media/rep/

Repositorium für die Medienwissenschaft

Julian Jochmaring

Negative Ambientalität. Elemente einer Medienphilosophie des Umweltlichen

2023

https://doi.org/10.25969/mediarep/23541

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Jochmaring, Julian: *Negative Ambientalität. Elemente einer Medienphilosophie des Umweltlichen*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2023 (ZeM Monografie 2). DOI: https://doi.org/10.25969/mediarep/23541.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:
https://www.zem-brandenburg.de/publikationen/negative-ambientalitaet/

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under a Deposit License (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual, and limited right for using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute, or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the conditions of use stated above.

DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft

Philipps Universität Marburg

Negative Ambientalität

Elemente einer Medienphilosophie des Umweltlichen

Julian Jochmaring



02

καδμος

Julian Jochmaring
Negative Ambientalität

Julian Jochmaring

Negative Ambientalität

Elemente einer Medienphilosophie des Umweltlichen

Kulturverlag Kadmos Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2023, Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt
Alle Rechte vorbehalten

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.) durch die Philosophische Fakultät der Universität Potsdam.
Datum der mündlichen Prüfung: 19.06.2019.
Internet: www.kulturverlag-kadmos.de
Umschlaggestaltung: Constanze Vogt
Umschlagmotiv: Rückansicht einer Ophioglypha,in: Jakob von Uexküll, »Studien über den Tonus II. Die Bewegungen der Schlangensterne«, in: *Zeitschrift für Biologie* 46, 1904, S. 1–37.
Mit freundlicher Genehmigung des Uexküll-Archivs, Hamburg.
Druck: Booksfactory
Printed in EU
ISBN 978-3-86599-519-3

Inhalt

Dank 7
Einleitung 9

A: Zugänge zur Medialität des Umweltlichen

1. Konjunkturen des Umweltlichen – Transformationen des Medialen 33

1.1 Kleine Archäologie des Medialen als Umgebendes 33
1.1.1 Schmuggel und Verdrängung 36
1.1.2 Verlust und Umkehr 43
1.2 Ökologien der Medien 53
1.2.1 Eintritt in das ökologische Paradigma 53
1.2.2 Enttrivialisierung: Umweltlichkeit diesseits oder jenseits der Netzwerke? 64
1.3 Into Darkness. Die relationsskeptische Alternative 78

2. Uexkülls Umwelt 86

2.1 Denkstil Ganzheit 88
2.2 Die Entdeckung der Umwelt 94
2.3 Strukturmomente der Umwelt 100
2.3.1 Strukturmoment I: Possessivität 100
2.3.2 Strukturmoment II: Transparenz 106
2.4 Biopolitik der Umwelt: Das Immunisierungsparadigma 115
2.5 Sprungrichtungsentscheidungen 120
2.5.1 Uexküll in der Philosophischen Anthropologie 121
2.5.2 Uexküll als Protokybernetiker 125
2.5.3 Uexküll und spekulative Realismen 131

B: Konturen negativer Ambientalität

1. Über Uexküll I: Heidegger 139

1.1 Im Hörsaal sein, in der Werkstatt sein. Die Umweltlichkeit des Daseins 141

1.1.1 Umweltlichkeit als Ausgang aus der theoretischen Einstellung 143
1.1.2 Vom Leben zum Dasein. 147
1.1.3 Unzuhandenheit oder: meldet sich in der Störung schon die Welt? 151
1.2 Arm sein oder offen sein? Die Frage der Mensch-Tier-Differenz 158
1.3 Am Bahnhof sein. Die Suspension der Als-Struktur 173
1.4 Im Labor sein: negative Ambientalität I (Heidegger mit Agamben) 183
1.4.1 Offenheit im / als Entzug 185
1.4.2 Tiefe Benommenheit 190

2. Über Uexküll II: Merleau-Ponty 199

2.1 Vor offenen Horizonten: Verhalten und Wahrnehmung. . . . 199
2.2 Verhalten: Struktur, Gestalt, Umwelt 204
2.3 Statische oder dynamische Umweltlichkeit? 212
2.4 Probleme der Fundierung 221
2.5 Das barbarische Prinzip: Uexküll ohne Uexküll 228
2.6 Von der Umwelt zum Fleisch: negative Ambientalität II . . . 241

3. Grundlose Gründungen 254

3.1 (Ab-)Grund der Möglichkeit: Heideggers Lichtung 258
3.2 Gründungsfatalität. (Nicht nur) ein Exkurs 266
3.3 Das Vergessen der Luft: Heidegger mit Irigaray 276
3.3.1 Von der Lichtung zur Luft 277
3.3.2 *Ek-stasis* ohne Exzeptionalismus 281
3.4 Material(ität) des Umgebenden: negative Ambientalität III . 284
3.4.3 Flows, Wirkmächtigkeit, bedingter Vollzug (Ingold, Barad) 285
3.4.1 Materialität und Re-Essentialisierung (Irigaray, Butler) 289
3.4.2 Für eine negativ-differenzielle Hylemorphismus-Kritik 294
3.5 Ausblick: Negative Ambientalität und / als affirmative Biopolitik. 304

Schluss. 311

Literaturverzeichnis 317

Abbildungsnachweise 331

Dank

Dieses Buch stellt die leicht überarbeitete Fassung einer Dissertation dar, die im Juni 2019 von der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam angenommen wurde. Mein herzlichster Dank gilt meinen Betreuern Winfried Gerling und Dieter Mersch für ihre Unterstützung, ihre Neugier, ihre konzentrierte und konstruktive Kritik und ihren Rat, ohne die dieses Projekt nicht hätte fertiggestellt werden können. Marie-Luise Angerer danke ich für ihre Bereitschaft zur Übernahme des weiteren Gutachtens.

Für Hinweise, Zweifel, Skepsis, Neugier bei Diskussionen und Lektüre danke ich Martin Beck, Bernd Bösel, Jan Distelmeyer, Birgit Schneider, Hans Kannewitz, Naomie Gramlich, Felix Lüttge, Michael Mayer, Nisaar Ulama, Martin Siegler, Leander Scholz und Florian Sprenger. Lorenz Engell, Christiane Voss und Katerina Krtilova danke ich für die Möglichkeit, an den Kolloquien des Kompetenzzentrum Medienanthropologie in Weimar als Gast teilzunehmen.

Die Dissertation wurde finanziell durch Stipendien der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam und des ZeM – Brandenburgisches Zentrum für Medienwissenschaften gefördert.

Einleitung

Seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins x.
Friedrich Nietzsche

[...] schmückt jedes der Kapitel [...] mit einem Motto, und wie immer sind es schwere Worte berühmter Männer.
Hannelore Schlaffer

Alles beginnt mit einem Unfall. Am späten Abend des 18. Januar 1975 ist der Musiker und Komponist Brian Eno auf dem Rückweg von einer Aufnahmesession im Londoner Basing Street Studio. Zwar registriert er noch das Taxi in seinem Rücken, das sich ihm mit überhöhter Geschwindigkeit auf der Harrow Road unweit seiner Wohnung im Stadtteil Maida Vale nähert – doch für ein rettendes Ausweichmanöver ist es da bereits zu spät. Der Wagen streift Eno am Bein, er fällt und schlägt mit dem Kopf gegen ein am Straßenrand parkendes Auto. Blutüberströmt wird er ins Krankenhaus eingeliefert. Die Verletzungen stellen sich zwar als weniger ernst als zunächst angenommen heraus, eine längere Bettruhe ist aber nicht zu vermeiden. Seine Freundin, die Musikerin Judy Nylon, bringt ihm eine LP mit Harfenmusik aus dem 18. Jahrhundert ans Krankenbett. Eno schafft es gerade noch, die Platte aufzulegen und den Tonabnehmer zu senken, bevor er erschöpft zurück ins Bett sinkt. Erst dann bemerkt er die zu niedrig eingestellte Lautstärke und den defekten Stereokanal der Anlage im Krankenzimmer. Vor Erschöpfung nicht mehr in der Lage, die dysfunktionale Abspielsituation zu beheben, findet Eno plötzlich Gefallen an der Art und Weise, wie sich die abgemilderten Harfenklänge mit den Umgebungsgeräuschen vermischen, wie sie sich dezent im Hintergrund halten, ohne ganz darin zu verschwinden. Das unkonventionelle Hörerlebnis – Musik, die ähnlich wie Licht, Schatten, Gerüche, Vogelgezwitscher und das Geräusch fallender Regentropfen zum beiläufig wahrgenommenen, selbstverständlichen Teil einer Umgebung wird – dient dem wiedergenesenen Eno als Inspiration, selbst Musik zu produzieren, die sich für ein solches Hören am unteren Rand der Aufmerksamkeitsschwelle besonders eignet.[1]

[1] Vgl. David Toop, *Ocean of sound. Aether talk, ambient sound and imaginary worlds*, London 1995, S. 139f.

Stellt das noch im selben Jahr erscheinende Album *Discreet Music* einen ersten Schritt dar auf dem Weg zu einer solchen Peripherie-Musik in der ausdrücklichen Tradition von Erik Saties *Musique d'ameublement,* so kommt das Konzept 1978 mit *Ambient 1 (Music for Airports)* zu seinem Durchbruch. War die Musik selbst – die Flächensounds von Synthesizern wie dem Arp 2600 oder dem Korg Micro Preset, elektrisches Piano, die Produktionsweise übereinander geschichteter Tapeloops – zur Zeit ihrer Veröffentlichung kaum mehr einzigartig und ästhetisch radikal, so lässt sich die kanonische musik- und kulturhistorische Bedeutung von *Ambient 1* wohl wesentlich auf die klar und eindrücklich von Eno selbst verfassten Liner Notes zurückführen. »Ambient Music«, so ist auf der Innenhülle der LP zu lesen, sei Musik, die selbst als »ambience«, »atmosphere« oder »surrounding influence« funktioniere. Im Gegensatz zur besonders in Kaufhäusern schon seit den 1950er-Jahren eingesetzten »Muzak« solle sie nicht die restlichen Umgebungsgeräusche übertünchen und ein anästhesiertes, kaufstimulierendes Ambiente erzeugen, sondern die Sensibilität gegenüber dem Umgebenden verfeinern, »to ›brighten‹ the environment by adding stimulus to it [...] to induce calm and a space to think. Ambient Music must be able to accomodate many levels of listening attention without enforcing one in particular; it must be as ignorable as it is interesting.«[2]

Ob man das von Eno geschilderte ästhetische Erweckungserlebnis im Krankenhaus für einen nachträglich verdichtend-verklärten Ursprungs- und Gründungsmythos hält oder nicht – die Einordnung von Ambient Music als Nachhut ästhetischer Praktiken der westlichen Neoavantgarde und ihrer Faszination für Zufälle, restriktive Handlungssituationen, eingeschränkte Autor_innenschaft, den Einbezug des umgebenden Raums sowie die Auflösung der Hierarchie zwischen tonalen und atonalen Klängen ist ebenso stimmig wie offensichtlich. Die Situation, durch die das Konzept der »Ambient Music« inspiriert ist, ist dabei von Gewohnheit und Vertrautheit ebenso geprägt wie von der Fremdheit des Krankenhaus-Ambientes, von körperlichem Unvermögen ebenso wie von einer gerade dadurch erhöhten Wahrnehmungssensibilität, von den medientechnischen Möglichkeiten ihrer Zeit ebenso wie von den Momenten, in denen diese nicht mehr unauffällig ihren Dienst verrichtet. Die Geburt des Ambient aus dem Geist der Schwäche, aus einem nicht restlos verfügenden Bezug zum Umgebenden, aus einer Passivität, von der aus überhaupt erst Möglichkeiten einer anderen, veränderten Wahrnehmung und ei-

[2] Brian Eno, »Ambient Music« (Liner Notes to Ambient 1: Music for Airports), E. G. Records, 1978.

ner Veränderung des Wahrgenommenen entstehen, verweist auf eine Konstellation, die Kreativität und Inspiration, technische und natürliche Handlungsmächte, Aktivität und Passivität umfasst und sich doch auf keinen dieser Aspekte allein zurückführen lässt.

Doch zunächst ein Szenenwechsel: Boston in den USA, 1997 – zwei Männer mittleren Alters stehen am Ufer des Charles River, im Hintergrund ist die Skyline der Stadt mit dem John Hancock Tower und dem Prudential Tower zu sehen. Eine Stimme aus dem Off unterscheidet zwei Formen der Informationsentnahme aus der Umgebung – eine fokale, auf ein Aufmerksamkeitszentrum gerichtete, und eine periphere, beiläufige Sensibilität für »ambient sources« wie Geräusche, Lichtverhältnisse oder Temperatur. Nach einem Schnitt sehen wir einen der beiden Männer, Hiroshi Ishii, Leiter der »Tangible Media Group« am *Massachusetts Institute for Technology* (MIT) bei der Verwendung eines Personal Computers: die klassische Anordnung aus einem Bildschirm mit Graphical User Interface (GUI), Mouse und Tastatur, so heißt es in dem Präsentationsvideo, sei eine Aktivität, die gerichtete, zentrierte Aufmerksamkeit erfordere. Eine mögliche Alternative wird am MIT in Form eines Prototyps des *ambientRoom* vorgestellt: Dabei handelt es sich auf den ersten Blick um einen gewöhnlichen Büroraum, in dem aber sensorisch erfasste Informationen durch mit diesen Sensoren vernetzte »Ambient Media« in Form von »subtle cues« (Geräuschen, Licht- und Bewegungsprojektionen, Luftzug) dargestellt werden. Den User_innen des *ambientRoom* soll so die beiläufige Kontrolle von Parametern ermöglicht werden, deren fokussierte Erfassung während der Arbeit am PC nicht möglich ist. Exemplarisch wird ein an die Decke des Raums projiziertes, an Kräuselungen auf einer Wasseroberfläche erinnerndes Lichtspiel (»water ripplings«) gezeigt, dessen Ausbreitungsfrequenz in Abhängigkeit von der Frequenz der Radumdrehungen des laboreigenen Hamsters im Käfig variiert.[3]

Das Ambient-Media-Projekt kann als eine der ersten Umsetzungen der unter der Leitung von Mark Weiser am Xerox PARC entwickelten Vorstellung von »Ubiquitous Computing« gelten. Die Agenda des Programms kommt in Weisers vielzitierter Aussage »The most profound technologies are those that disappear. They weave themselves into the fabric of everyday life until they are indistinguishable from it«[4] zum

[3] Vgl. Hiroshi Ishii u. a., »ambientROOM: Integrating Ambient Media with Architectural Space«, in: *Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, 1998, S. 173–174. Präsentationsvideo online: Tangible Media Group, »ambientROOM 1997«, https://vimeo.com/48815734, Stand 27.9.2020.

[4] Mark Weiser, »The Computer for the 21st Century«, in: *Scientific American*, 265, 3, S. 94–104, hier S. 94.

Ausdruck: Digitale Technologie soll derart in die Umgebung und das »Gewebe« alltäglicher Handlungen integriert werden, dass sie nahtlos mit dieser verschmilzt. Was bei Weiser wie auch in dem MIT-Projekt noch als optimistische Zukunftsvision und programmatische Skizze künftiger Forschung im Bereich der Human-Computer-Interaction (HCI) diente, erscheint aus heutiger Perspektive einerseits fast übererfüllt – denn nicht nur die allgegenwärtigen Smartphones, auch Autos, Kleidung oder Haushaltsgeräte kommen heute in der Regel mit Sensoren auf dem Markt, die verschiedenste Parameter ihrer Umgebung, wie geographische Position, Temperatur oder Luftdruck zu erfassen in der Lage sind. Andererseits erscheint es aber auch naiv, denn keineswegs findet diese Datenerfassung allein in informationsökonomisch effizienten und multisensoriell ansprechenden Umgebungen statt, die im Sinne einer bewussten Nutzungsentscheidung aufgesucht werden könnten. Eher geschieht die Speicherung, Übertragung und Verarbeitung sensorisch erfasster Information überhaupt nicht mehr primär für und durch menschliche, sondern für und durch andere künstliche, algorithmische Erfassungsvermögen, wie umgekehrt schon beim bloßen Aufenthalt in einem öffentlichen Raum, etwa beim eiligen, beiläufigen Durchqueren einer Bahnhofshalle Sensordaten zu Überwachungszwecken erhoben werden.

Dritte und letzte Szene: Das KW Institute For Contemporary Art in der Berliner Auguststraße im Sommer 2013. *Reparatur. 5 Akte* lautet der Titel der Einzelausstellung des französisch-marokkanischen Foto-, Installations- und Videokünstlers Kader Attia. Auf einem Bildschirm, etwas unscheinbar in einer Ecke des Galeriebaus in einer ehemaligen Margarinefabrik platziert, ist ein Ausschnitt aus David Attenboroughs TV-Tierdokumentationsserie *Life of Birds* (BBC, 1998) zu sehen. Ein australischer Leierschwanzvogel führt seinen Balzgesang vor. Als begnadeter Imititationskünstler ist der Leierschwanzvogel in der Lage, die Gesänge anderer Vögel in seiner Umwelt zu imitieren. Woher aber kommen das Klicken eines Fotoapparats, die Alarmsirene eines Autos, das stotternde Anlassgeräusch einer Motorsäge, die plötzlich zu hören sind? Attenboroughs Kommentar lässt keinen Zweifel: Der Leierschwanzvogel selbst ist »Urheber« dieser Geräusche. Sein mimetisches Vermögen erstreckt sich nicht nur auf die Nachbildung seiner natürlichen Umgebung, sondern durchquert die Grenzen von Natur und Kultur, menschlichem und nichtmenschlichem Lebensraum.[5]

[5] Kader Attia, »Mimesis as Resistance«, 2013 (Ton, Video, 02:23 min). Ausschnitt unter: https://vimeo.com/69424732, Stand: 27.9.2020.

Geradezu emblematisch können die drei Einstiegsszenen für die vielfältigen Zusammenhänge von »Medien« und »Umwelt« stehen, die die Medienwissenschaft und verwandte Disziplinen in den vergangenen Jahren zunehmend beschäftigten. *Erstens* ist, wie im Falle Enos, ein gesteigertes Interesse zu beobachten an einer einerseits phänomenologisch relevanten Umweltbedingtheit der Wahrnehmung wie andererseits an künstlerischen und gestalterischen Praktiken, die selbst ästhetisch in bereits bestehende Umgebungen intervenieren, um deren atmosphärische Wirkungen und praktische Nutzungsmöglichkeiten zu verändern bzw. diese Umgebungen überhaupt erst erzeugen.

Eine erhöhte Aufmerksamkeit für die Einbindung in das Umgebende ist *zweitens* aktuell besonders bei der Gestaltung technischer Geräte und Arrangements im Bereich computerbasierter Medien, im Feld des sogenannten Interaction Designs, virulent. Diese stehen in der Tradition von Entwicklungen im Bereich der gestalterisch-funktionalen Künste, die Peter Sloterdijk – neben dezentrierter, »terroristischer« Kriegsführung und der Ökologie als wissenschaftlich-politischem Diskurs – als eines von drei Paradigmen seiner kulturanthropologischen These von einer die *conditio humana* seit Beginn des 20. Jahrhunderts prägenden »Atmosphären-Explikation« bestimmt hat.[6]

Drittens sehen sich angesichts einer globalen, zum Dauerzustand gewordenen ökologischen Krise, angesichts von Klimawandel, der Reduktion der Artenvielfalt, dem Versiegen fossiler Energieträger und einer (gen-)

[6] Vgl. Peter Sloterdijk, *Luftbeben. An den Quellen des Terrors*, Frankfurt/M. 2002. Sloterdijks These nimmt ihren Ausgang bei der Beobachtung, dass zuvor dem gestaltenden Eingriff des Menschen als Atmosphäre, Klima, Ambiente oder Hintergrund schlicht unverfügbare Bedingungen nun zum Gegenstand technischer Beherrschung und damit potentiell künstlich herstell- und manipulierbar geworden seien. Unter Terrorismus fasst Sloterdijk all jene militärischen und paramilitärischen Strategien, die dem Feind nicht durch einen direkten Angriff auf dessen Körper zu schaden versuchen, sondern dessen Lebensbedingungen selbst, seine Umwelt fokussieren, wie etwa der Einsatz von Gas. Mit dieser kriegerischen korrespondiere eine therapeutische Dimension im zivilen Bereich: die artifizielle Regulation klimatischer Lebensbedingungen wie Luftfeuchtigkeit und Temperatur, aber auch die Erzeugung atmosphärisch gestimmter Räume in Kaufhäusern, Hotels oder Wohnhäusern als Versuche der (Wieder-) Einrichtung lebbarer Situationen nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs. Dabei rücken Hintergrundbedingungen – anders als Sloterdijk suggeriert – nicht einfach als ein zuvor Verborgenes in den Vordergrund. Präziser gefasst bedeutet Hintergrundexplikation, dass jene impliziten und peripheren Faktoren gerade in ihrer Funktion als Hintergrund zum Gegenstand von Wissensformen und Praktiken werden, die genau diese prekäre und subtile Präsenz, den Hintergrund in seiner abwesenden Anwesenheit fortwährend produzieren und immer wieder neu in Stellung zu bringen versuchen. Durch Umgebungen wird dabei ein Wissen um diese Praktiken hervorgebracht, wie Umgebungen selbst Gegenstand eines bestimmen Wissens – einer »Epistemologie des Umgebens«-werden, bei dem der technische Eingriff nicht erst nachträglich hinzutritt, sondern im ökologischen Wissen bereits angelegt ist (vgl. dazu Florian Sprenger, *Epistemologien des Umgebens. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher environments*, Bielefeld 2019).

technisch nicht mehr nur veränderbaren, sondern (re-)produzierbaren »Natur« auch die Geistes- und Kulturwissenschaften aufgerufen, sowohl aktiv in Debatten um das sich verändernde Verhältnis des Menschen zur Natur einzugreifen und neue erkenntnistheoretische wie ontologische Begriffe zur Beschreibung und (Neu-)Gestaltung dieses Verhältnisses zu entwerfen, als auch deren historischen Wandel dieser Begriffe im Lichte der ökologischen Krisen der Gegenwart neu zu bestimmen. Zu einem wissenschaftspolitischen Leitkonzept hat sich dabei insbesondere der im Jahr 2000 durch den Atmosphärenchemiker Paul Crutzen popularisierte Begriff des »Anthropozän« entwickelt. Die Rede von einem Anthropozän geht von der Beobachtung aus, dass anthropogene Emissionen in der Erdatmosphäre seit etwa 200 bis 300 Jahren in einem derartigen Ausmaß nachweisbar sind, dass vom Eintritt in eine neue geohistorische Epoche – in der Nachfolge des Holozän – auszugehen sei. Als attraktiv erweist sich das Konzept nicht zuletzt wegen seiner weit über disziplinäre Grenzen hinausgreifenden Anschlussfähigkeit, die weder eine Trennung von soziokulturellen und natürlichen Prozessen, noch von Geistes- und Naturwissenschaften mehr angemessen erscheinen lässt.[7]

Wird mit dem Epochenbegriff des Anthropozäns noch latent eine Ausnahmestellung des ἄνθρωπος (*anthropos*) behauptet – wenn auch mit negativem Akzent, als verursachende, zerstörerische und daher zur Verantwortung zu ziehende Kraft – so lassen sich *viertens* diese Verantwortung und die daraus folgenden Konsequenzen nicht getrennt betrachten

[7] Vgl. Paul Crutzen, Eugene Stoermer, »The Anthropocene«, in: *Global Change Newsletter*, 41, 1, 2000, S. 17–18. Vgl. zur Übersicht der Debatten um das Anthropozän Jürgen Renn, Bernd Scherer (Hg.), *Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge,* Berlin 2015. Besonders aus der Perspektive feministischer Wissenschaftsforschung sowie postkolonialer Theorie ist Kritik am impliziten Universalismus des Anthropozän-Begriffs erhoben worden. So bezeichnet Donna Haraway das Anthropozän als technokratisch-ökonomischen Diskurs, der von der Figur des Menschen im Zentrum ausgehe. Noch mit dem darüber hinausgehenden Konzept des »Capitalocene«, das den anthropogenen Klimawandel zuallererst als Effekt kapitalistischer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen und ihrem Bedürfnis nach Ausbeutung natürlicher Ressourcen versteht, erscheint ihr zu sehr einem humanistischen Marxismus verhaftet und daher als Alternativmodell ungeeignet. Dagegen entwickelt Haraway den Begriff des »Chthulucene«, ein Kompositum der griechischen Begriffe *khthōn*, (Erde), mit dem das morastige, erdhafte, chaotische nichtmenschlicher sowie der damit untrennbar verschränkten, mit und in diesen verfangenen menschlichen Seinsweisen gemeint ist, sowie *kairos*, das Jetzt im Sinne eines dichten, Vergangenheit und Zukunft amalgamierenden Potentials (vgl. Donna J. Haraway, *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, NC, London 2016, bes. S. 30–57). Vgl. kritisch aus postkolonialer Sicht zum dominanten Narrativ einer vom Klimawandel unterschiedslos als gesamte Spezies betroffenen Menschheit Dipesh Chakrabarty, »The Climate of History. Four Theses«, in: *Critical Inquiry,* 35, 2, 2009, S. 197–222. Chakrabarty weist besonders auf die enge Verbindung von sozialer und ökonomischer Marginalisierung einerseits und der Betroffenheit von Effekten des Klimawandels (z. B. Wassermangel, Erderwärmung) andererseits hin.

von einer in die umgekehrte Richtung weisenden Infragestellung dieser Position: Es ist das Verhältnis des Menschen zu den nichtmenschlichen, insbesondere tierischen Lebewesen wie zum tierischen Anteil im Menschen selbst. Sind auch Menschen von ökologischen Krisen *als* Lebewesen in ihrer prekären Lebendigkeit betroffen, so ist ihre Differenz zu anderen Lebewesen ebenso revisionsbedürftig wie bestimmte überlieferte Vorstellungen von nichtmenschlichen Lebewesen: Unbestreitbar ist etwa der Leierschwanzvogel mehr als eine Maschine, die in mechanisch exakt festleg- und vorhersehbarer Weise auf einen Input von Außen reagiert. Wird er damit umgekehrt aber zu einem souverän handelnden Subjekt in einer ihm vertrauten Umwelt? Wie ist diese Art von »Handlung« des Vogels zu beschreiben – im Register menschlicher Handlungen –, als Aneignung, Mimesis, Widerstand? Von welcher Art ist der Bezug des Vogels zum Umgebenden? Welcher Umweltbegriff ist zu entwickeln, wenn die Umwelt des Leierschwanzvogels nicht mehr als eine natürliche zu verstehen ist?

Hatte Ernst Haeckel 1866 die biologische Untersuchung der Beziehungen von Organismen zu ihren natürlichen Umgebungen als »Ökologie«, als Lehre vom οἶκος (*oikos*), vom Haus und der Art und Weise des Wohnens oder Aufenthalts der Lebewesen, zu begründen und definieren versucht[8], so nehmen aktuelle philosophische, soziologische, medientheoretische und ethisch-politisch motivierte Ökologiekonzepte gerade Anstoß an der Reduktion des Ökologischen auf das Natürliche.

Timothy Morton etwa plädiert für eine »Ökologie ohne Natur« (»Ecology without Nature«), doch hebt er damit weniger auf die Nicht-Natürlichkeit jeglichen ökologischen Wissens ab, das niemals allein natürlich sein kann, weil dabei immer schon kulturelle Komponenten, insbesondere (medien-) technische Komponenten wie Karten, Diagramme, Aufzeichnungs- und Beobachtungsinstrumente beteiligt sind. Vielmehr stellt Morton die Grundvorstellung von Natur als solcher zur Diskussion. Die moderne Idee von Natur als rein und heilsam, als zu bewahrender Rückzugsort, läge nicht nur den besonders in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gesellschaftspolitisch immer bedeutender werdenden Ökologiebewegungen zu Grunde, sondern finde sich schon in der romantischen Naturdichtung um 1800. Sie sei daher nur die Kehrseite der Vorstellung einer

[8] »Unter Oekologie verstehen wir die gesamte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Aussenwelt, wohin wir im weiteren Sinne alle ›Existenz-Bedingungen‹ rechnen können. Diese sind theils organischer, theils anorganischer Natur« (Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, Band 2, Berlin, 1866, S. 286).

restlos domestizierbaren wie zu domestizierenden Natur als Leitbild der zeitgleich einsetzenden Industrialisierung. Beide aber, Romantik wie Industrialisierung, gründeten damit auf dem gleichen Dualismus und dem gleichen Identitätsdenken, das vorgibt, Natur von Kultur sauber trennen zu können und erstere entweder im Modus der Bewahrung oder aber im Modus der Verfügung – beide Male aber in methodisch hinreichender Distanz zu sich selbst – in den Blick nehmen kann. Für einen Begriff von Umwelt, der der ethisch-politischen Tragweite ökologischen Denkens angemessen ist, müsse man dagegen Abstand nehmen von Motiven wie Geschlossenheit, Unschuld und Reinheit.[9] Von Ökologie in diesem Sinne zu sprechen, bedeutet dann Einspruch zu erheben gegen die moderne Illusion ontologischer »Reinigungspraktiken«[10], denen es immer nur nachträglich gelingt, die naturkulturelle Hybridität von Phänomenen in die sauber voneinander getrennten Schubladen von Natur oder Kultur einzusortieren; bedeutet zudem davon auszugehen, dass eine ethisch-politische Perspektive immer selbst als an eine bestimmte Umgebung gebundene, situierte Praxis zu verstehen ist.[11]

Nach Erich Hörl, dessen Arbeiten besonders in der deutschsprachigen Medienwissenschaft in den vergangenen Jahren vermehrt rezipiert worden sind, müsse Ökologie heute ebenfalls im Gegensatz zu ihrer lebenswissenschaftlichen Herkunft als allgemeine, nichtbeschränkte Ökologie verstanden werden, als ein Paradigma, das »unsere ontoepistemologische Verfassung in ihrer Gesamtheit betrifft und als eine der, wenn nicht sogar die wesentlichste Veränderung der theoretischen Einstellung seit Beginn der Neuzeit begriffen werden muss«.[12]

So wenig es im Diskurs um nicht-natürliche Ökologien am (Sebst-) Bewusstsein für die Relevanz der eigenen Theorieangebote und an pointierten Formulierungen wie etwa Bruno Latours »To modernise or to ecologise«[13] mangelt, so wenig Mut zur Übertreibung bedarf es daher, »Ökologie« heute als *das* umfassende Denkmodell zu bezeichnen, das alle modernen dualistischen Onto-Epistemologien und die mit ihnen

9 Timothy Morton, *Ökologie ohne Natur. Eine neue Sicht der Umwelt*, Berlin 2016.

10 Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen.Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt / M.1998, S. 19.

11 Isabelle Stengers, »Introductory Notes on an Ecology of Practices«, in: *Cultural Studies Review*, 11, 1, 2005, S. 183–196.

12 Erich Hörl, »Die environmentalitäre Situation. Überlegungen zum Umweltlich-Werden von Denken, Macht und Kapital«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 4, 1, 2018, S. 221–250, hier S. 221. Vgl. auch Erich Hörl (Hg.), *General Ecology. The New Ecological Paradigm*, London 2017.

13 Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt / M. 2001, S. 237f.

überlieferten Gegensätze wie Natur und Kultur, Aktivität und Passivität oder Geist und Materie zu unterlaufen verspricht. An dieses Versprechen schließen in den Geistes- und Kulturwissenschaften gegenwärtig eine Vielzahl historisch oder gegenwartsdiagnostisch spezifischer justierter Fallstudien an. Auch die Eingangsbeispiele böten sich als Ausgangsmaterial für lohnenswerte kunst-, medien-, musik-, design- oder architekturhistorische Arbeiten an, die wiederum unzählige Abzweigungen und Exkurse in aktuelle Theoriediskurse einschlagen könnten.

Ansätze dazu sind in den vergangenen Jahren bereits unternommen worden – ob verdichtet und skizzenartig in Aufsätzen, in Form von überblicksartig neue Forschungsfelder erschließender Anthologien oder in Monographien. So ist anschließend an Enos Ambient-Begriff die Bedeutung von Ästhetiken des Hintergrunds für künstlerische und gestalterische Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts untersucht worden.[14] Zu Ubiquitous Computing, Ambient Intelligence bzw. dem Internet der Dinge liegen medienwissenschaftliche Forschungen gebündelt in ersten umfassenden Sammelbänden ebenso wie in ersten Einzelstudien vor.[15] Bis heute einschlägig und noch immer instruktiv mit Blick auf die dort aufgeworfenen medienästhetischen Fragen nach einer genealogischen Einbettung des digitalen »Erweiterten Raums« in den Kontext von Minimal Art, Museumsarchitektur und Interior Design ist Lev Manovichs bereits 2002 erschienener Aufsatz »The Poetics of Augmented Space«[16], während andere Ansätze der Verknüpfung ökologischer und medientechnischer Fragen weniger die Gestaltung und den Gebrauch sinnlich erfahrbarer Umgebungen thematisieren, sondern die Materialität digitaler Devices und Infrastrukturen von einer ihrer Kehrseiten aus in den Blick rücken: ihrer in immer kürzeren Zeitspannen

[14] Vgl. Ulrik Schmidt, »Ambience and Ubiquity«, in: Ulrik Ekman (Hg.), *Throughout. Art and Culture Emerging with Ubiquitous Computing*, Cambridge, MA 2013, S. 175–188. Sabine Gebhardt Fink, *Process – Embodiment – Site. Ambient in der Kunst der Gegenwart*, Wien, 2012. Jens Schröter, Gregor Schwering, Dominik Maeder, Till A. Heilmann (Hg.), *Ambient. Ästhetik des Hintergrunds*, Wiesbaden 2018. Dieser Sammelband enthält neben Untersuchungen zu den historischen und ästhetischen Kontexten der Ambient-Musik Überlegungen zur Übertragbarkeit des Konzepts auf so heterogene Felder wie Literatur, Film, Computergrafik, Flugzeugkabinen oder Meditationspraktiken.

[15] Vgl. Ulrik Ekman (Hg.), *Throughout. Art and Culture Emerging with Ubiquitous Computing*, Cambridge, MA 2013. Florian Sprenger, Christoph Engemann, »Im Netz der Dinge. Zur Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Internet der Dinge. Über smarte Objekte, intelligente Umgebungen und die technische Durchdringung der Welt*, Bielefeld 2015, S. 7–58. Mark B. N. Hansen, *Feed Forward: On the Future of Twenty-First Century Media,* Chicago, IL 2015. Jennifer Gabrys, Jennifer, *Program Earth. Environmental Sensing Technology and the Making of a Computational Planet*, Minneapolis, MN 2016.

[16] Vgl. Lev Manovich, »Die Poetik des Erweiterten Raumes: von Prada lernen«, in: ders., *Black Box – White Cube*, Berlin 2005, S. 105–143.

eintretenden Obsoleszenz und Degradierung zu »Elektroschrott« sowie dessen Auswirkungen auf Ökosysteme.[17]

Darüber hinaus ist der Einfluss ökologischer Konzepte auf künstlerische Praktiken wie Environmental Art, Installationskunst, Land Art und Performance sowohl in historischer Perspektive als auch mit Blick auf die Gegenwart untersucht worden[18], ebenso wie die Konsequenzen anderer, nicht-mehr-anthropozentrischer Ökologien für die anthropologische Differenz, für das Verhältnis von Mensch und Tier. Die Mensch-Tier-Differenz hat sich dabei in den vergangenen Jahren zu einer Art Leitdifferenz für die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur herauskristallisiert. Diese Vorrangstellung meint jedoch keine hierarchisch gedachte Dominanz über andere Differenzen, sondern hebt eher auf die Rolle gerade dieses Verhältnisses als methodisch besonders geeignetem Blickpunkt ab, von dem aus sich weitere Aspekte der Natur-Kultur-Unterscheidung wie die Geschlechterdifferenz, die koloniale Prägung der Kategorien abendländischen Denkens oder die kulturtechnische Bedingtheit des Menschen auffächern lassen.[19]

Demgegenüber setzt das vorliegende Vorhaben einer Medienphilosophie des Umweltlichen mit der Hypothese an, dass die Konjunkturen des Ökologischen in Medien-, Kultur- und Kunstwissenschaft, in den Science and Technology Studies oder den Animal Studies dazu tendieren, ihre eigenen Grundvoraussetzungen zu verdecken. Begriffe wie Ambiente, Milieu, Ökologie, Umgebung oder Umwelt werden dabei zumeist als hinreichend bestimmt erachtet, oftmals synonym gebraucht und sind in Bezug auf ihre wissensgeschichtlichen Genealogien – und dazu gehört explizit auch ihre Verwendung und Umwendung in der Philosophie – bisher kaum systematisch durchgearbeitetet. Diese Hypothese steht im Einklang mit einer Warnung, die Petra Löffler und Florian Sprenger in ihrer Einleitung zum Schwerpunktheft »Medienökologien« der *Zeitschrift für Medienwissenschaft* aussprechen:

[17] Vgl. Jennifer Gabrys, *Digital Rubbish. A Natural History of Electronics,* Ann Arbor, MI 2011. Sean Cubitt, *Finite Media. Environmental Implications of Digital Technologies,* Durham, NC 2017.

[18] Vgl. James Nisbet, *Ecologies, Environments, and Energy Systems in Art of the 1960s and 1970s*, Cambridge, MA 2014. Daniela Hahn, Erika Fischer-Lichte (Hg.), *Ökologie und die Künste*, Paderborn 2015.

[19] Vgl. Philippe Descola, *Die Ökologie der Anderen. Die Anthropologie und die Frage der Natur*, Berlin 2014. Donna Haraway, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen,* Berlin 2016. Maximilian Haas, *Tiere auf der Bühne. Eine ästhetische Ökologie der Performance*, Berlin 2018. Iris Därmann, Stephan Zandt (Hg.), *Andere Ökologien. Transformationen von Mensch und Tier*, Paderborn 2017. Jessica Ullrich (Hg.), *Tierstudien* 13, 1, 2018: »Ökologie«. Vgl. zur Kolonialität der Mensch-Tier-Differenz Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014, S. 68f.

> eine Gefahr für medienökologische Ansätze besteht darin, dass ›Ökologie‹ allzu schnell als argumentative Ressource verwendet wird, d. h. als Reservoir an Plausibilitäten, Evidenzen und Brisanz. So kann der prominente Status der Ökologie als Welterklärungswissen in Anspruch genommen und auf medienwissenschaftliches Terrain übertragen werden, ohne im Konkreten sagen zu müssen, was mit ›Ökologie‹ jeweils gemeint ist.[20]

Aus Sicht der Medienphilosophie wird die Frage, »was mit Ökologie jeweils gemeint ist« jedoch nicht auf der Ebene von Medienökologien selbst entfaltet – ob man diese nun im Sinne von »Medien der Ökologie«, also mit Blick auf die Rolle technischer Medien bei der Hervorbringung von Wissen in, über und mit natürlichen und nicht-natürlichen Umgebungen, oder im Sinne einer Inanspruchnahme von »Ökologie« als Analyse- und Beschreibungskategorie der Funktionsweise von Medien versteht. So wäre es zwar Aufgabe jeder Einzelfallstudie, eine Klärung der »Logiken […] nach denen die Relationen des jeweiligen *oikos* verhandelt werden«[21] an ihrem je konkreten Beispiel zu leisten. Ein Zugang, der sich der systematischen Unterscheidung verschiedener Logiken des Umgebenden und ihrer jeweiligen Medialität widmet, ist bisher aber ein Desiderat geblieben. Mit der vorliegenden Arbeit soll diese Lücke aus medienphilosophischer Perspektive geschlossen werden.

Aus diesem Blickwinkel geht es primär nicht darum, den Wandel alltäglicher Umwelten oder ökologischer Phänomene wie Klimawandel oder Rohstoffabbau und -distribution in ihrer jeweiligen Bedingtheit durch Medientechnologien zu untersuchen. Stattdessen besteht das Erkenntnisinteresse der Arbeit darin zu fragen, welche Grundvorstellungen von Medialität mit bestimmten, historisch spezifischen Konzepten des Umgebenden einhergehen. Der Blick richtet sich darauf, wie in unterschiedlichen Umgebungskonzeptionen der Bezug von Umgebenem und Umgebendem als ein medialer gefasst wird und die jeweilige Modalität dieses Verhältnisses beide Relata überhaupt erst hervorbringt und Möglichkeiten von Wahrnehmen, Verhalten, Denken, Sprechen einschränkt oder gewährt.

Erforderlich ist dazu sowohl eine *historisch* informierte Perspektive – welche Logiken in welchen historisch spezifischen »Epistemologien des Umgebens« (Sprenger) jeweils wirksam gewesen sind bzw. bis heute wirksam sind – als auch eine über diese historisierende Perspektive hinausgehende *systematische* Auseinandersetzung mit den onto-epistemologischen

[20] Petra Löffler, Florian Sprenger, »Medienökologien. Einleitung in den Schwerpunkt«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 8, 1, 2016, S. 10–18, hier S. 10.
[21] Ebd., S. 10f.

und ethisch-politischen Konsequenzen von Umgebungskonzeptionen. Entscheidend ist dabei nicht, *dass* überhaupt ein Bezug gedacht wird, sondern *wie* dieser jeweils modelliert wird, von welcher Richtung der Bezüglichkeit ausgegangen wird.[22]

Obwohl diese Fragestellung nicht mehr eindeutig der Medienökologie gemäß der beiden oben genannten Spielarten zugeordnet werden kann, so versteht sich der hier vertretene Ansatz doch als eine Medienphilosophie, die sich ihrer Berührungspunkte mit und ihrer institutionellen Verankerung in Medienwissenschaft als kulturwissenschaftliche Medialitätsforschung bewusst ist. Ihre epistemische Haltung entspricht nicht der einer von außen applizierten Philosophie, die der Medienwissenschaft wie ein Mängeldiagnose- und Korrekturinstrument auferlegt würde, sondern einer für heterogene Theorieeinflüsse offenen Strategie, die Impulse aus der Medienwissenschaft ebenso kritisch wie produktiv aufnehmen und für ein Weiterdenken öffnen möchte. Der methodischen Doppelperspektive eines historisierenden und systematisierenden Zugangs entspricht dabei eine doppelte Zielstellung: *Erstens* besteht das Anliegen der Arbeit in einer kritischen Sondierung bestehender Umgebungsbegriffe, insbesondere des in den Medienwissenschaften aktuell allgegenwärtig verwendeten Begriff »Umwelt« im Hinblick auf die mit ihm einhergehenden Bezugsstrukturen.

Mit Blick auf die aktuelle Theorielandschaft wird dabei eine Vorannahme deutlich, von der die gegenwärtige Attraktivität ökologischer Denkfiguren wesentlich auszugehen scheint: die Annahme, dass »ökologisches« und »relationales« Denken einander unweigerlich implizieren, ja geradezu wechselseitig ineinander überführbar wären, dass also, wenn »x« (ein Subjekt, ein Lebewesen etc.) auf eine, »seine«, »Umgebung«, »Umwelt«, »Milieu« bezogen ist, immer schon eine Depotenzierung bzw. Dezentrierung von x geleistet worden wäre, da x nun nicht mehr als autonom, isoliert, für sich, aus sich selbst heraus lebend, handelnd, wahrnehmend, denkend verstanden werden kann. Umgebung, Umwelt oder Milieu scheinen dann lediglich als weitere Platzhalter an einer Stelle zu fungieren, die zuvor vielleicht der Begriff des Mediums selbst eingenommen hat, vielleicht auch – in einer an Friedrich Kittler orientierten Medientheorie – die Technik, oder aber – in der Tradition des *linguistic turn* – die Sprache.

[22] Vgl. zu diesem Verständnis von Medienphilosophie als modale Differenzierung von Bezugsweisen sowie als Grundlagendiskurs der Medienwissenschaft, der die Geltung und Reichweite ihrer Begriffe und Theoreme prüft Dieter Mersch, »Wozu Medienphilosophie? Eine programmatische Einleitung«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 1, 1, 2015, S. 13–48.

Auf Grundlage dieses Befunds wird argumentiert, dass es in medienphilosophischer Perspektive nicht ausreicht, »Umwelt« als einen terminologisch bereits hinreichend geklärten Begriff unter anderen, kontingenten Stellvertreterbegriffen für die Position des Aprioris zu begreifen, dessen je nach zu untersuchendem Gegenstand mal mehr oder mal weniger passgenaues Beschreibungspotential angezapft werden kann oder nicht. Eine solche Subsumierbarkeit legt etwa Astrid Deuber-Mankowsky nahe, wenn sie Medienphilosophie als Beschäftigung mit Fragen kennzeichnet, »welche die Kontingenz von Rationalität« beträfen, mithin also der »Bestimmung der Situationen, in denen Kontingenz stattfinden kann. Begriffe, die diese eher technische Seite des Medialen beschreiben, wären Dispositiv, Agencement, Apparate, vielleicht auch Milieu«.[23] Der etwas zögernd hinten angestellten Nennung des Milieus wäre zum einen eine deutlich affirmierende Bekräftigung hinzuzufügen, zum anderen sollte sich ein Anschluss an diese Programmatik meines Erachtens aber nicht darin erschöpfen, den Begriff des Milieus selbst schon als Antwort auf die Frage nach der »Kontingenz von Rationalität« zu verstehen, noch sollte die Entscheidung für genau diese Antwort so verstanden werden, als sei sie gegenüber anderen Antwortmöglichkeiten wie »Dispositiv, Agencement, Apparate« im Grunde kontingent. Maßgeblich ist vielmehr die Art und Weise, von Anderem und Anderen umgeben zu sein, als je spezifische Form des Bezogenseins zu verstehen – also nicht nur unterschiedliche Umgebungsbegriffe zu unterscheiden, sondern unterschiedliche Bezugsstrukturen.

Zweitens wird daher in konstruktiv-konzeptioneller Absicht die Ausarbeitung eines eigenständigen medienphilosophischen Konzepts von Umweltlichkeit verfolgt. Grob gefasst besteht dieses Vorhaben in einer Umkehrung der Bezugsrichtung: vom Primat des Bezugs zum Primat des Entzugs als konstitutivem Moment in jedem Bezug.[24] Um den Unterschied

[23] Astrid Deuber-Mankowsky, »Der geistige Automat. Das Technische und das Lebendige als Problem einer möglichen Medienphilosophie«, in: Lorenz Engell, Frank Hartmann, Christiane Voss (Hg.), *Körper des Denkens. Neue Positionen der Medienphilosophie*, München 2013, S. 49–67, hier S. 49.

[24] In diese Richtung weist auch Petra Löfflers Kennzeichnung von »Milieus« als relationale Gefüge, »in denen Kopräsenz als ›Miterscheinen‹, Nahverhältnisse jenseits der Unterscheidung zwischen Natur und Technik, menschlichem und nichtmenschlichem Sein« (Petra Löffler, »Im Raum sein: Streuen – Erstrecken – Zerstreuen. Zu einer Medienökologie des Relationsraums«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5, 2, 2014, S. 209–223, hier S. 222) gefasst werden können, wobei Löffler Milieus ausdrücklich als »ungefügte Gefüge« (ebd.) versteht. Soll menschliche Handlungsmacht nicht mehr als Zentrum gedacht werden, von dem aus allein anderen Entitäten ihr Platz innerhalb eines relationalen Gefüges zugewiesen wird, ist es unerlässlich – so ließen sich Löfflers Ausführungen pointieren – innerhalb solcher Gefüge Negativitäten und Asymmetrien einzutragen, nicht

dieses Ansatzes zu bestehenden Umgebungskonzeptionen sowie ihrer aktuellen Rezeption zu betonen, wird dazu der – bewusst sperrig und neologistisch formulierte – Begriff der »negativen Ambientalität« eingeführt. Tritt das Vorhaben damit in Distanz zur Vorannahme eines bloßen Primats des Bezugs, so wahrt es zugleich aber auch Abstand zu einem ebenfalls zu kurz gegriffenen Rückgang auf Negativität. Der Hauptbeitrag im zweiten Teil der Arbeit besteht daher darin, drei Modalitäten negativer Ambientalität auszuarbeiten.

Erstens indem menschliche und nichtmenschliche Lebewesen nicht auf Grund ihrer aktiven Vermögen, sondern – mit und über Martin Heidegger und Giorgio Agamben modelliert – einer vor jeder aktiven, intentionalen Handlung anzusiedelnden Passivität miteinander in Beziehung gesetzt werden. Wahrnehmen und Handeln sind dann im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty *zweitens* als genuin passiv fundierte Vorgänge zu bestimmen, die immer auf die Medialität eines unverfügbaren Umgebenden angewiesen sind, die nicht ohne ein gleichzeitiges Ausgesetztsein und eine darin implizierte Verletzbarkeit gedacht werden können. *Drittens* wird gegen ein Formprimat im Denken des Umgebenden auf die Fundierung des Lebendigen in Materialität hingewiesen werden, ohne mit der Berufung auf Materialität der Markierung als »natürlich« geltender und daher dem Materiellen näher stehender Anderer wie Frauen oder Tieren zuzuspielen. Vielmehr bildet ein Verständnis des Materiellen, das Materie nicht mehr als passiv und dem Menschen entgegengesetzt begreift, die Basis zur Dekonstruktion der Differenz von Natürlichem und Kulturellem, Menschlichem und Tierischem, Organischem und Anorganischem.

Damit werden Fragen aufgeworfen, die das Verhältnis von *physis* und *logos* in all seinen Konsequenzen betreffen: als Frage nach den Seinsweisen von Lebewesen und der Art und Weise, wie diese durch ihre umweltliche Bedingtheit hindurch zu Erkennen und Wissen gelangen (und welche Unterscheidungen auf dieser Basis zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen getroffen oder nicht getroffen werden können). Statt dabei die ontologischen und epistemologischen Aspekte zu trennen, soll gerade deren Untrennbarkeit hervorgehoben werden, die »unmögliche, jeden Tag Lügen gestrafte Unterscheidung zwischen ontologischen und epistemologischen Fragestellungen«[25], wie zugleich

das Umgebende als etwas Stabiles und Fundierendes anzusehen, sondern den Entzug jedes Umgebenden als dessen konstitutiven Bestandteil zu begreifen.

[25] Latour, *Das Parlament der Dinge,* a.a.O., S. 59.

die zwischen technisch-medialen Bedingungen und Bedingungen der Existenz.[26]

Der Einsatz ist also kein geringer und bringt sich in Gefahr, der Abstraktion und Universalität von Konzepten wie *physis* und *logos* aufzusitzen. Dieser Gefahr wird mit der oben bereits genannten doppelten Perspektive begegnet: Statt die Frage nach dem Verhältnis von *physis* und *logos* und ihren Implikationen als solche zu stellen, wird *erstens* das Ziel einer Unterscheidung verschiedener, historisch spezifischer Konzepte des Umgebenden in Bezug auf ihren Umgang mit diesem Verhältnis verfolgt, *zweitens* auf dieser Basis die Weiterentwicklung eines Umweltbegriffs, der der Heteronomie des Bezugs zwischen menschlichen wie nichtmenschlichen Lebewesen und dem Umgebenden Rechnung trägt.

Wenn Umgebendes nie mit einer »Natur« im Singular gleichzusetzen ist, ein umgebenes Lebewesen zuallererst durch seinen je spezifischen Bezug oder Entzug zum Umgebenden charakterisiert ist und nicht durch Besitz (oder Mangel) einzelner Attribute wie Körper, Geist, Vernunft, die vom Umgebungsbezug ablösbar wären, so geht es darum, *wie* sich das Verhältnis von *physis* und *logos* sowie die damit jeweils verbundene Onto- und Epistemologie *durch* bestimmte, in ihren Logiken detailliert zu analysierende Umgebungskonzeptionen artikuliert. Von Interesse wird dies im zweiten Teil der Arbeit insbesondere mit Blick auf Heidegger und Merleau-Ponty sein. Für beide bildet die Überwindung einer strikten Trennung von *physis* und *logos* ein zentrales Motiv ihrer philosophischen Projekte, beide beziehen sich dabei auf je eigene Weise auf den Umweltbegriff des Biologen Jakob von Uexküll. Daher wird zu zeigen sein, wie diese Bezugnahme einerseits fruchtbare Anstöße für Heideggers und Merleau-Pontys Vorhaben liefert, andererseits aber auch in Konflikte mit ihren Grundvoraussetzungen gerät, die es schließlich erfordern, einen anderen, über Uexküll hinausweisenden Begriff des Umweltlichen zu entwickeln.

Eine Medienphilosophie des Umweltlichen ist daher nicht vorrangig eine Philosophie des Einflusses technischer Medien auf Umwelten oder des Umweltlichwerdens (oder auch Gewesenseins) von Technologien. Sie entwickelt ihren Begriff der negativen Ambientalität zudem weder allein in der Tradition von Enos Ambientmusik, noch wird dabei an ein

[26] Vgl. John Durham Peters, *The Marvelous Clouds. Towards a Philosophy of Elemental Media*, Chicago, IL, London 2015.

alltagssprachlich naheliegendes Verständnis von »Ambiente« als einem atmosphärisch auffällig inszenierten und gestalteten Raum angeschlossen.[27]

Als Medienphilosophie ist sie eine Philosophie des Medialen und fragt danach, was es bedeutet, ein Phänomen – in diesem Fall Umweltlichkeit – als ein mediales zu verstehen, auf welche Weise und mit welchen Konsequenzen. Diese Konsequenzen sind nicht zuletzt ethisch-politische, insbesondere biopolitische: Wie lebendige Körper bewertet werden, wie insbesondere in der Geschichte des abendländischen Denkens eine strikte Auffassung der anthropologischen Differenz begründet wird, ist in besonderem Maße dadurch bestimmt, wie diesen Körpern ein bestimmter Bezug auf Umwelt zu- oder abgesprochen wird. Dabei dient diese Differenz immer auch der Legitimation der biopolitischen Herrschaft des Menschen über Tiere sowie der Herrschaft weniger, einer bestimmten universalisierenden Vorstellung des »Menschen« entsprechender Menschen über andere, denen auf Grund ihres Geschlechts, ihrer Herkunft oder Fähigkeiten die Teilhabe an dieser Vorstellung von Menschlichkeit partiell oder vollständig abgesprochen werden kann. In dieser Hinsicht situiert sich die vorliegende Arbeit im Kontext eines kritischen Posthumanismus, dem sowohl der Anthropozentrismus – der absolute Vorrang des Menschen als Spezies – wie auch das klassische Projekt des Humanismus als normative und implizit gewaltförmige, exkludierende Konzepte gelten.[28]

Das Post- im Ausdruck Posthumanismus verweist jedoch nicht auf eine schlichte Überwindung des Humanismus, die an einen Fortschrittsgedanken gebunden bleibt, sondern unterstreicht einen Vorbehalt gegenüber einer bestimmten Auffassung von Humanismus: einem Humanismus, dessen Begriff vom Menschen als einem vernunftbegabten Wesen für essentiell und überzeitlich gehalten wird und der dabei verkennt, wie sehr diese Auffassung im westlich-europäischen Denken verankert ist und einer antagonistischen Grundhaltung gegenüber der Natur, den nichtmenschlichen Lebewesen und der immer auch geschlechtlich markierten Verkörperung

[27] Vgl. Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik,* erweiterte und überarbeitete Aufl., Berlin 2013, Christiane Heibach (Hg.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens,* München 2012.

[28] Vgl. dazu insbesondere Rosi Braidotti, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen,* Frankfurt / M. 2014, S. 19– 108. Prägnant heißt es dort: »Das Humane ist eine normative Konvention. Als solche ist es nicht durch und durch negativ, nur hochgradig normierend und damit instrumentalisierbar zum Zwecke der Ausgrenzung und Diskriminierung. Die menschliche Norm steht für Normalität, Normativität und das Normgerechte. Sie macht eine bestimmte Form des Menschseins zu einem allgemeinen Maßstab, der als *das* Menschliche einen höheren Wert erhält« (ebd., S. 31, Herv. i. O.).

konkreter Menschen sowie einer unausgesprochenen Privilegierung des Mannes geschuldet ist.

Gleichzeitig hält das hier zu entwickelnde Vorhaben aber in zweifacher Hinsicht Abstand zu der von Braidotti offensiv ausgerufenen »posthumanen Wende«: Zum einen wird keine ausführliche Auseinandersetzung mit Begriffen wie Posthumanismus, Transhumanismus, Humanismus, dem Post- bzw. Inhumanen selbst sowie verwandten, heterogenen und sich teilweise auch widersprechenden Konzepten geleistet[29], sondern sich mit dem Umweltbegriff auf einen, wenn auch weitreichenden und bedeutenden, Teilaspekt dieses Diskurses beschränkt.

Zum anderen – und das scheint mir geradezu ein Argument für die Notwendigkeit einer solchen Beschränkung zu sein – tragen auch sich als posthumanistisch verstehende Theorien zu der bereits mit Blick auf die Medienwissenschaft angesprochenen Verdeckung bei. Wenn etwa Braidotti von einem nicht mehr nur menschlichem Subjekt spricht, das »mit seiner Umwelt durch eine strukturelle Wechselbeziehung von Strömen und Datenübertragungen zusammenhängt, die sich als eine komplexe und intensive wechselseitige Verbundenheit charakterisieren lässt«[30], so lässt sich darin vielleicht genau das Absinken des Umweltbegriffs in jenes »Reservoir an Plausibilitäten« erkennen, vor dem Löffler und Sprenger warnen. Denn durchaus fraglich, aus Braidottis Perspektive als Frage aber kaum zu adressieren, wäre doch, mit welchem Recht und auf welcher systematischen wie historischen Grundlage man von »seiner« statt von »einer« Umwelt spricht – auf welcher Grundlage darüber hinaus von einer »strukturellen Wechselbeziehung« und was überhaupt »Ströme« (wovon?) von »Datenübertragungen« unterscheidet oder ob es gerade um deren Gleichsetzung und Ununterscheidbarkeit ginge.

All diese Formulierungen zielen auf je spezifische, in ihrem Geltungsanspruch und ihren Konsequenzen genauer zu untersuchende Bezugsweisen – schon die Verwendung des Possessivpronomens »sein«, »seine« oder des unbestimmten Artikels »ein«, »eine« impliziert in diesem Kontext

[29] Vgl. zur Übersicht Stefan Herbrechter, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009. Zur Genealogie der Verschränkung von Kybernetik und einem technologisch motivierten Posthumanismus vgl. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, IL, 1999. Vgl. auch Marie-Luise Angerer, *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich / Berlin, 2007, S. 39–59. Gegen eine allzu leichtfertige Vorstellung einer Überwindung des Humanismus setzte schon Jean-François Lyotard die Frage, ob nicht »das ›Eigentliche‹ des Menschen darin bestünde, dass er von Inhumanem bewohnt wird?« (Jean-Francois Lyotard, *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 2001, S. 12), vgl. auch Michael Mayer, *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität*, München 2012.

[30] Braidotti, *Posthumanismus*, a.a.O., S. 142.

einen Vorentscheid für bestimmte Konzepte des Handelns, der Subjektivität und der Lebendigkeit, die herauszuarbeiten Aufgabe einer Medienphilosophie des Umweltlichen ist. Nicht als Teil eines als »medienökologisch« zu bezeichnenden Diskurses, der das letztlich immer vorausgesetzte Sprechen von »Umwelt« in Diskursen des kritischen Posthumanismus nur am Rande berührt, sondern selbst als Kernbestand eines kritisch posthumanistischen Denkens, das diese Bezeichnung ernst nimmt und sich damit immer auch kritisch gegenüber seiner eigenen Verstricktheit in humanistische und anthropozentrische Subjektkonzeptionen verhält.

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang bei der Verschränkung des Medienbegriffs mit Umgebungskonzeptionen, die sich bis in die Antike zurückverfolgen lässt. Auf Grundlage der begriffs- und wissenschaftsgeschichtlichen Archäologien Leo Spitzers und Georges Canguilhems lassen sich zwei konkurrierende Modelle des Umgebenden unterscheiden – ein harmonisches, »warmes« Ambiente, das auf dem antiken griechischen περίεχον (*periechon)* basiert, und ein funktionales, mechanisches, »kaltes« Milieu, das in der Neuzeit mit der Physik Newtons einsetzt. Meine Argumentation läuft darauf hinaus, dieser zu schematischen Gegenüberstellung zu widersprechen, besteht doch das Anliegen einer Medienphilosophie des Umweltlichen gerade darin zu zeigen, dass »Funktion« nicht mit mechanischer Kausalität verwechselt werden darf, sondern vielmehr ein breites Spektrum von medialen Wirkungen und Bedingungen des Umgebenden meint (A 1.1.1–A 1.1.2).

Über Marshall McLuhan und dessen Verwendung des *environment*-Begriffs wird der Übergang zum Aufstieg der Ökologie zu einem wissenspolitischen Leitparadigma in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Blick genommen, der im Gegensatz zu den von Spitzer und Canguilhem behandelten Ansätzen wesentlich auf kybernetischen und systemtheoretischen Modellen von Ökologie basiert. Eine Ausweitung des ökologischen Paradigmas als eine in onto-epistemischer Perspektive relevanter Form des Denkens, die auch medienphilosophisch interessant ist, bereitet Gregory Bateson vor, doch bleibt dessen Konzept unentschieden zwischen dem Ansatz einer Dezentrierung und Schwächung von Subjektivität und der Herstellung von Gleichgewichtszuständen (A 1.2.1). An Batesons Verständnis des Ökologischen als Denkfigur schließen aktuelle medienökologische Positionen Erich Hörls und Mark Hansens an, gehen mit einer radikalen Neufassung von Umweltlichkeit vor dem Hintergrund neuer Medientechnologien aber noch weit über diesen hinaus. Kritisch herausgestellt wird dabei die diesem Ansatz zu Grunde liegende Logik der Erweiterung, die keine Differenz mehr zwischen unterschiedlichen Umgebungskonzeptionen, insbesondere nicht zwischen netzwerkförmi-

gen und nicht-netzwerkförmigen Strukturen, zulässt (A 1.2.2). Das erste Kapitel endet mit dem für die Arbeit zentralen Befund, dass ein bloßes Primat der Relation, wie es in gegenwärtigen Medienökologien vertreten wird, nicht hinreichend ist, da dabei die modale Seite von Relationen unterbestimmt bleibt und bietet mit Timothy Mortons »dark ecology« eine erste Annäherung an eine mögliche Alternative (A 1.3). Für den Fortgang der Untersuchung leiten sich daraus zwei Aufgaben ab: *erstens* ein genaues Erschließen der *historischen Genese* des Umweltkonzepts, *zweitens* die *mediale Struktur* von Umwelten vor dem Hintergrund der Modalität des Bezugs zwischen Subjekt und Umgebendem, der Materialität des Umgebenden sowie den damit verbundenen Konsequenzen für das Verhältnis humaner und nonhumaner Lebewesen neu zu bestimmen.

Die Frage nach der historischen Genese führt zur Einführung des Umweltbegriffs in der Biologie durch Jakob von Uexküll. Als Umwelt bezeichnet Uexküll das subjektive Umgebende eines Lebewesens, das komplementär zu dessen Sinnes- und Bewegungsorganen strukturiert ist. Die Umwelt nimmt insofern eine mediale Funktion ein, als mittels und innerhalb seiner spezifischen Umwelt der Organismus in Bezug zu einem für ihn relevanten Ausschnitt der Welt gesetzt wird (A 2.1–2.2). Den Kern des Kapitels bildet die Herausarbeitung der beiden Strukturmomente des Umweltbegriffs, der Possessiv- und Transparenzstruktur (A 2.3). Der methodische Einsatz einer Medienphilosophie des Umweltlichen wird im weiteren Verlauf der Arbeit genau in einer Durcharbeitung dieser beiden Strukturmomente des Umweltbegriffs bestehen. Mit Blick auf Uexküll soll sowohl die dessen Modell zu Grunde liegende Immunisierungslogik vermieden werden (A 2.4), als auch die Uexküll-Lesarten aus der Philosophischen Anthropologie, die protokybernetische Interpretation sowie die Rezeption von Seiten des sogenannten Spekulativen Realismus um eine medienphilosophische Perspektive bereichert werden (A 2.5).

Im Zentrum des zweiten, den Konturen negativer Ambientalität gewidmeten Teils der Arbeit stehen die philosophischen Uexküll-Auseinandersetzungen Heideggers und Merleau-Pontys. Heideggers Verwendung des Umweltbegriffs kann dabei zunächst von seiner ersten, noch referenzlosen Verwendung in einer frühen Vorlesung bis hin zur Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* nachverfolgt werden, wobei der Begriff zunehmend in Gegensatz zum transzendental verstandenen Begriff der »Welt« tritt (B 1.1). In der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30 schließlich wird in Heideggers zentraler »über Uexküll« ausgebildeter These die Differenz von Mensch und Tier mit der je unterschiedlichen Bezugsstruktur zur Umwelt begründet. Nur der Mensch kann seine Umwelt transzendieren – dabei wird die Possessivität jedoch

nur verschoben, vom Haben der Umwelt zum Haben der »Weltoffenheit« (B 1.2). Fragwürdig erscheint diese strikte Unterscheidung aus medienphilosophischer Perspektive besonders durch ihre Bindung an die dem Menschen vorbehaltene Sprache, während dagegen gezeigt werden kann, wie die Unterscheidung von Welt und Umwelt in anderen Vollzugsmodi – etwa in der Zeuganalyse oder der Analyse der Langeweile (B 1.3) – mit und gegen Heidegger weniger streng gedacht werden kann. Hier setzt die Untersuchung mit Giorgio Agamben das Offene der Welt als ein zuerst Unverfügbares. Was Heidegger als die »Benommenheit« des Tieres bezeichnet, seine unauflösbare Eingebundenheit in seine Umwelt, korrespondiert laut Agamben mit Heideggers Begriff der »tiefen Langeweile«, einer Erfahrung des Ausgesetztseins und des Entzugs jeglicher konkreter Möglichkeiten des Handelns. War Heidegger aber gerade um die Zementierung des kategorischen Unterschieds von tiefer Langeweile und Benommenheit bemüht, so zeigt Agamben, dass das Humane des Humanen nur im Durchgang durch diese äußerste Nähe zur Animalität überhaupt denkbar ist (B 1.4).

Deutlicher als bei Heidegger bedient sich die Beschäftigung mit Merleau-Ponty einer zunächst diskursanalytischen Herangehensweise. Merleau-Pontys frühe Auseinandersetzung mit physiologischer Reflexlehre und Gestaltpsychologie heben eine Affinität zu Uexküll insofern hervor, als der Umweltbegriff eine ganzheitliche und nicht auf mechanistische Erklärungen reduzierte Auffassung vom Verhalten humaner wie nonhumaner Lebewesen ermöglicht. In dieser Hinsicht lassen sich dessen Arbeiten selbst noch als Teil jener lebenswissenschaftlicher Diskursformation verstehen, der neben Uexküll auch der für Merleau-Ponty weit bedeutendere Neuropsychologe Kurt Goldstein angehört (B 2.1–2.3).

In Bezug auf sein Umweltdenken bleibt Merleau-Ponty damit zunächst einem subjektzentrischen Modell verpflichtet. In werksystematischer Hinsicht kann gezeigt werden, dass dieser Einfluss nicht auf seine Beschäftigung mit den Lebenswissenschaften beschränkt bleibt, sondern sich bis in die Fundamente seines leibphänomenologischen Ansatzes in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zieht (B 2.4). In den Vorlesungen zum Naturbegriff seit Mitte der 1950er-Jahre wird schließlich eine kritische Durcharbeitung von Uexkülls Kant-Einfluss und der teleologischen Prägung des Umweltbegriffs vorgenommen. Damit tritt Merleau-Ponty auch selbstkritisch in Distanz zu seinen frühen Überlegungen (B 2.5). Diese Durcharbeitung stellt einen wichtigen Schritt hin zu dem für seine Ontologie zentralen Begriff des »Fleischs« dar, der in der Folge als ein negatives, diesseits der kategorischen Unterscheidung menschlicher und

nichtmenschlicher Lebewesen situiertes Verständnis von Umweltlichkeit gelesen werden kann (B 2.6).

Das abschließende Kapitel dient der Vertiefung des bisher noch unterbestimmt bleibenden Verhältnisses von Umweltlichkeit und Materialität. Das Zentrum bildet dabei Luce Irigarays dekonstruktive Lesart des Heideggerschen Begriffs der »Lichtung«. Eingangs ist daher zunächst die Rolle dieses Begriffs in Heideggers Spätphilosophie, insbesondere im *Brief über den Humanismus* zu klären. Dabei wird ein Ungenügen an Heideggers Auslegung des ek-statischen, passiv vom Sein in Anspruch genommenen Wesens des Menschen deutlich, insofern dieses ausdrücklich gegen das Tier konzipiert wird (B 3.1). Nach der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* erscheint diese Phase in Heideggers Denken deutlicher noch als bisher als ein Denken, das vom Bemühen um eine Gründung ohne Differenz durchzogen ist (B 3.2). Mit ihrem Motiv vom Luftvergessen Heideggers entwickelt Irigaray dagegen ein Konzept von *ek-stasis*, das nicht auf einen menschlichen Exzeptionalismus und ein damit verbundenes Heraustreten des Menschen aus der Umwelt hinausläuft, sondern dessen materielle Bedingtheit als Lebewesen unterstreicht (B 3.3). Dieses Materialitätsdenken sollte jedoch nicht wie bei Irigaray im Rahmen einer zur Naturalisierung tendierenden Aufwertung des Weiblich-Mütterlichen stattfinden (B 3.4.1), sondern vielfältigen Bedingtheiten Rechnung tragen. Eine Aktualisierung unter Vorbehalt ihrer Kritik an der passiven Auffassung von Materie (3.4.2) kann sich besonders vor dem Hintergrund der neomaterialistischen Ansätze Tim Ingolds und Karen Barads behaupten, die die Aktivität und Lebendigkeit von Materie überbetonen und damit einen vereinseitigten Lebensbegriff vertreten (B 3.4.3). Ausblickend endet die Arbeit daher mit dem Hinweis auf eine affirmative Biopolitik, die die konstitutive Abhängigkeit jedes Lebewesens von materiellen Praktiken der Hervorbringung und Aufrechterhaltung des Lebens ins Zentrum rückt (B 3.5).

A – ZUGÄNGE ZUR MEDIALITÄT DES UMWELTLICHEN

1.
Konjunkturen des Umweltlichen – Transformationen des Medialen

> The essential task we have to carry out in our times is: how to coexist in respect for difference(s)?
>
> *Luce Irigaray*

> Nothing better than a touch of ecology and catastrophe to unite the social classes ...
>
> *Jean Baudrillard*

1.1 Kleine Archäologie des Medialen als Umgebendes

Führt man den Begriff des »Mediums« auf seine etymologische Herkunft aus der indoeuropäischen Wurzel »-medh« bzw. »medhios« zurück, so sieht man sich mit einem weit geknüpften Netz von Bedeutungsverwandtschaften konfrontiert, das von den deutschen Worten »Mitte« und »Mittel« (zu einem Zweck) über das französische »milieu« (wörtlich milieu, mittlerer Ort) und das italienische »mezzo« bis zu den griechischen Präfixen »meta« (mit, über, in, bei, zu, nach) und »mesos« reicht; das sich sowohl im geologischen Begriff der »Mesosphäre«, der mittleren der fünf Erdschichten, wie auch im Ausdruck des »mesites« aus dem Neuen Testament (Vermittler, Unterhändler, in der lateinischen Bibelübersetzung »mediator«) findet.

Als lateinisches Wort bezeichnet »medium« sowohl die zeitliche als auch räumliche Mitte ebenso wie das, was sich als Mitte, Mittleres oder Zwischenraum zwischen zwei oder mehreren Objekten befindet und diese damit teilweise oder vollständig umgibt.[1] Die Medialität des Mediums, zunächst in einem allgemeinen und weiten Sinne verstanden als die Art und Weise, wie ein Medium als etwas Mittleres zwischen etwas anderes tritt und damit eine Vermittlung bewirkt, kann daher schon vor diesem etymologischen Hintergrund als Verhältnis zwischen dem vom jeweiligen Medium Umgebenen und der Beschaffenheit und Charakteristik dieses Mediums als Umgebendes gefasst werden.

[1] Vgl. Stefan Hoffmann, *Geschichte des Medienbegriffs*, Hamburg 2002, S. 24f.

Nahezu ebenso einschlägig und grundlegend wie diese erste annähernde Bestimmung ist in der aktuellen Medientheorie der Rückgriff auf zwei Abhandlungen, an deren kanonisch gewordenen Befunden keine Beschäftigung mit dem begriffshistorischen und systematischen Zusammenhang von Medium und Umgebendem vorbeikommt: der 1942 verfasste Aufsatz »Milieu and Ambiance« des Romanisten Leo Spitzer sowie die erstmals 1952 veröffentlichte, auf einen Vortrag von 1947 zurückgehende Studie »Le vivant et son milieu« des besonders für seine historisch-epistemologischen Arbeiten zur Medizin und zu den Lebenswissenschaften bekannten Philosophen Georges Canguilhem.[2]

Mit dem Rückgriff auf die beiden Studien Spitzers und Canguilhems soll an dieser Stelle aber mehr als nur das Anliegen einer semantischen Sondierung und terminologischen Absicherung der für diese Arbeit zentralen Begriffe und ihrer Entwicklung verfolgt werden. Von mindestens ebenso zentraler Bedeutung ist eine dem philologischen Interesse möglicherweise als sekundär erscheinende, aber doch in beiden Texten manifeste Eigenart: So zeichnen Spitzer und Canguilhem nicht nur den historischen Wandel der Bedeutungs- und Verwendungsweisen von Umgebungs- und Medialitätsbegriffen nach, sondern stellen diese immer auch mit ihren ethischen und politischen Konsequenzen zur Diskussion und werfen damit Fragen auf, deren Beantwortung immer wieder neu zu leisten ist. Es sind Fragen, die sich auch heute noch immer mit besonderer Dringlichkeit stellen: Wie, so fragt sich der 1936 über eine Zwischenstation in Istanbul ins Exil an die Johns Hopkins University in Baltimore emigrierte österreichische Jude Spitzer, lässt sich ein Aufenthalt des Menschen in der Welt denken, der nicht schon von Ein- und Ausschlussmechanismen, von Kategorien des Eigenen und Fremden, der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit durchsetzt ist, dem aber ein Bedürfnis nach einem nichtdeterministischen Verhältnis zum umgebenden Raum auch nicht zum Vorwand einer gewaltsamen Expansion und (Lebens-)raumaneignung gerät? Spitzers Antwort, so viel sei hier bereits vorgreifend angemerkt, wird darin bestehen, das antike griechische Konzept des περίεχον (*periechon,* Umgebendes, Umschließendes, Atmosphäre, Luft, Klima, Umwelt) als Gegenmodell zu reaktivieren:

[2] Vgl. Leo Spitzer, »Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 1, 1942, S. 1–42; 3, 2, 1942, S. 169–218. Georges Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, S. 233–279.

> How rich revelatory of Greek thought is the term ›to periechon‹: it illustrates the ability of the Greeks to conceive, not a ›cold‹ abstraction but a ›warm one‹: an abstraction which is visualized and which has not served its ties with life, but remains organic and close to the bodily. And the warm nuance of ›to periechon‹ is protective: absent is the modern brand of fatalistic determinism envisaged as a menacing force.[3]

Nüchterner, weniger nostalgisch und doch von ebenso unveränderter Aktualität ist dagegen Canguilhems Anliegen: Wie lässt sich ein Eigensinn des Lebendigen denken, eine biologische Perspektive, die nicht auf die metaphysischen Spekulationen und Abgründe eines wissens- und kulturgeschichtlich überholten Vitalismus zurückfällt und doch kritische Distanz zu naturwissenschaftlichen Positivismen wahrt?

Die Methode der (begriffs-)historischen Darstellung verhält sich also in beiden Fällen gegenüber ihrem Gegenstand keineswegs neutral, sondern verfolgt einen (zeit-)kritischen Anspruch, der mit den eigenen Präferenzen, besonders aber den Abneigungen – in Spitzers wie Canguilhems Fall vor allem gegenüber einem deterministischen Milieubegriff – offen umgeht. Gerade diese Haltung mag ein wesentlicher Grund für die ungebrochene Aktualität beider Aufsätze sein, die eher einem je spezifisch zu erneuernden Reservoir als einer nur historisch ausgerichteten Bestandsaufnahme gleichen.

Wenn etwa Canguilhem zu Beginn seines Aufsatzes schreibt »Der Begriff des Milieus ist auf dem Weg, zu einem universalen und notwendigen Modus der Erfassung von Erfahrung und Existenz der Lebewesen zu werden. Fast könnte man sagen, dass er sich als eine Kategorie des zeitgenössischen Denkens konstituiert«[4], so gilt dies nicht nur in einem analytisch-diagnostischen, sondern ebenso in einem projektiv-kritischen Sinn. Die Aufgabe einer wissenschaftsgeschichtlich informierten Philosophie in Zeitgenossenschaft mit der ersten Phase der Kybernetik, der zum lebenswissenschaftlichen Leitparadigma aufgestiegenen Molekulargenetik und des damit obsolet gewordenen Richtungsstreits zwischen Vitalismus und Mechanismus um die epistemologische Deutungshoheit über »das Leben« bestand für ihn nicht zuletzt darin, das Verhältnis des Lebendigen zum Umgebenden auf eine Weise zu bestimmen, die der Begrenztheit und regionalen Geltung naturwissenschaftlicher, historischer wie auch philosophischer Zugriffe gegenüber dem Lebendigen Rechnung trägt.

[3] Spitzer, »Milieu and Ambiance«, a.a.O., S. 9–11. *Periechon* ist ein Kompositum aus der Präposition »peri«, (um, herum, über) und dem Partizip »-echon«, (habend); auf die genauen Bedeutungsnuancen wird noch zurückzukommen sein.

[4] Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a.a.O., S. 233.

Als Kategorie, die die Bedingtheit jeder Erkenntnis durch ein Umgebendes anerkennt, auf das jedes Erkenntnissubjekt als Lebewesen notwendig angewiesen ist, ist »Milieu« für Canguilhem überhaupt erst noch zu konturieren. In diesem Sinne sah er sich weiterhin einem radikal metaphysisch entschlackten Vitalismus verpflichtet: nicht um dessen historischen Kern zu konservieren, sondern, wie es Michel Foucault ausgedrückt hat, als »kritischer Indikator für zu vermeidende Reduktionen«.[5]

Bevor genauer verfolgt werden kann, welche Reduktionen, Umformungen und Gegenstrategien Spitzer und Canguilhem innerhalb der Geschichte der Umgebungskonzepte und ihrer jeweiligen Medialitäten identifizieren, ist zunächst zum lateinischen Begriff des »Medium« als Mitte und Mittleres zurückzukehren, der jeder medienphilosophischen Begriffsvergewisserung als Ausgangsbasis dient. Bei näherer Betrachtung erweist sich nämlich schon diese Basis als instabiles und prekäres Fundament, das selbst eine begriffsarchäologische Distanznahme erfordert.

1.1.1 *Schmuggel und Verdrängung*

Wie Wolfgang Hagen in einer philologischen Spurensuche gezeigt hat, muss der Begriff »Medium« als Resultat einer folgenschweren Verlegenheitsübersetzung betrachtet werden, die eng mit seiner Verwandtschaft zu Begriffen wie Milieu, Umwelt, Atmosphäre oder Ambiente verknüpft und einer auf technische Einzelmedien fokussierten Medientheorie lange verborgen geblieben ist. Seinen ersten Auftritt in der abendländischen Geschichte habe das Substantiv »Medium« demnach kostümiert als »Schmuggelgut«: In Thomas von Aquins Übersetzung und Kommentar zur aristotelischen Wahrnehmungslehre Περὶ ψυχῆς *(Peri Psyches,* bekannt im Lateinischen unter dem Titel *De Anima*, *Über die Seele)* wird er ab 1268 in einer Weise enggeführt, die seinen weiteren Gebrauch maßgeblich präfiguriert.[6]

Die entscheidende Stelle, an der Hagen den thomistischen Schmuggel nachweist, findet sich im zweiten Teil von *De Anima*, in dem sich Aristoteles mit der Wahrnehmung (*aisthesis*) als einem Vermögen lebendiger, beseelter Wesen zuwendet. Versteht man wie Aristoteles Wahrneh-

[5] Michel Foucault, »Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft«, in: Marcelo Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen 1988, S. 52–72, hier S. 66.

[6] Vgl. Wolfgang Hagen, »Metaxy. Eine historiosemantische Fußnote zum Medienbegriff«, in: Stefan Münker, Alexander Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt / M. 2008, S. 13–29. Vgl. dazu auch Walter Seitter, *Physik der Medien. Materialien, Apparate, Präsentierungen*, Weimar 2002, S. 22f.

mung als »Bewegtwerden und Erleiden«[7] durch etwas außerhalb der Seele liegendes, gilt es zu klären, wodurch diese im Falle der Fernsinne Sehen und Hören bewirkt wird, wenn zwischen Wahrnehmendem und wahrgenommenem Objekt eine Distanz zu überwinden ist. Gemäß den Prinzipien seiner *Physik*, nach denen jede Bewegung auf eine Wirkursache (*causa efficiens*) zurückgeführt werden muss und es keine Leere zwischen den Dingen geben darf, wendet sich Aristoteles gegen Demokrits atomistische, »antimediale« Theorie des Vakuums: Geht diese von der Notwendigkeit eines leeren Zwischenraums zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenen aus, so ist es Aristoteles zufolge unerlässlich, dass »das Wahrnehmungsfähige etwas erleidet. Unmöglich jedoch durch die sichtbare Farbe selbst. So bleibt also nur übrig, daß es durch das Medium geschieht, so daß es notwendig ein Medium geben muß.«[8]

Das Zwischenliegende, τὸ μεταξύ (*to metaxy*), bezeichnet Aristoteles durch eine Substantivierung der Präposition *metaxyn*, die sowohl »zwischen«, »mittels«, »nebst«, »mit« oder »im Einklang mit« bedeuten kann. Als Zwischenliegendes, das den Vorgang der Wahrnehmung ermöglicht, ist es weder völlig opak, stellt kein Hindernis dar, »trotz« dessen gesehen wird, noch garantiert es einen nahtlosen Übergang zwischen Sehendem und Sichtbarem. Vielmehr begründet sich seine Medialität gerade in seiner spezifischen materiellen Qualität, seiner Durchlässigkeit.

Die Sinnesvermögen sind dabei angewiesen auf unterschiedliche stoffliche Mischungen des Dazwischenliegenden: Wasser für den Geschmackssinn, Wasser und Luft für den Geruch, das Hören und – als Durchsichtiges, διάφανος (*diaphanos)* – für das Sehen. Aristoteles weist jedem Sinn eine spezifische Modalität zu: für den Sehsinn etwa ist es die Farbe. Gesehen wird die Farbe nicht als Eigenschaft eines Objekts, sondern als etwas, das durch das diaphane Zwischen in Verbindung mit dem Licht aktualisiert wird.[9] Das Zwischen ist daher nicht einfach ein

[7] Aristoteles, *Über die Seele*, hg. v. Horst Seidl, Hamburg 1995, 416b.

[8] Ebd., 419a. Jede Fernwirkung, jede Bewegung eines angestoßenen Körpers, die sich über eine Distanz fortsetzt, benötigt einen Zwischenraum, der kein Vakuum sein darf, nicht völlig leer und materiefrei, sondern von einer bestimmten materiellen Beschaffenheit: locker, leicht und durchlässig (vgl. Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband*, hg. v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1987, 213a–217b). Auch der Tastsinn ist keineswegs unmittelbar, sondern wird durch das Fleisch vermittelt, das sich Aristoteles zufolge verhält »wie wenn rings um uns herum die Luft angewachsen wäre« (*Über die Seele*, a. a. O., 423a).

[9] Vgl. ebd., 418aff. Der Wahrnehmungsinhalt (hier: die Farbe) liegt genau an der Schwelle von Wahrnehmungsobjekt und dem Dazwischen; er ist weder ganz dem einen noch dem anderen zugehörig, sondern eher als eine Grenzbewegung zwischen diesen zu denken: »Da nun Farbe an einer Begrenzung in Erscheinung tritt, hat sie wohl an der Grenze des Durchsichtigen ihren Sitz. Farbe ist also die Grenze des Durchsichtigen an einem

neutrales Drittes, das eine Verbindung schafft, sondern generativ und für den Wahrnehmungsvorgang mitkonstitutiv, ohne diesen vollständig zu determinieren. In einer Gegenüberstellung des aristotelischen Textes mit Aquins lateinischer Übersetzung exemplifiziert Hagen, dass es keineswegs zwingend ist, ωοτ άναυχαιόν τι ειναι μεταξύ mit »quare necesse est aliquod esse medium« (»Infolgedessen ist das Medium eine Notwendigkeit«) zu übersetzen. Er schlägt daher als Alternative vor: »so dass es notwendig ein Dazwischen geben muss«[10].

Als Folge von Aquins Verlegenheitsübersetzung lässt sich dann nicht nur eine ontologische Aufladung des »Dazwischen« zum einen »Medium« identifizieren, deutlich wird auch, dass diese ontologische Aufladung gerade der Absicht der aristotelischen Wahrnehmungslehre entgegenläuft. Von der prozessualen Vielgestaltigkeit und zugleich trennenden und verbindenen Mitgängigkeit des Dazwischenliegenden ist *das* »Medium« nämlich weit entfernt. Verstellt wird so zum einen »die Brüchigkeit der aristotelischen Wahrnehmungsempirie […], die es gerade vermeidet, von einem ontologischen Medium der Wahrnehmung zu sprechen«, zum anderen transportiert Aquins Reduktion einer sinnlichen Mannigfaltigkeit auf *ein* Prinzip bereits die christliche Vorstellung der menschlichen Seele und ihrer Vermögen als Abglanz einer allumfassenden göttlichen Vollkommenheit und Transzendenz.[11]

Damit ist die Grundlage gelegt für eine in mindestens zwei entgegengesetzte Richtungen weisende semantische Auffächerung des Medienbegriffs. Sie wird die abendländische Wissensgeschichte von der frühen Neuzeit an prägen und das Konzept des *metaxy* als stoffliches, diaphanes

begrenzten Körper« (Aristoteles, »Über die Wahrnehmung und die Gegenstände der Wahrnehmung«, in: ders., *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, hg. v. Eugen Dönt, Stuttgart 1997, 439b. Vgl. dazu auch Emmanuel Alloa, *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*, Zürich 2011, S. 85–91). Insofern das Metaxy selbst sinnlich erfahrbar sein muss, ohne aber im Sinne der aristotelischen Ontologie schlicht passive Materie zu sein, handelt es sich bei der Wahrnehmungslehre weniger um eine protomechanische Physik der Wahrnehmung als vielmehr um den Entwurf einer medialen Ästhetik (vgl. Peter Mahr, »Das Metaxy der Aisthesis: Aristoteles' ›De anima‹ als eine Ästhetik mit Bezug zu den Medien«, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 35, 1, 2003, S. 25–58). Von dieser Qualität des Diaphanen, die in seiner stofflichen Beschaffenheit begründet und als solche erfahrbar sein muss, leitet sich die grundlegende Bestimmung des Medialen als ein materiell-performativer Prozess ab, als »durch (dia / per)«, wie sie Dieter Mersch in Differenz zu einem Verständnis des Medialen als Übertragung entwickelt hat, das sich vom »meta« des »meta-pherein« (»Hinüber-Tragung«) her denken lässt und damit mediale Prozesse am Leitfaden der Sprache modelliert (vgl. Dieter Mersch, »Meta / Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung 1, 2, 2010, S. 185–208. Ders., »Wozu Medienphilosophie?«, a. a. O., S. 15f.).*

10 Vgl. Hagen, »Metaxy«, a. a. O., S. 24f.

11 Ebd., S. 26.

Dazwischenliegendes zu einem »spektralen Schwundphänomen, das bestenfalls in den immer wieder erfolgten spukhaften Heimsuchungen der kategorialen Ordnungen aufleuchtet«[12] degradieren: Einerseits verflüchtigt sich das Medium als Umgebendes ins Transzendentale, Kosmo- und Theologische – wie es in der Vorstellung eines allgegenwärtig wirkenden Äthers oder Isaac Newtons Rede von Raum und Zeit als »Sensorium Gottes« zum Ausdruck kommt. Andererseits lässt sich für die Rolle des Medialen in konkreten Handlungs- und Wahrnehmungsvollzügen eine gegenläufige, kontraktive Entwicklung diagnostizieren: *Ein* Medium wird so weniger als eine räumlich ausgedehnte Mitte oder Mittleres, sondern im Sinne eines Mittels zu einem Zweck, eines funktional einsetzbaren Gegenstandes, Instruments oder Werkzeugs verstanden.

Bevor die zentralen Stationen dieser Transformation ausgehend von den Studien Spitzers und Canguilhems genauer rekonstruiert werden, sei zunächst auf zwei zentrale Momente hingewiesen, die schon bei Aristoteles zu finden sind und die nicht nur im Zuge dieser doppelten Auffächerung (mit-)verdeckt werden, sondern auch in ihren aktuellen Rehabilitations- und Aktualisierungsvorhaben selten deutlich genug herausgestellt werden: Erstens bemerkt schon Aristoteles, dass das *metaxy* auch Störungen hervorrufen, nicht nur einfach durchlässig, sondern auch verzerrend sein kann. Zwar räumt er – im Gegensatz zum Konsens aktueller Medientheorien – diesem Moment keinesfalls einen prominenten Platz in seinen Überlegungen zur Wahrnehmung ein, doch gesteht er zumindest den Fernsinnen des Sehens und Hörens und der sie ermöglichenden Luft ein Verzögerungsmoment zu, das durchaus in Richtung einer medientheoretisch bedeutsamen Interventions- und »Prägekraft«[13] weist, die immer auch eine potentielle Verfälschungsgefahr birgt. In Bezug auf das Hören gesprochener Sprache ist so etwa die Rede von einer »Umformung der Sprachlaute, wenn sie ihren Weg durch den dazwischen liegenden Raum nehmen: Dadurch daß die Luft, indem sie den Zwischenraum durchquert, eine andere Gestalt erhält, hört man offenkundig das Gesagte nicht richtig.«[14]

Der zweite Aspekt betrifft eine Medienphilosophie des Umweltlichen weitaus deutlicher im Kern: Insofern als das Mediale auch als ein Umherum auftreten kann, lässt sich eine systematische Affinität des *metaxy* zu einem anderen, ebenso kaum eindeutig mit einem einzigen Substantiv

[12] Alloa, *Das durchscheinende Bild*, a. a. O., S. 123.
[13] Sybille Krämer, »Das Medium als Spur und als Apparat«, in: dies. (Hg.), *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien,* Frankfurt / M. 1998, S. 73–94, hier S. 78.
[14] Aristoteles, »Über die Wahrnehmung«, a. a. O., 446b.

zu übersetzenden »Zentralbegriff der aristotelischen Philosophie«[15] konstatieren – dem *periechon*. Doch kommt noch in der Formulierung vom Betreffen im Kern ein leichtes Ausweichen zum Ausdruck. Mehr noch als eine Medienphilosophie des Umweltlichen in ihrem »Kern« zu betreffen, ist die Verwandtschaft von *metaxy* und *periechon* vielmehr Bedingung ihrer Möglichkeit, insofern als auf Basis dieser Beziehung überhaupt erst der genuin mediale Charakter des Umgebenden denkbar wird.

Das *periechon* ist nicht mit der Gesamtnatur gleichzusetzen, eher muss es als ein je spezifisches Umgebendes aufgefasst werden, das bis auf das »limit of the universal space […] the ultimate heavenly sphere«[16] immer selbst ein Umgebenes ist. Zwar zieht Aristoteles eine scharfe Grenze zwischen Umgebendem und den jeweils umgebenen Körpern, doch rückt damit das *periechon* schon in eine Position, die sich als »intermediary« bezeichnen lässt und auf seine spätere Umschreibung zum »Medium« im Sinne eines mittleren Orts, eines *medius locus* vorausdeutet.[17]

Vom *periechon* spricht Aristoteles in der *Physik* dort, wo er sich mit der Möglichkeit einer von Außen angestoßenen Bewegung eines Körpers befasst. Im Gegensatz zu Platon, der das zur Seele gehörende Vermögen der Selbstbewegung zum kategorischen Prinzip erhebt, durch das sich Lebewesen von unbelebten, nicht zu einer verändernden Bewegung aus sich selbst heraus fähigen Wesen unterscheiden, schließt Aristoteles nicht aus, dass die Ursache einer Bewegung natürlicher Dinge in etwas anderem als diesen selbst liegen kann – und zwar grundsätzlich bei allen natürlichen Dingen, belebten wie unbelebten. Explizit auf eine »Mitursache« durch die Umgebung bezogen werden aber allein qualitative Zustandsänderungen, die sich an lebenden Wesen vollziehen: »Die (guten Zustände) des Körpers, wie Gesundheit und Wohlbefinden, setzen wir an als passende Mischung von warmen und kalten (Bestandteilen), entweder in ihrem inneren Verhältnis zueinander oder im Verhältnis zur umgebenden Außenwelt [περίεχον, J. J.]; ähnlich (ist es mit) Schönheit, Stärke und den übrigen Vollkommenheiten und Unzulänglichkeiten«.[18]

[15] Hagen, »Metaxy«, a. a. O., S. 14.
[16] Spitzer, »Milieu and Ambiance«, a. a. O., S. 8.
[17] Vgl. ebd., Anm. 10.
[18] Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur. Zweiter Halbband,* hg. v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1988, 246b. Angestoßen durch das Umgebende werden neben ortsverändernden Bewegungen aber auch weitere Vollzüge lebendiger Wesen wie »Denken oder Begehren« (ebd., 253a) und vegetative Lebensfunktionen wie »Wachsen, Schrumpfen, Atmen«, die neben Menschen und Tieren auch Pflanzen zukommen (vgl. ebd., 259b). Vgl. dazu weiterführend Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grund-*

Im Hinblick auf die Medialität des Umgebenden können nun drei charakteristische Merkmale und Anschlussmöglichkeiten der aristotelischen Konzeption herausgestellt werden: Erstens ist die »Mitursache« bzw. der Anstoß durch das Umgebende nicht wie in der neuzeitlichen Mechanik als kausale Beziehung zu verstehen, sondern setzt ein »*artspezifisches* Sich-bewegen«[19] in Gang. Jedes Bewegtwerden durch Äußeres erfordert einen Eigenanteil des Lebewesens, das die Bewegungen aufnimmt und aktualisiert. Das Lebewesen agiert dabei nicht als autonome, bezugslose Einheit, von der allein aus eine Bewegung ihren Ausgang nimmt, vielmehr müssen die Beziehung des Lebewesens zum Umgebenden und die dadurch hervorgebrachten Vollzüge als heteronom verstanden werden.

Zweitens kann die Wahrnehmungslehre im Sinne einer medialen Ästhetik *avant la lettre* (und eben nicht nur einer protomechanischen Sinnesphysiologie) als paradigmatischer Fall dieses Bewegtwerdens durch das Umgebende angesehen werden: Sehen, Hören, Riechen und Schmecken sind durch die nicht allein zwischen-, sondern umherumliegenden, lebens- wie vermittlungsnotwendigen Stoffe Wasser und Luft bedingt. An diesem Punkt offenbaren »existenzielle« und »mediale« Bedingungen ihre unauflösliche Verschränkung: »Die Natur wird als wahrnehmbare erfaßt, indem wir uns selbst auf sie als Naturwesen beziehen, als Lebewesen, die für ihre Erhaltung auf Stoffwechsel mit der Natur angewiesen sind, qua Leib selbst Natur sind.«[20] Ohne zu sehr zuspitzen zu müssen, könnte man daher auch von der periechontischen Qualität des *metaxy* wie umgekehrt vom *metaxy* als immer auch einem *periechon* sprechen.

Drittens weist die Konzeption des *periechon* in Richtung eines Primats des Umgebenden gegenüber dem jeweils Umgebenen und lässt so eine Bezugsstruktur denkbar werden, die das umgebene Lebewesen in einer zuallererst passiven Haltung gegenüber einem nicht restlos verfügbaren Umgebenden situiert. Schon die Semantik des Kompositums *periechon* legt dies nahe: Kann die Präposition *peri* sowohl »um«, »herum« als auch »mit« bedeuten, so lässt sich *echon* als Partizip des Verbs ἔχειν (*echein*) mit »haben« wie auch »halten« übersetzen. In der Beziehung von Lebewesen und *periechon* als einem »Umhabenden« »hat« somit nicht so sehr das umgebene Lebewesen (s)ein Umgebendes und bildet dessen

legung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 3. Aufl., Göttingen 1992, S. 233–246.

19 Wieland, *Die aristotelische Physik*, a. a. O., S. 237, Herv. i. O.

20 Gernot Böhme, Hartmut Böhme, *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 2004, S. 116f. Vgl. dazu auch Hoffmann, *Geschichte des Medienbegriffs*, a. a. O., S. 33f.

Zentrum, vielmehr müsste man sagen, dass es von diesem »gehabt« bzw. »gehalten« wird.[21]

Vor dem Hintergrund der aristotelischen Kosmologie mag es daher insgesamt zutreffend sein, das *periechon* als Ausdruck einer »›sympathy‹ between the cosmos and man« zu begreifen, als schützendes, haltendes »loving milieu round about him«[22]. Berücksichtigt man jedoch alle Befunde, die das Umgebende als Mediales und damit eben auch tendenziell Störendes, als Lebensnotwendiges und damit eben auch tendenziell Lebensgefährdendes ausweisen, erscheint Spitzers Charakterisierung des Bezugs als schützende, liebende Sympathie bereits als tendenziöse Vereinseitigung. Statt vom Umgebenden gehalten zu werden, könnte man dann auch von einem Ergriffenwerden des Lebewesens durch das Umgebende sprechen, das nicht mehr in der Semantik der Harmonie, des Schutzes und der Sympathie aufgeht.

Spitzers historisch in der Exilerfahrung und der Ablehnung deterministischer Milieubegriffe verortbarer Rehabilitierungsversuch des *periechon* wäre dann zwar einerseits ein Gegendiskurs, der sich dessen Verdrängung durch eine naturwissenschaftliche Rationalität entgegenstellte, andererseits aber selbst noch als ein Fortschreiben dieser Verdrängungsgeschichte anzusehen. Medienphilosophisch relevant ist nämlich nicht so sehr die schützende Rolle des Umgebenden, sondern die über diese hinausgehenden Rollen als Mediales in je spezifischen Vollzügen. Gelangt das *periechon* unter Spitzers Regie insgesamt zurück zu seiner Erfolgsrolle als wohltuende, wärmende Behausung, so wird dabei doch vergessen, dass es auch noch in anderen Rollen besetzt werden könnte und sich auch aus Aristoteles' Schriften selbst Hinweise auf diese anderen, auf vielfältige Weise in Mediationsprozesse involvierten Rollen ableiten ließen.

Spitzers Bemerkung »even in Greek the περίεχον was the μέσον [*meson*, Mitte, Mittleres; J. J.] of perception«[23] mag ein Hinweis sein, dass er diese Option selbst erkannt haben könnte, doch kehrt er sie als quer zu seiner eigenen Narration stehende Ausnahme sogleich wieder unter den Tisch – erst gegen Ende seiner Verlusterzählung, mit dem Hinweis einer Rückkehr des *periechon* in der postmechanistischen Biologie und

[21] Vgl. in diesem Sinne auch die Erläuterungen zur Definition des ἔχειν in der *Metaphysik*: So »heißt es vom Umfassenden, es halte das Umfaßte, denn worin etwas als umfaßt vorhanden ist, von dem sagt man, werde es gehalten oder in dem sei es enthalten; vom Gefäß z. B. sagen wir, es halte die Flüssigkeit, von der Stadt, sie habe die Menschen, und von dem Schiff, es habe die Schiffer; und so sagt man auch von dem Ganzen, es habe die Teile« (Aristoteles, *Metaphysik*, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994, 1023a).

[22] Spitzer, »Milieu and Ambiance«, a. a. O., S. 5.

[23] Ebd., S. 199.

in der Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts, wird sich eine mögliche Versöhnung andeuten. Mit Medium und Milieu auf der einen und *periechon*, Ambiente und Umwelt auf der anderen Seite aber stellt Spitzer zwei ontoepistemisch grundlegend verschiedene Umgebungskonzeptionen einander gegenüber. Das aus dem lateinischen Verb *ambire* und dessen Partizip *ambiens* gebildete Ambiente tritt dabei gewissermaßen die Nachfolge des *periechon* an, da es – zumindest in klassischen lateinischen Schriften wie jenen Ciceros – noch mit warmen, schützenden, »periechontischen« Qualitäten aufgeladen war. Diese Qualitäten werden aber vom erdfixierten, »territorialen« römischen Denken sukzessive verdrängt, sodass mit dem Ambiente bereits Spitzers Verlusterzählung des *periechon* ihren Lauf nimmt.[24]

1.1.2 *Verlust und Umkehr*

Die eigentliche Schlüsselstation dieser Verlusterzählung, an der die Begriffsarchäologien des Mediums und des Ambienten zusammentreffen, sich aufspalten und voneinander fortbewegen, stellt aber die Physik Newtons dar. An dieser Station begegnen sich Spitzers und Canguilhems Studien sowohl thematisch als auch im Hinblick auf ihre Bewertung. Newton verwendet den Begriff »Medium« in der Regel in Verbindung mit einem Partizip zur Explikation einer spezifischen Übertragungsfunktion oder räumlichen Stellung. So wird der Äther, das allumfassende und -durchdringende, unsichtbare Übertragungsmedium der zentripetalen Gravitationskräfte 1704 in den *Opticks* als »Aetherial« bzw. »fluid« und »vibrating medium« eingeführt. Während allein der Äther eine aktive, funktionale Rolle als »intermediary (agent)« erfüllt, bleibt jegliche Materie in Newtons Physik passiv.[25] Mit anderen Partizipien wie »transparent« (für Luft oder Glass) oder »refracting«, »reflecting« nimmt Newton den Begriff »Medium« dagegen zur allgemeinen Kennzeichnung von Faktoren in Experimentalanordnungen in Anspruch. In diesem Zusammenhang findet sich auch das Partizip *ambiens* bzw. *ambient* wieder.[26]

Die Spezifikation eines Mediums als »ambient« betrifft jedoch lediglich die räumliche Lage dieses Mediums als etwas, das einen anderen Körper

[24] Vgl. ebd., S. 13–17.

[25] Vgl. ebd., S. 36–42 sowie Hoffmann, *Geschichte des Medienbegriffs*, a. a. O., S. 77ff, Böhme, Böhme, *Feuer, Wasser, Erde, Luft*, a. a. O., S. 158ff.

[26] Exemplarisch sei hier nur eine Stelle zitiert: »A very little variation of obliquity will change the reflected Colour, where the thin Body or small Particles is rarer than the ambient Medium« (Isaac Newton, *Opticks*, *Or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, New York, NY 1952, S. 254).

umgibt, ist aber nicht mit einer qualitativen Aufladung zu verwechseln, bei der *ambient* eine von anderen Übertragungsfunktionen zu unterscheidende Modalität bezeichnete. Im Gegenteil sei das *ambient Medium* gerade am Ende eines Spektrums angesiedelt, dessen gegenüberliegenden Pol der aktive und allgegenwärtige Äther darstellt.[27] Mit dieser Degradierung des Ambienten zur beiläufigen Positionskennzeichnung, die mit keiner über die funktionalen und durch die physikalischen Gesetze beschreibbaren mechanischen Eigenschaften hinausgehenden »Prägekraft« ausgestattet ist, erreicht Spitzers Verlusterzählung ihren Höhepunkt.[28]

Was Spitzer als vorläufigen Endpunkt einer tragischen Verdrängung darstellt, erweist sich in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht dagegen als Erfolgsgarant des physikalischen Medienbegriffs. Gerade weil dieser nicht mehr mit je spezifischen materiellen Zwischenliegenden und deren ästhetischer Beschaffenheit assoziiert ist, lässt er sich nun allgemeingültig formalisieren. Diese Verabsolutierung und gleichzeitige Neutralisierung seiner Funktion als Übertragungsfaktor erweitert das Beschreibungspotential des »Mediums«, es wird selbst nahezu beliebig »übertragbar« und kann in andere, nicht mehr nur physikalische Kontexte eingeschrieben, im doppelten Sinne »übersetzt« werden. Eine solche Übersetzung in eine andere Sprache wie zugleich Hinübersetzung in einen anderen Kontext findet in den französischen Newton-Übersetzungen des 18. Jahrhunderts statt. Aus Newtons »Medium« bzw. »Fluidum« der Kräfteübertragung wird »Milieu«. Milieu ist sowohl Mitte, *mi-lieu* im Sinne eines mittleren Orts zwischen zwei Körpern, wie allumfassendes, universelles Umgebendes. Der Transfer auf lebendige Phänomene geschieht dabei auf Basis eines Primats der Mechanik.[29]

Im Zuge des von Michel Foucault am Ende des 18. Jahrhunderts lokalisierten Übergangs von der neuzeitlichen zur modernen Episteme, von der Naturgeschichte zur Biologie und der damit verbundenen »Radi-

[27] Vgl. Spitzer, »Milieu and Ambiance«, a. a. O., S. 40. Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 235ff.

[28] »no overtones of warmth and beneficence emanate from this perfunctory phrase used in the most trivial of references. […] Newton had lost the feeling of ›man and his περίεχον‹. Now, man is alone in an infinite chilly cosmos traversed by innumberable forces of attraction, in a universe run according to rigid laws and ruled over by a God who bears no relation to man« (ebd., S. 41).

[29] Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 236f.; Spitzer, »Milieu and Ambiance«, a. a. O., S. 171ff. Ergänzend zu seiner Übertragungsfunktion für Fernwirkungen ist das Milieu nun etwa auch Übertragungsmedium physiologischer Wirkungen und wird in d'Alemberts und Diderots *Encylcopédie* (Erstveröffentlichung 1772) für das Wasser als Fortbewegungsmedium der Fische verwendet.

kalisierung der Trennung zwischen Organischem und Anorganischem«[30] bleibt »Milieu« auch in Jean-Baptiste de Lamarcks *Philosophie Zoologique* (1809) ein mechanisch besetzter Terminus: Er wird ausschließlich im Plural verwendet, als »milieux«, »milieux ambiants« oder »milieux environements« und bezieht sich auf physikalische Fluida wie Wasser, Luft, oder Licht. Diese sind aber nur jeweils ein Teil der für jedes Lebewesen spezifischen »circonstances influentes« (»einwirkenden Umstände«), deren Untersuchung Aufgabe der über die Physik hinausgehenden Biologie ist.[31]

Mit dieser Unterschiedung verlagert sich die Front von Medium / Milieu und Periechon / Ambiente / Umwelt auf den Schauplatz der Biologie und wird in die Auseinandersetzungen zwischen mechanistischen und vitalistischen Erklärungsstrategien des Lebendigen eingegliedert. Lamarcks »circonstances« sind bereits nicht mehr ein kausal von Außen auf das Lebewesen einwirkendes Milieu, sondern ein Umgebendes, an das sich das Lebewesen gemäß seiner eigenen Bedürfnisse anpasst und damit eine aktive Eigenleistung in das Verhältnis einbringt. Zwei Punkte fallen dabei mit Blick auf die Modalität des Verhältnisses von Lebewesen und Umgebendem besonders ins Gewicht: Erstens wird der neutralisierenden Diffusion des Umherum ins universell-ätherische Einhalt geboten. Die »circonstances« entsprechen wieder einem in konkreten räumlichen Verhältnissen fundierten Umherum, dessen Gestalt der »Intuition eines zentrierten Gebildes«[32] um das als Zentrum positionierte Lebewesen entspricht. Zweitens stellt sich für die sich auf ein solches zentriertes Kreis- oder Kugelmodell stützenden vitalistischen Positionen von nun an die Frage, wie die Stellung des Lebendigen als Zentrum zu begründen ist. Soll eine strikte Trennung von Innen (Lebewesen als Zentrum) und Außen (Umgebendes) aufrechterhalten werden oder ist gerade diese Trennung zu überwinden?

Wie Canguilhem herausstellt, tendiert Lamarcks Konzeption zur ersten Option. Die Anpassung an das Umgebende erfordert zwar eine Aktivität des Lebewesen, doch bleibt die Beziehung »im wahrsten Sinne des Wortes äußerlich, [das Umgebende, J. J.] bleibt dem Leben fremd, es

30 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt / M. 1974, S. 286.

31 Vgl. Peter Berz, »Die Lebewesen und ihre Medien«, in: Thomas Brandstetter, Karin Harrasser, Günther Friesinger (Hg.), *Ambiente. Das Leben und seine Räume*, Wien 2010, S. 23–49, hier S. 28–36, Florian Sprenger, »Zwischen *Umwelt* und *milieu*. Zur Begriffsgeschichte von *environment* in der Evolutionstheorie, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 3, 2, 2014, S. 7–18, hier S. 11f. Folgerichtig werden in der von Ernst Haeckel in Auftrag gegebenen deutschen Übersetzung der *Philosophie Zoologique von* 1876 aus Lamarcks »milieux« die »Medien«.

32 Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 242.

tut nichts für das Leben«, sodass zwar kein Mechanismus mehr, doch aber ein nicht von harmonischen Durchdringungsintensitäten geprägter, bloß »nackter Vitalismus« vorliege.[33] Dass gerade Lamarck in Spitzers Begriffsgeschichte völlig ausgespart wird, mag daher nur auf den ersten Blick verwundern, passt doch der Verzicht auf eine emphatische Vitalisierung des Umgebenden nicht in dessen polarisierend angelegtes Narrativ.

Dabei zeigt das Beispiel Lamarcks, dass auch eine nichtmechanistische Biologie nicht bloß als Rückkehr zum *periechon* verstanden werden müsste, sondern sich als wesentlich komplexere Suche nach einem adäquaten, einem Primat des Lebens korrelierenden Begriff des Umgebenden darstellt. Während »Milieu« von Hippolyte Taine und Auguste Comte schließlich im Singular verwendet und zur Signatur einer allgemeinen, formalisierbaren und nicht mehr nur auf die Biologie beschränkten Gesamtheit von Umständen, Faktoren und Bedingungen transformiert wird, die nicht mehr am Kreismodell orientiert ist, sondern einer »kontinuierlichen und homogenen, unendlich ausdehnbaren Gerade oder Ebene« ohne »festes Bezugszentrum«[34] entspricht, bemüht sich die vitalistische Biologie im 19. Jahrhundert um eine »Umkehrung«[35], bei der jedem Lebewesen eine aktive Rolle bei der Einrichtung seines eigenen Milieus zugesprochen wird.

Den Durchbruch hin zu einer mit voller Konsequenz vollzogenen »Umkehrung« und damit einer anderen »Epistemologie des Umgebens« wird 1909 Jakob von Uexküll mit der Einführung des dezidiert gegen den Milieubegriff gerichteten Begriffs der »Umwelt« vollziehen. Uexküll trennt strikt zwischen der Umwelt als dem sich kreisförmig um das Lebewesen befindlichen Umgebenden, und der Umgebung, dem geometrisch vermessbaren Raum. Zur Umwelt eines Lebewesens gehört nur, was dieses aufgrund seiner physiologischen Beschaffenheit wahrnehmen und auf das es wiederum selbst einwirken kann. Jede Umwelt ist geschlossen und damit einem externen menschlichen Beobachter nicht direkt zugänglich. Was der Mensch in der Beobachtung des Tieres wahrnimmt, ist seine eigene Umwelt mit seinen eigenen Merkmalen. Merk- und Wirkmale eines Tieres können daher nur indirekt erfasst werden, indem etwa durch Analyse der Sinnesorgane und ihres Aufbaus Rückschlüsse über dessen

[33] Ebd., S. 246.

[34] Ebd., S. 243. Canguilhem fokussiert seine Kritik auf die Universalisierung des Milieus durch Comte in dessen *Cours de philosophie positive* 1838, nach der das Kreismodell mit Subjektzentrum nur noch als Sonderfall eines »milieu correspondant« auftritt und sich daher auch als soziologische Analysekategorie eignet.

[35] Ebd., S. 255, S. 258, S. 259.

mögliche Umwelt gezogen werden.[36] Übertragen sich durch das Milieu Einwirkungen zentripetal von außen, so steht Uexkülls »Umkehrung« im Zeichen einer zentrifugalen Organisation, bei der das Lebewesen seine ihm eigene Umwelt als privilegiertes Zentrum beherrscht. Diese Verabsolutierung des Kreismodells wird bei Uexküll mit einer Radikalisierung der Relation verknüpft, die jede Vorstellung einer vorgängigen Trennung von Lebewesen und Umwelt fallenlässt und deren harmonische Einheit selbst zum apriorischen Grundelement der Biologie erhebt (siehe dazu weiter unten, Kapitel A 2.1–2.2).

Die medienphilosophische Brisanz des Umweltkonzepts speist sich dabei aus der doppelten Verabsolutierung von Relation und Subjektivität – primäre Einheit der Umweltlehre ist ein Lebewesen als Subjekt, das *als* Subjekt immer schon und nur in Relation zur Umwelt denkbar ist, wie eine Umwelt, die *als* Umwelt nur *für* dieses Lebewesen, als *seine* Umwelt überhaupt existiert. Dabei wird kein kategorialer Unterschied mehr zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen gezogen, im Gegenteil ist für Uexküll auch die Subjektivität von Tieren »analog zu jener […], die wir an der Wurzel der menschlichen *Umwelt*

[36] Vgl. ebd., S. 259–264, Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Neuaufl. der 2., veränd. Aufl. von 1921, hg. v. Florian Mildenberger und Bernd Herrmann, Berlin, Heidelberg 2014. Spitzer zufolge taucht »Umwelt« in einem deutschsprachigen Text erstmals in der 1800 veröffentlichten Ode »An Napoleon« des deutsch schreibenden dänischen Dichters Jens Immanuel Baggesen auf: »Und es verwandelt die Fluth in Feuer sich / Nebel in Nordlicht, / Regen in Strahlenerguß, daß von fern erscheinet / der Umwelt / Ein' ätherische Feste die Schicksalshölle des Dichters« (Jens Immanuel Baggesen, *Poetische Werke in deutscher Sprache. Band 2: Oden und Elegien,* hg. v. Carl und August Baggesen, Leipzig, 1836, S. 102). Spitzer vermutet, Baggesen habe den Neologismus zur Erfüllung des von ihm präferierten hexametrischen Versmaßes eingeführt, das an der entsprechenden Stelle ein Wort mit zwei betonten Silben (Spondeus) erfordert (vgl. »Milieu and Ambiance«, a. a. O., S. 207f.). In Baggesens Ode ist »Umwelt« aber noch kein mit einem Subjekt untrennbar verbundenes Umgebendes, sondern gerade ein unzugängliches Außen, zu dem der Dichter keinen Zugang mehr erlangen kann, ein Dilemma, das Geoffrey Winthrop-Young als symptomatischen Effekt einer »Kommunikationsstörung« interpretiert, den die romantische Wende zur Innerlichkeit hervorgebracht habe (vgl. »Bubbles and Webs: A Backdoor Stroll through the Readings of Uexküll«, in: Jakob von Uexküll, *A Foray Into The Worlds Of Animals and Humans. With A Theory Of Meaning*, Minneapolis, MN, London 2010, S. 209–243, hier S. 217f.). Wird dieses Verhältnis bei Uexküll umgekehrt und jegliches Außen in seiner Abhängigkeit zur Innenwelt konzipiert, so bleibt doch ein Spannungsverhältnis bestehen zwischen der Umwelt als schützender Hülle und als isolierender Einkapselung, die gerade keinen sicheren mehr Ort darstellt, sondern ebenso undurchdring- wie unentrinnbar wird. Schon im Gegensatz zu Baggesen steht der Auftritt des Begriffs in Goethes *Italienischer Reise*, bei der der Umwelt eine Art Vermittlungsfunktion zukommt, die nicht mehr im Gegensatz zur Innerlichkeit des dichterischen Bewusstseins steht, sondern dieses produktiv anregt: »Der Tag ist so lang, das Nachdenken ungestört, und die herrlichen Bilder der Umwelt verdrängen keineswegs den poetischen Sinn, sie rufen ihn vielmehr, von Bewegung und freier Luft begleitet, nur desto schneller hervor« (Johann Wolfgang Goethe, *Italienische Reise,* hg. v. Herbert von Einem, 7. Aufl., München 1999, S. 22).

berücksichtigen müssen.«[37] Als ebenso multidirektional anschlussfähiger wie variabel gestaltbarer hält Uexkülls Umweltbegriff daher gerade für posthumanistische und spekulativ-realistische Anschlussversuche zahlreiche Fallstricke bereit, die es in einer detaillierten Lektüre noch eigens herauszuarbeiten gilt.

Mit der Umkehrung von zentripetaler Außendetermination zu zentrifugaler (Selbst-)Organisation rückt die Frage nach dem Status des Subjekts als Lebendiges wie nach dessen Bedingtheit durch ein Umgebendes in den Blick. Die Umwelt ist ein Mediales auch schon dort, wo es immer bereits vorausgesetzt wird und als konstanter, nicht selbst auffallender Filter gegenüber der restlichen umgebenden Außenwelt fungiert, nur handelt es sich bei dieser Konzeption eben um eine medientheoretisch keineswegs hinreichende Form von Medialität. Gerade aus diesem Grund kann der Umweltbegriff aber als Kontrast und Abstoßfläche dienen, vom dem maßgebliche Impulse für eine Dynamisierung des Umgebenden als Medialen und einer damit einhergehenden Subversion des Subjektprimats ausgehen, die schon Canguilhem (in Bezug auf den Neuropsychologen Kurt Goldstein) produktiv aufnimmt und die eine zentrale Referenz auch von dessen Studienkollegen Maurice Merleau-Ponty darstellen (siehe dazu ausführlich Kapitel B 2.3).

Welche Aufgaben aber lassen sich für eine Medienphilosophie des Umweltlichen aus dieser begriffsgeschichtlichen Archäologie ableiten, wenn sie – an Spitzer und Canguilhem orientiert – mehr sein soll als philologischer Selbstzweck? Kann das Auseinanderdriften von *periechon* und *metaxy* geradezu als Kardinalseffekt des ontologischen Schmuggels Aquins aufgefasst werden, so besteht ein Ausweg jedoch nicht in einem erneuten Zusammenführen beider. Gegenwärtige medientheoretische und -philosophische Auseinandersetzungen mit den Grundlagen des Medienbegriffs erkennen daher das Auseinanderdriften zwar als grundlegenden Befund an, liefern aber auch Indizien, gewissermaßen »Regieanweisungen« für eine Umbesetzung des *periechon*: So weist etwa Emmanuel Alloa darauf hin, dass Luft und Wasser als Wahrnehmungsraum kein instrumentelles Medium darstellen, »durch das wir wie durch ein Vergrößerungsglas auf den Wahrnehmungsgegenstand blicken, sondern vielmehr ein Umfeld […] in das wir eingebettet sind.«[38]

[37] Ebd., S. 262f, Herv. i. O.

[38] Alloa, *Das durchscheinende Bild*, a. a. O., S. 131. Dieses Wahrnehmungsumfeld unterliegt dabei selbst einem kontinuierlichen Wandel, der nicht zuletzt auch als Effekt künstlerischer und gestalterischer Praktiken hervorgebracht werden kann. So verweist Peter Mahr auf die Anschlussfähigkeit des aristotelischen Zwischen-als-Umherum insbesondere vor dem Hintergrund ästhetischer Praktiken wie etwa Ambient-Musik (vgl. Mahr, »Das Metaxy der Aisthesis«, a. a. O., S. 43, Anm. 12).

Gerade wegen dieser fundamentalen, nicht auf instrumentelle Verfügbarkeit reduzierbaren Wirksamkeit des Umgebenden als Medialen ist es wenig hilfreich, die Duplizität eines funktionalen, neutralisierten, »kalten« Milieus mit einem harmonischen, »warmen« Ambiente-Umherum als Konflikt zweier konkurrierender Paradigmen zu inszenieren. Die Trennung eines entfunktionalisierten, gewissermaßen »seinsgemäßen« Umherum- oder Ambienteaspekts von einem Funktionalitätsaspekt zementierte letztlich nur die zu verwindende Trennung von Onto- und Epistemologie. Eine Medienphilosophie des Umweltlichen sollte dagegen zeigen, dass »Funktion« nicht mit Kausalität verwechselt werden darf, sondern vielmehr ein breites Spektrum von Wirkungen und Bedingungen meint, ohne die kein Handlungsvollzug zu denken ist. Aus diesem Blickwinkel gibt es dann kein präfunktionales Umgebungsverhältnis, das anschließend funktional verfestigt und reduziert würde, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Modalitäten, in denen ein Umgebendes als ein Mediales auftreten kann. Denkt man das Mediale nicht als einzelnes Ding, Instrument oder Apparat, sondern als etwas Materielles, das in praktische Vollzüge wie Sehen, Hören, Sprechen, Denken, ja auch in Vitalfunktionen wie Atmen oder Sich-Ernähren involviert ist und in diese interveniert, eine Wirkung erzeugt, durch (bzw. im Anschluss an Mersch »dia / per«) die diese erst ermöglicht werden und damit nicht mehr als Tätigkeit eines autonomen Subjektes aufgefasst werden können, so wird deutlich, dass die Frage nach einem »durch«, das zugleich ein »um« ist, nicht auf Spitzers begriffsarchäologische Alternative von Harmonie oder Determination beschränkt werden kann.

Überhaupt interessieren nicht primär die substantivischen Begriffe selbst, sondern welche Funktion der Präposition »um« dabei zukommt. Präpositionen wie »durch«, »mit«, »und«, »über« und ihrer bezugsstiftenden Funktion kommt aus medienphilosophischer Perspektive eine zentrale Rolle für die Klärung des jeweiligen Verständnisses von Medialität zu.[39] Bezogen auf die Medialität des Umweltlichen meint aber noch das »um« selbst sehr verschiedene Arten von Bezügen. Bei Uexküll – wie oben bereits genannt – ist das »um« der Umwelt etwas völlig anderes als das »um« der Umgebung – zum einen subjektzentriertes Um-herum, zum anderen abstrakter Raum. Diese unterschiedlichen Bezugsstrukturen zu untersuchen ist eine Aufgabe, die nicht allein mit dem Fortsetzen der

[39] Vgl. zur relationsstiftenden Funktion von Präpositionen in diesem Sinne Mersch, »Wozu Medienphilosophie«, a. a. O., S. 28–33, S. 42f, sowie Peter Bexte, »Vorwörter. Bemerkungen zu einer Theorie der Präpositionen«, in: Jan-Henrik Möller, Jörg Sternagel, Lenore Hipper (Hg.), *Paradoxalität des Medialen*, München 2013, S. 25–40.

von Spitzer und Canguilhem eingesetzten Narrative erfüllt werden kann. Um das Mediale als Umgebendes und die Medialität des Umgebenden anders zu denken, gilt es daher Wege zu finden, mit diesen Erzählungen selbst zu brechen – zumindest dort, wo sie auf unzureichende Schlussfolgerungen und Implikationen hinauslaufen; gilt es Wege zu finden, noch Canguilhems »Umkehrung« selbst umzukehren.

In der Medienwissenschaft finden sich aktuell sowohl Ansätze, die einen radikalen Bruch und die Umstellung auf vermeintlich ganz andere Modelle des Umweltlichen propagieren, als auch Versuche aktualisierender Ergänzungen der begriffsgeschichtlichen Archäologien, die selbst in den aktuellen Diskurs intervenieren, um den oft leichtfertigen Umgang mit den nur vordergründig ineinander übersetzbaren Umgebungsbegriffen auf eine gesichertere Basis zu stellen. Dabei werden etwa Spuren des aisthetischen Medienverständnisses in den Arbeiten Walter Benjamins verfolgt oder der englische Begriff *environment* und dessen Spezifik im Kontext der verwandten, aber eben nicht völlig deckungsgleichen Umwelt und Milieu untersucht.[40]

Gerade der Begriff des »environment« ist aber über diese wichtige begriffs- und wissenschaftsgeschichtliche Differenzierung hinaus interessant, erlaubt er es doch, einen Übergang zu den für die Mehrheit der aktuellen Spielarten der Medienwissenschaft leitenden Paradigmen der systemtheoretischen und techno-medialen Ökologien herzustellen und dabei auch die systematische Frage nach der Medialität des Umgebenden weiterhin im Auge zu behalten. Mehr noch: Anders als Umwelt oder Milieu ermöglicht es »environment«, eine wichtige Referenz der gegenwärtigen Konjunktur des Umweltlichen in der Medienwissenschaft bei einer ihrer kanonischen Gründerfiguren anzusetzen. »Environment« taucht seit den 1960er-Jahren an unzähligen Stellen in Texten Marshall McLuhans auf und wird in deutschen Übersetzungen in der Regel mit »Umwelt« wiedergegeben, ohne dabei auf die spezifische Herkunft und Bedeutung dieses Begriffs im Deutschen zu verweisen.

[40] Vgl. Antonio Somaini, »Walter Benjamin's media theory and the tradition of the media diaphana«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 7, 1, 2016, S. 9–25 sowie Sprenger, »Zwischen Umwelt und milieu«, a. a. O. Sprenger führt den Gebrauch von »environment« auf Herbert Spencers *Principles of Psychology* von 1855 zurück. Für Spencer besteht zwischen »organism« und »environment« ein Verhältnis wechselseitiger Verschränkung, dessen Zentrum der »organism« bildet. Der Terminus »environment« entspricht daher in Spencers Verwendung dem »milieu correspondant« Comtes, das jedoch nur einen Sonderfall des allgemeinen Milieubegriffs darstellt. Wie Sprenger argumentiert, sei der Begriffs des »environment« im Gegensatz zur absolut gesetzten Subjektzentrierung in Uexkülls Umwelt aufgrund der dynamischeren Relation zwischen Innen und Außen anschlussfähiger für systemtheoretische Ökologiekonzepte gewesen.

Die prägnantesten und mit Blick auf die Medialität von Environments fruchtbarsten Aussagen McLuhans finden sich in dem erstmals 1967 veröffentlichten Werk *The Medium is the Massage*. Dort belegt McLuhan »environment« mit zwei medientheoretisch bedeutsamen Attributen, die auch in den aktuellen, »medienökologischen« Verwendungen des Begriffs weitgehend vorausgesetzt bleiben. Die adäquate Beschreibung des Übergangs von den alphanumerischen Schriftmedien zu den elektronischen Medien und ihres massierenden, die gesamten physiologischen, psychologischen, ethischen, ästhetischen, sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnisse der Menschen umwälzenden Einflusses, als dessen Zeitgenosse McLuhan sich versteht, erfordert ihm zufolge »a knowledge of the way media work as environments.«[41]

McLuhan spricht schon – ohne dies theoretisch genauer zu reflektieren – von einer wechselseitigen Verschränkung von Medien und *environment*: Die neuen, elektronischen Medien gelten ihm als Habitat des »electronic man«, eine Semantik, die einerseits an die biologische Herkunft des *environment*-Begriffs anschließt, insofern als es hier um die spezifischen Lebensbedingungen einer bestimmten, vom Menschen der Buchkultur radikal unterschiedenen Lebensform geht, die andererseits aber die Grenzen von Natur, Kultur und Technik bereits überschritten hat und hinfällig werden lässt. Ebenso wie die elektronischen Medien als Umgebung fungieren, bekommen Umgebungen selbst Eigenschaften des Medialen wie Generativität und Transparenz / Unauffälligkeit zugewiesen: »Environments are not passive wrappings, but are, rather, active processes which are invisible. Their groundrules, pervasive structure, and over-all patterns of environments elude easy perception.«[42]

[41] Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, Corte Madera, CA, 2001, S. 26.

[42] Ebd., S. 68. Quentin Fiore, dessen visuelle Gestaltung des Buches als gleichberechtigter Modus der Wissensvermittlung neben McLuhans schriftlichem Text fungiert, verleiht der Unsichtbarkeit von »environments« typographisch Ausdruck, indem die Formel »Environments are invisible. Their groundrules, pervasive structure, and overall patterns elude easy perception« wenig später in kleiner Schriftgröße am oberen Rand einer sonst leeren Seite wiederholt wird, sodass sie unaufmerksam blätterndernden Leser_innen möglicherweise gar nicht auffällt (ebd., S. 84f.) Dass mir selbst dieses typographische »Gimmick« nur durch die Suche nach dem Ausdruck »environment« in einer eingescannten und mit Optical Character Recognition (OCR)-Software bearbeiteten Datei des Buches aufgefallen ist, hätte McLuhan wohl kaum gefallen, wäre es für ihn doch vermutlich ein Indiz dafür gewesen, dass die computerbasierten Medien keineswegs nahtlos seine Vorstellung einer Rückkehr zur taktilen Nähe durch die elektronischen Medien fortsetzen, sondern unter Umständen noch die resttaktilen Dimensionen einer Körper- und Kulturtechnik wie dem Lesen gedruckter Bücher tilgen, indem sie das schon visuell-diskrete Medium Schrift weiter zerlegen und dessen automatisierte Adressierung ermöglichen.

Unsichtbarkeit und generative Aktivität mögen als basale medientheoretische Eigenschaften einen wichtigen Anhaltspunkt für die Relevanz und Tragfähigkeit der Verbindung zwischen Medialität und Umweltlichkeit liefern. Über diese Zuschreibung hinaus finden sich aber bei McLuhan keine Hinweise darauf, ob es eine spezifische Eigenheit des Medialen als *environment* gibt, ob und wie diese von anderen, mit Präpositionen wie »durch«, »mit« oder »zwischen« beschreibbaren Medialitätsstrukturen zu unterscheiden und welche Implikationen damit verbunden wären. Zumindest auf Grundlage von *The Medium is the Massage* wird so nicht deutlich, welcher relationalen Grundstruktur der von McLuhan verwendete *environment*-Begriff folgt, wie sich dieser zum mechanischen Milieu und der zentrifugal vom Subjekt her gedachten Umwelt verhält, kurz: von welcher Logik des Bezugs zwischen Mensch und *environment* McLuhan überhaupt ausgeht.

Aus dieser Lage lassen sich zwei grundlegende Aufgaben für eine medienphilosophische Beschäftigung mit dem Umweltlichen ableiten: Erstens sollte die Aufmerksamkeit für die historische Genese von Umgebungsvorstellungen geschärft werden, um Begriffe und Epistemologien des Umgebenden und deren Herkunft voneinander zu trennen. Von Bedeutung ist dies nicht nur dort, wo diese geprägt und eingeführt werden, sondern vor allem, wo sie wie etwa der Umweltbegriff Uexkülls bis heute auf vielfältige Arten rezipiert und fortgeschrieben werden. Zweitens gilt es auf dieser Basis einen systematischen medienphilosophischen Begriff des Umweltlichen überhaupt erst auszuarbeiten, der andere Bezugsstrukturen im Verhältnis von Umgebenem und Umgebendem denkbar werden lässt. Diese Aufgabe kann nicht mehr mit dem Weitwinkelobjektiv begriffs- und wissenschaftsgeschichtlicher Archäologien bewältigt werden, sondern folgt den Feinjustierungen von Bezugsweisen, wie sie in subjekt- und rationalitätskritischer Perspektive von phänomenologischen, dekonstruktiven und neomaterialistischen Ansätzen geleistet worden ist. Zunächst sollen aber im weiteren Verlauf dieses ersten Teils aktuelle medienökologische Theorien im Hinblick auf ihre Kontexte und die sie fundierenden Bezugsstrukturen erschlossen werden, um über Timothy Mortons Ansatz einer »dark ecology« als richtungsweisender Alternative und den Umweg Uexküll den Schritt zu einem anderen Begriff von Umweltlichkeit vorzubereiten.

1.2 Ökologien der Medien

1.2.1 *Eintritt in das ökologische Paradigma*

Es ist ebenfalls Marshall McLuhan, mit dem sich eine Überleitung zu den ökologischen Umgebungskonzeptionen herstellen lässt, auf die auch die Mehrheit aktueller medientheoretischer Beschäftigungen mit dem Umweltlichen aufbauen. 1974, ein Jahr nach der ersten Ölpreiskrise und zwei Jahre, nach dem der vom Club of Rome in Auftrag gegebene Bericht *The Limits to Growth* (dt. *Die Grenzen des Wachstums*) unter der Leitung von Donella und Dennis Meadows sowie die erste UN-Umweltkonferenz in Stockholm die Umweltbewegung als politisches wie wissenschaftliches Paradigma endgültig ins globale öffentliche Bewusstsein gerückt hatten, schreibt McLuhan:

> Perhaps the largest conceivable revolution in information occurred on October 17, 1957, when Sputnik created a new environment for the planet. For the first time the natural world was completely enclosed in a man-made container. At the moment that the earth went inside this new artifact, Nature ended and Ecology was born. ›Ecological‹ thinking became inevitable as soon as the planet moved up into the status of a work of art.[43]

Die Aufgabe dieses neuen, »ökologischen« Denkens, ein »equilibrium« zwischen dem Menschen und den zu dessen (Über-)leben notwendigen Umgebungskomponenten zu gewährleisten, ist McLuhan zufolge eine globale, die jedem Menschen seine Verantwortung für den Zustand der Erde unweigerlich vor Augen führt: »On Spaceship Earth there are no passengers; everybody is a member of the crew.«[44]

Paradigmatisch finden sich in diesem Zitat McLuhans die zentralen Kennzeichen einer neuen Diskursformation: »Ökologie« wird im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum dominanten Begriff eines nun weit über die noch von Spitzer und Canguilhem behandelten Kontexte ausgreifenden Denkens des Umgebenden, das aus zeithistorischer Sicht die Rede von einer »ökologischen Revolution« durchaus nicht zu hoch gegriffen erscheinen lässt.[45] Vier Aspekte sind mit Blick auf die

[43] Marshall McLuhan, »At the Moment of Sputnik the Planet became a Global Theater in which there are no Spectators but only Actors«, in: *Journal of Communication* 24, 24, 1974, S. 48–58, hier S. 49.

[44] Ebd., S. 50.

[45] Vgl. zur Geschichte der sogenannten »ökologischen Revolution« um 1970 Joachim Radkau, *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte,* München 2011, bes. S. 14–37, S. 124–164. Im Unterschied zum wissenschaftlichen Fachterminus wird »Ökologie« ab etwa Mitte der 1950er-Jahre zum diskursübergreifenden Schlagwort sowohl von politischen Protestbewegungen gegen Umweltverschmutzung und die Gefahren der zivilen Atomkraftnutzung,

Medialität der Ökologie und des ökologischen Denkens dabei besonders hervorzuheben: Erstens betrachtet McLuhan die elektronischen Medien selbst als ein *environment* des nun nicht mehr in Distanz zur visuell dominierten Umwelt der Buchkultur stehenden Menschen, sondern des »electronic man«, der eingetaucht ist in ein multiperspektivisches, synästhetisches Habitat. Diese mediale Transformation des *environment* wird umgekehrt selbst zur Möglichkeitsbedingung von Ökologie, denn nach McLuhan, dessen Medialitätsdenken sich eng an der gestalttheoretischen Unterscheidung von Figur und Grund orientiert, verschiebt sich mit ihr auch das Verhältnis der Figur des Menschen zu seinem bisher offenbar allzu frag- und sorglos vorausgesetzten Hintergrund, dem allumfassenden *environment*: der Erde.

Zweitens kann diese Verschiebung auf das Wirken neuer techno-medialer Dispositive zurückgeführt werden. 1967 werden erstmals Photographien des Erdballs aus dem Weltall durch von der NASA eingesetzte Satelliten möglich. Der Erfolg der Raumfahrt, der schließlich 1969 mit der ersten Mondlandung kulminiert, besiegelt in gewisser Weise auch bereits ihr Ende: Die Entzauberung bis dahin kursierender Vorstellungen einer möglichen Besiedelung des Mondes wird nicht nur durch die tatsächliche Ödnis und Leere des Gestirns angestoßen, sie verstärkt sich noch im Kontrast zur Schönheit und Fragilität der Erdball-Photographien. Zwar wird das als »Blue Marble« bezeichnete berühmteste Einzelbild dieser Photographien erst 1972 von der Besatzung der Apollo 17-Raumfähre geschossen, ihr ikonischer und zeithistorisch paradigmatischer Status manifestiert sich aber bereits 1968, als Stewart Brand ein von der NASA veröffentlichtes Bild des blauen Erdballs als Titelbild des von ihm herausgegebenen *Whole Earth Catalog* wählt.[46]

von wissenschaftlichen Forschungsvorhaben zu den Zusammenhängen von Industrieproduktion und Schadstoffbelastung sowie von Initiativen zur Institutionalisierung des Umweltschutzes auf staatlicher und ökonomischer Ebene. Hauptmerkmale dieses neuen Ökologie-Paradigmas bilden die intensive Vernetzung der Umweltbewegung, ihre wachsende Breitenwirkung sowie der nunmehr globale Problemhorizont. Zur Verschiebung des deutschen Wortes »Umwelt« vom spezifischem Umgebendem eines Lebewesens zum »politischen Leitwort«, das als »deontischer« Begriff seit etwa 1970 den Anspruch der eigenen Schutzbedürftigkeit transportiert vgl. Fritz Hermanns, »›Umwelt‹. Zur historischen Semantik eines deontischen Wortes«, in: Dietrich Busse (Hg.), *Diachrone Semantik und Pragmatik. Untersuchungen zur Erklärung und Beschreibung des Sprachwandels*, Tübingen 1991, S. 235–257.

46 Brand hatte die NASA zuvor öffentlich zur Herausgabe der Photographien aufgefordert, indem er Buttons mit der Aufschrift »Why Haven't We Seen A Photograph Of The Whole Earth Yet?« verkaufte. Vgl. zum *Whole Earth Catalog* und seiner Rolle bei der Verbindung von kalifornischer Gegenkultur und Computerpionieren Fred Turner, *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network and the rise of digital utopianism*, Chicago, IL 2006, bes. S. 103–118.

Drittens weist die Verschränkung neuer medientechnischer Möglichkeiten mit dem Aufstieg der Ökologie als nicht mehr nur naturwissenschaftlichem, sondern gesellschaftlichem, kulturellem und politischem Paradigma eine dezidiert kosmopolitische Dimension auf: Adressiert wird mit dem ökologischen Denken ein »Wir«, dessen Referent tatsächlich die gesamte Menschheit als gefährdete und ihr eigenes (Über-)Leben wie das aller anderen Lebewesen gefährdende Spezies sein soll. Damit verbunden ist eine Umstellung von gesellschaftstrukturierenden Kategorien wie etwa »Klassen«, die hierarchisch geordnet und untereinander in Kämpfe verstrickt sind, hin zu einem global geteilten »Risiko«, das vor keinen nationalen und kulturellen Grenzen mehr Halt macht.[47] Neben der »Blue Marble« ist es die auch in dem eingangs genannten McLuhan-Zitat auftretende und erstmals 1966 von Barbara Ward verwendete Metapher vom »Spaceship Earth«, durch die – lange vor der Debatte um das »Anthropozän« – dieses Bewusstsein einer globalen ökologischen Verantwortung der Menschheit zum Ausdruck kommt.

Im Gegensatz zu diesen ersten drei Punkten, deren bloße Nennung bereits zahlreiche ins kollektive Gedächtnis eingegangene Motive und Bilder historischer Phänomene zu evozieren vermag, die alle aufs Engste mit der Zeit der »ökologischen Revolution« verbunden sind, wie etwa die bemannte Raumfahrt, die bipolare Mächterivalität des »Kalten Kriegs« oder die gesellschaftliche und kulturelle Umbruchphase der 1960er-und 1970er-Jahre, betrifft der vierte und letzte Aspekt einen weitaus weniger anschaulichen und vermeintlich nebensächlichen Sachverhalt: McLuhans Hinweis auf die Notwendigkeit, ein »equilibrium«, einen Gleichgewichtszustand mit der Umgebung herzustellen. Aus der Perspektive einer Medienphilosophie des Umweltlichen und der strukturanalytischen Frage nach der dem *Wie* des Bezugs ist genau dieser Hinweis aber maßgeblich. Er erlaubt Rückschlüsse auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen von McLuhans *environment* und kann daher als Scharnier zwischen der »Ökologie« als kosmopolitischem oder ontoepistemischem Leitbegriff und dessen Vorgeschichte als biologischer Teildisziplin dienen.

Schon Ernst Haeckel sah aus Sicht seines morphologischen Ökologieverständnisses den Zweck der Beziehung zwischen Organismus und dessen organischen wie anorganischen Existenzbedingungen darin, dass diese Bedingungen »die Form der Organismen […] zwingen, sich ihnen anzupassen.«[48] Evolutionäre Formbildungen können Haeckel zufolge

[47] Vgl. Ulrich Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt / M. 2008.

[48] Haeckel, *Generelle Morphologie*, a. a. O., S. 286.

also als Resultate eines Regulationsprozesses verstanden werden, der durch einen Zwang zur Anpassung auf Seiten des Organismus in Gang gebracht wird. Dabei wird dieser Zwang mechanisch gedacht, dem Organismus von der Außenwelt aufgezwungen. Wird diese Weise, das *Wie* des Bezugs zu modellieren, zum Gegenstand der Konfrontation zwischen Mechanismus und Vitalismus, so bleibt doch das Ziel des Bezugs, »Anpassung«, Regulation, Herstellung von Gleichgewicht, auch dann noch als Kern ökologischen Denkens bestehen, als diese Auseinandersetzung im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend an wissenschaftspolitischer Brisanz verliert. Eine Ausnahme von dieser Entwicklung stellt Uexküll dar, der, wie noch zu zeigen sein wird, am Begriff der Anpassung selbst Anstoß nimmt. Das Festhalten am Ideal eines Gleichgewichtszustandes ist ein wesentlicher Erfolgsfaktor für die Durchsetzung des ökologischen Denkens, erlaubt es doch dessen Transformierbarkeit und garantiert seine Anschlussfähigkeit über die Grenzen bestehender lebenswissenschaftlicher Paradigmen, ja letztlich über die Grenze von Natur und Kultur selbst, hinaus.

Als attraktivstes Theorieangebot erweisen sich dabei insbesondere systemtheoretische Ansätze von Ökologie. Zwar teilt auch die Systemtheorie, wie sie von Ludwig von Bertalanffy ausdrücklich als Alternative zum Richtungsstreit von Mechanismus und Vitalismus in der Biologie konzipiert wird, die ökologischen Grundannahmen »vernetzt gegen monokausal, Umweltbezug gegen Isolation«[49], indem sie wie auch Haeckel oder Uexküll von der Einheit Organismus-Umwelt als einer funktional gegenüber einem Außen differenzierten Binnenstruktur ausgeht, doch fasst sie die Art dieser Struktur radikal formalistisch: In Bertalanffys System gibt es keine Teile mehr, die nicht Teil des Systems sind und die keinen Einfluss auf den Gesamtzustand des Systems haben könnten. Die Wirkung eines Teils auf das Ganze ergibt sich allein aus seiner Zugehörigkeit zum Ganzen, zum System selbst: Weder muss eine kausalmechanische Beziehung zwischen den einzelnen Gliedern des Systems bestehen, noch muss diese Beziehung durch eine höhere, teleologische Ordnung garantiert werden. Relevant sind für den vom *Wiener Kreis* beeinflussten Bertalanffy allein »mathematical relations«[50].

[49] Ludwig Trepl, *Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Frankfurt / M. 1987, S. 17.

[50] Ludwig von Bertalanffy, *General Systems Theory. Foundations, Development, Applications*, New York, NY 1968, S. 244. Nur durch radikale Formalisierung, so Bertalanffy, könne eine »de-anthropomorphization« (ebd., S. 242) und damit eine Neuausrichtung der Lebenswissenschaften am Ideal mathematisch-exakter Wissenschaft gelingen. Vgl. auch Ludwig von Bertalanffy, *Theoretische Biologie. Erster Band: Allgemeine Theorie, Physiko-*

Systeme werden nach Bertalanffy durch zwei Grundprinzipien bestimmt: Erstens die Selbsterhaltung durch konstantes Herstellen eines »Fließgleichgewichts«, zweitens durch eine hierarchische Ordnung, bei der nicht nur jedes einzelne Teil in Abhängigkeit zu seinem übergeordneten System steht, sondern jedes System wiederum ein Subsystem eines anderen Systems darstellt. Entwickelt Bertalanffy diesen Ansatz zu einer Metatheorie von Organisation weiter, so stellt das etwa zeitgleich, aber unabhängig entwickelte Konzept des »Ecosystems« von George Arthur Tansley einen vergleichbar radikalen Schritt der Formalisierung dar. Mit Tansleys »Ecosystem« wird Ökologie beliebig skalierbar und nahezu jede Entität, seien es Atome, Moleküle, Planeten oder das ganze Sonnensystem in ihrer Relation zum jeweiligen Umgebenden beschreibbar. Auf dieser Grundlage etabliert sich systemtheoretisches Denken als »unifying approach, where organisms and technological artifacts, ecological relations and man-made infrastructures shall be described with a common set of concepts.«[51]

Doch die mit Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchschlagende Allianz von Systemtheorie und Ökologie lässt nur manifest werden, was bereits in den Ansätzen Haeckels, Spencers sowie im Falle des mechanistischen Milieubegriffs latent zu erkennen war: Ökologisches Denken ist ein Denken in Regulationsprozessen, dessen »unique selling point« als gesellschaftlich, ökonomisch und politisch relevantes Paradigma daher vielleicht gar nicht primär darin besteht, heterogensten Phänomenen zur disziplinenübergreifenden Beschreib- und Kommunizierbarkeit zu verhelfen, sondern ein Wissen zur Herstellung und Erhaltung von Gleichgewichtszuständen zu generieren, das auf Grund seines hohen Formalisierungsgrades auch eine leichte technische Implementierung verspricht.

Als Diskurs über Regulation und Steuerung fügte sich Ökologie nach Ende des Zweiten Weltkriegs auch komfortabel in die neue universelle Steuerungswissenschaft Kybernetik, wie umgekehrt ökologische Fragen nun als kybernetische Fragen formuliert werden konnten, nicht zuletzt weil Leitkonzepte der kybernetischen Epistemologie wie »Homöostase«

chemie, Aufbau und Entwicklung des Organismus, Berlin 1932, bes. S. 80–86, S. 115–119, sowie dazu Julian Bauer, *Zellen, Wellen, Systeme. Eine Genealogie systemischen Denkens, 1880–1980,* Tübingen 2016, S. 38, S. 61–66, Sprenger, *Epistemologien des Umgebens*, a. a. O., S. 180–185.

51 Christoph Neubert, Serjoscha Wiemer, »Rewriting the Matrix of Life. Biomedia Between Ecological Crisis and Playful Actions«, in: *communication +1*, 3, 1, 2014, S. 1–31, hier S. 1. Vgl. zum Begriff »Ecosystem« George Arthur Tansley »The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms«, in: *Ecology,* 16, 3, 1935, S. 284–307 sowie zu Tansley Sprenger, *Epistemologien des Umgebens*, a. a. O., S. 171–179.

(von griechisch ὁμοιοστάσις, *homoiostásis,* »Gleichstand«) oder »Autopoiesis« (von griechisch αὐτός, *autos* und ποιεῖν, *poiein,* »selbst schaffen«) ihrerseits eine etwa hundert Jahre zurückreichende Vorgeschichte in der biologischen Auseinandersetzung mit Regulationsvorgängen in Organismen und Umgebungen haben.[52]

Spätestens mit diesem Schulterschluss zwischen Kybernetik und Ökologie wird offenbar, dass ökologisches Wissen immer von Machtinteressen durchsetzt ist. Die Herstellung eines ökologisch wünschenswerten Gleichgewichtszustandes dient der Optimierung einer Umgebung für bestimmte Lebewesen – in der Regel um den Preis des Ausschlusses, der Reduzierung oder Verdrängung anderer, für das Gleichgewicht als störend angesehener Lebewesen. Ökologie legitimiert damit nicht mehr nur als eine Art von Expertenwissen das Wirken politischer oder ökonomischer Mächte, sondern wird, so hat es Michel Foucault in seiner Vorlesung zur *Geschichte der Gouvernementalität* zumindest angedeutet, seit Mitte des 20. Jahrhunderts selbst zu einer eigenständigen Form der Macht, durch die die Regierung von Leben, Körpern und Materie ausgeübt werden kann.[53]

Exemplarisch kann das anhand des ersten Begriffs von »Medienökologie« gezeigt werden, der 1968 von Neil Postman eingeführt wird. Zunächst ganz im Einklang mit McLuhan begreift Postman elektronische Kommunikationsmedien (in diesem Fall besonders das Fernsehen) als Umgebung oder Habitat, das allumfassend Denken, Handeln und Fühlen prägt. Erstmals formuliert Postman sein Konzept einer »media ecology« in einer pädagogischen Fachzeitschrift, die sich mit zukünftigen Formen

[52] Vgl. zu den Verbindungen von Kybernetik und Ökologie insbes. Claus Pias, »Paradiesische Zustände. Tümpel – Erde – Raumstation«, in Butis Butis (Hg.), *Stehende Gewässer. Medien der Stagnation*, Zürich, Berlin 2007, S. 47–66. Zentrale Referenz für den Zusammenhang zwischen Ökologie und (Selbst-)Regulation bildet der 1854 geprägte Begriff des »milieu intérieur«, mit dem der französische Physiologe Claude Bernard die Körperflüssigkeiten eines Organismus als eine interne Umgebung beschrieb, deren selbstzuerhaltenden Gleichgewichtszustand er für das Überleben als bedeutsamer als das Verhältnis zur äußeren Umgebung erachtete. Im Anschluss an Bernard entwickelte Walter B. Cannon in seinem Werk *The Wisdom of the Body* von 1932 den Begriff der »Homöostase«. Über Arturo Rosenblueth, Cannon-Schüler und späterer Mitarbeiter Norbert Wieners, findet der Begriff Eingang in die Kybernetik und wird von Wiener auf Regulierungsprozesse in sozialen Kollektiven ausgeweitet (vgl. Norbert Wiener, *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschine,* Düsseldorf 1968, S. 195–199). Vgl. zur Transformation des Konzepts von einem vitalistisch-teleologischen zu einem organisatorisch-systemischen auch Christina Vagt, »Organismus und Organisation. Psychologische Anfänge der Medienökologie«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 8, 1, 2016, S. 19–32, hier bes. S. 23f.

[53] Vgl. Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt/M. 2004, S. 360f. Vgl. zur Environmentalität als Kontrolldispositiv in diesem Sinne auch Hörl, »Die environmentalitäre Situation«, a. a. O., S. 230–234.

des Highschool-Unterrichts beschäftigt. In diesem Kontext greift Postman auf das Regulationswissen der Ökologie in durchgängig konservativer Absicht zurück, geht es ihm doch darum, das Fernsehen als schädlich für das Gleichgewicht, die »symbolic balance«, im medialen Ökosystem des Englischunterrichts auszuweisen.[54]

Damit lässt sich nun der Bogen zu McLuhans Verständnis eines »equilibriums« zurückschlagen. Obwohl Postmans Medienökologie, ähnlich wie McLuhans Sputnik-Text, der Einfluss der kybernetischen Erkenntnistheorie auf das jeweilige Verständnis von Ökologie deutlich anzumerken ist, so besteht zwischen beiden doch ein entscheidender Unterschied: Im Gegensatz zu Postman ist McLuhan nämlich nicht auf die Herstellung eines Gleichgewichts durch reaktive Anpassung an veränderte mediale Umgebungsbedingungen bedacht, sondern affirmiert die medientechnischen Veränderungen seiner Zeit und ihre anthropologischen, physiologischen und sozialen Konsequenzen. Statt ein bestehendes Gleichgewicht gegenüber äußeren Einflüssen zu erhalten, geht es ihm um die Hervorbringung eines metastabilen Gleichgewichts durch wechselseitige Irritation und Gegenirritation von *environment* und Organismus.[55] Legt man die kybernetische Epistemologie sowie deren systemtheoretische und ökologische Weiterentwicklungen zu Beginn der 1970er-Jahre als Folie für einen Vergleich der Ansätze Postmans und McLuhans an, so tendiert Postman noch eher zu einer klassischen, von Gregory Bateson »konservativ« genannten Auffassung von Homöostase, wie es in der ersten Phase der Kybernetik vorherrschend war. Das System ist in diesem Fall geschlossen, da der Gleichgewichtszustand durch reversible Anpassung, durch Veränderung einzelner Variablen, erhalten wird und all die Faktoren negiert werden, die zu einer exponentiellen Veränderung des Systems führen könnten.[56]

McLuhans Verständnis von »equilibrium« steht dagegen dem Konzept einer »Homöostase zweiter Ordnung« nahe, bei der Veränderungen von Außen nicht durch Veränderungen einzelner Variablen abgefangen werden, sondern eine progressive Zustandsveränderung des gesamten Systems

[54] Vgl. Neil Postman, »The Reformed English Curriculum«, in: Alvin C. Aurich (Hg.), *High School 1980. The Shape of the Future in American Secondary Education,* New York, NY 1970, S. 161–168. Vgl. dazu auch Vagt, *»Organismus und Organisation«,* a. a. O., S. 19f.

[55] Vgl. Petra Löffler, »Narzissmus als Narkose? McLuhan und das Zeitalter der Elektrizität«, in: Till A. Heilmann, Jens Schröter (Hg.), *Medien verstehen: Marshall McLuhans Understanding Media*, Lüneburg 2017, S. 87–113.

[56] Vgl. Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt / M. 1985, S. 567.

bewirken – einen Vorgang, den Bateson als »Lernen« bezeichnet.[57] Eine solche nicht mehr bloß reaktive Anpassung, sondern selbstregulierende Veränderung des Gesamtsystems wird in McLuhans Medientheorie etwa dem Einfluss der elektronischen Medien auf den auditiv-visuell-taktilen Sinneshaushalt des Menschen zugesprochen. Diese Transformation dient McLuhan bekanntlich als Grundlage seiner These einer medienanthropologischen Differenz zwischen dem »electronic man« und dem neuzeitlichen Menschen der Gutenberg-Galaxis.

Von dieser zweiten, nicht mehr linearen Form der Homöostase und der damit verbundenen Bezugsstruktur, wie sie insbesondere von Bateson konzipiert wird, nimmt auch die Emphase von »Ökologie« als Denkfigur zur Verwindung von Dichotomien des abendländischen Denkens und zur posthumanen Dezentrierung des Menschen, ihren Ausgang.[58] Auch wenn Batesons Begriff von Ökologie – wie noch zu zeigen sein wird – in einigen Punkten hinter Ansätzen wie Timothy Mortons »Ökologie ohne Natur« oder Erich Hörls »allgemeiner Ökologie« zurückbleibt, so hat er doch dem strategischen Einsatz von ökologischem Denken als philosophisch relevantem Konzept den Weg bereitet. Seine in nahezu alle Teile der Geistes- und Kulturwissenschaften des 21. Jahrhunderts ausgreifende Strahlkraft zieht es dabei besonders aus dem Versprechen einer neuartigen Verbindung von Ontologie und Epistemologie.

Doch wird mit dieser Erweiterung der begrifflichen Einsatzmöglichkeiten bei Bateson nicht einfach das Feld der politischen Ökologie verlassen und die Geltung des Begriffs von der konkreten Sorge um Hungersnöte, Smog und Überschwemmungen ins abstrakte Feld von philosophischer Seinslehre und Erkenntnistheorie verlagert. Im Gegenteil sind es gerade Fälle wie der des Insektenschutzmittels DDT (Dichlordiphenyltrichlorethan), die Bateson einen Anstoß zur notwendigen Neufassung von Seins- und Erkenntnisweisen abseits anthropozentrischer Pfade liefern. Am Beispiel von DDT, das in den USA seit Beginn der 1940er-Jahre zur Steigerung landwirtschaftlicher Erträge eingesetzt wurde, zeigt Bateson auf, wie wenig der Mensch die Auswirkungen seines Handelns auf kom-

[57] Vgl. ebd., S. 568f. Möglich wäre daher auch eine grobe Unterscheidung von Postman und McLuhan anhand der Differenz von Rechts- und Linkskybernetik (vgl. Dieter Mersch, *Ordo ab chao – Order from Noise*, Zürich 2013, S. 77– 84).

[58] So rücken mit Philippe Descola und Félix Guattari zwei für aktuelle ökologische Ansätze maßgebliche Autoren ihr Denken explizit in die Nähe Batesons. Während Descola sich dabei jedoch ausschließlich affirmativ auf Bateson bezieht (vgl. etwa *Die Ökologie der Anderen*, a.a.O., S. 114), betont Guattari einerseits zwar Batesons Bedeutung für eine verallgemeinerte, über die Grenzen der Individuen sowie von Natur und Kultur hinausreichende Ökologie, grenzt sich andererseits aber von dessen Ganzheitsbestrebungen ab (vgl. Félix Guattari, *Die drei Ökologien*, Wien 1994).

plexe Ökosysteme kontrollieren kann. Während die Insekten, gegen die das Mittel ursprünglich eingesetzt wurde, eine Immunität ausbildeten, wirkte sich DDT auch giftig auf andere Tiere aus, die diese Insekten zuvor gefressen hatten, fand sich in großen Mengen etwa bei Fischen, die auch von Menschen verzehrt werden.[59] Mit dem DDT-Skandal stellte sich daher die Vorstellung einer lokalen Begrenzbarkeit umweltschädigenden Handelns als Illusion heraus. Gleichzeitig wurde damit die Frage nach Seins- und Erkenntnismodi, die nicht einer gewaltsamen Aneigung der Natur durch das menschliche Subjekt zuspielen, als eine genuin politische Frage greifbar.

Über den enggefassten zeitgenössischen Kontext einer Steuerungswissenschaft, die selbst Teil jenes technologisch-industriellen Komplexes ist und auf den gleichen zweckrationalen Handlungskonzeptionen basiere, dessen Auswirkungen sie einzudämmen versuche, komme es laut Bateson auf das subjektkritische Potential von Ökologie an. Ausdrücklich stellt er die Ökologie daher in die Tradition der Freudschen Psychoanalyse. Hatte Freud in Batesons Interpretation »den Begriff des Geistes nach innen ausgedehnt, so daß er auch das ganze Kommunikationssystem innerhalb des Körpers einschließt – den autonomen und den habituellen Bereich, sowie den riesigen unbewußter Prozesse«, so geht es ihm mit dem Hinweis auf die Verankerung aller Bewusstseinsakte in der Beziehung des Subjekts zur Umwelt um eine Erweiterung des Geistes »nach außen hin.«[60] Auf der Ebene der Bezugsstrukturen folgt daraus die recht allgemeine These der Untrennbarkeit von Geist und Umwelt. Die Einsicht in diese Untrennbarkeit sei es gerade, die mit der technologisch-industriellen Ausbeutung der Umwelt verloren ginge und auf die Zerstörung von beidem – Organismus wie Umwelt – hinauslaufe, denn, so Bateson, das »Geschöpf, das gegen seine Umwelt siegt, zerstört sich selbst.«[61]

[59] Vgl. Bateson, *Ökologie des Geistes*, a.a.O., S. 627–633. Verwiesen sei hier auch auf die bereits von Marx analysierte Verschränkung von kapitalistischer Produktionsweise und Umweltzerstörung: »Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebne Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter« (Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band,* in: *MEW*, Band 23, Berlin 1962, S. 529f.)

[60] Ebd.,S. 593.

[61] Ebd., S. 632. Ähnlich auch ebd., S. 560, S. 579.

Zugleich hat Bateson aber – ohne die Konsequenzen tatsächlich weiter zu verfolgen – mit seiner Freud-Referenz einen Pfad eröffnet, der für die medienphilosophische Frage nach den Modalitäten von Bezügen weitaus entscheidendere Impulse liefert. Denn die ökologische Eingliederung geistiger Vermögen, ihre mediale Bedingtheit durch »Bahnen und Mitteilungen außerhalb des Körpers« führe dazu – wie schon Freuds Einsicht, das Ich sei nicht »Herr im eigenen Haus«, »die Reichweite des bewußten Selbst«[62] zu reduzieren.

Die Frage nach der einer jeweiligen Ökologie zu Grunde liegenden Bezugslogik, sei diese mechanistisch, vitalistisch, systemtheoretisch, kybernetisch etc., und die Frage, ob und auf welche Weise diese Bezugslogik mit einer Reduktion von Reichweite und Handlungsspielraum des Subjekts einhergeht, lassen sich demnach nicht voneinander trennen. Oder anders gewendet: Es gibt kein subjektkritisches Potential, das »Ökologie« bzw. »ökologischem Denken« immanent wäre und das mit jeder Verwendung dieses Begriffs bereits immer schon eingelöst würde. Eine derartige Annahme liefe auf einen mit der strikten Trennung von harmonischem Ambiente und deterministischem Milieu vergleichbaren Kurzschluss hinaus, der für eine Medienphilosophie des Umweltlichen unzureichend bleibt. Vielmehr kann diese nur dann angemessen entfaltet werden, wenn die Vorstellung einer Direktverbindung zwischen »Ökologie« und »subjektkritischem Potential« verabschiedet wird. Nicht Ökologisieren selbst erscheint dann schon als Ausweg aus dem – insbesondere bei Latour zumeist sehr verkürzt dargestellten Denken der Moderne und dessen Gegensätzen[63] – sondern entscheidend ist, *wie* ökologisiert wird, *wie* die Bezugsstrukturen zwischen Umgebendem und Umgebenem modelliert werden, um dem Anspruch einer Reichweitenreduktion »des bewußten Selbst« gerecht zu werden.

Die Fallstricke einer Direktverbindungsannahme lauern hingegen schon bei Bateson selbst. So geht dessen Ansatz in mindestens zwei Punkten von Prämissen aus, die sich auf dem Weg hin zu einer Reichweitenreduktion in subjektkritischer Absicht eher als Hindernisse erweisen könnten. Denn zum einen überlagern sich bei ihm systemtheoretische Elemente mit dem Denken in Grundstrukturen, die eher einem Modell entsprechen, bei dem zu jedem einzelnen Organismus ein um diesen herum

62 Ebd.,S. 593.

63 Vgl. dazu die Kritik von Christian Voller, Gottfried Schnödl, »Von der Herrschaft der Technik zum Parlament der Dinge«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 2, 1, 2016, S. 159–182.

zentriertes Umgebendes gehört. So heißt es etwa: »Die Überlebensheit ist ein flexibler Organismus-in-seiner-Umgebung.«[64]

Dann aber diente die Erweiterung des Geistes nach Außen nicht dessen Beschränkung, sondern liefe wieder auf eine Identität von Geist und Außen hinaus, auf eine Zugehörigkeit, die das Vermögen des Geistes allein positiv erweitert und damit keine komplementäre Ergänzung zur Psychoanalyse darstellte, sondern einen Rückfall hinter diese. Zum anderen bleiben auch die von Bateson affirmierten offenen Lernprozesse, die Phänomene des Spiels und des Zufalls noch an das Prinzip der Rekursivität gebunden. Auch wenn diese Prozesse eine Öffnung des Systems hervorrufen mögen, so können sie *als* wirksame Prozesse überhaupt nur gelten, wenn sie bereits vorab bestimmt und in einer zeitlichen Abfolge angeordnet worden sind.[65]

Damit ist die irreduzible Bedingtheit durch eine Umgebung, auf die es Bateson ankommt und mit der er den subjektkritischen Anspruch der Ökologie verbindet, nicht in einem Denken von Differenz und Alterität im Sinne einer radikalen Unvorhersehbarkeit und Unzugänglichkeit fundiert. Der Hinweis auf Freud und die damit aufgerufene Linie der Subjektkritik bleibt nicht mehr als ein Hinweis, denn nicht strukturelle Asymmetrien, Unverfügbarkeiten, Andersheiten, Entzug – wie auch immer terminologisch gefasst – liegen Batesons Ökologiebegriff zu Grunde, sondern Identität und Äquivalenz. Vor jeder möglichen Veränderung muss eine Auswahl bereits stattgefunden haben, die nach bestimmen quantitativen Prinzipien modelliert ist. Bateson verwendet dazu den Ausdruck »Ökonomie der Flexibilität«. Flexibilität, verstanden als ungebundenes Potential der Veränderung, ist in diesem Sinne »nicht nur immer quantitativ begrenzt […], sondern auch richtig in einer strukturellen Matrix lokalisiert […], die ebenfalls zu jedem Zeitpunkt quantitativ begrenzt sein muß.«[66]

Dennoch besteht Batesons Verdienst in einer Erweiterung des ökologischen Paradigmas hin zu einer ontoepistemischen Denkfigur. Diese Erweiterung bildet einen losen Faden, der aus der Ökologie über diese hinausweist und aktuell von den zahlreichen Bemühungen um eine ra-

[64] Bateson, *Ökologie des Geistes*, a. a. O., S. 580. Vgl. auch ebd., S. 620. Trotz der Nähe dieser Vorstellung zum Umweltbegriffs Uexkülls ist Bateson vermutlich eher von Herbert Spencers dyadischem Modell des *environment* beeinflusst, zumal er als US-amerikanischer Autor auch durchgängig *environment* verwendet und ohne Referenzen auf Uexküll oder den französischen Milieubegriff auskommt. Vgl. zur Nähe von Spencer und Uexküll auch Sprenger, »Zwischen *Umwelt* und *milieu*«, a. a. O., S. 16f.

[65] Vgl. dazu kritisch gegenüber Batesons Linkskybernetik Mersch, *Ordo ab chao*, a. a. O., S. 90–92.

[66] Bateson, *Ökologie des Geistes,* S. 512. Vgl. auch ebd., S. 636f.

dikal entnaturalisierte Ökologie aufgegriffen wird, indem die Frage der Relation, der Art von Bezug selbst, ins Zentrum rückt.

1.2.2 *Enttrivialisierung: Umweltlichkeit diesseits oder jenseits der Netzwerke?*

Zu den Autoren, die Batesons Anregung einer ökologischen Denkform aufgreifen, gehört neben Descola und Guattari in den vergangenen Jahren besonders Erich Hörl. Die Aktualität und Fruchtbarkeit von Hörls Ansatz für eine Medienphilosophie des Umweltlichen besteht darin, nicht leichtfertig der Vorstellung einer Direktverbindung zwischen »Ökologie« und »Subjektkritik« aufzusitzen, sondern den Fokus auf den Status des Relationalen selbst zu legen und Relationalität im Kontext aktueller Theorieangebote wie auch gegenwärtiger Medientechnologien neu auszuformulieren. Von einem diskursanalytischen Standpunkt aus betrachtet Hörl die Geschichte der Ökologie von ihren Anfängen in den Lebenswissenschaften bis einschließlich zu den Positionen Batesons und Guattaris als Prozess der Denaturalisierung. Sein eigenes Konzept einer »allgemeinen Ökologie« erscheint somit als folgerichtige Konsequenz der Entwicklung ökologischen Denkens, das die Impulse dieses Denaturalisierungsprozesses aufnimmt und auf die Spitze treibt, um so Ökologie als »neue Semantik zur Beschreibung der zeitgenössischen technisch-medialen Bedingung«[67] ins Spiel zu bringen. Im Rahmen des bei Bateson zwar angedeuteten, nicht aber weiterverfolgten Projekts einer Depotenzierung des Subjekts möchte Hörl sich damit hin zu einer posthumanen, nichtsouveränen, nichtintentionalen, einer unhintergehbaren Exponiertheit ausgesetzten Subjektivität bewegen, die ihren Ausdruck in einer Vielzahl verwandter und in aktuellen Theoriediskursen häufig mobilisierter Figuren des Relationalen wie »Gefüge, Ensemble, Montage, Komposition, Heterogenese, Symbiogenesis, Mit-Sein, Zusammen-Sein, […] agency oder entanglement menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten beziehungsweise Akteure«[68] findet. Die »allgemeine Ökologie« wird in diesem Sinne verstanden als »Chiffre eines neuen Denkens des Zusammenseins und Zusammenwirkens, einer großen Kooperation

[67] Erich Hörl, »Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die Allgemeine Ökologie«, in: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.), *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin 2013, S. 121–130, hier S. 127.

[68] Ebd.

von Kräften und Wesenheiten, die für das zeitgenössische Denken so signifikant ist.«[69]

Ihre konkrete Ausarbeitung aber, so Hörls systematischer Einsatz, kann nicht auf den Spuren der Ökologie der 1960er- und 1970er-Jahre stattfinden, sondern muss sich von dieser in mindestens drei zentralen Punkten abgrenzen respektive über diese hinausgehen: Erstens gelte es, sich von dem mit der Ökologie verbundenen Denken des Gleichgewichts und der Anpassung zu verabschieden, suggeriere diese doch noch eine vorgängige Trennung zwischen Umgebendem und Umgebenem, wogegen eine radikal verstandene Ökologisierung gerade von einem Primat der Relation ausgehe, einer »Umwertung von Relationalität«, die Relationalität »als *ursprüngliche* Größen zu begreifen«[70] habe. Ökologie soll weder notwendig mit Gleichgewichtsdenken identifiziert werden, noch – wie es der Begriff der Anpassung möglicherweise nahelegt – die Art und Weise meinen, in der bereits unabhängig voneinander existierende Entitäten (z. B. ein Organismus und eine Umgebung) aufeinander bezogen werden.

Zweitens folgt daraus die Aufgabe einer Dekonstruktion des οἶκος und seiner »Dogmatismen der Nähe, des Unmittelbaren, des Vertrauten, des Verwandten, des Gesunden, des Heilen, des Unversehrten, des Eigenen, des Hauses, kurzum: seine Verbundenheit mit den Dogmatismen der Eigentlichkeit.«[71] Mit der Kennzeichnung »allgemein« setzt sich Hörl explizit von einem aus den Lebenswissenschaften stammenden, »beschränkten« Ökologiebegriff ab, der grundsätzlich dazu tendiere, Natur und Kultur einander zu opponieren, um die Natur als Refugium des Heilen und Unversehrten überhaupt erst zu konstruieren. In Opposition zu einer solchen »Trivialisierung von Umwelt«[72] ließe sich die Transformationsbewegung, in die Hörl den Ökologiebegriff verwickelt sieht und die er selbst fortschreiben möchte, als Enttrivialisierung bezeichnen.

Für Hörl besteht diese Enttrivialisierung wesentlich in einer Erweiterung: Nichttrivial wäre ein Ökologiebegriff dann, wenn er nicht allein die unhintergehbare Verbundenheit von »Natur«, »Kultur«, »Technik«,

69 Erich Hörl, »Die Ökologisierung des Denkens«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft,* 8, 1, 2016, S. 33–45, hier S. 34f. Ausdrücklich betont auch Hörl die Untrennbarkeit von Ontologie und Epistemologie, die eine »fundamentalökologische Reorientierung der Erkenntnis- und Seinsweise« erfordere (Erich Hörl, »Die technologische Bedingung. Zur Einführung«, in: ders. (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, S. 7–53, hier S. 25).

70 Ebd., S. 38f, Herv. i. O.

71 Ebd., S. 33. Vgl. auch »Tausend Ökologien«, a. a. O., S. 128.

72 Erich Hörl, »›Technisches Leben‹: Simondons Denken des Lebendigen und die allgemeine Ökologie«, in: Maria Muhle, Christiane Voss (Hg.), *Black Box Leben,* Berlin 2017, S. 239–266, hier S. 241.

»Mensch«, »Tier« betont, sondern diesseits dieser Großkonzepte und der mit ihnen unweigerlich aufgerufenen Trennungen als ein Prinzip dient, mit dem sich, so Hörl im Anschluss an Gilbert Simondon, »[p]hysikalische, biologische, psychisch-soziale und technische Individuationsprozesse« auf eine »Primordialität von Relation, Vermittlung und einem unabschließbaren Werden«[73] gründen lassen. Es geht Hörl also auf einer grundlegenden Ebene um etwas, das dem Selbst vorgängig ist und dieses so erst konstituiert, eine Verbundenheit zu Anderem, Nichteigenem. Im Gegensatz zu Bateson wird diese Grundstruktur der Verbundenheit nicht auf bestimmte, quantifizierbare Elemente eingeschränkt. Wenn Relation primär sein soll, so ist es geradezu notwendig, dass prinzipiell alle Entitäten als Relata eines anderen in Frage kommen.

Lässt sich Hörls allgemeine Ökologie somit im Zentrum einer aktuellen Theorielandschaft platzieren, die von Braidotti, Haraway und Latour bis hin zu Karen Barad und Tim Ingold reicht, so besteht ein wesentlicher Unterschied zu all diesen genannten in einer besonderen Schwerpunktsetzung, die das dritte Merkmal seines Ansatzes bilden. Hatte schon Canguilhem zu Beginn der 1950er-Jahre das Milieu als eine »Kategorie des zeitgenössischen Denkens« bezeichnet und damit möglicherweise bereits die Tendenz zur »Enttrivialisierung« und »Verallgemeinerung« von ökologischen Begriffen und Denkfiguren antizipiert, so identifiziert Hörl die technologische Entwicklung selbst, die immer weiter in die »Umwelt« ausgreifende Technologie als entscheidenden Katalysator, durch den die allgemeine Ökologisierung zum Symptom einer »objektgeschichtliche[n] Zäsur«[74] gerät.

Doch wäre es an dieser Stelle zu einfach, dieses Manöver lediglich für die fortgesetzte Standardgeste einer deutschsprachigen Medientheorie zu halten, die jedes geistesgeschichtliche Paradigma nur als Kind seiner medientechnischen Zeit erkennen kann. Hörls Denkbewegung ist in dieser Hinsicht durchaus nicht eindeutig, vielmehr überlagern sich in ihr zwei Aspekte allgemeiner Ökologisierung: Zum einen die Konvergenz von Ökologie und Technologie, die als gelungene Depotenzierung des menschlichen Subjekts und seiner Handlungsmacht affirmiert wird, zum anderen der Versuch, gewissermaßen mit der Ökologisierung gegen eine solche Allianz von Kapitalismus, Technologie und Ökologie zu denken und als einen kritischen Gegenbegriff zu etablieren.

Ist für eine Medienphilosophie des Umweltlichen besonders dieser zweite Aspekt von Interesse, so soll hier zunächst dennoch der spe-

[73] Ebd., S. 240.
[74] Hörl, »Die technologische Bedingung«, a. a. O., S. 15.

zifische Einsatz eines Umweltlichwerdens von Technologie in seinen medientheoretischen und -historischen Dimensionen kurz rekonstruiert werden, um anschließend zurück zur Frage nach der möglichen kritischen Funktion des Ökologischen zu gelangen und dabei besonders die These eines Primats der Relation in den Blick zu nehmen.

Die für die gegenwärtige Bedeutung von Ökologie so zentrale »objektgeschichtliche Zäsur« führt Hörl im Wesentlichen auf Technologien aus dem Bereich der Human-Computer-Interaction (HCI) bzw. des Interaction Design wie »Ubiquitous Computing« (Ubicomp) oder »Ambient Intelligence« zurück. »Ubiquitous Computing« ist zunächst der Titel eines Forschungsprogramms des US-amerikanischen Bürotechnologieunternehmens Xerox, das seit Ende der 1980er-Jahre am unternehmenseigenen Palo Alto Research Center (PARC) unter der Leitung von Mark Weiser der Entwicklung alternativer Interfacekonzepte zur Handhabung von Computern diente. Seine Konturen gewann das Konzept dabei in Abgrenzung zu den beiden zu dieser Zeit dominierenden Interfaceordnungen, dem Personal Computer mit der klassischen Anordnung aus Bildschirm, Tastatur und Mouse sowie der sogenannten »Virtual Reality«. Nicht mehr der einzelne Computer und seine Funktionen sollten die Aufmerksamkeit des Benutzenden auf sich ziehen, sondern die Dinge der unmittelbaren Umgebung, d. h. in diesem Fall des Büros sowie des privaten Haushalts, derart mit Rechnerleistung ausgestattet werden, dass sie sich nahtlos in die alltäglichen Handlungen integrieren ließen.

Das Ubicomp-Konzept setzt an bei einem dreistufigen Modell miniaturisierter und miteinander vernetzter Geräte: »Tabs« von der Größe eines Taschenrechners, die mit Hilfe eines Stylus bedient werden, »Pads«, etwa so groß wie eine DIN-A4-Seite, sowie an Wänden angebrachte, etwa ein mal eineinhalb Meter große »Boards«. Während die großen Boards als Videoscreen oder als eine Art digitales Flipchart eingesetzt werden, sind die kleinen Tabs personalisierte Geräte, die ihren Träger_innen dank eines eingebauten Infrarotsignals auch Zugang zu bestimmten Bereichen ermöglichen. Pads hingegen – und hier unterscheidet sich der PARC-Entwurf wesentlich von den heute existierenden Tablet-PCs – sollen gerade nicht an einzelne Benutzer_innen gebunden sein, sondern können je nach Bedarf aufgenommen und wie ein Notizzettel verwendet werden.

Das Verschwinden des Computers, das Weiser damit anvisiert, stellte sich also weniger als bloßes Verbergen und völliger Verzicht auf Bildschirme bzw. visuelle Displays dar, sondern vielmehr als Suche nach deren jeweils stimmiger Beschaffenheit, Größe und Platzierung im Raum. Zwar zählte Weiser die durch gesteigerte Prozessorleistung ermöglichte Miniaturisierung von Chiparchitekturen und die weitreichende Implementierung von

Drahtlosnetzwerken zu den wesentlichen Bedingungen zur Realisierung seiner Ideen. Statt an einzelnen Apparaten und deren Operativität war Weiser jedoch vor allem daran interessiert, wie diese zu konzipieren sind, damit sie sich möglichst nahtlos in eine bereits mehr oder weniger vertraute Umwelt – also etwa Büro oder Privatwohnung – einfügen. Weiser, der neben Informatik auch Philosophie u. a. bei dem Phänomenologen Don Ihde studierte, verweist dazu auf theoretische Leitbilder wie Martin Heideggers Begriff der »Zuhandenheit« und Hans-Georg Gadamers »Horizont«, Michael Polanyis Konzept einer »tacit dimension« sowie James J. Gibsons »visual invariants«. Die Klammer dieser aus Existenzialontologie, universaler Hermeneutik, Wissenschaftstheorie und ökologischer Wahrnehmungspsychologie entlehnten Ansätze bildet dabei – recht lose und von Weiser selbst nicht weiter fundiert – eine Epistemologie des Verschwindens. Sie bildet die Basis, auf der die Vorstellung von einem im Vollzug verschwindenden Computer formuliert wird.[75] Weit über die am PARC entworfenen Anwendungskontexte hinaus finden sich Sensoren heute aber nicht nur in Smartphones, Haushaltsgeräten bzw. -umgebungen (»Ambient Assisted Living« bzw. »Smart Homes«) und in sogenannten »Wearables« oder »Smart Clothes«, sondern auch in jeglicher Art von Fahrzeugen, auf öffentlichen Plätzen und in Gebäuden. Sensoren erfassen nicht nur in Echtzeit Parameter wie Temperatur, Lichtverhältnisse oder sogar die Gestik und Mimik einer Person.[76] Mit Hilfe einer Technologie wie RFID (Radio Frequency Identification Tag) bekommt potentiell jedes Ding seine eigene Adresse und wird über Netzwerke ansprech- und steuerbar, was besonders die Effizienz von Fertigungs- und Transportprozessen (»Industrie 4.0«) massiv steigert. Eine vernetzte und vernetzbare Umgebung, die durch RFID Teil des sogenannten »Internet der Dinge« ist, kann eine Fabrikhalle, ein Transportschiff oder -flugzeug, der öffentliche Raum einer Stadt oder auch ein

[75] In Weiser, »The Computer for the 21st Century«, a. a. O. 1999 kennzeichnen Weiser und seine Kollegen ihr Programm resümierend als »radical answer to what was wrong with the personal computer: too complex and hard to use; too demanding of attention; too isolating from other people and activities; and too dominating as it colonized our desktops and our lives. We wanted to put computing back in its place, to reposition it into the environmental background, to concentrate on *human-to-human* interfaces and less on *human-to-computer* ones« (Mark Weiser, Rich Gold, John Seely Brown »The origins of ubiquitous computing research at PARC in the late 1980s«, in: *IBM Systems Journal* 38, 1999, S. 693–696, hier S. 693f, Herv. i. O.). Zu den Forschungen des PARC-Programms in den 1990er-Jahren vgl. überblicksartig auch Sprenger, Engemann, »Im Netz der Dinge«, a. a. O., S. 35–40.

[76] Die Erfassung von Gemütszuständen ist unter dem Schlagwort »affective computing« bereits 1997 von Rosalind Picard als Bereich der Computerforschung etabliert worden, vgl. dazu Marie-Luise Angerer, *Affektökologie. Intensive Milieus und zufällige Begegnungen*, Lüneburg 2017, S. 50–54.

sogenanntes »Arboreal Network« von mit Sensoren bestückten Bäumen sein, die Wasserhaushalt und Bodenqualität messen.

All diese Fälle unterscheiden sich von den Modellen kleiner, übersichtlicher Umgebungen, in denen Daten in geschlossenen Netzwerken zirkulieren und deren Skalierung sich noch an körperlich situierte User in einem realen physischen Raum orientierte, wie sie den Konzepten Weisers und seines Teams zu Grunde lagen. »Ubiquitous Computing« und das »Internet der Dinge« sind daher weder deckungsgleich, noch bloß an unterschiedlichen Orten und von unterschiedlichen Personen geprägte Ausdrücke mit dezent variiertem Fokus, die im Grunde aber mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede in sich vereinen. Eher ist mit ihrer Unterscheidung eine Verschiebung von einer an menschlichen User_ innen und deren Erfahrungen und Vollzügen orientierten Perspektive (Ubicomp) hin zu einer globalen, infrastrukturell-logistischen Rolle von Netzwerktechnologien verbunden, die sich auch bereits in der medienwissenschaftlichen Auseinandersetzung niederschlägt.[77]

Grob lassen sich zwei methodisch sehr unterschiedliche Untersuchungslinien skizzieren: Aus Sicht einer Medientheorie, die sich mit den mit jeweils spezifischen medialen Konstellationen verbundenen Unmittelbarkeitsversprechen beschäftigt, ließe sich ausgehend von Weiser eine Transformation dessen beschreiben, was als optimaler Zustand der Transparenz im Vollzug medialer Prozesse gilt. »Ubiquitous Computing« oder das daran anschließende »Ambient Media«-Projekt des MIT lassen sich einerseits zwar eindeutig in eine Geschichte der Mensch-Computer-Interaktion einordnen, die vom Phantasma eines »interfaceless interface«[78] angetrieben wird.

Andererseits aber zeigt sich, dass die Genealogie dieses Versprechens von weitaus mehr Brüchen und Kurswechseln durchzogen ist, als etwa Jay David Bolter und Richard Grusin dies in ihrer bei der zentralperspektivischen Malerei einsetzenden Mediengeschichte der Unmittelbarkeit nahelegen. Denn der Zustand einer Transparenz-im-Vollzug orientiert sich in den genannten Konzepten weniger an einem Hindurchsehen, wie es seit der Zentralperspektive in der Metapher eines Fensters *zur* Welt zum Ausdruck kommt, sondern vielmehr am gelungenen Eingebundensein in

[77] Vgl. zu dieser Entwicklung Sprenger, Engemann, »Im Netz der Dinge«, a. a. O., S. 15, S. 23f. Zu RFID vgl. die medienhistorische Studie von Christoph Rosol, *RFID. Vom Ursprung einer (all)gegenwärtigen Kulturtechnologie*, Berlin 2007 sowie Nigel Thrift, »Remembering the technological unconscious by foregrounding knowledges of position«, in: *Environment and Planning D: Society and Space*, 22, 2004, S. 175–190.

[78] Jay David Bolter, Richard Grusin, *Remediation. Understanding New Media*, Cambridge, MA 2000, S. 23.

eine Umgebung oder eine Situation, an einem Fenster also, das zugleich ein Fenster *in* der Welt der User_innen ist.

Neben dieser deutlich von ästhetischen Überlegungen inspirierten Perspektive rücken heute digitale Technologien zunehmend als globale Infrastruktur bzw. in ihrer Abhängigkeit von materiellen Infrastrukturen in den Blick: »Serverfarmen« oder Unterseekabel etwa, ohne die auch die nahtlose Einbindung drahtloser »smarter« Assistenz nicht funktionieren kann. Die von Lev Manovich geschilderte Szene des sich zu Beginn des neuen Jahrtausends neu formierenden Mediendispositivs, »eine Person, die am Flugplatz, auf der Straße, im Auto oder an jedem beliebigen Platz mit PDA-Handy-Kombination ihre E-Mail abruft oder telefoniert«[79] müsste vor diesem Hintergrund dringend ergänzt werden: Bevor Manovichs exemplarische User-Person am Flugplatz angekommen ist, hat ihr heute die Sprachassistenz-App ihres Smartphones schon direkt nach dem Aufstehen aktuelle Informationen zum Wetter mitgeteilt und auf Zuruf die Nummer des Taxiunternehmens gewählt. Am Flughafen angekommen registriert der GPS-Sensor des Telefons den bekannten Ort und in der Selftracking-App lässt sich das Datum des letzten Aufenthalts auf die Minute genau nachschauen. Gelangweilt und genervt verbringt die Person die Wartezeit auf den um drei Stunden verschobenen Flug überwiegend sitzend – bis sich das auf einem pedometrischen Sensor basierende Schrittzählerprogramm meldet und auf Erfüllung des durchschnittlichen Tagespensums drängt. Als die Person nach der Landung ihr Telefon wieder einschaltet und den Browser aufruft, werden ihr dort bereits Werbeanzeigen für Hotels vor Ort präsentiert. Noch bevor sie den Flughafen wieder verlassen hat, bucht sie ein Zimmer für die Nacht in einem zentral gelegenen Hotel. Erschöpft fällt sie ins Bett, scrollt noch ein letztes Mal beiläufig durch ihren Newsfeed, durch Nachrichten, Bilder, und Videos von Nachrichtenportalen, Unternehmen und privaten Kontakten. Jemand empfiehlt eine Reportage über Kobaltminen im Kongo, bei dem Kinder in engen, dunklen Stollen einen angeblich für Smartphones wichtigen Rohstoff fördern, doch dazu war der Tag wirklich zu lang. Ein letzter Blick auf den Ladezustand des Akkus – 67 Prozent –, das wird auch trotz zu Hause vergessenem Ladegerät noch für den kommenden Tag reichen. Beruhigt und zufrieden schläft die Person ein.

Allein das Spektrum all der hier nur kursorisch andeutbaren Entwicklungen und ihrer Implikationen zeigt bereits die Schwierigkeit, den Komplex von Umgebungen und Digitalität noch innerhalb eines einzigen Paradigmas zu erfassen, geschweige denn aus ihnen ein allgemeingülti-

[79] Manovich, »Die Poetik des erweiterten Raums«, a. a. O., S. 106.

ges, neues medientheoretisches Axiom abzuleiten. Dennoch stellt diese grundlegende Ableitung ein zentrales Versatzstück von Hörls allgemeiner Ökologie dar. Dem Umweltlichwerden digitaler Technologie kommt dabei eine Art Katalysatorfunktion zu, um überhaupt die Priorität der Verbundenheit für alle Seins- und Erkenntnisweisen vorzuführen. So heißt es, dass »technische Ensembles und Netze […] eine verstellte, im Prinzip aber ursprüngliche partizipative Verfasstheit [exponieren]«, ja gar als »Agenten einer primordialen partizipativen Kondition, die sie zur Lesbarkeit bringen«[80] fungieren.

Enger fokussiert als bei Hörl weist Mark Hansen diese Katalysatorfunktion der Durchdringung von Umgebungen mit Sensoren zu. Diese Entwicklung erfordere, so Hansen, eine »radikal umweltliche Sichtweise«[81], durch die eine Reformulierung von Subjektivität und Handlungsmacht unter gegenwärtigen technologischen Bedingungen vorgenommen werden könne. Sehr deutlich findet sich auch bei Hansen die Verschränkung der Diagnose einer Transformation von Umweltlichkeit – einer Veränderung in der Art, wie Umweltlichkeit gedacht wird, welche Eigenschaften und Vermögen dieser zugesprochen werden – und einer posthumanistischen Auslegung dieser Veränderung im Sinne einer damit verbundenen, durch diese angestoßenen Infragestellung bestimmter Privilegien, durch die der Mensch seine Ausnahmestellung in der Welt begründet. Hansen konzentriert sich dazu auf den Aspekt des Empfindungsvermögens. Die »gewaltige Ausdehnung des Empfindungsvermögens« so lautet seine zentrale These, habe »unser lang dauerndes und bisher nahezu fragloses Vorrecht als der Welt komplexester Handlungsträger des Fühlens durch die massenhaft reproduzierbare und sich allgegenwärtig ausbreitende technische Kapazität des Fühlens, die durch unsere ›smarten‹ Geräte und Technologien eingeführt wurde, in Frage gestellt, wenn nicht gestürzt.«[82]

Damit werden alle Akte der Erfassung von etwas – ob von Mensch, Tier oder Maschine – als »sensing«, als »Empfindung«, betrachtet und ihnen der gleiche ontologische Status zugewiesen. Ein Vorbehalt

[80] Hörl, »Tausend Ökologien«, a. a. O., S. 125.

[81] Mark B. N. Hansen, »Medien des 21. Jahrhunderts, technisches Empfinden und unsere originäre Umweltbedingung«, in: Erich Hörl (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, S. 365–409, hier S. 366. In *Feed Forward* wird die Tragweite dieser Katalysatorenfunktion noch ausgeweitet und für eine fundamentale ontologische Bedingtheit in Anspruch genommen: »With twenty-first-century media, we are able to see clearly what has perhaps always been the case: namely, that our subjectivity is due not to some purported ›autonomy‹ of our interior experience but to our implication in dispersed and heterogeneous circuits that modulate the total situation we always find ourselves within and that by way of their tensions and ›metastability‹ make up its propensity, its power to create the future« (Hansen, *Feed Forward*, a. a. O., S. 261).

[82] Ebd., S. 372.

gegenüber dieser affirmativen Zuwendung zu einer allumfassenden sensoriellen Durchdringung sollte dabei aber nicht mit einem bestandssichernden, rückwärtsgewandten Humanismus verwechselt werden, der das vermeintlich letzte Refugium einer Eigentlichkeit des Menschen nicht aufzugeben bereit ist.

Aus einer medientheoretischen Perspektive lässt sich die Plausibilität von Hansens Argumentation weitaus konkreter in Frage stellen: Verkennt nicht die Auffassung digitaler Sensoren als Empfindungsakteure, die Gleichsetzung bestimmter sensorischer Eigenschaften mit Sensibilität insgesamt, zentrale Aspekte gerade der Medialität dieser Sensoren, ihre technologische Bedingung, die eben jene der Digitalität ist? Wenn taktile Sensoren fühlen, akustische Sensoren hören und optische Sensoren sehen, so ist dies auf der basalen technischen Ebene zunächst ein Vorgang der Datenerhebung, der Umschreibung einer physikalischen Einwirkung in ein digital codiertes Signal, das erst dann von Computern gespeichert, übertragen und verarbeitet werden kann. Genau diese Vorgänge kommen aber bei Hansen nicht zur Sprache, eher wird durch ihre Gleichsetzung mit Akten des Fühlens, Hörens und Sehens vorab bereits die Möglichkeit einer näheren Auseinandersetzung abgeschnitten.

So ist der »Grad sensorischer Autonomie«[83], den Hansen zum Kernstück einer neuen Medientheorie zu erheben versucht, kein Befund, der im Durchgang durch detaillierte Analysen erhoben worden wäre, sondern verdeckt als nicht weiter befragte Voraussetzung eher die Zugehörigkeit sensorischer Technologien zum Dispositiv der »Digitalizität« – und das heißt zu einem Geflecht von historisierbaren Wissensbeständen, Interfaceästhetiken, Software-Protokollen, materiellen Dingen, ökonomischen, politischen und sozialen Interessen.[84]

Wie Martina Leeker betont hat, lässt sich Hansens Ansatz dagegen eher als eine Art »Post-McLuhanismus«[85] bezeichnen. Hatte McLuhan mit seiner Einordnung des Computers als ein elektrisches – und damit in seiner Medientheorie tendenziell instantanes, primär taktiles und nicht an Schrift gebundenes – Medium, bereits verkannt, dass jegliche computerbasierte Prozesse auf Digitalität, digitaler Codierung, also

83 Ebd., S. 396.

84 Vgl. zum Begriff der Digitalizität Jan Distelmeyer, *Machtzeichen. Anordnungen des Computers*, Berlin 2017, bes. S. 98–113.

85 Martina Leeker, »*Understanding Media* heute: McLuhans technoökologische Ressource«, in: Till A. Heilmann, Jens Schröter (Hg.), *Medien verstehen: Marshall McLuhans Understanding Media*, Lüneburg 2017, S. 115–148, hier S. 139. Vgl. auch meine ähnlich gelagerte Kritik in Julian Jochmaring, »Das Unbehagen in der (Medien-)ökologie. Relationalität, Posthumanismus und die Negativität des Umweltlichen«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 2, 1, 2016, S. 91–112.

diskret angeordneten Differenzen beruhen, so schreibt Hansen diese Faszinationsgeschichte in der Gegenwart ein Stück weit fort. Während also aus Sicht einer mit der »Digitalizität« und ihren Mythen beschäftigten Medienthorie im Unterschied zu Hansen und Hörl eine gewisse ontologische Enthaltsamkeit bei der Einschätzung und Indienstnahme technologisch aufgerüsteter Umwelten angebracht scheint, so muss sich eine Medienphilosophie des Umweltlichen ihrerseits aber in empirischer, zeitdiagnostischer Enthaltsamkeit üben. Eine Beschäftigung mit dem »Konkret-Werden«[86] bestimmter sensorischer oder sonstiger umweltlicher Mediendispositive kann hier nicht vorgenommen werden.

Mit Blick auf Grundstrukturen des Umgebenden, die auch für die Herausbildung von »Ubiquitous Computing« und »Ambient Media«, ja für die Formierung der Disziplin des Interaction Designs überhaupt von entscheidender Bedeutung sind, sei aber noch ein Aspekt angemerkt, der sowohl in den Ontologisierungen als auch bei den Analysen aktueller Anwendungsfälle zumeist kaum beachtet wird: Tatsächlich sind die Forschungen zur Integration von digitaler Technologie in alltägliche Umgebungen nicht ohne historisch viel weiter zurückreichende Umgebungskonzeptionen denkbar – Umgebungskonzeptionen, die ganz im Gegensatz zur postulierten Trennung eines »umweltlichen« von einem körper- und subjektbezogenen Ansatz in der Medientheorie insbesondere phänomenologisch und wahrnehmungspsychologisch geprägt sind.

Suggeriert Hansens und Hörls Behauptung eines radikal neuen Paradigmas von Umweltlichkeit, man habe es mit einem epistemischen Bruch zu tun, der strukturell den Brüchen zwischen den Umgebungsmodellen Newtons, Lamarcks oder Uexkülls gleichkäme, so stößt eine Beschäftigung mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Human-Computer-Interaction doch an zahlreichen Stellen auf Spuren vorheriger Modelle. Dazu zählt zuerst jene Vorstellung des Ambienten als einer sanft-umhüllenden, unaufdringlichen Atmosphäre, die im Namen des MIT-Programms »Ambient Media« direkt anklingt, aber auch die PARC-Bezeichung »Calm Technology« geprägt hat.[87]

[86] Distelmeyer, *Machtzeichen*, a. a. O., S. 31. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Sabine Wirth, »Between Interactivity, Control, and ›Everydayness‹ – Towards a Theory of User Interfaces«, in: Florian Hadler, Joachim Haupt (Hg.), *Interface Critique,* Berlin 2016, S. 21–35.

[87] Vgl. Mark Weiser, John Seely Brown, »The Coming Age of Calm Technology«, in: Peter J. Denning, Robert M. Metcalfe (Hg.), *Beyond Calculation. The Next Fifty Years of Computing*, New York, NY 1997, S. 75–85. Mit der Bezeichnung »Calm Technology« sollte dem Missverständnis begegnet werden, bei »Ubiquitous Computing« ginge es allein um die Allgegenwart von Computern anstelle ihrer ruhigen, unaufdringlichen Präsenz im Gebrauch. Vgl. dazu auch Schmidt, »Ambience and Ubiquity«, a. a. O.

Ist es vor diesem Hintergrund also notwendig, darauf zu drängen, bisherige Modelle von »Medienerfahrung zugunsten eines radikal umweltlichen Ansatzes aufzugeben«[88] und ein Update der Medientheorie damit zu begründen, dass »der Körper Medien nicht [erfährt], indem er sie in seine eigene innere (eng gefasste subjektive) Handlungsmacht eindringen lässt, sondern er wird – oder vielmehr ist immer schon – selbst in die umfassende Umwelt einbegriffen [...] Wir können sogar behaupten, dass der Körper eins wird mit der einfassenden Umwelt, aus der er hervorgeht«[89]? Oder hat man es nicht eher mit einer Überlagerung verschiedener, aus unterschiedlichen Wissenstraditionen stammenden Umgebungskonzeptionen zu tun, die in den Bereich der HCI überführt werden?

Denn zum einen knüpfen die Konzeptionen eines gegenwärtigen sensorischen Mediendispositivs an ökologische Regulierungsvorstellungen an, bei denen eine Umgebung als Netzwerk aufeinander bezogener Dinge modelliert wird.[90] Zum anderen verweisen sie – besonders im Bereich von Büro- oder Haushaltstechnologie – auf ein Denken des Umgebenden von den praktischen Vollzügen eines verkörperten Subjekts her, wie es bei Martin Heidegger, der Leibphänomenologie Maurice Merleau-Pontys sowie mit dem Begriff der »Affordance« des Wahrnehmungspsychologen James J. Gibson entwickelt wird.

Diesen Positionen kommt besonders in dem für das Feld der Human-Computer-Interaction bis heute systematischsten Versuch einer Grundlegung von »embodied interaction« des PARC-Mitarbeiters Paul Dourish eine zentrale Bedeutung zu. Weisers Einsicht, dass eine Überwindung des physischen Raums und des menschlichen Körpers nicht die letzte Konsequenz des technologischen Fortschritts sein darf, ja dass im Gegenteil die Vorstellung menschlicher Computerbenutzung als eine rein geistige Tätigkeit ein wesentlicher Grund dessen sein könnte, »what was wrong with the personal computer: too complex and hard to use; too demanding of attention; too isolating from other people and activities; and too dominating as it colonized our desktops and our lives«[91], wird bei Dourish mit begrifflich-theoretischer Tiefenschärfe ausgestattet. Dem Denken Merleau-Pontys, genauer gesagt dessen *Phänomenologie der Wahrnehmung* von 1945, entnimmt Dourish dabei die Vorstellung von »embodiment« (Verkörperung), die als Vermittlung zwischen Bewusst-

88 Hansen, »Medien des 21. Jahrhunderts«, a.a.O., S. 374.
89 Ebd., S. 391.
90 Vgl. Sprenger, Engemann, »Netz der Dinge«, a.a.O., S. 55.
91 Weiser, Gold, Brown, »Origins«, a.a.O., S. 693.

sein und Außenwelt dient und durch die Handlung, Sinn und Bedeutung nicht allein als Produkte eines Geistes, sondern eines verkörperten Tuns zu begreifen sind.[92] Doch handelt es sich dabei mit Blick auf das gesamte, noch ausführlich zu behandelnde Werk Merleau-Pontys bereits um eine tendenziöse, »pragmatistische« Auslegung des Körpers als ein Set von Vermögen und Fähigkeiten, von der Merleau-Ponty sich später selbstkritisch distanziert hat.

Von dem Wahrnehmungspsychologen James J. Gibson entlehnt Dourish den Neologismus der »affordance« (von *to afford*: »anbieten«, »darbieten«) als Leitbild für intuitiv nachvollziehbaren Gebrauch.[93] Mit dem Affordance-Begriff möchte Gibson dem Umstand Rechnung tragen, dass Objekte in einer Umwelt nicht durch abstrakte Eigenschaften definiert werden, sondern durch das, was sie einem Lebewesen an Wahrnehmungen und Handlungsvollzügen anbieten. Als Affordance kommen in Gibsons *Ecological Approach to Visual Perception* von 1979 etwa »terrain, shelters, water, fire, objects, tools, other animals« in Frage, die aber für jedes Lebewesen je spezifisch sind und in der die Komplementarität von Lebewesen und Umwelt zum Ausdruck kommt. So ist ein fester Boden – im Gegensatz zu einem Sumpf – begehbar, Luft ist atembar usw. Einerseits schließt Gibson damit, ohne diese Referenz selbst ausdrücklich zu nennen, an Uexkülls Umweltbegriff und dessen Konzept der ebenfalls an spezifischen Tätigkeiten und Bedürfnissen eines Organismus orientierten Merk- und Wirkmale an, geht andererseits aber auch schon an die Grenze dieses subjektzentrierten Modells, da eine Affordance nie vollständig von einem Subjekt konstituiert wird, sondern weit deutlicher als in Uexkülls Theorie einer Widerständigkeit des Objekts selbst zugesprochen werden kann.[94] Gibsons Affordance-Begriff ließe sich also als Stellschraube verstehen, mit dem Uexkülls Umweltmodell der zentrifugalen Ausstrahlung von einem subjektiven Zentrum hin zu einer stärkeren Bedingtheit des Subjekts durch die Umwelt und somit also dessen Schwächung justiert werden könnte, doch geht Gibson nie selbst konsequent in diese Richtung. Stattdessen geht es ihm um die Beschreibung gelingender praktischer Vollzüge, die dann folgerichtig auch als Inspirationsquelle für Gestaltungsdiskurse wie bei Dourish gelten können.

Dourishs Berufung auf die Verkörperungstheorien folgt einer Logik der Erweiterung: Die Geschichte der Mensch-Computer-Interaktion wird

92 Vgl. Paul Dourish, *Where the Action Is. The Foundations of Embodied Interaction,* Cambridge, MA 2004, S. 113–117.

93 Vgl. ebd., S. 117f, S. 159.

94 Vgl. James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York, NY 1979, S. 127–143.

als kontinuierlich ausgeweitete Integration einer immer größeren Bandbreite menschlicher Sinneseindrücke und Fertigkeiten in der Interaktion verstanden, als ein »attempt to move computation out of the ›box on the desk‹ and into the environment; […] It attempts to *exploit* our physical and spatial skills and to extend interaction into arenas where these skills can be *brought to bear* for smoother and more natural forms of interaction and expression.«[95]

Der Körper wird als Träger von »skills«, von Fähigkeiten angesprochen, als Ort einer universell gültigen Natürlichkeit, die immer schon vorausgesetzt und nur noch als Ressource nutzbar gemacht werden muss. Angesichts eines auch gegenwärtig noch mit Semantiken des Natürlichen und Intuitiven aufgeladenen Diskurses um aktuelle Interface- und Interaktionskonzepte bleibt auch Hörls These, sich mit einer »Allgemeinen Ökologie« von einem Denken der Natur als Ort des Heilen und Unversehrten zu verabschieden, fragwürdig. Vielmehr scheint sich dessen Geltung derzeit verstärkt über das vermeintlich »Natürliche« hinaus auf Technologie auszuweiten. Statt Ausdruck einer Neukonzeptualisierung von Subjektivität sind solche Entwicklungen daher vielleicht zuallererst Symptom der »Sehnsucht nach dem Unmittelbaren, Direkten, Nicht-Mediatisierten, Authentischen, Objektiven«[96], die in der Technik heute vielleicht nicht den einzigen, aber doch einen privilegierten Ort gefunden haben könnte.

Die erkenntnistheoretische Relevanz von Verkörperungstheorien für die Forschung zum Verhältnis von Körper, Umwelt und digitaler Technologie im Bereich der HCI zeigt aber auch – und das ist für die medienphilosophische Einschätzung der ontologisierenden Positionen Hörls und Hansens maßgeblich – dass nicht Technologien selbst die Katalysatoren eines Primat der Umweltrelation sind. Diese drängen nicht aus sich heraus auf eine Revision zentraler philosophischer Konzepte. Vielmehr ist ihre Entwicklung wesentlich durch Diskurse angestoßen, die selbst schon aus einer Opposition gegen die Auffassung einer vorgängigen Trennung von Subjekt und Umwelt entstanden sind.

Ein Primat der Relation allein – um zu der eingangs dieses Abschnitts aufgeworfenen Frage zurückzukehren – besagt damit noch recht wenig. Der medienphilosophisch zentrale Punkt dagegen, von welcher Art Rela-

95 Ebd., S. 189, Herv. i. O.

96 Angerer, *Vom Begehren nach dem Affekt*, a. a. O., S. 9. Schon Weiser bedient sich in seinem Aufsatz von 1991 naturalisierender Formulierungen wie »Machines that fit the human environment instead of forcing humans to enter theirs will make using a computer as refreshing as taking a walk in the woods« (Weiser, »The Computer for the 21st Century«, a. a. O., S. 104).

tionen jeweils sind, wie sie sich in praktischen Vollzügen manifestieren, wird eher kaschiert, wenn die Unterschiede zwischen netzwerkförmigen Relationen und Bezugsstrukturen, wie sie phänomenologischen und wahrnehmungspsychologischen Verkörperungstheorien zu Grunde liegen, nicht ausreichend geklärt werden.

Offen ist also, wie ein Begriff des Umweltlichen aussehen könnte, der auf einer – in Hörls Sinne – Enttrivialisierung von Umweltlichkeit basiert, ohne dabei einer Logik der Expansion zufolgen. Zu Recht erklärt Hörl die Nichtsouveränität menschlicher Handlungs- und Verfügungsmacht gegenüber einer vorgängigen Beziehung zur Umwelt in jüngeren Texten zunehmend zum zentralen strategischen Einsatz seiner allgemeinen Ökologie. Technologische Bedingungen erscheinen in dieser Perspektive zugleich nicht mehr als allein dominierende, vor allem nicht mehr allein positiv aufgenommene sinngeschichtliche Akteure. Das Allgemein-Ökologische wird dagegen als Form eines anderen Denkens konturiert, das in der umfassenden Kybernetisierung der Umwelt gerade nicht vollkommen aufgehen, sich »ganz entschieden gegen den vollendeten Nihilismus des technologischen bzw. kybernetischen Kapitalismus«[97] wenden soll.

Mittels einer »umweltlichen Umwendung«[98] möchte er Kritik gerade an der auch noch trivialisierenden Verschränkung von Umwelt und Technologie erst ermöglichen, an einem Ort, der diesseits aller tradierten Modelle und Semantiken der, wie er es nennt, »abendländische[n] Onto(phänomeno)logie«[99] liegt. Hörls theoriepolitischer Versuch besteht also gewissermaßen darin, die Geltung des Umweltlichen zu erweitern, um so in dessen Rücken zu kommen. Ein wichtiger Schritt in Richtung einer Schwächung von Subjektivität, wie sie schon von Bateson ins Auge gefasst wurde, wird damit zumindest insofern geleistet, als der Bezug auf Anderes, das das Subjekt und dessen Vermögen übersteigt, unhintergehbar ist. Eine über die immer schon vorausgesetzte und als Negativfolie damit ohne großen argumentativen Aufwand zu degradierende Verklammerung von Ontophänomenologie und Anthropozentrismus hinausgehende Durcharbeitung anderer Umgebungskonzeptionen findet aber nicht statt. So lastet diesem Denken mit dem Ökologischen gegen die Ökologie durchaus noch das Problem eines »Diskurses, der

97 Hörl, »Die Ökologisierung des Denkens«, a. a. O., S. 37. Vgl. auch ders., »Die environmentalitäre Situation«, a. a. O., S. 224f.
98 Hörl, »Die environmentalitäre Situation«, a. a. O., S. 222.
99 Ebd., S. 227.

einer Überlieferung die erforderlichen Hilfsmittel entlehnt, die er zur Dekonstruktion eben dieser Überlieferung benötigt«[100] auf.

Was aber wären andere, enttrivialisierte Weisen der Umweltbeziehung? Wären es Beziehungen, die prinzipiell zwischen allen Entitäten auftreten können, oder Beziehungen, die *als* Beziehungen anders gefasst sind? Die anders gefasst sind, nicht weil durch sie prinzipiell mehr Entitäten als bisher aufeinander bezogen sind und einen Akteurstatus zugewiesen bekommen, sondern die anders sind, weil sich die ihnen zu Grunde gelegten Bezugsstrukturen von bisherigen Umgebungsmodellen unterscheiden: anders als Netzwerke, mechanisch-zentripetale oder zentrifugale, von einem verkörperten Subjekt aus gedachte Modelle.

Die »Umwertung von Relationalität«, die Hörl im Blick hat, führt aus medienphilosophischer Perspektive nicht über eine Priorisierung von Relationalität überhaupt, sondern über eine vertiefende Untersuchung der Struktur von Relationalität. Sie erfordert eine genaue Ausarbeitung dessen, wie ein Bezug auf Umwelt in je unterschiedlichen Umgebungskonzeptionen gedacht werden kann. Der Weg dorthin soll dabei nicht über die in aktuellen Technoökologien vorzugsweise in Anspruch genommenen und vom Primat der Relation dominierten Theoreme aus der Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads oder aus dem Milieudenken Gilbert Simondons und Gilles Deleuzes, sondern zunächst über eine Durcharbeitung des Umweltbegriffs Uexkülls (und der an sie anschließenden sogenannten »Ontophänomenologien«) führen, um die dort noch ungeborgenen Potentiale und unbetreten gelassenen Wege zu entdecken. Damit werden anschließend nicht alle bisherigen Umgebungskonzeptionen ausgehebelt und durch eine allgemein-ökologische Betrachtungsweise ersetzt, vielmehr soll deutlich werden, wie sich Konzeptionen des Umgebenden und Konzeptionen von Bezugsweisen gegenseitig bedingen und somit immer nur gemeinsam untersucht und umgearbeitet werden können.

1.3 Into Darkness. Die relationsskeptische Alternative

Bevor aber tatsächlich mit dieser Durcharbeitung begonnen werden kann, ist noch ein weiterer Zwischenstopp in der aktuellen Theorielandschaft einzulegen. Denn mit dem hier ausgesprochenen Vorbehalt gegenüber

[100] Jacques Derrida, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt / M. 1972, S. 422–442, hier S. 427.

einem Primat der Relation stellt sich das Projekt einer Medienphilosophie des Umweltlichen auf eine Weise an den äußeren Rand dieser Landschaft, die eine ausführlichere und vorsichtigere Begründung erforderlich macht, als bisher geleistet werden konnte. Daher vorab eine erneute Positionsbestimmung: Deutlich sollte geworden sein, dass nicht die Vorgängigkeit des Bezogenseins grundsätzlich in Abrede gestellt werden soll, ebensowenig wie die Einsicht in die Notwendigkeit einer Umarbeitung abendländischer Großkonzepte und -dichotomien wie Natur / Kultur, Materie / Form, Mensch / Tier inklusive der sie hervorbringenden Onto-Epistemologie. Zur Diskussion steht aber, was weiter oben bereits angedeutet worden ist: dass das Relationsprimat, wenn es als Grundbaustein für ein ökologisches »Gegenwissen«[101] herangezogen wird, eher verdecken könnte, welche Arten von Relationen genau ein solches Gegenwissen begründen. Dass nicht Naturalisierung oder Entnaturalisierung, nicht Anthropozentrismus oder Emphase des Nichtmenschlichen die mit Blick auf einen erst noch zu konzipierenden Begriff des Umweltlichen wesentliche Punkte darstellen; dass nicht eine zu harte Tür vor dem Parlament des modernen Denkens all zu vielen Entitäten den Einlass verwehrt, sondern die Struktur des Bezugs selbst erst genauer zu untersuchen wäre. Gefragt ist dabei eine doppelt geschärfte Aufmerksamkeit sowohl für die Historie bisheriger Konzeptionen des Umgebenden, als auch für die aus diesen ableitbaren systematischen Konsequenzen.

Während das Relationsdenken einerseits auf dem Höhepunkt seines zeitdiagnostischen Beschreibungspotentials angekommen zu sein scheint, deuten sich andererseits bereits Infragestellungen seiner Grundannahme an. Diese Grundannahme besteht in der Auffassung, »that the most important things in the universe are systems, ecologies, networks, assemblages, environments«, für die Alexander Galloway den Ausdruck »reticular pessimism« (von retikular – netzartig) gefunden hat.[102]

Wenn – soweit einmal zugestanden – der wesentliche Irrtum des modernen Denkens darin bestanden haben könnte, »die Erfahrung der Relationen zu verlieren«[103], so erkennt etwa Latour ganz richtig, dass eine Rückgewinnung nicht von einem isolierten menschlichen Bewusstsein aus zu bewerkstelligen ist, das einer leeren und passiven materiellen Welt gegenübersteht. Doch ist es dagegen umgekehrt mit einer Verabsolutierung der Relation getan? Oder schlägt damit das Pendel geistes- und kultur-

[101] Hörl, »Die Ökologisierung des Denkens«, a. a. O., S. 40.
[102] David M. Berry, Alexander R. Galloway, »A Network is a Network is a Network: Reflections on the Computational and the Societies of Control«, in: *Theory, Culture & Society*, 2015, S. 1–22, hier S. 6f.
[103] Bruno Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen,* Berlin 2014, S. 362.

wissenschaftlicher Theorieangebote ein Stück zu weit aus und verfängt sich in selbstgeschaffener Alternativlosigkeit? In die letztere Richtung zielt zumindest Galloways Intervention: »There is no way to think in, through, or beyond networks except in terms of networks themselves.«[104]

Weit mehr als Stilfragen oder die bloße Sehnsucht nach Innovation um ihrer selbst Willen betrifft diese angemahnte Verkümmerung des Denk- und Begriffsinventars die Beschränkung von Denkmöglichkeiten und einen damit aufgeschlossenen ethisch-politischen Horizont, der mit der These von einer Bedingtheit durch Umgebendes und den daraus entwickelten Perspektiven diesseits des Humanismus verbunden sein soll. Eine erhöhte Sensibilität für die Spezifik historischer Umgebungskonzeptionen einerseits und deren systematisches Potential andererseits wird hier besonders eingefordert, weil es gerade ein Effekt retikular-pessimistischen Denkens ist, Leerstellen in diese beiden Richtungen offenzulassen: Zum einen scheint es dann, als sei in historischen Umgebungskonzeptionen bereits schon ein produktives Primat der Relation zumindest vorformuliert worden, das lediglich aktualisiert werden müsste. Dies ist insbesondere dann problematisch, wenn diese – wie am Beispiel des Umweltbegriffs Uexkülls ausführlich zu zeigen sein wird – eben dieses Primat auf Basis von Prämissen entwickeln, die allgemein-ökologischen Anliegen gerade entgegenlaufen.

Zum anderen wird damit auch das zukünftige Potential eines Denkens von Umweltlichkeit beschränkt. In Abwandlung von Deuber-Mankowskys Hinweis, im Begriff des Milieus komme die »Kontingenz von Rationalität« zum Ausdruck, ginge es also zuerst darum, die Kontingenz verschiedener Umgebungskonzeptionen selbst (und eben nicht des »Milieus«), der ihnen zu Grunde liegenden Bezugsstrukturen und impliziten unterschiedlichen Auffassungen von Rationalität, Handeln, Subjektivität herauszustellen – nicht zuletzt, um von dort aus selbst andere, neue Konzeptionen zu entwickeln. Diese Aufgabe wird im zweiten Teil der Arbeit mit der Ausarbeitung eines Begriffs der negativen Ambientalität in Angriff genommen. Das Primat der Relation wird dabei nicht einfach zurückgewiesen, sondern verschoben: vom *Primat der Relation* zum *Primat des Entzugs in der Relation*. In den Fokus rückt so die Frage der Negativität: Wie kann ein Denken der Negativität und des Entzugs mit einem Konzept des Umweltlichen als Medialen zusammengebracht werden?

Eine Medienphilosophie des Umweltlichen schließt in diesem Sinne an die Netzwerk- und Relationsskepsis Galloways an und bringt diese insbesondere in Auseinandersetzung mit dem Umweltbegriff Uexkülls

[104] Berry, Galloway, »A Network is a Network is a Network«, a. a. O., S. 7.

und seiner Rezeption durch Martin Heidegger, Giorgio Agamben und Maurice Merleau-Ponty ins Spiel. Besonders fruchtbar und für das zu entfaltende Vorhaben richtungsweisend erweisen sich dazu die Arbeiten Timothy Mortons. Zunächst dem Ansatz Hörls sehr ähnlich, begreift auch Morton Ökologie nicht primär als Beschäftigung mit Phänomenen wie Klimawandel, Recycling oder regenerativen Energien, sondern als eine Weise des Denkens, als Onto-Epistemologie, mit der ein Denken diesseits der Trennung von *physis* und *logos* möglich wird.

Ebenso nachdrücklich wie Hörl drängt Morton auf eine Dekonstruktion der unproblematisiert vorausgesetzten Verbindung von Ökologie und Natur. Der moderne Begriff von Natur stehe gerade einem radikalen ökologischen Denken entgegen. Er bringe erst Natur als Gegensatz zur Kultur hervor und schaffe so die Vorstellungen einer gefährdenden und damit durch den Menschen zu domestizierenden, einer schützenden und damit durch den Menschen zu errettenden, einer passiven und damit verfügbaren Sphäre. Mortons Formel einer »Ökologie ohne Natur« zielt dagegen auf ein Verhältnis, das Natur nicht »auf ein Piedestal stellt und es von Weitem bewundert«[105].

»Ohne« meint dabei jedoch nicht, dass traditionell der »Natur« zugewiesene Phänomene wie Tiere, Pflanzen und Anorganisches aus dem Bereich des Ökologischen verdrängt wird. Morton geht es um die Funktion, die die Zuweisung zur »Natur« im abendländischen Denken eingenommen hat: die Sicherung der Vormachtstellung des menschlichen Subjekts als dasjenige Wesen, das einzig mehr als nur Natur ist und mit Hilfe seiner geistigen, kulturellen und technischen Vermögen Natur transzendieren und beherrschen kann.[106] Während die allgemeine Ökologie Hörls die menschliche Vormacht- und Sonderstellung mit Hilfe einer Logik der Erweiterung zu unterlaufen versucht, indem menschliche und nichtmenschliche Lebewesen sowie materielle und technologische Handlungsmächte unter einem Primat der Relation versammelt werden und damit Vermögen und nicht Unvermögen die Grundlage des Ökologischen bildet, betont Morton deutlicher das *Wie* der Relation.

Hörl bezieht sich dann auch auffallend selten und kursorisch auf Morton, beanstandet sogar – trotz der grundsätzlichen Affinität zum Vorhaben der Denaturalisierung – dessen Ansatz fehle die Einsicht in »die objektgeschichtliche Grundlage seiner eigenen Ökologozentrismuskritik bzw. die Frage einer Geschichtlichkeit des Naturbegriffs selbst und

[105] Morton, *Ökologie ohne Natur,* a. a. O., S. 12.
[106] Vgl. ebd., S. 26.

seiner ebenso nötigen wie möglichen Rekonzeptualisierung.«[107] Genau dieser Mangel lässt sich aber auch positiv wenden, als programmatisch eingesetzter Verzicht. Denn die von Hörl betonte objektgeschichtliche Grundlage als Grundlage einer Neukonzeptualisierung des Ökologischen läuft gerade auf die genannte Verdeckungsfigur eines Primats der Relation hinaus. So wird eine Logik der Erweiterung begünstigt, die die Steigerung der technologischen Entwicklung und die Autonomisierung smarter, sensorischer Technologien mit einer Entmächtigung des Menschen gleichsetzt. Der für das hier verfolgte Vorhaben produktive Aspekt in Mortons Ansatz ist daher gar nicht so sehr die allgegenwärtig gewordene Formulierung einer »Ökologie ohne Natur«, sondern sein Konzept der »dark ecology«, mit der ein Austritt aus der Logik der Erweiterung möglich wird. Eine systematische Ausarbeitung dieses Konzepts nimmt Morton in dem 2010 erschienenen *The Ecological Thought* vor: Fremdheit und Unverfügbarkeit der Umwelt stehen dabei im Zentrum des Ökologischen als onto-epistemologischer Form: »Thinking the ecological thought is difficult: it involves becoming open, radically open – open forever, without the possibility of closing again.«[108]

Morton schließt damit explizit das Ökologische mit einem Denken alteritärer Ethik zusammen, wie sie insbesondere von Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas entwickelt worden ist.[109] Der Ausdruck, den Morton für eine auf dieser philosophischen Basis gedachte Umwelt findet, ist »strange stranger« – eine Andersheit, die weder antizipierbar ist, noch nach ihrem Erscheinen etwas von ihrer radikalen Andersheit verliert.[110] Zugleich richtet er sich damit gegen Vorstellungen von Immersion, Unmittelbarkeit und harmonischer Eingebettetheit als Merkmale von Ökologie. Ökologische Involviertheit habe nichts mit einer Utopie der Distanzlosigkeit zu tun, nichts mit einer völligen Auflösung des Subjekts im Ambiente, sondern mit dem Anerkennen der paradoxen Situation, zugleich Teil der Umwelt zu sein wie ihr gegenüber unüberwindbar fremd zu bleiben: »There is no smooth, flat, immediate ecological experience. It's all curved. Not acknowledging this aspect of ecological awareness is inaccurate and unrealistic at least, perhaps even dangerous.«[111]

[107] Hörl, »Tausend Ökologien«, a. a. O., S. 122, Anm. 5.

[108] Timothy Morton, *The Ecological Thought,* Cambridge, MA, London 2010, S. 8. An einer anderen Stelle heißt es: »With dark ecology, we can explore all kinds of art forms as ecological: not just ones that are about lions and mountains, not just journal writing and sublimity. The ecological thought includes negativity and irony, ugliness and horror« (ebd., S. 17).

[109] Vgl. ebd., bes. S. 1–16, S. 38–58.

[110] Vgl. ebd., S. 41f.

[111] Ebd., S. 54. Vgl. auch Morton, *Ökologie ohne Natur*, a. a. O., S. 279f.

Ein Anerkennen solcher Fremdheit und Unverfügbarkeit sollte jedoch nicht auf das theoriestrategische Manöver hinauslaufen, das Erbe von Dekonstruktion und einem Denken radikaler Alterität gegen das netzartige Relationsdenken zu mobilisieren – ein Manöver, dem mit Recht ein konservativer Zug attestiert werden könnte. Rubrizierungen, Schlagworte, die Zyklen der Theoriemoden und präferierte Autor_innen sollten nicht davon ablenken, dass es Morton mit seiner »dark ecology« um ein Anliegen geht, dass auch Braidotti, Haraway, Hörl, Latour und viele andere Positionen teilen: um den Entwurf einer »Logik zukünftiger Koexistenz«, wie der Untertitel seiner 2016 erschienenen Monographie »Dark Ecology« lautet. Im Unterschied zu den verwandten Positionen wird mit der »dark ecology« aber ein anderer Weg mit Blick auf die Umgebungskonzeption und ihre Bezugslogik eingeschlagen, die Koexistenz von Menschen und Anderen zu begründen.

Aus medienphilosophischer Perspektive besteht das produktive Moment der »dark ecology« darin, eine nicht-natürliche Umweltlichkeit denken zu können, ohne gleichzeitig einer Logik der Erweiterung (von Handlungsmacht, von Lebendigkeit, von Vermögen und Kapazitäten) folgen zu müssen. Stattdessen rückt die Modalität des Bezogenseins deutlicher in den Blick. Erstens verschiebt sich damit die Aufmerksamkeit von einem Primat der Relation zu einem Primat des nicht aufhebbaren Entzugs in der Relation, zu einer »Negativität, die die ›Logik‹ des Bezugs aus der Duplizität von ›Zug‹ und ›Entzug‹ entfaltet.«[112] Zweitens wird in einer ethisch-politischen Perspektive dem Umstand Rechnung getragen, dass wir, wie es Judith Butler formuliert hat, »durch unsere Beziehungen nicht nur begründet werden, sondern durch sie auch enteignet werden.«[113]

Wie aber von der dunklen Ökologie aus einer medienphilosophischen Perspektive weiterdenken, die gleichzeitig eine von Morton kaum beachtete begriffs- und wissensgeschichtliche Tiefendimension nicht aus den Augen lassen möchte? Vergegenwärtigen wir uns dazu noch einmal die bereits im begriffsgeschichtlichen Abschnitt formulierte Aufgabe: Eine Medienphilosophie des Umweltlichen setzt an bei der bezugsstiftenden Rolle der Präposition – die Art und Weise, wie eine Bezugsstruktur verfasst ist, ist dann einfacher formuliert die Frage danach, *wie* das »Um« ist. Eine vergleichbare Überlegung stellt Latour an, wenn er in den *Existenzweisen* das methodische Potential der Präposition darin erkennt, dass

[112] Dieter Mersch, »Ökologie und Ökologisierung. Befragung eines kritischen Topos«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 4, 1, 2018, S. 187–219, hier S. 211.
[113] Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt / M. 2005, S. 41.

diese »einen Relationstyp anbietet, der für die Erfassung der Erfahrung der Welt notwendig ist.«[114]

Doch müsste noch einen Schritt weitergegangen werden: Denn das »Um« tritt in jeweils unterschiedlichen Umgebungskonzeptionen selbst in unterschiedlichen Rollen oder Typisierungen auf, je nachdem auf welchen ontologischen, epistemologischen, ethischen und politischen Grundannahmen die jeweilige Umgebungskonzeption beruht. Eine solche Betrachtungsweise entspricht weniger einer »Fokussierung auf Relationalität und ihre Effekte«[115], sondern interessiert sich für die Effekte, Wirkungen, Vollzüge und Entzüge, in denen Relationalität auf je bestimmte, nicht unter ein allumfassendes »Primat« zu subsumierende Weisen wirksam ist.

Dies zu untersuchen erfordert methodisch mehr als eine Genealogie des allgemein-ökologischen Paradigmas, der wissens-, theorie- und objektgeschichtlichen Entwicklung dessen, was seit dem 19. Jahrhundert »Ökologie« genannt worden ist, wenn dabei ein »Primat der Relation« als Leitfaden immer schon gesetzt ist. Der hier verfolgte Weg nahm seinen Ausgang daher bei einer Archäologie des Umgebenden als Mediales, die wesentlich früher beginnt und vielfältigere Bezugsweisen umfasst. Als erstes systematisches und medienphilosophisch anschlussfähiges Umgebungskonzept kann das *periechon* bei Aristoteles gelten, das entgegen seiner Darstellung in der Studie Leo Spitzers gar nicht unbedingt nur mit harmonischer Ganzheitlichkeit verbunden werden muss, sondern bereits zentrale Merkmale eines Umgebenden als Medium der Wahrnehmung aufweist.

Neuzeitliche Umgebungskonzeptionen setzen ein mit Newtons Definition des »mediums« als Träger physikalischer Kräfte, das in der französischen Biologie des 19. Jahrhunderts schließlich zum mechanisch gedachten »Milieu« wird, bei dem die Lebensbedingungen aller Lebewesen kausalen Gesetzen unterworfen sind. Gegen diese Umgebungskonzeption zentripetaler Einwirkungen bringt Jakob von Uexküll zu Beginn des 20. Jahrhunderts das dritte wesentliche Modell in Stellung: Die Umwelt als je subjektives Umgebendes, in das jedes Lebewesen perfekt eingepasst ist und das mit diesem eine untrennbare Einheit bildet. Hatte Canguilhem diese Transformation als wesentlichen Schritt einer Umkehrung, von zentripetaler Außendetermination zu zentrifugaler Selbstorganisation, interpretiert,

[114] Latour, *Existenzweisen*, a. a. O., S. 104. Ausdrücklich betont Latour, bei der Präposition handele es sich um einen anderen Erfassungsmodus als das seiner Akteur-Netzwerk-Theorie zu Grunde liegende Netzwerk (vgl. ebd., S. 110–113).

[115] Christiane Voss, »Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1, 2, 2010, S. 169–184, hier S. 171.

so soll im folgenden Kapitel der Versuch unternommen werden, diese Umkehrung auf ihre medienphilosophischen Voraussetzungen und Implikationen zu befragen. Bei Uexküll anzusetzen hat den Vorteil, nicht auf die weiteren Modelle – geschlossene oder offene Systemtheorien oder aktuelle Radikalrelationismen festgelegt zu sein. Stattdessen lässt sich so eine Umkehrung der Umkehrung vorbereiten, durch die Umweltlichkeit und Negativität zusammengedacht werden können.

Es geht also mit dem, was im zweiten Teil als negative Ambientalität ausgearbeitet werden soll, nicht zuletzt darum, die »dark ecology« zu fundieren – und zwar auf Tuchfühlung mit der historischen Dimension des Umweltbegriffs und seiner philosophischen Rezeption, die Morton selbst nicht systematisch betrachtet. Das »Um« wird dabei von Entzügen, Negativitäten – »darkness« oder »weirdness« mit Morton gesprochen – her gedacht, in denen nicht ein Vermögen, sondern eine Passivität, ein Betroffensein im Zentrum steht. Diese artikulieren sich in einzelnen Vollzügen von Handlungen und Wahrnehmungen, die mit besonderem Fokus auf dem Verhältnis von menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen betrachtet werden. Ob damit ein Ausweg aus dem »reticular pessimism« gewiesen wird oder der Versuch selbst noch – in negativer Verbundenheit – diesem diskursiven Regime angehört, muss dabei offenbleiben. Entscheidend ist der Schritt zurück als ein Schritt nach vorn; weg vom Primat der Relation und zu einem anderen Begriff des Umweltlichen – inspiriert durch Mortons »dark ecology« – und doch darüber hinaus.

2.
Uexkülls Umwelt

> Man is the measure of all things. How true – for us! But for nightingales, the measure of the nightingale-universe is nightingales.
>
> *Aldous Huxley*

In einer posthum veröffentlichten, im Winter 1911/1912 entstandenen Aufzeichnung reflektiert Franz Marc über einige Herausforderungen seines künstlerischen Schaffens, die die *Tierbilder* und die von ihm so genannte »Animalisierung der Kunst« betreffen. Marc fragt sich:

> Können wir uns ein Bild machen, wie wohl Tiere uns und die Natur sehen? Gibt es für Künstler eine geheimnisvollere Idee als die, wie sich wohl die Natur in dem Auge eines Tieres spiegelt? Wie sieht ein Pferd die Welt oder ein Adler, ein Reh oder ein Hund? Wie armselig, ja seelenlos ist unsere Konvention, Tiere in eine Landschaft zu setzen, die unseren Augen zugehört statt uns in die Seele des Tieres zu versenken, um dessen Bilderkreis zu erraten.[1]

Die Antwort liegt für Marc in einem radikalen Bruch mit gewohnten Wahrnehmungs- und Darstellungsweisen. Doch denkt er dabei nicht bloß an die Brüche, mit der die zeitgenössischen Avantgarden seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Konventionen der Malerei revolutionierten. In Anbetracht der Aufgabe, ein Tier in seiner Umgebung darzustellen, erscheinen noch solche Versuche als traditionsverhaftete, gewissermaßen mimetische, mindestens aber anthropozentrische Modelle von Malerei: »Hat es irgendwelchen vernünftigen oder gar künstlerischen Sinn, das Reh zu malen, wie es unsrer Netzhaut erscheint oder in kubistischer Form, weil wir die Welt kubistisch fühlen? Wer sagt mir, daß das Reh die Welt kubistisch fühlt, es fühlt sie als ›Reh‹, die Landschaft muß also ›Reh‹ sein.«[2]

Wie aber sähe eine Landschaft aus, die nicht nach Maßgabe des Menschen und dessen ästhetischen Registern modelliert wäre, ob kubistisch, impressionistisch oder expressionistisch, sondern so beschaffen, wie sie Reh, Pferd oder Hund erfahren? In seinen *Tierbildern* versucht Marc sich

[1] Franz Marc, *Schriften*, hg. v. Klaus Lankheit, Köln 1978, S. 99.
[2] Ebd.

an einer Beantwortung dieser Frage mit den Mitteln der malerischen Praxis. Exemplarisch kann dazu das Bild *Liegender Hund im Schnee* betrachtet werden. Zentrales Darstellungsmittel zur Evokation eines harmonischen Einklangs zwischen Tier und Umgebendem, organischer und anorganischer Natur ist hier die vorsichtige Auflösung der Konturen zwischen der im oberen Drittel des Bildes angedeuteten Vegetation, dem von nicht strahlend weißem, sondern eher eierschalenfarbigem Schnee bedeckten Boden und dem schlafend ausgestreckten Hund, als dessen Vorbild Marcs eigener Schäferhund Russi diente.

Am linken und rechten Bildrand wird der Hund eingefasst von felsartigen, die Schneeoberfläche durchbrechenden Gebilden. Die Farbgebung des Hundes folgt nicht naturalistischen Vorgaben, sondern hüllt diesen in einen sanften Schimmer, der von einer außerhalb des Bildraums liegenden Lichtquelle zu stammen scheint. Die geometrischen Konturen des Hundekörpers verraten den Einfluss des Kubismus, der in Marcs späteren Arbeiten stärker durchschlagen sollte und der hier noch von geschwungenen Linienführungen, etwa im Falle der Felsen am unteren linken Bildrand, kontrastiert wird. Dieser Kontrast verleiht dem Bildaufbau eine rhythmische Struktur, die den Eindruck harmonischer Ruhe verstärkt. Tier und Landschaft komplementieren sich in stiller, selbstgenügsamer Verbundenheit und scheinen offenbar nicht einem menschlichen Blick und dem sich darin manifestierenden Herrschaftsanspruch ausgesetzt zu sein.

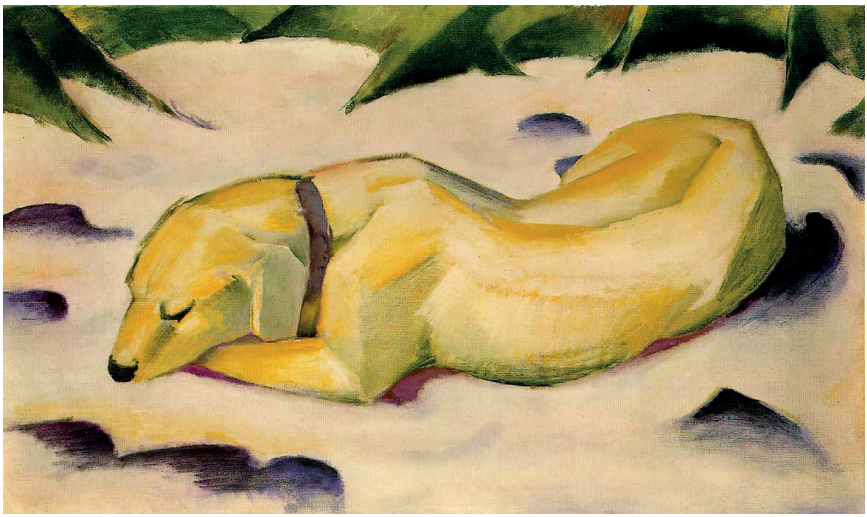


Abb. 1: Franz Marc, Liegender Hund im Schnee, 1910/1911.

2.1 Denkstil Ganzheit

Hingegen war es wohl nicht nur, wie Marc gesteht, »Unzufriedenheit über eigenes Schaffen«[3], das seine Reflexionen motivierte. Über die praktisch-ästhetische Frage hinaus berührten diese vielmehr erkenntnistheoretische Probleme, die zeitgleich auch in der Biologie mit aller Deutlichkeit gestellt wurden. 1909 veröffentlichte der als Angehöriger einer deutschen Minderheit im heutigen Estland geborene Biologe Jakob von Uexküll (1864–1944) seine Abhandlung *Umwelt und Innenwelt der Tiere,* mit der Marc vermutlich vertraut war.[4] Uexküll plädiert darin für einen radikalen Perspektivwechsel bei der Erforschung des tierischen Lebens. So soll die »anthropozentrische Betrachtungsweise [...] immer mehr zurücktreten und der Standpunkt des Tieres der allein ausschlaggebende werden«, und in Folge dieses Wandels, so prognostiziert er weiter, »verschwindet für uns alles, was für uns als selbstverständlich gilt [...] und es bleiben nur noch jene Einwirkungen als Weltfaktoren übrig, die dem Bauplan entsprechend auf das Tier einen Einfluß ausüben.[5] Was Marc als »Landschaft« und »Bilderkreis« des Tieres bezeichnet, wird von Uexküll mit einem Begriff belegt, der zuvor weder in der Alltagssprache besonders geläufig war, noch zum anerkannten Bestand naturwissenschaftlicher Terminologie zählte: Umwelt.[6]

Diese Begriffseinführung bildet den Kern von Uexkülls umfassendem systematischen Versuch einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen lebendigen Organismen und ihren Umgebungen, mit dem zugleich die Biologie als eigenständige Disziplin gestärkt werden sollte. Biologie zu betreiben bedeutete für Uexküll, einen Eigensinn des Lebendigen in der Verbindung von Tier und Umwelt aufzuweisen, der sich weder durch psychologische Einfühlung noch mit den kausalmechanischen

[3] Ebd., S. 100.

[4] Vgl. zum Einfluss Uexkülls auf Marc Claudia Öhlschläger, »Tierschicksale. Franz Marcs ›Animalisierung der Kunst‹ oder der Kampf um eine Ästhetik der Moderne«, in: Gerhart von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne. DFG-Symposion 1997*, Stuttgart 1999, S. 389–416.

[5] Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Neuaufl. der 2., veränd. Aufl. von 1921, hg. v. Florian Mildenberger und Bernd Herrmann, Berlin, Heidelberg 2014, S. 5.

[6] Eine Ausnahme stellt der Geograph Friedrich Ratzel dar, der »Umwelt« bereits 1899 in seiner *Entwicklung der Ansichten über den Einfluss der Naturbedingungen auf die Menschen* systematisch verwendete. Jedoch bestehen weder Hinweise auf einen Kontakt zwischen Uexküll und dem 1904 verstorbenen Ratzel, noch weisen die jeweiligen Verwendungen des Begriffs Gemeinsamkeiten auf. Im Gegenteil geht Ratzel von einer auferlegten Anpassung von Tieren und Pflanzen an ihren Lebensraum aus, argumentiert also im Sinne eines geographischen Determinismus und steht damit, wie zu zeigen sein wird, Uexkülls Auffassung von Umwelt diametral entgegen (vgl. Florian Mildenberger, *Umwelt als Vision. Leben und Werk Jakob von Uexkülls (1864–1944)*, Stuttgart 2007, S. 77).

Beschreibungsmethoden von Chemie und Physik hinreichend erfassen lässt. Die »Umwelt« ist das sich um einen Organismus herum aufspannende Umgebende, das keineswegs mit de geometrisch vermessbaren Raum der »Umgebung« gleichzusetzen ist. Zur Umwelt eines Lebewesens gehören nur diejenigen Objekte und Ereignisse, die ein Tier aufgrund seiner physiologischen Beschaffenheit als Reize wahrnehmen und auf die es wiederum selbst einwirken kann.

Mit der strikten Trennung von Umwelt und Umgebung verfolgt Uexküll eine doppelte Abgrenzungsstrategie: auf der einen Seite sowohl gegen die mechanistische Physiologie als auch die Evolutionslehre Charles Darwins. Beide stellen Uexküll zufolge einen Reduktionismus dar, weil sie das Lebendige in diskrete Einheiten zerlegen. Organismen werden so entweder wie Maschinen beschrieben, die aus einzelnen Teilen aufgebaut sind und automatisch auf Reize reagieren oder als voneinander geschiedene Entwicklungsstadien des organischen Lebens, die einer diachronen Aufteilung der Lebewesen folgen und diese nach morphologischen Gesichtspunkten ordnen. Auf der anderen Seite richtete sich Uexküll gegen »psychologische Spekulationen«, die Lebewesen zwar als Subjekte ernst nehmen, diesen aber anthropomorphisierende Eigenschaften ohne experimentelle Verifizierbarkeit zuschreiben.[7]

Canguilhems Kennzeichnung einer »Umkehrung« trifft daher Uexkülls Zug gegen die von einer zentripetalen Außendeterminiertheit ausgehenden Milieutheorien genau, wird doch bei ihm jedes Lebewesen zum Zentrum seiner eigenen Umwelt: »An seine Umwelt ist das einzelne Tier nicht mehr oder weniger gut angepaßt, sondern alle Tiere sind in ihre Umwelten gleich vollkommen eingepaßt.«[8] Damit werden zuallererst die Beziehungen der Lebewesen untereinander enthierarchisiert: Keine Umwelt kann als privilegiert gegenüber der Umwelt eines anderen Wesens betrachtet werden, vielmehr stehen alle in einem ihren spezifischen Bedürfnissen optimal entsprechenden Verhältnis zur Umwelt, das über die gesamte Dauer ihres Lebens bestehen bleibt. Uexküll formuliert also ein radikales Primat der Relation, das ihn durchaus in die Tradition aktueller Konzeptionen eines nichtnatürlichen Umweltlichen rückt, auch wenn diese weit über ihn hinausgehen.

Wissenschaftsgeschichtlich lässt sich Uexkülls Umweltlehre einer Phase zuordnen, in der es zu Beginn des 20. Jahrhundert zum letzten auf breiter Front ausgetragenen Konflikt zwischen den beiden lebenswissenschaftlichen Leitparadigmen des 19. Jahrhunderts, Mechanismus und

[7] Vgl. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt*, a. a. O., S. 1–5.
[8] Ebd., S. 4.

Vitalismus, kam. Hatte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zunehmende Dominanz des Mechanismus und einer Betrachtung des Lebens nach den Maßstäben von Physik und Physiologie herausgebildet, wie sie insbesondere in den nervenphysiologischen Arbeiten Hermann von Helmholtz' und Emil Du Bois-Reymonds vertreten wurde, so geriet diese Betrachtung um 1900 in Biologie, Psychologie und Medizin in die Kritik einer neuen Ganzheitslehre.

Die mechanistische Betrachtungsweise wurde dabei als zentrale Ursache für die Verwerfungen der Moderne, für die Fragmentarisierung der Gesellschaft in den Städten, die negativen Begleiterscheinungen der Industrialisierung und eine umsichgreifende Distanzierung des Menschen von einer als ebenso heil- wie geheimnisvoll aufgefassten Natur ausgemacht. Die epistemologische Grundlage dieses ganzheitlich-neovitalistischen Gegenprogramms bildete ein an Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* orientiertes teleologische Naturverständnis. Im Gegensatz zu den in der Summe ihrer Teile aufgehenden Maschinen wirkten in der Natur demnach übergeordnete Zwecke, die sich nicht allein mechanisch beschreiben ließen. Statt wie in der evolutionstheoretischen Lebensauffassung nach morphologischen Kriterien und in Abgrenzung zueinander geordnet zu werden, sollten Lebewesen in eine Umgebung eingebettet werden, mit der sie, vergleichbar mit Marcs Hund, in einem ungebrochenen, harmonischen Austauschverhältnis stehen.

Obwohl Spitzer in seiner Begriffsgeschichte zumindest nahelegt, bei Uexküll finde sich die verlorengegangene Spur des Ambienten bzw. *periechon* wieder und damit auch eine tendenzielle Rückkehr zur Vorstellung einer harmonischen Einheit von Lebewesen und Umgebendem, weist Uexkülls Umwelt nur sehr vordergründige Affinitäten zum *periechon* auf. Anders als bei Aristoteles bildet dessen Kern nämlich eine starke Subjektivität. Eine Umwelt stellt damit nicht nur deshalb kein Milieu dar, weil Uexkülls primäres Anliegen in einem Austreiben der kausaldeterministischen Kälte des Milieubegriffs im Sinne Spitzers bestanden hätte. Zwar geht auch er mit Hilfe polemischer Zuspitzungen gegen mechanistische und evolutionstheoretische Positionen vor. Den systematischen Kern seines Ansatzes bildet aber die Einführung des Subjektprimats nach kantischem Vorbild in die Biologie. Damit wird die Ausweitung von Subjektivität auf nonhumane Lebewesen zum entscheidenden Schritt zur Überwindung des Mechanismus. Erst wenn Tiere nicht mehr als Objekte, die mechanischen Reizen ausgesetzt sind, sondern als eigenständige Subjekte betrachtet werden, wird aus dem Umgebenden je *ihre* Umwelt und nicht mehr das Milieu der Physik und Chemie. Die Strukturmomente und metaphorischen Beschreibungen der Umwelt lassen sich aber erst genauer erschließen,

wenn man sowohl Uexkülls erkenntnistheoretische Grundstellung als auch seine Position innerhalb der naturwissenschaftlichen Ganzheitstheorien berücksichtigt.

Wie andere Ganzheitstheorien seiner Zeit weist auch Uexkülls Umweltlehre zahlreiche Querverbindungen zu kulturellen, sozialen und politischen Entwicklungen auf, insbesondere zur zeitgenössischen Architektur, Bildenden Kunst und Literatur. Darüber hinaus verfolgte er offensiv Analogien zwischen Natur- und Gesellschaftsordnung und suchte nach Mustern, um mit der Kontingenz moderner Gesellschaften umzugehen. Erfolg und Faszination der Umweltlehre und verwandter Ganzheitstheorien lassen sich daher nicht allein aus dem wissenschaftlichen Diskurs ihrer Zeit begründen, sondern sind eng verknüpft mit ihrer Eignung als »Rettungsmythologie und […] psychobiologischer Leitfaden zum kulturellen und politischen Überleben«.[9] Neben diesem kompensatorisch-kulturkritischen Moment seiner Theorie ist Uexküll auf der anderen Seite aber fest in der biologischen Forschungspraxis seiner Zeit zu verorten, die laut Canguilhem dadurch geprägt ist, dass »die meisten Probleme, die sich im 19. Jahrhundert gestellt hatten, allein durch einen Wechsel des Forschungsgegenstandes, durch eine neue Art der Fragestellung gelöst werden konnten.«[10]

Zentral für Uexkülls Projekt erweisen sich dabei zwei miteinander konvergierende neue Arten der Fragestellung. Erstens: Wie lassen sich Tiere als Subjekte in ihrer je spezifischen Welt beschreiben, ohne dabei die menschliche Weltsicht zum einzigen Maßstab dieser Beschreibung zu erheben? Und zweitens: Was bedeutet diese Umstellung für das biologische Verständnis des Umgebenden, welche Konzepte des Umgebenden sind korrespondierend zu dieser neuartigen Subjektauffassung zu entwerfen?

Während Canguilhem von einer »neue[n] Art der Fragestellung« spricht, ließe sich Uexkülls Methodik mit Ludwik Fleck auch als Herausbildung eines bestimmten Denkstils ausweisen, als »Bereitschaft, anderes zu

[9] Anne Harrington, *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren. Vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung*, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 18f.

[10] Georges Canguilhem, »Zur Geschichte der Wissenschaften vom Leben seit Darwin«, in: ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Wolf Lepenies, Frankfurt / M. 1979, S. 134–153, hier S. 152. Vgl. zur Experimentalisierung der Biologie zudem Hans-Jörg Rheinberger, Michael Hagner (Hg.), *Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850–1950,* Berlin 1993. Zur Einordnung Uexkülls in diesen Zusammenhang vgl. Benjamin Bühler, »Das ›Tier‹ und die Experimentalisierung des Verhaltens. Zur Rhetorik der Umwelt-Lehre Jakob von Uexkülls«, in: Arne Höcker, Jeannie Moser, Philippe Weber (Hg.), *Wissen. Erzählen. Narrative der Humanwissenschaften*, Bielefeld 2006, S. 41–52.

sehen [...] und anders das Gesehene für das Wissen zu verwerten«[11], ist damit doch besonders dessen Neigung zum Anschaulichen berührt. Tatsächlich geht es Uexküll um mehr als nur den Versuch eines Anderssehens, also darum, bereits bekannte Tatsachen aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Dezidiert setzt er sich mit der Umweltlehre zur Aufgabe, *anderes* zu sehen, also auch bisher von der Biologie Übersehenes oder verborgen Gebliebenes in den Blick zu nehmen. Dabei changiert er oft zwischen einer Emphase der Anschaulichkeit und einer postulierten Unsichtbarkeit. In dem erstmals 1934 erschienenen, populärwissenschaftlich ausgerichteten Werk *Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren* spricht er von den Umwelten der Tiere als unsichtbaren Welten. Da diese dem Tier und seiner Wahrnehmung jeweils eigen sind, ist der Blick des Forschenden ihnen gegenüber mit einer Blindheit belegt, sodass ihre Erschließung folglich »nicht unserem leiblichen, sondern nur unserem geistigen Auge«[12] dienen kann. Zugleich aber wird der Mehrwert des eigenen Ansatzes gegenüber mechanistischen Theorien mit deren gewissermaßen noch ausgeprägterer Blindheit begründet, seien diese doch gegenüber jenen unsichtbaren Welten dazu geeignet, »das Tor, welches den Eingang zu ihnen bildet, so fest zu verrammeln, daß nicht ein Lichtstrahl von all dem Glanz, der über die Welten gebreitet liegt, hervordringen kann.«[13]

Doch bleibt Uexkülls Verhältnis zu Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit nicht auf visuelle Metaphern und Evokationen beschränkt. Seine Umweltlehre kann selbst (auch) als Effekt medien- und experimentaltechnischer Verfahren der Sichtbarmachung wie Photo- und Kinematographie und durchsichtige Gehäuse wie Aquarien verstanden werden, die, wie ich zeigen werde, erheblichen Einfluss auf seine Konzeption nehmen. Uexkülls zentrale Einsicht, dass nur das Objekt von Wahrnehmung und Verhalten

[11] Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt / M., 1980, S. 176.

[12] Jakob von Uexküll, Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Hamburg 1956, S. 22.

[13] Ebd., S. 21. Die Verdrängung der Anschauung aus dem wissenschaftlichen Denken und der Aufstieg des mathematischen Formalismus sind für Uexküll zwei sich wechselseitig bedingende Ausprägungen einer aus seiner Sicht als Verlustgeschichte zu betrachtenden Entwicklung: »Der der Anschauung gelassene Spielraum wurde immer enger gezogen, dafür gewann man aber anstelle der mit subjektiven Qualitäten erfüllten Umwelten eine aus rechnerisch brauchbaren Quantitäten zusammengesetzte Welt« (*Theoretische Biologie*, Frankfurt / M. 1973, S. 336). An anderer Stelle rückt Uexküll die methodische Herausforderung seiner Umweltlehre explizit in die Nähe ästhetischer Darstellungsverfahren. So verlange sein Vorhaben eine »bildmäßige Zusammenfassung der Einzelbeobachtungen, wie sie nur wirklichen Dichtern eigen ist« (Jakob von Uexküll, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde. Ein Erinnerungsbuch*, Berlin 1936, S. 21).

werden kann, was in der Umwelt eines Subjekts jeweils angelegt und zu diesem in Beziehung gesetzt ist, wäre daher zuallererst auf diesen selbst zu übertragen und als Leitfragen der folgenden Untersuchung zu formulieren: Wie war Uexkülls Umwelt beschaffen, aus welchen Elementen setzte sie sich zusammen? In welcher Weise waren diese Elemente an der Hervorbringung des Wissens von der Umwelt beteiligt, wie haben sie aber auch andere Deutungen verunmöglicht? Mit einem Zugang, der wissenschafts- und kulturgeschichtliche, medientheoretische und naturphilosophische Fragestellungen verbindet, kann der Gefahr selektiver Lesarten begegnet werden, der, wie Geoffrey Winthrop-Young in seinem Nachwort zur englischen Neuauflage der *Streifzüge* bemerkt, Uexküll als »highly detachable theorist«[14] immer wieder ausgesetzt ist.

Die Rezeptionsgeschichte des Umweltbegriffs ist weit verzweigt, nicht selten werden Uexkülls Konzepte dabei abseits ihres Kontextes und teilweise sogar konträr zu ihrer herkömmlichen Bedeutung verwendet, was für ebenso produktive Reinterpretationen sorgt, wie es deren Herkünfte und Geltungsansprüche nicht selten nur noch schwer nachvollziehen lässt. Schon die bereits erwähnten Spuren Uexkülls in der biologischen Systemtheorie und Kybernetik zweiter Ordnung lassen sich durch eine kursorische Lektüre kaum mehr genau nachvollziehen. So wird »Umwelt« etwa in der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns als Begriff für das Außen eines autopoietischen Systems verwendet und entspricht damit dem, was Uexküll selbst »Umgebung« genannt hatte.

Schriftsteller wie Gottfried Benn, Alfred Döblin und Thomas Mann haben sich ebenso mit Uexküll beschäftigt wie Philosophen: Ernst Cassirer, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, Max Scheler, Walter Benjamin, Gilles Deleuze und Félix Guattari sind, neben den hier noch ausführlich zu behandelnden Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Giorgio Agamben, nur die prominentesten Namen, sodass die Umweltlehre zurecht als »Subtext diverser Theorieströmungen des 20. Jahrhunderts«[15] bezeichnet werden kann. Werden in den folgenden Ausführungen die wissenschaftshistorischen Hintergründe des Uexküllschen Umweltbegriffs recht ausführlich rekonstruiert, so geschieht dies nicht aus Selbstzweck, sondern um diejenigen charakteristischen Strukturmomente offenzulegen, die eine anthropozentrismuskritische Lesart zumindest fragwürdig

[14] Winthrop-Young, »Bubbles and Webs«, a. a. O., S. 243.

[15] Benjamin Bühler, »Kreise des Lebendigen. Geschlossene und offene Räume in der Umweltlehre und philosophischen Anthropologie«, in: Thomas Brandstetter, Karin Harrasser, Günther Friesinger (Hg.), *Ambiente. Das Leben und seine Räume*, Wien 2010, S. 67–89, hier S. 73. Vgl. zur Übersicht Francesca Michelini, Kristian Köchy (Hg.), *Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology,* Milton 2020.

erscheinen lassen. Auf dieser Grundlage kann dann eine Kritik an den aktuell verkürzenden und vereinnahmenden Lesarten Uexkülls formuliert werden, wie sie etwa aus der Perspektive einer objekt-orientierten Ontologie vorgenommen wird. Wenn Wahrnehmen und Handeln humaner wie nonhumaner Lebewesen durch ihren Bezug auf die jeweilige Umwelt vermittelt ist, gilt es zu prüfen, auf welche Weise diese Vermittlung bzw. Medialität jeweils gekennzeichnet ist und welche Konsequenzen daraus für den Status dieser Lebewesen als Subjekte folgen.

2.2 Die Entdeckung der Umwelt

Nachhaltige Bedeutung für die Entdeckung und Entwicklung des Umweltkonzepts sollten Uexkülls Aufenthalte in den 1890er-Jahren an der *Stazione Zoologica* in Neapel haben, einer der weltweit renommiertesten außeruniversitären Forschungseinrichtungen zu dieser Zeit. War Uexküll zu Beginn der 90er-Jahre noch durchaus der Evolutionslehre Darwins zugeneigt[16], wird besonders die Begegnung mit Hans Driesch zum Wendepunkt: Driesch konnte in einem Experiment mit Seeigelkeimen nachweisen, dass aus diesen zwar nur halb so große, dennoch aber vollständige Seeigel heranwachsen, wenn man die Keime im zweizelligen Stadium trennt. Ließen sich Lebewesen mit Maschinen gleichsetzen, deren Funktionsfähigkeit vom mechanischen Zusammenwirken der einzelnen Teile abhängt, statt dem Wirken eines übergeordneten Naturfaktors unterstellt zu sein, wäre dies nicht möglich, es hätten dann vielmehr zwei in sich halbierte Seeigel entstehen müssen. Diesen übergeordneten, teleologisch verfassten Naturfaktor nennt Driesch in Anlehnung an das Prinzip der aristotelischen Naturphilosophie »Entelechie«.

Drieschs Experiment begründete einen Aufschwung vitalistischer Denkweisen, der auch Uexküll erfasste. Im Gegensatz zu Driesch begnügte

[16] Uexküll interessierte an Darwin jedoch weniger dessen Arbeiten zu Abstammung und Vererbung als vielmehr die Infragestellung des Anthropozentrismus, die Darwin mit seinen Behauptungen zur Vergleichbarkeit von menschlichem und tierischem Sozialverhalten anregt. Dieses Interesse schlägt sich auch in dem 1899 gemeinsam mit Albrecht Bethe und Theodor Beer verfassten, sogenannten »Drei-Männer-Manifest« nieder. Das darin entwickelte Modell einer »objektiven Nomenklatur in der Physiologie des Nervensystems« wendete sich gegen den in der physiologischen Terminologie dominierenden menschlichen Maßstab und entwickelte allgemeingültige Begriffe für Reizreaktionen und Rezeptionsorgane, mit denen anthropomorphe Analogien vermieden werden sollten: statt von »sehen« sprechen sie etwa von »Photorezeption«. Innerhalb der biologischen Gemeinschaft wird das Manifest hingegen nur verhalten aufgenommen. Später wird sich Uexküll gar von dieser noch mechanistisch geprägten Frühschrift distanzieren (vgl. Harrington, *Suche nach Ganzheit*, a. a. O., S. 94, Mildenberger, *Umwelt als Vision*, a. a. O., S. 61–65.)

er sich aber nicht damit, einen derart übergeordneten Naturfaktor anzunehmen, ohne dessen Ursachen näher zu bestimmen. Eine vitalistische Auffassung des Organismus erforderte Uexküll zufolge auch ein anderes Verständnis seiner Außenwelt. Diese kann nicht mehr ein als mechanisch wirkendes Äußeres aufgefasst werden, an dessen Anforderungen sich der Organismus anpassen muss, im Gegenteil richtet dieser sich seine jeweilige »Umwelt« seinen subjektiven Bedürfnissen und Fähigkeiten entsprechend ein.[17]

Der Umweltbegriff stellt deshalb keinesfalls eine Übersetzung des französischen »Milieus« dar. Mit seiner begrifflichen Neuschöpfung wendete sich Uexküll gerade gegen eine Reduktion des Milieus zu einem abstrakten, aber absoluten Umgebenden, dessen mechanische Wirkungen alle Lebewesen in gleicher, formalisierbarer Weise bestimmen.[18] Die Umwelt eines Lebewesens wird von Uexküll strikt in eine rezeptorische und effektorische Seite unterteilt. So werden nicht unterschiedslos alle Wirkungen der Außenwelt zum Reiz, sondern nur diejenigen, die sogenannte »Merkmale« für das Tier darstellen, aus denen sich dessen »Merkwelt« zusammensetzt, wie es ebenso nur auf bestimmte »Wirkmale« als Teil seiner »Wirkwelt« einwirken kann: »Wirkwelt und Merkwelt bilden aber ein in sich zusammenhängendes Ganzes, das ich als Umwelt bezeichne.«[19]

Merk- und Wirkmale eines Tieres können nur indirekt erfasst werden, indem durch Analyse der anatomischen Beschaffenheit, des »Bauplans«, Rückschlüsse über dessen mögliche Umwelt gezogen werden. Dieser Aufbau lässt sich durchaus mit Hilfe chemischer und physikalischer Gesetze beschreiben. Uexküll wendet sich aber gegen eine Reduktion des tierischen Verhaltens auf diese Gesetzmäßigkeiten. Verbunden ist damit, wie er sich ausdrückt, die Einnahme einer »Mittelstellung«[20] zwischen mechanischen Maschinentheorien des Lebendigen und einem zum Metaphysischen neigenden, naiven Vitalismus. Obwohl Uexküll Drieschs grundlegendes Verdienst im Kampf gegen linear-kausale Maschinenmo-

17 Uexküll hat nie eine Nominaldefinition des Umweltbegriffs gegeben. Die prägnanteste Darstellung aller wichtigen Kennzeichen findet sich in *Umwelt und Innenwelt*, a. a. O., S. 218f.

18 Vgl. Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 239–250. Auch für Darwin spielte das Milieu nur eine untergeordnete Rolle gegenüber morphologischer Variation und Selektion, ihm ging es primär nicht um Beziehungen von Lebewesen zu ihrer Außenwelt, sondern um Beziehungen von Lebewesen zu anderen Lebewesen, die entweder als feindlich oder symbiotisch eingestuft werden (vgl. Berz, »Die Lebewesen und ihre Medien«, a. a. O., S. 37–39).

19 Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 151. Vgl. auch *Umwelt und Innenwelt*, a. a. O., S. 217.

20 Jakob von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze*, München 1913, S. 30.

delle nie abstreiten sollte, grenzt er sich von dessen metaphysischem Modell zunehmend ab. So verwendet er ausdrücklich nicht dessen Begriff der Entelechie, da ihm dieser nicht anschaulich genug ist. Deutlich zeigt sich in diesen Abgrenzungsbemühungen auch der Versuch, mechanische Erklärungsmuster in begrenztem Maße in die Umweltlehre zu integrieren, um so die Anerkennungschancen im gegnerischen Lager zu erhöhen.[21]

Zugleich aber führt diese selbst zugewiesene Mittelstellung immer wieder dazu, dass sich Uexküll einseitiger Vereinnahmungen und Missverständnissen erwehren muss. Der Bauplan, so betont er, sei trotz der zunächst anatomisch-physiologischen Konnotation, »ein durchaus immaterieller Faktor«, der zwar im Falle von Maschinen sowohl die Anordnung der Teile zu einem Ganzen als auch die »Einfügung ins Gesamtgetriebe«[22] einer Außenwelt, umfasse, doch könne es sich bei dieser Außenwelt bei von Menschen konstruierten Maschinen um nichts anderes als eben die menschliche Welt handeln. Im Falle der Tiere verhalte sich dies dagegen grundsätzlich anders, insofern als dort eben nicht von einer nachträglichen Einfügung, sondern von einer a priori gegebenen fundamentalen Gleichursprünglichkeit eines Bauplans und einer korrespondierenden Umwelt zu sprechen sei. Mit dieser reziproken Konzeption bemüht sich Uexküll einer lediglich additiven Auffassung von Vitalismus beizukommen, bei dem der übermechanische Faktor nicht als von Grund auf wirksam gedacht wird, sondern als metaphysischer Zusatz einer letztlich doch mechanisch gedachten Wirklichkeit hinzutritt.

Neben Regenwurm, Pilgermuschel und Schlangenstern beschäftigt sich Uexküll in *Umwelt und Innenwelt* insbesondere mit dem Seeigel als einem Organismus, der exemplarisch für die Unterscheidung von Umwelt und Umgebung herangezogen werden kann. Der Seeigel eignet sich dazu insofern, als er als mehrzelliger Organismus in einzelne, zusammenwirkende Teile nach Art eines Mechanismus zerlegt werden kann, im Gegensatz zu vielen Säugetieren aber eine noch handhabbare Komplexität aufweist. Uexküll schildert die Umgebung des Seeigels, wie sie sich aus seiner (menschlichen) Sicht darstellt: darin befinden sich Wasser, Felsen, Algen, Licht und Schatten, Tiere wie Krebse und Würmer, die zum Beutekreis des Seeigel zählen, sowie andere Tiere wie Seesterne und Nacktschnecken, die seine Feinde darstellen. Für den Seeigel aber, so fügt Uexküll hinzu, existierten alle diese Objekte gar nicht. Was dieser als seine Umwelt wahrnehme und was damit von

[21] Vgl. Harrington, *Suche nach Ganzheit*, a. a. O., S. 110, Mildenberger, *Umwelt als Vision*, a. a. O., S. 129–131.

[22] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 157.

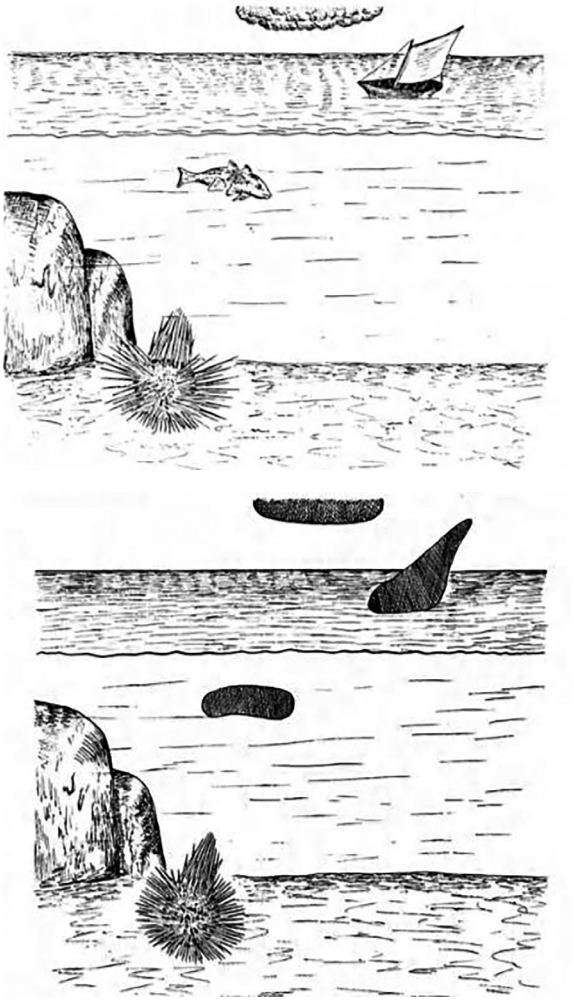


Abb. 2 u. 3: Umgebung eines Seeigels, Umwelt eines Seeigels, in: Uexküll, Kriszat, *Streifzüge*, a. a. O., S. 39.

der nach menschlicher Maßgabe beschriebenen Umgebung abgegrenzt werden müsse, seien lediglich stärkere und schwächere Reize, die in jedem Muskelstrang separat verarbeitet würden, sodass man auf Grund dieses Mangels einer zentralen Steuerungsinstanz vom Seeigel auch als einer »Reflexrepublik«[23] sprechen könne.

[23] Uexküll, *Umwelt und Innenwelt*, a. a. O., S. 95.

Dass genau diejenigen Reize ausgewählt werden, die für den Seeigel relevant sind, schreibt Uexküll dem Wirken eines »Plans« zu, der aber nicht auf das Nervensystem des Seeigels beschränkt bleibe, sondern sich auf dessen Umgebung ausweite, und zwar derart, dass auch der Seeigel nicht »einer feindlichen Außenwelt preisgegeben« ist, »in der er einen brutalen Kampf ums Dasein führt«[24], sondern eingebettet ist in eine völlig auf ihn abgestimmte Umwelt.

Die Formulierung »Kampf ums Dasein« ist dabei eine Anspielung auf Darwins berühmte Formel vom »struggle for life or existence« aus *Origin of Species.* Nicht ganz unumstritten ist, ob die deutsche Übersetzung »Kampf« nicht eine Verzerrung hin auf lediglich antagonistische Verhältnisse der Lebewesen untereinander darstellt, meinte Darwin doch ebenfalls etwas, was sich durchaus neutraler mit »Bemühung« oder »Sorge« übersetzen ließe. Richtet sich Uexküll an dieser Stelle explizit gegen Darwin, so betrifft seine antidarwinistische Einstellung in den meisten Fällen weniger diesen selbst, als vielmehr den »Darwinismus« in Gestalt seines bekanntesten deutschen Vertreters Ernst Haeckel.[25]

Mit der Umstellung von »Kampf« auf harmonische Zugehörigkeit ist darüber hinaus eine zentrale Begriffsverschiebung verbunden: Wurde im Anschluss an Darwin von einer notwendigen »Anpassung« der Lebewesen an ihr Milieu gesprochen, so ist dieser Begriff für Uexküll mit dem ganzen Erbe darwinistischer und mechanistischer Theorien belastet. Denn zum einen legt die Rede von der Anpassung eine kausale Wirkung nahe, die dem Organismus einseitig vom Milieu auferlegt wird, sodass dieser wie eine Maschine und nicht als selbsttätiges Subjekt erscheint.

Zum anderen impliziert der Vorgang der Anpassung einen zeitlichen Prozess, in dessen Verlauf sich der Organismus allmählich durch Selektion entwickelt. Um diese Prämissen zu unterlaufen, verwendet Uexküll den Begriff der »Einpassung«. Anpassung dürfe nicht im Sinne einer vorgängigen Trennung von Lebewesen und Umgebendem verstanden werden, die durch eine bloß reaktive Anpassungsleistung auf Seiten des Lebewesens überwunden werden muss, vielmehr sei von einer »sprungweisen Einpassung«[26] auszugehen. Einpassung meint laut Uexküll »die unbestrittene Tatsache, daß Lebewesen und Umgebung ineinander passen […]. Wenn alle Lebewesen vollkommen in ihre Umwelt eingepaßt sind, so gibt es keine allmähliche Vervollkommnung, sondern die Vollkommenheit der Einpassung ist überall von vornherein

[24] Ebd., S. 96.
[25] Zur Kritik Uexkülls an Haeckel vgl. ebd., S. 3 sowie *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 227.
[26] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 259.

vorhanden.«[27] Uexkülls Umweltbegriff kann daher zwar als relational, wenn nicht sogar radikal oder primär relational bezeichnet werden, er ist aber weder im Sinne Haeckels noch späterer systemtheoretischer Weiterentwicklungen der Ökologie »ökologisch«, da Wechselwirkungen und Zustandsänderungen innerhalb der geschlossenen Beziehung von Lebewesen und Umwelt nicht vorkommen.

Besonders anschaulich wird die Einpassung am Beispiel der auf vier relevante Merkmale verdichteten Umwelt der Zecke beschrieben. Das sowohl blinde als auch taube Tier wird zunächst mittels eines allgemeinen Lichtsinns aus dem Unterholz auf einen Ast oder einen Strauch gelockt. Der Geruch von Buttersäure, wie sie den Hautdrüsen aller Säugetiere entströmt, signalisiert die Anwesenheit eines potentiellen Wirtstieres. Lässt sich die Zecke schließlich auf ihr Opfer fallen, kommen ein Temperatur- und Tastsinn ins Spiel, durch die der Wärmegrad des Blutes sowie eine haarfreie Stelle zum effektiven Blutsaugen aufgespürt werden.[28] Auch für den Menschen gelte kein kategorisch anderes Prinzip. Uexküll gesteht jedoch, dass kulturelle und soziale Prägungen für sehr spezifische Ausdifferenzierungen menschlicher Umwelten sorgen können. Als Beispiel dient ihm eine Eiche, deren wulstige Rinde einem menschlichen Gesicht gleicht. Während für einen Förster die Eiche dennoch »nichts anderes als einige Klafter Holz« sei, löse der Anblick bei einem kleinen Mädchen einen heftigen Schrecken aus.[29]

Daher ist Canguilhems Bezeichnung einer Umkehrung – vom in Chemie und Physik vertretenen Objektivitätsideal zur Subjektivität der Umwelten – ebenso treffend, wie es im Hinblick auf Uexkülls Bedeutung für eine medienphilosophisch motivierte Ausarbeitung einer Umgebungskonzeption ist, die nicht mehr den Menschen ins Zentrum stellt, sondern von dessen Bedingtheit, Schwäche und Unvermögen ausgeht, doch eine besondere Vorsicht erforderlich macht. Denn es scheint, als habe Uexküll eine vom Menschen ausgehende Perspektive keineswegs vollständig verlassen, sondern das Tier nur mittels einer Analogisierung diesem Blickwinkel angenähert. Auf diese Weise wäre er einer vergleichbaren Logik der Erweiterung gefolgt, die bereits in der Auseinandersetzung mit den nichtnatürlichen Ökologiebegriffen herausgestellt worden ist. Um diesen Verdacht zu prüfen, ist daher zu klären, welche Strukturmomente die von

[27] Ebd., S. 318f.

[28] Vgl. Uexküll, *Streifzüge*, a. a. O., S. 23–29.

[29] Vgl. ebd., S. 94. Deutlich wird dies auch am Beispiel des folgenden Grundsatzes: »Die Erscheinungswelt eines jeden Menschen gleicht ebenfalls einem festen Gehäuse, das ihn von seiner Geburt bis zum Tode dauernd umschließt« (*Umwelt und Innenwelt*, a. a. O., S. 219).

Canguilhem an der Wurzel des Umweltbegriffs entdeckte Subjektivität kennzeichnen. Das soll in den folgenden Ausführungen zunächst mit einem geneaologisch-naturphilosophischen, anschließend mit einem medientheoretischen Zugang erfolgen.

2.3 Strukturmomente der Umwelt

2.3.1 *Strukturmoment I: Possessivität*

Schon in seiner Schulzeit, so berichtet Anne Harrington, habe sich Uexküll intensiv mit dem Werk Immanuel Kants beschäftigt. In seiner späteren Arbeit als Biologe hat diese Beschäftigung deutliche Spuren hinterlassen. So sieht sich Uexküll explizit in der erkenntnistheoretischen Tradition Kants. Hat sich für Kant das erkennende Subjekt nicht mehr nach den Dingen zu richten, sondern wird umgekehrt die Erkenntnis der Dinge durch die Beschaffenheit des subjektiven Verstandes überhaupt erst ermöglicht und strukturiert, so verhält es sich analog dazu mit dem Verhältnis von Lebewesen und Umwelt, insofern als auch die Umwelt als Konstruktion eines aktiven Subjekts verstanden wird. Sein systematisches Hauptwerk, die erstmals 1920 erschienene *Theoretische Biologie*, enthält zu Beginn nicht nur die Feststellung, alle Wirklichkeit sei subjektive Erscheinung, zugleich reklamiert Uexküll mit diesem Grundsatz für den Bereich der Biologie »alten gesicherten Boden, der durch Kant in einzigartiger Weise vorbereitet ist.«[30] Dazu sollen die Grundprinzipien Kants erweitert werden, indem erstens die Rolle des Körpers, der Sinnesorgane und des Nervensystems im Erkenntnisprozess einbezogen wird und zweitens auch die Tiere als Subjekte im Sinne Kants anerkannt werden. Mit Kant versteht Uexküll den Raum als Bedingung der Möglichkeit aller Erscheinungen, zitiert sogar direkt aus der *Kritik der reinen Vernunft:* »Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinung äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.«[31]

Damit Gegenstände einem Subjekt in der Wahrnehmung erscheinen können, müssen diese in einem (dreidimensionalen) Raum erscheinen, das bedeutet für Kant aber nicht, dass dieser Raum selbst abhängig von einem empirisch vorhandenen Subjekt ist. Uexküll überträgt Kants

[30] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 9.
[31] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt / M. 1976, A 26/B 42.

Einsicht vom Raum als transzendentalem Apriori nun in die Biologie: »Der Raum verdankt sein Dasein der inneren Organisation des Subjekts Mensch, welcher die Sinnesqualitäten in räumliche Form kleidet.«[32]

Hatte Kant auf dem Primat des Transzendentalen vor dem Empirischen, »ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit«[33] bestanden und beide Bereiche strikt voneinander getrennt, so stellt diese Trennung aus biologischer Perspektive für Uexküll eine Vernachlässigung empirischer Phänomene dar. Aus philosophischer Sicht ist daher ein deutlicher Einspruch gegen Uexkülls Berufung auf Kant erhoben worden. Uexküll verkenne völlig Kants transzendentale Fragestellung und reduziere diese letztlich auf Sinnesphysiologie. Zudem stünde in Kants Begründung der Transzendentalphilosophie die Relation von Subjekt und Objekt selbst in Frage, Uexküll dagegen überspringe diese Probleme und behandele Kant so, als habe er lediglich ein bereits konstituiertes Subjekt einer ebenso konstituierten Objektwelt gegenübergestellt.[34]

So berechtigt dieser Einwand ist, handelt es sich im Falle Uexkülls doch nicht allein um eine umfassende Empirisierung Kants, sondern eher um eine konstante Vermischung der Ebenen des Transzendentalen und Empirischen. Kants Frage, die den Einstieg in die *Kritik der reinen Vernunft* darstellt, ist die nach der Möglichkeit einer reinen Mathematik bzw. Naturwissenschaft, die auf synthetischen Urteilen a priori begründet ist. Kant fragt also: Wie, unter welchen Bedingungen ist Erkenntnis äußerer Erscheinungen möglich? Seine Antwort lautet bekanntermaßen: weil es einen dreidimensionalen Raum und die Zeit als im Gemüt vorliegende, transzendentale Formen der Anschauung gibt.[35]

Uexküll fragt dagegen: Wie, nach welchen Prinzipien muss ein Gemüt beschaffen sein, damit Raum und Zeit in der von Kant konzipierten Weise vorliegen können und wie lassen sich diese Prinzipien für humane wie nonhumane Subjekte nachweisen? Leitend ist dabei die Auffassung, dass alle Lebewesen jeweils in ihre subjektiven Umwelten eingepasst sind. In Uexkülls theoretischer Biologie nimmt dieser Grundsatz den systematischen Status eines a priori aller nachfolgenden Erkenntnis an, wird also von ihm gewissermaßen »transzendental« behandelt. Daher scheint es aus seiner Sicht durchaus gerechtfertigt, den eigenen Ansatz als Weiterführung Kants innerhalb der Biologie zu betrachten, auch wenn er damit strenggenommen nicht an die Ebene der Transzendentalphilosophie heranreicht. Weil aber

[32] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 12.
[33] Kant, *KrV,* A28/B44.
[34] Vgl. Rudolf Langthaler, *Organismus und Umwelt. Die biologische Umweltlehre im Spiegel traditioneller Naturphilosophie,* Hildesheim u. a. 1992, S. 232–234.
[35] Vgl. *KrV*, A 22/B 36.

Raum und Zeit für jedes Tier spezifisch bestimmt werden müssen, sind diese, um Gegenstand der Biologie zu werden, immer schon von Empirie durchsetzt. Man könnte Uexkülls Ansatz also als eine biologische Form des Quasi-Transzendentalismus bezeichnen. Für die folgenden Ausführungen, die der Identifizierung und Kennzeichnung des Strukturmoments der Possessivität dienen sollen, ist aber wesentlich entscheidender, dass Uexküll mit seiner Verschiebung der Erkenntnistheorie Kants weder das Paradigma der korrelativen Entsprechung zwischen subjektiven Vermögen und äußeren Gegebenheiten verlässt, noch grundsätzlich die Setzung des Subjekts als Zentrum einer in einem Possessivitätsverhältnis stehenden, einzig *für* dieses Subjekt gedachten Umwelt antastet. Sein Subjektverständnis folgt mithin also der Idee des Subjekts als ein im Wortsinne zu Grunde liegendes. (ὑποκείμενον, *hypokeimenon*).

Entsprach Auguste Comtes verabsolutierendes Verständnis des Milieus eher einer potentiell unendlich ausdehnbaren Ebene ohne festen Bezugspunkt, so kehrt mit Uexküll die Vorstellung eines kreisförmigen, zentrifugal organisierten Umgebenden zurück. Auch der Einbezug physiologischer Faktoren, die Durchsetzung des idealistischen Grundmodells mit Empirie, führt keineswegs zu einer Kritik subjektiver Autonomie. Eher wird auf diese Weise die Subjektivität jeglicher Wahrnehmung zementiert, als nicht mehr nur geistige Prozesse, sondern das gesamte Terrain des Körpers für deren Geltung in Anspruch genommen wird. In diesem Sinne stimmt Uexküll, auch wenn er deren mechanischen Prämissen nicht teilt, mit Psychophysikern wie Helmholtz, Wilhelm Wundt oder Gustav Theodor Fechner überein.[36] Weitaus zentraler als die Physiologie ist für

[36] Eine Parallele ließe sich für den Bereich der visuellen Wahrnehmung zur Umstellung vom geometrisch-monokularen zum physiologisch-binokularen Modell des Sehens ziehen, wie es Jonathan Crary als Leitmotiv des Sichtbarkeitsregimes im 19. Jahrhundert herausgearbeitet hat (vgl. *Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert*, Dresden, Basel 1996). Crary zeichnet das Bild eines Bruchs zwischen einem entkörperten, nach Vorbild der Camera Obscura konzipierten, und einem verkörperten, nach physiologischen Maßstäben ausgerichteten Sehmodell (wobei er nicht zwischen Vitalisten wie Johannes Müller und Mechanisten wie Helmholtz differenziert), da er zeigen möchte, wie das Sehen bzw. ein Betrachtersubjekt im 19. Jahrhundert ins Visier von Disziplinierungsmaßnahmen geriet, um es den Arbeitsanforderungen des industriellen Kapitalismus anzupassen. In kritischen Auseinandersetzungen mit Crary ist jedoch wiederholt angemerkt worden, dass seine Theorie des Bruchs wichtige Kontinuitäten zwischen den beiden Sehmodellen unterschlage, insofern als das Körpermodell das Verständnis von Sehen als einem subjektiven Vorgang lediglich auf eine andere Ebene verlagere und damit implizit weitaus größere Affinitäten zum alten Modell aufweise als Crary suggeriert (vgl. etwa Jens Schröter, *3D. Zur Geschichte, Theorie und Medienästhetik des technisch-transplanen Bildes,* München 2009, S. 13–41). In ähnlicher Weise ließe sich auch Uexküll, trotz der von ihm postulierten Unvereinbarkeit von Maschinentheorien und Biologie, eine unterschwellige Nähe zu den von ihm abgelehnten Positionen attestieren. Deutlich wird diese Nähe allein schon durch die Tatsache, dass sich sowohl Uexküll als auch die Vertreter der »organischen Physik« auf die Erkennnistheorie Kants berufen.

Uexküll aber die Kategorie der Bedeutung: »So prägt jede Handlung, die aus Merken und Wirken besteht, dem bedeutungslosen Objekt ihre Bedeutung auf und macht es dadurch zum subjektbezogenen Bedeutungsträger in der jeweiligen Umwelt.«[37]

Uexkülls Auffassung von Bedeutung ist nicht mit dem Bereich der menschlichen Sprache zu verwechseln, sondern meint die allgemeine Relevanz von Phänomenen für die Handlungsvollzüge eines Lebewesens. Tatsächlich orientiert sich Uexküll nicht so sehr an Zeichenprozessen, weshalb es auch irreführend ist, seine Umweltlehre als eine »Biosemiotik« zu bezeichnen, sondern denkt die Beziehung von Organismus und Umwelt vor einer zwar nicht mehr mechanischen, doch aber funktionalistisch geprägten Folie:

> Wir betrachten alle Dinge, die im Funktionskreis eines Tieres eine Rolle spielen, nur vom Gesichtspunkt der Funktion aus. Wir haben es daher ausschließlich mit Gegenständen zu tun und niemals mit Objekten. Der Stein, den ein Käfer erklettert, ist nur ein Käferweg und gehört nicht in die Mineralogie. Seine Schwere, seine stofflichen Eigenschaften, wie das Atomgewicht oder die chemischen Valenzen, sind uns ganz gleichgültig.[38]

Materielle Aspekte müssen bei Uexküll schon deshalb ausgeblendet werden, weil er unter Materialismus nur einen naturwissenschaftlichen Materialismus versteht, der Materie überhaupt nur im Modus ihrer Berechenbarkeit (z. B. Atomgewicht oder chemische Valenzen) fassen kann. Uexkülls Versuch einer Gegenbewegung verfällt jedoch in einen funktionellen Idealismus, wie er sich insbesondere am Beispiel des »Funktionskreises« verdeutlichen und als weitere Ausprägung der Possessivitätsstruktur der Umwelt kennzeichnen lässt.

Die Anzahl der Funktionskreise variiert dabei je nach Komplexität der Umwelt eines Tieres. Ein jeder Funktionskreis dient der Verknüpfung der Merkwelt, in der Reize eines bestimmten Objekts von einem Lebewesen ausgewählt werden, und der Wirkwelt, in der das Lebewesen die durch den Bau seiner Organe möglichen Wirkungen an diesem Objekt vollzieht. Die Schließung eines Funktionskreises ist dabei an die Auslöschung des Objekts gebunden.[39] Soll diese Ordnung nicht bloß mechanisch erklärt werden, ist ein Prinzip notwendig, mit dem sich die Vollkommenheit der

[37] Uexküll, *Bedeutungslehre*, a. a. O., S. 113.

[38] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 154.

[39] Vgl. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt*, a. a. O., S. 45–49. Konkret ergibt sich daraus ein denkbar simples Modell: In der Umwelt der Antilope fungiert etwa der Löwe als Träger des Merkmals »Feind« und gehört dem »Feindeskreis« an, der durch gelungene Flucht geschlossen wird, während die Antilope wiederum dem »Beutekreis« des Löwen angehört und von diesem getötet und verzehrt werden muss.

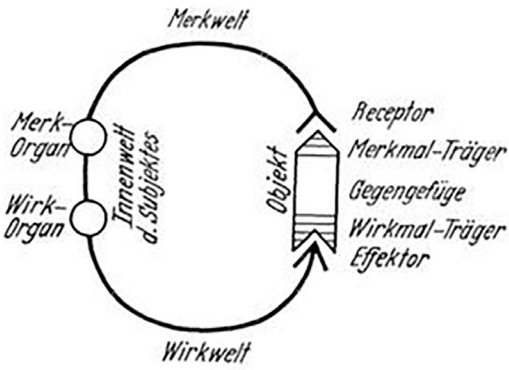


Abb. 4: Funktionskreis, in: *Uexküll, Kriszat, Streifzüge*, a.a.O., S. 7.

Einpassung und Geschlossenheit der Funktionskreise begründen lässt. Dieses Prinzip bezeichnet Uexküll als »Planmäßigkeit«. Damit hebt er auf ein Verhältnis von Lebewesen und Umwelt ab, das gewissermaßen einem Ineinanderpassen wie von Schlüssel und Schloss entspricht. So stünden in der äußeren Umgebung zwar unzählige Eigenschaften zur Umweltbildung zur Auswahl, doch werde die Auswahl der Eigenschaften allein vom Tier selbst getroffen. Dass diese Auswahl immer schon so gelingt, dass dessen Eigenschaften »wie Fugen und Zapfen in die Eigenschaften der Außenwelt hineinpassen«[40], sei auf das teleologische Prinzip einer übergeordneten Planmäßigkeit rückzuführen.

Das teleologische Denken als Basis jeglicher vitalistischer Naturauffassungen des 19. und 20. Jahrhundert verweist auf Kants in den §§ 64 und 65 der *Kritik der Urteilskraft* vorgenommene Unterscheidung zwischen der zweckmäßig organisierten Natur und dem Mechanismus. In letzterem sei ein Teil zwar durch seine Zugehörigkeit zu einem Ganzen bestimmt und Ursache der Bewegung eines anderen (als Beispiel dient Kant hier eine Uhr, die bei Descartes bekanntlich als Modell auch für das tierische Leben galt), bringe dieses aber nicht selbst hervor. Bei Dingen der Natur wirke jedoch, im Gegensatz zu Maschinen, »eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.«[41]

[40] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a.a.O., S. 320.

[41] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft,* hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1974, A 289/B 293. Vgl. dazu auch Georges Canguilhem, »Maschine und Organismus«, in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, S. 183– 232, hier S. 221f.

Ebenso Effekt wie selbst Teil des von Foucault analysierten Wandels der neuzeitlichen zur modernen Episteme und ihres neukonturierten Natur- und Lebensbegriffs gehört für Kant die Zweckmäßigkeit der Natur dieser jedoch nicht selbst an, sondern ist ein Vermögen der Vernunft: Weil der Mensch als vernünftiges Wesen dadurch gekennzeichnet ist, dass er sich Zwecke setzt, kann er dort, wo er mit einer Betrachtung der Natur nach linear-kausalen Maßstäben an eine Grenze stößt, mit Hilfe eines heuristischen Prinzips diese als zweckmäßig beurteilen. Mit seinem Begriff der »Planmäßigkeit« bewegt sich Uexküll dagegen in der Tradition des biologischen Diskurses im 19. Jahrhundert, in dem Kants Prinzip zunehmend als der Natur immanenter, dem Menschen aber nicht vollständig zugänglicher Faktor gedacht wurde. Ein zentraler Vertreter dieser gegen einen anthropomorphen Teleologiebegriff gerichteten Auffassung ist Karl-Ernst von Baer.[42] Baer spricht an Stelle von Zweckmäßigkeit von »Zielstrebigkeit.« Wie eine Kugel beim Verlassen des Laufes von dem zu treffenden Ziel in ihrer Flugbahn geleitet werde, so verfolge der Keim ebenfalls zielstrebig seine Entwicklung hin zum ausgewachsenen Organismus, trage also selbst alle Anlagen zu seiner Vollendung in sich. Im Gegensatz zum Zweck impliziert der Begriff des Ziels zudem keinen rationalen Akteur, sondern legt eher eine quasi-automatische, subjektlose Ordnung nahe.

Uexküll unterstreicht grundsätzlich die Nähe von Baers Konzept zu seinem eigenen Prinzip der Planmäßigkeit, setzt aber einen abweichenden Fokus: Zielstrebigkeit gehe noch zu sehr von einer vorgängigen Trennung von Tier und Umwelt aus. Eine Integration in die Umweltlehre könne sich daher als tückisch erweisen, denn legt man nahe, dass das Tier dem Ziel seines Auswachsens in die Umwelt hinein folge, scheint es, als übe die Umwelt doch wieder eine determinierende Wirkung aus. Somit sei Baers Begriff nicht ausreichend vor einer Vereinnahmung durch mechanistische Erklärungen geschützt.[43]

Dagegen sei es laut Uexküll »gleichgültig, von welchem Punkte man bei der Betrachtung eines planmäßigen Ganzen ausgeht. Wir können sowohl mit der Untersuchung der Subjekte wie mit der Untersuchung

[42] Der ebenfalls aus dem heutigen Estland stammende von Baer entwickelte sich in den 1860er-und 1870er-Jahren zu einem der profiliertesten Gegner Darwins und bemühte sich dabei vor allem um den Fortbestand teleologischen Denkens in der Biologie (vgl. Timothy Lenoir, *The Strategy of Life. Teleology And Mechanics In Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht, Boston, Mass., London, 1982, S. 246–275).

[43] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 319f.

ihrer Umwelten beginnen.«[44] Im planmäßigen Ganzen von Organismus und Umwelt herrscht also eine Einheit von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit vor, oder genauer: Äußere Zweckmäßigkeit, wie Kant sie verstanden hat, kann es für Uexküll gar nicht geben, da jegliches Außen, das von einen Organismus als zweckmäßig erfahren wird, in dessen Umwelt überhaupt nur existiert, indem es eine Entsprechung in dessen Innenwelt findet. Wenn so die Urteilskraft als subjektives Prinzip in ihrer Reichweite eingeschränkt und dagegen multiple, vom Menschen unabhängige Zweckmäßigkeiten in ihrem Eigensinn denkbar werden, so gelangt dieser Ansatz in seinen Konsequenzen bei Uexküll aber keinesfalls zu einem Durchbruch, sondern wird vielmehr in den Grenzen eines kantianischen Rahmens gehalten, wobei der erkenntnistheoretische Rahmen in diesem Fall logisch vorgängig vor dem teleologisch-naturphilosophischen und seinen Implikationen bleibt. Diese Gewichtung wird Merleau-Ponty als Ausgangspunkt seiner Uexküll-Kritik dienen. Vorerst ist aber zu klären, welche anderen Grundzüge der Umweltlehre sich über das Strukturmoment der Possessivität hinaus finden lassen.

2.3.2 *Strukturmoment II: Transparenz*

Nachdem im Durchgang durch die naturphilosophischen Kontexte der Umweltlehre, insbesondere durch Uexkülls Kant-Interpretation, der Umweltbegriff in seiner possessiven, subjektzentrierten Struktur konturiert worden ist, kann ein Blick auf die metaphorischen Beschreibungen der Umwelt einen ersten Hinweis auf ein weiteres zentrales Strukturmoment geben. Auffällig oft bemüht Uexküll eine Metaphorik des Ganzheitlichen und Transparenten, vergleicht die Umwelt etwa mit einem Glashaus oder einer Seifenblase:

> Haben wir nun erst einmal den Anfang gemacht, an wenigen Tieren zu zeigen, welche Umwelt sie wie ein festes, aber unsichtbares Glashaus umschließt, so werden wir bald die Welt um uns mit zahllosen schillernden Welten bevölkern können, die den Reichtum unserer reichen Welt noch tausendfach erhöht.[45]

[44] Ebd., S. 96. Hier zeigt sich die ganzheitliche Ausrichtung der Planmäßigkeit gegenüber Kants Teleologiekonzept, hatte dieser doch umgebende Faktoren lediglich als relativ zweckmäßig, in ihrer »Zuträglichkeit«, als Mittel für den Zweck anderer Wesen betrachtet, etwa den Sandboden für das Wachstum der Fichten, das Gras für Rinder, Schafe und Pferde (vgl. Kant, *KdU*, A 277 / B 281). Diese relative, äußere Zweckmäßigkeit ist von der inneren Zweckmäßigkeit abzugrenzen, während Uexküll äußere und innere Zweckmäßigkeit nicht getrennt voneinander betrachtet, sondern die Selbstorganisation eines Lebewesens (den Bauplan) in Korrelation zur spezifischen Umgebung, der Umwelt denkt.

[45] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 96. An anderer Stelle heißt es: »Immer ist der Raum, der uns umgibt, begrenzt. Einen unbegrenzten Raum kann man sich vielleicht in

Welche impliziten oder expliziten Annahmen eine solche Metaphorik begünstigt und welche Voraussetzungen ihre Bildung beeinflusst haben könnten, soll zunächst anhand von Uexkülls Forschungspraktiken und deren medialer wie materieller Bedingtheit betrachtet werden, um anschließend eine Verbindung zwischen den Strukturmomenten der Transparenz und Possessivität herzustellen.

Uexkülls Erkenntnisse, so betont Geoffrey Winthrop-Young, seien weniger der Fähigkeit zur mimetischen Einfühlung in das Tier zu verdanken, als vielmehr Effekt medien- und experimentaltechnischer Verfahren, sodass von einem »media-technological apriori«[46] des Umweltbegriffs gesprochen werden könne. Zwar marginalisiert Winthrop-Young mit seiner Zuspitzung auf medientechnische Bedingungen die ebenso wichtigen naturphilosophischen Kontexte der Umweltlehre, doch ist sein Hinweis dennoch instruktiv. Eine an medientheoretischen Implikationen orientierte Auseinandersetzung mit Uexküll kann als Ergänzung zu dem bisher gewählten Zugang betrachtet werden und mag hilfreich sein, problematische Strukturmomente der Umwelt zu erhellen, die auch über den Kant-Bezug hinaus Zweifel an einem in anthropozentrismuskritischer Absicht allzu vorbehaltlosen Anschluss an Uexküll aufwerfen.

Aus dieser Perspektive birgt Uexkülls oben zitierte Darstellung die Pointe, dass seine Beschreibung der Umwelt zu einer Projektion seines eigenen Experimentalsystems, der ihn täglich umgebenden gläsernen Umwelten seines Labors, gerät. Dazu zählten neben Reagenzgläsern[47] vor allem Aquarien. Wie Christina Wessely gezeigt hat, ist das meeresbiologisch gewonnene »Umgebungswissen« um 1900 ein Wissen, das primär durch die Erzeugung künstlicher Umgebungen hervorgebracht wurde. Ökologie, verstanden als Beschäftigung mit dem Verhältnis von Organismen zu ihrer Umgebung, ging damit der Biologie gewissermaßen voraus, denn damit Aquarien ihre Rolle als »natürliche« Umgebungen der Forschungsobjekte erfüllten, mussten deren Lebensbedingungen bis ins kleinste Detail nachgebildet werden. Da die künstlich eingerichteten Aquarien selbst wiederum abhängig von ihrer Umgebung waren,

Gedanken vorstellen, unsere Sinneswerkzeuge kennen ihn nicht. Sie lehren uns, daß wir stets umgeben bleiben von einer vielleicht zerbrechlichen, aber für uns gleich unerreichbaren wie undurchdringlichen Seifenblase. Ein jeder von uns trägt diese Seifenblase wie eine feste Schale sein Lebtag mit sich herum. Sie ist an uns gebunden wie wir an sie« (»Wie sehen wir die Natur und wie sieht sie sich selber?« in: *Die Naturwissenschaften* 10, 12, 1922, S. 265–322, hier S. 265).

46 Winthrop-Young, »Bubbles and Webs«, a. a. O., S. 238.

47 Vgl. Kijan Malte Espahangizi, »The Twofold History of Laboratory Glassware«, in: Mathias Grote, Max Stadler (Hg.), *Membranes, Surfaces, Boundaries. Interstices in the History of Science, Technology and Culture,* Berlin [im Erscheinen], S. 27–44.

sahen sich die Forscher_innen mit Fragen konfrontiert, die nicht an der Glaswand des Aquariums endeten, sondern architektonische und infrastrukturelle Herausforderungen betrafen. Angesichts dieser sich kontinuierlich verkettenden Abfolge immer neuer Milieuprobleme spricht Wessely vom »Wuchern der Milieus«, dem schließlich nur noch mit begrifflicher Ausdifferenzierung, durch »terminologische Schließungen« beizukommen gewesen sei.[48]

Der ökologischen Begriffsarbeit kam also eine kompensatorische Funktion zu, doch beschränkt sich Wessely auf die Feststellung einer Wechselwirkung zwischen den materiellen Bedingungen der Forschungspraxis und Begriffsbildung. Ergänzen ließe sich dieser Befund noch, wenn man ihn mit Anne Harringtons Charakterisierung der Ganzheitsdiskurse (innerhalb derer die Ökologie des frühen 20. Jahrhunderts einen wichtigen Bestandteil bildete) als »psychobiologischer Leitfaden zum kulturellen und politischen Überleben« in Verbindung bringt: Im Falle Uexkülls kann dann sogar von einer Doppelausrichtung der kompensatorischen Funktion gesprochen werden: So zielt die Metaphorik der Transparenz und Ganzheitlichkeit erstens auf eine Rehabilitierung des Lebewesens als Subjekt, übernimmt also eine interne epistemische Funktion, die im Bereich des biologischen Diskurses wirksam ist. Zweitens war diese Darstellung jedoch erstaunlich anschlussfähig an ästhetische und soziale Vorstellungen seiner Zeit. Ebenso wie in der Experimentalkultur lässt sich die Umweltlehre daher auch im kulturellen Imaginären ihrer Zeit verorten – man denke etwa an die realen wie fiktionalen Glasarchitekturen Bruno Tauts, Charles Fouriers oder Paul Scheerbarts.

Uexkülls Metaphorik hat aber über diesen historischen Kontext hinaus vor allem systematische Konsequenzen, die auf den Umweltbegriff zurückwirken. Metaphorik und theoretische Begriffsarbeit bedingen sich gegenseitig und lassen sich nicht mehr sauber voneinander trennen. Daher sollte die Rede von kompensatorischen Strategien auch nicht so verstanden werden, als fügten sich diese nachträglich der Umweltlehre hinzu, eher sind kompensatorische Absichten bereits a priori in deren Konzeption eingeschrieben. Daher reicht es nicht aus, wie Winthrop-Young auf ein medientechnisches Apriori hinzuweisen, vielmehr sollte das Augenmerk auf das Zusammenspiel von medialen Bedingungen,

[48] Vgl. Christina Wessely, »Wässrige Milieus. Ökologische Perspektiven in Meeresbiologie und Aquarienkunde um 1900«, in: *Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte* 36, 2, 2013, S. 128–147. Vgl. auch Mareike Vennen, *Das Aquarium. Praktiken, Techniken und Medien der Wissensproduktion (1840–1910)*, Göttingen 2018.

theoretischer Begriffsarbeit und metaphorisch-poetologischen Kompensationsversuchen gerichtet werden.[49]

Der Rückgriff auf Figuren des Transparenten bei der Beschreibung von Umwelten verweist dabei nicht nur auf die materiellen Bedingungen experimenteller Laborarbeit wie Aquarien und Reagenzgläser, die von Uexküll nicht eigens reflektiert werden. Trotz seines immer wieder nachdrücklich behaupteten Anspruchs einer Dezentrierung des forschenden menschlichen Subjekts tendiert Uexküll zudem dazu, technische Errungenschaften des Menschen als Vergleichsfolie für die Beschreibung der Sinnesorgane und Aktivitäten von Tieren anzulegen.

Die effektorischen und rezeptorischen Fähigkeiten, das Wirken und Merken, werden etwa in Analogie mit Werkzeugen dargestellt. Uexküll zählt dazu u. a. Eisenbahnen, Autos und Flugzeuge sowie optische und akustische Instrumente wie Teleskope, Brillen, Mikrophone und Radiogeräte, die er als »Merkzeuge« bezeichnet.[50] Auch diese Analogien weisen vielfältige Bezüge zur Forschungspraxis Uexkülls auf. Bereits 1899 lässt er sich in Paris bei Etienne-Jules Marey in das Verfahren der Chronophotographie einweisen. In den folgenden Jahren, also parallel zur Ausarbeitung seiner zentralen Konzepte, setzt Uexküll chronophotographische Untersuchungen ein, um Bewegungsabläufe von Meerestieren wie etwa einem Schlangenstern aufzuzeichnen, ohne dabei vivisektorische Eingriffe vornehmen zu müssen.[51]

Während Uexküll die Photographie besonders zur Fixierung und Fragmentierung einzelner Bewegungen nutzt, ohne dabei ihre Zugehörigkeit zu und Funktion innerhalb eines als Ganzheit verstandenen Organismus aus dem Blick zu verlieren, bedient er sich kinematographischer Darstellungsweisen wie Zeitlupe und Zeitraffer, um »Bewegungen sichtbar zu machen, die uns sonst unsichtbar bleiben, weil sie entweder zu schnell – der Flug eines Geschosses – oder zu langsam – das Wachsen einer Pflanze – ablaufen.«[52]

Diesem Einsatz liegt die Vorstellung zu Grunde, dass nicht nur der umgebende Raum und die sich darin befindlichen Objekte, sondern auch

[49] Diese Überlegungen können sich auf die von Joseph Vogl formulierte Einsicht stützen, dass die Form der Inszenierung, ihre sprachliche Veranschaulichung, dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozess keineswegs äußerlich ist, sondern vielmehr »jeder epistemologischen Klärung […] eine ästhetische Entscheidung voraus[geht]« (Joseph Vogl, »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Poetologie des Wissens um 1800*, München 1999, S. 7–16, hier S. 13f.)

[50] Vgl. Uexküll, *Streifzüge*, a. a. O., S. 21.

[51] Vgl. Katja Kynast, »Kinematografie als Medium der Umweltforschung Jakob von Uexkülls«, in: *Kunsttexte* 14, 4, 2010, S. 1–14. Vgl. auch Bühler, »Das ›Tier‹ und die Experimentalisierung des Verhaltens«, a. a. O., S. 49.

[52] Uexküll, *Theoretische Biologie,* a. a. O., S. 83.

die Zeitempfindung eines Lebewesens vollkommen subjektiv ist und von derjenigen des Menschen in signifikantem Maße abweicht. Uexküll beruft sich dazu erneut auf Karl Ernst von Baer, der die Dauer des menschlichen »Augenblicks« bzw. »Moments« auf eine Zehntelsekunde schätzte. Am Beispiel der Kinematographie lasse sich Baers Theorie nachvollziehen bzw. genauer bestimmen: Eine Abfolge von 18 Bildern pro Sekunde werde vom Menschen als kontinuierliche Bewegung wahrgenommen, sodass der Moment des Menschen also bei einer Achtzehntel Sekunde anzusetzen sei.[53] Filmische Verfahren der Zeitmanipulation wie Zeitlupe und Zeitraffer dienen Uexküll als Modell, um sich die subjektiv je verschiedenen Zeitstrukturen anderer Lebewesen anzunähern und stellen für ihn eine medientechnische Implementierung von Baers spekulativer Theorie dar. In seiner eigenen Forschungspraxis beschränkt er sich jedoch auf die Chronophotographie, der Einsatz von Film ist nicht bekannt.[54]

In den *Streifzügen* aber schildert Uexküll ein Experiment, mit dem sich die Vorstellung einer nicht-anthropomorphen Temporalität auf anderem Wege demonstrieren lässt. Eine Schnecke sitzt auf einem im Wasser befindlichen Gummiball und wird an ihrem Gehäuse mit einer Klammer festgehalten, sodass sie sich auf der Stelle bewegen kann:

> Bringt man nun ein Stöckchen an ihre Sohle heran, so kriecht die Schnecke auf dasselbe hinauf. Erteilt man mit dem Stöckchen der Schnecke 1–3 Schläge in der Sekunde, so wendet sie sich ab. Werden aber die Schläge viermal und mehr in der Sekunde wiederholt, so beginnt sie das Stäbchen zu besteigen. In der Umwelt der Schnecke ist ein Stab, der viermal in der Sekunde hin und her schwingt, bereits zu einem ruhenden geworden. Daraus dürfen wir schließen, daß die Merkzeit der Schnecke in einem Tempo von 3–4 Momenten in der Sekunde abläuft. Das hat zur Folge, daß in der Umwelt der Schnecke alle Bewegungsvorgänge viel schneller ablaufen als in der unserigen. Auch die Eigenbewegungen der Schnecke werden für sie nicht langsamer ablaufen als die unserigen für uns.[55]

Ob technische Medien wie die Chronophotographie tatsächlich als Experimentaltechnik eingesetzt werden oder wie im Falle des Films als Wahrnehmungsmuster fungieren, das nicht über den Status eines heuristischen Modells hinauskommt – hervorzuheben ist vor allem, dass sich Uexküll zwar praktisch an Marey orientiert, seine Interpretation aber nicht dessen Ideal einer »mechanischen Objektivität« entspricht, insofern als er mit Hilfe des Kameraauges gerade nicht objektivierbare

[53] Vgl. ebd., S. 82.
[54] Vgl. Inga Pollmann, »Invisible Worlds, Visible: Uexküll's Umwelt, Film and Film Theory«, in: *Critical Inquiry* 39, 4, 2013, S. 777–816.
[55] Uexküll, *Streifzüge*, a. a. O., S. 48.

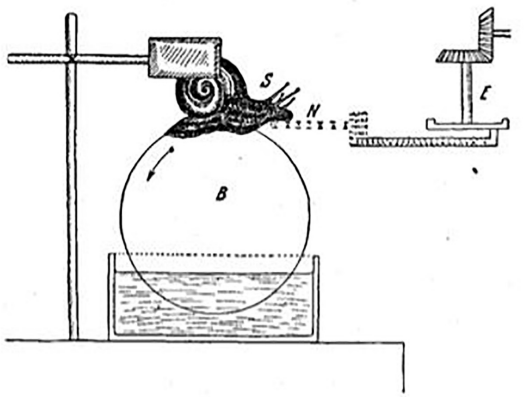


Abb. 16. Der Moment der Schnecke. B = Ball, E = Exzenter, N = Stab, S = Schnecke

Abb. 5: Der Moment der Schnecke,
in: Uexküll, Kriszat, Streifzüge, a. a. O., S. 32.

Fakten, sondern den allem tierischen Verhalten übergeordneten Plan zu entdecken versucht.[56]

Stand Mareys Einsatz der Chronophotographie zur Fragmentierung und Fixierung eines zeitlich kontinuierlichen Bewegungsablaufs in diskrete Einzelbilder unter dem Einfluss von Helmholtz' physiologischem Körperverständnis, so zielt Uexkülls Verwendung dieses Verfahrens darauf ab, einen Tierkörper als Ganzheit in dessen Umwelt in den Blick zu bekommen. Bewegungen werden nicht einfach als Reaktionen distinkter Körperteile auf einen externen Reiz interpretiert, sondern als von einem übergeordneten Zentrum koordinierte und organisierte Handlungen eines Subjekts.

Trotz dieser divergierenden Auffassungen liegt beiden Einsätzen eine Transparenzvorstellung zu Grunde: Mareys Ideal der mechanischen Objektivität stellt die vermeintliche Perfektion maschineller Aufzeichnungsmethoden dem potentiell verfälschendem Eingriff eines forschenden Subjekts gegenüber, um so die Natur sich selbst zur Darstellung bringen zu lassen. Uexküll erkennt zwar, dass die Vorstellung einer Selbstaufzeichnung der Natur nur möglich ist, wenn der Natur eine vollständig nach mechanischen Prinzipien organisierte Struktur unterstellt wird, d. h. also eine Struktur, die sich an Prinzipien der menschlichen Rationalität

[56] Vgl. Pollmann, »Invisible Worlds, Visible«, a. a. O., S. 789–791. Zur mechanischen Objektivität vgl. Lorraine Daston, Peter Galison, *Objektivität,* Frankfurt / M. 2007, S. 121–200. Eher entspricht Uexkülls epistemisches Ideal dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehenden »geschulten Urteil«, das eine ergänzende subjektive Interpretation auch im Falle mechanisch erzeugter Bilder für unerlässlich hält (vgl. ebd., S. 327–383).

bzw. kantianisch gesprochen der bestimmenden Urteilskraft orientiert. Sein Irrtum besteht aber wiederum in der Annahme, ein Aussetzen mechanischer Prämissen allein reiche aus, einer ebenso zunächst lediglich postulierten Mannigfaltigkeit des Lebendigen gerecht zu werden und durch die Kamera einer unverfälschten Selbstpräsentation dieses Lebendigen in seinem planvollen Wirken beiwohnen zu können. Fraglich ist hingegen, ob mit Hilfe von Zeitlupe und Zeitraffer wirklich die subjektive Zeit des Tieres sichtbar würde. Müsste man nicht eher von einer medial gebrochenen Zeit sprechen, einer Art Zwischenzeit, einer Zeit, die weder vollständig der Zeit des Menschen noch der des Tieres entspräche, die nicht allein als Effekt des technischen Mediums betrachtet und doch durch dieses für den Menschen in seiner Umwelt handhabbar geworden wäre?

Dieses Moment der medialen Verfremdung wird jedoch von Uexküll nicht in die Konzeption des Umweltbegriffs aufgenommen, vielmehr steht es im Dienst einer vorgeblich klaren Durchsicht auf andere Umwelten und zielt damit in letzter Konsequenz gerade auf die Überwindung einer anfänglichen Irritation ab. So verfestigt sich der Eindruck, dass Photographie und Film für Uexküll lediglich epistemische Hilfskonstrukte darstellen, deren Einfluss er anschließend bewusst unterschlägt, ihm also, wie es Walter Benjamin ausgedrückt hat, »der Anblick der unmittelbaren Wirklichkeit zur blauen Blume im Land der Technik«[57] gerät.

Medientheoretisch gesprochen bewegt sich Uexküll damit innerhalb eines instrumentellen Paradigmas, werden doch die kinematografischen Wahrnehmungsweisen nur als Ausweitung der eigenen Merkwelt begriffen, bleiben aber eingebettet in eine Umwelt, deren Einheit und Stabilität von diesem medialen Eingriff unangetastet bleibt. Der Verweis auf Benjamin ist an dieser Stelle aber nicht allein der Tatsache geschuldet, dass Uexküll dem Versprechen apparativer Unmittelbarkeit anhängt. Benjamin, Zeitgenosse, Leser und möglicherweise auch persönlicher Bekannter Uexkülls[58], bedient sich, wenn er im *Kunstwerk*-Aufsatz von den

[57] Walter Benjamin, »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Dritte Fassung«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* Band I.2, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt / M. 1991, S. 471–508, hier S. 495. Ein solches Ideal medialer Unmittelbarkeit formuliert Uexküll selbst in Bezug auf die von ihm so genannten »mechanischen Bilder«: »Die Biologie bedarf, da sie mechanische Zusammenhänge aufsucht, der mechanischen Bilder. Und je anschaulicher diese Bilder sind, und je besser sie sich den beobachteten Vorgängen *anschmiegen,* umso besser« (*Umwelt und Innenwelt*, a. a. O., S. 58f, Herv. J. J.). Zur epistemologischen Funktion von Visualisierungen bei Uexküll vgl. zudem Bauer, *Zellen, Wellen, Systeme*, a. a. O., S. 51–60.

[58] Eine persönliche Bekanntschaft ist nicht eindeutig belegt, jedoch könnten sich beide im Sommer 1924 auf Capri begegnet sein (vgl. Pollmann, »Invisible Worlds, Visible«, a. a. O., S. 810f, Anm. 61).

Wahrnehmungsveränderungen durch den Film spricht, der Uexküllschen Begriffe »Umwelt« und »Merkwelt«:

> Seine Charakteristika hat der Film nicht nur in der Art, wie der Mensch sich mit der Aufnahmeapparatur, sondern wie er mit deren Hilfe die Umwelt sich darstellt. […] Der Film hat in der ganzen Breite der optischen Merkwelt und nun auch der akustischen, eine ähnliche [verglichen mit der Psychoanalyse, J. J.] Vertiefung der Apperzeption zur Folge gehabt.[59]

Benjamins Verwendung der Begriffe Umwelt und Merkwelt gilt im Gegensatz zu Uexküll aber gerade nicht einer in einem natürlichen Plan angelegten Harmonie und Stabilität, sondern betont deren Historizität. Im Kontrast zu Benjamin lässt sich somit akzentuieren, was hier als Transparenzstruktur der Uexküllschen Konzeption angesprochen ist. Während mit Benjamin die Möglichkeit einer Transformation der eigenen Umwelt nicht nur potentiell gedacht werden kann, sondern ein zentrales Moment von dessen Einsatz des Umweltbegriffs darstellt, stößt Uexküll zwar auf diese Möglichkeit, nimmt sie aber nicht in seine Theorie auf. Eine solche Integration stünde vielmehr im Widerspruch zu zwei seiner Grundvoraussetzungen: erstens zur Vorstellung einer zentrifugal organisierten Umwelt, in deren Zentrum das Lebewesen als beherrschendes Subjekt steht, zweitens zu seinem Anspruch einer Überwindung des Anthropozentrismus. Ließe er transformative Momente etwa nur exklusiv für den Menschen zu, wäre dies unvereinbar mit seiner Auffassung, dass die Umwelt des Menschen in ihrer Struktur keine wesentliche Differenz zu jenen nichthumaner Lebewesen aufweist. Damit das Außen als Entsprechung subjektiver Vermögen und nicht als deren mögliche Begrenzung und Ort von Veränderungen fungiert, muss es daher mit der Vorstellung des Transparenten verschränkt werden.

Man hat es dabei mit einer Struktur zu tun, die Ähnlichkeiten aufweist zur Konzeption des Wahrnehmungsprozesses, wie sie der Gestaltpsychologe Fritz Heider in seinem erstmals 1926 veröffentlichten Aufsatz *Ding und Medium* vorgeschlagen hat. Darin formuliert Heider die aus medientheoretischer Sicht kanonische wie fast triviale Erkenntnis, dass wir Dinge nicht unmittelbar mit unseren Sinnen berühren, sondern vermittelt durch ein Medium, also z. B. »durch den Äther ferne Sterne […] durch die Luft den Ton einer Glocke« oder auch »aus Schriftzügen Gedanken«[60] erkennen. Heiders Begriff des Mediums als materielles Substrat, durch das der Wahrnehmende »ungehemmt hindurch sieht«[61], erinnert nicht

[59] Benjamin, »Das Kunstwerk«, a. a. O., S. 498.
[60] Fritz Heider, *Ding und Medium*, hg. v. Dirk Baecker, Berlin 2005, S. 23.
[61] Ebd., S. 35.

nur an das aristotelische *metaxy*, sondern diente auch Niklas Luhmann als Ausgangspunkt einer Unterscheidung von lose gekoppeltem Medium und fest gekoppelter Form. Entscheidender in Bezug auf Uexküll ist aber, dass auch Heiders Rückführung der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis auf mediale Geschehnisse letztlich das Subjekt als Zentrum intakt lässt.

Wie Friedrich Balke hervorgehoben hat, war Heider darum bemüht, die Stellung des Menschen als bedeutungsgebende Instanz gegen jeden potentiell verzerrenden Eingriff des Mediums zu sichern. Daher werde das Medium als durchlässig bezeichnet, ohne Prägekraft ausgestattet sowie gegenüber der eigentlichen Synthese der Erkenntnis im Bewusstsein des menschlichen Subjekts als schlicht »unwichtig« betrachtet.[62]

Für Uexküll, der mit Heider nicht nur das ganzheitliche Denken, sondern auch die grundlegenden kantianischen Prämissen teilt, kann diese Einsicht leicht modifiziert übernommen werden: So werden bei diesem nicht nur spezielle Medien, sondern die Umwelt als Ganzheit in ihrer medialen Struktur, als Trennung von der Umgebung wie Verbindung zu einem für das jeweilige Lebewesen relevanten Ausschnitt aus dieser Umgebung, transparent und durchlässig ausgelegt. Doch sollte man Uexkülls Metaphorik dabei nicht allzu wörtlich nehmen: Glashaus und Seifenblase stellen Begrenzungen dar, aus deren Innen ein Außen (im Falle Uexkülls: die Umgebung) weiterhin sichtbar bleibt, wenn auch möglicherweise nie zu erreichen ist, während bei Uexküll selbst diese Umgebung ja gerade überhaupt nie wahrgenommen wird. Vielleicht könnte man sich daher Uexkülls Glashaus-Umwelt genauer wie eine Kugel vorstellen, die kontinuierlich im Vollzug des Lebens mitrollt, ohne dabei als Begrenzung je sichtbar zu werden, ohne aber auch im Mitrollen je zu stoppen und damit die Möglichkeit zu eröffnen, an ihren inneren Rand zu gelangen.

In methodischer Hinsicht zeigt sich an dieser Stelle, wie sich eine erkenntnistheoretische und naturphilosophische Betrachtung mit einem medientheoretischen Zugang verbinden lässt, um die beiden zentralen Strukturmomente der Umweltlehre offenzulegen. Während sich mit ersterer zwar Uexkülls Subjektzentriertheit aufweisen lässt, dieser Befund aber über den Hinweis einer historisch durchaus obligaten erkenntnistheoretischen Inkonsistenz (weil zwischen transzendentaler und empirischer Ebene schwankend) nicht entscheidend hinausgelangt, lässt sich mit einem

[62] Vgl. Friedrich Balke, »›Mediumvorgänge sind unwichtig‹. Zur Affektökonomie des Medialen bei Fritz Heider«, in: Annette Keck, Nicolas Pethes (Hg.), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, Bielefeld 2001, S. 401–412.

medientheoretischen Zugang zwar die ebenso griffige wie konsensfähige These von einem medientechnischen Apriori des Umweltbegriffs formulieren, doch kommt dabei wiederum eine Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Prämissen zu kurz. Der Zugang zu möglichen alternativen Umweltkonzeptionen – auf Basis anderer Prämissen – bleibt so verstellt.

Mit einer Verbindung beider Ansätze wird dagegen deutlich, wie Uexkülls erkenntnistheoretische Voraussetzungen sich nicht nur in seiner Metaphorik niederschlagen, sondern sich deren Spur auch bis in die alltägliche Forschungspraxis in dessen eigener Umwelt, in den Umgang mit materiellen Dingen wie Instrumenten, Apparaten und Laborarchitekturen verfolgen lässt. Eine solche Betrachtung vermeidet zudem Polaritäten zwischen einem Ansatz eines mediengeschichtlichen Materialismus in der Wissenschaftsforschung und eher systematisch-medienphilosophischen Ansätzen.

2.4 Biopolitik der Umwelt: Das Immunisierungsparadigma

Die Kehrseite von Uexkülls auf Harmonie, Ganzheit und Transparenz zielender Umweltkonzeption bildet – dies wird insbesondere im Vergleich zu Benjamins Umgang mit seinen Begriffen deutlich – ein hierarchisches und statisches Bild von Gesellschaft. Über ihre gemeinsame Referenz der Glas-Metaphorik lässt sich Uexkülls Position im Kontrast zu seinem Zeitgenossen Benjamin genauer konturieren. Benjamin spricht angesichts der Verwendung von Glas als Baumaterial die Hoffnung aus, nun würden »Räume geschaffen, in denen es schwer ist, Spuren zu hinterlassen.«[63] Glas gilt Benjamin als der Feind der Aura und des Besitzes, stand damit in Opposition zu bürgerlichen Vorstellungen des Interieurs und der Akkumulation von Konsumgütern, durch die sich gesellschaftliche Hierarchien materialisieren.

Verbindet Benjamin Glas mit der emanzipatorischen Idee einer Überwindung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung, so zeigt sich im Fall Uexkülls eine andere Dimension dieses Materials und der mit ihm verbundenen Vorstellungen: Glätte, Perfektion und Spurenlosigkeit bekommen hier einen restriktiven Charakter, in der als Glashaus vorgestellten Umwelt sind jegliche Spuren einer politischen und politisierbaren

[63] Walter Benjamin, »Erfahrung und Armut«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* Band II.1, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt / M. 1991, S. 213–219, hier S. 218.

Auseinandersetzung um eine nicht vorauszusetzende »Einpassung« immer schon getilgt und im Bild harmonischer Gleichheit aller Lebewesen fixiert. In einer Gleichheit jedoch, die den Mitgliedern einer Gesellschaft auferlegt, sich immer schon in die ihnen zugewiesene Position bzw. »Umwelt« gefügt haben zu müssen. Im Rahmen einer solchen Ordnung ist es nicht möglich, Ausschluss, Scheitern, Unzugehörigkeit, Wandel, die Möglichkeit von Emanzipation als Bruch mit einer vorbestimmten Zugehörigkeit, das Unterbrechen oder Aussetzen des »Funktionskreises« als Distanznahme gegenüber einem Primat der gelingenden Aktivität zu denken und anzuerkennen.

Daher lässt sich nicht nur zwischen den medialen und wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen der Umweltlehre eine Verbindung herstellen, auch Medialitätskonzept und politische Motive sind miteinander verknüpft. So legte Uexküll 1920 den Entwurf einer *Staatsbiologie* vor, die seine Umweltlehre dezidiert auf gesellschaftliche Fragen übertrug: Der Staat wird dort als ein Organismus aufgefasst, dessen übergeordnetem Plan sich jedes Mitglied unterzuordnen habe. Im Unterschied zum biologischen Leben sei diese Ordnung jedoch nicht bereits im Voraus angelegt, sondern müsse von einer zentralen Stelle gesichert werden.[64] Die ideale Gesellschaftsordnung stellt für ihn daher die Monarchie bzw. eine Ordnung mit dem Posten eines »höchsten Beamten«[65] dar. Diese antidemokratische Grundhaltung verbindet Uexküll in der *Staatsbiologie* mit kultur- und modernekritischen Passagen. Etwa geht er von einer je nach Komplexität des Berufes variierenden Merk- und Wirkwelt aus. Die Umwelt des Bauers, der Korn anbaut und erntet, sei etwa wesentlich komplexer als diejenige des Bäckergesellen, der mit der maschinellen Verarbeitung des Korns zu Brot befasst ist.

In einer 1933 veröffentlichten und überarbeiteten zweiten Auflage verdichten sich diese Tendenzen nicht nur, sondern schlagen in eine nahezu blinde Affirmation von Positionen um, die sich kaum mehr von denen der nationalsozialistischen Partei unterscheiden. Die Veränderungen gegenüber der Erstauflage beziehen sich auf den dritten, mit der Pathologie befassten Teil des »Anatomie – Physiologie – Pathologie des Staates« untertitelten Werkes. Darin warnt Uexküll nun vor einer »Überschwemmung […] durch die Angehörigen einer fremden Rasse«[66] und stellt die Immunisierung gegen solche fremden, parasitären Kräfte

[64] Vgl. Jakob von Uexküll, *Staatsbiologie. Anatomie – Physiologie – Pathologie des Staates,* 2., veränd. Aufl., Hamburg 1933.
[65] Ebd., S. 29.
[66] Ebd., S. 73.

als zentrale Aufgabe zur Erhaltung staatlicher Ordnung heraus. »Für Deutschland«, so erklärt Uexküll, »ist diese Gefahr nur durch Adolf Hitler und seine Bewegung gebannt worden.«[67]

Uexkülls Rassismus und kaum verklausulierter Antisemitismus wird gemeinhin als Versuch interpretiert, sein sich durch fehlendes parteipolitisches Engagement nachteilig entwickelndes Ansehen bei den Nazis zu verbessern und damit sein finanziell in die Krise geratenes Hamburger *Institut für Umweltforschung* zu retten.[68] Doch lassen sich antisemitische Tendenzen in Uexkülls Denken bereits seit 1918 nachweisen. So unterhielt er eine enge Verbindung zu dem englischen Rassentheoretiker Houston Stewart Chamberlain. In Briefen an Chamberlain berichtete Uexküll von seiner Zustimmung zu den *Protokollen der Weisen von Zion* und erkannte im Bolschewismus ein Symptom des »Weltjudentums«. Ab 1922 habe sich diese Auffassung zwar wieder relativiert, doch hielt Uexküll am Ideal einer arischen Weltanschauung fest, worunter er eine Übereinstimmung von Welt und Subjekt verstand, während er »das Jüdische« mit einem Auseinanderfallen dieser Übereinstimmung und einer daraus resultierenden Wurzellosigkeit assoziierte.[69]

Mit Blick auf seinen Kant-Einfluss zeigt die Konzeption seines politischen Modells eine aufschlussreiche Inkonsistenz: Die Annahme einer planmäßigen, nicht mehr kausal determinierten Harmonie multipler Umwelten erfordert in erkenntnistheoretischer Hinsicht ein starkes, zentriertes Lebewesen als Subjekt. In politischer Perspektive läuft dieses Modell aber auf eine vollkommene Statik hinaus, die keineswegs mehr mit Kants Verständnis des Menschen »als freihandelndes Wesen«, das »aus sich selber macht, oder machen kann und soll«[70] vereinbar ist. Sein Kantianismus ist insofern inkonsequent, bleibt zwar in seiner Berufung für ein aktives Subjekt einer humanistischen Vorstellung von Subjektivität vordergründig verhaftet, ohne aber die Inkompatibilität seines staatsbiologischen Ansatzes mit dieser Konzeption je selbst zu thematisieren.

Dennoch lässt sich – abseits der Frage nach Konsistenz oder Inkonsistenz seines Kant-Anschlusses – eine Verbindung zwischen Uexkülls Umweltbegriff mit seinen Strukturmomenten Possessivität und Transparenz

[67] Ebd., S. 71.

[68] Vgl. zum Einfluss Uexkülls auf die politische Biologie seiner Zeit Harrington, *Suche nach Ganzheit*, a. a. O., S. 138–144, Mildenberger, *Umwelt als Vision*, a. a. O., S. 156–160, Marco Stella, Karl Kleisner, »Uexküllian Umwelt as science and as ideology. The light and the dark side of a concept«, in: *Theory in biosciences,* 129, 2010, S. 39–51.

[69] Vgl. Mildenberger, *Umwelt als Vision*, a. a. O., S. 108–117.

[70] Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. Reinhard Brandt, Hamburg 2000, S. 119.

sowie dessen biopolitischen Implikationen durchaus herstellen. In seinem einer Weiterentwicklung der Foucaultschen Biopolitik gewidmetem Projekt, das sich ausdrücklich auch von Foucault selbst nicht näher behandelten Vorgeschichte(n) von Biopolitik widmet, hat der italienische Philosoph Roberto Esposito schon die Erstauflage der *Staatsbiologie* von 1920 als wesentlichen Ausdruck des »Immunisierungsparadigmas« biopolitischen Denkens gekennzeichnet.[71] In einer Rückführung von »Immunität« und »Communität« auf ihren gemeinsamen etymologischen Ursprung – das lateinische Wort »munus« im Sinne von Aufgabe, Last, Pflicht und Gabe – zeigt Esposito, wie sich Gemeinschaften durch eine sich wechselseitig bedingende Logik von Immunisierung und Kommunitarisierung konstituieren. Als Pflicht, Aufgabe oder Gabe ist »munus« etwas, das nicht von Individuen oder Kollektiven gewählt wird, das aber, gerade weil es als nie restlos Einhol-, Einheg- und Verallgemeinerbares im Zentrum von Gemeinschaften bestehen bleibt, deren feste Grenzen aufzulösen droht. Immunität bzw. Immunisierung kommt dabei eine doppelte Funktion zu: In rechtlichen Diskursen stellt Immunität ein Privileg dar – immun sind diejenigen Personen oder Institutionen, die von einer Last, einem Tribut oder einem Amt im Dienst der Gemeinschaft entbunden sind. In Bezug auf eine Gemeinschaft kommt juristischer Immunität daher ein negativer, tendenziell zersetzender Effekt zu, der gerade vom Recht selbst kompensiert werden muss, indem dieses die Geltung der Immunität in engen Grenzen hält.

In medizinischen, insbesondere bakteriologischen Diskursen bezeichnet Immunität dagegen die »Unempfindlichkeit des Organismus gegenüber der Gefahr einer Ansteckung mit einer bestimmten Krankheit«[72], die aber wiederum nur über eine vorherige, dosierte Ansteckung mit Erregern dieser Krankheit erreicht werden kann. Auch in diesem Fall droht die Immunisierung in ihr Gegenteil umzuschlagen. Wird sie nicht ebenfalls kontrolliert angewendet, kann sie zur Überdosierung werden, die nicht mehr zum Schutz, sondern zur Negation, zum Tod des Lebens führt.

Espositos Manöver besteht nun darin, nicht mehr nur individuelle, sondern auch kollektive Körper von einer Logik der Immunisierung und der ihr eigenen Paradoxie her zu begreifen: Eine biopolitisch konstituierte Gemeinschaft verknüpft aufs Engste Vorstellungen ihrer Identität

[71] Vgl. Roberto Esposito, *Bìos. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, MN, London 2008, S. 17–19. Vgl. zum »Immunisierungsparadigma« insgesamt Roberto Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Zürich, Berlin 2004, bes. S. 11–28. Vgl. zudem Ruggiero Gorgoglione, *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Bielefeld 2016, S. 192–197.

[72] Esposito, *Immunitas*, a. a. O., S. 14.

mit Immunität, indem sie ein kollektives Eigenes strikt von anderen, nichtzugehörigen, »schädlichen« Kollektiven und Individuen abgrenzt. Gerade diese Logik basiere aber im Kern auf einer Negation des Wesens von Gemeinschaft, ihres nicht neutralisierbaren, nicht aneigbaren, immer aufgeschobenen »munus« als eines Ausgesetztseins an Andere.[73]

Besonders in *Bìos* fasst Esposito, wie später zu zeigen sein wird, von diesem Befund aus die Möglichkeit einer anderen, nicht mehr dem Immunisierungsparadigma angehörenden Form von Biopolitik ins Auge, die insbesondere in Konstellation mit der hier zu entwickelnden Medienphilosophie des Umweltlichen produktiv gemacht werden kann (s. weiter unten Kapitel B 3.5). Mit Blick auf Uexküll kann vorerst festgehalten werden, dass die Einkapselungslogik der medientheoretischen Strukturmomente Possessivität und Transparenz sich in der *Staatsbiologie* im Sinne des von Esposito beschriebenen Immunisierungsparadigmas fortschreiben. Gleichzeitig wird damit deutlich, dass Art und Weise, wie die Medialität des Umgebenden jeweils gedacht wird, immer schon mit ethisch-politischen Implikationen einhergeht und somit auch einen Schlüssel zur Dekonstruktion des Immunisierungsparadigmas darstellen könnte.

Um einen Umweltbegriff zu entwickeln, der für eine medienphilosophische Humanismuskritik fruchtbar gemacht werden kann, sollte also mit einer Kritik an der Possessivitäts- und Transparenzstruktur angesetzt werden, um von dort aus andere Modalitäten des Bezugs in den Blick zu nehmen, die nicht mehr im Rahmen dieser Strukturmomente gefasst werden können. Den Fluchtpunkt einer solchen Kritik bildet ein Verständnis des Umweltlichen, das weder als stabil im »Besitz« eines Subjekts gedacht werden kann, noch in bloßer Transparenz für dessen Bedürfnisse und Vermögen aufgeht. Um im zweiten Teil der Arbeit die Konturen und Modalitäten eines solchen Konzepts auszuarbeiten, sind

[73] Ebenso offensichtliche Parallelen wie auch Differenzen weist Espositos politische Philosophie mit Jean-Luc Nancys Denken der Gemeinschaft auf (vgl. dazu insbesondere Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004). Auch wenn das Verhältnis Espositos zu Nancy hier nicht Thema ist, sei doch zumindest auf zwei hervorstechende Grundmotive hingewiesen: Espositos Dekonstruktion des »munus« wie auch Nancys Entwurf einer Ontologie des Mit-Seins zielen erstens beide auf einen Begriff von Gemeinschaft, der in einem Primat eines vorgängigen Exponiertseins an Andere und Anderes fundiert ist. Während Nancys dabei aber vom Präfix »cum-« des Cum- bzw. Communen ausgeht, setzt Esposito genau von der anderen Seite her, beim »-munus« an. Deutlicher als bei Nancy rückt daher bei Esposito zweitens die Ambivalenz des Gemeinsamen zwischen Geöffnetsein auf der einen und immunitärem Verschließen auf der anderen Seite in den Blick. Die Immunisierungslogik wird so als ein historisch spezifisches, biopolitisches Paradigma erkennbar, gegen das es einen dekonstruktiven Gemeinschaftsbegriff gewissermaßen erst durch eine Barriere oder einen Widerstand hindurch zu entwickeln gilt.

die Einsätze und Richtungen dieses Vorhabens aber noch deutlicher vorzubereiten. Kann Uexküll mit Recht als »Subtext diverser Theorieströmungen des 20. Jahrhunderts« (bzw. bis ins frühe 21. Jahrhundert) gelten, so besteht die Schwierigkeit einer umfassenden Durcharbeitung gerade darin, dass seine Begriffe und Denkfiguren, um überhaupt als Subtext zu fungieren, meist schon ein Stück weit umgeschrieben und tendenziös rezipiert worden sind. Diese Praxis einer Auseinandersetzung mit oder »über« Uexküll beginnt in den 1920er-Jahren mit der Philosophischen Anthropologie und setzt sich bis heute, bis in aktuell kursierende Anschlüsse und Lesarten der Medienwissenschaften sowie sogenannter spekulativer Realismen und objekt-orientierter Ontologien fort. Diesen unterschiedlichen Anschlüssen und Abgrenzungen soll daher nun mit Blick auf ihre jeweiligen Einsatzpunkte und Ziele nachgespürt werden, um die eigene Medienphilosophie des Umweltlichen im Kontrast dazu besser abheben zu können.

2.5 Sprungrichtungsentscheidungen

Zum Abschluss des ersten Teils der Arbeit sollen nun drei verschiedene Lesarten in ihrem Umgang mit Uexküll untersucht werden. Wenn die Konzeption eines medienphilosophischen Begriffs von Umweltlichkeit zuallererst in einer Durcharbeitung der Possessivitäts- und Transparenzstruktur besteht, um damit nicht auf ein Primat der Relation zurückgreifen zu müssen, sondern Negativität und Entzug in der Relation als Grundbaustein des Umweltverhältnisses zu verstehen, so ist entscheidend, ob und wie diese Durcharbeitung in den drei Ansätzen vorgenommen wird. Der Titel dieses Abschnitts ist inspiriert durch die Charakterisierung Uexkülls als »Absprungbasis«[74], mit der Helmut Lethen die Aufnahme der Umweltlehre durch die Philosophische Anthropologie beschrieben hat. Der Absprung, den die im Folgenden kurz zu behandelnden drei Hauptvertreter der Philosophischen Anthropologie Max Scheler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner durchführen, dient dazu, eine Distanz zum Umweltbegriff herzustellen. Im Gegensatz zur Konzeption Uexkülls soll so die Differenz von Mensch und Tier begründet und zementiert wer-

[74] Helmut Lethen, »›Weltoffenheit‹ als Habitus der heroischen Moderne. Jakob von Uexkülls Umweltlehre im Spiegel von Arnold Gehlen und Gottfried Benn«, in: Thomas Keller, Wolfgang Eßbach (Hg.), *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit,* München 2006, S. 113–127, hier S. 115.

den, und zwar wesentlich über die Bestimmung einer unterschiedlichen Bezugsstruktur zur Umwelt.

Andere Sprungrichtungsentscheidungen können dagegen auch darin bestehen, Uexküll in aktuelle Diskurse einzugemeinden, um gerade gegen die von der Philosophischen Anthropologie behauptete Sonderstellung des Menschen vorzugehen. Uexküll wäre so weniger eine Absprungbasis, die zum Eigentlichen des Menschen hinführte, sondern diese Auffassung gerade relativierte – ein Absprung weg von traditionellen humanistischen Vorstellungen. Ein solcher Absprung wird zweitens etwa von Lesarten vorgenommen, die Uexküll als eine Art Protokybernetiker in Anspruch nehmen. Aus dieser Perspektive besteht seine Aktualität nicht allein in seiner Überwindung des Anthropozentrismus. Entscheidend ist vielmehr, dass Uexkülls Funktionskreis mit den kybernetischen Feedbackschleifen in eins gesetzt wird und das Verhältnis von Organismus und Umwelt damit als ein über die Frage der Mensch-Tier-Differenz hinausweisendes, verallgemeinerbares Modell erscheint. So sollen sich alle Entitäten (ob organisch oder anorganisch, tierisch, menschlich oder technisch) in ihrer Relation zur Umwelt beschreiben lassen.

Drittens geht es in Auseinandersetzung mit der Uexküll-Rezeption aus Richtung des sogenannten »spekulativen Realismus« bzw. einer objektorientierten Ontologie um die Plausibilität einer Lesart, die Uexküll als Vordenker eines dem menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen radikal entzogenen Außen zu positionieren versucht. Fraglich ist auch dabei, inwieweit die jeweilige Einstellung der Absprungbasis, d. h. eine je spezifische Interpretation Uexkülls, die nur auf bestimmte Aspekte seines Konzepts fokussiert und andere wiederum ausblendet, die möglichen Richtungen des Sprungs bereits vorgibt.

2.5.1 *Uexküll in der Philosophischen Anthropologie*

Die Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, der sich eine Richtungsentscheidung vor allem in Abgrenzung zu Uexküll am deutlichsten gestellt hat, ist die Philosophische Anthropologie. In ihren systematisch-theoretischen Hauptwerken, Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Helmuth Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (beide 1928 erschienen) sowie Arnold Gehlens 1940 veröffentlichter Studie *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, geht es jeweils um die grundlegende Klärung der Position des Menschen innerhalb des Seienden im Dialog mit den Lebenswissenschaften Biologie, Medizin und Psychologie. Als ausdrückliche Aufgabe gilt die »Konkretisierung« der transzendentalen Subjektivität, die als solche zwar gesetzt bleibt, aber im empirischen

Lebendigen fundiert werden soll, ohne dabei den materialistischen Standpunkt gegen einen Idealismus des Geistes auszuspielen. Vielmehr sollen die Eigenschaften von Subjektivität mittels einer Denkbewegung von unten nach oben, vom Lebendigen als Objekt im Durchgang zum Geist offengelegt werden. Uexkülls Prämisse von einer Korrelation zwischen Organismus und Umwelt teilen Scheler, Gehlen und Plessner dabei in unterschiedlichem Maße bzw. schränken deren Geltungsansprüche aus verschiedenen Richtungen und mit jeweils voneinander abweichenden Absichten ein. Der grundsätzliche Konsens ihrer Positionen ist aber die Vorstellung einer gewissen »Aufgebrochenheit« des menschlichen Lebensbereiches. Diese Aufgebrochenheit begründet die von allen drei Autoren behauptete Sonderstellung des Menschen, die sich als Sonderstellung immer erst konstituiert, indem sie sich von einem Hintergrund des Lebendigen abhebt, dabei aber zugleich von diesem getragen bleibt.[75]

Von allen drei Hauptvertretern spielt das empirische Wissen der Lebenswissenschaften für Max Scheler die geringste Rolle. So lehnt Scheler ein Stufenmodell, in dem der Mensch als Spitze aller Säugetiere betrachtet wird, ausdrücklich ab, da eine Spitze eben immer noch Teil dessen sei, wovon sie die Spitze bildet. Geist und Vernunft seien dagegen ein gänzlich anderes, dem Leben und einer sich darin zeigenden praktischen Intelligenz entgegengesetztes Prinzip.[76]

Scheler entwickelt daher das für die Philosophische Anthropologie (und auch für Martin Heidegger) zentrale Konzept der Weltoffenheit – und zwar in direkter Abgrenzung zur Uexküllschen Konzeption der primären Umweltgebundenheit aller Lebewesen. Der Mensch als geistiges Wesen zeichne sich dadurch aus, dass die ihm in seiner Umwelt begegnenden Merkmale und Wirkmale nicht wie im Falle der Tiere in einer triebhaft orientierten praktischen Funktion aufgehen, sondern zu »Gegenständen« würden, deren »Sosein« auf einer reflexiven Ebene erfasst werden könne und die sich nicht bloß in ihrer aktuellen Funktion erschöpften.[77] Zwar gelangt Scheler damit in seiner Uexküll-Lesart zu einer impliziten Transparenzkritik, insofern als er den Menschen als fähig ansieht, aus dem

[75] Vgl. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2008, S. 516–524. Im Gegensatz zur Anthropologie als philosophischer Teildisziplin meint Fischer im Falle der »Philosophischen Anthropologie« mit großem »P« eine eigenständige Strömung des Denkens mit spezifischen Merkmalen und Ansätzen, wie sie auch – auf jeweils andere und immer auch bestreitbare Weise – für die Kritische Theorie, den Strukturalismus, den Poststrukturalismus etc. identifiziert werden könnten.

[76] Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hg. v. Manfred S. Frings, 17. Aufl., Bonn 2007, S. 10, S. 37– 41.

[77] Vgl. ebd., S. 42. Weltoffenheit meint laut Scheler die Fähigkeit zur »prinzipiellen Abschüttelung des Umweltbaues« (ebd., S. 44).

gläsernen Gehäuse auszutreten, gewissermaßen von außen zu sehen, *dass* seine Umwelt ein gläsernes Gehäuse ist, doch verschiebt sich damit die Struktur der Possessivität vom Haben der Umwelt auf das Haben von Welt als Bereich einer sich selbst transparenten und vom Lebem radikal unterschiedenen Rationalität.

Von der umgekehrten Voraussetzung geht dagegen Arnold Gehlen aus: Für ihn ist es nicht zuerst die Vollkommenheit des Geistes, sondern Unvollkommenheit auf der Ebene des organischen Lebens, die den Menschen als »Mängelwesen«[78] wesentlich von den Tieren unterscheidet. Mit dem Gebrauch von Techniken, die seine Organe nicht nur entlasten, sondern schlussendlich ersetzen und überbieten, habe der Mensch diesen ursprünglichen Mangel an Einpassung überwunden. Entscheidend für den anthropologischen Anspruch von Gehlens Ansatz ist dabei, dass dieser Kompensationsvorgang nicht als kontingente Möglichkeit des menschlichen Lebens verstanden wird, der mal mehr und mal weniger gelingen kann. Kompensation ist die *conditio sine qua non*, ohne die ein Menschsein des Menschen überhaupt undenkbar wäre. Diese Bestimmung des Menschen als aus einem primordialen Defizit heraus zur aktiven Ein- und Zurichtung einer ursprünglich ihm nicht dienlichen Natur gedrängten Wesens kulminiert schließlich in der These, der Mensch sei »von Natur ein Kulturwesen.«[79]

Auch wenn Gehlens Denken auf den ersten Blick Affinitäten zu gegenwärtigen medialen Anthropologien aufweist, ist ihr Einsatz ein grundsätzlich anderer, strebt er doch nicht eine wechselseitige Durchdringung und Auflösung der Pole von Natur und Kultur an, sondern die Festschreibung einer Grenze zwischen beiden Bereichen. Oder anders ausgedrückt: Gehlen erhebt den Menschen zum einzigen Garanten und Statthalter dieser Grenze, mit der über die reine Differenz hinaus eine Hierarchisierung impliziert ist, denn nur im und durch den Menschen manifestiert sich die Unterschiedenheit von Natur und Kultur wie zugleich die Vorrangstellung von Letzterer über Erstere. Daher wird Gehlens Denkfigur des Mängelwesens und an ihn anschließenden Technikanthropologien aus medientheoretischer Sicht zu Recht eine anthropozentrisch-instrumentelle Verkürzung von Technikgebrauch vorgeworfen, eine »Tendenz, Werkzeuge und Medien aus der Perspektive des Menschen, nicht aber den Menschen aus der Perspektive der Technik zu betrachten.«[80]

[78] Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl., Wiesbaden 1986, S. 20.

[79] Ebd., S. 80.

[80] Harun Maye, »Was ist eine Kulturtechnik?«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 1, 1, 2010, S. 121–135, hier S. 132.

Helmuth Plessners Anschluss an Uexküll unterscheidet sich insofern von Scheler und Gehlen, als er selbst auf der Ebene nichthumaner Lebewesen dessen Entwurf nicht vorbehaltlos affirmiert. In Uexkülls Vorstellung einer planmäßigen Eingepasstheit aller Lebewesen in ihre Umwelt drückt sich für Plessner ein »zoologischer Idealismus«[81] aus, dem er ein realistischeres, d. h. gebrocheneres, labileres Konzept des Lebens entgegensetzt.[82] In dieser Abgrenzung kommt ein Verständnis von Leben zum Ausdruck, das Phänomenen des Tragischen, des Scheiterns und Verfehlens weitaus mehr Raum gibt als Uexküll selbst. Anthropologisch zentral für Plessner ist, »daß beim Menschen Umweltgebundenheit und Weltoffenheit kollidieren und nur im Verhältnis einer *nicht* zum Ausgleich zu bringenden gegenseitigen Verschränkung«[83] betrachtet werden können.

Philosophische Anthropologien unterscheiden sich demnach in dem Maße voneinander, in dem sie Umweltbindung auch für den Menschen zulassen. Im Gegensatz zum Menschen, und dieser Punkt ist wesentlich für Plessners Begründung von dessen Sonderstellung, entbehrt das Tier jedoch jeglicher Form von Reflexionsvermögen. Es gehe völlig auf im »Hier-Jetzt«, in seiner Zentriertheit in der jeweiligen Umwelt, den ihm darin begegnenden Dingen und ihrer Bedeutsamkeit. Dagegen habe der Mensch ein Bewusstsein seiner alltäglichen Zentriertheit, sodass also Zentriertheit gerade nicht der alleinige Modus seines Lebensvollzugs ist. Die Möglichkeit, sich reflexiv auf sich selbst und sein Weltverhältnis zu beziehen, bezeichnet Plessner als »Exzentrizität der Position« bzw. »exzentrische Positionalität«[84]. Die Welt ist somit für den Menschen nicht einfach gegeben, sondern etwas, zu dem er in einem höchst labilen Verhältnis steht, »mit der er stets neue und brüchige Kompromisse schließen muß.«[85]

81 Hellmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3., unveränd. Auflage, Berlin, New York 1975, S. 259. Plessner, der neben Philosophie auch Medizin und Zoologie u. a. bei Hans Driesch studiert hat, lernte Uexküll 1913 in Heidelberg am dortigen Institut für Physiologie kennen (vgl. Mildenberger, *Umwelt als Vision*, a. a. O., S. 84, Fischer, *Philosophische Anthropologie*, a. a. O., S. 31).

82 »Insofern das Verhältnis der Anpassung (Angepaßtheit) ein labiles, d. h. ein der ›Form‹ nach in seinem Gelingen vorgegebenes, dem ›Inhalt‹ nach aber ein gelingendes oder mißlingendes ist, bleibt der Organismus bei aller Gegebenheit gefährdet. Das Positionsfeld oder das Milieu ist wesensmäßig Schauplatz von Kämpfen und Sphäre des Schutzes. […] Deshalb heißt Leben in Gefahr Sein, heißt Existenz Wagnis« (ebd., S. 207).

83 Helmuth Plessner, *Conditio humana*, GS 8, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / M. 2003, S. 80, Herv. i. O.

84 Ebd., S. 324f.

85 Ebd., S. 85.

Wenn Plessners Konzeption aber trotz dieser fruchtbaren Ansätze für das hier zu verfolgende Projekt nicht produktiv ist, so lässt sich dies an zwei aufeinander aufbauenden Denkfiguren aufzeigen: Erstens tendiert auch Plessner dazu, trotz seiner Betonung von Labilität und Gebrochenheit des Welt-Umwelt-Verhältnisses, aktives, zweckgerichtetes Tun als Auszeichnungsmoment des Menschen zu betonen. Die exzentrische Positionalität erscheint dann weniger als kontingente Möglichkeit, die dem Menschen zustößt, sondern kann nur im Vollzug bestehen, nur dann, wenn der Mensch tatsächlich permanent aus der Umwelt hinaus und in eine Welt hineintritt. Die Folge ist eine Anthropologie als Ethik der Distanznahme, in der der Mensch als ein Wesen aufgefasst wird, das gerade trotz aller Widrigkeiten immer wieder unbeirrt zur Tat schreitet, um seine mangelhafte Natur in schützende Künstlichkeit zu überführen.[86] Weil bei Plessner dieser Drang zur überformenden und kompensierenden Aktion gegenüber dem Aspekt der Gebrochenheit als Entzug dominiert, verpasst er es, eine Interpretation der anthropologischen Grundverfassung der Gebrochenheit offenzuhalten, die nicht so nachdrücklich auf einen gelingenden Vollzug hin ausgerichtet ist.

2.5.2 *Uexküll als Protokybernetiker*

In eine ganz andere Sprungrichtung zielen demgegenüber aktuelle medienwissenschaftliche Interpretationen, die man als protokybernetische Uexküll-Lesarten bezeichnen könnte. Wird Uexküll aus Sicht der Philosophischen Anthropologie als Diskurs über die Seinsweise von Tieren interpretiert, dem eine davon abgegrenzte Ausarbeitung der genuin menschlichen Seinsweise entgegenzuhalten ist, so vermeiden diese Interpretationen den polarisierenden Blickwinkel. Für sie dient die Umweltlehre als eine Art Steinbruch onto-epistemischer Modelle, mit der die Sonderstellung des Menschen gerade in Frage gestellt werden kann. Die als Funktionskreis gedachte Einheit von Organismus und Umwelt wird dabei als grundlegende Relationsstruktur begriffen, die diesseits der anthropologischen Differenz und einer stabilen Unterscheidung von Natur, Kultur und Technik situiert ist. Maßgeblich ist auch hier nicht so sehr die Art der Relation, sondern vielmehr ihre übergreifende Geltung: Einsichten der Umweltlehre eignen sich erstens zur Beschreibung sowohl tierischen als auch menschlichen Verhaltens, deuten zweitens aber auch auf technische, insbesondere kybernetische Modellierungen

[86] Passend dazu: »Der Mensch muß tun, um zu leben. Ihm genügt nicht *eine* Tat, sondern allein die Rastlosigkeit unablässigen Tuns« (Plessner, *Stufen*, a. a. O., S. 320, Herv. i. O).

des Verhalten voraus, wie sie umgekehrt auf diese Epistemologien selbst Einfluss genommen haben.

In diesem Sinne hat Sebastian Vehlken die Umweltlehre für eine medienhistorische und -theoretische Betrachtung von Schwärmen fruchtbar gemacht. Das komplexe Verhalten eines Schwarms soll so nicht auf Basis einer übergeordneten Ebene, aus den Intentionen eines steuernden Subjekts oder aus einer vitalistischen Kraft, sondern aus der Organisationsstruktur selbst, den Relationen und Prozessen, dem Austauschverhältnis mit ihrer Umwelt beschreibbar gemacht werden. Vehlken liest Uexküll dabei konsequent als Protokybernetiker: Uexküll habe Umwelten als »Netzwerke von Funktionen zwischen dem Organismus und jenen Aspekten der Umgebung beschrieben, mit denen er in einem Austauschverhältnis steht«.[87] Mit dem Konzept der Funktionskreise als »Abfolge von Feedback-Schleifen zwischen Lebewesen und ›Umwelt‹«, so heißt es weiter, habe Uexküll die »Vorwegnahme einer späteren Kybernetisierung biologischer Prinzipien«[88] begünstigt. Ist das aus einer rezeptionsgeschichtlichen Perspektive durchaus plausibel, so ließe sich dennoch fragen, ob dieser Interpretation nicht eine etwas offensive Rückprojektion von Begriffen zu Grunde liegt, die bereits vom Vorverständnis einer Affinität zwischen Umwelt- und Netzwerkdenken ausgeht. Dagegen wäre zu betonen, dass Uexküll nicht nur selbst keine systemtheoretischen Begriffe und Modelle verwendet hat, sondern sein gesamtes Verständnis von Biologie gerade gegen die Gleichsetzung von tierischem Verhalten mit technischen Prozesse ausgerichtet war.

Darüber hinaus übersieht eine protokybernetische Lesart die Bedeutung Kants für Uexküll, stellt doch die Einführung des Subjekts in die Biologie gerade einen der wesentlichen Innovationsmomente der Umweltlehre dar. Wenn daher Lebewesen »aktiv-reaktiv mit ihrer Umgebung in wechselhaften Beziehungen stehen«, reicht das noch nicht aus, um »bei Uexküll […] eine Art ›Austreibung des Geistes aus den biologischen Wissenschaften‹«[89] zu diagnostizieren. Vielmehr kann eine solche Lesart selbst als Effekt eines Primats der Relation gelten, durch das die Aufmerksamkeit für die Modalität von Relationen hinter die Affirmation ihres bloßen Vorhandenseins zurücktritt. Denn eine Relation in einem systemtheoretischen oder kybernetischen Netzwerk ist etwas anderes, als der bei Uexküll als Merken und Wirken eines zentrifugal

87 Sebastian Vehlken, *Zootechnologien. Eine Mediengeschichte der Schwarmforschung*, Zürich 2012, S. 133.

88 Ebd., S. 134. Vgl. zur Kennzeichnung Uexkülls als Protokybernetiker auch Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität,* Frankfurt / M. 2003, S. 471.

89 Ebd., S. 146.

auf seine Umwelt ausstrahlenden Subjekts beschriebene Umweltbezug. Doch soll mit diesem Hinweis nicht Uexkülls Kritik an der Mathematisierung des Lebens wiederholt und auf den Schauplatz gegenwärtiger Medientheorie verschoben werden. Im Gegenteil sollte deutlich werden, dass gerade eine ihrem Anspruch nach radikal denaturalisierende und aktualisierende Transformation Uexkülls zum Netzwerkdenker zu einem weitaus affirmativeren Umgang tendiert, kommen doch so die weiter oben herausgearbeiteten und noch weiter zu verfolgenden Probleme – die Gleichsetzung von Leben und Funktionalität, die Possessivitäts- und Transparenzstruktur – gar nicht erst in den Blick.

In den vergangenen Jahren ist eine verstärkte Uexküll-Rezeption besonders im angloamerikanischen Raum zu beobachten. So ist die englische Neuübersetzung von Uexkülls *Streifzügen* als Teil der *Posthumanities*-Reihe bei *University of Minnesota Press* an der Seite von Arbeiten Donna Haraways, Michel Serres' oder Cary Wolfes erschienen. Diese Einordung ist symptomatisch für das neuerwachte Interesse an Uexküll als einem vermeintlichen Vorreiter eines Denkens diesseits des Menschen. Im Mittelpunkt dieser Lesarten steht Uexkülls Verfahren eines tentativen Wahrnehmens mit den Sinnen eines anderen Lebewesens. In seinem ebenfalls als Teil der *Posthumanities*-Reihe erschienenen *Insect Media* versucht sich Jussi Parikka an einer Verbindung einer protokybernetischen Lesart mit einem prozessphilosophischen, insbesondere auf Deleuze und Guattari zurückgreifenden Denken. Ausgangspunkt von Parikkas Ansatz ist die Beobachtung, dass nicht nur technische Medien seit dem 19. Jahrhundert einen wesentlichen Anteil an der Herausbildung eines Wissens über die »Natur« sowie insbesondere der Erkenntnis über die komplexen Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen nichtmenschlicher Lebewesen hatten, sondern diese Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen zunehmend selbst in einem medientheoretisch fruchtbaren Vokabular beschrieben worden sind.

Wenn Tiere weder als passive Reizempfänger noch als vitalistisch beseelte Wesen, sondern in ihrer Interaktion mit einer Umwelt aufgefasst werden, lassen sich ihre Wahrnehmungen, Bewegungen und Orientierungen selbst als eine Art von »technics« verstehen, als »temporal becoming, a matter of affects, melodics, and contrapuntal interactions«[90], die nicht getrennt werden können von einem Bezug auf eine Umwelt. Das

[90] Jussi Parikka, *Insect Media. An Archaeology of Animals and Technology*, Minneapolis, MN, London, 2010, S. 59. Vgl. auch die ähnlich gelagerte kulturtechnische Interpretation der anthropologischen Differenz bei Bernhard Siegert, »Waldmenschen, Wolfskinder, Cat People und andere ›Thiermenschen‹. Kehrbilder der anthropologischen Differenz«, in: Christiane Voss, Lorenz Engell (Hg.), *Mediale Anthropologie*, München 2015, S. 183–200.

Primat der Relation – bei Uexküll noch explizit statisch als Einpassung verstanden, um jegliche Konnotation einer nachträglichen Anpassung des Lebewesens an sich verändernde Umweltbedingungen zu vermeiden – wird damit dynamisiert, die Umwelt zu einem Vorläufer der »Assemblage« Deleuzes und Guattaris. Das Ineinandergreifen von Merkwelt und Wirkwelt erscheint dann als eine Theorie des Werdens eines Subjekts, das sich ereignishaft entfaltet, in seinem Eingebettetsein in und mit einer Welt fortwährend aktualisiert.[91]

Ließe sich Deleuzes Uexküll-Lektüre durchaus im Sinne seiner hermeneutischen Methode »einen Autor von hinten zu nehmen und ihm ein Kind zu machen, das seines, aber trotzdem monströs wäre«[92] verstehen, so besteht Parikkas Vorgehen einerseits in einem Rückgriff auf die bereits von Deleuze geleistete Transformationsarbeit, bedient sich aber – im Unterschied zu Deleuze – gleichermaßen einer historisierenden Strategie. Uexküll wird so rückwirkend zu einer Art wissensgeschichtlichem »missing link« zwischen den Umgebungskonzeptionen in der Biologie seit dem 19. Jahrhundert und Prozessphilosophien von Spinoza, Bergson, Whitehead, Simondon und Deleuze / Guattari.

Wenn Vorbehalte gegenüber dieser Lesart erhoben werden, so mag dies zunächst als übersteigerter exegetisch-protestantischer Impuls erscheinen, dem es allein um die »richtige«, d. h. möglichst originaltextgetreue Auslegung Uexkülls geht. Doch nicht bloße Exegese, sondern die Frage nach der Art von Relationsdenken, die mit und über Uexküll hinaus entwickelt wird steht an dieser Stelle zur Diskussion. Mit seiner prozessphilosophischen Adaption bleibt dabei auch Parikka der Logik und dem Prinzip einer Erweiterung der Relation verpflichtet. Einerseits geht es um eine affektive Modellierung des Umweltbezugs, um die affektiven Potentiale »of animals, human beings, or any other interactional entities […] what affects is one capable of, what can they do, with whom, when, and with what results?«[93] Doch andererseits genügt ihm der Hinweis, *dass* es sich um Affekte, Intensitäten, Empfindungen handelt. Auf Grundlage dieses radikal ausgeweiteten Affektbegriffs können dann schließlich auch kybernetische Modelle als »affective assemblages that operate through relating and responding to the fluctuations of their milieus«[94] eingegliedert werden. Dass die Formen des »relating« und »responding« bei Maschinen aber durchaus von denen menschlicher

91 Vgl. ebd., S. 70–74.
92 Gilles Deleuze, »Brief an einen strengen Kritiker«, in: ders., *Unterhandlungen*, Frankfurt / M. 1991, S. 11–24, hier S. 15.
93 Parikka, *Insect Media*, a. a. O., S. 74.
94 Ebd., S. xxiv.

und nichtmenschlicher Lebewesen unterschieden werden können, dass diese ohne die Implementierung menschlichen Wissen und menschlicher Intentionen überhaupt gar keine in diesem Sinne zu beschreibenden Verhaltensweisen zeigen könnten, wird dabei ausgeblendet. So nennt Parikka etwa die von dem britischen Neurophysiologen William Grey Walter Ende der 1940er-Jahre konzipierte »machina speculatrix« (wegen ihres Aussehens auch bekannt als »kybernetische Schildkröte«) exemplarisch als eine solche zu Affekten fähige, weder menschliche noch tierische »interactional entity«. Parikka spricht Walters »Schildkröte« die Fähigkeit zur Kommunikation mit ihrem *environment* zu, einer Kommunikation »far from communication of content in terms of abstracted symbols, it was rather a mode of embodied interaction in a shared space [...] actually based in perception, and perception that is furthermore conceptualized as an environmental being«.[95]

Die »Verkörperung« von Walters Schildkröte war jedoch auf zwei Sensoren (eine photoelektrische Lichtzelle und ein Kontaktsensor) bzw. (in Uexkülls Terminologie) zwei Wirkmale beschränkt, mit denen eine aus zwei Merkmalen – Lichtquellen sowie im Weg befindliche Hindernisse – bestehende »Umwelt« korrespondierte. Auf einem Vorder- und zwei Hinterrädern konnte sich die Schildkröte so selbstständig einer Lichtquellle nähern bzw. bei zu geringer Distanz wieder von dieser entfernen und in ihrem Weg befindliche Hindernisse umfahren.[96]

[95] Ebd., S. 134.

[96] Im Detail beschreibt Andrew Pickering den Aufbau und die Funktionsweise der »machina speculatrix« folgendermaßen: »Die Schildkröten waren mobile Roboter, die sich auf drei Rädern bewegten, von denen sich eines an der Vorderseite und zwei an der Rückseite befanden. Ihre Bewegungen wurden durch zwei Motoren erzeugt. Ein Motor bewegte das Vorderrad, der andere ließ die Vorderachse langsam rotieren, so daß die Schildkröte in ihrem Ausgangszustand den Raum auf einer kreisähnlichen Bahn erkundete. Die Sinnesorgane der Schildkröte bestanden aus einer photoelektrischen Zelle, die fest auf der Vorderachse montiert war, so daß sie in die Richtung wies, in die sich das Rad bewegte, sowie einem Kontaktschalter auf ihrem Körper. Zwischen den Sensoren und Motoren lag ein außergewöhnlich simples ›Gehirn‹ aus zwei Vakuumröhren, zwei Relais und zwei Kondensatoren. Diese waren so angeordnet, daß die Vorderachse zu rotieren aufhörte, sobald die photoelektrische Zelle ein Licht registrierte. Die Schildkröte konnte sich also auf das Licht ausrichten und darauf zu bewegen. Gleichzeitig wurde das Betriebslicht oben auf der Schildkröte gelöscht. Wenn die Schildkröte auf ein Hindernis oder größeres Gefälle stieß, schloß sich der Kontaktschalter auf ihrem Körper, was die Vorwärtsbewegung des Vorderrades in eine abwechselnde Rückwärts- und Vorwärtsbewegung verwandelte, womit die Schildkröte gewöhnlich das Hindernis umfahren konnte« (Andrew Pickering, »Mit der Schildkröte gegen die Moderne. Gehirn, Technologie und Unterhaltung bei Grey Walter«, in: Henning Schmidgen, Peter Geimer, Sven Dierig (Hg.), *Kultur im Experiment*, Berlin 2004, S. 102–119, hier S. 104ff.)

Kann die Schildkröte somit als »eine Variante der grundlegenden kybernetischen Verbindung zwischen Zweckgerichtetheit und Rückkopplung aus der Umwelt«[97] betrachtet werden, so ist es genau diese Verbindung, die Tatsache, dass in dem kybernetischen Verhaltensmodell Rückkopplungen überhaupt nur aufgrund ihrer bereits zweckhaften Struktur als Rückkopplungen erkannt werden können, die einen Brückenschlag zur Affekttheorie im Sinne Deleuzes als etwas weit gegriffen erscheinen lässt. Zwar ist das Verhalten der Schildkröte »adaptiv«, insofern sie in »Echtzeit auf die Umstände reagierte, in denen sie sich jeweils befand«[98], *was* diese Umstände aber jeweils sind, muss bereits vorab festgelegt und in die Konstruktion eingegangen sein. Man könnte diese Vorstellung durchaus in Einklang bringen mit einem Relationsprimat, wie es in Uexkülls planmäßiger Einpassung zum Ausdruck kommt und somit Walters Schildkröte ebenso als Fortsetzung der Ethologie Uexkülls verstehen wie diesen als protokybernetischen Vorläufer[99]. Kaum kompatibel sind diese beiden Konzeptionen aber mit dem affekttheoretischen Verständnis des Umweltbezugs, wie es Deleuze in der Uexküll-Lektüre in seinem Spinoza-Buch herausstellt. Maßgeblich ist dort gerade ein Unbestimmtheitsmoment, der Umstand, dass »niemand im Voraus die Affekte kennt, denen er fähig ist«[100], das bei der Schildkröte fehlt, ja gerade fehlen muss, damit die Schildkröte als zwischen Geist, Leben und Maschine übertragbares Modell funktionieren kann.[101]

Weil diese Nuancen aber an keiner Stelle eingeholt werden, nicht die Unterscheidung von Bezugsstrukturen, sondern gerade deren Auflösung auf der Ebene eines Primats der Relation den Fokus seines gesamten Vorhabens bildet, kann Parikkas Verortung Uexkülls zwischen Protokybernetik und Prozessphilosophie als paradigmatischer Ausdruck des von Galloway aufgezeigten »reticular pessimism« verstanden werden.

97 Ebd.,S. 106.
98 Ebd., S. 116.
99 Vgl. Parikka, *Insect Media*, a. a. O., S. 134.
100 Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin 1988, S. 162.
101 So wurde die Schildkröte zwar als popularisierte Version kybernetischer Verhaltensmodelle ebenso geschätzt wie belächelt, Walter selbst hatte aber bereits die mögliche Übertragung auf einen militärischen Anwendungskontext (proaktiv zielsuchende Geschosse) im Sinn (vgl. Pickering, »Mit der Schildkröte gegen die Moderne«, a. a. O., S. 115ff.)

2.5.3 *Uexküll und spekulative Realismen*

Auch aus der Richtung einer sogenannten objekt-orientierten Ontologie bzw. eines »Spekulativen Realismus« wird Uexküll als eine der Gründungsfiguren eines nichtanthropozentrischen Denkens in Anspruch genommen. Noch radikaler wird dabei versucht, dessen Einsichten zu erweitern, indem nicht mehr nur lebenden Organismen, sondern auch anorganischen Dingen die Fähigkeit zur Herausbildung ihrer jeweils eigenen Umwelt zugesprochen wird.[102]

Zentraler gemeinsamer Bezugspunkt dieser »neuen« oder »spekulativen« Realismen ist eine kritische Haltung gegenüber einer von Quentin Meillassoux als »Korrelationismus« bezeichneten Grundeinstellung der modernen Philosophie, derzufolge Denken und Sein nur in einer wechselseitigen Übereinstimmung verstanden, nie aber an sich selbst, unabhängig von dieser immer schon vorausgesetzen Adäquation begriffen werden können.[103] Seinen Ausgang nehme dieser »korrelationelle Zirkel« bei Immanuel Kant. Mit seiner Zurückweisung eines naiven Empirismus sei Kants Kritizismus zu weit gegangen und hätte auf diesem Weg ein absolutes, nicht in Bezug auf ein Subjekt zu denkendes Außen preisgegeben: »Ein Außen, das nicht relativ zu uns war, das sich seiner Gebung gegenüber indifferent gab, um das zu sein, was es ist, in sich selbst bestehend, ob wir es denken oder nicht; ein Außen, das vom Denken mit dem berechtigten Gefühl durchlaufen werden konnte, in der Fremde – diesmal ganz woanders – zu sein.«[104]

Betrachtet man die ablehnende Haltung gegenüber Kants Erkenntnistheorie als Grundgeste all dieser darüber hinaus durchaus heterogenen Positionen, so ist aber die Affirmation Uexkülls durch Levi Bryant oder Timothy Morton neu zu bewerten. Anzumerken ist zunächst, dass Meillassoux selbst sich keinesfalls auf Uexküll bezieht. Als »signature work of speculative realism«[105] steckt dessen Korrelationismus-Kritik aber den Rahmen ab, in dem Uexküll etwa von Bryant oder Morton positioniert wird: als eine Figur, die bereits einen möglichen Weg zu einem posthumannichtkorrelativen Denken aufgezeigt hätte. Eine Infragestellung dieser

[102] Vgl. Levi Bryant, *Onto-Cartography. An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh 2014, S. 62f, Timothy Morton, *Realist Magic. Objects, Ontology, Causality*, Ann Arbor, MI 2013, S. 112f.

[103] Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich, Berlin 2008, S. 18. Vgl. auch Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman, »Towards a Speculative Philosophy«, in: dies. (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism,* Melbourne 2011, S. 1–18.

[104] Ebd., S. 21.

[105] Bryant, Srnicek, Harman, »Towards a Speculative Philosophy«, a. a. O., S. 8.

Lesart bezieht sich also lediglich auf diese Inanspruchnahme und trifft nicht Meillassoux' Denken selbst.

Aus diesem Blickwinkel erweist sich dann erstens Uexkülls methodisches Plädoyer gegen anthropozentrische Sichtweisen in erkenntnistheoretischer Hinsicht als widersprüchlich oder zumindest äußerst inkonsistent, steht an dessen Wurzel doch – wie bereits Canguilhem betont – eine nach humanistischen Vorstellungen modellierte Subjektivität. Canguilhem sieht darin noch eine Gegenposition zur anthropozentrischen Illusion des Mechanismus, zur Vorstellung einer allein mit den Mitteln mathematischer Rationalität beschreibbaren Natur, doch lässt sie sich ebenso gegen Uexküll bzw. gegen eine allzu leichtfertige Berufung auf diesen wenden. Denn ungeklärt bleibt, inwieweit bei der Einführung des Subjekts in die Biologie eine bloße Übertragung eines humanistischen Subjektivitätsmodells auf nichtmenschliche Lebewesen stattfindet und so problematische Implikationen dieses Modells beibehalten werden. Zwar vermeidet Uexküll eine primitive Spielart des Anthropozentrismus, eine exklusive, allein auf den Menschen bezogene Geltung von Subjektivität. Der Preis aber ist eine Position, die man anthropopaternalistisch nennen könnte, findet die Übertragung von Subjektivitätsmerkmalen und -vermögen doch nun im Gestus eines wohlmeinenden Gewährens vom Menschen auf das Tier statt.

Zweitens ließe sich als weiteres Argument für die Inkompatibilität zwischen objekt-orientierten Ontologien und Uexküll anführen, dass Uexküll den Menschen und dessen Umwelt gegenüber anderen Lebewesen zwar zu deprivilegieren versuchte, mit seinem Verständnis der Umwelt als einem zu bestimmten Subjekten fest zugehörigem, relativem Außen aber ein objekt-orientieren Ontologien geradezu diametral entgegengesetztes Anliegen verfolgte, mithin also zwischen beiden Ansätzen eine Diskrepanz vorherrscht, der auch nicht einfach mit einer Zuspitzung oder Erweiterung Uexkülls beizukommen ist.

Das theoriestrategische Dilemma, einerseits mit Uexküll gegen den Anthropozentrismus der abendländischen Philosophie vorgehen zu wollen, sich damit aber andererseits auf dessen Kantische Epistemologie einzulassen und dem gleichen korrelationistischen Denken in die Hände zu spielen, das man als fundamentale Ursache eben jener anthropozentristischen Verzerrung ausgemacht hat, kann als symptomatischer Effekt einer kursorischen Rezeption Uexkülls betrachtet werden.

Auch aus dem Blickwinkel des »Spekulativen Realismus« selbst ist dieser Konflikt bereits problematisiert worden: »All Uexküllian animals are Kantian subjects. The problem I find with Uexküll's otherwise admirable attempt to move beyond anthropocentrism, is that he remains

committed to the idea that the categories of meaning and life are forever married«, konstatiert etwa Michael Austin, um direkt im Anschluss zu bemängeln: »Uexküll is trapped in a fantasy that sees not only easy divisions in regards to who or who not possesses an Umwelt [...]. In other words, subjectivity is conditional on various biological factors, and is limited to a selected number of beings.«[106]

Für Uexküll, so lässt sich Austins Kritik präzisieren, sind die Kategorien Leben und Bedeutung nicht nur unauflöslich miteinander verbunden, sie gehen gar ineinander auf, insofern als zu einem bestimmten Leben nur gehört, was für dieses Bedeutung erlangt, wie auch Leben sich nicht abseits von einem Bezug auf das denken lässt, was für eben dieses Leben bedeutsam ist. Wäre aber, so ließe sich der spekulativ-realistischen Rehabilitation eines absoluten Außen entgegenhalten, die Lösung für das Problem einer als zu stabil aufgefassten Heirat, entweder auf radikale Scheidung zu drängen oder auf die radikale Erweiterung relationaler Ontologien auf die Kategorie der Objekte? Liefe die berechtigte Kritik an einer unmittelbaren Verknüpfung von Leben und Bedeutung, von Geist und Materie dann nicht in letzter Konsequenz auf eine Hypostasierung des begriffslosen, undenkbaren Außen und damit einer Reetablierung von Dualismen hinaus?[107]

[106] Michael Austin, »Structure, Sense, and Territory«, in: *Speculations. A Journal of Speculative Realism*, 2, 2, 2011, S. 104–134, hier S. 122.

[107] Einen besonderen Ausdruck findet diese Übersteigerung des absoluten, begrifflosen, »großen Außen« (Meillassoux) in der Faszination von OOO- und SR-affinen Denker_innen für Momente des Horrors, des Monströsen und Unheimlichen. Besonders Eugene Thacker hat sich, inspiriert vor allem durch die Literatur H. P. Lovecrafts, in den vergangenen Jahren mit einer solchen Philosophie des Horrors beschäftigt, die immer zugleich den Horror der Philosophie, den Moment, in dem das Denken abrupt mit einem für es selbst völlig inkommensurabeln Anderen konfrontiert wird, zu bezeugen versucht: »Whether or not a comprehensive philosophy of objects is possible, without simply being recuperated into the double-bind of the object-for-us (Latour) and the thing-in-itself (Heidegger), we must always be brought back to the persistence of that most peculiar of objects – the subject. For our purposes here, what is important to note is how objects exist in this contradictory movement of givenness and withdrawal. Even in their most intimate, phenomenal interaction with us as subjects, objects still maintain some reservoir of inaccessibility – in short, for every object there is an inaccessible more-than-object. Indeed, it seems that this almost perfectly describes the objects that populate the supernatural horror genre« (Eugene Thacker, »Dark Media«, in: ders., Alexander R. Galloway, McKenzie Wark, *Excommunication. Three Inquiries in Media and Mediation*, Chicago, IL, London 2014, S. 77–149, hier S. 115. Vgl. auch Eugene Thacker, *In The Dust of This Planet*, Winchester, UK, 2011). Vgl. zu den untergründigen Verbindungen dieses Motivs mit der ästhetischen Kategorie des Erhabenen sowie Ansätzen der Bildtheorie Markus Rautzenberg, »Erhabener Schauer? Über ein apotropäisches Motiv in Bildtheorie und spekulativem Realismus«, in: Jonas Etten, Julian Jochmaring (Hg.), *Nach der ikonischen Wende. Aktualität und Geschichte eines Paradigmas*, Berlin 2021.

Eine medienphilosophische Perspektive verortet sich diesseits der Unterscheidung von Korrelationismus und Nicht-Korrelationismus. Sie versucht diesseits von ewiger Heirat oder Scheidung nach einer dritten Möglichkeit zu fragen, nach anderen Beziehungsmodellen und anderen Modellen Beziehungen überhaupt zu denken. Der geforderte »move beyond« anthropozentrischen Denkens besteht dann nicht darin, Tieren den ontologischen Status eines Subjekts eigenen Rechts zuzusprechen, sondern die Subjektivität beider – menschlicher wie nichtmenschlicher Lebewesen – aus einer Position der Schwäche heraus zu denken. Kurz gesagt: Es geht darum, die Sprungrichtung anders einzustellen, nicht mehr einer Logik der Erweiterung zufolgen, sondern, wie von Mortons »dark ecology« angestoßen, Negativität und Entzug als konstitutiv für jeden Umweltbezug zu begreifen.

Den Kern dieses Manövers bildet die Frage nach der Medialität des Umweltlichen. Obwohl dabei mit der Possessivitäts- und Transparenzstruktur von Uexkülls Umweltbegriff gewissermaßen eine fundamentalkorrelationistische Position den wesentlichen Abstoßpunkt darstellt, soll der Korrelationismus dennoch nicht komplett verabschiedet werden. Denn diesseits der Alternative völliger Übereinstimmung von Subjekt und Dingen oder absolutem Entzug öffnet sich erst der Blick für das gesamte Spektrum relationaler, vermittelter Bezüge. Diese gründen, so hat Morton unterstrichen, in der Endlichkeit menschlicher wie nichtmenschlicher Subjektivität, in einer Endlichkeit, die »meinen Zugang zu den Dingen an sich beschränkt. Die *Endlichkeit* ist drastisch, da sie irreduzibel ist. Ich kann sie nicht durchbrechen.«[108]

Endlichkeit, Vermitteltheit und Beschränkung implizieren einander – es gibt für menschliche wie nichtmenschliche Lebewesen keinen unmittelbaren und nicht an Endlichkeit gebundenen Zugang zu den Dingen. Jeder Zugang ist vermittelt und in dieser Vermittlung an Bedingungen von Lebendigkeit gebunden, an spezifische, materielle Umgebungen, an Körper und Sinne. Die Medialität des Umweltlichen ist in diesem Sinne immer auch Beschränkung und geht nicht in Possessivität und Transparenz auf. Medienphilosophisch gilt es gerade, die Art und Weisen dieser Beschränkung auszuloten. Diese Möglichkeit wird aber sowohl durch radikalen Verzicht auf Kategorie der Relation abgeschnitten, als auch durch jene Spielarten eines Primats der Relation, die übersehen, dass kein Bezug ohne Entzug zu denken ist.

[108] Morton, »Dunkle Ökologie«, a. a. O., S. 257f, Herv. i. O.

Uexkülls Leistung besteht zweifellos darin, die grundsätzliche Frage nach einem nichtdeterministischen Umweltverhältnis aufgeworfen und im gleichen Zug das Privileg menschlicher Wahrnehmungs- und Erkenntnismodi zurückgewiesen zu haben. Gegenwärtige Lesarten neigen jedoch dazu, die Unterscheidung zwischen Anti-Anthropozentrismus, also einem Denken, dass nicht den Menschen als Spezies privilegiert, und Post-Humanismus zu unterschlagen[109] bzw. zu suggerieren, mit einer Abgrenzung von Ersterem sei man bereits automatisch auf dem Terrain von Letzterem angelangt. Der Zusammenhang zwischen einer Auflösung der Artensuprematie und einer Kritik am Humanismus im Sinne der Infragestellung des Universalanspruchs eines männlichen, rationalen, europäischen, weißen, aktiv tätigen Subjekts wird dabei aber nicht mehr eigens begründet, sondern bereits vorausgesetzt. Dies führt zu zwei unproduktiven Frontstellungen: Erstens eine synchrone, die Uexkülls Selbstverortung innerhalb zeitgenössischer biologischer und naturphilosophischer Diskurse betrifft. Die von Uexküll eingezogene Front zwischen einer Modellierung des Lebens nach Maßstäben menschlicher Rationalität im Mechanismus einerseits und einer unabhängig davon existierenden, planmäßig-harmonischen Einrichtung alles Lebendigen andererseits ist dann insofern nur eine Scheinfront, als sich auch sein eigenes Gegenmodell weiterhin an Aspekten humanistischer Subjektivität orientiert.

Zentrale Kennzeichen dieser Orientierung sind erstens die Aufrechterhaltung eines Primats des Subjekts und dessen Vermögen vor den jeweils begegnenden Objekten, zweitens eine Nivellierung von Medialität (sowohl im Sinne des biologischen Medienbegriffs, den elementaren Umständen bzw. Lebensbedingungen wie Luft oder Wasser, die für Uexküll scheinbar voraussetzungslos gegeben sind, als auch epistemologisch, als materiell-experimentaltechnische Bedingungen seiner eigenen Erkenntnis) sowie drittens ein Primat von Aktivität und funktional-zweckgerichtetem Handeln.

Zweitens eine diachrone Frontstellung, die zwischen der Rezeption durch die Philosophische Anthropologie und aktuellen protokybernetischen und neorealistischen Anschlüssen gezogen werden kann. Während erstere zu weit springen und suggerieren, damit dem Menschen einen von der Absprungbasis grundlegend unterschiedenen Bereich zu erschließen, verkennen letztere, dass von Uexküll aus überhaupt ein Absprung im Sinne einer kritischen Distanznahme zu seinem Grundmodell vollzogen werden sollte.

[109] Zu dieser keineswegs nebensächlichen Differenz vgl. Braidotti, *Posthumanismus*, a. a. O., S. 63.

Dabei ist es gerade die Subjektivität von Umwelten, die einen Anhaltspunkt bietet, *über* Uexküll hinaus zu gelagen. Denn von dort aus stellt sich erst die schon von Canguilhem aufgeworfene und in Mortons Hinweis auf die Endlichkeit wieder aufgegriffene Frage, wie es zu verstehen ist, dass »der Mensch, insofern er lebendig ist, [sich] auch nicht dem allgemeinen Gesetz des Lebendigen entziehen«[110] kann. Könnte es dann sein, dass menschliches Wahrnehmen und Handeln, inklusive jenes im Bereich der Sprache und der Symbolbildung, das für gewöhnlich als menschliches Spezifikum aufgefasst und dessen Nichtgebundenheit an eine Umwelt ausmachen soll, doch eine Struktur aufweist, die in ihrer Grundverfassung auf Umweltlichkeit bezogen und damit unabhängig ihrer inhaltlichen Ausprägung vom Tier doch nicht kategorisch verschieden ist?

Dem entspräche ein Begriff des Umweltlichen, bei dem Bezug und Entzug miteinander verschränkt werden, wie mit dem Konzept der negativen Ambientalität im zweiten Teil dieser Arbeit ausgearbeitet werden soll: Erstens, indem über Heideggers und Agambens Uexküll-Lektüren eine primäre Passivität als Grundstruktur jeden Handelns aufgezeigt wird, die die Verschränkung von »Leben« und Aktivität« unterläuft. Zweitens wird mit Merleau-Ponty Umweltlichkeit von der Leiblichkeit und einer damit einhergehenden Verletzbarkeit denkbar, um drittens die Rolle der Materialität im Verhältnis zum latenten Formprimat von Umgebungskonzeptionen wie auch zu aktuellen Spielarten des Materialitätsdenkens zu behandeln.

[110] Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 276.

B – KONTUREN NEGATIVER AMBIENTALITÄT

1.
Über Uexküll I: Heidegger

> Wenn sich unsere Überlegungen zu Anfang in weitem Maße – was den Begriff der Ontologie angeht sowie denjenigen der Beziehung, die der Mensch zum Sein unterhält – an der Philosophie Martin Heideggers inspirieren, so sind sie von einem tiefen Bedürfnis geleitet, das Klima dieser Philosophie zu verlassen [...]
>
> *Emmanuel Lévinas*

Im ersten Teil der Arbeit konnte einerseits gezeigt werden, dass das in aktuellen medienökologischen Ansätzen zu Grunde gelegte Umweltverständnis sowohl historisch als auch systematisch unterkomplex bleibt, andererseits aber auch ein Rückgang auf den Umweltbegriff Uexkülls nicht ausreicht, um das Potential einer Medienphilosophie des Umweltlichen einzulösen. Doch steht dabei keine Emphase des Natürlichen, sondern die Infragestellung des auf Beherrschung basierenden Dualismus von Natur und Kultur zur Diskussion, um von dort her die Menschlichkeit des Menschen von seiner äußeren Bedingtheit, seiner Schwäche und von seinem Unvermögen her zu denken.

Damit rückt besonders die Frage nach der Unverfügbarkeit von Umwelten sowie nach der Einschränkung subjektiver Verfügungsmacht gegenüber der jeweiligen Umwelt in den Vordergrund. Statt dem in der aktuellen Theorielandschaft allgegenwärtigen Primat der Relation zufolgen, gilt es daher, Momente der Negativität und des Entzugs als konstitutiv für die Beziehung zwischen Lebewesen und Umgebendem herauszustellen. Erstens steht damit ein dualistisches Verständnis der anthropologischen Differenz humaner und nonhumaner Lebewesen auf dem Spiel. Zweitens sollte sich eine Aufweichung dieses Dualismus nicht darin erschöpfen, das Tier über die Zuweisung von Vermögen aufzuwerten, die dem Paradigma zweckgerichteter Rationalität entnommen sind. Die Medialität des Umweltlichen sollte drittens die Materialität des Medialen und der verkörperten Existenz von Lebewesen einbeziehen.

Die ersten beiden Kapitel dieses zweiten Teils beschäftigen sich mit der Uexküll-Rezeption Martin Heideggers und Maurice Merleau-Pontys und erschließen diese in ihrer werksystematischen Bedeutung sowie in ihren medienphilosophischen Konsequenzen. »Über Uexküll« lässt sich zum

einen verstehen als »Uexküll thematisierend«, »von Uexküll handelnd«, zum anderen kann das »über« aber auch die mediale Rolle Uexkülls und seines Umweltbegriffs im Denken Heideggers und Merleau-Pontys anzeigen, sodass diese »durch« oder »mit Hilfe von« Uexküll zu einem anderen Verständnis von Umweltlichkeit gelangen, das zugleich immer auch »über« Uexküll hinausweist, eine Erweiterung und Vertiefung von dessen Ansatz darstellt, wie auch Abgrenzung und Kritik ermöglicht.

Wird Uexküll in diesem Sinne als »Medium« verstanden, so bleiben dessen Konzepte den durch ihn angestoßenen Gedankengängen und Begriffsbildungen selbst nicht äußerlich, stellen keine bloße »Absprungbasis« dar, sondern schreiben sich mit ihren problematischen Implikationen und Tendenzen auch in das Denken Heideggers und Merleau-Pontys auf vielfältige Weise ein. So sind beide Uexküll gelegentlich näher, als ihnen selbst bewusst ist, erzeugen aber in den Versuchen einer Überwindung oftmals auch neue Probleme und Fragestellungen. Gerade diese Momente einer nicht restlosen, niemals vollständig gelingenden Überwindung erweisen sich aber als produktiv, als Momente, durch die sich überhaupt erst die Konturen einer Medienphilosophie des Umweltlichen umreißen lassen.

Im dritten und abschließenden Kapitel werden diese Überlegungen nicht mehr mit Bezug zu Uexkülls Umweltbegriff, sondern vor dem Hintergrund der Heidegger-Kritik Luce Irigarays mit Blick auf die Materialität des Umgebenden, die Verkörperung des *logos* und die Geschlechterdifferenz behandelt, um die Frage des Umweltlichen so an einen über die anthropologische Differenz hinausreichenden Kontext anzubinden.

Wird im ersten Kapitel auf phänomenologisch orientierte Vorlesungen Heideggers der frühen 1920er-Jahre, auf *Sein und Zeit* sowie insbesondere auf die Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik* aus dem Wintersemester 1929/1930 und deren kritische Lektüre durch Giorgio Agamben zurückgegriffen, so stehen im dritten Kapitel Texte der 1930er- und 1940er-Jahre wie *Der Ursprung des Kunstwerkes* und der *Brief über den Humanismus* im Fokus, die in der Heidegger-Forschung einer »seinsgeschichtlichen« Phase zugerechnet werden.

Zeitlich fallen die im dritten Kapitel behandelten Texte mit den als Bände 94 bis 97 der Gesamtausgabe veröffentlichten sogenannten *Schwarzen Hefte* zusammen, in denen sich von 1938–1941 eine Vielzahl antisemitischer Äußerungen finden. Bei einer Auseinandersetzung mit Heidegger, zumal wenn sie sich in differenztheoretischer Absicht gegen tradierte Dualismen des abendländischen Denkens richtet und damit immer auch die ethischen wie politischen Fragen nach einer möglichen Anerkennung eines *Anderen* wie konkreter *Anderer* des als vernünftig, weiß, männlich, aktiv-vermögend, heterosexuell konzipierten humanis-

tischen Subjekts aufruft, kommt man nicht umhin, sich von Heideggers Bemerkungen zutiefst verstört zu zeigen. Eine Durcharbeitung dieser Verstörung würde aber, zumal sie nicht allein die Debatten seit Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* umfasst, sondern diskurshistorisch auch mit weiter zurückliegenden Diskussionen um Heideggers Engagement in der nationalsozialistischen Partei, seinem Rektorat an der Universität Freiburg in den Jahren 1933/1934 sowie seinem Schweigen gegenüber der Shoah verknüpft sein müsste, den Rahmen der hier verhandelten Fragestellungen sprengen. Schon die Frage, ob die im ersten Kapitel im Zentrum stehenden, werk- wie realgeschichtlich vor den 30er- und 40er-Jahren gelegenen Ausführungen Heideggers zur Umweltlichkeit des Daseins sowie zum Verhältnis von Mensch und Tier nicht, kaum oder weniger (und in welcher Weise) von dessen späteren Verstrickungen berührt werden, würde selbst wohl wiederum die Dimensionen einer anderen, eigenständigen Arbeit übersteigen.

Doch wäre es angesichts des in eben diesem Rahmen verfolgten Vorhabens ebenso ignorant wie fahrlässig, die Diskussion um die Bedeutung der *Schwarzen Hefte* für Heideggers Philosophie mit dem Hinweis auf methodisch notwendige Begrenzung außen vor zu lassen. Als möglicher, immer unzureichend und kompromisshaft bleibender Umgang wird daher im ersten Kapitel Heidegger ungeachtet seines späteren Denk- und Lebensweges behandelt, während im dritten Kapitel die Lichtung als seinsgeschichtliche Denkfigur sowie sein Verhältnis zum Humanismus insbesondere vor dem Hintergrund seiner antisemitischen Äußerungen und den mit diesen in Resonanz zu bringenden Motiven seines Denkens thematisiert werden.

1.1 Im Hörsaal sein, in der Werkstatt sein. Die Umweltlichkeit des Daseins

»Jedes Mal, wenn nach der Hand und nach dem Tier gefragt wird«, so drückt es Jacques Derrida in einem 1987 in Paris gehaltenen Vortrag aus, »scheint sich Heideggers Diskurs einer Rhetorik zu beugen, die um so herrischer und um so stärker autoritär geprägt ist, als sie eine Schwierigkeit, eine Verlegenheit verdeckt. Diese Rhetorik läßt die Axiomatik des tiefsten metaphysischen Humanismus – ich sage ausdrücklich: des tiefsten Humanismus – unangetastet, im Schutz der Dunkelheit.«[1]

[1] Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt / M. 1988, S. 19f.

Derrida bezieht seine Bemerkung auf Heideggers Vorlesung *Was heißt Denken?* von 1951/1952, in der Heidegger eine klare Unterscheidung zwischen dem Menschen, der als zur Sprache und zum Denken fähiges Wesen eine Hand besitze, und dem Tier, das lediglich über Greiforgane verfüge, zieht.[2] Ohne auf Derridas Interpretation dieser Passage hier genauer eingehen zu können, erlaubt sie doch einen Zugang zu zentralen, möglicherweise paradigmatischen – so legt es Derridas Bekräftigung »jedes Mal« zumindest nahe – Motiven, die Heideggers Denken der Differenz von Mensch und Tier prägen. Erstens fällt auf, dass Heidegger einen direkten Konnex zwischen dem Besitz der Hand als nicht-mehr-nur leiblichem Organ und dem Vermögen zur Sprache sieht, mithin Sprechen und Denken sogar analog setzt.[3] Im Umkehrschluss ist damit die Sprache als einziges Medium ausgewiesen, durch das sich ein »Denken« zu nennender Akt überhaupt vollziehen könnte.

Zweitens spricht Derrida von einer Autorität, einem als »herrisch« bezeichneten Nachdruck, der umso deutlicher hervortritt, als er dem Verbergen einer Verlegenheit diene. Gefragt werden kann daher zunächst, um welche Verlegenheit es sich handelt und warum diese überhaupt verborgen und überdeckt werden soll. Wäre es möglich, dass diese Verlegenheit wesentlich Heideggers eigenem Diskurs entspringt, die herrische Rhetorik also gerade der Abwehr widersprüchlicher, nicht konsequent durchdachter, uneingestandener Tendenzen seines eigenen Denkens über Mensch und Tier dienen soll?

Drittens ist insbesondere Derridas Hinweis auf die unzureichende Absetzung von Motiven eines »tiefsten metaphysischen Humanismus« brisant, stellt doch für Heidegger ein Denken, das den Menschen zum Mittelpunkt alles Seienden erklärt und dessen Ausnahmestellung voraussetzt, die metaphysische Grundverfehlung allen abendländischen Denkens dar, aus der heraus sich zu einem anderen Denken hin zu bewegen eine, wenn nicht *die* zentrale Aufgabe seines philosophischen Projekts bildet. Logozentrismus, auffallendes Beharren auf Dualismen und verdeckte metaphysische Relikte – so schwer diese Vorwürfe wiegen, so pauschal und uneinsichtig bleiben sie doch, wenn sie nicht detailliert aus dem

[2] Vgl. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA 8, hg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt / M. 2002, S. 18. Heidegger unterscheidet darüber hinaus die »Hand«, die, wie Derrida anmerkt, stets im Singular verwendet wird (vgl. Derrida, *Vom Geist*, a. a. O., S. 19) von einem Greiforgan als Teil des leiblichen Organismus. In diesem Sinne weist »die Hand« für Heidegger immer schon über die leibliche Dimension menschlicher Existenz hinaus. Vgl. dazu auch André Leroi-Gurhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt / M. 1984.

[3] So heißt es, nur »ein Wesen das spricht, d. h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen« (ebd).

Denken Heideggers selbst rekonstruiert und kontextualisiert werden. Im Fokus stehen daher nun nicht allein Heideggers explizite Auseinandersetzungen mit der Seinsweise des Tiers wie die Vorlesung zu den *Grundbegriffen der Metaphysik* von 1929/1930, sondern zugleich seine bereits ein Jahrzehnt zuvor einsetzende Verwendung des Umweltbegriffs sowie die in *Sein und Zeit* thematisierte Unterscheidung von Welt und Umwelt. Medienphilosophisch interessiert dabei besonders die Als-Struktur als der Vollzugsmodus, durch den sich Heidegger zufolge der Mensch von der bloßen Umweltgebundenheit abhebt. Liegt dieser Differenz Heideggers Vorstellung von der Sprache als exklusiv dem Menschen vorbehaltenen Modus des In-der-Welt-seins zu Grunde, so sind es gerade die von ihm behandelten anderen Vollzugsmodi – etwa in der Zeuganalyse oder der Analyse der Langeweile – in der die Als-Struktur und mit ihr die strenge Unterscheidung von Welt und Umwelt prekär werden.

1.1.1 *Umweltlichkeit als Ausgang aus der theoretischen Einstellung*

Schon während seines Studiums der Theologie und Philosophie an der Universität Freiburg beschäftigte sich Heidegger immer wieder mit biologischen Fragen, insbesondere mit der Evolutionstheorie Darwins und ihrer Adaption durch Ernst Haeckel. Mit der Evolutionslehre setzte er sich in Artikeln im »Heuberger Volksblatt« kritisch, damals noch aus Sicht eines katholischen Konservativen, publizistisch auseinander.[4] Sehr wahrscheinlich scheint es daher, dass Heidegger auch bereits während seiner frühen Freiburger Vorlesungen (1919–1923) mit Uexkülls Theorien sowie insbesondere mit dessen Begriff der »Umwelt« vertraut war, der zu diesem Zeitpunkt noch ein explizit biologischer Fachterminus war. Heideggers erstmalige Verwendung des Begriffs in der Vorlesung *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* 1919 lässt sich vor diesem Hintergrund kaum als genuin eigenständige philosophische Begriffsbildung verstehen, sondern vielmehr als Adaption, bei der weder Quelle noch bisheriger Kontext des Begriffs offengelegt werden.[5]

Keineswegs handelt es sich bei dieser Adaption jedoch um eine gewaltsame, die mit Uexkülls Konzept reduktionistisch verfährt – oder, was möglicherweise nicht weniger gewaltsam wäre – sich diesen in einer auffallend entstellenden, verfremdenden Weise aneignet. Das Verhältnis

[4] Vgl. Thomas Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Freiburg im Breisgau 2011, S. 73–87.

[5] So heißt es in einer systematischen Darstellung zu Heideggers Frühwerk: »The young Heidegger was clearly aware of Uexküll's then-popular notion of Umwelt« (Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time,* Berkeley, Los Angeles, CA, 1993, S. 506).

Heideggers zu Uexküll changiert zwischen immer wieder aufscheinender (und von Heidegger sogar explizit thematisierter) Nähe und ebenso unnachgiebiger Distanz. Ist die Nähe in Uexkülls Stellung *zu* den Wissenschaften, in seiner kritischen Haltung gegenüber mechanistischen und psychologisierenden Spielarten der Biologie zu begründen, so ist es gerade seine Stellung *in* den Wissenschaften, die Tatsache, dass er zwar, mit Heidegger gesprochen, die Seinsweise des Lebendigen zu ergründen versuchte, dabei aber niemals über jene Ebene des Lebendigen selbst hinausgelangte, die Heidegger zu einer kategorischen, in seinem gesamten Denkweg unverrückt bleibenden Grenzziehung veranlassen wird. Gerade diese Grenziehung aber wird, wie gezeigt werden soll, durch die eingestandenen wie uneingestandenen, thematisierten wie vernachlässigten Momente der Nähe immer wieder irritiert.

Der erste Auftritt des Umweltbegriffs im Werk Heideggers spielt sich jedoch vor dem Hintergrund einer anderen Fragestellung ab. So gilt Heideggers Interesse in seinen frühen Vorlesungen primär einer epistemologischen Neuausrichtung der Philosophie, die er in Abgrenzung besonders zu der erkenntnistheoretischen Position des Neukantianismus und in Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys und der Phänomenologie Husserls erarbeitet. Die Frage nach der methodischen Grundlegung von Philosophie situiert Heidegger dabei zwischen zwei Alternativen, die zu verwirklichen zugleich über nichts Geringeres als »Leben oder Tod der Philosophie überhaupt« entscheide: »entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.«[6]

Soll sich Philosophie nicht in der »absoluten Sachlichkeit« einer Position außerhalb des Seienden einrichten und damit ihren Fundamentalanspruch einer »urwissenschaftlichen Methode«[7] zu Gunsten einer Annäherung an die Wissenschaften preisgeben, gilt es Heidegger zufolge, einen »Sprung« in die Welt hinein zu vollziehen, einen Sprung zu einem Denken, das die Strukturen des Lebens selbst zum Ausgang des Denkens nimmt. In dem »Das Umwelterlebnis« überschriebenen § 14 der Vorlesung setzt er, seiner eigenen Forderung gewissermaßen performativ Folge leistend, bei dem an, was ihm selbst und seinen Zuhörenden in der Vorlesungssituation zunächst begegnet:

[6] Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie*, GA 56/57, 2. durchg. u. erg. Aufl., hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt / M. 1999, S. 63, Herv. i. O.

[7] Ebd.

> In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren. Was sehe ›ich‹? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes. Eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren daraufgebaut? Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll, Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis.[8]

Erfasst werden keine einzelnen, voneinander eindeutig abgrenz- und bestimmbare Gegenstände, die sich sukzessive innerhalb des Hörsaals aufbauen, sondern eine vorgängige Ganzheit, der bereits Bedeutsamkeit innewohnt:

> Dieses Umweltliche (Katheder, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usf. usf.) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen.[9]

Mit den Begriffen der »Umwelt« bzw. des »Umweltlichen« kennzeichnet Heidegger hier eine solche bedeutsame Ganzheit. Die am Beispiel des Katheders im Hörsaal aufgewiesenen Attribute wie Ganzheitlichkeit, Vorsprachlichkeit sowie die Abgrenzung gegenüber jeglicher Form von zerlegendem, isolierendem Denken, lassen eine – wenn auch noch sehr vordergründige – Nähe Heideggers zu Uexküll erahnen. Über die Verwendung des Begriffs hinaus ist es Uexkülls Stellung *zu* den Naturwissenschaften und ihrer Methodik, die gemeinsame Ablehnung eines »Primat des Theoretischen«[10], auf der sich diese Nähe gründet. Ebenso wie bei Uexküll führt auch Heideggers Ablehnung der theoretischen Einstellung in seiner frühen Freiburger Phase zu einer Emphase des Lebens und Erlebens, zu der schließlich 1923 auf die Formel der »Hermeneutik der Faktizität« gebrachten Auffassung, dass im Leben selbst schon ein Verstehen liegt, dem es im Denken aufmerksam zufolgen gilt. Daher wird die theoretische Einstellung auch mit einer destruktiven Kraft identifiziert, die dieser dem Leben eigenen, vom Leben her sich gebenden

[8] Ebd., S. 71.
[9] Ebd., S. 72f.
[10] Ebd., S. 87.

Sinnhaftigkeit entgegensteht, mit einem »Ent-lebnis« oder drastischer noch einer »Infizierung« und »Zerstückelung«[11] gleichgesetzt.

Vom Erleben auszugehen, stellt in methodischer Hinsicht die fruchtbarere Alternative gegenüber traditionellen erkenntnistheoretischen Zugriffen dar, da sich nur so ein angemessenes Selbst- und Weltverständnis erschließen lässt.

Formulierungen wie etwa die vom »Umkreis von Sachen [...] die ›in‹ der Richtung meines Lebens liegen (wirklich ›drin‹ sind)«[12] unterstreichen zugleich aber Heideggers Nähe zu einer Logik der Einkreisung, bei der ein Außen zwar nicht vollständig negiert, doch aber bevorzugt in seiner Zugehörigkeit zu einem als Zentrum gesetzten Selbst gedacht wird. Uexkülls Possessiv- und Transparenzstruktur wird auf diese Weise zwar nicht explizit fortgeschrieben, doch gelangen mögliche Kritikpunkte, die etwa an der subjektivistischen Fundierung des Umweltkonzepts auch aus einer phänomenologischen Perspektive angemeldet werden könnten, gar nicht erst in den Blick. Obwohl dabei weder Uexküll, noch das Verhältnis von Mensch und Tier thematisiert werden, können die frühen Freiburger Vorlesungen als erste Station ihres Verhältnisses gelten, eignet sich doch Heidegger dort den zu dieser Zeit noch ausdrücklich von Uexküll geprägten biologischen Fachbegriff »Umwelt« an, um das begegnende Seiende in seiner Ganzheit phänomenologisch zu beschreiben und gegen eine »Theoretisierung« in Stellung zu bringen.

Mit Uexküll teilt Heidegger daher erstens die Grundannahme einer dem Subjekt adäquaten Umwelt, die sich zweitens in ihrer Bedeutsamkeit vollständig erschließen lässt. Gelingt dieses Erschließen nicht, so wäre dies dem Heidegger der frühen Vorlesungen zufolge nicht etwa darauf zurückzuführen, dass Nichtgelingen, Nichtverstehen und Fremdheit ein nicht unerheblicher Anteil an dem zukommt, was er emphatisch als »faktisches Leben« bezeichnet, sondern weil die Einstellung inadäquat war, weil der theoretische Zugang einem solchen Erschließen dessen, was sich immer schon von sich aus erschlossen hat, im Weg stand. Trotz seiner Betonung der Faktizität trägt sich in Heideggers Denkbewegungen im Laufe der 1920er-Jahre aber zunehmend eine »Distanz zu den Phänomenen, die über die ihnen eigene Dynamik hinaus nicht thematisierbar werden«[13] ein, eine Abkehr von den vielfältigen, flüchtigen, durchaus auch irrationalen und damit einem systematischen Philosophieverständnis

[11] Ebd., S. 84, S. 89, S. 117.
[12] GA 58, S. 32.
[13] Ina Schmidt, *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie*, Würzburg 2005, S. 80.

fernliegenden Momenten des Erlebens ein, die schließlich zur Zuspitzung der Frage nach dem Sein im Hauptwerk *Sein und Zeit* führt.

1.1.2 *Vom Leben zum Dasein*

Im Zentrum von *Sein und Zeit* steht die Frage nach dem Sinn von Sein, nach der in der abendländischen Denktradition vergessenen und zunehmend als selbstverständlich angesehenen Bedeutung dessen, was gemeint ist, wenn davon die Rede ist, das dieses oder jenes »ist«. Dieses Sein ist dabei nicht selbst ein Seiendes, kein Gegenstand, sondern vielmehr die übergreifende Art und Weise, durch die Seiendes überhaupt als solches bestimmt werden kann. Um einen Zugang zur Frage nach dem Sinn von Sein zu legen, gilt es daher, die Grundlegung alles ontisch Seienden zu erschließen, zu bestimmen, was die Ontologie selbst fundiert, sodass Heidegger in Bezug auf seine Methode von der »Fundamentalontologie« spricht.

Soll die Durchführung der Frage nicht bereits daran scheitern, in der unüberschaubaren Vielzahl alles möglichen Seienden, vom dem aus die Seinsfrage ihren Ausgang nehmen könnte, keinen hinreichenden Ansatzpunkt zu finden, ist zuerst die Auswahl eines Phänomens innerhalb des Seienden erforderlich, von dem aus das Sein ontologisch verallgemeinerbar erschlossen werden kann. Dieses Seiende bestimmt Heidegger als »Dasein«, als das Seiende »das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat.«[14] Seinen Vorrang vor anderem Seienden behauptet das Dasein also nicht als Lebendiges, nicht weil es erlebt und dem Lebendigen angehört, sondern weil seine Seinsweise der hermeneutischen Ausarbeitung der Frage selbst nahe steht. Dasein ist gegenüber anderem Seienden ausgezeichnet, weil nur Dasein bereits selbst ein implizites Seinsverständnis hat, es ihm folglich »in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.«[15]

Heideggers zentrales Anliegen ist es zunächst, sich gegen jede vorgreifende Festlegung des Daseins auf einzelne Aspekte von dessen Sein, wie etwa Leib, Seele oder Geist, abzusichern. Zur ersten Folie seiner Abgrenzungsbemühungen werden dabei die modernen Humanwissenschaften: »Die existenziale Analytik liegt *vor* jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie.«[16] Indem diese bei einem immer schon gegebenen

[14] Martin Heidegger, *Sein und Zei*t, 19. Aufl., Tübingen 2006, S. 7.
[15] Ebd., S. 12, Herv. i. O.
[16] Ebd., S. 45, Herv. i. O. Trotz dieser recht deutlichen Abgrenzung erweist Heidegger gerade dem in der Biologie seiner Zeit geführten Grundlagendiskurs zuvor schon eine Referenz, indem er ihn neben Diskussionen in der Mathematik, Physik, Geschichtswissenschaft

Subjekt ansetzten, gingen Metaphysik und Naturwissenschaft eine Komplizenschaft ein, die als verdeckte, aber umso wirkmächtigere Voraussetzung die okzidentale Denktradition seit der Neuzeit präge.[17] Daher seien die in dieser Tradition geprägten Begriffe »›Leben‹ und ›Mensch‹ zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, [zu] vermeiden.«[18]

Ein adäquater Zugang zur Seinsweise des Daseins wird für Heidegger insbesondere durch ein additives Denken verstellt, das den Menschen in einem Stufenmodell erfasse, als etwas, das als Lebendiges vorkomme und etwa zusätzlich noch Geist, Seele oder Vernunft besitze, wie es in der Formel vom *zoon logon echon*, dem Sprache habenden Tier zum Ausdruck kommt. Effekt dieses additiven Denkmodells sei eine doppelte Unterbestimmtheit, die sowohl das Wesen des menschlichen Daseins im Dunkeln lasse, als auch keine ausreichende ontologische Bestimmung des Lebens zu geben vermag: »Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann.«[19] Die Vorlesung des Wintersemesters 1929/1930 wird bei dieser Leerstelle ansetzen, um zu einer Verhältnisbestimmung von Dasein und Lebendigem zu gelangen.

Auf Basis dieser Abgrenzung wird die Grundstruktur des Daseins als »In-der-Welt-sein« bestimmbar. Zu beachten ist dabei erstens, dass »In-der-Welt-sein« als Seinsweise nur »im Ganzen«, in einer »Unauflösbarkeit«[20] betrachtet werden darf und daher zweitens keines-

und Theologie als Beispiel für eine allgemein umgreifende Konjunktur wissenschaftlicher Fundamentalrevisionen stellt: »In der Biologie erwacht die Tendenz, hinter die von Mechanismus und Vitalismus gegebenen Bestimmungen von Organismus und Leben zurückzufragen und die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen« (ebd., S. 10).

17 Vgl. zu dieser »Grundstellung« neuzeitlicher Auffassungen von Wissenschaftlichkeit besonders auch Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., *Holzwege*, GA 5, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl., Frankfurt / M. 2003, S. 75–113.

18 SZ, S. 46. Keineswegs hat Heidegger die »Daseinsanalyse« jedoch mit dieser terminologischen Enthaltung vor jeglichen anthropologischen Setzungen und Auslegungen bewahrt. In Frankreich etwa hat besonders die Übersetzung von »Dasein« mit »réalité humaine« durch Henri Corbin eine existenzialistische, anthropologische Deutung von *Sein und Zeit* begünstigt (vgl. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., S. 37). Ohne sich dieser verkürzenden Interpretation anzuschließen hat auch Derrida bemerkt, das »Dasein« sei zwar »*nicht* der Mensch […], dennoch *nichts anderes* als der Mensch. Es ist, wie man sehen wird, eine Wiederholung der Essenz des Menschen, die es erlaubt, ins Diesseits metaphysischer Begriffe der *humanitas* zurückzukommen« (Jacques Derrida, »Fines hominis« in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2., überarb. Aufl., Wien 1999, S. 133–157, hier S. 149, Herv. i. O.)

19 Ebd., S. 50.

20 SZ, S. 53. Im Anschluss an Adornos Polemik im *Jargon der Eigentlichkeit* ließe sich Heidegger durchaus selbst im Kontext der Ganzheitsfaszination seiner Zeit verorten, von der die von ihm kritisierten Disziplinen der Anthropologie, Biologie und Psychologie durchdrungen waren. Jedoch, so Adorno, beanstande Heidegger deren Empirismus nur, um seine eigene

wegs so verstanden werden sollte, als sei Dasein »in« der Welt enthalten wie Wasser in einem Glas. Das «In« des «In-Seins« meint nicht den Aufenthalt von etwas in etwas anderem, sondern einen ursprünglichen Bezug im Sinne von »wohnen«, »vertraut sein mit«, »sich aufhalten.«[21] Dieser Bezug zur Welt konstituiere sich nicht durch einzelne Aspekte wie etwa eine gewisse Räumlichkeit des Daseins, vielmehr sei jeglicher Raumbezug nur auf der Basis des ontologisch fundamentaleren In-der-Welt-seins möglich, dem schon ein zumindest implizites Verständnis dieser Seinsweise innewohnen müsse, ein ursprüngliches Verstehen von »Etwas als Etwas.«[22]

Das Verstehen mittels dieser »Als-Struktur« ist dabei ausdrücklich nicht auf die Möglichkeit propositionaler Aussagen beschränkt. Schon am Beispiel des Hörsaals aus der frühen Vorlesung wird deutlich, dass Heidegger mit einem sehr weiten Begriff von »Verstehen« operiert, der jegliches in einer Umwelt stattfindende »Sichrichten auf« als Umgang mit sinnhaftem, bedeutsamem Seienden auffasst und der das Fundament auch des explizit propositionalen »Auslegens« bildet.[23]

Zugleich kommen damit aber eben jene nicht-sprachlichen, vorprädikativen Modi des Umgehens oder der Wahrnehmung als Charakteristika des In-der-Welt-seins nur zu ihrem Recht, indem sie bereits in einem erweiterten Register des »Verstehens« aufgenommen sind. Heideggers Begriff einer durch die Als-Struktur erschlossenen Welt reduziert diese so zwar nicht auf ihre propositionale Aussagbarkeit durch die Sprache, legt aber zumindest unterschwellig ein Weltverständnis nahe, bei dem Dasein zur Welt in einem als »apriorisches Perfekt«[24] bezeichneten Bezug steht. Wenn Welt immer schon verstanden ist, werden Weltbezug und

Ganzheitskonzeption dagegen aufzuwerten, halte aber an einer gesellschaftliche Zustände affirmierenden Ganzheit durchgängig fest: »Ob runde Einheit zwischen dem Subjekt und der Umwelt sei liege am Subjekt. Ganzheit könne es nur soweit sein, wie es der Realität nicht reflektierend sich gegenüber setze. Dadurch ist Anpassung, gesellschaftliche Willfährigkeit Ziel bereits einer dem Anschein nach so rein anthropologischen oder existenzialen Kategorie wie der von Ganzheit« (Theodor W. Adorno, »Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie«, in: ders., N*egative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit,* GS 6, 7. Aufl., hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt / M. 2003, S. 413–523, hier S. 507.

21 Ebd., S. 54.

22 Ebd., S. 149, Herv. i. O.

23 »Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses als Tisch, Tür, Wagen, Brücke, ›sieht‹, braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmten Aussage auseinanderzulegen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend.« (ebd., Herv. i. O).

24 SZ, S. 85. Vgl. zu dieser Tendenz aus medienphilosophischer Perspektive Jan-Henrik Möller, *Mediale Reflexivität. Beiträge zu einer negativen Medientheorie,* Bielefeld 2014, S. 73f.

Sprachvermögen tendenziell enggeführt und damit einem logozentrischen Weltverständnis Vorschub geleistet.

Im Verlauf von § 12, der den Rahmen für die im Anschluss zu entfaltende Analyse des In-der-Welt-seins als Grundverfassung des Daseins absteckt, trifft Heidegger dann auch eine Unterscheidung, die er in seiner phänomenologischen Beschreibung des Hörsaals möglicherweise schon mitgedacht hatte, explizit aber erst jetzt formuliert – die zwischen Welt und Umwelt:

> Die heute vielgebrauchte Rede ›der Mensch hat seine Umwelt‹ besagt ontologisch solange nichts, als dieses ›Haben‹ unbestimmt bleibt. Das ›Haben‹ ist seiner Möglichkeit nach fundiert in der existenzialen Verfassung des In-Seins. Als in dieser Weise wesenhaft Seiendes kann das Dasein das umweltlich begegnende Seiende ausdrücklich entdecken, darum wissen, darüber verfügen, die ›Welt‹ haben.[25]

Dabei entspricht das Muster der Unterscheidung von Welt und Umwelt strukturell der zuvor getroffenen Unterscheidung von Dasein und Leben. Interessant ist zunächst, dass Heidegger wie in § 10 erneut auf die Biologie zu sprechen kommt und seine Entlehnung des Umweltbegriffs für einen »philosophischen Gebrauch« sowohl fundamentalontologisch rechtfertigt als auch dem möglichen Vorwurf des Biologismus zuvorkommt. Zwar habe die Biologie seit Karl-Ernst von Baer den Umweltbezug der Lebewesen als deren Seinsweise wiederentdeckt, doch sei dabei nicht zu deren ontologischer Struktur vorgedrungen.[26] In Bezug auf das Lebendige vom »Haben einer Umwelt« zu sprechen, sei daher zugleich eine »ontisch triviale« wie ontologisch problematische Vorgehensweise.[27]

Mit dem gleichen Gestus aber, mit dem Heidegger den Umweltbegriff und seine Bedeutung als »ontisch trivial« zurückweist und auf einen Durchgangsstatus für eine erst noch zu leistende Ontologie des Lebens reduziert, wird dieser aber nicht nur als Beschreibungsweise für eben dieses Lebendige »im Ontischen« zementiert. So wird nicht nur die bei Uexküll aufgewiesene Possessiv- und Transparenzstruktur bestätigt, sondern auch die Möglichkeit verstellt, ein »Haben« der Umwelt schon in seiner Angemessenheit für den Bereich des Ontischen zu problematisieren. Überhaupt nicht mehr fraglich wird so, ob es auch *nicht* trivial sein könnte, dass Menschen und Tiere eine Umwelt haben, ob es dar-

[25] Ebd., S. 57f, Herv. i. O.

[26] Vgl. ebd., S. 58. Heideggers Formulierung »wieder seit *K. E. v. Baer*« (ebd., Herv. i. O.) lässt vermuten, dass seiner Einschätzung nach in der Biologie des 19. Jahrhunderts die Einsicht in das Verhältnis von Organismus und Umwelt durch mechanistische Ansätze verdrängt worden ist.

[27] Vgl. ebd.

über hinaus auch nicht trivial sein könnte, dass und in welcher Weise Menschen eine Umwelt nicht bloß *haben,* ja ob es sogar nicht trivial sein könnte – und welche Konsequenzen daraus für das Verhältnis von Mensch und Tier folgten – dass auch Tiere eine Umwelt *nicht nur unproblematisch haben* könnten. Eine Kritik, die insgesamt die Subjektzentriertheit von Uexkülls Umweltbegriff für ein Denken des Lebendigen diesseits des von Esposito herausgestellten Immunisierungsparadigmas als unzureichend kennzeichnet, ist von Heideggers Position aus damit gar nicht möglich.

So führt die Absage an einen Biologismus des Habens zu einer Verschiebung der Possessivstruktur – vom Ontischen ins Ontologische, vom Haben der Umwelt zum Haben der Welt, die als exklusiver Bereich dem menschlichen Dasein vorbehalten ist und dieses ontologisch auszeichnet.[28]

Gerade wegen ihrer ontologischen Vorgängigkeit kann Heidegger Welt aber nicht einfach voraussetzen, sondern muss, an der methodischen Prämisse der Daseinsanalytik festhaltend, den ontologischen Status der Welt aus dem alltäglichen Sein des Daseins her verständlich machen.

1.1.3 *Unzuhandenheit oder: meldet sich in der Störung schon die Welt?*

Das im alltäglichen, zweckgerichteten Umgang in der Umwelt begegnende Seiende, das »Zeug«, steht im Zentrum der in den Paragraphen 15–18 von *Sein und Zeit* ausgearbeiteten Zeuganalyse. Der Begriff »Zeug« meint dabei gerade nicht Dinge im Sinne der »res extensa«, dem verschiedene Eigenschaften wie Substanz, Materialität oder räumliche Ausdehnung zugeordnet werden können. Eine solche Auffassung käme schon einer vorgreifenden Bestimmung gleich, die sich im Register klassischer Ontologie bewegte, nach dem Was-Sein der Dinge fragte und somit innerhalb der theoretischen Einstellung verbliebe. Dagegen versteht Heidegger die phänomenologische Betrachtungsweise als ein Nachvollziehen des praktischen, alltäglichen Umgangs, als einen Modus, in dem nicht mehr nach dem *Was*, sondern dem *Wie* dieses Umgehens mit Zeug gefragt

[28] Mit einigem Recht ließe sich daher der Vorwurf einer »subjektivistischen Verunreinigung« (Dieter Thomä, »Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 2., bearb. Aufl., Berlin 2007, S. 281–298, hier S. 285) in *Sein und Zeit* erheben, einer Subjektivität, die dort »tiefer […] verankert [ist], als Heidegger dies später wahrhaben will – so tief, daß sie nicht als Verunreinigung ausscheidbar ist« (ebd., S. 291). Heidegger selbst hat später diese Grundtendenz in seinem Hauptwerk ausdrücklich bemängelt. So erwähnt er rückblickend in einem Brief an Hannah Arendt aus dem Jahr 1950 bereits während der Abfassung einen »Absturz […] nach der Seite eines nur modifizierten Subjektivismus« befürchtet zu haben (Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse,* hg. v. Ursula Ludz, 4. Aufl., Frankfurt / M. 2013, S. 104).

wird. Mit diesem Verständnis schließt Heidegger ausdrücklich an den griechischen Begriff der πράγματα (*pragmata*) an, die »Dinge«, die in der πρᾶξις (*praxis*) begegnen.[29]

Auch im Falle des Zeugs ist der Bezug der einzelnen Entität vorgängig: So tritt Zeug niemals einzeln auf, sondern ist immer auf anderes Zeug bezogen, mit dem es eine Zeugganzheit konstituiert: »*Ein* Zeug ›ist‹ streng genommen nie; zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist […] Zeug ist in seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug.«[30]

Innerhalb einer Zeugganzheit stellt sich die Zugehörigkeit von Zeug zueinander durch die Struktur des »Um-zu« ein – durch die Art und Weise, wie Zeug zum Ausführen einer bestimmten Tätigkeit dienlich ist. Im Umgang mit Zeug zu einem bestimmten Zweck nehmen wir dieses nicht in seiner spezifischen Widerständigkeit wahr: So konzentrieren wir uns beim Gebrauch eines Hammers nicht auf dessen Dinglichkeit (in der Kombination von Stiel und Kopf sowie deren jeweiliger Beschaffenheit), sondern fokussieren uns auf das »Um-zu«, also etwa den Vorgang des Einschlagens eines Nagels in eine Wand. Diesen Modus nennt Heidegger »Zuhandenheit« und bestimmt ihn als »Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart.«[31] Mit der Zuhandenheit ist ein Modus aufgewiesen, in dem das »Um-zu« gewissermaßen »richtig« eingestellt ist, in dem etwa Hammer, Hobel, Nadel nicht als einzelne Dinge hervortreten, die Werkstatt, in der diese sich befinden, nicht als ein geometrisch vermessbarer Raum aufgefasst wird, sondern Zeug und Raum in ihrem jeweiligen Sein sich zurückziehen und den Fokus auf das Werk, das »Wozu« der jeweiligen Tätigkeit freigeben.[32] Der Umgang mit Zeug gelingt umso besser, je leichter sich das Dasein dem Zeug und dessen spezifischer Eignung überlässt, je weniger es versucht, die aktuelle Tätigkeit verstehend zu durchdringen.

Zugleich besteht aber der Einsatz der Zeuganalyse darin, dem Weltphänomen auf die Spur zu kommen, indem bei der Seinsweise des Daseins und seiner Duplizität von Welt- und Selbstverständnis angesetzt wird. Heidegger sucht nach einem Weg, auf dem Welt, die selbst nichts Seiendes ist, von innen her erschlossen werden kann. Dieser Weg führt über den praktischen Umgang des Daseins innerhalb der Umwelt. Methodisch ist dieses Vorgehen folgerichtig, bewahrt es Heidegger doch

29 Vgl. ebd., S. 66–68.
30 Ebd., S. 68, Herv. i. O.
31 Ebd., S. 69.
32 Vgl. ebd., S. 69f.

davor, einen Standpunkt außerhalb der Welt einzunehmen bzw. einen Standpunkt, von dem aus Welt wie etwas Vorhandenes betrachtet werden könnte, überhaupt erst konstruieren zu müssen. Wie aber lässt sich dann begründen, dass in der Begegnung mit Seiendem, wie Heidegger fragt, »dessen Weltlichkeit aufleuchtet?«[33]

Eine Möglichkeit sieht Heidegger in Momenten der Störung, in denen Zeug aus der Zuhandenheit heraustritt, in dem ein Aufmerken, ein Stocken im Fluss des Hantierens, eine Störung der Verweisung den Blick auf den Kontext lenkt, in dem Zeug überhaupt als Zeug zuhanden sein konnte. Wichtig ist dabei, dass dieser Vorgang noch im Rahmen des Besorgens geschieht, also noch Teil der Praxis bleibt und es sich dabei nicht um ein »hinsehende[s] Feststellen von Eigenschaften«[34] handelt. Entsprechend ist das aus der Zuhandenheit herausgefallene Zeug noch kein bloß vorhandenes Ding, sondern befindet sich in einem Zwischenstadium, im Zustand der »Unzuhandenheit«. Heidegger unterscheidet hier drei Modi: Erstens die etwa durch Beschädigungen hervorgerufene Unverwendbarkeit, die eine Auffälligkeit des Zeugs bedingt. Zweitens die Unauffindbarkeit, wenn Zeug fehlt bzw. sich nicht an seinem vorgesehenen Platz befindet, sodass die nahtlos aufeinander abgestimmte Kette von Verweisungen unterbrochen wird und das Zuhandene in den Modus der Aufdringlichkeit gelangt. Drittens kann Zeug auch schlicht im Wege liegen, nicht fehlen, aber sich doch an einem anderen als seinem gewöhnlichen Platz befinden und dadurch das Besorgen stören und aufsässig werden.[35]

Die drei Störungsmodi Auffälligkeit, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit und die ihnen zu Grunde liegenden defizitären Seinsweisen des Zeugs sind dabei weit mehr als wörtlich zu verstehen: Nicht an einer Phänomenologie beschädigter Werkzeuge ist Heidegger interessiert, sondern an einer Aufklärung des Weltphänomens. Die Unzuhandenheit markiert dabei genau den Moment, in dem Welt in die Erkennbarkeit tritt.

Doch was genau wird dabei erkennbar, was wird aus einem latent bleibenden, unthematischen Stadium herausgezogen und nun thematisch? Es ist nicht, wie Heidegger bereits ausdrücklich betont hat, das Zeug als ein Ding, es ist auch nicht allein die Angewiesenheit des Besorgens auf das entsprechende Zeug, sodass es sich etwa um die Reflexion bestimmter Praktiken handelte, sondern die Eingebundenheit all dessen

[33] SZ, S. 72. Vgl. auch die Anmerkung ebd., in der Heidegger einen Rückbezug zu der Umweltanalyse bzw. der »Hermeneutik der Faktizität« in seinen frühen Freiburger Vorlesungen herstellt.

[34] Ebd., S. 73.

[35] Vgl. ebd., S. 73f.

in einen Kontext. So heißt es: »In einer *Störung der Verweisung* – in der Unverwendbarkeit für … wird aber die Verweisung ausdrücklich.«[36] Mit anderen Worten: In der Störung wird zuallererst erkennbar, dass Zeug, um zuhanden zu sein, immer schon in einen spezifischen Verweisungszusammenhang, in eine spezifische Umwelt eingebunden sein muss – im Falle des Hammers also in eine Werkstatt. Umgekehrt bedeutet dies hingegen auch, dass genau diese Umwelt im alltäglichen Besorgen nicht hervortritt, unthematisch und transparent bleibt, Heidegger also im Bereich des Ontischen Uexkülls Transparenzvorstellung von Umwelt implizit fortschreibt. Da aber das Dasein nicht erst von außen zu einer fremden Welt hinzutritt, sondern immer schon in der Welt ist und ein implizites Verständnis seines Seins in der Welt hat, dieses Sein in der Welt gerade die Struktur einer Vertrautheit und Nähe hat, kommt der Störung gar nicht die Funktion einer Annäherung zu etwas Entferntem oder Unverfügbarem zu. Eher bewirkt sie eine dezente Distanzierung von etwas, das immer schon zu nah gewesen ist, um als solches in den Blick zu gelangen. So tritt dann die Werkstatt »als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Werkzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie Gesehenes, sondern als in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.«[37] Es bedarf also nur eines Weckens, eines sanften Anstoßens als Zurückstoßen auf das je schon Vertraute, um das Phänomen der Welt im Ganzen und ihres Bezugs zum Dasein zu erschließen.

Doch ist diese Denkbewegung plausibel? Ein erstes Indiz, an dieser Konzeption zu zweifeln oder zumindest einen möglichen anderen Weg offenzuhalten, liefert Heidegger selbst im direkten Anschluss an die oben genannte Passage. Wie beim beschädigten, auffällig gewordenen Zeug verhalte es sich auch beim Fehlen eines zuvor Zuhandenen: »Wiederum meldet sich die Umwelt.«[38] »Wiederum« suggeriert an dieser Stelle eine Gleichrangigkeit der Meldungsvorgänge, doch folgt auf diese Gleichsetzung gerade eine Unterscheidung dessen, was die Meldung vornimmt – im ersten Fall die Welt, im zweiten die Umwelt – ohne dass diese Unterscheidung anschließend noch einmal eigens thematisiert wird. Wirft diese Unterlassung nicht die Frage auf, wie denn nun das Ganze,

[36] SZ, S. 74, Herv. i. O.

[37] Ebd., S. 74f. In § 69 von *Sein und Zeit* spricht Heidegger in diesem Sinne davon, dass die Welt als der zeitlich-transzendente Horizont, in den das Dasein eingelassen ist, »weiter draußen« bzw. »objektiver« als jedes Objekt sei (ebd., S. 366), da ohne diese primäre Welteingebundenheit überhaupt keine Erkenntnis von der Seinsweise der Dinge möglich wäre.

[38] Ebd., S. 75.

das sich in den Störvorgängen »meldet«, zu bestimmen wäre? Möglich wären hier mindestens zwei Lesarten: Erstens eine Transzendenzlesart, die Heideggers Motiv einer Aufklärung des Weltphänomens folgte und Welt als den transzendentalen Horizont verstünde, der unter allem Seienden allein exklusiv dem Dasein durch die Als-Struktur immer schon erschlossen ist.

Von dieser Transzendenzlesart wäre zweitens eine Immanenzlesart zu unterscheiden, die Heideggers Unterscheidung von Welt und Umwelt, zumindest der Strenge, mit der sie in all ihren Konsequenzen verfolgt wird, die Gefolgschaft verweigerte. Betrachtet man die Zeuganalyse und deren Implikationen aus einer medienphilosophischen Perspektive, so lassen sich über die bereits genannte seltsame Inkonsistenz der Formulierung hinaus Indizien für die Plausibilität der Immanenzlesart sammeln. Bemerkenswert ist zunächst, dass Zuhandenheit und Vorhandenheit, unmittelbar gelingender Vollzug und unterbrechende Störung, gerade nicht als Oppositionspaar zu denken sind, sondern die für mediale Prozesse unabdingbare Verschränkung beider Modi deutlich wird.

Zwar ließe sich mit einigem Recht anmerken, dass Zeug und Medium keineswegs deckungsgleich sind, doch hat Heidegger selbst seine Zeuganalyse auf Vorgänge ausgeweitet, die einem basalen Verständnis von Medialität näher stehen, als dies für den Gebrauch eines Hammers gelten kann. So erläutert er in § 17 das Phänomen der Verweisung am Beispiel von Zeichen, dem »Zeigzeug«. Darunter fallen ausdrücklich nicht-sprachliche, im weitesten Sinne indexikalische Zeichen wie »Wegmarken, Flursteine, der Sturmball für die Schiffahrt, Signale, Fahnen, Trauerzeichen und dergleichen«.[39] Derart in der Umwelt verteiltes Zeug erfüllt seine Zeigefunktion gerade weil es weder vollständig in Sprache aufgeht, noch auf seine bloße Materialität verwiesen bleibt. Heidegger sensibilisiert damit für Formen der Verweisung, bei der die Materialität des Zeichens nicht nur einen konstitutiven Anteil an dessen »Dienlichkeit« hat, bei der Auffälligkeit gerade kein defizitärer Zustand mehr ist. Vom sogenannten Zeigzeug heißt es:

> Daher bedarf der umsichtige Umgang in der Umwelt eines zuhandenen Zeugs, das in seinem Zeugcharakter das ›Werk‹ des *Auffallenlassens* von Zuhandenem übernimmt. Deshalb muß die Herstellung von solchem Zeug (der Zeichen) auf deren Auffälligkeit bedacht sein. Man läßt sie aber auch als so auffällige nicht beliebig vorhanden sein, sondern sie werden in bestimmter Weise in Absicht auf leichte Zugänglichkeit ›angebracht‹.[40]

[39] Ebd., S. 77.
[40] Ebd., S. 80, Herv. i. O.

Für mediale Prozesse hat Markus Rautzenberg diese Untersuchung Heideggers produktiv gemacht und darauf hingewiesen, dass Opazität und Transparenz keine absolut entgegengesetzte Pole darstellen, sondern mediale Vollzüge innerhalb eines Spektrums von intelligibler Zeichenhaftigkeit und widerständiger Materialität zu betrachten sind, das vielfältige Abstufungen und Verschränkungen beider Dimensionen zulässt. Sinnbildung geht daher niemals vollständig in Transparenz auf, sondern ist in einem Grenzbereich zwischen den sinnlich erfahrbaren Momenten eines Zeichens und den symbolischen, les- und verstehbaren, zwischen »aisthesis« und »semiosis« angesiedelt.[41]

Tendiert Rautzenbergs aufschlussreiche Konzeption hingegen noch ein wenig dazu, dieses Ineinandergreifen von Opazität und Transparenz als einen isolierbaren Effekt des Zeichens und dem, was sich am Zeichen selbst dessen Zeichenhaftigkeit widersetzt auszuweisen, wäre mit Blick auf die Medialität des Umweltlichen eine Erweiterung anzufügen: So ist jedes Zeichen nicht nur in einem materiellen Zeichenträger fundiert, sondern dieser Zeichenträger befindet sich immer auch in einer spezifischen Situation und Umwelt, hat also nicht allein selbst einen irreduziblen *nichtzeichenhaften Anteil*, sondern ist *von Nichtzeichenhaftem umgeben*. Heidegger selbst betont, dass Zeichen sich »an ein spezifisch ›räumliches In-der-Welt-sein‹« adressieren, und zwar auf eine Weise, die »das jeweilige Umhafte der Umwelt in eine ausdrückliche ›Übersicht‹ bringt. Das umsichtige Übergehen *erfaßt* nicht das Zuhandene; es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt.«[42] Das Schild, das in einer Landschaft zur Orientierung aufgestellt ist, ist dann in seiner Lesbarkeit als Zeichen nicht nur auf einen prägnanten Kontrast zwischen dem materiellen Träger und den darauf angebrachten Schriftzeichen angewiesen, sondern auch abhängig von den Sichtachsen innerhalb der Landschaft, ja gar den Umwelteinflüssen wie der Witterung, die bei seiner Herstellung berücksichtigt werden müssen.

Doch ließen sich von dieser medienphilosophischen Einsicht nicht auch Konsequenzen ableiten, die die Differenz von Welt und Umwelt im Ganzen betreffen? Ebensowenig wie sich Transparenz und Opazität in medialen Vollzügen je sauber voneinander trennen ließen, wären dann auch Welt, als der dem Dasein immer schon durch die Als-Struktur erschlossene Bereich, und Umwelt, als Bereich des innerweltlichen, materiellen Seienden, keine strikten Gegensätze mehr. Sowohl in Momenten der Störung als

[41] Vgl. Markus Rautzenberg, *Die Gegenwendigkeit der Störung. Aspekte einer postmetaphysischen Präsenztheorie*, Zürich, Berlin 2009, S. 165–177.

[42] SZ, S. 79, Herv. i. O.

auch des gelingenden Vollzugs bleibt das Dasein gebunden an Seiendes, das nicht vollständig zu beherrschen ist, nicht schon mittels eines magischen Schlüssels, einer »universal structure present in all experience«[43], der Als-Struktur, aufgeschlossen werden kann und das Dasein auf seine Gebundenheit an je konkrete Umwelten zurückwirft. Heidegger neigt jedoch dazu, diesen aus seiner eigenen Analyse ableitbaren Befund zu überspringen, indem er dem in der Störung aufleuchtenden zu schnell den Namen »Welt« gibt, den Störungsmoment hypostasiert, um dessen erschließende Funktion auszuschöpfen. Der »Sprung in die Welt«, den Heidegger noch 1919 anvisierte, erweist sich damit als Übersprung. Dagegen wäre geringer anzusetzen: Ist Heidegger nichts anderes als die Welt genug, wäre hier die Umwelt bereits mehr als genug.[44]

Für die Klärung des Verhältnisses des menschlichen Daseins zu nichtmenschlichen Lebewesen ist damit zunächst noch keine neue Perspektive eröffnet, doch kann zumindest die Richtung angegeben werden, aus der sich dieser Frage genähert werden soll. Dabei geht es nicht darum zu bestreiten, *dass* die Bezugsweisen des menschlichen Daseins sich von denen nichtmenschlicher Lebewesen unterscheiden, sondern zu fragen, *ob* diese Differenzen schon ausreichen, einen exklusiven Bezug des Daseins auf so etwas wie eine je schon vertraute Welt zu rechtfertigen, oder ob sich nicht mögliche andere Wege aufzeigen lassen, das Verhältnis beider von einer gemeinsam geteilten Fundierung in einer Umwelt her zu denken. Dazu ist aber nun zu rekonstruieren, wie Heidegger die Seinsweise des nichtdaseinsmäßigen Lebendigen bestimmt, eine Aufgabe, die ein Desiderat von *Sein und Zeit* darstellt und in der Vorlesung zu den *Grundbegriffen der Metaphysik* aus dem Wintersemester 1929/1930 ausführlich aufgenommen wird.

[43] Graham Harman, *Tool-being. Heidegger and the Metaphysics of Objects,* Chicago, IL, 2002, S. 78.

[44] In diesem Sinne bezweifelt auch Ruth Sonderegger »ob man über den Verweisungscharakter von Zeichen genaueren Aufschluß über das Verweisungsverhältnis von Zeug erhält, und noch mehr, ob mit dem Zeichen tatsächlich jene Ganzheit ausdrücklich(er) hervorgehoben wird, nach der Heidegger unter dem Stichwort ›Welt‹ fragt« (Ruth M. Sonderegger, »Stichwort: Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug«, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 92–98, hier S. 93). Vgl. dazu auch Romano Pocai, »Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 2., bearb. Aufl., Berlin 2007, S. 51–67.

1.2 Arm sein oder offen sein? Die Frage der Mensch-Tier-Differenz

Der Begriff der Welt und dessen ontologischer Status halten Heideggers Denken auch im Anschluss an *Sein und Zeit* weiter in Unruhe. Die verschiedenen Versuche zu einer anders ansetzenden Klärung des Weltbegriffs in der Zeit zwischen 1928 und 1930 sind dabei wohl Ausdruck der Ahnung, dass Welt nicht mehr nur aus dem Dasein und dessen Bezugsstrukturen allein heraus zu verstehen ist. Wenn die mit der Frage nach der Welt direkt verbundene Exklusivität des Daseins vor allem anderen Seienden ebenfalls nicht mehr nur vom Dasein selbst her erschlossen werden kann, benötigt es vielfältigere und deutlicher ausgeleuchtete Kontrastflächen, damit der in der existenzialen Analytik aufgezeigte Weg nicht in anthropologisierende oder subjektzentrische Sackgassen führt. Zu fragen, in welcher Weise das In-der-Welt-sein des Daseins als exklusiv anzusehen ist, bedeutet dann vor allem, andere, nichtdaseinsmäßige Bezugsweisen in ihrem Verhältnis zum Dasein zu untersuchen. In dieser Hinsicht stellen die *Grundbegriffe der Metaphysik,* insbesondere in ihrem zweiten, der Durchführung einer vergleichenden Betrachtung zwischen den Seinsweisen von Tier und Mensch gewidmeten Teil, eine Vertiefung und Ausarbeitung des § 10 von *Sein und Zeit* dar.

Wie Hans-Georg Gadamer berichtet, hat Heidegger die Zeit im direkten Anschluss an die Veröffentlichung seines Hauptwerkes als eine Zeit des »Rutschens« geschildert, als Zeit einer Verunsicherung, die schließlich in die in ihrer Geltung hier nicht näher zu thematisierende Einsicht in die Notwendigkeit einer »Kehre«, eines systematischen Einschnitts in der methodischen Ausarbeitung der Seinsfrage mündet, die darauf zielt, dem Sein selbst einen Vorrang gegenüber dem Dasein einzuräumen.[45] Der Semantik des Begriffs folgend hat Dieter Thomä die Erfahrung der Kehre aus dem Skifahren abgeleitet, bei dem eine Kehre eine Drehbewegung um 180° zur Durchführung eines Richtungswechsels bezeichnet. Heidegger habe jedoch in seinem Denken diese Kehre nicht vollständig

[45] »Heidegger realisierte das alles erst ganz, als er in seine Heimat, nach Freiburg und in den Schwarzwald, zurückgekehrt war und, wie er mir damals schrieb, die Kräfte des alten Bodens zu spüren begann. ›Es kam alles ins Rutschen‹. Er nannte seine Denkerfahrung die ›Kehre‹ – nicht im theologischen Sinne einer Umkehr, sondern wie er es aus seiner Mundart kannte. Die Kehre ist die Biegung des den Berg hinaufführenden Weges. Man kehrt dabei nicht um, sondern der Weg selbst kehrt sich in die entgegengesetzte Richtung – um hinaufzuführen. Wohin? Das wird niemand so leicht sagen können« (Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt / M. 1977, S. 217).

sauber durchgeführt, sodass er im Anschluss an seinen Versuch gewissermaßen am Hang ins »Rutschen« geraten sei.[46]

Das Vorhaben, die Plausibilität und Strenge in Frage zu stellen, mit der Heidegger die Grenzen zwischen Welt und Umwelt, Mensch und Tier in der Vorlesung zieht, kann sich unabhängig von der Frage, ob eine solche saubere, vollständige Kehre später gelungen sei oder nicht, zumindest die Metapher des Rutschens aneignen und Heideggers Abgrenzungsbewegungen als Indizien eines Rutschens, als im Angesicht des drohenden Abrutschens vorgenommene Stabilisierungsversuche verstehen. Statt diese aber aufzufangen und wieder in konsistente, gesicherte Bahnen umzulenken, gilt es genau diese Rutschmomente zu intensivieren, um *mit* Heideggers eigenen Motiven *gegen* diese zu denken und auf diese Weise ins Rutschen zu bringen.

Ungeachtet der in der Vorlesung an vielen Stellen zu spürenden Unsicherheiten, ungeachtet auch der durchaus zu erkennenden »Bemühung […] vom Menschen abzurücken«[47], ist zunächst wichtig zu betonen, dass die detaillierte Auseinandersetzung mit dem ontologischen Status des Lebendigen keine Rückkehr zu einem verdrängten lebensphilosophischen Interesse Heideggers darstellt, sondern durchgängig in dem von *Sein und Zeit* vorgegebenen Rahmen bleibt. Zwar wird dieser Rahmen angereichert, erweitert, möglicherweise auch angestoßen und destabilisiert, niemals aber grundlegend durchbrochen. Dem nichtdaseinsmäßigen Seienden wie Tieren, Pflanzen und materiellen Dingen kommt damit von Beginn die Rolle einer Vergleichsgröße zu. Als Vergleichsgrößen sollen sie das menschliche Dasein und dessen bereits vorausgesetztes »Haben« der Welt möglichst kontrastreich hervorheben, um das, was »Welt im Ganzen«[48] bedeutet, aus einer bisher nicht gewählten Perspektive in den Blick zu bringen, ohne aber im Zuge dieses Vergleichs bereits bestehende Grundannahmen zu verwerfen.[49]

[46] Vgl. Dieter Thomä, »Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?«, in: ders. (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 134–141.

[47] Ebd., S. 137.

[48] Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA29/30, 4. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2010, S. 251.

[49] Inwieweit in den *Grundbegriffen* ein neuer Ansatz vorgenommen wird, inwieweit aber auch Motive und Strukturmerkmale des Weltverständnisses über unterschiedliche Ansätze hinweg bestehen bleiben, lässt sich möglicherweise deutlicher vor Augen führen, wenn man als zusätzliche Kontextualisierung den Aufsatz »Vom Wesen des Grundes« von 1929 hinzuzieht. Darin nähert sich Heidegger dem Phänomen einerseits aus einer philosophiehistorischen Perspektive, die das Konzept der Welt vom κόσμος (*kosmos*) der Vorsokratiker bis hin zu Kant verfolgt, andererseits kommen einige Aspekte seines eigenen Weltbegriffs deutlicher als in anderen Arbeiten zum Ausdruck. So wird zunächst das Verhältnis von Dasein, Welt und In-der-Welt-sein als durch Transzendenz bestimmtes

Die »vergleichende Betrachtung« zur Klärung des Weltphänomens geht dabei aus von drei in § 42 der Vorlesung aufgestellten Thesen: »1. der Stein (das Materielle) ist *weltlos;* 2. das Tier ist *weltarm*; 3. der Mensch ist *weltbildend*.«[50] Wie aber werden diese Thesen begründet, auf welchen Logiken und Motiven basiert ihre Geltung? Zuerst soll dazu rekonstruiert werden, wie Heidegger seine Unterscheidung von Weltarmut und Welthabe im Rückgriff auf die biologische Forschung, »über« Darwin, Driesch und besonders Uexküll herleitet und abzusichern versucht, um anschließend seiner eigenen systematischen Ausarbeitung zufolgen. Damit wird dezidiert eine andere Reihenfolge als in der Vorlesung selbst gewählt, steht dort doch Heideggers Bezugnahme auf die Biologie chronologisch ganz am Ende seiner eigenen terminologischen Bestimmungen im vierten Kapitel des zweiten Teils (§§ 49–61).

Die Thesen von der Weltlosigkeit, Weltarmut und Weltbildung bzw. Weltoffenheit dienen explizit als Leitfaden zur Differenzierung der Bezüge, »gemäß denen Seiendes zur Welt bezogen sein kann«[51], sodass Welt den Fluchtpunkt der anhand dieses Leitfadens zu entfaltenden Untersuchung bildet und nicht etwa, wie sich zunächst vermuten ließe, die Seinsweisen materieller Dinge oder Lebewesen.[52] Eine ontologische Betrachtung des

hervorgehoben. Im Gegensatz zum bloßen Seienden sei Dasein durch einen »Überstieg« gekennzeichnet, wobei Welt als »das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert« und die Transzendenz selbst als »In-der-Welt-sein« bestimmt wird (Martin Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«, in: ders., *Wegmarken*, GA 9, 3. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2004, S. 123–175, hier S. 138f.) Erkennbar wird so, wie Heidegger seinen Weltbegriff überhaupt erst in Abgrenzung zur philosophischen Tradition konturiert, in der niemals hinreichend zwischen der Weltzugehörigkeit des menschlichen Daseins und dem anderen sich in der Welt befindenden Seienden unterschieden worden sei: »Der Satz: das faktische Dasein ist in einer Welt (kommt unter anderem Seienden vor), verrät sich als eine nichtssagende Tautologie. Die Aussage: zum Wesen des Daseins gehört, daß es in der Welt ist (neben anderem Seienden notwendig auch vorkommt), erweist sich als falsch. Die These: zum Wesen von Dasein als solchem gehört das In-der-Welt-sein, enthält das Problem der Transzendenz« (ebd., S. 141). Darüber hinaus bestätigt Heidegger den Durchgangsstatus und die fundamentalontologische Nachrangigkeit des Umweltbegriffs (vgl. ebd., S. 155) und spitzt die Einsicht in die Möglichkeit des »Übersteigens« des Daseins, den Umstand, dass Seiendes nur dadurch in eine Welt gehört, weil es vom Dasein dahin transzendiert wird, zur Formel vom »weltbildenden« Dasein zu (vgl. ebd., S. 158ff.)

50 GdM, S. 263, Herv. i. O. Weltlosigkeit, Weltarmut und Weltbildung entsprechen dabei jeweils den Kategorien der Vorhandenheit, des Lebens und der Existenz: »Existenz ist der Titel für die Seinsart des Seienden, das wir je selbst sind, das menschliche Dasein. Eine Katze existiert nicht, sondern lebt, ein Stein existiert nicht und lebt nicht, sondern ist vorhanden« (GA 26, S. 159).

51 Ebd.

52 So betont auch Derrida: »Diese drei Thesen sind Thesen über die Welt. Das sind keine Thesen über den Stein, über das Tier und über den Menschen, es sind Thesen über die Welt: Es geht darum, zu wissen, was die Welt ist, um diese Dinge sagen zu können« (Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, Wien 2010, S. 215).

tierischen Lebens stellt aber doch den ersten Schritt dar, um zum einen eine inhaltliche Unterscheidung von Mensch und Tier treffen zu können, die über die bloße Zuweisung von Vernunft oder Unvernunft sowie die Frage der Abstammung hinausgeht, zum anderen methodisch dem angekündigten Verfahren einer Klärung von Bezugsweisen treu bleibt.[53]

Gilt Heidegger »Benommenheit« als »das Grundwesen des Organismus«[54], so ist damit weder ein mechanisches Konzept des Lebendigen gemeint, noch eines, das den Organismus auf bloße Triebstrukturen reduziert. Im Gegenteil denkt Heidegger auch Tiere – in dieser Hinsicht zumindest vordergründig strukturanalog zum Dasein – als Ganzheiten: So verfehle es das Wesen des tierischen Lebens, dieses als eine mit dem Tierleib endende Einheit zu fassen, denn »das Tier ist nicht ein Organismus und dann als dieser noch etwas, was eine Verbindung mit seiner Umgebung eingeht, sondern die *Verbundenheit mit der Umgebung* […] gehört zum inneren Wesen des Benehmens, d. h. zu dem, wozu das Fähigsein Fähigsein ist.«[55]

Damit wird das Wesen des Tieres vom Primat des Bezugs auf etwas her bestimmt, das nicht bei dessen innerer physiologischer Struktur endet. Angeregt ist diese Perspektive durch einen »Wandel des Sehens und Fragens«[56], einen Paradigmenwechsel innerhalb der Biologie, der über Mechanismus und Vitalismus, über methodisch-theoretische Anlehnung an Physiologie oder Psychologie hinaus einen Einblick in die »Beziehung in ihrer Wesentlichkeit […] für die Organismusstruktur als solche«[57] ermöglicht habe. Heideggers Einschätzung der Geschichte der Biologie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts deckt sich dabei mit jener Uexkülls: Darwin habe zwar die Abhängigkeit des Organismus von der Umgebung erkannt, dabei aber den Organismus als etwas Vorhandenes ausgelegt, der sich an eine ebenfalls bereits vorhandene, aus einzelnen, selektiv bestimmbaren Lebensbedingungen zusammengesetzte Umgebung anpassen muss. Driesch hingegen attestiert Heidegger, mit seinen Seeigel-Experimenten zwar der grundsätzlichen Ganzheitsidee zum »Durchbruch« verholfen

53 Vgl. GdM, S. 265f.
54 Ebd., S. 376.
55 Ebd., S. 375, Herv. i. O. Heidegger sieht dabei den Organismus-Umwelt-Bezug als jeder bloß leiblichen Ganzheit vorgängig. Nicht weit genug geht ihm dagegen eine Auffassung wie die des niederländischen Biologen und Physiologen Frederik J. J. Buytendijk, der die Einheit des Körpers als ursprüngliche Einheit versteht, dem die Einheit von Körper und umgebendem Raum nachgeordnet ist (vgl. ebd., S. 375f, dazu auch Brett Buchanan, *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, NY 2008, S. 95).
56 Ebd., S. 379.
57 Ebd., S. 382.

zu haben, bemängelt aber zugleich die Gefahr einer neovitalistischen Sichtweise, die ihm als »ebenso gefährlich wie der Mechanismus« gilt, da sie den Organismus gewissermaßen »zu früh« in sich abschließe und damit die Wesentlichkeit des Umweltbezugs verkenne.[58]

Die Einsicht in die ursprüngliche Ganzheit von Organismus und Umwelt sei in der biologischen Forschung erstmals in voller Konsequenz von Uexküll formuliert worden, weshalb für Heidegger »die Auseinandersetzungen mit seinen konkreten Forschungen zum Fruchtbarsten gehört, was die Philosophie heute sich aus der herrschenden Biologie zueignen kann.«[59] Ihr Insistieren auf ein Primat des Umweltbezugs und ihre ablehnende Haltung gegenüber der Umweltvergessenheit der Biologie vereint Uexküll und Heidegger über ihre disziplinären Unterschiede hinweg. Mit Recht kann daher davon gesprochen werden, dass »Uexküll clearly struck a chord with Heidegger«.[60]

Zugleich sollte aber, wie weiter oben bereits angedeutet, zwischen Uexkülls Stellung *zu* den Wissenschaften und seiner Stellung *in* den Wissenschaften unterschieden werden: Ermöglicht erstere die gemeinsame Ebene mit Heidegger, stellt letztere ein grundlegendes Problem dar. Zur entscheidenden Leerstelle, von der Heideggers eigene Reflexionen über das Wesen der Tierheit seinen Ausgang nehmen, wird so erstens die von Uexküll nicht gestellte Frage, ob das Tier »überhaupt etwas *als* etwas, etwas *als* Seiendes vernehmen kann oder nicht«[61] und zweitens seine unzureichende Bestimmung des Menschen, die den Mensch und Tier trennenden »Abgrund« übersieht, denn der Mensch ist für Uexküll zwar ein anderes Lebewesen als etwa ein Hund und lebt somit auch in einer anderen Umwelt, doch besteht für ihn zwischen Mensch und Hund kein Wesensunterschied.[62]

Daher stellt Heidegger seine These von der Weltarmut des Tieres einerseits in die Nähe Uexkülls, ist aber andererseits jederzeit darum bemüht, die Eigenständigkeit seiner Überlegungen zu unterstreichen. Schon die erste im Laufe der Vorlesung vorgenommene Distanznahme aber, der erste direkte Auftritt von Heideggers Uexküll als »eine Art Tierführer, den es ontologisch zu übersetzen und zu radikalisieren gilt«[63], ist gekennzeichnet durch eine Verschiebung dessen, was Umweltlichkeit

58 Vgl. ebd., S. 380–382.
59 Ebd., S. 383.
60 Buchanan, *Onto-Ethologies*, a. a. O., S. 52.
61 GdM, S. 384, Herv. i. O.
62 Vgl. ebd.
63 Iris Därmann, »Von Tieren und Menschen. Martin Heidegger, Jacques Derrida und die zoologische Frage«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5, 2, 2011, S. 303–325, hier S. 312.

nach Uexküll charakterisiert: So heißt es in der ersten Annäherung an die Weltarmut, das Tier habe weniger von »solchem, das ihm zugänglich ist, von solchem, womit es als Tier umgehen kann, wovon es als Tier angegangen werden kann, wozu es als Lebendiges in Beziehung steht.«[64] Uexküll selbst hätte bekanntlich niemals von einem mehr oder weniger der Umwelteinpassung gesprochen, sondern bestand gerade darauf, dass jedem Lebewesen in dessen Umwelt immer genau genug zur Verfügung steht. Trotz Heideggers Selbstverständnis, auf Uexküll aufzubauen und über diesen hinauszugehen, sind auch weitere Bezugnahmen nicht frei von tendenziösen Zuspitzungen und Deutungen, denen sich Uexküll nicht angeschlossen hätte. Dadurch werden auch Wege unbetreten gelassen, die sich einem Heidegger, der sich anders als allein unter der Voraussetzung eines ontologischen Abgrunds zwischen Dasein und Leben auf Uexkülls These von der Umweltgebundenheit auch des menschlichen Lebens eingelassen hätte, möglicherweise eröffnet hätten.

Nahezu durchgängig bleibt dabei die Auseinandersetzung mit dem Wesen des Tieres geprägt von einer Spannung zwischen der Grundvoraussetzung eines ontologischen bzw. »onto-ethologischen«[65] Abgrundes einerseits, den Heidegger unter keinen Umständen überschreiten oder schließen möchte, und dem Bemühen, seine eigene Position gegen jeden Verdacht einer vorschnellen Hinwendung zu Scheinevidenzen, zu Anthropologismen oder Empirismen abzusichern. Dieser Teil der Vorlesung ließe sich daher – auch wenn damit das Bild möglicherweise überstrapaziert wird – als paradigmatischer Ausdruck jenes »Rutschens« bezeichnen, dem sich Heidegger im Anschluss an die Veröffentlichung von *Sein und Zeit* ausgesetzt sah.

So stellt er heraus, dass mit der Unterscheidung keineswegs eine »Abschätzung und Bewertung auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit« impliziert ist, ja fragt sogar, »ob Armut in sich notwendig das Geringere ist gegenüber dem Reichtum. Es könnte gerade umgekehrt sein.«[66] Diese Zweifel beziehen sich jedoch auf die angemessene methodische Begründung und Herleitung der These, es geht allein darum, Armut und Reichtum nicht als ein quantitatives Verhältnis, im Sinne einer Auslegung des Seienden als ein ontisch Vorhandenes und damit Abzähl- und Messbares misszuverstehen. Um Weltarmut ontologisch zu bestimmen, bedarf es daher zunächst eines Begriffs von Armut, der

64 GdM, S. 284.
65 So die Formulierung von Buchanan, *Onto-Ethologies,* a. a. O., S. 76.
66 GdM, S. 286. Vgl. zu diesem Verständnis von Privation als wesenhafte Charakteristik, die nicht mit einem quantitativen Mangel zu verwechseln ist auch SZ, S. 283.

nicht ein Wenigerhaben im Vergleich zu einem Mehr bezeichnet, sondern eine Gestimmtheit, ein »Zumutesein«, das sich im »Entbehren« von etwas ausdrückt.[67]

Von dieser Bestimmung aus lässt sich nun das Nichthaben der Welt des Steins vom Nichthaben der Welt des Tieres unterscheiden: Während der Stein weltlos ist, insofern er Welt »*nicht einmal entbehren kann*«[68], er also lediglich als Seiendes unter anderem Seienden vorhanden ist, ohne auch nur die Möglichkeit einer Zugänglichkeit zu wenigstens einem Ausschnitt aus diesem Seienden, ist dem weltarmen Tier doch eine gewisse Zugänglichkeit zu eigen, entbehrt es zwar Welt, hat aber gerade deshalb Zugang zu »Seiende[m] anders und in engeren Grenzen.«[69] Diese begrenztere Form der Zugänglichkeit kennzeichnet Heidegger als ein zugleich Haben und Nichthaben von Welt im Modus des Entbehrens. Oder anders ausgedrückt: Damit die geringere Zugänglichkeit des Tieres zur Welt als ein ontologisches Entbehren und nicht als bloße Abwesenheit von Vorhandenem verstanden werden kann, muss dieses überhaupt erst eine ihm eigene, spezifische Form der Zugänglichkeit haben, die es eigens aufzuweisen und zu entfalten gilt: »Nur wo in gewisser Weise ein Haben und ein Haben- und Gewährenkönnen möglich ist, da besteht die Möglichkeit des Nichthabens und Versagens.«[70]

Trotz dieser sehr bedachten und – in ihrer zumindest oberflächlichen Emphase für die Spezifik des tierischen Lebens – Uexküll nahekommenden Ausführungen bricht ein geringschätzender Tonfall dennoch gelegentlich durch: So gibt Heidegger vor, nur den allgemeinen Stand des biologischen Wissens und dessen Ausdrucksweise zu referieren, wenn er davon spricht, dass das »Tier […] in seiner Umwelt in der Dauer seines Lebens wie in einem Rohr, das sich nicht erweitert und verengt, eingesperrt«[71] ist, doch

[67] Vgl. ebd., S. 287f.
[68] Ebd., S. 289, Herv. i. O.
[69] Ebd., S. 292. Derrida sieht in der Absage an einen Gradunterschied durchaus die Vermeidung eines zu leichtfertigen Anthropozentrismus, bemängelt aber, dass mit der Rede vom Entbehren erneut ein anthropozentrisch geprägter Begriff zur Kennzeichnung des Mensch-Tier-Verhältnisses herangezogen wird (vgl. Derrida, *Vom Geist*, a. a. O., S. 61). Gegen Derridas Lesart ließe sich hingegen einwenden, dass der völlige Verzicht auf Hierarchisierung bzw. hierarchisierende Formulierungen das Einnehmen einer »Überhangstellung, von der aus die mannigfaltigen Strukturunterschiede nicht länger auf unsere eigene Struktur als festes Eichmaß bezogen würden« (Françoise Dastur, »Für eine ›privative‹ Zoologie oder Wie nicht sprechen vom Tier, in: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt / M. 1997, S. 153–182, hier S. 159) erforderte, mithin also ein metaphysisches Vorurteil lediglich durch ein anderes metaphysisches Vorurteil ersetzte.
[70] Ebd., S. 308f.
[71] Ebd., S. 292.

ist von Einsperrung und der gesamten damit assoziierbaren pejorativen Semantik zumindest bei Uexküll bekanntlich niemals die Rede.

Wie ist aber nun die dem Tier eigene Seinsweise genau zu bestimmen und inwiefern kann man diese als ein Entbehren von Welt bezeichnen? Heidegger nähert sich diesen Fragen anhand eines Beispiels, das von einem alltäglichen Verständnis her betrachtet gerade die Überschneidung tierischer Umwelten mit der menschlichen Welt anzeigen könnte – dem Mitsein mit Haustieren: »Wir sagen: Der Hund liegt unter dem Tisch, er springt die Treppe herauf. Aber der Hund – verhält er sich zu einem Tisch als Tisch, zur Treppe als Treppe? Und doch geht er mit uns die Treppe hinauf. Er frißt mit uns – nein, wir fressen nicht. Er ißt mit uns – nein, er ißt nicht. Und doch mit uns! Ein Mitgehen, eine Versetztheit – und doch nicht.«[72] Es ist die vermeintliche Nähe des Haustieres, die die Differenz erst deutlich hervortreten lässt, fehlt dem Tier doch genau das, was Heidegger in der Daseinsanalytik als Grundverfassung des In-der-Welt-seins bestimmt hatte: die Als-Struktur.

Onto-ethologisch gefasst entspricht die fehlende Als-Struktur der tierischen Seinsweise des »Benehmens«, die Heidegger vom »Verhalten« des Menschen unterscheidet. Benehmen ist eine gerichtete Tätigkeit, die im Gegensatz zu den leb- und weltlosen materiellen Dingen durchaus in einem Bezug zu etwas Seiendem steht, gegenüber dem sich das Tier benimmt. Benehmen kann daher auch nicht in einzelne, mechanische Vorgänge zerlegt werden.

Doch vermeidet Heidegger strikt jede Dimension von Bedeutsamkeit, die dem Funktionskreis bei Uexküll anhaftet. Die Möglichkeit des Benehmens ist gekennzeichnet durch die »Getriebenheit« des Tieres, das triebhafte Sichrichten auf das, wozu das Tier fähig ist und das als Objekt des Triebes nur aufgrund dieses Fähigseins überhaupt erscheint. Das Benehmen hat so den Charakter einer »Eingenommenheit« des Tieres in seine Umwelt, die Heidegger als »Benommenheit« bezeichnet.[73] Auch das Fehlen der Als-Struktur hat hier seinen Grund, ist Benommenheit doch

[72] Ebd., S. 308.

[73] Ebd., S. 347. Deutlich zum Ausdruck kommt dabei die Tendenz, dem Tier eine passive Position in der Umwelt zuzuweisen: »Das Benehmen und seine Weisen sind keine Strahlen, die auslaufen nach … und das Tier in Bahnen vorlaufen lassen, sondern das *Benehmen* ist gerade ein *Einbehalten* und *Einnehmen*. Und zwar ohne Reflexion. Das Benehmen als Seinsart überhaupt ist nur möglich aufgrund der *Eingenommenheit* des Tieres in sich« (ebd., Herv. i. O.). Diese zentripetale Prägung des Verhaltens ist aber Heideggers eigene Auslegung und steht, wie weiter oben bereits angedeutet, im Kontrast zu Canguilhems Deutung, die Uexkülls Konzept gerade als Ausgangspunkt des Modells einer zentrifugal auf die Umwelt ausstrahlenden Subjektivität des Lebewesens versteht.

»wesenhafte *Genommenheit jeglichen Vernehmens von etwas als etwas*«[74], mithin also »die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das Tier seinem Wesen nach in einer *Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*.«[75]

Auf dieser Basis kann Heidegger nun zum einen dem Tier einen Weltbezug absprechen, zum anderen aber auch dessen privatives Entbehren von Welt mit einer terminologischen Neufassung des Umweltbegriffs zusammenführen: »Enthemmungsring« nennt er dasjenige, worauf das Tier bezogen ist, ohne dieses dabei »als etwas« zu vernehmen, noch sich dazu verhalten zu können, dasjenige, das dem Tier einen relativen Spielraum an Offenbarkeit gewährt, das sich korrelativ zu den Fähigkeiten des Tieres entfaltet, dieses »anläßt« bzw. »enthemmt.«[76] Ring wird dabei sowohl verstanden als räumlicher Umkreis und verweist damit auf die sphärische Struktur der Umwelt bei Uexküll, wie auch als zeitlicher Prozess des »Ringens« um den umgebenden Ring, den Heidegger mit dem Prozess des Lebens selbst identifiziert.[77]

Hat der Enthemmungsring dennoch eine gewisse Offenheit, so ist diese Offenheit vom Charakter einer Öffnung auf etwas, das sich im Moment seiner Öffnung immer schon verschlossen hat, dem Tier aber niemals als Verschlossenes, das Tier selbst Einschließendes erscheint. Nur dem Menschen kommt dagegen »Weltoffenheit« zu, insofern dieser nicht allein Zugang zu partikularem, korrelativ zu seinen Vermögen gegebenem Seienden hat, nicht nur zu Merk- und Wirkobjekten, sondern ihm in der Welt der Zugang zur »*Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*«[78] gegeben ist. Seinem Selbstverständnis nach löst Heidegger damit sowohl die Erhellung des Weltbegriffs auf privativem Wege ein, als auch den Aufweis einer genuinen Seinsweise des Tieres. Durchaus plausibel und berechtigt sind dabei die Abgrenzungsstrategien gegen biologistische Fehlschlüsse, gegen eine zu leichtfertige Gleichsetzung von Mensch und Tier auf Grundlage physiologischer oder psychologischer Theorien, und ebenso berechtigt erscheint es zunächst, auch dem Tier eine ontoethologische Eigenart zuzugestehen. Doch um welchen Preis geschieht eine Trennung, die auf der Basis der Verfügbarkeit der Als-Struktur und ihrer Abwesenheit vollzogen wird? Welche anderen Möglichkeiten

[74] Ebd., S. 360, Herv. i. O.

[75] Ebd., S. 347f., Herv. i. O. Hingewiesen sei auf die im Sinne Uexkülls begrifflich nicht korrekte Verwendung von »Umgebung« an dieser Stelle, da Heidegger wohl tatsächlich »Umwelt« meint.

[76] Ebd., S. 369.

[77] Vgl. ebd., S. 370f. Dabei sucht Heidegger den direkten Schulterschluss mit Uexküll: »Er meint faktisch nichts anderes als das, was wir als Enthemmungsring gekennzeichnet haben« (ebd., S. 383).

[78] Ebd., S. 412, Herv. i. O.

werden dabei verstellt? Läuft eine solche Trennung auf Seiten des Menschen nicht tendenziell auf eine Verdopplung der bei Uexküll angelegten Possessivstruktur hinaus, von der Umwelthabe zur Welthabe?[79] Darüber hinaus wird ein latenter Logozentrismus, der schon in der Zeuganalyse das tätige Erschließen von Welt in letzter Konsequenz am Modell des Verstehens im Sinne des aussageförmigen »etwas als etwas« bemessen und damit die Möglichkeit preisgegeben hatte, menschliche Praxis unabhängig vom *logos* zu denken, als Tätigkeit eigenen Rechts, nun expliziter, wird die mediale Struktur der Weltoffenheit aufs Engste mit dem *logos* verbunden. Heidegger selbst erkennt zwar die Gefahr einer Engführung der Als-Struktur auf den Aussagesatz, da so die beziehungsstiftende Funktion des »als« rein formal und abstrakt gefasst werde und keine Auskunft mehr über die »Dimension« der Beziehung selbst gebe.[80] Doch moniert er damit nicht die fehlende Spezifizierung oder Nuancierung der Als-Struktur, ihr Verhältnis zum materiellen umgebenden Seienden, zu nicht- oder noch-nicht-aussageförmigen Verhaltensweisen des Menschen wie etwa der Wahrnehmung, sondern bemängelt lediglich die Kopplung von Als-Struktur und satzförmiger Aussage. Damit werde eine tiefere, ursprüngliche Beziehung verstellt, die überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit eröffnet, »etwas als etwas« auszusagen, nämlich der Umstand, dass »Sprache und Welt in innerem Zusammenhang stehen.«[81] Das »apriorische Perfekt« aus *Sein und Zeit* schlägt damit auf die Möglichkeit von Sprache selbst durch: Der Mensch kann im Gebrauch der Rede nur etwas »Zu-verstehen-Geben«[82], weil er immer schon ein ursprüngliches Verständnis von Welt im Modus der Offenheit hat. Die Begründung für das menschliche Sprachvermögen nimmt damit seinen Ausgang bei einer

79 Nicht unterschlagen werden sollte zudem, dass »Weltoffenheit« und »Welthabe« keine eigenen Begriffsbildungen Heideggers darstellen, sondern von Max Scheler geprägt und zur Zeit der Vorlesung auch bereits von Plessner verwandt worden sind. Schon bei Scheler findet sich die auch von Heidegger in Anspruch genommene starke Polarisierung von Weltoffenheit und Umweltgebundenheit, sodass »Welt« mit Freiheit von jeglicher Umwelt gleichgesetzt wird. Vergleichbar auch die Tendenz, das Tier als in seiner Umwelt gefangen, gar von dieser bedrängt vorzustellen und damit genau Uexkülls Harmonie- und Einpassungsdenken zu verfehlen (vgl. Scheler, *Stellung des Menschen im Kosmos*, a. a. O., S. 42, S. 60f.) Im Unterschied zur Philosophischen Anthropologie stellt die Weltoffenheit jedoch für Heidegger nicht die Spitze eines Stufenmodells des Lebendigen dar, sondern ist im Primat des Bezugs von Dasein und Welt selbst angelegt (vgl. Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen,* a. a. O., S. 142. Zum Verhältnis Heideggers und der Philosophischen Anthropologie in Bezug auf die *Grundbegriffe* vgl. auch Matthias Wunsch, »Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? Über seine Vorlesung ›Die Grundbegriffe der Metaphysik‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 4, 2010, S. 543–560).

80 Vgl. GdM, S. 424–440.

81 Ebd., S. 443.

82 Ebd., S. 444.

im Vergleich zur Philosophischen Anthropologie gerade gegensätzlichen Grundannahme. Der Mensch hat Sprache nicht, weil diese ihm als Medium zur Kompensation eines ursprünglichen Mangels dient, sie ist nicht so sehr Mittel eines expansiven Erschließens von Welt, sondern nur auf Grund einer innigen Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt, aus einer vorgängigen Fülle heraus möglich. Da dem Tier diese Zusammengehörigkeit verwehrt ist, ist es folglich auch nicht in der Lage, bedeutsame Worte zu sprechen, sondern gibt lediglich unartikulierte »Laute« von sich, Verlautbarungen, »bloße ψόφοι, Geräusche.«[83]

So wie gegen Uexküll mit Recht der Vorwurf eines latenten Biologismus sowie eines expliziten Subjektivismus erhoben werden könnte, so müsste sich Heidegger dem Vorwurf aussetzen, unaufmerksam zu bleiben für die Brisanz und das Potential von Uexkülls Theorie radikaler Relativität des menschlichen Beobachtungsstandpunktes, die, so sei zugestanden, bei Uexküll zwar deutlich unzureichend ausgearbeitet ist, die aber gerade deshalb zu einer philosophischen Fundierung herausfordern könnte. Vielleicht gründet Heideggers zwischen affirmativen Referenzen und strikter Zurückweisung schwankende Bezugnahme auf Uexküll daher auch darin, dass er dessen Theorie in einen reinen, ontologisch anschlussfähigen Teil – die These von der eigenen, über Mechanismus und Vitalismus hinausgehenden relationalen Seinsweise aller Lebewesen – und einen unreinen Teil – die Konsequenzen primärer Umweltgebundenheit auch des menschlichen Lebewesens – auseinanderzulegen versucht und dabei Uexküll schlussendlich verliert.

Ein anderer Weg, der sich bereits in der Zeuganalyse und der dort vorgenommenen fragwürdigen Trennung von Welt und Umwelt andeutet, könnte durch die Frage eröffnet werden, ob denn zwischen dem Zugang zu Seiendem als solchem und einem Zugang, der zwar ein Zugang zu gewissem Seienden ist, gewiss aber nicht zu »Seiendem als solchem«, tatsächlich eine Differenz bestehen müsste, die einen ontologischen Abgrund rechtfertigt. Aus medienphilosophischer Perspektive ließe sich dann fragen, ob die Als-Struktur dem Menschen tatsächlich im Modus einer ursprünglichen Verbundenheit mit Welt zur Verfügung steht, ob also, »was sich Mensch nennt, das Recht hat, dem Menschen in aller Strenge zuzusprechen, also sich selber zuzusprechen, was er dem Tier abspricht, und ob er davon jemals einen *reinen, strengen, unteilbaren* Begriff als solchen besitzt.«[84]

[83] GdM, S. 444.

[84] Derrida, *Das Tier, das ich also bin,* a. a. O., S. 196, Herv. i. O. Gegen ein dualistisches Verständnis der Als-Struktur argumentiert auch Graham Harman: »In fact, even a fool or

Gegen die Transparenzvorstellung einer in der bedeutsamen Rede zum Ausdruck kommenden Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt wäre daher auf der Medialität jeder Rede zu bestehen und die lauthafte, unreine, performative, im Materiellen fundierte Dimension der Sprache als deren unhintergehbare Bedingung auszuweisen. Heidegger selbst betont die aristotelische Unterscheidung eines aufweisenden, apophantischen von einem nicht-apophantischen, aufzeigenden *logos,* bei dem die Rede nicht etwas festzustellen versucht, sondern, wie im Fall der Bitte, zum Vollzug ihrer selbst wird.[85]

Doch hat nicht die Scham, nackt dem Blick (s)einer Katze ausgesetzt zu sein, von der Derrida berichtet, einen ihrer wesentlichen Gründe darin, dass niemals vollkommen zu klären ist, ob es sich beim Blick der Katze nicht doch um eine derartige nicht-apophantische Form des *logos* handeln könnte, ob in diesem »wohlwollenden, oder erbarmungslosen, erstaunten oder (an)erkennenden Blick«[86] nicht etwas zum Ausdruck kommt, das den Charakter einer Aufforderung, einer Abschätzung, einer Antwort oder Bitte angenommen haben könnte?

Über Derridas Überlegungen hinaus lässt sich die Rolle dieser nicht-apophantischen Form der Sprache aber auch an einem Beispiel aus Uexkülls eigener Forschungspraxis aufzeigen. Zu Beginn der 1930er-Jahre führte Uexküll gemeinsam mit seinem Assistenten Emanuel Georg Sarris am Hamburger *Institut für Umweltforschung* Schulungen für Blindenhunde durch. Die praktische Schwierigkeit und theoretische Brisanz dieser

drunkard, or even a *reptile* gazing at broken circuitry encounters it at some primitive level *as* something, even if they haven't the slightest idea that it ever had a useful function. What I am contesting is Heidegger's ability to distinguish between any kinds of gradation in presence« (Harman, *Tool-being*, a. a. O., S. 50, Herv. i. O.).

85 »Ein nicht apophantischer λόγος ist z. B. die εὐχή, das Bitten. Wenn ich bittend rede, so will diese Rede den anderen nicht über etwas unterrichten in dem Sinne, daß ich seine Kenntnisse vermehre. Die Bitte ist aber auch nicht die Mitteilung davon, daß ich etwas wünsche, von einem Wunsch erfüllt bin. Diese Rede ist auch nicht das bloße Wünschen, sondern der konkrete Vollzug des ›einen anderen Bittens‹« (GdM, S. 448).

86 Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, a. a. O., S. 21. »Das Tier blickt / geht uns an (*nous regarde*), und wir stehen nackt vor ihm. Denken beginnt vielleicht da« (ebd., S. 54, vgl. dazu auch Därmann, *Von Tieren und Menschen*, a. a. O., S. 319f.). Doch nicht erst Derridas späte Konfrontation mit der Frage des Tieres – im doppelten Sinne als Frage nach der Beschäftigung mit dem Tier in der philosophischen Tradition des Abendlandes wie in der Konfrontation mit dem fragenden Blick seiner Katze – wirft das Problem einer auf die Reinheit des *logos* gründenden anthropologischen Differenz auf. Schon die Spur zwischen Bedeutungsgehalt und der materiellen, geräuschhaften Dimension des Zeichens, die Derrida der Idealität und Selbstpräsenz des *logos* entgegenhält, ist explizit »die Eröffnung der ursprünglichen Äußerlichkeit schlechthin, das rätselhafte Verhältnis des *Lebendigen* zu seinem Anderen und eines Innen zu einem Außen« (Derrida, *Grammatologie*, a. a. O., S. 124, Herv. J. J.), lässt sich also nicht mehr auf eine stabile Unterscheidung von Tier (als dem, mit Heidegger gesprochen, nur noch Lebendigen) und Mensch (als dem aus fundamentalontologischer Perspektive Existierenden, niemals aber nur Lebendigen) zurückführen.

Versuche bestand darin, die Hunde darauf zu trainieren, Objekte aus der menschlichen Umwelt als Objekte in ihre eigene Umwelt zu integrieren. Schon im Ansatz deutet sich dabei eine Spannung zwischen Praxis und Uexkülls theoretischer Konzeption an. Denn wenn Hunde grundsätzlich in der Lage sein sollen, neue Objekte in ihre Umwelt aufzunehmen oder, in Uexkülls Ausdrucksweise, neue Merk- und Wirkmale auszubilden, kann ihre Umwelt nicht als vollkommen statisch, ihr Bezug weder als reine Benommenheit, noch als vorab festgelegte Einpassung verstanden werden. Uexküll schildert eine dieser Trainingssituationen folgendermaßen:

> Ein Hund wurde von Sarris darauf dressiert, auf die Reizworte: ›Auf Stuhl‹ auf einen vor ihm stehenden Stuhl zu springen und sich nach Hundeart auf ihn niederzuhocken. Ferner wurde er darauf dressiert, auf die Reizworte: ›Geh in dein Körbchen‹ in einen Korb zu steigen und sich darin hinzulegen. Schließlich lernte er noch auf die Reizworte: ›Komm unter den Tisch‹ sich unter dem Tisch zu verkriechen. Hierauf wurden der Stuhl, der Korb und der Tisch entfernt und dem Hunde die gleichen Reizworte gegeben. Dabei stellte es sich heraus, daß der Hund ohne weiteres gänzlich verschiedene Gegenstände benutzte, soweit sie ihm die gleiche Gebrauchsmöglichkeit gewährten. Einen Stuhlton erhielten alle Gegenstände, die es dem [sic!] ermöglichten, hinaufzuspringen und sich hinzuhocken. Eine geschlossene Kiste, die an einer Seite eine Öffnung hatte, befand sich am Hundehof. Auf die Reizworte: ›Geh in dein Körbchen‹ kroch der Hund in die Kiste. Alle Gegenstände, die es ihm ermöglichten, darunterzukriechen, erhielten einen Tischton.[87]

Das Beispiel sperrt sich gegen die Possessiv- und Transparenzstruktur, die Uexkülls Umweltbegriff zu Grunde liegt: Der Funktionskreis des Hundes ist nicht auf ein »planmäßig« angelegtes Set an vorbestimmten Merk- und Wirkmalen beschränkt, sondern kann durch äußere Einflüsse, durch fremde, unbekannte Reize wie die Aufforderung »Auf Stuhl« verändert werden. Die Art und Weise dieser Veränderung ist dabei aber durch den Menschen nicht vollständig antizipierbar und auch nicht als mechanische Reaktion auf einen isolierbaren Reiz zu verstehen. Laut Uexkülls Schlussfolgerung »spielt das Wort, das ihm zugerufen wird, die Rolle des sekundären Merkmals, das das potentielle Schema in Tätigkeit versetzt.«[88]

Wie aber wäre die Art und Weise, durch die durch die Worte »Auf Stuhl« oder »Geh in dein Körbchen« das Schema aktiviert wird genauer zu beschreiben? Welche mediale Struktur liegt ihr zu Grunde? Wäre sie, um damit zu Heidegger zurückzukehren, mit der Rolle der Als-Struktur

[87] Jakob von Uexküll, »Die Umwelt des Hundes«, in: *Zeitschrift für Hundeforschung*, 2, 5–6, 1932, S. 157–170, hier S. 160f. Erwähnt wird dieser Versuch auch in *Streifzüge*, a. a. O., S. 57ff.

[88] Ebd.

und dem Weltverhältnis des Menschen gleichzusetzen? Verfügte auch der Hund dann über die Sprache, wäre nicht in seiner Umwelt benommen, sondern in der Lage, »etwas als etwas« zu vernehmen? Die Antwort ist an dieser Stelle ein gleichzeitiges Ja und Nein. Nein, wenn das Beispiel zum Anlass für eine Angleichung von Mensch und Hund genommen würde, die sich auf eine Logik des Vermögens, der Fähigkeiten und des Könnens beruft, dem Hund also ein Verstehenkönnen im Sinne des Verstehens eines Aussagesatzes zuspräche. Zu bezweifeln, dass der Hund überhaupt in einer Weise die Worte vernimmt, die ihrer Rolle in der menschlichen Welt gleichkommt, ihrer Rolle in Form einer propositionalen Aussage, bedeutet umgekehrt aber nicht, dass er sie nicht doch »als etwas« aufnimmt. Ein Paradox stellt diese Auslegung nur in Heideggers Logik des »Als«, nur unter der Voraussetzung einer Bindung der Als-Struktur an die menschliche Sprache und den propositionalen Aussagesatz dar. Löst man sich von dieser Auffassung, so lässt sich die von Derrida und Harman angestoßene Nuancierung der »Als-Struktur« am Beispiel des Blindenhundtrainings konkret aufgreifen.

Die Worte »Auf Stuhl« wären dann weder apophantisch noch in Heideggers Sinne nicht-apophantisch (als Sprechakt, der zum Vollzug seiner selbst wird). Vielmehr könnte es der Klang der Stimme selbst sein, der für den Hund das vertraute Setting in Gang setzt, die Situation, bei der seine Aufgabe darin besteht, auf einen Gegenstand hinaufzuspringen. Möglicherweise ist aber der Zuruf auch gar nicht allein Auslöser, übernimmt gar nicht allein die Rolle des »sekundären Merkmals«. Diese Rolle könnte in vergleichbarer Weise von anderen Aspekten übernommen werden, etwa vom Raum selbst, zu dem der Hund möglicherweise nur zum Zweck des Trainings hingeführt wird und der ihn daher ebenso die bevorstehende Aufgabe antizipieren lässt. Darüber hinaus könnte der Hund durch die Anwesenheit bestimmter Personen beeinflusst werden, durch ihre Gesten und Bewegungen, etwa das Halten eines Notizblocks, die selbst die spezifische Atmosphäre, die Tonalität der Trainingssituation erst konstituieren und auf die der Hund antwortet, ohne dass der Grund seiner Antwort eindeutig auf einen Faktor zurückzuführen ist.

Vielmehr »benimmt« sich auch der Mensch, der den »Befehlston Stuhl« äußert, ist von der Anlage des eigenen Experimentalsystems benommen. Eine unmittelbare Verknüpfung zwischen dem Aufruf und der Handlung des Hundes anzunehmen, ist daher eher Ausdruck einer Domestizierungsphantasie, durch die der Mensch blind wird für die weit über Sprache hinausreichende Medialität der Situation, die ihn abschottet gegenüber der »signifikanten Andersartigkeit« des Hundes und dem Umstand, dass es bei Hunden »nicht um uns geht. […] Sie sind weder

eine Projektion, noch die Realisierung einer Absicht, noch das Ziel von irgendetwas. Sie sind Hunde, d. h. eine Spezies in obligatorischer, konstitutiver, historischer, wandelbarer Beziehung mit menschlichen Wesen.«[89]

Aufgrund dieser konstitutiven, dynamischen und nie vorhersehbaren Beziehungen menschlicher und nichtmenschlicher Lebewesen ist es nicht plausibel, den nichtmenschlichen Lebewesen ein »Als« kategorisch abzusprechen, wie umgekehrt auch der Mensch über das »Als« nicht einfach verfügt. In einer gemeinsam geteilten Umwelt, für die die Blindenhundschulungen im *Institut für Umweltforschung* exemplarisch stehen können, ist auch für den menschlichen Versuchsleiter nicht vollständig transparent und beherrschbar, wie und warum etwas »als etwas« bedeutsam wird, gerade weil in dieser gemeinsam geteilten Umwelt die Differenzen der Lebewesen untereinander nicht aufgelöst werden, sondern als »Differenz von einer Welt zur anderen«[90] gewahrt bleiben.

Das Herrische und Autoritäre, das Derrida Heideggers Ausführungen zum Tier insgesamt attestiert, mag daher einerseits dem Bewusstsein eines Versäumnisses geschuldet sein, das Wesen des Tieres zu denken, sein Leben als »ein Bereich, der einen Reichtum des Offenseins hat, wie ihn vielleicht die menschliche Welt gar nicht kennt«[91] verfehlt zu haben, einer Beunruhigung auch, der sich eine auf den Kollektivsingular »Tier« berufende ontologische Konstruktion im Angesicht der Vielzahl der Tiere und ihrer hochgradig spezifischen Seinsweisen ausgesetzt sieht.[92] Andererseits aber vor allem jenen in Heideggers eigenem Denken auftretenden Momenten, bei denen die Als-Struktur nicht mehr stabil im Besitz des menschlichen Subjekts gedacht werden kann und damit Gefahr läuft, ihre Funktion als Garant der anthropologischen Differenz einzubüßen. Hinweise und Tendenzen finden sich dazu vor allem im ersten Hauptteil der Vorlesung, der sich mit der »Grundstimmung« der Langeweile und ihren drei dominanten Ausprägungen beschäftigt. Dabei gilt es besonders auf wechselseitige Affinitäten, Übergänge und Indifferenzen zu achten, die Heideggers Phänomenologie der Langeweile zu seiner Konzeption der tierischen Benommenheit aufweist.

89 Haraway, *Das Manifest für Gefährten,* a. a. O., S. 18.
90 Jacques Derrida, *Das Tier und der Souverän II. Seminar 2002–2003*, Wien 2017, S. 33.
91 GdM, S. 371f.
92 Die Verwendung des Kollektivsingulars »Tier« markiert Derrida zufolge ein wesentliches Versagen des Denkens gegenüber der Vielfalt des nonhumanen Lebendigen (vgl. Derrida, *Das Tier, das ich also bin,* a. a. O., S. 67–78).

1.3 Am Bahnhof sein. Die Suspension der Als-Struktur

Beginnen wir mit einer Alltagsszene: Wir befinden uns auf einem Bahnhof in einer nicht näher benannten Kleinstadt. Die umgebende Landschaft ist trostlos, der Bahnhof selbst, seine Architektur, die Sitzgelegenheiten, das gesamte Ambiente wenig attraktiv. Vier Stunden bis zur Abfahrt des nächsten Zugs. Was also tun? Intellektuelle Beschäftigung fällt in dieser Situation schwer, es reicht allein zu einem flüchtigen, desinteressierten Blick auf die Fahrpläne. Seit der Ankunft am Bahnhof ist erst eine Viertelstunde vergangen. Auch ein Spaziergang auf der Landstraße hilft kaum, die Zeit schneller voranzutreiben. Erneuter Blick auf die Uhr, gefolgt von einem zaghaften Versuch, Figuren in den Sandboden zu zeichnen. Vergeblich. Es gibt hier einfach nichts zu bemerken, nichts zu bewirken. Bis zur Ankunft des Zugs regiert: die Langeweile.

Mit diesem Beispiel schildert Heidegger die Stimmung der Langeweile, dessen Phänomenologie er in der Vorlesung die gesamten §§ 19–38 widmet. Heidegger unterscheidet drei Formen der Langeweile: erstens das »Gelangweiltwerden von etwas«, zweitens das »Sichlangweilen bei« und schließlich die dritte, »tiefe« Form der Langeweile, das »es ist einem langweilig«. Die Langeweile wird von der ersten bis zur dritten Form jeweils »tiefer« im dem Sinne, dass ihre Bestimmung ursprünglicher das Wesen dieser Stimmung und ihrer Bedeutung für die Seinsweise des Daseins erschließt. Eine medienphilosophische Lesart dieser Analyse ist einerseits besonders darum bemüht, dieses Tieferwerden als eine kontinuierliche Depotenzierung des Subjekts gegenüber dem Umgebenden auszulegen, ja überhaupt die Stimmungsanalyse als Schlüssel ins Spiel zu bringen, mit dem ein anderes Denken des Umweltlichen aufgeschlossen werden kann, diesseits von Possessivität und Transparenz, diesseits von Umwelten, deren Zusammensetzung allein aus in ihrer Bedeutung und Funktion für ein sowohl humanes als auch nonhumanes Lebewesen gedachten Objekten besteht. Andererseits soll dabei aber der Rückbezug zum Verhältnis von Mensch und Tier nicht aus dem Blick geraten, auch wenn Tiere in diesem Abschnitt der Vorlesung an keinem Punkt explizit thematisiert werden.

Um sich der in der Bahnhofsszene umrissenen Form des »Gelangweiltwerden von etwas« anzunähern, kann zunächst gefragt werden, was denn eigentlich Ziel jener »banalen, aber ganz spontanen Formen des Zeitvertreibs«[93] ist, worauf diese Tätigkeiten gerichtet sind. Die Struktur des Begriffs scheint es bereits nahezulegen: Der Zeitvertreib gilt dem

[93] GdM, S. 140.

Vertreiben der Zeit. Doch diese vorschnelle Auslegung wehrt Heidegger ab. Keineswegs gelte der Zeitvertreib einem Vertreiben von Zeit, sondern vielmehr dem Vertreiben einer Stimmung, dem Gefühl einer Ungeduld, einer Bedrängnis, einem Warten, das wie von außen aufgezwungen erscheint.[94] Die Langeweile als ein Gestimmtsein ist folglich nicht etwas, das Gegenstand einer vorstellenden Betrachtung werden kann, sondern zeigt sich gerade dort, wo sie zu beherrschen und zu überwinden versucht wird, in der »Art und Weise, wie wir der Langeweile Herr werden wollen und oft nicht werden können.«[95]

Doch noch ist damit nicht viel mehr als eben der erste Schritt einer Annäherung vollzogen, denn das genaue Verhältnis von Langeweile, Zeitvertreib und Zeit bleibt noch dunkel, obwohl es sich offensichtlich – Heidegger weist hier ausdrücklich auf das »Auf-die-Uhr-Sehen« als Symptom des misslingenden Zeitvertreibs und des wachsenden Gelangweiltwerdens hin[96] – um ein Phänomen handelt, das direkt mit Zeitlichkeit in Verbindung steht. Ist aber der wiederholte Blick auf die Uhr gerade Ausdruck einer gesteigerten Langeweile, eines Ungeduldigerwerdens, so kann die messbare Zeit und ihr stets gleichmäßiges Voranschreiten nicht ihrerseits Auslöser dieser Steigerung sein. Vielmehr manifestiert sich darin eine Irritation des qualitativen Zeitempfindens. Ob jemandem langweilig ist oder nicht, lässt sich nicht auf eine quantifizierbare Länge bzw. Kürze der Zeit zurückführen, sondern ist bedingt durch ein als Bedrängnis erfahrenes »Zögern des Zeitverlaufs«[97], einer nicht wie gewohnt voranschreitenden Zeit, das je spezifisch für verschiedene Tätigkeiten ausgeprägt ist. Von diesem Moment des Zögerns leitet Heidegger das erste von zwei zentralen Strukturmerkmalen der Langeweile ab, die »*Hingehaltenheit durch den zögernden zwischenzeitigen Zeitverlauf.*«[98] Damit wird deutlich, dass das Zögern nicht auf den Ablauf der Zeit als solchen bezogen ist, sondern als Zögern überhaupt nur im Rahmen eines Zeitverhältnisses zwischen zwei Tätigkeiten begriffen werden kann.

Im oben genannten Beispiel ins Zögern gerät die Zeit zwischen der der Ankunft am Bahnhof und der nicht schnell genug eintretenden der Einfahrt des Zuges und damit ermöglichten Fortsetzung der Reise. Als langweilig wird die Situation am Bahnhof, ja die ganze Umwelt des Bahnhofsgebäudes und der sie umgebenden Landschaft daher vor allem empfunden, weil die an sie herangetragene Erwartung, die Erfüllung einer

94 Vgl. ebd., S. 140f.
95 Ebd., S. 141.
96 Vgl. ebd., S. 146.
97 Ebd., S. 150.
98 Ebd., S. 151, Herv. i. O.

bestimmten Funktion ausbleibt. Dieses Ausbleiben markiert für Heidegger das zweite Strukturmerkmal der Langeweile, die »Leergelassenheit«, als ein »vom Vorhandenen nichts geboten bekommen.«[99]

Dabei ist weniger entscheidend, ob dabei bestimmte Gegenstände physisch vorhanden sind oder nicht, sondern ob sie sich *als Gegenstände,* auf die das Handeln gerichtet ist und die diesem Handeln dienlich sind – man könnte sagen als *Zeug* – verweigern. Langeweile tritt dann auf, wenn eine Umwelt nicht durch Dinge und ihnen korrespondierenden Tätigkeiten strukturiert ist, wenn, wie in der Zeuganalyse, kein ununterbrochener Verweisungszusammenhang mehr besteht, wenn also – mit Uexküll gesprochen – der Funktionskreis leerläuft. Von der Langeweile aus, so deutet sich in ihrer ersten Form bereits an, könnte so ein Umweltverständnis vorbereitet werden, das sowohl über Uexkülls Possessiv- und Transparenzvorstellungen, als auch über Heidegger selbst und dessen strikten Gegensatz von einer bloß ontischen Umwelt und der Welt sowie seinem Denken einer exklusiven, durch die Als-Struktur getragenen Seinsweise des menschlichen Daseins hinausweise. Schon in der Bahnhofsszene trägt sich in das je schon vertraute In-der-Welt-sein eine dezente Irritation ein, eine Störung, die nicht als Vorstufe zum Offenbarwerden eines Ganzen mehr angesehen werden kann, sondern eine spezifische Umwelt in die Aufmerksamkeit rückt und diese damit als unverfügbar kennzeichnet, als etwas, das sich aufdrängt und in diesem Aufdrängen das Handeln mitstrukturiert.

Bevor aber Heideggers Bestimmungen der beiden folgenden, »tieferen« Formen der Langeweile weiterverfolgt werden, lohnt sich ein Blick auf Heideggers grundlegende Kennzeichnung der Stimmung sowie seine Bemerkungen zur Stimmung der Angst aus *Sein und Zeit.* Stimmungen, so heißt es in § 16 der Vorlesung, überkommen das Dasein ohne dessen aktives Zutun. Daher könne man nicht davon reden, dass das Dasein eine Stimmung »hat«, es ist vielmehr »in ihr gestimmt.«[100] Stimmungen sind darüber hinaus nicht etwas Vorhandenes, sie können niemals restlos zum Gegenstand eines Wissens werden.[101] Indem Stimmungen das gesamte In-der-Welt-sein durchziehen, kann ihnen eine eigene Medialität zugesprochen werden, die weit über eine nur verbindende oder vermittelnde Funktion hinausgeht. Am Beispiel der Stimmung der Traurigkeit betont Heidegger deren generativen, bezugsstiftenden Charakter. Zunächst weist er sowohl die psychologische Auffassung zurück, die Stimmungen

[99] Ebd., S. 155.
[100] Ebd., S. 90.
[101] Vgl. ebd., S. 92.

als den seelischen Zustand eines Subjekts betrachtet, als auch die alltagssprachlichen Konnotationen von Flüchtigkeit und Unbeständigkeit. Stimmungen tauchen nicht einfach plötzlich auf und verschwinden ebenso schnell wieder, sie sind nicht »wie eine Atmosphäre, in die wir je erst eintauchen und von der wir dann durchstimmt würden.«[102]

Aus dieser Perspektive bliebe die Stimmung etwas, das zwar von den durch sie Gestimmten nicht vollkommen beherrscht werden könnte, das sich zwar in die Beziehungen zwischen Subjekten untereinander, zwischen Subjekten und Dingen einschriebe, ja diese auch temporär veränderte, die Beziehungsstrukturen als solche aber intakt ließe. Statt also bloß zwischen gestimmten und ungestimmten Anteilen einer Beziehungsstruktur zu vermitteln, bringen Stimmungen diese immer wieder neu hervor. So ist etwa in der Traurigkeit und dem damit verbundenen Sichverschließen einer traurigen Person »das *Wie* in dem wir zusammen sind, […] anders.«[103]

Muten Stimmungen einer oberflächlichen Alltagsbetrachtung oft kurzlebig an, so ist das nicht etwa darauf zurückzuführen, dass sie sich einer Reflexion mit großer Intensität, gewissermaßen ruckartig entziehen. Sie sind im Gegenteil schon zu vertraut, zu nah, sind daher »nicht und nie erst die Folge und Begleiterscheinung unseres Denkens, Tun und Lassens, sondern – grob gesprochen – die Voraussetzung dafür, das ›Medium‹, darin erst jenes geschieht.«[104]

Die Anführungszeichen sollen an dieser Stelle sehr wahrscheinlich eine uneigentliche Verwendungsweise anzeigen, war sich Heidegger doch wohl bewusst, sich eines zu dieser Zeit noch überwiegend im naturwissenschaftlichen Kontext gebräuchlichen Begriffs zu bedienen – man denke etwa an die deutsche Übersetzung von Lamarcks »Milieu« mit »Medium«.[105] Doch trifft dieser uneigentliche Gebrauch, dem

[102] Ebd., S. 100.
[103] Ebd., S. 99.
[104] Ebd., S. 101.
[105] So wurde der Begriff »Medium« bis in die 1930er-Jahre allein im Sinne eines physikalischen oder spiritistischen Übertragungsmedium, nicht aber zur Bezeichnung technischer (Massen-)kommunikationsmedien verwendet (vgl. Albert Kümmel, Petra Löffler, »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Medientheorie 1888–1933. Texte und Kommentare*, Frankfurt / M. 2002, S. 9–18). Die implizite Verschränkung von Medialität, Umwelt und Gestimmtheit erkennt schon Spitzer an, der die erstmals 1983 veröffentlichte *Grundbegriffe*-Vorlesung nicht kennen konnte. Heideggers Fokus auf das Umhafte der Umwelt stellt aus Spitzers Sicht einen begrüßenswerten Brückenschlag zur antiken Tradition des Umgebungsdenken dar: »περί is reestablished in full force« (Spitzer, »Milieu and Ambiance«, a. a. O., S. 214). Gleichzeitig erkennt er in dessen Ablehnung jeglichen äußerlichen Determinismus aber einen verhängnisvollen Heroismus: »the German protest against determination has taken the shape of a will to world-domination« (ebd., S. 216).

Heidegger durch die Anführungszeichen fast ein wenig den Anschein einer ihm selbst unangenehmen Verlegenheitsformulierung verleiht, in einer medienphilosophischen Lesart die onto-epistemische Wirkung von Stimmungen sehr genau: Die von Spitzer aufgezeigte Verschränkung von »Milieu« und »Ambiance«, von Umwelt, Gestimmtheit und Medialität betrifft nicht einfach isolierbare Objekte oder Akte, vielmehr sind Handeln, Wahrnehmen und Denken und deren Bezüge primär von Stimmungen durchtränkt.

Wie jemand gestimmt ist hat nicht lediglich Einfluss darauf, wie etwas getan wird, sondern die Struktur des Handelns selbst, die Frage, ob überhaupt etwas getan wird oder nicht, jeder Bezug auf eine spezifische Umwelt, muss als primär durch Stimmung hervorgebracht verstanden werden. Betrachtet man Uexkülls Präferenz von Harmonie und passgenauer Zugehörigkeit oder die Ignoranz und das Desinteresse gegenüber dem Lebendigen, die Canguilhem dem Lamarckschen Milieukonzept attestiert[106], wird deutlich, dass das Verhältnis von Umgebendem und Lebewesen schon wissenschaftshistorisch niemals als »ungestimmt« bezeichnet werden kann. Vielmehr greifen jegliche Versuche, dieses Verhältnis zu thematisieren – auch wenn sie sich innerhalb eines vermeintlich objektivierbaren Wissens bewegen – immer auch auf ein Arsenal von Stimmungsmodi zurück.

Schon in *Sein und Zeit* stellt Heidegger die Stimmung »als ursprüngliche Seinsart des Daseins [...] in der es ihm selbst *vor* allem Erkennen und Wollen und *über* deren Erschließungsweite *hinaus* erschlossen ist.«[107] Das Dasein ist nicht souveräner Akteur seines Selbst- und Welthältnisses, sondern zuvor schon, vor jeglichem intentionalen Akt durch eine »Angänglichkeit« in Anspruch genommen, die ein »Sichrichten auf ... allererst möglich«[108] macht. Inwiefern Stimmungen direkt mit der Möglichkeit einer Depotenzierung des Daseins in Verbindung stehen, die durchaus in Gegensatz tritt zu Heideggers eigenen Kennzeichnungen des In-der-Welt-seins, die Vertrautheit und ursprüngliche Erschlossenheit in den Vordergrund rücken, wird zudem bereits durch seine Bemerkungen zur Angst deutlich: »Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der ›Welt‹ und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.«[109] Durch die Angst wird also das

[106] Vgl. Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 246.
[107] SZ, S. 136, Herv. i. O.
[108] Ebd., S. 137.
[109] Ebd., S. 187.

In-der-Welt-sein zum In-der-Welt-sein-können, von einer ontologischen Gegebenheit zu einem Potential, das prekär ist, tendenziell unaktualisiert bleiben oder scheitern kann.

Um deutlicher den Zusammenhang von der Hingehaltenheit durch die nur stockend voranschreitende Zeit und die Leergelassenheit von den Dingen im Sinne einer ausbleibenden Funktionserfüllung zu begreifen, gilt es nun, Heideggers Ausführungen zu den beiden weiteren Formen der Langeweile in den *Grundbegriffen* zu verfolgen. Zur Untersuchung der zweiten Form, des »Sichlangweilen bei«, zieht Heidegger erneut eine Alltagsszene heran: die Einladung zu einem Abendessen in Gesellschaft. Erst nachträglich, als man das Abendessen schon längst verlassen hat, kommt es einem vor, als habe man sich die ganze Zeit gelangweilt. Doch warum stellt sich dieser Eindruck ein, wenn die Abendveranstaltung doch gerade dem Zeitvertreib dienen sollte? Bei der zweiten Form, dem »Sichlangweilen bei«, so schlussfolgert Heidegger, handelt es sich im Gegensatz zur Situation am Bahnhof offenbar um eine Langeweile, die sich nicht aufdrängt, die nicht von sehr offensichtlich als Zeitvertreib erkennbaren Tätigkeiten zu überwinden versucht wird wie das ziellose Herumspazieren oder das ausgiebige Studieren des Zeitplans.[110]

Doch ist während des Abendessens der Zeitvertreib nicht einfach abwesend, er nimmt lediglich andere, sowohl für andere Personen als auch den Gelangweilten selbst unauffälligere Formen an – ein leichtes Gähnen, ein Trommeln mit den Fingern auf der Tischplatte, das Rauchen zusammen mit anderen. Dabei handelt es sich nicht um isolierte Tätigkeiten ohne Bezug zur Situation, »sondern das *ganze Verhalten und Benehmen* ist der *Zeitvertreib* – der ganze Abend, die Einladung selbst.«[111] Daher greifen auch die zur Beschreibung der ersten Form aufgewiesenen Bestimmungen nicht. Der Zeitverlauf zögert nicht, da er gar nicht dezidiert zwischen zwei entweder eintretenden oder nicht eintretenden Ereignissen aufgespannt ist. Auch sind die Dinge nicht leergelassen, gibt es doch keine konkrete Erwartung, deren Erfüllung ausbleiben könnte. Und doch wird eine gewisse Art von Leere erfahren, die Heidegger als »unterbindende Lässigkeit«[112] bezeichnet. Unterbunden ist gerade das aktive Suchen nach einem Zeitvertreib, die Lässigkeit manifestiert sich als »*sich zurücklassende[s] Überlassen[]* an das, was sich da abspielt«[113], sodass die Langeweile als in ihrer Vollzugsstruktur grundlegend passiv

[110] Vgl. GdM, S. 165–168.
[111] Ebd., S. 170, Herv. i. O.
[112] Ebd., S. 177.
[113] Ebd., S. 180, Herv. i. O.

kenntlich wird. Die Stimmung der Langeweile durchzieht die gesamte Situation als solche, ihr eignet eine Medialität, die die Vermögen des Gelangweilten, dessen intentionale Akte umspielt, bevor dieser sein Verhältnis zur Welt auf ein einziges Medium – etwa die Sprache, die Erschließungsfunktion der Als-Struktur – gründen kann.

Bemerkenswert ist darüber hinaus Heideggers Formulierung, die Langeweile betreffe in ihrer zweiten Form das ganze »Verhalten und Benehmen«. Wie in der Darlegung zu Heideggers Konzeption der Seinsweisen von Mensch und Tier gezeigt wurde, ist der Begriff des Verhaltens für menschliche Tätigkeiten reserviert, während Benehmen dem Tier zugesprochen wird. Die hier auftretende Doppelung wird im späteren Verlauf der Vorlesung, die sich mit der tierischen Seinsweise beschäftigt, nicht mehr eingeholt.

Einer einfachen Nachlässigkeit allein ist dieses Versäumnis angesichts Heideggers akkurater Begriffsbildung aber sehr wahrscheinlich nicht geschuldet. Zwar muss man Heidegger zu Gute halten, dass er »Verhalten und Benehmen« beim Menschen in einer derartigen Duplizität gar nicht dezidiert ausschließt, wohl aber die Fähigkeit, sich zu verhalten – im Sinne eines sich zu etwas als etwas verhalten – dem Tier abspricht. Wenn aber in der Langeweile Verhalten *und* Benehmen, menschliche und tierische Modi in nicht mehr sauber zu unterscheidender Weise auftreten, so ließe sich diese Stimmung als ein Bereich verstehen, in dem die onto-ethologische Differenz beginnt, prekär zu werden. Was zunächst als Nachlässigkeit erscheint, wäre dann möglicherweise strategisch motiviert, wäre Symptom jener »Vermeidungstaktik«[114] Heideggers in Bezug auf Überschneidungen und Indifferenzzonen von Dasein und Lebendigem, einer Abwehrhaltung, die besonders nachdrücklich dort eingenommen würde, wo sie gegen Brüche und Unsicherheiten schützen soll, die den Bewegungen des eigenen Denkens entspringen.

Damit verdichten sich die Indizien für die außerordentliche Stellung der Analyse der Langeweile, bietet sie doch einen Ansatzpunkt, von dem aus mit Heidegger über diesen hinausgegangen werden könnte, von dem aus man gewissermaßen in den dunklen Backstagebereich des fundamentalontologischen Bühnenspiels gelangen könnte, in dem die im Rampenlicht getroffenen Unterscheidungen fragwürdig werden. Im Gegensatz zu den divergierenden Lesarten der Zeuganalyse wäre der

[114] Matthias Wunsch, »Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privativen Bestimmung«, in: Stephan Schaede, Gerald Hartung, Tom Kleffmann (Hg.), *Das Leben, Bd. 2. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen 2012, S. 387–405, hier S. 390. Vgl. auch Buchanan, *Onto-Ethologies*, a. a. O., S. 40.

Konflikt, den es dazu zu inszenieren gälte, ein Konflikt von Heidegger gegen Heidegger, verliefe innerhalb des Heideggerschen Denkens selbst, zwischen dem Heidegger der Stimmungsanalysen und dem Heidegger der logozentrischen Auffassung des In-der-Welt-seins. Wenn die menschliche Seinsweise grundlegend von ihrer Gestimmtheit her gedacht wird, in der Welt und Selbst nicht immer schon vollständig erschlossen und verstanden sind, kann es dann noch – mit Derrida gefragt – einen reinen, unkontaminierten Begriff der Als-Struktur als solcher geben?[115]

Während erste und zweite Form der Langeweile von Aktivität eingehegt bleiben, Aktivität und Passivität dort als Gegensatzpaar fest aneinander gebunden und aufeinander angewiesen sind und zumindest noch die Möglichkeit besteht, der Bedrängnis durch Hingehaltenheit und Leergelassenheit zu entgehen, indem die Langeweile in – mal mehr und mal weniger erfolgreiche, mal mehr oder weniger auffällige – Akte des Zeitvertreibs umgelenkt wird, lässt sich die dritte, »tiefe« Form der Langeweile, das »es ist einem langweilig« gar nicht mehr mit dem Gegensatz von Aktivität und Passivität erfassen. In dieser Form erweist sich die Langeweile als ein Zustand, durch den jegliche gerichtet-intentionale Einstellung überhaupt ausgesetzt wird; als Zustand, der das Subjekt als eine »Übermacht« umfängt, ohne dass überhaupt ein konkreter Anlass zu identifizieren ist.[116]

Was mit dieser Form der Langeweile auf dem Spiel steht, nennt Heidegger direkt zu Beginn seiner Analyse: So gehe es darum, »die Auffassung des Menschen als Bewußtsein, als Subjekt, als Person, als Vernunftwesen«[117] in Frage zu stellen. Prägnanter noch als bei den beiden vorangegangenen Formen der Langeweile wird damit das Potential dieser Stimmung für eine medienphilosophische Umweltkonzeption deutlich. Die Als-Struktur als Auszeichnungsmoment des menschlichen Daseins ist nun nicht bloß temporär ausgesetzt, sondern die Art und Weise, wie der Bezug zwischen Dasein und dem es umgebenden Seienden geschieht, muss grundsätzlich anders als immer schon »als etwas« vermittelt gedacht werden.

[115] Schon in *Sein und Zeit* finden sich Passagen, in denen die »Benommenheit« zur Kennzeichnung des alltäglichen, uneigentlichen Daseins verwendet wird. So heißt es etwa mit Bezug auf das noch nicht erkennende Besorgen: »Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*« (SZ, S. 61, Herv. i. O.). Ferner: »Die ontologische Interpretation der Welt im Durchgang durch das inner-weltlich Zuhandene ist vorangestellt, weil das Dasein in seiner Alltäglichkeit, hinsichtlich derer es ständiges Thema bleibt, nicht nur überhaupt in einer Welt ist, sondern sich in einer vorherrschenden Seinsart zur Welt verhält. Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen« (ebd., S. 113, vgl. dazu auch Därmann, *Von Tieren und Menschen*, a. a. O., S. 318f.)

[116] Vgl. ebd., S. 204f.

[117] Ebd., S. 201.

Die zwei zentralen Strukturmerkmale der tiefen Langeweile sind Gleichgültigkeit und Zeitlosigkeit. So heißt es: »Wir stehen nicht mehr als Subjekte und dergleichen ausgenommen von diesem Seienden diesem gegenüber, sondern finden uns inmitten des Seienden im Ganzen, d. h. im Ganzen dieser Gleichgültigkeit.«[118] Eine solche Gleichgültigkeit ist jedoch nicht im Sinne eines Desinteresses der Dinge und des Subjekts füreinander gemeint, nicht im Sinne eines parallelen Nebeneinanderherexistierens, bei dem es nie zu einer Affinität, Berührung oder auch Abstoßung beider kommt, sondern hebt auf eine *gleiche Gültigkeit* alles Seienden ab, alles dessen, was »da« ist, ob dies nun Dasein oder anderes Seiendes ist. Das Subjekt ist dann auch nur *ein* weiterer Bestandteil inmitten einer Umwelt, ohne zum privilegierten Bezugszentrum zu werden. Es bezieht sich auf die Umwelt nicht im Modus eines verfügenden, zentrifugalen Ausgreifens, es weist anderem Seienden als es selbst keine Gültigkeit zu, die an einer angenommenen Wertigkeit oder einer Funktionalität, die dieses für es erfüllen könnte, ausgerichtet ist. Im Gegenteil ist nicht nur von einer »*Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende*«[119], sondern zugleich von einem Sichversagen des Seienden *als Ganzes.*

Auch mit Blick auf die Temporalität der tiefen Langeweile greift die vorherige Kennzeichnung eines Zögerns der Zeit nicht mehr, kann doch ein Zögern immer nur im Rahmen eines Zeitverständnisses diagnostiziert werden, das Zeit noch durch vergangene und zukünftige Handlungen bzw. Handlungserwartungen strukturiert. Dagegen ist in der tiefen Langeweile das Dasein »herausgehoben aus dem Fluß der Zeit«[120], ist im Ganzen »von Zeit durchstimmt«[121] und in einen Zustand versetzt, in dem ihm das Seiende begegnet, ohne dass dieses sogleich in die Perspektive eigener Handlungen und Intentionen eingerückt wird.

Fraglich bleibt aber, ob Heidegger selbst tatsächlich die aus seiner Analyse erwachsenden Möglichkeiten einer Depotenzierung des menschlichen Daseins ergreift oder ob nicht ein Umschlagen in seiner Interpretation der Langeweile zu beobachten ist. So ist nach der annähernden Bestimmung von der Notwendigkeit zur Entschlossenheit die Rede, »inmitten des Seienden je das Bestimmte zu sein, was zu sein ihm aufgegeben ist«[122], vom »Augenblick«, in dem dieser Entschluss zu fassen sei, schließlich

[118] Ebd., S. 208.
[119] Ebd., S. 210, Herv. i. O. Vgl. zur tiefen Langeweile als Aussetzung der Erfahrung von Ganzheit Peter Trawny, *Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg im Breisgau 1997, S. 263–268.
[120] Ebd., S. 213.
[121] Ebd., S. 226.
[122] Ebd., S. 224.

von »der Entschlossenheit zum Handeln in der jeweiligen Lage, in der das Dasein sich befindet.«[123]

Mit Recht kann angesichts derartiger Formulierungen ein »Unbehagen«[124] bekundet und gefragt werden, ob auf diese Weise nicht gewichtige und zentrale, in ihren subjekt- und anthropozentrismuskritischen Konsequenzen erst noch auszuarbeitende Einsätze der Langeweile direkt wieder einkassiert und vergeben werden. Ließe man sich auf Heideggers Entschlossenheitsrhetorik an dieser Stelle ein, käme der Langeweile zwar sehr wohl eine Übergangsrolle zu. Sie führte von klassischer, souveräner Subjektivität zu einem gewandelten Dasein, doch handelte es sich dabei um einen Übergang, der als solcher nur bestehen könnte, indem er sich Merkmale des alten Paradigmas der Subjektivität aneignete. Es wäre eine Neubegründung, die die Eigentlichkeit des Menschen zwar nicht mehr in seiner Fähigkeit zur Vernunft fundiert sähe und dennoch diese Abkehr von klassischen Maßstäben humanistischer Subjektivität nicht zum Anlass zu einer Revision des Verhältnisses zum Tier nähme, sondern eine onto-ethologische Differenz nur anders, aber ebenso unerbittlich, wenn nicht sogar unerbittlicher begründete.

Diese Ambivalenz der Heideggerschen Auslegung liefe also auf mindestens zwei mögliche, widerstreitende Interpretationen hinaus: Die erste bliebe der Tendenz zum Umschlagen in Aktivität, zum Ergreifen des Augenblicks, treu und verstünde Langeweile – konträr zu der Vielzahl der in der Analyse aufgezeigten widerstrebenden Momente – gerade als ein Auszeichnungsmoment des Daseins, als ein Auszeichnungsmoment, das zwar gelegentlich ganz nah an das tierische Benehmen rückte, doch aber schließlich in die daseinsexklusive Möglichkeit einer Distanznahme von der Umwelt einmündete. Langeweile wäre dann vielleicht nicht mehr ein Vermögen zu etwas, doch aber etwas, das man haben kann oder nicht, die Vorstufe, in der das Dasein gestimmt sein müsste, um sich selbst im entscheidenden Augenblick in seiner Eigentlichkeit ergreifen zu können, wobei dieser ermöglichende Zug der Langeweile in seiner Geltung über die gegenläufige, das Menschliche dem Tierischen annähernde Tendenz einer strukturellen Indifferenz von Benommenheit und Langeweile gestellt würde.

In der zweiten Interpretationsweise bestünde der zentrale Punkt der Langeweile dagegen genau in dieser strukturellen Indifferenz: Langeweile wäre dann ein passives Eingenommensein, das überhaupt nicht mehr

[123] Ebd., S. 226.
[124] Michael Mayer, *Tarkowskijs Gehirn. Über das Kino als Ort der Konversion*, Bielefeld 2012, S. 130.

in ein aktives Vermögen umgewandelt oder von diesem zurückgedrängt, noch als Vorstufe zum Ergreifen eines Augenblicks und des darin verborgenen Potentials aufgefasst werden könnte. Viel eher ließe sich jedes Vermögen – quer zur Unterscheidung von Mensch und Tier, vor jedem Verstehen von etwas als etwas – von einem primären Betroffensein durch die Gestimmtheit tiefer Langeweile, durch den Entzug jeglicher konkreter Möglichkeiten denken. Langeweile wäre dann so etwas wie die Befreiung zum Unvermögen – eine Interpretation, die, wie nun gezeigt werden soll, entscheidend von Giorgio Agamben verfolgt worden ist.

1.4 Im Labor sein: negative Ambientalität I (Heidegger mit Agamben)

Ist die Langeweile bisher als Modalität des Weltbezugs rekonstruiert worden, deren medienphilosophisches Potential besonders im Unterlaufen der Als-Struktur besteht, doch ihre Bedeutung für das Verhältnis von Mensch und Tier blieb dabei noch außen vor. Nicht nur lag der Fokus bisher allein auf Bezugsstrukturen des menschlichen Daseins, die Langeweile könnte sogar durchaus als erneuter Auszeichnungsmoment des Menschen fungieren. Ist das menschliche Verhalten nämlich für eine sowohl aktive wie passive Beziehung zum Seienden offen, die den »Charakter des *Sich-darauf-Einlassens* im Sinne des *Sein- und Nicht-Seinlassens* dessen, was begegnet«[125] hat, so spricht Heidegger demgegenüber Tieren genau diese Möglichkeit vollständig ab. In seiner Benommenheit ist das Tier Heidegger zufolge benommen auf nichts anderes, als sich in jedem Moment aktiv zu benehmen. Es kann gar nicht anders als in jedem Moment seines Lebens Teil des seine Umwelt konstituierenden Funktionskreises sein.

Die Langeweile als ein »Seinlassen« wäre dann ihrerseits noch Garant zur Aufrechterhaltung jener »anthropologischen Maschine«, durch die der Mensch durch Ausschluss der Animalität im Innern seiner selbst, durch Trennung des »bloßen« Lebens vom *logos* fortwährend produziert werden muss.[126] Dieser Ausschluss eines zwischen humanem und nonhumanem Leben indifferenten »nackten« bzw. »bloßen Lebens« als Bedingung der Anthropogenese verweist auf die von Agamben fruchtbar gemachte aristotelische Unterscheidung von *zoé* und *bíos*. Während die

[125] GdM, S. 397, Herv. i. O.
[126] Vgl. Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier,* Frankfurt / M. 2003, S. 26, S. 42–48.

zoé, das bloße, nackte Leben, gerade dasjenige ist, was der Mensch mit nichtmenschlichen Lebewesen teilt (seine Verletzbarkeit und Sterblichkeit, die Notwendigkeit der Reproduktion), wird das politische Leben, *bios,* überhaupt erst durch Ausschluss eines nackten Lebens aus dem Bereich der Politik und des *logos* hervorgebracht: »Dem nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen des Menschen gründet«.[127] Das nackte Leben wird so zu einem absolut verfügbaren und in letzter Konsequenz tötbaren Leben, Biopolitik deshalb für Agamben zur »Thanatopolitik«.[128]

Mit diesem Perspektivwechsel gehe jedoch, so ist vor dem Hintergrund eines an Foucault orientierten Verständnisses von Biopolitik immer wieder angemerkt worden, der Blick für die historische Spezifität der Machtdispositive verloren, die mit ihrem regulierenden und vor allem der ökonomischen Verwertbarkeit dienenden Zugriff auf das nackte Leben, auf das Fleisch menschlicher und nichtmenschlicher Lebewesen, individuelles Leben und überindividuelle Gesamtbevölkerung miteinander zu verschalten versuchen, ohne dass dabei allein die Produktion eines tötbaren Lebens im Zentrum steht. Indem Agamben von einer transhistorischen Struktur politischer Souveränität ausgehe und als Gegenmodell lediglich messianisch aufgeladene Vorstellungen anbiete, verdränge er gerade ein politisches und politisierbares Denken historisch spezifischer Differenzen aus dem biopolitischen Diskurs.[129] Mögen diese Kritikpunkte mit Blick auf Agambens *Homo sacer*-Projekt insgesamt zutreffen, so soll in diesem Abschnitt jedoch der Versuch unternommen werden, Agambens Interpretation einer Szene aus Uexkülls *Streifzügen* in *Das Offene. Der Mensch und das Tier* medienphilosophisch zu wenden, indem sie nicht nur mit Blick auf ihren expliziten Heidegger-Bezug gelesen, sondern zugleich an Uexküll rückgebunden wird.

Aus einer wissenschaftsgeschichtlichen Sicht auf Umgebungskonzepte und deren Verhältnis zu Begriffen des Lebendigen wäre zunächst zu betonen, dass schon die Art und Weise, wie tierisches Leben jeweils im Diskurs der Biologie gedacht wird – ob es den mechanischen Kräften

[127] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt / M. 2002, S. 17.

[128] Ebd., S. 130.

[129] Vgl. dazu Philipp Sarasin, »Agamben – oder doch Foucault?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 1, 2003, S. 348–353 sowie Oliver Marchart, »Politische Differenz ohne Politik: Giorgio Agamben«, in: ders., *Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010, S. 221–241, Gorgoglione, *Paradoxien der Biopolitik,* a. a. *O.,* S. 133–137.

eines Milieus ausgesetzt ist oder als Subjekt im Zentrum seiner eigenen Umwelt herrscht – historisch wandelbar ist, auf weitreichenden epistemologischen Differenzen (etwa den Anschluss an oder die Verwerfung von Kants Naturteleologismus) beruht und daher immer auch ethische, politische und ökonomische Umgangsweisen mit Lebewesen prägt. Die Grenze, die Agamben im Innern des Menschen selbst verortet und die dem Menschen als Begründung für seine Gewalt gegen sich selbst dient, historisch aber insbesondere zur Legitimation von Gewalt gegen spezifische, animalisierte, dem tötbaren, nackten Leben überantworteten und damit aus anthropozentrisch verfassten Gesellschafts- und Rechtssystemen hinausgefallen Menschen herangezogen worden ist, findet somit zahlreiche unterschiedliche Entsprechungen in den Umgebungskonzepten als den dieser inneren Differenz nicht bloß entgegengesetzten Formen des Außen.

Dennoch kann Agambens Lesart der Zecke, so meine These, als Kritik gerade einer historisch spezifischen Episteme des Umgebungsdenkens verstanden werden – nämlich als Kritik von Uexkülls Konzeption des Verhältnisses von Umwelt und Lebendigem am Leitfaden wechselseitiger Funktionalität, der Heidegger selbst noch ex negativo in seiner Auslegung der tierischen Benommenheit anhängt. Agamben liefert damit einen wichtigen ersten Baustein auf dem Weg zur Konturierung eines negativen Verständnisses von Umweltlichkeit, der schließlich auch nicht auf die Behauptung einer allgemeinen thanatopolitischen Verfasstheit von politischer Souveränität als solcher, sondern auf die Zuwendung zur Vielfalt des Lebendigen und dessen widerständigem Potential im Verhältnis zu einer unverfügbaren Umwelt hinausläuft. In dieser Hinsicht stellt *Das Offene* selbst schon – möglicherweise gegen Agambens eigene Intention – eine Abweichung von der Grundrichtung seines Projekts dar, die aber in ihrer Eigenheit erst herauszustellen ist.[130]

1.4.1 *Offenheit im / als Entzug*

Nehmen wir zunächst die von Agamben interpretierte Szene aus Uexkülls *Streifzügen* genau in den Blick: Schauplatz ist diesmal nicht ein unbestimmter Bahnhof, sondern ein Labor im Zoologischen Institut der Universität Rostock. Beim Protagonisten handelt es sich nicht um einen

[130] Vgl. zu dieser Einschätzung Alberto Moreiras, »Das Schwindelgefühl des Lebens. Roberto Espositos Terza Persona«, in: Vittoria Borsò (Hg.), *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, Bielefeld 2014, S. 115–139, hier S. 132–138.

unbestimmten jemand, der sich langweilt und sich vor dem Drängen der Langeweile in unterschiedliche Tätigkeiten des Zeitvertreibs flüchtet, sondern um ein Tier, das schon in der Auseinandersetzung mit Uexkülls Umweltbegriff seinen Auftritt hatte: die Zecke. Versteckt im Unterholz, auf der Spitze eines Grashalms sitzend, wartet die Zecke darauf, durch ein Merkmal, den Geruch von Buttersäure, auf die Präsenz eines Säugetiers aufmerksam zu werden, um sich anschließend auf dieses niederfallen zu lassen und dessen Blut auszusaugen. Was aber wenn sich in diesem Fall die Zecke nicht in der ihr entsprechenden Umwelt, einem mitteleuropäischen Misch- oder Laubwald befindet, sondern ganz woanders, in einem Labor in Rostock? Wenn sie, zu Versuchszwecken von jedem möglichen Kontakt mit einem Wirtstier isoliert, über einen Zeitraum von 18 Jahren scheinbar reglos verharrt? Und dennoch, trotz dieser 18 Jahre andauernden Reglosigkeit, schließlich »das Signal Buttersäure die Zecke zu neuer Tätigkeit erweckt«?[131] Wie Uexküll in seiner Deutung vermutet, zeige sich darin eine »merkwürdige Fähigkeit« der Zecke, die gewissermaßen im Plan des Verhältnisses von Zecke und Umwelt angelegt sein müsse: Weil sich nur sehr selten ein geeignetes Wirtstier nahe genug an die Zecke heranbewege, sei es für sie überlebensnotwendig, über einen sehr langen Zeitraum in einem »schlafähnlichen Zustand« ohne Nahrung aushalten können. Wenn Uexküll daraufhin aus diesem Überleben einer nach menschlichen Maßstäben nahezu unvorstellbar ausgedehnten Wartezeit schließt, »daß das Subjekt die Zeit seiner Umwelt beherrscht. Während wir bisher sagten: Ohne Zeit kann es kein lebendes Subjekt geben, werden wir jetzt sagen müssen: Ohne ein lebendes Subjekt kann es keine Zeit geben«[132], dann wäre das Labor aus Sicht der Zecke nichts anderes als ein Grashalm, an dem sich 18 Jahre lang kein Säugetier vorbeibewegt hat, dann erschiene die Wartezeit nur durch die menschliche Umwelt als Wartezeit, wäre aber für die Zecke nichts anderes als ein notwendiger Bestandteil ihres Funktionskreises, in den sie durch das Merkmal Buttersäure nicht aus einem Stadium der Untätigkeit und Unzugehörigkeit wieder eintritt, sondern der lediglich folgerichtig fortgesetzt wird. Weil es für ihn undenkbar ist, dass ein (Über-)Leben der Zecke außerhalb ihres Funktionskreises möglich ist, muss Uexküll annehmen, dass sich die Zecke jede noch so fremde, leergelassene Umgebung, jedes noch so lange Hingehaltensein durch Zeit in einer Weise aneignet und darin in einer Weise als Subjekt herrscht, dass eben dieser Raum und eben diese Zeit weiterhin die ihr eigene Umwelt konstituieren.

[131] Uexküll, Kriszat, *Streifzüge*, a. a. O., S. 10.
[132] Ebd., S. 10.

Die 18 Jahre währende Reglosigkeit erhielte dann ihre Legitimation nur, indem sie als »merkwürdige Fähigkeit« in den Funktionskreis der Zecke eingebunden wird, ohne jemals eine Dimension des Lebens nach eigenem Recht darzustellen. Wäre aber abseits dieser Interpretation noch eine andere Lesart möglich, die Uexkülls Schema nicht intakt ließe, eine Lesart, die auf eine ganz andere Schlussfolgerung als der einer subjektiven Herrschaft des Lebewesens über seine Umwelt hinausliefe?

Agamben wirft angesichts der Zecke im Labor zuerst zwei Fragen auf: »Wie ist es möglich, daß ein Lebewesen, das gänzlich aus seiner Beziehung zur Umwelt besteht, in ausschließlicher Abkapselung von ihr überleben kann? Und wie sinnvoll ist es, von einer ›Wartezeit‹ zu sprechen, wenn es keine Zeit und keine Welt gibt?«[133] Möglicherweise müsste man dann, statt von Weltarmut sogar von einer »Umweltarmut« sprechen, einer Umweltarmut aber, die sowohl nonhumane als auch humane Lebewesen gleichermaßen betrifft und darüber hinaus nicht im Sinne eines nichthabenden Entbehrens zu verstehen wäre, sondern die Unverfügbarkeit von Umwelt für jegliches Lebewesen, eine vorgängige Asymmetrie in der Beziehung von Lebewesen und Umwelt als unhintergehbare Bedingung jeglichen Lebens auswiese.

Mit Agamben lässt sich das Labor dann als eine dritte Art von Umwelt, oder genauer gesagt, eine Umwelt als Negation einer im Sinne Uexkülls verstandenen Umwelt (mit ihren Charakteristiken, dem Funktionskreis aus Merkwelt und Wirkwelt, der planmäßigen Einpassung), ins Spiel bringen. Auf dieser Grundlage können Benommenheit und Langeweile in einer Weise gedacht werden, die nicht nur Heideggers Ausführungen zuspitzt, sondern zugleich erlaubt, das Konzept der Umwelt überhaupt diesseits der anthropologischen Differenz als ein mediales anders zu fassen.

Heidegger selbst bemerkt eine Nähe beider Wesensmerkmale, scheint es doch so, dass »gerade das Wesen der Tierheit, die Benommenheit, […] in die nächste Nähe dessen rückt, was wir als ein Charakteristikum der tiefen Langeweile kennzeichneten«, doch weist er diese Nähe sogleich als eine Täuschung zurück und insistiert auf dem zwischen Mensch und Tier liegenden »Abgrund […], der durch keine Vermittlung in irgendeinem Sinne überbrückt werden kann.«[134] Im Gegenteil sei gerade »die Benommenheit als Wesen der Tierheit gleichsam der geeignete Hintergrund, auf dem sich jetzt das Wesen der Menschheit abheben kann.«[135] Bewahrt sich Heidegger so zwar davor, der verdächtigen Nähe

[133] Agamben, *Das Offene*, a. a. O., S. 56.
[134] GdM, S. 409.
[135] Ebd., S. 408.

von Benommenheit und tiefer Langeweile und ihren möglichen Folgen nachzuspüren, so scheint im gleichen Moment mit der Rede vom Wesen der Menschheit, das sich vor dem Hintergrund der Tierheit abheben soll, eine andere verdächtige Nähe auf, nämlich zur gestaltpsychologischen Unterscheidung von Figur und Grund. Diese Affinität weist dabei über die bloße Rhetorik hinaus, geht es doch Heidegger gerade um die Möglichkeit einer rigorosen, stabil bleibenden Unterscheidung, bei der jegliche Mischformen ausgeschlossen sind und die in diesem Sinne durchaus an die gestaltpsychologischen Ganzheits- und Ordnungsvorstellungen erinnert. Obwohl sie damit vordergründig diametral entgegengesetzte Richtungen einschlagen, offenbart sich in diesem Denkmuster nicht zuletzt die Verbindung Heideggers zu Uexküll, insofern beide Modelle bevorzugen, die eindeutige Zuweisungen von Wesenheiten zu ihrem jeweiligen Bereich ermöglichen – Uexküll die Zuweisung jedes Lebewesens zu seiner je eigenen Umwelt, Heidegger die Zuweisung aller Tiere zu ihrer jeweiligen Umwelt und die des davon eindeutig unterschiedenen Menschen zu der ebenso eindeutig unterschiedenen Welt.

Statt Heideggers Unterscheidung von Benommenheit und tiefer Langeweile zufolgen, akzentuiert Agamben die Paradoxalität der Seinsweise des Tieres, offen auf etwas Nichtoffenes, Verschlossenes, Unverfügbares zu sein, einen Bezug nur im und durch einen Entzug zu haben. Von diesem Punkt aus eröffnet sich die Frage, ob nicht auch die tiefe Langeweile als eine Offenheit auf Unverfügbarkeit gedacht werden, ob nicht gerade ein solches Verständnis von Offenheit ins Zentrum der Struktur auch der menschlichen Seinsweise gerückt werden könnte. Die Differenz zwischen einer Offenheit »als solcher« und einer privativen, nicht »als solcher«, sondern nur für einen begrenzten Raum geltenden Offenheit wäre dann nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Wie Agamben betont, orientiert sich Heideggers Bestimmung des Offenen an seinem Begriff der Wahrheit als ἀλήθεια (*aletheia*), als Unverborgenheit, der von der Verborgenheit (*lethe*, Λήθη) abgeleitet ist. In diesem Sinne mangelte es dem Tier nicht schlicht an Offenheit, sondern es wäre »*offen in einer Nicht-Unverborgenheit*, die es einerseits benimmt und in unerhörter Weise in sein Enthemmendes versetzt und die andererseits das, das es doch so fesselt und absorbiert, in keiner Weise als Seiendes offenbart.«[136] Wenn aber die exklusiv dem Menschen vor-

[136] Agamben, *Das Offene*, a. a. O., S. 67, Herv. i. O. Agamben zitiert dazu eine Passage aus Heideggers *Parmenides*-Vorlesung aus dem Wintersemester 1942/1943: »Im Umkreis des durch Pflanze und Tier gekennzeichneten Lebendigen finden wir jenes eigentümliche Sichregen einer Regsamkeit, der gemäß das Lebendige ›auf-geregt‹ ist, d. h. erregt zu einem Aufgehen in einem Umkreis der Erregbarkeit, aufgrund welcher Erregbarkeit es anderes

behaltene Offenheit gerade durch einen unlösbaren Konflikt zwischen Entbergen und Verbergen, zwischen dem Verstehen und dem, was sich im Prozess des Verstehens diesem widersetzt, gekennzeichnet ist, ist es auch plausibel, eine andere als die von Heidegger gezogene Konsequenz des abgrundtiefen Gegensatzes von Mensch und Tier zu ziehen:

> Vielleicht ist auch und vor allem das Gegenteil zutreffend, daß nämlich die Öffnung der menschlichen Welt – insofern sie auch und zuallererst eine Öffnung auf den wesentlichen Konflikt zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit ist – nur auf dem Weg durch das Nicht-Offene der animalischen Welt erreicht werden kann. Und der Ort, durch den dieser Weg führt und wo sich die menschliche Öffnung zu einer Welt und die animalische Öffnung auf das Enthemmende für einen Augenblick zu berühren scheinen, dieser Ort ist die Langeweile.[137]

Als Ort dieser Berührung ist die Langeweile auch in Agambens Rekonstruktion durch die beiden zentralen Strukturmerkmale der Leergelassenheit und Hingehaltenheit geprägt. Die Berührung von Langeweile und Benommenheit vollzieht sich somit erstens als Versagen, als Entzug von Offenheit: »*Das ›Dasein‹ ist, indem es sich langweilt, an etwas ausgeliefert, das sich ihm versagt, genau wie das Tier in seiner Benommenheit in etwas Nicht-Offenbartes hinausgesetzt ist.*«[138] Zweitens kann von einer Hingehaltenheit gesprochen werden, da das sich langweilende Dasein in der Langeweile für einen möglicherweise kurzen, aber entscheidenden Moment hingehalten ist an die Zeit, eine Zeit, in der alle konkreten Möglichkeiten suspendiert sind. Die Hingehaltenheit »offenbart in gewisser Weise durch einen Entzug, was das Dasein hätte machen oder erproben können, d. h. seine Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten stehen nun in ihrer absoluten Gleichgültigkeit vor ihm, gleichsam anwesend und gänzlich unzugänglich.«[139]

Gleichgültig und unzugänglich sind die Möglichkeiten in der tiefen Langeweile deswegen geworden, weil sie nun nicht mehr als Möglichkeiten gelten können, die nur als Gegenüber von bereits konstituierten Vermögen

in den Umkreis seines Sichregens einbezieht. […] Pflanze und Tier hängen in einem Außerhalb ihrer, ohne weder das Draußen noch das Drinnen je zu ›sehen‹, d. h. als Anblick unverborgen im Freien des Seins stehen zu haben. Niemals kann ein Stein, sowenig wie ein Flugzeug, je der Sonne zu jubilierend sich erheben und sich regen wie die Lerche, und dennoch sieht sie nicht das Offene« (Martin Heidegger, *Parmenides*, GA 54, hg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt / M. 1982, S. 237f.) Die Lerche wird gerade durch die Sonne als dem, was sie erregt und durch diese Erregbarkeit ihre Lebendigkeit bezeugt, geblendet und so davon abgehalten, das Offene als den Streit von Verborgenheit und Unverborgenheit zu erkennen (vgl. Agamben, *Das Offene*, a. a. O., S. 66f.)

137 Ebd., S. 71.

138 Ebd., S. 74, Herv. i. O.

139 Ebd., S. 75.

bestehen, auf die sich ein Subjekt nur als Objekt seines Vermögens zum Wahrnehmen, Handeln oder Denken richtet, stattdessen muss von einer Negativität im Zentrum jedes Vermögens zu etwas ausgegangen werden, von »einer Nicht-Potenz, einer Impotenz […] einem Nicht-Können«, das nur ausgehend »von einer Deaktivierung der einzelnen spezifischen künstlichen Möglichkeiten kann.«[140] Als solche – und hier deuten sich die noch genauer zu erfassenden Konsequenzen für ein anderes Verständnis des Umweltlichen an – ist diese Möglichkeit etwas, was der Mensch weder »hat«, noch etwas, das ihm transparent zugänglich wäre. Auf Basis dieser Indifferenz von Langeweile und Benommenheit – und das ist der entscheidende Punkt – stellt dann auch das spezifische Umgebende des Menschen »keinen jenseitigen Raum, der größer und heller wäre und der jenseits der Grenzen der animalischen Umwelt und ohne Beziehung zu ihr erobert würde«[141] mehr dar.

1.4.2 *Tiefe Benommenheit*

Vielleicht gehen aber auch Agambens Überlegungen noch nicht weit genug: So kennzeichnet er die Langeweile als einen Ort, »wo sich die menschliche Öffnung zu einer Welt und die animalische Öffnung auf das Enthemmende für einen Augenblick zu berühren scheinen.« Die Differenz, die Heidegger als unvermittelbaren »Abgrund« zwischen Mensch und Tier gekennzeichnet hat, soll also verwunden werden – durch eine »Berührung«, an einem »Ort«. Als Korrektiv zu Heideggers Rede vom »Abgrund«, vom »Augenblick«, von der »Entschlossenheit«, auf die dessen Phänomenologie der Langeweile hinausläuft, mag dies seine Berechtigung haben. Doch ist die Rhetorik vom Ort und der Berührung, der sich Agamben bedient, selbst nicht problematisch? Suggeriert nicht die Berührung etwas Flüchtiges, Sanftes, das zwar als eindrücklich erfahren werden, aber eben auch beiläufig, zufällig geschehen und folgenlos bleiben kann, wie ebenso jeder Ort auch wieder verlassen werden kann. Ist aber, überspitzt formuliert, die Untrennbarkeit des menschlichen Lebens von seiner Umweltgebundenheit, seine äußerste Nähe zum Tier ein beliebiger Ort, eine Ahnung, die so flüchtig auftritt wie die absichtslose Berührung vorbeigehender Passant_innen am Ärmel?

Daher gilt es noch einmal deutlicher nach der Anekdote der Zecke im Rostocker Labor zu fragen. Was folgt aus Agambens Andeutung »Vielleicht hütet die Zecke im Rostocker Laboratorium ein Geheimnis

[140] Ebd., S. 76f.
[141] Ebd., S. 77.

des ›bloßen Lebewesens‹, mit dem sich zu messen weder Uexküll noch Heidegger bereit waren«?[142] Offensichtlich ist die Zecke nicht gelangweilt wie ein Mensch an einem Bahnhof oder in einer Abendgesellschaft, sie ist aber, und diesen Rückbezug nimmt Agamben selbst nicht mehr vor, auch nicht einfach benommen im Sinne einer Hingenommenheit durch das, was Triebe ihr vorgeben. Ihr (Nicht-)Benehmen unterscheidet sich von der Aktivitäts-Benommenheit der Biene, die trotz abgetrennten Hinterteils nicht aufhört, den aus ihr herausfließenden Honig zu saugen. Man könnte also die Benommenheit der Rostocker Zecke als eine andere Modalität von Benommenheit bezeichnen: Die Zecke geht im Gegenteil gerade nicht in einem Funktionskreis auf, sie ist nicht eingenommen vom Tätigsein. Vom Bezug des Menschen in der tiefen Langeweile kaum mehr plausibel kategorial zu unterscheiden, ist auch ihr Bezug zum umgebenden Labor durch Gleichgültigkeit und Zeitlosigkeit geprägt, durch einen Bezug, der zugleich ein Entzug ist, und aber doch – und vielleicht erst Recht – ein Leben.

Was aber ist das für ein Leben? Wenn die Zecke nicht aufhört, »ein Tier zu sein, […] ohne ein Mensch zu werden«[143], müsste man dann nicht genauer von einer »tiefen Benommenheit« sprechen? Statt Benommenheit und tiefe Langeweile an einem Ort miteinander in Berührung zu bringen, wäre eine solche tiefe Benommenheit Ausweis einer Lebendigkeit des nichtmenschlichen Lebewesens, die dessen Beziehung zu einer unverfügbaren Umwelt abseits statischer Funktionalität denkt, wie sie ebenso die Gebundenheit des menschlichen Lebewesens als irreduzibles Moment von dessen Lebendigkeit zu begreifen verhilft.

Wie aber von einem solchen passivischem Verständnis des Lebendigen weiter zu einem anderen Denken des Umweltlichen vordringen? Einem Umweltlichen, das weder der Possessivitäts- und Transparenzstruktur Uexkülls, noch der Heideggerschen Unterscheidung von Welt und Umwelt mehr verhaftet bliebe, einem Umweltlichen, das der eingeforderten medienphilosophisch spezifischen Begriffsbildung gerecht werden könnte? Ein erster Schritt wäre, die Begriffe »Umwelt« und »Umgebung« überhaupt fallenzulassen und durch den Neologismus der »Ambientalität« zu ersetzen. Entgegen der strikten Trennung von Umwelt (subjektiver Raum) und Umgebung (restlicher Raum) ließe sich damit die prekäre Dynamik des kontinuierlichen Ineinandergreifens beider als mediales Moment des Umweltlichen betonen, durch das überhaupt erst Wahr-

[142] Ebd., S. 80.
[143] Ebd.

nehmen und Handeln menschlicher und nichtmenschlicher Lebewesen ermöglicht wird.

Erstens bliebe so zwar die wissenschaftshistorische Herkunft des Begriffs weiterhin rückverfolgbar, doch erschöpfte sich dieser weder darin, noch wäre er als bloße, unangetastete Übernahme einer der vielen philosophischen Auseinandersetzungen, Aneignungen und Umformungen von Milieu oder Umwelt zu lesen. Vielmehr lässt sich an die Tradition des »ambire«, des Um-herum-gehens eines einhüllenden, umschließenden Umgebenden anknüpfen, durch die sich eine »ambiance«, eine sich subjektiven Verfügungsversuchen entziehende Gestimmtheit konstituiert. Hatte Heidegger auf die Gestimmtheit als Grundstruktur daseinsmäßiger Befindlichkeit hingewiesen, in der *Grundbegriffe*-Vorlesung aber versäumt, diese Einsicht mit seiner Ontologie der Bezugsstrukturen des Lebendigen in Verbindung zu bringen, so ist mit dem Begriff der Ambientalität eine Dimension von Gestimmtheit zu betonen, die über das menschliche Dasein hinausweist. Er markiert den Übergang von einem von Primat der Relation zum Primat des Entzugs in der Relation, wie er im Anschluss an Timothy Mortons »dark ecology« als Aufgabe einer Medienphilosophie des Umweltlichen formuliert worden ist (vgl. weiter oben A 1.3).

Doch trifft zweitens der Begriff Ambientalität allein das mediale Moment des Umweltlichen noch nicht präzise. Nicht nur handelt es sich dabei gar nicht so sehr um ein dynamisches Ineinandergreifen, das in einer Art von Wechselspiel zwischen Umwelt und Umgebung vorzustellen wäre, als vielmehr das Umweltliche von einer vorgängigen Unverfügbarkeit her gedacht werden kann, sodass genauer von einer *negativen Ambientalität* zu sprechen ist. Umgebung wäre dann keineswegs im Sinne Uexkülls als abstraktes, gewissermaßen ausgeblendetes Außen zu verstehen, sondern als die je situativ spezifische Fremdheit, die der Zentrierung in einer als eigen verstandenen, ganzheitlichen und zentrifugal vom Subjekt her organisierten Umwelt zuvorkommt. Nicht mehr nur ein »Here [...] shot through with there«[144], sondern in Anlehnung daran auch ein »Human [...] shot through with animal«. Doch ist die Negativität hier nicht bloße Übersetzung der »darkness« Mortons, sondern aus einer bestimmten Vollzugsstruktur (oder genauer: dem Entzug im Vollzug) hergeleitet. So erst öffnet sich das Feld für die Betrachtung der verschiedenen Modalitäten und Tätigkeitsformen, in denen Entzüge im Verhältnis zum Umgebenden gedacht werden können. In seiner ersten, über Agambens Uexküll- und Heidegger-Lektüre hergeleiteten Dimension ist der Begriff der negativen Ambientalität somit gekennzeichnet von der Modalität

[144] Morton, *Ecological Thought*, a. a. O., S. 52.

einer primären Passivität, einer »tiefen Benommenheit« gegenüber dem Umgebenden, die nicht für eine onto-ethologische Differenz von Mensch und Tier in Anspruch genommen werden kann, sowie einer zu dieser Passivität gehörenden Enthaltung vom zweckorientierten Handeln, dem »désœuvrement«.[145]

Gerade auf ein anderes Denken von Handlung und Zweckhaftigkeit, die mit dem Zulassen der Animalität in der Humanität und dem Leerlaufen der anthropologischen Maschine korrespondiert, hebt Agamben am Ende seines Essays ab: Bevor Handeln als nach Zwecken orientiertes und auf zweckdienliche Objekte gerichtetes Handeln zu verstehen sei, sei es reine Möglichkeit. Diese reine Möglichkeit ist aber zugleich, wie es in Agambens Essay zu Hermann Melvilles literarischer Figur des Schreibers Bartleby heißt, »Abgrund der Möglichkeit.«[146] Ausschlaggebendes Moment von Bartlebys Enthaltungsformel »Ich möchte lieber nicht« ist nämlich gerade nicht, dass mit ihr ein konkretes Tun verweigert oder gar ein anderes Tun an dessen Stelle eingefordert, sondern die Struktur des Handelns als solche aus dem Paradigma subjektiver Entscheidung für oder gegen etwas gelöst wird. Rückt aber die Figur des Bartleby damit in Agambens Lesart nicht in äußerste Nähe zur Figur der Zecke, deren Warten ebenfalls eine solche reine Möglichkeit offenhält, ohne ein Warten auf etwas Bestimmtes, auf etwas Bestimmbares zu sein?

Agambens Umkreisung dieser Denkfiguren des Seinlassens hält sich in *Das Offene* aber keineswegs bei der Zecke auf, noch wird dabei Bartleby erwähnt. Dagegen kommt er gegen Ende auf die Sexualität, den menschlichen Sexualakt und die Geschlechterdifferenz zu sprechen. Tizians Werk *Nymphe mit Schäfer* dient ihm dabei als Darstellung eines Moments, in dem die Beherrschung der Natur durch den Menschen aufgehoben und in die Schwebe eines dritten, nicht mehr auf den Gegensatz von Natur und Kultur zu reduzierenden Zustand versetzt ist. Agamben schreibt:

[145] Agamben, *Das Offene*, a. a. O., S. 96. Zu den Bedeutungsnuancen des Begriffs zwischen Untätigkeit, Nichtstun und »Entwerkung« (bei Maurice Blanchot) vgl. Andreas Hiepko, »Möglichkeiten, das Wort désœuvrement zu übersetzen«, in: Barbara Gronau, Alice Lagaay (Hg.), *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*, Bielefeld 2010, S. 27–38. Auch Morton erkennt das Potential dieses Denkens, das »Menschen und Tiere in einer grundlegenden Untätigkeit oder im *désœuvrement* verbunden« sieht an, verkennt aber zugleich, indem er darin den »utopische[n] Aspekt eines Ambientes, das sich als Erholung und Entspannung denkt« (Morton, *Ökologie ohne Natur*, a. a. O., S. 262, Herv. i. O.) erblickt, dass es Agamben grundsätzlicher noch um einen Bereich diesseits der Logik von Anspannung und Entspannung, Erschöpfung und Erholung geht.

[146] Giorgio Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz. Gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, S. 33.

> Der sitzende Schäfer hält eine Flöte in seinen Händen, als hätte er sie eben von den Lippen genommen. Die nackte Nymphe liegt mit dem Rücken zu ihm auf einem Pantherfell, das traditionellerweise Symbol für Entfesselung und Lüsternheit ist, und exponiert ihre vollen und leuchtenden Hüften. Mit gesuchter Geste wendet sie ihr versonnenes Gesicht zum Publikum, und mit der linken Hand streift sie wie in einer Liebkosung ihren rechten Arm. Ein wenig weiter oben befindet sich ein vom Blitz getroffener Baum, der wie derjenige in der Allegorie von Lorenzo Lotto zur Hälfte abgestorben und zur Hälfte grün ist und an dem sich dramatisch, als wolle es seine Blätter abfressen, ein Tier aufbäumt, das für einige einen ›kühnen Bock‹, für andere ein Hirschkalb darstellt. Weiter oben verliert sich der Blick, wie so oft beim späten impressionistischen Tizian, in einer hellen Farbpartie.[147]

Insofern der Szene der Nymphe und des Schäfers jegliche Atmosphäre eines aggressiven, spannungsgeladenen Begehrens fehle, sie keine Vorstellung einer aktiv-männlichen Verfügbarmachung einer als passiv aufgefassten und dem Natürlichen zugewiesenen Weiblichkeit evoziere, sondern die beiden Liebenden in einem dezent melancholischen Zusammensein zeige, rufe sie möglicherweise einen Moment im direkten Anschluss an einen vollzogenen Sexualakt auf, einen Moment sogar, der, so legt es Agamben mit Bezug auf eine Deutung Erwin Panofskys nahe, eher von einer misslungenen emotionalen Vereinigung zeuge.[148]

Zugleich erkennt Agamben jedoch in dem auf den Akt folgenden »Verlust des Geheimnisses« die Möglichkeit »zu einem neuen und glückseligeren Leben, das weder animalisch noch human ist.«[149] Dieses Glück ist hingegen nicht wie vordergründig anzunehmen die durch den Sexualakt ermöglichte Rückkehr zur oder die überhaupt erst eigentliche Ankunft bei einer Natur, sondern die Aufhebung einer Vorstellung von Natur als des anderen der Kultur, als heilsame Zufluchtsstätte, in der andere, weniger entfremdete oder uneigentliche Logiken und Verhältnisse gelten.

Ist dieser Deutungsansatz Agambens zunächst nachvollziehbar, so bleiben doch Leerstellen: Die Versöhnung der Geschlechterdifferenz sieht Agamben in Tizians Gemälde durch das gemeinsame Ausstellen der *vanitas,* der Vergeblichkeit wie Vergänglichkeit, ins Bild gesetzt, sodass es gar keine Rolle mehr spiele, ob die dargestellten Liebenden nackt seien oder bekleidet, vielmehr, so schließt er, würden sie beide »unscheinbar. Aus der Haltung der beiden Liebenden wie auch aus der von den Lippen entfernten Flöte ist klar ersichtlich, daß sie sich im *otium* befinden, daß sie untätig sind.«[150]

147 Agamben, *Das Offene*, a. a. O., S. 93.
148 Vgl. ebd., S. 94.
149 Ebd., S. 95.
150 Ebd., S. 96.



Abb. 6: Tizian, Nymphe mit Schäfer, um 1570,
Kunsthistorisches Museum Wien.

Doch ließe sich fragen, ob damit nicht etwas zu vorschnell über die doch noch ins Bild gebrachten Asymmetrien und Differenzen hinweggegangen wird. Denn ist es tatsächlich unwesentlich und gegenüber der Darstellung allgemeiner Untätigkeit nachrangig, dass in Tizians Gemälde nun doch allein der weibliche Körper als unbekleidet gezeigt wird? In einer Weise zumal, die doch als einigermaßen typisch für die Darstellungskonventionen der Hochrenaissance gelten kann? Vereinnahmt Agamben Tizians Gemälde damit nicht zu sehr für seine von der ästhetischen Ebene abgelöste Argumentation? Und verschweigt er damit nicht genau die Ausgesetztheit und Verletzbarkeit eines konkreten »nackten Lebens«, das Objekt eines Blickes bleibt, der möglicherweise nicht mehr dem müßiggängerischen Hirten gehört, doch aber den Betrachtenden (und insbesondere zuallererst den männlichen Betrachtern)?[151]

[151] Agambens Versäumnis, die Frage nach der sexuellen Differenz auf der Ebene der Ästhetik eingehender zu thematisieren, trifft sich mit dem grundlegenden Vorwurf, sein Konzept des nackten Lebens bleibe für den Bereich der Sexualität blind (vgl. dazu Angerer, *Vom Begehren nach dem Affekt*, a. a. O., S. 91 f.)

Zudem tendiert die systematische Stellung der Tizian-Interpretation ein wenig dazu, die menschliche Geschlechterdifferenz überhaupt als metonymisch für den Gegensatz von Natur und Kultur zu erachten und damit das zuvor weitaus ausführlicher thematisierte Verhältnis von Mensch und Tier in den Hintergrund zu drängen. Zwar ist Agamben zu Gute zu halten, dass die essayistische Form seines Textes eher darauf abzielt, einzelne, nicht unbedingt systematisch aufeinander bezogene Schlaglichter auf Natur-Kultur-Verhältnisse zu werfen. Doch wird somit der Eindruck eines allzu universalistischen Konzepts einer Onto-Ethologie des Seinlassens erweckt, deren unabstreitbares widerständiges Potential dann unterschiedslos auf alle unter der Differenz von Natur und Kultur subsumierten Verhältnisse übertragen zu werden scheint. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn Agamben seine Argumentation in letzter Konsequenz in eine messianische Vorstellung münden lässt:

> Die herrschende Maschine unserer Konzeption des Menschen abzuschalten, bedeutet also nicht, nach neuen, effizienteren und authentischeren Verbindungen zu suchen, als vielmehr […] sich in dieser Leere aufs Spiel zu setzen: Aufhebung der Aufhebung, *Shabbat* sowohl des Tieres als auch des Menschen.[152]

Wenn Agamben die Stillstellung der anthropologischen Maschine aber dadurch ausgezeichnet sieht, dass der nicht mehr von seiner Animalität abgetrennte Mensch »in einer außerordentlichen Zone gefangen, verlassen und verbannt« sei, sowie anschließend konstatiert: »[ist] Sein immer schon durchkreuzt vom Nichts, ist die *Lichtung* immer schon eine *Nichtung*«[153], so ist damit eine Negativität aufgerufen, die auf eine Transzendentalität hinausläuft. Negativität im Sinne negativer Ambientalität meint dagegen einen Entzug, der nicht in eine »Nichtung« außerhalb des Umweltlichen versetzt, sondern betrifft konkrete Seinsweisen humaner und nonhumaner Lebewesen.

Daher gilt es, die an dieser Stelle mit Agamben aufgezeigte ethische Möglichkeit der Entwerkung zwar produktiv aufzunehmen, zugleich aber sowohl deren historische, kulturelle und ökonomische Kontextualisierung ernster zu nehmen, als Agamben selbst zulässt, als auch die Modi und Strukturen zu betrachten, in denen Passivität als primordiale Betroffenheit durch Anderes zu fassen ist. Das »Geheimnis des bloßen Lebewesens«, dem nachzuspüren Agamben vorgibt, mag zwar den onto-ethologischen Aspekt in den Fokus rücken, sollte aber, um als produktive und kritische Irritation dienen zu können, rückgebunden werden an die

[152] Agamben, *Das Offene*, a. a. O., S. 100, Herv. i. O.
[153] Ebd., S. 87, Herv. i. O.

historischen Episteme vom Leben, die dessen »Geheimnisse« immer schon vermeintlich überwunden und gelöst haben.

Dabei allein auf historischer Positivität zu beharren hieße aber, Agambens produktives Moment zu verpassen. Indem sich seine Überlegungen gerade auch kritisch an Uexküll (und damit ein historisch spezifisches Konzept) rückbinden lassen, ist *Das Offene* ein Text auf den die Vorwürfe einer transhistorischen Konzeption von Leben und einer thanatopolitischen Ausrichtung von Agambens Denken nicht vollständig zutreffen. Ein unterkomplexer Begriff von Handlungsmacht wurde bereits als zentrales Problem medienwissenschaftlicher Ökologiekonzepte herausgestellt. Im Falle Uexkülls findet dagegen, wie gezeigt wurde, eine Übertragung subjektivitätsauszeichnender Vermögen auf nichtmenschliche Lebewesen statt. Agambens Intervention kann vor diesem Hintergrund als – auch gegenwärtig aktuelle und nicht allein transhistorische – Hinwendung zu jenen Modalitäten des Lebendigen gelesen werden, die nicht in den Registern der Aktivität, des Vermögens und der Handlungsmacht aufgehen. Von ihr ausgehend gelangt eine Medienphilosophie des Umweltlichen zu ihrem Begriff von negativer Ambientalität und dessen erster Modalität, der tiefen Benommenheit. Insbesondere gilt es bei allem widerständigen Potential dieser Konzeption aber nicht zu übersehen, dass die Möglichkeit zur Affirmation des Abgrunds reiner Möglichkeit, des Unvermögens und der Verzicht auf eine Bindung an konkrete, zweckorientierte Möglichkeit nicht selten auch mit politischen, sozialen oder kulturellen Machtpositionen verbunden sein können.[154]

Um die Richtung eines möglichen Denkens radikaler Passivität über Agamben hinaus anzudeuten, ist es daher hilfreich, auf die zwei Register des gegenwärtigen Passivitäts-Diskurses hinzuweisen: Neben dem radikalen Nichtsstun, das nicht bloß den Gegenpol zum Tätigsein bildet, nicht eine bloße Verweigerung oder Faulheit darstellt, sondern ein Unvermögen als Bedingung und Möglichkeit jedes Vermögens, wie es bei Agamben selbst ausgearbeitet wird, wäre dies eine vorgängige, nichtgewählte Betroffenheit von und Verletzbarkeit durch Andere und Anderes, die vor allem im Feld des Aisthetischen zum Tragen kommen.[155]

[154] In diesem Sinne wäre daran zu erinnern, dass »people are not Bartleby, do not prefer to interfere with varieties of immiseration, but choose to ride the wave of the system of attachement that they are used to« (Lauren Berlant, *Cruel Optimism,* Durham, NC, London 2011, S. 28).

[155] Vgl. dazu Kathrin Busch, »Ästhetiken radikalisierter Passivität«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 3, 1, 2017, S. 51–63. Vgl. auch den ebenfalls auf diese nicht voneinander zu trennende Duplizität von »Empfänglichkeit« und »Empfindlichkeit« gründenden Begriff der »Passibilität« bei Michael Mayer, *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität,* München 2012.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung, besonders der nun folgenden, ebenfalls »über Uexküll« auszuarbeitenden Modalität negativer Ambientalität bei Merleau-Ponty, steht dabei zuallererst jene andere, diesseits von Bewusstsein, Denken, Vernunft liegende Dimension der Leiblichkeit und Wahrnehmung im Fokus, die Agamben zwar impliziert, in ihren konkreten Manifestationen und Seinsweisen aber nicht weiter vertieft.

2.
Über Uexküll II: Merleau-Ponty

> S: Just walk in a straight line. H: I think, I think, I am [inaudible] S: Straight in ... to that clump. It's OK now. You're on fairly solid ... ground. Straight in. Just go right in. Go straight in. Over that way. Turn to your right. Your right. In ... into that clump right there. Directly in. It's OK. Go ahead. H: So much of this is out of focus ... S: Well, just keep going in. Don't worry about the focus. Just keep mov ... Just keep advancing in, as much as you can. How's that film holding up?
>
> *Nancy Holt, Robert Smithson*

2.1 Vor offenen Horizonten: Verhalten und Wahrnehmung

Analog zur Auseinandersetzung mit Heidegger interessiert auch bei der Beschäftigung mit dem Umweltverständnis Maurice Merleau-Pontys primär, welche Stellung der Umweltbegriff in dessen Werk einnimmt, aus welchen Gründen er rezipiert wird, in welchem Kontext diese Rezeption stattfindet und welcher systematische Einsatz damit verbunden ist. Im Unterschied zu Heidegger gilt es im Falle Merleau-Pontys aber stärker auf die Verschiebungen des Begriffs in Bezug zur Entwicklung seines Gesamtwerks zu achten.

Während Heidegger zwar an Uexküll anschließt, aber eine dezidiert eigenständige, von Uexküll besonders hinsichtlich der anthropologischen Differenz abweichende, Verwendung des Umweltbegriffs verfolgt, die die Grundlage seiner kategorialen, im Laufe seines Denkens konstant bleibenden Unterscheidung von Mensch und Tier bildet, kann bei Merleau-Ponty eine frühe und eine späte Rezeption Uexkülls unterschieden werden. Sein Verhältnis zu Uexküll gestaltet sich ambivalenter, da die frühe Rezeption in *La Structure du comportement (Die Struktur des Verhaltens)* affirmativ gerät und erst das erneute Aufgreifen in den Vorlesungen zum Naturbegriff vom Ende der 1950er-Jahre zu einer kritischen Durcharbeitung führt. Darüber hinaus ist Merleau-Pontys frühe Verwendung des Umweltbegriffs nicht allein durch Uexküll geprägt, sondern wesentlich intensiver als bei Heidegger über andere Autoren vermittelt. Dazu zählen insbesondere der Tierphysiologe Frederik Buytendijk und der Neuro-

psychologe Kurt Goldstein, die selbst je eigene Akzente setzen. Möchte man an Merleau-Pontys Denken des Umweltlichen anschließen und ihn als einen Leser Uexkülls ausweisen, so sind also die spezifischen Merkmale seiner Lesart überhaupt erstmal freizulegen. Ist diese rein affirmativ, ist sie durchgängig kritisch, ist sie produktive Umformung? Die Beantwortung dieser Fragen erfordert eine diskursanalytische Herangehensweise. Grundsätzlich ist dabei das Verhältnis Merleau-Pontys zu den Lebenswissenschaften seiner Zeit zu klären, ohne sich dabei mit dieser historischen Kontextualisierung allein zu begnügen.

Die Darstellung stützt sich auf zwei systematische Kernpunkte: Erstens folgt sie der einschlägigen These einer im Laufe von Merleau-Pontys Werk stattfindenden Umformung der Phänomenologie von einer eidetischen zu einer genetischen Phänomenologie. Während erstere sich auf ein sinngebendes Bewusstsein als letzte Instanz beruft, das sich den Phänomenen und seiner Verankerung in einer sinnlichen Welt zu entziehen vermag, so rückt mit letzterer eine mediale Dimension in den Blick, die überhaupt erst ein Erscheinen von Phänomenen für ein Bewusstsein ermöglicht, mithin also das »kontingente Arrangement, durch das Materialien vor unseren Augen einen Sinn annehmen, die Intelligibilität in statu nascendi.«[1]

Werkgeschichtlich stellt diese Entwicklung weniger einen radikalen Bruch oder eine Kehre zwischen Frühwerk und Spätwerk dar, sondern gleicht einer langsamen, sich in tastenden, fortwährend neu ansetzenden und sich zugleich selbstkritisch rückvergewissernden Denkbewegungen vollziehenden Verschiebung, bei der frühere Motive aufgegriffen und neu akzentuiert werden.[2]

Mit dieser Perspektivierung kann zweitens die Aktualität Merleau-Pontys für medienphilosophische Fragestellungen unterstrichen werden. Als Korrektiv zu einer Reduktion des Medialen auf technische Medien wird deutlich, dass bereits die Wahrnehmung als genuin medialer Vorgang zu begreifen ist: Jeder Wahrnehmungsvorgang erschließt nicht einfach eine in transparenter Präsenz vor dem wahrnehmenden Subjekt liegende Welt und deren Objekte, sondern wirkt perspektivierend, fin-

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin, New York 1976, S. 239. Vgl. zur Unterscheidung einer statisch-eidetischen, am bereits konstituierten »phainomenon« orientierten Phänomenologie von einer medial-genetischen, am »phainestai«, dem »Wie« des Erscheinens ausgerichteten Phänomenologie Alloa, *Das durchscheinende Bild,* a. a. *O.,* S. 216, S. 252–255.

[2] Vgl. zu dieser Einschätzung Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt / M. 1987, S. 147f. Die aktuellere und explizit Merleau-Pontys Verhältnis zu Uexküll thematisierende Studie Brett Buchanans geht ebenfalls von einer graduellen Verschiebung aus (vgl. Buchanan, *Onto-Ethologies,* a. a. *O.*, S. 116f.).

det innerhalb eines Horizonts statt, der die Möglichkeiten dessen, was wahrgenommen werden kann sowohl beschneidet wie eröffnet. Indem Wahrnehmung zudem durch den Leib vermittelt geschieht, tritt der Leib selbst als Medium dazwischen und leitet nicht bloß Sinnesdaten an das Bewusstsein weiter.[3] Da der Leib wiederum nicht lediglich ein Ding in einem abstrakten Raum ist, sondern als Leib immer in Bezug zu einer konkreten räumlichen Situation steht, hat Emmanuel Alloa in seinem Entwurf einer »medialen Phänomenologie« bzw. »Diaphänomenologie« dafür plädiert, Raum nicht als »Worin«, sondern als »Wodurch« der Wahrnehmung zu begreifen.[4] Als »Wodurch« bleibt Raum als – mit Kant gesprochen – Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung nicht äußerlich, sondern transformiert das, was durch ihn erscheint. Die Verschiebung vom »Worin« zum »Wodurch« ist hier zum einen von Interesse, weil sich damit auch die Position des menschlichen Subjekts im Verhältnis zu diesem »Wodurch« verändert, jede Positionsbestimmung innerhalb dieses Verhältnisses also die Geltung und Reichweite menschlicher Handlungsmacht und Souveränität – und damit eine strikte Auffassung anthropologischer Differenz – berührt.

Ihre Brisanz speist sich zum anderen aus der Ambivalenz des Uexküllschen Umweltbegriffs: Mit seiner Hinwendung zu den lebendigen Vollzügen eines Organismus weist Uexküll einerseits bereits über Kant hinaus. Andererseits vergibt er aber die produktiven Momente seines Ansatzes, da diese zu Gunsten einer stabilen Zentrierung des Lebewesens in einer diesem vollständig zugehörigen und entsprechend seiner kognitiven und physischen Vermögen transparenten Umwelt zurückgenommen werden. Diese Spannung wird in Merleau-Pontys Auseinandersetzungen mit dem Wissensbestand der Lebenswissenschaften der 1940er-und 1950er-Jahre nicht nur aufgegriffen, sondern setzt sich bis in die Fundamente von dessen eigenen Konzeptionen fort. Ihre erneute Bearbeitung im Spätwerk liefert so entscheidende Anregungen für eine Neubestimmung des Umweltbegriffs aus diaphänomenologischer Perspektive.

Um diese Denkbewegung nachzuvollziehen, gilt es daher zu dem Punkt hinzuführen, von dem aus wie im Falle der Linie Heidegger-Agamben mit und gegen Uexküll »über« diesen hinaus in Richtung eines negativen Begriffs von Umweltlichkeit vorgestoßen werden kann, der nicht mehr für eine kategoriale Festschreibung der anthropologischen Differenz in

[3] Programmatisch und in impliziter Abgrenzung zu einer Phänomenologievergessenheit der deutschsprachigen Medientheorie weist darauf Georg Christoph Tholen hin, vgl. *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt / M. 2002, S. 13, S. 62–71.

[4] Vgl. Alloa, *Das durchscheinende Bild*, a. a. O., S. 260.

Anspruch genommen werden kann. Mit ihrem Fokus auf Wahrnehmung, Leiblichkeit und Verhalten kann Merleau-Pontys Uexküll-Rezeption als komplementär zu Agamben verstanden werden. So verschieden Agambens und Merleau-Pontys Denkstile auf den ersten Blick erscheinen, so eint beide doch der Versuch, Umweltlichkeit diesseits eines finalistisch überformten und am Vermögen des Lebewesens orientierten Verhältnisses zu begreifen. Ließe sich Agamben mit einem Ingenieur vergleichen, der sich in abstrakter Weise der Genese und Funktion der »anthropologischen Maschine« sowie den Möglichkeiten ihres Leerlaufens widmet, so wäre Merleau-Ponty eher ein Mechaniker, der aus dem Innern der Maschine selbst dessen Funktionsweise zu begreifen bzw. zu unterlaufen sucht. Bei der leiblichen Dimension des Lebendigen, bei Kategorien wie Verhalten und Wahrnehmung anzusetzen, bringt den Vorteil mit sich, sich bereits auf einer Ebene zu bewegen, auf der die anthropologische Differenz immer schon ein wenig irritiert ist (und die daher von Heidegger als fundamentalontologisch unzureichend angesehen worden ist) oder zumindest nicht so intensiv zum Tragen kommt, wie es im abendländischen Denken etwa für die Bereiche der Vernunft, der Sprache oder der Technik der Fall ist. Als Nachteil dieses Ansatzes erweist sich aber der Mangel einer synoptischen Perspektive, zumal für das hier verfolgte Unterfangen erschwerend hinzukommt, dass weder das Verhältnis von Mensch und Tier, noch der Umweltbegriff explizite Schwerpunkte der Philosophie Merleau-Pontys bilden. Die relevanten Argumente und Gedankengänge liegen daher oftmals nicht schon in handhabbarer Thesenform in dessen Werk vor, sondern müssen erst sorgsam herausgearbeitet werden.

Bereits 1933 legte Merleau-Ponty in einem *Projet de travail sur la nature de la perception* zur Bewerbung für ein Promotionsstipendium Grundzüge eines Denkens dar, das im folgenden Jahrzehnt in den beiden frühen Hauptwerken *La Structure du comportement* (abgeschlossen 1938, erstmals veröffentlicht 1942) sowie *Phénoménologie de la perception* (1945) entfaltet werden wird. Bei der Betrachtung der Wahrnehmung, so lautet der zentrale Einsatz dieses Arbeitsentwurfs, sei entgegen der geläufigen Auffassungen seiner Zeit in Psychologie und Neurologie »auf die Vorstellung einer Welt von ausdehnungslosen Empfindungen [zu] verzichten.«[5]

Merleau-Pontys Vorwurf richtet sich gegen zwei verkürzende Betrachtungsweisen von Empfindungen: Zum einen gegen den Standpunkt

[5] Maurice Merleau-Ponty, *Das Primat der Wahrnehmung*, hg. und mit einem Nachwort versehen v. Lambert Wiesing, Frankfurt/M. 2003, S. 8. Vgl. zur Bedeutung dieses Arbeitsentwurfs Lambert Wiesing, »Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung«, in: Merleau-Ponty, *Primat der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 85–124.

einer kritizistischen Psychologie, die Wahrnehmung für eine Operation des Verstandes hält, zum anderen gegen eine physiologisch argumentierende Perspektive, die Verstandesfunktionen in der Anatomie des Nervensystems zu materialisieren versucht. Beide Positionen vereint, dass sie Wahrnehmungen wie Entitäten betrachten, die sich aus einem Zusammenhang extrahieren, anschließend isoliert betrachten und eindeutig lokalisieren lassen. Dabei handele es sich aber, so Merleau-Ponty, um eine nachträgliche Konstruktion des Verstandes, die das Wesen der Wahrnehmung als Tätigkeit eines lebendigen, leiblichen Subjekts grundlegend verfehlen müsse. Dieses Wesen der Wahrnehmung zu erschließen und als genuin eigenständige Dimension zu denken, die nicht durch den Verstand einholbar oder auf diesen als Basis zu gründen ist, soll daher die Kernaufgabe von Merleau-Pontys Philosophie bilden. Gegen die oben genannten Perspektiven weist Merleau-Ponty darauf hin, »dass jede Wahrnehmung innerhalb eines bestimmten Horizonts und schließlich in der ›Welt‹ stattfindet, von denen uns sowohl der eine als auch die andere eher praktisch gegenwärtig sind, als dass sie ausdrücklich von uns erkannt und gesetzt werden«[6].

»Horizont« und »Welt« markieren dabei Gegenbegriffe zu Ausdehnungslosigkeit und Isolationismus, werden sowohl mit einer Nähe zur menschlichen Praxis identifiziert, als auch mit einem Entzug gegenüber Erkennen und Setzen als Modi des menschlichen Verstandes in Verbindung gebracht. Positiv formuliert käme dem ausgedehnten Horizont also eine größere Offenheit gegenüber einer auf eindeutige Bestimmbarkeit zielenden Rationalität zu. Insofern sich jeder Wahrnehmungsvorgang innerhalb von Horizonten vergangener Erinnerungen und zukünftiger Antizipationen, von aktuell Gegebenem und potentiell Mitgegebenem ereigne, greife zudem jeder Versuch, Wahrnehmung auf aktuell gegenwärtige Wahrnehmungsinhalte zu fixieren, zu kurz. »Horizont« verwendet Merleau-Ponty dabei in Anlehnung an Husserls Bestimmung in § 19 der *Cartesianischen Meditationen.* Die Grundlage dieses Werks bildete Husserls 1929 an der Pariser Sorbonne gehaltene Vorlesung zur »Einführung in die transzendentale Phänomenologie«, die Merleau-Ponty als Student besuchte.[7]

Soll die Rede vom Horizont aber nicht wie noch bei Husserl transzendentalphilosophisch gefasst bleiben und damit Gefahr laufen, den Gegensatz zwischen Bewusstsein und Welt doch wieder zu verfestigen,

6 Ebd., S. 26f.

7 Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1987, S. 46ff.). Zum Stellenwert dieses Paragraphen für Merleau-Ponty vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt / M. 1980, S. 92.

muss der Horizont in der materiellen Verfasstheit der Welt selbst gegründet werden. Wesentlicher als die Husserlsche Phänomenologie wird daher die Gestalttheorie für Merleau-Ponty zum ausschlaggebenden Referenzpunkt seiner ersten umfangreichen Arbeit. In Wahrnehmungsexperimenten von Gestalttheoretikern wie Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka werde gezeigt, »dass die Wahrnehmung keine Operation des Verstandes ist; dass es unmöglich ist, in ihr eine zusammenhangslose Materie und eine Verstandesform zu unterscheiden«.[8]

Merleau-Pontys Verhältnis zur Gestaltheorie ist aber von Beginn an von einer Skepsis geprägt: So teilt er mit den Gestalttheoretikern zwar das Denken in Ganzheiten und Strukturen, das dem Ganzen ein Primat vor der bloßen Summierung von Eigenschaften seiner Teile zuspricht, sieht aber im Kern dieses Denkens doch immer noch ein Primat des Verstandes am Werk, dem er sich nicht anschließen möchte. Auch die Gestalttheorie bleibe damit den erkenntnistheoretischen Prinzipien Kants verhaftet. »Wir«, so heißt es noch vage, »glauben dagegen, dass man sich auf eine ganz andere Lösung hin orientieren muss.«[9]

In seinem Frühwerk stellt sich Merleau-Ponty also der Herausforderung, einerseits offen für produktive Momente »ganz anderer« Ansätze zu bleiben, ohne dabei vor den dort verborgenen Problemen, besonders vor den Relikten dualistischer Auffassungen, die Augen zu verschließen. Ein solcher Rückgriff unter Vorbehalt hätte also im Modus verhaltener, kritischer Neugier zu erfolgen. Vorbehalt und Kritik sind besonders dort angebracht, wo zwar eine vordergründige Affinität zu Merleau-Pontys Anliegen besteht, zugleich aber eine an Kant orientierte Erkenntnistheorie weiterhin das Fundament bildet und so – diesen Konflikt legt Merleau-Ponty selbst zumindest nahe – den Blick auf »eine ganz andere Lösung« konstitutiv verstellt.

2.2 Verhalten: Struktur, Gestalt, Umwelt

Ausgangspunkt von Merleau-Pontys erstem Hauptwerk *Die Struktur des Verhaltens* bildet der Konflikt zweier erkenntnistheoretischer Modelle. Auf der einen Seite steht ein Atomismus, der das Verhältnis von Bewusstsein

[8] Merleau-Ponty, *Primat der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 7. Indem Merleau-Ponty in der Gestalttheorie produktive Ansätze zur Überwindung dualistischer Wahrnehmungskonzeptionen entdeckt, tritt er implizit bereits in Distanz zu Husserl, hatte dieser doch der Gestalttheorie eben genau diesen Dualismus vorgehalten (vgl. Wiesing, *Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 96ff.)

[9] Merleau-Ponty, *Primat der Wahrnehmung*, a.a.O., S. 25.

und Außenwelt als Aufeinandertreffen zweier strikt voneinander getrennter Realitäten betrachtet. Dieses Modell führt auf der einen Seite zur Reduktion beider Pole auf isolierte Einzelteile, die nur mittels mechanischer Kausalität miteinander in Beziehung gebracht werden, oder leistet dem Rückzug in die Innerlichkeit eines sich selbst erkennenden Geistes Vorschub. Auf der anderen Seite steht ein ganzheitlich-strukturelles Denken, das Teile immer nur in Beziehung zu einer übergeordneten Ganzheit bzw. Struktur begreift, dabei jedoch weder der Struktur eine absolute Dominanz über ihre Teile zuspricht, noch die Struktur auf die Summierung von Eigenschaften ihrer Teile reduziert.

In einer späteren Selbstauskunft hat Merleau-Ponty die *Struktur des Verhaltens* als Suche nach einer dritten Ebene oder dritten Dimension bezeichnet. Diese dritte Ebene befindet sich diesseits des in den Lebenswissenschaften zu dieser Zeit noch immer zumindest latent gegenwärtigen Konfliktes zwischen Mechanismus und Vitalismus, auf einer »wo unsere Aktivität und unsere Passivität, unsere Autonomie und unsere Abhängigkeit einander nicht mehr widersprechen.«[10]

Schon von dieser Ausgangsbasis aus lässt sich eine grundlegende Affinität zwischen Merleau-Ponty und Uexküll hervorheben: Auch Merleau-Ponty bewegt sich in den Bahnen des mit Uexküll einsetzenden Gegendiskurses, den Canguilhem wenige Jahre nach Veröffentlichung der *Struktur des Verhaltens* als »Umkehrung« bezeichnen wird. Gleichzeitig wird aber die kursorische Rezeption deutlich werden, die Merleau-Ponty Uexküll selbst im Gegensatz zu den weit ausführlicher rezipierten Gestaltpsychologen sowie Kurt Goldstein zukommen lässt.

Mit der Kategorie der Struktur und den Begriffen Gestalt und Umwelt entdeckt Merleau-Ponty ein Gegenmodell, das er zunächst im Kontrast zu behavioristischen Erklärungsmodellen ausarbeitet. Diese lösten eine wahrnehmbare Ganzheit aus dem Verhaltenszusammenhang und reduzierten sie auf ihre physikalisch relevanten Bestandteile, sodass sie in mechanisch-kausale Reiz- und Reaktionsabfolgen zerfielen. In einem Folgeschritt müssten dann Außen- und Innenwelt nachträglich wieder verbunden werden. Dies geschieht, indem etwa zwischen den Reizeigenschaften einer Lichtquelle und den rezeptorischen Eigenschaften der Netzhaut eine direkte kausale Abhängigkeit behauptet werde. Diese kausale Beziehung ermögliche anschließend die eindeutige Lokalisation

[10] Maurice Merleau-Ponty, Exposé »Titres et travaux«, 1952, zit. nach Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, a.a.O., S. 150.

von »Punkten« und »Stellen«, an denen ein Reiz im Organismus auftrifft und eine Reaktion auslöst.[11]

Das mechanistische Erklärungsverfahren scheitert aber an der qualitativen Dimension von Reizen. Bei dem gestalttheoretisch argumentierenden Mediziner Viktor von Weizsäcker findet Merleau-Ponty die Beobachtung, dass das Ohr einer Katze sich beim Kneifen senkt, während es auf Kitzeln mit einem Ausschlagen reagiert. Rein mechanisch ließe sich diese Abweichung des Verhaltens nicht erklären, da sowohl Kitzeln als auch Kneifen des Ohrs als ein am selben Reizort ausgelöster Berührungsreiz verstanden werden müssten. Eine rein topographische Erklärung, die vom Ort des Reizes auf die Reaktion schließt, greift daher zu kurz.[12]

Das mechanistische Paradigma läuft Merleau-Ponty zufolge daher auf einen infiniten Regress oder eine Art »Deus ex machina«-Argument hinaus: Für jede noch so gering abweichende Reaktion müssten weitere spezielle Rezeptoren lokalisiert und isoliert werden. Schon aus der Perspektive einer wissenschaftstheoretischen Heuristik, die sich etwa an dem »Ockhams Rasiermesser« genannten Sparsamkeitsprinzip orientierte, nach dem die einfachste Erklärung für ein Phänomen den anderen vorzuziehen sei, schlügen die vermeintlichen Vorteile des Mechanismus wie Universalisierbarkeit, Formalisierbarkeit und Komplexitätsreduktion in ihr Gegenteil um.

An dieser Stelle nun setzt Merleau-Ponty mit der Kategorie der Struktur ein: Das Denken in Strukturen verhindert, einseitig von Dingen oder vom Bewusstsein zu sprechen, sondern versetzt bereits im Ansatz in einen Zwischenbereich, in dem »weder die Verschmelzung noch das pure Nebeneinander«[13] als zentraler Leitfaden dient. Tatsächlich verwendet Merleau-Ponty Struktur als Terminologie mit sehr weiter Referenz, um Beziehungen eines Teils zu einem Ganzen zu bezeichnen. Weder ist der Begriff ein Synonym zu »Ganzheit«, »Totalität« oder »Organismus«, noch fungiert er als ein theoretisches Modell, das den damit beschriebenen Objekten äußerlich bleibt. Vielmehr gründet die Möglichkeit des Strukturdenkens in konkreten Wahrnehmungserfahrungen, sodass es anders als im »Strukturalismus« kein Primat der Struktur gibt.[14]

[11] SdV, S. 7ff.

[12] Vgl. ebd., S. 12. Merleau-Ponty entnimmt dieses Beispiel bei Viktor von Weizsäcker, »Reflexgesetze«, in: Adolf Bethe u. a. (Hg.), *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, Band 10, Berlin 1927, S. 35–102.

[13] Ebd., S. 159.

[14] Vgl. ebd., S. 164f. Vgl. dazu auch Stephan Günzel, *Maurice Merleau-Ponty. Werk und Wirkung. Eine Einführung*, Wien 2007, S. 45.

Nur in der Wahrnehmung können wir etwa sinnvoll von einer Figur als ausgezeichnetem, abgehobenenem Bereich auf einem weniger prägnant hervortretenden Hintergrund sprechen. Doch an diesem Punkt endet Merleau-Pontys Verbundenheit mit der Gestalttheorie. Denn nur weil in der Wahrnehmungserfahrung Innen- und Außenwelt nicht sauber voneinander geschieden werden können, lässt sich überhaupt das Argument ihrer Untrennbarkeit formulieren. Diese Einsicht wird Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zum systematischen Zentrum seiner Philosophie erheben. Die Gestalttheorie eröffnet in Merleau-Pontys Verständnis zwar eine Alternative zu simplifizierenden atomistischen Modellen, doch gelinge ihr keine konsequente Überwindung der Dualität von Mechanismus und Finalismus. Im Gegenteil gelange sie eher zu einer Art Synthese zwischen beiden, führe sie doch »den Anthropomorphismus und die Finalität in die Physik wie in die Physiologie ein, und zwar einzig dadurch, daß sie menschliche Normen in die Phänomene projiziert und ›gerichtete‹ oder ›geordnete‹ Vorgänge annimmt.«[15]

Offenbar zielt Merleau-Ponty mit seiner Abgrenzung gegenüber der Gestalttheorie auf ein eigenständiges Denken in Bezugsstrukturen ab, das Bezüge im Wahrnehmen und Verhalten gründet, ohne diesen dabei eine Zweckorientierung zu unterstellen und damit auf eine vitalistische Position zurückzufallen. Man könnte daher seinen Ansatz als einen »Vitalismus ohne Vitalismus« oder genauer gesagt als einen »Vitalismus ohne Finalismus« charakterisieren. Einerseits schließt er sich der These von der Nichtreduzierbarkeit des Vitalen auf physikalische Eigenschaften an, weist andererseits aber die zweckorientierte Selbstorganisation als einziges Auszeichnungskriterium lebendiger Organismen zurück. Doch bleibt in der *Struktur des Verhaltens* noch diffus, von welcher Art Vitalismus Merleau-Ponty überhaupt ausgeht.

Anthropomorphismen findet Merleau-Ponty aber nicht nur in der Gestalttheorie, sondern auch in den konkreten Forschungspraktiken der Physiologie. Tierphysiologische Experimente in einem Labor etwa versetzten Tiere in eine Situation, die nach menschlichen Maßstäben

[15] Ebd., S. 56. Offenkundig wird dies für Merleau-Ponty im Falle der Rückführung des Verhältnisses von Figur und Grund auf Differenzen quantitativer Farbwerte, sodass die Gestalt letztlich doch wieder in physikalischen Strukturen fundiert wird (vgl. ebd., S. 107, S. 152. Vgl. dazu auch Soraya de Chadarevian, *Zwischen den Diskursen. Maurice Merleau-Ponty und die Wissenschaften*, Würzburg 1990, S. 55f.) Merleau-Pontys Argument ähnelt hier Canguilhems Hinweis auf die von Mechanismus wie Finalismus geteilte anthropomorphe Grundvoraussetzung. Während letzterer eine nach menschlichen Maßstäben ausgerichtete Ordnung in Naturvorgänge projiziere, überwinde ersterer zwar diese Vorstellung, setze dagegen aber mit der linearen Beziehung von Ursache und Wirkung eine ebensolche anthropomorphe Norm (vgl. Canguilhem, »Maschine und Organismus«, a. a. O., S. 206ff.).

konstruiert sei – sie begegneten daher keinen von ihnen selbst als »bedeutungsvoll« eingestuften Objekten, sondern physikalischen und chemischen Reizen, die so nur für die menschlichen Forscher_innen existieren.[16] Deutlich wird hier die systematische Nähe der von Merleau-Ponty gegen den Behaviorismus vorgebrachten Kritik zu Uexkülls eigenen kritischen Einsätzen gegen mechanistische Auffassungen in der Biologie. Beiden stellen grundsätzlich die subjektive Eigenleistung des Organismus gegenüber den Reizen der Außenwelt heraus und beide betonen, dass die Außenwelt eines Organismus nicht aus mechanisch-kausal zu beschreibenden Reizen, sondern aus Phänomenen aufgebaut ist, die für den Organismus als sinnhaft erscheinen.

Doch so plausibel diese erste Annäherung zwischen Merleau-Ponty und Uexküll an dieser Stelle erscheinen mag, so sehr verdunkelt sie sich sogleich wieder und verstrickt sich in das Netz der Beziehungen zwischen Merleau-Ponty, den deutschsprachigen Lebenswissenschaften der 1920er-und 1930er-Jahre und ihrer Uexküll-Rezeption. Denn ebenso offenkundig wie Merleau-Pontys Affinität zu Uexküll ist die Tatsache, dass er keinesfalls an einer ausführlichen Genealogie des Umweltbegriffs selbst interessiert ist. Erstmals erwähnt wird der Begriff in der *Struktur des Verhaltens* dann auch nicht mit direktem Verweis auf Uexküll, sondern in einem Zitat aus Kurt Goldsteins 1934 erschienenem *Aufbau des Organismus.* In einem Abschnitt, in dem Merleau-Ponty auf die Eigenleistung eines Organismus bei der Auswahl chemischer und physikalischer Reize hinweist, betont er »›daß die Umwelt sich durch das Sein des Organismus aus der Welt herausschält, unpräjudizierlicher, daß ein Organismus nur sein kann, wenn es ihm gelingt, in der Welt eine adäquate Umwelt zu finden …‹«.[17]

Im französischen Original findet sich an der entsprechenden Stelle eine von Merleau-Ponty selbst übersetzte Version dieses Goldstein-Zitats. Sie lautet: »›Le milieu (Umwelt) se découpe dans le monde selon l'être de l'organisme, – étant entendu qu'un organisme ne peut être que s'il trouve dans le monde un milieu adèquat.‹«[18] Einerseits ist sich Merleau-Ponty also bewusst, dass »Umwelt« in Goldsteins Text keineswegs reibungslos mit »milieu« im Französischen wiedergegeben werden kann, da Goldstein gerade nicht an die mechanistische Tradition des Begriffs

[16] Vgl. ebd., S. 48 sowie Chadarevian, *Zwischen den Diskursen*, a. a. O., S. 34.

[17] Ebd., S. 14. Das Zitat findet sich bei Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrung am kranken Menschen*, Den Haag 1934, S. 58. Die Einschätzung einer impliziten Uexküll-Prägung Merleau-Pontys via Goldstein teilt auch Buchanan, vgl. *Onto-Ethologies*, a. a. O., S. 125.

[18] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris 1942, S. 12.

in der französischen Biologie des 19. Jahrhunderts anschließt, andererseits verzichtet er aber darauf, auf die Einführung dieses Begriffs in die wissenschaftliche Terminologie durch Uexküll hinzuweisen.

Da Merleau-Pontys Verwendung des Begriffs im Frühwerk weit stärker durch Goldstein als durch Uexküll selbst geprägt ist, ließe sich das Verhältnis von Merleau-Ponty und Uexküll als eine Grundaffinität bei gleichzeitiger Differenz bezeichnen. Ist Merleau-Ponty aber damit bereits einem anderen Umweltbegriff auf der Spur, der die problematischen Momente der Uexküllschen Konzeption hinter sich gelassen hat? Oder fällt er – möglicherweise ohne dies selbst zu ahnen – in entscheidenen Punkten doch wieder darauf zurück? Anders gefragt: Ist Merleau-Pontys Denken in *Struktur des Verhaltens* untergründig deutlich mehr von Uexküll geprägt, als dies zunächst zu erahnen ist?

Ein erster Zugang zu diesen Fragen findet sich in einer Passage, in der Merleau-Ponty argumentiert, dass die Beziehungen eines Organismus zu einem Außenraum nicht formal verallgemeinerbar, sondern nur aus dessen Verhalten selbst zu erschließen sind. Sein Referenzautor ist dort Frederik J. J. Buytendijk, dem Heidegger in seiner Vorlesung von 1929/1930 vorgeworfen hatte, die vorgängige Verbundenheit von Organismus und Umwelt nicht radikal genug zu denken. In dem im Folgenden diskutierten Abschnitt beruft sich Merleau-Ponty auf einen Aufsatz Buytendijks zur Bewegungssteuerung. Dort zeigt dieser, dass die Orientierung eines Lebewesens im Raum nicht als Verarbeitung kinästhetischer Reize verstanden werden kann. Exemplarisch verweist er dazu auf ein Experiment mit Ratten, die einen Weg durch ein ihnen bekanntes Labyrinth auch nach Abtragung des Kleinhirns noch finden konnten. Orientierung erweist sich damit nicht als bloß motorischer, von einer anatomisch lokalisierbaren Steuerungszentrale abhängiger Vorgang, sondern als eine Art von vertrautem Bezug auf einen Raum, der mit mechanischen Theorien nicht erfasst werden kann. Aufschlussreich ist insbesondere folgende von Merleau-Ponty zitierte Stelle: »›Dieser Raum ist mit dem eigenen Körper des Tieres wie ein Teil des Leibes verbunden … Bewegt sich ein Tier in diesem Raum, in welchem es eingepaßt ist, so findet eine stetige Abrollung einer Merkmalsmelodie statt, welche sich in den verschiedenen Sinnesgebieten abspielt.‹«[19]

[19] SdV, S. 32. Zitiert wird: Frederik J. J. Buytendijk, »Versuche über die Steuerung der Bewegungen«, in: *Archives néerlandaises de physiologie* 17, 1932, S. 63–96, hier S. 94. Heidegger hätte möglicherweise die Formulierung »wie ein Teil des Leibes« an dieser Stelle als unzureichend bemängelt, da sie sich so verstehen ließe, als wäre die Leibganzheit als eine ursprüngliche Ganzheit der Ganzheit von Leib und Umwelt vorgeordnet.

Die Vorstellung, dass Lebewesen in einen ihnen eigenen Raum »eingepaßt« sind und sich ihre Abgestimmtheit auf diesen Raum mit einer Melodie vergleichen lässt, ist offensichtlich direkt von Uexküll übernommen. Welche Konsequenzen aber folgen für Merleau-Ponty aus einer solchen indirekten und vorbehaltlosen Übernahme von Begriffen Uexkülls? Läuft er damit Gefahr, Denkmuster Uexkülls implizit fortzusetzen, möglicherweise gar seine eigene Argumentation zu unterlaufen?

Auffällig ist, dass Merleau-Ponty nur an einer Stelle in *Struktur des Verhaltens* direkt auf Uexküll verweist, und zwar in einem Abschnitt, in dem er zusammenfassend die entscheidenden Frontstellungen seiner Argumentation nachzeichnet und seine eigene Position situiert. Zurückgewiesen wird einerseits die mechanistische Reduktion vitaler Prozesse auf Physik und Chemie, andererseits aber auch ein metaphysischer Vitalismus, der nicht ohne Rückgriff auf die »Hypothese einer Lebenskraft«[20] auskommt. Abseits dieser einseitig-materialistischen bzw. einseitig-idealistischen Alternativen vertritt Merleau-Ponty etwas, das man als Primat der Relation bezeichnen könnte. Organismus und Umwelt sind in einer »Bedeutungseinheit« untrennbar miteinander verbunden, auch Bestandteile der Umwelt wie die Temperatur oder der Mineralstoffgehalt des Bodens werden nicht einfach auf ihre physiko-chemische Zusammensetzung reduziert, sondern erst »durch ihre gemeinsame Angemessenheit an die bevorzugte Tätigkeitsweise des Organismus«[21] relevant.

Diese strukturelle Verbundenheit von Organismus und Umwelt wird von Merleau-Ponty ganz affirmativ als Ausdruck eines epistemischen Bruchs in der Betrachtung des Lebens situiert. Im Gegensatz zu Heidegger aber, und das ist entscheidend für die systematische Bewertung von Merleau-Pontys Rückgriff auf die Lebenswissenschaften, wird dieser Bruch nicht *gegen* die Wissenschaften überhaupt formuliert, sondern quer zur Unterscheidung von Philosophie und empirischer Wissenschaft verortet. Organismen und ihr Verhalten, so heißt es, werden »selbst in der Wissenschaft nicht definiert als eine Summe einander äußerlicher Prozesse, sondern als zeitliche und räumliche Entfaltung ideeler Einheiten.«[22] Die Formulierung »selbst in der Wissenschaft« kann zum einen als Konzession gelesen werden, die die eigene Position absichert, indem sie sich auf einen außerphilosophischen Forschungsstand beruft, zum anderen aber auch als Brückenschlag, der die systematische

[20] Ebd., S. 177.
[21] Ebd., S. 178.
[22] Ebd., S. 182.

Nähe zwischen der eigenen Auffassung und einer relationalen Linie der Lebenswissenschaften unterstreicht.

Wenn Merleau-Ponty direkt im Anschluss konstatiert »›Jeder Organismus‹, so heißt es schon bei Uexküll, ›ist eine singende Melodie‹«[23], so wird deutlich, dass er Uexküll als wesentlichen Ausgangspunkt dieser Linie einschätzt. Diese neue Linie bzw. dieses neue Paradigma, das Merleau-Ponty zufolge sowohl Mechanismus als auch Vitalismus überwinde, ließe sich als ein im weitesten Sinne phänomenologisches Paradigma charakterisieren. Die Beschreibung lebendigen Verhaltens als Erfassen der strukturellen Verknüpfung von Organismus und Umwelt, wie es Uexküll, Goldstein und die Gestalttheoretiker als methodische Grundvoraussetzung teilen, setzt weder bei empirischen Daten an, noch projiziert es Bewusstseinszustände in andere Organismen hinein. Es kann insofern phänomenologisch genannt werden, als es in der Wahrnehmung fundiert ist, ohne zu verkennen, dass Wahrnehmungen niemals vollständig die vermeintliche Exaktheit empirischer Messungen erreichen können.[24]

Wenn Merleau-Ponty suggeriert, dass Uexküll, Goldstein, Buytendijk und die Gestalttheoretiker implizit Phänomenologie betreiben und damit seinem eigenen philosophischen Vorhaben nahestehen, so kann die weiter oben geäußerte Vermutung, dass Motive Uexkülls in Merleau-Pontys eigener Argumentation fortgeschrieben werden, bekräftigt werden.[25]

Vorläufig kann daher festgehalten werden, dass Merleau-Pontys Umweltbegriff in *Struktur des Verhaltens* zwar keineswegs allein von Uexküll geprägt ist, sondern heterogene Merkmale einer phänomenologischen

[23] Ebd.

[24] Vgl. ebd., S. 179f. Phänomenologie versteht Merleau-Ponty ausdrücklich »in einem sehr weiten Sinn [...] als Beschreibung von Strukturen« (ebd., S. 180, Anm. 68). Gegen Husserls Ablehnung der Gestalttheorie macht Merleau-Ponty so etwa auf die Produktivität des Gestaltbegriffs aufmerksam, der innerhalb der Psychologie eine »Rehabilitierung der Wert- und Bedeutungsbegriffe« ermöglicht habe, die diese nicht bloß auf geistige Konstruktionen zurückführe (vgl. Maurice Merleau-Ponty, »Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie«, in: ders., *Vorlesungen I. Schriften für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, Berlin, New York 1973, S. 129–226, hier S. 169). Die Konvergenz von Phänomenologie (im engen, philosophisch motivierten Sinne) und Wissenschaften wie der Psychologie und Physiologie begründet sich in diesem gemeinsamen methodischen Zug, mit dem in der Philosophie eine Abkehr vom bewusstseinsphilosophischen Apriorismus, in den Lebenswissenschaften eine Abkehr von der jeweiligen Einseitigkeit des Psychologismus wie des Mechanismus verbunden ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass aus den Einsichten von Psychologie und Physiologie notwendig Schlussfolgerungen für die methodische Grundlegung der Phänomenologie zu ziehen sind (vgl. dazu auch Chadarevian, *Zwischen den Diskursen*, a. a. O., S. 71–79).

[25] Man beachte dazu auch Elizabeth Grosz' Charakterisierung Uexkülls als »first animal phenomenologist, with all the irony that entails« (Elizabeth Grosz, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, NC, London 2011, S. 173).

Linie der Lebenswissenschaften aufgreift, aus medienphilosophischer Perspektive aber unzureichend bleibt, da insbesondere die Possessivitäts- und Transparenzstruktur nicht überwunden wird. So ruft Merleau-Ponty mit seinem affirmativen Bezug auf Uexkülls Begriff der Einpassung dessen subjektzentrisches Verständnis des Organismus-Umwelt-Verhältnisses auf und ist auch dem kompensatorischen Einsatz einer Rhetorik der Ganzheit nicht fern. Auch wenn er die Untrennbarkeit von Organismus und Umwelt »nicht einer linearen, sondern einer zirkulären Kausalität«[26] unterstellt, erinnert diese Auffassung noch an Uexkülls Funktionskreis als Garant einer harmonischen Ordnung.

2.3 Statische oder dynamische Umweltlichkeit?

Insgesamt ist Merleau-Pontys Verständnis des Organismus-Umwelt-Verhältnisses zwar Goldstein deutlich näher als Uexküll, doch stellt das noch keinen entscheidenden Schritt *über* Uexküll hinaus dar. Denn Goldstein und Uexküll teilen trotz aller Differenzen die gleichen Prämissen, systematischen Einsätze und Kerngedanken.

Ihre Differenzen lassen sich vor allem anhand der Frage bestimmen, ob das Verhältnis von Organismus und Umwelt als ein statisches oder als ein dynamisches betrachtet wird: Bei einem statischen Verständnis ist das Zustandekommen der Bedeutungseinheit schon vorausgesetzt, während bei einem dynamischen Verständnis das Herstellen dieser Einheit einem kontinuierlichen Prozess unterliegt, in dessen Verlauf beide Pole des Verhältnisses Veränderungen durchlaufen. Entspricht die statische Auffassung dem Denken Uexkülls, so verweist die dynamische Position auf den Neuropsychologen Kurt Goldstein.

Goldstein, seit 1916 Direktor des *Institut für die Erforschung der Folgeerscheinungen von Hirnverletzungen* in Frankfurt am Main, unternahm experimentalpsychologische Untersuchungen an Soldaten, die auf Grund von im Ersten Weltkrieg erlittenen Schädigungen der Hirnrinde an Beeinträchtigungen des visuellen Wahrnehmens und Erkennens litten. Sein Hauptwerk *Der Aufbau des Organismus* entstand zwischen 1933 und 1934 während seines Exils in Amsterdam. Eine französische Übersetzung erschien 1951 unter dem ebenso vielsagenden wie vereinnahmenden Titel *La structure de l'organisme* als erster Band der von Merleau-Ponty und Jean-Paul Sartre verantworteten Reihe »Bibliothèque de philosophie« beim Pariser Verlag Gallimard. Kann Goldstein somit einerseits

[26] SdV, S. 16.

als eine »constant source«[27] Merleau-Pontys bezeichnet werden, steht er andererseits aber auch in einem systematischen Zusammenhang mit Uexküll und dessen Umweltverständnis, so gilt es nun die Konsequenzen dieser in beide Richtungen weisenden Stellung Goldsteins genauer herauszuarbeiten. Wenn Merleau-Ponty in seinem Frühwerk nicht nur durchgängig Goldsteins Nähe sucht, sondern aus dieser Nähe heraus seine eigene phänomenologische Position entwickelt, dann müsste eine spätere Selbstkritik, die Merleau-Ponty ab Mitte der 50er-Jahre an seine ersten beiden Werke richten wird, auch ein Durcharbeiten dieser Nähe umfassen. Zudem müsste – soll diese Selbstkritik als einigermaßen konsequent gelten – dort auch eine Abgrenzung zu Begriffen und Positionen stattfinden, die sowohl Goldstein als auch Uexküll zuzuschreiben wären.

Interpretiert Merleau-Ponty in *Struktur des Verhaltens* Uexküll als einen Autoren, mit dem sich die grundlegende Reziprozität des Organismus-Umwelt-Verhältnisses betonen lässt, so kann die transformatorische Dimension des Verhaltens nicht als ein über Uexküll vermitteltes Moment verstanden werden, geht dieser doch von einer immer schon gegebenen und stabil bleibenden Einpassung des Lebewesens in seine Umwelt aus. Bei Uexküll ist weder die Möglichkeit einer Transformation vorgesehen, noch bestünde für ein Lebewesen die Notwendigkeit, eine »Umstellung«[28] seines jeweiligen Umweltbezugs vorzunehmen. Mit der »Umstellung« beruft sich Merleau-Ponty auf einen zentralen Begriff Goldsteins: Umstellendes Verhalten schreibt dieser etwa Personen zu, deren nachhaltige Hirnschädigung sich in einer Einschränkung des Sehfeldes niederschlägt. Diese Personen verhielten sich demnach nicht so, als ob sie nur noch auf einer Hälfte deutlich sähen. Vielmehr gelänge es ihnen durch eine Verschiebung der Augäpfel gegenüber der Außenwelt wieder ein um ein Zentrum herum organisiertes Sehfeld herzustellen.[29]

Goldstein setzt also dort an, wo die Einpassung in eine Umwelt nicht mehr vorbehaltlos vorausgesetzt werden kann. Sein therapeutisches Interesse zielt auf eine Umgestaltung, die nicht die Rückkehr zu einem verlorenen Normalzustand anvisiert. Vielmehr soll diese den jeweils spezifischen Anforderungen, Bedürfnissen, Vermögen wie Unvermögen eines Versehrten Rechnung tragen. So verwundert es nicht, dass Goldstein sich von Uexkülls Vorstellung harmonischer Übereinstimmung zwischen

[27] Buchanan, *Onto-Ethologies*, a. a. O., S. 122. Vgl. zur Bedeutung Goldsteins für Merleau-Ponty auch Stefanos Geroulanos, Todd Meyers, *Experimente im Individuum. Kurt Goldstein und die Frage des Organismus*, Berlin 2014, S. 101–114.

[28] SdV, S. 42. Der Begriff »Umstellung« findet sich, ebenso wie weiter oben »Umwelt«, auch im französischen Original auf Deutsch.

[29] Vgl. Goldstein, *Aufbau des Organismus*, a. a. O., S. 38–40.

Organismus und Umwelt deutlich distanziert. Diese tendiere dazu, die restliche, nicht adäquate, möglicherweise sogar störende Welt (bzw. in Uexkülls Terminologie: die Umgebung) auszublenden:

> Jeder Organismus lebt in einer Welt, die keineswegs nur die für ihn adäquaten Reize enthält, keineswegs nur in seiner ›Umwelt‹, sondern in einer Welt, in der noch alle möglichen anderen Reize wirksam sind und auch auf ihn wirken. Mit dieser gewissermaßen negativen Umwelt muss er fertig werden. [...] Die Umwelt eines Organismus ist keineswegs etwas Fertiges, sondern sie entsteht dauernd in gleichem Maße, wie der Organismus lebt und sich betätigt.[30]

Goldsteins Abgrenzung könnte damit als Kritik an der Possessiv- und Transparenzstruktur der Uexküllschen Umweltkonzeption gelesen werden. Hält Uexküll an einer Logik der Einkapselung, der Einpassung und der harmonischen Zugehörigkeit fest, deren Kehrseite die Gefahr monadischer Abschottung und Immunisierung bildet, vollzieht Goldstein einen Schritt hin zu einer Logik der Fragilität und Prekarität, die der Ambivalenz von Uexkülls Glasmetaphorik weitaus mehr gerecht wird.[31]

Ob Goldstein – und auf dessen Spuren Merleau-Ponty – damit jedoch wirklich entscheidend *über* Uexküll hinaus in Richtung eines anderen Umweltbegriffs vorstößt, lässt sich nicht allein auf Basis dieser Kritik bewerten. Ebenso zentral ist die angebotene Alternative. Zu fragen ist daher, auf Grundlage welcher Vorannahmen diese Alternative formuliert wird: Welche Paradigmen in der Betrachtung des Lebendigen, welche Paradigmen des Umweltverhältnisses werden damit aufgerufen?

Tatsächlich zielt Goldstein aus therapeutischer Perspektive gegen die Annahme einer universellen Norm zur Unterscheidung von Gesundheit und Krankheit. Ob ein Organismus gesund oder krank ist, solle nicht an die Erfüllung oder Verfehlung einer allgemeingültigen Norm gebunden sein, sondern die je individuellen Eigenarten und Bedürfnisse eines Organismus bei der Beurteilung anerkannt werden. Demnach stellt der Zustand des »Normalen« für Goldstein denjenigen Zustand dar, in dem ein Organismus die »ihm wesenhaft zugehörigen Eigentümlichkeiten

[30] Ebd., S. 58.

[31] Bereits Canguilhem interpretiert Goldsteins Abgrenzung von Uexküll als Dissenz zwischen einer auf Durchdringung und Totalität abzielenden Konzeption, die letztlich auf eine Ununterscheidbarkeit von Organismus und Umwelt hinausliefe, und einer dynamisierenden, der Mannigfaltigkeit möglicher Beziehungen Rechnung tragenden Auslegung (vgl. Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 261, Anm. 21). Im Gegensatz zu Driesch und Uexküll lässt sich Goldstein daher auch nur mit Einschränkung dem lebenswissenschaftlichen Ganzheitsdiskurs der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zuordnen (vgl. Geroulanos, Meyers, *Experimente im Individuum*, a. a. O., S. 36f.)

verwirklicht, oder der, was ja dasselbe besagt, in seinem ihm zugehörigen Milieu den daraus erwachsenden Aufgaben gerecht wird.«[32]

Man findet hier eine durchaus mit Uexkülls Funktionskreis von Merkwelt und Wirkwelt vergleichbare Verschränkung einer rezeptorischen (den aus dem Milieu erwachsenden Aufgaben) und effektorischen (den zugehörigen Eigentümlichkeiten) Seite, wobei diese Verschränkung gerade nicht so angelegt ist, dass beide Seiten »dasselbe« besagen. Vielmehr tendiert sie auch bei Goldstein zu einem Ungleichgewicht zu Gunsten subjektiver Vermögen, können doch die von der Umwelt gestellten Aufgaben als Aufgaben überhaupt nur auftreten bzw. als solche erkannt werden, wenn sie den Eigenarten des Organismus entsprechen.

Umstellung ist dann der Modus, durch den ein Organismus seine individuelle Norm vollzieht – als Herbeiführen einer qualitativ neuartigen Beziehung zu einer veränderten Umwelt. Dieser neue Zustand kann nicht mehr am Maßstab vorheriger Zustände gemessen werden, handelt es sich doch bei den von Goldstein behandelten Fällen vor allem um chronisch geschädigte Personen, für die eine solche Rückkehr kategorisch ausgeschlossen bleiben muss. Dennoch können diese Personen nach therapeutischer Behandlung durchaus wieder als »gesund« bezeichnet werden.

Gesundheit hat also weder mit der Reparatur und Wiederherstellung einzelner Teile, noch mit einem Festhalten an einem Gesamtleistungsniveau zu tun, bei dem eine verminderte Leistung an der einen Stelle durch Mehrleistung an einer anderen Stelle auszugleichen wäre.[33] Im Gegenteil ist gerade das unbedingte Festhalten an einer unwiederbringlich verlorenen Umweltbeziehung, bei dem es dem Organismus in keiner Weise gelingt, auf die neuen Anforderungen der Umwelt antwortend Bezug zu nehmen, in Form von »mangelnde[r] Responsivität«[34]. Ausdruck von Krankheit. Dagegen seien gerade vermeintliche Krankheitssymptome wie

[32] Goldstein, *Aufbau des Organismus*, a.a.O., S. 265. Mit seiner humanistisch gesinnten Zuwendung zu den individuellen Bedürfnissen der Versehrten nahm Goldstein durchaus eine Außenseiterposition in der von einem tayloristischen »Disziplinierungsethos« bestimmten, auf vollständige Wiederherstellung eines ökonomisch und militärisch leistungsfähigen Körpers ausgerichteten Rehabilitationsmedizin der Weimar Republik ein (vgl. Michael Hagner, »Verwundete Gesichter, verletzte Gehirne. Zur Deformation des Kopfes im Ersten Weltkrieg«, in: Claudia Schmölders, Sander L. Gilman (Hg.), *Gesichter der Weimarer Republik. Eine physiognomische Kulturgeschichte*, Köln 2000, S. 78–95, hier S. 88–93.).

[33] Vgl. ebd., S. 271f.

[34] Ebd., S. 270. Goldstein entnimmt den Begriff »Responsivität« den 1921 erschienenen »Grundlagen ärztlicher Betrachtung« des Mediziners Louis R. R. Grote, der darunter jedoch noch die Fähigkeit zur Wiederherstellung statischer Idealzustände verstand.

etwa Fieber oftmals positiv zu bewertende Anzeichen einer responsiven Bezugnahme auf die Fragen einer veränderten Umwelt.[35]

Trotz der grundsätzlichen Offenheit für instabile, transformatorische Momente und der Berücksichtigung individueller Eigenheiten ist die Herstellung von Gleichgewichtszuständen der tatsächliche Fluchtpunkt von Goldsteins Umweltkonzeption. Wenn aber »jede durch die Umweltreize gesetzte Veränderung des Organismus in einer bestimmten Zeit sich wieder ausgleicht, so dass der Organismus wieder in jenen ›mittleren‹ Zustand der Erregung, der seinem Wesen entspricht, diesem ›adäquat‹ ist, zurückgelangt«, so muss die »Auseinandersetzung des Organismus mit der Umwelt«[36] als nicht konsequent durchdacht eingeschätzt werden. Instabilität und Fragilität können dann zwar nicht ausgeschlossen werden, stellen aber eher Durchgangsstadien dar. Ihr Auftreten bietet hingegen keinen Anlass zu einer systematischen Umformulierung des Umweltbegriffs.[37]

Die Herstellung von Gleichgewicht setzt das Gelingen der vom Subjekt an die Situation herangetragenen Normen voraus, mindestens aber ein zu vernachlässigendes Nichtgelingen. Wie Bernhard Waldenfels mit Blick auf Goldstein betont, werden mit einem solchem Verständnis von »Auseinandersetzung« nicht alle Dimensionen des Begriffs ausgeschöpft. Statt auf Versöhnung und Restabilisierung hinauszulaufen, wäre in einer tatsächlich offenen Auseinandersetzung nämlich nicht klar, welche Seite, ob Subjekt oder Objekt, am Ende ihre Vorteile aus dem Konflikt zieht. Radikal zugespitzt stünde in einer solchen Auseinandersetzung nicht nur das Gleichgewichtsverhältnis, sondern immer schon die Existenz beider Seiten selbst auf dem Spiel.[38] Die Rückkehr zu einem mittleren Niveau übernimmt dagegen eine Kompensationsfunktion, die die Identität des Organismus mit sich und seinen Bedürfnissen gerade gegen die äußeren Anforderungen, die »Fragen« der Umwelt sichert. Bliebe diese Kompensation aus, müsste ein Organismus »sich in dauernder Unruhe befinden und so in seiner Existenz gefährdet, ja eigentlich dauernd ein anderer sein.«[39]

35 Vgl. ebd., S. 273.
36 Ebd., S. 75.
37 Entsprechend formuliert Canguilhem seine Einschätzung zu Goldstein: »Ein gesundes Leben, ein Leben, das Vertrauen in seine Existenz und seine Werte hat, ist ein biegsames Leben, ein geschmeidiges Leben, beinahe ein sanftes Leben« (Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 265).
38 Waldenfels, *Spielraum des Verhaltens,* a. a. O., S. 128.
39 Goldstein, *Aufbau des Organismus*, a. a. O., S. 76. Goldstein geht es also um eine Selbstbehauptung angesichts erhöhter Widrigkeiten, sodass es durchaus plausibel scheint, wie

Dass sich dieser Ausgleich herstellen kann, gelingt durch bestimmte Reize, die zum spezifischen Milieu gehören, die einer »mehr oder weniger großen Adäquatheit des Reizobjektes gegenüber der ganzen Organisation des vorliegenden Organismus«[40] entsprechen. Damit bewegt sich Goldstein doch wieder auf Uexküll zu und nimmt die produktive Intuition zurück, dass Umwelten niemals vollständig vor einem »Welt« oder »Umgebung« zu nennenden Außen, in dem keinesfalls nur adäquate Reize vorliegen, schützen. Auch wenn die Umwelt nicht a priori possessiv und transparent gedacht wird, bedeutet Gesundwerden als der Prozess, »in der ›Welt‹ eine neue ›Umwelt‹ [zu] finden«[41] dann wieder ein tendenzielles Transparent- und Possessivwerden von Umwelt; auch wenn das Glashaus nicht schon fertig errichtet ist, bleibt es als zu erreichendes Ideal zumindest latent gegenwärtig. So wird zwar die Vorstellung einer universellen Norm verabschiedet, nicht jedoch in Frage gestellt, dass Gesundheit weiterhin am Maßstab der Fähigkeit zu subjektiver Autonomie gegenüber den Ansprüchen der Umwelt gemessen wird.

Ein humanistisches Subjektivitätsverständnis, das von der Autonomie des Selbst gegenüber einem Außen ausgeht, bleibt dabei im Kern bestehen: Explizit bestimmt Goldstein Krankheit als »größere Abhängigkeit von der Umwelt, stärkeres Gebundensein an Außenweltvorgänge, Herabsinken in der Richtung vorn [sic!] vielgestaltigen, lebendigen zu eingeschränkten, gebundeneren, mechanischen, vom personhaft gestalteten, einmaligen zu allgemeineren, mehr kausalgesetzlich bestimmten Geschehen, kurz ausgedrückt, es bedeutet: *Einbuße an Freiheit*.«[42]

Damit erweist sich Goldstein als inkompatibel mit ethischen Positionen, die Freiheit zugespitzter als eine Inanspruchnahme durch Anderes, Unvorhergesehenes wie Unvorsehbares verstehen, ist doch sein Verständnis von Responsivität als Modus des Umgehens mit Schädigung noch immer ein Antwortenkönnen angesichts einer adäquaten und vertrauten Situation. Waldenfels unterstreicht daher in seiner Ausarbeitung eines

Anne Harrington von einem heroisch-tragischen Konzept zu sprechen (vgl. Harrington, *Suche nach Ganzheit*, a. a. O., S. 288).

40 Ebd., S. 104.

41 Ebd., S. 276.

42 Ebd., S. 280f, Herv. i. O. Es sei hier besonders auf die auch bei Goldstein vorhandene starke Prägung durch Kant hingewiesen (vgl. Geroulanos, Meyers, *Experimente im Individuum*, a. a. O., S. 41, Harrington, *Suche nach Ganzheit,* a. a. O., S. 261), die seine Einordnung in die systemtheoretisch-kybernetische Linie des Gleichgewichtsdenkens erschwert und eher seine Zugehörigkeit zum zentrifugalen Modell unterstreicht. Wenn sich Goldstein auch gelegentlich auf einen Begriff wie etwa jenen der »Homöostase« stützt (vgl. *Aufbau des Organismus*, a. a. O., S. 237), so vertritt er damit doch noch keine proto-kybernetische Position, da die Fähigkeit zur Homöostase als spezifische Vitalfunktion für Goldstein gerade die Differenz von Lebewesen und Maschine markiert.

in Alterität fundierten Begriffs von Responsivität zwar die grundlegende Bedeutung Goldsteins als Vorläufer eines Konzepts von Responsivität als Ansprechbarkeit, äußert jedoch zugleich einen Vorbehalt gegen dessen Festhalten an Gleichgewichts- und Adäquatheitszuständen. Laut Waldenfels ist daher zu unterscheiden zwischen einem Antworten, das »in einer Verbindung von positiver und negativer Zu- und Abwendung sich aneignet, was dem Organismus adäquat ist, und abstößt, was ihm inadäquat ist« sowie einem in keiner Weise mehr teleologisch oder normativ verfassten Antworten »auf einen fremden Anspruch als solchen«[43].

Insgesamt lässt sich Goldsteins Konzeption als zwiespältig bezeichnen oder aber, um eine Formulierung zu wählen, die die Möglichkeit anderer Anschlüsse, Auslegungen, Fort- und Umschreibungen offener hält: Einige Ansätze Goldsteins ließen sich durchaus im Sinne eines negativen, alteritätstheoretischen Umweltbegriffs auslegen, doch werden diese immer wieder von gegenläufigen Gedanken überlagert und konterkariert. In den von Goldstein selbst explizit als »philosophisch« verstandenen Schlussbemerkungen heißt es etwa, »Geschlossenheit, Einheitlichkeit« sei »im Besonderen beim Menschen […] beinahe Ausnahme«, doch wirkt dies eher wie ein schwaches Zugeständnis, wenn kurz zuvor in Bezug auf den Organismus »die Momente seines eigentlichen Seins, des ›bei sich Seins‹ gegenüber denen des Verfallen-Seins, des Sich-Verlierens in der Welt, das immer aufs Neue überwunden werden muss«[44] stark gemacht werden. So wird mit der Umstellung zwar das Verhältnis gegenüber Umwelt nicht mehr als stabil, sondern dynamisch begriffen, nicht aber zu einer Verwindung des gesamten zentrifugalen Paradigmas einschließlich der zentralen Stellung des Subjekts durchgedrungen.[45]

Was vom Standpunkt biologischen bzw. psychologischen Erkenntnisinteresses plausibel erscheinen mag, sich mit Blick auf die therapeutische

[43] Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt / M. 1994, S. 459. Zur Radikalisierung der Responsivität als passives Inanspruchgenommenwerden durch Fremdes, das jeglicher Möglichkeit der Antizipierbarkeit oder Bestimmbarkeit von Angemessenheit vorausgeht vgl. zudem Dieter Mersch, »Performativität und Gewalt. Überlegungen zur ethischen Dimension des Performativen«, in: ders., Jörg Sternagel, Lisa Stertz (Hg.), *Kraft der Alterität. Ethische und aisthetische Dimensionen des Performativen*, Bielefeld 2015, S. 67–91.

[44] Goldstein, *Aufbau des Organismus*, a. a. O., S. 351f.

[45] Dies betrifft noch den Begriff des »Normalen«, den Canguilhem 1943 in seiner Habilitationsschrift *Das Normale und das Pathologische* im direkten Anschluss an Goldstein entwickelt. Normatives, Normen setzendes Verhalten ist dabei auch für Canguilhem ein Verhalten, das im Gegensatz zu statischen und deterministischen (d. h. innerhalb der medizinisch-biologischen Episteme der Zeit mechanistischen oder evolutionstheoretischen) Modellen der Norm steht und wesentlich zentrifugal ausgerichtet ist, »nicht bloß Unterwerfung unter die gegebene Umwelt, sondern Stiftung einer ihm spezifischen Umwelt« (Georges Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt / M. 1977, S. 155. Zu Canguilhems Bezugnahmen auf Goldstein vgl. ebd., bes. S. 121–136).

Praxis sogar als notwendig erweist, wird aber zu einem Problem, wenn Goldsteins Konzepte von Merleau-Ponty mit philosophischem Anspruch verallgemeinert werden. So schreibt sich die Tendenz, Verhalten so zu verstehen, als ziele es immer auf Herstellung eines Gleichgewichts mit der Umwelt ab, auch in der *Struktur des Verhaltens* fort. Die Differenz zwischen Goldsteins vor allem therapeutisch inspirierter wie motivierter Sichtweise und Merleau-Pontys eigenem Anliegen wird dabei nicht ausreichend reflektiert. Hat Waldenfels Merleau-Pontys Frühwerk zumindest in dem Sinne in eine Kontinuität mit den späten Schriften gestellt, als dass es auch darin schon um »die Andeutung eines Ganzen, das nie fertig ist«[46] ginge, da wir es im Verhalten immer mit offenen Horizonten zu tun haben, die unsere Intentionen übersteigen, so mag dies insgesamt zutreffend sein. Doch sollten ungeachtet der Plausibilität dieser Deutung angesichts des immensen Einflusses von Autoren wie Goldstein und Uexküll die dabei auftretenden Diskrepanzen nicht unterschlagen werden.[47]

Konsequent verfolgt müsste Merleau-Ponty seinen gegen die Ordnungsaffinität der Gestalttheorie vorgebrachten Einwand auch auf Goldstein ausweiten. An der eingangs genannten kritischen Neugier, am Austarieren produktiver Momente der Lebenswissenschaften gegenüber ihren Relikten dualistischer Denkweisen, lässt es Merleau-Ponty zumindest im Hinblick auf Goldstein mangeln. Wird in dem Arbeitsentwurf aus den frühen 1930er-Jahren noch zur Vorsicht vor zu stark kantisch geprägten erkenntnistheoretischen Zugängen gewarnt und genau diese Prägung als Kritik an der Gestalttheorie formuliert, so unterlässt er es, diese Kritik auf Goldstein oder Uexküll auszuweiten.

In diesem Sinne träfe folgende Kritik von Waldenfels am frühen Husserl auch auf den frühen Merleau-Ponty zu: »Die wechselseitige Inadäquation von Bedeutung und Gegenstand wird von ihm nicht konsequent genug entwickelt; er betont von Anfang an das Zurückbleiben des Gegebenen hinter unseren Intentionen; weniger dagegen das Zurückbleiben unserer Intentionen hinter dem Gegebenen.«[48] Mit einer auf ein neues Gleichgewicht zielenden Rezentrierung des Organismus wird das alteritäre Moment, das in Goldsteins Dynamisierung Uexkülls

[46] Waldenfels, *Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., S. 92.

[47] Zum Kontinuitätsargument tendiert auch Buchanan: »Merleau-Ponty *was* in the process of working out a new direction in his phenomenology, and it was a direction that sought to borrow from many of the themes that one finds in his earlier thought, such as those involving the concepts of the body, behavior, perception, nature, being, and the world. […] One does not discover a ›turn‹ in his thought, no more than one finds a renunciation of his earlier tenets« (Buchanan, *Onto-Ethologies*, a. a. O., S. 116f, Herv. i. O.).

[48] Waldenfels, *Spielraum des Verhaltens*, a. a. O., S. 92.

liegen könnte, zurückgenommen und gelangt nicht in voller Konsequenz zum Durchbruch, sodass der Blick auf die im Arbeitsentwurf noch geforderte, postkantianisch zu nennende »ganz andere Lösung« verstellt bleibt. Diese Verstellung jedoch allein auf ein methodisches Versäumnis Merleau-Pontys zurückzuführen, hieße einen zentralen Punkt der bisherigen Argumentation zu verfehlen: Da Merleau-Ponty selbst noch wesentlich Teil der Diskursformation ist, die für die Verstellung einer wie auch immer ausformulierten Alternativlösung konstitutiv ist, muss sich seine Lesart nahezufolgerichtig als ein Effekt einstellen.

Michel Foucault zufolge ist eine Diskursformation dadurch gekennzeichnet, dass sich die zu ihr gehörenden Diskurse durch eine gewisse Regelmäßigkeit ihrer Organisation auszeichnen. Sie teilen nicht nur die gleichen Gegenstände, sondern auch die Äußerungsweisen, mit denen sie ihre Gegenstände artikulieren, die Begriffe, derer sie sich bedienen, sowie die argumentativen Strategien, mit denen Konflikte ausgetragen werden.[49] So wird einerseits das diskursive Netz, das sich zwischen Uexküll, Goldstein und dem frühen Merleau-Ponty aufspannt, nicht nur von einem gemeinsam geteilten Gegenstand, dem lebendigen Verhalten, getragen. Es stützt sich auch auf die Affinität zum Denken in Strukturen und Ganzheiten, findet seine Einheit im übergreifenden Feindbild des Mechanismus wie auch in der ambivalenten Nähe aller drei zum Vitalismus, die mit der Ablehnung von dessen isolationistischer Tendenz (man beachte hier die Nähe von Uexkülls Einwänden gegen Driesch und Merleau-Pontys Einwänden gegen Bergson) aber wiederum auf einem gemeinsamen Kritikpunkt gründet.

Andererseits bietet gerade die Tatsache, *dass* Merleau-Ponty noch in weiten Teilen dieser in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich herausbildenden Episteme des Lebens angehört – und nicht, wie etwa die Diskurse der Kybernetik, der Systemtheorie, des Strukturalismus und Poststrukturalismus sowie einer von Whitehead, Simondon und Deleuze her zu denkenden Prozessphilosophie vermeintlich bereits darüber hinaus ist – Möglichkeiten zu produktiven Anschlüssen wie zur Verwindung dieser Formation, ohne dabei die Ansatzpunkte der Verwindung zu nivellieren.

Damit soll jedoch nicht die simplifizierende These eines wissenschaftsgeschichtlichen Apriori von Merleau-Pontys Denken aufgestellt werden. Für diese Arbeit ist aber gerade das langwierige, zwischen Affirmation und Abgrenzung schwankende, zunächst »zu keiner radikal neuen Lösung«[50] kommende, in tastenden, oftmals kompromisshaft geratenen Ausführungen voranschreitende Einlassen Merleau-Pontys auf die

[49] Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt / M. 1973, S. 48–60.
[50] Chadarevian, *Zwischen den Diskursen,* a. a. O., S. 17.

Positionen Uexkülls und Goldsteins von zentraler Bedeutung. Ein Überspringen dieser Versuche durch einen direkten Übergang zum Spätwerk ließe dabei zu viele Argumentationszusammenhänge im Dunkeln. Auch mit Blick auf Merleau-Pontys Gesamtwerk stellen die angesprochenen Versäumnisse nicht ein spezifisches Problem dar, das sich isolieren und auf die rezeptionsgeschichtlichen Verbindungen zwischen Merleau-Ponty, Goldstein und Uexküll reduzieren ließe, sondern weisen Resonanzen mit weiterführenden Problemen auf, die auch für das Hauptwerk, die 1945 erschienene *Phänomenologie der Wahrnehmung*, gelten können.

2.4 Probleme der Fundierung

Verlassen wir für einen Augenblick den bisher werkchronologisch angelegten Pfad der Auseinandersetzung und betrachten eine der Arbeitsnotizen, die dem durch Merleau-Pontys Tod am 3. Mai 1961 unvollendet gebliebenem letzten Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* beigefügt ist. In Bezug auf sein Hauptwerk, die hier »*Ph. P*« abgekürzte *Phenomenologie de la perception* schreibt Merleau-Ponty dort im Juli 1959:

> Die Probleme, die ich in der *Ph. P* gestellt habe, sind unlösbar, weil ich dort von der Unterscheidung ›Bewußtsein‹ – ›Objekt‹ ausgehe – Wenn man von dieser Unterscheidung ausgeht, wird man nie begreifen, daß ein bestimmtes Faktum der ›objektiven Ordnung‹ (eine bestimmte Gehirnverletzung) eine bestimmte Störung im Weltbezug nach sich ziehen kann – eine massive Störung, die zu beweisen scheint, daß das ganze ›Bewußtsein‹ Funktion des objektiven Körpers ist – Gerade diese Probleme sind neu zu bestimmen, indem man fragt: *was ist* die vorgeblich *objektive* Konditionierung? Antwort: Sie ist eine bestimmte Art und Weise, ein Ereignis des rohen und wilden Seins auszudrücken und aufzuzeichnen, das ontologisch vorrangig ist. Dieses Ereignis besteht darin, daß ein bestimmtes, angemessen disponiertes *Sichtbares* (ein Leib) sich einem unsichtbaren Sinn auftut […].[51]

Was fällt – abgesehen von der Tatsache, es hier mit einer Selbstkritik zu tun zu haben, die ebenso Aufschluss über von Merleau-Ponty im Frühwerk ausgemachte Verfehlungen wie über deren mögliche Verwindung gibt – an diesem Zitat auf? Zunächst einmal legt die Nennung einer »Gehirnverletzung« als Beispiel eines bestimmten Faktums objektiver Ordnung nahe, dass es sich hier um eine Anspielung auf Goldstein handelt, auch wenn dieser an keiner Stelle in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* mehr explizit namentlich genannt wird. Doch treten wir einen Schritt zurück:

[51] Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, hg. v. Claude Lefort, München 1986, S. 257, Herv. i. O.

Das von Merleau-Ponty angesprochene Grundproblem ist die Aufrechterhaltung der Trennung von Bewusstsein und Objekt, ein Problem, das sich bis in die *Phänomenologie der Wahrnehmung* zieht und dort offenbar unlösbare Verstrickungen nach sich zieht. Setzt man die strikte Trennung von Bewusstsein und objektiver Welt als Grundannahme voraus, ließen sich zwei mögliche Konsequenzen aus einer Gehirnverletzung ziehen. Die erste wird von Merleau-Ponty nicht explizit genannt: Es wäre die Annahme, dass die Funktionen und Leistungen des Bewusstseins in keiner Weise mit jenen des materiellen, objektivierbaren Körpers in Beziehung stehen, eine Schädigung des Gehirns als physiologischem Organ also keinerlei Auswirkungen auf den davon völlig autonomen Vorgang des Denkens hätte – man bewegte sich dann im Rahmen der klassischen cartesianischen Unterscheidung von »res cogitans« und »res extensa«.

Die zweite, von Merleau-Ponty selbst formulierte Konsequenz ginge genau in die entgegengesetzte Richtung. Dabei würde jeglicher Akt des Bewusstseins, als Funktion des objektivierbaren Körpers betrachtet, Denken zu einem physiologisch exakt beschreibbaren Vorgehen in den Nervenbahnen machen. Merleau-Ponty weist damit keineswegs eine objektive Bedingtheit des Bewusstseins fundamental zurück. Im Gegensatz zum Rückgang auf ein transzendentales Bewusstsein steht ihm diese Option sehr wohl sogar näher, doch gilt es dann, und dies ist der entscheidende Schritt, die Objektivität der objektiven Konditionierung grundlegend anders zu bestimmen – und zwar anders, als dies in den vermeintlich objektiven Wissenschaften bisher der Fall gewesen ist. In dieser Einsicht könnten nicht nur Goldstein, sondern sogar Uexküll Merleau-Ponty durchaus folgen. Doch wie verhielte sich ihre Gefolgschaft zu Merleau-Pontys Antwort, die objektive Konditionierung zu begreifen als eine »bestimmte Art und Weise, ein Ereignis des rohen und wilden Seins auszudrücken und aufzuzeichnen, das ontologisch vorrangig ist«? Wäre dies vereinbar mit ihrer kantianischen Erkenntnistheorie? Mit ihrem Beharren auf der je spezifischen Subjektivität jedes Lebewesens? Oder nähert sich Merleau-Ponty mit dieser Überlegung nicht vielmehr dem an, was Theodor W. Adorno den »Vorrang des Objekts«[52] genannt hat?

[52] Theodor W. Adorno, »Negative Dialektik«, in: ders., N*egative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit,* GS6, 7. Aufl., hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt / M. 2003, S. 7–412, hier S. 186. Adorno und Merleau-Ponty sind sich im März 1961 begegnet, als Ersterer für eine Vortragsserie nach Paris eingeladen war. Zu einem möglichen Brückenschlag zwischen Merleau-Pontys indirekter Ontologie des Spätwerks und Adornos negativer Dialektik vgl. Rolf Tiedemann, »Nachbemerkungen des Herausgebers«, in: Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik,* Nachgelassene Schriften 7, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt / M. 2002, S. 419–431, hier S. 427.

Vor dem Hintergrund dieser Fragen soll nun eine Annäherung an Merleau-Pontys ambivalente Konzeption des Verhältnisses von Subjekt und Objekt in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vorgenommen werden. Dabei werden sowohl die Momente in den Fokus genommen, die als passende Angriffspunkte seiner Selbstkritik gelten können, wie auch die Momente und Ansätze, die bereits stärker in die in der Arbeitsnotiz angedeutete Richtung einer ontologischen Vorgängigkeit des rohen Seins weisen, also eines äußeren Geschehens, das sich nicht mehr korrelativ auf ein konstituierendes Subjekt beziehen lässt. Mit dem Schritt in diese Richtung stellt sich Merleau-Ponty ausdrücklich der Aufgabe, Konsequenzen aus dem von Husserl geforderten »Rückgang auf die Lebenswelt« zu ziehen.[53]

Neben diesem vor allem für Merleau-Pontys Verständnis von Phänomenologie bedeutsamen Einsatzpunkt soll zunächst aber noch auf eine weitere zentrale Stelle hingewiesen werden, deren Brisanz insbesondere für die Frage nach Merleau-Pontys Verhältnis zu den Lebenswissenschaften seiner Zeit deutlich wird. Merleau-Ponty wendet sich dort gegen die Vorstellung von Subjekt und Objekt als jeweils fest umrissene Einheiten, deren Beziehungen zueinander eindeutig bestimmbar wären. Stattdessen habe man es in der Erfahrung immer mit einer »offene[n] Totalität, deren Synthese unvollendbar bleibt«[54] zu tun, könne überhaupt einen Begriff von Bewusstsein nur im Rückgang auf das jeweils eigene subjektive Bewusstsein, im Durchgang durch die Erfahrung von Subjektivität bilden. Diese ausdrücklich phänomenologisch benannte Auffassung laufe somit nicht auf einen transzendentalen, absoluten und abstrakten Begriff von Bewusstsein, sondern

> auf eine neue Definition des Apriori hinaus. Schon Kant hat gezeigt, daß das Apriori nicht vor der Erfahrung erkennbar ist, nämlich nicht außerhalb des Horizonts unserer Faktizität [...] Wenn in seiner Philosophie das Apriori gleichwohl noch den Charakter dessen, was sein *soll*, behält – im Gegensatz zu dem, was faktisch und als bloß anthropologische Bestimmung existiert –, so gerade insofern, als er seinem Programm nicht bis zum Ende treu geblieben ist, unsere Erkenntnisvermögen auf Grund unserer faktischen Kondition zu definieren; in Wahrheit hätte er diesem Programm gemäß alles erdenkliche Sein auf dem Grund dieser unserer Welt gründen müssen.[55]

[53] »Zur ersten Aufgabe der Philosophie wird so der Rückgang auf die diesseits der objektiven Welt gelegene Lebenswelt, um aus ihr Recht und Grenzen der Vorstellung einer objektiven Welt zu verstehen, den Dingen ihre konkrete Physiognomie wiederzugeben, das eigentümliche Weltverhältnis eines Organismus und die Geschichtlichkeit der Subjektivität zu begreifen« (Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 80).

[54] Ebd., S. 257.

[55] Ebd., S. 258f.

Merleau-Ponty ist also darum bemüht, Kant wieder auf den Boden der Faktizität zu stellen, auf dem dieser seiner Auslegung nach bereits gestanden hat und den er nur auf Grund inkonsequenter Ausführung seines eigenen Projekts wieder hat verlassen können. Mit Blick auf die kaum zu überschätzende Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants für die Umweltbegriffe Uexkülls und Goldsteins ließen sich nun zwei mögliche Interpretationen anschließen: Einerseits wäre eine grundlegende Inkompatibilität mit Merleau-Pontys Projekt zu diagnostizieren, doch träte eine solche Deutung in Widerspruch zu den ausschließlich affirmativen und positiven Bezugnahmen in dessen Frühwerk. Andererseits wäre es durchaus plausibel, dass Uexküll und Goldstein selbst schon in einer Weise über Kant hinausgegangen sind, die Merleau-Pontys eigenem Versuch nahesteht, jedoch ohne dies selbst zu erkennen und die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

Beide – sowohl Uexküll als auch Goldstein – gehen von sinnlichen Vermögen statt von Bewusstseinsleistungen als Basis von Wahrnehmung und Verhalten aus. Beide setzen aber ebenso die konstitutive Rolle des Lebewesens als Subjekt gegenüber seiner jeweiligen Umwelt noch immer zentral. Fraglich ist dann, ob es schon einen hinreichenden Schritt über Kant hinaus darstellt, anderen Vermögen als jenen des Bewusstseins eine zentrale Bedeutung bei der Konstitution von Erfahrung zuzuweisen, oder ob es nicht vielmehr darum ginge, die Position des Subjekts grundlegender und aus einer anderen Richtung zu unterlaufen, einer Richtung, die weniger auf eine Verschiebung und alternative Gewichtung bezüglich der Vermögen abzielte, als vielmehr die Beziehung zur Umwelt als einem Außen anders zu denken.

Merleau-Ponty, so wird anhand exemplarischer Stellen zu zeigen sein, tendiert in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zur ersten Lösung, auch wenn viele Überlegungen bereits die Möglichkeit eines anderen Weges antizipieren. Ihm geht es um eine Konzeption von Wahrnehmung, als genuin eigenem Modus der Erfassung von Welt, die weder dem Verstand subordiniert und für die Akte des Denkens transparent ist noch mit diesem zur Deckung zu bringen ist. Dennoch wird dabei nicht jegliche Möglichkeit von Vermittlung zwischen Wahrnehmung und Verstand geleugnet und jeder der beiden Pole als für den jeweils anderen als opaker Bereich ausgewiesen.

Der Versuch, »das Wahrnehmungsbewußtsein [zu] denken, ohne es als eigenständige Bewußtseinsweise aufzuheben […] seine Spezifizität aufrecht[zu]erhalten, ohne seinen Bezug zum intellektuellen Bewußtsein undenkbar zu machen […]«[56], wie es bereits zum Ende der *Struktur des*

[56] SdV, S. 258.

Verhaltens als Aufgabe formuliert wird, führt zunächst zur Frage nach dem Mittel bzw. Medium, durch das sich Wahrnehmung vollzieht. Seine Antwort lautet: der Leib (französisch: *corps propre*). Merleau-Ponty unterscheidet grundlegend zwischen einem objektiven Leib, dem, was als Körper von den Wissenschaften als eine Ansammlung einzelner, kausal zusammenwirkender Teile beschrieben wird, und dem »phänomenalen« Leib[57], als einem dynamischen, in je konkrete Situationen des Wahrnehmens und Handelns eingelassenes Ganzes, der nicht einfach ein bloßes Ding in der Welt ist, sondern zuallererst »Mittel unserer Kommunikation mit der Welt«.[58]

Wenn Merleau-Ponty den Leib als »Mittel«, mithin also als Medium versteht, stellt sich sogleich die medientheoretische Grundfrage nach seiner medialen Konstitutionsleistung: Unterwirft der Leib alle Objekte der äußeren Welt seinen eigenen Bedingungen und bringt sie dadurch überhaupt erst hervor, prägt er sich der Wahrnehmung auf in einer Weise, die möglicherweise sogar als störend empfunden wird? Oder bleibt er – ganz durchsichtiges, dienstbares Medium – unauffällig im Hintergrund?

Merleau-Pontys Verständnis des Leibs als Medium kommt zunächst schon einem recht basalen medientheoretischen Verständnis von Medialität nahe: So kennzeichnet der Leib, indem er unsere Wahrnehmung zugleich eröffnet und beschränkt, eine Duplizität von Zugang und Entzug. Jegliches Sehen etwa ist ein Akt der Perspektivierung und bekommt niemals einen Gegenstand in seiner Gesamtheit in den Blick.[59] Zugleich fällt Merleau-Ponty an einigen Stellen doch wieder hinter diese Einsicht in die Medialität des Leibes zurück und verwendet Formulierungen, die aus medientheoretischer Perspektive durchaus fragwürdig erscheinen. Exemplarisch lässt sich dies etwa im Falle der Rede vom Leib als »Werkzeug all meines ›Verstehens‹ überhaupt«[60] verdeutlichen, die suggeriert, man könne den Leib wie einen Hammer beliebig ablegen und bei Bedarf wieder aufnehmen. Mit einer solchen Auffassung lässt sich zwar eine recht simple Bewusstseinsphilosophie erschüttern, doch gerät dabei zu sehr aus dem Blick, dass der Leib als etwas, das einerseits immer Körper (im Sinne eines positiv erfassbaren Dinges) und zugleich immer auch mehr und weniger als Körper ist, »zuerst eine Erfahrung nicht eines Ursprungs

[57] PhW, S. 490.
[58] Ebd., S. 117.
[59] Ebd. Vgl. dazu auch Christian Bermes, »Medialität – anthropologisches Radikal oder ontologisches Prinzip? Merleau-Pontys Ausführung der Phänomenologie«, in: ders., Julia Jonas, Karl-Heinz Lembeck (Hg.), *Die Stellung des Menschen in der Kultur. Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, S. 41–58.
[60] Ebd., S. 275.

oder unhinterfragbaren Fundaments, als vielmehr von Differenz (und zwar: Selbstdifferenz) beschreibt.«[61]

Die in solchen Passagen zum Ausdruck kommende Tendenz, dem Leib eine fundierende Funktion zuzuschreiben und dabei ein geringeres Augenmerk auf Momente und Aspekte zu legen, die die Fundierung in ihrer Stabilität verunsichern könnten, lässt sich besonders auf den spezifischen systematischen Einsatz von Merleau-Pontys Leibbegriff zurückführen. So richtet sich dieser zuallererst gegen den Alleinanspruch des Bewusstseins bei der Erschließung von Welt, tritt also in Konfrontation zum cartesianischen Cogito. Merleau-Ponty schreibt sich damit ein in eine lange Tradition einer »französische[n] Disziplin der Selbstreflexion des cogito«.[62]

Doch derartige Versuche laufen immer auch Gefahr, sich noch zu sehr in den cartesianischen Bahnen zu bewegen und einen Gestus des Fundierens und Letztbegründens zu perpetuieren. *Anti*cartesianisches Denken impliziert also nicht notwendigerweise auch ein restlos *un*cartesianisches Denken. Besonders aufällig wird das in Merleau-Pontys Kennzeichnung des Bewusstseins als »ursprünglich nicht ein ›Ich denke zu …‹, sondern ein ›Ich kann‹ […]« sowie der nachfolgenden Präzisierung, Denkprozesse seien daher »nicht verknüpft durch ihre Unterordnung unter die Herrschaft eines ›Ich denke‹, sondern durch ihre Orientierung auf die intersensorische Einheit einer ›Welt‹ hin.«[63] Was philosophiegeschichtlich in einer cartesianischen Tradition verankert ist und sich im Vorrang des Subjekts, in Zentrierung, Fundierung und Stabilisierung niederschlägt, weist dann ebenso Resonanzen mit der lebenswissenschaftlichen Diskursformation Uexkülls und Goldsteins auf. Mehr noch sind diese subtilen Resonanzen genau deshalb Indiz für Merleau-Pontys Zugehörigkeit zu dieser Diskursformation, weil sie noch dort auftreten, wo es vordergründig um eine ganz andere Ebene geht.

Mit Derrida ließe sich Merleau-Pontys Denken des Leibs zudem als äußerster Ausdruck eines strukturalen Denkens begreifen, das als »eine Reihe einander substituierender Zentren, als eine Verkettung von Bestimmungen des Zentrum«[64] die Geschichte metaphysischen Denkens prägt.

[61] Tobias Nikolaus Klass, »Der utopische Körper als Medium«, in: Jörg Sternagel, Fabian Goppelsröder (Hg.), *Techniken des Leibes*, Weilerswist 2016, S. 149–162, hier S. 149.

[62] Bernhard Jensen, *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant,* München 2003, S. 133.

[63] PhW, S. 166. Vgl. zum Verständnis des Leibs vom »kann« her Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a. a. O., S. 128. Vgl. auch Derridas kritische Einschätzung, der darin ein »Denken der motorischen Intentionalität als Denken eines Könnens, einer Kraft der Anstrengung, und eines Ichs, das sich in der Erfahrung des ›ich kann‹ auf sich selbst bezieht« (Jacques Derrida, *Berühren, Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007, S. 189) am Werk sieht.

[64] Derrida, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel«, a. a. O., S. 423.

Aus dieser Perspektive ist der Leib dann tatsächlich nichts anderes als Substitut für das Bewusstsein und bleibt eingelassen in eine Metaphysik, die die »Strukturalität der Struktur [...] immer wieder neutralisiert, reduziert: und zwar durch einen Gestus, der der Struktur ein Zentrum geben und sie auf einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung beziehen wollte.«[65]

Doch finden sich in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* durchaus Ansätze, die sich keineswegs mehr eindeutig als Relikte eines subjekt- und präsenzphilosophischen Vorurteils qualifizieren lassen. Denn mit der Verschiebung der zuvor dem Bewusstsein zugewiesenen Syntheseleistung in den Leib wird die Unvollständigkeit, Unsicherheit und Unabschließbarkeit des Synthesevorgangs selbst deutlich: »[D]ie Wahrnehmungs-›Synthese‹ ist eine notwendig unvollendete, sie kann nicht ein ›Wirkliches‹ begegnen lassen, ohne sich der Gefahr des Irrtums auszusetzen«[66].

Es scheint, als habe Merleau-Ponty eine Art Büchse der Pandora geöffnet: Nach ihrer Öffnung tritt die Möglichkeit der Fundierung und Zentrierung immer nur gleichzeitig mit der Einsicht in ihre Unmöglichkeit auf. Diese Ambiguität schreibt sich in zahlreiche Denkfiguren und Argumente des Textes ein. An zahlreichen Stellen etwa wird von einem Außen gesprochen, das sich keineswegs mehr in eine restlos verfügbare, transparente Sinnhaftigkeit einrücken lässt, doch führt das nicht selten zu paradoxen Formulierungen wie folgender:

> Wenn wir an eine Vergangenheit der Welt, an eine physische Welt, an ›Reize‹, an Organismen, so wie sie die Handbücher darstellen, glauben, so zunächst, weil wir schon ein aktuell gegenwärtiges Wahrnehmungsfeld haben, eine Oberfläche in Berührung mit der Welt, in dieser beständig schon verwurzelt sind, weil unabläßlich, wie Wellen, die am Strande ein Wrack umspülen, die Welt die Subjektivität überströmt und umgibt.[67]

Einerseits findet sich hier das Motiv des Verwurzeltseins, das mit Erde, Grund und Boden, mit Festigkeit verbunden ist, andererseits wird dieses Verwurzeltsein selbst wiederum mit dem eher wenig soliden Strand in Verbindung gebracht, der kontinuierlich von Wasser umgeben und überspült wird. Am Strand aber, so ließe sich dieses Zitat möglicherweise produktiv weiterdenken, kann man schwer verwurzelt sein, zumindest ist das Verwurzelt-Bleiben dort einer weitaus größeren Unsicherheit ausgesetzt als in einem vom Meer weit abgelegenen Hinterland. Die Subjektivität ist hier also eingelassen in eine elementare Umweltlichkeit, zwischen den

[65] Ebd., S. 422.
[66] PhW, S. 430.
[67] Ebd., S. 244.

Elementen der Erde und des Wassers, die einer schon bestimmten und in voneinander abgrenzbare Entitäten aufgeteilten Welt einzelner Reize und Organismen vorausgeht.

Jedoch fällt es Merleau-Ponty noch schwer, die vollen Konsequenzen aus seinen eigene Überlegungen zu ziehen. Der *Phänomenologie der Wahrnehmung* kann somit eine »radikale Tendenz« attestiert werden, die darin besteht, einen weder allein von den Dingen her sich ereignenden, noch in Bewusstseinsstrukturen vorgeprägten Sinn »in statu nascendi« zu erfassen, doch wird diese Tendenz von einer »kompromißhaften Ausführung« unterlaufen, sodass »der Bewusstseinsstandpunkt zwar abgeschwächt, die Tendenz auf eine volle Gegenwart und Selbstgegenwart aber aufrechterhalten wird.«[68]

Ergänzend ließe sich anmerken, dass es eben nicht nur die Ausführung allein ist, die den vollen Durchbruch der radikalen Tendenz zur Schwächung des Subjekts suspendiert, sondern ein richtungsweisender Anteil dem Fundament und den Einflüssen zukommt, auf dem Merleau-Pontys Versuch gründet. Oder anders formuliert: Der Vorwurf der Kompromisshaftigkeit trifft nicht nur auf Merleau-Pontys Denken innerhalb des von ihm selbst gesteckten Rahmens der Leibphänomenologie zu, er betrifft auch sein Versäumnis, zentrale Referenzautoren wie Uexküll und Goldstein, die seine eigenen Denkbewegungen maßgeblich geprägt haben, einer ausreichend kritischen Revision zu unterziehen. Fraglich bleibt, wie das Oszillieren zwischen Präsenz und Absenz, Fundierung und ihrer Auflösung als eine Dynamik gedacht werden kann, die ihren Antrieb eher von der Seite des Außen empfängt, dem, was niemals restlos der subjektiven Verfügung unterstellt werden kann, ohne dabei auf ein erneutes Gleichgewicht und eine Statik zuzusteuern. Wäre das, wenn dabei nicht der Standpunkt einer Kritik an physikalistischen Konzeptionen des Umgebenden aufgegeben werden soll, nur auf Kosten einer relativen Marginalisierung des Außen möglich? Oder sind noch andere Dynamiken denkbar?

2.5 Das barbarische Prinzip: Uexküll ohne Uexküll

Die Zeit nach Abschluss der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist für Merleau-Ponty durch ein verstärktes politisches und publizistisches Engagement geprägt, das besonders in der gemeinsam mit Simone de Beauvoir

[68] Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., S. 177. Vgl. zu dieser Einschätzung auch Mark B. N. Hansen, »The Embryology of the (In)visible«, in: ders., Taylor Carman (Hg.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, UK 2005, S. 231–264, hier S. 232.

und Jean-Paul Sartre herausgegebenen Zeitschrift *Les Temps Modernes* zum Ausdruck kommt. Angesichts des Korea-Kriegs 1950 erwachsen Merleau-Ponty Zweifel, ob eine kommunistische Grundhaltung mit den realen politischen Entwicklungen und Interventionen der stalinistischen Sowjetunion vereinbar ist. Diese Frage wird zum Ausgangspunkt eines Konflikts zwischen Sartre und Merleau-Ponty, der schließlich 1955 in der Schrift *Abenteuer der Dialektik* verarbeitet wird.[69]

Auch Merleau-Pontys wissenschaftliche Laufbahn bewegt sich in dieser Zeit außerhalb der Philosophie. So übernimmt er von 1949 bis 1952 den Lehrstuhl für Kinderpsychologie und Pädagogik an der Sorbonne. Prägend ist darüber hinaus die Bekanntschaft mit Claude Lévi-Strauss und dessen strukturaler Anthropologie. Ab etwa Mitte der 1950er-Jahre nimmt Merleau-Ponty sein systematisches Projekt am Leitfaden der »Notwendigkeit einer Rückkehr zur Ontologie« wieder auf, wobei diese Rückkehr zwischen drei Fragen, nach »Subjekt-Objekt«, nach »Inter-Subjektivität« und nach »der Natur« situiert wird.[70] Letzterer widmet sich Merleau-Ponty eingehend in den Vorlesungen zum Naturbegriff am Collège de France zwischen 1956 und 1960. Die Zugehörigkeit von Merleau-Pontys Beschäftigung mit der Natur zu seinem größeren, unvollendet gebliebenem ontologischen Vorhaben des Spätwerks erfordert eine doppelte Aufmerksamkeit: Zum einen gilt es, Merleau-Pontys philosophisches Anliegen ab Mitte der 50er-Jahre im Blick zu haben, zum anderen, die Überlegungen zum Naturbegriff vor diesem Hintergrund zu erschließen und dabei die Konsequenzen für sein Verhältnis zur lebenswissenschaftlichen Diskursformation zu beachten. Von besonderem Interesse ist dabei nicht zuletzt sein Verhältnis zu Kant, insbesondere die Frage, welcher Zusammenhang zwischen einem Denken, das die leibliche Situiertheit des Subjekts in voller Tragweite ernst nimmt, und einem über Kant hinausgehenden Denken der Natur besteht. Die Natur-Vorlesungen wurden erst 1995 auf der Grundlage von Mitschriften eines Studenten sowie Merleau-Pontys eigenen Vorbereitungsnotizen publiziert.

69 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt / M. 1974, bes. S. 115–244.

70 SU, S. 215. Merleau-Ponty versteht diese »Rückkehr« hingegen schon in seiner Kandidatur-Schrift für den Lehrstuhl für Philosophie am Collège de France von 1952 nicht als bloße Abkehr von seinen früheren Arbeiten, sondern als Wiederaufnahme der in der Frage nach der Wahrnehmung noch ungedachten Momente, als eine Verdichtung, die sich nicht mit der »schlechte[n] Ambiguität« einer bloßen, stillgestellten »Mischung« letztlich noch metaphysischer Gegensätze wie Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Endlichkeit und Universalität zufrieden gibt, sondern sich hin zu einer »gute[n] Ambiguität« der konkreten Verbindung (und damit des Unterlaufens) dieser Gegensätze bewegt (vgl. »Schrift für die Kandidatur am Collège de France«, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 99–110, hier S. 110).

Anmerkungen zu Textstellen, auf die sich Merleau-Ponty bezieht, sind nachträglich durch den Herausgeber Dominique Séglard ergänzt worden. Im Falle des Uexküll-Abschnitts der Vorlesung wird dabei nicht immer ganz deutlich, auf welche Werke Uexkülls Merleau-Ponty seine Aussagen bezieht bzw. welche er überhaupt rezipiert hatte. Besonders an einer für die folgende Argumentation entscheidenden Stelle wird darauf dezidiert hinzuweisen sein. Im Rahmen der Vorlesung behandelt Merleau-Ponty in einem ersten Abschnitt den Naturbegriff in der Philosophie seit Descartes, bevor er sich in einem zweiten Abschnitt den Naturkonzepten der modernen Wissenschaften widmet. Sein Vorgehen ist dabei Canguilhems historischer Epistemologie oder der Diskursanalyse Foucaults nicht unähnlich. Die möglichen Vorstellungen von Natur werden nicht als Produkt wissenschaftlicher Fortschrittserzählungen, sondern als Effekt der jeweiligen historischen Episteme begriffen: »Es ist keineswegs so, daß wissenschaftliche Entdeckungen die Veränderung der Idee der Natur bewirkt haben. Es ist die Veränderung der Idee der Natur, die diese Entdeckungen ermöglicht hat.«[71]

Zudem rekapituliert Merleau-Ponty nicht einfach nur die naturphilosophische Tradition, sondern stellt diese immer auch in Bezug zu seinen eigenen Überlegungen, in denen zunehmend ein anderes, durchaus post-humanistisch zu nennendes Verständnis von Natur in den Blick gerät. Besonders Kants Naturphilosophie wird so als Grundstein eines auf den Menschen bezogenen Verständnisses von Natur identifiziert. Zwei zentrale Einwände erhebt Merleau-Ponty dazu gegen Kant: Erstens bringe sich dieser mit seiner Bestimmung der Zweckmäßigigkeit der Natur als einer regulatorischen Maxime der Vernunft darum, einen Eigensinn der Natur abseits einer menschlichen Vernunft zu denken, die nur ihre eigenen Neigungen, Vorstellungen und Eigenschaften zur Beurteilung der natürlichen Phänomene ansetzt. Zweitens folgt daraus eine »streng humanistisch« gefasste Vorstellung des Verhältnisses des Menschen zur Natur wie auch des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst als Naturwesen. Für Kant besitzt nur der Mensch als einziges vernunftbegabtes Wesen das Vermögen der Freiheit, das ihm nicht nur erlaubt, sich von der Natur zu distanzieren, sondern ihm in letzter Konsequenz ermöglicht, mittels dieser Distanzierung die Natur zu beherrschen.[72]

[71] Maurice Merleau-Ponty, *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, hg. v. Dominique Séglard, München 2000, S. 23.

[72] Vgl. ebd., S. 43–47. In einer früheren, von Merleau-Ponty selbst redigierten Zusammenfassung der Vorlesung heißt es dazu prägnant: »Die Wahrheit des Finalismus ist das Bewußtsein der Freiheit. Einziges Ziel der Natur ist der Mensch; nicht, weil sie ihn ermöglicht und erschafft, sondern weil der Mensch ihr dank seiner Autonomie den

Bevor näher auf Merleau-Pontys erneute und im Vergleich zur *Struktur des Verhaltens* weitaus ausführlichere Beschäftigung mit Uexküll eingegangen werden kann, sei zunächst angemerkt, dass diese direkt auf eine kritische Abgrenzung zu kybernetischen Modellen des Lebens folgt, die zum Zeitpunkt des Frühwerks noch gar nicht existierten. In der Kybernetik sieht Merleau-Ponty keineswegs eine Überwindung des anthropozentrischen Denkens. Obwohl sich mit der Kybernetik eine epistemologische Wende von einem linearen zu einem zirkulären Kausalitätskonzept vollzogen habe, liege dieser weiterhin ein übergeordnetes Prinzip zur Beschreibung des Lebens zu Grunde. Mit dem Modell des Kreises werde dabei eine Einheit zwischen äußeren Erscheinungen und geistigem Erkenntnismodus, zwischen einer Ganzheit des Lebendigen und einer ganzheitlichen Denkweise suggeriert, die sich bei näherer Betrachtung als Reduktionismus erweise.[73]

Das gelte in besonderem Maße für Erklärungen des Verhaltens, müsse doch Verhalten immer mit einem Unvorhergesehenen rechnen, das sich nicht wie die geometrische Figur des Kreises formal darstellen und berechnen lässt. Merleau-Ponty bezieht sich dabei auf kybernetische Prototypen wie Grey Walters künstliche Schildkröte, Ross Ashbys Homöostat sowie die Zeichenlesemaschine von Walter B. Pitts und Warren McCulloch. Obwohl diese Einrichtungen alle eine Art selbstständiges Verhalten zeigen, indem sie sich etwa in Richtung einer Lichtquelle bewegen oder einen eingelesenen Text in gesprochene Sprache verwandeln, könne dies nicht mit lebendigem Verhalten gleichgesetzt werden, da lediglich eine

Anschein der Finalität gibt« (Maurice Merleau-Ponty, »Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960)«, in: ders., *Vorlesungen I. Schriften für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, Berlin, New York 1973, S. 51–128, hier S. 94.) Zur Bestimmung des Menschen als »Endzweck« vgl. Kant, KdU, §§ 82–84.

73 Vgl. N, S. 221–232. Zirkularität wird von Norbert Wiener als entscheidender Schritt der kybernetischen Epistemologie gegenüber dem bisher dominierenden Linearismus der Naturwissenschaften herausgestellt und als Merkmal sowohl technischer als auch lebendiger Prozesse ausgewiesen: »Das zentrale Nervensystem erscheint nicht mehr als ein in sich abgeschlossenes Organ, das Eingaben von den Sinnesorganen erhält und an die Muskeln abführt. Im Gegenteil, einige seiner charakteristischen Handlungen sind nur als Kreisprozesse erklärbar, die vom Nervensystem in die Muskeln übergehen und durch die Sinnesorgane ins Nervensystem zurückkehren, ob diese nun Propriozeptoren oder Organe spezieller Sinne sind« (Wiener, *Kybernetik,* a. a. O., S. 28). Strenggenommen übersieht jedoch auch Merleau-Ponty in seiner Kritik, dass Zirkularität und Linearismus tatsächlich nur einen vorgeschobenen Gegensatz darstellen, insofern als kybernetische Modelle trotz Berücksichtigung einer Rückkopplung zwischen Wirkung und Ursache noch immer am Modell diskreter, sukzessive aufeinanderfolgender Schritte festhalten und somit letztlich linear verfahren (vgl. Mersch, *Ordo ab chao*, a. a. O., S. 8, S. 67).

Interaktion mit einer endlichen, vorprogrammierten Anzahl von Stimuli stattfinde.[74]

Hatte Merleau-Ponty in *Struktur des Verhaltens* noch eine »zirkuläre Kausalität«[75] affirmativ in Anspruch genommen, so müsste seine grundlegende Kritik an Kreismodellen des Lebendigen daher nun auch eine Revision alter Positionen nach sich ziehen, so dürften dann auch Uexkülls Funktionskreise und Goldsteins Gleichgewichtsdenken keine ausschließlich positiv aufgenommenen Referenzen mehr darstellen.

Tatsächlich rückt im Ausgang seiner Kritik an der Kybernetik die Fremdheit eines Außen, wie sie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nur gelegentlich Erwähnung findet[76], ins Zentrum der Argumentation. Genauer gesagt wird ein Konnex hergestellt zwischen einem leiblichen Situiertsein und einem »Bezug auf einen Raum, der nicht der meine ist«[77], einem Ausgesetztsein an Fremdes, das nicht mehr vollständig von einem sich selbst gegenwärtigen Subjekt angeeignet werden kann. Wird im direkten Anschluss Uexkülls Umweltbegriff ins Spiel gebracht, so hat Merleau-Ponty folglich eine andere Lesart Uexkülls im Blick als jene, in der Uexküll als eine Art Protokybernetiker positioniert und als Vorläufer eines Denkens der rekursiven Abhängigkeit zwischen Organismus und Umwelt charakterisiert wird.

Positiv stellt Merleau-Ponty zunächst die Integration physiologisch-anatomischer Studien in Uexkülls Arbeiten heraus. Diese markierten einen wichtigen Schritt weg von einem naiven Vitalismus, der eine übergeordnete Kraft in den Lebewesen selbst verortet. Wie Merleau-Ponty betont, habe Uexküll ein übergeordnetes Prinzip beschrieben, das sich nicht eindeutig zuordnen ließe, nicht einer identifizierbaren Kraft entspräche, sondern in letzter Konsequenz unbekannt und anonym bliebe.[78] Bis zu dieser Stelle rekonstruiert Merleau-Ponty also grundlegende Elemente der Umweltlehre, hebt dann aber auf einen Schluss ab, der zunächst seltsam erscheint: »eine solche Konzeption von Bauplan und

[74] Vgl. ebd., S. 224–227. Vgl. zu Grey Walters Schildkröte auch schon weiter oben Kapitel A 2.5.2.

[75] SdV, S. 14.

[76] Vgl. etwa § 30 der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, »Die Räumlichkeit der Nacht, der geschlechtliche, der mythische Raum, der Lebensraum«, S. 329–334, in dem Merleau-Ponty gestützt auf psychopathologische Untersuchungen Eugene Minkowskis Momente der Dezentrierung, der Auflösung von Abständen und Konturen als wesentlichen Bestandteil von Raumerfahrung anführt.

[77] N, S. 231.

[78] Ebd., S. 233–235. Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch Julian Jochmaring, »Im gläsernen Gehäuse. Zur Medialität der Umwelt bei Uexküll und Merleau-Ponty«, in: Christina Bartz, Timo Kaerlein, Monique Miggelbrink, Christoph Neubert (Hg.), *Gehäuse. Mediale Einkapselungen,* Paderborn 2017, S. 253–270.

von Naturfaktor ist und kann nicht Kantisch sein.«[79] Was aber soll hier »nicht Kantisch« genau bedeuten? Wie hängt diese Schlussfolgerung mit dem unbekannten, nicht mehr ausschließlich auf ein menschliches Erkenntnissubjekt bezogenen Naturfaktor zusammen? In einer ersten Annäherung an diese Frage lassen sich drei mögliche Interpretationen der Stelle unterscheiden: Die erste konzentrierte sich auf den philologischen und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext der Aussage und käme zu dem Schluss, dass Merleau-Ponty schlicht falsch liegt, verkennt er doch zum einen, wie sehr Uexküll immer wieder die immense Bedeutung Kants für sein eigenes Denken betont hat, ja Kants Erkenntnistheorie gar als dessen Fundament versteht, zum anderen, wie sehr Uexküll darüber hinaus noch durch den ohne Kants Naturzweck unsagbaren vitalistischen Diskurs des 19. Jahrhunderts geprägt ist.

Zweitens ließe sich vermuten, dass Merleau-Ponty hier Uexküll gewissermaßen besser verstanden hat als dieser sich selbst und einen Punkt entdeckt hat, an dem Uexküll, ohne sich dessen bewusst zu sein, bereits über Kant hinausgegangen ist. Drittens schließlich wäre es auch möglich, dass Ansätze dazu sich bereits explizit als widerstreitende, noch hervorzuhebende und zu pointierende Versatzstücke in Uexkülls Werk selbst finden. Die erste Deutung kann schon allein deshalb verworfen werden, weil sich Uexkülls Kantianismus vor allem auf sein erkenntnistheoretisches Fundament bezieht, Merleau-Ponty sich aber auf Uexkülls implizite Naturphilosophie, auf seinen Hinweis auf einen unbekannten Naturfaktor stützt und keine Aussage zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen trifft. Rufen wir uns daher zur klärenden Betrachtung von Merleau-Pontys Anschluss noch einmal zentrale Grundzüge von Uexkülls Denken auf: Einerseits besteht sein ausdrückliches Manöver gegen einen Anthropozentrismus in der Biologie in dem Hinweis, dass es in der Natur unzählige vom Menschen völlig unabhängige und seiner Erkenntnis nicht direkt zugängliche Zweckmäßigkeiten in Form von Organismus-Umwelt-Relationen gibt. Implizit wird damit also die Geltung von Kants reflektierender Urteilskraft eingeschränkt, andererseits geschieht dies aber, indem ein anderes Prinzip Kants, sein erkenntnistheoretisches Modell der Abhängigkeit äußerer Erscheinungen von den subjektiven Vermögen, auf Lebewesen als Subjekte ausgeweitet wird.

Die Frage, ob Uexkülls Konzeption kantisch ist oder nicht oder – präziser formuliert – die Frage, ob man mit Uexküll bei Kant bleibt oder mit und gegen Uexküll *über* diesen hinausgelangt, ist also abhängig von der Gewichtung, die man diesen beiden widerstreitenden Momenten in

[79] Ebd., S. 235.

dessen Theorie beimisst. Merleau-Ponty legt das Gewicht auf den ersten Moment und geht in einer Weise vor, die es als Kombination der zweiten und dritten Interpretationsmöglichkeit nun genauer aufzuschlüsseln gilt: Es scheint, als habe er einen Punkt in Uexkülls Konzeption ausgemacht, von dem aus sich dessen Kantisches Fundament aus den Fugen bringen lässt. Dieser Punkt ist der unbekannte, nicht mehr von einem menschlichen Urteil abhängige Naturfaktor, ein Prinzip von Teleologie bzw. Finalität, das über den Mechanismus hinausweist und von Uexküll »Planmäßigkeit« genannt wird. Uexküll wendet sich mit diesem Begriff nicht nur, wie weiter oben gezeigt wurde, von Baers Vorstellung einer »Zielstrebigkeit« ab, zugleich äußert er sogar selbst einen vorsichtigen Vorbehalt gegen Kants Anthropozentrismus, denn für diesen könne ein Plan »niemals der integrierende Teil eines Gegenstandes sein, sondern sei bloß eine, wenn auch mit Notwendigkeit hinzugedachte menschliche Regel.«[80]

Zudem gesteht er zu, dass die planmäßig ablaufende Einpassung durchaus misslingen kann: »Zwar besitzt die Außenwelt stets mehr Eigenschaften, als ein Tier zum Aufbau seiner Umwelt bedarf, aber keineswegs genug, um alle Tiere zu befriedigen«. Er fügt aber sofort hinzu: »Lassen wir das Problem als vorläufig unlösbar beiseite und begnügen wir uns mit der Betrachtung der vollendeten Einpassung des ausgebildeten Subjektes in die Objekte seiner Umwelt.«[81]

Ein solcher Kommentar erweckt den Eindruck, als baue Uexküll eine Abwehrhaltung auf gegen all jene Momente, die nicht in sein von planmäßiger Vollkommenheit bestimmtes Umweltkonzept passen, als weigere er sich, trotz widerstreitender Beobachtungen auch nur ansatzweise von diesem Konzept abzuweichen, da die Gefahr eines Rückfalls in mechanistisches Denken, insbesondere eines Rückfalls in darwinistische Anpassungsvorstellungen wie ein Damoklesschwert über jeder noch so rudimentären Korrekur seiner eigenen Theorie schwebt.

[80] Uexküll, *Theoretische Biologie*, a. a. O., S. 293. Vgl. zu Uexkülls Kritik an Baer ebd., S. 319f sowie die Ausführungen weiter oben in Kapitel A 2.3. Bei Kant selbst findet sich in § 65 der *Kritik der Urteilskraft* ein Zugeständnis an einen autonom von der menschlichen Urteilskraft zu denkenden Eigensinn der Natur, das durchaus als über die humanistische, am Modell des zweckrationalen Handelns orientierte Ausrichtung der Teleologie hinausweisend interpretiert werden könnte: »Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisierten Produkten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) außer ihr. Sie organisiert sich vielmehr selbst, und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schrecklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert« (KdU, B 293, A 289, vgl. zu dieser Einschätzung auch Langthaler, *Organismus und Umwelt*, a. a. O., S. 52).

[81] Ebd., S. 321.

Merleau-Ponty hingegen akzentuiert genau diese widerstreitenden Versatzstücke und spitzt sie in einer Konsequenz zu, die Uexküll selbst sicher nicht mitgegangen wäre, vor der er vielmehr in die beschriebene kompensatorische Metaphorik geflüchtet ist. So stellt er fest, dass »die Finalität [...] sehr wohl unvollkommen, bald jenseits, bald diesseits des Nützlichen;«[82] ist. Wenn die Planmäßigkeit unvollkommen ist, wenn die Möglichkeit ihrer Nichtentfaltung, ihres Scheiterns gleichberechtigt mit der ihrer gelingenden Entfaltung anerkannt werden muss, so verweist eben diese Möglichkeit des Scheiterns auf eine fundamentale Unverfügbarkeit, die nicht mehr allein dem Handeln bzw. Fehlhandeln (welches möglicherweise nur korrigiert werden müsste) eines Subjekts zuzuschreiben wäre, sondern seinen Grund vielmehr in einer Widersetzlichkeit eines Außen selbst fände, eines Außen, das »keineswegs genug«, keineswegs in harmonischer Übereinstimmung zu den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Lebewesen steht. Der Status des Lebewesens als Subjekt in seiner ihm spezifischen Umwelt kann dann mit den Strukturmomenten der Transparenz und Possessivität nicht mehr erfasst werden.

Mit Blick auf die anthropologische Differenz kann dem Menschen nun nicht mehr problemlos die Position der Freiheit als *antiphysis,* als der Natur entgegengesetzt und diese beherrschend zugewiesen werden: »Dieses menschliche Universum ist nicht das Produkt einer Freiheit im Kantischen Sinn, eine durch Ereignise [sic!] realisierte Freiheit, die sich in der Entscheidung beweist, es ist eher eine strukturelle Freiheit.«[83]

Bei dieser strukturellen Freiheit handelt es sich also nicht um eine unbedingte Freiheit auf Basis des Vermögens zur Vernunft, auf Basis des Habens des *logos*, sondern um eine Freiheit, die nicht mehr von einer Gebundenheit an die Umwelt zu trennen ist. Im Gegensatz zu Heidegger weist diese Auffassung in eine Richtung, in der eine anthropologische Differenz als Differenz von Weltoffenheit und Umweltgebundenheit kaum mehr aufrechtzuerhalten ist. Vielmehr muss von einer Negativität im Verhältnis des Lebendigen zur Umwelt ausgegangen werden, die sowohl nonhumane als auch humane Lebewesen betrifft. Statt von einer Offenheit spricht Merleau-Ponty dann auch zuallererst von einem Einschluss, ist

[82] N, S. 243. In den vom Herausgeber nachträglich hinzugefügten Anmerkungen findet sich kein Hinweis auf Uexkülls Auseinandersetzung mit Baer in der *Theoretischen Biologie*, wie dieses Werk überhaupt in keiner einzigen der Anmerkungen erwähnt wird. Das bedeutet aber keineswegs, dass Merleau-Ponty dieses nicht gekannt haben könnte. Gerade das vorliegende Zitat sowie der kurz darauf folgende Hinweis, dass »die Bezugnahme auf eine Umwelt keineswegs die Setzung eines Ziels ist« (ebd.), legen die Vermutung nahe, dass Merleau-Ponty sehr wohl mit der Diskussion um Zielstrebigkeit und Planmäßigkeit vertraut war.

[83] Ebd., S. 246.

doch »die Umwelt […] niemals total, wir sind in eine Umgebung eingeschlossen, die unsere Umwelt nicht einschließen kann.«[84]

Eine klare Geltungsbeschränkung wird damit der zentrifugalen Konstitutionsleistung durch das Subjekt auferlegt. Dieses kann zwar durchaus aktiv an der Schaffung seiner eigenen Umwelt beteiligt sein, aber entscheidend ist, dass erstens diese Konstitution nicht mehr in eine totale Übereinstimmung von Umweltbedingungen mit subjektiven Vermögen mündet und zweitens die Konstitution überhaupt als eine Art Antwort zu verstehen ist, die – anders noch als in Goldsteins Konzeption von Responsivität – von einem Fremden als Unverfügbarem, niemals restlos Aneigbaren ihren Ausgang nimmt: »Das, worauf ich antworte, konstituiere ich nicht«.[85]

Diese Wende hin zu einer Destabilisierung und Passivierung des Subjekts wird auch in Merleau-Pontys Verständnis eines weiteren Begriffs Uexkülls, der »Melodie«, deutlich. So heißt es:

> Wenn wir eine Melodie erfinden, singt die Melodie weit mehr in uns, als daß wir singen würden; sie steigt in die Kehle des Sängers hinab, wie Proust sagt. So wie der Maler von einem Bild erfüllt ist, das nicht da ist, so hängt der Leib an dem, was er singt, die Melodie verkörpert sich und findet in ihm eine Art Diener.[86]

Mit Blick auf die philosophische Genealogie der lebenswissenschaftlichen Diskursformation, aus dem der Umweltbegriff hervorgegangen ist (und zu der, wie gezeigt wurde, die Argumentation des frühen Merleau-Ponty eine deutliche Affinität besitzt) ist der Vorschlag zur Perspektivierung Uexkülls im Verhältnis zur Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts aufschlussreich. Indem Uexküll die »Einhüllung« von Umwelten durch andere Umwelten denke, aber letztlich unbestimmt lasse, ob wir uns die Umwelt des Menschen durch die Umwelt eines höheren Wesen eingehüllt denken müssen oder nicht, entspreche sein Ansatz eher dem Denken Schellings als Kants.[87]

Worauf dieser recht vage Hinweis abzielen könnte, lässt sich mit Blick auf Merleau-Pontys Ausführungen zu Schelling in einer früheren Phase der

[84] Ebd., S. 245. Lediglich von einem »coupling« oder einer »correlation« (Hansen, »The Embryology of the (In)visible«, a. a. O., S. 252) zu sprechen, geht daher nicht weit genug und verfehlt das Ungleichgewicht innerhalb der Beziehung von Organismus und Umwelt.

[85] Waldenfels, *Antwortregister,* a. a. O., S. 331.

[86] N, S. 240f. Vgl. dazu auch Buchanan, *Onto-Ethologies*, a. a. O., S. 136 sowie grundlegend Antje Kapust, »Der sogenannte ›barbarische Rest‹ der Natur und sein heimlicher Logos. Zum Projekt einer ›Psychoanalyse der Natur‹«, in: Regula Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, S. 243–264.

[87] Vgl. ebd., S. 245.

Vorlesung verdeutlichen: Bereits Schelling habe einen wegweisenden Bruch mit Kants teleologischer Naturauffassung vollzogen, als diese dort nicht mehr nach Maßstäben gedacht werde, die dem menschlichen Verstand und dem rationalen Handeln entlehnt sind (wie etwa die Beziehungen von Teil und Ganzem oder Zweck und Mittel), sondern als »blinde Produktion«, die nur dem Anschein nach zweckmäßig verfasst sei. Schellings Vorwurf an Kant ist also gegen die Zweckmäßigkeit als erkenntnistheoretisches Konstrukt gerichtet, denn eine solche Natur sei immer schon so eingerichtet, dass sie für ein vernünftiges Wesen erkennbar ist.[88]

Unterstreicht Merleau-Ponty damit die Anschlussfähigkeit von Schellings Position an sein eigenes Denken, so lässt er doch nicht außer Acht, dass auch Schelling nicht unbedingt einen Ausweg aus dem »alten Dilemma« bietet, dass darin bestehe, »auf der einen Seite ein Ding, Prinzip des tierischen Lebens, unerkennbar für die Anschauung; auf der anderen die Subjektnatur«[89] zu postulieren. An dieser Stelle hat der Umweltbegriff für Merleau-Ponty nun seinen systematischen Einsatzpunkt. Mit ihm wird etwas Drittes zwischen bloß äußerlicher Natur und der Innerlichkeit des Bewusstseins denkbar, eine genuine Medialität, die die Pole des Lebewesens als Subjekt sowie einer als Objekt verstandenen, äußeren Natur nicht nur untrennbar miteinander verschränkt, sondern überhaupt zur Bedingung von deren jeweiliger Genese wird: »Die Weltsicht reduziert sich nicht nur auf eine Summe äußerer Ereignisse oder auf einen Innenbezug, der nicht dieser Welt entnommen ist. Keine dieser beiden Perspektiven lässt Raum für die Produktion einer Umwelt.«[90] Worin aber besteht das produktive Moment dieser durchaus idiosynkratischen Verbindung

[88] Vgl. ebd., S .64f, S. 74f. Für Schelling geht die Natur jeglicher Reflexion zuvor, ist aber trotzdem oder gerade deswegen nicht einfach dem Menschen äußerlich. Vielmehr sieht Schelling, so interpretiert ihn zumindest Merleau-Ponty, in der Untrennbarkeit von Mensch und Natur gerade ein Moment, das im Menschen selbst auf etwas den Kategorien des Verstandes Vorgängiges verweist. Gegen Kant moniert Schelling daher: »[I]hr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt« (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Ideen zu einer Philosophie der Natur«, in: ders., *Werke, Band 5. Historisch-kritische Ausgabe,* hg. v. Manfred Durner, unter. Mitw. von Walter Schieche, Stuttgart 1994, S. 59–306, hier S. 98). Damit weist er auf die Widersprüchlichkeit des Zweckmäßigkeitsdenkens hin: »Das Erste also, was ihr zugebt, ist dieses: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verstande entstehen, und nur in Bezug auf einen solchen Verstand, kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen. Gleichwohl seyd ihr nicht minder genöthigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte in ihnen selbst wohnt, daß sie objektiv und real, daß sie also […] zu euren nothwendigen Vorstellungen gehört« (ebd., S. 96).

[89] Ebd., S. 245.

[90] Ebd.

Schellingscher Naturphilosophie mit Uexkülls Umweltbegriff? Und was folgt daraus für eine Medienphilosophie des Umweltlichen?

Man könnte behaupten, dass sich beide Denkweisen in Merleau-Pontys Darstellung komplementär zueinander verhalten, dass sie ihm helfen, eine Schwäche bzw. einen Mangel der jeweils anderen Konzeption zu kompensieren. Mit Schellings Hinweis auf eine irreduzible Alterität allen Naturgeschehens lässt sich einerseits ein Korrektiv zu Uexkülls Subjektzentrierung und Harmoniedenken aufbieten, während sich andererseits Uexkülls relationaler Umweltbegriff selbst gegen Schellings Auffassung der Natur als absolutes Außen (das niemals Umwelt ist) ins Spiel bringen lässt. Wie Antje Kapust herausgestellt hat, vergibt Schelling, indem er die Natur als »regellose Basis« nur unter der Bedingung ihrer religiösen Überhöhung, d. h. ihrer Bindung an Gott, akzeptiert, das Potential, das in einer immanenten Verschränkung von Natur und *logos* gelegen hätte.[91]

Merleau-Ponty hingegen legt den Akzent seines Anschlusses eher auf Schellings Rede von der Natur als »barbarische[s] Princip«[92], mit der dieser auf die zerstörerische Kraft der Natur hinweist. Ein solcher Anschluss ist aber mit dem Begriff einer bloßen Relationalität von Geist und Materie, von Natur und Bewusstsein nicht mehr angemessen zu erfassen. Ebenso scheint es, als ginge Merleau-Ponty damit nicht nur an die Grenze der diskursiven Formation, an die Grenze der gemeinsam mit Uexküll und Goldstein geteilten Sagbarkeiten und Argumentationsfiguren, von denen sein früheres Denken wichtige Anstöße erhalten hat, sondern bewege sich darüber hinaus auch hin zu einem anderen Begriff von Relationalität, der dem Entzug und der Enteignung als Grundlage jeder Relation Rechnung trägt.

Liefert Schelling zwar den grundlegenden Hinweis auf eine irreduzible Fremdheit in der Natur, so lässt sich diese Fremdheit doch nur mit bzw. in der Durcharbeitung und Wendung von Uexkülls Umweltbegriff als Frage je spezifischer Situationen verstehen, mit denen humane wie nonhumane Lebewesen an der prekären Grenze von Umwelt und Umgebung in ihrem Wahrnehmen und Verhalten konfrontiert sind. Das Eingeschlossensein in eine Umgebung, von dem Merleau-Ponty spricht, sollte dann auch nicht so aufgefasst werden, als würden hier dunkle, opake Gefängnismauern gegen Uexkülls lichtes, transparentes Glashaus ausgespielt. Vielmehr verweist es auf die Medialität des Umweltlichen,

[91] Vgl. Kapust, »Der sogenannte barbarische Rest der Natur«, a. a. O., S. 263.

[92] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, »Die Weltalter. Fragmente«, in: ders., *Werke. Nachlaßband. Münchner Jubiläumsdruck*, 4., unveränd. Auflage, hg. v. Manfred Schröter, München 1993, S. 51. Vgl. dazu N, S. 63.

auf die Ambientalität, die ohne eine grundlegende Nichtadäquatheit zu den subjektiven Vermögen, ohne eine nicht restlose Rückführbarkeit auf Zweckmäßigkeit, ohne eine Negativität als grundlegendes Merkmal in ihrer Medialität selbst unterbestimmt bliebe, mithin also keineswegs dem Komplexitätsniveau der mehr oder weniger kanonischen medientheoretischen Bestimmungen des Medienbegriffs.

Öffnet sich so der Blickwinkel für ein anderes, *über* Uexküll hinausweisendes Umweltverständnis, so gilt es zu betonen, dass dies hier nicht nur *mit*, sondern besonders auch in Abgrenzung *zu* Uexküll geschieht. Im Unterschied zum Frühwerk ist Merleau-Pontys Lesart daher nicht nur produktiver Anschluss, sondern nicht zuletzt auch fundamentale Kritik am lebenswissenschaftlichen Umweltbegriff. Deutlich wird, dass es Merleau-Ponty mit seinem Insistieren auf der Zugehörigkeit des Menschen zu einer Umwelt nicht um eine Rückkehr zu einer verlorenen Natürlichkeit oder Ursprünglichkeit geht. Stattdessen versucht er, eine Veränderung der Bezugsstrukturen so zu denken, dass diese das Verhältnis des Menschen zu seinem Außen, zu nonhumanen Lebewesen sowie zu seiner Leiblichkeit als dem anderen seines rationalen Ideals von sich selbst beschreiben.

Damit löst Merleau-Ponty nicht nur die Naturvorstellung aus ihrer Bindung an das Paradigma zweckrationalen Handelns, das auch dort noch ex negativo bestätigt wird, wo eine Natürlichkeit als dessen bloße Kehrseite, als diametral entgegengesetzte Alterität besteht, sondern vertritt zugleich einen anderen Begriff des Menschen, sodass zumindest dem späten Merleau-Ponty ein »anti-anthropozentrischer Zug«[93] attestiert werden kann.

[93] Geroulanos, Meyers, *Experimente im Individuum*, a. a. O., S. 114. Deutlich äußert Merleau-Ponty im Verlauf der Naturvorlesung immer wieder seine Vorbehalte gegen eine Reduktion des Menschen auf die Vorstellung eines aktiv tätigen Wesens. Dabei bedient er sich oft recht polarisierender Zuspitzungen und Interpretationen der philosophischen Tradition. Im Falle von Marx etwa bezieht sich Merleau-Ponty zwar positiv auf dessen Parteinahme für den konkreten, sinnlichen Menschen als Naturwesen, grenzt sich aber ebenso deutlich von Marx' Bestimmung der Geschichte als wahrer Naturgeschichte des Menschen ab. Marx' These von der Notwendigkeit der Bearbeitung von Natur durch den Menschen, die zunächst einmal gegen jede idealistische Vorstellung einer unmittelbaren Voraussetzbarkeit einer dem Menschen dienlichen Natur gerichtet ist (vgl. Karl Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in: *MEW*, Band 40, Berlin 1968, S. 465–588, hier S. 578f.), wird von Merleau-Ponty ausschließlich als Rechtfertigung gewaltsamen Vorgehens ausgelegt: »Man könnte sagen, um die elfte These zu [genauer: »über«; J. J.] Feuerbach zu paraphrasieren, daß es nicht darum geht, die Natur zu interpretieren, man muß sie verändern, indem man gewaltsam gegen die äußeren Erscheinungen vorgeht. Man ist nicht weit von einem Voluntarismus entfernt« (N, S. 191). Mag dies als bewusste Zuspitzung zur deutlicheren Konturierung seiner eigenen Position aufzufassen sein, so wird diese Deutung doch Marx möglicherweise nicht vollständig gerecht, heißt es bei diesem doch ebenfalls: »Der Mensch als ein gegenständliches, sinnliches Wesen ist daher

Eine Umwelt ist dann im Gegensatz zu Uexkülls metaphorischer Darstellung kein stabiles Gehäuse, noch befindet sich dort, wo dieses Gehäuse durchbrochen wird, eine Öffnung auf etwas gänzlich anderes hin, das als Auszeichnungsmoment des Menschen identifiziert werden könnte. Eher handelt es sich um eine Öffnung, die nie voll ergriffen werden kann, die die Dichotomie von Aktivität und Passivität, von Mittel und Zweck durchkreuzt. Löst Merleau-Ponty das umgebende Außen damit aus dem binären Schema, entweder possessiv verstandene *Umwelt für ein Subjekt* oder abstrakte, für eben dieses Subjekt *irrelevante Umgebung* zu sein, so wird dieses Umgebende damit aber nicht wieder zu einem absolut determinerenden. Das käme tatsächlich einem Rückfall in die von Uexküll diskreditierten Positionen gleich. Wohl aber erteilt er der Vorstellung einer Umwelt, deren Beschaffenheit nur die Vermögen eines darin als beherrschendes Zentrum völlig intakten und mit sich selbst identischen Subjekts spiegelt, eine Absage. Mit Uexküll insistiert Merleau-Ponty auf der spezifischen Medialität eines umgebenden Außen in Abgrenzung zu den abstrakten Naturbegriffen der abendländischen philosophischen Tradition, doch müsste man seine Lesart zugleich als »Uexküll ohne Uexküll« wie auch als »Uexküll ohne Kant« bezeichnen, insofern als sowohl das Possessivitäts- und Transparenzdenken, wie auch jegliche Teleologie dabei gewendet werden.

Zwar bezieht Merleau-Ponty seine Kritik nicht direkt auf Uexkülls Metapher von der Umwelt als Glashaus, doch lässt sich sein Anliegen mit diesem Rückbezug veranschaulichen: Wenn Umwelten von einer Widerständigkeit und Unverfügbarkeit durchzogen sind, so gehen sie nicht in einer bloßen Transparenz auf. Vielmehr sind sie, um eine andere Facette der Metaphorik vom Glas und von der Seifenblase zu betonen, immer auch fragil und von flüchtigem Bestand, geprägt von Rissen, Barrieren und Störungen. Plan und Glas lassen sich beide über die strukturelle Ähnlichkeit einer konstitutiven Ambivalenz verbinden. Wie dem Plan eine Doppelseitigkeit von Gelingen und Scheitern, von Erfolg und Katastrophe eingeschrieben ist, so lässt sich auch dem Glas eine vergleichbare Zwiespältigkeit zuschreiben. Zum einen dient Glas der Trennung zweier Bereiche, die nicht miteinander in Berührung kommen sollen, zum anderen birgt seine Fragilität immer die Gefahr einer Aufhebung oder Unterbrechung dieser Trennung. Im Gegensatz zu Uexküll kann mit Merleau-Ponty die Notwendigkeit unterstrichen werden, beide Begriffe von dieser Polarität her zu denken, die fortwährend bestehen bleibt.

ein leidendes und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein leidenschaftliches Wesen« (Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, a. a. O., S. 579).

Worauf Merleau-Ponty abzielt, lässt sich daher ebenfalls mit dem schon aus Agambens Heidegger- und Uexküll-Lektüre herausgearbeiteten Begriff der *negativen Ambientalität* bezeichnen. Im Falle Agambens steht dabei im Fokus, das Umweltverhältnis als Vollzug aus seiner Engführung auf Funktionalität, Zweckhaftigkeit und Aktivität zu lösen und hin zu einer primären Passivität zu entwickeln. Diese Konzeption führt aber zu einem transzendentalen Verständnis von Negativität, zu einer »Lichtung«, die eine »Nichtung« ist. Zudem bleibt sein Verständnis von Passivität aus der Perspektive gegenwärtiger Theorien radikaler Passivität (Busch) bzw. »Passibilität« (Mayer) in Bezug auf die Untrennbarkeit von Unvermögen und Nichtstun sowie Betroffenheit und Empfindlichkeit etwas unbefriedigend, da bei ihm die erste Dimension deutlich dominiert.

Mit Merleau-Ponty kann der Begriff erweitert und über Agambens Ansatz hinausgeführt werden. Wesentlich ist dann, dass das Lebendige, insofern es als etwas Leibliches verstanden wird, von einer primären Betroffenheit und Verletzbarkeit her zu denken ist – einer Verletzbarkeit, die im Sinne negativer Ambientalität das Lebendige nicht außerhalb des Bezugs zu einer spezifischen Umwelt situiert, sondern untrennbar mit Umweltlichkeit verflochten ist. Im Uexküll-Abschnitt der Naturvorlesung wird diese Dimension durch den Einbezug von Momenten des Scheiterns und der Uneingepasstheit eingeholt, die für humane wie nonhumane Lebewesen gleichermaßen gilt. Im Hinblick auf sein Fragment gebliebenes Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* ist nun von Interesse, wie sich diese Ansätze zu Merleau-Pontys Rückbesinnung auf die Ontologie und seine nochmalige Zuspitzung der Rolle und des Charakters der in der Naturvorlesung nicht primär thematisierten Wahrnehmung verhalten.

2.6 Von der Umwelt zum Fleisch: negative Ambientalität II

Schon in der Natur-Vorlesung selbst finden sich Hinweise zu einer Verbindung zwischen Naturphilosophie und onto-ethologischem Denken. Naturphilosophie, so heißt es dort, sei »etwas ganz anderes als eine bestimmte Theorie: Sie kennzeichnet eine Haltung gegenüber dem gegebenen Sein.«[94] Sie ist also für Merleau-Ponty kein Denken *über* die Natur, das von einem außerhalb dieser stehenden Bewusstsein vollzo-

[94] N, S. 76. An anderer Stelle unterstreicht Merleau-Ponty, der Einsatz der Vorlesungen bestehe nicht darin, »die Rolle der Natur zu definieren, sondern vielmehr das ontologische Problem, das heißt das Problem des Verhältnisses zwischen Objekt und Subjekt aufzuwerfen« (ebd., S. 191).

gen wird, sondern ein Denken angesichts der Zugehörigkeit jeglichen Denkens zu einer Natur, wie sie ebenso die Kontingenz, Historizität und Nichtursprünglichkeit aller Begriffe von Natur zu bedenken hätte.

Ein solches Denken kann dann kaum noch in den traditionellen abendländischen Kategorien der Erkenntnis und des Wissens, als theoretisches oder propositionales Wissen erfasst werden. Merleau-Ponty bezeichnet das Umweltverhältnis dezidiert als einen »Erkenntnismodus«[95], in dem nicht mehr klar zwischen Innen und Außen, Sinnlichkeit und Intelligibilität, *physis* und *logos,* zwischen einer Seinsart, einer Haltung, die alles Wahrnehmen und Handeln durchzieht, und der Art, wie wir durch diese Haltung heraus zu Erkennen und Wissen gelangen, unterschieden werden kann. Damit entwickelt Merleau-Ponty vor Bateson und weit vor aktuellen nichtnatürlichen Ökologien ein Konzept von Umweltlichkeit als onto-epistemischer Denkfigur. Zum einen unterstreicht das die Aktualität seines Denkens, zum anderen sollte aber hervorgehoben werden, dass sich sein Verständnis eben nicht nahtlos in diese aktuellen Diskurse einreihen lässt. Denn der aus einem Primat des Bezugs auf Anderes heraus entwickelte »Erkenntnismodus« zielt gerade auf die Beschränktheit aller Erkenntnisakte. Merleau-Ponty geht es um eine Form der Bezugnahme, die die Unvorhersehbarkeit jeder Bezugnahme unterstreicht, mithin also einen Bezug, der nicht frontal in den Blick rückt, sondern eher im Rücken liegt, ohne dass Zeitpunkt und Modalität der Bezugnahme vorab antizipiert werden könnten.

Der zentrale Begriff des Fleischs (frz. *chair*) markiert diese Ununterscheidbarkeit von Ontologie und Epistemologie, von Seinsweise und »Erkenntnismodus«. Dass die Naturvorlesungen dabei direkt dem ontologisch geprägten Denken der Spätphase zuzuordnen sind, ist zunächst keine sonderlich kontroverse These.[96]

Doch worin besteht diese Verbindung genau? Welche Verbindungen bestehen zwischen einem Denken des Umweltlichen als Unverfügbarem und dem Begriff des Fleischs? Wie ließe sich Merleau-Pontys spätes phänomenologisches Denken nicht losgelöst von wissenschaftsgeschichtlichen Konstellationen seiner Zeit begreifen, ohne eine Dominanz dieser diskursiven Bezüge zu behaupten? Und welche Konsequenzen lassen sich ziehen, wenn, so zumindest eine These dieses Abschnitts, die Bedeutung der Naturvorlesung für die Entwicklung des Fleisch-Begriffs weiter reicht,

[95] Ebd., S. 246.

[96] Vgl. Buchanan, *Onto-Ethologies*, a. a. O., S. 138. Hansen vertritt sogar die These, die Denkfigur des Chiasmus sei der »philosophical payoff of Merleau-Ponty reading Uexküll« (Hansen, »The Embryology of the (In)visible«, a. a. O., S. 252).

als gewöhnlich beachtet wird, sei es, ob man diesem Begriff in kritischer Absicht eine Zugehörigkeit zu einer »kontinuistische[n] Tradition des Unmittelbaren« attestiert oder dieser Kritik gerade widerspricht.[97] Betrachten wir zunächst eine gerade ob ihres etwas rätselhaft anmutetenden Stils sehr instruktive Passage Merleau-Pontys zum Fleisch:

> Diese Sichtbarkeit, diese Generalität des Empfindbaren an sich, dieses mir selbst eingeborene Anonyme haben wir vorhin Fleisch [chair] genannt, und bekanntlich gibt es in der traditionellen Philosophie keinen Namen dafür. Das Fleisch ist nicht Materie im Sinne von Seinsteilchen, die sich zusammenfügen oder stetig aneinanderfügen, um Seiendes zu bilden. […] Das Fleisch ist nicht Materie, es ist nicht Geist, nicht Substanz. Um es zu bezeichnen, bedürfte es des alten Begriffes ›Element‹ […][98].

Weder Materie, noch Geist, noch Substanz und doch ebenso wenig bloß immateriell, wie dem Geist entgegegengesetzt. Eher eine »Generalität«, die der Empfindbarkeit vorausgeht, anonym bleibt, und doch untrennbar dieser zugehörig, diese überhaupt erst ermöglichend: »Inauguration des Wo und des Wann, Möglichkeit und Anspruch des Tatsächlichen, in einem Wort, Tatsächlichkeit, das, was die Tatsache zur Tatsache macht.«[99]

Die von Merleau-Ponty selbst suggerierte Affinität zwischen Fleisch und Element verknüpft den Begriff direkt mit einer Archäologie des Medialen als immersives, stoffliches Umgebendes, wie sie sich bis in die griechische Antike verfolgen lässt.[100] Das Fleisch erweist sich in diesem Sinne als Mediales, dessen Medialität gerade auf Grund einer bestimmten materiellen Qualität gegeben ist, ohne diese Materialität jedoch zu positivieren und die Erschließung ihrer Vermittlungsleistung als Aufgabe den objektiven Wissenschaften zuzuweisen. Als ontologischer Begriff ermöglicht er es, Seinsweisen nicht als Gegenüberstehen voneinander abgrenzbarer Einzelteile, sondern als »topologisches ›Inmitten-sein‹ wie zugleich diaphänomenologisch als »›Durch-(etwas)-sein‹«[101] zu verstehen.

Wenn Merleau-Ponty darüber hinaus behauptet, es gäbe dafür »in der traditionellen Philosophie keinen Namen«, mag dies einerseits einer

[97] Jacques Derrida, *Berühren,* a. a. O., S. 166. Zu einer gegen Derridas Kritik gerichteten, differenztheoretischen Lesart von Merleau-Pontys Spätwerk, die jedoch über dessen Saussure-Rezeption und nicht über die Naturvorlesungen hergeleitet wird vgl. Emmanuel Alloa, »Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz«, in: ders., Thomas Bedorf, Christian Grüny, Tobias Nikolaus Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012, S. 37–51.

[98] SU, S. 183.

[99] Ebd., S. 184.

[100] Vgl. Alloa, *Das durchscheinende Bild*, a. a. O., S. 258, bes. Anm. 80. Alloa verweist an dieser Stelle auf Spitzers grundlegende Studie.

[101] Ebd.

Neigung zum Obskuren geschuldet sein, möglicherweise auch einem Bedürfnis, den Innovationsgehalt des eigenen Denkens zu übersteigern, doch erschöpft sich die Tragweite dieser Bemerkung keineswegs in dieser Rhetorik. Denn in der traditionellen Philosophie, zumindest jener neuzeitlich-abendländischer Prägung, hat es für ein Denken des Medialen im Sinne einer fundamentalen Seinsweise, die sich weder auf transzendentale Vermittlungsvorgänge noch auf bloße Kausalitäten zurückführen lässt, tatsächlich »keinen Namen« gegeben, keine Sensibilität für die Notwendigkeit, Vermittlungen als in Materialität fundiert zu denken. Aus medienphilosophischer Perspektive wäre daher zwar das recht pauschale Urteil einer »Medienvergessenheit der Philosophie« zurückzuweisen, doch aber präziser von einer »Materialitätsvergessenheit dem gegenüber zu sprechen, was jeweils als vermittelnd angesetzt wird.«[102] Daher rührt ein solches Denken, wo es dennoch innerhalb der Philosophie auftritt, immer schon an deren Grenze, hält die Möglichkeit offen, die strikte Trennung von Philosophie, Wissenschaften und einer nicht in reflexiven Bewusstseinsleistungen mündenden Erfahrung zu unterlaufen.

Eine Passage in Merleau-Pontys letzter vor seinem Tod fertiggestellten Arbeit, dem Aufsatz »Das Auge und der Geist«, zeigt das Zusammentreffen von Umweltlichkeit und Medialität im Begriff des Fleischs noch eindrücklicher:

> Wenn ich auf dem Boden des Schwimmbeckens durch das Wasser hindurch die Fliesen sehe, sehe ich nicht trotz des Wassers und der Reflexe, ich sehe sie eben durch diese hindurch, vermittels ihrer. Wenn es nicht jene Verzerrungen, jene durch die Sonne verursachten Streifen gäbe, wenn ich die Geometrie der Fliesen ohne dieses Fleisch (chair) sähe, dann würde ich aufhören, sie zu sehen, wie sie sind und wo sie sind, – nämlich: weiter weg als jeder sich selbst gleiche Ort. [...] und wenn ich den Blick zur Zypressenwand lenke, wo das Gewirr der Reflexe auch spielt, so kann ich nicht leugnen, daß das Wasser sie ebenfalls aufsucht oder ihnen zumindest sein aktives und lebendiges Wesen zusendet. Diese innere Belebtheit ist es, diese Strahlung des Sichtbaren, die der Maler unter den Namen ›Tiefe‹, ›Raum‹, ›Farbe‹ sucht.[103]

Zuerst fällt auf, dass sich Merleau-Ponty des gleichen Arguments bedient, mit dem schon Aristoteles möglichen Einwänden gegen die Stofflichkeit des Zwischenraums zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem begegnet ist. Keineswegs ermöglichte nämlich ein leerer Zwischenraum, ein Vakuum, die optimale Wahrnehmung. Zwischen dem bis auf den Boden des Schwimmbeckens getauchten Sehenden und den Fliesen am

[102] Möller, *Mediale Reflexivität,* a. a. O., S. 69.

[103] Maurice Merleau-Ponty, »Das Auge und der Geist«, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays,* hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 275–317, hier S. 305f.

Boden des Beckens ist es das Wasser als Medium und Element wie als (einem Menschen nur sehr begrenzt überlebensdienliche) Umwelt, durch das hindurch das Sehen der Fliesen eröffnet wird. Als solches ist es weder völlig opak oder gar ein Hindernis, »trotz« dessen gesehen wird, noch ist es völlig durchlässig und stellt eine nahtlose, direkte Verbindung zwischen Sehendem und Sichtbarem her. Vielmehr besteht seine Medialität gerade im Eröffnen einer Differenz, die es gleichzeitig zu überbrücken hilft, ohne dabei jedoch die Differenz wieder auszustreichen.

Zweitens lässt sich über den Begriff der Strahlung (frz. »rayonnement«) ein Bezug zum Frühwerk herstellen, der verdeutlicht, wie Motive, die Merleau-Ponty dort noch recht unkritisch und unter weitgehender Enthaltung eigener begrifflicher Durcharbeitung aus lebenswissenschaftlichen Kontexten übernommen hatte, diesmal unter anderen Vorzeichen wieder auftauchen. So spricht Merleau-Ponty in *Struktur des Verhaltens* davon, dass »der Leib von vornherein ein Aktionszentrum ist, das auf seine ›Umwelt‹ ausstrahlt.«[104] Auch bei Canguilhem findet sich das Motiv des Ausstrahlens in einem strukturanalogen Zitat: Weniger phänomenologisch inspiriert, aber explizit in Bezug auf Uexkülls und Goldsteins Bruch mit dem mechanischen Milieubegriff heißt es dort: »Leben heißt Ausstrahlen und das Milieu ausgehend von einem Bezugszentrum organisieren […]«.[105]

Steht das Motiv des Ausstrahlens bei Canguilhem also im Kontext einer subjektzentrierten, zentrifugalen Auffassung des Organismus-Umwelt-Verhältnisses, so zeigt sich am Beispiel der Schwimmbecken-Szene Merleau-Pontys Abkehr von dieser Auffassung. Nicht mehr strahlt ein Subjekt auf seine Umwelt aus, sondern es ist zuallererst die Umwelt in ihrer durchlässigen Materialität und Medialität, von der ein Ausstrahlen ausgeht, ein Ausstrahlen, dass das wahrnehmende Subjekt primär umgreift und in Anspruch nimmt. Anstelle des Verbs »rayonner«, ausstrahlen, dass die Tätigkeit eines Subjekts bezeichnet (bzw. bei Canguihem in seiner substantivierten Form auftritt, als »Ausstrahlen«, das das »Leben« eines Subjekts ausmacht) tritt nun das Substantiv »rayonnement«, die Ausstrahlung. Der Ausstrahlung ist nicht schon ein handelndes Subjekt als Auslöser zugeordnet, sie verweist nicht mehr auf eine Tätigkeit, die einer/m handelnden Akteur_in – auch keiner/m einzelnen, in einem netzwerkartigen Zusammenhang eingebundenen Dingakteur_in – zugeschrieben werden kann, sondern auf das anonyme,

[104] SdV, S. 179.
[105] Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 266 (frz. »Vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre«).

doch aber wirkmächtige Geschehen der Medialität des Umweltlichen wie des Umweltlichen als Medialen.

Das Wasser des Schwimmbeckens ist gleichermaßen Bestandteil einer nicht vollständig aneigbaren Umweltlichkeit, wie es in seiner für das Auge durchlässigen Materialität das Sehen der Fliesen erst bedingt. Sichtbares ist dann auch niemals ein bloß Vorliegendes, das durch den Blick aus einer Distanz in eine Nähe gebracht werden müsste, sondern »als Umgreifendes, als seitliche Umzingelung, als Fleisch«[106] zu verstehen.

So wird nachvollziehbar, wie sich in Merleau-Pontys Denken ab Mitte der 50er-Jahre nicht nur ein Wandel hin zu einer medialen Phänomenologie vollzieht, sondern wie dieser Wandel, auch wenn von ihm selbst nicht mehr ausdrücklich thematisiert, mit einer Wendung von Motiven der lebenswissenschaftlichen Diskursformation einhergeht.[107] Wenn, so die These, eine systematische Beziehung zwischen negativer Ambientalität und Fleisch besteht, so ist es nicht nur möglich, eine Genealogie dieses Begriffs über Merleau-Pontys Beschäftigung mit Uexkülls Umweltbegriff zu verfolgen, ohne dabei die produktive Mannigfaltigkeit zu Gunsten einer vordergründigen historischen Deutlichkeit zu verlieren. Im Gegenteil dient diese Herleitung gerade der Bereicherung und Schärfung seines kritischen Potentials, die sich insbesondere als Korrektiv zu der ablehnenden Lesart Derridas bewähren kann. Bisherige Auseinandersetzungen mit Merleau-Pontys Fleischbegriff beschränken sich gewöhnlich auf wenige Bemerkungen zu dessen möglicher Herkunft. Waldenfels etwa erwähnt Gabriel Marcel als Wegbereiter, insofern dieser eine Ontologie gedacht habe, die über begriffliche, objektive Verfügbarkeit hinaus hin zur konkreten Erfahrung orientiert gewesen sei, dabei aber, so schränkt Waldenfels die Bedeutung dieser Referenz sogleich wieder ein, nicht der phänomenologischen Denktradition zuzuordnen sei.[108]

Ein weiterführender Anschluss lässt sich über Merleau-Pontys späte Beschäftigung mit Husserl im Aufsatz »Der Philosoph und sein Schatten« herstellen. Auf dem Spiel steht dort der Fundierungsanspruch einer rein

[106] SU, S. 277. Vgl. dazu auch den Kommentar Alloas: »Das Sehen ist nun nicht mehr der ›edelste Sinn‹, weil er durch die räumliche Distanz das Sichtbare ›dynamisch neutralisiert‹ und theoretisierbar macht, es stellt vielmehr den Sehenden als einen selbst vom Sichtbaren Durchdrungenen heraus« (Alloa, *Das durchscheinende Bild*, a. a. O., S. 233) sowie grundlegend zur Negativität des Visuellen bei Merleau-Ponty Eva Schürmann, *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht,* Frankfurt / M. 2008, S. 142–146.

[107] Vgl. dazu auch Julian Jochmaring, »Streuen / Strahlen. Negative Ambientalität bei Merleau-Ponty« in: Lorenz Engell, Christiane Voss, Katerina Krtilova (Hg.), *Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien*, Paderborn 2019, S. 59–75.

[108] Vgl. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., S. 26f.

theoretischen gegenüber einer natürlichen Einstellung. In seiner Lektüre zeigt Merleau-Ponty, wie Husserl selbst schon eine Fundierung des Geistes in *physis*, in der Materialität der Welt gedacht habe, der »Ursprünglichkeit des theoretischen Bewußtseins die Ursprünglichkeit unserer Existenz gegenüber«[109] gestellt habe, vor einer radikalen Umformung seiner egologisch verfassten Phänomenologie aber zurückgeschreckt sei.

Für Merleau-Ponty stellt der Leib ein exemplarisches Phänomen dieser Fundierung dar, die weder darauf hinauslaufe, einen positivistischen Materialismus zu reetablieren, noch sich durch ein transzendentales Bewusstsein neutralisieren lasse. Die charakteristische Duplizität des Leibes, zugleich Teil des subjektiven Bewusstseins und als Körper ein Ding unter anderen Dingen zu sein, lässt sich nicht auflösen, indem beide Bereiche getrennt voneinander betrachtet werden. Wie Merleau-Ponty am Beispiel zweier einander berührender Hände aufzeigt, gehört diese Duplizität nämlich der Struktur leiblicher Erfahrung selbst an: »Wenn meine rechte Hand meine linke berührt, empfinde ich sie als ein ›physisches Ding‹, aber im selben Augenblick tritt, wenn ich will, ein außerordentliches Ereignis ein: Auch meine linke Hand beginnt meine rechte Hand zu empfinden, das Ding verändert sich, es wird Leib, es empfindet.«[110] Die Berührung durch die Hand als aktiver Vollzug lässt sich dabei nicht vom passiven Berührtwerden eben dieser berührenden Hand durch die berührte Hand trennen. Aus der Erfahrung einer solchen zugleich aktiven wie passiven leibhaftigen Gegenwärtigkeit schließt Merleau-Ponty nicht nur darauf, Dinge als Leib zu denken, sondern spitzt seine Überlegungen zu einer »ontologischen Rehabilitierung des Sinnlichen«[111] zu. Nicht allein bereits konstituierten und isolierbaren Dingen wird nun auch eine Leibhaftigkeit zugesprochen (im Sinne eines Überschusses), die Sinnlichkeit wird nun insgesamt zu einer Seinsweise, die Dingliches wie Lebendiges miteinander als Fleisch teilen.[112]

Darüber hinaus ist das Beispiel der Berührung der Hände aber nicht nur für die Differenzstruktur leiblicher Selbsterfahrung, sondern auch für die Erfahrung und Konstituierung des Anderen entscheidend. Im Berühren der Hände als Begrüßungsgeste eröffnet sich ein gemeinsam

[109] Maurice Merleau-Ponty, »Der Philosoph und sein Schatten«, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays,* hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 243–274, hier S. 250.

[110] Ebd., S. 253. Merleau-Ponty bezieht sich an dieser Stelle auf Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 144f.

[111] Ebd., S. 253f.

[112] Vgl. ebd., S. 254.

geteilter Raum der Zwischenleiblichkeit mit dem Anderen, den ich derart als lebendigen Leib erfahre, wie mich selbst als Leib für den Anderen.[113]

In dieser Aneignung Husserls für ein phänomenologisches Denken von Differenzerfahrungen im Namen einer universellen Sinnlichkeit kommt Derrida zufolge hingegen gerade eine Tendenz zur vorschnellen Nivellierung von Differenzen zum Ausdruck. Derridas erster Kritikpunkt betrifft die die Gefahr, mit der Verallgemeinerung des Beispiels einander berührender Hände kulturelle Unterschiede von Begrüßungsgesten zu übergehen.[114] Desweiteren bemängelt er Merleau-Pontys Versuch, Husserls egologische Phänomenologie gegen diese selbst zu wenden. Dies ziele aber nicht nur an Husserl vorbei, sondern laufe gegen Merleau-Pontys eigene Intention auf den Verlust von Andersheit hinaus,

> weil man genau im Moment einer Ausrichtung Husserls auf eine mutige Inbetrachtnahme des Anderen (eines Anderen originär in mir oder für mich usw.) zu Lasten eines klassischeren, egozentrierten usw. Husserls Gefahr läuft, beim exakt gegenteiligen Resultat herauszukommen. Man läuft Gefahr, einen Intuitionismus des unmittelbaren Zugangs zum Anderen wiederherzustellen, genauso originär wie mein Zugang zu meinem eigensten Eigen(tlichen) – und läuft dann folglich auch Gefahr [...] die Andersheit des Anderen gesicherter, blinder, ja gar gewaltsamer denn je wiederanzueignen.[115]

Ließe sich Merleau-Pontys Begriff des Fleisches tatsächlich auf das Moment eines eigensten Eigentlichen reduzieren, das ebenso Teil des Selbst wie Teil der ontologischen Struktur der Dinge ist, mithin den Zugang zu den Dingen auf Grund dieser gemeinsam geteilten Struktur als immer schon gegeben voraussetzt, bliebe jeglicher medienphilosophische Anschluss an ein solches Denken tatsächlich deutlich unterkomplex. Bevor dieser Kritik im Detail entgegnet wird, sei aber noch ein dritter und abschließender Kritikpunkt Derridas genannt. Formuliert wird dieser weniger ausdrücklich, tritt eher als Befürchtung auf, doch verringert dieser Äußerungsmodus keineswegs seine Relevanz. Er betrifft den Status, die Reichweite und Legitimation des Personalpronomens »wir«, das Merleau-Ponty in einer zentralen Passage zum Fleisch wiederholt verwendet:

> Wir gehen ins Zentrum und versuchen zu verstehen, warum es ein Zentrum gibt, worin seine Einheit besteht, wir behaupten nicht, es sei eine Summe oder ein Resultat; und wenn wir das Denken aus einer Infrastruktur des Sehens hervortreten lassen, so nur deshalb, weil es unbestritten evident ist, daß man

[113] Vgl. ebd., S. 255f sowie Husserl, *Ideen II*, a. a. O., S. 165f.
[114] Derrida, *Berühren*, a. a. O., S. 243.
[115] Ebd., S. 245.

> nicht denken kann, ohne auf irgendeine Weise zu sehen oder zu empfinden, und daß alles uns bekannte Denken einem Fleisch zukommt.[116]

Derrida moniert demgegenüber, »wir« impliziere »wir Menschen«, eine Befürchtung, die er nicht hätte äußern müssen, hätte Merleau-Ponty sich intensiver bemüht, »sein Vorhaben einer Anthropologie zu entziehen«.[117]

Als auf den Begriff des »Fleischs« bezogene Kritikpunkte Derridas erweisen sich also erstens die Universalisierung und Generalisierung von Wahrnehmungsstrukturen, zweitens eine Tendenz zum Unmittelbaren, zur Präsenzmetaphysik sowie drittens zur Anthropologisierung. Sollen aber diese gewichtigen und berechtigten Einwände Derridas dazu führen, den Begriff völlig fallen zu lassen? Oder, auf die vorherigen Überlegungen bezogen: Folgt daraus, dass die Annahme eines Zusammenhangs zwischen negativer Ambientalität und Fleisch in die Irre führen muss, ja gar die im Durchgang durch Merleau-Pontys Uexküll-Lektüre freigelegte Struktur eines anderen Denkens von Umweltlichkeit damit ebenfalls wieder auf den von Derrida aufgedeckten »Intuitionismus des unmittelbaren Zugangs« hinausliefe? Dass sie zudem einem Exzeptionalismus des Menschen zuspielte, insofern als es um eine Art von sinnlichem Zugang zur Welt ginge, der dem Tier verwehrt ist?

Zweifellos trifft Derridas Kritik Merleau-Ponty dort, wo sie als Kritik an einer bestimmten Weise, Husserls Phänomenologie auszulegen und sich damit in die Tradition der abendländischen Philosophie einzuschreiben, geäußert wird. Doch, so wäre in Anlehnung an die von Derrida selbst bewusst eingesetzte Ambiguität des »Le toucher« (ihn berühren, ihn treffen, an ihn rühren) des Titels *Le toucher, Jean-Luc Nancy* zu fragen, berührt sie, rührt sie tatsächlich an die gesamte Tragweite dessen, was das späte, um den Begriff des Fleischs organisierte Denken Merleau-Pontys umfasst? Woran dieses selbst rührt, welche Ideen und Fragestellungen es bei einer anderen Lektüre und einer (Mit-)Lektüre anderer Texte berührt?

Und es wäre darüber hinaus zu fragen, ob nicht Derridas Unterlassen, weitere Texte im Kontext des Spätwerks Merleau-Pontys hinzuzuziehen, etwa seine Überlegungen zur Animalität in den Naturvorlesungen, nicht auch ein systematisches Problem, einen blinden Fleck zumindest von Derridas eigenem Denken offenbaren, einem Denken, das sich zwar virtuous auf der Ebene der Texte abendländischer Philosophie zu bewegen weiß, dabei aber dazu tendiert, unaufmerksam zu bleiben gegenüber dem

[116] SU, S. 191.
[117] Derrida, *Berühren*, a. a. O., S. 268.

diskursiven Außen dieser Texte, anderem Denken und anderen Texten, für die Merleau-Ponty möglicherweise empfänglicher gewesen ist.

Zieht man also noch einmal die Naturvorlesungen heran, so könnte Derridas Kritik relativiert werden, könnten die angesprochenen Gefahren zwar nicht vollständig beseitigt, doch aber eingedämmt werden. Beachtet man im Gegensatz zu Derrida die enge Verbindung, die zwischen Merleau-Pontys Denken einer nicht mehr in den Paradigmen Uexkülls zu fassenden Umweltlichkeit und dem Fleisch besteht, so wird deutlich, dass ein entscheidender Schritt des späten Merleau-Ponty gerade in der Zusammenführung einer materiellen Dimension des Sinnlichen mit einem Differenzdenken besteht. Darauf verweist erstens bereits das weiter oben genannte Beispiel vom Fleisch als stofflichem Wahrnehmungsmedium, das zwischen Wahrnehmenden und Wahrgenommenes tritt.

Statt einer zentrifugalen Aneigung der Umwelt durch das Subjekt wie bei Uexküll, statt einer Aneignung des Anderen als einer wie im Falle der einander berührenden Hände allzu harmonisch gedachten Zwischenleiblichkeit stehen zweitens im Zentrum dieser Überlegungen Momente der Negativität, der Erfahrung von Unverfügbarkeit, von Unsichtbarkeit, die sich als zentrale Momente seiner »indirekte[n] Methode«[118] von Ontologie erweisen. Sein Begriff von Umweltlichkeit ist ein dezidiert dispossessiver, der von einer konstitutiven, nicht zu schließenden Unzugehörigkeit, Enteignung und Verletzbarkeit eines jeden Lebewesens ausgeht.[119] Damit lässt sich auch Derridas dritter Vorwurf, Anthropologisierung, deutlich zurückweisen, zielt doch der Begriff des Fleischs weder auf eine explizite noch eine implizite Anthropologie, sondern stellt gerade einen Versuch dar, diesseits einer strikten Trennung von Mensch und Tier zu gelangen.

Hatte Merleau-Ponty im Uexküll-Abschnitt der Naturvorlesungen ausdrücklich für sowohl Mensch und Tier eine nicht stillzustellende Dynamik zwischen Umwelt und Umgebung behauptet und gegen jegliche Orientierung einer anthropologischen Differenz an abweichenden Bezugsweisen zum jeweils Umgebenden argumentiert, so spricht er auf dieser

[118] SU, S. 233. Daher denkt Merleau-Ponty Fundierungen immer schon von ihrem anderen her: »das Ursprüngliche zerspringt, und die Philosophie muß dieses Zerspringen, diese Nicht-Koinzidenz, diese Differenzierung begleiten« (ebd., S. 165).

[119] Der Begriff der »Dispossession« bzw. »Enteignung« ist an dieser Stelle von sozialpolitisch und queerfeministisch motivierten Kontexten der Subjektkritik inspiriert, die diesen im Sinne eines nichtsouveränen, Verlust und Verletzbarkeit affirmierenden Ausdrucks von Subjektivität jenseits einer »Logik des Eigentums« konzipieren (vgl. Judith Butler, Athena Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2014). Verbunden ist damit eine radikale ethische Haltung, die nicht von politischen Kontexten zu trennen ist, die »nicht die Frage des Übergangs vom Ethischen zum Politischen stellt, sondern […] die politischen Modalitäten grundlegender ethischer Fragestellungen« (ebd., S. 107) betont.

Grundlage anschließend gar vom »Ineinander Tierheit-Menschheit.«[120] Dieses Ineinander bedeutet nicht, dass es beim Menschen lediglich ein tierisches Fundament gebe, dem die Vernunft aufsitzt. Tier und Mensch sind für Merleau-Ponty nicht in der Logik eines »mehr oder weniger« zu beschreiben, weder ist ein Mensch Tier plus Vernunft, noch ist ein Tier ein lebendiger Körper minus Vernunft.[121]

Vielmehr geht die gemeinsam geteilte Zugehörigkeit von Menschen, Tieren und Dingen zum Fleisch der Welt jeglicher abschließenden Differenzierung zwischen Menschheit, Tierheit und Dingheit voraus, hält die Stabilität und Konstanz dieser Differenzierungen beständig in Unsicherheit, ohne sie aber in einem völlig differenzlosen, amorphen Chaos aufzulösen. Es verwundert somit kaum, dass Merleau-Ponty im direkten Anschluss an seine Überlegungen zum human-animalen »Ineinander« auch in den Naturvorlesungen auf den Begriff des Fleischs zu sprechen kommt: »der Leib als Berührendes-Berührtes, Sehendes-Gesehenes, Ort einer Art von Reflexion und dadurch in der Lage, sich auf etwas anderes als seine eigene Masse zu beziehen, seinen Kreislauf über dem Sichtbaren, dem äußeren Empfindbaren zu schließen. Wesentlich hier: *Theorie des Fleisches*, des Leibes als Empfindbarkeit und der Dinge als in ihm impliziert.«[122] Mit Blick auf diese Ausführungen wird der regionale Geltungsanspruch von Derridas Kritik deutlich, denn das Motiv des berührend-berührten Leibes ist keineswegs auf die Beispiele der Eigenberührung bzw. der Berührung des und durch den sozialen Anderen in der Begrüßung beschränkt, für die Derridas Kritik zutreffen mag. Zentral ist hier der Hinweis, der Leib beziehe sich »auf etwas anderes als seine eigene Masse«, wobei dieses »andere« an dieser Stelle bewusst unqualifiziert gelassen wird.

Nimmt man diesen von Derrida nicht beachteten Einsatzpunkt des Fleischbegriffs hinzu, so erweist sich nicht nur der Vorwurf der Anthropologisierung als fragwürdig, auch ein Unmittelbarkeits- und Harmoniedenken lässt sich Merleau-Ponty angesichts seines über Uexküll und Schelling entwickelten Denkens von Umweltlichkeit nicht mehr problemlos attestieren.

Statt transparent für ein lebendiges Subjekt und dessen Vermögen aufzugehen, muss die Bezugstruktur zwischen Subjekt und Umwelt-

[120] N, S. 285.

[121] Roberto Esposito sieht darin nicht nur eine Abgrenzung zur klassischen Anthropologie, sondern auch zu Heideggers Unterscheidung von Weltoffenheit und Weltarmut: »by assuming in the place of an object / subject not only every form of life from the human to the animal, but especially (or even) what was that ›poor of the world‹ situated in unsurpassable remoteness from the universe of Dasein« (Esposito, *Bios,* a. a. O., S. 161)

[122] N, S. 286, Herv. i. O.

lichkeit von einer vorgängigen Enteignung her gedacht werden, ist das Subjekt nicht Zentrum seiner ihm eigenen Umwelt, sondern »im Gewebe der Welt gefangen«.[123]

Dieses Moment des Gefangenseins bzw. Umschlossenseins sollte aber nicht mit einer völligen Passivität des Subjekts gegenüber den äußeren Gegebenheiten gleichgesetzt werden. Vielmehr kommt darin eine Unverfügbarkeit zum Ausdruck, der ein eröffnendes Moment innewohnt. Derart perspektiviert erschließt sich Merleau-Pontys spätes Denken als dezidiert post-humanistisch, als ein Denken, das sich in einem Bereich vor der stabilen Formierung anthropologischer Differenz aufhält, ein Denken, bei dem das Menschliche des Menschen gerade in der nichtsouveränen Teilhabe an einer Sinnlichkeit besteht, die den Tieren ebenso zuzusprechen ist.

Im Sinne von Braidottis Unterscheidung zwischen Nicht-Anthropozentrismus und Posthumanismus ist Merleau-Ponty in seinem späten Denken sowohl wesentlich deutlicher als etwa Heidegger davon entfernt, den Menschen gegenüber anderen Spezies zu privilegieren, als auch dem humanistischen Ideal des Menschen kritisch gegenüber eingestellt. Doch birgt gerade sein universalisierendes Verständnis des Fleischs, wie bereits Derrida aufgezeigt hat, immer auch die Gefahr, bestehende kulturelle Differenzen der Sinneswahrnehmung und der Erfahrung von Leiblichkeit im Spannungsfeld zwischen Eigen- und Fremderfahrung in einer nicht weiter differenzierten Allgemeinheit aufzuheben. Daher sollte die onto-ethologische Auslegung primärer Verletzbarkeit nicht dazu führen, Machtverhältnisse, durch die Verletzbarkeit asymmetrisch verteilt wird, auszublenden.[124]

Merleau-Ponty im Sinne eines Denkens negativer Ambientalität zu lesen, bleibt daher immer unbequem, sollte sich immer der Gefahren des Anthropologisierens, des Naturalisierens und der Ursprünglichkeitsbehauptungen bewusst sein. Auch wenn die expliziten Auseinandersetzungen Merleau-Pontys mit der lebenswissenschaftlichen Diskursformation seiner Zeit

[123] SU, S. 280.

[124] Judith Butler spricht in diesem Sinne davon, dass »verschiedene Vektoren von Macht, einschließlich sozialer Normen und der Unterschiede, die manche Leben betrauernswert machen und andere nicht, in die Register primärer Sensibilität eingeschrieben werden, sich in uns festsetzen, uns beseelen und zu einer gewissermaßen unwillkürlichen Dimension unseres somatischen Lebens werden« (Butler, Athanasiou, *Macht der Enteigneten*, a. a. O., S. 136). Ausdrücklich zu betonen gilt es hier, dass Butler, wenn sie von »manchen Leben« spricht, nichtmenschliche Leben mit einschließt, sie also »nicht nur die Verbindung des Menschen zu Tieren (im Sinne des Verhältnisses zum Anderen), sondern darüber hinaus ein Eigenlassensein in die eigene Animalität – eine Animalität, die zugleich auch nicht die eigene ist, insofern Animalität und Leben zugleich konstituieren und überschreiten, was wir das Menschliche nennen« (ebd., S. 56) unterstreichen möchte.

Anschlüsse an spezifische wissenshistorische Konstellationen ermöglichen, dient eine solche Konstellierung nicht der Austreibung vermeintlicher Philosophismen und der damit verbundenen naiven Vorstellung einer restlosen Bannung der genannten Gefahren. Statt ein Natürlichkeitsdenken oder einen Rückgang auf prä-reflexive Unmittelbarkeit zu fördern, verhilft sie viel eher dazu, neue Orte kritischen Potentials zu erschließen, die niemals nur in der Philosophie allein liegen. Aus werksystematischer Perspektive stellt die Durcharbeitung der lebenswissenschaftlichen Einflüsse für Merleau-Ponty daher zwar nicht den einzigen, doch aber einen wesentlichen Schritt zur Verwindung der eigenen Fundierungsprobleme und zur Entwicklung einer genetisch-medialen Phänomenologie dar.

Über den Bezug zu den Lebenswissenschaften hinaus konnte zudem gezeigt werden, wie Merleau-Ponty sein Umweltlichkeitsdenken ebenso in Abgrenzung zu jener (nicht allein Kantischen) Matrix von Mittel und Zweck entwickelt, auf deren Grundlage sich die moderne Unterscheidung von Natur und Kultur überhaupt erst etablieren konnte. Für ein medienphilosophisches Verständnis von Umweltlichkeit stellt dieser Aspekt insofern eine Bereicherung dar, als damit ein Begriff von Umwelt als Mediales entwickelt werden kann, der von einer nicht zu tilgenden Differenz und Unverfügbarkeit im Verhältnis von Lebewesen und Umwelt ausgeht. Für Merleau-Ponty sind beide – Menschen und Tiere – nur von einem konstitutiv unabgeschlossenen und unabschließbaren Verhältnis zur jeweiligen Umwelt her zu denken. Doch ist dieses »Ineinander« nicht als eine harmonische, gemeinsam geteilte Natürlichkeit misszuverstehen. Merleau-Pontys Denken drängt gerade dazu bestehende Asymmetrien anzuerkennen. Das betrifft – auch über ihn selbst hinaus – Asymmetrien, die Effekte sozialer, politischer, insbesondere kapitalistischer Dispositive sind. Erst so eröffnet sich die Möglichkeit, auf Basis gemeinsam geteilter Verletzbarkeit neue Arten von Gemeinschaft zu denken, neue Arten der Verantwortung und des Mitgefühls für das Tier, das wir auch nach Merleau-Ponty immer schon – und immer wieder anders, in immer wieder anderen Situationen und Umwelten – sind.

3.
Grundlose Gründungen

> Das führt dann dazu, dass ich mir jedes neue Buch von Heidegger kaufe, jetzt gerade wieder diese *Schwarzen Hefte*. Und ich verstehe Heidegger immer. Darüber kann ich mich wirklich totlachen. Es gibt ein Buch, »Vom Ereignis«, wo es auf hunderten von Seiten nur darum geht, wie der Faschismus in Heideggers Gehirn wütet, so um 1936 bis 38 herum, als Zeitstillstand im Sein. […] Und weil es sprachlich so wahnsinnig durchgeknallt und hilarious ist, muss ich dann dauernd irre lachen, wobei es natürlich auch, wenn man es in seinen politischen Konsequenzen sieht, absolut grausig ist.
>
> *Rainald Goetz*

> Je ne peinds pas l'être, je peinds le passage.
>
> *Michel de Montaigne*

In den ersten beiden Kapiteln des zweiten Teils wurden Konturen negativer Ambientalität im Anschluss an Heidegger, Agamben und Merleau-Ponty ausgearbeitet. Indem Heidegger und Agamben sowie Merleau-Ponty jeweils »über Uexküll« gelesen werden, kann die Funktion Uexkülls, wie weiter oben bereits beschrieben, als eine mediale verstanden werden. Uexkülls Konzeption von Umwelt ist Über- bzw. Durchgang zu einem negativen Begriff von Umweltlichkeit in seinen je spezifischen Ausprägungen. Als ein solches »Medium« fungiert Uexküll aber nicht nur als produktive Ermöglichung, die mittels philosophischer Durch- und Umarbeitung zu aktualisieren ist. Wie Medialität immer auch – und insbesondere – darin besteht, etwas Mediatisiertes durch Vorprägung bestimmter Bedingungen überhaupt erst hervorzubringen und damit anderes, außerhalb des medialen Wirkungsbereichs liegendes auszuschließen, so gilt auch für die über Uexküll hergeleiteten Dimensionen negativer Ambientalität, dass sie von Beginn an nur innerhalb eines epistemologisch bereits eingeschränkten Blickwinkels entstehen konnten, eines Blickwinkels, der besonders auf das Verhältnis von Mensch und Tier gerichtet ist.

Diese Einschränkung ist ebenso unumgänglich wie sie als Einschränkung im Sinne einer tatsächlichen, regionalen Begrenzung des Geltungsbereichs der Überlegungen auf nichts anderes als die Frage des

Mensch-Tier-Verhältnisses doch nur auf Grund einer oberflächlichen Betrachtung erscheinen könnte. Denn die im Verlauf der Untersuchung verdichtete Frage nach der Negativität des Umweltlichen und die damit verbundenen Momente einer primären, nicht bloß der Aktivität entgegengesetzten Passivität, eines Entzugs in jedem Vollzug als Bestandteil der Struktur von Wahrnehmung unterstreichen, dass das Verhältnis von Mensch und Tier alles andere als ein philosophisches Randthema ist. Im Gegenteil werden dabei ontologische, epistemologische und ethische Fragen (bzw. die Untrennbarkeit dieser Bereiche) mit Fokus auf die Bedingtheit des Menschen als Lebewesen zusammengeführt, die schließlich auf die Konsequenz einer nicht mehr der *physis* strikt entgegengesetzten Konzeption von *logos* hinauslaufen.

Die Bedingtheit menschlicher Vernunft und ihrer Vermögen wie Bewusstsein, Geist und Sprache wird dabei mit Blick auf das *Wie*, die Rolle der Umwelt als Mediales für die Seinsweisen humaner und nonhumaner Lebewesen adressiert und nicht als ontologisierende Frage danach, *was* Tier und Mensch ihrem Wesen nach sind.

Dennoch ist kaum von der Hand zu weisen, dass der bisher verfolgte Ansatz nicht ohne Leerstellen bleibt: Leerstellen, die dem Rahmen, dem Visier oder der Brille »Uexküll« geschuldet sein könnten, durch die die Frage nach Menschen und Anderen / Anderem auf das Verhältnis von Mensch und Tier enggeführt wird. Keineswegs soll aber im Folgenden der unmögliche und unabschließbare Versuch einer vollständigen Identifikation und Schließung dieser Leerstellen unternommen werden. Doch der erneute Blick auf Braidottis Unterscheidung von Anthropozentrismus und Humanismus erlaubt vielleicht eine Annäherung an einen weiteren, bisher nicht beleuchteten Aspekt negativer Ambientalität. Dieser Aspekt ist weniger im Rahmen des anthropozentrischen Paradigmas, der Privilegierung oder Nichtprivilegierung des menschlichen gegenüber anderen Lebewesen zu verorten, sondern betrifft den Status des Humanismus. Wenn eine nach- bzw. nicht-mehr-humanistische Position, so vorläufig eine solche Bestimmung sein mag, mit einer Geltungsbeschränkung des humanistischen Ideals des Menschen als rationalem, aktiv-handelndem, in der Regel weißen, männlichen und heterosexuellen Wesen einhergeht, stellt sich die Frage, wie das Menschliche des Menschen abseits dieses Ideals gefasst werden könnte.

Die dazu notwendige Erweiterung des Blickwinkels kann sich auf die am Rande der Untersuchung bereits gefallenen kritischen Bemerkungen zu blinden Flecken und unzureichenden Verallgemeinerungen bei Agamben und Merleau-Ponty stützen. So unterläuft etwa Agambens Intervention in den reibungslosen Ablauf der anthropologischen Maschine

zwar die Vorstellung eines vom »nackten Leben« sauber zu trennenden, weltoffenen Menschlichen, doch werden dabei Binnendifferenzierungen und Asymmetrien innerhalb der Kategorie des Menschlichen selbst nicht thematisiert. Ähnlich verhält es sich mit Merleau-Pontys Konzept des »Ineinander«, das, wie weiter oben bereits betont, nicht als selbstzufriedener Rückzug einer sich mit einer ontologischen Verletzbarkeit seiner selbst als Lebewesen versöhnenden Menschheit missverstanden werden sollte. Eine Beschäftigung mit Merleau-Ponty sollte sich daher der seinem Denken immanenten Tendenz zur Universalisierung von Leiblichkeit bewusst sein, die etwa den sexualisierten Charakter leiblicher Erfahrung marginalisiert, Leiblichkeit zwar als Differenzerfahrung ausweist, darüber aber Gefahr läuft, Differenzen von leiblicher Erfahrung auf sozialer, politischer, kultureller Ebene zu sehr aus dem Blick zu verlieren.

Wenn mit dem Konzept einer negativen Ambientalität auf ein Denken des Umweltlichen abgezielt werden soll, das nicht nur Distanz wahrt zur Legitimation der biopolitischen Herrschaft und Gewaltausübung des Menschen über Tiere, sondern auch zur Herrschaft und Gewalt weniger, einer bestimmten universalisierenden Vorstellung entsprechender Menschen über andere, denen auf Grund ihres Geschlechts, ihrer Herkunft oder Fähigkeiten die Teilhabe an dieser Vorstellung von Menschlichkeit partiell oder vollständig abgesprochen werden kann, ist etwa die Einbindung feministischer Perspektiven unausweichlich, auch wenn die durch ein solches Manöver aufgeworfenen Fragestellungen immer nur Annäherungen darstellen und notwendig unzureichend und vorläufig bleiben werden.

Das bei Butler und Athanasiou entlehnte Konzept der Dispossession bzw. Enteignung als irreduzibles Moment eines seine eigene Verletzbarkeit und Nichtsouveränität affirmierenden Lebendigen bildet ein zentrales Element eines solchen Verständnisses von negativer Ambientalität. Doch gerät nicht schon die Formulierung einer Entlehnung und die damit verbundene Vorstellung einer Inspiration durch diese Perspektive zu einem gravierenden Problem? Wird dabei nicht suggeriert, es handele sich um die bloße Übertragung eines Konzepts aus einem Bereich in einen anderen, die nur das Bild zweier in ihrer Grundstruktur unverbundenen, einander äußerlich bleibender Bereiche, einer Medienphilosophie des Umweltlichen und eines feministisch fundierten ethisch-politischen Diskurses verfestigte? Dagegen geht der nun zu entfaltende Versuch von der Annahme aus, dass die sexuelle Differenz gerade in Grundstrukturen von Umweltlichkeit eingeschrieben ist. Das Verhältnis von Zentrifugalität und Zentripetalität, von Aktivität und Passivität sowie die bisher noch

wenig behandelte Unterscheidung von Materie und Form sind alle mit der Frage nach der Geschlechtsdifferenz verwoben.

Bestand in den beiden vorangegangenen Kapiteln die Vorgehensweise in einer Durcharbeitung des Umweltbegriffs Uexkülls mit seiner Possessiv- und Transparenzstruktur, so wurde dabei doch das Verhältnis von Form und Materialität noch nicht genauer behandelt. Mit Blick auf die Wissensgeschichte der Umgebungskonzeptionen scheint aber gerade ein Primat der Form offenkundig – ob man es mit sphärischen Modellen wie bei Spencer und Uexküll (Glashaus, Seifenblase) oder der heute allgegenwärtigen Netzwerkstruktur zu tun hat. Dieses Formprimat tritt in einen Gegensatz zu der bereits immer wieder angedeuteten Fundierung in einem materiellen Umgebenden. Betrachtet man zudem die sogenannte »posthumane Wende« (Braidotti) als erweiterten theoriepolitischen Kontext, in dem sich eine Medienphilosophie des Umweltlichen bewegt, so fallen die in diesen Diskursen virulenten neomaterialistischen Aktualisierungen von Hylemorphismus-Kritik ins Auge, die sich aus dezidiert feministischer Perspektive gegen eine Auffassung von Materie als passiv richten.

Die zentrale Aufgabe dieses Kapitels besteht nun darin, eine Fundierung in einem materiellen Umgebenden zu denken, die sich nicht einfach den neomaterialistischen Ansätzen (etwa von Karen Barad oder Tim Ingold) anschließt, da diese in ihrer Betonung von Aktivität und Lebendigkeit der Materie einseitige vitalistische Motive aufrufen.

Das Denken Luce Irigarays, von dem im Verlauf dieses Kapitels entscheidende Impulse für die Ausarbeitung einer dritten Dimension negativer Ambientalität ausgehen werden, bietet sich an, weil sie erstens gegenüber dem bisherigen, »über« Uexküll eingeschlagenen Weg der Heidegger-Kritik in ihrem Essay *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger (The Forgetting of Air in Martin Heidegger)* bei zentralen Begriffen und Motiven aus dessen späteren Schriften wie etwa der »Lichtung« ansetzt und damit auf ungedachte Momente in Heideggers nichtmetaphysischem Humanismus hinweist. Zweitens thematisiert Irigaray Fragen zum Verhältnis von Form und Stoff vor dem Hintergrund einer Kritik am Hylemorphismus als Tiefenstruktur des abendländischen Denkens, die sowohl die Frage der sexuellen Differenz als auch die Frage nach der Materialität des Umgebenden betrifft. Um Irigarays Heidegger-Lektüre zu kontextualisieren und nachvollziehbar zu machen, werden zuerst aber zentrale Motive von Heideggers *Humanismus-Brief* rekonstruiert und in seiner nach Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* neu zu bewertenden Spätphilosophie verortet.

3.1 (Ab-)Grund der Möglichkeit: Heideggers Lichtung

Ein wesentliches Motiv von Heideggers Erwägungen zur Seinsweise von Mensch und Tier in der Vorlesung von 1929/1930 ist die Rede vom »Abgrund«. In der Eindringlichkeit und Entschiedenheit einer Formulierung wie »Abgrund« hallt noch die Verlegenheit und das Vermeiden demgegenüber nach, zu dem der Abgrund Distanz schaffen soll. Im Fall der *Grundbegriffe* ist dies, wie weiter oben gezeigt, die von Heidegger zuerst als Selbsteinwand vorgebrachte Nähe von tierischer Benommenheit und tiefer Langeweile.

Wenn Heidegger 1946 im *Brief über den Humanismus* erneut oder genauer gesagt noch immer vom »Abgrund« spricht, so kommt darin vordergründig eine vergleichbare Versicherungsstrategie zum Ausdruck: »Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebewesen am schwersten denken, weil es uns einerseits am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist.«[1] Vordergründig vergleichbar scheint diese Rhetorik, da die Nähe zum Tier, die »kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier«[2], zunächst nicht kaschiert wird, als »kaum auszudenkende[s]« Widerlager, als gewissermaßen toxisches Element gar die Möglichkeit des Denkens selbst in fundamentale Schwierigkeiten zu bringen scheint. Im Gegensatz zu den *Grundbegriffen* aber, bei der diese Verunsicherung weitaus plastischer zu spüren ist, bei der nachvollziehbar wird, wie sie sich als Effekt einer detaillierten Auseinandersetzung mit tierischen Verhaltensweisen und den Grenzmomenten eines durch die Als-Struktur ermöglichten menschlichen Weltverständnisses einstellt, bleibt die Verunsicherung diesmal weniger greifbar. Fraglich ist schon, wer überhaupt spricht, wenn Heidegger von »Verwandtschaft« spricht: Er selbst, aus dem angesichts dieser Verwandtschaft ins Stocken geratenen Prozess seines eigenen Denkens heraus? Die von ihm paraphrasierte Philosophiegeschichte? Oder ein nicht näher zu spezifizierender, weil grundsätzlich unterkomplexer wissenschaftlicher *common sense*?

Warum die Nähe und Verwandtschaft zum Tier kaum auszudenken ist, in welchen Modalitäten und Momenten sie sich manifestiert, wird nicht genauer behandelt. Vielmehr stellt sich der Eindruck ein, Heidegger habe weniger das Zulassen eigener Verunsicherung als vielmehr eine taktische Konzession im Sinn, die die Unüberwindbarkeit des Abgrun-

[1] Martin Heidegger, »Brief über den Humanismus«, in: ders., *Wegmarken,* GA9, 3. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2004, S. 313–364, hier S. 326.
[2] Ebd.

des nur zementiert. Für diese Lesart spricht auch die im Vergleich zu 1929/1930 auffallend pejorativ formulierte These zu pflanzlichen und tierischen Seinsweisen: »Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist ›Welt‹, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache.«[3]

En passant findet sich in diesem mit Blick auf Uexkülls Unterscheidung von Umwelt und Umgebung terminologisch unscharfen Zitat bereits eine Zusammenführung der für den *Humanismus-Brief* zentralen Motive und Begriffe wie dem Sprachbezug als Ausweis der Menschlichkeit des Menschen sowie der Lichtung als Wahrheits- und Offenheitsfigur. Es soll nun zunächst rekonstruiert werden, in welcher Weise sich diese Motive gegenüber der Zeit um 1930 gewandelt haben und welche Konsequenzen daraus für Heideggers Humanismusverständnis folgen. Anschließend können dann die Einsatzpunkte von Irigarays ebenso medienphilosophisch produktiver (bzw. medienphilosophisch überhaupt erst noch zu aktualisierender) wie eigenwilliger und von einer Heidegger-Orthodoxie nicht unanfechtbarer Lektüre dieses Zusammenhangs herausgestellt werden.

Der *Humanismus-Brief*, so wenig er metonymisch für das gesamte Spätwerk stehen soll, so sehr darin wichtige Aspekte, vor allem des Sprachdenkens, zwar auftauchen, ohne aber vollständig entfaltet zu werden, sowie andere bedeutende Begriffe wie etwa der des »Ereignisses« ausgespart werden, kann doch paradigmatisch für eine Richtung der Humanismus-Kritik stehen, die besonders gegen technologisch fokussierte Spielarten des Posthumanismus weiterhin Gültigkeit beanspruchen kann. Der konkrete Gestus dieser Kritik muss andererseits aber auch Unzufriedenheit hervorrufen, offenbaren sich darin doch Motive, die auf fatale Weise mit Heideggers eigenen Einstellungen und politischen Verfehlungen in Verbindung gebracht werden können.

Als Antwort auf einen Brief Jean Beaufrets und dessen Frage nach dem Sinn des Begriffs »Humanismus« bemüht sich Heidegger zunächst um eine Bestimmung von Humanismus und um eine Konzeption des Menschlichen des Menschen, die diesen aus seiner Nähe zum Sein her denkt. Im Zentrum steht damit ein gegenüber den früheren Bestimmungen des Menschen als »Dasein« weitaus passiveres Verständnis des Humanen: »Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat.«[4] Heidegger beginnt mit der Distanzierung von vier historischen und zeitgenössischen Auslegungen des

[3] Ebd.
[4] Ebd., S. 319.

Humanismus: vom Marxismus und seinem Denken des Menschen aus dessen gesellschaftlicher Einbindung heraus, vom Christentum, das den Menschen im Verhältnis zum Göttlichen denke, vom historisch ersten, römischen Humanismus und seiner Differenz vom »homo humanus« zum »homo barbarus« sowie der darin implizierten verkürzten, römisch eingehegten Interpretation des antiken griechischen Denkens, sowie von Sartres Existenzialismus als Humanismus.[5] Jeder dieser Humanismen sei notwendig metaphysisch, werde ungeachtet methodischer Unterschiede doch jeweils »die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt«.[6]

Als wesentlicher, primärer und irreversibler Fehlschluss aller metaphysischen Humanismen erweist sich dabei die Bestimmung des Menschen als »animal rationale«, als Vernunft und Sprache habendes Tier.[7] Es kehrt darin die schon aus dem § 10 von *Sein und Zeit* bekannte Absage an ein Stufenmodell des Menschen als einer Art »Lebewesen plus« wieder, doch findet diese Absage nun vor dem Hintergrund einer anderen Grundkonzeption des Verhältnisses von menschlichem Dasein und Sein statt und dient folglich auch einer anderen systematischen Aufgabe: Wurde in *Sein und Zeit* menschliches Dasein in seinem primären, für die Frage nach dem Sein des Seienden konstitutiven Status als gesetzt angenommen, steht nun dieser Status selbst auf dem Spiel. Die Bestimmung des »animal rationale« gerät daher zu einem Hindernis, verstellt sie doch nicht nur die Möglichkeit, den Bezug des Menschen zum Sein angemessen zu erfassen, sondern menschliches Dasein überhaupt anders zu denken

[5] Vgl. ebd., S. 319f.

[6] Ebd., S. 321.

[7] Ebd., S. 322. »Wie immer man im Hinblick auf die Wesensbestimmung des Menschen die ratio des animal und die Vernunft des Lebewesens bestimmen mag, ob als ›Vermögen der Prinzipien‹, ob als ›Vermögen der Kategorien‹ oder anders, überall und jedesmal gründet das Wesen der Vernunft darin, daß für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein je Sein schon gelichtet ist, daß es in seiner Wahrheit sich ereignet. Insgleichen ist mit ›animal‹, ζῷον [*zóon*, Tier, J. J.], bereits eine Auslegung des ›Lebens‹ gesetzt, die notwendig auf einer Auslegung des Seienden als ζωή [*zoé*, Leben] und φύσις [*phýsis*, Natur] beruht, innerhalb deren das Lebendige erscheint. Außerdem aber und vor allem anderen bleibt endlich einmal zu fragen, ob überhaupt das Wesen des Menschen, anfänglich und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas liegt« (ebd., S. 323). Die Radikalität, mit der sich Heidegger gegen jedes Denken des Menschen aus dem Seienden stellt, unterstreicht seine Einschätzung des deutschen Idealismus, den er entgegen konventioneller Auslegungen nicht als »zu ›lebensfern‹«, sondern umgekehrt als »zu lebens-nah« kennzeichnet und darin noch den Ausdruck »des Positivismus, der jetzt seine biologistischen Triumphe feiert« (Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 1989, S. 203) erkennt.

und damit zu einem »die Subjektivität verlassenden Denken […]«[8] zu gelangen. Von dieser Herausforderung aus wird Heideggers Intervention gegen metaphysische Setzungen, durch die die Menschlichkeit des Menschen »zu gering geachtet« und »von der animalitas her und nicht zu seiner humanitas hin«[9] gedacht werde, als Teil von dessen grundlegendem selbstrevisionistischen Versuch lesbar, für den Heidegger im *Brief* erstmals die Formel von der »Kehre«[10] verwendet.

Geltung und Umfang dieser Selbstauslegung, die weiter oben bereits in Bezug auf die Zeit Ende der 1920er-Jahre mit der Erfahrung des Ins-Rutschen-geratens in Verbindung gebracht worden ist, lassen sich an dieser Stelle nicht annähernd ermessen. Hervorheben möchte ich daher nur zwei miteinander verknüpfte Entwicklungen und Verschiebungen, die beide zentrale Motive des *Briefs* darstellen: Erstens die Radikalisierung einer in Passivität fundierten Konzeption von Sprache und der menschlichen Existenz als »ek-statisch« im Sinne eines Hinaus- bzw. Herausstehens in das Sein. Zweitens ein Verständnis von Wahrheit als *aletheia* (Unverborgenheit), die nun nicht mehr ihren Grund in der Erschlossenheit des Daseins hat, sondern mit dem Sein selbst zusammengeführt wird. In dieser Form wird Wahrheit bzw. Wahrheitsgeschehen nicht mehr in vom Menschen her konzipierten Motiven gefasst, sondern etwa in dem insbesondere später für Irigaray so bedeutenden Ausdruck der Lichtung. Was Heidegger als »Herrschaft der Subjektivität«[11] am Grund einer Verfallsgeschichte des okzidentalen Denkens identifiziert, findet in dieser Selbstbezüglichkeit zu sich selbst. Zugleich wird mit dem Denken der Ek-sistenz eine Figur aufgerufen, die nicht mehr metaphysischen Bestimmungen von »Existenz« als einer an Aktualität und Wirklichkeit gebundenen Seinsweise anhängt, sondern der Geschichtlichkeit wie Zukünftigkeit des Ek-sistierens entspricht.[12]

Damit sind die Weichen gestellt, um nun auch das Verhältnis von Mensch und Sprache anders zu denken: Missverstanden wird die Formulierung von der Sprache als dem »Haus des Seins«[13], wenn dabei ein konventionelles Verständnis von einem Haus als Schutz- und Rückzugsraum zu Grunde gelegt wird: »Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom ›Haus‹ auf das Sein, sondern aus

8 Ebd., S. 327.
9 Ebd., S. 323.
10 Ebd., S. 328.
11 Ebd., S. 318.
12 Vgl. ebd., S. 325f.
13 Ebd., S. 313.

dem sachgemäß gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was ›Haus‹ und ›wohnen‹ sind.«[14]

Haus und ek-stastisches Seinsverhältnis müssen dagegen zusammengedacht werden: Sprache ist kein Instrument, über das der Mensch verfügt, um sich diesem zur Hervorbringung propositionaler Aussagen zu bedienen. Durch die Sprache erfährt der Mensch vielmehr seinen Seinsbezug als einen Bezug, durch den er je schon vom Sein in Anspruch genommen ist. Seine subjektive Konstitutions- und Verfügungsmacht wird daher nicht allein eingeschränkt, sie kann überhaupt nur als durch diese vorgängige Ansprache bedingt verstanden werden.

Nicht missverstanden wird die Rede vom »Haus des Seins« aber, wenn darin doch ein Spannungsverhältnis zwischen einem Innen und (s)einem Außen nicht unterschlagen wird. Zwar könnte es sich im Nachvollzug von Heideggers eigenem Denken zunächst so darstellen, als entstehe der Eindruck einer solchen Spannung eben nur aus dem unzureichenden Nachvollzug seiner Wandlung zum Passivischen, dem Verpassen der »Kehre«, als sei dieser Eindruck nur dem voreiligen Nachgeben eines intuitiven Ressentiments gegen alles Häusliche geschuldet.

Doch heißt diese Intuition zuzulassen und zu wahren bereits, die Kehre zu verpassen und darüber haltlos ins Rutschen zu geraten? Könnte man sich nicht auch auf eine Art zu dieser Spannung verhalten, die nicht versucht diese aufzulösen oder auszustreichen, sondern sich ungeschützt der Unruhe, dem Eindruck des Ungenügens überlässt? Könnte nicht durchaus weiterverfolgt werden, welches Innen in Heideggers Konzeption eigentlich auf welche Weise durchlässig wird, damit es genau kein eingekapseltes Innen einer noch metaphysischen Unterscheidung von Innen und Außen mehr sein soll? Und scheint es nicht vielleicht sogar äußerst naheliegend anzunehmen, dass auch Heideggers ek-statisch gedachtes »Haus« noch von einem oder vielen Außen und Äußeren umgeben bleibt, die niemals Bestandteil dieses Hauses gewesen sind und damit ebenso implizit ausgeschlossen bleiben, wie sie zugleich das ungedachte Fundament des Hauses darstellen? Zuallererst wären dann die auch im *Humanismus-Brief* ja sogar explizit ausgeschlossenen Tiere zu nennen, die über Sprache nicht nur nicht verfügen bzw. nur zu einem derivativen, seinsvergessenen Umgang mit Sprache in der Lage wären, sondern überhaupt keinen Bezug haben.

Die wesentliche Grundoperation der anthropologischen Maschine läuft daher auch in Heideggers Neubestimmung des Humanen zumindest im Hintergrund noch immer mit. Zudem können die Motive und Bilder, in

[14] Ebd., S. 358.

denen eine mögliche, der Menschlichkeit des Menschen entsprechende Dimension von Passivität und Rezeptivität ausgestaltet wird, durchaus für ungenügend erachtet werden. So ist es dem Menschen nach Heidegger aufgegeben, »als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten«, er kann also in diesem Sinne als »der Hirt des Seins« bezeichnet werden. Scheint gegen eine solch offenkundige Genügsamkeit und Biederkeit nicht Polemik zum adäquaten Mittel zu werden?[15]

Über möglicherweise allzu naheliegende und daher leicht erkaufte Polemik hinaus wird aber ein systematisches Problem der subjektkritischen »Kehre« Heideggers deutlich: Der Eindruck, Heideggers Vorstöße gegen die »Herrschaft der Subjektivität« und gegen Subjektivität als Herrschaft blieben auf halbem Wege stehen, seien nicht konsequent genug oder, um einen von Waldenfels gegen den frühen Merleau-Ponty vorgebrachten Einwand zu bemühen, »kompromisshaft« ausgeführt, lässt sich kaum ausblenden.

Neben dem bereits angeführten und expliziten Verhältnis zum Tier ist dies in impliziterer Form beim Begriff der Lichtung zu spüren. In *Sein und Zeit* wird der Begriff noch unsystematisch in Bezug auf die Doppelstruktur von Welt- und Selbstverständnis verwendet[16]. Im *Humanismus-Brief* hat dagegen eine Verschiebung eingesetzt, die der Bewegung von der Fundamentalontologie (und ihrer methodischen Grund- und Vorstufe, der Daseinsanalytik) zur Seinsgeschichte entspricht:

> Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Eksistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt.«[17]

Mit der Lichtung hebt Heidegger nun nicht mehr auf die Identität von Selbst- und Weltverständnis des Daseins, sondern von Sein und Wahrheit, von Sein als Wahrheit und Wahrheit als Geschehen des Seins ab und

[15] Ebd., S. 331. Angespielt wird damit auf die vom Bild des Hirten inspirierten Bemerkungen Adornos: »Philosophische Banalität entsteht, wo dem allgemeinem Begriff jene magische Teilhabe am Absoluten zugeschrieben wird, die seine eigene Begrifflichkeit Lügen straft« (Adorno, »Jargon der Eigentlichkeit«, a. a. O., S. 447); »Wer durch die Gestalt seiner Arbeit zum lokalen Verharren gezwungen ist, macht gern aus der Not eine Tugend und sucht sich und andere davon zu überzeugen, seine Gebundenheit sei eine in höheren Ordnungen« (ebd., S. 450).

[16] Dabei liegt die Lichtung im Menschen selbst: »Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ›erleuchtet‹, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*« (SZ, S. 133, Herv. i. O.).

[17] HB, S. 323f.

führt dieses mit einer »Raummetaphorik« zusammen. Dabei changiert die Lichtung zwischen der Vorstellung eines Ortes oder einer Stelle, die für den Lichteinfall freigeräumt ist, und einem Geschehen, dem Erscheinen von Licht.[18]

Wahrheit wird dabei als *aletheia*, als Unverborgenheit gefasst. Das Un- der Unverborgenheit verweist weniger auf eine Negation des Verborgenen, die Verborgenheit zum Verschwinden bringt und den Übergang zu einem Zustand der Entborgenheit herstellt, sondern auf den Prozess von Wahrheit als Entbergungsgeschehen, auf das Einräumen der Lichtung, die einer Dunkelheit abgetrotzt werden muss und daher stets prekär bleibt.

Seinen prägnantesten Ausdruck findet diese Konzeption im Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerks.* Ausgehend vom Wesen des Kunstwerks als einem zwischen dem zuhandenen Zeug und dem bloß vorhandenen Ding situierten Phänomen gelangt Heidegger dort zu der Einsicht, dass im Falle von Kunstwerken nicht von einem absoluten Primat der Form über den Stoff gesprochen werden könne, sondern ein wechselseitiges Bedingen beider vorliege. Diese wechselseitige Bedingtheit von Stoff und Form, von *physis* und Intelligibilität fasst er mit dem Bild des »Streits« von Welt (als dem Prinzip der Offenheit) und Erde (als dem stofflichen Sichverschließenden).[19] Jedoch handelt es sich bei diesem Streit nicht um einen schlichten Antagonismus, um einen Streit, der auf Zerstörung einer der beiden Pole oder aber auf Schlichtung und damit ebenfalls auf Stillstellung und Abbruch hinausläuft, sondern um ein Verhältnis von fortwährender Ermöglichung und Entzug, das ebenfalls charakteristisch ist für seine Konzeption des Wesens der Wahrheit als Lichtung.

Mit Blick auf den Doppelcharakter der Lichtung als Ort und Geschehen kann so betont werden, dass dem Geschehen ein Vorrang gegenüber dem Ort und damit einer Vorstellung von Wahrheit als einem bereits

[18] Vgl. Thomas Mende, *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München 2013, bes. S. 142–145. Die Assoziation der Lichtung mit einer freien Stelle im Wald mag naheliegend sein, doch explizit wird diese Verbindung von Heidegger nur einmal hergestellt. So heißt es in einer Vorlesung vom Wintersemester 1937/38: »Das Seiende – und wir selbst inmitten seiner – liegt in gewisser Weise *offen*. Im Seienden herrscht solche *Offenheit* […] Das Seiende ist uns in dieser Offenheit nach seinen verschiedenen Bezirken verschieden vertraut und bekannt. Es steht in einer Helle des Kennens und der Beherrschung und gewährt Wege und Pfade der Durchdringung für die verschiedensten Weisen der Bearbeitung, Gestaltung und Betrachtung […] Das Seiende steht in einer Helle, im Licht, und gibt den Zu- und Durchgang frei – es ist gelichtet. Wir sprechen von einer Waldlichtung, einer freien, hellen Stelle. Die Offenheit des Seienden ist solche *Lichtung*« (Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ›Probleme‹ der ›Logik‹*, GA 45, 2. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 1992, S. 209, Herv. i. O.).

[19] Vgl. Martin Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerks«, in: ders., *Holzwege*, GA 5, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl., Frankfurt / M. 2003, S. 1–74, hier S. 32–35.

konstituierten, eingrenzbaren und mehr oder weniger stabil bleibenden Phänomen eingeräumt wird. Zugleich wird auf diese Weise eine Negativität im Wesen der Wahrheit selbst hervorgehoben, die als Unsicherheit und Unbestimmtheit nicht zu einer Umkehrung von Wahrheit als Falschheit Anlass gibt, sondern diese selbst als »in sich zugleich Verbergung«[20] kennzeichnet. Es ist diese Konzeption einer nicht von ihrer negativen Dimension abtrennbaren Wahrheit, die auch Agamben gegen eine rein positive und der Exzeptionalität des Menschen zuspielenden Auslegung von Weltoffenheit ins Spiel bringt (vgl. dazu weiter oben B 1.4).

Produktiv und anschlussfähig bleibt daran die Tendenz zur Depotenzierung von Subjektivität und ihrer Fundierung in Passivität, die auch die Neukonzeption des Humanen im *Humanismusbrief* prägt. Aus der Perspektive einer Medienphilosophie des Umweltlichen lässt dieser Ansatz aber doch wichtige Konsequenzen einer solchen Depotenzierung unbedacht, da er ausdrücklich in Abgrenzung zum Tier formuliert ist. Die Neukonzeption des Humanen findet folgerichtig im Register der Sprache (also in einem dem Tier immer schon verwehrten Bereich) statt. Die gewandelte Seinsweise des Menschen wird so mit einem Wandel der Auffassung von Sprache verknüpft, Sprache eingegliedert in das Wahrheitsgeschehen des Seins.

Als ein solches Geschehen lässt sich Wahrheit zwar niemals in einem stabilen Zustand auffangen, doch bleibt fraglich, ob damit tatsächlich schon all die Möglichkeiten zur Depotenzierung der menschlichen Ausnahmestellung vollständig erschlossen werden, die im Kunstwerk-Aufsatz durch die Verknüpfung von Wahrheitsgeschehen und einer nicht als dessen bloße Kehrseite fungierenden Materialität ins Spiel gebracht werden. Möchte man diesen Komplex über Heidegger hinaus weiterverfolgen, so ist maßgeblich, wie der Zusammenhang von Lichtung und Ek-sistenz anders gedacht werden könnte, wie Lichtung und Ek-sistenz noch einmal anders als bei diesem selbst mit Materialität verknüpft werden könnten. Und vielleicht ließe sich mit diesem Schritt auch einem anderen Problem begegnen: Laut Heidegger verfehlen alle metaphysischen Humanismen den Menschen, da sie ihn von der *animalitas* her und nicht zur *humanitas* hin denken. Doch folgt daraus notwendigerweise, dass es sich dabei um zwei entgegengesetzte Richtungen handeln muss, zwischen denen eine

[20] Ebd., S. 40. Vgl. zur Abgrenzung der *aletheia* von der dem Vorstellungsdenken verhafteten Auffassung von Wahrheit als »Richtigkeit« zudem GA 65, S. 357f sowie die ebenfalls in dieser Zeit verfasste Kritik am Wissensbegriff der neuzeitlichen Wissenschaften in »Die Zeit des Weltbildes«, a. a. O.

strikte Grenze verläuft ? Wäre es nicht auch möglich, zur *humanitas* hin zu denken, ohne dabei zugleich von der *animalitas* wegdenken zu müssen?

Da diese Frage sich Heidegger selbst offenbar gar nicht mehr stellt, ließe sich dem *Humanismus-Brief* zu Recht attestieren, er bewege sich »close to that humanism from which he had carefully distanced himself«[21]. Bevor mit Irigarays Lesart des späten Heidegger ein Weg aufgezeigt wird, den Zusammenhang von Lichtung, Materialität und Medialität zu denken, ohne dabei auf anthropozentrische Vorstellungen des Menschen zurückzugreifen, gilt es aber den Bereich, in dem diese Lesart als eine durchgängig Heidegger-kritische ihr Potential entfalten soll, noch einmal aus einer anderen Perspektive zu betrachten und vorzubereiten. Denn das oben zum Ausdruck gebrachte Ungenügen angesichts einer unzureichenden Selbstrevision Heideggers ist eingelassen in eine Thematik, die zwar mit dem Hinweis auf die »krypto-subjektphilosophische Dimension«[22] der Spätphilosophie, in der das Sein an Stelle des Subjekts getreten sei, angedeutet wird, annäherend angemessen aber nur behandelt werden kann, wenn man Heideggers »Kehre« nicht losgelöst von einer ihrer sie spätestens seit Mitte der 1930er-Jahre wesentlich motiverenden Kehrseiten betrachtet.

3.2 Gründungsfatalität. (Nicht nur) ein Exkurs

Die bisherige Rekonstruktion zentraler Begriffe und Argumente von Heideggers Kritik des Humanismus, seines selbstinterpretatorischen Motivs der »Kehre« sowie der Lichtung als einem »Grund der Möglichkeit«, der eine im Sinne dieser Kehre gewandelten Subjektivität in ihrer passivischen Seinsweise entspricht, haben in mehrfacher Hinsicht ein Ungenügen offenbart: So kommt die Absetzung von vermeintlich subjektphilosophischen Relikten nicht ohne eine auffällige Kontinuität aus, nicht ohne die strikte Abgrenzung des Menschen vom Tier, die gegenüber der Zeit bis 1930 sogar noch unerbittlicher scheint.

Doch das Ungenügen, dem im Folgenden weiter nachgegangen werden soll, betrifft nicht nur eine solche Inkonsequenz und Zögerlichkeit Heideggers, die positiv gewendet gerade der Komplexität des seinsgeschichtlichen Projekts angemessen sein könnte, die nicht zuletzt viel-

[21] Esposito, *Bìos*, a. a. O., S. 156. Esposito diagnostiziert bei Heidegger zudem einen »progressive loss of contact with the theme of ›factual life‹ in which the semantics of bios seemed inevitably implicated. It is as if the originary impulse to think life in the ›end of philosophy‹ (or the end of philosophy in the facticity of life) slowly flows back with the effect of dissolving its same object« (ebd.).

[22] Mende, *Metapher*, a. a. O., S. 134.

leicht selbst als performativer Vollzug eines abgerüsteten, nicht mehr auf letztgültige Wahrheiten abzielenden nachmetaphysischen Denkens zu verstehen wäre. Das Ungenügen beschränkt sich auch nicht darauf, die Notwendigkeit einer medienphilosophischen Aktualisierung von Motiven zu unterstreichen, deren Möglichkeiten Heidegger selbst nicht (mehr) entfaltet hat, wie weiter oben in Bezug auf die Störung und die tiefe Langeweile argumentiert worden ist. Es betrifft vielmehr eine systematische Spannung zwischen der Kehre und ihrer Kehrseite, die spätestens seit dem Erscheinen der ersten sogenannten *Schwarzen Hefte* im Jahr 2014 nicht mehr aufgerufen werden kann, ohne damit zugleich den werkhistorischen Echoraum von Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus und zum Antisemitismus zu betreten.

Bei den nach der Farbe ihres Einbandes benannten *Schwarzen Hefte* handelt es sich um eine Art von Denktagebüchern, die Heidegger von 1930 bis 1970 geführt hat. Sie enthalten Notizen und Überlegungen zur eigenen Arbeit wie auch Einschätzungen und Kommentare zu politischen Ereignissen seiner Gegenwart, die über den Status privater, lediglich als Denkstütze angefertigter Aufzeichnungen hinausgehen, da sie von Heidegger selbst noch zur posthumen Veröffentlichung und Abschluss der Gesamtausgabe vorgesehen wurden. Es finden sich darin im Zeitraum von 1938 bis 1941 eine Vielzahl von antisemitisch konnotierten Bemerkungen. Diese Äußerungen fordern eine vertiefende Auseinandersetzung mit Heideggers Verstrickungen mit antisemitischem und rassistischem Denken heraus, gerade weil sie zu einem Zeitpunkt auftreten, zu dem Heideggers Aufbruchstimmung nach der nationalsozialistischen Machtergreifung scheinbar bereits verflogen war, zu dem das vermeintlich »nur« episodische hochschulpolitische Engagement als Rektor der Universität Freiburg von 1933 bis 1934 bereits beendet und rein äußerlich eine Abkehr vom real existierenden Nationalsozialismus stattgefunden hatte.

Systematisch bedeutsam auch im Kontext dieser Untersuchung ist dabei der Umstand, dass Heidegger in einem Teil der in den *Schwarzen Heften* veröffentlichten Notizen durchgehend eine Form des Antisemitismus pflegt, die sich zwar nicht eindeutig mit Motiven aus den zuvor bereits veröffentlichten, gewissermaßen »offiziell philosophischen« Schriften zu dieser Zeit in Beziehung setzen lässt, doch aber eine Nähe zu seinem seinsgeschichtlichen Denken offenbart. Es ist diese vor Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* noch kaum zu ahnende quantitative wie qualitative Dichte der Verbindungen zwischen antisemitischen Stereotypen und zentralen Elementen des seinsgeschichtlichen Vorhabens, die ihren Herausgeber Peter Trawny zufolgender Bestandsaufnahme veranlasst haben:

> Bei Heidegger gibt es einen seinsgeschichtlichen Antisemitismus, der nicht wenige Dimensionen seines Denkens zu kontamieren scheint. Dieser Tatbestand wirft ein neues Licht auf Heideggers Philosophie sowie auf ihre Rezeption. War bisher Heideggers Verwicklung in den Nationalsozialismus ein Problem, das zu teilweise überzogenen Verurteilungen, teilweise aber auch zu berechtigten Vorbehalten führte, ist mit dem Bekanntwerden der ›Schwarzen Hefte‹ das Vorhandensein eines spezifischen Antisemitismus – der sogar in einer Zeit aufkommt, in der sich der Denker mit dem real existierenden Nationalsozialismus sehr kritisch auseinandersetzt – nicht zu übersehen.[23]

Keineswegs können hier jedoch alle entsprechenden Passagen ausführlich interpretiert, noch die komplexe Diskussion zu ihrer Einordnung und ihren Folgen in vollem Umfang abgebildet werden.[24] Konzentrieren möchte ich mich daher auf das Motiv der Gründung, dass das metaphysik- und subjektkritische Manöver der Kehre nahezu durchgängig begleitet. Im Laufe der 30er-Jahre intensiviert Heidegger seine Bemühungen um den Abbau metaphysischer Verstellungen und den Versuch, diesseits aller begrifflichen und kategorialen Einschränkungen des abendländischen Denkens und seiner Auslegung des Seienden als etwas Vorhandenem zu gelangen, schließlich aus dem Sein selbst heraus zu denken. Manifest wird diese Fokussierung eines »völligen Wandels der Bezüge zum Seienden und zum Seyn«[25] in der Emphase eines »anderen Anfangs«[26], der zugleich eine Form der »Gründung« ist, die nicht mehr als Setzung eines intentional handelnden Subjekts, sondern ein auf den Wurf des Seins antwortender »Entwurf«[27] verstanden wird.

Der Vollzug dieses anderen Anfangs ist darauf angewiesen, sich in einen Bezug zum »ersten Anfang« des abendländischen Denkens bei den Griechen setzen zu können: Es gibt eine »Zugewiesenheit des einen und des anderen Anfangs«[28], wie es ebenfalls einer Rezeptivität bedarf für das »Zuspiel des ersten Anfangs, damit dieser den anderen Anfang

[23] Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Frankfurt / M. 2014, S. 113. Trawny selbst distanziert sich in einem Nachwort zur zweiten Auflage von der Formulierung der »Kontamination« und der mit ihr aufgerufenen Logik der Reinheit und bevorzugt, von einem »Mitberührtwerden«, bzw. »Miterfasstwerden« zu sprechen (vgl. ebd., S. 121).

[24] Vgl. dazu neben der Studie Trawnys insbesondere Peter Trawny, Andrew J. Mitchell (Hg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt / M. 2015; Marion Heinz, Sidonie Kellerer (Hg.), *Martin Heideggers ›Schwarze Hefte‹. Eine philosophisch-politische Debatte,* Berlin 2016; Walter Homolka, Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Freiburg 2016; Hans-Helmuth Gander, Magnus Striet (Hg.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der ›Schwarzen Hefte‹*, Frankfurt / M. 2017.

[25] GA 65, S. 184.

[26] Ebd., S. 84.

[27] Vgl. ebd., S. 55–57.

[28] Ebd., S. 5.

ins Spiel bringe«[29]. Doch das Zuspiel findet nicht in einem bereits freien Raum statt, kann daher nicht damit rechnen, schon mit Sicherheit einen geeigneten Adressaten zu finden und zu erreichen, der gewissermaßen das »Weiterspiel« bzw. »Weiter-im-Spiel-halten« des Zugespielten garantiert, sondern trifft auf Blockaden, auf onto-epistemologische Hindernisse, die dem Wesen des abendländischen Denkens als Vergessen des ersten Anfangs selbst geschuldet sind.

Daher ist das seinsgeschichtliche Denken mindestens seit der Mitte der 30er-Jahre durch drei Grundoperationen und deren vordergründig gegenläufige, tatsächlich aber ineinandergreifende Bewegung geprägt: auf der einen Seite der Abbruch und die Absetzung (der bzw. von der Seinsvergessenheit des abendländischen Denkens), auf der anderen Seite der andere Anfang als (Neu-)gründung, als Wiederholung des ersten Anfangs bei den Griechen durch die Deutschen. Es handelt sich um ein Denkmodell, das durchaus folgende schematische Darstellung nahelegt: »erster Anfang im Urgriechentum bzw. bei den frühen Griechen – Verdeckung durch Metaphysik (beginnend mit Platon) und besonders durch das Christentum (Europa als Untergang des Abendlandes) und Freilegung des Ursprungs durch die Deutschen (anderer Anfang)«.[30]

Den *Beiträgen zur Philosophie* selbst ist kaum zu entnehmen, dass es für Heidegger geeignete und weniger geeignete, ja sogar vollständig ungeeignete Vollender des anderen Anfangs gibt. Er suggeriert dort nicht, dass es für den »Wurf« und das »Zuspiel« rezeptivere und weniger rezeptive Akteure der Anfänglichkeit geben könnte, zumindest nicht in dem Sinne, dass diese als national, kulturell oder rassisch markierbare Figuren auftreten. Eine Geschichte des Seins als Geschichte der Auslegungsweisen des Seins seit den Anfängen der Philosophie in der griechischen Antike kommt, so scheint es, ohne solche »most valuable players« aus. Als fundamentale Kritik an den Grundstrukturen der Rationalität bedarf sie nicht nur keiner konkreten Vollzugsakteure, sie muss eine derartige Verengung auf einzelne, identifizierbare Akteure idealerweise gerade vermeiden, um nicht ihre umfassende, also seinsgeschichtliche Geltung zu verspielen.

So ist dann auch vermeintlich allgemeingültig und neutral von der »Machenschaft« bzw. dem »Gegenständlich-Machenschaftlichen« als »Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vorgestellten« die

[29] Ebd., S. 9.

[30] Luca Di Blasi, »Territorialisierung des Ursprungs. Zur politischen Topologie Martin Heideggers«, in: Michael Friedman, Angelika Seppi (Hg.), Martin Heidegger: Die Falte der Sprache, Wien 2017, S. 253–278, hier S. 272. Di Blasi spricht daher auch von einem »topologischen Antisemitismus«, der den seinsgeschichtlichen komplementiere.

Rede, mithin also von einer onto-epistemologischen Bezugsweise, die der Möglichkeit des anderen Anfangs zum Hindernis gerate.[31]

Mit der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* hat sich die Vorstellung einer Figur- bzw. Akteurslosigkeit der Seinsgeschichte jedoch als Trugschluss erwiesen: Sehr wohl kennt das, was Trawny als das »Narrativ des anderen Anfangs«[32] bezeichnet, Jean-Luc Nancy möglicherweise treffender noch als das »gedankliche Dispositiv«[33] Heideggers, zumindest in der Zeit von 1938–1941 eindeutige Träger oder Agenten sowohl der Verstellung wie ihrer Auflösung. Ein ausschlaggebendes Moment des Narrativ- bzw. Dispositivcharakters der Seinsgeschichte besteht gerade darin, dass es diese in den *Beiträgen* (und anderen zu dieser Zeit verfassten und veröffentlichten Schriften) nicht explizit ausgewiesene Position gibt – und wenn nur als zumeist latente, nur in den Denktagebüchern manifest werdende, fast geisterartig momenthaft auftretende Gestalt. Der »Machenschaft« verfallen sind, so ist in zahlreichen Passagen der *Hefte* zu lesen, für Heidegger nicht nur »Bolschewisten«, »Amerikanisten« sowie die einem primitiven Biologismus anhängenden Nationalsozialisten, es sind ganz wesentlich – möglicherweise gar zuerst – die »Juden«.[34]

[31] Vgl. GA 65, S. 108–111. Ein Hinweis einer möglichen – wenn auch denkbar weit und unspezifisch gefassten Identifizierung – findet sich dennoch an einer Stelle, an der Heidegger das Vorstellungsdenken als Folge des »jüdisch-christlichen Schöpfungsgedankens« ausweist (ebd., S. 126).

[32] Vgl. Trawny, Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, a. a. O., bes. S. 17–30.

[33] Jean-Luc Nancy, »Heideggers Banalität«, in: Peter Trawny, Andrew J. Mitchell (Hg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt / M. 2015, S. 11–42, hier S. 29.

[34] Es sei hier besonders eine Passage ausführlich genannt. In dieser findet sich das Motiv einer »rechnerischen Begabung«, in der sich für Heidegger eine grundlegende Verfallsfigur neuzeitlicher Rationalität und ihrer »Seinsvergessenheit« manifestiert und die die Juden seiner Auffassung nach offenbar in besonderer Weise zum Vollzug des Prinzips der »Machenschaft« privilegiert. Der Vollzug der Machenschaft wird in der folgenden Passage zudem mit einer Differenzen zwischen den »Völkern« nivellierenden »Entrassung« in Verbindung gebracht, die einem weiteren antisemitischen Stereotyp entspricht – dem eines besonders durch Juden vorangetriebenen Internationalismus und Globalismus: »Die Juden ›leben‹ *bei ihrer betont rechnerischen Begabung* am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen. Die Einrichtung der rassischen Aufzucht entstammt nicht dem ›Leben‹ selbst, sondern der Übermächtigung des Lebens durch die Machenschaft. Was diese mit solcher Planung betreibt, ist eine *vollständige Entrassung* der Völker durch die Einspannung derselben in die gleichgebaute und gleichschnittige Einrichtung alles Seienden. Mit der Entrassung geht eine Selbstentfremdung der Völker in eins – der Verlust der Geschichte – d. h. der Entscheidungsbezirke zum Seyn« (Martin Heidegger, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, GA 96, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt / M. 2015, GA 96, S. 82, Herv. i. O). Zwar betont Heidegger seine Ablehnung des biologistischen Rassismus der Nationalsozialisten (vgl. Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, GA 94, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt / M. 2014, S. 142–144), doch bewahrt ihn das nicht davor, rassistische Stereotype auf der seinsgeschichtlichen Ebene zu integrieren. Die grundlegende Vorstellung einer weltpolitisch bedeutsamen Agentenschaft

Dieser Rückgriff auf einschlägigste wie primitivste Stereotype charakterisiert eine »Banalität« Heideggers, die Nancy in seinem Essay ausdrücklich benennt: »Die Banalität im Fall Heideggers, ist jene der *doxa* des Antisemitismus, so wie sie in Europa in den Jahren 1920–1940 zirkulierte und wie sie heute, insbesondere in Frankreich, Deutschland, Griechenland und ein wenig überall wieder auftaucht.«[35]

Doch was genau kennzeichnet nun Heideggers »gedankliches Dispositiv« und dessen »Banalität«? Zunächst wäre eine Präzisierung des Begriffs »Dispositiv« zu leisten. Nancy hält es für unentscheidbar, ob »es das gedankliche Dispositiv [ist], das das antisemitische Motiv aufsucht«, oder es »andersherum der Antisemitismus [ist], der einen Teil des Dispositivs anregt«.[36] Hervorzuheben ist, dass die Rede vom »gedanklichen Dispositiv« keineswegs so verstanden werden sollte, als sei es Heidegger selbst, der sich ein solches Dispositiv konstruiert, einen dazu komplementären Antisemitismus aufsucht bzw. sich von diesem zur Errichtung eines solchen Dispositivs anregen lässt. Mit Foucault, auf den Nancy nicht verweist, obwohl er damit sein Argument durchaus in diese Richtung hätte zuspitzen können, ist ein Dispositiv »ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst«.[37] Es ist nicht durch ein Denken, nicht durch diese_n oder jene_n »Denker_in«

des Judentums verweist darüber hinaus auf Grundzüge der *Protokolle der Weisen von Zion.* Zwar ist unklar, ob Heidegger diesen Text selbst jemals gelesen hat, doch scheint zumindest ihr indirekter Einfluss unstrittig (vgl. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., bes. S. 45–57). Nancy bemerkt dazu: »Zweifellos besteht eine Nähe seiner Anliegen mit diesem Text (das Thema des Rechnens, der Demokratie, der Manipulation, des Internationalismus usw.). Die Frage, ob Heidegger diese grobe und groteske Fälschung gelesen hat, stellt sich nicht. Ihre Existenz war ganz einfach der Effekt und der Reflex einer weit verbreiteten Meinung, die überall in Europa verstärkt aufgenommen wurde […] Sich 1940 in der Nähe ihrer Äußerungen zu bewegen, ohne den Text zu zitieren, aber auch ohne sich von ihm abzugrenzen, konnte kein Zufall sein. Heidegger weiß genau, was er tut. Er macht sich den banalen Müll zu seinen höheren Zwecken zu eigen. Was auch heißt, dass er eine höhere Wahrheit des Antisemitismus anerkannte.« (Nancy, »Heideggers Banalität«, a. a. O., S. 28).

35 Nancy, »Heideggers Banalität«, a. a. O., S. 12. Herv. i. O. Nancy beruft sich damit ausdrücklich auf Hannah Arendts Ausdruck von der »Banalität des Bösen«, die damit in ihrer Studie zu Adolf Eichmann eine Art des »Bösen« zu kennzeichnen versucht hatte, dass gerade nicht als Diabolisches, Dämonisches oder Wahnhaftes auftritt, sondern sich im Gegenteil in einer vermeintlichen Normalität ausdrückt, die Arendt auf die »Realitätsferne und Gedankenlosigkeit« (Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen,* 15. Aufl., München 2006, S. 57) Eichmanns zurückführt.

36 Ebd., S. 29.

37 Michel Foucault, »Ein Spiel um die Psychoanalyse. Gespräch mit Angehörigen des Departement de Psychoanalyse der Universität Paris / Vincennes«, in: ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit,* Berlin 1978, S. 118–175, hier S. 119f.

und schon gar nicht »den« Denker des Seins einhol- oder beherrschbar, vielmehr werden Denken, Wahrnehmen und Handeln durch das Dispositiv auf bestimmte Weise formiert, aufgestellt und hervorgebracht.[38]

Das Dispositiv spannt sich auf zwischen einer allgemeinen antisemitischen »doxa«, der Zuspitzung der politischen Lage Ende der 1930er-Jahre, die auch für Heidegger spürbar auf einen neuen Weltkrieg hauslief, und den Schwierigkeiten und Hindernissen des eigenen Denkens, der »Unmöglichkeit, Zugang zu einem anderen Anfang zu finden, wenn nicht unter der Bedingung eines vollständigen Verschwindens dessen, was das Abendland in seiner allerletzten Verfassung kennzeichnet: das technische Wissen, die Herrschaft der Massen, das Rechnen und die ›Machenschaft‹«.[39]

In dieser Gemengelage sowohl apokalyptischer wie eschatologischer Ahnungen und Hoffnungen stellt sich der Rückgriff auf die seinsgeschichtliche Rolle des Judentums als Effekt eines in seinen Grundzügen bereits auf den Durchbruch zu einem gereinigten, eigentlicheren und ursprünglicheren Anfang eingestellten Dispositivs ein: »Die Frage nach der Rolle des *Weltjudentums* ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage nach der Art von Menschentümlichkeit, die s*chlechthin ungebunden* die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche ›Aufgabe‹ übernehmen kann.«[40] Aufgerufen wird damit nicht nur das verschwörungstheoretische Klischee eines Judentums als geheimer Steuerungsinstanz weltgeschichtlicher Ereignisse, wie es aus den *Protokollen der Weisen von Zion* bekannt war, sondern zugleich die des Juden als ungebunden, boden- und heimatlos, mit der Heideggers »seinsgeschichtlicher Antisemitismus« nicht zuletzt seine profane Verwandtschaft zu jener nationalistisch-reaktionären Grundeinstellung Uexkülls oder Chamberlains bezeugt (s. dazu weiter oben Kapitel A 2.4).

Mit der Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein vollziehen die Juden die Operation des Abbruchs, die dem damit erst ermöglichten Neuanfang notwendig zugehört, auch wenn dieser in Heideggers Konzeption vielleicht doch nur die erste Vorstufe einer erst noch zu vollendenden produktiven, auf das Sein hin öffnenden »Zerstörung« wäre.[41]

[38] Vgl. dazu auch die Herleitung des Dispositiv-Begriffs vom lateinischen »ponere«, »disponere« bei Giorgio Agamben, *Was ist ein Dispositiv?*, Zürich, Berlin 2008.

[39] Nancy, »Heideggers Banalität«, a. a. O., S. 15.

[40] GA 96, S. 121, Herv. i. O.

[41] So unterscheidet Heidegger an anderer Stelle zwischen einer Zerstörung als einer guten, produktiven Abtragung von Verstellungen (im Sinne der eigenen »Destruktion« der Metaphysik), die die Möglichkeit eines anderen Anfangs überhaupt erst bereitet, und einer unproduktiven »Verwüstung«: »Zerstörung ist der Vorbote eines verborgenen Anfangs, Verwüstung aber ist der Nachschlag des bereits entschiedenen Endes. Steht das Zeitalter

Der Ausschluss des Jüdischen aber, so betont Nancy, ist Symptom eines »Begehrens, sich auf sich zu gründen«[42], Symptom einer Selbstverachtung des Abendlandes, weil dieses Jüdisches einschließt. Sein Ende als eine Art Erlösung, die einen anderen Anfang ermöglicht, wäre damit die Sehnsucht nach einem differenzlosen, selbst gesetzten, wahrhaft eigenen Anfang des Abendlandes, eines Anfangs des Seins ohne dessen Kehrseite, ohne Seinsvergessenheit. Weil Heideggers Denken in diesem auf Identität eingestellten Dispositiv einer Gründung ohne Differenz eingeschlossen bleibt und innerhalb dieses Dispositivs zu einem zwar formal eigenwilligen, strukturell aber fatal allgemeinen, »banalen« Motiv gelangt, weil sein Denken an den »Selbsthass gefesselt bleibt, der ein unablässiges Kennzeichen des Abendlandes bildet«[43], lassen sich seine antisemitischen Einlassungen nicht auf eine private Verirrung reduzieren, sondern fordern zu einer Auseinandersetzung auf, die weit über den Kontext Heideggers hinausgeht.

Eher nivelliert zu werden scheint mir die Notwendigkeit und Tragweite einer solchen Auseinandersetzung dagegen, wenn man Heideggers Irren als Ausdruck eines »Schmerzes« zu beschreiben versucht, der jeder Philosophie unausweichlich eingeschriebenen sei, wie es Trawny zum Abschluss seiner Studie anregt.[44] Denn wessen Schmerz ist dabei angesprochen? Heideggers eigener? Seine Scham? Oder jener der »Heideggerianer«, die nun erneut und noch tiefgreifender desavouriert wären und ihren Heideggerianismus nur von Neuem, nun mittels dieses erfahrenen Schmerzes zu rechtfertigen und nobilitieren versuchten (auch wenn Trawny selbst einer solchen Neigung sicher unverdächtig ist)?

Beschämend wäre dabei die maßlose Asymmetrie gegenüber dem Schmerz der Betroffenen der Shoa, dem in Heideggers Denken niemals Raum gegeben wurde, der in der Frage um die Auslegung der *Schwarzen Hefte* erneut völlig außen vorgelassen zu werden droht und der doch in jeder Diskussion präsent bleibt. Sich zu dieser Asymmetrie im Denken zu verhalten und sich ihr gegenüber verantwortlich zu zeigen, kann viel-

schon vor der Entscheidung zwischen Zerstörung und Verwüstung? Aber wir wissen den anderen Anfang, wir wissen ihn fragend […]« (GA 96, S. 3). Das Motiv der »Verwüstung« ließe sich dabei auch zurückbeziehen auf die »Juden« als durch die Wüste ziehende semitische Nomaden (vgl. Di Blasi, »Territorialisierung des Ursprungs«, a. a. O., S. 266–269), während es im Gegensatz zu diesen den erdgebundenen Deutschen vorbehalten bleibt, den »Austrag eines unentfalteten Anfangs« (GA 94, S. 172; GA 96, S. 235) zu vollbringen.

42 Nancy, »Heideggers Banalität«, a. a. O., S. 36.

43 Ebd., S. 39. Prägnant heißt es dazu: »Der Jude wird Name und Index eines Mangels, sich zu identifizieren, sich wieder zu erkennen und sich zu akzeptieren, gewesen sein« (ebd., S. 26).

44 Vgl. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., S. 122.

leicht nur in einer unablässigen und unabschließbaren Selbstkritik des abendländischen Denkens bestehen, die immer nur mit und durch ihre eigene Tradition erfolgen kann. Es ist diese Verantwortung gegenüber einer »Erbschaft«, die Nancy erneut ins Spiel bringt, auf die aber auch bereits Derrida – noch ohne Kenntnis des Inhalts der *Schwarzen Hefte* – hingewiesen hat.[45]

Inwieweit aber könnte eine Medienphilosophie des Umweltlichen innerhalb ihres notwendig begrenzten Raums sich dieser Verantwortung stellen, ohne sich aus eben diesem Raum zu weit zu entfernen, ohne aber auch den Bezug zu den in diesem Exkurs herausgehobenen Problemstellungen zu verpassen und darüber zur kritizistischen Pose zu geraten? Führen wir uns zur Annäherung an diese Aufgabe zunächst noch einmal das zentrale Motiv einer Gründung ohne Differenz vor Augen: Die Emphase des Gründens und Anfangens in Heideggers Denken der 30er- und 40er-Jahre, so ließe sich mit Blick auf die *Schwarzen Hefte* dieser Zeit behaupten, kaschiert implizite Ausschlüsse, sie tendiert dazu, erneut auf Figuren der Versicherung und Stabilität hinauszulaufen.

»Die Verwandlung des Menschen selbst«[46], von der Heidegger in den *Beiträgen* spricht und die maßgebliches Anliegen auch des *Humanismus-Briefs* ist, steht durchaus in einem strukturellem Bezug zum anderen Anfang und seiner Probleme, der über die historische Zäsur des Zweiten Weltkriegs hinaus in Heideggers Denken konstant bleibt.

Möchte man den *Humanismus*-Brief in diesem Kontext situieren, so trifft zwar Philippe Lacoue-Labarthes Einschätzung von Heideggers Humanismus-Kritik und seiner Suche nach einem anderen »humanum«

[45] In einem Diskussionsbeitrag zu einem Kolloquium in Heidelberg am 5. Februar 1988 fragt Derrida »Angenommen, Heidegger hätte zu 1933 nicht nur gesagt: ›Ich habe eine große *Dummheit* begangen‹, sondern: ›Auschwitz ist der absolute Grauen‹ (was es ist, nicht wahr?), ›es ist das, was wir verurteilen müssen, was ich radikal verurteile …‹. Gut. Solche Sätze sagen wir alle. Was wäre in dem Moment geschehen? Er wäre vermutlich freigesprochen worden, leichter freigesprochen. Man hätte die Akte der Bezüge zwischen Heideggers Denken und dem Ereignis namens Nazismus, den überdeterminierten Ereignissen, die man Nazismus nennt, geschlossen; mit einem schnell konsensfähigen Satz hätte Heidegger die Dinge *geschlossen*. Und wir würden uns heute nicht fragen – und das *müssen* wir tun – was für Affinitäten, Gleichzeitigkeiten, gemeinsame Wurzeln Heideggers Erfahrung des Denkens mit dieser noch ungedachten Sache haben konnte, die der Nazimus für uns ist. […] Das ist die Erbschaft. Und meines Erachtens hinterlässt das entsetzliche und vielleicht unverzeihliche Schweigen Heideggers, die Abwesenheit von solchen Sätzen, wie wir sie hören möchten, wie wir sie zu äußern vermögen, zum Nazismus oder zu seinem Verhältnis zum Nazismus, hinterlässt diese Abwesenheit uns eine Erbschaft, hinterlässt uns die Weisung, zu denken, was er nicht gedacht hat« (Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. Philosophische und politische Tragweite seines Denkens. Das Kolloquium von Heidelberg*, hg. v. Mireille Calle-Gruber, Wien 2016, S. 65f, Herv. i. O.). 46 GA 65, S. 84.

[46] GA 65, S. 84.

als einer klaren Abgrenzung vom biologisch-rassistischen Humanismus des Nationalsozialismus, als klarer Abgrenzung vom »Subjekt der absoluten Selbsterschaffung«[47] grundsätzlich zu. Doch impliziert dies eben nicht bzw. nicht hinreichend – so wäre nach der Lektüre der Lacoue-Labarthe selbstverständlich noch nicht zugänglichen *Schwarzen Hefte* zu konstatieren – eine Aufgabe des Motivs der Gründung, des Anfangs ohne Differenz. Das bedeutet noch nicht, dass jedes zu diesen Motiven tendierende Denken notwendig anfällig für antisemitische Stereotype sein muss. Doch indem Heidegger »seinen« Humanismus noch immer ein Stück weit aus einer Abwehrhaltung, aus einer antagonistischen Konstellation heraus denkt, setzt er eine mit Nancy als spezifisch abendländisch zu kennzeichnende Tradition der Angst um die eigene Identität fort.

Die systematische Affinität dieser Tradition zu einem »gedanklichen Dispositiv« antisemitischer Denkmotive wird auch dort noch bezeugt, wo ein als souverän angenommenes Autorensubjekt »Heidegger« diesen Motiven vordergründig fern zu sein scheint. Ein Zurückweichen vor Differenz bleibt auch seiner nachmetaphysischen Konzeption des Humanismus eingeschrieben und lässt sich nicht etwa nur auf das Jüdische als Differenz zum Abendländischen beziehen. Es betrifft auch, wie mit Agamben gezeigt werden konnte, die im Menschen selbst verlaufende instabile Grenze zum Tier. Betrifft es darüber hinaus vielleicht auch die sexuelle Differenz? Und auf welche Weise wären, im Bewusstsein der Gefahr eines steten Rückfalls in die Versicherung einer Selbstidentität des Abendlandes, andere, grundlosere Konzeptionen denkbar?

Einerseits stellen die genannten Überlegungen damit einen Exkurs dar, fallen sie doch aus dem bisherigen Zusammenhang und den zu diesem zählenden Begriffen wie Welt und Umwelt, Mensch, Tier und Weltoffenheit hinaus. Andererseits kommen sie doch auf noch einmal anders akzentuierte Weise auf die bereits thematisierten Aspekte des Ausschlusses, der Vermeidung und der (Nicht-)Anerkennung von Differenz zu sprechen, sodass sie zugleich mehr als nur einen Exkurs darstellen.

Die Probleme einer Gründung ohne Differenz und ihrer Kehrseiten, die das gedankliche Dispositiv konstituieren, in das Heidegger verstrickt ist, sind daher, obwohl sie sich zunächst weit von der Frage nach Mensch und Tier entfernen, obwohl sie nicht zuletzt auch weit entfernt sind von der gegenwärtigen Medienökologie, der medienphilosophischen Frage nach dem Umweltlichen keinesfalls äußerlich. Mit einigem Recht

[47] Philippe Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart 1990, S. 134.

ließe sich sogar behaupten, dass Uexkülls Transparenz- und Possessivitätsdenken des Umweltlichen nicht nur dem gleichen gedanklichen Dispositiv eines abendländischen Selbstidentitätsbegehrens entspringt (was mit Blick auf Uexkülls *Staatsbiologie* geradezu trivial erscheint). Vielmehr speist sich Uexkülls Attraktivität für Heidegger – trotz ihrer unüberbrückbaren, abgründigen Differenzen in Bezug auf das Lebendige – aus der gemeinsamen Affinität zu topologischen Zuweisungen, aus der Vorliebe für in sich geschlossene Bezirke des Seienden. Ein vor dem Horizont antisemitischer Klischees verstandenes, ort-, boden- und heimatloses »Judentum« ließ sich diesen Denkfiguren hingegen niemals zuordnen. Geschieht dies im Falle Uexkülls im Rahmen eines Immunisierungsparadigmas (Esposito), das auf die Reinheit eines biologischen Kollektivkörpers abzielt, findet bei Heidegger eine völlige Abkehr vom *bìos* statt. Weil diese Abkehr aber ebenfalls auf eine Art differenzlose Selbstidentiät hinausläuft, ließe sich von einer Immunisierung der Seinsgeschichte und der Seinsgeschichte selbst als einem Dispositiv der Immunisierung sprechen.

Zu betonen ist das insbesondere deshalb, weil eine medienphilosophische Aktualisierung eines zentralen Begriffs der 30er- und 40er-Jahre, der Lichtung, wie sie nun mit Irigaray versucht werden soll, nicht mehr anders als auch in dem durch die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* veränderten Rahmen stattfinden kann, sich als Aktualisierung in Bezug zu diesem veränderten Rahmen zu bewähren hat. Für Irigaray, die ihre Lektüre zwar noch ohne Kenntnis der *Schwarzen Hefte*, zugleich aber in erstaunlich aktueller Sensibilität für die systematischen Probleme des Gründungsmotivs entwickelt hat, gilt dann, dass sie, wie Peter Trawny es ausgedrückt hat, von diesen ebenfalls »miterfasst« ist. Doch ist damit keineswegs vorab die Einnahme einer entweder apologetischen oder aber mitverdammenden Haltung gegenüber Irigaray gefordert. Lediglich sollte ihre Auseinandersetzung mit Heidegger heute besonders im Kontext der *Schwarzen Hefte* situiert werden, um daraufhin die Tragweite und das Potential ihrer Kritik erneut prüfen zu können.

3.3 Das Vergessen der Luft: Heidegger mit Irigaray

Was also wäre, wenn die Axiomatik eines differenzlosen, ursprünglichen Grundes ausgesetzt werden könnte, die sich immer wieder in die Konzeption der Lichtung und das Verständnis der Weltoffenheit des Menschen einschreibt, immer wieder ein Spannungsverhältnis in Heidegger selbst erzeugt, in Heidegger als dem Denker der neuen, ursprünglicheren

Gründung auf der einen und dem Denker der Unmöglichkeit jeglicher stabilen Gründung auf der anderen Seite?

Die von Heidegger aufgezeigte Notwendigkeit einer Depotenzierung des menschlichen Subjekts bleibt zentral, doch gleichzeitig führt kein Weg zurück hinter die Einsicht in die aufgezeigte Gründungsfatalität. Diese lässt Heideggers Konzeption nicht nur nicht erschöpfend und vorbehaltsfrei zum Durchbruch gelangen, sondern weist dessen Philosophie im Gegenteil noch als Ausdruck eines verhängnisvollen Identitätsphantasmas des abendländischen Denkens aus. Ein davon abweichendes Konzept ist mit der aus dem Denken Agambens und Merleau-Pontys heraus entwickelten negativen Ambientalität bereits in wichtigen Grundzügen dargestellt worden. Insofern dieses Denken aber zwar nicht in allen, doch aber in wesentlichen seiner Elemente ein post-heideggerianisches Denken ist, kann es sich nicht von der Verantwortung befreien, das Problem einer Gründung ohne Differenz selbstkritisch zu konfrontieren.

3.3.1 *Von der Lichtung zur Luft*

Als Ausgangspunkt kann dazu der im Begriff der Lichtung als Wahrheitsgeschehen angelegte Widerstreit von Unverborgenheit und Verborgenheit dienen. Geprägt ist dieser Widerstreit durch eine Ambiguität zwischen »progressiver Wahrheitsannäherung« und einer »Durchsichtigkeit des Seienden selbst«, wie es in einer Studie Ernst Tugendhats zu Heideggers Wahrheitsbegriff heißt.[48] Der »progressiven Wahrheitsannäherung« entspricht einer nicht einfach gegebenen und durch menschliche Erkenntnisvermögen nie vollkommen einholbaren Wahrheit, während Tugendhat mit der »Durchsichtigkeit« dagegen gerade Heideggers Tendenz zu einem Begriff von Wahrheit als vorgängiger Erschlossenheit zu fassen versucht.

So plausibel diese Gegenüberstellung als Vorschlag zur werksystematischen Einteilung ist, die die Bewegung der »Kehre« anhand des Wandels in der Wahrheitskonzeption nachvollzieht, so erscheint sie aus medienphilosophischer Perspektive doch ergänzungsbedürftig. Quer zu Tugendhats Unterscheidung bietet eine medienphilosophische Betrachtungsweise die Option, »Durchsichtigkeit« gerade nicht als transparente Intelligibilität alles Seienden zu fassen, sondern als Durch-sichtigkeit, als etwas, dessen Erkennbarkeit nur »durch« etwas anderes ermöglicht wird, das als Mediales die Durchsichtigkeit erst bedingt. Damit wird die Korrelation von voraussetzungslos gegebener Wahrheit und Durchsich-

[48] Vgl. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin 1967, bes. S. 328–362.

tigkeit unterbrochen, sodass Wahrheit als etwas begriffen werden muss, dem sich immer nur durch mediale Bedingtheit hindurch, mithin also progressiv anzunähern ist. Im Zuge dieser Annäherung können immer auch gegenläufige, gewissermaßen regressive Distanzierungen und Unterbrechungen als Effekt des Medialen auftreten, die weder vollständig zu beherrschen, noch überhaupt zu vermeiden sind.

Irigaray setzt gegen Heideggers Begriff von Wahrheit als Lichtung ein Denken, dass dieser medienphilosophischen Option nahesteht und denkt die Bedingtheit menschlicher Erkenntnis als in diesem Sinne durch-sichtig, als diaphänomenologisches Durch-etwas-erscheinen, das zugleich untrennbar mit dem ontologischen Durch-etwas-sein des Lebendigen verbunden ist. Ihre Heidegger-Lektüre in *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger* bietet Anschlussmöglichkeiten sowohl in Richtung einer rückgreifenden Konfrontation mit der geschilderten Gründungsfatalität, als auch im Sinne einer vertiefenden Ausarbeitung der Materialität wie Medialität des Umweltlichen und ihrer ethisch-politischen Konsequenzen.

»The clearing of the opening«, fragt Irigaray zu Beginn ihres Essays, »›of what‹ can this be?«[49] Heidegger, so vermutet sie, habe sich diese Frage nach dem »of what« niemals stellen können, sei sie doch möglicherweise zu unschuldig, zu einfach, aufgrund ihrer Fokussierung auf das Sinnliche und Materielle innerhalb der Philosophiegeschichte kaum sagbar gewesen. Als das, was gründet, was Seiendes in die Anwesenheit bringt, sei Sein selbst immer verborgener, »groundless ground« geblieben. Was aber muss verborgen bleiben, was nicht ins Erscheinen treten, in der Unverborgenheit bleiben, damit Seiendes erscheint? Irigaray stellt diese Frage erneut, doch liefert sie diesmal einen Antwortversuch mit: »Of what (is) this *is*? Of air.«[50]

Hielte man sich ganz im Bereich der mit dem Begriff der Lichtung aufgerufenen Metaphorik auf, ließe sich formulieren: Als Medium des Erscheinens von Licht ist Luft und nicht erst das Einräumen eines freien und festen Grundes innerhalb eines Waldes Bedingung der Lichtung. Eine solche zunächst sehr konkret physikalisch anmutende Interpretation des Lichtungsbegriffs mag Widerspruch hervorrufen, mag gar befürchten lassen, weit hinter Heidegger zurückzufallen. Eine solche Deutung verpasste aber Tragweite von Irigarays Manöver. Die Strategie ihrer Begriffsarbeit besteht ausdrücklich darin, sich in und durch den von Heidegger vorgegebenen metaphorischen Rahmen zu vollziehen. Das »Vergessen der Luft« ist weniger wörtlich aufzufassen als es vielmehr den Blick auf die

[49] Luce Irigaray, *The forgetting of air in Martin Heidegger*, Austin, TX, 1999, S. 3.
[50] Ebd., S. 5, Herv. i. O.

Konstruktion von Heideggers Denkgebäude lenkt, auf dasjenige, was zur Sicherung von dessen Kohärenz und Stabilität ausgeschlossen werden muss, um durch die gesteigerte Aufmerksamkeit für diese Ausschlüsse eine Verschiebung hin zu anderen Modi des Denkens zu ermöglichen.[51]

Mit dem ersten ihrer Kritikpunkte wendet sie sich gegen die Assoziation der Lichtung mit einem Ort auf festem Grund, mithin also gegen die Verknüpfung des Paradigmas einer Gründung ohne Differenz mit einem topologischen Denken:

> Perhaps one must remove from Heidegger that earth on which he so loved to walk. To take away from him this solid ground, to rid him of the ›illusion‹ of a path that holds up under his step – even if it goes nowhere [...] Metaphysics always supposes, in some manner, a solid crust from which to raise construction. Thus, a physics that gives privilege to, or at least that would have constituted, the solid plane. [...] As long as Heidegger does not leave the ›earth‹, he does not leave metaphysics. The metaphysical is written neither on / in water, nor on / in air, nor on / in fire. Its ek-sistance is founded on the solid.[52]

Wenn die Erde das Element der Metaphysik ist, so kann sich ein anderes Denken, eine »groundless foundation of metaphysics«[53], erst durch Einbezug anderer, flüchtigerer Elemente wie Wasser oder Luft einstellen. Doch sollte man Irigarays Selbstbezichtigung an dieser Stelle nicht zu unbedarft folgen, möchte man nicht Gefahr laufen, damit umgekehrt nur eine Karikatur des Heideggerschen Denkens als Gegenposition in Stellung zu bringen. Irigarays Kritik trifft Heidegger nicht an einem Punkt, den dieser sträflich vernachlässigt hätte, besteht dessen Konzept des Grundes ja gerade in einer Vorstellung von Grund als »Ab-grund«, als einem Grund, der in einem sich allen festen Bestimmungen und Vorgriffen entziehenden Sein fundiert ist.[54] Durchaus treffend und fruchtbar, vor dem Hintergrund der seit Erscheinen der *Schwarzen Hefte* neu zu bewertenden

[51] Irigarays philosophisches Verfahren ist daher sowohl als »deconstructive genealogy« (Athena Athanasiou, Elena Tzelepis »Thinking Difference as Different Thinking in Luce Irigaray's Deconstructive Genealogies«, in: dies. (Hg.), *Rewriting Difference. Luce Irigaray and ›the Greeks‹*, Albany, NY, 2010, S. 1–14, hier S. 2) wie auch als »subversive mimicry« (Rachel Jones, *Irigaray. Towards A Sexuate Philosophy*, Cambridge, UK, 2011, S. 19) bezeichnet worden. Irigaray, so Jones, »takes up key texts and voices from the tradition in ways that subvert their words from within. By asking question and exposing blindspots, she twists their dense theoretical fabric around until it reveals its dependence on making woman both ›object‹ and ›other‹« (ebd., S. 17).

[52] FA, S. 2.

[53] Ebd., S. 5.

[54] So heißt es etwa zum Ende einer Vorlesung aus dem Wintersemester 1955/56: »Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt. Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen« (Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt / M. 1997, S. 169).

Seinsgeschichte vielleicht treffender und fruchtbarer denn je ist Irigarays Kritik hingegen, wenn man sie auf das Spannungsverhältnis zwischen den in diese Richtung weisenden Tendenzen und der dennoch nie explizit ausgeschlossenen »Kopplung von ›Anfang‹ und ›Boden‹«[55] bezieht.

Entscheidend ist daher ihre Alternative: Als Grund für die Grundlosigkeit des Grundes setzt sie im Gegensatz zu Heidegger nicht die Fundierung jedes Grundes im Sein, sondern in einem materiellen, immanenten Differenzierungsgeschehen an. Luft steht in Irigarays Intervention exemplarisch für die »forgotten *material mediation* of the *logos*. Eluding both the sensible and the intelligible, it would permit their very determination as such.«[56] Das Vergessen, das eine Gründung, einen Anfang ohne Differenz, eine Selbstsetzung ermöglicht, ist das Vergessen der Medialität jeglicher dem *logos* im Sinne von Geist, Sprache oder Vernunft zugeordneter Vermögen und Prozesse, oder genauer ausgedrückt: der im Materiellen fundierten Medialität dieser Vermögen und Prozesse.

Ihre Lesart sowie die von dieser Lesart aus zu entwickelnde Alternative kann daher als eine medienphilosophische beschrieben werden, wie nun überhaupt ein medienphilosophisches Denken als ein möglicher Ansatz positioniert werden kann, dem von Nancy (wie auch von Di Blasi, Trawny und schon Derrida) aufgeworfenen Gründungsproblem zu begegnen. Gegen die bei Heidegger dominierende, zwischen Gründung und Abgrund zwar schwankende, doch aber in letzter Konsequenz statisch bleibende Fundierung lässt sich mit Irigaray ein solches mediales Denken ins Feld führen. An Stelle einer transzendentalen Gründung rückt bei Irigaray ein Denken der Passage, das die generativ-mediale Dimension des Materiellen betont.[57]

Aus einer diaphänomenologischen Perspektive weist Irigarays Verständnis der Luft als Bedingung der Lichtung damit eine Nähe zu Merleau-Pontys Fleischbegriff auf, doch wird ihr Verhältnis zu Merleau-Pontys Spätwerk noch genauer zu behandeln sein. Für Heidegger selbst gilt, dass er sich diesem Denken eines immanenten Entbergungsgeschehens vielleicht nur in seinem *Kunstwerk*-Aufsatz mit der Konzeption des Streits von Welt und Erde angenähert hat, diese anschließend aber wieder zu

[55] Di Blasi, »Territorialisierung des Ursprungs«, a. a. O., S. 269.

[56] FA, S. 11, Herv. i. O.

[57] Vgl. zu einer Interpretation des *Forgetting*-Essays am Leitfaden des Motivs der Passage Joanne Faulkner, »Amnesia at the Beginning of Time: Irigaray's reading of Heidegger in The Forgetting of Air«, in: *Contretemps* 2, 1, 2001, S. 124–141. Vgl. zudem aus kultur- und wissensgeschichtlicher Perspektive Eva Horn, »Air as Medium«, in: *Grey Room* 19, 73, S. 6–25.

Gunsten eines abstrakten Begriffs von Entbergung fallengelassen hat.[58] Weil Irigaray dieses Moment vor dem ethisch-politischen Horizont der Frage nach der sexuellen Differenz zuspitzt, ließe sich ihrem Unterfangen daher ebenfalls attestieren, was Christoph Menke in Bezug zu Adornos und Lévinas' Umgang mit Heidegger betont hat: »Aus ihrer Sicht muss der Versuch, Heideggers Kritik am neuzeitlichen Subjektbegriff eine ethisch-politische Bedeutung zu geben, dazu führen, diese Kritik selbst zu kritisieren.«[59]

Als produktiv kann eine solche Kritik dann verstanden werden, wenn sie nicht auf einen Abschluss drängt, sondern an den von Heidegger aufgeworfenen Problemen weiterarbeitet, diese für andere, darin selbst implizit verborgene Fragestellungen öffnet, auf dem gleichen Weg aber auch dort innehält und abbiegt, wo Heidegger selbst zu häufig und unnachgiebig nur mehr dem Raunen des Seins als Echo diente. Im Vordergrund soll nun zunächst die Frage nach dem Status einer *ek-stasis* stehen, die anders als bei Heidegger in Materialität fundiert ist, um im weiteren Verlauf die Möglichkeiten und Herausforderungen einer Berufung auf Materialität selbst über Irigaray hinaus zu diskutieren.

3.3.2 *Ek-stasis ohne Exzeptionalismus*

Irigarays Aktualität für eine Medienphilosophie des Umweltlichen besteht darin, Luft als »material mediation« in doppelter Weise zu verstehen: zum einen als im starken Sinne hervorbringende Vermittlungsinstanz, die etwas zur Erscheinung bringt, zum anderen auch als »Medium« im Sinne

[58] Aktuelle Ansätze, die die Modalität und Struktur des Entbergungsgeschehens bei Heidegger thematisieren, beziehen sich daher häufig positiv auf den *Kunstwerk*-Aufsatz. Im Kontext einer Befragung des Motivs der Kehre führt etwa Dieter Thomä an: »Die wohl prominenteste Revision liegt in der Einführung der Gegenüberstellung von ›Welt‹ und ›Erde‹ im Aufsatz ›Der Ursprung des Kunstwerks‹ – eine Gegenüberstellung, die im Aufriß von *Sein und Zeit*, bei dem ja gerade ein umfassender, geradezu überwältigender ›Welt‹-Begriff heraussticht, schlechterdings fehl am Platz wäre« (Thomä, »Stichwort: Kehre«, a. a. O., S. 137). Direkt das medienphilosophisch produktive Moment des Streits von Welt und Erde im Sinne des irreduziblen Anteils eines materiellen, nicht restlos in Bedeutung überführbaren Moments in der Hervorbringung von Bedeutung selbst, von dem her diese aber erst ihren Ausgang nimmt, betonen etwa Rautzenberg, *Gegenwendigkeit der Störung,* a. a. O., S. 172–177, Mersch, *Posthermeneutik*, a. a. O., bes. S. 110f, S. 175 sowie Möller, *Mediale Reflexivität*, a. a. O., S. 209–216. Auch Juliane Rebentisch schätzt die Betonung der Erde im Sinne der hervortretenden Umgebung eines Kunstwerks in seiner Materialität als Ausweis einer »Logik des Ästhetischen, die sich jeder Form von Wahrheitspräsentismus grundsätzlich widersetzt« (Juliane Rebentisch, *Ästhetik der Installation,* Frankfurt / M. 2003, S. 240).

[59] Christoph Menke, »Stichwort: Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhebung«, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 258–267, hier S. 267.

einer lebensbedingenden Umwelt. Ähnlich wie in medienökologischen Ansätzen geht es ihr um die Untrennbarkeit medialer und existenzieller Bedingungen, doch fokussiert sie dabei nicht auf technologische Bedingungen, die diese Untrennbarkeit vermeintlich intensivieren. Dagegen steht bei ihr eine primäre Ausgesetztheit und Verletzbarkeit im Zentrum, die weder die Berufung auf einen humanistischen »Zentrismus« noch auf eine Privilegierung des Menschen gegenüber anderen Spezies mehr aufrechterhalten lässt. Ausdrücklich wendet sich Irigaray gegen die Vorstellung eines menschlichen Exzeptionalismus, der mit einer Distanzierung des Menschen von sich selbst als eines sterblichen und umweltbedingten Lebewesen einhergeht: »Because man would have wanted to be ek-static to his surroundings, which are those of a living mortal being, to be raised upright in separation from his environment, to be erected in the misappreciation of that which permits, supports, accompanies, and manifests … his upright Being.«[60]

Zwar ließe sich zunächst einwenden, dass Irigaray Heideggers Begriff der *ek-stasis* hier zu sehr mit dem Konzept der Weltoffenheit zur Deckung bringt, ihn in die Nähe der *Grundbegriffe*-Vorlesung oder philosophischer Anthropologien rückt und damit seine passivische Wendung innerhalb des Spätwerks übersieht. Betrachtet man aber den Einsatz ihrer eigenen Kritik genauer, so wird deutlich, dass es Irigaray nicht allein um eine auch an vielen anderen Stellen, von vielen anderen Autor_innen erhobene Abgrenzung gegenüber Heideggers Exzeptionalismus, gegenüber seinem Vermeiden jeglicher Assoziation des Menschen mit dem Lebendigen zu tun ist. Sie fragt sich auch, inwiefern das Motiv der *ek-stasis* selbst noch dem Regime des Exzeptionalismus angehören könnte. Ihr zufolge ist mit dem Verweis auf das »ek-sistente Wesen« des Menschen allein noch keine hinreichende Depotenzierung subjektiver Verfügungsmacht vorgenommen. Im Gegenteil besteht ihr systematischer Schachzug gerade darin, die *ek-stasis* als eine verkappte Souveränitätsfigur lesbar zu machen, oder – etwas zurückhaltender formuliert – zumindest als eine Figur, die der Begründung menschlicher Verfügungsgewalt und eines menschlichen Exzeptionalismus zugespielt haben könnte. Ist mit »stasis« der Still*stand* bezeichnet, so zeigt die Vorsilbe »ex-« bzw. »ek-« der *ek-stasis* ein Heraustreten aus diesem Stillstand an. Ein in diesem Sinne ek-sistentes Wesen wäre daher, wie Françoise Dastur bemerkt hat, ein Wesen, welches »beständig aus der Stasis heraustritt, das heißt, indem es sich kontinuierlich im Stand hält.«[61]

[60] FA, S. 14.
[61] Dastur, »Für eine ›privative‹ Zoologie«, a. a. O., S. 180.

Insofern dieses Verständnis aber auf dem Ausblenden, ja der Geringschätzung, der »misappreciation« gegenüber den umweltlichen Lebensbedingungen, »that which permits, supports, accompanies, and manifests« basiert, bildet es die Grundoperation einer anthropozentrischen Vorstellung von Selbsterhaltung als ein Sich-Selbst-in-Stand-bringen. Dem entspricht ein topologisches Denken, das Sein immer von einem bereits eingerichteten Platz her begreift und dabei die vorgängige, vor allem auch gewaltsame Aneigung dieses Platzes vergisst: »The question of a topology of Being … amounts to the question of Being as a topo-logic. To what extent does Being correspond to a determination of localization that is already constructed by destroying properties of natural ›space‹?«[62]

Irigarays Interpretation bewegt sich damit nicht allein in der Nähe anderer Kritiken von Heideggers Subjektkritik, sie wäre in Bezug auf ihr Verhältnis zu werksystematischen Ordnungsmustern auch als eine Interpretation einzuordnen, die man vielleicht als kehrenskeptisch bezeichnen könnte. Auch in ihrer Lesart wird die Kehre als keineswegs restlos gelungen verstanden, sondern – mit Thomä gesprochen – als ein kontinuierliches Rutschen, das gerade deshalb eine Vielzahl von Einsatzpunkten bietet, mit und gegen Heidegger, vor allem aber gegen eine allzu treue, orthodoxe Heidegger-Auslegung, diesen selbst ins Rutschen zu bringen. Ihre Anschlussfähigkeit an die bisherigen Überlegungen zu einer Medienphilosophie des Umweltlichen wird dadurch unterstrichen, dass sie nicht einfach andere Topologien gegen Heideggers zu sehr gründungs- und bodenfixierte Topologie des Seins setzt, sondern etwas im Blick hat, das hier als negative Ambientalität gekennzeichnet worden ist, ein Verständnis von Umweltlichkeit, das nicht innerhalb einer Topologik festschreibbar ist, nicht einer ganzheitlichen, possessiv und transparent verstandenen Umwelt für ein Subjekt entspricht. Gerade vom Element der Luft als niemals vollständig aneigbaren Um-herum auszugehen, erweist sich in dieser Hinsicht als instruktiv. So ist diese immer mediale und existenzielle Bedingung zugleich, »the material substratum of the region, and the medium through and in which everything can appear«, wie auch

> first of all the advent of an absence that is too great: issuing from that surrounding into which he enters. He enters into the outside. He loses that living body of a home where he stayed before […] Leaving this home, he comes into an outside without boundary, with no sides to hold him, no external-internal envelope to be everything for him, no milieu.[63]

[62] FA, S. 19.
[63] Ebd., S. 41.

Keine Umhüllung, kein Milieu, ebensowenig wie eine immer schon offenbare Welt. Sondern unverfügbare Umweltlichkeit eines ausgesetzten, verletzbaren, eines erstickbaren Lebewesens – ekstasis ohne Exzeptionalismus. Ausdrücklich bewegt sich Irigaray damit diesseits jeglicher Epistemologien und Paradigmen des Umgebenden, die Umgebendes als abgeschlossen, begrenzt und kontrollierbar wie auch als harmonisch-übereinstimmend mit den Dispositionen eines Subjekts begreifen. So sehr diese Vorstellungen (wissens-)geschichtlich äußerst heterogenen Kontexten entnommen sind, lässt sich diesen vor dem Hintergrund von Irigarays Denken doch als gemeinsame Grundvoraussetzung eine Metaphysik des Umgebenden (die eine ihrer offensichtlichsten, doch keineswegs einzigen Ausprägungen in einer Metaphysik der Luft findet) aufweisen. Ihren Ausgang nimmt eine solche Metaphysik beim antiken griechischen Umgebungsdenken, bei der Vorstellung des »periechon« als »close-up-circle« oder »spherical form«.[64] Luft als ein materielles Umgebendes lässt sich dagegen nicht auf eine solche geformte Ganzheit, wie sie insbesondere bei Uexküll in Metaphern wie Glashaus oder Seifenblase zum Ausdruck kommt, reduzieren. Dagegen ist der Bezug zur Luft als medialer wie existenzieller Bedingung für Irigaray zuallererst ein Bezug als Entzug.

3.4 Material(ität) des Umgebenden: negative Ambientalität III

Als zentrale Aspekte von Irigarays medienphilosophisch interpretierter Heidegger-Lektüre konnten bisher erstens ihre Kritik am Ausblenden eines primären umweltlichen Bedingtseins herausgestellt werden, das sie als Gründungsgeste des menschlichen Exzeptionalismus gegenüber nichtmenschlichen Lebewesen identifiziert. Zweitens lässt sich von Irigaray ausgehend aber noch dort, wo Umwelteingebundenheit thematisiert wird, ein grundlegendes Problem ausfindig machen: Konzeptionen des Umgebenden implizieren immer Vorstellungen bestimmter, gegenüber der Materialität privilegierter Formen, die implizit die Relationsmodi zwischen Lebewesen und Umgebendem auf zentrifugale Beherrschung, harmonische Übereinstimmung oder aber auf Kreisläufe und Netzwerke einschränken.

Irigaray dagegen zeigt am Beispiel der Luft, wie ein Verständnis der Medialität des Umweltlichen zu denken ist, bei dem die Untrennbarkeit von durch Medialität bedingter Prozesse wie Hören, Sehen und Sprechen

[64] Vgl. ebd., S. 10.

von der existenziellen Funktion des Umweltlichen im Sinne einer elementaren Lebensbedingung gerade aus ihrer gemeinsamen Fundierung in einer nicht auf eine Form reduzierbaren Materialität hergeleitet wird. Damit rückt Irigarays Position in die Nähe von Merleau-Pontys Verständnis des Umweltlichen als »Erkenntnismodus«, bei dem nicht mehr klar zwischen Innen und Außen, Sinnlichkeit und Intelligibilität, *physis* und *logos* unterschieden werden kann.

3.4.1 *Materialität und Re-Essentialisierung (Irigaray, Butler)*

Bewegen sich diese Überlegungen noch innerhalb des bereits eingehend konturierten Rahmens negativer Ambientalität, so gilt es über diesen Kontext nicht den zentralen Einsatz Irigarays zu übersehen: Ihre Kritik an Topologie, Formprimat und Materialitätsvergessenheit, ihre Betonung der grundlegenden Struktur eines Entzugs von Umweltlichkeit als ursprünglicher Entzug, ihr Hinweis auf auf eine *ek-stasis* als *ek-sistance* ist durchgängig in die Frage der sexuellen Differenz eingelassen. Wie die primäre Gabe von Luft explizit mit dem Embryo über die Nabelschnur zugeführten Blut der Mutter in Verbindung gesetzt wird, so sind auch die Motive des Stehens, Schaffens, Vermögens kaum anders als innerhalb des gesamten konnotativen Spektrums von Erektion, Penetration und Potentia zu betrachten.[65]

Wenn sie also schreibt »Once he has passed from inside her to outside, his boundaries will soon appear. […] Being near-to now amounts to being set forth near-to; being within to being set forth within: having a medium to having things set or arranged about. This surrounding stretches out gradually. In this world, things can be drawn near or put

[65] Vgl. auch den Hinweis der Übersetzerin Mary Beth Mader, dass Irigaray Heideggers »existence« bzw. »ek-sistence« in ihrer eigenen Schreibweise zu »ek-sistance« modifiziert und damit den Akzent auf das Suffix »-stance« (von lateinisch »stare«, stehen) (ebd., S. 182, Anm. 4) legt, um Existenz als Herausstehen aus der dem Weiblichen zugeordneten Natur zu markieren. Aufschlussreich sind dazu auch die »Notes on selected terms« in *This Sex Which Is Not One*: »Existence as conscious separation or differentiation from nature: the state of being opposite to that generally ascribed to the feminine« (Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, NY, 1985, S. 220). Der Zusammenhang zwischen Ek-sistenz und Exzeptionalismus des Menschen wird ebenfalls von Derrida hergestellt, wenn er in Bezug auf den Aufenthalt in der Lichtung betont: »Die Eigentlichkeit, die gemeinsame Eigentlichkeit des Seins und des Menschen ist die Nähe als Untrennbarkeit. […] Wie jene gemeinsame Eigentlichkeit des Menschen und des Seins, wie sie in Heideggers Diskurs sich denkt, nicht ontisch ist, so bezieht sie auch nicht zwei ›Seiende‹ aufeinander, sondern, in der Sprache, den *Sinn* von Sein und den *Sinn* des Menschen. Die *Eigenheit* des Menschen besteht darin, sich auf den Sinn von Sein zu beziehen, in der Ek-sistenz ihn zu vernehmen und nach ihm zu fragen, in der Nähe seines Lichtes aufrecht zu stehen« (Derrida, »Fines hominis«, a. a. O., S. 154, Herv. i. O.).

at a distance: they always remain there«[66], so kann man darin zwar eine Beschreibung von basalen Operationen der Umwelteinrichtung erkennen, der Verfügbarmachung und Ausrichtung anhand der Dispositionen und Bedürfnisse eines Subjekts, das damit Distanzen zu den ihm in seiner Umwelt begegnenden Dingen reguliert und Grenzen von sich selbst ausgehend verschiebt. Man kann diese Grundoperationen zur Einrichtung einer als possessiv und transparent verstandenen Umwelt darüber hinaus als einen Vorgang begreifen, mit der das ek-statische Aufrechtstehen und zentrifugale Ausgreifen des Menschen (sowie in Irigarays Formulierungen explizit mitzulesen: des Menschen als Mann) gerade durch eine Undurchlässigkeit gegenüber dem Außen konstituiert wird.[67]

Doch gleichzeitig ist es nahezu unmöglich, diese Ausführungen zu lesen, ohne dabei auf die Zwischentöne eines Lobliedes der Mutterschaft zu achten, ohne darin den Ausdruck eines Denkens zu erkennen, das die äußere Bedingtheit des Lebendigen mit der Figur der Mutter und dem Ursprung des Lebens in der mütterlichen Gebärmutter engführt. Deutlich wird dabei ein Spannungsverhältnis zwischen dem Versuch, das Weibliche als Anderes aus seiner der patriarchalischen Logik geschuldeten Unmarkiertheit und Unsichtbarkeit zu lösen, dabei aber zu einem umgekehrten Essentialismus und Ursprungsdenken neigt, und der Produktivität eines solchen Differenzdenkens, das Ausschlüsse als Effekt eben dieser Logik zu befragen hilft.

So lässt sich mit Irigaray zwar der im Begriff der Lichtung angelegten Gründungsproblematik begegnen, doch ist ihr Denken nicht frei von einem bloß umkehrenden Gestus, einer Art Gegengründung, mit der wiederum ein anderer, nun weiblicher Anfang des Denkens zu setzen versucht wird.

Aus einer an Judith Butler orientierten (queer-)feministischen Perspektive lässt sich daher fragen, wie und unter welchen Voraussetzungen

[66] FA, S. 47. Verbunden wird damit auch Kritik des Okularzentrismus als eines Regimes der Distanzierung und Beherrschung (vgl. ebd., S. 98f.). In seiner Studie zur Rolle der Visualität in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts diskutiert Martin Jay daher Irigaray gemeinsam mit Derrida unter dem Schlagwort des »Phallogocularcentrism« (vgl. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought,* Berkeley, CA 1994, S. 493–542). Demgegenüber sei darauf hingewiesen, dass Irigaray nicht allein um eine Kritik des »skopischen Regimes« bemüht ist, sondern zugleich dessen mögliche Transformation hin zu einem Verständnis des Blicks als passivem Betroffensein aufzeigt, hin zu einem »look that allows itself to be touched by the birth of forms that are no exposed in the bright light of the day? […] The look, which is thus a look in and through the flesh, does not remove itself from the flesh in the distance of a point of view« (ebd., S. 116). Die Affinität zu Merleau-Pontys Spätwerk ist an dieser Stelle mehr als deutlich.

[67] »When he began to set himself up, to stand up, he closed himself off to being permeable and porous to all things. He holds himself within bounds. Now all that is left is a ringed, encircled openness that is set out before him, ready-to-hand« (ebd., S. 55).

eine Fundierung in Materialität gedacht werden und auf welche Weise damit eine Kritik am Formprimat des abendländischen Denkens geübt werden kann.

In ihrer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Materialität und Geschlechterdifferenz bei Irigaray in *Körper von Gewicht* zeigt Butler, wie Irigarays Argumentation gerade durch das strategische Festhalten an einem theoretischen Dualismus ein Rückfall zu einem biologischen Dualismus droht. Von der Debatte zwischen Butler und Irigaray können daher Impulse für eine Berufung auf Materialität entnommen werden, die nicht einem Rückfall in Essentialismen und Naturalismen Vorschub leistet, um anschließend den so genauer konturierten eigenen Ansatz zu unterscheiden von neomaterialistischen Positionen, wie sie von Tim Ingold und Karen Barad vertreten werden. Dabei ist zunächst dem grundlegenden, von Butler mit Irigaray geteilten Einwand Rechnung zu tragen, dass die Vorstellung einer »›irreduzible[n] Materialität‹ in der Geschichte ihrer Konstitution durch eine problematische geschlechtsspezifische Matrix konstruiert wird«.[68]

Wie Butler ausführt, ist die Geschlechterdifferenz schon etymologisch in den Materiebegriff eingeschrieben, da sein lateinischer Wortstamm »mater« Mutter bedeutet, sowie als »matrix« auch zur Bezeichnung der Gebärmutter verwendet wurde. Innerhalb der abendländischen Ontologie ist Materie nicht anders als der Form untergeordnet zu denken, wie die mit der Materie und dem »Natürlichen« assoziierte Frau als nichts Anderes denn als das Andere, Untergeordnete des Mannes gilt. Materie entspricht einem bloß Aufnehmenden, einer Einschreibefolie, die zur Konstitution einer patriarchalen Ordnung in Anspruch genommen wird, als ihre Konstitutionsbedingung aber zugleich außerhalb dieser Ordnung bleibt. Indem sie diese Ordnung als gleichursprünglich mit der Begründung der abendländischen Philosophie und ihrer Prinzipien durch Platon und Aristoteles versteht, mache Irigaray auf die Unmöglichkeit aufmerksam, in philosophischer Terminologie von Materialität

[68] Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt / M. 1997, S. 55. Weiter heißt es dort, Materie ist »vollständig erfüllt […] mit abgelagerten Diskursen um das biologische Geschlecht und Sexualität, die die Gebrauchsweisen, für die der Begriff verwendbar ist, präfigurieren und beschränken« (ebd.). Vgl. dazu Platons Gleichsetzung des aufnehmenden Prinzips mit einer Amme bzw. Mutter (Platon, »Timaios«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 4, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg, 49a, 50d). Auch in der aristotelischen Bestimmung von Materie (*hýle*) und Form (*morphé*) wird der Materie zwar notwendig ein Anteil an der Hervorbringung eines Dinges zugestanden, bleibt aber in Bezug auf die Wesenheit (*ousía*) des Dinges dem Primat der Form untergeordnet: »Denn man muß die Form und jedes Ding nach seiner Form bezeichnen, während das Materielle niemals an sich bezeichnet werden kann« (Aristoteles, *Metaphysik*, a. a. O., 1035a).

zu sprechen, ohne dabei implizit die Degradierung und Naturalisierung des Weiblichen zu perpetuieren.[69]

Butler aber hält diese Kritik für verkürzt: So setzte Irigaray die Nichtthematisierbarkeit der Materie mit der Nichtthematisierbarkeit des Weiblichen gleich. Im Zuge dieser Engführung gerate das Weibliche zum einzigen Prinzip, von dem überhaupt eine Subversion dieser ausschließenden Logik ihren Ausgang nehmen könne. Dabei, so Butler weiter, vollziehe Irigaray aber eine bloße Umkehrung, durch die ihr Andere und Anderes von dieser Logik Betroffene(s) nicht mehr in den Blick geraten könne(n), »weil sie es unterläßt, die metonymische Verbindung zwischen den Frauen und diesen anderen Anderen ganz herzustellen, während sie das ›Anderswo‹ als das Weibliche idealisiert und sich aneignet.«[70] Dagegen plädiert Butler für eine Vervielfältigung jener durch die abendländische Denkordnung ausgeschlossenen Differenzen:

> Es gibt nicht ein einziges Außen, weil die Formen mehrere Ausschlüsse benötigen; sie existieren und vervielfältigen sich selbst durch das, was sie ausschließen, dadurch, daß sie nicht Tier, nicht Frau, nicht Sklave sind; ihre Richtigkeit ist erkauft durch Eigentum, nationale und rassische Abgrenzung, Ausrichtung aufs Maskuline und Zwangsheterosexualität.[71]

Wie aber könnte nun eine Lesart Irigarays vor dem Hintergrund dieser Kritik aussehen? Wie eine Lesart, die ihre treffenden, anschlussfähigen, patriarchale Logiken unterlaufenden Momente aufnimmt, ohne in eine restabilisierende Idealisierung des Weiblichen zu verfallen, ohne aber auch unter dem Deckmantel der Kritik an essentialisierenden Zügen ihres Denkens dieses im Ganzen zu verabschieden? Oder anders, noch einmal zugespitzter gefragt: Werden Irigarays dekonstruktive Genealogien hinfällig, weil darin eine problematische Tendenz zu einem Essentialismus der Geschlechterdifferenz zum Ausdruck kommt? Bedeutete diese Frage zu bejahen nicht, die völlige Identität Irigarays mit sich selbst zu unterstellen, eine Identität, die über alle möglichen Kontexte und Bezüge hinweg, in die ihr Denken gestellt würde, stabil bliebe und immer wieder nur den Essentialismus-Verdacht als unüberwindbares Hindernis gegenüber

[69] Vgl. ebd., S. 65f. Diese Richtung wird schon in ihrer Heidegger-Lektüre deutlich, verwiesen sei hier aber zudem auf ihre Beschäftigung mit Platon und Aristoteles (vgl. Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt / M. 1991, S. 29–70).

[70] Ebd., S. 80.

[71] Ebd., S. 84. Butler verweist explizit auf den Ausschluss von Frauen, Sklaven, Kindern und Tieren aus Platons Konzept von Rationalität als Grundlage einer Vorstellung des »Mannes« als »einen, der keine Kindheit hat, der nicht zu den Primaten gehört und deshalb der Notwendigkeit des Essens, des Ausscheidens, Lebens und Sterbens enthoben ist; der nie ein Sklave ist, sondern ein Grundbesitzer; dessen Sprache ursprünglich und unübersetzbar bleibt« (ebd., S. 79).

jeglichen produktiven Momenten ausspielte? Sich nicht auf eine solche identitätsunterstellende Lesart einzulassen, wie hier nun versucht wird, sollte umgekehrt jedoch auch nicht dazu führen, einen allzu sorglosen Umgang mit als produktiv erachteten Aspekten ihres Denkens zu pflegen. Vielmehr müsste man von einem Balanceakt sprechen, einem Balanceakt, der weniger einem Heroismus, einem Ausstellen und Vorführen einer slalomlaufend sich durch alle möglichen Hindernisse hindurch manövrierenden Akrobatik des Denkens gleichkäme, sondern sich der Dysbalance, der Ungesichertheit und immer nur regionalen Geltung der eigenen Überlegungen bewusst wäre. Obwohl Irigarays Schlussfolgerungen nicht vollständig überzeugen, fördert sie doch wichtige Motive eines anderen, quer zum »gedanklichen Dispositiv« Heideggers stehenden Denkens zu Tage. In einem ersten Schritt stand dabei mit Irigarays Hinweis auf die Luftvergessenheit Heideggers ein medienphilosophisch anschlussfähiger Begriff von Materialität im Vordergrund, der es erlaubte, uneingestandene metaphysische Grundstrukturen von Heideggers seinsgeschichtlichem Denken zu destabilisieren. In einem zweiten Schritt rückte die Verwendung und die Form der Kritik am Begriff der Materialität selbst bzw. am hylemorphischen Schema in den Vordergrund. Butlers Einwände fungierten hier als Korrektiv zu Irigarays differenzfeministischem Ansatz. So erwies sich Irigarays Hylemorphismus-Kritik insgesamt als nicht ausreichend, einer Vervielfältigung von Differenzen und Modalitäten des Bezugs Rechnung zu tragen, um so, wie es Butler ausgedrückt hat, »die eigentliche Bedeutung dessen, was in der Welt als ein geschützter und wertvoller Körper gilt, zu erweitern.«[72] Noch genauer herauszuarbeiten ist daher im Folgenden, wie eine Hylemorphismus-Kritik angesichts dieser Aufgabe aussehen könnte und worin genau dabei dennoch das Potential von Irigarays Ansatz besteht.

3.4.2 *Für eine negativ-differenzielle Hylemorphismus-Kritik*

In Irigarays dekonstruktiven Genealogien wird der Hylemorphismus als eine Tiefenstruktur der abendländischen Philosophie lesbar, deren Einfluss sie nicht nur auf das Denken Heideggers, sondern etwa auch bei Platon, Aristoteles, Nietzsche und nicht zuletzt Merleau-Ponty aufzeigt. Dabei trifft sie wesentliche Punkte, die bis heute aktuell und brisant geblieben sind. Diese bleiben jedoch im Kontext einer Idealisierung des Weiblichen und der damit verbundenen Gefahr der bloßen Umkehrung

[72] Ebd., S. 48.

und Renaturalisierung dieses Schemas gefasst. Daher ist noch deutlicher hervorzuheben, welche Momente ihrer Hylemorphismus-Kritik an dieser Stelle für mein eigenes Vorhaben aufgenommen werden sollen.

Aus medienwissenschaftlicher Sicht ist eine solche Aktualisierung unter Vorbehalt besonders im Kontext gegenwärtiger post-hylemorphischer Theorieangebote relevant. Die Bandbreite unterschiedlicher Spielarten von Hylemorphismus-Kritik reicht von durch Simondon und Deleuze / Guattari beeinflussten Ansätzen bis hin zu feministisch motivierten Theorien Irigarays und Butlers. Erstere verbindet eine zumeist dezidiert posthumanistische Stoßrichtung, die prozessphilosophisch, affekttheoretisch, mit ethisch-politischem Anliegen oder mit Fokus auf technologische Bedingungen auftritt (sowie in nahezu grenzenloser Variation dieser jeweiligen Akzente). Demgegenüber stellen die Positionen Butlers und Irigarays durch ihre poststrukturalistische und psychoanalytische Prägung, ihrem spürbaren Ringen mit und Bedürfnis nach Absetzung vom Primat des Symbolischen vermeintlich bereits überholte, noch allzu anthropozentrische Unterfangen dar.[73]

Dass eine Kritik an »dem« Hylemorphismus bzw. an »der« passiven Auffassung von Materie für aktuelle geisteswissenschaftliche Theorievorhaben unabdingbar ist, lässt aber vielleicht ahnen, dass diese Kritik zunehmend selbst droht, zur leeren Formel zu geraten. Materie hat Gewicht, doch wenn unter diesem Gewicht nicht unkenntlich werden soll, wozu in welchem Kontext eine Berufung auf Materie jeweils dienlich sein soll, wenn die Ablehnung des Hylemorphismus nicht zum Minimalkonsens wie beliebig einsetzbaren Universalschlüssel werden soll, der immer genau zu *der* Verfehlung oder Leerstelle abendländischen Denkens passt, die zu beanstanden und von der sich abzusetzen zum eigenen Programm passt, gilt es, sich nicht damit zu begnügen, *dass* eine Hylemorphismus-Kritik erhoben wird. Weitaus maßgeblicher ist, *wie* genau diese hergeleitet, begründet und ausgeführt wird. Wird damit – wie in meinem Vorhaben – ein ethisch-politischer Anspruch verbunden, so ist zugleich wichtig, welcher positive Belang mit dieser Kritik zum Ausdruck kommt.

[73] Vgl. zur Übersicht der Positionen zentraler Vertreter_innen Susanne Witzgall, »Macht des Materials / Politik der Materialität – eine Einführung«, in: dies., Kerstin Stakemeier (Hg.), *Macht des Materials / Politik der Materialität,* Zürich, Berlin 2014, S. 13–27, Rick Dolphijn, Iris van der Tuin, *New Materialisms: Interviews & Cartographies,* Ann Arbor, MI 2012. Für eine eher sondierend-zurückhaltende Einschätzung der Bedeutung von Neomaterialismen für die Medienwissenschaft vgl. Andrea Seier, »Die Macht der Materie. What else is new?«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 6, 2, 2014, S. 186–191.

In Bezug auf Irigaray soll daher im folgenden Abschnitt geklärt werden, wie genau ihre Spielart der Hylemorphismus-Kritik zu kennzeichnen ist und wie diese – unter Verzicht auf die idealisierenden Implikationen – dennoch produktiv aktualisiert werden kann. Anschließend soll dann Irigarays Position von aktuellen neomaterialistischen Konzepten Timothy Ingolds und Karen Barads unterschieden werden, um zu zeigen, in welcher Hinsicht sie mit ihren produktiven Dimensionen diesen gegenüber für ein medienphilosophisches Verständnis von Umweltlichkeit einen Vorteil darstellt.

Als Hinführung zu dieser Diskussion möchte ich Irigarays Einsatz zunächst noch einmal deutlicher vor dem Hintergrund ihrer – hier so kurz wie möglich zu behandelnden – Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty in *Ethik der sexuellen Differenz* bestimmen. Dabei geht Irigaray von der Frage aus, ob Merleau-Ponty mit seinem Begriff des Fleischs als materiell-medialer Fundierung hinreichend über hylemorphische Denkansätze sowie eine polare Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt hinausgegangen ist oder ob diese Konzepte in seinem Denken doch untergründig intakt bleiben. Ihre Schlussfolgerung ähnelt der bereits genannten Einschätzung Derridas, der Merleau-Ponty eine Zugehörigkeit zur »kontinuistische[n] Tradition des Unmittelbaren« attestiert hat. So interpretiert sie Merleau-Pontys Anliegen, die wechselseitige Verschränkung des Sehenden und des Sichtbaren derart zu fassen, dass der Akt des Sehens nicht als aktive Distanznahme zu einem Sichtbaren zu verstehen ist, sondern nur auf Grund seiner chiastischen Verstrickung, als Berührung des Sehenden durch das Sichtbare ermöglicht wird, als Versuch, »ein *Kontinuum*, eine Dauer zwischen dem Passivsten und Aktivsten herzustellen.«[74]

Doch lassen sich das Fleisch und seine chiastische Struktur, wie weiter oben gezeigt, durchaus als differenzielles, nicht auf einen Kontinuismus abzielendes Konzept verstehen, ebensowenig wie damit die Auffassung von der passiven, in sich trägen materiellen Welt reproduziert wird.[75]

[74] EsD, S. 180, Herv. i. O. Irigarays Kritik entzündet sich besonders an folgender Passage: »Das Sichtbare um uns scheint in sich selbst zu ruhen. Es ist so, als bildete sich unser Sehen inmitten des Sichtbaren, oder so, als gäbe es zwischen ihm und uns eine so enge Verbindung wie zwischen dem Meere und dem Strand« (SU, S. 172f.).

[75] Wenn Merleau-Ponty hingegen schreibt »Das Fleisch ist nicht Materie im Sinne von Seinsteilchen, die sich zusammenfügen oder stetig aneinanderfügen, um Seiendes zu bilden. […] Das Fleisch ist nicht Materie, es ist nicht Geist, nicht Substanz. Um es zu bezeichnen, bedürfte es des alten Begriffes ›Element‹« (SU, S. 183), so hat er damit gerade eine dynamische Materialität im Blick. Fleisch ist nicht Materie im Sinne traditionell metaphysischer Auffassungen einer trägen, vom Geist ablösbaren, bloß passiven Substanz, der physikalische und chemische Eigenschaften zugewiesen werden können, doch aber keineswegs immateriell.

Irigarays Einwände gehen aber noch weiter, da sie in der chiastischen Durchdringungsstruktur nicht nur einen Kontinuismus am Werk sieht, sondern gar eine verdeckte Aneignung von subjektiver Seite, einen »labyrinthischen Solipsismus«[76], der sich schließlich im Modus einer »Aufhebung« des Berührbaren in das Sichtbare und des Sichtbaren in das Berührbare, gar zu einem »Herrschaftswille[n]«[77] steigert. Im Vergleich zu ihrer Kritik an Heidegger geht die Kritik in diesem Fall in die umgekehrte Richtung. Mit dem Fleisch werde gerade kein ekstatisches Seinsverhältnis etabliert, sondern ein »Archaisches, fleischliches Ambiente«, ein »Aufenthalt, der schwerfällt, nicht noch einmal mit dem Intrauterinen oder mit der noch wenig differenzierten Symbiose der frühen Kindheit zu vergleichen.«[78]

Diese Umkehrung ist aber der wesentliche Punkt, von dem aus Irigarays Position der Hylemorphismus-Kritik als eine *negativ-differenzielle* erkennbar wird: In beiden Ausprägungen, Ekstase wie Kontinuismus, manifestieren sich Bezugsweisen, die ein in sich geschlossenes männliches Subjekt stabilisieren. Handelt es sich im Falle Heideggers um eine Herausnahme, die über ihre Bedingtheit durch Materialität immer schon hinaus ist, erscheint die Bedingtheit in ihrer Lesart Merleau-Pontys überhaupt nicht als etwas, aus dem herauszutreten ist, wird überhaupt nicht als Differenz, als Abhängigkeit von etwas Anderem, außerhalb des Selbst liegenden erfahren. Der Begriff des Fleischs wäre damit Ausdruck eines ödipalen Phantasmas, insofern »der Sehende gegenüber dem Ganzen in einer pränatalen inzestuösen Situation verhaftet bleibt«.[79]

So überschießend diese Kritik sein mag, so wenig sie dem Spätwerk Merleau-Pontys in zentralen Punkten gerecht wird, insofern als sie etwa dessen Betonung der »*Abweichung* […] die den *Sinn* der Wahrnehmung ausmacht«[80] übersieht, lohnt sich doch eine Berücksichtigung, lässt sich so noch einmal präziser fassen, wie Bedingtheit durch Materialität in Bezug auf Umweltlichkeit zu verstehen ist: Irigaray situiert sich zwischen den mit Heidegger und Merleau-Ponty identifizierten Extremen Ekstase und Kontinuismus. Kontinuismus wäre in diesem Sinne eine zwar unabdingbare, aber unproblematische Relation, bei der das materielle Umgebende letztlich passiv bliebe und dessen Naturalisierung somit unter der Hand fortgeführt würde. Ihm entspräche eine Konzeption von Umwelt als Heimat gegen die sich auch Morton mit seiner »dark ecology« ausspricht. Als dritte Modalität des Umweltlichen im Sinne

[76] EsD, S. 184.
[77] Ebd., S. 191.
[78] Ebd., S. 186.
[79] Ebd., S. 203.
[80] SU, S. 253, Herv. i. O.

negativer Ambientalität kann dagegen mit Irigaray die Bedingtheit durch die *Materialität des Umgebenden* genannt werden.

Mit dem Umgebenden ist dabei gerade keine stabile, in sich geschlossene, durchdringende Umschließung gemeint, sondern etwas, das eine Lücke enthält, die sich immer wieder mit jedem Vollzug neu konstituiert, unabgeschlossen bleiben muss, käme ihr vollständiges Schließen doch dem Ende des Lebens gleich. Die Abhängigkeit des Embryo im Mutterleib ist dafür nur ein extremes, möglicherweise durch seine Bedeutung für Irigaray missverständliches Beispiel. Entnaturalisiert man diese Abhängigkeit, so besteht zwischen dem Embryo im Mutterleib, der pränatalen Phase, und dem postnatalen Vollzug des Lebens kein qualitativer Unterschied mehr, kein Unterschied, der sich auf die Qualität des Umschlossenseins und materiellen Bedingtseins zurückführen ließe.

Man hat es daher mit einem Modell zu tun, das geradezu konträr zur Philosophischen Anthropologie und Heideggers ekstatischem Exzeptionalismus steht, insbesondere konträr zu der bei Gehlen vorherrschenden natalen Tragik, die lediglich vorgeschoben wird, damit sich die Selbstbefreiung und -ermächtigung des Menschen aus seiner postnatalen Schutzlosigkeit im Kontrast umso glanzvoller abheben lässt. Dagegen ist die Lebendigkeit auch humaner Lebewesen kein Mangel, der ex negativo auf eine verlorene Einheit und Fülle im Mutterleib verweist – vielmehr ist bereits dieser erste Bezug als mediales Differenzverhältnis zu verstehen, das sich immer neu und anders konstituiert, ohne dabei restlos kompensiert werden zu können. Das Verhältnis des Lebendigen zum Umgebenden ist daher grundlegend als ein Uneigentliches, Nichtharmonisches, immer schon Mediatisiertes zu konzipieren, als verletzbares, gefährdetes, enteignetes Verhältnis.

Noch einmal zugespitzt: Das Vergessen der Luft als Vergessen materieller Bedingtheit ist dann nicht nur ein Vergessen, das dem Denken, der philosophischen Begriffsbildung zu eigen ist, sondern mit Blick auf die Ambiguität von *Genitivus objectivus* und *Genitivus subjectivus* ist es auch die Luft, die die Lebewesen vergisst[81], insofern als nicht diese es sind, die sie beherrschen, auch wenn technologische Verfahren der Wissenserzeugung, Verfügbar- und Zugänglichmachung heute wesentlich die Beziehung zur Luft prägen. Worin darüber hinaus das produktive Moment einer von Irigaray her verstandenen negativ-differenziellen Hylemorphismus-Kritik besteht, soll nun im Vergleich mit den aktuellen, auch medientheoretisch rezipierten Hylemorphismus-Kritiken Ingolds und Barads aufgezeigt werden. Für eine Aktualisierung Irigarays ist dabei

[81] Ich danke Martin Siegler für diesen Hinweis.

wesentlich, welche Verkürzungen und problematischen Motive Ingolds und Barads mit ihrem Ansatz vermieden werden, wie sich aber auch – gegen eine zu starke Polarisierung – gemeinsame Anliegen verfolgen und weiterdenken lassen.

3.4.3 *Flows, Wirkmächtigkeit, bedingter Vollzug (Ingold, Barad)*

Tim Ingold verknüpft in seinen Arbeiten Einflüsse der Anthropologie, der ökologischen Wahrnehmungspsychologie James Gibsons, der evolutionskritischen, nachmechanistischen Biologie sowie eigene ethnographische Feldstudien (mit Schwerpunkt auf Jagdkulturen in nordpolnahen Regionen). Im Zentrum seiner Hylemorphismus-Kritik stehen die Ablehnung einer statischen Auffassung von »Materialität« und die Vorstellung bereits konstituierter, in sich abgeschlossener Dinge im Feld anthropologisch und ethnographisch orientierter »material culture«. Damit verortet er sich in ebenso kritischer Distanz zur philosophischen Tradition wie zur eigenen Disziplin und unterscheidet zwischen Materialität einerseits und konkreten, spezifischen Materialien andererseits. Materialien und ihre Eigenschaften – und nicht eine begrifflich verallgemeinerte »Materialität« – lägen den Dingen zu Grunde und wirkten an der konstanten Transformation von Umweltlichkeit mit, ohne dass notwendig Menschen als Antrieb oder Adresse in diese Veränderungsprozesse involviert sein müssten.[82]

Ausdrücklich tritt Ingold damit in Opposition zu Latours Akteur-Netzwerk-Theorie. Der ANT und ihrem Fokus auf die Handlungsmacht der Dinge attestiert er Materialvergessenheit und ein unterkomplexes Verständnis vom »Leben« der Dinge, ihrem Werden und Vergehen: »in the appeal to materiality, the becoming of materials – their generative or regenerative potential, indeed their very life – has fallen through the cracks of an already solidified world.«[83]

Entscheidender ist mit Blick auf die hier zu behandelnde Frage nach den Spielarten von Hylemorphismus-Kritiken aber Ingolds Kennzeichnung der generativen Kraft von Materialien. Sein bevorzugtes Motiv sind nicht

[82] Vgl. Tim Ingold, *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, London, NewYork, NY, 2011, S. 19– 32. Vgl. auch Tim Ingold, »Toward an Ecology of Materials«, in: *Annual Revue of Anthropology*, 2012, S. 427–442.

[83] Tim Ingold, *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, London, New York, NY, 2013, S. 28. Diesen Vorwurf erhebt Ingold in gleichem Maße auch gegen Gibsons Affordance-Begriff (Vgl. *Being Alive*, a. a. O., S. 12). Weil Latour darüber hinaus Beziehungen von Menschen zu Dingen gegenüber Beziehungen nonhumaner Entitäten privilegiere, gehe sein Ansatz noch immer von einer anthropozentrischen Prämisse aus (vgl. Ingold, »Ecology of Materials«, a. a. O., S. 430f).

etwa Unverfügbarkeit und Widerständigkeit, sondern der konstant sich transformierende »Flow« als Ausdruck einer flachen, liquiden Ontologie materieller Kräfte.[84] Die Zuwendung zu Materialien und ihren je spezifischen Dynamiken erfolgt methodisch »by knowing their stories« – »to know materials, we have to follow them«[85] heißt es in Abwandlung von Latours Aufruf, den Akteuren zufolgen.

Hingegen nimmt Ingold die Fundierung jedes nicht mehr nur menschlichen Vollzugs in einem solchen Materiestrom kaum zum Anlass, Momente des Entzugs, der Untätigkeit und des Scheiterns als konstitutiv für die Struktur von Handeln überhaupt anzusehen, vielmehr liegt sein Fokus deutlich auf dem Vollzug gelingender Aktionen, auf jene von ihm als vorbewusst und vorsprachlich ausgewiesenen »capacities and skills«.[86] Diese fungieren als Korrektiv vor der Folie eines rigiden Rationalismus und Dualismus, gegen den Ingold aus der Perspektive seiner Feldforschungserfahrungen gelingende praktische, verkörperte Seinsweisen setzt. Grundsätzlich bewegt er sich damit hin zu einer Depotenzierung handlungsmächtiger Subjektivität, insofern als in seinem Modell eines Vollzugs im Sinne eines Nachfolgens des Materiestroms nicht mehr ein außerhalb des materiellen Umgebenden stehendes Subjekt angenommen wird: »This is to place the maker from the outset as a participant in amongst a world of active materials. These materials are what he has to work with, and in the process of making he ›joins forces‹ with them, bringing them together or splitting them apart, synthesising and distilling, in anticipation of what might emerge.«[87]

[84] Vgl. Ingold, »Ecology of Materials, a. a. O., S. 428, S. 431, *Being Alive,* a. a. O., S. 29. Es ließen sich noch nahezu beliebig viele weitere Stellen in Ingolds Werk anführen, in denen von einem »flow of materials as they circulate, mix and meld« (*Making,* a. a. O., S. 20) oder Ähnlichem die Rede ist. Mit dieser Formulierung schließt Ingold ausdrücklich an Deleuzes und Guattaris Nomadologie-Kapitel in *Tausend Plateaus* an. Dort nehmen Deleuze und Guattari das Beispiel der Metallurgie als Umgang mit Metall und dessen verschiedenen Materialqualitäten zum Anlass einer fundamentalen Revision des hylemorphischen Schemas und der mit diesem verbundenen Gegensätze. Zentraler Begriff dieser Revision ist auch dort die »Strömung von Materie-Bewegung, die Strömung von Materie in kontinuierlicher Variation, als Träger von Besonderheiten und Ausdrucksmerkmalen. Diese operative und expressive Strömung ist sowohl natürlich als auch künstlich: sie ist so etwas wie die Einheit von Mensch und Natur« (Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus*, a. a. O., S. 561f.)

[85] Ingold, *Making*, a. a. O., S. 31.

[86] Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, New York, NY, 2000, S. 25.

[87] Ingold, *Making*, a. a. O., S. 21. Deutlich ist auch an dieser Stelle die Parallele zu Deleuze und Guattari: So konstatierten diese in Bezug auf den Vorgang des Holzspaltens, man habe dort als Material »ein mehr oder weniger poröses, mehr oder weniger elastisches und widerständiges Holz«, das nicht einfach passiv Bearbeitungsvorgänge empfängt: »Jedenfalls geht es darum, dem Holz nachzugehen und dem Holz zufolgen, indem man Bearbeitungsvorgänge mit einer Materialität verbindet, anstatt einer Materie eine Form aufzuzwingen« (Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus*, a. a. O., S. 564).

Das einer Aufsatzsammlung Ingolds ihren Titel verleihende »Making« ist in diesem Sinne als bescheidene, von Anklängen an ein anthropozentrisches Verständnis von »Machen« durchaus befreite Intervention zu verstehen, die sich von Materialien und deren Eigenschaften leiten lässt. Doch scheint es, als traue Ingold der eigenen Konzeption von generativer Materie nicht weit genug über den Weg, denn hätte ein umfassender Begriff der generativen Dimension von Materialien nicht stärker negativistisch konnotierte Eigenschaften und Qualitäten zu berücksichtigen? So wie Irigarays These des Luftvergessens weniger der Emphase des atmenden menschlichen Lebewesens in Symbiose mit Luft dient, sondern dem Hinweis auf dessen Erstickbarkeit, könnte Ingold nicht nur das Sichleiten-lassen, sondern auch das Verleitet-werden durch unverfügbare, in ihren Eigenschaften und Mischformen unvorhersehbare, niemals mit subjektiven Intentionen in Übereinstimmung zu bringende Materialien stärker hervorheben. Stattdessen spricht er von einem »process of correspondence«[88], der zwar Zurückhaltung, Rezeptivität und Achtsamkeit gegenüber Materialien nahelegt, aber Erfahrungen gelungener, lustvoller Verschmelzung weitaus eher betont als Erfahrungen der Schwäche, des Ungenügens und der Untätigkeit, der vorgängigen Enteignung (Butler), des Abbruchs, der Gefährdung und des Verfalls. Nicht nur werden diese Elemente und Implikationen einer Hylemorphismus-Kritik von Ingold aus kaum adressierbar, auch seine Verwendung des Umweltbegriffs selbst weicht in wesentlichen Punkten von dem hier verfolgten Konzept negativer Ambientalität ab. So stellt er sich ausdrücklich in die Tradition eines »relational view of the organism«, einer Sicht auf den »organism as a whole«[89], zu deren einflussreichsten und für ihn prägendsten Vertretern er Uexküll und Gibson zählt. Ganzheitlichkeit, Durchdringung, Synergie, Aktivität und Dynamik prägen die Atmosphäre, das »Klima« auch seines Umweltverständnisses, leiten seine Absicht »to replace the stale dichotomy of nature and culture with the dynamic synergy of organism and environment, in order to regain a genuine ecology of life.«[90]

Mit Mortons »dark ecology« sowie dem hier vertretenen Ansatz teilt Ingold dabei durchaus die Grundannahme, dass ein universelles Verständnis von Ökologie im Sinne von Netzwerk- und Kreislauflogiken zu kurz greift. Weil er aber seinen eigenen Ansatz im Kontrast zu meist recht einfachen mechanistischen bzw. technodeterministischen Gegenmodellen bildet (ohne diese wirklich ausgiebig zu behandeln), bleibt

88 Ebd., S. 31. Vgl. auch »Ecology of Materials«, a. a. O., S. 435.
89 Ingold, *Perception of the Environment*, a. a. O., S. 3.
90 Ebd., S. 16.

sein Umweltbegriff ebenfalls unterbestimmt. Statt sich den hier bereits eingehend behandelten Einsätzen und medialen Strukturmomenten eines zentrifugal-relationalen Umweltmodells zu widmen, wird eine bereits bestehende Einheit im Feld des relationalen Umweltdenkens angenommen. Antidualismus und Anticartesianismus bilden die Eckpunkte und Merkmale dieses locker geknüpften Netzes an Gemeinsamkeiten, das von Uexküll über Heidegger, James Gibson, Merleau-Ponty bis hin zu seinem eigenen Ansatz reicht.[91]

Karen Barads Zugang kommt dagegen ohne Rückbezug auf Phänomenologie oder Wahrnehmungspsychologie sowie deren Thematisierung des Umweltbegriffs aus. Dagegen kombiniert die sowohl in Philosophie als auch in theoretischer Physik ausgebildete Barad Ansätze aus feministischer Wissenschaftsforschung, Dekonstruktion sowie der Quantentheorie Niels Bohrs. Ihr eigenes Modell eines »agentiellen Realismus« hebt dabei mit einem stärker programmatisch wie systematisch ausgeprägten Anspruch als Ingold auf die Untrennbarkeit von Ontologie, Epistemologie und Ethik unter den Vorzeichen eines posthumanistischen Verständnisses von Materie ab.[92]

Mit Ingold teilt Barad die grundsätzliche Stoßrichtung ihres Denkens: Erstens richtet auch sie sich gegen einen Aktualismus, der voneinander abgrenzbare Objekte gegenüber den Materialien privilegiert, aus dem Objekte zusammengesetzt sind.[93] Daraus folgt zweitens eine radikale Ablehnung der Trennung von Natur und Kultur, Materie und Geist so-

[91] Explizit heißt es dazu etwa: »one of my aims in developing the dwelling perspective was to show that organism-and-environment and being-in-the-world offer points of departure for our understanding that are ontologically equivalent, and in that way to unite the approaches of ecology and phenomenology within a single paradigm« (Ingold, *Being Alive*, a. a. O., S. 11, vgl. auch Ingold, *Perception of the Environment,* a. a. O., S. 166–177). Diese Vereinheitlichung führt dazu, dass Ingold nicht selten Argumente und Positionen wiederholt, die bereits in Auseinandersetzung mit Uexküll als einem nicht-mehr-anthropozentrischen Verständnis des Umweltlichen gerade zuwiderlaufend herausgearbeitet werden konnten, wie z. B. die Possessivitätstruktur: So ist etwa von »my environment« die Rede, in einer anderen Passage spricht er – unter Verweis auf Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* – vom Leib in der Umwelt als »agent-in-its-environment« (ebd., S. 173).

[92] Im Deutschen wird Barads »agential realism« sowohl als »agentieller Realismus« (Karen Barad, *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken,* Berlin 2012) als auch als »agentischer Realismus« (Karen Barad, *Verschränkungen,* Berlin 2015) übersetzt. Zur Vereinfachung wird hier nur die erste Übersetzungsvariante verwendet. Als posthumanistisch lässt sich dieser Ansatz verstehen, insofern es Barad darum geht, »Grundannahme[n] an[zu]fechten, die den *anthropos* in seiner Vorrangstellung stützen, einschließlich der angenommenen Trennung zwischen ›dem Menschen‹ und seinen Anderen« (ebd., S. 120).

[93] Barads Gegenposition bildet dabei aber nicht wie bei Ingold die ANT, sondern in wissenschaftstheoretischer Perspektive das atomistische Denken, dem sie nicht nur den Fokus auf einzelne Dinge, sondern die Zementierung der Grenze von Innerlichkeit und Äußerlichkeit überhaupt zu Last legt (vgl. Barad, *Agentieller Realismus*, a. a. O., S. 14–16).

wie der jeweiligen Passivitäts- bzw. Aktivitätszuschreibungen, die diese Trennung fixieren. Aus einem performativen Blickwinkel finde dagegen jeder praktische Vollzug als Teil von Welt statt und sei niemals reflexiv, mit den Mitteln diskursiven Denkens einholbar.

Nach diesen sehr allgemein angelegten Positionierungen ist drittens bedeutsam, dass Barad zunächst auf sehr ähnliche Attribute und Merkmale wie Ingold zurückgreift. Auch sie schreibt Materie vor allem Aktivität, Generativität und Vitalität zu. Materie »wird produziert und ist produktiv, sie wird erzeugt und ist zeugungsfähig. Materie ist ein Agens und kein festes Wesen oder eine Eigenschaft von Dingen.«[94] Ebenfalls in Übereinstimmung mit Ingold vertritt Barad zudem die Ansicht, dass Tätigsein sich nicht im Besitz einzelner Subjekte oder Objekte befindet, nicht als Attribut einer Entität, nicht als Interaktion zwischen vorgängig voneinander getrennten Akteuren zu denken ist, sondern als eine nichtpossessive Wirkmächtigkeit (*agency*). Diese Wirkmächtigkeit entfalte sich schrittweise aus einer »Dynamik der Intraaktivität« in »bestimmten Praktiken«.[95] Der Begriff der »Intraaktivität« ermöglicht eine Auffächerung, die den Vorbereich von Subjekt und Objekt, die »*ontologische Unzertrennlichkeit / Verschränkung* [entanglement] intraagierender ›Agentien‹ [agencies]« deutlicher in den Blick rückt, durch die sich Subjekt und Objekt mittels eines »agentiellen Schnitts«[96] erst herausbilden.

Barad zielt also auf ein immanentes Differenzierungsgeschehen, das selbst materiell ist, selbst Anteil hat am Prozess der Materialisierung von Welt. Gegenüber Ingold hat dieser Ansatz den Vorteil, das Modell eines in sich gebrochenen Prozesses oder »Flows« zu skizzieren, bei dem auch die jeden Prozess unweigerlich begleitenden Asymmetrien, Disbalancen und Brüche Berücksichtigung finden können. In dieser Hinsicht lässt sich Barads Ansatz durchaus eine Nähe zu meiner eigenen Position attestieren.

Dennoch möchte sie in letzter Konsequenz diese nachmetaphysische, nachgeometrische Dynamik in einem einzigen Prinzip, dem Prinzip des Tätigseins fundieren: »Tätigsein ist kein Attribut, sondern die fortlaufende Rekonfiguration der Welt. Das Universum ist im Werden begriffene agentielle Intraaktivität.«[97] An dieser Stelle wird auch deutlich, dass Barads agentieller Realismus weniger auf die Medialität des Umweltlichen abhebt, sondern im Entwurf einer ganzen Kosmologie des Intraagierens kulminiert, die gleichermaßen vom Kleinsten zum Größten, vom Nanopar-

94 Ebd., S. 14f. Vgl. grundlegend auch *Verschränkungen*, a. a. O., S. 43–51.
95 Ebd., S. 88. Zur Nichtpossessivität von Wirkmächtigkeit vgl. auch *Verschränkungen*, a. a. O., S. 60f.
96 Ebd., S. 19f, Herv. i. O.
97 Ebd., S. 22.

tikel bis zum Weltall Geltung besitzt – wobei aus ihrer Perspektive gerade diese Unterscheidung noch als Produkt metaphysischer geometrischer (Maß-)Verhältnisse anfechtbar wäre. Besteht aber nicht die Gefahr einer solchen Kosmologie, in überhaupt kein Verhältnis zu Phänomenen der Form mehr gesetzt werden zu können und damit vorbeizuzielen an den zahlreichen, noch immer einflussreichen Epistemologien und Technologien, die mit dem Aufzwingen von Formen und damit einhergehenden Ausschlusslogiken operieren?

Im Unterschied dazu ist Irigarays negativ-differenzielle Hylemorphismus-Kritik, um einen ersten Vorzug zu nennen, enger an die mit einem Materialitätsprimat zu unterlaufenden Formen rückgebunden, wie insbesondere beim Verhältnis von Lichtung und Luftvergessen deutlich geworden ist. Wenn selbst dort, wo wie etwa bei Ingold die Materialität in ihrem Eigensinn zu ihrem Recht kommt, nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich Formtendenzen – etwa in der Rede von einem »organism as a whole« – durch die Hintertür wieder einschleichen, scheint mir eine solche Rückbindung nicht zu vernachlässigen. Eine Geltungsausweitung von Aktivität auf Seiten der Materialität allein läuft dagegen Gefahr, diese Rückbindung aus den Augen zu verlieren.

Darüber hinaus tritt Barads Charakterisierung der Materie als »unerschöpflich, überschäumend und überaus produktiv«[98], als »*Gerinnung von Tätigsein*«[99] vor allem im Hinblick auf Motive und Rhetoriken in Kontrast zu einer negativ-differenziellen Hylemorphismus-Kritik: So mögen zwar multiple Möglichkeiten in Materie latent und ohne intentionalen Eingriff menschlicher wie auch nichtmenschlicher Subjekte freisetzbar sein, doch wird damit der Akzent zu sehr auf Tätigsein als *die* ontologisch umfassende Kategorie gelegt, ohne deren Struktur tatsächlich weiter zu vertiefen. Demgegenüber hat Irigaray zweitens den Vorteil, eine nicht schon als aktiv zu beschreibende Bedingtheit geltend zu machen. Im Sinne eines primären Entzugs im Vollzug eröffnet diese überhaupt erst die Möglichkeit von Tätigsein und ist daher unverzichtbarer Bestandteil der Struktur von Vollzügen selbst. Barads agentieller Realismus wird dagegen eher aus der Perspektive einer vorgängigen Verschmelzung formuliert, in die sich zwar kontinuierlich Brüche und Schnitte eintragen, doch als konstitutives Moment von Bezüglichkeit selbst nicht in den Vordergrund rücken. Vom Konzept einer negativen Ambientalität aus wäre daher von einer Bedingtheit durch Materielles zu sprechen, wobei dieses Materielle gerade deshalb nicht vollständig aneigbar ist, weil es

98 Ebd., S. 73.
99 Ebd., S. 40, Herv. i. O.

nicht schon immer einer umfassenden und vorab auf Aktivität ausgerichteten ontologischen Struktur des Tätigseins angehört. Statt Tätigsein als erstes Prinzip zu setzen und auf kosmologischen Maßstab auszuweiten, sollte, wenn Materie weiterhin Gewicht haben soll, der Akzent auf diese im Vorbereich des Tätigseins liegende Dimension gelegt werden, die nicht in der Semantik eines intrinsischen Vermögens und eines Kontinuismus beschrieben werden kann.

Damit soll jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass Materialien eine generative Dimension in Momenten des (Lebens)-Vollzugs zukommt. Im Gegenteil tritt die Bedingtheit praktischer Vollzüge gerade dann besonders deutlich hervor, wenn sie mit einer Materialität konfrontiert wird, die nicht bloß passive Aufnahme- und Einschreibfläche ist.

Mit Blick auf die ethischen Konsequenzen ist durchaus Barads grundlegendem Anliegen zuzustimmen, »im Werden der Welt verantwortlich zu intraagieren, sich mit den relevanten Dingen und dem, was von der Relevanz ausgeschlossen ist, auseinanderzusetzen und sie bzw. es umzuarbeiten.«[100] Indem Barad aber, um ein drittes und letztes Unterscheidungskriterium zu nennen, diese Verantwortlichkeit aus dem Tätigsein, der »Wirkmächtigkeit« als fundierendem Prinzip herleitet, dringt sie nicht konsequent genug durch zu einer Verantwortlichkeit, die nicht wählbar ist, die aus einer Bedingtheit heraus zu verstehen ist, für die Momente des Nichtgelingens, des negativen Überschusses, des Erleidens, der Verletzbarkeit und der Unzugehörigkeit konstitutiv sind – jene Momente, durch die sich Bezüge, mit Butler gesprochen, zuallererst als Enteignet-Werden durch Anderes und Andere herstellen.

Worin aber besteht abseits von Unterscheidungs- und Rubrizierungsarbeit der Vorteil einer Abgrenzung der Positionen Ingolds und Barads von einer negativ-differenziellen Spielart der Hylemorphismus-Kritik? Wie kann das hier mit Irigaray ins Spiel gebrachte Modell sich behaupten und mehr sein als nur eine weitere auf Argumentationsarchitekturen, -semantiken und -rhetoriken fokussierte Kritik von Kritiken, die, wie Barad zu Recht betont, nicht selten nur mehr »eine stumpfe Waffe der Delegitimierung und Verwerfung«[101] darstellt? Die fundamentalen gemeinsamen Anliegen der hier unterschiedenen Hylemorphismus-Kritiken fordern dazu auf, sich nicht mit dieser nun detailliert ausgearbeiteten Frontstellung zu begnügen, sondern die Unterscheidung noch einmal anders zu begrün-

[100] Ebd., S. 88. Vgl. auch *Verschränkungen*, a. a. O., S. 133. Dabei ist Barads Argumentation nicht selten selbst von Motiven einer alteritären Ethik gefärbt, etwa wenn sie von einer primären Responsivität im Sinne des »Aufruf zu antworten und verantwortlich zu sein« (*Agentieller Realismus*, a. a. O., S. 96) spricht.

[101] Barad, *Verschränkungen*, a. a. O., S. 200.

den. Statt entweder das »Mehr« an Generativität und Handlungsmacht zu affirmieren, das Neomaterialismen in der Welt auffinden, oder das »Weniger« auf Seiten Irigarays defensiv zu rechtfertigen, soll daher nun genauer nach dem Verständnis von Lebendigkeit gefragt werden, das den unterschiedlichen Ansätzen jeweils zu Grunde liegt.

Blickt man mit diesem Interesse auf die verhandelten Positionen, so fällt eine offensive Semantik des Lebens, sowohl bei Ingold als auch Barad, ins Auge: So betont Ingold, dass sein Materie-Strom – im Gegensatz zu Latours Netzwerk-Akteuren – »lebt«. Dieses »Leben« wird emphatisch als zentraler Vorteil gegenüber den immer schon bereits konstituierten und somit dem Strom enthobenen Dingen der ANT in Anspruch genommen. Barad spricht von der »Vitalität der Lebendigkeit der Intraaktivität«, die sie quer zur Unterscheidung des Organischen und Anorganischen, von Maschine und Organismus versteht, »nicht im Sinne einer neuen Form des Vitalismus, sondern vielmehr im Hinblick auf einen neuen Sinn von Lebendigkeit.«[102]

Grundsätzlich zurückgeführt werden können sowohl Ingolds wie auch Barads Neomaterialismen auf einen von Deleuze und Guattari so bezeichneten »materiellen Vitalismus«[103], obwohl nur Ingold diese ausgiebig und direkt als Referenz nennt, während der Einfluss bei Barad eher implizit bleibt. Streng wissenschaftsgeschichtlich stellt die Formulierung eines »materiellen Vitalismus« ein Paradox dar, besteht doch die Pointe vitalistischer Positionen gerade in der Behauptung eines Eigensinns des Vitalen, der dieses in seinem Kern strikt vom materiellen Umgebenden trennt. Kritiken des Vitalismus von Uexküll über Heidegger, Canguilhem und Merleau-Ponty beziehen sich daher durchgängig ablehnend auf diese als metaphysisch erachtete Abgrenzungs- und Isolierungslogik. Möchte man daher Positionen eines materiellen Vitalismus nicht wieder mit Argumenten begegnen, die längst überholte Gegensätze reproduzieren, so wäre es zu einfach, Ingold und Barad schlicht als Vertreter_innen eines Neovitalismus zu bezeichnen. Deren Vereinseitigung besteht nämlich nicht so sehr darin, vitalistische Attribute überhaupt für materielle, anorganische Entitäten in Anspruch zu nehmen, sondern in einer Engführung dessen, was als Attribut, Ausdruck oder Motiv von Lebendigkeit

[102] Barad, *Agentieller Realismus,* a. a. O., S. 86.

[103] »Metall und Metallurgie bringen ein Eigenleben der Materie an den Tag, *eine Vitalität der Materie als solche*, *einen materiellen Vitalismus* [Herv. J. J.], der sicher überall vorhanden ist, aber normalerweise nur verborgen oder verdeckt« (Deleuze, Guattari, *Tausend Plateaus,* a. a. O., S. 568). Direkte Bezugnahmen stellen Rosi Braidottis »lebendige[r] Materialismus« (Braidotti, *Posthumanismus*, a. a. O., S. 108) sowie die »vital materiality« von Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, NC, London 2010 dar.

gelten kann, auf Aktivität, Generativität und Werden, auf Wachstum und Produktivität. In diesem Sinne manifestiert sich in diesen Ansätzen etwas, das man in Anlehnung an Petra Gehring und Karin Harrasser als »Vitalozentrismus« bezeichnen könnte.[104]

Dass aber »Lebendigkeit« und »Tätigkeit« nicht ineinander aufgehen, ist als zentraler Befund bereits in der Auseinandersetzung mit Uexküll selbst, insbesondere in Konstellation mit Agamben herausgestellt worden. Eine Konzeption negativer Ambientalität beruft sich daher, wenn sie gegen das Formprimat im Denken des Umgebenden für die Vorgängigkeit von Materialität argumentiert, nicht auf einen *materiellen Vitalismus* (und seine zahlreichen, neomaterialistisch ausformulierten Spielarten), sondern auf die *nichtvitalozentrische Materialität des Umgebenden.*

Möchte man diese Position überhaupt noch mit einem Vitalismus in Verbindung bringen, so auf eine Weise, die Foucaults Aktualisierung eines Vitalismus als »kritischer Indikator« nahekommt, ohne dabei zugleich überkommene lebensphilosophische oder vitalozentrische Verkürzungen aufzurufen. Foucaults These seines letzten, als Einleitung zur englischen Ausgabe von Canguilhems *Das Normale und das Pathologische* geschriebenen Textes, das Leben sei, »dasjenige, was irren kann. […] Und der Grund für den besonderen, aber erheblichen Irrtum, der darin besteht, daß das Leben mit dem Menschen zu einem Wesen geführt hat, das sich nie ganz an seinem Platz befindet und dessen Bestimmung es ist, zu ›irren‹ und ›sich zu täuschen‹«[105] fordert vielleicht nicht allein zu einer Erweiterung des Irrtumsbereichs auf nichtmenschliche Lebewesen

[104] Vgl. zum Begriff des »Vitalozentrismus« Karin Harrasser, *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*, Bielefeld 2013, S. 72.

[105] Foucault, »Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft«, a. a. O., S. 69. Vor diesem Hintergrund lässt sich Foucaults Text durchaus als implizite Kritik an Goldstein verstehen. Hatte dieser das Leben als aus sich selbst heraus generativ-normativ verstanden, so setzt Foucault den Akzent nicht zuletzt deshalb auf den Irrtum, weil das Leben für ihn immer auch in Beziehung zu Mechanismen der Macht steht, die es selbst übersteigen, verlegt also den Fokus vom Vermögen des Lebens zu einem Vermögen der Macht über das Leben (vgl. Matteo Pasquinelli, »What An Apparatus Is Not. On the Archaeology of the Norm In Foucault, Canguilhem, and Goldstein«, in: *Parrhesia* 22, 2015, S. 79–89). Foucault beruft sich mit der Verbindung von Leben und Irrtum jedoch schon auf eine Weiterentwicklung des Normbegriffs, die Canguilhem 1966 in seinen »Neuen Überlegungen zum Normalen und Pathologischen« ergänzend zu seiner Habilitationsschrift angestellt hatte. Die Normativität des Lebens ist dann kein intrinsisches Vermögen mehr, sondern wesentlich durch negative Werte, »Mühsal«, »Schmerz« und »Tod« angestoßen und bleibt grundsätzlich prekär, sodass der Irrtum in der Form des Lebens selbst verortet werden kann. Die Insistenz des Irrtums im Leben lässt sich aber nicht nur auf eine vorgängige Bedingtheit durch disziplinäre Macht allein zurückführen, sondern kennzeichnet Leben als etwas, das nicht mehr von einem Selbst aus, sondern überhaupt nur durch ständig sich transformierende äußere Bedingtheiten begreifbar ist (vgl. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, a. a. O., S. 192–202).

hinaus auf, sondern zu einer radikaleren Fassung der Verknüpfung von Leben und Irrtum: Weil Lebendiges in seinen Vollzügen an ein materielles Umgebendes gebunden bleibt, das jegliche Vorstellung von Vollzug als etwas eigenes, intentional gesetztes und aus sich selbst heraus gelingendes unterläuft, ist Leben ein zuallererst dem Scheitern, Misslingen, der Verletzbarkeit, letztlich dem Vergehen, Verenden und Tod ausgesetzter Prozess, ohne dass diese Dimension je vollständig Objekt biopolitischer Normalisierungs- und Regulierungspraktiken werden kann.

Gerade dieser negative Aspekt von Bedingtheit bleibt im Falle Ingolds und Barads aber untergewichtet. Lässt er sich mit Irigaray zwar grundsätzlich einholen, so sollte doch ihrem radikal differenzfeministischen Ansatz, das Mütterlich-Weibliche als einzig gegenläufiges Prinzip einzusetzen, nicht vorbehaltlos gefolgt werden. Dagegen »ginge es […] um den Versuch«, wie Athena Athanasiou im Gespräch mit Butler betont, »das ›Immer-schon-enteignet-Sein‹ zu denaturalisieren und zu repolitisieren«.[106] Versteht man Enteignet-Sein als grundsätzliche Bezugsstruktur negativer Ambientalität, so wird damit nicht eine »natürliche« Materialität am Grund von Enteignung angenommen. Dispossessivität zu politisieren bedeutet vielmehr, Bedingtheiten in ihrer Vielfalt und gegenseitiger Überlagerung in den Blick zu rücken und nicht gegeneinander auszuspielen. Sich Weiblichem, Tierischem und Materiellem gegenüber abgegrenzt zu erachten und aus dieser Position ein »natürliches« Recht auf deren Beherrschung und Unterdrückung abzuleiten, wird dann als Effekt eines anthropozentrischen wie humanistischen Dispositivs erkennbar, durch das sich Geschlechterverhältnisse mit ökonomischen, politischen, sozialen und technologischen Verhältnissen überlagern. Ethisch-politische Verantwortung erwächst dabei aus einer Position der Schwäche, die eigenes Ungenügen und Ausgesetztsein annimmt und dieses zur Grundlage eines Verhältnisses zu Anderen und Anderem macht.[107]

[106] Butler, Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten*, a. a. O., S. 17.

[107] Statt wie Braidotti Vulnerabilität nur als negativ und reaktiv anzusehen und als Grundlage von Gemeinschaft zu verwerfen (vgl. Braidotti, *Posthumanismus*, a. a. O., bes. S. 193) ginge es also gerade darum, ihren konstitutiven Charakter für Gemeinschaftlichkeit zu unterstreichen (vgl. Katharina Hoppe, »Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen«, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 10, 1, 2017, S. 10–28).

3.5 Ausblick: Negative Ambientalität und / als affirmative Biopolitik

Soll jedoch eine solche Ethik des Enteignetseins mehr sein als ein letzter argumentativer Rückzugsort, mehr als eine Position, die nur ein kaum verstellter Ausdruck jener leerlaufenden delegitimierenden Kritik wäre, gegen die Barad sich zu Recht ausgesprochen hat, ist zu klären, welche »politischen Modalitäten grundlegender ethischer Fragestellungen«[108] aus ihr heraus vorstellbar werden. Im Bereich einer Medienphilosophie des Umweltlichen, so der Ausgangspunkt dieses abschließenden und zugleich als Ausblick dienenden Teils, kommen dabei zuallererst biopolitische Konsequenzen in den Blick. Den Horizont negativer Ambientalität bildet daher die Frage, wie dieses Konzept zu einer gegenwärtigen Biopolitik abseits vitalo- oder thanatozentrischer Verkürzungen beitragen könnte, einer Biopolitik, die nicht auf das von Esposito beschriebene Immunisierungsparadigma hinausliefe.

Wenn das Wissen um die Umgebungen der menschlichen Lebewesen, wie Foucault hervorgehoben hat, ein wesentlicher Bestandteil von Biopolitik ist, wenn die Hervorbringung und Bearbeitung günstiger Ambiente ein Mechanismus ist, durch den biopolitische Kontrolle ausgeübt wird[109], wenn in Umgebungskonzepte zugleich Vorstellungen einer Hierarchie menschlicher und nichtmenschlicher Lebewesen eingeschrieben sind und diese damit direkt der anthropologischen Differenz und einer aus dieser abgeleiteten Legitimation zur Abwertung und (ökonomischen) Verwertung oder Anerkennung von Lebendigem dienen, erfordert dann ein anderer, nicht mehr immunisierungslogischer Begriff des Lebendigen nicht auch einen anderen Begriff des Umgebenden?

An diesem Punkt trifft sich eine Medienphilosophie des Umweltlichen mit Espositos Konzept einer »affirmativen Biopolitik«: Esposito geht dabei aus von einem Verständnis von Biopolitik als einer Art »enigma«, als einem Begriff, der in sich selbst Momente der Erhellung wie Verstellung vereint, die es herauszuarbeiten und voneinander zu unterscheiden gilt. Als Kompositum aus »Bios« und Politik« sei der Begriff in Foucaults Verwendung selbst nicht neutral gegenüber seinen beiden Bestandteilen,

[108] Butler, Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten*, a. a. O., S. 107.

[109] Vgl. Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Frankfurt / M. 1999, S. 288f. So richte die Biopolitik ihr Augenmerk auf »Beziehungen innerhalb der menschlichen Gattung, der menschlichen Wesen als Gattung, als Lebewesen und in ihrem Umfeld, ihrem Lebensumfeld [frz. »milieu d'existence«, J. J.]« (ebd., S. 288). Angedeutet wird dieser Zusammenhang bereits bei Canguilhem, wenn dieser die »politische und soziale Tragweite« des Milieubegriffs durch die mit diesem legitimierte »unbeschränkte Einwirkung des Menschen auf sich selbst vermittels des Milieus« (Canguilhem, »Das Lebendige und sein Milieu«, a. a. O., S. 269f) begründet.

sondern impliziere einen bestimmten Blickwinkel auf das Verhältnis von Leben und Politik, der seine methodische Verwendbarkeit in Foucaults Genealogien – selbst gewissermaßen wie ein Dispositiv funktionierend – ausrichte und beschränke. Folglich könne Foucault zwar feinmaschige Analysen der Macht und ihrer Transformation seit dem 19. Jahrhundert vorlegen, diese blieben aber immer im Rahmen eines Primats der Politik über das Leben, einer ungelösten Äußerlichkeit der Politik gegenüber den lebendigen Vollzügen.[110]

Dagegen trifft Esposito die bei Foucault selbst nicht explizit gemachte Unterscheidung von Biopolitik, »biopolitics«, als Politik *des* Lebens und Biomacht, »biopower«, als Ausdruck einer Politik *über* das Leben: »By the first is meant a politics in the name of life and by the second a life subjected to the command of politics.«[111] Indem die von Foucault analysierte moderne Biomacht zuallererst auf die Produktion, Pflege und nicht zuletzt kontinuierliche Optimierung verwertbaren Lebens zielt, ist sie geradezu gezwungen, mittels einer Immunisierungslogik zu operieren und ein als produktiv geltendes Leben gegenüber negativen Vorgängen und Phänomenen des Lebens strikt abzugrenzen, die dessen Verwertbarkeit gefährden, wie etwa Krankheit, Schmerz oder Untätigkeit. Deutlich wird damit, wie die »Kategorie der Souveränität selbst jener der Immunisierung weicht oder sich mit ihr zumindest unentwirrbar vermengt.«[112]

Dieser Vermengung von Souveränität und Immunisierung kommt nicht allein eine produktive, hervorbringende Funktion zu, sondern sie läuft – wie jede Immunisierungslogik – auf eine Destruktion des Lebens hinaus, auf eine Destruktion dessen, was Leben als etwas auszeichnet, das gerade nicht an den Grenzen fest umrissener und isolierbarer Körper beginnt und endet – Destruktion und Suspension jenes »munus« als der nichtaneigbaren, mit anderen geteilten Gabe, von der aus ein anderes Modell von Gemeinschaft erst entwickelt werden kann. Foucaults Versäumnis besteht nach Esposito also darin, diese letztlich destruktiven Aspekte nicht ausreichend geschieden zu haben von einer gegenläufigen, als widerständiges Potential zu affirmierenden Unabgeschlossenheit, Ausgesetztheit und Verletzbarkeit lebendiger Körper. Stattdessen sei er selbst zu sehr innerhalb eines modernen Denkens des Körpers als

[110] Vgl. Esposito, *Bìos*, a.a.O., S. 26–44.

[111] Ebd., S. 15. Vgl. zum Begriff einer »affirmativen« Biopolitik in diesem Sinne ebd., S. 191–194, sowie Vittoria Borsò, »Jenseits von Vitalismus und Dasein. Roberto Espositos epistemologischer Ort in der Philosophie des Lebens«, in: dies. (Hg.), *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, Bielefeld 2014, S. 141–169, Gorgoglione, *Paradoxien der Biopolitik*, a.a.O., S. 249–289.

[112] Esposito, *Immunitas*, a.a.O., S. 194.

abgeschlossener Einheit verblieben.[113] Eine affirmative Biopolitik im Sinne Espositos rückt daher gerade die konstitutive Abhängigkeit jedes Lebewesens von anderen Lebewesen wie von anderer, nichtorganischer Materie in den Blick, als die Momente, die nie restlos von einer Logik der Immunisierung einholbar sind, gegen die ein Leben nie voll immunisiert werden kann, wenn nicht um den Preis dieses Lebens selbst.

Die Verbindung einer solchen affirmativen Biopolitik mit dem Konzept negativer Ambientalität mag kontraintuitiv wirken, scheinen sich doch Affirmation und Negation bzw. Negativität zu widersprechen. Eine negierende Funktion spricht Esposito jedoch dem Immunisierungsparadigma zu, während er das Objekt oder Ziel dieser Negation – ein nicht in sich geschlossenes, durch anderes bedingtes, auf anderes hin geöffnetes Leben – affirmiert. Ein negatives Verständnis von Umweltlichkeit steht damit einer affirmativen Biopolitik nicht entgegen, insofern als es gerade gegen die Persistenz einer Immunisierungslogik im Denken des Umgebenden ins Spiel gebracht wird, gegen ein Umgebendes, das als subjektive Umwelt selbst als Element einer Immunisierung von Lebewesen gegenüber Anderem dient oder aber immunisiert werden muss, damit es individuellen oder kollektiven Einheiten zur Verfügung steht.

Doch ist der Begriff der negativen Ambientalität mit einer affirmativen Biopolitik nicht nur kompatibel und teilt mit dieser zentrale Grundvoraussetzungen. Ihr Verhältnis ließe sich noch zuspitzen: Mit der negativen Ambientalität wird nicht nur ein Verständnis von Umweltlichkeit entwickelt, das an Esposito anschlussfähig ist, vielmehr ergänzt es dessen Modell systematisch um einen von diesem nicht detailliert ausgearbeiteten Begriff von Umweltlichkeit selbst, der einer affirmativen Biopolitik angemessen wäre. In dieser Hinsicht bietet auch Esposito wenig mehr als den Hinweis auf einen Körper, der »auf einen ständigen Austausch mit der es umgebenden Umwelt hin geöffnet ist«.[114] Kann dies als instruktiver Ausgangspunkt eines Gegenmodells dienen, so lässt es doch die konsequente Durcharbeitung von Begriffen des Umgebenden (als zentralen Bestandteil biopolitischen Denkens) vermissen. Mit dem hier vertretenen Ansatz werden dagegen die genauen Modalitäten dieses Geöffnetseins deutlich.

Erstens sind in einer Umwelt nicht einfach Objekte vorhanden, die auf Basis der Dispositionen eines Subjektes, für dessen Absichten, Bedürfnisse

[113] Vgl. ebd., S. 203–210.

[114] Ebd., S. 28. Plausibel und mit dem Konzept negativer Ambientalität vereinbar ist auch Espositos Versuch, Merleau-Pontys Begriff des »Fleisches« als Element einer affirmativen Biopolitik auszuweisen, doch wird die Entwicklung und systematische Stellung dieses Begriffs von ihm nicht auf Merleau-Pontys umfangreiche Auseinandersetzung mit den Lebenswissenschaften selbst zurückbezogen (vgl. Esposito, *Bios,* a. a. O., S. 160–169).

und Vermögen ausgerichtet und organisiert sind. Dieses richtet sich im Vollzug seines Handelns und Wahrnehmens nicht intentional auf einzelne Gegenstände, vielmehr ist jeder Handlungsvollzug von einem Entzug her zu konzipieren, der menschliche wie nichtmenschliche Lebewesen im Sinne einer – mit und über Heidegger und Agamben modellierten – tiefen Benommenheit betrifft. Wahrnehmen und Handeln sind dann im Anschluss an den späten Merleau-Ponty zweitens als genuin passiv fundierte Vorgänge zu bestimmen, die immer auf die Medialität eines nicht aneigbaren Umgebenden angewiesen sind, das den Wahrnehmenden eher lateral umfängt, als dass – wie es der frühe Merleau-Ponty selbst noch bevorzugte – dieser vom Leib aus auf Umgebendes »ausstrahlt.« Ist somit Leiblichkeit untrennbar mit Umweltlichkeit verflochten, können leibliche Vollzüge nicht ohne gleichzeitiges Ausgesetztsein und eine darin implizierte Verletzbarkeit gedacht werden.

Drittens kann gegen ein Formprimat im Denken des Umgebenden auf die Fundierung des Lebendigen in Materialität hingewiesen werden. Dabei sollte die Berufung auf Materialität aber wiederum nicht der affirmativen Markierung als »natürlich« geltender und daher dem Materiellen vermeintlich näher stehender Anderer wie Frauen oder Tieren zuspielen. Vielmehr ist überhaupt ein grundlegend anderes Verständnis des Materiellen der Schlüssel zur Dekonstruktion der Differenz von Natürlichem und Kulturellem, Menschlichem und Tierischem, Organischem und Anorganischem, ohne aber Materialität wiederum einzuschreiben in ein Modell des Lebens als Aktivität. Bedingtheit durch Materialität und die Bedingtheit von Vollzügen werden dabei zusammengedacht. Materie ist daher nie einfach nur passiv, ohne dass aber umgekehrt ihre Aktivität überbetont werden müsste, ohne einer Logik der Expansion zufolgen und die bloße Ausweitung von Aktivität und den Hinweis auf ihre Autonomie gegenüber dem Menschen schon als hinreichenden Ausgang aus dem Hylemorphismus-Schema zu begreifen.

Von diesen drei Modalitäten negativer Ambientalität aus öffnet sich die Möglichkeit einer Anerkennung des Lebendigen in seiner Vielfalt, wie sie auch Esposito vorschwebt, wenn er schreibt:

> [E]very life is a form of life and every form refers to life. This is neither the content nor the final sense of biopolitics, but is a minimum its presupposition. Whether its meaning will again be disowned in a politics of death or affirmed in a politics of life will depend on the mode in which contemporary thought will follow its traces.[115]

[115] Esposito, *Bìos,* a. a. O., S. 194.

Damit diese notwendige Vorannahme und die von ihr ausgehenden und weiterzuverfolgenden Spuren aber nicht erneut auf Abwege führen, für die eine Politik des Lebens noch immer anfällig ist, ist es maßgeblich, den Akzent einer affirmativen Biopolitik ausdrücklich auf nichtvitalozentrische Attribute des Lebendigen zu legen. Soll eine Politik des Lebens nicht erneut in eine Politik der Kraft oder Stärke des Lebens als solches münden, sondern aus der »fundierende[n] Operation der Alterierung«[116] hin zu einem anderen Denken von Gemeinschaft gelangen, scheint mir eine Hinwendung zu negativen Aspekten des Lebens wie Untätigkeit, Scheitern, Krankheit, Verletzbarkeit, auch dem Tod – aber nicht als verabsolutierter, thanatozentrischer Horizont – unerlässlich. Diese Hinwendung bildet den aus ethischer wie politischer Sicht produktiven Moment eines negativen Begriffs des Umweltlichen und wäre auch dem möglichen Vorwurf entgegenzusetzen, nicht mehr als eine Austreibung des Geistes neomaterialistischer Kontinuitäts- und Verschmelzungsparadigmen durch den altbekannten Geist der Negativität zu vollführen. Gerade weil Negation nicht als rein logische Operation gefasst, sondern unterschiedliche Negativitäten unterschieden werden – genannt seien hier etwa Störung, die nichtpropositionale Dimension von Sprache, tiefe Langeweile / Benommenheit, die leibliche wie auch technisch-medial vermittelte Wahrnehmung – wird deutlich, wie diese den Seinsweisen menschlicher wie nichtmenschlicher Lebewesen auf vielfältige Weise eingeschrieben ist.

Eine affirmative Biopolitik auf dieser Basis vom Konzept negativer Ambientalität her zu denken bzw. dieses in seinen Grundzügen bereits *als* eine Form affirmativer Biopolitik zu verstehen, bewahrt dann vielleicht auch davor, eine Politik des Lebens zu sehr aus dessen intrinsischen Vermögen herzuleiten – ein Vorgehen, zu dem Esposito im Anschluss an Canguilhems Normalitäts-Konzept teilweise selbst neigt.[117] Espositos Einwand gegen Foucaults Tendenz, die Vorgängigkeit äußerer Bedingtheit mit einer Vorgängigkeit von Machtstrukturen gleichzusetzen und damit einem Primat der Politik *über* das Leben Vorschub zu leisten, ist berechtigt – eine Politik *des* Lebens aber, die der Vielfalt von Lebensformen zur Anerkennung verhelfen soll, kann kaum über den Weg intrinsischer (wenn auch gebrochener und dynamisierter) vitaler Vermögen genommen werden. Wird dagegen in einer medienphilosophischen Wendung die Umwelt grundlegend als ein »Medium« begriffen, und die Art und Weise, wie dessen Medialität jeweils entfaltet wird, welche

[116] Borsó, »Jenseits von Vitalismus und Dasein«, a. a. O., S. 154.
[117] Vgl. Esposito, *Immunitas*, a. a. O., S. 199–201, *Bìos*, a. a. O., S. 188–191.

Bezugsmodalitäten des Umweltverhältnisses diesseits von Possessivität und Transparenz aufgezeigt werden, zum Ansatzpunkt, die Vorstellung von einer Subjektzentriertheit zu unterlaufen, so wird vermieden, doch wieder durch die Hintertür in einen latenten Gegensatz von Subjekt und Umwelt zu verfallen.

Ein Aspekt, der über negative Momente hinaus zu einem Fokus werden könnte, auf den eine affirmative Biopolitik ihre Aufmerksamkeit richten könnte, wäre dabei der Bereich der Reproduktion des Lebens, in einem weiten Sinne verstanden als Tätigkeiten zur Aufrechterhaltung und Wiederherstellung des Lebens wie Fortpflanzung, die Erziehung des Nachwuchses, die Pflege kranker und alter Personen, die Zubereitung von Essen, die Instandhaltung des Haushalts sowie die mitfühlende Sorge um den emotionalen Zustand des Selbst und der Anderen. Ein immer von neuem wiederherzustellendes Leben ist in dieser Perspektive ein konstitutiv gefährdetes und damit ein durch seine Beziehungen zu Anderem und Anderen enteignetes Leben. Es ist ein nichtheroisches Leben, dessen *ek-stasis* zu keinem Auszeichnungsmoment beansprucht, weder als Wagnis noch als Tragik, weder vitalo- noch thanatozentrisch ausgelegt werden kann, ein Leben, dessen Prekarität bzw. dessen Prekärsein[118] nicht darin begründet ist, sich dramatisierend aufs Spiel zu setzten und damit mindestens implizit einer Teleologie als Fortschrittserzählung verpflichtet zu bleiben.

Dabei sollten aber diejenigen gefährdeten, prekären Leben, denen Reproduktions- und Sorgepraktiken vorrangig dienen – sehr junge oder sehr alte Körper, Kranke – nicht als Randbereiche missverstanden werden, die von einem unversehrten, gesunden, »normalen« Leben kategorisch zu unterscheiden wären. Lediglich wird an ihrem Beispiel eine fundamentale Abhängigkeit des Menschen als Lebewesen von natürlichen, sozialen, ökonomischen und technischen Bedingungen besonders auffällig. Deutlich wird so, dass negative Ambientalität als der Umweltbegriff, in dem dieses Prekärsein zum Ausdruck kommt, nicht mit einer abstrakten Form von Negativität verbunden ist. Negative Ambientalität lenkt vielmehr erst den Blick auf konkrete Praktiken und Verfahren, auf spezifisch si-

[118] Isabell Lorey unterscheidet »Prekarität« als Regierungsweise, die in unterschiedlicher Weise sozial und ökonomisch Gefährdete aufteilt und vereinzelt, von einem nicht hintergehbaren »Prekärsein« im Sinne Butlers. Prekärsein als »grundlegende soziale Abhängigkeit eines Lebewesens aufgrund seiner Verletzbarkeit, aufgrund der Unmöglichkeit eines gänzlich autonomen Lebens, verdeutlicht zudem – über Butler hinausgehend – die eminente Bedeutung von reproduktiver Arbeit. Leben hängt, weil es prekär ist, in entscheidendem Maße von Sorge und Reproduktion ab« (Isabell Lorey, *Die Regierung der Prekären*, Wien 2012, S. 33).

tuierte, menschliche und nichtmenschliche Handelnde wie (Er-)leidende, auf eine Dimension gesellschaftlicher Materialitäten, die dort aus dem Blick zu geraten droht, wo ein radikal neuer Begriff von Materialität im Register schöpferischer Kreativität oder bloßer Widerständigkeit den Ausgangspunkt bildet.[119]

In diesem Sinne ist das Konzept negativer Ambientalität ein möglicher Ort, von dem aus eine affirmative Biopolitik ihren Ausgang nehmen könnte – als Politik eines Lebens, das aus der profanen, alltäglichen Notwendigkeit seiner vielfältigen Bedingtheit heraus die Möglichkeit einer kommenden, *com-munitären* Dimension eines nicht mehr nur menschlichen *munus* offenhält.

[119] In diese Richtung zielt auch die Barad-Kritik von Brigitte Bargetz, »Writing out ›the Social‹? Feministische Materialismen im Streitgespräch«, in: Christine Löw, Katharina Volk, Imke Leicht u. a. (Hg.), *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus*, Opladen, Berlin 2017, S. 133–152.

Schluss

> Vielleicht beginnt der Fehler schon damit, die Natur für den Hintergrund zu halten.
>
> *Eva von Redecker*

Um zum Abschluss den Ertrag eines Konzepts negativer Ambientalität noch einmal anhand eines Beispiels hervorzuheben, bietet sich der Leierschwanzvogel aus Kader Attias Installation *Mimesis as Resistance* an. In der Einleitung musste noch offengelassen werden, wie der »Gesang« des Vogels, seine Imitation nicht nur der Gesänge anderer Vögel, sondern einer Motorsäge oder des Alarmsignals eines Fahrzeugs zu begreifen ist, um welche Art von Bezug zur Umwelt es sich dabei handeln könnte. Ohne das Geschehen auf eine allgemeingültige Interpretation festschreiben zu wollen, verfügen wir nun über ein umfangreicheres Begriffs- und Theorieinventar, mit dem das Verhältnis des Vogels zur Umwelt wie auch die Struktur seines Verhaltens präziser beschrieben werden kann.

Die Begriffe Uexkülls, ein jeweils an ein Lebewesen als dessen souveränes Zentrum gebundener Umweltbegriff, die vorgängige Einpassung eines jeden Lebewesens in »seine« perfekt abgestimmte Umwelt und die damit einhergehenden Strukturmomente der Possessivität und Transparenz reichen dazu nicht aus. Weiter käme man möglicherweise mit Kurt Goldsteins Dynamisierung des Umweltbegriffs, der als Ausweis von Vitalität gerade die Fähigkeit zu einer Umstellung, der Einrichtung in einer nicht vorausgesetzten und sich permanent verändernden Umwelt ansieht. In beiden Ansätzen aber wird der Umweltbezug der schon nicht mehr kategorisch unterschiedenen menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen am Leitfaden einer Subjektivität modelliert, deren Autonomie sich entweder immer schon verwirklicht hat (Uexküll) oder – trotz auf dem Weg dorthin auftretender Widrigkeiten – sich letztlich doch immer gelingend verwirklichen wird (Goldstein).

Der besonderen Situation des Leierschwanzvogels würde man so nicht gerecht. Doch warum nicht? Mit einiger Plausibilität könnte man darauf hinweisen, dass die Ansätze Uexkülls und Goldsteins heute nicht mehr ausreichen, da in ihnen die Auflösung der Grenzen von Natur und Kultur nicht radikal genug durchdacht wird, insbesondere da die

fortschreitende Durchdringung sogenannter »Natur« mit den überwiegend technischen Umwelten des Menschen kaum einzuholen ist, auch wenn die Konjunktur beider Ansätze als Bezugspunkte in aktuellen Theorien dieser Einschätzung ebenso widersprechen könnte.

Eine Antwort aus den aktuellen Geistes- und Kulturwissenschaften beriefe sich daher möglicherweise auf eine der vielfältigen Entwürfe nichtnaturalistischer Ökologien, könnte Begriffe wie Assemblage, Gefüge oder Netzwerk ins Spiel bringen, um das Umweltverhältnis des Leierschwanzvogels als Austausch, Kommunikation oder Kopplung zwischen dem Organischen und Anorganischen, Technischen und Lebendigen, zwischen menschlichen und tierischen Umwelten zu beschreiben. Statt festgesetzter Grenzen zwischen Natur und Kultur sowie deren nachträglicher und diese Grenzen damit nur bestätigender Überschreitung stünde ein Primat der Relation.

Welcher Relation aber? Aus der Perspektive der hier entwickelten Medienphilosophie des Umweltlichen zeigt sich am Beispiel des Leierschwanzvogels eine für Umweltlichkeit gerade paradigmatische Dimension, die mit einem Primat der Relation allein nicht zu erfassen ist. Vor der Relation, vor dem Bezug steht der Entzug, der den Bezug erst begründet. Somit ist der Leierschwanzvogel, so sehr dessen mimetisches Vermögen für Menschen auch als besondere und kuriose Handlungsmächtigkeit gelten mag, nicht zuerst ein Lebewesen, das aktiv seine ihm eigene Umwelt einrichtet, sondern wird zu einem Akteur nur aus dem Einbrechen einer Fremdheit, ist zuerst Erleidender, wie sich in seinem Vermögen ebenfalls ein grundlegendes Unvermögen erhält – das Unvermögen, einen von einem solchen Prekärsein freien und unberührten Umweltbezug zu haben. Dieses Modell bildet den Kern des Konzepts negativer Ambientalität, deren Ausarbeitung das Anliegen dieser Arbeit dargestellt hat.

Im Zentrum des ersten Teils der Arbeit stand die Aufgabe, überhaupt einen medienphilosophischen Zugang zu Umweltlichkeit zu bahnen. Doch warum überhaupt einen Zugang zu einem an Sag- und Untersuchbarkeiten so reichen und überreifen Terrain wie der Medienökologie, ja dem Ökologischen überhaupt als nicht-mehr-nur-natürlicher Denkfigur bahnen? Dieser aus Sicht des medienökologischen Diskurses berechtigten Frage lässt sich mit dem Hinweis auf das medienphilosophische Interesse der Arbeit begegnen. Eine Untersuchung der Bezugslogiken verschiedener Umgebungskonzeptionen und der daraus folgenden ontologischen, epistemologischen und ethisch-politischen Konsequenzen erfordert es gerade, sich ein Stück weit außerhalb des Feldes der Medienökologie und der dort bereits vorausgesetzten Umgebungsbegriffe zu platzieren.

Angesetzt wurde daher gerade nicht bei einer Genealogie ökologischen Denkens, das im 19. Jahrhundert beginnt und auf ein bestimmtes Set an Bezugslogiken und Semantiken (Anpassung, Regulation, Netzwerke und Systeme) festgelegt ist, sondern bei einer Archäologie des Medialen als Umgebendem der Wahrnehmung. Der erste Begriff des Medialen, das *metaxy* der aristotelischen Wahrnehmungslehre, wird so als ein zugleich Umgebendes kenntlich. Im Gegensatz zu den einschlägigen begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zum Verhältnis von Medium und Ambiente, so die erste These, ist das Umgebende dabei schon bei Aristoteles nicht auf die Rolle eines harmonischen, schützenden Allumfassenden beschränkt, sondern kann in spezifischen Wahrnehmungsvollzügen je spezifische mediale Funktionen übernehmen – etwa als Luft das Hören ebenso ermöglichen wie das zu Hörende verzerren.

Auf dieser Grundlage erscheinen dann Entwürfe radikal umweltlicher medientheoretischer Ansätze, wie sie von etwa von Mark Hansen (offensiv) und Erich Hörl (ambivalenter) vor dem Hintergrund des Ausgreifens digitaler Technologie in die alltägliche Umgebung formuliert werden, erstens nicht als radikal neu, zweitens nicht als zwingend für das Einlösen der mit der Denkfigur des Ökologischen verbundenen Hoffnung einer Überwindung von Anthropozentrismus und Natur-Kultur-Dualismus, sowie drittens auch in ihrer Einschätzung von Entwicklungen im Bereich der Mensch-Computer-Interaktion als nicht immer treffend, da diese eben keine radikal neuartige ontologische Form von Umweltlichkeit begründen, sondern aus einer historisch-epistemologischen Perspektive nicht ohne phänomenologische Theorien zum Verhältnis von Körper und Raum zu denken sind, implizit also durchaus an bestehende Traditionen des Umgebungsdenkens anknüpfen.

Die Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen nichtnatürlichen Ökologien endet daher mit dem Vorschlag, die Annahme einer Direktverbindung von »ökologischem« und »relationalem« Denken sowie das Primat der Relation zu verwinden. Entscheidend, so die zentrale These, ist nicht, *dass* eine Relation besteht, sondern *wie* diese jeweils modelliert wird, von welcher Richtung der Bezüglichkeit ausgegangen wird. Als gewissermaßen »relationsskeptische« Alternative wurde daher Timothy Mortons Konzept der »dark ecology« mobilisiert. Soll die umweltliche Bedingtheit auch der Seins- und Erkenntnisweisen des menschlichen Lebewesens ernst genommen werden, gilt es, Fremdheit und Unverfügbarkeit deutlicher in das Umweltverhältnis einzutragen. Da die »dark ecology« jedoch nicht selbst aus einer historischen und systematischen Auseinandersetzung mit Umgebungskonzeptionen und ihren Logiken entwickelt wird, dient sie eher als Wegweiser, der zum Abschluss des ersten, den aktuellen Dis-

kurs sondierenden Kapitels die weitere Richtung vorgibt: erstens in einer medienphilosophischen Perspektive die Modalität von Bezugsweisen zu vertiefen, indem besonders die jeden Bezug erst konstituierenden Negativitäten hervorgehoben werden, sowie zweitens die ethisch-politischen Konsequenzen dieser Bezugsweisen zu unterstreichen, indem Bezogensein mit Judith Butler als zugleich Enteignung begriffen wird. Ein solcher Ansatz tritt in Distanz zu einem Primat menschlicher Subjektivität und Handlungsmacht, aber nicht, weil diese in einem Netzwerk mit anderen ebenfalls als aktiv und handlungsmächtig angesehenen Agenten verortet wird, sondern die Struktur des Bezugs, aus der überhaupt Subjektivität entsteht, als primäres Betroffensein durch Andere und Anderes gedacht wird.

Daraus leitet sich die Aufgabe eines Rückgangs auf den Umweltbegriff Uexkülls ab. Die Rekonstruktion Uexkülls läuft auf die entscheidende These hinaus, dass Uexküll zwar die Vorrangstellung des Menschen überwindet, insofern als er jedes Lebewesen als Zentrum seiner je eigenen Umwelt begreift, es dabei aber verpasst, die Rolle von Subjektivität als solche anders zu fassen. Hatte Georges Canguilhem dieses Manöver noch als wesentlichen Schritt einer Umkehrung des Umweltverhältnisses, von zentripetaler Außendetermination zur zentrifugalen Selbstorganisation, interpretiert, so führe ich diese Umkehrung auf die Strukturmomente der Possessivität und Transparenz zurück, die Uexkülls Umweltbegriff zu eigen sind. Die Umwelt ist bei Uexküll zwar in dem Sinne medial, als sie zwischen einem für das Lebewesen relevanten Ausschnitt und dem Rest (in Uexkülls Terminologie: der Umgebung) vermittelt, nur wird die Art und Weise dieser Vermittlungsleistung als transparente, nie selbst auffällig werdende Ermöglichung gedacht und bleibt damit medientheoretisch unterkomplex. Für den weiteren Verlauf der Arbeit ist dieser Schritt methodisch zentral, erlaubt er doch nun, die Medialität des Umweltlichen im Durcharbeiten der Possessivitäts- und Transparenzstruktur genauer zu bestimmen, eine »Umkehrung« der Umkehrung vorzunehmen. Es geht dann nicht darum, welchen Entitäten das Haben einer Umwelt zu- oder abgesprochen wird, sondern die Annahme einer solchen Verfügbarkeit für beide – menschliche wie nichtmenschliche Lebewesen – zurückzuweisen.

Bis zu dieser Stelle bewegte sich die Arbeit auf der Ebene der Kritik, die sich der Problematisierung bestehender Umgebungskonzeptionen widmete. Mit dem Konzept negativer Ambientalität wird dagegen im zweiten Teil der Arbeit ein alternatives Modell ausgearbeitet. Der erste Baustein zu diesem Modell wird über die Uexküll-Rezeption Martin Heideggers entwickelt. Den Ausgangspunkt bildet dabei Heideggers strikte Entgegensetzung von Welt und Umwelt, Mensch und Tier sowie sein Verständnis von Sprache als dem menschlichen Weltverhältnis vorbehaltenen Modus

des etwas-als-etwas-Verstehens. In einer medienphilosophischen Perspektive konnte gezeigt werden, wie das menschliche In-der-Welt-sein in seinem praktischen Vollzug nicht ohne einen gleichzeitigen Entzug gedacht werden kann, der zuallererst von der Fundierung des Menschen in einer materiellen Umwelt ausgeht. Maßgebliche Impulse gehen dabei von Heideggers Analyse der Langeweile aus, mit der eine primäre Passivität am Grund jeden menschlichen Handelns ausgemacht werden kann. Mit Giorgio Agamben schließlich kann diese primäre Passivität zum ersten Element negativer Ambientalität weiterentwickelt werden: nicht mehr als exklusiv menschliches Vermögen zum Unvermögen, sondern Ausdruck einer nicht auf Aktivität zu reduzierenden Lebendigkeit, die auch nichtmenschlichen Lebewesen zukommt.

Mit Maurice Merleau-Pontys Verständnis der Bedingtheit der Wahrnehmung durch ein unverfügbares materielles Umgebendes kann das Konzept negativer Ambientalität erweitert werden. Insofern Menschen als leibliche Lebewesen selbst Anteil haben an der Materialität der Welt, ist ihre Verletzbarkeit durch Anderes und Andere – und nicht Bewusstsein, Geist oder Sprache – konstitutiv für ihre Subjektivität, die ebenfalls nicht mehr kategorisch von der nichtmenschlicher Lebewesen unterschieden werden kann. In einer diskursanalytischen Herangehensweise wird dazu Merleau-Pontys Denken im Kontext seines Verhältnisses zu den Lebenswissenschaften, insbesondere zu Uexküll und Goldstein situiert. So wird der für dessen späte Ontologie zentrale Begriff des »Fleischs« als Resultat der Durcharbeitung des Umweltbegriffs erkennbar. Aus dieser Perspektive lassen sich dann auch die etwa von Derrida an Merleau-Ponty gerichteten Vorwürfe der Unmittelbarkeit und des Anthropozentrismus zurückweisen. Eine Medienphilosophie des Umweltlichen leistet damit auch einen systematischen Beitrag zur Vertiefung einer medialen Phänomenologie, die nicht mehr egologisch vom Subjekt ausgeht, sondern die das Subjekt bedingenden Strukturen als ermöglichend wie zugleich einschränkend für jeglichen Vollzug von Denken, Handeln und Wahrnehmen ansieht.

Überhaupt stellt es eine methodische Pointe des Konzepts negativer Ambientalität dar, dass es einerseits deutlich in einem medienphilosophischer Diskurs verortet ist, andererseits aber auch Rückbezüge zu wissenschaftshistorischen Kontexten erlaubt: Agamben und Merleau-Ponty entwickeln ihre Theorien nicht in einem ahistorischen Raum, sondern lassen sich »über Uexküll« selbst als Intervention in eine historisch spezifische Episteme des Umgebenden begreifen, ohne dass damit systematische philosophische Begriffsarbeit auf ein wissenshistorisches Apriori reduziert würde. Vielmehr zeigt sich, dass eine differenz- und alteritätstheoretisch ausgerichtete Medienphilosophie und die eher

historisch orientierten Bereiche kultur- und medienwissenschaftlicher Forschung sich produktiv bereichern können. So lohnenswert es scheint, diese Perspektive auch auf andere Themenkomplexe und Begriffe zu übertragen, so wenig wird sich dies doch auf einen verallgemeinerbaren methodischen Zugriff festlegen lassen, erfordert doch jede mögliche Überschneidung zwischen wissenshistorischen und philosophischen Diskursen eine spezifische, nicht verallgemeinerbare Aufmerksamkeit für ihre jeweiligen Eigenheiten und Logiken.

Als drittes Element negativer Ambientalität wird schließlich die Materialität des Umweltlichen genauer in den Blick genommen. Mein Vorhaben hätte hier auf zahlreiche aktuelle, als posthumanistisch verstandene Theorieansätze zurückgreifen können, die die Auffassung von einer passiven Materialität als Grundlage der Differenz von Natur und Kultur, Geist und Körper, Mann und Frau, Mensch und Tier zu dekonstruieren versuchen. Jedoch wird im Hinblick auf die Verknüpfung von Materialität und negativer Ambientalität eine weitere Differenzierung vorgenommen: Die These ist, dass neomaterialistische Ansätze wie von Karen Barad und Tim Ingold die Aktivität und Vitalität der Materie überbetonen und ein verkürztes Verständnis von Lebendigkeit zu Grunde legen. Statt aber ein materielles Umgebendes selbst wieder vitalistisch aufzuladen, situiert sich das Konzept negativer Ambientalität dagegen am Übergang der differenzfeministischen Perspektive Luce Irigarays – Materialität als das, was patriarchale Logik ausschließen muss, um sich zu konstituieren – und der Wendung dieser Position zu einer ethisch fundierten Politik des gefährdeten Lebens, des Prekärseins bei Butler. Menschliche und nichtmenschliche Lebewesen werden so als fundamental abhängig von sozialen, ökonomischen, technologischen Bedingungen begriffen. Diese Abhängigkeit zeigt sich zuallererst in der Abhängigkeit jedes Lebens von Praktiken seiner Reproduktion, die selbst immer historisch wandelbaren technologischen, sozialen und ökonomischen Konstellationen unterliegen. Mit einem medienphilosophischen Ansatz kann der einer solchen Abhängigkeit entsprechende Begriff von Umweltlichkeit entwickelt werden. Als Bestandteil einer affirmativen Biopolitik (Roberto Esposito) verweist er schließlich auf weit mehr als auf ein allein philosophiegeschichtliches Interesse, auf weit mehr als Theoriemoden und -präferenzen, auf weit mehr auch, als im Rahmen dieses Vorhabens thematisiert werden konnte: auf die ethisch-politische Frage nach einer Gemeinschaft, in der Prekärsein weder individualisiert noch universalisiert wird, sondern durch die den vielfältigen Abhängigkeiten und Verletzbarkeiten und den mit ihnen verbundenen Praktiken Anerkennung verschafft werden kann.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W., »Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie«, in: ders., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit,* GS 6, 7. Aufl., hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt / M. 2003, S. 413–523.

Adorno, Theodor W., »Negative Dialektik« in: ders., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit,* GS 6, 7. Aufl., hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt / M. 2003, S. 7–412.

Agamben, Giorgio, *Bartleby oder die Kontingenz. Gefolgt von Die absolute Immanenz,* Berlin 1998.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt / M. 2002.

Agamben, Giorgio, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt / M. 2003.

Agamben, Giorgio, *Was ist ein Dispositiv?*, Zürich, Berlin 2008.

Alloa, Emmanuel, *Das durchscheinende Bild. Konturen einer medialen Phänomenologie*, Zürich 2011.

Alloa, Emmanuel, »Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz«, in: ders., Thomas Bedorf, Christian Grüny, Tobias Nikolaus Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012, S. 37–51.

Angerer, Marie-Luise, *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich, Berlin 2007.

Angerer, Marie-Luise, *Affektökologie. Intensive Milieus und zufällige Begegnungen*, Lüneburg 2017.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen,* 15. Aufl., München 2006.

Arendt, Hannah, Heidegger, Martin, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse,* hg. v. Ursula Ludz, 4. Aufl., Frankfurt / M. 2013.

Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband,* hg. v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1987. Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur. Zweiter Halbband,* hg. v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1988.

Aristoteles, *Metaphysik,* hg. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.

Aristoteles, »Über die Wahrnehmung und die Gegenstände der Wahrnehmung«, in: ders., *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*, hg. v. Eugen Dönt, Stuttgart 1997, S. 47–86.

Aristoteles, *Über die Seele*, hg. v. Horst Seidl, Hamburg 1995.

Athanasiou, Athena, Tzelepis, Elena, »Thinking Difference as Different Thinking in Luce Irigaray's Deconstructive Genealogies«, in: dies. (Hg.), *Rewriting Difference. Luce Irigaray and ›the Greeks‹*, Albany, NY, 2010, S. 1–14.

Austin, Michael, »Structure, Sense, and Territory«, in: *Speculations. A Journal of Speculative Realism*, 2, 2, 2011, S. 104–134.

Baggesen, Jens Immanuel, *Poetische Werke in deutscher Sprache, Band 2: Oden und Elegien*, hg. v. Carl und August Baggesen, Leipzig 1836.

Balke, Friedrich, »›Mediumvorgänge sind unwichtig‹. Zur Affektökonomie des Medialen bei Fritz Heider«, in: Annette Keck, Nicolas Pethes (Hg.), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, Bielefeld 2001, S. 401–412.

Barad, Karen, *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken,* Berlin 2012.
Barad, Karen, *Verschränkungen,* Berlin 2015.
Bargetz, Brigitte, »Writing out ›the Social‹? Feministische Materialismen im Streitgespräch«, in: Christine Löw, Katharina Volk, Imke Leicht u. a. (Hg.), *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus*, Opladen, Berlin 2017, S. 133–152.
Bateson, Gregory, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und episte-mologische Perspektiven*, Frankfurt / M. 1985.
Bauer, Julian, *Zellen, Wellen, Systeme. Eine Genealogie systemischen Denkens, 1880–1980*, Tübingen 2016.
Beck, Ulrich, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit,* Frankfurt / M. 2008.
Benjamin, Walter, »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Dritte Fassung«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* Band I.2, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt / M. 1991, S. 471–508.
Benjamin, Walter, »Erfahrung und Armut«, in: ders., *Gesammelte Schriften,* Band II.1, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt / M. 1991, S. 213–219.
Bennett, Jane, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, NC, London 2010.
Berlant, Lauren, *Cruel Optimism,* Durham, NC, London 2011.
Bermes, Christian, »Medialität – anthropologisches Radikal oder ontologisches Prinzip? Merleau-Pontys Ausführung der Phänomenologie«, in: ders., Julia Jonas, Karl-Heinz Lembeck (Hg.), *Die Stellung des Menschen in der Kultur. Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, S. 41–58.
Berry, David M., Galloway, Alexander R., »A Network is a Network is a Network: Reflections on the Computational and the Societies of Control«, in: *Theory, Culture & Society*, 2015, S. 1–22.
Bertalanffy, Ludwig von, *Theoretische Biologie. Erster Band: Allgemeine Theorie, Physikochemie, Aufbau und Entwicklung des Organismus*, Berlin 1932.
Bertalanffy, Ludwig von, *General Systems Theory. Foundations, Development, Applications*, New York, NY 1968.
Berz, Peter, »Die Lebewesen und ihre Medien«, in: Thomas Brandstetter, Karin Harrasser, Günther Friesinger (Hg.), *Ambiente. Das Leben und seine Räume*, Wien 2010, S. 23–49.
Bexte, Peter, »Vorwörter. Bemerkungen zu einer Theorie der Präpositionen«, in: Jan-Henrik Möller, Jörg Sternagel, Lenore Hipper (Hg.), *Paradoxalität des Medialen*, München 2013, S. 25–40.
Böhme, Gernot, Böhme, Hartmut, *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 2004.
Böhme, Gernot, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik,* erweiterte und überarbeitete Aufl., Berlin 2013.
Bolter, Jay David, Grusin, Richard, *Remediation. Understanding New Media*, Cambridge, MA 2000.
Borsò, Vittoria, »Jenseits von Vitalismus und Dasein. Roberto Espositos epistemologischer Ort in der Philosophie des Lebens«, in: dies. (Hg.), *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, Bielefeld 2014, S. 141–169.
Braidotti, Rosi, *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen,* Frankfurt / M. 2014.

Bryant, Levi, *Onto-Cartography. An Ontology of Machines and Media*, Edinburgh 2014.
Bryant, Levi, Srnicek, Nick, Harman, Graham, »Towards a Speculative Philosophy«, in: dies. (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism,* Melbourne 2011, S. 1–18.
Buchanan, Brett, *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, NY 2008.
Bühler, Benjamin, »Das ›Tier‹ und die Experimentalisierung des Verhaltens. Zur Rhetorik der Umwelt-Lehre Jakob von Uexkülls«, in: Arne Höcker, Jeannie Moser, Philippe Weber (Hg.), *Wissen. Erzählen. Narrative der Humanwissenschaften*, Bielefeld 2006, S. 41–52.
Bühler, Benjamin, »Kreise des Lebendigen. Geschlossene und offene Räume in der Umweltlehre und philosophischen Anthropologie«, in: Thomas Brandstetter, Karin Harrasser, Günther Friesinger (Hg.), *Ambiente. Das Leben und seine Räume*, Wien 2010, S. 67–89.
Busch, Kathrin, »Ästhetiken radikalisierter Passivität«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphi-losophie* 3, 1, 2017, S. 51–63.
Butler, Judith, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt / M. 1997.
Butler, Judith, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt / M. 2005.
Butler, Judith, Athanasiou, Athena, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2014.
Buytendijk, Frederik, J.J., »Versuche über die Steuerung der Bewegungen«, in: *Archives néerlandaises de physiologie* 17, 1932, S. 63–96.
Canguilhem, Georges, »Zur Geschichte der Wissenschaften vom Leben seit Darwin«, in: ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Wolf Lepenies, Frankfurt / M. 1979, S. 134–153.
Canguilhem, Georges, »Das Lebendige und sein Milieu«, in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, S. 233–279.
Canguilhem, Georges, »Maschine und Organismus«, in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, S. 183–232.
Canguilhem, Georges, *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt / M. 1977.
Chadarevian, Soraya de, *Zwischen den Diskursen. Maurice Merleau-Ponty und die Wissenschaften*, Würzburg 1990.
Chakrabarty, Dipesh, »The Climate of History. Four Theses«, in: *Critical Inquiry,* 35, 2, 2009, S. 197–222.
Crary, Jonathan, *Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert,* Dresden, Basel 1996.
Crutzen, Paul, Stoermer, Eugene, »The Anthropocene«, in: *Global Change Newsletter,* 41, 1, 2000, S. 17–18.
Cubitt, Sean: *Finite Media. Environmental Implications of Digital Technologies*. Durham, NC 2017.
Därmann, Iris, »Von Tieren und Menschen. Martin Heidegger, Jacques Derrida und die zoologische Frage«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5, 2, 2011, S. 303–325.
Därmann, Iris, Zandt, Stephan (Hg.), *Andere Ökologien. Transformationen von Mensch und Tier,* Paderborn 2017.
Daston, Lorraine, Galison, Peter, *Objektivität,* Frankfurt / M. 2007.
Dastur, Françoise, »Für eine ›privative‹ Zoologie oder Wie nicht sprechen vom Tier«, in: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt / M. 1997, S. 153–182.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992.
Deleuze, Gilles, *Spinoza. Praktische Philosophie,* Berlin 1988.
Deleuze, Gilles, »Brief an einen strengen Kritiker«, in: ders., *Unterhandlungen,* Frankfurt / M. 1991, S. 11–24.
Derrida, Jacques, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt / M. 1972, S. 422–442.
Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt / M. 1983. Derrida, Jacques, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt / M. 1988.
Derrida, Jacques, »Fines hominis«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2., überarb. Aufl., Wien 1999, S. 133–157. Derrida, Jacques, *Berühren, Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007. Derrida, Jacques, *Das Tier, das ich also bin*, Wien 2010.
Derrida, Jacques, Gadamer, Hans-Georg, Lacoue-Labarthe, Philippe, *Heidegger. Philosophische und politische Tragweite seines Denkens. Das Kolloquium von Heidelberg*, hg. v. Mireille Calle-Gruber, Wien 2016.
Derrida, Jacques, *Das Tier und der Souverän II. Seminar 2002–2003*, Wien 2017. Descola, Philippe, *Die Ökologie der Anderen. Die Anthropologie und die Frage der Natur*, Berlin 2014.
Deuber-Mankowsky, Astrid, »Der geistige Automat. Das Technische und das Lebendige als Problem einer möglichen Medienphilosophie«, in: Lorenz Engell, Frank Hartmann, Christiane Voss (Hg.), *Körper des Denkens. Neue Positionen der Medienphilosophie*, München 2013, S. 49–67.
Di Blasi, Luca, »Territorialisierung des Ursprungs. Zur politischen Topologie Martin Heideggers«, in: Michael Friedman, Angelika Seppi (Hg.), *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache,* Wien 2017, S. 253–278.
Distelmeyer, Jan, *Machtzeichen. Anordnungen des Computers*, Berlin 2017. Dolphijn, Rick, van der Tuin, Iris, *New Materialism. Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, MI 2012.
Dourish, Paul, *Where the Action Is. The Foundations of Embodied Interaction,* Cambridge, MA 2004.
Durham Peters, John, *The Marvelous Clouds. Towards a Philosophy of Elemental Media*, Chicago, IL, London 2015.
Ekman, Ulrik (Hg.), *Throughout. Art and Culture Emerging With Ubiquitous Computing,* Cambridge, MA 2013.
Eno, Brian, »Ambient Music« (Liner Notes to *Ambient 1 (Music for Airports*), E. G. Records, 1978.
Espahangizi, Kijan Malte, »The Twofold History of Laboratory Glassware«, in: Mathias Grote, Max Stadler (Hg.), *Membranes, Surfaces, Boundaries. Interstices in the History of Science, Technology and Culture,* Berlin [im Erscheinen], S. 27–44.
Esposito, Roberto, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Zürich, Berlin 2004.
Esposito, Roberto, *Bìos. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, MN, London 2008.
Faulkner, Joanne, »Amnesia at the Beginning of Time: Irigaray's reading of Heidegger in The Forgetting of Air«, in: *Contretemps* 2, 1, 2001, S. 124–141.
Fischer, Joachim, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2008.
Fleck, Ludwik, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt / M. 1980.
Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften,* Frankfurt / M. 1974.

Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt / M. 1973.
Foucault, Michel, »Ein Spiel um die Psychoanalyse. Gespräch mit Angehörigen des Departement de Psychoanalyse der Universität Paris / Vincennes«, in: ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit,* Berlin 1978, S. 118–175.
Foucault, Michel, »Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft«, in: Marcelo Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen 1988, S. 52–72.
Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975–76,* Frankfurt / M. 1999.
Foucault, Michel, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt / M. 2004.
Gabrys, Jennifer, *Digital Rubbish: A Natural History of Electronics,* Ann Arbor, MI 2011.
Gabrys, Jennifer, *Program Earth. Environmental Sensing Technology and the Making of a Computational Planet*, Minneapolis, MN 2016.
Gadamer, Hans-Georg, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt / M. 1977.
Gander, Hans-Helmuth, Striet, Magnus (Hg.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der ›Schwarzen Hefte‹*, Frankfurt / M. 2017.
Gebhardt Fink, Sabine, *Process – Embodiment – Site. Ambient in der Kunst der Gegenwart*, Wien 2012.
Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl., Wiesbaden 1986. Geroulanos, Stefanos, Meyers, Todd, *Experimente im Individuum. Kurt Goldstein und die Frage des Organismus*, Berlin 2014.
Gibson, James J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York, NY 1979.
Goethe, Johann Wolfgang, *Italienische Reise,* hg. v. Herbert von Einem, 7. Aufl., München 1999.
Goldstein, Kurt, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrung am kranken Menschen*, Den Haag 1934.
Gorgoglione, Ruggiero, *Paradoxien der Biopolitik. Politische Philosophie und Gesellschaftstheorie in Italien*, Bielefeld 2016.
Grosz, Elizabeth, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, NC, London 2011.
Guattari, Félix, *Die drei Ökologien*, Wien 1994.
Günzel, Stephan, *Maurice Merleau-Ponty. Werk und Wirkung. Eine Einführung*, Wien 2007.
Haas, Maximilian, *Tiere auf der Bühne. Eine ästhetische Ökologie der Performance*, Berlin 2018.
Haeckel, Ernst, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie,* Band 2*,* Berlin 1866.
Hagen, Wolfgang, »Metaxy. Eine historiosemantische Fußnote zum Medienbegriff«, in: Stefan Münker, Alexander Roesler (Hg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt / M. 2008, S. 13–29.
Hagner, Michael, »Verwundete Gesichter, verletzte Gehirne. Zur Deformation des Kopfes im Ersten Weltkrieg«, in: Claudia Schmölders, Sander L. Gilman (Hg.), *Gesichter der Weimarer Republik. Eine physiognomische Kulturgeschichte*, Köln 2000, S. 78–95.

Hahn, Daniela, Fischer-Lichte, Erika (Hg.), *Ökologie und die Künste*, Paderborn 2015. Hansen, Mark B. N., »The Embryology of the (In)visible«, in: ders., Taylor Carman (Hg.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge, UK 2005, S. 231–264.
Hansen, Mark B. N., »Medien des 21. Jahrhunderts, technisches Empfinden und unsere originäre Umweltbedingung«, in: Erich Hörl (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, S. 365–409.
Hansen, Mark B. N., *Feed Forward: On the Future of Twenty-First Century Media,* Chicago, IL 2015.
Haraway, Donna, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen,* Berlin 2016.
Haraway, Donna J., *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene,* Durham, NC, London 2016.
Harman, Graham, *Tool-being. Heidegger and the Metaphysics of Objects,* Chicago, IL, 2002. Harrasser, Karin, *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*, Bielefeld 2013.
Harrington, Anne, *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren. Vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung*, Reinbek bei Hamburg 2002.
Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, IL, 1999.
Heibach, Christiane (Hg.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, München 2012.
Heidegger, Martin, *Parmenides,* GA 54, hg. v. Manfred S. Frings, Frankfurt / M. 1982.
Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 1989.
Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ›Probleme‹ der ›Logik‹*, GA 45, 2. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 1992.
Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, GA 10, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt / M. 1997.
Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie,* GA 56/57, 2., durchg. u. erg. Aufl., hg. v. Bernd Heimbüchel, Frankfurt / M. 1999.
Heidegger, Martin, *Was heißt Denken?,* GA 8, hg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt / M. 2002. Heidegger, Martin, »Der Ursprung des Kunstwerks«, in: ders., *Holzwege,* GA 5, 2. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2003, S. 1–74.
Heidegger, Martin, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., *Holzwege*, GA 5, 2. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2003, S. 75–113.
Heidegger, Martin, »Vom Wesen des Grundes«, in: ders., *Wegmarken,* GA 9, 3. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2004, S. 123–175.
Heidegger, Martin, »Brief über den Humanismus«, in: ders., *Wegmarken,* GA 9, 3. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2004, S. 313–364.
Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* 19. Aufl., Tübingen 2006. Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit,* GA 29/30, 4. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt / M. 2010.
Heidegger, Martin, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938),* GA 94, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt / M. 2014.
Heidegger, Martin, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, GA 96, hg. v. Peter Trawny, Frankfurt / M. 2015.

Heider, Fritz, *Ding und Medium*, hg. v. Dirk Baecker, Berlin 2005. Heinz, Marion, Kellerer, Sidonie (Hg.), *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte,* Berlin 2016.
Herbrechter, Stefan, *Posthumanismus. Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2009.
Hermanns, Fritz, »›Umwelt‹. Zur historischen Semantik eines deontischen Wortes«, in: Dietrich Busse (Hg.), *Diachrone Semantik und Pragmatik. Untersuchungen zur Erklärung und Beschreibung des Sprachwandels*, Tübingen 1991, S. 235–257.
Hiepko, Andreas, »Möglichkeiten, das Wort désœuvrement zu übersetzen«, in: Barbara Gronau, Alice Lagaay (Hg.), *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*, Bielefeld 2010, S. 27–38.
Hörl, Erich, »Die technologische Bedingung. Zur Einführung«, in: ders. (Hg.), *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, S. 7–53.
Hörl, Erich, »Tausend Ökologien. Der Prozess der Kybernetisierung und die Allgemeine Ökologie«, in: Diedrich Diederichsen, Anselm Franke (Hg.), *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin 2013, S. 121–130.
Hörl, Erich, »Die Ökologisierung des Denkens«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft,* 8, 1, 2016, S. 33–45. Hörl, Erich, »›Technisches Leben‹: Simondons Denken des Lebendigen und die allgemeine Ökologie«, in: Maria Muhle, Christiane Voss (Hg.), *Black Box Leben,* Berlin 2017, S. 239–266.
Hörl, Erich (Hg.), *General Ecology. The New Ecological Paradigm*, London 2017.
Hörl, Erich, »Die environmentalitäre Situation. Überlegungen zum Umweltlich-Werden von Denken, Macht und Kapital«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 4, 1, 2018, S. 221–250.
Hoffmann, Stefan, *Geschichte des Medienbegriffs*, Hamburg 2002. Homolka, Walter, Heidegger, Arnulf (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Freiburg 2016.
Hoppe, Katharina, »Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen«, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 10, 1, 2017, S. 10–28.
Horn, Eva, »Air as Medium«, in: *Grey Room* 19, 73, S. 6–25.
Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg 1987.
Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952.
Ingold, Tim, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, New York, NY, 2000.
Ingold, Tim, *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, London, New York, NY, 2011.
Ingold, Tim, »Toward an Ecology of Materials«, in: *Annual Revue of Anthropology*, 2012, S. 427–442.
Ingold Tim, *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, London, New York, NY, 2013. Irigaray, Luce, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt / M. 1991.
Irigaray, Luce, *The forgetting of air in Martin Heidegger,* Austin, TX, 1999.
Irigaray, Luce, *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, NY, 1985.
Ishii, Hiroshi u. a., »ambientROOM: Integrating Ambient Media with Architectural Space«, in: *Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, 1998, S. 173–174.

Jay, Martin, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought,* Berkeley, CA 1994.
Jensen, Bernhard, *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant,* München 2003.
Jochmaring, Julian, »Das Unbehagen in der (Medien-)ökologie. Relationalität, Posthumanismus und die Negativität des Umweltlichen«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 2, 1, 2016, S. 91–112.
Jochmaring, Julian, »Im gläsernen Gehäuse. Zur Medialität der Umwelt bei Uexküll und Merleau-Ponty«, in: Christina Bartz, Timo Kaerlein, Monique Miggelbrink, Christoph Neubert (Hg.), *Gehäuse. Mediale Einkapselungen,* Paderborn 2017, S. 253–270.
Jochmaring, Julian, »Streuen / Strahlen. Negative Ambientalität bei Merleau-Ponty«, in: Lorenz Engell, Christiane Voss, Katerina Krtilova (Hg.), *Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien*, Paderborn 2019, S. 59–75.
Jones, Rachel, *Irigaray. Towards a Sexuate Philosophy*, Cambridge, UK, 2011.
Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Wilhem Weischedel, Frankfurt / M. 1974.
Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt / M. 1976.
Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. Reinhard Brandt, Hamburg 2000.
Kapust, Antje, »Der sogenannte ›barbarische Rest‹ der Natur und sein heimlicher Logos. Zum Projekt einer ›Psychoanalyse der Natur‹«, in: Regula Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, S. 243–264.
Kessel, Thomas, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Freiburg im Breisgau 2011.
Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time,* Berkeley, Los Angeles, CA, 1993. Klass, Tobias Nikolaus, »Der utopische Körper als Medium«, in: Jörg Sternagel, Fabian Goppelsröder (Hg.), *Techniken des Leibes,* Weilerswist 2016, S. 149–162.
Krämer, Sybille, »Das Medium als Spur und als Apparat«, in: dies. (Hg.), *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien,* Frankfurt / M. 1998, S. 73–94.
Kümmel, Albert, Löffler, Petra, »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Medientheorie 1888–1933. Texte und Kommentare*, Frankfurt / M. 2002, S. 9–18.
Kynast, Katja, »Kinematografie als Medium der Umweltforschung Jakob von Uexkülls«, in: *Kunsttexte* 14, 4, 2010, S. 1–14.
Lacoue-Labarthe, Philippe, *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik,* Stuttgart 1990.
Langthaler, Rudolf, *Organismus und Umwelt. Die biologische Umweltlehre im Spiegel traditioneller Naturphilosophie,* Hildesheim u. a. 1992.
Latour, Bruno, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt / M. 1998.
Latour, Bruno, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt / M. 2001.
Latour, Bruno, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen,* Berlin 2014.
Leeker, Martina, »*Understanding Media* heute: McLuhans technoökologische Ressource«, in: Till A. Heilmann, Jens Schröter (Hg.), *Medien verstehen: Marshall McLuhans Understanding Media*, Lüneburg 2017, S. 115–148.

Lenoir, Timothy, *The Strategy of Life. Teleology And Mechanics In Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht u. a. 1982.
Leroi-Gurhan, André, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt / M. 1984.
Lethen, Helmut, »›Weltoffenheit‹ als Habitus der heroischen Moderne. Jakob von Uexkülls Umweltlehre im Spiegel von Arnold Gehlen und Gottfried Benn«, in: Thomas Keller, Wolfgang Eßbach (Hg.), *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit,* München 2006, S. 113–127.
Löffler, Petra, »Im Raum sein: Streuen – Erstrecken – Zerstreuen. Zu einer Medienökologie des Relationsraums«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 5, 2, 2014, S. 209–223.
Löffler, Petra, Sprenger, Florian, »Medienökologien. Einleitung in den Schwerpunkt«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 8, 1, 2016, S. 10–18.
Löffler, Petra, »Narzissmus als Narkose? McLuhan und das Zeitalter der Elektrizität«, in: Till A. Heilmann, Jens Schröter (Hg.), *Medien verstehen: Marshall McLuhans Understanding Media*, Lüneburg 2017, S. 87–113.
Lorey, Isabell, *Die Regierung der Prekären*, Wien 2012.
Lyotard, Jean-François, *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 2001.
Mahr, Peter, »Das Metaxy der Aisthesis: Aristoteles' ›De anima‹ als eine Ästhetik mit Bezug zu den
Medien«, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 35, 1, 2003, S. 25–58.
Manovich, Lev, »Die Poetik des Erweiterten Raumes: von Prada lernen«, in: ders., *Black Box – White Cube*, Berlin 2005, S. 105–143.
Marc, Franz, *Schriften*, hg. v. Klaus Lankheit, Köln 1978.
Marchart, Oliver, »Politische Differenz ohne Politik: Giorgio Agamben«, in: ders., *Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010, S. 221–241.
Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band,* in: *MEW*, Band 23, Berlin 1962.
Marx, Karl, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«, in: *MEW*, Band 40, Berlin 1968, S. 465–588.
Maye, Harun, »Was ist eine Kulturtechnik?«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 1, 1, 2010, S. 121–135.
Mayer, Michael, *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität,* München 2012.
Mayer, Michael, *Tarkowskijs Gehirn. Über das Kino als Ort der Konversion,* Bielefeld 2012.
Mbembe, Achille, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014.
McLuhan, Marshall, »At the Moment of Sputnik the Planet became a Global Theater in which there are no Spectators but only Actors«, in: *Journal of Communication* 24, 24, 1974, S. 48–58.
McLuhan, Marshall, Fiore, Quentin, *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, Corte Madera, CA, 2001.
Meillassoux, Quentin, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich, Berlin 2008.
Mende, Dirk, *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie. Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München 2013.
Menke, Christoph, »Stichwort: Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhebung«, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*,Stuttgart 2003, S. 258–267.
Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*, Paris 1942.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung,* Berlin 1966.
Merleau-Ponty, Maurice, »Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie«, in: ders., *Vorlesungen I. Schriften für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, Berlin, New York 1973, S. 129–226.
Merleau-Ponty, Maurice, »Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960)«, in: ders., *Vorlesungen I. Schriften für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, Berlin, New York 1973, S. 51–128.
Merleau-Ponty, Maurice, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt / M. 1974.
Merleau-Ponty, Maurice, *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin, New York 1976.
Merleau-Ponty, Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, hg. v. Claude Lefort, München 1986.
Merleau-Ponty, Maurice, *Die Natur. Aufzeichungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, hg. und mit Anm. versehen v. Dominique Séglard, München 2000.
Merleau-Ponty, Maurice, *Das Primat der Wahrnehmung*, hg. und mit einem Nachwort versehen v. Lambert Wiesing, Frankfurt / M. 2003.
Merleau-Ponty, Maurice, »Das Auge und der Geist«, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays,* hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 275–317.
Merleau-Ponty, Maurice, »Der Philosoph und sein Schatten«, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays,* hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 243–274.
Merleau-Ponty, Maurice, »Schrift für die Kandidatur am Collège de France«, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays,* hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2003, S. 99–110.
Mersch, Dieter, »Meta / Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1, 2, 2010, S. 185–208.
Mersch, Dieter, *Posthermeneutik,* Berlin 2010. Mersch, Dieter, *Ordo ab chao – Order from Noise*, Zürich 2013.
Mersch, Dieter, »Performativität und Gewalt. Überlegungen zur ethischen Dimension des Performativen«, in: ders., Jörg Sternagel, Lisa Stertz (Hg.), *Kraft der Alterität. Ethische und aisthetische Dimensionen des Performativen*, Bielefeld 2015, S. 67–91.
Mersch, Dieter, »Wozu Medienphilosophie? Eine programmatische Einleitung«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 1, 1, 2015, S. 13–48.
Mersch, Dieter, »Ökologie und Ökologisierung. Befragung eines kritischen Topos«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 4, 1, 2018, S. 187–219.
Michelini, Francesca, Köchy, Kristian (Hg.), *Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology,* Milton 2020.
Mildenberger, Florian, *Umwelt als Vision. Leben und Werk Jakob von Uexkülls (1864–1944)*, Stuttgart 2007.
Möller, Jan-Henrik, *Mediale Reflexivität. Beiträge zu einer negativen Medientheorie,* Bielefeld 2014.
Moreiras, Alberto, »Das Schwindelgefühl des Lebens. Roberto Espositos Terza Persona«, in: Vittoria Borsò (Hg.), *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, Bielefeld 2014, S. 115–139.
Morton, Timothy, *The Ecological Thought,* Cambridge, MA, London 2010.
Morton, Timothy, *Realist Magic. Objects, Ontology, Causality*, Ann Arbor, MI 2013.

Morton, Timothy, *Ökologie ohne Natur. Eine neue Sicht der Umwelt*, Berlin 2016.
Morton, Timothy, »Dunkle Ökologie. Für eine Logik zukünftiger Koexistenz«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie*, 4, 1, 2018, S. 251–267.
Nancy, Jean-Luc, *singulär plural sein*, Berlin 2004. Nancy, Jean-Luc, »Heideggers Banalität«, in: Peter Trawny, Andrew J. Mitchell (Hg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal,* Frankfurt / M. 2015, S. 11–42.
Neubert, Christoph, Wiemer, Serjoscha, »Rewriting the Matrix of Life. Biomedia Between Ecological Crisis and Playful Actions«, in: *communication +1*, 3, 1, 2014, S. 1–31.
Newton, Isaac, *Opticks*, *Or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, New York, NY 1952.
Nisbet, James, *Ecologies, Environments, and Energy Systems in Art of the 1960s and 1970s*, Cambridge, MA 2014.
Öhlschläger, Claudia, »Tierschicksale. Franz Marcs ›Animalisierung der Kunst‹ oder der Kampf um eine Ästhetik der Moderne«, in: Gerhart von Graevenitz (Hg.), *Konzepte der Moderne. DFG-Symposion 1997*, Stuttgart 1999, S. 389–416.
Parikka, Jussi, *Insect Media. An Archaeology of Animals and Technology*, Minneapolis, MN, London, 2010.
Pasquinelli, Matteo, »What An Apparatus Is Not. On the Archaeology of the Norm In Foucault, Canguilhem, and Goldstein«, in: *Parrhesia* 22, 2015, S. 79–89.
Pias, Claus, »Paradiesische Zustände. Tümpel – Erde – Raumstation«, in: Butis Butis (Hg.), *Stehende Gewässer. Medien der Stagnation*, Zürich, Berlin 2007, S. 47–66.
Pickering, Andrew, »Mit der Schildkröte gegen die Moderne. Gehirn, Technologie und Unterhaltung bei Grey Walter«, in: Henning Schmidgen, Peter Geimer, Sven Dierig (Hg.), *Kultur im Experiment*, Berlin 2004, S. 102–119.
Platon, »Timaios«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 4, hg. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 11–103.
Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3., unveränd. Auflage, Berlin, New York 1975.
Plessner, Helmuth, *Conditio humana,* GS 8, hg. v. Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt / M. 2003.
Pocai, Romano, »Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 2., bearb. Aufl., Berlin 2007, S. 51–67.
Pollmann, Inga, »Invisible Worlds, Visible: Uexküll's Umwelt, Film and Film Theory«, in: *Critical Inquiry* 39, 4, 2013, S. 777–816.
Postman, Neil, »The Reformed English Curriculum«, in: Alvin C. Aurich (Hg.), *High School 1980. The Shape of the Future in American Secondary Education*, New York, NY 1970, S. 161–168.
Radkau, Joachim, *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, München 2011.
Rautzenberg, Markus, *Die Gegenwendigkeit der Störung. Aspekte einer postmetaphysischen Präsenztheorie*, Zürich, Berlin 2009.
Rautzenberg, Markus, »Erhabener Schauer? Über ein apotropäisches Motiv in Bildtheorie und spekulativem Realismus«, in: Jonas Etten, Julian Jochmaring (Hg.), *Nach der ikonischen Wende. Aktualität und Geschichte eines Paradigmas*, Berlin 2021 [im Erscheinen].
Rebentisch, Juliane, *Ästhetik der Installation*, Frankfurt / M. 2003.
Renn, Jürgen, Scherer, Bernd (Hg.), *Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge*, Berlin 2015.

Rheinberger, Hans-Jörg, Hagner, Michael (Hg.), *Experimentalisierung des Lebens. Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850–1950,* Berlin 1993.
Rieger, Stefan, *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität,* Frankfurt / M. 2003.
Rosol, Christoph, *RFID. Vom Ursprung einer (all)gegenwärtigen Kulturtechnologie*, Berlin 2007.
Sarasin, Philipp, »Agamben – oder doch Foucault?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 1, 2003, S. 348–353.
Scheler, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hg. v. Manfred S. Frings, 17. Aufl., Bonn 2007.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, »Ideen zu einer Philosophie der Natur«, in: ders., *Werke, Band 5. Historisch-kritische Ausgabe,* hg. v. Manfred Durner, unter. Mitw. von Walter Schieche, Stuttgart 1994, S. 59–306.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, »Die Weltalter. Fragmente«, in: ders., *Werke. Nachlaßband. Münchner Jubiläumsdruck*, 4., unveränd. Auflage, hg. v. Manfred Schröter, München 1993.
Schmidt, Ina, *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie,* Würzburg 2005.
Schmidt, Ulrik, »Ambience and Ubiquity«, in: Ulrik Ekman (Hg.), *Throughout. Art and Culture Emerging with Ubiquitous Computing*, Cambridge, MA 2013, S. 175–188.
Schröter, Jens, *3D. Zur Geschichte, Theorie und Medienästhetik des technisch-transplanen Bildes,* München 2009.
Schröter, Jens, Schwering, Gregor, Maeder, Dominik, Heilmann, Till A. (Hg.), *Ambient. Ästhetik des Hintergrunds*, Wiesbaden 2018.
Schürmann, Eva, *Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht,* Frankfurt / M. 2008.
Seier, Andrea, »Die Macht der Materie. What else is new?«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 6, 2, 2014, S. 186–191.
Seitter, Walter, *Physik der Medien. Materialien, Apparate, Präsentierungen*, Weimar 2002.
Siegert, Bernhard, »Waldmenschen, Wolfskinder, Cat People und andere ›Thiermenschen‹. Kehrbilder der anthropologischen Differenz«, in: Christiane Voss, Lorenz Engell (Hg.), *Mediale Anthropologie*, S. 183–200.
Sloterdijk, Peter, *Luftbeben. An den Quellen des Terrors,* Frankfurt / M. 2002.
Somaini, Antonio, »Walter Benjamin's media theory and the tradition of the media diaphana«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 7, 1, 2016, S. 9–25.
Sonderegger, Ruth M., »Stichwort: Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug«, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 92–98.
Spitzer, Leo, »Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 3,1, 1942, S. 1–42; 3, 2, 1942, S. 169–218.
Sprenger, Florian, »Zwischen *Umwelt* und *milieu*. Zur Begriffsgeschichte von *environment* in der Evolutionstheorie«, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 3, 2, 2014, S. 7–18.
Sprenger, Florian, Engemann, Christoph, »Im Netz der Dinge. Zur Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Internet der Dinge. Über smarte Objekte, intelligente Umgebungen und die technische Durchdringung der Welt,* Bielefeld 2015, S. 7–58.
Sprenger, Florian, *Epistemologien des Umgebens. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher environments*, Bielefeld 2019.

Stella, Marco, Kleisner, Karl, »Uexküllian Umwelt as science and as ideology. The light and the dark side of a concept«, in: *Theory in biosciences,* 129, 2010, S. 39–51.
Stengers, Isabelle, »Introductory Notes on an Ecology of Practices«, in: *Cultural Studies Review,* 11, 1, 2005, S. 183–196.
Tansley, George Arthur, »The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms«, in: *Ecology* 16, 3, 1935, S. 284–307.
Tiedemann, Rolf, »Nachbemerkungen des Herausgebers«, in: Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik. Nachgelassene Schriften Band VII*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt / M. 2002, S. 419–431.
Thacker, Eugene, *In The Dust of This Planet*, Winchester, UK, 2011.
Thacker, Eugene, »Dark Media«, in: ders., Alexander R. Galloway, McKenzie Wark, *Excommu-nication. Three Inquiries in Media and Mediation,* Chicago, IL, London 2014, S. 77–149.
Tholen, Georg Christoph, *Die Zäsur der Medien. Kulturphilosophische Konturen*, Frankfurt / M. 2002.
Thomä, Dieter, »Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?«, in: ders. (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2003, S. 134–141.
Thomä, Dieter, »Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik«, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, 2., bearb. Aufl., Berlin 2007, S. 281–298.
Thrift, Nigel, »Remembering the technological unconscious by foregrounding knowledges of position«, in: *Environment and Planning D: Society and Space*, 22, 2004, S. 175–190.
Toop, David, *Ocean of sound. Aether talk, ambient sound and imaginary worlds,* London 1995.
Trawny, Peter, *Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg im Breisgau 1997.
Trawny, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Frankfurt / M. 2014.
Trawny, Peter, Mitchell, Andrew J. (Hg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt / M. 2015.
Trepl, Ludwig, *Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Frankfurt / M. 1987.
Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlin 1967.
Turner, Fred, *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network and the rise of digital utopianism*, Chicago, IL 2006.
Uexküll, Jakob von, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze*, München 1913.
Uexküll, Jakob von, »Wie sehen wir die Natur und wie sieht sie sich selber?«, in: *Die Naturwissenschaften* 10, 12, 1922, S. 265–322.
Uexküll, Jakob von, »Die Umwelt des Hundes«, in: *Zeitschrift für Hundeforschung,* 2, 5–6, 1932, S. 157–170.
Uexküll, Jakob von, *Staatsbiologie. Anatomie – Physiologie – Pathologie des Staates,* 2., veränd. Aufl., Hamburg 1933.
Uexküll, Jakob von, *Niegeschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde. Ein Erinnerungsbuch*, Berlin 1936.
Uexküll, Jakob von, *Theoretische Biologie*, Frankfurt / M., 1973.
Uexküll, Jakob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Neuaufl. der 2., veränd. Aufl. von 1921, hg. v. Florian Mildenberger und Bernd Herrmann, Berlin, Heidelberg 2014.

Uexküll, Jakob von, Kriszat, Georg, *Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Hamburg 1956.
Ullrich, Jessica (Hg.), *Tierstudien* 13, 1, 2018, »Ökologie«.
Vagt, Christina, »Organismus und Organisation. Psychologische Anfänge der Medienökologie«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 8, 1, 2016, S. 19–32.
Vehlken, Sebastian, *Zootechnologien. Eine Mediengeschichte der Schwarmforschung*, Zürich 2012.
Vennen, Mareike, *Das Aquarium. Praktiken, Techniken und Medien der Wissensproduktion (1840–1910)*, Göttingen 2018.
Vogl, Joseph, »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Poetologie des Wissens um 1800*, München 1999, S. 7–16.
Voller, Christian, Schnödl, Gottfried, »Von der Herrschaft der Technik zum Parlament der Dinge«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 2, 1, 2016, S. 159–182.
Voss, Christiane, »Auf dem Weg zu einer Medienphilosophie anthropomedialer Relationen«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1, 2, 2010, S. 169–184.
Waldenfels, Bernhard, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt / M. 1980.
Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt / M. 1987.
Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Frankfurt / M. 1994.
Weiser, Mark, »The Computer for the 21st Century«, in: *Scientific American*, 265, 3, S. 94–104.
Weiser, Mark, Seely Brown, John, »The Coming Age of Calm Technology«, in: Peter J. Denning, Robert M. Metcalfe (Hg.), *Beyond Calculation. The Next Fifty Years of Computing*, New York, NY 1997, S. 75–85.
Weiser Mark, Gold, Rich, Seely Brown, John, »The origins of ubiquitous computing research at PARC in the late 1980s«, in: *IBM Systems Journal* 38, 1999, S. 693–696.
Weizsäcker, Viktor von, »Reflexgesetze«, in: Adolf Bethe u. a. (Hg.), *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, Band 10, Berlin 1927, S. 35–102.
Wessely, Christina, »Wässrige Milieus. Ökologische Perspektiven in Meeresbiologie und Aquarienkunde um 1900«, in: *Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte* 36, 2, 2013, S. 128–147.
Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, 3. Aufl., Göttingen 1992.
Wiener, Norbert, *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschine*, Düsseldorf 1968.
Wiesing, Lambert, »Merleau-Pontys Entdeckung der Wahrnehmung«, in: Merleau-Ponty, Maurice, *Das Primat der Wahrnehmung*, hg. v. Lambert Wiesing, Frankfurt / M. 2003, S. 85–124.
Winthrop-Young, Geoffrey, »Bubbles and Webs: A Backdoor Stroll through the Readings of Uexküll«, in: Jakob von Uexküll, *A Foray Into The Worlds Of Animals and Humans. With A Theory Of Meaning*, Minneapolis, London 2010, S. 209–243.
Wirth, Sabine, »Between Interactivity, Control, and ›Everydayness‹ – Towards a Theory of User Interfaces«, in: Florian Hadler, Joachim Haupt (Hg.), *Interface Critique*, Berlin 2016, S. 21–35.
Witzgall, Susanne, »Macht des Materials / Politik der Materialität – eine Einführung«, in: dies., Kerstin Stakemeier (Hg.), *Macht des Materials / Politik der Materialität*, Zürich, Berlin 2014, S. 13–27.

Wunsch, Matthias, »Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? Über seine Vorlesung ›Die Grundbegriffe der Metaphysik‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 4, 2010, S. 543–560.
Wunsch, Matthias, »Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privativen Bestimmung«, in: Stephan Schaede, Gerald Hartung, Tom Kleffmann (Hg.), *Das Leben, Bd. 2. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen 2012, S. 387–405.

Onlinequellen

Attia, Kader, *Mimesis as Resistance*, 2013, (Ton, Video, 02:23 min). https://vimeo.com/69424732, Stand: 27. 9. 2020.
Tangible Media Group, »ambientROOM 1997«, https://vimeo.com/48815734, Stand 27. 9. 2020.

Abbildungsnachweise

Abb. 1: Franz Marc, *Liegender Hund im Schnee,* 1910/1911.
Abb. 2 und 3: Umgebung eines Seeigels, Umwelt eines Seeigels, in: Jakob von Uexküll, Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Menschen und Tieren. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Hamburg 1956, S. 39.
Abb. 4: Funktionskreis, in: Uexküll, Kriszat, *Streifzüge*, a.a.O., S. 7.
Abb. 5: Der Moment der Schnecke, in: Uexküll, Kriszat, *Streifzüge*, a.a.O., S. 32.
Abb. 6: Tizian, *Nymphe mit Schäfer*, um 1570, Kunsthistorisches Museum Wien.