

1.2 Der Anthropozentrismus des Anthropozän: Was bedeutet ein neues Erdzeitalter des Menschen?

»There appears to be a common thread across the Anthropocene's more creative interpretations: the Anthropocene as crisis. A crisis of nature, a crisis of humanity, a crisis of meaning, a crisis of knowledge, and above all, a crisis of action. The Anthropocene demands action.«

Erle C. Ellis (2018): Anthropocene, S. 143

Die radikale Transformation des Klimas, das Schmelzen arktischen Eises, der Anstieg und die Versauerung der Ozeane, zunehmende Extremwetterereignisse, das Aussterben beinahe unzählbarer Spezies, der massive Rückgang von Biodiversität und Populationen, die sich akkumulierende Umweltverschmutzung, das Erschöpfen natürlicher Ressourcen für Energie, Nahrungsmittel und Produktionsprozesse, ... diese und viele weitere existenzbedrohende Veränderungen prägen gegenwärtig die Lebensumstände aller Bewohner:innen der Erde – wenn auch in sehr unterschiedlichem Ausmaß. Diese umfassenden terrestrischen Erschütterungen haben deswegen, wie im vorherigen Kapitel angedeutet, zu einer grundsätzlichen Infragestellung des bisherigen Weltbildes geführt. Die moderne Vorstellung der irdischen Natur als passiver Hintergrund lässt sich im Angesicht der geosystemischen Krise nicht länger aufrechterhalten. Vielmehr erscheinen menschliche und irdische Wirklichkeitsbereiche als strukturell gekoppelt und die Entwicklungen in der Welt der Menschen nicht mehr von denen der Natur zu trennen.

Diese kaum zu ignorierenden, disruptiven Veränderungen irdischer Lebenswirklichkeit leiteten mit dem Beginn des dritten Jahrtausends auch einen bedeutungsschweren, ja einen epochalen Wandel der epistemischen Ordnungsstrukturen ein. Das eskalierende Mensch/Welt-Verhältnis wurde mit einem neuen Begriff zu rahmen versucht, welcher die globalen Transformationen adressierte: »Welcome to the *Anthropocene*«⁶³. In Folge hitziger Debatten auf einer Konferenz des *International Geosphere-Biosphere Programmes* (IGBP) im Jahr 2000 riefen die Erdsystemwissenschaftler Paul Crutzen und Eugene Stoermer ein neues Erdzeitalter aus, welches dem menschlichen Einfluss auf die geosystemischen Prozesse Rechnung tragen sollte.⁶⁴ Damit würde nicht nur die letzte *erdgeschichtliche* Epoche – das Holozän, welches vor 11.700 Jahren begann (siehe Abbildung 1) – enden, sondern auch ein Bruch in der *menschlichen* Geschichtsschreibung ausgelöst, was letztlich dem Ende der Neuzeit gleichkommt.⁶⁵ In ihrem gemeinsamen Artikel schreiben Crutzen und Stoermer: »Considering these and many other major and still growing impacts of human activities on earth and atmosphere, and

63 Bonneuil/Fressoz 2017, S. 3. Herv. J.P.

64 Die Reflexion über den menschlichen Einfluss auf planetare Prozesse und die Verbindung von menschlichen und irdischen Zeitsystemen ist dabei jedoch schon weitaus älter. Vorläufer »anthropozänen Denkens« können mindestens bis ins 19. Jhd. zurückverfolgt werden (vgl. Steffen et al. 2011, S. 843f.; Lewis/Maslin 2015, S. 172f.).

65 Vgl. Latour 2017, S. 194.

at all, including global, scales, it seems to us more than appropriate to emphasize the *central role of mankind* in geology and ecology by proposing to use the term ›anthropocene‹ for the current geological epoch.«⁶⁶ In einem zwei Jahre später veröffentlichten Text meint Crutzen: »It seems appropriate to assign the term ›Anthropocene‹ to the present, in many ways *human-dominated*, geological epoch, supplementing the Holocene [...].«⁶⁷ Dieser Neologismus – ›Anthropozän‹ – fügt sich damit in die lange Liste geochronologischer Epochenbegriffe zur Datierung radikaler Veränderungen der geosystemischen Verhältnisse ein (wie vorher etwa bei Eiszeiten, massiven Vulkanausbrüchen oder Meteoriteneinschlägen) und stellt dennoch eine Revolution sowohl in geologischen wie humangeschichtlichen Skalen dar. Denn, wie Historiker Dipesh Chakrabarty hervorhebt, werden hier erstmals *menschliche* Ereignisse und Zeitverläufe auf der Ebene *planetarer* Prozesse verhandelt und vice versa: »[F]or the first time ever, we consciously connect events that happen on vast, geological scales – such as changes to the whole climate system of the planet – with what we might do in the everyday lives of individuals, collectivities, institutions, and nations (such as burning fossil fuels).«⁶⁸ Der Beginn des Anthropozän markiert damit eine bedeutsame Veränderung im Lauf der Geschichte, menschlicher wie irdischer.

IUGS/ICS time scale with Anthropocene added

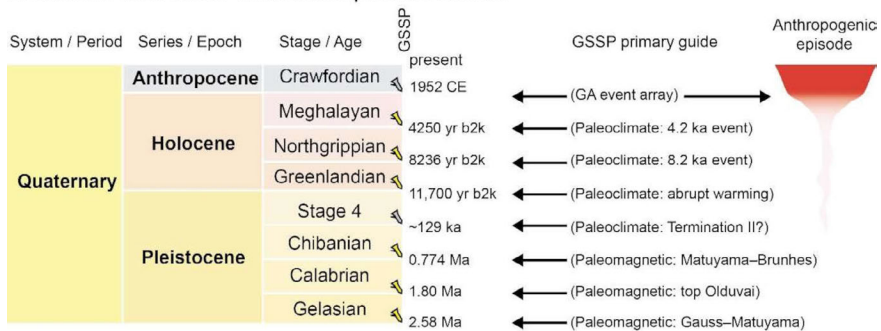


Abbildung 1: Vorschlag laut finalem Antrag der AWG zur Aufnahme des Anthropozän in die offizielle internationale geologische Zeitskala. Das Anthropozän würde hier die erdgeschichtliche Epoche des Holozäns ablösen und das kleine ›Crawfordische Alter‹ (benannt nach Lake Crawford) umfassen. Der entsprechende GSSP-Nagel (›Golden Spike‹) markiert den Beginn im Jahr 1952, parallel zur Entfaltung der ›Great Acceleration (GA)‹.

66 Crutzen/Stoermer 2000, S. 17. Herv. J.P.

67 Crutzen 2002, S. 23. Herv. J.P.

68 Chakrabarty 2018, S. 6.

Das Anthropozän – Bruch oder Kontinuität eines anthropozentrischen Weltbildes?

Aber wie wird diese neue Epoche nun genau ausgedeutet? Seit 2009 versuchte die *Anthropocene Working Group* (AWG) geologisch belastbare Beweise für den Beginn dieser neuen Zeitordnung zusammenzutragen. Dabei stellt sich insbesondere die Frage nach dem exakten Beginn, den eindeutigen Markierungen und damit den eigentlichen Definitionskriterien für einen neuen Abschnitt der Geohistorie.⁶⁹

Auch wenn diesbezüglich harte Deutungskämpfe geführt werden und der erste Vorschlag zur Formalisierung der Epoche durch ein entsprechendes geochronologisches Fachgremium im Frühjahr 2024 abgelehnt wurde, scheinen sich jedoch der Name und damit eine weitreichende Deutung in den anderen Natur-, Kultur- und Geisteswissenschaften bereits durchgesetzt zu haben – wir befinden uns im Zeitalter des *Anthropos*.⁷⁰ Umwelthistoriker Christoph Bonneuil und Jean-Baptiste Fressoz buchstabieren das namensgebende Element dieses neuen Zeitalters wie folgt aus: »From the ancient greek words *anthropos* meaning ›human being‹ and *kainos* meaning ›recent, new‹, the Anthropocene is then the new epoch of humans.«⁷¹ Die anthropozäne Zeitrechnung wird also als eine ›neue Epoche der Menschen‹ verstanden. Dabei ist es so bedeutsam wie bezeichnend, worauf diese neue Chronologik qua ihres Namens verweist. Das Zusammenfallen von menschlicher und irdischer Geschichte bedeutet nämlich, im Geiste dieser Namensgebung, vielleicht gar keine wirkliche Revision neuzeitlicher Wissensordnungen. Denn mit der Anerkennung des Anthropozän wird zwar ein Ende der modernen Dichotomie – eine Überwindung der Trennung von Kultur und Natur, Mensch und Erde, Subjekt und Welt – angedeutet, aber dieses neue Verständnis irdischer Wirklichkeit wird qua ihrer Bezeichnung unter die Definitionsmacht des Anthropos gestellt, eben jenes Menschen, welcher schon in der Moderne den Ausgangspunkt und Maßstab des Realitätsverständnisses darstellte.

Die Erdwissenschaftlerin Jill Schneiderman meint deshalb zur Benennung: »The proposal to name an Anthropocene epoch contrasts with earlier discoveries in science, such as the Copernican revolution and Darwin's evolution by natural selection, that have shifted views *away* from the notion that humanity occupies the center of the universe and the highest rung on a ladder of evolution.«⁷² Die Namenswahl impliziert so paradoxerweise eher eine Rezentrierung statt Dezentrierung im Angesicht der Erosion modernistischer Weltdeutungen. So weist auch Chakrabarty auf den Umstand hin, dass obwohl die geosystemischen Veränderungen eine Neuverhandlung »between human-

69 Die Konstruktion wissenschaftlicher Faktizität, die Herstellung eines wissenschaftlich fundierten Weltverstehens wird in der Beobachtung der Debatten und Widerstände, dem Zusammentragen ›objektiver‹ Beweise, den Kongressen, Berichten und Abstimmungen, welche den Prozess der Formalisierung des Anthropozäns begleiten, so sichtbar wie in kaum einem Gegenstand der jüngsten Wissenschaftsgeschichte.

70 Vgl. Zalasiewicz et al. 2021. Insbesondere die geologischen Kritiker:innen des AWG-Vorschlags nutzen selbst auch den Begriff und das Konzept, sind sich aber ob seiner genauen Datierung und Rahmung uneins.

71 Bonneuil/Fressoz 2017, S. 3f.

72 Schneiderman 2017, S. 187. Herv. J.P.

centered and planet-centered thinking« anstoßen, dennoch »questions of geological time fall out of view and the time of human world history comes to predominate.«⁷³

Trotz der Tatsache, dass es also die äußere, als fremd und eigenlogisch erlebte Welt ist, welche den Bruch mit den althergebrachten Vorstellungen und Sinnsetzungen hervorruft, ist es doch der altbekannte humane Akteur, welcher hier im Fokus des Geschehens bleibt und welchem weiterhin die entscheidende Handlungs- und Definitionsmacht in der Entfaltung irdischer Wirklichkeit zugeschrieben wird. Die dichotome und hierarchische Kosmologie der Moderne wird dabei keinesfalls diversifiziert, ausbalanciert oder eingeebnet, sondern scheinbar in einer Art Rückwärtsbewegung wieder auf den Menschen orientiert. Denn die Erschütterungen der neuzeitlichen Weltordnung in Gestalt der geologischen, klimatischen, biologischen, also allgemein ökologischen Veränderungen führen nach anthropozäner Logik nicht zu einem stärker terrestrischen Denken, sondern sind letztlich nur Ausdruck eines (noch) unzureichenden anthropogenen Steuerungsgeschehens. So erklärt Latour die hier naheliegende Deutung: »[D]as ganze Erdsystem [...], diese riesige Maschine [...] ist] nur deswegen gestört [...], weil wir sie *nicht vollständig genug* kontrolliert haben.«⁷⁴ Indem Klimawandel, Ökosystemtransformation, Biodiversitätsreduktion und die vielen anderen geosystemischen Veränderungen unter dem *Anthropozän*-Konzept zusammengefasst werden, entsteht also kein neues und komplexeres Weltbild, sondern es drängt sich der Eindruck auf, dass hier vielmehr der Gipfel einer *anthropozentrischen* Geschichts- und Wirklichkeitsvorstellung in Sichtweite gerät. Was Donna Haraway schon für den Gendiskurs und die Decodierung des »Code of Life« Ende des 20. Jhd. festgestellt hatte, gilt auch für die Phantasien, welche sich jetzt um ein »neues Zeitalter des Menschen« ranken: »[W]ir (wer?) sind unsere selbst-beherrschten Produkte in dieser Apotheose des technologischen Humanismus. Es gibt nur einen Akteur, nämlich Uns. Natur verwandelt sich in ihr binäres Gegenteil: Kultur (und umgekehrt) [...]«⁷⁵

Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen: es geht bei der, im folgenden Unterkapitel noch stärker ausgebreiteten, Irritation oder Kritik an dem Konzept des Anthropozän nicht um ein Verleugnen der menschlichen Rolle in den aktuellen Veränderungen des Planeten. Ganz im Gegenteil stellt die Anerkennung der menschlichen Involvierung und Zugehörigkeit zur Welt ja gerade die Abwehr von klimaskeptischen oder anderen, die geosystemischen Transformationen leugnenden, Positionen dar.⁷⁶ Aber die multiplen irdischen Transformationen, also die in Atmo-, Hydro-, Bio-, Litho-, Pedo- und anderen Geosphären (ganz zu schweigen von den in technologischen Systemen) stattfindenden Wandlungen, welche zu radikal differenten Verhältnissen auf der Erde führen, nun komplett unter einem einzigen menschlichen Faktor zu subsummieren, scheint doch erstaunlich verkürzt. Zwar ist die Inklusion menschlicher Agentialität seitens der traditionellen Naturwissenschaften auf der Ebene »that it rivals some of the great forces of Nature«⁷⁷ sicherlich ein Novum, doch reaktiviert diese Idee

73 Chakrabarty 2018, S. 6.

74 Latour 2017, S. 28. Herv. i.O.

75 Haraway 2017, S. 168.

76 Vgl. Latour 2018, S. 9ff.

77 Steffen et al. 2011, S. 842.

nur allzu bekannte Bilder einer transzendental-humanistischen Phantasie göttlicher Ebenbürtigkeit, welche den Humanwissenschaften stets immanent war.⁷⁸

Gerade in den Geistes- und Sozialwissenschaften, also den Kerndisziplinen vom Menschen, sollte die Deklaration eines neuen Zeitalters unter *menschlicher* Vorherrschaft mindestens Skepsis bezüglich eines deklarierten Bruchs oder gar Endes der Moderne hervorrufen. Viel eher scheint sich im dominierenden Diskurs einer anthropozänen Wirklichkeitsordnung die Erschütterung humanistischer Gewissheiten in eine Überaffirmation und Überschätzung des eigentlich prekären menschlichen Status zu wandeln. Was im Angesicht von Klimakrise und Erdsystemkollaps bedroht oder verloren zu sein scheint, muss nun um jeden Preis wiedergewonnen werden. Anstatt die Kontingenz des Menschlichen sowie Komplexität des Nicht-Menschlichen anzuerkennen, ziele das »anthropocenologists' official narrative«⁷⁹ und damit auch die Agenda führender westlicher wissenschaftlicher wie politischer Institutionen in letzter Konsequenz auf die Utopie einer totalen Humanherrschaft, wie Bonneuil und Fressoz meinen. Auf die Infragestellung anthropozentrischer Paradigmen durch geologische und ökologische Kräfte wird folglich mit Climate- oder Geoengineering und so schlussendlich einer »totale[n] Beherrschung [d]er Natur«⁸⁰ geantwortet.

Das Anthropozän erscheint damit, in einer ersten Deutung, tatsächlich als der Erfüllungsmoment des langgehegten humanistischen Traums menschlicher Emanzipation und Selbstermächtigung, hier scheint die säkulare Heilserzählung von menschlichem Fortschritt und Perfektionierung endlich eingelöst zu werden. Dies zeigt sich nicht nur in den obigen Zitaten von Crutzen und Stoermer, welche die »zentrale menschliche Rolle« und »menschliche Dominanz« auf der Erde hervorheben. Auch der Ausblick auf eine »global research and engineering community to guide mankind towards global, sustainable, environmental management«⁸¹ oder mögliche »large-scale geo-engineering projects, for instance to »optimize« climate«⁸² reproduzieren typische Phantasien menschlicher Steuerungs- und gottgleicher Schöpfungsmacht. Eine derartige Verbindung von Anthro- und Geosphäre führt so nur zu einer Ausweitung eines nun die gesamte Erde umfassenden menschlichen Herrschaftsgebiets und der ersehnten Äquivalenz mit den gewaltigen Naturkräften.

Doch wenn im Ausruf des Anthropozäns tatsächlich nun eine Erklärung menschlicher Signifikanz in planetarem Maßstab, quasi eine titanische Ebenbürtigkeit, als neues Definitionskriterium der Gegenwart proklamiert wird, stellt sich umso dringender die Frage nach der genauen *Bedeutung* dieses Namensgebers. Im Anschluss an Bonneuil und Fressoz muss für eine Ausdeutung der (dann vielleicht gar nicht so) neuen terrestrischen Situation gefragt werden: »But what is this *anthropos*, the generic human being of the Anthropocene?«⁸³

78 Vgl. Harari 2017.

79 Bonneuil/Fressoz 2017, S. 70.

80 Latour 2017, S. 28.

81 Crutzen/Stoermer 2000, S. 18.

82 Crutzen 2002, S. 23.

83 Bonneuil/Fressoz 2017, S. 70.

Wer oder was ist der Anthropos (nicht)?

Seit dem Beginn des dritten Jahrtausends finden wir mit dem Anthropozän einen neuen Begriff und damit auch ein neues Bild der irdischen Situation vor. Die Vorstellung aber, dass eine Handvoll oder gar nur ein Geosystemwissenschaftler allein über das Ende sowohl der letzten erdgeschichtlichen wie auch humangeschichtlichen Epoche bestimmen kann, überschätzt nicht nur aus soziohistorischer Perspektive die Rolle des einzelnen menschlichen Subjekts. Die Geschwindigkeit und Durchschlagskraft mit der sich dieser neue Begriff in beinahe allen Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften, der Kunst und Politik sowie im Alltagsgebrauch durchsetzen konnte, liegt dabei vielmehr an dem aktuellen kollektiven Erlebnishorizont. Sinngemäß titelt auch ein US-amerikanisches Medienhaus nach der Ablehnung im Frühjahr 2024: »This word was rejected by geologists. But it's already taken over the world.«⁸⁴ Denn einerseits kann das Anthropozänkonzept an lebensweltliche Erfahrungen, also an das Gefühl struktureller Verunsicherung und die permanenten Beschwörungen einer wie auch immer gearteten »Zeitenwende«⁸⁵ anschließen, aber andererseits knüpft es eben auch an tradierte Wissensbestände und Weltbilder an:

»[T]he concept took flight. Environmental scientists latched on to what they saw as a useful catch-all term for the changes to the natural world – retreating sea ice, accelerating species extinction, bleached coral reefs – that they were already attributing to human activity. Academic articles began to appear with ›Anthropocene‹ in the title, followed by entire journals dedicated to the topic. Soon the idea jumped to the humanities, then newspapers and magazines, and then to the arts, becoming a subject of photography, poetry, opera and a song by Nick Cave.«⁸⁶

Die Popularität des Konzepts erklärt sich so wahrscheinlich auch aus der Tatsache, dass – trotz einer von der Klimakrise ausgelösten Irritation – in der Idee einer anthropozänen Erdepoche, also einer menschengemachten planetaren Wirklichkeit, das *zentrale Motiv* der neuzeitlichen Weltordnung bestehen bleibt. Die Figur und Deutungsmacht des Menschen als Ursprung, Ausgangs- und Endpunkt, universeller Maßstab und letztes Begründungsargument bleiben hierbei unangetastet, ja werden sogar noch zementiert. Doch wer oder was genau ist dieser ›Mensch‹, der im Anthropozän erneut als Anker und Fokuspunkt der raumzeitlichen Ordnung beschworen wird und inwieweit ist die Anrufung jener Zentralfigur so problematisch?

Die Anrufung *des* Menschen bzw. *der* Menschheit vereint dabei verschiedene Facetten bzw. Bedeutungsebenen, welche je nach Kontext unterschiedlich stark akzentuiert werden. Doch wer auch immer die Figur *des* Menschen in Stellung bringt, aktiviert damit stets einen gewissen Exzeptionalitäts- und Überlegenheitsanspruch gegenüber der

84 Grandoni 2024.

85 Scholz 2022; Friedman/Welzer 2020.

86 Davison 2019. Mittlerweile ist der Begriff zum universellen Rahmen der Gegenwartssituation avanciert: »Across the media, the Anthropocene is now used to frame everything from fiction reviews to discussions of the Donald Trump presidency.« (Blasdel 2017.)

undifferenzierten Masse *nicht*-menschlicher Entitäten. Sylvia Wynter setzt bei ihrer historischen Rekonstruktion vor circa fünfhundert Jahren an und beobachtet hierbei ein Übergang von erst theologischen dann politischen/zivilisatorischen zu letztlich biologischen Begründungen menschlicher Identität sowie seinem nicht-menschlichen Gegenüber.⁸⁷ Dabei werden diese früheren Begründungszusammenhänge einer menschlicher Sonderstellung jedoch nie wirklich aufgegeben, sondern beanspruchen in der Gegenwart, je nach Situation und Diskursfeld, immer noch ihre jeweilige Gültigkeit. Auch Walter Mignolo zeichnet in seiner Vorstellung dekolonialer Theorie die Ursprünge »of the model/human in the European Renaissance«⁸⁸ nach und verortet die »Erfindung des Menschen« an den Anfang der neuzeitlichen westlichen und damit auch kolonialen Weltordnung. Mignolo hebt dabei hervor, dass die »description and explanation of the *human species* (a species of living organism) in recent history and specific languages (Greek *anthropos*, Latin *humanus*)«⁸⁹ zwar auf noch älteren Ideen fußt, sich aber in ihrer gegenwärtig geltenden Form, vor allem in den urbanen, zivilisierten und christlichen Gesellschaftsschichten des aufgeklärten Europas entwickelte. Die altgriechischen oder lateinischen Wurzeln verweisen also nur noch mittelbar auf die heutige Verwendung und Verständnis des Begriffs. Etymologisch wird »das Menschliche« bzw. »der Mensch« folglich auf

»**human** (adj.)

mid-15c., *humain, humaine*, »human,« from Old French *humain, umain* (adj.) »of or belonging to man« (12c.), from Latin *humanus* »of man, human,« also »humane, philanthropic, kind, gentle, polite; learned, refined, civilized.«

This is in part from PIE *(dh)ghomon-, literally »earthling, earthly being,« as opposed to the gods (see *homunculus*). Compare Hebrew *adam* »man,« from *adamah* »ground.« Cognate with Old Lithuanian *zmuo* (accusative *zmuni*) »man, male person.« [...]

human (n.)

»a human being,« 1530s, from *human* (adj.). [... and]

man (n.)

Old English *man*, *mann* »human being, person (male or female); brave man, hero; servant, vassal,« from Proto-Germanic **manwaz* [...].⁹⁰

zurückgeführt. Worauf Mignolo durch diese etymologischen Erklärungen abzielt (was aus diesen tatsächlich aber nur teilweise hervorgeht), ist die *radikale Differenz*, welche bei der Ausbildung der Vorstellung vom Menschen zum Tragen kommt. Als Kernbotschaft der sprach- und ideengeschichtlichen Herleitung gilt, dass das Menschenbild des Renaissance-Humanismus »needed to draw on differences with entities that were *lesser than or nonhuman*.«⁹¹ Die wichtigsten Abgrenzungen richten sich so gegen weibliche* (bzw. nicht-männliche), gegen unzivilisierte (insbesondere nicht-christliche und nicht aus der *polis* stammende) Andere sowie gegen die Natur⁹² (als eine der Kultursphäre ent-

87 Vgl. Wynter 2003.

88 Mignolo/Walsh 2018, S. 153.

89 Ebd., S. 153.

90 Ebd., S. 156f.

91 Ebd., S. 157. Herv. J.P.

92 Die Erfindung der Natur als menschlichen Antagonismus führt Mignolo ebenfalls etymologisch aus: »nature (n.) Late 13c., »restorative powers of the body, bodily processes; powers of growth;«

gegengesetzte Ursprünglichkeit und Lebenskraft). Die Erfindung des Menschen sieht Mignolo damit in einer dreifachen Abgrenzung des Nicht-Menschlichen, den »Three Pillars of the Colonial Matrix of Power«⁹³, also einer Abwehr und Abwertung *vergeschlechtlichter, rassifizierter und naturalisierter Anderer*. Die intra- und interhumane Differenz, die Exklusion weiblicher und nicht-europäischer Menschen sowie der Natursphäre, machen so den Kern des westlichen Verständnisses *des Menschen* aus.

Neben dieser wichtigen lateinischen Referenz rekonstruiert Neni Panourgíá die noch ältere griechische Traditionslinie des modernen Menschenbildes. Dem *ánthropos* wird dabei sprach- und ideengeschichtlich ein sichtlich zirkuläres Wesen zugesprochen. *Anthropos* von *andrós* (altgriech. menschliches Wesen) und *ôps* (altgriech. Gesicht, Erscheinung, Aussehen) erklärt sich als »the one who looks like oneself, the being that looks like itself«⁹⁴. Jene positive, wenn auch wenig gehaltvolle, Selbstbezeichnung verweist gleichsam nach Panourgíá bereits auf die negative Bestimmung durch die Benennung einer »radical alterity – the non-human.«⁹⁵ Diese Abgrenzung zu den nicht-menschlichen Wesen verortet den *Anthropos* in der griechischen Geistesgeschichte in einer noch bis in die Gegenwart nachwirkenden Mittel- bzw. Zentralposition, denn ihr liegt eine »wesentlich ältere Vorstellung zugrunde: der M[ensch] als ein zwischen Tier und Gott stehendes Wesen.«⁹⁶ In jener Differenz und dadurch dem Spannungsverhältnis zwischen nonhumanen Tieren und dem übermenschlich Göttlichen erklärt sich dann auch der Grundkonflikt neuzeitlicher Daseinsbestimmungen des humanen Subjekts. Ohne eindeutig definierte Stellung und positive Wesensmerkmale grenzt sich das menschliche Wesen nach humanistischer Selbstbeschreibung zwangsläufig nach unten, gegen eine unheilvolle Animalität ab und strebt gleichzeitig nach oben, in Richtung einer unerreichbaren Transzendenz. Der humanistische Gründungstext des Renaissance-Philosophen Pico della Mirandola über die »Würde des Menschen«⁹⁷ macht diese Sonderstellung anschaulich:

»Also nahm er den Menschen hin als Schöpfung eines Gebildes ohne besondere Eigenart, stellte ihn in den Mittelpunkt der Welt und redete ihn so an: »Keinen bestimmten Platz habe ich dir zugewiesen, auch keine bestimmte äußere Erscheinung und auch nicht irgendeine besondere Gabe habe ich dir verliehen, Adam, damit du den Platz, das Aussehen und alle die Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem eigenen

from Old French *nature* ›nature, being, principle of life; character, essence,‹ from Latin *natura* ›course of things; natural character, constitution, quality; the universe,‹ literally ›birth,‹ from *natus* ›born,‹ past participle of *nasci* ›to be born,‹ from PIE **gene-* ›to give birth, beget‹ (see *genus*). From late 14c. as ›creation, the universe‹; also ›heredity, birth, hereditary circumstance; essential qualities, innate disposition‹ (as in *human nature*); ›nature personified, Mother Nature.‹ Specifically as ›material world beyond human civilization or society‹ from 1660s [...].« (Ebd., S. 162.) Insbesondere die Lesart der Natur als Ursprung, als weiblich gelesene Sphäre des Gebärens und der Materialität wird kontinuierlich gegenüber einer männlich/menschlich verstandenen Zivilisiertheit und Idealität in Stellung gebracht.

93 Ebd., S. 153.

94 Panourgíá 2018, S. 54.

95 Ebd., S. 55.

96 Grawe et al. 1980.

97 Pico della Mirandola 2009.

Willen und Entschluss erhalten und besitzen kannst. Die fest umrissene Natur der übrigen Geschöpfe entfaltet sich nur innerhalb der von mir vorgeschriebenen Gesetze. Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, dem ich dich überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. [...] Weder als einen Himmlischen, noch einen Irdischen habe ich dich geschaffen, und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst. Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben ins Göttliche.«⁹⁸

In diesem Zitat, welches den Beginn der neuzeitlichen Beschäftigung mit dem Menschen einläutet, werden bereits der charakteristische Sonderstatus sowie entscheidende, bis in die Gegenwart persistierende, Motive deutlich: die menschliche Exzeptionalität scheint qua göttlicher Gabe verbürgt, sein Wesen ist potent doch vervollkommnungswürdig, seine Stellung oszillierend zwischen allsichtiger Zentralperspektive und vakuösem Zwischenraum, sein Verhältnis zu Natur und Mitgeschöpfen wird im Modus hierarchischer Überlegenheit gehalten, er wird von einer äußeren Kraft in die Welt geworfen, doch der Zwang zur Eigenkreation ist schicksalhaft, die daraus resultierende Selbstverantwortung wirkt tragisch oder heroisch. Pico della Mirandas nachhaltig wirksamer Definitionsversuch ist dabei Ausdruck der besonderen soziohistorischen Bedingungen, welche eine Befragung der Eigenschaften des Menschen und seiner Position überhaupt erst auslösen. So sind es zu Picos Zeit, am Beginn der Moderne, aber eben auch in der Gegenwart *Krisenerfahrungen* und kollektive Umbrüche, welche Fragen nach dem Status des anthropogenen Wesens wie seiner Verortung virulent werden lassen. War es zu Beginn der Neuzeit die Erosion theologischer Prinzipien, so drängen um die letzte Jahrtausendwende ökologische Transformationen auf eine Neudefinition der *conditio humana*. So resümiert auch der Eintrag zu *Mensch* (M.) aus dem historischen Wörterbuch der Philosophie: »Vor allem in Krisenzeiten, in denen das Selbstverständnis des M. unsicher und damit zum Problem wird, beginnt er nach seinem Wesen zu fragen, um neue Anhaltspunkte für sein Weltverhalten zu gewinnen. [...] Es ist auffallend, dass gerade in solchen Situationen immer auch die Fähigkeit des M. zur variierenden Selbstausslegung und Lebensgestaltung entdeckt wird (Renaissance, Sturm und Drang, 20. Jh.).«⁹⁹ Die Bedingung und vermeintliche Besonderheit des Menschen gerade jetzt infrage zu stellen, scheint also auch vor dem tieferen humangeschichtlichen Hintergrund ungemein zeitgemäß.

Der leidvolle Kampf um einen humanen Status – Menschwerdung und Entmenschlichung

Bei der Betrachtung längerer Zeitverläufe wird aber auch klar, dass der Verlust von Deutungsmacht einer ehemaligen haltgebenden Begründungsinstanz nicht notwendigerweise die tatsächlich vollzogene Abkehr oder das Verschwinden des vorherigen Ordnungssystems (sei es religiös, politisch oder eben humanistisch) nach sich zieht.

⁹⁸ Ebd., S. 9.

⁹⁹ Grawe et al. 1980.

Vielmehr zeigt sich auch in der historischen Rückschau auf die variierenden Definitionsversuche des Menschen, dass sich eher eine Transformation der alten ordnungs- und sinnstiftenden Prinzipien vollzieht, welche durch die Proklamation eines Neuanfangs oder einer Revolution – mittels der Geste, »die Zeiger der Uhr auf Null zurückzustellen, reinen Tisch zu machen und auf einen Schlag eine neue Ära und eine neue Periodisierung einzuführen«¹⁰⁰ – als schärfere Grenzziehungen darstellen, als sie es in Wirklichkeit sind. So expliziert in überzeugender Weise auch der linkshegelianer Max Stirner, wie statt der Überwindung »totalitärer theologischer Ansprüche«¹⁰¹ der Vormoderne selbige Ansprüche tatsächlich in moderne humanistische Welt- und Menschenbilder überführt werden, die so zu einem nicht minder fanatischen Glaubenseifer auffordern. Die Kontinuität christlicher Überhöhungslogik scheint auch in säkular-liberalen Menschenbildern auf, welche den religiös motivierten Essenzialismus eines »göttlichen Wesens« in Gestalt der ebenfalls aufgeladenen und nicht weniger für Instrumentalisierungs- und Herrschaftsansprüche nutzbaren Kategorie eines »menschlichen Wesens« fortführen:

»Die menschliche Religion ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion. Denn Religion ist der Liberalismus darum, weil er mein Wesen von Mir trennt und über Mich stellt, weil er »den Menschen« in demselben Maße erhöht, wie irgend eine andere Religion ihren Gott oder Götzen, weil er das Meinige zu einem Jenseitigen, weil er überhaupt aus dem Meinigen, aus meinen Eigenschaften und meinem Eigentum, ein Fremdes, nämlich ein »Wesen« macht, kurz, weil er Mich unter den Menschen stellt und Mir dadurch einen »Beruf« schafft; aber auch der Form nach erklärt sich der Liberalismus als Religion, wenn er für dies höchste Wesen, den Menschen, einen Glaubenseifer fordert, »einen Glauben, der endlich auch einmal seinen Feueifeiler beweisen wird, einen Eifer, der unüberwindlich sein wird.«¹⁰²

Stirners Kritik des Humanismus als »menschliche Religion« begründet sich hier in der quasi-theologischen Logik, nach der *der* Mensch als Ideal bzw. transzendente Idee über alle Einzelnen (nach Stirner insbesondere »den Egoisten«) gestellt werden kann. Der Fanatismus und die Unnachgiebigkeit mit der ein solches »höchstes Wesen« auch immer wieder gegenüber abweichenden, vermeintlich weniger und nicht-menschlichen Wesen beschworen wurde, macht diese Humanismuskritik umso nachvollziehbarer. Zu Stirners Zeiten, im 19. Jhd., ließen sich so etwa die Kolonialverbrechen anführen, welche eine europäische Expansion wie die Ausbeutung, Versklavung und den Genozid an der afrikanischen Bevölkerung umfassten und aufgrund des vermeintlich nicht- oder kaum-menschlichen Status dieser Bevölkerung gerechtfertigt wurde. Für das 20. Jhd. zeigt insbesondere der Holocaust die schreckliche und methodische Vernichtung

100 Lyotard 2014a, S. 39.

101 »Western Christian philosophers of the European Middle Ages formulated their own local totality in terms of universals. Universals, then, are a philosophical formulation within one specific cosmology (Christian) of the totality, for which this cosmology, as any other cosmology, aims. The problem with universals is that, in aiming at the totality, they became totalitarian. What this means is that totalities are totalitarian if they succeed in overpowering or disavowing similar claims in other cosmologies. When that happened in the historical period we here describe as modern/colonial, a totalitarian totality provides a frame for coloniality of knowledge.« (Mignolo/Walsh 2018, S. 164.)

102 Stirner 1924, S. 174.

dehumanisierter Bevölkerungsteile, wie Jüd:innen, Sint:izze und Rom:nja oder von anderen als Nicht- bzw. »Untermenschen« klassifizierten Personen-/Gruppen auf. Tony Davies schreibt deshalb begründetermaßen: »It is almost impossible to think of a crime that has not been committed in the name of humanity [...]«. ¹⁰³ In diesem Sinne weist auch Panourgíá durch aktuellere Zeugnisse, wie das eines politischen Gefangenen in den nationalistischen griechischen Konzentrationslagern – »You don't have to torture us any more – we are already human.« ¹⁰⁴ –, sowie von Schwarzen Aktivist:innen wie Malcolm X – »[O]ur fight is to see that every Black man, woman, and child in this country is respected and recognized as a human being.« ¹⁰⁵ – auf die Gewalt hin, welche in Vergangenheit und Gegenwart im Prozess des Erkämpfens menschlicher Rechte sichtbar oder erneut, durch ihre Aberkennung, die *Entmenschlichung*, hervorgerufen wird.

Nach der Vergegenwärtigung dieser leidvollen Geschichten drängt sich die Frage auf: Warum überhaupt an der Idee eines superioren humanen Subjekts festhalten? In einem posthumanistischen Anschluss an Stirner oder mittels dekolonialer Kritik von Mignolo, die das Ausgrenzungs-, Gefahren- und das Gewaltpotential eines essenzialistisch verstandenen Menschenbildes sichtbar machen, ließe sich so auch für eine generelle *Überwindung* der humanistischen Kategorie eintreten. Anstelle der problematischen Bestrebungen, sich weiterhin an eine idealisierte doch hochgradig ideologisierte und exkludierende Phantasie zu klammern, könnte auch »the historical decline of Humanism« ¹⁰⁶ akzeptiert und die Exploration neuer Denk- und Daseinsformen begonnen werden. Anstatt der Vorhaben, einen prekären Status (welcher auch all jene, die ihn zu erkämpfen versuchen, in gewissem Maße nur zur Reproduktion eines gewaltvollen hierarchischen Systems zwingt) aufrecht zu erhalten, ließe sich womöglich auch ein Raum *außerhalb* der hochproblematischen Dichotomie zwischen Menschen und Nichtmenschen anstre-

103 Davies in Braidotti 2013a, S. 15.

104 Panourgíá 2017, S. 1160. Die Worte des Gefolterten waren eine Reaktion auf die Anordnung seines Folterers: »You will become human or you will die here.« (Ebd., S. 1160.) Diese Form der Gewalt ist wohl die krasseste Ausprägung der *Inhumanität*, welche jedem Prozess der Menschwerdung inneohnt. So weist Lyotard darauf hin, dass jedem Prozess der Humanisierung, vor allem dem Übergang von einem kindlichen (als quasi vormenschlichen) in einen vollwertig menschlichen Status, auch stets eine unmenschliche Gewaltanwendung immanent ist. »Doch der Erwachsene, der mit den Mitteln des Wissens und des Wissenlassens, des Handelns und des Handelnlassens ausgestattet ist und die Interessen und Werte der Zivilisation verinnerlicht hat, kann seinerseits Anspruch auf volle Humanität, auf die effektive Realisierung des Geistes als Bewusstsein, Erkenntnis und Wille erheben. Dass er sich beim Erfüllen des Versprechens immer wieder von der dunklen Wildheit seiner Kindheit befreien muss, ist gerade die Bedingung des Menschen. [...] Jede Erziehung ist inhuman, weil sie nicht ohne Zwang und Terror vor sich geht [...]«. (Lyotard 2014b, S. 14. Die historische Gewalt, welche im Namen »des Menschen« verübt wurde, kann im vermeintlichen Zivilisierungsprozess gegenüber prähumanen, also noch-nicht menschlichen, Anderen (insbesondere den vormenschlichen »Primitiven«) dabei ähnliche Grausamkeiten annehmen, wie gegenüber denjenigen, welche sich nie Hoffnung auf einen menschengleichen Status machen konnten (vgl. Schüttelpelz et al. 2022.).

105 Panourgíá 2017, S. 1157.

106 Braidotti 2013a, S. 37.

ben.¹⁰⁷ Schließlich basiert diese Logik nun schon seit Jahrhunderten auf einem Prinzip struktureller Ausgrenzung und fortgeführter Unterdrückung:

»Human and humanity are not only concepts; they are concepts created by agents who considered themselves humans and who were in a position to project their own image of themselves as humanity. Racial and sexual [as well as theological and many other] norms excluded from this territory all those ›entities‹ that were less human or not quite human.«¹⁰⁸

Auch deshalb sagt sich Walter Mignolo, als Vertreter eines dekolonialen Denkens: »I do not want to be human.«¹⁰⁹ Und in gleicher Weise kann Haraways Plädoyer für »humusities instead of humanities« verstanden werden, »[... since h]uman as humus has potential, if we could chop and shred human as Homo, the detumescing project of a self-making and planet-destroying CEO.«¹¹⁰ Dies sind nur stellvertretend genannte Personen und Positionen einer viel breiteren Bewegung, welche sich der Verführungs- und Deutungsmacht eines destruktiven Menschenbildes zu entziehen versucht. In Gestalt neu(besetzt)er Begriffe wie ›Humus‹ oder ›Posthuman‹ versuchen diese und andere Kritiker:innen stattdessen den Denk- und Existenzraum für eine positive und grundlegende Redefinierung und Reperspektivierung des Nicht- oder Unmenschlichen (verstanden eher als Pluralisierung der Daseinsformen und weniger als Kategorie moralischen Handelns) zu öffnen. Diese notwendige Abwehr und Abkehr von der Leidensgeschichte eines essenzialistischen und sakralen Humanismus wird auch bei einem letzten hier vorgestellten Bedeutungsaspekt ›des Menschen‹ sichtbar. Das Non-, In- und Posthumane wird nämlich auch in der Bestimmung der menschlichen Spezies, des Menschen als *homo sapiens* relevant.

Die menschliche Spezies in ihrem anthropozänen Lebensraum

Auch als biologischer Artvertreter und damit Teil der Natur lässt sich der Mensch keinesfalls frei von exklusiven und exkludierenden Ansprüchen verstehen. So ruft das Anthro-

107 Hierbei ist es wichtig, hervorzuheben und zu differenzieren, wer überhaupt zur Pluralisierung und Neubesetzung der Kategorie ›des Menschen‹ bzw. ›Nicht-Menschen‹ beitragen kann. Denn bei der Benennung kommen strukturelle Machtverhältnisse zum Tragen, insbesondere die Frage der Deutungsmacht. Wenn also das Er kämpfen grundlegender Existenzrechte in einem westlichen System des hegemonialen Humanismus nur über das Erstreiten des menschlichen Status funktioniert, bringt es unterdrückten Minderheiten so womöglich wenig, sich selbst positiv und in anderen Kategorien zu verorten, wenn ein dominierendes System diese gleichsam immer in das ›alte Schema‹ presst und als ›nicht- bzw. weniger menschlich‹ ansieht. Gleichwohl ist dies der Ursprung allen sozialen Wandels in hochgradig stratifizierten Gesellschaften (vgl. Loick 2024.). Auch deswegen sieht Mignolo die Versuche der Neubestimmung des Menschen durch den Posthumanismus als primär und immer noch ›interne‹ europäische und humanistische Probleme an: »Posthuman[ism] is a Eurocentric critique of European humanism, while [...] decolonial critique [aims at] both the concepts of humanism and posthuman[ism].« (Mignolo/Walsh 2018, S. 171.)

108 Ebd., S. 168.

109 Ebd., S. 171.

110 Haraway 2016, S. 32.

pozän als originär naturwissenschaftliches Konzept vor allem eine Betrachtungsweise des Menschen als ebenfalls der Natursphäre entstammendes Wesen auf. Doch war und ist die Verortung des *homo sapiens* zwischen den anderen Mitgeschöpfen nicht weniger von dem Beharren auf einer (theologisch, humanistisch oder anderweitig begründeten) Sonderrolle geprägt. Francesca Ferrando macht durch eine Rückschau auf die Ursprünge der biologischen Klassifikation durch Carl von Linné im 18. Jhd. deutlich, wie sich auch hier die »religious and ideological coordinates in which science was located at that time«¹¹¹ auf das Verständnis des menschlichen Wesens auswirkten. Und ebenso konstatiert Haraway: »Biological sciences have been especially potent in fermenting notions about all the mortal inhabitants of the earth since the imperializing eighteenth century. *Homo sapiens* – the Human as species, the *Anthropos* as the human species, Modern Man – was a chief product of these knowledge practices.«¹¹² Obwohl die Eingliederung des anthropogenen Geschöpfs in den größeren Kosmos aus Fauna und Flora eine Nivellierung und später, mit Charles Darwin, sogar eine Verwandtschaft mit anderen Spezies nahe legt, bleibt der Mensch einzigartig und lässt sich als ungekrönter König des Tier- und Pflanzenreichs verstehen.

Denn begriffs- und ideengeschichtlich offenbart eine Aufschlüsselung der taxonomischen Bezeichnung, also der biologischen Systematik, des Menschen dabei ganz ähnliche zirkuläre wie gleichzeitig rassistische und sexistische Imprägnierungen die auch in *humanus* und *anthropos* präsent sind. So charakterisiert Linné den Menschen in seiner *Systema Naturae* von der ersten bis zur zehnten Auflage mit der lateinischen Maxime »*Nosce te ipsum* (that is ›know yourself‹)«¹¹³ und führt dadurch die menschliche Selbsterkenntnis als traditionelles Alleinstellungsmerkmal auf. Aber auch die spätere Spezifizierung *homo sapiens* »Latin for ›knowing human‹ [... or] ›knowledgable‹ species«¹¹⁴ weist menschliche Wesen insbesondere als jene mit selbstreferenzieller Wissens- und Erkenntnisfähigkeit aus. Ferrando macht dabei deutlich, dass dieses ›Sich-selber-erkennen‹ nur über die Spiegelung in anderen Mitgeschöpfen vollzogen wurde und die so erfolgte Selbstreflexion erschreckende Diffraktionen des eigenen wie fremden Bildes hervorbrachte. »[T]his self-recognition was still located in the hegemonic reflections of the concave mirror, according to which some humans would be considered more human than others. [...] For instance, Europeans were granted the human primacy, in comparison to Africans and Asians.«¹¹⁵ Andere Menschen, ganz zu schweigen von anderen Tieren, waren so höchstens Zerrbilder des strahlenden europäischen Artvertreters. Linné teilte die menschliche Spezies nämlich in fünf Unterkategorien ein, wobei er den europäischen Typus mit den Merkmalen »weiß, sanguinisch und muskulös« von dem amerikanischen (»rot, cholerisch, aufrecht«), asiatischen (»gelb, melancholisch, steif«), afrikanischen (»schwarz, phlegmatisch, schlaff«) sowie von vielgestaltlichen monströsen Sub-/Typen unterschied.¹¹⁶ Hierbei kommt nicht nur ein eurozentrisches und rassis-

111 Ferrando 2020, S. 93.

112 Haraway 2016, S. 30.

113 Linné 1758, S. 20; Vgl. Ferrando 2020, S. 96.

114 Ferrando 2020, S. 93, 96.

115 Ebd., S. 97.

116 Linné 1758, S. 20–22. Übers. J.P.

tisches Menschenbild zum Vorschein, die Inklusion diverser Monstren (wie auch der *Troglodyten*, mythischer Höhlenbewohner, als *homo nocturnus*, also des nachtaktiven Menschen) zeigen eine noch erstaunlich unaufgeklärte, weil stark an Fabelwesen und märchenhaften Reiseberichten orientierte Einteilung von Linnés Naturwelt auf.

Diese nur vermeintliche Neutralität und objektive Bewertung, welche sich als Beginn einer modernen biologischen Taxonomie und Naturbeschreibung begreift, wird auch bei der höheren Kategorisierung der Menschen in der *Systema Naturae* als Säugetiere, *Mammalia*, deutlich. Linné wählt hierbei nämlich eine keinesfalls naheliegende Bezeichnung für eine der sechs Klassen des Tierreiches, indem er diese nach der laktierenden Brust (lat. *mammae*, Brüste) benennt. Schneiderman sowie Ferrando heben beide mit Verweis auf die Wissenschaftshistorikerin Londa Schiebinger hervor, dass dieser Name für Säugetiere eher soziohistorische und politische statt »taxonomisch saubere« Gründe habe, da »milk-producing mammae function only in half of these animals (the females), and only then for part of the time when they are lactating.«¹¹⁷ Linné soll in dieser Klassifizierung eher seinen eigenen politischen Überzeugungen gefolgt sein, da er als siebenfacher Familienvater, Arzt und Kämpfer gegen das Stillen durch Lohn-/Ammen die milchgebende mütterliche Brust in den Fokus seiner biologischen Ordnung rückte, obwohl »Linnaeus could have chosen hair, three ear bones, or a four-chambered heart [...] as the defining feature of this group«¹¹⁸. Diese patriarchalen und sexistischen (wie auch klassistischen) Hintergründe spiegeln sich in der Entscheidung, »to ma[k]e the female mammae the icon of the group«¹¹⁹, welche so bis in die Gegenwart laktierende Brüste und das Stillen mit »erfüllter Mutterschaft« und »natürlicher Weiblichkeit« assoziieren. Diese Rekonstruktion der besonderen Benennungsumstände, welche die Klasse der Säugetiere (auch) als Ausdruck der spezifischen soziohistorischen und politischen Rahmenbedingungen nachvollziehbar macht, veranlasst dann Schneidermann zu fragen: »Learning from Linnaeus and Schiebinger, we are right to ask, in my opinion, why choose *Anthropos* (Greek for human) as the namesake of a new epoch in geologic time? What do we obscure and what do we privilege with such a choice?«¹²⁰

Formalisierung des menschlichen Zeitalters – Anthropozäne Ge/Schichten

Wie bereits erwähnt, ist der fast 15 Jahre laufende Formalisierungsprozess, welcher das Anthropozän offiziell als geologische Zeiteinheit definieren sollte, vorerst – zu Ungunsten des AWG-Vorschlags – abgeschlossen. Diese geochronologische Einteilung obliegt

117 Schneiderman 2017, S. 175.

118 Ebd., S. 175. Das zur damaligen Zeit verbreitete Stillen von Kindern aus mittleren und höheren Klassen durch ärmere Lohn-/Ammen führte aufgrund der gesundheitlich problematischen Lebensbedingungen der Ammen zu einer hohen Kindersterblichkeit. Linné und Andere setzten sich deshalb für eine Kampagne ein, welche das Stillen der eigenen Kinder durch ihre leiblichen Mütter bewarb, wodurch gerade nicht die soziale und gesundheitliche Benachteiligung ärmerer Bevölkerungsschichten behoben, sondern (bürgerliche) Frauen in eine zunehmend häusliche und »naturalisierte« Rolle gedrängt wurden (vgl. Ferrando 2020, S. 95f.).

119 Schneiderman 2017, S. 175.

120 Ebd., S. 176.

hierbei den »stratigraphers, [who] are the keepers of geologic time.«¹²¹ Die Stratigraphen verdanken ihren Namen den *Straten*, also den horizontal und übereinander gelagerten Schichten, welche im Sedimentationsprozess die geologische Vergangenheit des Planeten ausbilden. Die Geschichte der Erde formt sich nämlich in einem kontinuierlichen Ablagerungsprozess, bei dem sich jüngere über ältere Boden- bzw. Gesteinshorizonte aufschichten. Für die Bestimmung des jüngsten, *anthropozänen Stratums* ist es nun erforderlich, die obersten Erdhorizonte zu untersuchen und hier nach eindeutigen und ubiquitären Zeichen zu suchen, welche auf einen signifikanten Wandel des Erdsystems hinweisen. Es stellt sich also die Frage, ob und welche Markierungen in den irdischen Straten auf einen manifesten menschlichen Einfluss hindeuten, der sich von den bisherigen geologischen Ablagerungsprozessen des Holozäns abhebt (siehe Abbildung 2).

Anfang des Jahres 2024 kam es dann zu dem entscheidenden Beurteilungs- und Abstimmungsprozess innerhalb der geologischen Fachgremien. Die *Subcommission on Quaternary Stratigraphy* (SQS), quasi die Dachorganisation der *Anthropocene Working Group* (AWG), musste sich mit dem Vorschlag der Erdsystemwissenschaftler:innen befassen, ob das Anthropozän als *chronostratigraphische Einheit* in die offizielle geologische Zeitskala aufgenommen werden sollte. Die AWG hatte neben dem Bohrkern aus dem Lake Crawford weltweit noch elf weitere repräsentative Standorte für Probenentnahmen identifiziert, welche belastbare Nachweise für ein eindeutiges und global anzutreffendes Signal in den Schichten der Erde zutage fördern sollten.¹²² Die Identifikation aussagekräftiger Markierungen in den jüngsten Straten bilden hierbei den Kern für die Definition dieser neuen geologischen Zeitgrenze. Die AWG konnte dabei mehr als 100 verschiedene stratigraphische Marker in den irdischen Sedimenten finden, welche auf einen Wandel der erdsystemischen Bedingungen hinweisen.¹²³ Neben Flugasche von fossilen Brennstoffen wurden Plastik, Beton und zahlreiche weitere künstliche ›Minerale‹ und synthetische Materialien gefunden. Aber auch die Veränderung elementarer Kreisläufe, wie von Kohlenstoff, Stickstoff und Phosphor zeigen radikale Veränderungen an. Insbesondere der Nachweis von Dünger, aber auch von Pestiziden und anderen organischen Schadstoffen weisen auf den menschlichen Einfluss überall auf dem Globus hin. Die globale Erwärmung, der Anstieg der Ozeane und die massiven Einbrüche der irdischen Biodiversität lassen sich ebenfalls weltweit in den Schichten der Erde ablesen.¹²⁴ Anthropogene Zeichen sind faktisch *omnipräsent* in allen irdischen Umweltmedien und schlagen sich in entsprechenden Sedimenten der Böden, Seen, Meere und Gletscher nieder.

121 Ellis 2018, S. 35.

122 Diese zwölf Standorte repräsentieren verschiedene Orte und Ablagerungsformen, die sich unter anderem aus einem Eisbohrkern aus der antarktischen Halbinsel, Seesedimenten von Ost-China, einem Torfstich an der tschechisch/polnischen Grenze und Ablagerungen von einer Flussmündung in San Francisco zusammensetzen (vgl. Turner/Waters 2020.). Relevant für die Bestimmung eines eindeutigen anthropozänen Signals ist nun dessen ›Isochronizität‹, »representing a chronostratigraphic unit that can be identified at multiple sites around the world at the same time, rather than a ›diachronous‹ unit varying in age from place to place.« (Ellis 2018, S. 43.)

123 Vgl. Waters et al. 2024a, S. 6.

124 Vgl. ebd., S. 3–6.

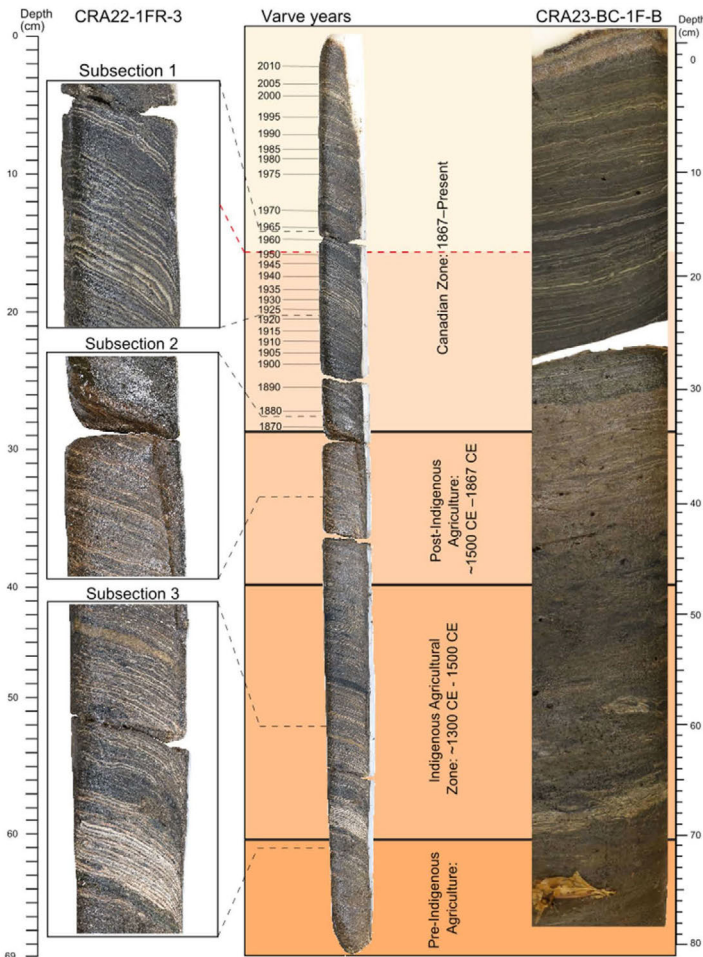


Abbildung 2: Bohrkerne entnommen aus Seesediment des Lake Crawford, Kanada. Hier zeigen sich besonders deutlich die horizontalen Ablagerungen, welche eine Rekonstruktion der spezifischen Umwelteinflüsse erlauben, die sich in den jeweiligen Jahresschichten konservieren. Die rote gestrichelte Linie markiert dabei das entscheidende Jahr 1952, welches die AWG als Beginn des Anthropozän annimmt.

Zentral für die offizielle Aufnahme einer neuen Zeiteinheit in die Erdgeschichte ist dabei aber die Auswahl und Definierung eines primären Signals (›primary marker‹), welches im Zusammenhang mit einem sogenannten ›Golden Spike‹, also eines markanten Anzeigers und Umschlagpunktes innerhalb der erdhistorischen Schichtung (der *Global Boundary Stratotype Sections and Points*, GSSP) steht.¹²⁵ Der Vorschlag für das Anthropozän als offizielle Epoche innerhalb der geologischen Zeitskala gipfelt also in der Festlegung

125 Vgl. Ellis 2018, S. 42–45.

eines besonders aussagekräftigen Signals, welches sich überall auf der Erde finden lässt. Dieses Zeichen markiert dann den strahlenden Beginn eines neuen Zeitalters menschlicher Dominanz auf dem Planeten. Die AWG hat sich festgelegt und kommt in ihrem Abschlussbericht nun zu folgendem Urteil:

»The sharpest chemostratigraphic signal so far identified is from artificial radionuclides such as plutonium and isotopes of caesium, americium etc. [...], which appeared on Earth as a result of the nuclear weapons testing programme, and dispersed (together with ›excess‹ radiocarbon) regionally by above-ground atomic bomb detonations from 1945, and from 1952 globally by the more powerful thermonuclear (›H-bomb‹) tests [...]. The relatively long-lived plutonium-239 isotope (detectable for ~100,000 years) is suggested as the primary marker for the Anthropocene.«¹²⁶

Das schärfste und global einheitliche Signal, welches laut AWG unzweideutig den menschlichen Einfluss auf der Erde repräsentiert, ist so der *radioaktive Fallout*, der sich nach der Entwicklung und dem Einsatz *nuklearer Waffen* über den Planeten verteilt und in den irdischen Schichten niederschlägt. Die radioaktiven Plutonium-Isotope, welche durch Atomwaffentests in die Atmosphäre getragen und sich dann global ausgebreitet haben, fungieren offenbar als aussagekräftigstes Zeichen humaner Präsenz auf der Erde. Was hier so nüchtern und forschungspragmatisch als primäres anthropogenes Signal vorgestellt wird, rückt damit einer Technologie der maximalen Zerstörung, der totalen Auslöschung von Leben und Landschaften, der instantanen und doch über Jahrhunderte nachwirkenden Vernichtung irdischer Existenzgrundlagen in den Vordergrund. Im Sinne einer kritischen Wissenschaftsgeschichte müssen wir uns damit aber fragen, wer oder was erhält durch eine solche Entscheidung besondere Sichtbarkeit und was gerät gleichzeitig aus dem Blick? Es ist also wirklich in mehrfacher Hinsicht *bezeichnend*, welches Signal den glorreichen Eintritt in ein Zeitalter, »[when] human beings are now operating as a major geological agent at the planetary scale«¹²⁷, markieren soll.

Die AWG hat mit ihrer Entscheidung eines geeigneten Startdatums und der entsprechend assoziierten geologischen Marker in jedem Fall eine Interpretation des neuen menschlichen Zeitalters vorgezeichnet, das förmlich nach sozialer und politischer Kontextualisierung schreitet. Was für ein Verständnis müssen wir uns von der menschlichen Rolle auf der Erde machen, wenn es nukleare Waffen sind, die »humanity as an overwhelming Earth System force (albeit a force that is neither unified nor uniform)«¹²⁸ ankündigen? Im Abschlussbericht der AWG heißt es noch einmal präzisiert: »A nominal start for the Anthropocene is proposed to be 1st November 1952 coincident with detonation of *first thermonuclear device* (the Ivy Mike detonation) [...]«¹²⁹ Es wird damit vorgeschlagen, die Explosion der ersten Wasserstoffbombe, einer der stärksten vom US-amerikanischen Militär im Pazifik durchgeführten Kernwaffentests, zum Symbol und repräsentativen Zeichen der Menschheit zu machen. Es ist folglich die Zeit und Logik des Kalten

126 Waters et al. 2024a, S. 4.

127 Zalasiewicz et al. 2017a, S. 59.

128 Waters et al. 2024b, S. 8.

129 Ebd., S. 95.

Krieges, der ausufernde geopolitische Wettstreit von Supermächten, welcher den Planeten zum umkämpften Territorium um Weltherrschaft machte, der nun den Beginn eines neuen menschlichen Zeitalters markieren soll. Eine solche Definition des Anthropozän ruft wahrscheinlich Unbehagen, aber mindestens Fragen nach *Repräsentativität*, *Verantwortung* und *Gerechtigkeit* auf. Der finale Vorschlag der AWG legt so eine Deutung des anthropozänen Menschen nahe, welche Paul Crutzen im Jahre 2000 wohl nicht antizipierte. Die Entscheidung, nuklearen Fallout als definierendes Zeichen menschlicher Dominanz auf der Erde anzunehmen, ruft so am ehesten die Worte Robert Oppenheims, welcher der Explosion der ersten Atombombe beiwohnte, ins Gedächtnis »Now, I am become death, the destroyer of worlds.«¹³⁰

1.3 Eine post-anthropozäne Perspektive auf den Planeten: Auf der Suche nach alternativen Vorstellungen von Welt und Wirklichkeit

»The mourning of humanity, the accusations that ›we‹ have not attended sufficiently to our inhuman others, the extension of human rights or personhood to nonhumans: all these Anthropocene gestures are modes of generating a humanity that never was. [...] Humanity comes into being, late in the day, when it declares itself to no longer exist, and when it looks wistfully, in an all too human way, at a world without humans. The human is an effect of a declaration of nonbeing: ›I do not exist; therefore I am.‹«

Tom Cohen and Claire Colebrook (2016): Preface. Twilight of the Anthropocene Idols, S. 11f.

Das Anthropozän scheint also als geologische Epoche kurz vor der offiziellen Aufnahme in die erdhistorische Zeitskala erst einmal gestoppt worden zu sein. Dennoch ist es seit der Jahrtausendwende jenseits dieser strengen chrono-stratigraphischen Bedeutung zum geflügelten Wort und vielseitig genutzten Konzept für die Beschreibung unserer planetaren Gegenwart avanciert. Auch wenn die exakte Formalisierung in der Geologie noch aussteht, so wird die Idee einer anthropogenen Erdgeschichte disziplinübergreifend bereitwillig aufgegriffen: »Perhaps even more enthusiastically, the idea of the Anthropocene has caught fire in the imagination of artists, humanists, and social scientists, for whom it has provided a powerful framework through which to account for and

130 Hijia 2000, S. 123. Oppenheimer, welcher selber maßgeblich an der Entwicklung der Atombombe beteiligt war, wird mit diesem Satz aus der hinduistischen Bhagavad-Gita zitiert, der sich ihm im Moment der Explosion aufdrängte. In leicht abgewandelter Form verweist Oppenheimer später auf diese ihm geläufige Passage aus der Gita, welche die gottgleiche Zerstörungsmacht im Angesicht nuklearer Detonation widerspiegelt: »If the radiance of a thousand suns/were to burst into the sky,/that would be like/the splendor of the Mighty One-/[...] I am become Death, the shatterer of worlds.« (Ebd., S. 124.)