

## Keine Quallen

### *Anthropozän und Negative Anthropologie*

Von Hannes Bajohr

**A**llen anderslautenden Verkündungen zum Trotz leben wir noch immer nicht im Anthropozän.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Bislang aber ist das Anthropozän noch kein formalisierter Bestandteil des geologischen Begriffsarsenals. Statt-

dessen, und zum Ärger vieler,<sup>3</sup> führte die Kommission im Juli 2018 eine genauere Unterteilung des Holozän 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!<sup>4</sup> 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.

Anders als im Fall der Natur- ist den Geistes- und Kulturwissenschaften die Frage der institutionellen Anerkennung zusehends gleich: Das Anthropozän hat, seines Status als bloßer Vorschlag ungeachtet, in der letzten Dekade eine erstaunliche akademische Karriere gemacht, eine voluminöse Literatur hervorgebracht, Lehrstühle geschaffen, Zeitschriftengründungen und den Aufbau von Forschungsgruppen motiviert – und nichts

- 1 Vgl. Eva Horn, *Jenseits der Kindeskinde. Nachhaltigkeit im Anthropozän*. In: *Merkur*, Nr. 841, März 2017.
- 2 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 (Jan Zalasiewicz u. a., *The Working Group on the Anthropocene: Summary of evidence and interim recommendations*. In: *Anthropocene*, Nr. 19, 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 (Colin N. Waters u. a., *Can nuclear weapons fallout mark the beginning of the Anthropocene Epoch?* In: *Bulletin of the Atomic Scientists*, Nr. 3 vom 1. Mai 2015).

- 3 Robinson Meyer, *Geology's Timekeepers Are Feuding*. In: *The Atlantic* vom 20. Juli 2018 ([www.theatlantic.com/science/archive/2018/07/anthropocene-holocene-geology-drama/565628](http://www.theatlantic.com/science/archive/2018/07/anthropocene-holocene-geology-drama/565628)).
- 4 Reinhold Leinfelder, *Meghalayan oder Anthropozän? In welcher erdgeschichtlichen Zeit leben wir denn nun?* In: *Der Anthropozäniker* vom 20. Juli 2018 ([scilogs.spektrum.de/der-anthropozaaniker/meghalayan-oder-anthropozaan](http://scilogs.spektrum.de/der-anthropozaaniker/meghalayan-oder-anthropozaan)). Vgl. auch das je aktuelle chronostratigrafische Diagramm der *International Commission on Stratigraphy* ([www.stratigraphy.org/index.php/ics-chart-timescale](http://www.stratigraphy.org/index.php/ics-chart-timescale)).

davon wird einfach wieder verschwinden, sollten sich die Geologen doch gegen die offizielle Einführung der neuen Epoche entscheiden. Die Attraktivität des Anthropozän-Begriffs liegt in seiner Strahlkraft als nicht bloß geochronologischer Prägung, sondern als hyperreflexivem geosozio-kulturellem Epochenbegriff, als Ontologie und Geschichtstheorie nicht weniger denn als Anthropologie – Kategorien also ganz und gar im Einzugsbereich der Geisteswissenschaften.

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 von *res naturae* und *res humanae*, von Natur- und Menschheitsgeschichte – aber gibt damit nicht schon selbst zweifelsfrei ein neues Leitschema vor.<sup>5</sup> Das zeigt sich daran, dass aus dem Anthropozän sowohl posthumanistische wie auch neohumanistische Konsequenzen gezogen worden sind. Der Kollaps der Mensch-Natur-Differenz kann so einerseits als *Ermächtigung* oder andererseits als weitere *Dezentrierung* des Menschen verstanden werden. Am Begriff des Anthropozän und des Anthropos in ihm vollzieht sich so, wie eine Reihe aktueller Veröffentlichungen zeigt, ein Deutungskampf um die diskursive Wiederkehr des Menschen.

5 Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*. In: *Critical Inquiry*, Nr. 35/2, Winter 2009.

### *Er nun wieder: Die Wiederkehr des Menschen im Anthropozän*

Dass ausgerechnet die Rede vom Menschen wiederkehren sollte, hätte man sich lange nicht träumen lassen, steht sie doch quer zum weitgehend dominanten Antihumanismus der letzten etwa vierzig Jahre. Schon der Name selbst ist ein Problemanzeiger, setzt schließlich ein Anthropozän konstitutiv einen Anthropos voraus und hypostasiert »den« Menschen als Akteur in planetarischem Maßstab. Die Rede vom Menschen mit bestimmtem Artikel hat gerade in den Kulturwissenschaften einen Ruch, und der Verweis auf den berühmten Schlusssatz in Michel Foucaults *Ordnung der Dinge* (1966), dass der Mensch verschwinden werde »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«, nimmt eine Stellung ein irgendwo zwischen unbefragter Seminarbinse und missverstandenen Schlachtruf.

Auch wenn Foucault lediglich vom Menschen als epistemischer Zentralfigur der neuzeitlichen *sciences humaines* sprach,<sup>6</sup> konnte sich das Bild des schwindenden Menschenantlitzes mit anderen Richtungen zu so etwas wie einem anti-humanistischen Konsens zusammenschließen: in Frankreich mit Louis Althusser's Lesart der marx'schen Lehre als »theoretischem Antihumanismus«, mit Jacques Lacans Einspruch gegen Cogito-

6 Vgl. Petra Gehring, *Wird er sich auflösen? Foucaults Anthropologiekritik – ein Retraktandum*. In: Marc Rölli (Hrsg.), *Fines Homines? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript 2015. In diesem Band finden sich auch Diskussionen einiger der im Folgenden genannten Philosophen.

Philosophien, mit Jacques Derridas weitgeführter Humanismuskritik Heideggers, mit Gilles Deleuze' und Félix Guattaris Prozessdenken; in Deutschland fand sich eine Parallele in Adornos »Veto gegen jegliche« Anthropologie, in Friedrich Kittlers selbst so titulierter »berühmter Unmenschlichkeit« des medientechnischen Apriori und in Niklas Luhmanns Ausbürgerung des Menschen aus dem System in dessen theoretisch unadressierbare Umwelt. In der Akademie jedenfalls blieb an Gegenpositionen nicht viel übrig. Selbst der in die Neurowissenschaften vernarrte analytische Naturalismus hat für gewöhnlich keinen starken Begriff des Menschen. Allein die Philosophische Anthropologie, stets der Reaktion verdächtig, hielt zu »dem« Menschen – auch wenn ihr zu später Popularität gelangter Protagonist Helmuth Plessner auf der Historizität und prinzipiellen »Unergründlichkeit« seines Gegenstands beharrte.<sup>7</sup>

All diese Strömungen, so unterschiedlich sie in Motivation und Durchführung auch waren, richteten sich in ihrer Anthropologiekritik gegen einen Humanismus, der, in der klassischen Definition Kate Sopers, »sich (positiv) auf die Idee einer Kernhumanität oder eines gemeinsamen essentiellen Merkmals beruft, durch das alle Menschen definiert und verstanden werden können«. <sup>8</sup> Synthetisiert wurde diese Aversion gegen eine essentielle Kernhumanität seit Mitte der Neunziger im Posthumanismus, der feministische,

postkoloniale und prozessontologische Argumente zusammenbringt. Hier wird, in Rosi Braidottis Worten, »der universale ›Mensch‹ [...] als männlicher weißer Stadtbewohner, Sprecher einer Standardsprache, heterosexuelles Glied einer Reproduktionseinheit und vollwertiger Bürger eines anerkannten Gemeinwesens«<sup>9</sup> entlarvt und – jedenfalls im »kritischen Posthumanismus« – an seiner »Überwindung« gearbeitet.<sup>10</sup>

Angesichts dieses Konsenses ist es nicht erstaunlich, dass das Anthropozän als Begriffsschöpfung der Naturwissenschaft von außen in den geisteswissenschaftlichen Diskurs hineingetragen worden ist, vielleicht sogar werden musste.<sup>11</sup> Wie sehr sie aller antihumanistischen Skrupel ledig sind, erkennt man, sobald Naturwissenschaftler selbst zu Philosophen werden und normative und ethische Konsequenzen zu ziehen beginnen. Solche naturwissenschaftlichen Anthropozäntheorien haben oft ein geringes Problembewusstsein für anthropologische Annahmen, die dann, meist implizit und manchmal ausdrücklich, auch fröhlich gemacht werden. Im Großteil der Fälle laufen sie auf die eine oder andere Version eines promethischen, eines *homo-faber*-Menschenbilds hinaus.

Ist das Anthropozän die Epoche, in der der Mensch selbst zur Naturgewalt wird, dann, so der Gedanke, realisiert er

7 Vgl. Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*. Frankfurt: Suhrkamp 1981.

8 Kate Soper, *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson 1986. Alle Übersetzungen fremdsprachlicher Quellen sind von mir.

9 Rosi Braidotti, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt: Campus 2014.

10 Janina Loh, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. Hamburg: Junius 2018.

11 Zur Begriffsgeschichte vgl. Eva Horn/Hannes Bergthaller, *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg: Junius i.E.

nur, was er ohnehin schon immer gewesen ist. Insofern hier eine Prometheus-Anthropologie zugrunde gelegt wird, ist diese Diagnose nicht zwangsläufig pessimistisch, denn die Möglichkeit der Selbstauslöschung muss nicht Schwäche, sondern kann weiteres Zeugnis menschlicher Macht sein, die sich positiv wenden lässt. Die praktische Konsequenz dieser Theorien ist das Modell des *stewardship*: Seine Machtfülle überantwortet dem Menschen die Vormundschaft für die gesamte Erde.

So spricht Paul Crutzen, der zusammen mit Eugene Stoermer den Begriff des Anthropozän popularisierte,<sup>12</sup> von einem *Age of Man*, das positiv anzunehmen sei: »Wir sollten unsere Mission von Kreuzzug auf Management umstellen, so dass wir den Kurs der Natur symbiotisch steuern können, anstatt die ehemals natürliche Welt zu versklaven.« Freilich ist das Steuern allem Anspruch auf tatsächliche Symbiose entgegengesetzt, gemeint ist eher technische Gestaltungsmacht als Ausweg aus der Klimakatastrophe. Geoengineering wird hier zum Imperativ des Risikomanagements. Und wenn Crutzen die Menschen definiert »als Rebellen gegen die Supermacht namens Natur«,<sup>13</sup> dann ist die Veränderung der Erde nur die technische Umsetzung dessen, was philosophisch bereits vorgedacht war.

Zur Forderung ist das in der Strömung des *Ecomodernism* erhoben,<sup>14</sup> die ein »gutes Anthropozän« imaginiert und darin eine Chance für den Menschen sieht, die begonnene Erdumwandlung selbstbestimmt und zu seinem Vorteil fortzusetzen. Einer ihrer Vertreter, der Geologe Erle C. Ellis, spricht daher auch von einer »zweiten Kopernikanischen Revolution«, die Mensch und Erde gewissermaßen erneut zum Zentrum des Universums werden lässt.<sup>15</sup>

Dasselbe Bild verwenden die Geografen Simon L. Lewis und Mark A. Maslin. Auch für sie ist das Anthropozän nicht weniger als die Umkehrung jener modernen Dezentrierung des Menschen, sie erkennen darin sowohl Pflicht als auch Zeichen der Freiheit des Menschen. Wo Kopernikus und Darwin (von Freud ist nicht die Rede) den Menschen seines aus der Natur herausgehobenen Status beraubten, »kann das Anthropozän anzunehmen diesen Trend umkehren, indem man betont, dass Menschen nicht passive Beobachter der Erdfunktionen sind [...] Doch ist die Macht, die Menschen ausüben, anders als jede andere Naturgewalt, weil sie reflexiv ist und damit angewandt, ausgesetzt oder modifiziert werden kann.«<sup>16</sup>

In dieser Sichtweise ist, wie auch Bruno Latour in seinen *Gaia*-Vorlesungen vermerkt, mit dem Anthropozän die Erzählung von der Selbstbehauptung des Menschen in der Moderne, die Hans Blu-

12 Paul J. Crutzen/Eugene F. Stoermer, *The »Anthropocene«*. In: *Global Change Newsletter*, Nr. 41, Januar 2000.

13 Paul J. Crutzen/Christian Schwägerl, *Living in the Anthropocene. Toward a New Global Ethos*. In: *Yale Environment 360* vom 24. Januar 2011 ([e360.yale.edu/features/living\\_in\\_the\\_anthropocene\\_toward\\_a\\_new\\_global\\_ethos](http://e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos)).

14 Vgl. die Website *An Ecomodernist Manifesto* ([www.ecomodernism.org](http://www.ecomodernism.org)).

15 Erle C. Ellis, *Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford University Press 2018.

16 Simon L. Lewis/Mark A. Maslin, *Defining the Anthropocene*. In: *Nature*, Nr. 519, März 2015.

menberg in seiner *Legitimität der Neuzeit* entwickelt hat, zur naturwissenschaftlich messbaren Wirklichkeit geworden.<sup>17</sup> Hinzu kommt nun noch die Aufforderung, die Selbstbehauptung nicht auf Kosten der Selbsterhaltung zu betreiben. Die Mittel für beide bleiben dem naturwissenschaftlichen Neohumanismus aber gleich: Der Anthropos ist auch hier noch Prometheus.<sup>18</sup>

### *We're fucked: Neo- und posthumanistische Reaktionen*

Motiviert durch die naturwissenschaftliche Popularisierungsleistung und Schlagworte wie das der »Menschenzeit«,<sup>19</sup> müssen sich die Geisteswissenschaften zur diskursiven Wiederkehr des Menschen verhalten – ganz gleich, ob sie ihrem Charakter nach post- oder neohumanistisch sind.

Für die Neohumanisten, die nun ihre Zeit gekommen sehen, wird das Anthropozän zum finalen Beweis einer Sonderstellung des Menschen. Der eher philosophisch als technokratisch inspirierte Neohumanismus kann dem Optimismus der *Ecomodernists* nichts abgewin-

nen. Eher setzt er auf die Meditation der Ausweglosigkeit als ethische Haltung. Roy Scranton bringt das auf die handliche Formel: *We're fucked*. Sei eine Umkehr des Klimawandels nicht mehr möglich, gehe es nun darum, »im Anthropozän das Sterben zu lernen«. Aus dieser seit Sokrates, Cicero und Montaigne erzphilosophischen Aufgabe erwächst für ihn dann auch wieder die Wichtigkeit der Geisteswissenschaften, denn »wir brauchen eine neue Art und Weise, unsere kollektive Existenz zu denken. Wir brauchen eine Vision dessen, was ›wir‹ sind. Wir brauchen einen neuen Humanismus.«<sup>20</sup>

Mit weniger Pathos plädiert auch der australische Philosoph Clive Hamilton für einen »neuen Anthropozentrismus«, der »uns« in die Verantwortung nimmt. Statt auf *technofixes* zu setzen – in denen Hamilton eine hochmütige Überschätzung der Fähigkeit sieht, das komplexe und chaotische Erdsystem zu manipulieren –, nimmt er eine kantische Wendung: Statt die Sonderstellung des Menschen zu *setzen*, um daraus Herrschaftsansprüche abzuleiten, sei nun die Sonderstellung faktisch *erwiesen*, woraus eine ethische Verantwortung für die Erde folge. Weil diese Verantwortung bisher ausgeschlagen wurde, sind wir für Hamilton schlicht noch nicht anthropozentrisch *genug*. Er interpretiert so das Anthropozän als Geschichtszeichen und konstruiert eine kontrafaktische Teleologie, die der Existenz der Menschheit einen Sinn gibt. Hamilton nennt das einen »negativen teleologischen Anthropozentrismus«: Kraft seiner Zer-

17 Vgl. Bruno Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp 2017.

18 Vgl. auch Katharina Block, *Was würde Helmuth Plessner wohl zu einer Anthropozänikerin sagen? Ein kleiner Essay zu einer großen Verantwortung*. In: Henning Laux/Anna Henkel (Hrsg.), *Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän*. Bielefeld: transcript 2018.

19 Vgl. Jürgen Manemann, *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie*. Bielefeld: transcript 2014.

20 Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of Civilization*. San Francisco: City Lights 2015.

störungsmacht hat der Mensch nun die *Bestimmung*, die Erde, für die er verantwortlich ist, zu retten – aber eher durch Enthaltensamkeit und Konsumverzicht als durch künstliche Atmosphärenveränderung.<sup>21</sup>

Im Lager, das die Erbschaft des Antihumanismus verwaltet, hat der Begriff des Anthropozän dagegen eher gemischte Reaktionen gezeitigt, wie der Philosoph Timothy Morton vermerkt: »Für Posthumanisten ist der Terminus zu einem äußerst ungünstigen Moment aufgekommen.« Mit dem anthropogenen Klimawandel aber erlange der Mensch doch unlegbare Evidenz, und mit dem steigenden Meeresspiegel deute sich Foucaults Bild vom Gesicht im Sand neu, ziele nun auf die drohende Vernichtung der Spezies: »Der Mensch kehrt auf einer sehr viel tieferen geologischen Ebene wieder als der bloßen Sandes.«

Bei Morton sieht man gut, wie sich die Hinwendung zum Konzept des Anthropozän mit einer Bewegung gegen Konstruktivismen und für Neue Realismen zusammenschließt: Das Anthropozän sei eine »unbequeme Wahrheit für Intellektuelle, die davon überzeugt sind, dass jegliche Rede von Wirklichkeit bereits nach reaktionären Fantasien klingt«. Stattdessen vertritt Morton eine Rhetorik des Antiskeptizismus, der im schlagenden Faktum der menschengemachten Atmosphärenveränderung gefunden wird: »Der Klima-

wandel wird durch Menschen verursacht – nicht durch Quallen oder Delfine oder Korallen.«<sup>22</sup>

Auch die Kulturtheoretikerin Claire Colebrook, als Deleuze-Interpretin aller Parteinahme für eine Kernhumanität unverdächtig, folgt dieser Logik einer unbestreitbaren Evidenz des Menschen in seiner Zerstörungsmacht. »Die Vorstellung, dass es so etwas wie den Menschen nicht gibt [...], muss nun der Idee des Menschen als durch seine zerstörerischen Auswirkungen definiert weichen [...]. Ein Effekt des Anthropozän ist eine neue Form von Differenz: Es ergibt nun Sinn, von Menschen als solchen zu sprechen.«<sup>23</sup> Und in diesem Sinne gesteht selbst Rosi Braidotti (in *Posthumanismus*) zu, dass das Anthropozän eine »negative Form kosmopolitischer Verbundenheit [...] durch ein panhumanes Band der Vulnerabilität« darstellt.<sup>24</sup>

Für Colebrook, Braidotti und Morton folgt daraus aber nicht die Notwendigkeit eines neuen Anthropozentrismus, auch wenn sie den Begriff des Menschen wieder ernst zu nehmen bestrebt sind. Das wird vor allem bei Morton deutlich, der

21 Clive Hamilton, *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge: Polity 2017. Neu ist dieses kantisch inspirierte Argument freilich nicht, findet es sich doch an zentraler Stelle bereits in Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp 1979.

22 Timothy Morton, *How I Learned to Stop Worrying and Love the Term »Anthropocene«*. In: *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, Nr. 2, September 2014.

23 Claire Colebrook, *We Have Always Been Post-Anthropocene. The Anthropocene Counterfactual*. In: Richard Grusin (Hrsg.), *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2017.

24 Natürlich will Braidotti darüber hinaus und argumentiert, Morton nicht unähnlich, für »viele Neuzusammensetzungen des Menschlichen und neuen Arten gemeinsamen Weltwerdens«. Rosi Braidotti, *Four Theses on Posthuman Feminism*. In: Grusin, *Anthropocene Feminism*.

rhetorisch raffiniert für die Neudefinition von Menschheit selbst plädiert: Mag der Mensch auch für den Klimawandel verantwortlich sein – es müsse nun darum gehen, die Idee von Solidarität, die sich im Begriff der »Menschheit« verstecke, auch auf *nichtmenschliche* Spezies und die Erde selbst auszuweiten. Das jedenfalls ist die Pointe von Mortons Buch, das provokativ *Humankind* betitelt ist.<sup>25</sup>

Wie bei Colebrook ist der Ausgangspunkt eine »flache Ontologie«, mit deren Hilfe Morton dem Marxismus den Anthropozentrismus auszutreiben sucht. Das beinhaltet nicht weniger als die Revision der gesamten Philosophiegeschichte, denn sowohl Besitzbegriffe wie der Begriff selbst gehen auf die *agrilogics* zurück, die neolithische Ontologie von Sesshaftigkeit, Eigentum, Grenzziehung und Speziesdifferenzen. Gegen diese an Adorno erinnernde Konzeption von einem in die Menschheitsgeschichte eingeschriebenen Identitätszwang will Morton einen »weird essentialism« etablieren, indem er »Menschheit« als ontologische Reduktionsgröße definiert: Wenn alle Entitäten, wie es flache Ontologien nahelegen, stets Verweise auf und Komposita aus unzähligen anderen sind, dann ist die Entität »Menschheit« in Wirklichkeit *kleiner* als jedes einzelne wirkliche Subjekt, das darin auftaucht.

Indem aus der Menschheit mit diesem »implosiven Holismus« derart die Luft und, so die Idee, der schlechte Essentialismus herausgelassen ist, kann die Kategorie auch auf Tiere und Dinge ausgewei-

tet werden: Menschheit soll alles meinen können. Warum das aber etwas wesentlich anderes sein soll als der Personenbegriff, wie ihn schon lange die Tierethik verwendet, ist ebenso unklar wie die Konsequenzen im Praktischen: Auch Morton setzt seine Hoffnungen weiterhin in kollektive Aktion – und die Adressaten aller Handlungsforderungen sind nun einmal nicht Quallen, Korallen oder Delfine, sondern Menschen.

### *Spezies Mensch: Kollektiv-, Reduktions- oder Skalierungsgröße*

Die Schwierigkeit, ontologische und ethische Fragen zu koordinieren, zeichnet die posthumanistischen Reaktionen auf das Anthropozän weithin aus. Bestes Beispiel ist etwa Donna Haraway, die, aus ähnlichen Beweggründen wie Morton, eine umgekehrte Strategie verfolgt und den Begriff des Anthropozän ablehnt, da er in seiner Menschenzentriertheit bereits der Unschärfe von Individuengrenzen keine Rechnung trage. Stattdessen schlägt sie gegen das Anthropozän eine Vielzahl von Neologismen vor.

Ihre populärste Eigenkreation ist das »Chthuluzän«: Es ist nicht mehr Zeitalter und nicht mehr menschlich segmentierte Zeit, sondern die Bezeichnung für die »tentakuläre« Allverbundenheit aller Lebewesen, vom Mikrobiom zur *companion species*. Indem Haraway aber Menschen in unabschließbare Assemblagen auflöst und sich überzeugt dem Pessimismus der *We're-fucked*-Anthropozäniker entgegenstellt, beginnt sie am Ende ganz zu bezweifeln, dass die Verursacher des Anthropozän überhaupt zu ermitteln sind: Weil Menschen immer schon in in-

25 Timothy Morton. *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. London: Verso 2017.

terdependenten Beziehungsgeflechten zu anderen Lebewesen stehen, ist das Anthropozän dann kein »human species act« mehr, und gerade Fragen der Verantwortung und der Handlungsmacht drohen dabei, wie bei Morton, aus dem Blick zu schwinden.<sup>26</sup>

Eine ähnliche Kritik am Anthropozän-Begriff wird auch von marxistischer Seite vorgebracht, freilich weniger mit ontologischer als sozioökonomischer Stoßrichtung. Für den Historiker Andreas Malm und den Ökologen Alf Hornborg etwa ist der Begriff »des« Menschen als Kollektivsingulär zu beanstanden: Es verstecke sich darin eine »undifferentiated humanity«. »Menschheit« als Kollektiv verwische die ungleich verteilte Verantwortung zwischen dem globalen Norden und Süden an den Ökopathologien des Kapitalismus. Zudem werde mit der Annahme eines der Spezies Mensch zugeschriebenen Prozesses der Klimawandel einerseits *denaturalisiert*, indem er als menschengemacht erkannt wird, gleichzeitig aber wieder *renaturalisiert*, da er als Ergebnis inhärenter menschlicher Eigenschaften statt als Effekt ökonomischer Vorgänge erscheint.<sup>27</sup> Mit ihrem Gegenentwurf eines »Kapitalo-

zän« – den auch Donna Haraway spielerisch und Jason Moore bitterernst verteidigen<sup>28</sup> – widersprechen sie der Annahme, das Anthropozän sei ein Phänomen, das in seiner Erklärbarkeit über die Auswirkungen des Kapitalismus hinausgehe.<sup>29</sup>

Hierin aber scheint ein Grundproblem aller antihumanistischen Kritik am Anthropozän-Begriff zu liegen, sei sie marxistisch oder relationistisch. Zwar hat die Auflösung von philosophischen Scheinproblemen und -entitäten (hier: der Mensch) eine ehrenvolle Tradition. Methodisch aber ist andersherum zu fragen, ob mit der Reduktion des Terms nicht auch eine Reduktion an Erklärungskraft einhergeht. Oder anders formuliert: Welche Phänomene beschreibt das Anthropozän, die sich nicht, oder nicht allein, aus kapitalistischen Dynamiken erklären lassen? Dipesh Chakrabarty hat gegen Malm und Hornborg vorgebracht, das Anthropozän lasse sich deshalb nicht auf Kapitalismus herunterbrechen, weil es die »Grenzbedingungen betrifft, die menschliches oder alles andere Leben auf der Erde benötigt«. Davon sind auf lange Sicht ausnahmslos alle Menschen berührt, ob arm oder reich, weshalb »eine Politik noch weitergehender Solidarität nottut als nur der Solidarität mit den Ar-

26 Donna Haraway, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt: Campus 2018. Vgl. dazu Gabriele Dürbeck, *Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses*. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, Nr. 2, 2018.

27 Andreas Malm/ Alf Hornborg, *The geology of mankind? A Critique of the Anthropocene narrative*. In: *Anthropocene Review*, Nr. 1, Januar 2014. Ein ähnliches Argument findet sich auch bei Christophe Bonneuil/ Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History, and Us*. London: Verso 2016.

28 Vgl. die Einleitung von Jason W. Moore (Hrsg.), *Anthropocene Or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press 2016.

29 Vgl. auch Falko Schmieder, *Urgeschichte der Nachmoderne. Zur Archäologie des Anthropozäns*. In: *Trajekte*, Nr. 27, Oktober 2013; Mariaenrica Giannuzzi, *A Philosophical Point of View on the Theory of Anthropocene*. In: *Visions for Sustainability*, Nr. 5, April 2016.



men« – Solidarität, mit anderen Worten, unter Menschen als solchen.<sup>30</sup>

Bei Chakrabarty macht sich also die Wiederkehr des Menschen gerade an einer Menschheit fest, die undifferenziert sein *muss*, weil es ihr ums nackte Leben geht. Dabei sollen die Lektionen des Postkolonialismus und der marxistischen Kritik freilich nicht vergessen, müssen aber auf ihre jeweiligen Erklärungsebenen verwiesen werden. Er setzt drei Menschenbilder parallel, ohne sie aufeinander reduzieren zu wollen: »Mensch« als Subjekt der Aufklärung, das heißt als überall gleicher Rechtsträger, der gerade in Menschenrechten noch angerufen werden können muss; »Mensch« als postkoloniales Subjekt, das entlang der Achsen *class*, *race*, *gender*, *ability* etc. differenziert ist; und »Mensch« als Subjekt des Anthropozän, als jene Kollektivgröße, die nur qua Kollektivität ihre Bedeutung erhält.<sup>31</sup>

Diese Unterscheidung ist insofern hilfreich, als sie den Status des Anthropos als *Skalierungsbegriff* betont: Er legt emergente Qualitäten an den Tag, die sowohl über die bloße Aufsummierung aller Einzelindividuen hinausgehen als auch über die Konstitutionsbedingungen des Menschen, die die philosophische Anthropologie beschreibt.<sup>32</sup> Diese Skalensprünge ergeben sich nicht nur aus der Tiefenzeit, in

die dieser Anthropos fortgedacht werden muss, sondern auch aus der beschränkten kollektiven Handlungsfähigkeit des Ganzen und der begrenzten individuellen Vorstellbarkeit durch seine Teile. Seine Auswirkungen sind dem Anthropos nur durch die Daten, Diagramme und Visualisierungen der Wissenschaft darstellbar.<sup>33</sup>

Tatsächlich wahrnehmen kann man sich, schreibt Chakrabarty, als Speziesmitglied nicht. Diese Identifikation des Anthropos mit der Spezies ist für ihn freilich tentativ: Einerseits soll damit eine Kontinuität zur Beschreibungsarbeit der Naturwissenschaften gewährleistet sein, andererseits aber kommt der Spezies die Funktion eines Desideratums zukünftiger Orientierungsnarrative zu. In einer benjaminsch angehauchten Passage schreibt Chakrabarty (in *The Climate of History*): »Spezies« ist vielleicht der Platzhaltername für eine werdende, neue Universalgeschichte der Menschen, die im Augenblick jener Gefahr aufblitzt, die der Klimawandel darstellt.«

#### *In der Schwebe: Die negative Anthropologie des Anthropozän*

Ganz gleich, auf welcher Seite man sich in der Auseinandersetzung um den Anthropos im Anthropozän wiederfindet – sie zeigt, dass der Mensch zumindest als dis-

30 Dipesh Chakrabarty, *The Politics of Climate Change is More Than the Politics of Capitalism*. In: *Theory, Culture & Society*, Nr. 34/2–3, Februar 2017.

31 Dipesh Chakrabarty, *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*. In: *New Literary History*, Nr. 1, Winter 2012.

32 Die Skalierungsfrage scheint derzeit noch der größte Einwand gegen Ansätze, sich dem Anthropozän mit der philosophischen Anthropologie zu nähern. Für einen Versuch,

es dennoch zu tun, vgl. Daniel Chernilo, *The question of the human in the Anthropocene debate*. In: *European Journal of Social Theory*, Nr. 20/1, Februar 2017.

33 Philip Hüpkes, »Anthropocenic Earth Mediality«. *On Scaling and Deep Time in the Anthropocene*. In: Gina Cosmos/Caroline Rosenthal (Hrsg.), *Anglophone Literature and Culture in the Anthropocene*. Newcastle: Cambridge Scholars i. E.

kursiver Gegenstand just in dem Moment auf die Bühne der Geisteswissenschaften zurückgekehrt ist, da seine endgültige Verabschiedung schon sicher schien. Schreibt sich zwar die Tradition des Antihumanismus fort, sind gerade ihre widerwilligen Apostaten wie Morton oder Colebrook bestes Zeichen dafür, dass es zwar nicht mit dem Menschen, ganz ohne ihn aber auch nicht geht.

Diese prekäre Wiederkehr bedeutet aber gerade keine Restitution einer substantiellen Anthropologie, so als hätte es die antihumanistische Kritik nie gegeben. Das Modell des Weltenbildners *homo faber*, den das »gute Anthropozän« aufruft, das ist der richtige Punkt des Posthumanismus, ist in der strikten Gegenüberstellung von Mensch und Natur nicht aufrechtzuerhalten. Seine völlige Bestreitbarkeit ist aber im Anthropozän ebenso wenig zu haben – als Adressat ethischer Forderungen, als politisch Handelnder oder als Verursacher und Verantwortlicher des Klimawandels bleibt »der Mensch« weiterhin ein operativer, aber eben prekärer Begriff.

Wo versucht wird, im Aushandlungsprozess zwischen anti- und neohumanistischen Ansätzen über den Menschen zu sprechen, ist oft der Rückgriff auf eine *negativistische* Rhetorik zu beobachten. Sie scheint für viele der hier Vorgestellten der Verlegenheit, weder auf starke Anthropologien setzen zu wollen noch den Menschen ganz überwinden zu können, besser Rechnung zu tragen als das neuerliche Postulieren von Positiva. Will Chakrabarty (in *The Climate of History*) eine »negative Universalgeschichte« der Spezies Mensch – die sich auf Adornos Forderung beruft, »den Begriff des Allgemeinen

als der Negativität zu fassen« –,<sup>34</sup> dann klingen Parallelen zu Hamiltons Konzeption eines »negativen teleologischen Anthropozentrismus« (in *Defiant Earth*) an. Und wo Colebrook (in *We have always been post-anthropocene*) den »Menschen durch seine destruktiven Auswirkungen« bestimmt, ist das die Kehrseite von Rosi Braidottis Zugeständnis (in *Posthumanism*), das Anthropozän ver helfe »einer neuen Idee ›des Menschlichen‹ mit negativen Vorzeichen« zum Durchbruch.

Mit der Evokation des Negativen ist einerseits eine Art Minimalanthropologie bezeichnet, die den Menschen, wenn durch nichts anderes, so doch durch seine Zerstörungskraft in geologischem Ausmaß bezeichnet; andererseits ist damit stets auch ein In-Schwebe-Halten endgültiger Bestimmung gemeint, so dass die unproblematische Kernhumanität des *homo faber* nicht einfach zum ebenso substantialistischen *homo delens* umgekehrt wird. Beide Momente – Bestimmung per Negation und Negation der Bestimmung – weisen dabei erstaunliche Ähnlichkeiten zu einer Diskursfigur aus der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts auf, der Negativen Anthropologie.

Systematisch bezeichnet Negative Anthropologie einen Ansatz, der es ablehnt, den Menschen über ihm wesentlich zukommende Merkmale zu definieren, ihn aber dennoch zum Zentrum seines Interesses macht. Das unterscheidet ihn vom kritischen Posthumanismus, denn wo dieser sich den Menschen ganz vom Lei-

34 Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* [1964/65]. Frankfurt: Suhrkamp 2006.

be halten will, hält ihn die Negative Anthropologie noch als Variable fest, die sich zwar nicht auflösen, aber auch nicht aus der Gleichung herausstreichen lässt.

Historisch hat eine solche Negative Anthropologie vor allem in der deutschen Nachkriegsphilosophie, die Heideggers Kehre als einen Ausgangspunkt des französischen Antihumanismus weitgehend ignoriert hat,<sup>35</sup> eine gewisse Tradition.

Nur zwei Beispiele: Ulrich Sonnemanns Buch dieses Titels, das »das Humane aus seinen Negationen erschließt, die es verweigern und ableugnen«, ist als utopisches Projekt gegen Totaltheorien vom Menschen formuliert und bezeichnet den Pol der Negation der Bestimmung.<sup>36</sup> Als Bestimmung per Negation ist Negative Anthropologie dagegen etwa bei Günther Anders angelegt, der damit ein Menschenbild im Bewusstsein der Atombombe bezeichnet hat, das sich ohne Weiteres auch auf manche der gegenwärtigen Anthropozeniker übertragen ließe: »Nicht auf Grund einer gemeinsamen natürlichen Herkunft sind wir nun eine Menschheit, sondern auf Grund einer gemeinsamen, in Zukunftslosigkeit bestehenden Zu-

<sup>35</sup> Vgl. Hans Robert Jaufß, *Im Labyrinth der Hermeneutik. Ein Gespräch vor achtzehn Jahren*. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Nr. 2, 2010.

<sup>36</sup> Ulrich Sonnemann [1969], *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*. Springer: Zu Klampen 2011. Vgl. dazu Sebastian Edinger, *Eine kleine Genealogie des Verhältnisses von Anthropologie und Ontologie im Denken Adornos mit einem Seitenblick auf Ulrich Sonnemann*. In: Thomas Ebke/ Caterina Zanfi (Hrsg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben?* Universitätsverlag Potsdam 2017.

www.klett-cotta.de



Mark Forsyth  
**Eine kurze Geschichte  
 der Trunkenheit**  
 Der Homo alcoholicus von  
 der Steinzeit bis heute

Aus dem Englischen von Dieter Fuchs  
 271 Seiten, gebunden, bedrucktes Leinen  
 mit Lesebändchen, farbiger Vorsatz  
 ISBN 978-3-608-96407-3  
 € 20,- (D) / € 20,60 (A)



**Kenntnisreich und berau-  
 schend witzig beschreibt Mark  
 Forsyth in seiner feuchtfröh-  
 lichen Kulturgeschichte des  
 Betrunkenseins, warum wir  
 evolutionär danach streben,  
 dem Alkohol zuzusprechen.**



**Klett-Cotta**

kunft, auf Grund des uns gemeinsam bevorstehenden unnatürlichen Endes.«<sup>37</sup>

Negative Anthropologie ist der überraschende Konvergenzpunkt der Begegnung eines geologisch-naturwissenschaftlichen Befunds mit den Skrupeln einer spezifischen Tradition der Geisteswissenschaften. Sie bezeichnet die Bewegung einer Dezentrierung, die wieder Rezentrierung wird – doch anders, als Ellis oder Lewis/Maslin sie beschreiben. Sie gemahnt eher an das, was Hans Blumenberg in seiner *Genesis der kopernikanischen Welt* (1975) »geotrope Astronautik« genannt hat: Das Foto der blauen Erde als Ikone des Raumfahrtzeitalters wird ihm zum Symbol für »eine verborgene Rück-

wendung auf uns selbst«, denn alle astronautischen Expansionsbestrebungen finden sich angesichts der Unweiten des Alls wieder auf die Erde als lebensweltlichen Grund zurückgeworfen. Hermann Lübbe nannte das eine »postkopernikanische Konterrevolution«, die der Erde eine Mittelpunktstellung wiedergibt, die Kopernikus ihr ausgetrieben hatte, ohne aber dabei kosmologisch ins Mittelalter zurückzukehren.<sup>38</sup> Die Wiederkehr des Menschen im Anthropozän ist eine solche Rückwendung ohne Rückkehr, und es scheint als sei Negative Anthropologie eine gute Beschreibung für *ihre* geotrope Astronautik.

37 Günther Anders, *Ketzereien*. München: Beck 1982. Aber auch zum Pol der »Negation der Bestimmung« gibt es im frühen Anders eine Parallele: Günther Anders, *Die Weltfremdheit des Menschen. Schriften zur Anthropologie*. Hrsg. v. Christian Dries. München: Beck 2018. Vgl. dazu Christian Dries' Nachwort *Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit des Menschen. Günther Anders' negative Anthropologie* in diesem Band.

38 Hermann Lübbe, *Poetik und Hermeneutik – von »Krise der Geisteswissenschaften« keine Spur!* In: Petra Boden/Rüdiger Zill (Hrsg.), *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten*. Paderborn: Fink 2017. Diesen Hinweis verdanke ich Eva Geulen. Auch Bruno Latour beschreibt in seiner Neuorientierung vom »Globalen« zum »Planetarischen« eine solche Rückwendung ohne Rückkehr: Bruno Latour, *Das terrestrische Manifest*. Berlin: Suhrkamp 2018.