

Erhard Schüttpelz; Sina Steglich; Moritz Ingwersen

Allochronie im Anthropozän: Ein Gespräch mit Erhard Schüttpelz

2022

<https://doi.org/10.25969/mediarep/21846>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schüttpelz, Erhard; Steglich, Sina; Ingwersen, Moritz: Allochronie im Anthropozän: Ein Gespräch mit Erhard Schüttpelz. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*. Moderne Zeitlichkeiten und das Anthropozän (2022), Nr. 1, S. 107–122. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/21846>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://kulturwissenschaftlichezeitschrift.de/ausgaben/ausgabe-2022-1/#schuettpelz-steglich-ingwersen-allochronie-im-anthropozan>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Gespräch

Erhard Schüttpelz*

Sina Steglich*

Moritz Ingwersen*

Allochronie im Anthropozän: Ein Gespräch mit Erhard Schüttpelz

Abstract: Against the backdrop of the climate crisis and Anthropocene injustices, this conversation unfolds the concept of allochry to examine modernity as a temporal regime that relied on the attribution of non-simultaneity to the populations of western colonies under the ethnographic gaze of the 19th and early 20th centuries. Positioning the racialized signifier of “the primitive” as a key concept and foil in understanding the articulation of modern subjectivity around 1900, modern temporalities are grounded in the construction of a temporal hierarchy that legitimized the dispossession of land and oppression of Indigenous peoples at the height of European imperialism. Drawing on cultural anthropology, media theory, and the history of science, this conversation provides a critical assessment of the Anthropocene by foregrounding the colonial violence and inherent paradoxes of modern epistemologies as a function of temporal categorization.

Keywords: Allochronie, Ethnologie, Klimakrise, Primitivismusdiskurs, Zukünfte

***Prof. Dr. Erhard Schüttpelz**, Universität Siegen, Institut für Medienwissenschaft,
Email: schuettpelz@medienwissenschaft.uni-siegen.de

***Dr. Sina Steglich**, German Historical Institute London, Email: s.steglich@ghil.ac.uk

***Jun.-Prof. Dr. Moritz Ingwersen**, TU Dresden, Institute of English and American Studies,
Email: moritz.ingwersen@tu-dresden.de

Moritz Ingwersen: Es ist Mai 2021, wir sind in Dresden, Köln und London. Wir überbrücken also in diesem Gespräch zwei Zeitzonen. Das dritte virtuelle Semester ist in vollem Gange. Globale Inzidenzzahlen deuten an, dass die Pandemie noch lange nicht überstanden ist. Und das Bundesverfassungsgericht hat in einem beispiellosen Urteil zum Klimaschutzgesetz das Recht auf Zukunft der jüngeren Generation verteidigt. Wir sind in eine Vielzahl von Zeitlichkeiten eingebettet. Herr Schüttpelz, in welcher Zeit treffen wir Sie gerade an?

Erhard Schüttpelz: Es ist gestern, heute und übermorgen. Oder ich fühle mich so, weil man im Altern zum Ewig-Gestrigen wird und dabei zugleich auf mehr hofft als in einem Leben zu erreichen ist. Goethe nannte das „sich historisch werden“. Die Zeiten haben in der Moderne keinen auf einander abgestimmten Rhythmus mehr, unter anderem deshalb, weil sich die Industrialisierung über die Jahreszeiten hinweggesetzt hat und weil wir die affektive Bindung an vergangene Modephänomene nur mit der Generation teilen, die sie zusammen mit uns erlebt hat. Für andere kann diese Bindung nur nostalgisch sein, aber

eigentlich ist sie ja ein uneingelöstes Versprechen. Die Wahrnehmung der Ungleichzeitigkeit ist vielleicht das zentrale Merkmal von Zeitlichkeit in der Moderne und betrifft sowohl die Gefährdung der Zukünfte von kommenden Generationen als auch die Gegenwart von Menschen, denen ein Leben in Gleichzeitigkeit verweigert wurde. Es geht in der Betrachtung von Zeitlichkeiten der Moderne auch um unterschiedliche Klassifizierungsordnungen, die nicht nur Zeiten unterteilen, sondern ihnen Menschen und ihre Rechts- und Siedlungsformen zugewiesen haben und noch zuweisen. In diesem Kontext ist es auffällig, dass in aktuellen Debatten während der Klimakrise und Coronakrise, speziell der jüngeren Generation, Kolonialismuskritik wieder so zentral geworden ist. Die ökologische Krise zwingt zum Nachdenken über ihre Ursachen und wir bewegen uns auf die imperialistische Phase zu, in der die entscheidenden Weichenstellungen geschehen sind. Die Bemühungen um eine Dekolonisierung des Denkens und eine Bewältigung der ökologischen Krise treffen sich in der Vergangenheit und in der Zukunft. Entweder sie werden gemeinsam möglich oder erweisen sich wechselseitig als unmöglich.

MI: Damit sind wir bereits im unmittelbaren Kontext Ihrer Monografie *Die Moderne im Spiegel des Primitiven* (2005). Darin untersuchen Sie, wie die Allochronie der Figur des „Primitiven“ zum Signum der Zeit zwischen 1860 und 1960 geworden ist und wie sich darin das Selbstverständnis der Moderne als Fortschrittsgeschichte ausdrückt. Inwiefern kann diese Figur paradigmatisch für ein hierarchisierendes Verständnis von Allochronie im Anthropozän stehen und was bezeichnet der Begriff der Allochronie, der den Titel für unser heutiges Gespräch liefert?

ES: Der Begriff der Allochronie wurde in Johannes Fabians Buch *Time and the Other* (1983) geprägt, das als eine Polemik gegen den Strukturalismus gelesen werden kann und sich in eine Diskurskritik der modernen Anthropologie einbettet, zu der auch solche Bücher wie Edward Saids *Orientalism* (1978) und Fritz Kramers *Verkehrte Welten* (1977) gehören. Es handelt sich bei der Allochronie des „Primitiven“ nicht um ein Objekt, sondern um eine Kategorie im philosophischen Sinne, so die bleibende Einsicht von Fabian. Erst die Autopsie dieser Kategorie erlaubt eine Einschätzung, wie die Landnahme im Kolonialismus und die Beherrschung von Populationen mit der Konstruktion einer zeitlichen Ordnung und Hierarchisierung zusammenhängen. Die Landnahme operierte oft mit der rechtlichen Fiktion einer „terra nullius“, eines Landes, das niemandem gehörte und auch niemals gehört hatte; und die Bewohner dieses Landes kamen dementsprechend aus einer „Nullzeit“, einer Zeit, in der Geschichte nicht stattgefunden hatte und nicht stattfinden sollte. Claude Lévi-Strauss hat noch versucht, diesem kolonialen Vorurteil etwas Positives abzugewinnen: Die Gesellschaften gegen den Staat und gegen den kolonialen Staat seien auch Gesellschaften, die Geschichte und nicht nur unsere Geschichte negierten. Ob er da recht behalten hat, wage ich zu bezweifeln. Ich glaube, dass die kolonialen Aufstandsbewegungen deutlich zeigen, dass es sich um Aufstände gegen unsere Geschichte handelt und nicht gegen die Geschichte. Selbst Erik Voegelin, der nun wirklich nicht viel von Ethnologie verstand, hat am Ende der Arbeit an seinem Hauptwerk die Ansicht revidiert, die „Primitiven“ lebten in einer ewigen Wiederkehr oder im Wunsch nach einer solchen. Er stellte fest, dass die genealogische Zeit bei

ganz verschiedenen Bewohner*innen dieser Erde zwar aus der mythischen Urzeit abgeleitet wird, aber schon Geschichte ist, nämlich eine irreversible und auf die Gegenwart der Gruppenkonstitution bezogene Zeit. Das gilt in der hebräischen Bibel und es gilt am Amazonas. Damit war selbst bei den deutschen Geschichtsphilosophen eine Einsicht erreicht, der man nur eine weitere Verbreitung gewünscht hätte, denn Unterstellungen eines Weltbilds der „Ewigen Wiederkehr“ geistern immer noch durch die Geisteswissenschaften, zusammen mit Behauptungen über eine exklusive, jüdisch-christliche Erfindung der „Linearität“, die keiner ernsthaften Überprüfung standhält. Karl Löwith etwa meinte, die Griechen hätten in Zyklen gedacht und die jüdisch-christliche Welt sei linear und aus dieser Kombination als Voraussetzung der Fortschrittsgeschichte sei unsere Welt hervorgegangen. Aber so einfach wird man es sich heute nicht machen wollen. Die Zerstörungen des Imperialismus verstanden sich allerdings durchaus als einen Triumph der Zeit über die Zeitlosigkeit und der Beschleunigung über die lange Dauer oder sogar über eine kulturelle Zeitfülle. Der Kolonialismus schuf ein Narrativ der Angleichung an die europäische Fortschrittsgeschichte und des kulturellen Aussterbens und Überlebens-Werdens. Durch die Denkfigur des „Primitiven“ und die damit einhergehende Klassifizierung als allochron wurde die Kolonialbevölkerung gewissermaßen als fremd in ihrer eigenen Gegenwart eingestuft, eben als anders-, als vor- oder gar außerzeitig. Fremdherrschaft war damit auch Zeitherrschaft und zwar Herrschaft über eine fremde Zeit. Natürlich war für bestimmte Menschen dieser „Primitive“ schon immer durchschaubar als eine Kunstfigur. Sie wussten, dass die Menschen, denen sie die Zeitgenossenschaft absprachen, nicht aus der Vergangenheit kamen oder in ihr feststeckten. Die Ethnologie hat aufgrund ihrer Stellung in der kolonialen Welt heute einen schwierigen Stand. Wenn man in ihrer Vergangenheit das Wort „primitiv“ prominent vertreten findet, sollte man bedenken, dass dieser Begriff für Ethnologen im Gegensatz zu allen anderen vor allem eine Übersetzungsfigur war, ja sogar eine Zitierfigur, ohne die sich die Ethnologie gar nicht hätte Gehör verschaffen können. Wie Bernhard Streck das einmal mit vollendeter Ironie formuliert hat: Der Ethnologe sieht sich von Fortschrittsgläubigen umringt, so wie der

Fortschrittsgläubige – etwa der britische „District Commissioner“ – sich damals in den Imperien von „Primitiven“ umringt sah. Um sich nicht ganz unverständlich zu machen, erfanden die Ethnologen die Einklammerung des sogenannten „Primitiven“, von dem sie immer wieder einmal einflochten, er sei ein Zeitgenosse in den Kolonien und stamme aus keiner Urzeit. Aber die Leute zu Hause haben ihnen diese Einklammerung nicht abgenommen und zwar bis zur endgültigen Entkolonisierung nicht und sogar darüber hinaus. Außerdem ging die Frage der Zeitdeutung in der Ethnologie durch verschiedene Phasen. Es gab nicht nur kein einheitliches Modell von Zeit in der Ethnologie oder Anthropologie, sondern es gab auch verschiedene Modelle von Diffusionismus, Evolutionismus und Degenerationslehren. Die Zunahme des Rassismus in den Kolonien, etwa in Afrika, drückte sich schließlich in rassistischen Kategorien aus, die eine „colour bar“ zugleich als „Zeitbarriere“ verstanden und ganz physisch zur Empfindung werden ließen. Das heißt, die Verfälscherung, die schon im 18. Jahrhundert eingesetzt hatte und auf die physische Abwehr und Verungleichzeitigung fremder Zivilisationen hinauslief, verstärkte sich im Laufe 19. Jahrhunderts fast unaufhörlich, sie expandierte quantitativ und qualitativ. Westafrikaner, die um 1840 als schwarze Gentlemen hofiert und mit Ehren in England zum Tee gebeten worden waren, wurden nun abqualifiziert und mussten sich auf eine unaufhebbare Behauptung der Andersartigkeit einstellen. Und der Anderszeitigkeit. Diese Erfahrung führte im Laufe des 20. Jahrhunderts zur „Négritude“, einem romantischen Antirassismus, der die rassistischen Motive umwertete und in einer anderen Tonart heutzutage eine erstaunliche Renaissance erlebt. Auf dem Höhepunkt des Imperialismus war die Welt hingegen durch ihre Zeitklassifizierungen wie zubetoniert. Mit Bumerang-Effekten für einige winzige intellektuelle Minderheiten, die sich sagten: Ja, gerade weil die „Anderen“ aus unserer Zeit ausgeschlossen sind, stellen wir als europäische Imperialisten mit unserer exklusiven Forschungsgeschichte eine Minderheit dar und damit vertreten die „Anderen“ die Ökumene der Menschheit, also das Allgemeine. Wenn wir den Fortschritt so sehr partikularisieren und exklusiv zuschreiben wie Max Weber in der Einleitung seiner Religionsstudien – „Nur in Europa...“ und dann kommen zwanzig Behauptungen über das,

was angeblich nur in Europa möglich war und trotzdem für alle Gültigkeit beansprucht –, dann hilft einem der Universalismus nichts mehr, denn er hat unversehens die Seiten gewechselt. Und damit schlägt der Zeitbegriff und auch der Naturbegriff in gewissem Sinne zurück. Mit anderen Worten: Es gibt Paradoxien in der mentalen Architektur des Imperialismus, die bis heute fortwirken, die wir auch im Grunde noch gar nicht ganz verdaut haben. Die Ökumene der Menschheit, das sind die anderen. Heute wird unglaublich viel davon gesprochen, das wissenschaftliche Denken und politische Handeln sei zu „entkolonisieren“. Aber selten wird dabei bedacht, dass dies mit unseren Mitteln gar nicht möglich ist, es sei denn, es gäbe einen Universalismus, der unsere Genealogien und unsere historischen Methoden übersteigt, aber auch enthält.

Sina Steglich: Bevor wir ganz in der Gegenwart bzw. der Nachgeschichte dieses symptomatischen Allochronie-Denkens ankommen, noch einmal ein – versuchsweise systematisierender – Blick zurück. Von der Frage, was da eigentlich konkret beschrieben wurde mit dem „Primitiven“, der doch vielleicht immer eine Leerstelle, ein Imaginarium war, sich als solches aber trotzdem in wissenschaftlichen Disziplinen oder auch Künsten bemerkenswert produktiv manifestiert hat, kommt man zwangsläufig zu einer viel grundsätzlicheren Frage. Nämlich der danach, wozu sich Gesellschaften und soziale Gruppen überhaupt zeiten und welche Funktion der Etablierung oder auch Distribution von spezifischen Zeitlichkeiten zukommt. Denn aus der Retrospektive ist es natürlich eine etwas wohlfeile und einfache Art, frühere Pathologisierungen zu diagnostizieren oder auch Fehlschlüsse. Aus dem jeweiligen Zeitmoment heraus verstanden, ließe sich diese Handhabung der Etablierung einer Allochronie jedoch auch als eine Art Bewältigungsstrategie verstehen. Warum war das als Vehikel überhaupt so attraktiv?

ES: Genau das müssen wir zu verstehen suchen. Und selbstverständlich werden wir in der Gegenwart auch unglaublichen Irrtümern begegnen. Hinsichtlich der Zeit ist das wichtigste die genealogische Zeit. Für Gruppen wie für Gesellschaften und für Individuen natürlich auch. Für soziale Gruppen ist es noch einmal anders, da sie sich ja

behaupten müssen gegenüber anderen Gruppen und dabei auch definieren müssen – dies ist jedoch eine sich synchron vollziehende Differenzierung, das was Laura Bohannon eine „genealogische Charter“ nannte. Interessant an der genealogischen Zeit ist, dass sie sowohl eine synchrone als auch eine diachrone Ordnung schafft und die Zeit des Individuums in ein sinnhaftes Zeitgerüst integriert. Die Grenzen zwischen genealogischer und mythischer Zeit verschwimmen dabei in einer nicht greifbaren Vorzeit, und zwar auch bei uns. Typisch für genealogische Zeit ist dabei, wie von Laura Bohannon dargestellt, dass Genealogien ausgedehnt und eingeklappt werden können, wie ein Klappzollstock, man kann sie nach Bedarf verkürzen oder ausdehnen. Bei der angeblich „westlichen“ Erfindung der Demokratie oder des Mehrheitswahlrechts beziehen wir uns auf die alten Griechen, auf italienische Stadtstaaten, die Schweizer Volksversammlungen oder auf die Französische Revolution. Wir verbinden sie und kürzen sie nach Belieben, sodass wir gar nicht in die Verlegenheit kommen uns zu fragen, wo denn die Demokratie zwischendurch war oder ob sie auch anderswo zugegen war. Genealogien sind daher meistens voller Tricks und deshalb sollte man sie genauer studieren. Aber sie stiften einen temporalen Urgrund, der Menschen temporale Geborgenheit brachte. Dieses Bedürfnis nach einem nicht einholbaren, aber sicheren zeitlichen Fundament mag die Bedeutung biblischer Chronologie begründen, die ja ebenfalls nicht so sehr kalendarisch orientiert ist als auf genealogischen Gliederungselementen basiert. Und die Zeitordnungen der Heilsgeschichte wurden schließlich übertragen in moderne Fortschritts- und Zeitordnungen, die ihrerseits jedoch genauso mythisch waren oder noch sind wie das, was sie eigentlich bei den „Primitiven“ analysieren wollten und dabei pathologisierten. Denn Europäer hatten ja nicht die Fähigkeit, eine exklusive Kategorisierung vorzunehmen, die anderen weltweit nicht auch zur Verfügung stand, um die Anderszeitigkeit der jeweils anderen zu deuten. Das Repertoire der Zuerkennung zeitlicher Verwandtschaft und Ausgrenzung ist selbst sehr begrenzt und es ist nicht exklusiv. Auch die Kolonisatoren wurden prinzipiell mit ähnlichen Mitteln kategorisiert, wie an den „Eingeborenen“ durchexerziert. Außerdem hatten sie es mithilfe von Charles Darwin und der Bibelkritik geschafft, dass ihnen ihre

eigene Kultur und Religion als ebenso epigonal oder atavistisch erscheinen konnten wie die der anderen. Eben durch zwei Zeitkategorisierungen – Epigonalität und Atavismus –, deren polemische Wucht sich auf überraschende Weise auf die eigene Religionsüberlieferung oder den eigenen Körper richteten und tiefe Verunsicherungen auslösen konnten. Man muss nur an Sigmund Freuds Begriff der „Regression“ denken, der durch psychotherapeutische Praktiken immer noch wirksam ist, um zu ermessen, wie sehr wir an eine „andere Zeit“ glauben, die in uns gespeichert ist und uns ständig durchflutet, und dass die Kolonisatoren sich dieser „anderen Zeit“ und ihren Dämonen unaufhörlich ausgesetzt fühlten. Und sie spürten und wussten, dass sie auch physisch abgelehnt wurden, als hässlich, stinkend, grotesk und voller unappetitlicher Gewohnheiten galten. Damit will ich den in den Kolonien entstehenden Rassismus nicht relativieren, im Gegenteil. Die Kolonisatoren klammerten sich an ihre physische Exklusivität und Überlegenheit, weil sie alles andere als Gefahr einer physischen Auflösung empfanden, die in kolonialen Diensten durch die Fremdheit des eigenen Körpers bewusst wurde.

MI: Das genealogische Moment der Zeitdeutung und -strukturierung ist aktuell auch im Kontext des Diskurses um das sogenannte Anthropozän ein entscheidendes Argument. Ist Genealogie ein Begriff der Kontinuität oder eher einer der Diskontinuität? Geht es um ein In-Beziehung-Setzen oder werden Zeiteinheiten und -skalen bewusst gebrochen?

ES: Der Mensch tendiert immer dazu, Zäsuren zu setzen, allein schon aus kognitiven Gründen, zur Strukturierung. Aber das heißt nicht, dass es uns gelingt, in der Zeit „natürliche“ Zäsuren, Revolutionen und Ursprünge zu finden, selbst wenn uns der Alltagsverstand vorgaukelt, das müsse auch wissenschaftlich gelingen, weil wir doch schon wissen, dass wir nicht mehr in der Steinzeit leben. Clive Gamble hat dieses Stufen-, Revolutions- und Ursprungsdenken in *Origins und Evolutions* (2007) zurecht ad absurdum geführt. Wir suchen nach Anfängen von menschlichen Fähigkeiten, datieren diese in Jahrzehntausenden, aus denen leicht Hunderttausende werden, und bei einer Million geben wir dann spätestens wieder auf. Wir setzen solche Zäsuren und wir sollten davon

Abstand nehmen. Wir haben seit der Steinzeit keinen kognitiven Sprung gemacht und vor allem keine Sprünge. Ich habe neulich in Hans Jürgen Balmes' *Der Rhein – Biographie eines Flusses* (2021) eine wunderschöne poetische Metapher gefunden. Ich wusste gar nicht, wie so ein Fluss im Laufe der ganz langen Dauer verläuft, wie er entsteht. Der Fluss ist eigentlich in der Mitte entstanden. Das heißt, der Rhein ist nicht in den Alpen entstanden und von dort heruntergeflossen, sondern er ist in der Mitte entstanden und von der Mitte aus hat er sich dann immer mehr nach oben gezogen, weil immer mehr Zulieferer zufließen. Nur diese Mitte blieb stabil, weil sich die Mäander und Zulieferer oberhalb und unterhalb ständig verlagerten. Das klingt erst einmal unlogisch, aber wenn man es sich länger überlegt, sieht man, dass es gar nicht anders sein konnte. So in etwa müssen wir uns auch vorstellen, wie genealogische Zeit funktioniert und auch die wissenschaftlich erarbeitete Zeit. Wir begeben uns natürlich nie an die Ursprünge, weil die Ursprünge immer im Grau, im Dickicht oder in den Wolken der Nicht-Geschichte sind. Vielmehr versuchen wir immer eine Mitte, also ein Medium zu finden, um diese genealogische Zeit zu ordnen und ihre Zuflüsse zu erweitern. Es wäre daher interessant sich anzuschauen, wo in den verschiedenen allochronen Ordnungen diese Mitte gesucht wird. Das ist das Entscheidende. Und das zeigt sich auch in der Geschichte der Zeitordnung der Evolutionisten, der Diffusionisten und ihrer Verwandten und Popularisierer. Sie versuchen, eine Mitte zu finden, aus der sie dann nach oben oder nach unten graben, um Zeit sinnhaft strukturieren zu können. Die Frage müsste also nicht auf potenzielle Diskontinuitäten ausgerichtet sein, sondern darauf fokussiert werden, wo jeweils das Medium als Voraussetzung von Kontinuität gesucht wurde und wird. Um Zeitlichkeit zu untersuchen, bietet es sich an, auf der Mikroebene zu beginnen, da man dort bereits sehen kann, wie die Makroebene funktioniert. Das ist meine eigene Einstellung und das ist vielleicht auch das, was die Medienwissenschaft vermitteln kann, indem Mikro- und Makroebene stets über das Vermittelnde, das Medium, integriert werden.

SST: Was genau können denn Anlässe sein, Allochronie zu denken oder auf das Vehikel der Allochronie zurückzugreifen, zur Ordnungsstiftung?

Einmal sicherlich exogene Faktoren, wenn man davon ausgeht, dass Kulturen in dem Moment, in dem sie auf andere treffen, vor der Herausforderung stehen, diese Andersartigkeit in ihr Weltbild integrieren müssen. Und dann wäre es sozusagen eine einfache Strategie, sie temporal zu integrieren, indem ihnen entweder ihre Entwicklungsfähigkeit abgesprochen wird oder sie zumindest außerhalb unserer Zeitskala situiert werden. Das wäre ein exogener Anlass, allochron zu denken. Aber das, was mitunter noch spannender ist, sind mitunter eher endogene Anlässe. Nämlich etwa die Frage, inwiefern wir als „Moderne“ nicht nach wie vor noch das Bedürfnis haben, aus dieser linearen, fortschrittlichen, sich immer zum höher-schneller-weiter-besser entwickelnden Moderne aussteigen zu wollen. Der Topos der Ur-Sehnsucht nach dem Authentischen, nach dem „Exotischen“, nach dem Faszinosum des „Anderen“ ist ja nicht einfach verschwunden. Und dann beginnt man, allochron zu denken, weil es so ein bisschen der locus amoenus ist, den man verloren hat oder den man auch nie so richtig gekannt hat, nach dem man aber trotzdem eine diffuse Sehnsucht entwickelt hat. Kann man sagen, dass allochrones Denken in der Hinsicht mehr oder weniger eine emanzipatorische Geste oder doch eher eine kompensatorische Geste ist? Dass wir vielleicht so eine urmenschliche Sehnsucht in uns tragen, uns der Zeit von Zeit zu Zeit entziehen und aussteigen zu wollen, eine Sehnsucht nach einem Aufenthalt an einem zeitlichen Ruheposten?

ES: Ja, Walter Benjamin sagte in diesem Zusammenhang, die Revolutionen seien vielleicht nicht die Lokomotiven der Weltgeschichte, sondern der Griff nach einer imaginären Notbremse, um auszusteigen. Das ist es ja auch, wovon heute die meisten Leute in der ökologischen Krise, aber auch im zunehmenden Alptraum der digitalisierten Überwachungsordnung träumen: von einer Notbremse. Nur ist diese aller Voraussicht nach nur durch eine Revolution zu haben. Man muss sehr viel höher pokern, um wenigstens die Notbremse zu finden. Am Ende bleibt nur das Versprechen, von vorne zu beginnen, oder bei null oder nach dem Ende der Welt. Zumindes sagt mir das der Kulturwissenschaftler in mir, dass es mit dem frommen Wunsch einer Notbremse nicht getan ist. Dazu gibt es zu viele Aufpasser, die einen daran hindern werden. Die Modernen

wussten das. Es gab immer wieder gute Gründe, aus der Geschichte auszusteigen. Und die sind auch seitdem gewachsen, auch für Intellektuelle in anderen Ländern. Das ist eine tragische Geschichte, die gar kein Ende hat, insbesondere auch in der Nationalstaatsbildung. Denn das Schicksal eines jeden Nationalstaats scheint es zu sein, nicht nur eine „Imagined Community“ zu schaffen, wie sie Benedict Anderson genannt hat, sondern auch Illusionen über ein goldenes Zeitalter, aus dem die Nation stammt und dessen Versprechen – oder Verbrechen – für sie gültig bleibt. Und was gibt es für eine verheißungs- und machtvollere Geste als Allochronien zu verwirklichen und eine Zeit zu stiften? In der Moderne werden die Anlässe für eine solche Zeitstiftung allerdings zugleich zur infrastrukturellen Organisation der Staatenbildung, nicht nur im Nationalismus, sondern auch im Imperialismus und dann auch im Chauvinismus der europäischen Nationen, sodass diese Art von Allochronie aus genealogischer Zeit erschaffen und als Norm in die Welt exportiert wurde. Die Deutschen haben sich bekanntlich dabei in den grotesken Alptraum hineingesteigert, die imperialistische Eroberung der Welt auf der Grundlage eines völkischen Nationalismus und Rassismus anzugehen, als könne das eine das andere verwirklichen. Allochronien wurden im Rahmen des Imperialismus, aber auch des real existierenden Sozialismus geschaffen, um andere Allochronien verstummen zu lassen. Sie waren nie unschuldig.

MI: Auch die Klimakrise ließe sich als eine Art Allochronie erachten und wir scheinen uns aktuell mit einer Zäsur konfrontiert zu sehen, die, wenn auch in ihren Auswirkungen ungleich verteilt, Bevölkerungen oder gar die Menschheit als Ganzes betrifft, was ja mit dem Begriff des Anthropozän akzentuiert und in ihn eingeschrieben wurde. Kann das Konzept der Allochronie im Kontext des Anthropozän in irgendeiner Weise für eine neue zeitliche Inklusivität genutzt werden?

ES: Ja, das ist unsere Aufgabe, wissenschaftlich gesehen. Deshalb müssen wir auch sagen, dass die „deep history“ uns allen gehört. Es gibt eine Ökumene der Menschheit, die wir benennen können und die ist tatsächlich auch bis zum Neolithikum unsere gemeinsame Zeit. Das dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren. Denn dass die einen

größeren Anspruch auf die Zugehörigkeit zur Ökumene der Menschheit haben als die anderen, wäre ja letzten Endes schlicht absurd. Und diese Geschichte ist nicht linear, das ist das Entscheidende. Wenn man das 18. Jahrhundert betrachtet, so waren die Vertreter eines geregelten Fortschritts keineswegs Anhänger einer Revolution, sondern Reformen, also Leute, die den alten Staat umbauen wollten, ohne den König abzuschaffen. Die radikalen Revolutionäre dachten in historischen Zyklen, durch die auch alle Staatsformen hindurchgejagt werden konnten. Daraus können wir etwas ganz Einfaches lernen: Alle Leute, die unser System modifizieren wollen, um unsere Staatsform, unsere Form des Konsums, unseren Lebensstandard zu halten, und dafür die Technik, die Wirtschaft und die Institutionen reformieren oder umändern wollen, werden scheitern. Es kann nicht anders sein. Nur die Leute, die davon ausgehen, dass wir keine lineare und nicht nur eine linear modifizierbare Geschichte besitzen, können die Welt so verändern, dass sie einen anderen Systemzustand erreicht. Wir müssen uns klarmachen, dass die ganze Welt auf dem Spiel steht. Da kann man nicht mit dem Zielwert beginnen, dass unsere Welt durch Reformen erhalten bleibt, mit der Betonung auf „unsere“ Welt. Im Gegenteil: „Unsere Welt“ sollten wir als erstes aufs Spiel setzen, um sicherzustellen, dass „die Welt“ erhalten bleibt oder eine ganze andere Welt entsteht. Die Weltgeschichte ist nicht linear verlaufen und sie wird nicht linear verlaufen. Wenn wir einen Fortschritt erleben wollen, sollten wir auf das Konzept eines Fortschritts in irreversiblen Stufen verzichten. In der Aufkündigung dieser Vorstellung sehe ich auch das große Verdienst der neuen Weltgeschichte von David Graeber und David Wengrow, die einerseits ganz plakativ und andererseits sehr subtil alle irreversiblen Stufen außer Kraft setzt.

MI: Es erscheint mir bezeichnend, dass Fabians Prägung des Allochroniebegriffs und die kritische Ethnologie zumindest historisch mit dem Beginn der Ökologiebewegung zusammenfallen, in deren Rahmen die Figur des dem Untergang geweihten „Indigenen“ unter anderem als entmächtigende Chiffre reüssierte. Sehen Sie da einen Zusammenhang? Handelt es sich hierbei vielleicht sogar um eine fast schon extraktive Aneignung anderer Zeitlichkeiten?

ES: Absolut. Das ist ja auch nicht so weit weg von den Hippies mit ihren Trips. Die Hippies haben Castaneda gelesen, einige Ethnologen haben Castanedas Erfahrungen bei den echten Schamanen gesucht, einer von ihnen hat mithilfe einiger Freunde dabei den westlichen Schamanismus als therapeutische Praxis verallgemeinert. Alle drei Gruppen haben von Zeitreisen geträumt. Für Johannes Fabian galt das im Übrigen nicht, er ist vielmehr ein der Kirche entfloherer katholischer Geistlicher, der in eine tiefe Krise geriet, als er in Afrika eine häretische katholische Bewegung untersuchte, die von einem katholischen Missionar inspirierte „Jamaa“-Bewegung. Damals waren die Krisen der Ethnologie noch echte Chancen einer Besinnung und einer Konversion. Aber der wichtigste Kontext der ökologischen Erfahrung war im Rahmen des Kalten Krieges zweifelsohne der Stellvertreterkrieg in Vietnam, unter anderem deshalb, weil ihn eine technokratisch hochgerüstete Nation nicht gewinnen konnte, auch mit Computern und Kybernetik nicht. Und im Rahmen dieser Krise der amerikanischen technokratischen Gesellschaft kamen dann die Ökologiekrisen, die Ölkrise und der Bericht des Club of Rome, der verdeutlichte, dass es Grenzen des Wachstums gibt. Und das war am Ende entscheidender als die 1968er Studentenrevoltierenden, die versucht haben, eine Revolution zu inszenieren. Mit anderen Worten, die Krise kommt auch seitdem immer wieder – die ökologische und die Beherrschbarkeitskrise, die schon damals an den Grundlagen des technokratischen Bewusstseins gerüttelt hat. Aber jetzt muss ich nochmal zur Ethnologie zurück gehen. In der deutschen Ethnologie der 1980er standen sich zwei Bestseller gegenüber: Johannes Fabians *Time and the Other* und Hans Peter Duerrs *Traumzeit* (1978). Beide handeln von Zeit und beide handeln diametral entgegengesetzt von der Zeit. Duerr versteht es trotz alledem als eine Feier, dass man sich in diese andere Welt und ihre Anderszeitlichkeit hineinversetzen kann, auch mit Drogen. Im Übrigen ist es ethnografisch umstritten, wie der australische Begriff der „Traumzeit“ zu kategorisieren ist. Duerr ist von Haus aus Philosoph gewesen und sein Buch ist eine Folge von Variationen über das Motiv der epistemischen „Unterdeterminiertheit“, der Erkenntnis, dass die Sinnesdaten und die kognitiven Annahmen über Bewusstsein und

Strukturierung der Welt nicht aus Sinnesdaten abgeleitet werden können. Dieses Motiv, eines der philosophischen Hauptmotive der nordatlantischen Nachkriegszeit, befähigt Duerr, die Wirklichkeitsvorstellungen der „Anderen“ zu bejahen statt sie zu verneinen, aber auch dazu, die eigene und die fremde Kultur auf Distanz zu halten. Und demgegenüber steht mit Fabian diese Anklage des Strukturalismus, dass der politische Status der „Anderen“ als Zeitgenossen abgestritten wurde. Beide Paradigmen der Zeit scheinen diametral entgegengesetzt. Aber das eine ist eine Ermächtigungsgeste und das andere auch. Jetzt ist es wichtig, beides zusammen zu denken. Die Ökoromantik ist im gewissen Sinne eine Vermittlung gewesen. Denn, wie wir wissen, ist die Romantisierung des „Indigenen“ im Grunde nur die kitschige Gegenfigur zu der Enteignung, verwandt mit der Doktrin der „terra nullius“ und untermauert vom Kolonialismus. Die einen wollen die Naturparks menschenleer sehen, wie eine unberührte Natur, die anderen wollen die Ureinwohner in solchen Naturparks ansiedeln, imaginiert als Ökosystem vor dem kolonialen Eingriff. Die beiden Bilder sind inkompatibel, aber beide folgen aus einem romantischen Naturbegriff und sind falsch.

MI: Die Figur des aus der Zeit gefallenen und als inhärent ökologisch essenzialisierten „Indigenen“ wurde sozusagen zum ökologischen Unbewussten der Ökologiebewegung.

ES: Ja, es gibt aber natürlich, zur Ehrenrettung der deutschen Ethnologie sei das gesagt, auch solche, die klar gesagt haben, dass indigene Völker mitnichten ökologisch im Gleichgewicht waren, also ebenfalls im Kontext von exzessiver Landnutzung oder aussterbender Arten zu betrachten sind. Dass es keine „Naturvölker“ gab und gegeben hat. Wir sollten die ökoromantischen Sehnsüchte begreifen und auch beerdigen, da solche Equilibriums-Vorstellungen nicht funktionieren. Die Grundvorstellungen aus den 1970er Jahren waren in dem Sinne sicherlich naiv.

MI: Wie bewerten Sie vor diesem Hintergrund den Begriff der Nachhaltigkeit. Was soll hier bewahrt werden, welche Zeitlichkeiten sollen wieder hergestellt werden?

ES: Die großen Gesellschaftsdiagnosen, in gewissem Sinne auch die großen Einsichten der Menschheitsgeschichte kommen in dem Moment auf, in dem sie sich auf die vergangene Gesellschaft und Ökologie beziehen und nicht mehr gelten. Thomas Robert Malthus hat Recht behalten, aber für die Gesellschaft vor ihm, sprich: für alle Bauern-Gesellschaften bis zur Industrialisierung. Auch Karl Marx hatte recht: Es gab Überbau und Unterbau und zwar in genau diesen, den malthusianischen Gesellschaften vom alten Mesopotamien bis zum Ancien Régime. Die malthusianische Krisenanfälligkeit wurde durch die Industrialisierung stark eingeschränkt. Und was Überbau und Unterbau betrifft, vernachlässigte Marx über der Analyse der Produktion die schwierigeren Fragen der Distribution. Analog sehe ich die jähe Wertschätzung der Nachhaltigkeit. Mit anderen Worten, genau in dem Moment, in dem wir analysieren, was Nachhaltigkeit ist, gibt es sie nicht mehr. Das ist nun vielleicht pessimistisch gedacht, aber so sehe ich die Ökologie. Nachhaltigkeit und Resilienz mögen für die alten Gesellschaften gegolten haben, aber nun gelten sie nicht mehr. Wir haben sie außer Kraft gesetzt und daher reden wir davon. Und das ist das Problem. Das heißt, das zu denken, was in Zukunft funktionieren muss, um uns zu retten, das schaffen wir durch diese Begriffe nicht. Man kann die Wunden nicht schließen und man kann die unbefriedeten Toten auch nicht befrieden. Man kann nur unbefriedete Tote schaffen. Die Vorstellung, dass wir uns auf ein vergangenes Niveau zurückpendeln können, kann ein gutes Denkmodell sein, aber mehr auch nicht. Der Konsum – auch der grüne Konsum, der ökologische Konsum – ist die ganze Zeit gewachsen. Und der verschlingt fortlaufend mehr Energie. Solange ich die Menschheit weiter industrialisiere und damit auch das Wohlstandsniveau steigere, wird natürlich mehr Energie verbraucht und einmalige Ressourcen werden ökologisch zerstört. Da kann der Materialverbrauch, der Energieaufwand immer weiter optimiert werden, aber dafür bezieht er immer mehr Menschen ein. Das kann logischerweise gar nicht anders werden, solange unsere Staaten und Märkte mehr Leute einbeziehen wollen, sobald etwas effizienter wird, um sie zu versorgen und um von ihnen zu profitieren. Gesteigerte ökologische Effizienz geht am Ende des Tages zu Lasten des Planeten. Mehr ist nun einmal einfach mehr.

Und das ist ein riesiges politisches und ökonomisches Problem, weil man letzten Endes Menschen nicht überzeugen kann, ihren Wohlstand zugunsten eines Wohlergehens aufzugeben, das sie ärmer und nicht reicher macht, außer indem man ihnen mehr von dem verspricht, was sie wollen, oder von dem, was sie haben.

SST: Was sich in dieser Nachhaltigkeitsdebatte dann ab den 1970ern mit dem Ende der Planungseuphorie manifestiert, ist so eine Konvergenz von menschlichen Zeitlichkeiten und „natürlichen“ Zeitlichkeiten, die wieder aktiv aufeinander bezogen werden. Was aber waren eigentlich die zugrunde liegenden Motivationen oder Intentionen? Wir sprachen bereits darüber, wie man Zeit zu setzen sucht, wie man sich selbst autorisiert, auch über diese Zeit verfügen zu können. Man strukturiert damit diachron und synchron und kann Distinktionen schaffen. Nur was für ein Zeitlichkeitsverständnis äußert sich in diesen neutral erscheinenden Ökologiebewegungen, in Umweltbewegungen und Nachhaltigkeitsdebatten? In ihnen steckt ja ein nicht minder politischer Gestus. Wie etwa lässt sich affektiv auf ein Konzept oder auf ein Programm berufen, das man in dem Moment, in dem man sich darauf beruft, eigentlich erst in die Welt setzt – denn die Nachhaltigkeit ist selbst eine diskursive Innovation dieser Zeit. Mit welcher Autorität oder Legitimität tut man das? Und wer schafft das und wozu?

ES: Hervorzuheben ist sicherlich, dass die politische Ökologie vermutlich die einzige politische Strömung ist, die im 20. Jahrhundert überhaupt hervorgebracht worden ist. Alle anderen politischen Ideen wurzeln ja im 19. Jahrhundert und sind Reaktionen auf die Umgestaltungen der damaligen Gesellschaft, die einfach so radikal waren, dass sie kaum begriffen werden konnten. Aber die Intellektuellen des 19. Jahrhunderts waren entweder verängstigte Bürger oder echte Monster der Gelehrsamkeit und des radikalen Denkens. Da trennte sich die Spreu vom Weizen, durch dieses erschreckende und raumgreifende Jahrhundert, in dem kein Stein auf dem anderen blieb. Schon das Arbeitspensum, das sie sich auferlegten – Leute wie Marx, Michelet, Mommsen, Weber – war erschreckend. Und es lässt sich individuell heute nicht wiederholen, dazu sind die Wissenschaften zu arbeitsteilig.

Wenn die politische Ökologie im 19. Jahrhundert von einem dieser Monstergelehrten durchdacht worden wäre, vielleicht wären wir dann bereits einen Schritt weiter. Man sieht es am Historischen Materialismus von Friedrich Engels, dass da nicht mehr viel fehlte, aber vielleicht das Entscheidende, um die Industrialisierung ökologisch zu Ende zu denken. Und man sieht es an Bruno Latour, dass er sich die Erarbeitung der Ökologie zu spät vorgenommen hatte und ihm nicht viel mehr einfiel als eine geschichtsphilosophische Zuspitzung dessen, was andere auch schon pointiert hatten. Auch wenn die Ökologie Ende des 19. Jahrhunderts erfunden worden ist, als politische Ökologie äußerte sie sich erst im 20. Jahrhundert. Und die ökologische Denkweise ist grundiert von kosmologischen Überlegungen, die ihrerseits Paradoxien hervorrufen: Ist die Natur eine Schöpfung, die sich selbst zu regulieren vermag? Halten wir es als Menschen überhaupt aus, dass die Natur sich – etwa durch Mutationen – selbst reguliert? Oder bedarf sie des menschlichen Eingriffes, um bewahrt zu werden? Derartige Überlegungen basieren auf einem Naturbegriff, der die „Schöpfung“ noch nicht losgeworden ist, also das biblische Erbe des Naturbegriffs, aber auch das griechische. Die Vorstellung von einer Natur da draußen, unveränderlich und unverformbar, fügt sich eben nicht in die Praxis des gestaltenden Umgangs, der technischen Eingriffe in die Natur. Und genau das zeichnet die Moderne aus. Die Moderne kann ihre eigene Technologie nicht aufklären, weil die sich so rasant verändert, dass es keine Wissenschaft von der Technik geben kann, sondern nur praktische und spezialisierte Kenntnisse der Technologien, die von den Laborwissenschaften verwendet werden. Diese Laborwissenschaften sollen zugleich mit ihren bescheideneren Feldwissenschaften dafür verantwortlich sein, „Natur“ zu definieren, eine Natur, die sie im Labor als Präparat behandeln und „in der Natur“ in Daten verwandeln. Und jetzt stößt der Mensch darauf, dass er seine Umwelt immer schon verändert hat, mit anderen Worten: Er stößt auf die von ihm gemachte Natur oder technische Nicht-Natur: dass er gar nicht mehr in einer Natur lebt, sondern so wie wir in Europa in einer von ihm selbst geschaffenen Parklandschaft. Und das einzig „Wilde“ in seiner Welt sind die von ihm selbst beschleunigten Eskalationen der Ausrottung und Homogenisierung von Tieren

und Pflanzen. Er sollte seine Eingriffe technisch begrenzen, aber dazu müsste er über seine eigenen Grenzen verfügen, und die liegen in der Zirkularität von Wissenschaft und Technik, also in einer Eskalation, die wissenschaftlich nicht eingefangen werden kann. Denn von dieser Zirkularität gibt es keine Wissenschaft, allenfalls „Klimawissenschaft“, also den elementaren Nachweis, dass menschliche Eingriffe verantwortlich und vonnöten sind. Die Rede von Nachhaltigkeit ist am Ende Ausdruck einer Desillusionierung, das ist das Entscheidende.

MI: In diesem Kontext haben Sie im Vorgespräch eine These vorgestellt, die ich an dieser Stelle gerne aufgreifen würde: „There is no technological fix for the Anthropocene.“ Wie verstehen Sie vor diesem Hintergrund den Begriff des Anthropozän und was, denken Sie, kann er leisten – oder auch nicht?

ES: My investments in this term are weak! Das Kriterium ist ja ein Geologisches. Das heißt, es geht um die Veränderung der Weltsubstanz, also auch der Erdsubstanzen durch den Menschen. Und damit auch um die Datierung eines neuen Zeitalters, das sich an dieser Ablagerung definieren ließe. Seitdem gibt es die Diskussion, in der man entsprechend fragt: Wann fängt das denn an mit diesen Ablagerungen und dem an diesen Ablagerungen ablesbaren Eingriff des Menschen in die Umwelt? Wenn der Mensch ohnehin, auch nach den neuesten biologischen Theorien, ein ökologischer Nischenkonstrukteur ist – und zwar ein bewusster und kulturell erfolgreicher Nischenkonstrukteur –, dann beginnt das Anthropozän mit den Eingriffen in die Umwelt, die er jeweils auch bei der Eroberung des Erdballs geschaffen hat. Und die sind natürlich auch letzten Endes sehr durchdringend. Diese Art von Anfängen ist illusionär. Genauso stellte sich das dann heraus, als die ganzen Aufsätze geschrieben wurden zum Anthropozän. Wo und wann fängt das Anthropozän denn an? Da kommen wir wie von selbst zu den absurden Effekten, dass Stufen nicht funktionieren, dass Stammbäume letzten Endes auch nicht ganz funktionieren. Solche Stammbäume, bezogen auf die Domestizierungsgeschichte, die so wichtig ist für das Anthropozän, haben sich in den letzten 30–40 Jahren auch vollkommen verändert. Man hat etwa immer gedacht, es gäbe

einen geografischen Anfangspunkt bei der Domestizierung einer Pflanze und dann gibt es eben – zumindest bei den Pflanzen – eine Ausbreitung und bei den Tieren eine Züchtung. Nun jedoch stellt man fest, dass es bei den Pflanzen auch nur eine Züchtung ist, also ein Netzwerk oder mehrere Büsche von Netzwerken. Mit anderen Worten: Es gibt diese genealogische Ausbreitungsgeschichte nicht so einfach, auch nicht bei Pflanzen. Das heißt, die Hoffnung, das Anthropozän zu definieren, ist schon fast wieder beerdigt worden. Und deshalb ist das eigentliche Problem für mich ein anderes gewesen. Nämlich, dass es ein zu verlockender Ausdruck ist.

SST: Können Sie das spezifizieren?

ES: Naja, das Anthropozän ist da, wo der Anthropos seine Zähne zeigt, um zu lächeln. You caught me smiling again, kann ich da mit *Sly & the Family Stone* sagen. Dieses Lächeln, dieses Gebiss-Zeigen ist doch Teil eines großen Begräbnisses, also eines Totenschädels oder einer Bedrohung von „Achtung Gift!“ Man sollte nicht vom Anthropozän sprechen, sondern von Anthropozentrifugalität. Anthropozän klingt ja sehr zentripetal: Die Welt, die schon von Menschen bevölkert ist, wird dann auch noch geordnet und von ihnen gestaltet. Im Anthropozän ist der Mensch bei sich zu Hause und kann sich den Folgen seiner Taten zuwenden. Das stimmt ja auch. Aber das ist natürlich nicht das, was das Anthropozän ausmacht. Die Grundfrage ist für mich deshalb, ob das Anthropozän wirklich von den Menschen handeln sollte, worauf der Begriff ja selbst verweist. Und ich denke, nein, es sollte vom Schrecken handeln. We have to deal with other creatures in despair. Das Anthropozän ist nicht anthropozentrisch; oder wenn es notgedrungen anthropozentrisch ist, kann es den Menschen nicht in den Mittelpunkt stellen.

SST: Vielleicht können wir noch einmal einen Schritt zurücktreten und uns sozusagen mit drei Sonden, die das Anthropozän uns als Herausforderung oder Zumutung aufbürdet, auseinandersetzen. Die erste ist auch schon angesprochen worden, nämlich die Frage, wie es sich eigentlich erklären lässt, dass dieses Konzept – so es denn eines ist – eigentlich gerade so wahnsinnig populär und virulent ist. Die zweite Frage wäre die nach dem Paradox, mit dem dieses Konzept

aufwartet. Nämlich, dass es einerseits wieder nicht-menschliche Akteure in die Betrachtung der Geschichte integrieren möchte, reintegrieren möchte, aber gleichzeitig als Taufpaten dieses Erdzeitalters dann den Anthropos ausruft. Und die dritte Frage wäre, ob man gewissermaßen mit diesem Konzept jetzt ganz nonchalant die zwei Kulturen wieder überwinden oder zusammenführen möchte, die man um 1800 nicht grundlos differenziert hat.

ES: Das Anthropozän war ein plakativ gemeintes Stichwort – kam es zu früh oder zu spät? Anthropozän hätte mit dem Club of Rome in den 1970ern etwas Wichtiges sagen können, vielleicht sogar aufgrund dieser unglaublichen Anthropozentrik, die damit ausgedrückt ist.

MI: In diesem Sinne wurde also mit dem Anthropozän eine Zukünftigkeit artikuliert, die schon gleich wieder eine Zukünftigkeit der potenziellen Auslöschung ist – und zugleich eine Vergangenheit, die eine Vergangenheit der nicht-menschlichen Zeitskalen ist.

ES: ...und der Auslöschung.

MI: Wie lässt sich vor diesem Hintergrund die Spannung zwischen der Zeitlichkeit des Klimawandels und der Zeitlichkeit des Anthropozän erläutern? Denn oftmals konvergieren die beiden ja, zumindest argumentativ. Wenn man vom einen spricht, spricht man auch vom anderen. Mir scheint aber dennoch, dass darin zwei unterschiedliche Zeitimaginationen stecken. Denn das Anthropozän wird aus der Zukunft heraus entworfen, aus einer spekulativen, hypothetischen Zukunft, in der der Mensch schon längst fossil geworden sein wird. Klimawandel oder Klimakrise oder Klimanotstand hingegen implizieren, dass die Zukunft noch nicht abgeschlossen ist, sie verengt sich, aber es gibt gegenwärtig noch Handlungsspielraum. Wie würden Sie die beiden Zeitordnungen, die dem Diskurskonzept des Anthropozän und dem Prozess des Klimawandels inhärent sind, differenzieren?

ES: In diesem Rahmen scheint es mir wichtig, die Geschichte des Wortes Medium mit dem Begriff der Umwelt und des Klimas in Beziehung zu setzen, wie es unter anderem in Leo

Spitzers Überlegungen zu *Milieu and Ambience* (1942) nachzulesen ist. Das Medium ist zuerst eine Atmosphäre gewesen, weil es das Umhüllende war, aus dem ganz am Ende der Begriff der Ökologie entsteht. Deswegen ist es für mich extrem auffällig, dass auch der Begriff des Anthropozän bzw. der Klimaforschung sich auf das Klima richtet, also die umhüllende Atmosphäre. Bruno Latour hat es anhand des Ozonlochs auf den Punkt gebracht: Wir haben vor nichts Angst außer davor, dass uns der Himmel auf den Kopf fällt – das alte gallische Sprichwort. Mit anderen Worten, der Himmel stürzt wirklich zusammen. Die Frage ist also weniger eine der Differenzierung zwischen Klimawandel und Anthropozän als nach der Benennung. Was damit jeweils benannt wird, sind Grenzen des Wachstums. Letzten Endes geht es damit in beiden Kontexten um ein zentrales Motiv der Endlichkeit. Denn wenn die Ressourcen endlich sind, ist die Ressource Mensch selbst auch endlich. Und die Folgefrage lautet demnach: Wie kommen diese beiden Ressourcen zusammen? Seit wann kennen wir die Endlichkeit der Ressourcen? Das ist ja letzten Endes wichtiger als nur die Umgestaltung der Umwelt. Die Umgestaltung der Umwelt ist ohnehin das Grundmotiv, auf dem unsere Gesellschaften basieren. Dieses Ausgreifen des Menschen auf seine Umwelt, dieses Domestizieren der Landschaft hat ganz Europa ausgemacht, lange vor der Industrialisierung. Die Industrialisierung geschieht, nachdem in Europa die letzten Brachen umgewandelt worden sind und als die kolonialen botanischen Gärten als Labors der Plantagenwirtschaft dienen, aus denen man die tropischen Pflanzen massenhaft mithilfe von Sklavenarbeit exportieren konnte. Auch das ökologische Denken im Rahmen einer Nachhaltigkeit der Forstwirtschaft lässt sich bis in die Zeit um 1800 zurückverfolgen. Und erst nachdem man die Forstwirtschaft unter Nachhaltigkeitsaspekten zu optimieren suchte und in den tropischen Plantagen industrialisierte Wälder angelegt hat, entdeckt man die unterirdischen Wälder als Quelle eines neuen Energieniveaus. Drei Arten von Wäldern und eine einzige Industrialisierungsgeschichte, auf die dann noch die Industrialisierung der Landwirtschaft folgt. Und überall auf der Welt ist „terra nullius“ für diese Auffassung von Natur, die jeden weiteren Vorgang als eine legitime Domestizierung versteht. In diesen Spuren technokratischen Denkens bewegt sich auch das

Konzept des Anthropozän. Es radikalisiert dieses Denken gewissermaßen nach dem Motto: Wenn wir schon verantwortlich sind für diese Welt, dann müssen wir die Probleme, die wir verursachen, natürlich durch noch mehr Technologie bewältigen. Aber der „Technological Fix“ kann nur scheitern. „There is no technological fix for the Anthropocene.“ Denn das Anthropozän ist der „Technological Fix“ selbst.

SST: Wenn wir da noch einmal auf unsere Leitorientierung, das Anthropozän im Bezug zur Allochronie und zum Allochroniedenken kommen: Ist nicht das Anthropozän seinerseits per se, weil es eurozentristisch angelegt ist, auch ein hegemoniales und irgendwie gewaltsames Konzept, weil es sozusagen Andersartigkeit komplett einebnet, indem es unter anderem einen universellen Anthropos ausruft? Und die zweite Frage wäre immer noch: Woher kommt das Bedürfnis, mit diesem Konzept zu operieren oder etwas zu artikulieren? Kehrt mit dem Anthropozändiskurs mitunter gar ein älteres Motiv wieder? Denn einerseits wird der Mensch mit seiner immensen destruktiven Kraft er- und anerkannt, andererseits wird zur kognitiven „Rettung“ aber doch wieder auf eine immens ausgeweitete Zeitskala rekurriert, damit wir als Menschen überhaupt noch fähig sind, mit dieser Situation umzugehen.

ES: Das Anthropozän ist der falsche Begriff, weil der Mensch schlicht nicht anthropomorph ist. Der Mensch ist alles Mögliche, aber, wie gesagt, er hat sich Geister, Götter, übermächtige Figuren, Tote, den Tod selbst und so weiter ausgedacht, um gerade nicht anthropomorph zu sein. Das ist ja letzten Endes die Wahrheit über den Menschen, dass er nicht anthropomorph sein kann. Mit anderen Worten, das Anthropozän ist die falsche Kategorie für die Beschreibung dessen, was der Mensch in der Welt angerichtet hat.

SST: Das Anthropozän als Fehldiagnose oder falsche Definition ist zweifellos eine denkwürdige Wortmeldung. Und sie wäre eine ideale Zäsur für unser Gespräch. Dennoch möchten wir aus aktuellem Anlass noch einen Epilog anfügen und einen kurzen Blick in unsere unmittelbare Gegenwart werfen, genauer: auf die Frage, wie die Corona-Pandemie unser Zeitempfinden beeinflusst. Einerseits können wir kein konkretes Ende

absehen oder datieren und nehmen diese Zeit entsprechend als eine Art Ausnahmezustand, als umfassende Zeitdehnung wahr. Andererseits sind wir aufgrund der Unmöglichkeit zu planen und der Unverfügbarkeit der Zukunft auf den Moment geworfen, durch den unsere unmittelbare Gegenwart immens aufgewertet wird. Wir erleben also parallel eine Zeitdehnung und eine Zeitenthobenheit. Was bedeutet das?

ES: Diese Pandemie wird auf jeden Fall eine Zäsur sein. Das Ende dieser Pandemie, das es ja trotzdem irgendwann geben wird, wird einen Schub auslösen, der darauf basiert, dass wir viel vergessen wollen aus dieser Zeit und natürlich auch aus der Zeit vorher. Wünschenswert wäre dabei vielleicht, wenn die politischen Bewegungen das als einen Lernprozess ermöglichen würden, der grundlegende Veränderungen ermöglicht und damit auch etwas Positives, ein Potenzial freisetzt. Nur wissen wir das noch nicht. Es kann sein, dass die nach der Krise einsetzende Amnesie genau das verhindert.

MI: Denken Sie, dass aus der Pandemie, also aus einem so tiefgreifenden transformativen Moment auch ein neues Bewusstsein über ökologische Verknüpfungen, die Klimakrise und die Umweltgerechtigkeit erwachsen kann?

ES: Ich hoffe, dass das im Bewusstsein der Menschen noch immer klar ist und klarer wird, dass es eine ökologische Krise ist und dass diese noch nicht vorbei ist. Am Anfang der Corona-Krise war viel davon die Rede, dass der Krankheitserreger auf Menschen übertragen werden konnte, weil die letzten Urwälder gerodet werden und die letzten Krankheitserreger keine Wahl haben, als sich den Bewohnern außerhalb der Wälder zuzuwenden. Die Rede war außerdem davon, dass sich das in Zukunft mit der nächsten Rodungswelle in Ostasien noch einmal zuspitzen würde, und dann gäbe es „The Big One“, der möglicherweise die Hälfte der Menschheit dahinraffen könnte. Die Nachgeborenen, die diesen Text lesen werden, wissen darüber mehr als wir. Leider werden wir allerdings mit ihrer Nachsicht nicht rechnen können. Denn wir sind gewarnt und ein globales Gesundheitssystem gibt es momentan ebenso wenig wie eine globale Umweltpolitik. Eine echte globale Umweltpolitik würde zum Beispiel solche Maß-

nahmen beschließen, wie den interkontinentalen Flugverkehr abzuschaffen. Aber dazu ist keine Macht auf Erden fähig. Wir können ja in unserem Land nicht einmal ein Tempolimit einführen, wie wollen wir dann den Flugverkehr einstellen? Das hat bisher nur die Pandemie geschafft. Und daran zeigt sich, dass wir so radikal werden müssten wie eine Pandemie, um zukünftige Pandemien und ökologische Katastrophen zu verhindern. Und dass wir genau das nicht schaffen. Es ist daher sehr viel wahrscheinlicher, dass die nächste Pandemie unsere aktuellen ökologischen Ziele verwirklicht als dass diese Ziele durch staatliche Planungen eingehalten werden. Trotzdem möchte ich nicht mit dieser pessimistischen Diagnose enden, sondern auf den Anfang zurückkommen, nämlich auf Fabians Begriff der Allochronie. Das wichtigste historische Ereignis des 20. Jahrhunderts war die Entkolonisierung, und zwar nicht, weil diese Kolonien dabei in Staaten und Nationalstaaten umgewandelt wurden, sondern weil die Imperienbildung überhaupt zum ersten Mal in der Weltgeschichte delegitimiert wurde. Der Prozess der imperialistischen Besetzung der Welt war so kurz, dass er mit seiner Delegitimierung zusammenfiel und auch mit einer Delegitimierung all der Operationen des „Othering“, der Zeitbarrieren, die wir besprochen haben. Wenn ein solcher einschneidender Prozess innerhalb von zwei oder drei Generationen vonstatten gehen kann, warum sollte er dann nicht fortgeführt werden können oder Anlass zu einem noch ganz anderen Prozess geben können, der die Welt in Zukunft umwandelt? Der real existierende Sozialismus ist mit seinen Kampagnen für eine Weltrevolution gescheitert, aber die Delegitimation des Imperialismus ist ja nicht nichts gewesen, sondern prinzipiell von einer ähnlichen Größenordnung, als hätte man eine erfolgreiche weltweite politische Kampagne gegen Fremdherrschaft durchgeführt. Es war also doch die Wechselwirkung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten, mitsamt der Zurückweisung kolonialer Herrschaftsformen und dem weltweiten Export europäischer Institutionen und Rechtsauffassungen, die unsere aktuelle Welt geschaffen hat. Dieser Umbruch wurde vom Kalten Krieg verdeckt, sodass wir ihn kaum verstanden haben – auch daher vermutlich der Wunsch einer neuen Generation, diesen Prozess durch theoretische Begriffe und Aktivismus nachzuvollziehen. Was vermutlich so nicht

möglich ist, denn die Epoche der Entkolonisierung liegt hinter uns und kann nicht wiederholt werden, aber im Grunde ist das Postulat richtig. Ich denke, um die Welt ökologisch zu gestalten, brauchen wir einen solchen einfachen Hebel wie die Ablehnung des Imperialismus, eine Aufkündigung der gemeinsamen Wurzel von Imperialismus und ökologischer Zerstörung. Aber es hat keinen Sinn, diese Aufkündigung im Naturbegriff zu suchen, und auch das Naturrecht lässt uns hier vermutlich im Stich.

SST: Um zum Ende noch einmal zurück zu den Anfängen zu kommen: Wir scheinen ein ungebrochenes Verlangen nach gewissermaßen „natürlichen“ Ursprüngen, Anfängen und Zäsuren zu haben, die sich unserem Zugriff konsequent entziehen. Und das zieht eine größere Frage nach sich. Können wir vormoderne oder schlicht: amoderne Zeitlichkeiten überhaupt erfassen oder haben wir diese Fähigkeit nicht? Die Moderne arbeitet sich permanent daran ab, dass sie ihren Ursprung finden oder eine Differenz markieren will. Und auch wir haben noch diese Obsession oder diese große Sehnsucht, dass wir den Beginn feststellen müssen, ab dem wir das geworden sind, was wir heute sind, und ab dem wir uns differenzieren von allem, was davor war. Aber die Moderne schafft sich durch eben diese Sehnsucht nach einer klar abgrenzbaren Vorgeschichte – so Albrecht Koschorke – nur ein „objektes“ Fundament, das sie sich nicht einzuverleiben mag. Wir wollen diesen Ursprung finden, aber wir können stets nur eine Annäherung vornehmen. Was bedeutet dieses Paradox, dass wir uns der Gemachtheit von Zeit zwar vollends bewusst sind, da wir fortwährend etwas aktiv datieren und dabei sind, möglichst kohärente Chronologien zu etablieren, andererseits Zeit jedoch immer als reifiziert wahrnehmen und wahrnehmen müssen, damit wir uns temporal überhaupt orientieren können?

ES: Ja, wir als Menschen wie als Wissenschaftler*innen rekurren immer auf Genealogien, obwohl wir wissen, dass sie erfunden sind. Das geht den anderen aber genauso. Ich bin davon überzeugt, dass man die Genealogien auch der eigenen Wissensformen und akademischen Wissensformen gut verstehen muss. Denn wir haben ja diese Institutionen in die ganze Welt

gebracht und sind daher auch dafür verantwortlich, dass andere Wissensformen zerstört und beeinträchtigt wurden. Das heißt, wir müssen schon genau hinschauen, was unsere Wissensformen anrichten und wo der Denkfehler eigentlich liegt. Der ist nicht einfach zu diagnostizieren. Das heißt, wir brauchen Bilder auch und gerade von außen, um diese Genealogien zu brechen oder neu zu übersetzen. Unsere Wissenschaften wurden im Laufe des 20. Jahrhunderts aufgeteilt in Natur, Gesellschaft und Kultur oder in Natur, Gesellschaft und den Geist der „humanities“. Warum ist das so und kann man das noch revidieren? Die Gesellschaft spielt in der Gegenwart, die Soziologie geht von Modernisierungs- und Differenzierungstheorien aus. Dementsprechend hat sie die Kritik des Ethnozentrismus vernachlässigt und bewegt sich von einer ethnozentrischen Differenzierungstheorie zur nächsten. Die Natur ist zeitlos oder spielt in großen und kleinen Zeiträumen, die den Menschen übersteigen oder unterlaufen. Aber die allerlängste Dauer des Universums ist narrativ geordnet oder stellt zumindest ein narratives Problem dar; und die biologische Zeit ist zugleich die der Evolution von Menschen, Tieren und Pflanzen. Auf diese Weise geht die Zeitlosigkeit naturwissenschaftlicher Größen in die biologische Zeit vergänglicher Arten und Individuen über. Kultur beinhaltet die wechselvolle Arbitrarität der Geschichte kultureller Fähigkeiten und ihrer Erkenntnis und, wie ich eingangs schon angedeutet habe, die modische Erkenntnis und Amnesie von Modephänomenen. Also ist auch diese elementare Klassifizierung von Natur, Gesellschaft und Kultur ein Zeitregime, dessen Wechselbädern wir uns aussetzen, sobald wir während einer Unterrichtseinheit die Hörsäle wechseln. Im einen Hörsaal würden wir den Duktus einer Fortschrittsgeschichte wiederfinden, die den vormaligen „Primitiven“ wie selbstverständlich aus der Betrachtung und Anerkennung ausschließt, und zwar indem sie ihn nicht einmal ignoriert; im nächsten Hörsaal würden wir uns und ihn in einer biologischen Betrachtung wiederfinden, die für uns keinen Fortschritt vorgesehen hat; in einem dritten Hörsaal würden wir lauter zeitlose Größen behandelt sehen, die aber erst vor Kurzem in dieser Ordnung zusammengefounden haben und schon in technischen Apparaten eingebaut sind; und in einem vierten gäbe es einen anarchischen Wechsel instabiler Elemente,

die nur historisch und als Mode zu verstehen sind, was bedeutet, dass wir für sie jede Menge zeitliche Reihenfolgen memorieren müssen, weil es für sie kein Gesetz gibt, außer dass sie stattgefunden haben. In allen Hörsälen wird dieselbe Welt behandelt, aber das hilft uns nichts. Eine interessante Übung würde darin bestehen, die Zeitordnungen gekonnt zu vertauschen, also etwa Naturgesetze als Modephänomene und Modephänomene wie Naturgesetze zu behandeln, aber dabei würden wir in einer ziemlich surrealen Science-Fiction landen, die uns vielleicht sogar Aufschluss über die Weltbilder anderer Zivilisationen versprechen könnte – aber dazu bedürfte es einer ethnologisch gebildeten Science-Fiction-Autorin wie Ursula K. LeGuin.

SST: Und doch noch einmal nachgefragt: Wie geht man mit der Situation um, dass die Zeit dahin tendiert als eine universale und singuläre Größe wahrgenommen werden zu müssen, damit sie funktioniert? Auch wir treffen uns ja gerade zu einer Uhrzeit, obwohl wir uns in unterschiedlichen Ländern, in unterschiedlichen Zeitzonen aufhalten und vielleicht ganz unterschiedliche individuelle Zeitreferenzen haben. Wir sind uns einerseits einer Vielfalt von Zeitlichkeiten gewahr, die uns beeinflussen, aber dennoch tendiert unser Vorstellungsvermögen dazu, dass wir eine hegemoniale Zeitorientierung als Leitorientierung auserkoren haben. Wie können wir beides integrieren, nämlich dass wir einerseits anerkennen, dass der temporale Normzustand einer der Vielzeitigkeit ist, und andererseits doch vorbewusst, unbewusst und zuweilen auch sehr bewusst immer eine hegemoniale Zeitlichkeit aussuchen und ausrufen?

ES: Derartige Synchronisationsleistungen sind sozial notwendig, sie entstammen daher zuerst einmal Koordinationsbedürfnissen, wie etwa in der Entstehung von Kalenderordnungen oder in der Moderne der Einteilung in Zeitzonen. Nur wie sie vorgenommen werden, darüber wird in der Philosophie viel diskutiert. Ich würde vorschlagen, auf Henri Bergson und Émile Durkheim zurückzugreifen und ihrer beider Zeitverständnisse zu kombinieren. Dann würde man erkennen können, dass es nicht nur einen homogenisierenden und einen heterogenisierenden Raum gibt, sondern analog auch eine homogenisierende Zeit, wie zum Bei-

spiel die Arbeitszeit, und eine heterogenisierende Zeit – indem man Zeit nicht als Apriori-Größe versteht, sondern nach ihrer jeweiligen Funktion fragt, lassen sich beide Dimensionen gemeinsam denken. Erst vor Kurzem bin ich darauf gestoßen, dass Claude Lévi-Strauss an einer entscheidenden Stelle seines „Wilden Denkens“ Bergson zitiert, um begreiflich zu machen, wie „Wilde“ denken, indem er ein Bergson-Zitat mit einer Erläuterung der Lakota-Weltsicht zusammenschmontiert. Und was er Bergson hoch anrechnet, ist seine Weigerung, das Leben nur vom Prozess oder vom Produkt her zu denken, und seine Insistenz, beides gleichzeitig in den Blick zu nehmen, die „Haltepunkte“ und den unaufhörlichen Prozess der Veränderung ohne Haltepunkte. Das größte Problem einer Praxistheorie bleibt ja genau das: Wenn wir Interaktionssequenzen studieren, wird es um so erstaunlicher, dass es feste Strukturen überhaupt geben soll, feste linguistische, feste soziale und sogar feste technische Größen; wir wissen, dass sie unaufhörlich durch Prozesse erzeugt und am Leben gehalten werden. In einer solchen Sicht erscheint die Rekonstruktion der Prozesse wie ein riesiger Aufwand für etwas, das wir ohnehin schon wussten. Das Vokabular der enttemporalisierten „Haltepunkte“ hingegen scheint so grob und unzutreffend, dass es die Realität der Prozesse kaum zu tangieren scheint, zu deren Bewältigung es hervorgebracht worden ist. Und aus dieser beiderseitigen Inkongruenz besteht unsere Welt: Die Berichte über das Resultat von Prozessen sind nicht geschaffen worden, um über Prozesse zu berichten; und unsere Subtilität des Umgangs mit Prozessen dient nicht einem späteren Bericht, sondern der elementaren Fähigkeit der Situationsbewältigung, sprich der Improvisation. Unsere Unkenntnis zwischenmenschlicher Prozesse hat daher eine ganz einfache Ursache: Wir können sie nicht kennen, weil sie in jedem Moment improvisiert werden müssen. Sodass es uns gar nichts nützen würde, wenn wir sie nicht improvisieren, denn dann zwingen uns die anderen dazu, unsere Planung wieder in Improvisation zu verwandeln. Und diese wechselseitige Improvisation enthält alles, was wir an Ordnungsmustern in der Welt erkennen können, und wie wir sie erkennen. Kein Wunder, dass wir sie dort nicht wiedererkennen, wenn wir von außen zuschauen: Die Ordnungsmuster erscheinen anekdotisch, unfertig, kontingent. Wie sollen sie

dann stabilisierbar, stabil und konsensuell wiederholbar sein? Das Geheimnis der Interaktion besteht darin, dass sie so reichhaltig und zugleich geordnet ist, dass wir durch unsere Improvisation sowohl diese Reichhaltigkeit als auch ihre situative Reduktion auf das Berichtbare erzeugen. Im Nachhinein erscheint uns die Interaktion als ebenso beschränkt wie ihr jeweiliges Resultat, denn genau dafür ist sie geschaffen, uns im Nachhinein so zu erscheinen. Wenn wir hingegen eine Interaktion in einer AV-Sequenz-Analyse Schritt für Schritt mit anderen analysieren und diskutieren, stoßen wir auf einen Möglichkeitsraum, den wir nur durch Hin- und Zurückspulen und Transkriptionen, also durch Entzeitlichung und reversible Zeit erkennen können. Die Welt des Interaktionsablaufs erscheint kontingent und das berichtbare Resultat als fixiert, dabei ist es genau umgekehrt: Unsere Berichte über ein Geschehen sind kontingent und werden ständig uminterpretiert und die improvisierte Welt der Interaktion ist das Notwendige, ohne das wir nicht einmal diese Kontingenz gemeinsam hätten.

SST: Da wir schon über die Künstlichkeit von Zäsuren sprachen, möchten wir auch hier eine Zäsur setzen und zusammenfassend die Allochronie noch einmal ein bisschen präziser fassen. Die Allochronie leitet sich vom Griechischen „das andere“ und „die Zeit“ ab, sie ist also zunächst einmal schlicht eine „Anderszeitigkeit“ und damit etwas, das eine Differenz markiert. Lässt sich das auch irgendwie näherungsweise neutral fassen? Historisch betrachtet, wie wir es unter dem Topos des „Primitiven“ bereits erörtert haben, bedeutete Allochronie schnell nicht nur diskursiv, sondern sehr konkret politisch und physisch einen Akt der Gewalttätigkeit, der damit begründet und legitimiert wurde. Aber kann man Allochronie oder spezifische Spielarten der Allochronie immer nur in dieser Form der Distinktion, der Differenzgeste und des hegemonialen Agierens begreifen oder kann man unter dem Stichwort der Allochronie auch anderes sehen, mitunter gar eine emanzipatorische Geste, dass man anerkennt, dass wir alle in irgendeiner Hinsicht allochron sind, da einfach jede Zeitvorstellung allochron zu anderen ist, nie absolut?

ES: Die Frage, die da anklingt, ist die nach dem gesellschaftlichen Bedürfnis nach Anderszei-

tigkeit. Und zweifelsohne hat jede Gesellschaft oder Kultur einen Bedarf an „Allochronie“, meist in Gestalt einer Urzeit, in der die Grenzen zwischen Menschen und Tieren noch Schwellen waren, die man nach beiden Seiten überschreiten konnte. Sich in eine andere Zeit zu versetzen, eine Vorzeit, die zugleich perennierende Gegenwart ist, bleibt eine religiöse und säkulare Option, ohne die wir vermutlich nicht leben könnten; und auch die Heilsgeschichten der Offenbarungsreligionen versprechen nichts anderes. Nehmen wir einmal an, wir seien nicht die Einzigen, die eine solche AV-Sequenzanalyse wie die soeben geschilderte vornehmen können, sondern ganz kleine Gesellschaften ohne Schrift seien durch ihre Hypersozialität auch schon auf diesen Trichter gekommen, das heißt, sie hätten die dürftigen Resultate einer Interaktion vom Reichtum der Deutungsmöglichkeiten eines Interaktionsablaufs unterschieden. Und diesen Reichtum hätten sie in eine Urzeit verlegt, die aber potenziell immer gegenwärtig ist im Geschehen zwischen Menschen und zwischen Menschen und Tieren oder sogar Pflanzen, Steinen, Gestirnen und anderen Naturerscheinungen. Die Welt der Urzeit besteht aus Metamorphosen und unsere Interaktion auch. Was wir gemeinsam wahrnehmen, sind nur die „Haltepunkte“ dieser Metamorphosen und wir können durch vorsichtige Schritte, durch Rituale, Drogen, Schutzgeister, Schamanen, versuchen, die andere gemeinsame Welt, in der die Haltepunkte relativiert werden, zu erkunden. Die andere Zeit der Urzeit wäre damit zugleich die der Alltagsinteraktion, aber auf der „erdabgewandten Seite“ unseres Alltagsbewusstseins sozusagen. In Wahrsagetechniken zum Beispiel würden wir uns dieser reversibleren Zeit aussetzen. Aber das sind bisher nur Spekulationen, denen ich noch einmal genauer nachgehen will. –