ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-42-1 € 16,–

43 2020

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Interkulturelle und dekoloniale Perspektiven auf **feministisches Denken**

Mit Beiträgen von PATRICIA MCFADDEN, JIMENA NÉSPOLO, NKIRU NZEGWU, MARIA LUGONES, EVERT VAN DER ZWEERDE, BENJAMIN BAUMANN und anderen

SONDERDRUCK

7
PATRICIA MCFADDEN
Standpunkt: Sexuelle Selbstbestimmung als Recht der Frau

19
JIMENA NÉSPOLO
Körper und Textualitäten
Subjektivierungsformen und Praktiken des Widerstands gegen Gewalt gegen Frauen im heutigen Argentinien

35
NKIRU NZEGWU
Ọkụ Extenders: Women, Sacrality, and Transformative Art

55
MARIA LUGONES
Auf dem Weg zu einem dekolonialen Feminismus

77
EVERT VAN DER ZWEERDE
Zwischen Mystik und Politik
Kontinuität und Grundmuster im Denken Vladimir Solov'ëvs

101
BENJAMIN BAUMANN
Same same but different
Eine romantische Dekonstruktion des paradoxografischen Trends in den gegenwärtigen Thai Studien

131
Rezensionen

150 bestellen

152 Impressum

MĂDĂLINA DIACONU

Ein Manifest für Erdverbundenheit

Zu: Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*.

Der Band hat sechs Vorträge zur Grundlage, die der berühmte Soziologe und Wissenschaftshistoriker Bruno Latour 2013 im Rahmen der Gifford Lectures in Edinburgh auf Englisch gehalten hat. Diese wurden ins Französische übersetzt, vom Verfasser überarbeitet, ergänzt und 2015 unter dem Titel *Face à Gaia* veröffentlicht. Die acht Kapitel des nun auf Deutsch erschienenen Buchs thematisieren die ökologische Krise als eine definitive und »*tiefe Mutation unserer Beziehung zur Welt*« (22), die uns zwingt, über die historischen Fehler der Moderne zu reflektieren. Die von Latour gesuchte Alternative ist »eine Wissenschaft von Gaia, die endlich vereinbar wäre mit der Anthropologie und

der Politik, für die wir kämpfen müssen.« (367)

Weder Klimaleugnung noch Klimaquietismus ist eine Lösung für die ökologische Krise; diese konfrontiert den Menschen vielmehr mit seiner »unheilbaren« Zugehörigkeit zur Welt. Dabei ist der herkömmliche Gegensatz zwischen Natur und Kultur sinnlos, so Latour, denn beide bilden zusammen ein Binom – als »Natur/Kultur« geschrieben –, das eine kulturell konstruierte Rollenverteilung beinhaltet, in der meistens ein aktives (menschliches) Subjekt einer *nature morte* innerhalb eines skopischen Regimes gegenübergestellt wird. Derzeit befinden wir uns zwischen zwei unscharfen Definitionen des Naturbegriffs, denen Latour dann den Begriff von Welt, »worlding«, Natur, Erde oder Gaia gegenüberstellen wird (67 ff.). Früher eignete der Natur – im Sinne der »wahren Natur« – eine normative Dimension, wie im sog. »natürlichen Recht«, das sich auf eine vermeintliche menschliche Natur berief. Aber auch die Suche der Naturwissenschaften nach objektiven Naturgesetzen kann laut Latour wertfrei bleiben. Letztlich kommt es zu einer Konvergenz wider Willen zwischen den »Negationisten«, die den Klimawandel leugnen, und den Anhängern des Naturrechts, weil sich beide eines normativen Naturbegriffs bedienen. Im Neuen Klimaregime soll es aber um eine neue Form des Naturrechts und um eine neue Deutung der Naturgesetze gehen.

De facto können sich die Wissenschaftler nicht mehr der Grundentscheidung entziehen, ob sie die Klimaleugner unterstützen oder aber Verantwortung übernehmen, um den Klimawandel aktiv zu bekämpfen, indem sie informieren, aber auch »alarmieren, emotional berühren, mobilisieren, zum Handeln aufrufen, vielleicht auch Sturm läuten« (52). Heute stehen sich gleichsam zwei Völker gegenüber, und ein Krieg ist unvermeidlich. Das bedeutet, dass sich die Wissenschaft vom Mythos der absoluten Objektivität distanzieren und sich ihrer Verschränkung mit der Politik bewusst werden soll. Zwischen der deskriptiven und der evaluativ-normativen Ordnung, zwischen Tatsachen und Werten bzw. Handlungen besteht eine »doppelte Verkettung« (89); daher ist die wissenschaftliche Forschung selbst eine Handlung mit einer spezifischen, nicht zu unterschätzenden Wirkungsmacht oder *agency*.

In einem nächsten Schritt führt Latour das für seine Akteur-Netzwerk-Theorie zentrale Begriffspaar Aktanten-Akteure ein. Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte, etwa aus der Mikrobiologie, machen deutlich, dass nicht nur mit Kompetenzen ausgestattete menschliche Subjekte (Akteure) handeln können, sondern auch nicht-menschliche Wesen – sog. Aktanten – »Performanzen« und Leistungen erbringen und über *agency* verfügen – die aktuelle Pandemie liefert im Übrigen den besten, unerwünschten Beweis dafür. Daraus ergibt sich jedenfalls, dass auch die Differenz zwischen menschlichen Subjekten und nichtmenschlichen Objekten letztlich nicht mehr überzeugt. Stattdessen bildet die Welt »eine *metamorphische Zone*« (104), in der vielfältige Transaktionen zwischen Wirkungsmächten

Bruno Latour:
Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime.
Aus dem Französischen von Achim Russer und Bernd Schwibs. Berlin: Suhrkamp, 2017, ISBN: 978-3-518-58701-0, 524 S.

stattfinden, oder – in der Folge Michel Serres' –: Die Erde stellt ein dynamisches Assemblage von Kräften dar. Latours Vorhaben einer »Konterrevolution«, die die Folgen der modernen Revolution (»die Grosse Beschleunigung«) zu minimieren versucht (74), ist permanent konfrontiert mit der Vorbelastung philosophischer und wissenschaftlicher Begrifflichkeit. Um seine Vorstellung von der Erde zu beschreiben, muss er sich zunächst sowohl von den Tendenzen einer Entseelung als auch von einer Überbeseelung der Erde abgrenzen, von einem rein kausalen Weltbild, wie in den modernen Naturwissenschaften, ebenso wie von einem religiösen Animismus. Die Materialität der Erde bedeutet für Latour keine tote Materie, und die Ereignishaftigkeit (auf) der Erde ist keine Folge einer intendierten Weltschöpfung.

»Die Zugehörigkeit zur Welt ist nicht heilbar.« (30)

All diese ausführlichen Vorbereitungen waren notwendig, um zu verstehen, warum Latour im dritten »Vortrag« James Lovelocks umstrittene Bezeichnung Gaia für seine Vorstellung der »Natur« übernimmt. Einerseits führt Latour zur Verteidigung Lovelocks an, dass dessen Gaia nicht mythisch und sogar »*die am wenigsten religiöse Entität*« ist, »die je von der okzidentalen Wissenschaft produziert wurde« (153). Auch war Lovelocks Anliegen neu, über unseren Planeten als ein integrales Ganzes Rechenschaft zu geben, das auf unser Leben zurückwirkt. Andererseits unterstellt er Lovelock eine gewisse Teleologie des Ganzen und die Auffassung der Gaia als einen Überorganismus. Latours Gaia setzt sich vielmehr »aus Agentien zusammen, die weder leblos noch beseelt sind« und sich nicht wie passive Teile in eine systemische Totalität einfügen lassen (154). In dieser Auffassung sind jeglicher Technomorphismus und jede holistische Auffassung fehl am Platz, weil die Erde nicht konzipiert wurde und auch nicht zentral verwaltet oder gesteuert wird (etwa durch eine Vorsehung), sondern erst im Laufe der *Geschichte* durch die komplexe »Konspiration« oder Rückkopplung von unzähligen Mikro-Akteuren entstanden ist. Folglich gibt es auch keine einzige Intentionalität der Gaia, sondern diese ist an ihre Akteure verteilt, die wiederum ununterbrochen ihre Umgebung entsprechend ihren Bedürfnissen gestalten. Indem aber jeder Agens seine Eigeninteressen verfolgt, stellt das letztlich daraus resultierende Bild der Totalität »ein wüstes *Gewirr*« dar (176); mit anderen Worten, die Erde ist ein Anti-System. Dieses Zusammenspiel von Kontingenz und Komplexität und die Verwischung der Grenze zwischen Innen und Außen sind inkompatibel mit dem Neodarwinismus. Stattdessen haben alle Lebewesen im Laufe der Erdgeschichte die Atmosphäre und das Klima gebildet: »*Der Raum ist das Kind der Zeit*« (187), und Gaia ist letztlich der Name eines Prozesses mit vielen Variablen.

Die Menschen selbst sind Mitwirkende dieser Erdgeschichte oder – mit Latour –: »die Atmosphäre sind wir selber.« (184) Aufgrund ihrer Rolle als Akteure ist ihre Aufgabe nicht auf die theoretische Suche nach dem Platz des »Menschen in der Natur« beschränkt, um daraufhin »natürlich« zu leben, sondern die Menschen müssen sich aktiv an der Geschich-

te des Planeten beteiligen. Letztlich zielt das Vorhaben Latours daraufhin ab, die Spannung zwischen zwei Wissenschaftskulturen – dem »*Mono*-Naturalismus« der Naturwissenschaften und dem »*Multi*-Kulturalismus« in den Sozial- und Kulturwissenschaften, in einem Projekt des Anthropo*morphismus* zu überwinden; anders gesagt, wir müssen gemeinsam dem Menschen eine »Form« geben, die auch für den Planeten verträglich wäre (190). An diesem Punkt angelangt, alliiert sich Latour weder mit den »Posthumanisten«, die herablassend das Projekt Mensch als überkommen beurteilen, noch sieht er das Auftreten eines neuen kollektiven Akteurs, wie einst das Proletariat, als eine Möglichkeit. Zwar betrachtet er als einen Ausweg Sloterdijks Immunologie, die er als die erste zeitgemäße Philosophie des Anthropozäns würdigt; nichtsdestotrotz nimmt er Abstand vom Bild des Globus und überhaupt von der Sphärenform, in der er das Vermächtnis des Platonismus und der christlichen Theologie sieht. Man müsse die Vorstellung des Globus bzw. »den Fluch des Atlas« hinter sich lassen (211), der »global« denkt und die unübersichtliche Komplexität der Erde auf ein visualisierbares theoretisches Modell reduziert, so Latour. In seinem relationalen Denken »[meint] größer nicht umfassender, sondern *mehr Konnexionen*« (234), und niemand ist imstande, die Erde global zu erfassen, nicht einmal durch das Ineinanderfügen von »Sphären« wie russische Puppen. Die Erde bewohnen, schließt eine Außenperspektive auf die Welt aus, die den Menschen Gott gleichsetzt; die Betrachtung des Globus soll durch »Schleifen« der Reflexivität (240) ersetzt werden, indem die Menschen die Folgen ihrer Handlungen ständig erfahren und bedenken. Aber auch ein situiertes Denken wäre zu wenig; der Imperativ der Zeit lautet: ein neues Gespür für die »Sensibilität« auch nicht-menschlicher Aktanten zu entwickeln. Gaia hat weder eine Seele (bzw. Weisheit) noch ist sie eine selbstregulierte kybernetische Maschine, geschweige denn ein von außen kontrollierter Mechanismus; daher müssen ihre Bewohner aktiv werden. Ab dem vierten »Vortrag« entwirft Latour nach und nach die Alternative zur aktuellen Situation.

»Die Trennlinie zwischen Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften ist völlig verwischt. Weder Natur noch Gesellschaft können unversehrt ins Anthropozän eintreten, in Erwartung ihrer friedlichen ›Versöhnung‹.« (208)

Zunächst führt ihn ein Vergleich mit dem 17. Jahrhundert einen Schritt weiter. Das Cover einer alten Ausgabe des *Leviathan* veranlasst ihn zu einer Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen »Staat der Natur« *(État de la Nature)*, einem kollektiven Koloss aus Natur und Artefakten, und Hobbes' Staat (255). Die Parallele ist nicht zufällig: Im 17. Jahrhundert war Europa die Bühne religiöser Kriege, die erst durch eine Staatspolitik der Toleranz beendet werden konnten. Der aktuelle Krieg zwischen Welten ist zugleich auch einer zwischen religiösen Kollektiven, wenn man Michel Serres' breite Definition der Religion als das Zusammenhaltende und als Gegensatz zur Nachlässigkeit und Achtlosigkeit übernimmt. Dabei gibt es keine Kollektive ohne eine höchste Autorität, die sie zusammenhält. Das »höhere Wesen« des sog. Volks der Natur bezeichnet Latour als »›Ce-dont-Nous-Sommes-Tous-Nés‹ (›Das-woraus-wir-alle-entsprungen-sind‹), abgekürzt *Cedonosotone*«

(271). Dieses Volk bildet aber kein Kollektiv, zu sehr ist es innerlich gespalten; so operieren seine verstreuten Mitglieder mit zwei Naturbegriffen. »Natur eins« ist epistemologisch und zeichnet sich durch sechs Merkmale aus: Cedonosotone »ist äußerlich, einheitlich, unbelebt und seine Dekrete sind *unbestreitbar*; sein Volk ist *universell*, und die Epoche, in der es situiert ist, zeitlich unbegrenzt«. »Natur zwei« ist dagegen anthropologisch und kritisch: Ihr Begriff ist »*innerlich, vielfältig, lebendig* und *umstritten*; sein Volk sei auf *einige wenige* beschränkt und lebe in einer Epoche, von der alle anderen durch eine *radikale Revolution* getrennt sind« (273). Die Bruchlinien zwischen den beiden Lagern hindert sie daran, sich einheitlich zu positionieren und einberufen zu werden, um ihre Anliegen auszuhandeln. Als ob diese Perspektive noch nicht breit genug wäre, stellt Latour im fünften Kapitel, das auch den Kern des Bandes ausmacht, das Volk der Natur – in den genannten zwei Formen – zwei sog. Gegenreligionen gegenüber. Der letzte Begriff stammt von Jan Assmann; dieser verstand darunter die traditionellen Religionen, in denen der Wahrheitsanspruch schwächer war und die somit toleranter mit Andersgläubigen umgingen; Latour wiederum wendet diesen Begriff auf jene Denkrichtung an, «die sich *gegen* alle Religionen erhebt, *einschließlich* der monotheistischen» (268). Die »Natur zwei« und die entsprechende »Gegenreligion zwei« (deren Beschreibung dem Christentum entspricht) sind jene, die Latour im Weiteren interessieren, weil sich beide vom Amalgam der sog. »natürlichen Religion« befreien und statt ein ordnendes Prinzip zu postulieren, »ein gemeinsames Gefühl von *Terrestrialisierung* teilen« (309). Anders ausgedrückt, ihre »Völkerschaften« sind sensibel für die Fragilität und Materialität der Erde und deren Geschichtlichkeit.

»Universell, stratifiziert, unbestreitbar, systematisch, leblos, global und gleichgültig gegenüber unserem Schicksal war die »Natur« – nicht Gaia, die lediglich ein Vorschlag zur Benennung aller ineinander verschränkten und unvorhersehbaren Folgen der Wirkungsmächte ist, von denen jede durch Manipulation ihrer jeweiligen Umwelt ihr eigenes Interesse verfolgt.« (244 f.)

Die ambivalente Bewertung der Religion wird im sechsten Vortrag fortgesetzt. Latour ist davon überzeugt, dass die Gleichgültigkeit gegenüber der Zerstörung des Planeten einen religiösen Ursprung hat, und belegt seine Hypothese durch die Rückkehr des Begriffs der Apokalypse. Der echten religiösen Weltanschauung – die nicht mit einer »Sittenpolizei« zu verwechseln ist – gesteht er den Sinn für Geschichtlichkeit zu (332). Anders geschah es in der Moderne; in ihrem Kampf gegen die Religion ist der Moderne das Gespür für das Vergängliche abhandengekommen und ihre Sozialutopien erhofften sich eine kontrollierte Herbeiführung des Endes der Geschichte *in* der Geschichte selbst. Die Folge waren eine areligiöse Handlung im oben angeführten Sinne der Nachlässigkeit und ein paradoxer Verlust der Erde und der Materialität trotz Materialismus. Latour will aber das Grundgefühl der Ungewissheit zurückgewinnen, weil es uns erst das Bestehende zu schätzen lehrt, ja sogar Verzweiflung oder zumindest den Verzicht auf Hoffnung, weil diese die Dringlichkeit des Handelns verschleiert. Mit Bezugnahme auf Eric Voegelin legt Latour das Wesen des Glaubens als »Furcht und Zittern« frei; in der Moderne aber wurde diese existentielle Unsicherheit durch einen seit dem 13. Jahrhundert wachsenden »Gnostizismus«

im Sinne einer gesicherten Erkenntnis und der Verachtung der Materie ersetzt. Die westliche Moderne hat das Gefühl, dass die Apokalypse bereits stattgefunden hat, denn »die Welt des Jenseits ist Wirklichkeit geworden – zumindest für diejenigen, die sich bereichert haben« (351). Darin, sowie auch in der Betrachtung der Materie als passiv, besteht laut Latour der historisch gewachsene, tiefere Grund für die Klimaskepsis.

Als Gegenbegriff zum Religiösen *und* Säkularen führt dann Latour das Irdische ein, und »sein« Volk der Gaia bezeichnet er als Erdverbundene. Caspar David Friedrichs Gemälde *Das Große Gehege* macht die neue Perspektive der Erdbewohner anschaulich; diese lehnt die Vogelperspektive (d. h. den Gottesblick auf die Erde) ab, ja bringt die »Instabilität jedes Blickpunkts auf die Welt – von oben, von unten oder von der Mitte aus« – zum Ausdruck (377, 447). Im Grunde genommen soll die Schärfung des Bewusstseins für die Konnexe zwischen Wissenschaft, Theologie und Politik zu einer Repolitisierung der ökologischen Wissenschaft und allgemein zu einer sog. Reterrestrialisierung aller gesellschaftlichen Akteure führen. Um die verschiedenen Kollektive zu Verhandlungen einberufen zu können, bedarf es aber des Bewusstseins, dass wir uns mitten in einem Krieg der Welten befinden, denn – so Latour auf den Spuren Carl Schmitts –: um in Friedensverhandlungen einzutreten, ist es notwendig, zunächst den Kriegszustand anzuerkennen. Ebenso setzt die Rückkehr zur Erde voraus, dass wir den Glauben an die absolute Objektivität der Naturwissenschaften verlieren und verstehen, dass Räume produziert werden. Die politische Lösung im Neuen Klimaregime heißt weder die Einrichtung eines polizeilichen Staats noch die Erklärung der »objektiven« Naturwissenschaften zu Streitschlichtern, sondern die Neuverteilung der Wirkungsmächte, eine allgemeine Sensibilisierung für die »Sensibilität Gaias« (403) und die Wende von der Expansion in neue Welten zur (Wieder)Entdeckung des eigenen Planeten. Erdverbundenheit bedeutet allerdings weder ein reaktionäres »Blut und Boden«-Denken noch Glauben an Utopien, die buchstäblich den Himmel auf Erden versprechen, sondern einfach ökologischer Realismus. Damit kehren sich auch die Rollen um: Die Menschheit ist kein Agent einer Landnahme mehr, wie noch bei Schmitt, ganz im Gegenteil, die Erdverbundenen werden von der Mutter Erde selbst vereinnahmt. In dieser neuen Situation darf niemand mehr ein gleichgültiger Zuschauer bleiben: Das Auge Gottes wird durch das uns allseits anschauende Auge Gaias ersetzt: »Von nun an *schaut alles uns an, geht alles uns an*« (429) – was auch den französischen Titel des Buchs, *Face à Gaia*, erklärt: Wir sind mit dem »Blick« Gaias konfrontiert, sobald wir dem Planeten ein »Gesicht« verleihen.

»Die Verteidigung der Autonomie der Dinge wie der Menschen – ablehnen, daß andere, wer auch immer, ihr Gesetz aufzwingen – bleibt das große, sowohl wissenschaftliche wie politische Problem.« (321)

Die Frage aber, wie das Neue Klimaregime konkret politisch zu gestalten ist, kann Latour allerdings letztlich nur durch eine künstlerische Simulation beantworten. Sein letzter Vortrag beschreibt das »Verhandlungstheater«, ein 2015 im Théâtre des Amandiers (Paris-Nanterre) durchgeführtes Experiment,

bei dem Studentendelegationen ein Verfassungsrecht der Erde vorstellten und bei dem nicht nur Nationalstaaten, sondern auch »Ökonomische Kräfte«, »Städte«, »Indigene Völker«, »Internationale Organisationen« und sogar nicht-menschliche Aktanten wie »Wald«, »Boden«, »Ozeane«, »Atmosphäre« oder »Bedrohte Arten« vertreten waren. Im Anthropozän treten Konflikte zwischen Territorien statt zwischen Nationalstaaten in den Vordergrund. Bis zum Schluss bringt Latour ständig neue Anregungen: eine neue Kartographie auszuarbeiten, die auch die Geschichte der »Territorien« mitberücksichtigt, den Staat neu zu denken, sodass er seine Souveränität mit Gaia teilt, Externalisierungen als unverantwortlich zu verurteilen, die Erde nicht mehr räumlich-extensiv, sondern in ihrer Intensität und »Lebendigkeit« zu denken usw.

... ein konsistentes Manifest ...

Latours Buch ist ein konsistentes Manifest für ein ökologisch vertretbares und verantwortungsvolles Denken und Handeln, ohne in der vermeintlichen Objektivität der Naturwissenschaften oder in religiösen Jenseitsvorstellungen und säkularen Utopien Zuflucht zu nehmen. Sein »Gaia-Zentrismus« (165) setzt auf kritischen Rationalismus, politischen Realismus und die Kultivierung der Sensibilität. Diese sollen allesamt dazu führen, dass die Menschen (wieder) lernen, die Endlichkeit der Zeit und die Fragilität – die eigene wie auch jene des Planeten – hinzunehmen, epistemologische Bescheidenheit zu üben und überhaupt Rücksicht auf lebendige und nicht lebendige Wirkungsmächte zu nehmen. In Latours Sicht hat die Erde eine Geschichte, Reaktionsfähigkeit und sogar Handlungsmöglichkeiten.

Die eher sperrige Schreibweise von Begriffen und die komplizierten Argumentationen, die aus der Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie, aus der politischen Philosophie wie auch aus der Religionswissenschaft schöpfen und somit auf einer grundlegenderen Ebene als die geläufige Polemik rund um den Klimawandel ansetzen, werden »leserfreundlich« kompensiert durch eine gekonnte Rhetorik, prägnante Formulierungen, eine mitreißende Leidenschaft und anschauliche Beispiele, von Tanzperformances zu alten Gemälden oder älteren und neuen Covers. Das Verständnis wird gewiss erleichtert bei einer gewissen Vertrautheit mit Latours Denken, aber auch ohne diese ist die Lektüre durchaus lohnend als philosophische Grundlage für die Umweltkrise.