

Die Disruptivität der Spätmoderne: Figurationen des Un/Verfügbaren

Interview mit Erich Hörl, geführt von Katharina Block

Katharina Block: Herr Hörl, ich freue mich, dass wir zusammengekommen sind, um im Kontext des DFG-Netzwerkes ‚Soziologie des Un/Verfügbaren‘ darüber zu sprechen, auf welche Weise die spätmoderne Situation analysierbar ist. Das Netzwerk geht, wie Sie wissen, von der Beobachtung aus, dass spätmoderne Subjekte in vielen gesellschaftlichen Bereichen mit einer neuen Qualität des Nicht-über-Dinge-verfügen-könnens konfrontiert werden und fragt, welche Umgangsformen mit dieser Erfahrung gesucht werden und welche gesellschaftlichen Konsequenzen diese haben könnten, wobei wir den Fokus auf die Bereiche Naturverhältnisse, Politik und Technik legen. Als Medien- und Technikphilosoph ist letztere ja auch Ihr Metier. Daher zu Beginn vielleicht die Frage, was Sie mit dem Begriff des Un/Verfügbaren verbinden.

Erich Hörl: Ich habe zunächst einen sehr historischen Blick auf das Problem und die Frage des Un/Verfügbaren, auch wenn mir die aktuellen Erfahrungsmomente im Zuge der aus meiner Sicht als Disruption zu beschreibenden spätmodernen Verfasstheit, die Sie eben ansprachen, sehr vertraut sind; also ich denke hier an die Figurationen des Un/Verfügbaren, die heutige globalisierte Gesellschaften auf dem Boden der vorherrschenden Disruptivität und als deren spatio-temporale Instantiierungen, also je und je situiert, heimsuchen, auch die Widerständigkeit, die sich hier zeigt, und wo jedenfalls das Un/Verfügbare zuallererst und unbedingt als etwas Bedrohliches erscheint. Aus der Theoriegeschichte heraus würde ich sogar sagen, dass hier eine regelrechte Umkehrung stattgefunden hat, die wir uns genauer ansehen müssen. Denn Unverfügbares würde ich aus einer phänomenologischen Perspektive – das werde ich gleich noch ausführen – zunächst einmal als etwas sehr Positives begreifen. Diese Umwertung, die wahrzunehmen ist – vielleicht sogar durch eine Rückkehr des Unverfügbaren, die zu analysieren bleibt – finde ich bemerkenswert. Der Begriff hat aus meiner Sicht mehrere bedeutende Quellen, die archäologisch hoch interessant sind, die uns auf mögliche Einschreibungen verweisen und die

uns andererseits auch Hinweise auf seine theoretisch-politische Reichweite geben könnten. Insgesamt scheint er ein zentraler Begriff der philosophischen Semantik des 20. Jahrhunderts zu sein, mit dessen Hilfe die Moderne als solche problematisiert wurde. Ja womöglich ging es hier sogar um deren Destruktion – man hat jedenfalls aus dieser Perspektive heraus und im Namen des Unverfügbaren zumindest versucht, gewissermaßen Hand an die Moderne als Vorherrschaft der totalen Verfügbarkeit zu legen. Wir müssen uns aber auch fragen, denke ich, welche Namen das Unverfügbare in diesem Jahrhundert im Rahmen dieser großen Problematisierungsbewegung eigentlich noch bekommen hat. Das könnte uns vielleicht im Gespräch begleiten. Vielleicht gibt es noch andere Namen des Unverfügbaren, auch bei Autoren, die selbst nicht dezidiert vom Unverfügbaren gesprochen haben, aber im Rahmen oder Horizont des Problems des Unverfügbaren operieren. Ich denke da zum Beispiel sofort an das Nicht-Aneigenbare.

Katharina Block: Das Nicht-Identische.

Erich Hörl: Genau, auch das hatte ich im Kopf.

Katharina Block: Auch die Differance, Verschiebung.

Erich Hörl: Richtig. Sie nehmen mir die Worte aus dem Mund. Diese Begriffe, die sich an der Grenze des Begrifflichen aufhalten und in gewissem Sinne gar keine Begriffe mehr sein sollen – zumindest in dem Maße, in dem Begriffe ihrerseits bereits als Elemente eines Verfügungsregimes gelten –, kreisen allesamt um dasselbe Problem. Und das meine ich, wenn ich sage, dass diese philosophische Semantik des Unverfügbaren das 20. Jahrhundert durchzieht, da würde ich diese ganzen Figurationen mit einrechnen. Laut dem Grimmschen Wörterbuch haben wir es auch mit einem Rechtsbegriff zu tun: Verfügen im Sinne von ‚gebieten‘ und ‚herrschen‘. Das liegt der Un/Verfügbarkeitsproblematik zugrunde. Ich würde vor diesem Hintergrund jetzt gerne – und wie könnte es anders sein – mit Martin Heidegger anfangen – als meine erste Quelle. Hier ist – wie Sie wissen – die Problematik des Un/Verfügbaren zumindest ex negativo absolut zentral. Zunächst überhaupt für die seinsgeschichtliche Bestimmungsarbeit, die Heidegger mit den Vorsokratikern beginnen lässt, dann insbesondere für seine Modernekritik und schließlich auch im Rahmen des Großprojekts der Zertrümmerung des abendländischen Juridismus – also der bis in seine innerste kategoriale Verfasstheit hinein gegebenen Bestimmung des Denkens durch das Recht. Absolut einschlägig für Heideggers Überlegungen

zum Un/Verfügbaren ist die Freiburger Vorlesung von 1935 ‚Einführung in die Metaphysik‘¹. Das ist ein Text, der für die Kehre, also den Übergang von der Daseinsfrage zur Seinsproblematik zentral ist. Dort treten die Frage und die Problematik der Geschichtlichkeit in aller Radikalität hervor. Die Vorlesung findet in einer vielfach inkriminierten Bestimmung der gegenwärtigen Situation ihren Einsatz: Europa als eingeschlossen in der Zange zwischen Amerika und Russland und so weiter. Heinz-Dieter Kittsteiner, auf den ich noch kommen werde, hat dieser Heideggerschen ‚Weltverdüsterung‘ einen großartigen Text gewidmet. Darauf möchte ich jetzt aber nicht weiter eingehen. Ich möchte nur den Ort der Vorlesung kurz bestimmen. Diese Vorlesung antizipiert die „Beiträge zur Philosophie“², wie der exoterische Titel heißt, die Heidegger kurz danach begonnen hat und die gewissermaßen das Hauptwerk des seinsgeschichtlichen Denkens darstellen. In der Vorlesung nun findet sich auf S. 48 die Stelle, die Sie wahrscheinlich kennen: Im Rahmen einer Heraklit-Lektüre liest Heidegger das Fragment 53 zum *pólemos*, dem Streit zwischen Göttlichen und Menschlichen. Er liest diese Stelle, wie er hervorhebt, ausgehend von und im Angesicht der "trostlosen Raserei der entfesselten Technik". Das war ein zentrales Motiv der konservativen Revolution: die entfesselte Technik, die man natürlich eindämmen und bewältigen muss. Die NSDAP gilt vielen als die Partei und der Nationalsozialismus als die Bewegung, die die Technik meistern kann – das soll jedenfalls ihr historischer Auftrag sein. Ausgehend von dieser trostlosen (und später als besinnungslos geltenden) Raserei der Technik und der Lehre des Seins, präsentiert Heidegger eine kurze seinsgeschichtliche Archäologie dessen, dass das Sein am Ende, in seiner Gegenwart, nur noch als ‚das Fertige‘ gelten würde, also als das „für jedermann Verfügbare“, wie er präzisiert, „das Vorhandene, darin keine Welt mehr weltet.“ In der Vorherrschaft des Verfügbaren, könnte man sagen, weltet keine Welt mehr. Das Welten der Welt ist mit dem Unverfügbaren verbunden. Und dann heißt es jedenfalls an zentraler Stelle: "Vielmehr schaltet und waltet jetzt der Mensch mit dem Verfügbaren". ‚Jetzt‘ – das ist interessant – er spricht einerseits über seine Gegenwart: das wäre aus mediengeschichtlicher Sicht letztlich die Zeit der universellen Schaltbarkeit, die anbricht, die Zeit der Rechenmaschine, die alles verfügbar macht, der neue technische Standard

1 Vgl. Heidegger, Martin (2020). Einführung in die Metaphysik. Hg. von Petra Jaeger. 2. Aufl. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

2 Heidegger, Martin (2003). Beiträge zur Philosophie. (vom Ereignis). Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 3. Aufl. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

gewissermaßen des Schaltens und Waltens; aber andererseits spricht er auch davon, dass sich quasi seit Platon und Aristoteles dieses Schalten und Walten bereits anbahnt, der geschichtliche Verfall des Unverfügbaren also nach Ansicht Heideggers eigentlich schon dort beginnt. "Das Seiende wird Gegenstand", so sagt er nämlich, "sei es für das Betrachten (Anblick, Bild), sei es für das Machen, als Gemächte und Berechnung." Hier taucht die Frage der Verfügbarkeit also überhaupt als das Zentralproblem der Seinsgeschichte auf. In ihr zieht sich förmlich die ganze Problematik der abendländischen Geschichte zusammen. Also nicht nur als Frage und Problem der Moderne, sondern eigentlich der gesamten Seinsgeschichte als unerbittlich voranschreitendem Prozess – und zwar, wie wir natürlich wissen, als eine Verfallsgeschichte, die Geschichte des Vergessens von Sein. Das heißt nichts anderes, als dass sich das Sein in der Vorherrschaft des Verfügbaren mehr und mehr entzieht. Der Verfügbarkeitsbegriff tritt also strategisch an der Stelle auf, wo Heidegger die Seinsproblematik, die Seinsvergessenheit seiner Daseinsanalytik in ein explizit geschichtliches Projekt übersetzt. Genau an dieser Stelle erscheint der Verfügbarkeitsbegriff. Und hier haben wir im Grunde vorformuliert, was ein paar Jahre später – und darauf muss ich zur Einleitung noch rasch kommen – in ‚Die Zeit des Weltbilds‘ 1938³ dann zur radikalen Modernekritik wird. Also in der Moderne spitzt sich quasi ein Problem zu, das eigentlich älter ist, aber immer mit dieser Verfügbarkeitsfrage zu tun hat. In der Neuzeit wird – insbesondere durch die ‚Forschung‘, die, wie er sagt, im Wesensbereich der Technik angesiedelt sei (hier wieder die Technik) – das Seiende dem ‚Vorstellen‘ verfügbar gemacht. Das Forschen macht also verfügbar. Im Grunde geht es um den wissenschaftlich-technischen Komplex: die berühmte Heidegger-sche Trias von Vorstellen, Herstellen und Bestellen, die seine Modernekritik zusammenzieht, greift als große Verfügungsgewalt über das Sein. Es ist ein einziger Verfügungsapparat. Ich sage das nur, weil sobald man einen Blick auf und für Un/Verfügbares hat, dieses Problem in dem Moment, in dem Heidegger sein daseinsanalytisches Projekt zum Geschichtsprojekt macht, wirklich als dessen zentrale Problematik hervortritt. Und diese ganze Verfügbarmachungsbewegung gipfelt dann im sogenannten ‚Ge-stell‘. Das zentrale Zitat lautet: "Das Erkennen der Forschung zieht das Seiende zur Rechenschaft darüber, wie es und wieweit es dem Vorstellen verfügbar

3 Heidegger, Martin (2003). Holzwege. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2. Aufl. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

zu machen ist. Die Forschung verfügt über das Seiende, wenn es dies entweder in seinem künftigen Verlauf vorausberechnen oder als Vergangenes nachrechnen kann. In der Vorausberechnung wird die Natur, in der historischen Nachrechnung wird die Geschichte, gleichsam gestellt.⁴ Natur und Geschichte – ich brauche jetzt beides, deswegen erwähne ich das so ausführlich – werden nach Heidegger vom Vorstellungsdenken verfügbar gemacht. Diese doppelte Verfügbarmachung ist das große geschichtliche Geschehen bei Heidegger. Und wie wir heute wissen, kehrt am Ende gerade die radikale Unverfügbarkeit von Natur und Geschichte zurück. Das ist es jedenfalls, wo wir stehen und wo diese Umwertung des Un/Verfügbaren, von der ich vorhin sprach, greift. Aber es gibt noch mehr in dieser Einführungsvorlesung, das ich interessant finde! Wenn man einmal mit diesem Blick für die Frage nach dem Un/Verfügbaren genau liest, ist hier eigentlich das vorgeprägt, was dann in den *Beiträgen zur Philosophie* und auch in den Schwarzen Heften die "machenschaftliche Auslegung des Seienden" heißt. Wo also die Machenschaft, dieser hochproblematische und insbesondere auch für Heideggers Antisemitismus signifikante Begriff, als Zentralchiffre für die Entzifferung von Geschichte auftaucht. Eben dieser Begriff ist im Verfügbarkeitsdenken Heideggers, wie es hier erscheint, bereits angelegt. Die Machenschaft bei Heidegger ist das, was in einem radikalen Sinne verfügbar macht, darin gipfelt die ganze geschichtliche Bewegung.⁵ Und als zweite Quelle interessiert mich Reinhart Koselleck beziehungsweise sein Schüler, wenn ich ihn so nennen darf, Heinz-Dieter Kittsteiner. Ich habe so ausführlich mit Heidegger begonnen, weil dann auf dem Feld der Geschichtstheorie noch einmal eine eigenständige Version dieser Problematik, wie sie bei Heidegger schon vorliegt, entwickelt wird, zunächst bei Koselleck und dann bei Kittsteiner – und zwischen diesen beiden passiert noch einmal viel: Koselleck kümmert sich hauptsächlich um die Frage der Verfügbarkeit von Geschichte und Kittsteiner dann ein paar Jahr später um die radikale Unverfügbarkeit von Geschichte. Hier geht es eigentlich um die Spannung von Machbarkeit und Unverfügbarkeit von Geschichte. Koselleck hält im Studium – das war um 1950, es ist nicht ganz klar, er

4 Ebd. S. 86f

5 Und letztlich werden vor diesem Hintergrund ‚die Juden‘ bei Heidegger als wesentliche geschichtliche Akteure der Machenschaft und als zentrale Protagonisten dieser Verfügbarmachungsbewegung erscheinen. Ich kann dies hier nicht vertiefen. Vgl. Di Cesare, Donatella (2016). Heidegger, die Juden, die Shoah. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 155-159.

erwähnt das in einem Interview – ein Referat zu Heideggers ‚Zeit des Weltbildes‘. Und da wird er natürlich, als Historiker, genau mit dieser Frage der Verfügbarkeit von Geschichte konfrontiert. Und diese Frage beschäftigt ihn dann für lange Zeit – im Grunde die ganze Zeit, während er an seinem geschichtstheoretischen Projekt arbeitet. Und darauf fokussiere ich jetzt als zweite theoretische Quelle der Un/Verfügbarkeitsproblematik: Koselleck beginnt wieder, wie Heidegger, eigentlich mit dem Hervortreten von Geschichte. Er interessiert sich für die Vorbedingung der Machbarkeit von Geschichte, also dass Geschichte überhaupt als etwas Machbares und als etwas zu Machendes in den Blick kommen kann. Er fragt, ab wann macht es eigentlich Sinn oder können wir überhaupt formulieren und sagen, dass die Geschichte machbar und verfügbar ist? Er tut dies in dem 1977 geschriebenen Text „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“⁶ – es handelt sich um einen Vortrag bei der Siemens-Stiftung im Rahmen einer von Odo Marquard organisierten Tagung zum Problem des Schicksals, ein Kontext, der eine eigene Betrachtung verdiente. Der Text enthält im Grunde Kosellecks Geschichtstheorie in nuce, zumindest die frühe. Dort sagt er, dass erst einmal ‚die Geschichte‘ als solche, also als Kollektivsingular, erschienen sein muss, nachdem man immer von den Geschichten im Plural gesprochen hat, damit sinnvoll über ihre Verfügbarkeit gesprochen werden kann. Das ist ungefähr ab 1780 der Fall, so Koselleck, hier wird überhaupt erst formulierbar, dass es die Geschichte als solche gibt. Und erst seither taucht das Problem auf, ob die Geschichte machbar ist und die Frage, *wer* sie eigentlich macht und so weiter. Koselleck betont, dass das vor Napoleon und noch mehr vor der französischen Revolution, gar kein Problem und keine Frage war. Das Interessante ist, dass er eigentlich die ganze Zeit nur über das Problem schreibt, dass die Geschichte planbar und machbar wird, dass es seit dem 19. Jahrhundert ein Subjekt der Geschichte gibt, welches diese Aufgabe übernimmt. Und er interessiert sich hauptsächlich für diese transzendente Vorbedingung. Erst Kittsteiner wendet diese Problematik um und sieht, dass eigentlich von Anfang an mit dem Kollektivsingular der Geschichte die Schlüsselfrage der Unverfügbarkeit von Geschichte verbunden war und hervortritt; Geschichtsphilosophie gibt es demnach nur, weil Kant und all die anderen von Smith bis Hegel mit dem Problem konfrontiert sind, dass die Geschichte also *die* Geschichte wird, man von *der* Geschichte zu sprechen beginnt, aber dabei sofort ahnt

6 In: Koselleck, Reinhart (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. 12. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

oder begreift, dass sie im Grunde un verfügbar ist. Die Geschichte ist *für uns* das Un verfügbare. Und so werden eben allerlei Listen der Vernunft eingeführt, wie Kittsteiner schreibt, um dieses Un verfügbare in den Griff zu bekommen: die ‚Naturabsicht‘, die ‚unsichtbare Hand‘ und natürlich der ‚Weltgeist‘. Das ist gewissermaßen der Kern der geschichtsphilosophischen Operation: Immer gibt es hinter dem Rücken dann doch einen Akteur, der den Umgang mit dieser radikalen Un verfügbarkeit von Geschichte ermöglicht und bewältigt und sie auf seltsame Weise in Verfügbares transformiert. Aber dann kommt bei Kittsteiner schließlich Marx, der das entscheidende sagt: "Also der Weltgeist ist eigentlich der Weltmarkt". Marx dechiffriert den Weltgeist als Weltmarkt und sagt damit, dass hinter der Geschichte und als eigentlicher Grund ihrer Un verfügbarkeit die planlose, nicht-teleologische Bewegung des Kapitals als solche steckt. Das ist genial. Also hier, mit Marx, bricht das Un verfügbarkeitsproblem nach den verschiedenen geschichtsphilosophischen Bannungsversuchen in aller Radikalität auf und tritt ins Jetzt seiner Erkennbarkeit. Un verfügbarkeit, das wäre hier mein Punkt, ist an entscheidender Stelle mit der planlosen, nicht-teleologischen Bewegung des Kapitals verbunden – wir müssen uns vor diesem Hintergrund fragen, wie die dramatische Konfrontation mit dem Un verfügbaren, die wir heute erleben, (immer noch) mit der Kapitalbewegung verbunden ist.

Katharina Block: Das, was Sie gerade beschreiben, begegnet der westlichen Moderne ja aktuell ganz akut als geopolitische Krise.

Erich Hörl: Genau.

Katharina Block: Die stattfindende Verschiebung der Weltordnung, die – nicht nur, aber auf zentrale Weise – ganz offensichtlich mit der globalen Kapitalbewegung zu tun hat, kann in der westlichen Moderne nur Nichtakzeptanz evozieren. Und natürlich wird daraufhin versucht etwas wieder verfügbar zu machen, was gerade entgleitet: Die geopolitische Weltordnung, wie sie sich nach dem 2. Weltkrieg eingestellt und die Form einer scheinbar geschichtlichen Selbstverständlichkeit angenommen hatte, droht ‚dem Westen‘ un verfügbar zu werden. Anschließend an die von Ihnen eingebrachte Ebene kann diese spannende Beobachtung so formuliert werden, dass hier im Grunde versucht wird, *die* Geschichte wieder verfügbar zu machen.

Erich Hörl: Ich glaube auch tatsächlich, dass das heute ein zentrales Problem ist. Deswegen fokussiere ich so darauf. Das ist auch aus der Sicht

meiner Forschungen zur Frage der Disruption als unserer geschichtlichen Kondition klar. Nach dem Ende der Geschichte werden wir von neuem mit einer Unverfügbarkeit konfrontiert, aber bar all der zu ihrer Eindämmung eingeführten Figurationen, die sie immer nur verstellen. In der disruptiven Bedingung, wie ich sie nenne – der Vorherrschaft einer kulturellen Logik des Bruchhaften, einer radikalen Immanenz des Disruptiven, die zum zentralen Modus der Reproduktion globalisierter Gesellschaften geworden ist – klafft sozusagen diese Unverfügbarkeit, da klaffen genau genommen viele Unverfügbarkeiten in einer neuen Radikalität auf. Das Unverfügbare ist zwar kein neues Problem, ganz im Gegenteil, aber die Intensität, in der es erscheint, hat – hier teile ich Ihre Beobachtung – eine neue Qualität – und es betrifft vor allem nunmehr Natur und Geschichte gleichermaßen. Ich finde es deshalb völlig klar, dass Sie so ein Projekt machen, wie Sie es machen. Ein Projekt reagiert immer auf irgendein Problem und wenn es ein altes Problem ist, muss man sich immer fragen: "Warum wird das jetzt wieder aufgeworfen?" In Ihrem Fall heißt das: Weil sich dieses Problem mit einer hohen Intensität exponiert und da ist. Und nur um das abzuschließen: Im 19. Jahrhundert kann man sagen, dass die Geschichtswissenschaften oder auch der Historismus – das ist auch zumindest implizit noch einmal Kittsteiner – im Grunde nichts anderes versuchen, als von Nationalgeschichten her und in deren Rahmen mit der Unverfügbarkeit von Geschichte klarzukommen und sie sich anzueignen oder sie aneignbar zu machen. Das war eine wissenspolitische Strategie – ein Stück weit auch gegen die Geschichtsphilosophie. Alles Aneignungs- und Verfügarmachungsunternehmungen. Für mich sind einerseits die phänomenologische Strömung ausgehend von Heidegger und andererseits in der Geschichtstheorie Koselleck und Kittsteiner die großen begrifflichen Quellen, die dieses Problem bearbeitet und geschärft haben.

Katharina Block: Das ist auch insofern spannend, weil mir diesbezüglich noch ein anderer, aktueller Diskurs einfällt, den u.a. Bruno Latour, Donna Haraway und Anna L. Tsing im Kontext der Anthropozändebatte geführt haben. In diesem sagt Latour "We don't need history, we need geostories." Und Haraway und Tsing heben stark auf die Praxis des Storytelling ab, um hervorzuheben, dass wir zur Bearbeitung der ökologischen Katastrophe keine großen Geschichten oder *die eine* Geschichte brauchen, welche immer wieder versuchen, irgendwie Verfügbarkeit herzustellen. Stattdessen schauen sie sich verortete – lokale, regionale, situierte – Ereignisse oder Gefüge an – je nachdem, welches Vokabular verwendet wird – die Geschich-

ten von den Wirkmächten und -weisen dieser Katastrophe erzählen, aber eben nicht als die große Geschichte, sondern als konkrete Ereignisse, die in einem umfassenden, planetaren, ökologisch interdependenten Netzwerk oder Zusammenhang stehen, um von dort aus dann situativ oder ereignishaft zu verstehen, was um uns herum passiert und welche Lebewesen auf welche Weise betroffen sind. Diese Perspektive würde doch zu den von Ihnen beschriebenen Positionen gegen die Geschichtsphilosophie passen.

Erich Hörl: Absolut. Das sind – das wird vor diesem Hintergrund noch einmal besonders deutlich – unerhört präzise Interventionen, die eine Pluralisierung von Geschichten befördern wollen. Man kann wirklich vom Ende der Geschichte sprechen, aber das hat dann nichts mit den rechtshegelianischen Phantastereien zu tun und wäre dann unbedingt zu verstehen als – wie Derrida sagen würde – das Ende einer bestimmten Form von Geschichte, nämlich der teleologisch gefassten, im sogenannten Fortschritt integrierten, alles Unverfügbare leugnenden Geschichte als solcher – nach Koselleck betrifft diese Formation des Sinns weniger als 200 Jahre. Und jetzt nach diesem Ende der Geschichte stellt sich die Frage, was Geschichte dann fortan heißen könnte. Der Einbruch des Unverfügbaren ist hier zugleich Symptom und treibendes Moment. Und sofern die Rede vom Unverfügbaren selber noch eine Reminiszenz an diese Sinninformation ist, müssten wir sie diversifizieren. Ich denke, dass das genau der Ort ist, wo wir stehen. Um das auszuhandeln, gibt es einige Angebote. Chakrabartys und Spivaks ‚Planetarisches‘ (gegen das Globalisierungsnarrativ formuliert) ist ein Versuch, auch das von Ihnen erwähnte Storytelling Haraways und Tsings schließt genau hier an – Geschichten wurden schon vorher erzählt und waren vor *der* Geschichte eigentlich die Operation. Aber heute finde ich das interessant: nicht mehr ist „die große Geschichte“ zu erzählen und damit auch nicht mehr auf ihre Verfügbarkeit, auf die großen Akteure, die das Unverfügbare eindämmen, abzuheben. Die letzten 200 Jahre haben gezeigt, dass das Setzen auf die Verfügbarkeit von Geschichte, auf die Akteure, die das tun und können, eigentlich immer nach hinten losgegangen ist. Das hat nur eine unglaublich gewaltförmige Verleugnungs- und Aneignungsgeschichte gebracht. Die Praxis des Storytelling reagiert genau darauf, womit ich jetzt nicht sagen möchte, dass man einfach zurückgeht und sich wieder Geschichten erzählt, wie sie vorher erzählt wurden. Es handelt sich in diesem Lichte um eine politisch-epistemologische Strategie, die ich vollkommen plausibel finde. Kittsteiner steigt in sein Buch *Out*

*of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*⁷ mit Saskia Sassen ein, die in den 1990er Jahren schreibt, dass wir dabei wären die Kontrolle zu verlieren. Also sie spricht entlang von diversen Krisenerzählungen über den Neoliberalismus, der sich nach 1989 weltweit noch einmal so radikal durchsetzen würde und behauptet, dass die Globalisierungsgeschichte außer Kontrolle gerät. Und Kittsteiner sagt zurecht: Was heißt hier, sie gerät außer Kontrolle? Die Geschichte war immer *out of control*, wir haben uns nur die ganze Zeit Illusionen der Verfügbarkeit hingegeben, von der Geschichtsphilosophie bis zu anderen Konfigurationen der Gegenwart. Nennen wir sie die kybernetische Illusion. Um nach der Geschichte Geschichte zu denken, ist es eine Möglichkeit, in die Richtung des Storytelling zu gehen, das dabei aber immer auch schon eine epistemopolitische Reaktion auf das unerbittliche Einbrechen von Unverfügbaren (im Plural, *unavailables*, im Englischen kann man das gut sagen) wäre.

Katharina Block: Ich denke, diese Strategie hat auch eine wichtige post/dekoloniale Dimension bezogen auf die epistemologische Relationierung des westlichen Wissenschaftsverständnisses. Im Grunde wird in letzterem ja der Natur-Kultur-Dualismus der Moderne wiederholt, in der eine große Natur und ganz viele Kulturen bestehen. Es gibt eine große Wissenschaft und ganz viele andere kleine Wissensformen, die aber nicht die gleiche epistemische Gültigkeit erlangen wie der eine Universalismus moderner Wissenschaften. Und entsprechend ist die Strategie des Storytelling auch in die post/dekoloniale Debatte aufgenommen worden, um einen Weg zu finden, andere Episteme oder andere epistemologische Zugänge zu Welt auf gleiche Weise wertzuschätzen. Es geht dabei nicht darum zu sagen "weg mit der Wissenschaft", sondern darum, auch andere Wissensformen epistemologisch ernst zu nehmen, um von ihnen zu lernen, ohne sie einfach in die moderne Wissenschaftslogik einzuspeisen. Im Sinne des Storytelling-Gedankens geht es also darum, nicht die eine große Wissen(schaft)s-geschichte zu erzählen, bei der am Ende die Wahrheit herauskommt. Es geht ja gerade nicht um das Relativieren, wobei am Ende nur der wissenschafts- und technikgetriebene Fortschritt gewinnen kann. Und diesen Gedanken nutze ich jetzt einfach mal als Einfallstor zur Technik hin.

Erich Hörl: Eine Anmerkung, bevor ich dann die Technikfrage aufnehme: Im Angesicht dieser Heimsuchungen durch das Un/Verfügbare, die wir

7 Kittsteiner, Heinz-Dieter (2004). *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*. Berlin, Philo Verlag.

ja auf vielen verschiedenen Ebenen erleben – in Form von Störungen, Disruptionen, Katastrophen, Latour hat auch von der ‚monströsen Rückkehr‘ gesprochen – wäre es absurd, in derselben Logik zu bleiben und wieder durch Operationen der Verfügbarmachung darauf zu reagieren. Die Frage ist doch, wo und wie genau diese Logik selber unterbrochen werden kann. Welche Strategien gibt es, die quer dazu liegen? Also es geht um die Frage, wie man dieser verheerenden Dialektik des Un/Verfügbaren entkommt. Diese Frage stellt sich uns und das eben jenseits der ewig gleichen Antwort der Verfügbarmachung, die es ja gibt und die immer wieder von neuem insistiert. Sehr viel – und das hat etwa auch Chakrabarty problematisiert – was unter *sustainability* läuft (in nächster Nähe oder gar als Teil des neoliberalen Diskurses), bleibt im Rahmen einer Logik der Verfügbarmachung. Nachhaltigkeit wird genau in dem Maße in die große Politik aufgenommen, in dem sie einen Anschluss an diese Logik erlaubt. Wenn sie das nicht tut, wenn sie die Disruption des epistemisch-ökonomischen Empires fordert, dann ist sie nicht von Interesse, dann ist sie immer schon zu umstürzlerisch und radikal, dann will sie eine zu große Transition oder Transformation. Unter dem Titel Sustainability wird nur gekauft, was diese Logik des Verfügbarmachens wieder rejustiert und an die neuen Bedingungen anpasst.

Katharina Block: Erst einmal gehe ich mit Ihren Ausführungen zur Nachhaltigkeit absolut d'accord. Gerade vor dem Hintergrund von Chakrabarty und dem planetaren Denken fällt mir dazu aber noch etwas ein. Die Idee der Nachhaltigkeit baut ja auf einer Logik auf, in der davon ausgegangen wird, dass global ausreichend Ressourcen zur Verfügung stehen würden, die nachgehalten werden könnten. Schaut man sich nun aber die IPCC-Berichte an – und ich gehe jetzt davon aus, dass einige der Szenarien eine hohe Wahrscheinlichkeit besitzen –, dann können wir mit dem Konzept Nachhaltigkeit einfach nicht mehr viel anfangen, da es nicht mehr darum geht, vorhandene Ressourcen möglichst lang nachzuhalten, sondern um die Frage, wie die Bewohnbarkeit des Planeten als solche erhalten werden kann. Wenn in weniger als zehn Jahren 1,5 Grad erreicht werden – und es gibt bereits Einsichten dazu, was ein so geringfügig scheinender Temperaturanstieg für die planetaren klimatischen Lebensbedingungen bedeutet – dann kann es schlicht nicht mehr um die Frage des Nachhaltens von Etwas gehen, sondern dann geht es (wie es das jetzt schon für sehr Viele tut) ums Überleben. Deshalb stimme ich Ihnen zu, dass die Idee, der Begriff und das Konzept *sustainability* wirklich überdacht werden sollten. Denn in ihrem Namen wird auch darauf abgehoben, dass es einfach nur neue

technologische Lösungen braucht, um über die Erhaltung der planetaren Lebensbedingungen weiterhin verfügen zu können. Das wäre jetzt auch noch einmal die Überleitung zur Technik im Kontext des Un/Verfügbaren.

Erich Hörl: Ja, ich denke, dass das Konzept des Un/Verfügbaren für die Medien- und Technikphilosophie interessant ist, weil es genau am Kreuzungspunkt dieser Problematik angesiedelt ist, also an der Überkreuzung der Technik- und der Geschichtsfrage. Ich habe das bewusst so aufgebohrt: Es geht hier aber nicht darum, dass zwingend von Heidegger her zu kommen wäre, entscheidend ist vielmehr, dass die Technikfrage und durch sie hindurch die Verfügbarkeitsproblematik aufgeworfen wird und zugleich die Geschichtsfrage, die mindestens in ihrer westlich-modernen Gestalt in ihrem Innersten genau damit verknüpft ist. Aber wir müssen die Frage genau in dieser Überkreuzung weiter entfalten. Wie können wir das tun? Vielleicht über das kontrollgeschichtliche Momentum, das sich hier durchzieht und mit der Un/Verfügbarkeitsfrage an zentraler Stelle verknüpft ist? Oder einfach nur durch das Aufwerfen der Frage: Wo stehen wir heute in dieser Un/Verfügbarkeitsproblematik, von woher genau wird sie aufgeworfen, was ist ihre präzise geschichtliche Gestalt? Zur Bestimmung beider Fragen würde ich mindestens versuchsweise den Begriff der Environmentalität ins Spiel bringen.

Katharina Block: Großartig! Für mich war das nämlich eine wirklich sehr spannende Bewegung, von der Gouvernamentalität zur Environmentalität zu kommen. Das hat mir ermöglicht auch noch einmal eine andere Perspektive in Foucaults Denken zu entdecken.

Erich Hörl: Es geht hier um eine Art Entwicklungsdynamik, die im Gouvernamentalitätsproblem selbst noch einmal angelegt ist. Foucault deutet sie in der Vorlesung zur neoliberalen Gouvernamentalität lediglich an, es handelt sich nur um eine kurze Passage in einem nicht vorgetragenen Teil der Vorlesung.⁸ Trotzdem ist die Überlegung absolut symptomatisch, denn Foucault hat auch schon nach unserer genaueren geschichtlichen Situierung und der Reichweite seiner eigenen Begriffsarbeit gefragt. Und mir schien nun der Environmentalitätsbegriff als kritischer Grundbegriff einer

8 Vgl. Foucault, Michel (2004). Geschichte der Gouvernamentalität II: Die Geburt der Biopolitik. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 359-361; Hörl, Erich (2021). Critique of Environmentalism: On the World-Wide Axiomatics of Environmentalitarian Time. In: Erich Hörl/Nelly Y. Pinkrah/Lotte Warnsholdt (Hg.). Critique and the Digital. Zurich, Diaphanes, 109-145.

Diagnostik der technologischen Bedingung zu firmieren oder jedenfalls in diese Richtung entwickelbar zu sein. Meine Voraussetzung ist dabei, dass die zeitgenössische technologische Bedingung wesentlich durch sogenannte umweltliche Medien charakterisiert ist, also Medien, die uns mit unserer Umwelt verschalten und von daher Umweltlichkeit als solche auf radikale Weise exponieren und zugleich auch operationalisieren. Die Stärke des Begriffs war für mich jedenfalls, dass er sich durch das Verummweltlichungsproblem, wie man es mit Foucault und auch über ihn hinaus entwickeln kann, als Grundbegriff für eine Diagnostik der technologischen Bedingung eignet. Und – das habe ich jetzt auch durch Ihre Einladung gelernt –, dass im Herzen dieser Problematik auch letztlich wieder das Problem des Un/Verfügbaren herrscht. Lassen Sie mich das vielleicht kurz ausführen und mit einer Überlegung zum Unterschied zwischen Gouvernamentalität und Environmentalität beginnen. Die Environmentalität ist im Grunde eine historische Präzisierung oder Weiterführung der Gouvernamentalitätsproblematik, die damit stärker ausgreift. Wenn die Gouvernamentalität von Anfang an, also seit dem 16. Jahrhundert, das Verhaltensproblem fokussiert – also die Frage danach, wie man das Verhalten der Menschen steuern kann – und dieses Problem stärker und stärker in den Vordergrund drängt, dann betrifft die Environmentalität die umweltliche Steuerung von Verhalten. Es handelt sich um eine Verhaltenssteuerung qua Experimentalisierung und Technisierung von Umwelten. Das ist bei Foucault bereits angelegt, er führt es aber nicht aus: über den Behaviorismus und dessen Experimentalisierung von Umwelten und der Ökonomie, die er ins Spiel bringt, deutet er die Richtung, in die diese Entwicklung gehen könnte, Ende der 1970er Jahre bereits an. Heute kann man im starken Sinne von einer Verhaltenssteuerung, die durch algorithmische Umwelten möglich wird, sprechen. Der Begriff der Environmentalität beschreibt damit eine absolut radikalisierte Steuerungsidee, die die Kontrollgeschichte, die ich im engeren Sinne mit James Beniger seit Ende des 19. Jahrhunderts ansetzen würde, auf einen gewissen Kulminationspunkt treibt. Und in Bezug auf unsere Frage würde ich sagen, dass die Problematik der Environmentalität um die Zeitform kreist: Der Vereinnahmungsapparat des Verhaltens, der damit verbunden ist und im Zuge dessen Macht und Kapital umweltlich werden – das sagt Foucault selbst so nicht, das habe ich aber in seiner Folge ausgearbeitet – findet seinen Dreh- und Angelpunkt in der Implementierung von Zukunft, und zwar einer ganz bestimmten Vorstellung von Zukunft. Es handelt sich um eine extrem zugerichtete Form von Zukunft, eine planbare, total operationale, automatische Zukunft. Das ist eine beschränkte Zukunft, die gegen

das Kommende und das Mögliche immunisiert ist – also gegen all das, was emphatisch bei Derrida unter "à-venir" gefasst wird. Eine kanalisierte Zukunft, kanalisiert in den Lösungskorridoren, in denen uns die unentwegte algorithmische (Re)korrelierung des Bestehenden hält. Wenn Sie so wollen, wäre das die Gegenstellung, die von verfügbarer, machbarer und planbarer Zukunft auf der einen Seite gebildet wird – das ist die Zukunft, die durch Environmentalität ihre Implementierung erfährt; und auf der anderen Seite vom Unverfügbaren des kommenden Möglichen. Es ist das unverfügbar Kommende und Mögliche, das Zeit gibt. Und wo es zum Verschwinden gebracht wird, gibt es keine Gabe von Zeit mehr, nur noch die Zeit-Nahme. Das Operationsfeld der environmentalen Macht ist die Zukunft, sie richtet sich auf das, was sich ereignen könnte, sie sucht die Zukunft verfügbar zu machen, ‚die Möglichen‘, wie man das auf Französisch so schön sagen kann – *les possibles*. Isabelle Stengers hat das zum Beispiel so genannt – sie spricht von „activer les possibles“, von einer Pluralisierung und Diversifizierung des Möglichen. (Das ist im Grunde die Fortführung dessen, was Bataille, Nancy u.a. ‚das Unmögliche‘ genannt haben.) Es geht jedenfalls offenbar immer wieder nur darum, die Möglichen zu beschränken, das unverfügbar Kommende und Mögliche auszutreiben, weil es eben nicht steuerbar und somit bewirtschaftbar ist, oder mindestens gilt es, es zu marginalisieren. Und Environmentalität ist als die jüngste Form der Gou-vernamentalität über diese umweltliche Steuerung in ihrem Kern auf die Beschränkung des unverfügbar Kommenden gerichtet. Was heißt das konkret? Das heißt einfach, dass durch Big Data und die Beziehungslogiken, die durch algorithmische Statistik – die nicht mehr vorhersagt (*predict*) wie die alten Wahrscheinlichkeitskalküle, sondern vorwegnimmt (*preempt*) – bearbeitbar werden, die Möglichen auf spezifische Möglichkeitskorridore verengt werden, die dann allein als sinnvoll gelten. Damit findet eine Verfügbarmachung von Zukunft statt, das heißt, eine Beschränkung von Zukunft. Das unverfügbar Kommende wird restringiert. Das ist der Kern der beschränkten Ökonomie der Environmentalität.

Katharina Block: Dazu habe ich eine Nachfrage und einen Kommentar: Einmal die Frage nach dem Unterschied zwischen Prognostik und Vorwegnahme und wie Sie diesen anlegen, das finde ich sehr spannend. Ich versuche selbst häufiger zu argumentieren, dass es – zumindest in den Sozialwissenschaften – natürlich schon von Beginn an mit statistischen Erhebungen auch die Möglichkeit, etwas vorhersagen zu können, gab. Wissensproduktion bestand aber doch auch zentral in einer retrospektiven Bezugnahme

auf die Vergangenheit und dem Versuch, daraus Erkenntnisse zu gewinnen. Und ich würde jetzt argumentieren, dass eine Art Verschiebung dahin zu beobachten ist, dass weniger von der Vergangenheit her Aussagen darüber getroffen werden können, wie sich Gesellschaften entfalten, sondern mit einem stärkeren Bezug auf Zukunft darüber spekuliert werden muss. Und hier hätte ich jetzt von einer steigenden Ausrichtung auf Prognostik gesprochen, finde es aber sehr spannend, dass Sie hier nochmal einen Unterschied zwischen Prognose und Vorwegnahme machen, und frage mich, ob an dieser Stelle noch einmal eine qualitative Differenz auf der kategorialen Ebene eingezogen werden kann. Und in Bezug auf diese Verschiebung der Gouvernamentalität zur Environmentalität folgende Überlegung: Die Gouvernamentalität setzt ja immer noch am einzelnen Subjekt an und an dem, was in modernen Gesellschaften als die moderne Institution des freien Individuums bezeichnet werden kann. Ein Individuum, das sich und seine Zukunft in einem bestimmten Sinne selbst und freiwillig gestaltet. Und die Environmentalität verstehe ich nun so, dass sie eine Steuerungsform ist, die auch ohne dieses freie Individuum funktioniert.

Erich Hörl: Das ist auch so. Ja, das würde ich auch sagen, auf jeden Fall.

Katharina Block: Und das heißt, dass es eigentlich im Zugriff auf uns Individuen – als die wir uns ja verstehen – oder auf das autonome Subjekt oder die Individualität eine Differenz gibt. Bei der Gouvernamentalität braucht es konzeptuell die normative Voraussetzung, etwas tun zu wollen, dies für richtig zu befinden, danach zu handeln und die eigene offene Zukunft zu gestalten. Bei der Environmentalität hingegen habe ich eher digitalisierbare Zugriffspunkte auf das Individuum und dieses Individuum wird nun als eine Anzahl von bestimmten Merkmalen – etwas anderes kann der Algorithmus ja auch nicht vereinnahmen – manövriert.

Erich Hörl: Durch die Beziehungsgeflechte.

Katharina Block: Genau. Ich glaube, dass das ein wichtiger Unterschied ist.

Erich Hörl: Das ist ein ganz entscheidender Unterschied. Das haben Sie ohnehin gerade sehr gut beschrieben.

Katharina Block: Es ist auf jeden Fall noch einmal ganz wichtig zu besprechen, was eigentlich der Kern dieser Verschiebung zwischen Gouvernamentalität und Environmentalität ist. In einem Artikel, den ich mit Sascha

Dickel zusammen geschrieben habe⁹, rekurren wir auf Sie in Bezug auf die Environmentalität. Es geht um die Frage, ob die entstehenden sozio-technischen Entwicklungen eher eine Ökologie der Subjekte als die subjektive Autonomie forcieren und ob der damit verbundene potenzielle Verlust des autonomen Subjekts zukünftig noch als problematisch erfahren oder aber deproblematisiert wird. Und hier kommt natürlich auch Ihr Begriff der Ökologisierung des Denkens ins Spiel.

Erich Hörl: Das ist auch ein guter Punkt, ja. Lassen Sie mich zunächst auf den Unterschied zwischen Prognostik und Vorwegnahme eingehen. Ich würde tatsächlich sagen, dass es ein Übergang von dem klassischen, prädiktiven, vorhersagenden zu einem präemptiven, vorausgreifenden und zuvorkommenden, eben vorwegnehmenden Regime gibt. Die traditionelle Statistik ist natürlich Prognostik, sie trifft Vorhersagen auf der Grundlage von Wahrscheinlichkeiten. Aber nun – und das ist jetzt keine Idee von mir, sondern von Rouvroy, die sich die verschiedenen statistischen Verfahren angeschaut hat –, wird unter Bedingungen dessen, was sie die algorithmische Gouvernamentalität nennt, nicht mehr auf die Vorhersage zukünftigen Verhaltens abgehoben. Es geht stattdessen nur noch um die Regulierung von Potenzialitäten. Prädiktion wäre also die klassische statistische Vorhersage, die auch in der frühen Kybernetik – sagen wir der Kybernetik erster Ordnung – noch das Entscheidende war. Ein Beispiel wäre die Vorhersage der zukünftigen Position eines Flugzeugs aus der Modellierung des Flugverhaltens eines Bomberpiloten, damit die automatische Flugabwehr darauf entsprechend zielen kann – es war in der Tat ein Vorhersageproblem, das am Beginn der Kybernetik steht. Aber der Prozess der Kybernetisierung hat sich weg von dieser Art der Prädiktion und dem Wahrscheinlichen hin zur Präemption und zum Möglichen verschoben. Das ist der entscheidende Punkt. Die algorithmische Statistik arbeitet nicht mehr mit dem mittleren Menschen oder so etwas, was für die Biopolitik zentral war, sondern fokussiert nur noch Relationen. Für die Präemption aber ist natürlich die extreme Geschwindigkeit der Rechenprozesse, die hier dahinter liegen, notwendig. Für mich als Individuum gesprochen ist die Präemption ja eine Berechnung, die so schnell geschieht, dass sie quasi schon in meinen Möglichkeitsraum eingespeist wird und diesen definiert, bevor ich agiere. Es geht hier, wenn man so will, um eine Hyperbeschleunigung. Wir befinden

9 Block, Katharina/Dickel, Sascha (2020). Jenseits der Autonomie: Die De/Problematisierung des Subjekts in Zeiten der Digitalisierung. *Behemoth* 2020 (13/1), 109-131. <https://doi.org/10.6094/behemoth.2020.13.1.1040>.

uns im Bereich von Mikrotemporalität, in der diese Prozesse stattfinden. Und dadurch wird diese Vorwegnahme des Verhaltens möglich. Verstehen Sie, was ich meine?

Katharina Block: Ja. Zukunft wird durch Vorwegnahme im Grunde potenziell geschlossen. Kommen wir aber noch zu einer anderen Überlegung: So wie ich die Entwicklung des Environmentalitätsgedanken bei Ihnen gelesen habe, hat dieser generell mit einer bestimmten Vorstellung von Sinn zu tun. Und eigentlich bin ich mir sicher, dass Sie im Haraway'schen Sinne eine semiotisch-materielle Vorstellung vertreten, als lediglich eine rein entmaterialisierte Vorstellung von Sinn. Trotzdem, und weil ich Sie von den Texten, die ich kenne, primär nicht als Phänomenologen wahrnehme, würde mich interessieren, inwiefern im Zusammenhang von Environmentalität und Technologisierung in Ihrem Denken eine Erfahrungsdimension des Un/Verfügbaren eine Rolle spielt.

Erich Hörl: Das ist eine super spannende Frage! Ich habe den Sinnbegriff stark gemacht, ja, allerdings vor dem Hintergrund einer fundamentalen Sinnverschiebung, die herausgearbeitet werden muss, um unsere Gegenwart zu verstehen. Die deutsche Medien- und Techniktheorie hat sich wesentlich von einem bestimmten Punkt her und emphatisch als Auszug aus der Hermeneutik ge- und auch selbst beschrieben. Einer meiner Lehrer, Friedrich Kittler, hatte die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften attestiert. Ende des Sinns, das war eine Kampfvokabel, die im Windschatten von Turing und Shannon begeistert durchbuchstabiert wurde, sodass es überhaupt nicht mehr um Sinn im Sinne von ‚Bedeutung‘ ging, gehen konnte und gehen sollte. Es wurde sozusagen das Ende des Sinns gefeiert und die Medien- und Techniktheorie – oder zumindest ein bestimmter wichtiger Strang dieser Theorie – wurde darauf gebaut. Ich selbst war an diesem Punkt immer schon mehr Philosoph. Denn im Anschluss an Nancy kann ich nur sagen: es geht hier nicht um das Ende des Sinns als solchem, sondern es wurde der Sinn des Sinns transformiert. Was Kittler und andere für das Ende des Sinns hielten, war nur das Ende eines bestimmten Regimes von Sinn. Und dieses hat etwas mit Teleologie und mit Repräsentation zu tun. Man kann dieses ganze Register aufführen, wobei wir übrigens wieder bei der Geschichte sind. Geschichte als Teleologie war immer auch mit einer teleologischen Vorstellung von Sinn verbunden und hat diese ins Werk gesetzt. Und die Technik ist gewissermaßen der Destrukteur dieser Konstellation, aber nur in einem

bestimmten Punkt. Sehr lange hat Technik instrumentell funktioniert, war sie durch die Mittel-Zweck-Relation genau in einem teleologischen Sinne und durch teleologischen Sinn schematisiert. Und technologische Sinnverschiebung heißt, dass sich die Technik durch die Geschichte hindurch auch nicht selbst gleichbleibt, sondern sinngeschichtlich in eine neue Position einrückt. Und das 20. Jahrhundert scheint mir für diese Transformation absolut signifikant zu sein: mit der Kybernetik, der Computerisierung, den Informationstechnologien im weitesten Sinne und schließlich der Maschine-Maschine-Kommunikation sprengt sich die zur Technologie gewordene Technik selbst aus dieser Instrumentalität, Teleologie etc. heraus und wird die Technik selbst zum Akteur der Austreibung dieses Sinns. Aber eben nur dieses bestimmten Sinns im Sinne von Teleologie und Bedeutung. Und dann ist die große Frage, was eigentlich an die Stelle dieses Sinns tritt. Sie haben die materiell-semiotischen Praktiken schon genannt. Ich habe eben die großartige Dissertation von Belen Prado begutachtet zu Machine Learning¹⁰: Hier wird der Aufstieg der automatisierten musterbasierten Kultur, in der durch automatisierte mathematische Modelle Sinn aus Erfahrungen extrahiert wird, als *phase-shift* der Sinnkultur herausgearbeitet. Ich komme wieder auf das Un/Verfügbare zurück, genauer gesagt auf die Fügung und frage: welche Gefüge und Fügungen (um an einen anderen Sinnbegriff, die *assemblage*, anzuschließen) treten nun an diese Stelle und wie verhalten sich diese zur Un/Verfügbarkeitsproblematik? Und da kann und muss man selbst an dem Punkt, an dem wir vorhin waren, bei der Environmentalität und der algorithmischen Gouvernamentalität, noch einmal betonen, dass selbst die hier vorherrschenden Verdattungspraktiken und, wenn Sie so wollen, die große Verdattung, nicht notgedrungen in den Zuboff'schen Überwachungskapitalismus führen. Mein Freund Mark Hansen beharrt zum Beispiel auf dem Begriff der Datenpotentialität (*data potentiality*) und hat ihn, so würde ich sagen, sogar zum Dreh- und Angelpunkt seines gesamten Denkens gemacht. Er fragt im Grunde, an welchem Punkt gibt es eigentlich eine phänomenologische Entschädigung für die Aneignung, die durch die große Verdattung stattfindet? Und dabei finde ich interessant, was er bezüglich der Verdattung, die auf der Ebene der Empfindungen ansetzt, sagt – einer Ebene vor der Ebene der Sinnesdaten, das, was man vor der Emotion, vor der schon geordneten Sinneswahrnehmung als Affekt ansiedelt. Dieses Reich der Verdattung, das durch

10 Prado, Belen (In Veröffentlichung). Automated Patterns of Culture. Philosophy and Machine Learning.

Sensoren, also technische Fühler, möglich wird, stellt für ihn ein riesiges Potenzial dar, wir können damit ganz neue Gefüge bilden. Potentialität ist hier im Sinne einer Produktion von Möglichem zu verstehen, ganz im Sinne (mit Spinoza-Negri) eines sozialen Vermögens der Konstituierung oder Einrichtung und jenseits oder entgegen der aktualistischen Ontologie des Möglichen, die so lange den Kern der abendländischen Rationalität ausmachte und in deren Rahmen das Mögliche immer nur beschränkt von seiner Verwirklichung her und auf diese zu gedacht, immer der Form seiner Aktualisierung untergeordnet wurde. In einem ganz banalen Sinne könnte man schon selbst bei so etwas wie Citizen Sensing davon sprechen, dass das Operationen sind, die Sinngefüge von Kollektiven einrichten, die es vorher nicht gab. Allgemein gesprochen: selbst dort, wo man die härteste algorithmische Gouvernamentalität oder den Überwachungsstaat vorfinden möchte, trifft man immer auch auf (gemeinschaftliche) Praktiken, die konstitutiv mit diesen hochtechnologischen Verdatungsweisen und mit Datenpraktiken zu tun haben (einerlei ob im Kontext von *social Big Data* oder *environmental Big Data*) und nicht in die Desindividuation führen, sondern transindividuell wirken, dabei eben nicht in der Logik der Verfügbarkeit und des totalen Überwachungskapitalismus aufgehen. Um also noch einmal auf die technologische Sinnverschiebung zurückzukommen und das abzuschließen, könnte dies eben der andere Sinn des Sinns sein, der nach dem teleologischen Sinn möglich wird. Das hängt an zentraler Stelle mit dem Austritt der Technik aus diesem Reich der Teleologie zusammen. Selbst Heidegger, von dem wir schon gesehen haben, wie sein gesamter geschichtlicher Entwurf an der Un/Verfügbarkeitsfrage hängt, fängt seine Technikschrift genau damit an, dass Technik eben nicht mehr instrumentell ist. Und dieses Nicht-Instrumentelle öffnet eine Potentialität, die in der Technologie liegt oder von ihr mit hervorgetrieben werden kann, eigentlich das Un-Mögliche, das wir immer auch mitdenken müssen.

Katharina Block: Ja, das ist interessant. Die Frage wäre dann, ob sich im Bereich sozio-technischer Konstellationen das Instrumentalisierungsverhältnis geradezu umdreht. War bislang die Technik das, was durch den Menschen instrumentalisiert wurde, zeichne sich nun ab, dass der Mensch durch die Technik instrumentalisiert werde. So klingt es zumindest bisweilen im Diskurs. In unserer Terminologie gefragt: Dreht sich hier sozusagen das Unverfügbarkeits-Verfügbarkeits-Verhältnis um? Die Frage ist also, wer über wen verfügt. Ich glaube, dieser kritische und skeptische Impetus im Diskurs rührt von der Sorge her, durch Technik gesteuert zu werden und

dadurch den Status, autonomes Subjekt zu sein, zu verlieren. Hier würde mich noch einmal aus Ihrer Perspektive interessieren, inwiefern eigentlich die Notwendigkeit eines ökologischen Denkens – das spielt ja letztendlich auch direkt auf die Environmentalität an – besteht, um aktuelle soziotechnische Konstellationen zu erfassen, denn das hätte m.E. auch viel mit der Dynamik von Un/Verfügbar-werden, Un/Verfügbar-sein etc. zu tun. Was gewinnen wir damit, wenn wir z.B. über das Anthropozän sprechen. Es gibt verschiedene Ideen davon, was das Anthropozän sei. Peter Haff – den Sie ja gut kennen – hat gesagt, dass wir hier eigentlich von einer Technosphere sprechen müssen. Und die Technosphere von Haff ist gewissermaßen die Ausführung des ökologischen Denkens. Und zwar indem er sagt, dass zu den planetaren Sphären eine weitere hinzukommt, nämlich die Technosphäre. Und deren Zusammenhang mit den anderen Sphären könne eben nur in einem ökologischen Denken erfasst werden, weil sie sich mit den anderen Sphären verwebt. Im Grunde ist es doch genau diese planetare Dimension, die im Anthropozändiskurs relevant wird. Diese Dimension ist es, die sozusagen ‚at stake‘ ist. Genau dies evoziert aber auch starke Positionen, die sagen: "Wunderbar, jetzt können wir unser technologisches Können und Potenzial im Angesicht des Anthropozän nochmal forcieren."

Erich Hörl: Sie meinen Geoengineering und so etwas.

Katharina Block: Zum Beispiel. Es würde mich interessieren, wie das eigentlich in Ihrem Denken über Technologie vorkommt und welche Position Sie zur Anthropozändebatte haben, die zumindest in meinen Augen viel mit dem Verhältnis von Verfügen-können und Unverfügbar-sein zu tun hat.

Erich Hörl: Tatsächlich erleben wir gerade in den letzten Jahren eine regelrechte Durchsetzung des Geoengineering. Ehrlich gesagt habe ich das ursprünglich unterschätzt, ich hielt das für eine Radikalposition, die sich erledigen wird, muss aber jetzt erkennen, dass eigentlich alles in diese Richtung läuft, weil die kapitalistischen Gesellschaften, obwohl sie unentwegt mit Wandel befasst sind und ein regelrechter Imperativ des Wandels ihre Selbstbeschreibungen dominiert, offenbar nur beschränkt transformationsfähig sind. Das verweist aus meiner Sicht auf die Problematik der Disruption, die mich in meinem neuen Projekt beschäftigt. Erlauben Sie mir kurz auszuholen – ich komme dann auf das Geoengineering zurück. Mich interessiert die Logik des Bruchhaften, der Umstand, dass Gesellschaften seit ein paar Jahrzehnten und zunehmend ihre Reproduktionslogik im Grunde

auf radikale Bruchhaftigkeit umstellen und aus dieser Immanenz auch gar nicht mehr herauskommen. Gesellschaften und auch Individuen verstehen zunehmend ihre Gegenwart und ihre Handlungsmöglichkeit als disruptiv im vielfachen Sinn. Sie nehmen sich selbst und ihre Umwelt als bruchhaft war und sie imaginieren und realisieren ihre Handlungs- und Reaktionsweisen zunehmend im Modus des Bruchs. Also mehr und mehr mit Brüchen konfrontiert ist ihre Form der Antwort selber als radikal bruchhaft charakterisiert. Es geht hier um den Bruch ohne Aufhebung, ohne Revolution, ohne Fortschritt und diese reine Immanenz des Bruchhaften in der Logik der Weltbildung. Diese Form der Bruchhaftigkeit ist vorherrschend geworden: sie dominiert und organisiert die sozio-historische Erfahrung globalisierter Gesellschaften. Dabei ist die sozio-historische Erfahrung von Disruptivität selber, obwohl sie ein globales Phänomen ist, ohne Zweifel radikal situiert und es gibt hier eine verstörende Ungleichheit darin, wie Disruption erfahren wird. Und wir sind hier ohne Zweifel auch mit Formen der Disruption konfrontiert, die nicht hegemonial sind. Nennen wir sie die heterodoxen oder minoritären Disruptionen. Denn es gibt viele – insbesondere im sog. Globalen Süden – die sagen, dass es klar ist, dass man disruptionieren muss – und zwar das Regime der Disruption selbst. Denn es wird zwar permanent und heillos unterbrochen, dies ist im eben genannten Sinne zur Signatur der kapitalistischen Operations- und Organisationsweise geworden, die wir als Globalisierung kennen. Dabei bleiben aber genau die großen Mythen der Moderne wie Rassismus, Sexismus etc., die in diese hegemoniale Disruptionslogik tief eingeschrieben sind, unangetastet, ja sie werden sogar noch einmal weiter verschärft und wir müssen diese ganze Logik selbst unterbrechen. Das ist die tiefe Ambivalenz der Disruption. Disruption war und ist so gesehen immer auch ein Tool der Gefährdeten, Verletzbaren und Prekären, bevor sie eine hegemoniale Operation des disruptiven Kapitalismus ist. Überdies heben auch avanciertere Transitionsforscher darauf ab, dass wir eigentlich eine große Disruption brauchen. Die radikalere Fraktion der Nachhaltigkeitsforschung ist ohne Zweifel disruptiv gestimmt – das reicht vom Bruch mit der epistemischen Vorherrschaft des Globalen Nordens bis hin zum Bruch mit Verhaltens-, Konsum-, Lebens-, und Organisationsweisen. Das ist wieder gegen die hegemonial gewordene Disruption gesprochen, die sicherlich eine breite Genealogie und viele Ursprünge hat, die aufgearbeitet werden müssen. Disruptive Innovation – eine der prominenten jüngeren Quellen der historischen Semantik der Disruption – ist eigentlich nur eine Innovation, bei der im Grunde reorganisiert, radikalisiert und prekariert, mehr Kapitalismus

implementiert wird, wie Adrian Daub einmal die Disruptionslogik des Silicon Valley zugespitzt hat. Und die Logik des Geoengineering passt perfekt in diese hegemoniale Figuration von Disruptivität hinein, ist vielleicht sogar eine von deren wesentlichen Verkörperungen.

Ich würde vor diesem Hintergrund fragen, was eigentlich die Logik des Anthropozän ist, mit deren Effekten wir dramatischerweise konfrontiert sind. Ich beziehe mich hier auf die Schriften von Gérard Granel, die ich vor ein paar Jahren herausgegeben habe, ein französischer Philosoph, der gleichermaßen Heideggerianer und Marxist gewesen ist, wobei er sich im Grunde von der einen in die andere Richtung entwickelt, dabei Technik und Kapital gewissermaßen mit einem Bindestrich zusammengeführt hat. Heidegger hat die Verfügbarkeitsproblematik immer nur auf die Technisierungsbewegung hin gedacht. Granel aber verschlingt Technik und Kapital miteinander, sie sind zwei Akteure einer Bewegung, die die Moderne ausmacht und die er die Verunendlichungsbewegung nennt. Er nimmt die Mathesis Universalis von Descartes und sagt, dass die Mathesis Universalis nicht einfach den Beginn einer Mathematisierungsbewegung (Prozess der Arithmetisierung etc.) markiert, wie das Husserl gedacht hat, sondern der hier stattfindende Übergang in die Unendlichkeitsmathematik insbesondere ontologisch hoch relevant ist; Übergangsbewegung, die ja für Husserl – apropos ‚gefährliche Sinnverschiebung‘, von der Husserl selbst sprach – absolut zentral war als eine Bewegung, die sinnzerstörend, sinnzertrümmernd und -zersetzend etc. ist und hier als Modernisierungsbewegung, die von der Technik implementiert wird, entsteht. Die Mathesis Universalis wurde nun nach Granel durch zwei Akteure in alle Bereiche des modernen Lebens hineingetrieben und er nennt das die Verunendlichungsbewegung, die durch Technik und Kapital in ihrer Verschränkung gleichermaßen vorangebracht wird und schließlich das moderne Sein durchdringt. Vor unserem Hintergrund heißt das jedenfalls, dass die radikale Verfügbarkeitsproblematik der Moderne genau mit dieser Verunendlichungsbewegung verbunden ist. Verfügbarmachen geschieht sozusagen in dieser und qua Logik der Unendlichkeit. Das heißt aber auch umgekehrt, dass wenn wir aus dieser destruktiven Logik herauswollen, wir Formen des Endlich-Seins und des Endlichkeitsdenkens ausarbeiten müssen. Und genau hier würde ich den Prüfstein setzen, wenn ich mir Gedanken über Technologien, Weisen des Zusammenseins, Lebensformen mache, die auf die anthropozäne Situation reagieren und darauf antworten. An welchem Punkt findet eigentlich die Unterbrechung der selber am Ende disruptiv verfahrenen Unendlichkeitslogik statt und an welchem Punkt kann ich sagen, dass es sich um ein

Endlichkeitsdenken handelt, dass wir es mit einer Lebensform der Endlichkeit zu tun haben? Hier müssen wir ansetzen. Und Geoengineering ist ganz klar ein Versuch, die disruptive Unendlichkeitslogik immer weiter voranzutreiben. Verstehen Sie mich nicht falsch: Technologie muss bei weitem nicht Verunendlichung heißen. Es geht hier insbesondere auch um dieses Zusammenwirken mit dem Kapital. Das jedenfalls fand und finde ich an Granel so interessant, dass er das radikal verschränkt und nie das eine ohne das andere gedacht hat. Leider ist das alles trotz meiner Herausgabe, die in deutscher Übersetzung eine Gedankenbewegung durch allerlei fragmentiertes Material hindurch rekonstruiert, die im französischen Original so als Buch gar nicht vorliegt, weitgehend unrezipiert geblieben.

Katharina Block: Das Endlichkeitsdenken zielt ja auch noch einmal auf das ökologische Denken ab und meint ja auch nicht nur Mensch und Technik, sondern eben auch andere Lebewesen. Chakrabarty hat bezogen auf die Endlichkeit einen interessanten Gedanken formuliert, der die Indifferenz des Planeten gegenüber der menschlichen Spezies betont. Und diesen Indifferenzgedanken, der die Endlichkeit der menschlichen Spezies enthält, hält das moderne Subjekt kaum aus. Wenn ich die Vertreter:innen der Environmental Humanities – also aus der Ecke von Haraway, Tsing etc. – richtig verstehe, geht es ihnen gerade darum, die existenziellen planetaren Abhängigkeitszusammenhänge sichtbar zu machen und ontologisch zu begründen. Wenn wir z.B. nicht aufhören, die Korallen, die Moore, die Wälder etc. zu zerstören, wird eine Entwicklung in Gang gesetzt, die die 21% Sauerstoff, die die Bewohnbarkeit des Planeten für uns und andere Lebewesen sichern, aufs Spiel setzt. Und zumindest ich verstehe diese Form der Ökologisierung des Denkens auch immer so: Dass, wenn man eine andere Ontologie, eine andere Rationalität schaffen möchte als die, die uns ins Anthropozän hineingeführt hat, wir mehr in diesen Abhängigkeitsverhältnissen in Form ökologischer Verhältnisse zu denken anfangen müssen. Denn egal, wieviel Technologie wir entwickeln, wenn die 21% Sauerstoff nicht mehr gegeben sind, ist Leben nur noch eine Frage des Überlebens. Und jetzt können die Technizisten – ganz im Sinne der Natur/Kultur-Trennung – natürlich immer noch sagen, dass wir uns dann eben eine Kuppel bauen...

Erich Hörl: Oder zum Mars fliegen, wie die großen Disruptoren à la Musk, Thiel und Trump meinen.

Katharina Block: Genau. Aber spätestens jetzt ist der Punkt erreicht, an dem die Normativität reinkommt und das rein ontologische Denken ökologischer Zusammenhänge verlassen wird: Was kann oder soll man in dieser Hinsicht wollen? Da würde mich interessieren, was für Sie normativ gesehen eine wichtige Position im Rahmen der Ökologisierung des Denkens ist.

Erich Hörl: Grundsätzlich finde ich es problematisch oder mindestens herausfordernd, wenn wir sagen, dass wir jetzt offensiv an anderen, neuen Ontologien arbeiten. Ganz einfach weil es ja eben so ist, dass Ontologien irgendwie geschichtlich da sind und man sie immer nur rekonstruiert. Ontologien werden ja nicht erlassen. Ontologien zeichnen sich in Praktiken und Institutionen, in Denkweisen und Wissensformen etc. ab. Wir destillieren quasi Ontologien, aber können nicht über sie verfügen. Übrigens gibt es gerade an diesem Punkt immer auch eine gewisse Polemik: Für die historischen Materialisten oder auch die historischen Epistemologen ist Ontologie insgesamt ein sehr problematischer Begriff, denn Ontologie gilt per se als statisch, stabil, immer feststehend, wer auf der ontologischen Ebene argumentiert, flieht gewissermaßen aus der Geschichte. Ontologie firmiert hier quasi als ein reaktionäres Projekt. Ich denke, gegen diese Sichtweise muss man angehen, sie verkennt völlig den Einsatz der ontologischen Frage. Wie es historische Epistemologien gibt, gibt es natürlich auch historische Ontologien. Historische Epistemologen analysieren experimentelle Praktiken, Weisen der Wissensproduktion – ich denke jetzt an Bachelard, Canguilhem oder Rheinberger – und sie destillieren aus diesen Verfahren gewissermaßen die historisch-epistemologische Verfasstheit. Aber wie machen wir das eigentlich, wenn wir uns über Ontologie oder Ontologien als historische Entitäten Gedanken machen? Wir sind historisch in eine große Distanz zur Ontologie eingetreten. Wir sehen eine oder mehrere große, überlieferte westliche Ontologien, wo wir sagen, dass wir hier etwas unterbrechen müssen. Wenn es ein *epistemic empire* gibt, das unterbrochen werden muss, weil es kolonialistisch ist, dann hat dies immer eine epistemologische und ontologische Dimension! Das müssen wir durchbuchstabieren. Und das können wir nicht zuletzt dank, aber auch trotz Heidegger, der diese Distanz in diesem Maße freilich nicht hatte und immer nur von anderen Anfängen träumte, die natürlich auch westlich waren (mit gelegentlichen fernöstlichen Resonanzen). Aber er hat immerhin gesehen, dass in historisch-ontologische Konstellationen immer und wesentlich Un/Verfügbarkeitslogiken eingeschrieben sind. Und das ist entscheidend und interessant. Wenn es heute darum geht, sich von

hegemonialen Ontologien in Richtung relationaler heterodoxer Ontologien zu distanzieren, gilt es zugleich zu fragen, was wir da eigentlich einspeisen – von woher nehmen wir diese anderen Ontologien eigentlich? Können wir – noch einmal dieser Punkt – über diese verfügen? Anna Tsing finde ich so interessant, weil sie durch ihre ethnologische Arbeit genau an diesem Punkt operiert. Sie überlegt sich nicht am Reißbrett, sondern destilliert aus dieser Arbeit heraus, wie alternative Ontologien aussehen können. Und das bewundere ich auch. Sie importiert nicht einfach sagen wir animistische Ontologien, ruft nicht einfach nicht-westliche Ontologien an.

Katharina Block: Wie Descola zum Beispiel.

Erich Hörl: Oder Latour. Ja. Aber ich finde es eigentlich plausibler zu sagen: "Living in the ruins of capitalism", was spielt sich da eigentlich ab, was heißt das, wie operieren die Menschen zusammen mit anderen Akteuren und was kann ich hier an historisch-ontologischen Gehalten lesen – das finde ich großartig und weitreichend.

Katharina Block: Ja, das finde ich auch sehr spannend.

Erich Hörl: Es hat eine Intensität der Beschäftigung mit dem Problem, die schon wirklich atemberaubend ist. Und ich finde diese Vorgehensweise total überzeugend. Bis jetzt habe ich die eigentliche Frage erfolgreich umschifft (lacht). Also zur Normativität zurück, wonach Sie fragten: Wo gewinnen wir zumindest die Anhaltspunkte für ein ökologisches Denken, das ein *anderes* Denken wäre? Darauf will ich hinaus. Welche Praktiken sind es, die aus sich heraus Normativitäten erzeugen? Können wir diese einfach erfinden? Diese müssen ja einerseits entwickelt werden, sind nicht immer schon da und zugleich muss ich sie in ihrer Gefügehaftigkeit verstehen, um sie als ökologische Praktiken im Sinne eines ökologischen Denkens lesen zu können. Was beobachten wir da oder wie können wir das ins Werk setzen? Wir lehnen uns ja nicht nur zurück und können nicht nur beschreiben, das war auch eine Zeit lang so, weil man Angst vor jeder Form von Normativität hatte. Aber wir sind vermutlich schon in eine historische Phase eingetreten, wo wir uns das nicht mehr leisten können. Darauf wollen Sie hinaus, nicht? Guattari hat einmal, in *Chaosmosis*, gesagt, dass uns alle Kompassse – ökonomische, soziale, politische, moralische, traditionelle – abhanden gekommen wären und dass es geboten sei, neue Wertachsen zu schmieden, neue Finalitäten, die unsere Beziehungen und produktiven Aktivitäten orientieren. Er hat diese eine Ökologie des Virtuellen genannt.

Katharina Block: Mich interessiert im Grunde Folgendes: Was passiert, wenn ich das Anthropozän nicht als eine rein naturwissenschaftliche Idee verstehe, d.h. als eine rein beschreibende Kategorie, z.B. als geochronologische Epoche. Denn als diese Idee in die kultur-, geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskussionen aufgenommen wurde, entstand ein hoch normativer Diskurs. Nehmen wir „Facing Gaia“ von Latour – als dem einen großen Soziologen, der sich ganz aktiv an der Anthropozändebatte beteiligt hat – und natürlich die bereits erwähnten Vertreter:innen der Environmental Humanities und noch einige mehr. Bei diesen geht es ja ganz klar darum, dass wir aufhören müssen, in der modernen Ontologie zu denken, zu leben, zu sein. Und die Aufgabe haben, neue Ontologien zu entwickeln.

Erich Hörl: Das ist auch eine radikale Disruptionsphantasie.

Katharina Block: Genau! Weil sonst – und das wird bei Haraway besonders deutlich – ein gutes Leben und Sterben für die meisten Lebewesen nicht mehr möglich sein wird. Und hier finde ich besonders wichtig, dass sie nicht nur vom guten Leben spricht – wie es etwa in der kritischen Theorie üblich ist. Natürlich geht es auch ums Sterben. Wenn man in ökologischen Zusammenhängen denkt, geht es auch ums Sterben und nicht mehr nur ums Leben. Daher ist meine Frage, ob Sie dabei irgendwie mitgehen würden, zu sagen: Um überhaupt noch eine Chance zu haben, die Anthropozän genannte Situation irgendwie bearbeiten zu können – ich würde nicht von auflösen sprechen, das können wir nicht mehr –, um ein gutes Leben und Sterben für Mehr-als-Menschen zu ermöglichen, sollten wir diese Rationalität verlassen und in die Ökologisierung des Denkens eintreten. Alternativ könnten wir natürlich durchaus auch einfach so weitermachen.

Erich Hörl: Ich glaube, dass das nicht geht: so weitermachen, wie sie sagen. Darüber denke ich viel nach, welche Form von Leben man selbst führt, in welchem Land und wie man lebt – was ist an Veränderungsmöglichkeiten für viele Menschen überhaupt denkbar oder gerade eben nicht denkbar etc.? Und letztlich kann man doch nur ernsthaft sagen, dass einzig eine radikale Veränderung überhaupt als Möglichkeit zur Debatte steht. Alles andere stellt eigentlich gar keine Möglichkeit dar, sondern das Ende aller Möglichkeiten.

Katharina Block: Damit kommen wir wieder zum Disruptionsgedanken. Jetzt haben Sie als Philosoph die Disruption als grundlegenden Begriff ins Spiel gebracht und mich interessiert, ob wir als Soziolog:innen davon

auch sozialtheoretisch etwas lernen können. Die soziologischen Sozialtheorien sind bekanntermaßen multiparadigmatisch ausdifferenziert: Da gibt es auf der einen Seite des Spektrums die Rational-Choice Theorien, die explizit auf der klassischen Evolutionstheorie aufbauen und noch immer die Nutzenmaximierung als grundlegende anthropologische Prämisse setzen. Diese Soziologie kennt z.B. nur menschliche Akteure. Auf der anderen Seite haben wir Latour, der nur mehr-als-menschliche Aktanten kennt. Bei Latour ist allerdings eher das Verbindende zentral und nicht so sehr das Disruptive. Und dieser Disruptionsgedanke bringt ja jetzt auch nochmal so eine Idee der Diskontinuität mit rein. Man könnte von einer kontinuierlichen Diskontinuität sprechen.

Erich Hörl: Genau, das ist eine Formulierung, die ich auch sehr gerne benutze: die disruptive Bedingung ist die Kontinuität des Diskontinuierlichen.

Katharina Block: Und genau diese Diskontinuität ist m.E. auch spannend für die Sozialtheorie. In Sozialtheorien finden wir meistens ein ontologisches Moment des Unverfügbaren – z.B. doppelte Kontingenz, Unentscheidbarkeit oder Verschiebung – als Ausgangspunkt sozialer Ordnungsbildung. Ordnungsbildung ist dann eigentlich der stetige Versuch, dieses Unverfügbare zu überwinden, im Sinne eines Verfügbarmachens von Welt. Und ich fände es nun spannend, einmal zu überlegen, was die theoretische Soziologie von dieser Beobachtung, dass wir radikal mit dem Unverfügbaren konfrontiert werden, mitnehmen kann: Wie kann es etwa nicht darum gehen, vom Unverfügbaren auszugehen, um dann Verfügbarkeit – also die soziale Ordnung – herzustellen, sondern wie kann man das Unverfügbare so einbinden, dass es erhalten bleibt und als konstitutiv, nicht nur zu Beginn, sondern im Sinne eines Kontinuierlichen, theoretisiert werden kann. Das fände ich sehr spannend.

Erich Hörl: Das ist ein guter Punkt, ja.

Katharina Block: Die Frage ist also: Ob wir nicht eine Form der Anerkennung des Unverfügbaren etablieren oder praktizieren sollten, d.h. auch epistemologisch, in unsere Wissensformen, in unsere Denkstrukturen übersetzen und integrieren sollten: Haben wir nicht einen Moment erreicht, an dem deutlich wird, dass das Narrativ vom Verfügbarmachen-Können nicht mehr hinreichend ist und wir entsprechend Formen des Denkens

finden müssen, um dieses Unverfügbarwerden von Welt als Normalität mit verarbeiten zu können. Welche anderen Narrative könnte es dafür geben?

Erich Hörl: Zum Beispiel Philipp Staab mit seiner Adaptationssoziologie. Das ist ein Versuch der Umwertung von Anpassung, weil das ein kritisch-theoretisch immer äußert schlecht beleumundeter Begriff war. Und Staab versucht, die Durchsetzung der Anpassungsidee zu beobachten, wobei das im Zuge der Studie zunehmend normativ gerät. Am Anfang hat er noch eine gewisse Distanz, die er zur Beobachtung braucht, am Ende fordert er selbst die Umstellung hin zu einer Logik der Anpassung, die wir unter anthropozänen Bedingungen gar nicht mehr verhindern könnten. Er sieht das zumindest als einen möglichen Ausweg. Warum sage ich das jetzt? Weil das eben eine Möglichkeit ist, mit dieser vielfältigen Wiederkehr des Unverfügbaren, oder der Nichtabweisbarkeit des Unverfügbaren, sozialtheoretisch umzugehen. Das wäre eine Art *amor fati*: Weisen der Anpassung zu entwickeln, die mit Unverfügbarkeiten umgehen, das gesellschaftliche Leben wesentlich von daher zu denken beginnen. Aber was hat das für Implikationen? Reden wir hiermit einer Regierungsweise der Adaptation das Wort, die uns in eine destruktive Anpassungslogik hineinzwingt und die wir lediglich sozialtheoretisch überhöhen? Oder ist das eine echte Möglichkeit, in den kapitalistischen Ruinen zu leben und zu sterben? Aber wäre das – mit Derrida gesprochen – mehr als Überleben, ein Über-Leben, um das es doch eigentlich gehen müsste?

Mir schwebt daher die ganze Zeit ein anderer Begriff vor um das Problem, das sie benennen, noch einmal von einer anderen Seite her zu beleuchten. Bernard Stiegler hat den Begriff der ‚Adoption‘, der Aufnahme, stark gemacht. Gesellschaften als Adoptionsgemeinschaften. Er hat sich dabei bewusst gegen Adaptation gerichtet. Er war an dieser Stelle sicherlich Antikybernetiker, wenn sie so wollen und Adaptation war für ihn ein kybernetischer Schlüsselbegriff. Mindestens die Kybernetik erster Ordnung – Stichwort *adaptive behavior* – ist ja komplett dominiert von diesem Begriff und eine Theorie adaptiver Systeme. Stiegler hat eine weitreichende Theorie der Suspension ausgearbeitet, in der die Kritik der Adaptation eine zentrale Rolle spielt und darüber habe ich in den letzten Jahren einiges geschrieben, alles gerade erst in Veröffentlichung. Sein Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang lautet: *double redoublement épokhal* – doppelte epochale Verdopplung. Es gibt dabei eine vorherrschende Konstellation von gültigen Programmen auf allen gesellschaftlichen Ebenen: Verhaltensprogramme, institutionelle Programme, religiöse, spirituelle, künstlerische,

politische, wissenschaftliche Stile, soziale Organisationsweisen, rechtliche Ordnungen, pädagogische Programme etc. – Programm hier also in einem ganz breiten Sinn gedacht –, die in ihrer Gesamtheit jeweils eine Gesellschaft konstituieren. Und diese Programme basieren immer auch auf bestimmten Technologien oder sind bereits eine Antwort darauf, emergieren daraus. Es gibt technologische Schocks – und Stiegler fängt hier schon im Neolithikum oder sogar beim Faustkeil an, diese Schocks haben teils eine gewaltige zeitliche Dauer, das interessiert mich aber gar nicht, es geht erstmal nur um die Logik – es gibt also technologische Schocks, er nennt das als Phänomenologie objektive *épokhè*, die jeder subjektiven *épokhè* vorhergehen und diese heben jeweils qua Exteriorisierungsschüben eine Epoche aus ihren programmatischen Angeln. Das entscheidende ist die epochale Verdoppelung, die möglich sein und gelingen muss: Die technischen Schocks, die vorhandene Programme aussetzen, müssen in neue Programmatiken übersetzt, neue Programme müssen eingesetzt werden. Gelingt dies, entsteht eine neue Epochalität. Wo aber die bloße Aussetzung dominiert, keine Übersetzung und Einsetzung mehr gelingt, die technologischen Schocks ohne programmatische Antwort bleiben, sind wir laut Stiegler in der Disruption. Und das ist für ihn gegenwärtig der Fall und von diesem Fall her ist die ganze Theorie formuliert: Für Stiegler sind die digitalen Technologien durch ihre Kurzschlüsse, durch ihre Zerstörung von überliefertem Wissen und allen möglichen Wissensformen, von Bildung etc., Akteure, die radikal unterbrechen, aber die – nach der ersten, der technologischen Zeit der Unterbrechung – die zweite Zeit der programmatischen gesellschaftlichen Adoption der neuen Technologien, eine Zeit der Sorge und des Heilens der technologischen Schocks, unterminieren. Es handelt sich dann um insgesamt sorg- und heillose Gesellschaften, die in der Disruption sind, in der epochenlosen Epoche, in der Nicht-Epoche. Und das ist ihre historische Signatur. Das ist natürlich brutal deprimierend. Bei Stiegler kommt es jedenfalls nicht auf Adaptation an, sondern auf Adoption, für ihn sind Gesellschaften wesentlich dadurch ausgezeichnet, diese neue Konstellation in sich aufzunehmen, das ist die Adoption, die immer programmatisch sein muss und einen Überschuss zur bloßen Anpassung markiert. Und daran, an der Wiederherstellung der Adoptionsfähigkeit, müssen wir theoretisch-praktisch arbeiten. Die disruptive Bedingung, von der ich spreche, erweitert diesen Blick Stieglers, will dieser engen Kopplung von Technologien und Programmen als großem evolutionären Treiber ein Stück weit entkommen und zielt dabei auf eine breite Entfaltung unserer eigentümlichen geschichtlichen Kondition, die auch heterodoxe Weisen der

Disruptionen beinhalten und ein Stück weit das Apriori des Technischen hinter sich lassen muss. Stieglers melancholisches, um nicht zu sagen depressives Denken der Suspension wäre hier ein Stück weit selbst Symptom. In ihm schreibt sich gewissermaßen die zeitgenössische Unterbrechungslogik als philosophischer Entwurf aus. Und um nun auf ihre Frage zurückzukommen: Was heißt es eigentlich, als Gesellschaft Unverfügbares zu adoptieren, also sie in die eigenen Programmatiken aufzunehmen, die ja von Handlungsprogrammatiken, Pädagogiken, Wissensweisen bis hin zu institutionellen Ordnungen reichen? Hier wird es spannend und hier können wir wahrscheinlich auch wiederum viel von Ethnolog:innen lernen. Denn Ethnolog:innen untersuchen ja permanent Gesellschaften, die nichts anderes tun als mit diesem Unverfügbaren umzugehen.

Katharina Block: Aber zugleich mit einer ganz anderen Akzeptanzrate. Das ist der Unterschied zu modernen Gesellschaften.

Erich Hörl: Das meine ich! Genau! Das heißt nicht, sie immer schon zu bewältigen, das heißt nicht sie verfügbar machen zu wollen.

Katharina Block: Ja, genau. Es geht um das Stehenlassen.

Erich Hörl: Es geht um Weisen des Adoptierens von Unverfügbarem.

Katharina Block: Ja, adoptieren ist ein guter Begriff.

Erich Hörl: Eigentlich geht es doch darum zu fragen, wie man es schafft mit dem Unverfügbaren umzugehen, ohne es durchzustreichen, umzukehren, verfügbar zu machen. Was würde das für eine Gesellschaft in der Spätmoderne heißen?

Katharina Block: Genau. Das ist im Grunde genommen genau die Frage, um die es mir geht.

Erich Hörl: Ich übersetzte mir eigentlich die ganze Zeit Ihre Frage.

Katharina Block: Und wenn ich jetzt Ihre letzten Ausführungen für mich noch einmal übersetze, dann komme ich zu folgendem Schluss: Wir brauchen Sozialtheorien, die nicht adaptiv denken, sondern adoptiv. Das finde ich inspirierend, auch das Wortspiel. Herr Hörl, ich danke Ihnen für das Gespräch.

Erich Hörl: Ich danke Ihnen!