

Von der Modernisierung zur Ökologisierung

Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway

Andreas Folkers und Katharina Hoppe

1. EINLEITUNG

Zu den vielen Abgrenzungsgesten, mit denen im Verlauf der Geschichte der Soziologie die Grenze von Natur und Gesellschaft gezogen und befestigt wurde, zählt nicht zuletzt Marx' Kontrastierung des menschlichen Arbeitsprozesses mit der Tätigkeit von Bienen.

»[E]ine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachsellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut« (Marx 1968a: 193).

Die Bestimmung menschlicher Arbeit als bewusste und zweckgerichtete Tätigkeit mag auf den ersten Blick ebenso unschuldig wie einleuchtend erscheinen. Sie ist aber ungemein voraussetzungs- und folgenreich. So lässt sich Marx hier offensichtlich vom hylemorphistischen Schema leiten, demzufolge die Materialität der Natur nicht mehr als ein träger, passiver Rohstoff ist, der nur auf menschliche Bearbeitung und Formgebung wartet. Zudem hebt er den Menschen und die menschliche Arbeit grundsätzlich von Tieren und deren Tätigkeiten ab. Nur die menschliche, mit »Wille und Bewusstsein« ausgestattete Arbeit vermag es, Wert zu schaffen, nur die menschliche Arbeit vermag es, die Natur zu beherrschen und nur der menschlichen Arbeit kommt deshalb die umfassende geschichtliche Kraft zu, die Marx (1968b) in seinen humanistischen Frühschriften besungen hat. Die Arbeit setzt den Menschen nämlich nicht nur von Tieren und der Natur im Allgemeinen ab, sondern etabliert auch ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur.

Gleichwohl erkennt auch Marx an, dass die Arbeit den Menschen keineswegs nur von der Natur absetzt, sondern ihn zugleich (wieder) mit der Natur zusammenbringt. Die Arbeit ist das Medium, »worin der Mensch seinen

Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt« (Marx 1968a: 192, zu Marx' Stoffwechselkonzept siehe: Folkers 2018). Aber weil die Arbeit als das, was zwischen Mensch und Natur vermittelt, immer schon als spezifisch menschliche Fähigkeit bestimmt ist¹, läuft die Verknüpfung von Mensch und Natur durch die Arbeit letztlich auf eine umfassende Sozialisierung der Natur durch den Menschen hinaus.

Nicht erst seit der jüngsten Konjunktur des Anthropozänkonzepts wissen wir jedoch um die zerstörerische Kraft, die diesem Prozess menschlicher Selbstentfaltung innewohnt (Crutzen 2002; Zalasiewicz et al. 2008). Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass diese zerstörerische Kraft und die Selbstüberschätzung der Macht menschlicher Arbeit heute ausgerechnet an der Beziehung zwischen Mensch und Biene deutlich wird. Das durch Honigbienenzucht, Pestizideinsatz, Monokulturen und andere Begleiterscheinungen industrieller Landwirtschaft verursachte Bienensterben hat deutlich werden lassen, wie sehr die Gesellschaft auf die nicht-menschliche Arbeit von Bienen angewiesen ist. Denn Bienen leisten essentielle »Ökosystemdienstleistungen«, indem sie, quasi nebenbei und vermutlich ganz ohne Wille und Bewusstsein, Bäume bestäuben. Wo die Bienen, wie in einigen Provinzen Chinas, bereits vollständig verschwunden sind, müssen Menschen die mühsame Bestäubungstätigkeit übernehmen. Menschen vermitteln hier in der Tat natürliche Stoffwechsel- und Reproduktionsprozesse, allerdings weniger als souveräne Herren der Natur, sondern als Lückenbüßer und Restaurateure in den »Ruinen des Kapitalismus« (Tsing 2015).² So umfassend haben sich die Menschen die Natur untertan gemacht, dass sie jetzt auch noch den Job der

1 | Und das gilt selbst dann, wenn man in Rechnung stellt, dass sich der Mensch als Gattungswesen nach Marx überhaupt erst durch die Arbeit konstituiert, dass die bewusste Arbeitstätigkeit also keine anthropologische Eigenschaft, sondern ein gleichsam auto-anthropologisierender Zug des Menschlichen darstellt: »Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. [...] Durch sie [die Arbeit] erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen« (Marx 1968b: 517).

2 | Gegen die universalisierende Logik der Anthropozän Erzählung muss hier betont werden, dass es sich nicht um den Menschen *per se*, sondern vielmehr um Arbeiter_innen handelt, deren Arbeitskraft so günstig ist, dass sie als Bienensubstitut in Frage kommen. In Japan werden in einigen Regionen gezielt widerstandsfähigere Bienenarten gezüchtet, um die Bestäubung zu übernehmen, und ausgerechnet der Einzelhandels- und Logistikgigant Walmart hat jüngst ein Patent für Bienenroboter bzw. Bestäubungsdrohnen angemeldet. Anders als Marx interessiert sich das Kapital recht wenig für ontologische Unterschiede zwischen Mensch, Tier und Technik. Die Ontologie des Kapitals ist flach und posthuman.

Bienen übernehmen müssen und wie diese in Obstbäume eintauchen. So betrachtet liegt die Wahrheit des Anthropozäns weniger im Mensch-Werden der Erde, sondern vielmehr im Tier-Werden des Menschen. Während Marx die Bienen also noch als Abgrenzungsfolie dienten, um den Gegensatz von Mensch und Tier, von Gesellschaft und Natur zu etablieren, so ist die Biene heute zur Ikone der Abhängigkeit des Menschen von nicht-menschlichen Naturkräften, der Interdependenz und Ko-Evolution von Gesellschaft und Natur geworden.

Dieser Aufsatz versucht auf dieses Problem der Gegenwart zu antworten, indem er einen theoretischen Ansatz skizziert, der in der Lage ist, die ökologischen Interdependenzen und Komplexitäten der Gegenwart soziologisch zu reflektieren. Dafür stellt er einen gegenüber dem marxischen Forschungsprogramm anderen Grundbegriff ins Zentrum: nicht Arbeit bzw. Praxis, sondern Leben. Wie die Arbeit ist auch das Leben – folgt man Michel Foucaults (1974) Ausführungen in *Die Ordnung der Dinge* – eines der Grundmodelle der *episteme* der Moderne, die seit dem 19. Jahrhundert die Kultur- und Sozialwissenschaften prägt. Damit geht einerseits einher, dass sich ein lebenssoziologisches Theorie- und Forschungsprogramm trefflich in die sozialwissenschaftliche Tradition einschreiben und diese fortsetzen kann. Andererseits geht mit diesem Erbe ein nicht zu unterschätzender Ballast einher, mit dem man sich auseinandersetzen muss, wenn man nicht einfach vergangene Theoriedebatten wiederkäuen will, sondern den Anspruch verfolgt – wie immer partiell und ungenügend – die Gegenwart zu begreifen.

Sowohl mit dem Begriff der Arbeit wie mit dem Begriff des Lebens wurde seit dem 19. Jahrhundert eine bestimmte Vorstellung von (historischer) Entwicklung verbunden. Bei Marx war das, wie gesehen, die Konzeption der Genese des Gattungswesens Mensch, der im Rahmen der Anthropogenese die Natur miteinbezieht und vermenschlicht. In Bezug auf das Leben war dies das Konzept der Evolution, das seinerseits eine – gelinde gesagt – wechselvolle Geschichte hatte. Das Evolutionsdenken wurde mal als narzisstische Kränkung des Menschen aufgefasst, zur Legitimation eugenischer und sozialdarwinistischer Projekte herangezogen und schließlich – in der jüngeren Vergangenheit – zum proto-post(post)modernen Denken von Geschichtlichkeit stilisiert (Sarasin 2009; Grosz 2008; Voss 2008). In der Soziologie hat das Evolutionsdenken von Spencer bis Luhmann ebenso nachhaltige Resonanz gefunden und sich dort mit dem soziologischen Grundkonzept der Differenzierung vermählt (Wagner 1999). Die Evolution der Gesellschaft ist insofern mit der Evolution des Lebens vergleichbar, als auch hier Entwicklung immer mit der Herausbildung von neuen, selbstständigen Entitäten einhergeht, die sich qua autonomer reproduktiver Schließung von anderen lebendigen bzw. sozialen Einheiten abgrenzen. Wie insbesondere an Luhmanns (1998, 2008) Evolutionsverständnis deutlich wird, ist dieser differenzierende Entwicklungsprozess aber nicht nur auf innergesellschaftliche Prozesse beschränkt (also die Herausbildung von

segmentären, stratifizierten und funktionalen Differenzierungsmustern der Gesellschaft), sondern bezieht sich stets auch auf das Verhältnis von Gesellschaft und Natur. So kann man bei Luhmann zwar einerseits durchaus das Bemühen erkennen, die prinzipielle Kontinuität von Lebens- und Sozialprozessen zu denken, indem er beide als Teil eines umfassenden Evolutionsgeschehens versteht. Gleichwohl impliziert diese Evolution auch, dass sich die Gesellschaft von der Umwelt differenzieren muss, um sich selbstbezüglich zu reproduzieren. Die Evolution ist also der kontinuierliche Prozess, der erklären kann, in welcher Weise es zu Diskontinuitäten, wie der zwischen Natur und Gesellschaft, kommt. Wie schon bei Durkheim (1984), dem das biologische Organismusedenken dazu gedient hat, die Autonomie des Sozialen zu behaupten, dient Luhmann die evolutionstheoretische Perspektive dazu, die autopoietische Geschlossenheit der Gesellschaft und damit deren relative Unabhängigkeit von der Natur zu behaupten.

Am Leitfaden dieses Evolutionsverständnisses lassen sich daher keine lebenssoziologischen Begrifflichkeiten entwickeln, die den ökologischen Interdependenzen und Problemen der Gegenwart gerecht werden. Deswegen wollen wir uns hier mit einem anderen vitalen Entwicklungskonzept beschäftigen, das im Zentrum der theoretischen Arbeiten von Gilles Deleuze und Felix Guattari einerseits und von Donna Haraway andererseits steht: das Konzept des Werdens. Wie wir zeigen werden, sind für die Autor_innen Anleihen bei biologischen Konzepten und vitalen Denkbildern zentral. Gleichwohl steht in ihren Konzepten des Werdens weniger die Differenzierung im Sinne einer Abgrenzung zwischen Lebewesen bzw. zwischen System und Umwelt, Natur und Gesellschaft im Vordergrund, sondern vielmehr die Komplizierung und Relationierung unterschiedlicher lebendiger und nicht-lebendiger Wesenheiten. Im Folgenden werden wir in drei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt beleuchten wir das Konzept des Werdens bei Deleuze und Guattari (Rhizomatisches Werden, Symbiotisches Werden, Ökologisches Werden) (2). Im nächsten Schritt gehen wir auf Donna Haraways feministische Kritik an deren Ansatz ein, um darauf aufbauend ihre Auffassung weltlichen Werdens zu konturieren (3). Schließlich werden wir im Fazit beide Ansätze kontrastieren und auf ihre produktiven Impulse für die Soziologie und die Debatten um Biopolitik hin befragen (4).

2. GILLES DELEUZE UND FELIX GUATTARI

Deleuzes und Guattaris Denken des Werdens steht in der Traditionslinie Bergsons und der französischen Lebensphilosophie. Unter Rückgriff auf die Erkenntnisse der Evolutionsforschung seiner Zeit hatte Bergson (2013) ein Konzept »schöpferischer Evolution« entwickelt, das Leben als inhärent dynamisch

und prozesshaft versteht. Damit hat Bergson ein begriffliches Angebot geschaffen, das es erlaubt, Irritationen nicht mehr nur als »Abweichung«, sondern als »Neuheit« (Luhmann 1995) zu registrieren. Wie Heike Delitz (2015) herausgearbeitet hat, birgt Bergsons Betonung des Werdens auch ein erhebliches sozialwissenschaftliches Potential, weil sie erfordert, das Bezugsproblem der Soziologie zu verschieben. Das Augenmerk kann nicht mehr auf der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung liegen, sondern muss sich auf das ständige Anders-Werden der Gesellschaft richten. Aber so richtig es ist, im Anschluss an Bergson und die Tradition der französischen Lebenssoziologie auf diese Weise das Werden zu betonen, um zeigen zu können, dass das vermeintliche »Andere der Ordnung« (Bröckling et al. 2015) der Beginn einer neuen, anderen Ordnung sein kann (Folkers/Lim 2014), so wichtig ist es auch, zu präzisieren, was unter Werden genau verstanden wird. Ein bloßer Verweis auf Werden, Prozess, Entwicklung und Neuheit kann nämlich schnell mit dem Innovationspathos der Moderne und der Zukunftsorientierung der Neuzeit verwechselt werden (Koselleck 1979). Hier setzen die folgenden Ausführungen zu Deleuzes und Guattaris Konzept des Werdens an. In drei Schritten wollen wir zeigen, wie sich ihr Denken des Werdens in *Tausend Plateaus* von anderen Entwicklungs- und Evolutionskonzepten unterscheidet. Sie ersetzen das Baummodell der Evolution durch ein Rhizommodell des Werdens (2.1), sie machen die Allianzbildung gegen das Konzept der Abstammung stark (2.2) und sie ergänzen die Betonung der Temporalität des Werdens durch die Beschreibung von räumlichen (De-)Territorialisierungsphänomenen als Prozesse des Werdens (2.3).

2.1 Vom Baum zum Pilz des Lebens: Rhizomatisches Werden

Das Rhizom ist das vielleicht bekannteste Denkmodell aus dem Werkkorpus von Deleuze und Guattari. Zumeist wird das rhizomatische Denken als Vorläufer für allerlei sozial- und kulturwissenschaftliche Netzwerktheorien verstanden. Das ist zwar nicht falsch, aber übersieht den Zeitkern des Rhizomkonzepts und damit dessen Einsatz in einer bestimmten Konjunktur von Wissen und Macht in den späten 1970er Jahren. Deleuze und Guattari bringen das Rhizom gegen die Proliferation von Baummodellen in ganz unterschiedlichen »Zweigen« der Wissenschaften ihrer Zeit ins Spiel: vom Baum des Lebens in der Evolutionsforschung über die Baumdiagramme der generativen Grammatik Chomskys bis hin zu den *decision trees* der kybernetischen *control and command*-Wissenschaften. Jeweils dienen Baummodelle zwar durchaus dazu, Prozesshaftigkeit, Generativität und Entwicklung abzubilden, diese aber zugleich auf eine Weise zu serialisieren, dass sie kontrollierbar bleiben und in eine hierarchische Struktur eingeschrieben werden können. Dagegen betont das Rhizom einen transversalen Modus der Verknüpfung, bei dem sich jeder Punkt mit jedem beliebigen anderen verknüpfen kann und der dadurch kon-

trollier- und vorhersehbare Prozessverläufe ebenso unterläuft wie die *chain of command* etablierter Befehlshierarchien.

Der Versuch, das Denken der Evolution von dessen Fixierung auf das Baumschema zu befreien, impliziert eine Abkehr von Vorstellungen, nach denen sich die Entwicklung des Lebens nur durch die Ausdifferenzierung neuer, in sich abgeschlossener Arten vollziehen und auf eine gemeinsame, einheitliche Wurzel zurückgeführt werden kann. Um eine alternative Konzeption der Evolution zu evozieren, rekurrieren Deleuze und Guattari auf biologische Arbeiten, die zeigen, dass durch Viren Genfragmente von einer Art auf eine andere übertragen werden können. Daraus schließen sie:

»Die Evolutionsschemata würden dann nicht mehr nur dem Modell des Stammbaums entsprechen, bei dem sich differenziertere Formen aus weniger differenzierten entwickeln, sondern einem Rhizom, das unmittelbar im Heterogenen wirkt und von einer schon differenzierten Linie zu einer anderen überspringt« (Deleuze/Guattari 1997: 21).³

Auch wenn das Rhizom klarerweise eine kritische Figur ist, die den hierarchischen Bias des Baumdenkens in Frage stellt, so ist Deleuze und Guattari auch klar, dass das Rhizom weder in einem funktionalen noch in einem normativen Sinne *per se* dem Baum überlegen ist. Die rhizomatische Ansteckungsevolution birgt nicht zu unterschätzende Gefahren:

»Wir entwickeln uns eher durch polymorphe und rhizomatische Grippe und sterben eher an ihnen als an unseren Erbkrankheiten oder solchen, die eine eigene Abstammungslinie haben. Das Rhizom ist eine Anti-Genealogie« (ebd.).

Die affektive Lebensdynamik des Rhizoms beinhaltet auch Zoonosen und andere Gefahren, die von der Interaktion zwischen heterogenen Lebewesen herrühren. Nicht selten haben gerade die Versuche moderner Gesellschaften, sich von der Natur abzukoppeln, zum Entstehen von ganz neuen Hybridbildungen (so insb. Latour 2008) bzw. ko-evolutionären Verläufen beigetragen, die nicht selten als neue, reflexive Risiken registriert werden (Beck 2008). Aus zeitdiagnostischer Perspektive kann das Rhizommodell deshalb vor allem dabei helfen, die komplexen Verschränkungen und bisweilen gefährlichen ökologischen Wirkungsketten zu denken, die unsere Gegenwart kennzeichnen.

3 | Die jüngere kulturwissenschaftliche Darwinforschung hat mit Blick auf Darwins Bilder, Zeichnungen (Voss 2008) und seine Faszination für Korallen (Bredenkamp 2005) ebenfalls begonnen, das Baummodell der Evolution in Frage zu stellen.

2.2 Von der Abstammung zur Ansteckung: Symbiotisches Werden

Die Kritik des Baummodells der Evolution findet bei Deleuze und Guattari eine Fortsetzung im Kontext ihrer Theorie des Tier-Werdens. Aus mindestens zwei Gründen hat das Konzept des Tier-Werdens Verwirrung, wenn nicht Ablehnung hervorgerufen. *Erstens* wurde von feministischer Seite moniert, dass Deleuze und Guattari das Tier-Werden in einen Konnex mit Frau-Werden stellen und damit das Stereotyp naturhafter Weiblichkeit wiederholen, wie wir unten mit Bezug auf Haraways Kritik ausführen werden. *Zweitens* wirkt es so, als würde es beim Tier-Werden schlicht darum gehen, dass sich Menschen in Tiere (zurück)verwandeln und auf eine animalische Stufe regredieren. Deleuze und Guattari bemühen sich jedoch klarzumachen, dass das Tier-Werden »nichts mit einem Ähnlichwerden zu tun hat« (Deleuze/Guattari 1997: 318), sondern vielmehr im Sinne eines »Molekular-Werdens« verstanden werden sollte, das mehr »mit dem Gewimmel der Ratten, der Meute« (ebd.) zu tun hat, als mit einer Verwandlung eines menschlichen Organismus in einen tierischen. Das Tier-Werden unterläuft die Ebene des Individuums und des Organismus, insofern es sich – wie jedes wirkliche Werden – auf der Ebene der Vielheiten, der Populationen und Mannigfaltigkeiten abspielt: »Werden und Mannigfaltigkeiten sind ein und dasselbe« (ebd.: 340). Beim Tier-Werden geht es in diesem Sinne weniger um ähnliche Eigenschaften von Mensch und Tier, die auf eine gemeinsame Abstammung verweisen, sondern um Allianzen und Resonanzen zwischen bisweilen ganz und gar heterogenen Spezies. Es geht um Beziehungsmuster, die weniger durch Gene denn durch Bündnisse und Formen der »widernatürlichen Anteilnahme« (ebd.: 325) gestiftet werden. Tier-Werden ist immer das Werden im bzw. des Schwarms, des Rudels, der Meute und nicht das Zum-»einsamen-Wolf«-Werden, der sich aus der Gesellschaft zurückzieht, um den Mond anzuheulen.

Das Werden stellt sich also durch Affektübertragung in Massen ein, weshalb Deleuze und Guattari dieses Werden mit dem auch für Gabriel Tarde (2009; siehe auch Opitz 2015) zentralen Konzept der »Ansteckung« kurzschließen:

»Wir stellen die Epidemie der Abstammung gegenüber, die Ansteckung der Vererbung, die Bevölkerung durch Ansteckung der geschichtlichen Fortpflanzung und der sexuellen Produktion« (Deleuze/Guattari 1997: 329).

Ansteckung ist hier im wörtlichen wie im übertragenen Sinne zu verstehen. Das Werden in Populationen impliziert gleichermaßen die Übertragung von Viren und Bakterien wie die Übertragung von Affekten und Ideen. Das heißt aber auch, dass für Deleuze und Guattari das Tier-Werden nicht im Sinne eines Rückfalls des Menschen aus dem Gesellschafts- in den Naturzustand verstan-

den werden kann. Vielmehr weist das Tier-Werden immer schon proto-soziale Züge auf, insofern es als »kommunikativ und ansteckend« (ebd.: 325) verstanden wird.

Auch ein anderes Konzept, mit dem Deleuze und Guattari ihre Konzeption des Werdens zu plausibilisieren versuchen, weist ein solches proto-soziales Profil auf: die Symbiose, also die Vergesellschaftung von Lebewesen unterschiedlicher Arten. Wie die Ansteckung und das Rhizom stellt auch die Symbiose das herkömmliche Verständnis der Evolution in Frage:

»Das Werden ist schließlich keine Evolution, zumindest keine Evolution durch Herkunft und Abstammung. [...] Es kommt durch Bündnisse zustande. Wenn die Evolution wirkliche Arten des Werdens umfaßt, so im weiten Bereich von Symbiosen, in dem Geschöpfe völlig unterschiedlicher Entwicklungsstufen und Tier- und Pflanzenreiche zusammenkommen, ohne daß irgendeine Abstammung vorliegt« (ebd.).

Tatsächlich hat das Konzept der Symbiose in jüngerer Zeit zu einer Korrektur von vordem hegemonialen Vorstellungen der Evolution beigetragen. Die ebenso häretische wie produktive Biologin Lynn Margulis (1999) etwa hat ganz ähnlich wie Deleuze und Guattari argumentiert, dass Evolution nicht auf das »branching«, also die Ausdifferenzierung neuer Arten reduziert werden darf, sondern ebenso im »merging«, also der symbiotischen Verschmelzung bestehender Arten besteht. Dieser Vorgang symbiotischer Verschmelzung, den Margulis als »Symbiogenese« bezeichnet, steht am Beginn der Entwicklung aller »höheren« Lebensformen. Denn erst die Verschmelzung unterschiedlicher Bakterien hat Lebewesen mit Zellkernen hervorgebracht. Gleichwohl bleiben auch diese »höheren« Lebewesen bis heute auf die Symbiose mit einer Vielzahl von Mikroorganismen angewiesen. Evolution kann dann nicht mehr auf die Konkurrenz diskreter egoistischer Einzelwesen bzw. egoistischer Gene (Dawkins 1976) reduziert werden. Vielmehr ist die Kooperation heterogener Arten zentral für den Erfolg im Evolutionsgeschehen (Gilbert et al. 2012). Zwar konnten sich Deleuze und Guattari noch nicht auf diese rezenten Erkenntnisse der Lebenswissenschaften beziehen. Gleichwohl antizipiert ihr Konzept des Werdens eine alternative Vorstellung der Evolution als symbiogenetischen Prozess, der, wie wir unten ausführen, auch für Haraways Konzeption des Werdens entscheidend ist.

Bekanntlich ist das Konzept der Symbiose auch in der Soziologie, etwa von Luhmann (1981) und Park (1939), aufgegriffen worden. Es war aber vor allem Gerhard Wagner (1999), der im Anschluss an Margulis und Deleuze/Guattari das Konzept der Symbiose als Alternative zur soziologischen Dominanz der Differenzierungstheorie stark gemacht hat. In seinem 1999 erschienenen *Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie* argumentierte Wagner, dass der Herausforderung einer vielfältigen, globalen Gesellschaft nicht mehr nur

mit Konzepten differenzierter Einheiten begegnet werden kann, sondern diese durch Hybriditätskonzepte wie Symbiose und Rhizom ergänzt werden müssen. Heute stehen wir vor einer zusätzlichen kosmopolitischen Herausforderung. Nicht mehr nur auf die Globalisierung sozialer Vollzugs- und Bezugshorizonte, sondern ebenso auf die Neuversammlung des Sozialen im Zeitalter des Anthropozäns muss eine »kosmopolitische Soziologie« antworten, die ihr Verständnis von Kosmopolitik im Sinne von Stengers (2005) und Latour (2017) erweitern würde (vgl. Opitz 2016; Hoppe 2017a; Folkers/Marquardt 2017). Um dieser kosmopolitischen Herausforderung gerecht zu werden, reicht ein rein metaphorischer bzw. analogischer Bezug auf Konzepte wie Symbiose, Rhizom oder Ansteckung jedoch nicht mehr aus. Vielmehr muss die Trennung von Metapher und Begriff, wie von Deleuze und Guattari immer wieder vorgeführt und eingefordert, selbst überschritten werden, um die tatsächlichen Symbiosen, Allianzen und Ansteckungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen, zwischen Lebewesen unterschiedlicher Arten als ein, wenn nicht *per se* »soziales«, so doch zumindest als sozial relevantes Geschehen analysieren zu können.

2.3 Von der Anpassung zur Aneignung: Ökologisches Werden

Rhizom, Ansteckung und Symbiose sind Denkbilder und Formen des Werdens des Lebens jenseits klassischer Konzeptionen der Evolution. Jeweils beinhaltet Werden ein Relationsgeschehen – die transversalen Konnektionen des Rhizoms, die Übertragungswege der Ansteckung, die Kooperationsleistungen von Symbionten – nicht nur innerhalb einer Art, sondern zwischen häufig ganz und gar heterogenen Lebewesen. Es findet sich bei Deleuze und Guattari aber auch ein Verständnis des Werdens, das noch über diesen Bereich des Vitalen – zumindest im herkömmlichen Sinne – hinausgeht. Im geologischen bzw. ökologischen Werden geht es um das komplexe Verhältnis unterschiedlicher Wesenheiten zu ihrer Umwelt. Dadurch kommt eine neue Art der Beziehungshaftigkeit ins Spiel, die nicht mehr nur in der Übertragung und Vernetzung, sondern vor allem in Faltooperationen – Einfalten, Entfalten – besteht und – nur scheinbar paradox – durch Wände, Membranen und Grenzen aufrechterhalten wird.⁴

Mit ihrer Rede von der »Geologie der Moral« distanzieren sich Deleuze und Guattari (1997: 59-103) erneut vom genealogischen Schema der Evolution als Abstammung. Gleichwohl geht es ihnen nicht darum, der Dynamik der Evolution die Statik geologischer Schichten gegenüberzustellen. Vielmehr wollen sie die der Geologie eigene Art des Werdens herausarbeiten. Auch ein Stein oder

4 | Eine ausführlichere Darstellung der folgenden Ausführungen findet sich in Folkers 2017.

Kristall hat nämlich eine Entstehungsgeschichte, die man aber nicht versteht, wenn man nach dessen Vorfahren fragt, sondern nur wenn man betrachtet, wie er aus seinem Milieu hervorgeht. Das Milieu eines Kristalls ist das materielle Substrat, von dem sich der Stein nährt, aus dem er also hervorgeht, von dem er sich schließlich aber auch abgrenzen muss, um sich als Kristallindividuum zu konstituieren (vgl. Deleuze/Guattari 1997: 72; siehe auch Simondon 1992). Dieser Individuationsprozess des Kristalls wird für Deleuze und Guattari zur Matrix einer alternativen Konzeption vom Werden des Lebens, in der Umwelten nicht bloß statische räumliche Umgebungen sind, sondern intensive Zonen des Werdens darstellen. Anders als ein Stein grenzt sich das Lebewesen aber nicht nur von der Umwelt ab, sondern bleibt fortwährend auf sie angewiesen. Es tritt mit der Umwelt in einen komplexen Stoffwechselprozess ein und entwickelt sich bzw. »wird« im Zusammenspiel mit der Umwelt. Lebewesen greifen aber nicht nur metabolisch, sondern häufig auch erkennend bzw. selektierend auf die Umwelt zu. Ausgehend von der berühmten Beschreibung der Zecke durch den Biologen Jakob von Uexküll zeigen Deleuze und Guattari (1997: 75, 427), wie Lebewesen ihre Umwelt durch selektive Wahrnehmung und selektiven Zugriff konstruieren. Damit schließen sie an das Niveau des Umweltdenkens am beginnenden 20. Jahrhundert an, das holistischen Umweltkonzeptionen ein Ende bereitet und auch in der Soziologie und Phänomenologie vielfältige Resonanzen ausgelöst hat (Spitzer 1942; Canguilhem 2008: 109ff.; Luhmann 2008: 11ff.).

Mit ihrem Konzept der Territorialisierung gehen Deleuze und Guattari jedoch auch über dieses Verständnis der Umwelt hinaus, indem sie betonen, dass gerade Tiere nicht nur selektiv auf Umweltreize zugreifen, sondern dieser neue Reize hinzufügen und ihre Umwelt aktiv gestalten bzw. sich aneignen. Durch »Ausdrucksmaterien« (Deleuze/Guattari 1997: 440) bzw. »Ritornelle«, wie die Gesänge von Vögeln oder Duftmarken, stecken Tiere ihr Revier ab und schaffen sich so ein Territorium. Sie unterliegen nicht dem passiven Anpassungsdruck der Umwelt, sondern gestalten diese auf eine geradezu ästhetische Weise. Elizabeth Grosz (2008) hat im Anschluss an Deleuze und Guattari diese ästhetischen Territorialisierungstechniken mit Charles Darwins Theorie der »sexuellen Selektion« in Verbindung gebracht, die letzterer als Ergänzung und Korrektur seiner »natürlichen Selektion« entwickelt hat. Das Bilden von Territorien folgt demnach keinem funktionalen Imperativ des Organismus oder dem Selektionsdruck der Umwelt, sondern entfaltet einen Raum des Exzesses und des Schönen. Der männliche Laubenvogel etwa führt ein komplexes Balzritual auf, bei dem er eine »Laube« baut und mit herbeigeschafften bunten Gegenständen verziert. Die Laube fungiert nicht als Nest, sondern gewissermaßen als sekundäres Geschlechtsmerkmal, als Bühne, auf der der Laubenvogel schließlich einen Tanz vor dem Weibchen aufführt. Viele dieser Balzrituale sind unter rein funktionalen Gesichtspunkten sogar kontra-

produktiv. Sie machen die Tiere, die so viel in exzessive Schönheit investiert haben, schwerfällig und häufig zur leichten Beute für Fressfeinde.

Die Territorialisierung stellt ein Werden dar, weil sie einen »Freiraum des Codes« (Deleuze/Guattari 1997: 439) erzeugt, der es Lebewesen erlaubt, über das Angeborene, ihr genetisches Programm, hinauszugehen. Dieses Hinausgehen über das Angeborene ist nicht auf das Erlernte im Sinne der Ethologie reduzierbar. Vielmehr wird der intrinsische Zusammenhang von Habitus und Habitat, von Wohnen und Gewohnheit betont. Das »Ethos ist auch die Bleibe« (ebd.: 426). Als Teil eines Prozesses des Werdens verstanden, produziert die Territorialisierung aber immer auch Fluchtlinien, die über das Territorium hinausweisen. Die Ritornelle, die zur Bildung von Territorien beitragen, sind als »Operatoren des Übergangs« (ebd.: 442) auch an Deterritorialisierungsprozessen, der Eröffnung neuer und Verschränkung bestehender Horizonte beteiligt.

Deterritorialisierung heißt dabei mindestens dreierlei. *Erstens* beinhaltet Deterritorialisierung die großen Wanderungsbewegungen unterschiedlichster Arten: Zugvögel; Fische, die zum Laichen ganze Ozeane durchqueren; Insekten, die durch Luftströmungen über den Erdball getragen werden (Raffles 2013: 9-16) etc. *Zweitens* bezieht sich Deterritorialisierung auf die »Synthese des Heterogenen« (Deleuze/Guattari 1997: 451), d.h. die Verschränkung bestehender territorialer Gefüge. Deterritorialisierung heißt hier die Erzeugung einer Umwelt als komplexes Ökosystem, in dem nicht mehr ein einzelnes Lebewesen von seiner Umwelt wie von einer Blase umgeben ist. Das Ökosystem bildet eher einen Schaum, in dem sich das Leben auf »ineinander verschachtelten simultanen Bühnen« (Sloterdijk 2004: 24) entfaltet. Der symbiotische Zusammenhang des Lebens lässt sich so als Gleichzeitigkeit von Umwelt-Haben und selbst Umwelt-Sein verstehen. Schließlich steht die Deterritorialisierung *drittens* für eine Öffnung des Territoriums für die Kräfte des Kosmos (Deleuze/Guattari 1997: 455; 2000: 221). Der Kosmos steht hier als Platzhalter für Momente der Umwelt, die sich nicht auf die unmittelbare Umgebung des Lebewesens beschränken lassen, die dem Leben also in einem bestimmten Sinne unverfügbar bleiben, auch wenn es notwendig auf diese angewiesen ist. Dazu zählen zuallererst die Kräfte der Sonne, die als exzessiver solarer Souverän die Energie für das Leben auf dem Planeten bereitstellt (Bataille 1985). Aber auch Winde, Meeresströmungen und natürlich die Atmosphäre sind Momente der Umwelt eines Lebewesens, die über dessen Territorium hinausgehen. Die Bewegung der Deterritorialisierung ist dabei nicht unabhängig von der Territorialisierung. Vielmehr ist die Territorialisierung, also die Bindung an *terra*, die Erde, eine Voraussetzung für die Öffnung zu kosmischen und himmlischen Horizonten.

Gerade mit den letzten beiden Punkten sprechen Deleuze und Guattari zentrale Momente der ökologischen Erfahrung der Gegenwart an: unsere Angewiesenheit auf die vielen kleinen Anderen lokaler Ökosysteme und auf

das große Andere des planetarischen Erdsystems. Dabei hat bekanntlich erst die Gefährdung dieser ökologischen Zusammenhänge diese Angewiesenheit vollends bewusst gemacht und damit auch den Schutz der Umwelt zu einem politischen Projekt werden lassen. Das Bienensterben hat erst gezeigt, welche vitalen »Ökosystemdienstleistungen« durch diese erbracht werden. Der anthropogene Klimawandel hat die Bedeutung der Atmosphäre für das Leben auf der Erde ebenso offenbar werden lassen wie die Bedeutung des Lebens für die Atmosphäre. Von der hegemonialen Umwelt(real)politik unterscheidet sich eine ökologische Politik des Lebens im Anschluss an Deleuze und Guattari jedoch dadurch, dass es hier nicht nur darum geht, die lebenserhaltenden Umweltsysteme unter rein funktionalen Gesichtspunkten zu schützen, wie es in der Rede von »Ökosystemdienstleistungen« und »planetarischen Leitplanken« (Young/Steffen 2009) zum Ausdruck kommt. Vielmehr sollen dem Leben seine ästhetischen Fähigkeiten zur Gestaltung seiner Umwelt(en) zurückgegeben werden. Es geht hier um mehr als Überleben. Vielmehr geht es um die Ermöglichung eines schönen Lebens und damit um die Affirmation der dem Leben immanenten Kräfte des Werdens. Affirmation des Werdens heißt aber nicht die Feier der Selbstüberschreitungskräfte, die das Leben aus sich heraus mobilisieren kann. Insofern Werden stets auf ein Relationsgeschehen jenseits des einzelnen Lebewesens verweist – die transversalen Konnektionen im Rhizom, die Ansteckung, die symbiotische Kooperation, das Eingefaltet-Sein in und mit Umwelten – impliziert die Affirmation des Werdens auch die Affirmation dieser Verbindlichkeiten.

3. DONNA HARAWAY

Ein »ökologisches Werden« – im hier exponierten Sinne – hat aus einer feministischen Perspektive Donna Haraway besonders in ihren späteren Arbeiten skizziert. Eine Nähe zu den Überlegungen Deleuzes und Guattaris zu konstatieren, mag nun zunächst überraschen, da sie gerade deren Thesen aus *Tausend Plateaus* mitunter polemisierend kritisch bewertet, wie wir im Folgenden ausführen werden. Zugleich drängt sich ein Gespräch zwischen beiden Positionen insofern geradezu auf, als die Terminologie des Werdens die entscheidende Rolle spielt. Denn auch für Haraway bedeutet Werden eine kollektive Angelegenheit, ein *gemeinsames* Werden (*becoming with*), das sich heterogen und mannigfaltig einfaltet: »To be one is always to *become with* many« (Haraway 2008: 4; Hervorh. im Orig.). Allerdings muss eine Analyse, die diesem Werden gerecht wird, sich ihr zufolge in das Gewöhnliche und mithin Schmutzige begeben; ein Aspekt, der bei Deleuze und Guattari unterbeleuchtet erscheint: Nur in dieser Weise jedoch würde die Analyse dem weltlichen Werden im Sinne eines eigenen Weltlich-Werdens gerecht. Diese Stoßrichtung schlägt

sich in einem tonangebenden Diktum für Haraways Spätwerk seit ihrem »Manifest für Gefähr*innenspezies« (2016a; zuerst 2003) nieder: »I am a creature from the mud, not the sky« (Haraway 2008: 3).⁵ Zentrales Ziel von Haraways Theoriebildung ist es also, jegliche Idee eines unverklärten Blickes von oben zu umgehen und eine geerdete, verortete Wissensproduktion ebenso wie Politik stark zu machen.

Das gemeinsame – ökologische – Werden umschreibt Haraway in ihrem Spätwerk mit dem Begriffspaar der »Companion Species« (Haraway 2003), das in der deutschen Übersetzung mit der bereits zitierten Formulierung »Gefähr*innenspezies« übertragen wurde. In diesen Arbeiten rücken zunächst vor allem die Beziehungen zwischen Menschen und Hunden ins Zentrum der Betrachtungen. Doch es wäre ein Fehler, diese Kategorie auf solche Relationen zu reduzieren. Vielmehr hat Haraway wiederholt hervorgehoben, dass es sich bei der »queeren Familie« (Haraway 2016a: 17) der Gefähr*innen um einen »pointer to an ongoing ›becoming with‹« (Haraway 2008: 16) handelt. In diesem Sinne umschreibt die Kategorie nicht eine spezifische Beziehung zwischen bestimmten Organismen oder Entitäten, sondern erhält den Status einer relational-ontologischen Orientierung:

»Sie [die Wesen; im Orig. *Beings*; d.A.] existieren nicht vor ihren Verhältnissen und Beziehungen. [...] Die Welt ist ein Knoten in Bewegung. [...] Es gibt keine unabhängig existierenden Subjekte und Objekte und keine einzelnen Ursprünge, einheitliche Akteur*innen oder abschließende Ziele. [...] Ein Bestiarium der Handlungsmächte, Bezugsarten und Zeitpartituren übertrumpft sogar die Vorstellungen der wunderlichsten [im Orig. *most baroque*; d.A.] Kosmolog*innen. Für mich stehen die *Spezies der Gefähr*innen* für genau dies« (Haraway 2016a: 12f.; Hervorh. im Orig.).

Im Folgenden wollen wir mit Blick auf Deleuze und Guattari die lebenssoziologischen Konsequenzen einer solchen Perspektive ausloten und beide Positionen miteinander ins Gespräch bringen, um zu einem theoretisch gesättigten Begriff des Werdens zu gelangen. Hierfür interessiert zunächst Haraways kri-

5 | Haraway wendet sich auch in anderen Texten, besonders in »Situieretes Wissen«, gegen jede Vorstellung, Forschende könnten sich aus der Welt und der eigenen Verkörperung herausnehmen, um unbefleckt auf sie herauf zu schauen: Dieses Motiv ist als Kritik am »göttlichen Trick« (Haraway 1988: 81) bekannt geworden. Mit Blick auf die (De-)Territorialisierungsprozesse bei Deleuze und Guattari lässt sich allerdings konstatieren, dass nicht jeder Bezug auf den Himmel als eine Idee der Entkörperung oder Anrufung des Sublimen verstanden werden muss; zeigte die Diskussion doch, dass eine Bindung an den Himmel in einem profanen Sinn als Angewiesenheit des Lebens auf solare Kräfte und atmosphärische Schutzschirme im ökologischen Werden verstanden werden kann.

tische Auseinandersetzung mit dem Tier-Werden-Kapitel der *Tausend Plateaus* in ihrer Monographie *When Species Meet* (2008) (3.1). Im Anschluss gehen wir darauf ein, inwieweit sich Haraways Idee eines Matschig-Werdens in eine relationale Ontologie übersetzt, die an das Denken eines ökologischen Lebensbegriffs gebunden ist, der Leben und Sterben engführt (3.2). In einem dritten Schritt skizzieren wir die ethische Perspektive eines Responsiv-Werdens, das Haraway an die Idee einer affirmativen Thanatopolitik koppelt (3.3).

3.1 Gemeinsam Werden mit oder ohne Deleuze und Guattari?

Haraway hat die Perspektive von Deleuze und Guattari scharf kritisiert. Nicht weniger als die Warnung »Ladies and Gentlemen, behold the enemy!« (Haraway 2008: 27) äußert sie gegenüber deren Gedanken über das »Tier-Werden«. Die Verwendung von »behold« ist in diesem Zusammenhang interessant. So geht es Haraway offenkundig darum, die Konfrontation zu suchen: Sie zu betrachten, anzuschauen.

In ihrer Diskussion von *Tausend Plateaus* merkt Haraway sodann auch zunächst an, dass sie einen Großteil der von Deleuze und Guattari formulierten Anliegen teilt und überrascht war, dass der Text sie so wütend zurückgelassen habe. Im Zentrum ihrer Kritik steht die herablassende Art, in der die Autoren über alles urteilten, was gewöhnlich ist (vgl. Haraway 2008: 27f.). Haraway zufolge handelt es sich bei ihren Überlegungen um eine »philosophy of the sublime« (ebd.: 28), die das Weltliche, Schmutzige und Gewöhnliche systematisch abwertet und nicht als Gegenstand der Philosophie anerkennen kann. Das zentrale Problem sieht Haraway in der Kategorisierung von Tieren, die Deleuze und Guattari vornehmen: So müssten drei Arten von Tieren unterschieden werden (wobei es sich hier freilich nicht um eine taxonomische Idee, sondern vielmehr um eine Charakterisierung mit Blick auf unterschiedliche Intensitäten handelt). Erstens gebe es »ödipale Tiere« (Deleuze/Guattari 1997: 328); jene Tiere also, die als »mein Tier« in eine familiäre Struktur eingehen. Zweitens gebe es »Gattungs-, Klassifikations- oder Staats-Tiere« (ebd.), die auf ihre mythische Symbolkraft reduziert würden. Schließlich gebe es eine dritte Art von Tieren: Hierbei handelt es sich um jene Tiere, mit denen eine Politik des Tier-Werdens ausschließlich möglich sei; sie sind »dämonisch« (ebd.: 328), sind »Bande« oder »Meute« (ebd.: 329). Mit der Betonung von Tieren als »Bande« und »Meute« formulieren Deleuze und Guattari freilich einen sehr harawayschen Gedanken, der an die Stelle der Abstammung und Genealogie die Ansteckung und Epidemie als treibende Kraft allen Werdens setzt (vgl. ebd. und Haraway 2016b: 99-103). So zielt auch Haraways Kategorie der Gefähr*innenpezies darauf ab, »Individuen« als heterogene – ökologische – Gefüge und gerade nicht als abgegrenzte Entitäten zu verstehen. Problematisch erachtet

Haraway allerdings die Stilisierung dieses Status und die dieser Differenzierung eingeschriebene Hierarchisierung.

Die Bevorzugung der »Meute« und des »Dämonischen« verweist auf problematische dualistische Gegenüberstellungen: »pure-affect animals, are intensive, not extensive, molecular and exceptional, not petty and molar« (Haraway 2008: 29). Zwar heben Deleuze und Guattari hervor, »jedes Tier ist oder kann eine Meute sein« (Deleuze/Guattari 1997: 328); Haraway beharrt allerdings darauf, dass »no reading strategy can mute the scorn for the homely and the ordinary in this book« (Haraway 2008: 29). Dieser Hohn spitzt sich für Haraway in Deleuze und Guattaris Beschreibung jener Alteritätsinstanzen zu, mit denen Bündnisse für eine Politik des Tier-Werdens eingegangen werden sollen: mit dem »außergewöhnliche[n] Individuum« (Deleuze/Guattari 1997: 332), das sich in jeder Mannigfaltigkeit auffinden ließe. Die Autoren bemühen hier den Begriff des Anomalen. Im Gegensatz zum aus dem Lateinischen abgeleiteten Anormalen, was das bezeichnet, das von Regel abweicht, würde das »griechische Substantiv, das sein Adjektiv verloren hat, das Ungleiche bezeichne[n], das Unebene, die Unebenheit, die Grenze der Deterritorialisierung« (ebd.). Mit diesem Begriff des Anomalen lasse sich das außergewöhnliche Individuum bestimmen. Dieses habe »nichts mit dem bevorzugten, domestizierten und psychoanalytischen Individuum zu tun« (ebd.: 333), nichts mit so etwas wie einem »Schoßhündchen oder Kätzchen« (ebd.), sondern es bestimme sich allein durch seine überbordende Intensität (vgl. ebd.: 334). Der Horizont einer Politik des Tier-Werdens, der Deleuze und Guattari vorschwebt, ist verflochten mit einer Vorstellung des Exzentrischen, welches nur das Geheime und Dämonische für ein Bündnis in Betracht zieht:

»[D]iese Politik entfaltet sich in Gefügen, die weder zur Familie, noch zur Religion oder zum Staat gehören. Sie bringen eher Gruppen zum Ausdruck, die minoritär, unterdrückt oder verboten sind, die revoltieren oder sich immer am Rande der anerkannten Institutionen befinden und um so geheimer sind, weil sie extrinsisch oder anomal sind« (ebd.: 337).

Das Alltägliche, alltägliche Unterdrückungsverhältnisse, etwa von alternden Frauen* mit Hunden, wird aus dieser Idee des Exzeptionellen herausgeschrieben.⁶ Ein profanes Haustier ist durch die diesem innewohnende, ödipale Struktur immer schon korrumpiert. Was als potentielle Alteritätsinstanz und Bündnispartner_in in Betracht kommt, wird in dieser Weise stark reduziert und in der Abwertung eben des Gewöhnlichen artikuliert sich Haraway zufolge ein »display of misogyny, fear of aging, incuriosity about animals, and

6 | Was es heißen kann, gewöhnliche Affekte zu untersuchen, zeigt Stewart 2007.

horror at the ordinariness of flesh, here covered by the alibi of an anti-Oedipal and anticapitalist project« (Haraway 2008: 30).

3.2 Ökologisch-Werden als Matschig-Werden

Allerdings, so hebt Haraway in einem nächsten Schritt hervor: »Playing in the mud, I can even appreciate a great deal of *A Thousand Plateaus*« (Haraway 2008: 30). Die Metapher des Matsches⁷ verweist auf Haraways Forderung einer ökologischen Analyse, die sie besonders im Anschluss an die Arbeiten der bereits erwähnten Evolutionsbiologin Lynn Margulis plausibilisiert. Im Zentrum ihrer Überlegungen steht – ähnlich wie bei Deleuze und Guattari – die Idee eines symbiotischen Werdens als evolutionäres Geschehen (Margulis 1999). Mit Margulis begreift Haraway eine symbiotische Beziehung nicht als Beziehung zwischen Wirt einerseits und Symbiont andererseits; vielmehr seien »all of the players [...] symbionts to each other« (Haraway 2016b: 60). Symbiose ist hierbei kein »synonym for ›mutually beneficial‹« (ebd.). Die für unterschiedliche Symbionten konstitutiven Beziehungen sind vielfältiger als es eine Perspektive sichtbar machen kann, die abgeschlossene Individuen oder Populationen voraussetzt. Es geht dann weder um eine evolutionstheoretische Perspektive, die evolutionäres Werden mit einem Fokus auf Konkurrenzbeziehungen beschreibt, noch um die Idee, dass es sich bei einem »natürlichen« Werden um die Austarierung eines Gleichgewichts handelt. Eine symbiosefokussierte Perspektive geht demgegenüber davon aus, dass »new *kinds* of cells, tissues, organs, and species evolve primarily through the long-lasting intimacy of strangers« (ebd.: 60; Hervorh. im Orig.).

Die Intimität mit dem Fremden ist ohne Zweifel auch ein Kern der Überlegungen von Deleuze und Guattari, allerdings – darin sehen wir Haraways zentrale Abgrenzung – ist dieses Fremde bei ihnen sozusagen überqualifiziert. Es fehlt eine Offenheit für das Gewöhnliche: »Organisms are ecosystems of genomes, consortia, communities, partly digested dinners, mortal boundary formations. Even toy dogs and fat old ladies on city streets are such boundary formations; studying them ›ecologically‹ would show it« (Haraway 2008: 31). Hiermit ist ein zweiter wichtiger Punkt in Bezug auf Haraways Perspektive gemeinsamen Werdens, das seinen Fluchtpunkt in einem Weltlicher-Werden findet, angedeutet. Mit gemeinsamem Werden ist nämlich gerade kein harmonischer Prozess eines Nebeneinanders oder die Idee einer kontinuierlichen Entfaltung umschrieben. Vielmehr geht es ihrem Ansatz auch um die Anerkennung von Sterblichkeit. Hierbei ist es Haraway wichtig, einen breiten – ökologischen – Begriff des Sterbens zugrunde zu legen, der nicht allein »Sterblichkeit« als passive Eigenschaft allen Lebens setzt, sondern darüber hi-

7 | Zur Metapher des Matsches in Haraways späten Arbeiten vgl. auch Hoppe 2017b.

naus Werden als einen aktiven Prozess differentiellen Tötens versteht. Mit dem Anderen zu werden, ist eine riskante und notwendig tödliche Angelegenheit. Wir sind jene, »who eat and are eaten, and who get indigestion, who are, in Lynn Margulis's sense, in the symbiogenetic conjuncture of living and dying on Earth« (Haraway/Wolfe 2016: 215).

Die Einsicht in die symbiotische Kopplung von Leben und Sterben ist entscheidend für Haraways Forderung eines Ökologisch-Werdens, das sich auch dem Matschigen und Gewöhnlichen zuwendet – es ist die Anerkennung, dass jede noch so banale Situation, jedes Gefüge, Konsequenzen in der Welt zeitigt, wobei dem »Werden« stets auch eine zerstörerische Kraft innewohnt. Entscheidender ethischer Fluchtpunkt einer solchen Ontologie liegt darin, Wege zu finden, Beziehungen *als* in ein differentielles Töten involvierte Beziehungen besser zu gestalten: »I do not think we can nurture living until we get better at facing killing« (Haraway 2008: 81).

3.3 Affirmative Thanatopolitik und Weltlich-Werden

Für Haraway ergibt sich aus einem solchen Denken des Werdens eine affirmative Thanatopolitik, die sie an eine Ethik koppelt, die ihren Fluchtpunkt im bereits erwähnten Weltlich-Werden findet. Eine solche Ethik grenzt sich von einer normativistischen Ethik, die auf Regelkatalogen basiert oder Maßstäbe voraussetzt, ebenso ab wie von einem Begriff der Verantwortung, der von einem klassischen Subjektverständnis ausgeht und in Zurechenbarkeit aufgeht. Vielmehr versucht sie, verantwortliche Beziehungen als Beziehungen des Antwortens zu konzeptionalisieren. Es geht also um die Ausarbeitung einer responsiven Haltung – um die Ausbildung einer Fähigkeit des Antwortens (*response-ability*) in und mit der Welt (vgl. Haraway 2008: 42; 70f.). Voraussetzung hierfür ist zunächst anzuerkennen, dass die weltlichen Bedingungen unfreiwillig mit heterogenen Anderen geteilt werden. Diesem Anderen gilt es innerhalb der weltlichen Verwobenheiten zu begegnen und »zurückzuschauen«. Im Anschluss an die Philosophien von Emmanuel Lévinas (1987) und Jacques Derrida (2000) stellt Haraway die Begegnung mit dem Anderen ins Zentrum einer solchen ethischen Haltung. Dies ist bereits in der Kategorie der Gefähr*innenspezies angelegt. Die Verwendung des Terms »Spezies« scheint zunächst kontraintuitiv; verweist er doch auf taxonomische Systeme, die wenig Offenheit oder Sichtbarkeit von symbiogenetischen Zusammenhängen ermöglicht. Haraway weist hier allerdings eher auf dessen etymologischen Ursprung im lateinischen *specere* (»sehen«, »anschauen«) hin. Damit wird zum einen auf die Bedeutung des Sehens in Begegnungen verwiesen, wobei Haraway Sehen als eine nicht-objektivierende Praxis zu bestimmen versucht. Im »tactile look« (Haraway 2008: 7) und »[v]isually fingering« (ebd.: 6) macht Haraway einen nicht-vereinnahmenden Blick aus; einen Blick, der die Materialität des Sehens

und die konstitutive Kopplung an das Andere im Sehen versteht. Zudem bringt Haraway das verwandte *respicere* »zurück schauen«, »respektieren«, »jemanden angehen«, »betreffen« ins Spiel – im Werden mit Gefähr*innenspezies gelte es, zurückzuschauen und eine bestimmte Praxis des Sehens einzuüben:

»Looking back in this way takes us to seeing again, to *respecere* [sic!], to the act of respect. To hold in regard, to respond, to look back reciprocally, to notice, to pay attention, to have courteous regard for, to esteem: all of that is tied to polite greeting to constituting the polis, where and when species meet. To knot companion and species together in encounter, in regard and respect, is to enter the world of becoming with, where *who and what are* is precisely what is at stake« (Ebd.: 19; Hervorh. im Orig.).

Beziehungen sind nie hierarchiefrei und die konstitutiven Beziehungen, die Menschen und Nicht-Menschliches ausmachen, können objektivierend und unterdrückend sein, allerdings ist das – so Haraway – nicht alles, was passiert. Bestimmte instrumentelle Beziehungen etwa können für ein gemeinsames Werden sinnvoll sein, andere nicht. In jedem Fall gilt es, die Beziehungen, die die Welt ausmachen, als Beziehungen zu verstehen, in denen »dying and killing are not optional« (ebd.: 74). Nur in dieser Weise ist es Haraway zufolge möglich, ein realistisches Verständnis der Eingebundenheit in Umwelten und den Status des eigenen Umweltseins zu gewinnen.

Für die Entwicklung eines biopolitischen Zugangs ist dann auch ebendieser Gedanke einer Gleichzeitigkeit von Leben und Sterben zentral. Mit einem Lebensbegriff, der »Leben« als differentielles Töten beschreibt, rückt die Endlichkeit und Negativität desselben in den Fokus. Der Bezug auf Leben ist dabei aber keineswegs allein negativ. Vielmehr geht es auch einer affirmativen Biopolitik um »being mortal and finite together in our absolutely nonmimetic difference« (Haraway/Wolfe 2016: 228). Freilich ist bei derartigen Überlegungen Vorsicht geboten. Denn auch in der Vergangenheit wurde Biopolitik mit seinem vermeintlichen Gegenteil, der Thanatopolitik als Politik des Todes, in Verbindung gebracht. Schon Foucaults Analyse des Staatsrassismus behauptete eine positive Beziehung zwischen Leben und Tod, in der sich das Sterben-Machen der einen positiv auf das Leben der anderen, oder das Leben im allgemeinen auswirkt:

»Der Tod des Anderen bedeutet nicht einfach mein Überleben in der Weise, daß er meine persönliche Sicherheit erhöht; der Tod des Anderen, der Tod der bösen Rasse, der niederen (oder degenerierten oder anormalen) Rasse wird das Leben im allgemeinen gesünder machen, gesünder und reiner« (Foucault 2001: 302).

In diesem Sinne operiert Biomacht schon im Sinne Foucaults immer auch als eine Macht, die tötet oder tötbar macht, *indem* Leben reguliert, gesteigert und verbessert wird.⁸

Auch Haraway führt biopolitische und thanatopolitische Prozesse eng. Anders als Foucault generalisiert bzw. ontologisiert sie aber das Verhältnis von Leben-Machen und Sterben-Lassen, im Sinne eines »Fressen-und-Gefressen-Werdens«, um den Begriff der Biopolitik aus seiner anthropozentrischen Verkürzung zu lösen. Zentral ist die Einsicht, dass ein affirmativer Bezug auf Leben immer auch dessen destruktive Kraft anerkennen muss. Haraways Ansatz versucht mit der Theoretisierung des unausweichlichen Zusammenhanges von Leben und Töten bzw. Leben als Töten und demnach von der Unmöglichkeit einer affirmativen Biopolitik, die nicht zugleich Thanatopolitik ist, zu verdeutlichen, dass gerade in dieser Perspektive eine umfassendere ethische und politische Perspektive auf die Politik des Lebens möglich wird: »I think we need pro-ongoingness in our mortality, not pro-Life« (Haraway/Wolfe 2016: 236). Der Begriff der »ongoingness« operiert mit einer Offenheit und unterstreicht die Notwendigkeit von Räumen der Aushandlung und Konflikten darüber, wie und in welcher Form das Leben – auch in seiner Destruktivität – zu gestalten ist. Die Destruktivität des Lebens anzuerkennen heißt eine größere Sensibilität für intolerable Formen der Zerstörung und des Tötens zu entwickeln, nicht das Töten als ontologisches Schicksal zu banalisieren. Der Bezugspunkt einer affirmativen Ökopolitik ist Leben in seinen Ambivalenzen, seiner Offenheit und Gefährdung: Leben ist vulnerabel, destruktiv und mithin selbst- und fremdgefährdend. In einer Politik des Lebens gilt es aber gerade auch die-

8 | Giorgio Agamben hat Biopolitik noch radikaler als Thanatopolitik verstanden und sich dabei bekanntlich vor allem mit der Vernichtungspolitik des NS beschäftigt (vgl. Agamben 2002). Haraways Perspektive differentiellen Tötens schließt thanatopolitische Prozesse, wie Agamben sie beschreibt, keineswegs aus. Es ist vielmehr gerade das Ziel, eine ethische Perspektive einzunehmen, die es vermag, zwischen Praktiken des Tötens zu unterscheiden und diese dann angemessen zu kritisieren. Der Gegenstandsbereich einer solchen Kritik wird dabei um nicht-menschliche Entitäten und Umwelten erweitert. Gleichwohl geht damit keine Banalisierung des Tötens von Menschen als ontologisches Schicksal einher oder die Gleichsetzung des Tötens von Tieren und Menschen. So betont Haraway gegen radikale Tierschützer_innen, dass es durchaus ethisch angemessene Formen des Fleischkonsums und teilweise auch des Tötens von Tieren gibt (vgl. Haraway 2008: 293-301). Das Unausweichliche des Tötens in der Welt macht demnach andere und weitere Herausforderungen für politisches und (öko-)ethisches Handeln sichtbar, kann aber – und das ist zentral – Unterschiede machen: Töten selbst wird im Sinne weltlicher Abhängigkeiten ontologisiert, um als Ansatzpunkt einer antwortenden Kritik (vgl. Haraway 2008: 80f.) das konkrete Tötbar-Machen von Menschen, Menschengruppen und anderen Lebewesen zu kritisieren.

se Eigenschaften zu affirmieren, d.h. die ontologische Bindung des Lebens an heterogenes und nicht immer unmittelbar präsentenes Anderes anzuerkennen. Gerade das ist eine entscheidende Voraussetzung für eine politisch-ethische Kritik an der exzessiven Tötarmachung des Lebens, an nicht-hinnehmbaren Verwundbarkeiten und faktischen Verletzlichkeiten.

Die Aufgabe ist es vor diesem Hintergrund, ethisch *zu werden*, ohne auf Erlösung zu hoffen oder ein Gelingen zu garantieren. Woran eine ethische Haltung und ein affirmativer Bezug auf Leben nach Haraway festhalten muss, ist die Verwobenheit unterschiedlicher Entitäten in der Welt. Die Annahme, man könne aus dem Töten heraustreten, ist genauso eine – in der feministischen Theorie schon lange problematisierte – Leugnung weltlicher und körperlicher Abhängigkeiten wie die Annahme eines Reichs der Freiheit jenseits desjenigen der Notwendigkeit. Jedes Werden ist auf Anderes angewiesen und vergänglich, weswegen Haraway sich die Welt als Werden sich verändernder »Communities of Compost« (Haraway 2016b: 138f.) vorstellt. Kompost – abgeleitet von Lateinisch *componere* – zusammensetzen – umschreibt sowohl die Sammelstelle für organisches Material wie auch den Prozess des Verrottens und das in diesem Prozess entstehende neue Material. Im Bild des Kompostierens verdichten sich die genannten Aspekte einer affirmativen Biopolitik als gleichzeitige Affirmation des Thanatopolitischen. Der Prozess des Vergehens ist selbst ein konstitutiv von Anderen abhängiger Prozess, der zur Ausgestaltung des Werdens, wenn es weltlich sein soll, dazu gehört: »we require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles« (Haraway 2016b: 4).

4. SCHLUSS: BIOPOLITIK DER VULNERABILITÄT ODER DER ENTFALTUNG

Unsere vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass sich die (De-)Territorialisierungsprozesse, die das Werden bei Deleuze und Guattari ausmachen, als *ökologisches* Werden beschreiben lassen. Die Idee eines Weltlicher-Werdens als Fluchtpunkt einer affirmativen Bio- und Thanatopolitik bei Haraway ist an ein solches Verständnis der konstitutiv ökologischen Existenz – trotz ihrer harschen Kritik am Gestus der beiden Philosophen – durchaus anschlussfähig. Deutlich macht die gemeinsame Lektüre beider Positionen, dass die Konzepte des Werdens, die teils aus der Biologie und Evolutionstheorie (als Symbiosetheorie) übernommen werden, nicht lediglich als Stichwortgeber oder Analogien für die Soziologie dienen können, sondern darauf hinweisen, dass der Gegenstandsbereich der soziologischen Analyse – will sie die vitalen Probleme der Gegenwart auch nur annähernd erfassen – das Ökologisch-Sein von Phänomenen ebenso zu bedenken hat wie deren Ökologie-Haben. Soll diesem An-

spruch begegnet werden, ist es auch notwendig – so hatten wir mit Haraway gezeigt –, Lebensprozesse in ihrer Kopplung mit Beziehungen des Sterbens und des Tötens zu betrachten.

So ungewohnt diese Perspektive auf Werden auf den ersten Blick für soziologische Augen sein mag, sie bietet doch eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten für sowohl grundlagentheoretische wie zeitdiagnostische soziologische Forschungen. So verweist die Betonung des Ökologisch-Werdens auf eine Alternative zur in der Soziologie für gewöhnlich angenommenen Trennung von Natur und Kultur bzw. Natur und Gesellschaft. Wie Bruno Latour (2008) gezeigt hat, ist diese Trennung ein Spezifikum der modernen Verfassung des Westens, wurde aber für die euro- und modernezentrische Soziologie zumeist zum universellen Maßstab, der alle Annahmen über die Verwobenheit von Natur und Gesellschaft als Ausdruck mythischen Denkens abqualifizierte. Mit der Zunahme von ökologischen Problemen ist nicht nur die gesellschaftliche Angewiesenheit auf ihre »natürliche« Umwelt bewusst, sondern auch die Trennung von Natur und Gesellschaft porös geworden. Latour (2013: 99) hat deshalb jüngst gefordert, das Verb »modernisieren« durch das Verb »ökologisieren« zu ersetzen. Unsere Lesart von Deleuze/Guattari und Haraway kann als Vorschlag verstanden werden, wie ein Konzept von Entwicklung als Werden aussehen könnte, das mit dem modernistischen Geschichts- und Entwicklungsdenken zugunsten eines ökologischen Verständnisses bricht. Im Gegensatz zur Modernisierung liegt der Fokus bei der Ökologisierung nicht auf Prozessen der Abgrenzung von Natur und Gesellschaft und der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Subsystemen. Vielmehr wird die Verwobenheit und Angewiesenheit, mithin die Ko-Evolution von Naturkulturen betont. Werden ist immer auch ein Relationierungs- und niemals nur ein Differenzierungsgeschehen, es verräumlicht und verweltlicht sich und ist nicht nur ein Fortschreiten in der Zeit.

Zudem bieten Deleuzes/Guattaris und Haraways Konzepte des Werdens Orientierung für zeitdiagnostisch orientierte Forschungen zu Formen der Biopolitik. In gegenwärtigen Debatten um Biopolitik ist häufig die Rede von einer »Politik des Lebens selbst«. Mit dem Terminus des »Lebens selbst« (Franklin 2000) wurde zunächst auf eine historische Verschiebung in Regimen der Biomacht hingewiesen. So argumentierte etwa Nikolas Rose (2007), dass biotechnologische Entwicklungen eine neue Operationsweise der Biomacht ermöglichen hätten, da Leben nunmehr fragmentiert und molekular, zerlegbar und verschaltbar konzipiert werde. An die Seite von Individuum und Bevölkerung als Interventionsfelder biopolitischer Praktiken (Foucault 1977: 166) stellt sich eine dritte Größe, die nicht als abgeschlossene Entität vorgestellt werden kann, sondern für ein fluides und prozesshaftes »Leben« steht. Leben wird vor dem Hintergrund von Entwicklungen in der Biotechnologie, der Reproduktionstechnologie und der Genetik mehr und mehr verstanden als Text (Kay 2005)

oder als molekular (Rabinow/Rose 2006) – Biopolitik interveniert demzufolge zunehmend auf der Ebene des »Lebens selbst«. Allein eine solche Auffassung von »Leben« verkennt den Stellenwert der Umwelt, indem sie vergisst, dass »Leben« ohne einen Lebensraum, ohne Zusammenhänge, die selbiges ermöglichen, nicht mehr ist als »ein deprivativer Modus des Seins, dem seine Welt abhandengekommen ist« (Folkers 2017: 370). Eine Biopolitik im Anschluss an die hier vorgestellten Perspektiven muss demnach als eine Politik des Lebens jenseits seiner selbst verstanden werden.

Eine Spielart affirmativer Biopolitik im Anschluss an die Prozessphilosophien von Deleuze und Spinoza, die sich der Terminologie des »Lebens selbst« bedient und zugleich versucht, die techno- und ökologischen Verschränkungen menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten zu konzeptionalisieren, hat Rosi Braidotti vorgelegt. Auch in Braidottis Arbeiten steht eine Terminologie des Werdens im Zentrum (Braidotti 2002). Und auch in ihrem Ansatz eines »zoézentrierten Egalitarismus« (Braidotti 2014: 66) sind es die konstitutiven, teilweise technisch vermittelten Wechselbeziehungen, die eine posthumane Subjektivität ausmachen und Voraussetzung einer affirmativen Biopolitik sind. Den Begriff des »Lebens selbst« bzw. der *Zoé* in Abgrenzung zum *Bios* nutzt Braidotti, um die unverfügbaren, nicht regierbaren und generativen Lebenskräfte zu umschreiben und ins Zentrum ihres Ansatzes zu stellen (vgl. Braidotti 2010: 208). Nach Braidotti besteht im positiven Bezug auf die vitalen, posthumanen Verwobenheiten die »für die Menschheit einzigartige Gelegenheit, sich affirmativ neu zu erfinden – durch Kreativität und stärkende ethische Beziehungen, nicht negativ durch Vulnerabilität und Angst« (Braidotti 2014: 198). Braidotti (2006) grenzt ihre affirmative Ethik und Politik demnach von sozialtheoretischen Ansätzen ab, die von einer auf geteilter Verwundbarkeit basierenden Ethik ausgehen, wie etwa diejenigen Judith Butlers (2005), Simon Critchleys (2008), aber auch Jacques Derridas (2010). Ethik wie Politik sollen in Braidottis Augen »nicht auf der negativen oder reaktiven Grundlage gemeinsamer Vulnerabilität, sondern auf gemeinsamen Projekten und Aktivitäten« (Braidotti 2014: 193) beruhen. Hierbei rückt auch ein verändertes Verständnis der Bedeutung des Todes und des Sterbens in den Fokus. So ist es Braidottis Anliegen, den Tod »als eine weitere Phase in einem generativen Prozess zu begreifen« (Braidotti 2014: 125). Sie argumentiert jedoch, dass die Betonung von Endlichkeit als kennzeichnend für Subjektivität »eine affektive politische Ökonomie von Verlust und Melancholie« (ebd.: 124) installiert, die politisch wie ethisch lähmend sei. Ihr Programm versteht sie demgegenüber als »eine Politik des Lebens selbst [...], die den Tod umfasst und übersteigt« (ebd.).

In diesem Übersteigerungsmoment liegt nun jedoch ein bedeutsamer Unterschied sowohl zu der von uns profilierten Lesart von Deleuze und Guattari als auch Haraways Ansatz. So unternehmen zwar alle drei Positionen durchaus den Versuch, die Umweltvergessenheit eines molekularisierten

Lebensbegriffs zu umgehen und betonen die Interdependenzen, auf die alles »Leben« angewiesen ist und die in einer soziologischen Annäherung an vitale Probleme der Gegenwart mitzudenken sind. Allerdings wird Affirmation je anders verstanden. Während Braidotti ein Denken der Endlichkeit von Lebensprozessen als politisch lähmend zurückweist, lässt sich vor dem Hintergrund unserer Diskussion von Deleuze und Guattari sowie Haraway konstatieren, dass Leben als positiver Bezugspunkt dessen Ambivalenzen einbegreifen muss. Verwundbarkeit ist nicht so sehr als Problem zu verstehen, auf das reagiert werden muss, indem eine »transformation of negative into positive passions« (Braidotti 2006: 247) vollzogen wird; vielmehr ist Vulnerabilität jene Situation, der »wir« immer schon ausgesetzt sind und die Agieren im Sinne gemeinsamen Handelns ermöglichen kann (vgl. Butler 2007: 45f.). In diesem Sinne verdammt das Faktum der Vulnerabilität nicht zur Passivität, wie es Braidottis Überlegungen naheulegen scheinen, vielmehr umschreibt auch die konstitutive Gefährdung Beziehungen radikaler Interdependenz, die – im Anschluss an Haraway, Deleuze und Guattari – durchaus *affirmativ* gestaltet werden müssen.

Diese Gestaltung aber ist nicht zu reduzieren auf ein Überschreiten von Endlichkeit oder eine Idee der Entfaltung generativer Kräfte. Vielmehr rückt hier der für Deleuze und Guattari wichtige Begriff der Einfaltung ins Zentrum. Die gegenwärtig so sichtbaren zerstörerischen Kräfte menschlicher Selbstentfaltung sind eher zu verstehen als Selbst-Einfaltung in jene »Communities of Compost«, die zu gestalten eine Politik des Lebens jenseits seiner selbst angehalten ist. Einer affirmativen Bio- und Thanatopolitik als Ökopolitik geht es gerade darum, die Enteignung von Umweltbedingungen für je unterschiedliche Organismen in den Blick zu nehmen und solche Prozesse immer dann zu kritisieren, wenn es Leben – und zwar Leben in seiner Eingebundenheit und Potentialität – einschränkt oder tötbar macht. Dieser Politik des Lebens jenseits seiner selbst geht es dann nicht so sehr um eine zügellose Entfaltung, sondern um die aktive Schaffung neuer Refugien für die Ausbildung von neuen »Arts of Living on a Damaged Planet« (Tsing et al. 2017). Ein solcher Aufbau neuer Habitate trägt nicht nur zu einer Rehabilitation oder Vermehrung ästhetischer Einfaltungspotentiale bei, sondern sollte gerade auch Räume zum Innehalten schaffen. Es ist diese Dimension affirmativer Ökopolitik, die Haraway durch ihr Festhalten an Endlichkeit und Verwundbarkeit als zentralen Bezugspunkt zu betonen vermag: »I think an affirmative biopolitics is about finitude, and about living and dying better, living and dying well« (Haraway/Wolfe 2016: 227). Nicht nur ist hier die permanente Möglichkeit eines Scheiterns mitgedacht, auch ist in dieser Weise Platz für eine Praxis des Betrauens und Eingedenkens – in den »Ruinen des Kapitalismus« (Tsing 2015; vgl. auch van Dooren 2016). Eine solche Haltung erkennt das Katastrophische der gegenwärtigen Situation an, die sich nicht zuletzt durch ein massenhaftes Artensterben, die irreversible

Verschmutzung der Ozeane und global ungleich verteilte Gefährdungslagen durch den Klimawandel auszeichnet. In dieser Weise lässt sich eine Vereins-eitigung in Braidottis Ansatz und vielen anderen Auseinandersetzungen auch mit Deleuze und Guattari umgehen, die »positivity and not mourning« (Braidotti 2006: 237) ins Zentrum eines posthumanistisch-kritischen Projekts stellen. Die Anerkennung von Verwundbarkeit und Sterblichkeit mündet nämlich keinesfalls in Lähmung und Passivität, sondern kann unter den ökologischen Bedingungen des Lebens als differentiellem Töten Potentiale einer ethischen Gestaltung von Umwelten aufzeigen – einer Gestaltung, die Verluste nicht leugnet, sondern betrauert, durcharbeitet und von da aus weitergeht.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bataille, Georges (1985): *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz.
- Beck, Ulrich (2008): *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bergson, Henri (2013): *Philosophie der Dauer: Textauswahl von Gilles Deleuze*, Hamburg: Meiner.
- Braidotti, Rosi (2002): *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge/Malden: Polity Press.
- (2006): »Affirmation versus Vulnerability. On Contemporary Ethical Debates«, in: *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy* 10 (1), S. 235-254.
- (2010): »The Politics of ›Life Itself‹ and New Ways of Dying«, in: Diana Coole /Samantha Frost (Hg.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke University Press: S. 201-220.
- (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Bredenkamp, Horst (2005): *Darwins Korallen: Die frühen Evolutionsdiagramme und die Tradition der Naturgeschichte*, Berlin: Wagenbach.
- Bröckling, Ulrich/Dries, Christian/Leanza, Matthias/Schlechtriemen, Tobias (Hg.) (2015): *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerswist: Velbrück.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2007): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Canguilhem, Georges (2008): *Knowledge of Life*, New York: Fordham University Press.
- Critchley, Simon (2008): *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Crutzen, Paul J. (2002): »Geology of Mankind«, in: *Nature* 415, S. 23.
- Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1997 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin: Merve.
- (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Delitz, Heike (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010): *Das Tier, das ich also bin*, Wien: Passagen.
- Durkheim, Emile (1984 [1895]): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Folkers, Andreas (2017): »Politik des Lebens jenseits seiner selbst. Für eine ökologische Lebenssoziologie mit Deleuze und Guattari«, in: *Soziale Welt* 68 (4), S. 365-384.
- (2018): »Stoffwechselstörung. Materialismus, Metabolismus, Müll«, in: Lis Hansen/Kerstin Roose/Dennis Sezel (Hg.), *Die Grenzen der Dinge. Ästhetische Entwürfe und theoretische Reflexionen materieller Randständigkeit*, Wiesbaden: VS-Verlag. S. 239-264.
- Folkers, Andreas/Lim, Il-Tschung (2014): »Irrtum und Irritation. Für eine kleine Soziologie der Krise nach Foucault und Luhmann«, in: *Behemoth – A Journal on Civilisation* 7 (1), S. 48-69.
- Folkers, Andreas/Marquardt, Nadine (2017): »Die Kosmopolitik des Ereignisses. Gaia, das Anthropozän und die Welt ohne uns«, in: Corinna Bath/Hanna Meißner/Stephan Trinkaus/Susanne Völker (Hg.), *Verantwortung und Un/Verfügbarkeit. Impulse und Zugänge eines (neo)materialistischen Feminismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 98-114.
- Foucault, Michel (1974 [1966]): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Franklin, Sarah (2000): »Life Itself: Global Nature and the Genetic Imaginary«, in: Sarah Franklin/Celia Lury/Jackie Stacey (Hg.): *Global Nature, Global Culture*, London: Sage, S. 188-227.
- Gilbert, Scott F./Sapp, Jan/Tauber, Alfred I. (2012): »A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals«, in: *The Quarterly Review of Biology* 87 (4), S. 325-341.

- Grosz, Elizabeth (2008): *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, New York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna (1988): »Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«, in: Dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M./New York: Campus 1995, S. 73-97.
- (2003): *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2008): *When Species Meet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- (2016a): *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen. Hunde, Menschen und signifikante Andersheit*, Berlin: Merve.
- (2016b): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham/London: Duke University Press.
- Haraway, Donna/Wolfe, Cary (2016): »Companions in Conversation«, in: Dies., *Manifestly Haraway*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 199-296.
- Hoppe, Katharina (2017a): »Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen«, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 10 (1), S. 10-28.
- (2017b): »»Beings from the Mud«. Donna Haraways Arbeiten zu einer relationalen Ontologie«, in: *Soziopolis*. <https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/beings-from-the-mud/> vom 24.04.2018.
- Kay, Lily E. (2005): *Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2013): *An Inquiry Into Modes of Existence*, Cambridge: Harvard University Press.
- (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Luhmann, Niklas (1981): »Symbiotische Mechanismen«, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 3*, Wiesbaden: Springer, S. 228-244.
- (1995): »Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 55-100.
- (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- (2008): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden: VS.
- Margulis, Lynn (1999): *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York: Basic Books.
- Marx, Karl (1968a): *Das Kapital, Marx-Engels Werke. Band 23*, Berlin: Dietz.
- (1968b): »Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1848«, in: *Marx-Engels Werke. Ergänzungsband*, Berlin: Dietz, S. 465-588.
- Opitz, Sven (2015): »Verbreitete (Un-)Ordnung: Ansteckung als soziologischer Grundbegriff«, in: Ulrich Bröckling /Christian Dries/Matthias Leanza/Tobias Schlechtriemen (Hg.), *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerwist: Velbrück, S. 127-148.
- (2016): »Neue Kollektivitäten. Das Kosmopolitische bei Bruno Latour und Ulrich Beck«, in: *Soziale Welt* 67 (3): 249-266.
- Park, Robert E. (1939): »Symbiosis and Socialization: A Frame of Reference for the Study of Society«, in: *American Journal of Sociology* 45 (1), S. 1-25.
- Rabinow, Paul/Rose, Nicolas (2006): »Biopower Today«, in: *Biosocieties* 1(2), S. 195-217.
- Raffles, Hughes (2013): *Insektopädie*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Rose, Nikolas (2007): *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*, Princeton: Princeton University Press.
- Sarasin, Philipp (2009): *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simondon, Gilbert (1992): »The Genesis of the Individual«, in: Jonathan Crary /Sanford Kwinter (Hg.), *Incorporations*, New York: Zone Books, S. 296-319.
- Sloterdijk, Peter (2004): *Schäume. Sphären III: Plurale Sphärologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spitzer, Leo (1942): »Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (2), S. 169-218.
- Stengers, Isabelle (2005): »The Cosmopolitical Proposal«, in: Bruno Latour/ Peter Weibel (Hg.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge/London: MIT Press, S. 994-1003.
- Stewart, Kathleen (2007): *Ordinary Affects*, Durham/London: Duke University Press.
- Tarde, Gabriel (2009): *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015): *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt/Swanson, Heather/Gan, Elaine/Bubandt, Nils (Hg.) (2017): *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- van Dooren, Thom (2016): *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York: Columbia University Press.

- Voss, Julia (2008): *Charles Darwin zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Wagner, Gerhard (1999): *Herausforderung Vielfalt: Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie*, Konstanz: UVK.
- Young, Oran R/Steffen, Will (2009): »The Earth System: Sustaining Planetary Life-support Systems«, in: Carl Folke/Gary P. Kofinas/Stuart F. Chapin (Hg.): *Principles of Ecosystem Stewardship. Resilience Based Natural Resource Management in a Changing World*, New York: Springer, S. 295-315.
- Zalasiewicz, Jan; Williams, Mark; Smith, Alan; Barry, Tiffany L.; Coe, Angela L.; Bown, Paul R. (2008): »Are We Now Living in the Anthropocene?«, in: *GSA Today* 18 (2), S. 4-8.