

Stephanie Lavorano,
Carolin Mehnert,
Ariane Rau (Hg.)

GRENZEN **DER ÜBERSCHREITUNG**

Kontroversen
um Transkultur,
Transgender und
Transspecies

Aus:

Stephanie Lavorano, Carolin Mehnert, Ariane Rau (Hg.)

Grenzen der Überschreitung

Kontroversen um Transkultur,
Transgender und Transspecies

Oktober 2016, 278 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-3444-0

Transgender, Transkulturalität, Transnationalität – Konzepte des Trans erleben eine politische und wissenschaftliche Konjunktur. In ihnen geht die Forderung nach einer Öffnung von soziokulturellen Identitäten auf. Doch die fluide gewordenen Grenzen von nationalen, sozialen und körperlichen Räumen drohen sich in Traditionen und Neorassismen erneut zu verfestigen:

Werte der bürgerlichen Kleinfamilie wie rechtspopulistische Positionen werden immer wieder thematisiert und in verschiedenen medialen und sozialen Kanälen reproduziert.

Die Beiträge des Bandes fragen: Durch welche Prozesse essentialisieren sich Transkonzepte – an welchen Grenzen zerbrechen sie?

Stephanie Lavorano (M.A.) promoviert und lehrt an den Universitäten Gießen und Tübingen.

Carolin Mehnert (M.A.) promoviert an der Universität Tübingen. Sie betreut das Forschungsprojekt »Körper im Visier«.

Ariane Rau (M.A.) forscht zu Konzepten der Transkulturalität innerhalb der aktuellen globalen Literaturen in Berlin und Tübingen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3444-0

Kulturen des Klimas zwischen Intensitätskontinuum und *tipping point*

ELISABETH JÜTTEN

I ÜBERBLICK

Anhand des Klimadiskurses sollen im Folgenden zwei Modelle der Prozessierung der Natur/Kultur-Grenze vorgestellt werden, in denen unterschiedliche narrative Positionen eingenommen werden und der Grenzraum auf unterschiedliche Weise dimensioniert und strukturiert wird. Durch den Vergleich der Grenzerfahrung der Klimakrise mit der Grenzerfahrung des Krisen- und Kriegstourismus soll herausgearbeitet werden, dass zwar beide Grenzbereiche im Modus der Interpassivität rezipiert werden (können), sie hinsichtlich ihrer Handlungsvoraussetzungen und Möglichkeiten aber zu unterscheiden sind. Diese unterschiedlichen Voraussetzungen werden anhand der Theorie zur Natur/Kultur-Grenze verdeutlicht. Abschließend werden dann mit dem dystopischen Modell des *tipping points* und dem Intensitätsmodell zwei narrative Verhandlungsstrategien der Natur/Kultur-Grenze vorgestellt. Problematisiert wird dabei die Zirkularität eines postmodernen Katastrophendiskurses, der im alarmistischen Bemühen einer Erhellung der Klimakrise eben jene Natur/Kultur-Dichotomie verfestigt, die aus der Perspektive des *ecocriticism* die wesentliche Ursache der ökologischen Krise darstellt.

II GRENZERFAHRUNG I: KRISEN- UND KRIEGSTOURISMUS

Die Schweizer Konsumenten- und Beratungszeitschrift *BEOBACHTER NATUR* mit dem Themenschwerpunkt »Natur, Umwelt und nachhaltiges Handeln« berichtet in ihrer 13. Ausgabe 2012 über den »KRISEN-TOURISMUS. Ferien in

der Gefahrenzone« (Krättli 2012). Das Reiseunternehmen *STA Travel* zählt 2011 »Danger Zone Travel« – also das Bereisen gefährlicher Gebiete – zu den zehn wichtigsten Trends des Jahres. 2010 in der 2. Auflage bei Lonely Planet, dem weltgrößten Reisebuchverlag, erschienen, ist Tony Wheelers Tourguide *Bad Lands. A Tourist on the Axis of Evil* (vgl. Wheeler 2010). 2011 veröffentlichte die englische *Al-Jazeera*-Reporterin Rosie Garthwaite ihr *Handbuch für die gefährlichsten Orte der Welt*, im Originaltitel: *How to Avoid Being Killed in a War Zone. The Essential Survival Guide for Dangerous Places*. Robert Young Peltons erstmals 1994 erschienenen Handbuch *The World's Most Dangerous Places* ist mittlerweile in der 5. Auflage erschienen. In Zusammenarbeit mit Pelton bietet die Schweizer Reiseagentur *Babel Travel* Urlaubsreisen in Krisengebiete an. »Das Interesse an Reisen in Krisengebiete [sei] in den letzten zehn Jahren gestiegen« (Krättli 2012), bestätigt der Sprecher des *Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten (EDA)*. »Macho-Tourismus« (Briggs 2011) nennt der US-Tourismuspsychologe Michael Brein das Phänomen, die Reisewarnungen des *U.S. State Departments* beziehungsweise des *Auswärtigen Amtes* nicht als Warnung, sondern als Aufforderung zum Reisen zu verstehen. »Was gestern hochdramatische/nervenaufreibende Erfahrungen waren, sind heute unvergessliche Reiseerlebnisse.« (Mühlmann 2012)

Während das Reisen in Gefahrenggebiete für die Tourist_innen selbst gefährlich werden könnte, verspricht der so genannte »*Dark Tourism*« Nervenkitzel ohne persönliche Bedrohung. Bereist werden ehemalige Kriegs- und Krisengebiete wie Nepal, Vietnam, Russland und China. Touristisch vermarktet werden die »*Killing Fields*« in Kambodscha oder die Schauplätze des Krieges in Ex-Jugoslawien, aber auch der *Ground Zero* in New York wird zu einem immer lukrativeren Geschäft. 2012 ist in Nepal der »*Guerilla Treck*«, der »Trekking-Pfad des Grauens«, eröffnet worden, der die Schauplätze des Krieges zeigt, von dem die Gebäude, die Landschaft und die Gesichter der Menschen entlang des Weges gezeichnet sind. Gezeigt werden die Verstecke der Guerillas, ihre Schleichwege und Versorgungsrouten (vgl. ebd.). »Auf dem »*Guerilla Treck*« können Tourist_innen einen Hauch der vergangenen Kriegstage nachempfinden und beim Revival jener brutalen Zeit einen angenehmen Schauer verspüren« (ebd.) heißt es in *Der Welt* vom 25.10.2012. Die Verbindung der Sensationslust des_r Tourist_innen mit der Neugier am Tod und am Morbiden nennt Anthony Seaton in Anlehnung an den griechischen Totengott »*Thanatourismus*« (Seaton 1999). »Er bezeichnet das Schlachtfeld von Waterloo als »*tourism mega-attraction*« und entwirft die Entwicklung eines Schlachtfeldtourismus von privater Motivation hin zu quasi-religiöser Pilgerfahrt.« (Heymel 2007: 17f) Die touristische Faszination spezifisch am gewaltsamen Tod wird auch als »*Holidays*

in *Hell*« (O'Rourke 1988), »*Morbid tourism*« (Blom 2000) oder als »*black-spot tourism*« (Rojeck 1993) bezeichnet (Stone 2005).

III INTERPASSIVITÄT ALS AKTIVE UND ZUGLEICH PASSIVE HALTUNG DER GRENZERFAHRUNG

Krisen- und Kriegstourismus ermöglichen das mehr oder weniger gefahrlose Erfahren der Grenzen von Leben und Tod. Als Kehrseite einer Professionalisierung und Institutionalisierung des Sterbens, die das Bild eines angenehmen Lebens verbreitet, ist er Teil jener mehr oder weniger fikionalisierten Bilder von Gewalt, Zerstörung und Todesangst, die sich in variablen Formaten im Modus der gemischten Empfindung konsumieren lassen (vgl. Gehrung 2011: 190), und zwar als das, was uns nach Longinos »erstaunt und erschüttert«, jener »delightful horror« von dem Burke spricht (vgl. Japp 2007: 205). Unter den Bedingungen kontrollierter Distanz vermischen sich Furcht und lustvolle Empfindung. Der die »negative Lust« (Kant 1957: 329) auslösende Gegenstand scheint dabei austauschbar zu sein, solange das rechte Maß an Distanz gewahrt bleibt, das jene Interpassivität ermöglicht, in der Unterhaltung und Passion problemlos zu vereinbaren sind.

Ob man sich die Matthäus-Passion zu Gemüte führt, Roland Emmerichs Klimakatastrophenfilm *The Day After Tomorrow* oder touristisch Krisen- und Kriegsgebiete bereist, spielt keine Rolle (vgl. Macho 2010: 42). In der Interpassivität wird die Grenze zwischen Handeln und Gestalten auf der einen und passivem Genießen und Erleiden auf der anderen Seite ebenso fragwürdig wie die Subjekt/Objekt-Grenze. Angesichts kriegerischer, nuklearer und ökologischer Katastrophen wird der_ie Betrachtende zu einem_r die Handlung Erleidenden. Positiv gewendet handelt es sich bei interpassiven – also distanzier-ten, ritualisierten und delegierten Praktiken – um »Figuren der Erleichterung« (Pfaller 2011), die keine »echten« Empfindungen im Sinne einer (neoliberalen) Kultur der »Gesinnung« einfordern, sondern im affektiven Zustand des »Als-ob« verbleiben. Das von Slavoj Žižek entwickelte Konzept der Interpassivität verweist auf eben diesen Punkt emotionaler Erleichterung, wenn er von Lacans Hinweis auf die Bedeutung des Chores in der griechischen Tragödie ausgeht, der »für das Publikum nicht nur untermalende Wirkung hat, sondern die Emotionen den Zuschauern geradezu abnimmt: Der Chor lacht, weint, klagt für den

Zuschauer, damit dieser es nicht tun muss.«¹ Negativ gewendet lässt sich Interpassivität als ein spezifisches Symptom der Gegenwartskultur lesen, und zwar als Reaktion der Überforderung angesichts von Emanzipation und Beteiligung, die aufwendige Aushandlungsprozesse auf allen Ebenen erforderlich machen. Der interpassive Rückzug in ein politisches und soziales ›Lassen‹, die Auslagerung von Teilhabe und Genuss, repräsentieren unter diesem Blickwinkel ein Problem vermeintlich aufgeklärter Gesellschaften. Im Modus des affektiven ›Als-ob‹ wird »Alarmismus zum Genuss, Alarmbereitschaft zum Stimulans« (Macho 2010: 42). Während Emotionen bereits kognitiv und damit sprachlich reflektierte Empfindungen darstellen, können Affekte als unbestimmbare, also nicht durchdachte und sprachlich repräsentierte Empfindungen, verstanden werden, deren Erleichterung darin besteht, sich nicht aufwendig emotional einbringen beziehungsweise beteiligen zu müssen, sondern sich der Frage der ›Urheberschaft‹ der Empfindung ganz zu entziehen.² Die Kritik an der Haltung der Interpassivität macht hinsichtlich der Klimakrise auf eine Differenz zwischen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Krisen und Katastrophenszenarien und der ökologischen Krise beziehungsweise Klimakatastrophe aufmerksam, die ich im Folgenden näher erläutern möchte.

IV KRISENDIFFERENZIERUNG: SPEZIFIK DER ÖKOLOGISCHEN KRISE

Die Klimakrise ist zum dominierenden Selbstbestimmungsdiskurs der Gegenwart avanciert. Zwar ist bereits seit der Antike bekannt, dass menschliche Eingriffe in die Natur von negativen Folgen begleitet sein können, doch »wie nie zuvor alarmiert die heutige Gesellschaft sich selbst« (Luhmann 1990: 11). Diese Alarmierung betrifft die Natur ebenso wie die Position des modernen Menschen. Die Handlungsoptionen sind jedoch komplexer als bloße Aushandlungsprozesse.

-
- 1 ›Žižek und Pfaller verfolgen diesen Weg bis zum ›canned laughter‹, dem Konservengelächter, das in Sitcoms aus dem Fernseher schallt: Es könnte doch sein, dass dieses Lachen nicht dazu da ist, mit Lachen den Zuschauer anzustecken, sondern vielmehr für ihn zu lachen! Dies lässt sich weiterspinnen: Man filmt das Leben mit Kameras, um es nicht zu sehen, geschweige denn später anzuschauen, oder man macht aus dem Scannen eines Buches ein Lesen — gerade das ist Interpassivität.« (Weidmann/Pfaller 2013)
 - 2 Vgl. zu den Interpassivitätstheorien und ihren unterschiedlichen Bestimmungen von Interpassivität: Feustel/Koppo/Schölzel (Hg.) 2011: 7–16.

Denn sie verweisen auf eine Gestalt des Universellen, die die menschliche Fähigkeit der Welterfahrung übersteigt. Darauf verweist Dipesh Chakrabarty in seinen vier Thesen zum Klima der Geschichte (vgl. Chakrabarty 2010). Er nimmt darin Bezug auf den 2000 von Crutzen und Stoemer vorgeschlagenen Begriff des Anthropozäns für die Zeit ab ca. 1750-1780, in der die Konzentration von CO² und Methan in der Atmosphäre ansteigt und die Menschen im historischen und kollektiven Verbund zu geologischen Akteur_innen und damit zu einer Naturgewalt im geologischen Sinne werden. Für Chakrabarty resultiert daraus ein neuer universaler Geschichtsbegriff, der die bis zu Giambattista Vico und Thomas Hobbes³ zurückreichende Unterscheidung von Natur- und Kulturgeschichte aufhebt. Die Idee des Anthropozäns als neue geologische Epoche, in der Menschen als geologische Kraft existieren, relativiert die humanistische Geschichtsschreibung zu Moderne und Globalisierung erheblich. Denn das Freiheitsideal der Aufklärung steht in einer ambivalenten Beziehung zur geologischen Zeitrechnung. Aufgrund eigener Entscheidungen ist der Mensch historisch und kollektiv zwar zum_r geologischen Akteur_in geworden, das Anthropozän ist jedoch gewissermaßen eine unbeabsichtigte Folge dieser Entscheidungen. Auf die dadurch ausgelösten Verunsicherungen und Zukunftsängste reagieren auch viele Wissenschaftsvertreter_innen mit dem Narrativ der Alarmierung, das im Sinne der Interpassivität zum Handeln aufruft und zugleich das eigene Ungenügen ausstellt. So heißt es bei Crutzen und Stoermer:

»Die Menschheit wird für viele Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende, eine wesentliche geologische Kraft bleiben. Eine weltweit akzeptierte Strategie zu entwickeln, um Ökosysteme unter den von Menschen verursachten Belastungen nachhaltig zu machen, wird eine der großen Zukunftsaufgaben der Menschheit sein, die intensive Forschungsbemühnen und kluge Anwendung des durch sie erworbenen Wissens erfordern wird. [...] Die globale Forschungs- und Technikgemeinschaft steht vor der fesselnden, aber auch schwierigen und einschüchternden Aufgabe, die Menschheit zu globalem, nachhaltigem Umweltmanagement zu geleiten.« (Crutzen 2000: 17, zit.n. Chakrabarty 2010: 285)

Die Hoffnung von Wissenschaftler_innen, die Vernunft werde uns aus der Krise führen, erinnert an den sozialen Gegensatz zwischen dem Mythos Wissenschaft und der tatsächlichen Wissenschaftspolitik, den Bruno Latour im *Parlament der*

3 Laut Hobbes und Vico kann der Mensch echtes Wissen nur über bürgerliche und politische Institutionen besitzen, da sie diese selbst geschaffen haben, während die Natur das Werk Gottes und daher für den Menschen unergründlich bleibe (vgl. Chakrabarty 2010: 275).

Dinge (1999) diskutiert. Das Anthropozän scheint der vermehrten Aufklärung, also der Vernunft, zu bedürfen, auch wenn die Politik nie allein auf Vernunft baut und im Zeitalter extremer massenhafter Ungleichheiten zwischen und innerhalb der Nationen zunehmend unkontrollierbar wird. Die geologische Hypothese vom Anthropozän erfordert zudem eine Verständigung zwischen der Weltgeschichte des Kapitals und der Naturgeschichte der menschlichen Spezies. Die Aufgabe einer historischen Verortung der Klimakrise verlangt intellektuelle Formationen zusammenzubringen, die in Spannungsverhältnissen zueinander stehen: das Planetare und das Globale, tiefe und überlieferte Geschichte, Speziesdenken und Kritik des Kapitals. Letztlich geht es darum, die Natur /Kultur-Grenze im Grenzrelais ›Leben‹ neu zu verhandeln, denn ohne eine Geschichte des Lebens hat die Klimakrise keine menschliche Bedeutung, denn für den an sich leblosen Planeten handelt es sich nicht um eine Krise. Die Forderung nach einer Universalgeschichte des Lebens – also nach dem Denken des Allgemeinen – ist jedoch insofern problematisch, als die Existenz einer menschlichen Spezies zwar auf intellektueller Ebene verstanden oder erschlossen werden kann, das Konzept der Spezies aber nicht erfahrbar ist.

Der Mensch mag zwar auf der theoretischen Ebene der Spezies Mensch zu einem_r geologischen Akteur_in geworden sein, er kann sich jedoch nicht als ein solcher erfahren, weshalb sich die Krise dem historischen Verstehen entzieht. Der Klimawandel wirft die Frage nach einer menschlichen Kollektivität auf, nach einem Wir, und verweist so auf eine Gestalt des Universellen, die jedoch unsere Fähigkeit zur Welterfahrung übersteigt. Als Universal-Geschichte des Lebens, die Naturgeschichte und Menschengeschichte miteinander verbindet, kann sie nur unvollständig verstanden werden, weshalb Chakrabarty sie als »negative Universalgeschichte« (Chakrabarty 2010: 298) bezeichnet. Im Hinblick auf eine zu entwickelnde »Universalgeschichte des Lebens« (ebd.: 295) teilt er die kritische Haltung gegenüber der Natur/Kultur-Dichotomie, die in den USA der 1990er Jahren zur Etablierung des *ecocriticism* geführt hat. Vergleichbar mit den Kategorien *race*, *class*, *gender* und *space*, hat dieser über verschiedene Theoriephasen hinweg ›Natur/Kultur‹ als Analysekategorie zu etablieren versucht, und zwar zu einem Zeitpunkt, als der Treibhauseffekt bereits bekannt, aber von Politik und breiter Öffentlichkeit noch nicht wahrgenommen wurde. Erst der Jahrtausendwechsel führte zu einer zunehmenden ökologischen Ausrichtung aller Lebensbereiche, die über die Natur/Kultur-Grenze verhandelt werden. Wie diese Grenze beziehungsweise dieses Feld kultursemiotisch bearbeitet werden kann, möchte ich im Folgenden anhand der Theorie von Albrecht Koschorke vorstellen (vgl. Koschorke 2009).

V THEORIE DER NATUR/KULTUR-GRENZE

Die aktuellen Grenzerfahrungen des Menschen in und mit der Natur sind von narrativen Strategien und kulturellen Schemata geprägt, die einerseits aus ›natürlichen‹ Vorgängen resultieren (naturalistischer Ansatz), andererseits erst hervorbringen, was sie zu beschreiben vorgeben (kulturalistischer Ansatz). Damit ist die Aporie einer epistemologischen Bestimmung der Natur/Kultur-Grenze beschrieben, die letztlich in der sich wechselseitig ausschließenden Komplementarität von naturalistischem und kulturalistischem Ansatz gefangen bleibt. Während der kulturalistische Ansatz davon ausgeht, »dass Natur den Menschen nur in ihren kulturbedingten Repräsentationen zugänglich ist, dass überhaupt ›Natur‹ ein kulturelles Konzept ist und dass über die Frage, wo die Grenze zwischen Kultur und Natur verläuft, nach kulturspezifischen Kriterien entschieden ist,« hält der naturalistische Ansatz dem entgegen, »dass Menschen die Reichweite ihrer kulturellen Autonomie grob überschätzen, wenn sie sich nicht der Tatsache bewusst bleiben, dass kulturelle Vorgänge gleichsam nur den verlängerten Arm natürlicher Vorgänge bilden.« (Ebd.: 18) Die Ansätze basieren auf der Vorstellung, dass ›Natur‹ und ›Kultur‹ jeweils autonome Sphären beschreiben, die es begrifflich zu bestimmen und ins rechte Verhältnis zu setzen gilt. Ihren begrifflichen Ursprung hat diese Vorstellung im 18. Jahrhundert, als beide Begriffe autonom werden. Kultur ist nun nicht mehr

»die Pflege von etwas, und damit nicht mehr vorrangig auf etwas Zuhandenes, ihr Vorgegebenes, als natürlich oder göttlich Unverfügbares verwiesen. Stattdessen vermag sie sich nun auf sich selbst oder auf andere Gestaltungen ihrer selbst zu beziehen; sie wird zu einer in sich vollständigen Welt – auch wenn das Vorgängige der Natur, mehr oder minder eingestandenermaßen, eine Randbedingung kultureller Erscheinungen bleibt.« (Ebd.: 10, Herv.i.O.)

Weshalb man paradox formulieren könnte,

»dass Gesellschaften in ihrem Begriff von ›Natur‹ symbolischen Zugang zu etwas suchen, was *qua definitionem* unzugänglich, der kulturellen Gestaltung vorgeschaltet und letztlich kulturell unverfügbar ist. Im Begriff ›Natur‹ liegt also das Paradox einer symbolischen Verfügbarmachung des Unverfügbaren zutage.« (Ebd.: 19, Herv.i.O.)

Denn auch der Naturbegriff emanzipiert sich im Zuge der Ausdifferenzierungsprozesse des 18. Jahrhunderts von seiner göttlichen Bezogenheit, wird zu einer eigenständigen, seinen eigenen Gesetzen folgenden und insofern geschlossenen

Welt. Neben aller Vielfalt der Bestimmungen, die ›Natur‹ vom griechischen Begriff *physis* und dem lateinischen Begriff *natura* her erfährt, rücken nun Aspekte der Freiheit und Bewegung in den Fokus. Diese mit Kant gesprochene »sich selbst überlassene« Natur (vgl. Kaulbach 1984: Sp. 470) wird damit zum autonomen Partner der Kultur. In ihre Bedeutung als das Angeborene, das sich selbst Bewegende, »das Selbständige, Freie, Mächtige, Ursprüngliche, Gute [und] Vorbildliche« (ebd.) wird sie dann auch im Zuge ästhetischer Konzepte wirkmächtig. Die Autonomie beider Begriffe sowie die damit einhergehende Natur/Kultur-Dichotomie lässt sich kultursemiotisch also als ›eine‹ historisch und kulturell bedingte Form der Modellierung der Natur/Kultur-Unterscheidung beschreiben.

VI GRENZERFAHRUNG II: ZWEI MODELLE DER KLIMAKRISE: DAS DYSTOPISCHE MODELL DES *TIPPING POINTS* VERSUS DAS INTENSITÄTSMODELL

Im Folgenden soll anhand zweier Modelle deutlich gemacht werden, wie unter unterschiedlichen diskursiven Bedingungen diese Natur/Kultur-Unterscheidung realisiert wird, wie dabei unterschiedliche narrative Positionen innerhalb des Natur/Kultur-Felds eingenommen werden und der Grenzraum auf je unterschiedliche Weise strukturiert und dimensioniert wird.

Beginnen möchte ich mit dem dystopischen Modell des *tipping points*, über das der gegenwärtige Klimadiskurs strukturiert wird. Der *tipping point* bezeichnet allgemein jenen Punkt, an dem ein vormals stabiler Zustand plötzlich instabil wird, kippt und in etwas qualitativ anderes umschlägt (vgl. Horn 2014). Innerhalb sozialer Dynamiken ist es der Augenblick des Erreichens einer kritischen Masse, der Moment der exponentiellen Verbreitung, wenn etwas gänzlich Neues hervortritt, einfach dadurch, dass ein paar wenige, aber gut vernetzte Menschen beginnen, eine Marke, ein bestimmtes soziales Verhalten, aber auch (biologische und nicht-biologische) Viren zu verbreiten (vgl. ebd.: 17f). Ins Negative umschlagen können Finanzmärkte oder Ökosysteme. Seen und Flüsse können ebenso ›kippen‹ wie das Klima, dessen Kipp-Punkt 1996 auf Vorschlag der EU auf 2° C über dem vorindustriellen Wert festgelegt, 2009 von den G8-Staaten als klimapolitisches Ziel anerkannt und 2010 auf den Klimakonferenz in Cancún erstmals offiziell akzeptiert worden ist. Um eine gefährliche Störung des Klimasystems durch den Menschen noch abzuwenden, hat man sich auf die Nichtüberschreitung dieses Grenzpunktes geeinigt, auch wenn den Beteiligten bewusst ist, dass die 2-Grad-Marke mehr geopolitische Konsens-

markierung als prognostische Zukunftsmarkierung ist. Denn autopoietische Systeme lassen sich nicht auf ihren prognostischen Wahrheitsgehalt hin befragen. *Tipping points* sind Phänomene der spontanen Emergenz: Aus einer kaum bemerkbaren Tendenz, aus winzigen Schritten können sich einschneidende Änderungen der Verhältnisse ergeben, die nicht ableitbar und vorhersehbar sind (vgl. ebd.: 18). Harald Welzers und Claus Leggewies 2010 erschienene Monographie *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten* (Leggewie/Welzer 2009) kreist zentral um diese ursprünglich aus der Dichtungstheorie stammende Figur des plötzlichen Umschlags, der Wendung oder des Bruchs. Sie diagnostizieren eine gegenwärtige Metakrise. Am Kipp-Punkt stehen demnach nicht nur die Klimasysteme, sondern auch die Ökosysteme der Meere, der Sozialstaat, die Finanzmärkte, das Verkehrswesen, die Ausschöpfung nicht erneuerbarer Energieressourcen sowie das Konsumverhalten. (vgl. Horn 2014: 18) Die Figur des *tipping points* gehört zur Textgattung der Prophezeiung, die die Geschichte von ihrem Ende her entwirft. In einer Apokalypse ohne Neubeginn, die mit dem Anspruch der Enthüllung auftritt, offenbart sich nach dem Ende der Kultur vermeintlich ein ›Reales‹ des Menschen, seines Wesens, seiner Zivilisation, seines Sozialen. Diese Vorstellungen von diesem Raum des Realen, der sich unterhalb der Wahrnehmung der alltäglichen sozialen Wirklichkeit ausbreitet, ist selbst wiederum von Phantasmen strukturiert, die im Kino, in der Literatur, aber auch in der Rhetorik von Politiker_innen oder den Popularisierungsformen von Wissenschaft produziert werden. Sie prägen die imaginären Schemata, nach denen Wirklichkeit wahrgenommen und interpretiert wird (vgl. ebd.: 24; vgl. Žižek 2014). Das soziale Imaginäre, von dem Castoriadis spricht (vgl. Castoriadis 1984), ist im Hinblick auf den Selbstbestimmungsdiskurs der Moderne von ökologischen Endzeitphantasien geprägt. In ihnen wird mit politischen Metaphern wie dem »Rettungsboot« oder dem »Raumschiff Erde« vom »Letzten Menschen« erzählt, der vom Rande einer gescheiterten Kultur nach der Natur des Menschen fragt und von dieser Position die Natur/Kultur-Grenze neu verhandelt (vgl. Horn 2014: 23).

Auch wenn dieser Katastrophendiskurs in einer langen Tradition kritischer Einsprüche gegen einen blinden Fortschrittsoptimismus steht, der die Natur des Menschen unabhängig von der Natur der Dinge denkt, ist das Modell des *tipping points* insofern problematisch, als es strukturell eben jene Natur/Kultur-Dichotomie befestigt, die in interpassiver Haltung genossen werden kann. Das Narrativ des *tipping points* positioniert den Menschen am Grenzpunkt einer Katastrophe, die er in paradoxer Weise zwar als geologische_r Akteur_in global verursacht hat, die er aber aufgrund der Trennung von Natur- und Menschen-geschichte historisch nicht verstehen und daher auch nicht bearbeiten kann.

Natur/Kultur erscheint in diesem Narrativ nicht als hybrider Interaktionsraum, sondern Natur wird als homogener Raum imaginiert, der aufgrund externer kultureller Einflüsse an seine historische Grenze gelangt ist. Vor dem Hintergrund einer als binär verstandenen Klimakrise geraten alternative Narrative wie das Intensitätsmodell der Sattelzeit zu utopischen Wunschscenarien, die – an der Wendezeit zum Anthropozän stehend – noch einmal die Natur/Kultur-Einheit beschwören. Dieses Intensitätsmodell soll im Folgenden über den Begriff des Klimas und der Entwicklung der Klimatheorie vorgestellt werden.

Die gegenwärtige Klimaforschung definiert Klima als die für einen Ort, eine Landschaft oder einen größeren Raum typische Zusammenfassung der erdnahen und die Erdoberfläche beeinflussenden atmosphärischen Zustände und Witterungsvorgänge während eines längeren Zeitraumes in charakteristischer Verteilung der häufigsten, mittleren und extremen Werte (vgl. Blüthgen/Weischet 1980: 5). Klima ist also ein statistischer Begriff. Das Klima kann nicht unmittelbar erfahren werden, sondern es wird statistisch über Messwerte ermittelt. Zu Beginn des Anthropozäns sind Klimatheorien noch vorwiegend topographische, anthropologische und ethnographische Beschreibungskategorien, die ihren Ursprung in der antiken Humoralpathologie haben (Beller/Herdes 2005: 353ff). Hippokrates (ca. 460-380 v.u.Z.) und Galenos (129-199 n.u.Z.) begründen die zwei Jahrtausende dominierende Humoralpathologie, wonach die richtige oder falsche Mischung der Körpersäfte für Gesundheit oder Krankheit der Menschen verantwortlich ist und das Klima nicht nur auf den Körper des Menschen einwirkt, sondern auch Charakter und Mentalität der Völker definiert.

An diese Argumente knüpft Aristoteles in seinen politischen und meteorologischen Schriften ebenso an wie diverse antike Geographen, die die Humoralpathologie zu einer topographischen Theorie der klimatischen Zonen umformen. Im Zuge der Wiederentdeckung der antiken Autoren durch die Humanisten ist die Klimatheorie schließlich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert zur allgemein akzeptierten ethnographischen Lehre geworden, die eine rationale Erklärung für die ›nationalen Charakteristiken‹ und Unterschiede zwischen den europäischen Völkern bietet. Darüber hinaus diente sie zur Klassifizierung der neu ›entdeckten‹ Völker und zur Stabilisierung hegemonialer Machtstrukturen vor dem topischen Hintergrund einer klimatischen Mittelage. Die Theorie von der Abhängigkeit der Natur, das heißt der Abhängigkeit der menschlichen Eigenschaften von den Bedingungen der Umwelt bildet die Basis der modernen Anthropologie und Rassenlehre. Das zeigt beispielsweise die klimatheoretische Charakterisierung der ›Menschenrassen‹ am Ende von Kants Vorlesungsankündigung *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), in der ›Rassen‹ und Hautfarbe hierarchisch mit Temperatur und Luftbeschaffenheit verknüpft werden

(Kant 2008: 441). Herder, der im klimatheoretischen Kontext wichtigste Schüler Kants, widerspricht diesem Schematismus. Er geht von der Möglichkeit einer Akklimatisierung an die jeweiligen Umweltbedingungen aus. Damit unterminiert er den klimatheoretischen Topos von der idealen Mittellage, der die koloniale Unterwerfung klimatisch weniger begünstigter Völker legitimiert. Statt des traditionell angenommenen Umweltdeterminismus wirken in Herders Konzeption Klima und genetische Kraft zusammen, sodass ein dynamisches inneres Moment die Menschheitsgeschichte vorantreibt. Im Hinblick auf die aus der Klimatheorie resultierenden kunsttheoretischen Implikationen folgt Herder in seiner *Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Herder 2002) Winkelmann, der argumentativ gerade dort auf die medizinischen Ursprünge der Klimatheorie (»Nerven«, »Gehirn«) zurückgreift, wo er die klimatheoretischen Argumente zur Betrachtung des Schönen zuspitzt. Auch Hölderlin verwirft den determinierenden kulturbildenden Effekt des Klimas, obwohl die unmittelbare Einwirkung der Klimaerscheinung auf Organismus und Gemüt für ihn weiterhin Gültigkeit besitzt. Damit erfolgt letztlich eine Differenzierung zwischen dem topographischen Klimabegriff und der unmittelbaren Klimaerscheinung, also dem Wetter als dem augenblicklichen Zustand der Atmosphäre über einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit (vgl. Häckel 1999: 293). In seinen Einwirkungen auf das Individuum kann das Wetter nun literarisch und epistemologisch struktur-bildend werden.

Zu Beginn des Anthropozäns und der Etablierung der Meteorologie um die Mitte des 18. Jahrhunderts sind es insbesondere neuartige lyrische Behandlungen von Wetterphänomenen, die in mehrfacher Weise für das Wissen vom Wetter und dessen epistemischer Erschließung von Bedeutung sind. Voraussetzung dafür ist die Berücksichtigung des ›ganzen Menschen‹ in der Dichtungskonzeption. Mittels lyrischer Formen wird es möglich, Wetterphänomene in ihrer Wirkung auf das empfindende und fühlende Subjekt zu thematisieren und durch die Versprachlichung die ephemeren und flüchtigen Eindrücke in ihrer Wirkung auf den Menschen diskursiv zu erfassen, zu vergleichen und zu verhandeln. Die Versprachlichung leistet insofern eine wichtige epistemologische Leistung für die kognitive Aneignung des Wetters, als es nun gelingt, Nicht-Intelligibles und Unbegreifliches kommunikativ verfügbar zu machen. Die detaillierte Beschreibung der disziplinierten Form menschlicher Sinnlichkeit wird zum Ermöglichungsgrund einer empirischen Meteorologie, die auf Beobachtung, Wahrnehmung und Messung von Wetterphänomenen angewiesen ist. Am Beginn der Meteorologie und der mit ihr verbundenen Instrumententechnik (Barometer, Hygrometer, Thermometer) ist es insbesondere die Denkfigur der Intensität, die es ermöglicht, gleitende und nicht alteritär wahrnehmbare Phänomene zu proj-

zieren (vgl. Kleinschmidt 2004: 13). Es entstehen »mobile Muster von energetischen Näherungs- und Markierungsverläufen« (ebd.). Intensität(en) wahrzunehmen und gedanklich zu strukturieren, begründet eine neue Perspektivierung, eine grundlegend veränderte Möglichkeit der Natur/Kultur-Modellierung. Wahrnehmung und Darstellung werden nicht an das Prinzip von statischen Aus- und Einschlüssen gebunden, sondern energetisch in gradual verfassten Übergängen dynamisiert. Das entscheidende Moment ist dabei, dass erst eine skalierte Ablesbarkeit zuvor verborgene Wirkungskräfte sichtbar macht. »Kraft« wird nur dadurch erkennbar, dass sie sich in einem Effekt vereinigt, wie Herder für sich und seine aufgeschlossenen Zeitgenossen die Konstellation der Intensität fasst. Über die Annahme von Intensität(en) werden kulturelle Dispositive schließlich nicht mehr als fixierte Einschreibungen verstehbar, sondern sie erscheinen als auf- oder abtauchende, steigende oder schwindende Deutungsbewegungen, als ein »Pulsieren, in welchem sich Leben und Empfindungen ausspricht«, wie es in Goethes *Farbenlehre* heißt (Goethe 1981: 36). Energetisch definierte oder auch nur gedachte Phänomene lassen sich zu einem mobilen Weltbild zusammenschließen, sodass Intensität letztlich sogar zur Signatur des dynamisiert projizierten Lebens aufsteigen kann. Diesen Denkschritt, der seine eigentliche, vitalistisch aufgeladene Steigerung erst in der Moderne um 1900 erfährt, vollziehen als Konsequenz ihres Intensitätsdiskurses schon die avancierten Intellektuellen um 1800. Intensität ist immer ein Überschuss, aber auch eine Unschärfe im Bezug auf einen Grenzwert. Dieses neu entdeckte Wissen von der »*Gradbewegung*«, das nach Novalis im »strengen Sinne *Leben*« (Novalis 1978: 519, Herv.i.O.) heißt, modelliert die Natur/Kultur-Grenze innerhalb eines Intensitätskontinuums und nicht als Bruch, Einschnitt, Wende oder *tipping point*.

VII FAZIT

Am Beginn des Anthropozäns können die klimatischen Grenzverläufe also noch als Übergangsphänomene modelliert werden, die in wechselseitiger Einschlussbewegung die Grenze über Intensitätsverläufe verflüssigen. Wenn Hölderlin im *Wanderer* die Extrempositionen von »Süd und Nord«, von »Aegyptische[m] Sommer« und »Winter des Pols« im Ich zusammenlaufen lässt, dann bilden diese die Extrempositionen eines Intensitätsspektrums, das nicht nur Klimaextreme graduell miteinander in Bezug setzt, sondern auch die Natur/Kultur-Dichotomie dynamisiert (Hölderlin 1976: 46). Spätestens mit der Ausrufung des Anthropozäns durch Crutzen und Stroemer im Jahre 2000 (Crutzen/Stroemer 2000) haben sich diese dynamischen Intensitätsübergänge wieder zu klaren

Grenzlinsen verdichtet, die über die Figur des *tipping points* modelliert werden. Damit verfestigt sich im postmodernen Klimadiskurs strukturell wieder jene Natur/Kultur-Dichotomie, die in der Perspektive des *ecocriticism* die Ursache der ökologischen Krise darstellt, weshalb Chakrabarty eine Verständigung zwischen der Weltgeschichte des Kapitals und der Naturgeschichte der menschlichen Spezies fordert (vgl. Chakrabarty 2010).

LITERATUR

- Beller, Manfred (2005): »Johann Gottfried Herdes Völkerbilder und die Tradition der Klimatheorie«, in: Sandra Kerstein/Manfred F. Schenke (Hg.), Spiegelungen. Entwürfe zu Identität und Alterität, Berlin: Frank & Timme, S. 353-375.
- Blüthgen, Joachim/Weischet, Wolfgang (1980): Lehrbuch der allgemeinen Geographie, Bd. 2 Allgemeine Klimageographie, Berlin: De Gruyter.
- Briggs, Bill (2011): »Anti-tourists« heed call of danger to visit world's badlands, http://www.nbcnews.com/id/43227418/ns/travel-destination_travel/#.U3-RmZRdVuc vom 15.03.2016.
- Castoriadis, Cornelius (1984): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Chakrabarty, Dipesh (2010): »Das Klima der Geschichte: Vier Thesen«, in: Harald Welzer/Hans-Georg Soeffner/Dana Giesecke (Hg.), KlimaKulturen. Soziale Wirklichkeiten im Klimawandel, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 270–301.
- Crutzen, Paul J./Stoermer, Eugen F. (2000): »The Anthropocene«, in: IGBP (International Geosphere-Biosphere Programme), Newsletter 41.
- Feustel, Robert/Koppo, Nico/Schölzel, Hagen (Hg.) (2011): Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik, Berlin: Kadmos.
- Gehring, Petra (2011): Theorien des Todes. Dresden: Junius.
- Goethe, Johann Wolfgang (1981): »Geschichte der Farbenlehre«, in: Ders., Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 12, München: C.H. Beck.
- Häckel, Hans (1999): Farbatlas Wetterphänomene, Stuttgart: Ulmer.
- Herder, Johann Gottfried (2002): Werke, hg.v. Wolfgang Pross, Bd. 3, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, München: Hanser.
- Heymel, Charlotte (2007): Touristen an der Front. Das Kriegerlebnis 1914-1918 als Reiseerfahrung in zeitgenössischen Reiseberichten, Münster: Lit.

- Hölderlin, Friedrich (1976): »Der Wanderer«, in: Ders., Sämtliche Werke, Frankfurter Ausgabe, hg.v. D. E. Sattler/Wolfram Groddeck, Frankfurt a.M.: Roter Stern.
- Horn, Eva (2014): Zukunft als Katastrophe, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Japp, Uwe (2007): »Das Erhabene in den Bergwerken von Falun«, in: Andreas Fülberth/Albert Meier/Victor Andrés Ferretti (Hg.), Nördlichkeit – Romantik – Erhabenheit. Apperzeptionen der Nord/Süd-Differenz (1750-2000), Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Kant, Immanuel (1957): Kritik der Urteilskraft, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg.v. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden: WBG, S. 237-620.
- Kant, Immanuel (2008): »Von den verschiedenen Rassen der Menschen«, in: Ders., Gesammelten Werken, Vorkritische Schriften II. 1757–1777, Bonn: Akademie-Ausgabe, S. 427-445.
- Kaulbach, Friedrich (1984): »Natur«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe, Sp. 241-478.
- Kleinschmidt, Erich (2004): Die Entdeckung der Intensität. Geschichte einer Denkfigur im 18. Jahrhundert, Göttingen: Wallstein.
- Koschorke, Albrecht (2009): »Zur Epistemologie der Natur/Kultur Grenze«, in: DVLG 83 (2009) H. 1, S. 9–24.
- Krättli, Nicole (2012): Krisen-Tourismus. Ferien in der Gefahrenzone, http://www.beobachter.ch/konsum/artikel/krisen-tourismus_ferien-in-der-gefahrenzone/ vom 15.03.2016.
- Latour, Bruno (1999): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Leggewie, Claus/Welzer, Harald (2010): Das Ende der Welt, wie wir sie kennen. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Luhmann, Niklas (1990): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Macho, Thomas (2010): »Vom Blinzeln des letzten Menschen«, in: Literaturen 3 (2010), S. 41-44.
- Mühlmann, Sophie (2012): »Guerilla Trek« – Nepals Trekking-Pfad des Grauens, <http://www.welt.de/reise/Fern/article110226539/Guerilla-Trek-Nepals-Trekking-Pfad-des-Grauens.html> vom 15.03.2016.
- Novalis (1978): »Das allgemeine Brouillon«, in: Ders., Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg.v. Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel, Bd. 2, Das philosophisch-theoretische Werk, München/Wien: WBG.

- Pfaller, Robert (2011): »Figuren der Erleichterung. Interpassivität heute«, in: Robert Feustel/Nico Koppo/Hagen Schölzel (Hg.): Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik, Kadmos, Berlin.
- Seaton, Anthony (1999): »War and Thanatourism. Waterloo 1815-1914«, in: *Annals of Tourism Research* 26 (1999) H. 1, S.130-158.
- Stone, Philipp R. (2005): »Dark Tourism Consumption – A Call for Research«, in: *eRTR* 3 (2005) H. 5, http://ertr.tamu.edu/files/2012/09/224_a-3-5-2.pdf vom 28.06.2015.
- Weidmann, Cédric/Pfaller, Robert (2013): Interpassivität und Spiel, <http://freiesfeld.ch/2013/10/04/robert-pfaller-interpassivitat-und-spiel/> vom 28.06.2015.
- Wheeler, Tony (2014[2010]): Tony Wheeler's Bad Lands. A tourist on the Axis of Evil, Singapore: Lonely Planet, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Willkommen in der Wüste des Realen*. Wien: Passagen.
- Žižek, Slavoj (2014) (Hg.): *Willkommen in der Wüste des Realen*. Wien: Passagen.