

Politik des Lebens jenseits seiner selbst

Für eine ökologische Lebenssoziologie mit Deleuze und Guattari¹

Von Andreas Folkers

Zusammenfassung: Der Artikel geht von der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Konjunktur des „Lebens“ als Gegenstand und Denkmodell aus. Im Anschluss an Gilles Deleuze und Felix Guattari wird ein Denken der Ökologie vorgestellt, das es erlaubt, soziale Vorgänge in Begriffen des Lebens zu fassen, ohne sich in den essentialistischen und reduktionistischen Fallstricken früherer Biosozio logien zu verfangen. Leben wird von Deleuze und Guattari als ekstatische Fluchtgestalt verstanden, die sich über ein intrikates Gefüge verteilt und nicht in einem einzelnen Lebewesen bzw. dem „Leben selbst“ konzentriert ist. Das Denken des Lebens wird so für Hybridisierungsphänomene von biologischen und technologischen, sozialen und natürlichen Entitäten und Prozessen geöffnet. Darin liegt der spezifische Mehrwert dieses Ökologiedenkens für aktuelle sozialwissenschaftliche Debatten. Zum einen wird es möglich, Debatten um Biopolitik von ihrer konzeptuellen und ethisch-politische Verengung auf die Politik des „Lebens selbst“ zu lösen und für Politiken des „Lebens jenseits seiner selbst“, für Formen von Umweltgouvernementalität und Symbiopolitik, zu sensibilisieren. Zum anderen erlaubt das gewonnene Ökologiekonzept Netzwerk- und (Um)Weltkonzepte zusammenzudenken.

1. Einleitung

Leben – Arbeit – Sprache: Michel Foucaults (1974: 426ff) *Die Ordnung der Dinge* zufolge sind dies die drei Grundmodelle der Humanwissenschaften seit ihrem Entstehen im 19. Jahrhundert. Auch wenn „Arbeit“ zunächst das Grundmodell der Sozialwissenschaften bildet, haben doch auch „Leben“ und „Sprache“ der Soziologie mehr oder weniger stark ihren Stempel aufgedrückt. Es ist in der Tat verführerisch die Geschichte der Soziologie als Abfolge der Dominanz jeweils eines dieser Modelle zu erzählen. Es ließe sich dann am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine lebenssoziologische „Evolutionssphase“ ausmachen. Autoren wie Auguste Comte, Émile Durkheim, Herbert Spencer und Gabriel Tarde haben versucht, die Soziologie unter Rückgriff auf biologische Denkformen zu initiieren, etwa die Norm und die (soziale) Pathologie bei Durkheim und Comte oder die Evolution bei Spencer und Tarde. Ironischerweise hat so ausgerechnet eine Bezugnahme auf das Leben als *Denkmodell* – Durkheims Gesellschaftsorganismus – die folgenschwere Austreibung des Lebens als *Gegenstand* der Soziologie bewirkt. Freilich sind nicht wenige Soziolog_innen von Durkheims Postulat, das Soziale nur durch Soziales zu erklären, abgewichen und haben weiterhin auch auf Phänomene des Lebens Bezug genommen. Das gilt etwa für populationssoziologische Ansätze, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert in nicht unerheblichem Maße die Entwicklung der auf populationsstatistische Daten angewiesenen Biologie geprägt haben. Nicht selten hat sich diese Spielart der Lebenssoziologie dem biopolitischen Projekt der Eugenik verschrieben und zwar keineswegs nur und nicht einmal vorwiegend in Deutschland (siehe dazu: Weingart / Kroll / Bayertz 1988) oder lediglich unter dem Vorzeichen des Faschismus. So hat John Maynard Keynes noch 1946 bei der Verleihung der Galton-Medaille an einen eugenisch forschenden Soziologen die Eugenik als „the most important, significant and genuine branch of sociology“

1 Eine frühe Version dieser Gedanken habe ich auf einer Veranstaltung der Sektion Kultursoziologie auf dem DGS-Kongress 2014 in Trier vorgestellt. Ich danke den Organisator_innen des Panels Heike Delitz, Frithjof Nungesser und Robert Seyfert sowie den Anwesenden bei der Veranstaltung für ihre Hinweise und Fragen zu meinem Vortrag. Für hilfreiche Kommentare und Diskussionen des Textes danke ich den beiden anonymen Gutachter_innen sowie Nadine Marquardt, Chris Tedjasukmana, Franziska von Verschuer und last but not least ganz besonders Johannes Wilhelm, mit dem ich die große Freude hatte, über Jahre Deleuze und Guattari zu lesen und zu diskutieren.

beschrieben (zitiert nach: Rose 2013: 9). Mit Georg Simmel lässt sich sogar ein Klassiker des soziologischen Kanons anführen, der Fragen des Lebens große Aufmerksamkeit gewidmet und lebensphilosophische Denkfiguren in die Soziologie eingebracht hat. Schließlich gibt es eine Reihe von philosophischen Strömungen, für die das Leben ein entscheidendes Denkmodell ist und die einen großen Einfluss auf die Soziologie ausgeübt haben: die philosophische Anthropologie in Deutschland, die französische Lebensphilosophie in Frankreich (Delitz 2015), der Pragmatismus in den USA (Delitz / Nungesser / Seyfert 2015).

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich diese Tradition des soziologischen Lebensdenkens langsam erschöpft. Zudem war das soziobiologische Projekt der Eugenik gerade in Deutschland weitgehend diskreditiert. Mit dem Bedeutungsgewinn des Marxismus ist Arbeit zum zentralen sozialwissenschaftlichen Paradigma geworden. Kaum ein Phänomen des menschlichen Zusammenlebens so schien es damals, das nicht unter Bezugnahme auf Produktionsstrukturen und den Antagonismus von Arbeit und Kapital verstanden werden konnte. Jürgen Habermas hat dieses Verständnisprinzip der Sozialwissenschaften bekanntlich als „Produktionsparadigma“ (Habermas 1988: 95ff) bezeichnet und versucht, dessen Dominanz zu relativieren, indem er ab den 1970er Jahren Interaktion, Verständigung und Kommunikation – Sprache also – der Arbeit als Paradigma zur Seite gestellt hat (Habermas 1981). Habermas lag damit im Trend einer Reihe theoretischer Bewegungen, die in den Sozialwissenschaften spätestens seit den 1980er Jahren immer dominanter geworden sind und unter Begriffen wie *linguistic turn*, *interpretive turn* und *cultural turn* diskutiert wurden.

Etwa seit der Jahrtausendwende ist die Dominanz der Sprache als grundlegendes Modell der Sozialwissenschaften von verschiedenen theoretischen Bewegungen kritisiert worden. Stichworte hier sind beispielsweise *material turn* (Reckwitz 2002; Bennett / Joyce 2013) bzw. *new materialism* (Coole / Frost 2010), *affective turn* (Clough / Halley 2007) und Posthumanismus (Braidotti 2014). Diese Bewegungen, die die Vereinseitigungen des *linguistic turn*, sein vermeintliches Vergessen des Wirklichen, des Materiellen, der Dinge, der Körper und ihrer Affekte angreifen, haben auch das Leben wieder zu einem attraktiven Thema und Denkmodell werden lassen – etwa in der Debatte um Biopolitik unter dem Stichwort „new vitalism“ (Fraser / Kember / Lury 2006) bzw. dem der „Lebenssoziologie“ (Lash 2005). Nikolas Rose (2013) hat jüngst gar ein „biological age“ der Humanwissenschaften ausgerufen. Dabei kann „das Leben“ geradezu als der *missing link* verstanden werden, der diese vielfältigen theoretischen Bewegungen verknüpft. Das Leben ist materiell, in höchstem Maße affizierend und affizierbar, kommt Menschen gleichermaßen wie nicht menschlichen (Lebe)wesen zu und scheint zudem dem wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Zeitgeist zu entsprechen.

Leben – Arbeit – Sprache – und nun wieder Leben? So einfach kann es sich eine Wissenschaftsgeschichte der Soziologie natürlich nicht machen. Dennoch kann der Verweis auf frühere Spielarten der Lebenssoziologie gleichsam als *cautionary tale* dienen und auf einige Gefahren aufmerksam machen, mit denen das Projekt einer „Revitalisierung“ des Lebens als Modell der Soziologie konfrontiert ist. So drängt sich – jenseits der düsteren Erinnerung an die unruhlichen Facetten der Lebenssoziologie – der Verdacht auf, dass die gegenwärtige Konjunktur des Lebens keine Erneuerung der Soziologie verspricht, sondern lediglich eine Rückkehr zu vergangenen Denkgewohnheiten; eine Kreisbewegung innerhalb der *episteme* der modernen Humanwissenschaften. Die vielfältigen *turns* wären so gesehen nichts als eitle Gesten und Modeerscheinungen, die nur verschleiern, dass hinter jeder Kurve doch immer wieder nur das gleiche alte Gesicht des arbeitenden, sprechenden und lebenden Menschen zum Vorschein kommt. Will die Wendung hin zum Leben kein bloßer *re-turn* sein, dann müsste sie folglich das Fundament in Frage stellen, auf dem das Denken des Lebens in den Humanwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert ruht. Für Foucault ist dieses Fundament bekanntlich

der Mensch, also die Figur des Menschen als lebendes, arbeitendes, sprechendes Wesen und als Subjekt-Objekt des Wissens. Foucault (1981) hatte versucht, das humanwissenschaftliche Denken durch einen Rückgriff auf eines seiner Modelle – die Sprache – zu erneuern, indem er die Sprache vom intentionalen Subjekt befreit hat. Mit einer ähnlichen Geste hat Gilles Deleuze im Anschluss an Foucault vorgeschlagen, auch das Leben vom Menschen zu befreien. „Im Menschen selbst gilt es, das Leben zu befreien, da der Mensch selbst eine Weise darstellt, es einzusperren.“ (Deleuze 1992, S. 129) Das Leben ist Deleuze zufolge tiefer und größer als der Mensch und findet seinen Gipfelpunkt und *telos* nicht im Humanen. Aber das Leben ist für Deleuze auch tiefer und größer als das „Leben selbst“. Schon wenn man das Leben an einen Organismus bindet, „sperrt man es ein“. „Die organischen Schichten schöpfen das Leben [...] nicht voll aus [...]. Das Leben ist um so intensiver und kraftvoller, je anorganischer es ist.“ (Deleuze / Guattari 1997: 697)

Im vorliegenden Artikel möchte ich zeigen, dass sich hinter dieser – auf den ersten Blick gewiss opak erscheinenden – Formulierung ein luzider und vor allem produktiver *Begriff der Ökologie* verbirgt, den Deleuze vor allem in seinen gemeinsamen Texten mit Felix Guattari entwickelt hat. Anschließend an dieses Konzept der Ökologie lässt sich mit einer erneuerten, weil posthumanistischen, Lebenssoziologie experimentieren. Diese ökologische Lebenssoziologie ist nicht zufällig anschlussfähig an jüngere sozialwissenschaftliche Debatten im neuen Materialismus (Bennett 2010) und der Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2007). Schließlich haben sich diese Debatten und Autor_innen ausgiebig von Deleuze und Guattari und insbesondere von deren Konzept des Gefüges (franz. *agencement*, engl. *assemblage*) inspirieren lassen, das auch für das hier herauszuarbeitende Ökologiekonzept entscheidend ist. Der Rückgang zu Deleuze und Guattari ermöglicht es aber auch, einige wichtige Korrekturen innerhalb der aktuellen Debatten vorzunehmen. Während letztere „Gefüge“ zumeist lediglich als handlungsmächtige Netzwerke verstehen, lässt sich in Deleuzes und Guattaris Konzept des territorialen bzw. maschinistischen Gefüges (hier als Ökologie angesprochen) auch ein aufschlussreiches Verständnis von Räumlichkeit und (Um)weltlichkeit finden. Dadurch wird es möglich, eine Brücke zwischen Netzwerktheorien und (phänomenologischen) Weltkonzepten zu schlagen, die in jüngeren sozialwissenschaftlichen Debatten zu sozialen Weltbeziehungen (Rosa 2016; Lindemann 2014) und zu „multi-species worldings“ (Haraway 2008; Tsing 2015) wieder an Bedeutung gewonnen haben. Zudem werde ich zeigen, dass Deleuzes und Guattaris Ökologiedenken genau wegen ihres komplexen Raumverständnisses für Debatten um Biopolitik fruchtbar gemacht werden kann.

Der Aufsatz gliedert sich in drei Teile: Problem, Begriff und Ausblick. Zunächst wird ein biopolitisches Problem beleuchtet, das gleichzeitig auch ein Problem der Biopolitikdebatte darstellt: die Umweltvergessenheit der Politik des „Lebens selbst“. Anschließend entwickle ich unter Rückgriff auf Deleuze und Guattari einen Begriff von Ökologie, der ein „Leben jenseits seiner selbst“ denkbar macht. Das so gewonnene Ökologiekonzept ist zunächst noch nicht spezifisch sozialwissenschaftlich konturiert. Deshalb werde ich im Ausblick zeigen, worin dessen Gewinn für die Soziologie und die Debatte um Biopolitik besteht.

2. Problem: Die Politik des Lebens selbst

Schon seit dem 16. Jahrhundert wuchern in Europa Wortbildungen, die mit ‚self-‘, ‚Selbst-‘ zusammengesetzt sind. Es hat gut zweihundert Jahre gebraucht, bis man merkte, daß dies Umwelt voraussetzt. (Luhmann 1991: 243)

Wenn es sinnvoll ist, heute mit lebenssoziologischen Begriffen zu experimentieren, dann aufgrund der biopolitischen Probleme der Gegenwart. Das Leben ist prekär geworden, weil es von Krieg, Terror, Umweltzerstörung, Armut und Krankheit bedroht und gleichzeitig im Dispositiv der Biowissenschaften und Biotechnologien zu einem problematischen und ungewissen

(epistemischen) Ding geworden ist. Wenn die „Lohnarbeitsgesellschaft“ (Castel 2000: 283ff) die Soziologie herausforderte, die „soziale Frage“ in Begriffen der Arbeit zu stellen, dann wird heute immer deutlicher, dass die „neue soziale Frage“ auch eine unmittelbar biopolitische ist und soziale Probleme vital geworden sind. Das liegt nicht nur an den Verwerfungen durch Klimawandel, Artensterben, Pandemien und das Fortschreiten der Biotechnologien. Seit das Wundpflaster des „Sozialen“ – verstanden als Intelligibilitäts- und Interventionsregime der Wohlfahrtspolitik (Donzelot 1993) – seine heilende Wirkung immer weniger ausübt, sind „Zonen der Verwundbarkeit“ (Castel 2000: 336ff) am gesellschaftlichen Körper sichtbar geworden, die eine unmittelbar vitale und existentielle Dimension angenommen haben. Auf den ersten Blick mag ein Bekenntnis zu einer Lebenssoziologie anstößig erscheinen, weil so nicht nur das kritische Reflexionsniveau der Sozialwissenschaften unterschritten, sondern zudem auch die historischen Errungenschaften des „Sozialen“ preisgegeben werden. Gewiss bleibt eine kritische Analyse des Verschwindens des Sozialen ein zentrales Anliegen der Soziologie (Lessenich 2008). Darüber darf jedoch nicht vergessen werden, dass „das Soziale“ auch deshalb so unter Druck geraten ist, weil sein ökonomisches Fundament – wirtschaftliches Wachstum – nicht zuletzt aus ökologischen Gründen untragbar geworden ist. Wenn nicht mehr wie in der Epoche des „Wachstumsstaats“ (Castel 2000: 325) die natürlichen Lebensgrundlagen als „Externalitäten“ in die Gesellschaftsumwelt abgeschoben werden können, gerät auch die „Soziologie des Sozialen“ (Latour 2007: 9ff), welche die Gesellschaft als von der Natur abgrenzbare Substanz versteht, in die Krise. Versteht man das „Ende des Sozialen“ auf diese Weise als historische und nicht bloß wie Latour als epistemologische Herausforderung, dann wird auch deutlich, dass eine „Austreibung des Sozialen aus den Sozialwissenschaften“ (Müller 2014) an die kritische Tradition der Soziologie anschließen kann, die sich weniger durch einen fixen Kanon an Glaubenssätzen auszeichnet, sondern durch ihre Fähigkeit auf die existentiellen Probleme ihrer Gegenwart zu reagieren. Eine Soziologie des Lebens muss also, wenn sie mehr sein will als eine akademische Modeerscheinung und „turn Turnerei“ (Fischer 2014: 54), auf die biopolitischen Probleme der Gegenwart antworten.

Aber worin bestehen diese Probleme? Nichts bestimmt gegenwärtige Debatten um Biopolitik so wie die Figur des „Lebens selbst“. Zunächst diente die Formel des *life itself* zur empirischen Beschreibung der Transformationen der Biomacht im späten 20. Jahrhundert. Die „Politik des Lebens selbst“ kennzeichnet, wie vor allem Nikolas Rose (2007) und Sarah Franklin (2000) argumentieren, die Operationsweise gegenwärtiger Dispositive der Biomacht. Biotechnologische Entwicklungen ermöglichen einen neuen Zugriff auf das Leben und konstituieren damit eine „molekulare“ Biomacht (Rabinow / Rose 2006), die nicht mehr nur auf der Makroebene der Bevölkerung und auf der Mikroebene des individuellen Körpers operiert (für Foucault (1977: 166) die zwei Pole der Biomacht im 19. und frühen 20. Jahrhundert), sondern ebenso auf der molekularen Ebene genetischer Codes. Sie interveniert damit auf der Ebene des „Lebens selbst“.

Figurationen des „Lebens selbst“ finden sich aber auch in einer Reihe neo-vitalistisch inspirierter Theorien, die versuchen eine – wie es Roberto Esposito (2008: 191ff) ausgedrückt hat – „affirmative Biopolitik“, „no longer over life, but of life“ (Esposito 2008: 157) zu entwickeln. Der Macht *über* das Leben soll eine eigene Mächtigkeit *des* „Lebens selbst“ entgegengesetzt werden. Als „Leben selbst“ wird dann ein Leben ohne seine politische Form und Zurichtung, ein un-unterworfenenes, vor- oder a-subjektives Leben bezeichnet, das sich systematisch dem Zugriff der Biomacht entzieht. Nicht die Biologisierung oder Naturalisierung der Politik, sondern die externe Politisierung des Lebens wird kritisiert. In diesem Sinne schließt etwa Rosi Braidotti (2006: 270) die Trope des „life itself“ mit dem durch Giorgio Agamben wieder prominent gewordenen Begriff der „*zoë*“, dem un- oder vopolitischen Leben, kurz und fordert: „we need to attend to the forces of life and matter that are traversed but not exhausted by politics.“ Ähnlich argumentiert Roberto Esposito (2008: 182ff), wenn er einer normierenden

Biomacht die dem Leben eigene „Normativität“ (auf die Georges Canguilhem (1977: 82) aufmerksam gemacht hatte) und der Verkörperung des Lebens im Individuum und im Volk die Unorganisiertheit des Fleisches entgegensetzt (Esposito 2008: 157-169). Antonio Negri und Michael Hardt (2010: 70ff) kontrastieren die produktive und immanente Macht des Lebens, die sich im formlosen Fleisch der *multitude* inkarniert, mit der transzendenten biopolitischen Macht des Empire. Dem „Leben selbst“ werden also subversive, für die politische Macht unverfügbare Potenziale und den Kapitalismus sprengende Produktivkräfte zugeschrieben, die sich im Sinne widerständiger Politiken mobilisieren lassen. Letztlich teilen die genannten Autor_innen damit aber genau die Ontologie des Lebens, die auch gegenwärtigen Dispositiven der Biomacht zugrunde liegt. Auch hier wird schließlich ein Leben adressiert, das unterhalb der Schwelle des Subjekts liegt und dem produktive Potenziale zugeschrieben werden, auf die nicht zuletzt auch die Instanzen des Biokapitalismus spekulieren (Cooper 2008). Die These vom Übergang in den Biokapitalismus besteht nämlich darin, dass die Quelle von Mehrwert nicht mehr Arbeit, sondern Leben ist – „life as surplus“ (Cooper 2008). Auch Hardt und Negri (2002: 37ff) ersetzen mit ihrem Konzept der biopolitischen Produktion Arbeit durch Leben (Lash 2005: 1). Um als Quelle von Mehrwert zu dienen, musste die Arbeit einst, wie Marx (1953: 25) gezeigt hat, abstrakt und diese Abstraktion „praktisch wahr“ werden: „Arbeit sans phrase“. Ebenso muss auch Leben im Biokapitalismus real-abstrakt werden: *life itself*.

Die Paradoxien der Politik des Lebens selbst werden vielleicht nirgendwo so deutlich, wie in jüngeren Entwicklungen im Kampf gegen das Artensterben. Durch den Einzug von biotechnologischen Verfahren in die Naturschutzbiologie stehen nicht mehr nur die lebendigen Exemplare einer Spezies, sondern zunehmend auch deren genetische Informationen im Zentrum der Aufmerksamkeit von Artenschützer_innen. Artenschutz folgt damit dem molekularbiologischen Paradigma dem zufolge die Essenz des Lebens im genetischen Code liegt und Leben deshalb als Information verstanden werden muss. Zudem haben die immensen Fortschritte der Kryobiologie – die Erforschung von Lebensprozessen in sehr niedrigen Temperaturen – die Naturschutzbiologie tiefgreifend verändert, da es heute möglich ist, biologische Substanzen und Informationen auf unbestimmte Zeit im tiefgekühlten Zustand aufzubewahren. Projekte wie der *Frozen Zoo* in San Diego, Kalifornien oder das von der Universität Nottingham koordinierte *Frozen Arc*-Netzwerk sammeln systematisch Proben von bedrohten Tierarten und archivieren sie in Biobanken (siehe dazu: Chrulew 2017). Im Angesicht einer sich drastisch reduzierenden Biodiversität soll wenigstens das Wissen über vergangene Arten aufbewahrt werden. Erstellt wird so ein gigantisches Archiv des Lebens, das in Biobanken aufbewahrt wird. Das so erzeugte „kryogene Leben“ (Friedrich / Höhne 2014: 2) sistiert das Leben, um zumindest sein virtuelles und bioinformatisches Überleben zu sichern.

Einige Forscher_innen und Naturschützer_innen geben sich allerdings nicht damit zufrieden, das Leben bloß einzufrieren und zu archivieren, sondern versuchen bereits ausgestorbene Arten wieder zum Leben zu erwecken. *De-Extinction*-Projekte wie das von Stewart Brand initiierte *Revive and Restore*² zielen nicht nur darauf die Uhr des Lebens anzuhalten, sondern sie zurückzudrehen. Aber selbst wenn es gelingt, ausgestorbene Arten mit komplexen biotechnologischen Mitteln tatsächlich wieder zum Leben zu erwecken, besteht das größte Problem darin, dass es gar keinen Lebensraum mehr für sie gibt. Ausgestorbene Arten wie das Wollhaarmammut mögen einmal stolze *keystone species* gewesen sein, die durch ihr Weide- bzw. Jagdverhalten ganze Ökosysteme geprägt und reguliert haben. Allein, diese Lebenswelten sind ebenso Vergangenheit, wie die Arten, die sie bevölkert und geprägt haben. Und genau hier liegt der Grund für das als *sixth extinction* bezeichnete große Artensterben der Gegenwart: im Verschwinden ganzer Umwelten und ökosystemischer Beziehungsmuster, die das Leben und Überleben von Tier und Pflanzenarten ermöglicht haben. Die größten Treiber des Arten-

2 Siehe online unter: <http://reviverestore.org/>.

sterbens sind nämlich keineswegs Jagd und Wilderei, sondern vielmehr Veränderungen von Ökosystemen in Folge des Klimawandels und der modernen Landwirtschaft mit ihren Monokulturen und ihrem massivem Dünger- und Pestiziteinsatz. Praktiken wie die kryogene Konservierung von genetischen Informationen oder der besondere Schutz der letzten Angehörigen einer Art täuschen häufig nur darüber hinweg, dass die „dull edge of extinction“ (van Dooren 2017: 271) bereits mit dem Verschwinden artgerechter Habitate überschritten wurde. In Biobanken lagert ein Leben – und zwar das „Leben selbst“ – das gar nicht lebt und leben kann, weil ihm die Umweltbedingungen dazu fehlen. Während gegenwärtig immer mehr Lebenswelten im Wortsinne wegschmelzen, lagert hier ein tiefgefrorenes Gedächtnis des Lebens, das nicht aktualisiert werden kann.

„Wohnst du noch oder lebst du schon?“ So hat ausgerechnet das Möbelhaus Ikea jüngst für sich geworben. Ikeas Werbespruch war wohl auch deshalb so erfolgreich, weil er eine unheimlich verbreitete Metaphysik des Lebens zur Sprache gebracht hat, in der das Leben höher steht als das Wohnen. Das Ideal des direkten, unvermittelten Lebens – live und direkt, mit echten Gefühlen – animiert die Lebenswissenschaft ebenso wie die (Kultur)theorie des Lebens, die Kulturindustrie ebenso wie die Gegenkultur. Aber diese Ontologie ist keineswegs alternativlos. In Martin Heideggers (2004) Philosophie etwa steht das Wohnen höher als das Leben. Wohnen ist für Heidegger nicht nur das ontologisch reichere Phänomen, weil es im Grunde das gleiche meint wie Sein, als „In-der-Welt-Sein“. Es ist damit auch ursprünglicher als das Leben. Wir leben nicht erst und können dann auch noch wohnen. Vielmehr ist das Nur-Noch-Leben, oder das „Leben selbst“ ein deprivativer Modus des Seins, dem seine Welt abhandengekommen ist. „Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, damit so etwas wie Nur-noch-leben sein kann.“ (Heidegger 2006: 50)

Das Problem der Ontologie des Lebens selbst, die sowohl biotechnologischen Projekten als auch Positionen der affirmativen Biopolitik zugrunde liegt, ist also ihre Umweltvergessenheit. Im Fokus auf das „Leben selbst“ finden die externen Bedingungen des Lebens, des Leibes, des Fleisches etc., die es ihm ermöglichen, sein immer wieder betontes Potenzial zu realisieren, kaum Beachtung. Betont wird vielmehr die Generativität und Pluripotenz des „Lebens selbst“, das sich noch nicht auf eine konkrete Gestalt festgelegt hat ebenso wie die Möglichkeiten der Biotechnologie auf dieses Potenzial zuzugreifen. Übersehen wird dabei die Interaktion des Lebens mit der und seine Angewiesenheit auf die Umwelt und damit auch seine Verwundbarkeit, Bedingtheit, Gewordenheit, Prekarität und Affizierbarkeit (diese Eigenschaften des Lebens betont derzeit vor allem: Butler 2004). Betont wird das zeitliche Werden, die Entwicklung und die Evolution des Lebens, vergessen werden die räumlichen Voraussetzungen und das territoriale, a-historische Werden des Lebens: sein In-Beziehung-Setzen zu anderen Lebewesen ebenso wie zum Unbelebten.

3. Begriff: Ökologie als territoriales Gefüge

Die Debattenbeiträge der „affirmativen Biopolitik“ beziehen sich ausgiebig auf Deleuze. Sie tun dies gewiss nicht zu Unrecht. Schließlich hat Deleuze immer wieder seine Bewunderung für die Dynamik und Unbestimmtheit des Lebens ausgedrückt (Deleuze 2005: 365-370). Ich möchte allerdings im Folgenden eine gegenüber dem neo-vitalistischen Mainstream alternative Lesart von Deleuze und Guattari vorschlagen, die nicht vom Leben selbst, sondern von der Ökologie und damit von einem komplexen Zusammenhang von Natürlichem und Künstlichem, Belebten und Unbelebten, von einem verteilten „nicht-organischen Leben“ ausgeht. Dabei überschneiden sich die Überlegungen, die ich im Folgenden mit Deleuze und Guattari anstellen möchte, bis zu einem gewissen Grad mit dem Denken von Weltlichkeit in der Phänomenologie. So wie es für Heidegger Sein nur als „In-der-Welt-Sein“ gibt, so heißt Leben bei Deleuze und

Guattari immer „Leben-in-Umwelten“. Anders als Heidegger haben Deleuze und Guattari aber gerade nicht versucht, zu einem Denken der Welt zu kommen, das von jeglichen biologischen Bezügen rein gehalten ist. Vielmehr wird hier mit der und gegen die Biologie ein Konzept der territorialen Gefüge bzw. der Ökologie entwickelt. Damit gelingt es Deleuze und Guattari über Heideggers humanistisches Denken von Weltlichkeit hinauszugehen, das sich in seinem berühmten: „Ein Stein ist weltlos, ein Tier weltarm, der Mensch ist weltbildend“ (Heidegger 1983: 261) zusammenfasst. Diesem Dreischritt Heideggers lässt sich mit Deleuze und Guattari ein alternativer Dreischritt entgegensetzen, der die Weltbegriffe pluralisiert und damit den humanistischen Bias von Heideggers Weltdenken überschreitet: Milieu, Territorium und Kosmos.

Ein Stein mag zwar keine Welt haben, aber er hat doch ein *Milieu*. Das Milieu eines Steins oder Kristalls ist das Substrat von dem er sich nährt, aus dem er hervorgeht und von dem er sich schließlich abgrenzt (Deleuze / Guattari 1997: 72; siehe auch: Simondon 1992). Und nicht anders als ein Kristall hat auch ein Lebewesen ein Milieu. Das Lebewesen kann sich von seinem Milieu aber nicht komplett lösen und ihm gegenüber abschließen. Es muss sich dem Milieu öffnen. Es nährt sich nicht nur von der Materie, die es selbst schon ist, sondern muss sich fremden Materien zuwenden und über ein System von Membranen, die den Grenzverkehr mit seiner Umwelt regulieren (Deleuze / Guattari 1997: 73), in einen komplexen Stoffwechsel mit dem Milieu eintreten. Die Umwelt ist insofern nicht einfach „Außen“, sondern bildet zusammen mit dem Lebewesen und der geologischen Struktur das, was Deleuze und Guattari eine *Schicht* nennen. Den Vorgang der Bildung einer Schicht, d.h. eines Nexus von innerem und äußerem Milieu, Lebewesen und Umwelt nennen sie Stratifizierung: Die „Erschaffung der Erde aus dem Chaos, eine andauernde, immer wiederkehrende Schöpfung“ (Deleuze / Guattari 1997: 696).

Lebewesen können auch ein „annektiertes Milieu“ bilden; sie selektieren, welche Elemente aus der Umwelt aufgenommen und verarbeitet werden – das betrifft die Erschließung von Energiequellen und die Atmung ebenso wie das Erkennen von Materialien (Deleuze / Guattari 1997: 75, 427). Als Beispiel für ein solches annektiertes Milieu führen Deleuze und Guattari die Beschreibung der Zecke durch den Biologen Jakob von Uexküll an. Die Zecke hat eine assoziierte Welt aus drei Faktoren – Licht, Geruch, Wärme – die es ihr erlaubt, auf einen Baum zu klettern, sich fallen zu lassen, wenn ein Säugetier vorbeikommt und sich in diesem festzubeißen. Indem Deleuze und Guattari auf Uexküll eingehen, greifen sie eine entscheidende Transformation im Umweltdenken vom Anfang des 20. Jahrhunderts auf, die auch in der Phänomenologie und Soziologie nicht folgenlos geblieben ist (Spitzer 1942; Canguilhem 2008: 109ff; Luhmann 2008: 11ff). Der Organismus ist der Umwelt und ihren Reizen nicht länger passiv ausgeliefert. Vielmehr erzeugt der Organismus seine Umwelt, indem er auswählt, was aus der Umgebung für ihn relevant ist. Das wiederum impliziert das Ende des holistischen zugunsten eines differenztheoretischen und pluralistischen Umweltdenkens. Die Umwelt ist nicht mehr die gemeinsame Bühne des Lebens, sondern kann nur noch als Pluralität von Umwelten gedacht werden, die keine substanziellen Gegebenheiten sind, weil sie stets auf eine Differenzbeziehung zu einem Organismus bzw. einem System verweisen (siehe auch: Luhmann 1991: 242ff).

Mit ihrem Konzept des *Territoriums* radikalisieren Deleuze und Guattari dieses Denken der Umwelt. Territoriale Tiere selektieren nicht nur Reize aus ihrer Umwelt, sondern fügen dieser neue Reize hinzu, stecken damit ein bestimmtes Revier ab und überlagern so die *Schöpfung* des Milieus durch die *Gründung* eines Territoriums (Deleuze / Guattari 1997: 462). Dies geschieht über „Ritornelle“: raumgreifende Markierungstechniken, wie Vogelgesänge, Duftmarken oder sonstige Ausdrucksmaterialien (Deleuze / Guattari 1997: 440). „Ausdrucksmaterialien“ sind sowohl materiell als auch semiotisch (Deleuze / Guattari 1997: 456). Sie sind mate-

rielle Bestandteile des Milieus und werden zu „Operatoren des Übergangs“ (Deleuze / Guattari 1997: 442) in ein Territorium, sobald sie semiotisch bzw. expressiv werden. Als Beispiel führen Deleuze und Guattari einen Vogel an, der vom Baum gefallene Blätter umdreht, so dass sich stets die blässere Seite zeigt (Deleuze / Guattari 1997: 430). Das Territorium ist in diesem Sinne ein expressiv modifiziertes Milieu.³

In ihrer Diskussion des Territoriums beziehen sich Deleuze und Guattari auf die biologische Verhaltenslehre von Konrad Lorenz (Deleuze / Guattari 1997: 429ff). Anders als Lorenz verstehen sie die Territorialisierung aber nicht als aggressiv-besitzergreifendes, sondern zunächst als ästhetisches Phänomen (Deleuze / Guattari 1997: 431). Die Weise der Territorialisierung die sie im Blick haben, folgt keinem funktionalen Imperativ der Arterhaltung durch Revierkämpfe, sondern erzeugt einen künstlerischen Freiheitsspielraum, der gerade „eine Transformation der Funktionen“ (Deleuze / Guattari 2000: 218) ermöglicht. Bekanntlich stand Lorenz den Nazis nahe. Insofern ist Deleuzes und Guattaris Abgrenzung von Lorenz' Konzeption des Territoriums implizit auch eine Absage an das nationalsozialistische Lebensraumdenken und dessen geistige Vordenker wie Friedrich Ratzel. Anders als der Ideologie des „Volks ohne Raum“ liegt der Kritik des „Lebens ohne Umwelt“ keine besitzergreifende, imperialistisch-expansive Raumkonzeption, sondern ein Denken intensiver Räumlichkeit zugrunde, bei dem es um die ästhetische Transformation der Erde geht.

Daraus folgt nicht zuletzt, dass „Kunst kein Privileg des Menschen“ (Deleuze / Guattari 1997: 432) ist und bereits Tierumwelten künstlich erzeugt sind. Deleuze und Guattari wollen aber keineswegs den Unterschied von Natur und Kultur, von Mensch und Tier auflösen, indem sie das Verhalten von Tieren und Menschen aneinander annähern.

„Es gibt zwei Arten, den Schnitt zwischen Natur und Kultur zu beseitigen oder abzuschwächen. Die eine besteht darin, tierisches und menschliches Verhalten einander anzunähern (das hat Konrad Lorenz getan, mit beunruhigenden politischen Konsequenzen). Wir sagen dagegen, daß der Begriff des Gefüges den des Verhaltens ersetzen kann und daß in bezug auf diesen Begriff die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur nicht mehr relevant ist. [...] [E]in Gefüge ist zunächst das, was sehr heterogene Elemente zusammenhält, einen Ton, eine Farbe, eine Geste, eine Position usw.; Natürliches und Künstliches. [...] Zwischen ganz verschiedenen Dingen kann es eine intensive Kontinuität geben.“ (Deleuze 2005: 171)

Das Modell des Verhaltens weicht hier also dem des *Gefüges* (franz. *agencement*, engl. *assemblage*) (Deleuze / Guattari 1997: 454), die Ethologie der Ökologie. Das Territorium wird nicht nach einem klar vorgegebenen Programm erzeugt, sondern entsteht gerade im „Freiraum des Codes“ (Deleuze / Guattari 1997: 439), sodass das Angeborene decodiert und das Erlernte territorialisiert wird (Deleuze / Guattari 1997: 454). Das Verhalten, das *ethos*, ist nicht verinnerlicht und steht einer fremden Umwelt gegenüber. Vielmehr ist es selbst ein Effekt und eine Leistung der Umwelt, das „Ethos ist auch die Bleibe“ (Deleuze / Guattari 1997: 426). Wohnung, Wohnen und Gewohnheiten, Habitus und Habitat, sind auf der gleichen Ebene angesiedelt. Bereits diese Konzeption territorialer Gefüge ist ungemein folgenreich für eine mögliche Lebenssoziologie im Anschluss an Deleuze und Guattari. Es ist nämlich nicht mehr nur der Körper oder das „Leben selbst“, das den primären Ort darstellt, an dem es zur Überkreuzung von Natürlichem und Kulturellem, von Biologischem und Sozialen kommt. Statt primär auf Verkörperungen zu fokussieren, lässt sich vielmehr die spezifische Verräumlichung von Natur-Kultur-Verhältnissen studieren und dadurch sowohl ein naturalistischer als auch ein kulturalistischer Reduktionismus umgehen. Das Leben ist nicht die Summe determinierender Fakto-

3 Mit seinem Konzept der *territories of the self* schließt auch Erving Goffman (2009: 28ff) an Überlegungen aus der Ethologie an. Auch Goffmann betont, wie bestimmte Gegenstände oder Gesten durch ihren spezifischen Platz in einer sozialen Situation (etwa ein Handtuch auf einer Strandliege) zu Zeichen bzw. zu „Markern“ werden können, um ein Territorium abzugrenzen.

ren – der Gencode, die Hirnphysiologie – im Rücken des Sozialen, sondern eine Fluchtgestalt, die in Territorialisierungen gerade deshalb so besonders intensiv zum Ausdruck kommt, weil sie hier über sich selbst hinausgeht.

Kunst, formal gesehen Technik bzw. „Naturtechnik“ (Deleuze / Guattari 2000: 220), hat hier aber nicht nur die Aufgabe der Weltversammlung, der Gründung der Bleibe und dessen, was bleibt, sondern ist immer an der Eröffnung neuer Horizonte, am Auszug aus den Wohnstätten und Ablegen von Gewohnheiten beteiligt, an Territorialisierung wie an Deterritorialisierung. Das Konzept territorialer Gefüge erhält deshalb eine weitere Radikalisierung durch den formalen – das heißt nicht auf technische Gerätschaften beschränkten – Begriff der *Maschine*. Maschinen sind weniger abgrenzbare Entitäten, sondern eher Verkopplungsalgorithmen, die an territoriale Gefüge anschließen, sie öffnen und mit anderen Gefügen vernetzen (Deleuze / Guattari 1997: 455). Maschinen erzeugen so eine „Synthese des Heterogenen“ (Deleuze / Guattari 1997: 451). Erst jetzt bewegt man sich endgültig auf der Ebene der Ökologie, wo es nicht nur um ein Lebewesen in einem Milieu oder Territorium geht, sondern um die Konsistenzeffekte zwischen diesen Habitaten, um Kohabitationen, wechselseitige Konkurrenzen, Symbiosen und Angewiesenheiten. Jedes Lebewesen ist dann nicht mehr nur in einer Umwelt eingelassen, sondern ist seinerseits Umwelt für andere. Das territoriale Vogelgezweitscher (die „melodischen Komplexe“ (Deleuze / Guattari 2000: 220) überlagert und verbindet sich mit dem von Artgenossen, als auch mit den Gesängen anderer Vögel und dem differenzierten Rauschen des organischen und nicht-organischen Lebens zu einer immer komplexeren Geräuschlandschaft („symphonische Kompositionsebene“ (Deleuze / Guattari 2000: 220). Es geht dann nicht mehr um die „Selektion einer Welt, sondern um eine Symphonie der Natur“ (Deleuze 1988: 164). Hier wird ein wichtiger Unterschied zu Uexküll und der an ihn anschließenden System-Umwelttheorien deutlich. Während letztere sich auf die „Selektion einer Welt“ und damit auf die Differenzierung von Umwelt und System beziehen, lässt sich die Idee der „Symphonie der Natur“ eher mit Konzepten der Symbiose in Verbindung bringen. Biolog_innen wie Lynn Margulis (1999) und Scott Gilbert (Gilbert / Sapp / Tauber 2012), die eine symbiotische Sichtweise des Lebens vertreten, argumentieren, dass der evolutionäre Erfolg von Lebensformen nicht so sehr von den intrinsischen Eigenschaften eines Einzelwesens und dessen Möglichkeiten zur Selbstbehauptung in Konkurrenzsituationen, sondern vor allem von symbiotischen Beziehungsmustern abhängt. Auch Deleuze und Guattari geht es nicht primär um lebendige Einheiten – auch nicht, wenn Einheit immer nur als Ergebnis von Differenzierung verstanden wird – sondern um vitale Relationen bzw. das Vitale als Relationsgefüge. Sie verstehen „Werden“ nicht als Differenzierungs-, sondern als Verknüpfungsprozess, nicht als evolutionäre Abstammung, sondern als Effekt von Allianzen und „Symbiosen, in dem Geschöpfe völlig unterschiedlicher Entwicklungsstufen und Tier- oder Pflanzenreiche zusammenkommen, ohne daß irgendeine Abstammung vorliegt.“ (Deleuze / Guattari 1997: 325)⁴ Als Gefüge bzw. maschinistische Ökologie ist die Umwelt nicht mehr eine allgemeine Umgebung des Lebens, die selektiven Druck auf ein Lebewesen ausübt oder ihrerseits vom Lebewesen selektiert wurde, sondern ein symbiotischer Beziehungskomplex, in dem Lebewesen immer zugleich eine Umwelt haben und Umwelt sind. So ist etwa jeder Mensch nicht nur in eine komplexe sozio-techno-vitale Umwelt eingefaltet, sondern seinerseits Umwelt für eine Vielzahl von Mikroorganismen – das Mikrobiom – auf die er ebenso existentiell angewiesen ist, wie auf seine „äußere“ Umwelt.

4 Das Konzept der Symbiose bzw. *sympoiesis* spielt gerade in jüngeren feministischen Debatten eine wichtige Rolle und wird hier explizit als Alternative zur Autopoiesis ins Spiel gebracht (Haraway 2016: 58ff; Tsing 2015: 142ff). Für eine aufschlussreiche Kritik an Luhmanns Differenzierungstheorie mit Bezugnahme auf Margulis Konzept der Symbiose, siehe: Wagner (1999: 60ff). Für einen frühen soziologischen Zugriff auf den Symbiosebegriff siehe: Park (1952: 240ff).

Die Maschinen öffnen die Gefüge aber auch zum Kosmos (Deleuze / Guattari 1997: 455), öffnen sie für kosmische Kräfte, wie Schwerkraft, Sonnenlicht, Niederschläge und sonstige atmosphärische Phänomene. Die Maschine deterritorialisiert die Gefüge in Richtung dieser kosmischen Kräfte, d.h. sie dezentriert die um das Lebewesen kreisende Welt in Richtung der Erde und der Sonne. Diese Deterritorialisierung löst die Territorien aber nicht zwangsläufig auf. Vielmehr ist die territoriale Gründung die Voraussetzung für die kosmische Öffnung, wie umgekehrt das territoriale Gefüge die kosmischen Kräfte auf eine spezifische Weise versammelt. Ein Haus braucht nicht nur Wände, sondern auch Fenster, durch die Licht und Luft hereinkommen kann. „Denn das Territorium beschränkt sich nicht nur aufs Isolieren und Verbinden, es bietet eine Öffnung hin zu kosmischen Kräften, die aus dem Inneren aufsteigen oder von außen eindringen, und macht den Bewohner für deren Wirkung empfänglich.“ (Deleuze / Guattari 2000: 221) Erst die Erzeugung einer territorialen Wohnstätte ermöglicht also die Öffnung für die Kräfte des Kosmos.

Daraus folgt auch, dass der Kosmos ebenso wenig wie das Milieu oder das Territorium eine separate Raumgestalt ist, die ein Lebewesen betritt, sobald sie aus dem Territorium ausgezogen ist. Es handelt sich weder um Maßstabseinheiten, noch um sukzessive oder historische Entwicklungsstufen (Deleuze / Guattari 1997: 473) hin zu größerer Komplexität. Vielmehr sind Milieu, Territorium und Kosmos, Schichten, Gefüge und Maschinen Relaispunkte für Bewegungen der Stratifizierung, Territorialisierung und Deterritorialisierung, d.h. für eine Reihe kontinuierlicher Übergänge. Sie sind alle aus der gleichen Materie, der gleichen Prozesssubstanz gemacht, die sie gleichwohl beständig und auf je spezifische Weise modifizieren. Es ist allerdings der Aspekt der Maschine, der das Ineinander-Verschachtelt-Sein, das Ineinander-Gefaltet-Sein von Schichten und Gefügen, ihre *Konsistenz*, gewährleistet, ohne ihre irreduzible Pluralität in einem größeren Ganzen aufzulösen. Der Kosmos ist nicht die Universalsphäre, in die Territorien und Ökologien eingelassen sind. Er ist eher ein Horizont der beständigen Bewegung der Deterritorialisierung; er ist weniger ein Ort, als die Fluchtlinie, die jedes Territorium öffnet, jedes Gefüge transformiert und so die Kontinuität des Lebendigen und Materiellen gewährleistet.⁵ Deleuze und Guattari erschleichen sich also die These von der Kontinuität von Lebendigem, Materiellem und schließlich auch Sozialem nicht durch den billigen Hinweis, dass „wir alle“ den gleichen Kosmos bewohnen und die gleiche Erde bevölkern. Vielmehr erteilt ihre Konzeption des ineinander verschachtelten Pluralismus territorialer Gefüge dem Einheitsdenken der Natur gerade eine Absage.

Tabelle 1: Übersichtstabelle zu Stufen und Merkmalen von Deleuze / Guattaris Ökologiekonzept

Welt	Relationsmuster	Bewegung	Konstitutionsprinzip
Milieu	Schicht	Stratifizierung	Schöpfung
Territorium	Gefüge	Territorialisierung	Gründung
Kosmos	Maschine	Deterritorialisierung	Konsistenz

Obwohl sich Deleuze und Guattari ausgiebig auf das Leben und Theorien des Lebendigen beziehen, wäre es falsch, ihr ökologisches Denken der Gefüge als vitalistisch zu charakterisieren. Vielmehr überwinden sie die Alternative Mechanismus – Vitalismus durch ihren Maschinismus (Deleuze / Guattari 1977: 365ff), mit dem sie die heterogene Zusammensetzung und Konsistenz von unterschiedlichen Materialien, Wesenheiten und Kräften denken, die sich

5 Ein ähnliches Verständnis des Kosmos liegt auch Isabell Stengers (2008: 153ff) stark von Deleuze und Guattari beeinflusstem Konzept der Kosmopolitik zugrunde. Zu Stengers Kosmopolitik siehe: Folkers / Marquardt (2017).

wechselseitig affizieren. Deshalb spricht Guattari (1994: 72) auch von „maschinistische[r] Ökologie“. Der von Spinoza übernommene Begriff des Affekts als Gleichzeitigkeit von affizieren und affiziert werden (Spinoza 2010: 219ff) ermöglicht ihnen eine Wirkungsweise jenseits von mechanisch-kausaler Beeinflussung, und teleologischer Zweckursächlichkeit zu denken. In einer maschinistischen Ökologie stehen sich deshalb nicht mehr Umwelt und Organismus gegenüber, so dass entweder der Organismus durch die Umwelt (Milieudeterminismus) bestimmt oder die Umwelt durch den Organismus konstituiert wird (Selektivismus). Das Leben einer solchen Ökologie lässt sich überhaupt nicht mehr auf einen lebendigen Mittelpunkt reduzieren, sondern existiert verstreut in bzw. zwischen den Relationen von belebten und unbelebten Materien: ein „nicht-organisches Leben der Dinge“ (Deleuze / Guattari 2000: 213). Deshalb geht es auch nicht mehr um die ethologische Frage, wie ererbte oder verkörperte, erlernte Verhaltensweisen sich in einem gegebenen Umfeld auswirken oder transformieren. Vielmehr geht man vom Konsistenzeffekt eines Gefüges aus, das zwar nicht einheitlich ist, aber doch in einem inneren Zusammenhang steht und eine verteilte Aktivität und Lebendigkeit aufweist (zur Vitalität und Aktivität von Gefügen siehe auch: Bennett 2010: 20ff). Es ist dann nicht mehr entscheidend, welche Elemente künstlich oder natürlich, menschlich oder nicht menschlich, technologisch oder organisch, lebendig oder nicht lebendig sind. Es geht darum, wie sich die Komponenten in Beziehung zueinander setzen, wie sie sich affizieren und affiziert werden. So entsteht im Gefüge eine Vitalität, die zugleich über das organische Leben und das Leben selbst hinausgeht (Deleuze / Guattari 1997: 458): ein Leben jenseits seiner selbst.

4. Ausblick: Politik und Soziologie des Lebens jenseits seiner selbst

Die Konzeption von Ökologie als „Leben jenseits seiner selbst“, die ich mit Deleuze und Guattari entwickelt habe, stellt nicht aus sich heraus eine soziologische Forschungsagenda geschweige denn eine kohärente Sozialtheorie dar. In ihrem Vorschlag, Ökologie als Assoziationen von Organischem und nicht-organischen Entitäten zu denken, lässt sich aber durchaus ein soziologisches Moment erblicken, sofern man bereit ist, das Soziale nicht als fixen Gegenstandsbereich, sondern – einem Vorschlag Latours (2007) folgend – als Prinzip der Assoziation zu denken. Der Ökologieansatz von Deleuze und Guattari ist nicht so angelegt, dass er eine Beschreibungssprache enthielte, die nur für das Menschliche oder Soziale reserviert ist. Vielmehr bietet ihr Maschinismus ein Modell für eine „verallgemeinerte“ bzw. „allgemeine Ökologie“ (Guattari 1994: 50; Hörl 2011: 23ff) mit der heterogen zusammengesetzte Gefüge, mithin Soziales im Sinne einer Soziologie der Assoziationen, gefasst werden können. Dadurch eröffnen sich neue soziologische Perspektiven oder zumindest interessante Irritationsmomente, die dazu angetan sind gewohnte disziplinäre Territorialisierungen und Gebietsmarkierungen durcheinander zu bringen. Zum Abschluss soll daher schlaglichtartig der sozialwissenschaftliche Mehrwehrt des herausgearbeiteten Ökologiekonzepts gezeigt werden, indem zunächst für eine Verschiebung des herkömmlichen Verständnisses der Biopolitik plädiert wird, um anschließend deutlich zu machen, inwiefern es sich aufdrängt im Anschluss an Deleuze und Guattari Netzwerktheorien um ein Denken von (Um)weltlichkeit zu erweitern.

4.1 Umweltgouvernementalität als Symbiopolitik

Ich habe das Konzept der Ökologie und des Lebens jenseits seiner selbst mit Blick auf biopolitische Probleme der Gegenwart entwickelt. Das Problem der Politik des Lebens selbst besteht in dessen Umweltvergessenheit – eine Umweltvergessenheit, die von der empirischen Forschung zur molekularen Biopolitik als auch von den ethisch-politischen Ansätzen der „affirmativen Biopolitik“ geteilt wird. Politik des Lebens „jenseits seiner selbst“ steht in diesem Sinne für eine sowohl empirisch-analytische als auch ethisch-politische Erweiterung der Biopolitikdebatte über den engen Fokus auf „das Leben selbst“ hinaus.

Analytisch rücken bisher noch zu wenig beachtete Formen ökologischer Politiken des Lebens in den Fokus, die nicht nur auf Körper, sondern ebenso auf Umwelten und symbiotische Beziehungen zielen. Um Probleme wie Klimawandel, Rückgang der Biodiversität, Natur- und Umweltkatastrophen, Gefährdungen vitaler Erdsysteme, Konflikte um natürliche Ressourcen und deren Versiegen hat sich schon seit einigen Jahrzehnten eine Realpolitik des Lebens jenseits seiner selbst entwickelt, die von der Debatte um Biopolitik erst in Ansätzen wahrgenommen wird (Folkers / Lemke 2014: 51). Klassischerweise würde man diesen Problemkreis wohl einfach als Umweltpolitik bezeichnen. Mit Blick auf Deleuzes und Guattaris Ökologiedenken verschiebt und erweitert sich jedoch der Sinn von Umwelt über die „natürlichen Lebensgrundlagen“ hinaus. Umweltpolitik ist dann mehr als nur „Umwelt- und Naturschutz“. Vielmehr gilt es eine politische Ökologie jenseits der (naturalistischen) Natur sichtbar und denkbar zu machen, insofern davon ausgegangen wird, dass Umwelten durch künstliche, künstlerische bzw. technische Prozesse versammelt werden. Der naturalistischen von Kultur und Technik abgetrennten Natur setzen Deleuze und Guattari eine monistische (spinozistische) Natur entgegen, in der „[d]as Künstliche [...] ganz und gar Teil der Natur“ (Deleuze 1988: 161) ist. Umwelt- bzw. Biopolitik ist deswegen genauso Technopolitik, Politik technischer Milieus und „öko-technischer Umwelten“ (Hughes 2004: 151ff), „wo sich nicht mehr ausmachen lässt, was Kunst und was Natur ist (die ‚Naturtechnik‘)“ (Deleuze / Guattari 2000: 220). Insofern ist die verallgemeinerte bzw. „maschinistische Ökologie“ (Guattari 1994: 72) an das hybride Terrain zeitgenössischer Biopolitiken angepasst, das aus der irreversiblen Überflutung der modernistischen Demarkationslinien zwischen Natur und Kultur hervorgegangen ist. Die Analytik der Politik des Lebens jenseits seiner selbst begegnet Infrastrukturnetzwerken, die als zweite Natur (Cronon 2009) zur Umwelt geworden sind (Edwards 2003: 188ff), ebenso wie Versuchen, Naturkräfte und Gegebenheiten für Infrastrukturprojekte zu rekrutieren (Carase 2012). Sie kartiert die Erzeugung und Effekte digitaler Medienumwelten (Hörl 2011; Gabrys 2016: 185ff), ebenso wie Medialisierungen und Simulation des Erdsystems (Edwards 2010). Sie beobachtet Projekte zum Schutz der Umwelt vor den Nebenfolgen der Technik ebenso wie Versuche, die natürlichen Lebensgrundlagen durch technische Intervention zu erhalten (Yusoff 2013). Sie verfolgt bedrohte Tierarten durch ihre ruinierten Reviere anhand der Fährten, die deren fürsorgliche „Verfolgung“ durch Wissenschaftler_innen und Umweltschützer_innen hinterlassen (Lorimer 2015). Kurz sie untersucht eine Umwelt, die aufgehört eine Externalität zu sein, seit ihre technisch vermittelte Erfahrbarkeit keinen Zweifel mehr an ihrer technisch induzierten Beschädigung und Transformierbarkeit lässt.⁶

Im Gegensatz zur Politik des Lebens selbst interveniert die Politik des Lebens jenseits seiner selbst nicht auf der molekularen Ebene des genetischen Codes und zielt nicht lediglich auf den Individual- oder Bevölkerungskörper (Foucault 1977: 166). Vielmehr richtet sie sich primär auf die umweltlichen Bedingungen des Lebens. Sie wirkt damit gleichsam „aus der Distanz“ auf das Leben. Damit geht ein Modus der Ausübung von Biomacht einher, den man im Anschluss an Foucaults (2004: 39ff) Überlegungen als Regierung des bzw. durch das Milieu fassen kann. Hier hatte Foucault eine Art der Machtausübung beschrieben, die nicht als „subjektivierende Unterwerfung“ (Foucault 1976) funktioniert, sondern regulativ und kontrollierend auf die Umwelt des Lebens einwirkt und so das „Feld der Möglichkeiten“ (Foucault 2005: 286) lebendiger Vielheiten modifiziert. Gouvernamentalität nimmt hier die Form einer „environmentality“ (Massumi 2009: 155) an, die „auf die Umgebung Einfluß nehmen und systematisch die Variablen dieser Umgebung verändern wird“ (Foucault 2006: 372). In einer Reihe von Studien ist das Konzept der *environmentality* bzw. der *Umweltgouvernamentalität* bereits mobilisiert worden, um Foucaultsche Macht- und Regierungsanalysen über das „conduct of conduct“-Modell hinaus zu erweitern (Braun 2014; Lemke 2015; Gabrys 2016; Folkers

6 Für eine Variation dieses Motivs im Kontext meiner Untersuchungen zur Biopolitik vitaler Systeme siehe: Folkers (2018: 343-352).

2017). Regierung kann so nicht nur als „Menschenführung“, sondern umfassender als Regulation komplexer Ökologien von Menschen und Nicht-Menschen gefasst werden. Durch Rekurs auf Deleuze und Guattaris ökologisches Denken muss jedoch das Verständnis der relationalen Topologie der *environmentality* geschärft werden. Wenn man davon ausgeht, dass Lebewesen nicht nur eine Umwelt haben, sondern selber Umwelt sind, dann gibt es nicht einfach einen lebendigen Mittelpunkt, der durch Manipulation seines Drumherums gesteuert werden kann. Das Feld der Macht ist vielmehr ein vielschichtig gefaltetes, fraktales Beziehungsgeflecht. Eingriffe in die Umwelt müssen deshalb zugleich als Gestaltungen symbiotischer Beziehungen verstanden werden. *Environmentality* ist in diesem Sinne stets eine „symbiopolitics, the governance of relations among entangled living things“ (Helmreich 2009: 15). Von hier aus lässt sich erahnen, wie komplex und fehleranfällig die Umweltgouvernementalität ist. So ist nicht nur davon auszugehen, dass die anvisierten „Systeme“ die Umweltreize eigenlogisch verarbeiten, sondern dass die Umweltinterventionen zudem in noch unbekannte oder unerwartete Bereiche und Beziehungen ausfransen.

Aus politischer Perspektive reicht es gleichwohl nicht, auf das Scheitern der Regierung des Lebens jenseits seiner selbst zu setzen. Es braucht zumindest einige ethische Anhaltspunkte, die es erlauben, sich strategisch und kritisch zu diesen Formen der Biopolitik zu verhalten. Ein erster Anhaltspunkt kann darin liegen zu betonen, dass auch eine kritische Politik des Lebens jenseits seiner selbst eine Spielart affirmativer Biopolitik ist. Affirmiert wird aber gerade nicht das Leben selbst jenseits seiner Politisierung, seiner biomächtigen und biotechnologischen Zurichtung, sondern eine technische Biopolitik, die den immer schon künstlich-künstlerischen Charakter des Lebens hervortreten lässt. Noch nie war das Leben so durch und durch technisiert. Noch nie war es so abhängig von und verschränkt mit der Technik. Damit ist der alte Naturalismus des Lebens dahin. Sowohl der epistemologische Anspruch der objektiven Bestimmbarkeit des „Lebens selbst“ als auch die politischen Ansprüche des biologischen Essentialismus sind nicht weiter aufrechtzuerhalten. Affirmative Biopolitik ist der Aufruf zu neuen, alternativen Experimenten in Biotechnik und Lebenskunst und gerade kein „zurück zur Natur“.

Die biotechnologisch erzeugte Figur des Lebens selbst – etwa das eingangs erwähnte kryogene Leben, dem seine Umwelt abhanden gekommen ist – sollte also nicht deswegen abgelehnt werden, weil sie überhaupt technisch erzeugt ist, sondern weil sie eine deprivative Form des Lebens darstellt. Auch das Leben selbst kann als Effekt einer Politik des Lebens jenseits seiner selbst verstanden werden; als Effekt der biotechnologischen Zurichtung und Aufbewahrung des Lebens selbst im „Einschließungsmilieu“ (Deleuze 1993: 255) der Biobank. Aber warum gibt es dann eine Präferenz für kosmische Ökologien gegenüber den musealisierten Molekülen? Deleuzes und Guattaris Ökologie ist immer auch eine Ethik, die „die Untrennbarkeit des ethos, die einem Lebewesen eigene Verhaltensweise, und des oikos, das Habitat dieses Wesens“ (Stengers 2008: 163) betont. Es ist damit keine Ethik des Sollen, sondern eine von Spinoza inspirierte Ethik der Affekte, der es nicht um richtig oder falsch, sondern um „Intensitätsstufen der Macht“ (Saar 2013: 202) geht, um die Frage, was „[d]ie Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert“ (Spinoza 2010: 223). Sowohl das Leben selbst als auch das in der kosmischen Ökologie versammelte Leben jenseits seiner selbst sind Effekte eines je spezifischen Affektionsgeschehens, eines bestimmten Wirkens von Natur- bzw. Lebenstechnologien. Sowohl das molekulare Leben selbst, als auch das kosmische Leben jenseits seiner selbst sind deterritorialisierte und nicht-organische Lebensformen. Der Unterschied besteht aber darin, dass in einem Fall die Kräfte des Lebens durch seine Öffnung zum Kosmos, bzw. „Öffnung in Richtung Konsistenz“ (Deleuze / Guattari 1997: 456), also durch die Deteritorialisierung bzw. Umfunktionierung organischer Funktionen erweitert und gesteigert bzw.

intensiviert werden.⁷ Dadurch ergeben sich Resonanzen auf einer „symphonischen Kompositionsebene“. Im anderen Fall werden die Kräfte des Lebens vermindert, weil es zu einer „Schließung der Gefüge“, zu einer „Deterritorialisierung im Leeren“ (Deleuze / Guattari 1997: 456) kommt, insofern hier die Assoziationsmöglichkeiten und damit die Kräfte des Lebens auf ein Minimum reduziert werden. Es ist eine Deterritorialisierung, die in einem „schwarzen Loch“ (Deleuze / Guattari 1997: 455) endet, wo die Resonanzen ersticken.

Deleuze und Guattari sind sich im Klaren darüber, dass gerade in der Gegenwart die gefährlichsten Machtprojekte deterritorialisierenden Charakter haben, indem sie „das Molekulare [...] unterwerfen und es in ein Museum oder eine Bombe [...] stecken“ (Deleuze / Guattari 1997: 473), anstatt es zu befreien und für ein kosmisches Werden zu öffnen. Gerade Guattari (1994: 35ff) hat in seinem *Drei Ökologien* eine Reihe von Beispielen für derartige Phänomene aufgeführt: von der Zerstörung von Ökosystemen bis zur Wohnungslosigkeit als Folge von städtischen Aufwertungsprozessen.⁸ Im Verschwinden des Artenreichtums, der „Umweltverschmutzung“, in den Zwangsräumungen von verschuldeten Hausbewohner_innen nach der Finanzkrise, sogenannten „Klimaflüchtlingen“, im *landgrabbing* und in Formen der Kriegsführung, die auf die Zerstörung lebenswichtiger Infrastrukturen der Zivilbevölkerung (Graham 2011) zielen – in all diesen Phänomenen werden dem Leben seine Entfaltungspotenziale geraubt, indem man es gewaltsam seiner Umweltbedingungen enteignet. Mit Deleuze und Guattari können wir deshalb von Phänomenen der deprivativen Deterritorialisierung sprechen, weil hier die Flucht von einem Territorium nicht mit neuen Territorialisierungen einhergehen kann, insofern die Räume und Nischen dafür fehlen oder versperrt sind.

Tatsächlich geht es Deleuze und Guattaris Öko-Ethik dabei aber nicht um die Heimatpflege eines mit seiner Scholle verwachsenen Lebens. Deterritorialisierung und Flucht sind Grundphänomene des Lebendigen und damit auch des Sozialen. Im „Anthropozän“, der kapitalistisch ruinierten erdgeschichtlichen Gegenwart (siehe dazu: Tsing 2015), wird dieser Grundzug des Lebens, eigentlich Ausdruck von Eigensinn und Spontanität, immer mehr zur Überlebensnotwendigkeit. Gleichzeitig findet jedoch, wie Donna Haraway im Anschluss an Anna Tsing feststellt, ein „wiping out of most of the refugia from which diverse species assemblages (with or without people) can be reconstituted after major events (like desertification, or clear cutting, or, or, ...)“ statt: „Right now, the earth is full of refugees, human and not, without refuge“ (Haraway 2016: 100). Der Politik des Lebens jenseits seiner selbst kann es daher nicht um die Bekämpfung der Flucht gehen, aber auch nicht um ihre Romantisierung als ungezähmter Nomadismus, sondern um die Schaffung neuer Refugien. Dabei droht stets – gleichsam symmetrisch zur Gefahr einer deprivativen Deterritorialisierung – die Gefahr einer verschließenden Territorialisierung. Wenn das Leben in Reservate eingesperrt oder in humanitären Lagern reterritorialisiert wird, kann zwar unter Umständen das *Leben selbst*, das nackte Überleben, gesichert werden. Werden dem Leben dadurch aber seine spontanen Ausdrucksmöglichkeiten und seine ästhetischen Gestaltungspotenziale genommen, dann reduzieren sich die Kräfte des

7 Diese Steigerungslogik unterscheidet sich von der Steigerungslogik der Moderne, sowohl von der eugenisch-biopolitischen Logik der Zucht, wie von der ökonomischen Steigerungslogik des Wachstums. Während es bei Zucht und Wachstum um extensive Steigerungen geht, geht es hier um Steigerung der Intensität, um Intensivierung.

8 Interessanterweise geht Guattari dabei auch auf Donald Trump ein, der damals noch als Immobilienunternehmer städtische Ökologien heimsuchte, bevor er als US-Präsident zur planetarischen Umweltbedrohung wurde. „Eine andere Art von Algen [...] besteht aus der Wucherungsfreiheit, welche Leuten wie Donald Trump gewährt wird, der sich ganzer Quartiere [...] bemächtigt, um sie durch Mieterhöhung ‚instand zu setzen‘ und bei dieser Gelegenheit zehntausende von minderbemittelten Familien zu vertreiben, die mehrheitlich dazu verdammt sind, ‚homeless‘ zu werden, was etwa den toten Fischen in der Umwelt-Ökologie entspricht.“ (Guattari 1994: 36) Ein ökologisches Modell für die Analyse von städtischen Verdrängungsprozessen findet sich schon bei Park (1952) und seinem Konzept des Invasions-Sukzessionszyklus.

Lebens wiederum auf ein Existenzminimum. Das Territorium büßt seine öffnenden Fluchtlinien ein, die es dem Leben ermöglichen, über sich selbst hinauszugehen. Um einen alten Begriff aufzugreifen und (gegen den Strich) zu erweitern, ließe sich deshalb vielleicht von Phänomenen der „Kolonisierung der Lebenswelt“ (Habermas 1981) sprechen. Eine Kolonisierung der Lebenswelt läge im Sinne von Deleuzes und Guattaris Ökologiekonzept dann vor, wenn das Leben durch Entzug seiner lebenswichtigen Umwelten ganz unmöglich gemacht wird, aber auch, wenn es seine (ästhetische) Expressivität einbüßt. Es geht um den Entzug von materiellen Ressourcen ebenso wie um den Entzug von Ausdrucksmaterien und damit von semiotisch-ästhetischen Ressourcen. Das Leben muss sich in Territorien ausdrücken können, um sich von diesen gestalten lassen zu können. Die Ansprüche des Überlebens und des schönen Lebens gehen also zusammen.

4.2 Welt und Netzwerk – Ökologische Lebenssoziologie

Das Konzept der „verallgemeinerten Ökologie“ ist jedoch nicht auf diesen Problemmkreis von Fragen zur Biopolitik beschränkt, sondern kann zumindest Inspirationen für soziologische Grundsatzfragen liefern. Gerade die Kritik am Schema des Verhaltens und der Übergang von der Ethologie zur Ökologie ist hier besonders fruchtbar. Bei Deleuze und Guattari tritt an die Stelle der Frage nach dem Verhalten von Individuen in einer gegebenen Umwelt bzw. der Frage, wie Individuen ein bestimmtes Verhalten erlernen und verinnerlichen, die Frage nach verstreuten Affektionen, nach den Konsistenzeffekten maschinistischer Ökologien und deren Operationen. Im soziologischen Denken würde das einen Übergang vom Habitus zum Habitat nahelegen, also vom verkörperten Verhalten zum offenen Feld eines dezentrierten Affektionsgeschehens. Ein solches Habitat ist mehr als „Leib gewordene Geschichte“ (Bourdieu 1985: 69), sondern besteht aus einem resonanten Komplex, der Gewohnheiten ebenso beinhaltet wie Einrichtungsgegenstände, Landschaften und Technosphären, der Häuslichkeit schafft und Fluchtwege eröffnet etc. Entsprechend ist eine Gesellschaft mehr als die Zusammenballung von Leibern, sondern stets auch eine Assoziation von vitalen „Raum-Vielheiten“ (Sloterdijk 2004: 261).

Die Kritik an den Limitationen der Bourdieuschen Habitus Theorie und der Soziologie der Verkörperung erinnert nicht zufällig an Bruno Latour. Der Einfluss von Deleuze und Guattari auf sein Denken ist bekannt. Ähnlich wie Deleuze und Guattari (2000: 211) den „Carnismus“ von Merleau-Pontys Leibphänomenologie kritisiert haben, hat auch Latour (2001) die Soziologien der Verkörperung dafür kritisiert, dass es ihnen an den Dingen, den Techniken, den Infrastrukturen, den „Gerüsten“ fehlt, um der Gesellschaft dauerhaften Zusammenhalt jenseits von Nahfeldinteraktionen zu geben. Konsequenterweise verschob er die Aufmerksamkeit vom Habitus, also von Formen inkarnierter Gesellschaft, zu offenen Akteursnetzwerken und damit zu den Assoziationen von Menschen und Nicht-Menschen, Natürlichem und Künstlichem, Materiellem und Semiotischem (Latour 2007). Und noch Latours jüngste Theorie der Existenzweisen stellt die Ökologisierung der modernen Trennung von Natur und Kultur gegenüber und stellt fest: „the verb ‚ecologize‘ is to become an alternative to ‚modernize‘“ (Latour 2013 b: 231).⁹

Allerdings lässt sich mit Deleuze und Guattari auch ein Einwand gegen Latours Netzwerktheorie formulieren, der vor allem von Peter Sloterdijk (2004: 257) an Latour herangetragen

9 Neben Latour haben auch eine Reihe anderer Sozialwissenschaftler_innen in jüngerer Zeit auf Ökologiekonzepte zurückgegriffen (Ong 2005; Abbott 2005). Hier dient „Ökologie“ jedoch zumeist lediglich als Modell, um komplexe soziale Beziehungsmuster zu denken und nicht, wie bei Latour und Deleuze / Guattari, um klassische Unterscheidungen von Natur und Kultur zu unterlaufen.

wurde und bei letzterem zunehmend größere Resonanzen ausgelöst hat.¹⁰ Netzwerke sind nur dünne Linien, Transitorie und Wege und keine Lebenssphären und Wohnstätten. Netzwerktheorien unterschlagen damit das existenzielle und vitale „In-der-Welt-Sein“, was es ihnen verunmöglicht ein zentrales Dilemma der globalen „Netzwerkgesellschaft“ (Castells 2001) zu analysieren: In dem Maße, in dem immer mehr Orte des Globus miteinander vernetzt werden, gehen gleichzeitig die Lebens- und Wohnräume auf dem Planeten rapide zurück. Die zeitgenössische Mobilität und Flexibilität gehen auf Kosten unseres existentiellen Mobiliars.

Anders als Latours Netzwerke sind die Ökologien von Deleuze und Guattari nicht nur dünne Linien, die sich zwar bereisen, aber nicht bewohnen lassen. Ein territoriales Gefüge besteht nicht nur aus *nodes* und *edges*, sondern ist auch Zuhause und Lebenssphäre bzw. – um die phänomenologische Terminologie zu verwenden – eine Welt. Anders als in der Phänomenologie ist die Welt hier jedoch nicht der unhintergehbare Horizont, in den wir „immer schon“ geworfen sind. Vielmehr ist die Welt der Effekt einer Lebenskunst, die eine spannungsreiche Bewegung zwischen einer Wohnung schaffenden Territorialisierung und einer öffnenden Deterritorialisierung hervorbringt. Gelungenes Leben heißt dann auf eine Weise in der Welt zu sein, die es gestattet, sich sein Revier künstlerisch abzustecken bzw. sich die Welt auf eine ästhetische Weise anzueignen. Dieser Aneignungsvorgang ist aber zugleich eine Enteignung, weil sich das Leben nicht bloß in der Welt spiegelt, sondern in der Ekstase der Welt über sich selbst hinausgeht, also in einen ko-evolutionären und ko-habituellen Prozess mit seiner Umwelt verwickelt wird. Welten heißt Werden.

5. Schluss

Dieser Aufsatz plädiert für eine Revitalisierung lebenssoziologischer Denkfiguren. Er argumentiert, dass diese Revitalisierung nur dann produktiv sein kann, wenn *erstens* das Leben nicht reduktionistisch als determinierende Grundlage, sondern als emergentes Phänomen und Fluchtgestalt aufgefasst wird, wenn sie *zweitens* posthumanistisch ist, der Mensch also nicht im Mittelpunkt steht, sondern dezentriert wird, und wenn sie *drittens* auf die vitalen, also biopolitischen Probleme unserer Gegenwart antworten kann. Deleuzes und Guattaris Konzept der Ökologie, das hier herausgearbeitet wurde, erfüllt diese Kriterien. Nicht nur der Mensch, sondern auch das Leben selbst findet sich in den vitalen Netzen territorialer Gefüge und kosmischer Ökologien entäußert – Leben jenseits seiner selbst – und scheinbar paradox gerade dadurch behaust. In dieser Konzeption liegt sowohl ein analytisches als auch ein normatives Potenzial, das es erlaubt, aktuelle Formen der Biopolitik zu analysieren und gegebenenfalls dafür zu kritisieren, dass dem Leben hier seine vitalen Verbindungen, Räume und Ausdrucksmöglichkeiten genommen werden.

Literatur

- Abbott, Andrew (2005): Linked ecologies: States and universities as environments for professions, in: *Sociological theory* 23(3), S. 245-274.
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant matter. A political ecology of things*, Durham – London.
- Bennett, Tony / Joyce, Patrick (2013): *Material powers: Cultural studies, history and the material turn*. London.

10 Sowohl Latours (2013 b) Existenzweisen-Projekt als auch seine Überlegungen zu *gaia* können als Erweiterung und Korrektur seiner (Akteur)Netzwerktheorie verstanden werden. In letzteren findet sich etwa die bemerkenswerte Formulierung: „Ecological conflicts do not bear on the nationalistic *Lebensraum* of the past but they do deal with ‚space‘ and ‚life‘. The territory of an agent is the series of other agents that are necessary for it to survive on the long run, its *Umwelt*, its protective envelope.“ (Latour 2013 a: 119) Zu Latours Kosmopolitik siehe auch: (Opitz 2016).

- Bourdieu, Pierre (1985): Sozialer Raum und Klassen. *Leçon sur la leçon*, Frankfurt / Main.
- Braidotti, Rosi (2006): *Transpositions: On nomadic ethics*, Cambridge.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt / Main.
- Braun, Bruce P. (2014): A new urban dispositif? Governing life in an age of climate change, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 32(1), S. 49-64.
- Butler, Judith (2004): *Precarious life. The power of mourning and violence*, London.
- Canguilhem, Georges (1977): *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt / Main – Berlin – Wien.
- Canguilhem, Georges (2008): *Knowledge of Life*, New York.
- Carse, Ashley (2012): Nature as infrastructure: Making and managing the Panama Canal watershed, in: *Social Studies of Science* 42(4), S. 539-563.
- Castel, Robert (2000): *Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz.
- Castells, Manuel (2001): *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen.
- Chrulew, Matthew (2017): Freezing the ark: The cryopolitics of endangered species preservation, in: Joanna Radin / Emma Kowal (Hrsg.), *Cryopolitics. Frozen life in a melting world*, Cambridge – London, S. 283-305.
- Clough, Patricia Ticineto / Halley, Jean (2007): *The affective turn: Theorizing the social*, Durham.
- Coole, Diana / Frost, Samantha (2010): *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham – London.
- Cooper, Melinda (2008): *Life as Surplus. Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, Seattle.
- Cronon, William (2009): *Nature's metropolis: Chicago and the Great West*, New York.
- Deleuze, Gilles (1988): *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin.
- Deleuze, Gilles (1992): *Foucault*, Frankfurt / Main.
- Deleuze, Gilles (1993): Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: Ders. (Hrsg.), *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt / Main, S. 254-262.
- Deleuze, Gilles (2005): *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995*, Frankfurt / Main.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix (1997): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt / Main.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt / Main.
- Delitz, Heike (2015): Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken, Weilerswist.
- Delitz, Heike / Nungesser, Frithjof / Seyfert, Robert (2015): Was ist „Lebenssoziologie“? Das Leben als Subjekt und Objekt soziologischer Theorie, in: Stephan Lessenich (Hrsg.), *Krise der Routine, Routine der Krise. Verhandlungen des 37. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014*.
- Donzelot, Jaques (1993): The promotion of the social, in: Mike Gane / Terry Johnson (Hrsg.), *Foucault's New Domains*, London, S. 106-138.
- Edwards, Paul N. (2003): Infrastructure and modernity: Force, time, and social organization in the history of sociotechnical systems, in: Thomas J. Misa / Philip Brey / Andrew Feenberg (Hrsg.), *Modernity and technology*, Cambridge, S. 185-225.
- Edwards, Paul N. (2010): *A vast machine: Computer models, climate data, and the politics of global warming*, Cambridge.
- Esposito, Roberto (2008): *Bios. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis.
- Fischer, Joachim (2014): Kommentar, in: Joachim Fischer / Stephan Moebius (Hrsg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden.

- Folkers, Andreas (2017): Existential provisions: The technopolitics of public infrastructure, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 35(5), S. 855-874. .
- Folkers, Andreas (2018): *Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz. Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme*, Frankfurt / Main.
- Folkers, Andreas / Lemke, Thomas (2014): Einleitung, in: Andreas Folkers / Thomas Lemke (Hrsg.), *Biopolitik. Ein Reader*, Berlin, S. 7-61.
- Folkers, Andreas / Marquardt, Nadine (2017): Die Kosmopolitik des Ereignisses. Gaia, das Anthropozän und die Welt ohne uns, in: Corinna Bath / Hanna Meißner / Stephan Trinkaus / Susanne Völker (Hrsg.), *Verantwortung und Un/Verfügbarkeit. Impulse und Zugänge eines (neo)materialistischen Feminismus. Reihe der DGS-Sektion Frauen und Geschlechterforschung*, Münster. S. 98-114.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt / Main.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt / Main.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt / Main.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt / Main.
- Foucault, Michel (2004): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung (Geschichte der Gouvernementalität I). Vorlesungen am Collège de France, 1977-1978*, Frankfurt / Main.
- Foucault, Michel (2005): *Subjekt und Macht*, in: (Hrsg.), Michel Foucault. *Dits et Ecrits. Schriften. Vierter Band*, Frankfurt / Main, S. 269-294.
- Foucault, Michel (2006): *Die Geburt der Biopolitik (Geschichte der Gouvernementalität II). Vorlesungen am Collège de France, 1978-1979*, Frankfurt / Main.
- Franklin, Sarah (2000): *Life itself. Global nature and the genetic imaginary*, in: Sarah Franklin / Celia Lury / Jackie Stacey (Hrsg.), *Global Nature, Global Culture*, Thousand Oaks.
- Fraser, Mariam / Kember, Sarah / Lury, Celia (2006): *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*. London – Thousand Oaks – New Dehli.
- Friedrich, Alexander / Höhne, Stefan (2014): Frischeregime. Biopolitik im Zeitalter der kryogenen Kultur, in: *Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation* 1-2, S. 1-44.
- Gabrys, Jennifer (2016): *Program earth: Environmental sensing technology and the making of a computational planet*, Minneapolis.
- Gilbert, Scott F / Sapp, Jan / Tauber, Alfred I (2012): A symbiotic view of life: we have never been individuals, in: *The Quarterly review of biology* 87(4), S. 325-341.
- Goffman, Erving (2009): *Relations in public. Microstudies of the Public Order*, New Brunswick – London.
- Graham, Stephen (2011): *Cities under siege: The new military urbanism*, London.
- Guattari, Felix (1994): *Die drei Ökologien*, Wien.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände*, Frankfurt / Main.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt / Main.
- Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*, Minneapolis.
- Haraway, Donna J (2016): *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*, Durham.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt – New York.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio (2010): *Common Wealth: das Ende des Eigentums*, Frankfurt / Main.
- Heidegger, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt. Endlichkeit. Eisamkeit*, Frankfurt / Main.
- Heidegger, Martin (2004): *Bauen, Wohnen, Denken*, in: (Hrsg.), *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, S. 139-156.
- Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen.

- Helmreich, Stefan (2009): *Alien ocean: Anthropological voyages in microbial seas*, Berkely – Los Angeles – London.
- Hörl, Erich (2011): Die technologische Bedingung. Zur Einführung, in: Erich Hörl (Hrsg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin, S. 7-53.
- Hughes, Thomas Parke (2004): *Human-built world. How to think about technology and culture*, Chicago – London.
- Lash, Scott (2005): Lebenssoziologie Georg Simmel in the Information Age, in: *Theory, Culture & Society* 22(3), S. 1-23.
- Latour, Bruno (2001): Eine Soziologie ohne Objekt?, in: *Berliner Journal für Soziologie* 11(2), S. 237-252.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt / Main.
- Latour, Bruno (2013 a): *Facing Gaia: Six Lecture on the Political Theology of Nature*. Gifford Lectures on Natural Religion, Edinburgh, online verfügbar unter: <http://www.bruno-latour.fr/node/486>, letztes Abrufdatum: 28.10.2017.
- Latour, Bruno (2013 b): *An inquiry into modes of existence*, Cambridge.
- Lemke, Thomas (2015): New materialisms: Foucault and the ‚government of things‘, in: *Theory, Culture & Society* 4(32), S. 3-25.
- Lessenich, Stefan (2008): *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist.
- Lorimer, Jamie (2015): *Wildlife in the Anthropocene: conservation after nature*, Minneapolis.
- Luhmann, Niklas (1991): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt / Main.
- Luhmann, Niklas (2008): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden.
- Margulis, Lynn (1999): *Symbiotic planet: a new look at evolution*, New York.
- Marx, Karl (1953): *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1857-1858)*, Berlin.
- Massumi, Brian (2009): National enterprise emergency: Steps toward an ecology of powers, in: *Theory, Culture & Society* 26(6), S. 153-185.
- Müller, Julian (2014): Austreibung des Sozialen aus den Sozialwissenschaften, in: Norman Braun / Julian Müller / Armin Nassehi / Irmhild Saake / Tobias Wolbring (Hrsg.), *Begriffe – Positionen – Debatten. Eine Relektüre von 65 Jahren Soziale Welt*, Baden-Baden, S. 305-312.
- Ong, Aihwa (2005): Ecologies of expertise: assembling flows, managing citizenship, in: Aihwa Ong / Stephen J Collier (Hrsg.), *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, Malden, Oxford, S. 337-353.
- Opitz, Sven (2016): Neue globale Kollektivität: Das Kosmopolitische bei Ulrich Beck und Bruno Latour, in: *Soziale Welt* 67(3), S. 249-266.
- Park, Robert Ezra (1952): *Human communities: The city and human ecology*, Glencoe.
- Rabinow, Paul / Rose, Nikolas (2006): *Biopower today*, in: *BioSocieties* 1(2), S. 195.
- Reckwitz, Andreas (2002): The status of the material in theories of culture: From social structure to artefacts, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32(2), S. 195-217.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- Rose, Nikolas (2007): *The politics of life itself: Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*, Princeton.
- Rose, Nikolas (2013): The human sciences in a biological age, in: *Theory, Culture & Society* 30(1), S. 3-34.
- Saar, Martin (2013): *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin.

- Simondon, Gilbert (1992): *The Genesis of the Individual*, in: Jonathan Crary / Sanford Kwinter (Hrsg.), *Incorporations*, New York, S. 296-319.
- Sloterdijk, Peter (2004): *Schäume. Sphären III: Plurale Sphärologie*, Frankfurt / Main.
- Spinoza, Baruch de (2010): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch, Hamburg.
- Spitzer, Leo (1942): *Milieu and Ambiance: an essay in historical semantics*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3(2), S. 169-218.
- Stengers, Isabelle (2008): *Spekulativer Konstruktivismus*, Berlin.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015): *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton.
- van Dooren, Thom (2017): *Banking the forest: Loss, Hope, and Care in Hawaiian Conservation*, in: Joanna Radin / Emma Kowal (Hrsg.), *Cryopolitics. Frozen life in a melting world*, Cambridge – London, S. 259-282.
- Wagner, Gerhard (1999): *Herausforderung Vielfalt: Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie*, Konstanz.
- Weingart, Peter / Kroll, Jürgen / Bayertz, Kurt (1988): *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt / Main.
- Yusoff, Kathryn (2013): *The geoengine: Geoengineering and the geopolitics of planetary modification*, in: *Environment and Planning A* 45(12), S. 2799-2808.

Dr. Andreas Folkers
 Institut für Soziologie
 Goethe-Universität Frankfurt
 Theodor-W.-Adorno-Platz 6
 60323 Frankfurt am Main
 folkers@em.uni-frankfurt.de