

2. Architektur im Anthropozän

Das Anthropozän markiert eine neue Epoche – und, wie Deborah Dawsonski und Eduardo Viveiros de Castro befinden, zugleich »das Ende der ›Epochalität‹ als solche« (2019, 11). Mit ihrem gravierenden Eingriff ins Erdsystem habe sich die Menschheit als eine »geologische Kraft« erwiesen, die einen »planetarischen Fußabdruck« hinterlässt (Chakrabarty 2018; Chernilo 2017). Die gesellschaftliche Verunsicherung angesichts der systematischen Zerstörung von Lebensgrundlagen geht somit weit über die Folgen des Klimawandels hinaus, also gestörte Ökosysteme, massives Artensterben und der Verlust von Biodiversität, der Anstieg des Meeresspiegels aufgrund der Erderhitzung sowie Extremwetterereignisse, die Lebensräume unbewohnbar machen. Der Neologismus ist selbst Ausdruck einer Suchbewegung, die Problematisierung (Foucault 2008) einer neuen – erdgeschichtlichen und gesellschaftlichen – Situation, die es erst noch zu begreifen gilt.¹

Die Rede vom Menschen als einer »Naturgewalt« (Bajohr 2019, 65) zeigt beispielhaft, wie ein Weltbild aus den Fugen geraten ist (Scherer 2022). Denn der Begriff verkehrt die im modernen Denken verankerte Gegenüberstellung von Kultur und Natur: Kultur verstanden als das Menschengemachte und Kultivierte im Unterschied zur unberührten und ungezähmten Natur, die den Menschen als ihre Umwelt dennoch selbstverständlich zur Verfügung steht (Flores und Rouse 2018, 176) – die »Natur« ist selbst der Effekt einer Naturalisierung, die ihre Beherrschung ermöglicht (Horkheimer und Adorno 1971). In Gestalt

1 Der Begriff, der bereits in den 1980er Jahren kursierte, wurde zu Beginn des Millenniums von den Naturwissenschaftlern Paul Crutzen und Eugene Stoermer (2000) in die wissenschaftliche Debatte eingeführt, um die von Menschen geprägte »geologische Epoche« in ihren Auswirkungen auf die »globale Umwelt« auf die politische Agenda zu heben. Das Anthropozän löst das erdgeschichtliche Zeitalter des Holozäns ab, das für die immerhin vor etwa 12.000 Jahren beginnende Zeit der Erderwärmung nach der Eiszeit steht. Erste Anzeichen für die erdgeschichtliche Veränderung weisen Crutzen (2002) zufolge auf das späte 18. Jahrhundert zurück, als sich erstmals die steigende und sich fortan beschleunigende Konzentration von Kohlendioxid und Methan geologisch nachweisen ließ. Der eigentliche Beginn wird jedoch gemeinhin mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der sogenannten Great Acceleration angesetzt: dem enormen Anstieg von Konsum und Energieverbrauch, insbesondere von Erdöl als wichtigstem Energieträger, der Globalisierung der Märkte sowie einem rasanten weltweiten Bevölkerungsanstieg (Steffen u.a. 2015; Horn und Bergthaller 2019).

der Menschheit erscheint die Naturgewalt nun als eine zerstörerische Kraft, die das moderne Denken in seinen Grundfesten erschüttert.

Die Architektur ist von diesen Verwerfungen nicht verschont geblieben und selbst Zeichen der fundamentalen Krise. So steht nicht nur die Stadt als Bauform und Lebensweise aufgrund des Klimawandels zur Disposition. Vielmehr ist die mutwillige, systematische Zerstörung von Architekturen als ein Teil der anthropozänen Misere zu sehen. Bevor darauf zurückzukommen sein wird, seien zunächst zentrale Motive der kritischen Anthropozän-Debatte eingehender inspiziert.

Weltverlust

Wenn das Projekt der Moderne heute erneut auf dem Prüfstand steht – und mit ihm die Idee des Fortschritts, die Vorstellung einer offenen Zukunft (Koselleck 1989) sowie das Versprechen von Sicherheit –, so heißt das, dass die Welt nunmehr radikal von ihrem möglichen oder gar zwingenden Ende her gedacht wird (Flores und Rousse 2018). Die »Zukunft als Katastrophe« bezeichnet ein Lebensgefühl, in dem sich, Eva Horn zufolge, zwei Vorstellungen von der Zukunft als »Kontinuität und Bruch« miteinander verbinden (2014, 17): Die Katastrophe werde einerseits nicht mehr als ein Ereignis »in einem Prozess« gedacht, sondern als ein sich fortschreibender Zustand (Horn 2014, 16) – so wie Walter Benjamin es in der Gestalt des Engels beschreibt, der im Blick zurück auf die »Trümmer« der Geschichte vom Fortschritt »unaufhaltsam in die Zukunft« fortgerissen wird (1977, 255). Andererseits werde gerade in der »Fortführung des Gegenwärtigen« der Umschlagpunkt gesehen, der sichere Eintritt einer Katastrophe (Horn 2014, 17) – der aber möglicherweise doch noch aufzuhalten ist. Wir haben es, so Valerie Waldow, Pol Bargaúes und David Chandler in einem weitaus grundlegenden Sinne, mit einem »ontologischen Verlust« zu tun, dem unwiderflichen Verlust jener Welt (2024, 2), in der sich moderne Lebensweisen eingerichtet hatten. Dabei sei »das Ende der Welt« keineswegs nur metaphorisch zu verstehen, sondern durchaus »real«: Es »hat sich bereits ereignet« (ebd., 6), ohne dass wir die Tragweite dessen bereits verstanden hätten.

Chandler zufolge hat sich somit jede Form aufklärerischer Kritik erschöpft. Diese sei noch von der Hoffnung auf Veränderung und Verbesserung beseelt und letztlich darauf ausgerichtet gewesen, »die Vernunft und die Welt der Menschen zu retten« (2018, 203). Dabei geht es Chandler nicht darum, menschliche Vernunft in Abrede zu stellen – das wäre nur ein metaphysischer Gestus – oder die elementaren Einsichten einer Kritik des modernen Denkens rundheraus zu verwerfen (2018, 202). Man müsse sich jedoch der Tatsache stellen, dass

die Moderne eine Geschichte der fortgesetzten Vernichtung von Leben ist, die im Anthropozän nun ihren Kulminationspunkt finde.² Die Gegenwart werfe mithin in aller Schärfe die Frage auf, »wie wir in der Einsicht in unsere unhintergehbare Komplizenschaft in die Destruktivität dieser Welt weiterleben können« (Waldow, Bargués und Chandler 2024, 3; Shotwell 2016). Damit der notwendige Bruch mit dieser »Welt nicht endender Gewalt« hinreichend radikal sein kann (Chandler 2024a, 11), müsse er, in nihilistischer Tradition, an ihren ontologischen Voraussetzungen selbst ansetzen. Das bedeute, Behauptungen darüber, wie die Welt *ist*, systematisch in Frage zu stellen. Vertraute Formen der Kritik, die stets noch auf eine Veränderung zum Guten hin angelegt sind, greifen demnach nicht mehr. Weder sei die Versöhnung mit dieser Welt länger denkbar, noch funktionierten Prinzipien des Anders-Denkens oder Anders-Werdens, die dieser Welt immer noch verpflichtet bleiben. Denn sie sehen die Möglichkeiten der Veränderung in ihr selbst gegeben (ebd., 6f.; 2024b, 7). Wenn Chandler im Konzept der Negation gleichwohl ausdrücklich an Theodor W. Adorno (1975) und Walter Benjamin (1977) anknüpft, so in einer theoretischen Suchbewegung, die am »Abgrund« der Gewalt ihren Ausgangspunkt nimmt (Chandler 2024a, 11f.; Pugh und Chandler 2023), um das vom modernen Denken systematisch ausgeschlossene zu erfassen.³ Wohin solche ontologische Arbeit führen könne, die die Welt, wie sie ist, gedanklich untergräbt, ist folglich in einem fundamentalen Sinne ungewiss (Chandler 2024b).

Man muss einer solchen Perspektive nicht in ihrer Radikalität folgen, um die subvertierende Kraft zu sehen, mit der das Anthropozän ein ganzes Weltbild – und eine Existenzweise – herausfordert: von der Frage, wie gesellschaftliches Zusammenleben in der Gegenwart überhaupt noch politisch gestaltbar ist (Garcés 2019, 94), bis hin zur Möglichkeit, sich von der Welt der Modernen, ihrer Weise des Denkens und ihrer Lebensweise verabschieden zu müssen (Colebrook 2023). War Foucaults Rede vom Verschwinden des Menschen »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (1974, 461) noch epistemologisch als Historisierung der humanistisch-modernen Denkfigur des Menschen zu verstehen gewesen, so erscheint dieses Verschwinden im Anthropozän nun als eine reale Möglichkeit

- 2 Ohne die unterschiedlichen Formen dieser Zerstörung und Vernichtung gleichsetzen zu wollen, sehen Waldow, Bargués und Chandler (2024, 3) eine Systematik am Werk, die sich von der Sklaverei über den Völkermord im 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart des Rassismus und der Ausbeutung planetarer Ressourcen abzeichnet.
- 3 Chandler bezieht sich hier auf die Literatur des Afropessimismus (exemplarisch: Wilderson 2020) und die Erfahrung des Schwarzseins in Geschichte und Gegenwart.

– im doppelten Sinne des Aussterbens wie des Verlusts, diese Welt der Modernen weiterhin noch denken zu können.

*Posthumanistische Interventionen auf der Suche
nach neuen Ontologien*

In der Anthropozän-Debatte wird die »Menschheit« als eine wirkmächtige Denkfigur zu einer theoretischen wie politischen Herausforderung. Mit Dipesh Chakrabarty muss man sich den Anthropos als eine eigentlich »absichtslose«, aggregierte Kraft menschlichen Handelns oder Verhaltens vorstellen (2018; 2022), die stets in einem »Gefüge« von Wissensformen, Technologien und kulturellen Praktiken wirksam wird (Horn und Bergthaller 2019, 92). Die Zerstörung planetarer Lebensgrundlagen ist so gesehen weder bewusst intendiert noch allein auf kapitalistische Ausbeutungsverhältnisse zurückzuführen. Sie ist menschengemacht und keineswegs ein zufälliger Effekt. Daher sehe es ganz danach aus, als habe sich das anthropozäne Desaster »hinter dem Rücken der politischen Vernunft« eingestellt (Chandler 2024a, 5; unter Bezug auf Chakrabarty 2022) – um dann nachträglich »die Zustimmung des Verstandes« zu erhalten (Danowski und Viveiros de Castro 2019, 12): Dass die Naturwissenschaften die dramatisch fortschreitenden Umweltschäden und -störungen erkennen und bestätigen, die ihren Verursachern offenbar eine beträchtlich lange Zeit entgangen sind oder sein wollten, macht die Lage nicht weniger bestürzend. Politisch gelte es deshalb, »die unkontrollierte Kraft« des Anthropos mit der Vorstellung vom *Homo faber*, dem Menschen als einem kollektiv gestaltenden Wesen, wieder in Einklang zu bringen, *force* gleichsam in *power* umzumünzen, um politische Steuerungsfähigkeit zurückzugewinnen (Horn 2024, 74).⁴

In ihrem Anliegen, die humanistisch geprägte Vorstellung vom Menschen zu dezentrieren, sind posthumanistische Ansätze als eine Antwort auf das Anthropozän lesbar.⁵ So rütteln sie an der Auffassung, der

4 Alternativen Konzepten zum Anthropozän gerät diese Problematisierung humanistischen Denkens und menschlicher Zerstörungsmacht aus dem Blick (Weinstein und Colebrook 2017, xix f.). Sie suchen dem Missverständnis entgegenzuwirken, mit der Menschheit seien alle Menschen gleichermaßen verantwortlich für das anthropozäne Desaster oder auch nur gleichermaßen davon betroffen. So konzentriert sich das »Kapitalozän« (Moore 2016) auf die Produktionsweise und insistiert dabei auf der Prozesshaftigkeit anstatt der Ereignishaftigkeit des Anthropozäns; das »Eurozän« (Grove 2019, 79ff.) sieht das Problem modernen Denkens historisch und räumlich lokalisiert; das »Chthuluzän« (Haraway 2018) wiederum will über ein Spezies-Denken hinausgehen.

5 Dazu auch Krasmann (2024).

Mensch sei eine überlegene Spezies und Ausnahmeseinung (*human exceptionalism*) – das vernunftbegabte und dadurch zugleich »nicht festgestellte Tier« (Nietzsche) mit Handlungs- und Gestaltungsmacht –, ebenso wie an einer anthropozentrischen Perspektive, in der der Mensch zum Ausgangspunkt einer Lesbarkeit der Welt und letztlich zum Maß aller Dinge wird. Ferner verwahren sie sich gegen einen universalistischen Begriff der Menschheit, der deren Vielfalt notorisch ausblendet und zudem unterschlägt, dass die Menschheit als Denkfigur selbst schon eine machtvolle Unterscheidung ist, die Rassismus, Kolonialismus, Ausbeutung und Vernichtung mitbegründet hat. Schließlich folgen sie, emanzipatorisch motiviert, dem Credo eines enthierarchisierenden Denkens jenseits dualistischer Gegenüberstellungen wie Mann und Frau, Mensch und Tier oder Geist und Körper, die die moderne, liberale politische Philosophie maßgeblich hervorgebracht hat (Esposito 2010, 29ff.). »Minoritär werden« lautet das Motto, um vorherrschende Denkweisen und Machtverhältnisse zu unterlaufen (Deleuze und Guattari 2002, 147f.).

Im Kontext der Anthropozän-Debatte sind zwei Ansätze aufschlussreich, die eine Dezentrierung des Menschen mit einer ontologischen Rekonfigurierung verbinden: Auf der einen Seite setzen neo-materialistisch, affekttheoretisch oder auch ökologisch inspirierte »relationale Ontologien« menschliche Existenzweisen neu in Beziehung zu einer »Mit-Welt«, die von einer Vielzahl »mehr-als-menschlicher« Lebewesen (Whatmore 2002, 1361) bevölkert ist.⁶ Auf der anderen Seite erkennen neostrukturalistische Ansätze der Anthropologie eine »ontologische Wende« (*ontological turn*) darin, dass außereuropäische Denk- und Seinsweisen die Existenz einer Vielfalt von Welten oder »Kosmologien« (Descola 2022) nahelegen, die sich nicht länger nur auf unterschiedliche kulturelle Auffassungen der Welt zurückführen lassen.⁷

Wo menschliche Existenzweisen in der Perspektive relationaler Ontologien als konstitutiv auf ihre Mit-Welt angewiesen und verwiesen gedacht werden (Hoppe 2025), verschieben sich auch die Grenzen zwischen menschlichen und mehr-als-menschlichen Entitäten. Anstelle der besonderen Spezies muss man sich den Menschen als eine historisch kontingente Denkfigur sowie sozial, räumlich und zeitlich je spezifische Lebensform vorstellen, die sich im Zusammenwirken unterschiedlichster Kräfte und Äußerungsformen erst herausgebildet hat. Solche Kräfte

6 Wie Joseph Pugliese betont, schließt der Begriff der mehr-als-menschlichen Lebewesen keineswegs aus, auch von »anderen« Wesen zu sprechen: sofern auf diese Weise angezeigt sein soll, dass der, die oder das Andere stets als das Unverfügbare, sich der Identifizierung Entziehende zu denken und zu behandeln ist (2020, 3).

7 Dazu etwa Delitz (2023); für eine explizite Kontextuierung dieser Perspektiven in der kritischen Anthropozän-Debatte siehe Randazzo und Richter (2021).

manifestieren sich zum Beispiel, wie in Donna Haraways feministisch-ökologischer Vision, in symbiotischen Verbindungen einer mal freiwilligen, mal eher unfreiwilligen Ko-Habitation und Ko-Evolution verschiedener Spezies. Das Zusammenleben mit Bakterien und Viren, die den menschlichen Körper bewohnen, oder mit Tieren, die das menschliche Leben begleiten, führe zu Formen des »Mit-Werdens« (2018), die Subjekt und Objekt, Natur und Kultur ununterscheidbar machen. Bei Rosi Braidotti wiederum sind es in der »Struktur des Lebendigen selbst« angelegte, immanente vitale Kräfte (2014, 8), die unterschiedliche Lebensformen in ein ständiges Werden versetzen. Körper konstituieren sich dieser prozessontologischen Lesart zufolge wechselseitig, während sich die Grenzen zwischen ihnen potenziell immer wieder verschieben. In einer kulturanthropologischen Perspektive schließlich sind es die Techniken und Praktiken der Lebensbewältigung, die Menschen erst zu solchen werden lassen. So zeigt Anna Lowenhaupt Tsing in ihrer Studie zum Mitsuake, wie sich in Zeiten der ökologischen Krise das Leben der Menschen in Japan um diesen nicht-kultivierbaren Pilz herum organisiert. Der Pilz, der sich nach dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima als überlebensresistent erwiesen hat, wird zum Sinnbild einer Gegenwart, in der das Leben prekär geworden ist, was heiÙe, »immer auch von anderen abhängig« zu sein (2018, 47) und »ohne das Versprechen der Stabilität« (2018, 14).

Die ontologische Wende wiederum beschreibt eine radikale Umkehr traditioneller Perspektiven der Anthropologie. Anstatt die Existenz einer Welt vorauszusetzen, die sich in verschiedenen Kulturen nur je unterschiedlich darstellt und beschrieben wird, sei mit Blick auf außereuropäische Lebensweisen davon auszugehen, dass eine Vielzahl unterschiedlicher Welten beziehungsweise Naturen nebeneinander existieren. Dass dies keineswegs nur eine Frage der Sichtweise, sondern der Ontologie ist, zeige sich daran, wie in diesen Welten vergangene und gegenwärtige, menschliche und nicht-menschliche Lebewesen und Dinge unauflöslich miteinander verwoben und gleichzeitig gegenwärtig sind (Kohn 2023; Povinelli 2023). Auch hier lösen sich somit dichotome Gegenüberstellungen von Subjekt und Objekt, Kultur und Natur auf. Kritiker:innen halten der ausgerufenen ontologischen Wende indes *erstens* entgegen, sie kehre das gedachte Verhältnis von Natur und Kultur lediglich um. So werde abermals ein homogenes Bild alternativer Welten gezeichnet, mit einer Tendenz zur Idealisierung beziehungsweise Veränderung indigener Gemeinschaften und Wissensformen, als seien diese nicht längst mit der westlichen Welt verwoben (Bessire und Bond 2014). Während »mit Wäldern denken« *zweitens* zur Aufgabe der Dekolonialisierung westlichen Denkens erhoben wird (Kohn 2023, 36; Herv. i.O.), werde durch die Hintertür doch wieder das Primat des Logos eingeführt. Nicht den Lärm anderer »Existenzformen« will man vernehmen, vielmehr müssten

sich deren Stimmen erneut in die hiesigen politischen Denk- und Sprachformen einfügen (Povinelli 2023, 214, 228). Anstatt europäisches Denken rundheraus zu verwerfen, bestehe die Herausforderung schließlich *drittens* darin, die Logik der Repräsentation – ebenso wie den Glauben, man könne sie einfach umgehen – einer grundlegenden Kritik zu unterziehen (Heywood 2023, 7; Weinstein und Colebrook 2017, xx).

Auch die relationalen Ontologien sehen sich in eine Reihe inhärenter Widersprüche verstrickt. So wäre *erstens* ein Denken falsch verstanden, das sich zwar gegenüber der Verletzlichkeit der Mit-Welt öffne (Gear 2017), nur um die Menschen dann aber stillschweigend doch wieder in die herausgehobene Position zu versetzen, anderen Lebewesen gleiche Rechte zu verleihen (kritisch etwa Schweitzer 2021), oder aber sich einer paternalistischen Ethik der Sorge (*care*) um das planetare Leben zu verschreiben (Harrington und Shearing 2017). Wer die menschliche Lebensform in dieser Weise als die privilegierte betrachte, bleibe einem humanistischen Selbstverständnis und einer anthropozentrischen Perspektive verhaftet (Wolfe 2009). *Zweitens* laufe die ökologisch inspirierte Vorstellung einer nicht-hierarchischen Allverbundenheit ohne »Zentrum« (Gear 2017, 18) ihrerseits Gefahr, sich der Verantwortlichkeit für die katastrophalen Folgen des menschengemachten Klimawandels zu entziehen. Die paradoxe Herausforderung bestünde vielmehr darin, einerseits die kontingente Grenzziehung zwischen Mensch und Mit-Welt anzuerkennen und andererseits auf einer gewissen Differenz, »vielleicht sogar Vorrangigkeit des Menschen« zu beharren, um Verantwortung weiterhin übernehmen zu können (Philippopoulos-Mihalopoulos 2017, 136). Wo *drittens* ein fröhlicher Vitalismus oder ein gedeihliches speziesübergreifendes Miteinander gefeiert werde, seien relationale Ontologien wiederum affirmativ, indem sie die Steigerung von Lebenskräften und -potenzialen erneut zum Programm erhöhen (Dekeyser und Jellis 2021) oder aber von inklusiven, gemeinschaftlichen Lebensformen träumten, die sich noch in den »Ruinen des Kapitalismus« (Tsing 2018) einzurichten wüssten (Swarbrick und Tremblay 2024). Sie übersähen dabei die Asymmetrie der Kräfteverhältnisse zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen (Petersmann 2022, 793) sowie den zerstörerischen Charakter, der diesen Beziehungen immer schon innewohne (Hoppe 2025). »Unruhig bleiben« (Haraway 2018) heiße stattdessen, sich einer unhintergebar unverfügbaren Welt zu stellen und gleichwohl Antworten zu geben – die notwendig unabschließbar bleiben müssen (Hoppe 2017). Während relationale Ontologien *viertens* die menschliche Daseinsform durch die Anerkennung mehr-als-menschlicher Lebewesen lediglich erweiterten, bleibe die unhintergebbare Verstrickung modernen Denkens in die Gewalttätigkeit seiner Geschichte und Gegenwart indes unhinterfragt (Chandler 2024b). Der Ansatz einer negativen Ontologie müsse vielmehr darin bestehen, sich mit der Nicht-Lesbarkeit der

Welt und folglich auch ihrer Nicht-Gestaltbarkeit auseinanderzusetzen (Swarbrick und Tremblay 2024). Das heiße, nicht nur von einer letztlichen Unverfügbarkeit, sondern auch von der Möglichkeit einer gänzlichen Nicht-Verbundenheit auszugehen, die nicht lediglich das Resultat einer Entkoppelung von der Welt ist. Sie setzt die Beziehung nicht voraus, sondern ist bar jeder Beziehung – und kann insofern strenggenommen nicht einmal gedacht werden (Dekeyser u.a. 2022, 7). Einer anthropozentrischen Perspektive könnte man sich allerdings *fünf*tens nicht einfach entziehen. Schon seine radikale Infragestellung setze den Menschen selbst voraus: den Menschen, der da spricht und in der Negation seiner Existenzweise zugleich Aussagen über den Menschen trifft (Colebrook 2012, 197; Weinstein und Colebrook 2017, xxiv). Wer die Welt, so wie sie gegeben ist, radikal in Frage stellen wolle, müsse sich vielmehr auf ein Denken *nach* den Menschen einlassen, und das heiße auch: Das Ende der Menschheit bedeutet keineswegs »das Ende der Welt«. Die Menschheit erscheint verzichtbar, denn das Leben auf diesem Planeten kommt auch ohne sie aus, und ohne ihre Zerstrungsmacht womöglich besser (Colebrook 2023, 18).

Die »ontologische Endlichkeit« (Flores und Rousse 2018), die im Anthropozän auch ein Lebensgefühl beschreibt, markiert mit dem Ende der Visionen der Moderne also zugleich einen mannigfaltigen Einbruch: in die Vorstellung vom Menschen als Subjekt seiner Geschichte und von der Geschichtlichkeit irdischen Lebens; in die Ambition, die Welt humaner und sicherer zu machen; und nicht zuletzt in die Vorstellung der Gestaltbarkeit und Lesbarkeit der Welt. Auf dem Spiel stehen somit wohl erprobte Motive eines kritischen Denkens, das nun jedoch unerbittlich an seine Grenzen gestoßen ist. Das bedeutet, sich nicht einmal auf etwas Unverfügbares verlassen zu können, aus dem sich ein kritisches Potenzial schöpfen ließe. Ebenso wenig genügt es, auf die Erweiterung menschlicher Horizonte in der mehr-als-menschlichen Mit-Welt zu setzen. Vielmehr sieht es ganz danach aus, als sei der Welt »im Augenblick ihres Sturzes« (Adorno 1975, 400) jegliches metaphysische Momentum abhandengekommen.

Solange sich die Negation, also die Verneinung dieser Welt in ihrer Gewaltsamkeit, jedoch noch mit einer Hoffnung, als dem letzten Anker der Kritik (Chandler 2024a), verbindet, solange bleibt sie ein gedankliches Ringen. Weder wird sie sich von dem Ort, von dem aus sie spricht – dem Menschen, dem europäischen Denken –, vollständig lösen können, noch wird die Negation absolut sein können. Der anvisierte Bruch mit dieser Welt ist selbst noch eine Form der Weltherstellung (*worldmaking*). Nur so lässt sich auch Claire Colebrooks Vorschlag verstehen, nicht mit, sondern *nach* dem Menschen grundlegend neu über das *Leben* nachzudenken: Wenn »der Mensch« nicht länger als das vernunftbegabte Tier auftrete, das auch andere Lebensformen achten und anerkennen könne,

sondern »so etwas wie ein geologisches Ereignis« markiere, dann sei dies kein »Ereignis innerhalb des Lebens« mehr, sondern ein »Bruch in der Figur des Lebens selbst« (2012, 188).⁸

Foucault sah die »biologische Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft« einst genau in dem Moment erreicht, in dem das Leben der Menschen »als Lebewesen« ins Zentrum der Politik – und »der bewußten Kalküle« – rückt. In der Gegenwart steht nun offenbar nicht mehr nur das Leben der Menschen »auf dem Spiel« (1983, 170f.). Vielmehr ist das Leben selbst zu einem fundamentalen Politikum geworden, das die Welt, wie sie ist, untergräbt. Im Augenblick seines Entschwindens, in dem es sich radikal der Kontrolle entzieht, wird das Leben zu einem zentralen Fluchtpunkt – und damit dann doch wieder zu einem leisen Hoffnungsträger der Kritik.

Auch wenn das vorliegende Buch die Perspektive einer negativen Ontologie als eine willkommene Herausforderung des Denkens annimmt, ist sein Anspruch deutlich bescheidener – oder wenn man so will: weltzugewandter. Architektur als Lebensform zu begreifen, heißt zunächst einmal, sie als einen Teil der Mit-Welt in den Blick zu rücken, auf die menschliche Existenzweisen vielleicht mehr und anders als bisher gedacht verwiesen und angewiesen sind.⁹ Gerade indem die Architektur ein eigenwilliges Zwischendasein pflegt – sie ist weder Natur noch ausschließlich ein kulturelles Produkt; ein elementarer Bestandteil der Lebenswelt und doch häufig aus dem alltäglichen Bewusstsein verbannt; ein Artefakt, das menschliches Vermögen übersteigt, aber auch menschliche Existenzweisen in ihre Schranken weisen kann –, reflektiert sie zentrale Fragen der Anthropozän-Debatte. Wenn sich also *an ihr* zeigt, wie sich Gesellschaften buchstäblich wie im konzeptionellen Sinne ihre Welten bauen, dann ist dies indes nur *in Beziehung* möglich: Architektur kann responsiv nur in der Affizierung sein. Wenn sie dabei ihre eigene Sprache spricht und durchaus anders antwortet als erwartet, ist keineswegs sicher, ob sich daraus produktive Resonanzen ergeben (Rosa 2019). Architektur ist nicht von sich aus versöhnlich.

8 Während das *posthumane* Denken den »Tod« auf den Menschen bezieht, konzentriert sich *posthumes* Denken auf die Frage, wie der »Tod des Lebens« und somit ein Nach-dem-Leben (*afterlife*) überhaupt denkbar ist (Weinstein und Colebrook 2017, 6).

9 In der Lesart relationaler Ontologien ist diese Verwiesenheit freilich nicht existenzialontologisch zu verstehen, anders als bei Martin Heidegger, der das Wohnen »immer schon« als einen »Aufenthalt bei den Dingen« bestimmt (2000, 153). Auch wenn der, auch begriffsgeschichtlich hergeleitete Zusammenhang von »Bauen« und »Wohnen« (ebd., 148f.) Wolfgang Schirmacher zufolge »wenig anthropozentrisch« gedacht war (1982, 406) – eben als unhintergehbare Verwiesenheit menschlicher Existenz auf die Dinge –, so misst Heidegger dem Wohnen als einer elementaren Weise »des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde« (2000, 151) doch existenzielle Bedeutung zu.

In der Architektursoziologie und insbesondere der kritischen Forschung zum Kulturerbe beziehen sich explizit oder implizit Diskussionen, die Themen der Anthropozän-Theorie aufgreifen, bislang hingegen vor allem auf die Frage, wie Architekturen in pluralen Welten neu zu denken sind und wo die Grenzen und neue Möglichkeiten des Bauens und der Gestaltung des Urbanen liegen.

Architektur dezentrieren

»Wir« haben ein neues Zeitalter für den Planeten geschaffen, mit dem »wir« in allen seinen Widersprüchlichkeiten und Verletzlichkeiten leben müssen,« so schreiben Rodney Harrison und Colin Sterling (2020, 20) programmatisch und ausdrücklich unter Bezugnahme auf die Anthropozän-Debatte für die *Critical Heritage Studies*. In dieser Situation über Architekturerbe nachzudenken, bedeute nichts weniger als den klassischen Ansatz, wie das Vergangene für die Zukunft bewahrt werden könne, gänzlich neu aufzurollen.¹⁰ Bei der Sorge um das Kulturerbe stelle sich deshalb zuerst die Frage, wessen Geschichten über welche Vergangenheiten überhaupt Gehör finden. Welche Geschichten werden erzählt und welche warten vielleicht erst noch darauf, erzählt zu werden (ebd., 27)? Mit den mehr-als-menschlichen Entitäten, mit denen sich menschliche Gemeinschaften in »alternativen« Ontologien (Harrison 2015, 24) in Geschichte und Gegenwart unauflöslich verwoben sehen, verschiebe sich auch die exklusive Fokussierung auf Kulturstätten beziehungsweise einzelne Objekte (Harrison und Sterling 2020, 28). Von einer Vielzahl und Vielfalt von Welten auszugehen, heißt Sterling zufolge überdies, sich der Uneindeutigkeit und Unsicherheit zu stellen, was jeweils als gegeben anzunehmen ist (2021, 81). In diesem Anspruch lässt sich durchaus auch eine Lebensauffassung erkennen.

Entsprechende Verschiebungen zeichnen sich seit einigen Jahren im *politischen Verständnis von Architekturerbe* ab. So ist nicht nur rechtlich eine stärkere Verschränkung der Bewertungskriterien von Kultur- und Naturerbe zu verzeichnen (Bangstad und Pétursdóttir 2021),¹¹ sondern auch konzeptionell eine Bewegung von monumentalen Visionen hin zu

- 10 Klassisch beschreibt Derek Gillman das Konzept des Kulturerbes als die Frage, »wie über menschliche Gemeinschaften über Raum und Zeit hinweg nachgedacht und gesprochen wird, die durch gemeinsame Praktiken, Konventionen und Normen miteinander verbunden sind.« (2010, 21)
- 11 Bereits in den 1990er Jahren wurde unter Federführung des Internationalen Rats für Denkmalpflege (ICOMOS) der Begriff des Kulturerbes auf »Kulturlandschaften als Orte markanter Mensch-Umwelt-Interaktionen« ausgedehnt, um einer elitären, eurozentrischen Bestimmung entgegenzuwirken (Brumann 2024, 25).

integrativeren Konzepten, die natürliche Stätten und Orte von anthropologischem, ästhetischem und ethnologischem Wert einbeziehen (Forrest 2010; Arregui, Mackenthun und Wodianka 2018). Anstelle der exklusiven Sorge um herausragende Bauten von »außergewöhnlichem universellem Wert«¹² wird die Bedeutung der Architektur für das Alltagsleben hervorgehoben, von dem das Außergewöhnliche nicht zu trennen sei (Kalaycioglu 2020). Gegenüber dem unbedingten Credo einer möglichst authentischen Rekonstruktion des Welterbes (Mager 2019) werden ferner offenere Konzepte favorisiert, die der gesellschaftlichen Umstrittenheit und damit dem politischen Moment der Bestimmung von Architekturerbe Rechnung tragen (Lixinski 2022). Was als ästhetisch und historisch wertvolles Architekturerbe gilt, sei nicht nur kulturell variabel, sondern auch kontingent, nämlich Gegenstand keineswegs vorhersehbarer institutioneller Aushandlungsprozesse: So wie Architektur und Architekturerbe gesellschaftlich hergestellt sind (Silverman 2015), so sei auch der universelle Wert einem Prozess der Universalisierung, der institutionellen Aushandlung und Durchsetzung *als* ein universeller Wert geschuldet (Schäfer 2016). »Weltkulturerbe« als ein politisches Programm trage seinerseits zu einem globalen Transformationsprozess bei, dem das Konzept erst seine Entstehung zu verdanken habe (Harrison 2015; Holtorf 2018). Während Architekturerbe schließlich, angetrieben vom Menschenrechtsdiskurs, zunehmend über seine ästhetische und historische Bedeutung hinaus in seinem kulturellen Wert für lokal spezifische Lebensformen und -praktiken gewürdigt wird (Franconi und Lixinski 2017), erhält das »Erbe der Menschheit« als etwas, das niemandem wirklich gehören kann, zugleich eine neue Bedeutung (Lostal 2017). Fast scheint es so, als bereite sich die Menschheit bereits darauf vor, für die Zeit nach dem Menschen ein Zeichen ihrer selbst zu hinterlassen (Krasmann 2023).

Aus *architektursoziologischer* Sicht drängt sich zunächst eine dekoloniale Neuschreibung der Architekturgeschichte auf. Diese von einer »ungleichen Gegenwart« aus zu rekapitulieren, heiße anzuerkennen, dass die westliche Architekturauffassung erst unter »kolonialen Möglichkeitsbedingungen« weltweit Bedeutung erlangen konnte (Göckele 2017, 15; James-Chakraborty 2014). Zu beobachten sei ferner, dass die je auferlegte Bauweise bis heute das Stadtbild und das Leben der Menschen in den einstigen Kolonien prägt (Osayimwese 2024, 18). Um die moderne Architektur zu dezentrieren, sei es schließlich von elementarer Bedeutung, auch Formen des Bauens und Wohnens jenseits vertrauter Horizonte zu

12 Gemäß der regelmäßig überarbeiteten Richtlinien zur Durchführung der Welterbekonvention: »Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention«, WHC.25/01, 16. Juli 2025, <https://whc.unesco.org/en/guidelines/>.

erforschen. So zeuge nomadische Architektur in ihrer anderen Stofflichkeit und Zeitlichkeit – das Zelt, die Hütte, das Schneehaus – von Existenzweisen, die buchstäblich nicht in Stein gemeißelt sind (Delitz 2018; 2019).

In der *Architekturpolitik* sieht sich der gigantomanische Städtebau, wie er sich noch im Aufwind des modernistischen Fortschrittsdenkens des 20. Jahrhunderts durchsetzen konnte (Lampugnani 2023), längst diskreditiert.¹³ Aber auch die jüngeren Ambitionen eines sozialen, ökologischen oder gerechten Bauens sind nicht mehr vom Fortschrittsoptimismus und Gestaltungswillen der modernen Schule, etwa eines Le Corbusier (2015),¹⁴ beseelt. Vielmehr gelte es, das Zerstörerische des Bauens selbst zu gegenwärtigen (Barber 2016). Und während man die Grenzen des Urbanen als erreicht ansieht (Cox 2026), erfindet sich das »Recht auf Stadt« (Lefèbvre 2016) neu. Habitate zählen nun zu den gefährdeten planetaren Lebensgrundlagen (Müller 2024), die ökologische Stadt soll die lebenswerte Stadt »für alle« werden. So wird sie in der Zeitschrift *Arch+*, wiederum ausdrücklich im Anschluss an Theoretikerinnen wie Haraway (2018) oder Tsing (2018), programmatisch zum prädestinierten Ort der »Kohabitation« verschiedener Lebewesen erkoren, von Menschen, Pflanzen und Tieren, jenseits »purer« Nützlichkeits- und Verwertungserwägungen (Hiller u.a. 2022, 4). Architektur wird in solchen Entwürfen indes keineswegs als »Mit-Welt« angesehen. Sie bleibt auf die Rolle des Ortes und der Kulisse des Zusammenlebens verwiesen.

Die *Architekturtheorie* hat unterdessen eine Vorliebe für unentschiedene Zwischenzustände, für das »Unfertige« (Borries 2024), Unvollendete und »Unvollständige« (Arboleda 2019) entdeckt. Als Abfall postindustrieller Landschaften (Edensor 2005), Überbleibsel der Moderne (Hell und Schönle 2010) oder vergessener Ort in den Trümmern des Kapitalismus (Habeck und Schmitz 2023; Borries 2024; Bücking 2023, 40ff.) wird die Ästhetik der Ruine zu einem neuen Paradigma: »Now everyone wants to get dirty with ruins.« (Cairns und Jacobs 2014, 182) Die absichtliche und systematische Zerstörung von Architekturen erkennen indes vor allem die Critical Heritage Studies und War Studies als ein Problem der Gegenwart; während der Urbizid mittlerweile, wie noch zu erörtern sein wird, ein eigenes Forschungsfeld zur Zerstörung der Stadt darstellt.

Im Hinblick auf die Erschütterung, die die Zerstörung architektonischer oder planetarer Welten hervorruft, findet sich bei Chakrabarty, angelehnt an Ludwig Wittgenstein, ein erhellender Vergleich. In dessen

13 Das schließt freilich nicht aus, dass Städte global immer noch gleichsam auf dem Reißbrett in der Landschaft hochgezogen oder spektakuläre Bauten errichtet werden.

14 Ausführlich dazu Delitz (i.E., Kap. 4).

Traktat über die »Gewißheit« heißt es: »Wir sehen Menschen Häuser bauen und zerstören und werden zu der Frage geleitet ›Wie lange steht dieses Haus schon?‹. Aber wie kommt man darauf, dies von einem Berg, z. B., zu fragen?« (1970, 10) Die fundamentale Verunsicherung, die diese Frage aufwirft, bringt für Chakrabarty den Verlust von Weltvertrauen im Anthropozän zum Ausdruck, denn eben diese Selbstverständlichkeit stehe jetzt zur Disposition: dass die Erde und der Himmel über uns einfach da sind, dass wir über lebensnotwendige Ressourcen wie Trinkwasser verfügen und nicht zuletzt, dass menschliches Leben fortbestehen wird. Geologische Fragen seien zu einem zentralen Bestandteil kritischen gesellschaftstheoretischen Denkens geworden (2018, 31f.).

Begreift man die Zerstörung von Architektur hingegen als einen Teil der anthropozänen Misere, nämlich als ein grundsätzliches Problem menschengemachter Zerstörung von Lebensgrundlagen, dann wäre der Verlust von Weltvertrauen durchaus tiefergehender als von Chakrabarty gedacht. Hannah Arendts Beobachtungen sind hier aufschlussreich. Unter dem Eindruck von Faschismus und Totalitarismus war das Dasein für sie von Anfang an keine Frage der unverbrüchlichen Selbstverständlichkeit mehr, »auf der Welt« zu *sein* (Liebsch 2015, 270; Herv. i.O.). Die Beziehung zur Welt war vielmehr von der Erfahrung geprägt, keinen Ort, keine »Bleibe« mehr zu haben (ebd., 273). Das bedeutete, gleichsam weltlos zu sein – oder in den Worten Jean Améry's: aus der Welt gefallen zu sein (2002). Weltlosigkeit ist bei Arendt vom Verlust eines »Zwischen« bestimmt, das gleichermaßen »verbindet und trennt« (1981, 52). Es ist der Verlust von Beziehung beziehungsweise der Möglichkeit, in Beziehung zu treten und eine gemeinsam bewohnte Welt auch tatsächlich zu teilen. Weltverlust ist somit eine genuin politische Frage, denn »Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb* des Menschen.« (Arendt 1993, 11; Herv. i.O.) Wenn dieses Zwischen, das nicht auf die einzelnen Menschen zurückgeht, also Bestand haben soll, dann wäre es mit Arendt, wie eingangs erwähnt, auch in Abhängigkeit der »uns umgebenden Dinge« zu sehen. Sie sind es, die in ihrer Beständigkeit ein Gefühl der »Verlässlichkeit der Welt« vermitteln (1981, 88). Gerade in diesem Sinne ist die Zerstörung von Architektur – als einem Artefakt, das »Welten« hervorbringt und Begegnungen ermöglicht (Schwarte 2015, 37; 2009, 20) – politisch.

In dem Maße, in dem solche Zerstörung, mit Reckwitz, als Verlust eines Teils des eigenen Lebens erlebt wird, »konfrontiert [...sie] mit einer radikalen Kontingenz der Welt« (2024, 56) – und der eigenen Verwiesenheit auf die Dinge. Die systematische Destruktion – sei es im Kontext des menschengemachten Klimawandels oder gewaltsamer Konflikte – markiert zudem einen ontologischen Verlust, wie ihn Waldow, Bargaüs und Chandler (2024) beschrieben haben: den vollständigen Zusammenbruch der modernen Welt als Idee und Lebensform. Wie im folgenden Kapitel

weiter zu erörtern sein wird, gewinnt diese Frage nach der Lebensform, die sich mit Architektur verbindet, im Maß ihrer systematischen Zerstörung an Dringlichkeit. Dabei wird ihre mutwillige Zerstörung zumeist als ein symbolischer Akt gelesen. Vergessen wird unterdessen, wie Architektur mit dem Leben der Menschen verbunden ist. Erst im Moment der Zerstörung wird erkennbar, dass etwas Elementares verlorengeht.