

den Spezialisierung von Arbeit und Wissen, als Allgemeinvertrauen ins Soziale als das verbindlich – nicht polemisch – Trennende, als das Wohlgeordnete. Eine «riskante Vorleistung» kann unter solchen Umständen nur als im Wortsinne kritischer, eigensinnig unterscheidender Akt erscheinen, der Vertrauen in eine Ordnung investiert, die auf diese Investition gar nicht angewiesen zu sein vorgibt. Vertrauen (umso mehr als Entschluss der Verzweifelten zur kritischen Behauptung einer wenn auch nur flüchtigen Chance) ist ein Einwand gegen das Selbstverständnis einer Ordnung als Inbegriff des Vertrauens.

V Von da aus führen Traditionslinien bis in die Gegenwart vermutlich sämtlicher mit Gemeinschaftszumutungen und ihrer dramatischen *pecking order* verknüpfter Institutionen; jede Fremdheit erscheint als riskante Provokation. Diese im (wie erwähnt) sozialen Sinne geizigen Traditionen münden im privaten wie im öffentlichen Raum in Klage- und Vorwurfsaggressionen, in denen ein*e unklar autorisierte*r Sprecher*in das Vertrauen, das sie*er nicht investieren will, in eine erbarmungslos selbstsichere Verlust- und Unwürdigkeitsanzeige ummünzt.

Abstrakter formuliert: Der alltägliche Umgang mit der riskanten Selbstinvestition namens Vertrauen (wie ja auch die Rede vom Verlust oder vom Ausgehen und Verlorengehen des Vertrauens) verweist darauf, dass es sich um eine säkularisierte Form einer Herrschaftsökonomie handeln dürfte. Herrschaft heißt, sich im Kontext einer Hierarchie zu beobachten, in der es niemals nur eine einzige, sondern stets mehrere Oben/Unten-Asymmetrien gibt. In solchen Verhältnissen ist Vertrauen eine Art Joker im Spiel um Einfluss. Dieser Joker ist kooperationsaffin, und er verführt zur persönlichen Aufladung von Autoritäts- und Akzeptanzproblemen. Das macht ihn zu einem begehrten, knappen Gut; man verspricht sich, notiert Simmel unverhohlen spöttisch, «axiomatische Zuverlässigkeit» von ihm, sodass man zumindest «für sein Milieu gleichsam den Aggregatzustand der Objektivität» erreicht (Simmel 1993,

184). Aber er hilft nur denen, die ihn ausspielen, während er denen, die ihn fordern, die Mittel entzieht. Das macht ihn zur subversiven Ressource; so sehr Vertrauen in Herrschaftsverhältnissen gefordert wird – wird es investiert, ist es ein Einwand gegen Herrschaft, ein Zeichen für Insubordination. Vertrauen, könnte man also sagen, *ist* nicht einfach nur der «mittlere Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen» (Simmel 1992, 393) oder eine mittlere Lage zwischen Höchstpersönlichkeit und pragmatischer Loyalität (Endreß 2002, 72), sondern es *schafft* diese mittlere Lage. Und es *erhält* sie auch, indem es in den existenziell kurzen Augenblick erfahrener Resignation und erwarteten Handelns Zeit zwischen nicht endender Vergangenheit und nicht beginnender Zukunft einspielt.

MAREN LEHMANN

Lit.: Endreß, Martin (2002): *Vertrauen*, Bielefeld, doi.org/10.14361/9783839400784. • Luhmann, Niklas (1973 [1968]): *Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart. • Reemtsma, Jan Philipp (2013 [2008]): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg. • Simmel, Georg (1992 [1908]): *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt/M. • Simmel, Georg (1993 [1907]): *Soziologie der Über- und Unterordnung*, in: ders.: *Gesamtausgabe in 24 Bänden, Bd. 8: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Bd. II*, hg. v. Alessandro Cavalli/Volkhard Krech, Frankfurt/M., 180–257. • Tarde, Gabriel (2009 [1893]): *Monadologie und Soziologie*, Frankfurt/M.

VIELFALT Im Aquadom zu Berlin lebten tausend-fünfhundert Fische und über hundert verschiedene Arten. Ein Star inmitten dieser vorsortierten Artenvielfalt war Nemo, der Clownfisch, der durch den Film *Finding Nemo* (Regie: Andrew Stanton, USA 2003) zur unverzichtbaren Aquariendekoration geworden war. «Man sollte annehmen, dass die nahezu tierrechtlerische Botschaft des Films die Kinder für alle Zeit der Aquaristik entfremdet hätte. Aber nein, im Gegenteil. Die Nachfrage nach Clownfischen stieg nach dem Ki-

nofilm rapide an» (Duve 2010). Nemo wurde gefangen genommen, immer und immer wieder, um Befreiungsphantasmen zu befeuern. Am Morgen des 16. Dezember 2022 platzte der Aquadom. Wer weiß, wie viele unentdeckte Lebensformen neben den erfassten Arten – unter ihnen Nemo – aus dem Tank geschleudert wurden und dann ersticken oder erfroren oder von einem Auto überfahren wurden oder alles zugleich erlitten. Überall dort, wo uns paradiesische Vielfalt eingebildet wird, ist ein Ort vollends zerstört. Paradiese sind Auslaufmodelle – wie der Aquadom.

Ungleichheit und Vielfalt bedingen sich gegenseitig. Die Kunst des partizipativen Managements besteht darin, Gärten mit Ungleichheitskategorien zu bestellen und diese Verhältnisse als paradiesische Natur oder gerechte Vielfalt zu verkaufen. In diesen Zoos der Diversität ist meistens festgelegt, welches Maß an Transgression artgerecht ist, während Artgenoss*innen sterben, die nie und schon gar nicht in ihrer Eigenart wahrgenommen wurden.

Außerhalb von Ordnungen – <Paradies> bezeichnet im Altiranischen «wörtlich: Das Umzäunte» (Groebner 2018, 142) – ist Vielfalt kaum vorstellbar. Medien sind Operatoren, die Ordnungen der Vielfalt hervorbringen, Differenzen eintragen, (Un-)Sichtbarkeit herstellen. Sichtbarkeit ist mediale Schichtarbeit. Immer aber gibt es Vielfalten, die uns – nein, nicht ausgehen, sondern entgehen, weil sie sich im blinden Fleck unserer Wahrnehmungsapparate befinden. *Voir* ist *pouvoir* ist *savoir*. Sehen ist Macht ist Wissen. «There is violence in being seen. And there is violence in not being seen», heißt es im Video-Essay *Ardor* (CH 2022) von Flurina Badel und Jérémie Sarbach (Wittmann 2022, 25). Widerstand ist die Technik, sich sichtbar und unsichtbar zugleich zu machen: für manche Augen sichtbar, für andere unsichtbar. In den Falten und Faltungen der *Opazität* (Glissant 2007, 107) beginnen andere Augen, andere Sinne eine Vielfalt an Gestalten wahrzunehmen und geheime Zeichen zu entschlüsseln. Nicht alle Vielfalten gehen oder rinnen aus, manche kommen davon.

Entscheidend ist, dass es viele Arten von Vielfalt gibt: widerständige und aufgezwungene, sich binär verzweigende, fächerartige, netzwerkartige, multidirektional-tentakuläre, aus- oder eingefaltete, sich aus Interferenzen oder Abständen ergebende Vielfalten, die sich optisch wie taktil, bild- wie datenbasiert vermitteln können. Nicht alle Vielfalten entstehen aus Klassifikationen, sie können sich auch aus unvorhersehbaren Transversalen, aus listigen Fluchtlinien und plötzlichen Abzweigungen – *routes* statt *roots* (Hall 2017, 161) – ergeben. Es gibt neoliberale, (post-)fordistische, faschistisch-ethnopluralistische Vielfalten, die kriegerisch und diskriminierend funktionieren, oder aber Vielfalten, die auf inklusiven Solidargemeinschaften beruhen und ein schützendes, offenes *Wir* formulieren, dem immer etwas fehlt. Die feministische Bewegung im Iran, die sich nach dem gewaltsamen Tod der kurdischen Iranerin Jina (Mahsā) Amīnī im September 2022 formierte, um dezentralisiert, führungslos wie klassenübergreifend die gesellschaftlichen Gefängniswände aus Angst, Strafe und Repression zu überwinden, hat es geschafft, ein solches *inklusives Wir* – eine Kohäsionskraft in der Vielfalt – herzustellen.

Der Begriff der Vielfalt hängt von der Differenzauffassung ab. Von welcher Differenz sprechen wir? Von Distinktionsgewinn, Überlegenheitsgefühl, <rassischer> Differenz – oder von jenem Prozess der Differenzierung, der diese Differenzen attackiert, Identitätszuschreibungen durchstreicht und Binaritäten dekonstruiert, wie Michel Foucault, Jacques Derrida und Judith Butler aufgezeigt haben. Geht es um Identität als Stigma oder als Spielraum? Wir brauchen Prozesse der Differenzierung, um Vielfalt erleben zu können. Unsere Krakenkörper sind *exquisite Kadaver*: Austragungsorte widerstreitender Identitäten und Differenzierungsachsen.

Warum aber kommt Vielfalt – obwohl Bio-/Soziodiversität ein disziplinenübergreifendes Anliegen der Gegenwart ist – uns trotzdem abhanden? Warum rieselt sie uns durch die Finger wie die unaufhaltsam absterbenden Korallenriffe, die

V

sich in steinerne Friedhöfe und dann irgendwann in paradiesischen Sand verwandelt haben werden? Warum erinnert Vielfalt an eine Auster, die wir nur dann einen Augenaufschlag lang lebend erleben können, wenn wir sie öffnen – und damit töten? Die Erfahrung von Vielfalt, im Sinne neuer «Beziehungsweisen» (Adamczak 2017) und transkultureller Kontaktzonen, bräuchte Zeit. Die haben wir kaum. Noch schwieriger wird es, wenn es darum geht, Vielfaltskonfigurationen auszudenken, die sich vom (gar nicht mehr so) *neuen Geist des Kapitalismus* (Boltanski/Chiapello 2003) nicht kassieren lassen. Können wir uns eine Vielfalt jenseits von Wachstum, Konkurrenz, Kapitalisierung und akademischen Sammelbänden überhaupt vorstellen? Soll Diversifizierung das Bestehende bewahren oder überwinden?

Vom neuen Goldrausch ist nicht nur die Bergbauindustrie befallen, die Billionen von Manganknollen ins Visier genommen hat, um uns auch in Zukunft die Hightech-Beforschung der Vielfalt zu ermöglichen, während ebendiese Vielfalt in 5000 Metern Meerestiefe abgeerntet wird. Vom neuen Goldrausch ist auch unser Planet Akademia befallen, der sich von der Akkumulation posthumaner Perspektiven und Indigener Wissensformen (*tacit knowledge*!) die Rettung der Vielfalt als Exzellenz verspricht – und noch dazu die Rettung vor dem eigenen schlechten Gewissen. Da ist er wieder, der Rettungsgedanke, der *white savior industrial complex* (Cole 2012), der Traum vom totalen, (neo-)kolonialen Archiv.

Nicht nur Ängste vor dem Anderen, auch idealisierende Sehnsüchte nach Vervollkommenheit durch das (geheime) Wissen der Anderen können Gewalt produzieren, vor allem, wenn diese invasiven Fantasien enttäuscht und zu Recht mit Opazität quittiert werden. Der instrumentelle, exotisierende Wunsch, von «Indigenen Informant*innen» lernen zu können, hat eine weit zurückreichende Kolonialgeschichte. Ist die Weisheit der neo-exotisierten und neo-orientalisierten «anderen» (Indigenen, posthumanen) Perspektiven der neue Rohstoff, den es zu extrahieren gilt, um abgestandenes

Wissen zu erfrischen? Was machen wir mit der geschürften und in Desktop-Ordern wieder versenkten Datenvielfalt? Was ist die Gegengabe?

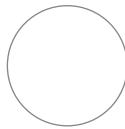
Ich schlafe unruhig, seit ich weiß, dass die Tiefsee unter dem Druck der Abbaulizenzen bald kein Recht mehr haben soll, Geheimnisse zu haben. Ich stelle mir diese bedrohte Tiefseekraken-Diversität so vor, wie ich sie in Virginie Despentes Punkromanen vorgefunden habe. Die Gestalt und Verfassung der Vielfalt, die uns ausgeht oder sich gerade noch ausgeht, könnte bei jenem violetten Graffitiokraken auf einer Betonsäule im Pariser Parc des Buttes-Chaumont beginnen, den die Obdachlosen und Gestrandeten in *Das Leben des Vernon Subutex* aufsuchen, um Schutz zu finden. Das kollektive Glück kann sich dort vorerst nur vorsichtig, als kollektives Verschanzen, als geteiltes Geheimnis artikulieren: «um seinen Platz zu finden, muss er die violette Krake auf einem Pfeiler suchen, da ist er geschützt» (Despentes 2019, 187). Der Krakenkörper – die Gesellschaft der Tentakel – ist eine unabschließbare, hochresponsive und schutz-, weil schalenlose Gestalt voller Abstände, Zwischenräume und Lücken. Er ist eine unerschöpfliche Erzählung über Formen der Kollektivierung bei gleichzeitiger innerer Ausdifferenzierung einer unabschließbaren Vieltimmigkeit. Kein Raster, kein Netz, kein Gitter, durch das die Krake nicht schlüpfen könnte. Kein Raster aber auch, das die Krake nicht auch verformen, verletzen, zerschneiden könnte. Der von den Beatles besungene *Octopus's Garden* (1969) ist versteckt, weil er fragil und bizarr ist. «Wir sind gekommen, doch wir sind gar nicht da» (Jelinek 2014, 19).

MATTHIAS WITTMANN

Lit.: Adamczak, Bini (2017): *Beziehungsweise. 1917, 1968 und kommende*, Frankfurt/M. • Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz. • Cole, Teju (2012): The White Savior Industrial Complex, in: *The Atlantic*, 21.3.2012, www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843 (30.9.2023). • Despentes, Virginie (2019): *Das Leben des Vernon Subutex*, Bd. 2, Köln. • Duve, Karen (2010): *Das Leiden der Anderen*,

in: *taz*, 24.12.2010, taz.de/346353 (30.9.2023). • **Glissant, Edouard** (2007): *Poétique de la relation*, Paris. • **Groeber, Valentin** (2018): *Retroland. Geschichtstourismus und die Sehnsucht nach dem Authentischen*, Frankfurt/M. • **Hall, Stuart** (2017): *The Fateful Triangle. Race, Ethnicity, Nation*, Cambridge (MA), London, doi.org/10.2307/j.ctvqh03. • **Jelinek, Elfriede** (2014): Die Schutzbefohlenen, in: *Theater heute*, Nr. 7 (Juli 2014), 3–19. • **Wittmann, Matthias** (2022): *Ardor. Die Farbe der Differenz*, Zürich.

Umtriebszeiten



Umtrieb. Der Zeitraum, in welchem alle in einem Forste befindlichen Holzbestände, von der einjährigen Pflanze an, abgetrieben und verjüngt werden sollen, oder die Zeit, die man für jede Holzart zum Erachsen, bis zu ihrer völligen Haubarkeit bestimmt, wird der Umtrieb, die Umtriebszeit, oder auch der Turnus genannt. (Hartig / Hartig 1834, 855)

W

WALD Trockenstress, Sturmschäden, Borkenkäfer, Waldbrände, illegale Abholzung, Sojamonokulturen – die Zerstörung von Wäldern, ihre Ursachen und globalen Effekte sind in den letzten Jahrzehnten zunehmend in das Bewusstsein der Öffentlichkeit gerückt. In der Klima- und Umweltkrise kommt gerade den Waldökosystemen eine wesentliche Bedeutung als Kohlenstoffspeicher sowie als Lebensräume mit immenser Artenvielfalt zu. Gleichzeitig weckt der Wald als mediale Umgebung in der Philosophie, den Künsten und in der Medienökologie ein großes Forschungsinteresse. Blickt man zurück in die Geschichte der europäischen Forstwissenschaft, in die Zeit ihrer Institutionalisierung im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts, finden sich Nachhaltigkeitskonzepte und Kreislaufmetaphern, die heute unsere Denkmuster in Bezug auf Ressourcenverwaltungen prägen. Von Anfang an war es eine Zielsetzung der Forstwissenschaft, Holznot und Waldzerstörung zu verhindern. Aber welche Konzepte und Verwaltungsstrategien wurden konkret genutzt, um eine Knappheit der Ressource Holz zu vermeiden? Auf welche Weise sollten nachhaltige Holzerträge sichergestellt werden und welche Aspekte des Waldes gehen im Verlauf der sogenannten Forsteinrichtung verloren?

Die Umtriebszeit bezeichnet die Lebenszeit einer Baumgruppe: von der Aussaat oder Anpflanzung bis zur Rodung. Der forstwissenschaftliche Fachterminus taucht Anfang des 19. Jahrhunderts vermehrt in Lexika auf. Zeitgleich dachten Zoolog*innen, Botaniker*innen und Agronom*innen über Lebenszyklen nach. Ernst Haeckel, der für seine Definition der Ökologie viel rezipiert wird, beschrieb den Wachstumsprozess von einem «mütterlichen Ei bis zum kindlichen Ei» als «geschlossenen Cyclus aufeinander folgender Formzustände», der sich «in rhythmischen Wechsel [...] beständig wiederholt» (Haeckel 1866, 28 f.). Dieser Zeitverlauf von einer Generation zur nächsten ist auch im forstlichen Umtrieb als zyklisches Denken angelegt. *Period of rotation* heißt Umtriebszeit auf Englisch, *período da revolução* im Portugiesischen, mit Rückbezug auf das lateinische Verb *(re)volvere*: rollen, drehen bzw. zurückkehren, wobei dieser Fachbegriff nicht nur in den Forstwissenschaften vorkommt, sondern sich zunächst in der Astronomie auf die Umlaufbahn eines Planeten bezogen hatte. Das Zurückkehren zu einem Ausgangspunkt ist charakteristisch für die Umtriebszeit, denn nach dem Lebenszyklus eines Waldbestandes sollte stets ein neuer Turnus von der Anpflanzung bis zur Abholzung beginnen.

Eine schematische Zeichnung aus einem Schweizer Lehrbuch für angehende Forstverwalter von 1829 visualisiert das Prinzip der Umtriebszeit auf einem bewaldeten Berghang (vgl. Abb. 1). Ausgehend von einer 100-jährigen

W