und kulturellen Umständen entwickeln.

Die systematische, gemeinsame Arbeit der Sinne, des Verstandes, der Zeit und der Vernunft, waren der Grundstock der kantischen Kausalität, aber „the a priori character of causal necessity, on which Kant builds the principle of the validity of knowledge and the stability of nature“ (Malabou 2014, 2), wird heute vor allem von zwei Fronten offen in Frage gestellt: von der Position Quentin Meillassoux', dessen Projekt Korrelation ohne Kausalität zu denken versucht, und durch eine vollständige Mathematisierung von Gehirnprozessen, bei der das Problem des Transzendentalen, seiner Freiheit und Grenzen letztlich über die Kompetenz der Analyse hinausreicht. Die letztgenannte Position, wie Jean-Pierre Changeux sie vertritt, betrachtet die kantischen Kategorien der reinen Vernunft als Ausdruck eines rationalistischen Innatismus und nicht als ein System des Verstandes, während Meillassoux zufolge eine Struktur der ursprünglichen Ko-Implikation von Subjekt und Objekt die strikte Gleichwertigkeit der Gesetze des Verstandes und der Naturgesetze gewährleistet und damit deren Notwendigkeit und strikte Universalität garantiert (Meillassoux 2008). Diese Weisen, das Transzendente aufzugeben, entspringen gegensätzlichen Kräften: nicht nur der vollständigen Temporalisierung des Transzendentalen – die auch Ziel von Heideggers Interpretation der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist – sondern

auch der Mathematisierung des mentalen Prozesses, der sich nicht auf die kognitive Entwicklung des Gehirns, eines Organs mehr als einer Fakultät, sondern nur auf quantitative Muster des Verstandes bezieht.

Aus Malabous Sicht würden die drei Positionen von Meillassoux, Heidegger und Changeau auf ein Element hin konvergieren: dass wir, müssen wir das Transzendente aufgeben, das (logische) Apriori in die Vergangenheit zurückschieben müssen. Wenn wir eine deduktive Solidarität zwischen Synthese und natürlicher Ordnung bewahren wollen, kann sie nicht in Kants spontaner Bildung der Kategorien liegen, der sogenannten Spontaneität der reinen Vernunft. Die drei Bewegungen – ein konservativer Verzicht (Zeit); ein Verzicht, der seine Schuld (das Gehirn) nicht erkennt; ein Verzicht als Bewusstsein seines Erbes (Kontingenzenz) – haben alle einen Schritt zurück in die Vergangenheit zu Folge:

All result in the decision to drown spontaneity in a more ancient past than subjectivity. For Heidegger, it is an ontological past with no beginning; for the neuroscientists, it is the night of a biological and evolutionary past; meanwhile, Meillassoux evokes ancestry without human ancestors. (Malabou 2014, 13)

All dies zusammengenommen stellt sich die Frage: Wie können wir die Zukunft auf der Grundlage der Kausalität zwischen Subjekt und Objekt denken, ohne der Geschichte des Objekts alle Macht zu überantworten? Malabou bringt vor, dass es keine Epigenese der Kategorien selbst gibt, sondern einen genetischen Prozess der Beziehung der Kategorien zu Objekten. Kategorien bilden sich empirisch nicht aus der Erfahrung heraus, aus der sie sich widersprüchlicherweise ableiten, und widersprechen damit Kants transzendentaler Deduktion. Vielmehr werden sie durch Erfahrung verursacht, im Sinne einer Begrenzung. Das ist ihre Formulierung von Kants minimalistischer Präformation: Die transzendente Deduktion garantiert die (mögliche) Relation der Kausalität.

In dem, was Malabou als neues Paradigma der zeitgenössischen Philosophie definiert, ist die Kluft zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem der gemeinsame Nenner. So wie Erdbeben lokalisiert werden, ist jeder Moment des Formationsprozesses eine Verschränkung von Epizentrum und Hypozentrum, d.h. die Projektion einer vorhandenen Oberfläche in die hypothetische Dynamik der Tiefenzeit. Diese formativen Prozesse mobilisieren sowohl Sinne als auch den Verstand in „the unity of them“ oder der *Zweckhaftigkeit* „at the intersection of the archaic and the teleological“ (Malabou 2014, 158). Diese Form der teleologischen Kausalität kann nie vollständig in eine imaginäre Vergangenheit zurückgezogen werden. Trennungen im Animationsprozess, zwischen lebendig und tot, menschlich und nichtmenschlich, werden weder durch den Naturalismus von Malabou noch durch den Rahmen der zeitgenössischen Epigenetik unterstützt.

5 Schluss

Philosophie und Ethnologie wenden sich zunehmend Beziehungsformen zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem zu. Malabou in der Philosophie und Tsing in der Ethnologie sind zwei Beispiele dafür, wie sich diese beiden Disziplinen um Formen des Naturalismus zusammenschließen können – der Fortsetzung von Wissenschaft durch Theorie. Malabous Interpretation der kantischen *Epigenesis* offenbarte einen teleologischen Antrieb, der rückwirkend auf die Gegenwart wirkt, so wie die Oberfläche auf die Struktur bei der Zuordnung von Erdbeben und tektonischen Bewegungen. Die gleiche Zeitlichkeit der Formationsprozesse zeigt sich in den von Anna Tsing beschriebenen *Sympoiesis*-Beziehungen. In beiden Modellen, beim Erwerb der Kognitionsfähigkeit und in der Geschichte der Waren, nähert sich die Unterscheidung menschlich/nichtmenschlich einer Nichtunterscheidung an, da sich Waren und Gehirne, soziale Gruppen und Lebensformen dem gemeinsamen Problem der Relationalität in Bezug auf Formationsprozesse konvergieren.

Weit davon entfernt, politische Handlungsmacht in geologischen Begriffen als unbewusste Nebenwirkung unseres Alltagslebens zu artikulieren, reagieren Tsing und Malabou auf die Dringlichkeiten des Anthropozäns und erfüllen eine Aufgabe, die in der kontinentalen Philosophie häufig vernachlässigt wurde: das Lebens durch *Beziehungsmodalitäten* zu denken. Auf der einen Seite verfolgt Tsing die globalen Prozesse der Kommerzialisierung durch einen lebendes Unübersetzbares: den Matsutake-Pilz. Der Matsutake beinhaltet monetäre, wissenschaftliche und Erfahrungswerte, die einen Komplex naturkultureller Beziehungen zwischen Staaten, Wissenschaften und mehrsprachigen sozialen Gruppen bilden. Auf der anderen Seite kommen die Beziehungsmodalitäten ebenso bei Malabous Interpretation der kantischen Kategorien zum Tragen. Die Kategorien des Intellekts (oder des Gehirns) erlauben es, Erfahrungen im Raster der Logik zu systematisieren. Ohne sie würde kein Sinnesdatum je zu einem Begriff werden. Die Besonderheit von Malabous Lektüre liegt darin, dass ihr zufolge die apriorischen Kategorien des Verstandes ‚aus der Zukunft erworben‘ sind: Sie markieren die Möglichkeit der Kausalität im Spiel zwischen Genen und liminalen Umweltinteraktionen. Dieses Spiel der Epigenesis charakterisiert die Evolution jedes Organismus. Wechselwirkungen können bestimmte in den Genen eingeschriebene kategoriale Beziehungen aktivieren oder nicht, die den nichtmenschlichen Grund für (mögliche) Ursachen darstellen. Nach dieser Kolektüre von Philosophie und Ethnologie scheint die *Pluralisierung des Menschlichen* das nützlichste Ergebnis der neuen Fakultät der *Environmental Humanities*.

Literatur

- Agamben, Giorgio. *Die Offene. Der Mensch und das Tier*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2003.
- Chakrabarty, Dipesh. „The Climate of History: Four Theses“. *Critical Inquiry* 35.2 (2009): 197–222.
- Eldredge, Niles. *Life in the Balance. Humanity and the Biodiversity Crisis*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Giannuzzi, Mariaenrica. „A Philosophical Point of View on the Theory of Anthropocene“. *Visions for Sustainability* 3.5 (2016): 6–14.
- Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- James, Ian. *The Technique of Thought. Nancy, Laruelle, Malabou and Stiegler after Naturalism*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2019.
- Jesi, Furio. *Time and Festivity. Essays on Myth and Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- Malabou, Catherine. *Before Tomorrow. Epigenesis and Rationality*. Cambridge, UK: Polity Press, 2016.
- Mitman, Gregg. *Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing*. <https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene>. Weblog. 2018 (16. Oktober 2019).
- Moore, Jason. *Kapitalismus im Netz des Lebens*. Berlin: Matthes und Seitz, 2019.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Yusoff, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.