



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die Kraft der essbaren Materie im performativen Akt  
des Kochens – Verflechtungen zwischen Neuem  
Materialismus, Phänomenologie und Kunst“

verfasst von / submitted by

Julia Walk, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the  
degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Arno Böhler, Privatdoz.

## Inhaltsverzeichnis

|                                                                                       |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Einleitung.....</b>                                                                | <b>3</b>  |
| <b>1. Neomaterialistische Betrachtungsweisen der Kraft der essbaren Materie .....</b> | <b>8</b>  |
| 1.1 Das Spannungsfeld des Terminus Kraft .....                                        | 10        |
| 1.1.1 Haben sämtliche Dinge Kraft, haben sämtliche Dinge Potentiale .....             | 12        |
| 1.2 Relationale Ontologien .....                                                      | 13        |
| 1.2.1 Donna Haraway und das Chthuluzän .....                                          | 13        |
| 1.2.1.1 sich verwandt machen.....                                                     | 15        |
| 1.2.1.2 Tentakulär denken.....                                                        | 16        |
| 1.2.2 Karen Barad und der Agentielle Realismus .....                                  | 17        |
| 1.2.2.1 Diffraktion.....                                                              | 19        |
| 1.2.2.2 Intra-Aktion .....                                                            | 20        |
| 1.2.2.3 Performativität .....                                                         | 21        |
| 1.2.3 Jane Bennett und die Kraft der essbaren Materie.....                            | 22        |
| 1.2.3.1 Ding-Macht .....                                                              | 22        |
| 1.2.3.2 Einflüsse.....                                                                | 25        |
| 1.2.3.3 Kritikpunkte .....                                                            | 28        |
| 1.2.3.4 Distributive Handlungsmacht .....                                             | 30        |
| 1.2.3.5 Essbare Materie.....                                                          | 31        |
| 1.2.4 Indigene Forschung als relationale Ontologie .....                              | 32        |
| 1.2.4.1 Indigene Forschung und die Rolle des Essens in der Mexica Kultur.....         | 34        |
| 1.2.4.2 Differenzen zwischen Neomaterialistischer und Indigener Forschung .....       | 34        |
| 1.3 Nahrung als Agent .....                                                           | 37        |
| 1.3.1 Essbare Materie und die Kraft des Verbindens und der Transformation .....       | 37        |
| 1.3.1.1 Intra-Aktionen zwischen Nicht-Menschlichem.....                               | 39        |
| 1.3.2 Philosophie des Essens .....                                                    | 43        |
| 1.3.2.1 Dekonstruktion der Subjekt-Objekt-Trennung .....                              | 45        |
| 1.3.2.2 Der Verantwortungsbegriff im Wandel .....                                     | 48        |
| <b>2. Phänomenologische Betrachtungsweisen der Kraft der essbaren Materie.....</b>    | <b>51</b> |
| 2.1 Auberginen lesen lernen .....                                                     | 53        |
| 2.2 Das menschliche Bewusstsein als Schlüssel zur Welt.....                           | 55        |
| 2.2.1 Vom begrifflichen Denken zur sinnlichen Wahrnehmung.....                        | 57        |
| 2.2.2 Merleau-Ponty und die leibliche Erfahrung.....                                  | 58        |
| 2.2.3 Waldenfels und die pathische Erfahrung .....                                    | 61        |

|                                                                           |            |
|---------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.2.3.1 Ein Gespür für nicht-menschliche Aktanten entwickeln .....        | 63         |
| 2.2.3.2 Coproducing als Kompräsenz mit nicht-menschlichen Aktanten .....  | 67         |
| 2.3 Die Phänomenologie und der Neue Materialismus.....                    | 70         |
| 2.3.1 Der Neue Materialismus und seine Kritik an der Phänomenologie.....  | 71         |
| <b>3. Der performative Akt des Kochens.....</b>                           | <b>75</b>  |
| 3.1 Kochen als pathische Erfahrung .....                                  | 77         |
| 3.1.1 Die Loslösung vom Rezept und der performative Akt des Kochens ..... | 79         |
| 3.1.2 Das unvollständige Rezept.....                                      | 80         |
| 3.1.3 Improvisation und Kreativität im Kochakt .....                      | 81         |
| 3.1.4 Struktur der Improvisation .....                                    | 82         |
| 3.2 Kreative Küchen.....                                                  | 84         |
| 3.2.1 Kochen als visueller Genuss.....                                    | 86         |
| 3.2.1.1 Kochen und die Bedeutung der Intra-Aktion.....                    | 88         |
| 3.2.1.2 Kochen als Möglichkeit des Sich-Verwandt-Machens .....            | 89         |
| 3.2.1.3 Kochen als Beispiel für distributive Handlungsmacht .....         | 90         |
| <b>Schlussfolgerung .....</b>                                             | <b>92</b>  |
| <b>Literaturverzeichnis .....</b>                                         | <b>94</b>  |
| <b>Zusammenfassung .....</b>                                              | <b>107</b> |

## Einleitung

„Es ist von Gewicht, mit welchem Anliegen wir andere Anliegen denken. Es ist von Gewicht, mit welchen Erzählungen wir andere Erzählungen erzählen. Es ist von Gewicht, welche Knoten Knoten knoten, welche Gedanken Gedanken denken, welche Beschreibungen Beschreibungen beschreiben, welche Verbindungen Verbindungen verbinden. Es ist von Gewicht, welche Geschichten Welten machen und welche Welten Geschichten machen.“ (Haraway 2018, 23)

Vorliegende Arbeit erzählt die Geschichte artenübergreifenden Zusammenlebens, indem Kochen nicht als alltägliche Handlung sondern als aufmerksame Praxis untersucht und damit als Sinnbild distributiver Handlungsmacht positioniert wird.

In diesem Zusammenhang wird nicht-menschliche Materie essentieller Aktant innerhalb eines Zusammenschlusses aus Mensch und Nicht-Mensch, sowie aus Nicht-Mensch und Nicht-Mensch und dadurch die aktive Kraft aller beteiligten Aktanten deutlich. Im Lichte dieser „Kraft der essbaren Materie im performativen Akt des Kochens“ muss das Kochen als philosophisch relevantes Beispiel in einer neomaterialistischen Debatte um Handlungsmacht etabliert werden. Der performative Kochakt setzt Handlungen in Kraft und resultiert im Sinne distributiver Handlungsmacht aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Aktanten in einem gemeinsam geteilten Gefüge. Die Auseinandersetzung mit dem performativen Akt des Kochens schafft wiederum Raum für die Entwicklung neuer Konzepte, Denkweisen und Geschichtserzählungen (vgl. Hey 2021, 163ff.).

Essbare Materie wird im Laufe der Arbeit als Aktant begriffen, welchem die Kraft innewohnt, Dinge zu bewegen und zu verändern. Ausgangspunkt der Arbeit ist somit die Annahme, dass jeder Teil eines Gefüges, jede Art der Materie (belebt wie auch unbelebt) das Potential in sich trägt, das Ganze zu verändern (vgl. Bennett 2020, 86).

Vor diesem Hintergrund wird die zentrale Fragestellung der Arbeit deutlich:

**Kann essbare Materie ein aktiver und handlungsmächtiger Aktant in einem Gefüge sein?**

Fällt die Antwort positiv aus, so ist es unerlässlich, die folgende Frage zu untersuchen: Wie kann der performative Akt des Kochens ein angewandtes Verständnis von distributiver Handlungsmacht, zwischen Mensch und Nicht-Mensch als auch Nicht-Mensch und Nicht-Mensch, etablieren?

Bestreben der Arbeit ist es, Kochen als *aufmerksame Praxis* und als post-anthropozentrische Handlung zu positionieren, mit dem Ziel, die Kraft nicht-menschlicher Aktanten in einem Gefüge sichtbar zu machen und zu stärken. Darüber hinaus werden anthropomorphe Blickwinkel auf nicht-menschliche Aktanten kritisiert und dekonstruiert.

Die Methode zur Umsetzung dieses Bestrebens ist die Methode der *diffraktiven Lektüre*. Diffraktive Lektüre versteht sich als ein Durcheinander-Hindurch-Lesen. Es werden in der Arbeit zentrale Begriffe und Texte des Neuen Materialismus und der phänomenologischen Tradition durcheinander hindurch gelesen und mit künstlerischen Positionen verknötet. Das methodische Vorgehen schließt ein, dass Texte verknüpft und verschränkt, dabei jedoch nicht durch Komparation ersetzt werden. Vielmehr ergänzen sie sich mit- und durcheinander (vgl. Barad/Theodor 2015, 193). Diese Methode hat das Potential, neue Formen und Denkweisen des artenübergreifenden Handelns zu realisieren (vgl. Barad 2007, 75).

Meine Motivation zur Auseinandersetzung mit vorliegendem Thema, ergibt sich aus meiner Praxis als Köchin, welche mich laufend die Bedeutung der Verschränkungen zwischen Mensch und Nicht-Mensch, als auch zwischen Nicht-Mensch und Nicht-Mensch, lehrt. Durch die Wahrnehmung dieser Verschränkungen wurde ich zur philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema angeregt. Köch\*innen kochen nicht ohne Zutaten. Die Kreation eines Gerichtes geht allerdings auch nicht ohne Köch\*innen von statten. Das Vorhaben, über den performativen Akt des Kochens Bewusstsein für Intra-Aktionen zu schaffen, hat das Potential, asymmetrische Denkweisen zu überwinden und den anthropozentrischen Umgang mit essbarer Materie neu zu gestalten. Versteht man den performativen Akt des Kochens als fruchtbares Beispiel für Intra-Aktionen, so verändert sich der Zugang zu Nicht-Menschlichem. Die Folge ist die gelungene Transformation eines Verständnisses von eigenständiger zu distributiver Handlungsmacht (vgl. Bennett 2020, 27ff). Verschränkungen unterschiedlicher Aktanten und unterschiedlicher Materie werden einerseits in der philosophischen Auseinandersetzung und andererseits im niederschweligen Kochakt

sowohl als Alltagssituation, als auch in der künstlerischen Auseinandersetzung mit Essen sichtbar. Das ist bedeutungsvoll, weil diese Beschäftigung ein anthropozentrisches Weltverständnis destabilisiert und damit das Potential eröffnet wird, auf ökologische bzw. klimapolitische Fragen zu reagieren. Die Debatte fordert auch zum Überdenken unterschiedlicher philosophischer Grundkonzepte auf. So müssen im Bereich der Ethik, die Frage nach Verantwortung und Moral neu verhandelt, oder *Care*-Konzepte auf nicht-menschliche Aktanten ausgeweitet werden. Ein Verständnis von distributiver Handlungsmacht und Strukturen kollektiven Handelns dekonstruiert die Bedeutung des menschlichen Subjekts innerhalb gemeinsam gestalteter Handlungen: Das schließt ein Überdenken von klassischen Handlungstheorien ein, in denen eine strikte Subjekt- und Objektrennung gegeben ist. Dieser Ansatz fordert zum Nachdenken über neue, mögliche Wege des Zusammenlebens auf. (vgl. Haraway 2018; Bennett 2020; Barad 2007; Puig de la Bellacasa 2017). Die philosophische Relevanz des in der Arbeit behandelten Themas geht demnach aus der Aktualität der Debatte und den sich eröffnenden Knotenpunkten zu den eben genannten theoretischen Feldern hervor. Die Forschung zu distributiver Handlungsmacht und der Kraft der nicht-menschlichen Materie in Gefügen, ist damit ein relevantes Wirkungsfeld gegenwärtigen philosophischen Forschens (vgl. Hey 2021). Die Arbeit trägt dazu bei, die Debatte um nicht-menschliche Handlungsmacht einerseits zu erweitern und sie andererseits als praktisch anwendbar zu begreifen. Indem Kochen nicht mehr ausschließlich über seine lebenserhaltende Funktion *für* den Menschen untersucht wird, sondern die Bedeutung essbarer Materie *in* gemeinsamen Handlungen ins Zentrum gerückt wird, schließt die Arbeit eine Forschungslücke zum Thema Essen. In der Verschränkung von Phänomenologie und Neuem Materialismus liegt eine zentrale Leistung der Arbeit, denn die Verknüpfungen der beiden typischerweise als gegensätzlich interpretierten philosophischen Denkrichtungen, kann durchaus fruchtbar sein (vgl. DeLanda 2022, 1ff.). Dieses Forschungsinteresse sowie die Beantwortung der Forschungsfrage wird in der vorliegenden Arbeit in drei Kapiteln entfaltet.

Kapitel 1 „Neomaterialistische Betrachtungsweisen der Kraft der essbaren Materie“ widmet sich in drei Schritten dem Anspruch eines theoretischen Unterbodens und damit dem Entwerfen einer Basis der philosophischen Auseinandersetzung mit essbarer Materie. In 1.1 „Das Spannungsfeld des Terminus Kraft“ werden unterschiedliche Blickwinkel auf die Struktur von Handlungsmacht erarbeitet. Der Abschnitt skizziert den Bedeutungswandel des Fachbegriffes Kraft, ausgehend von einem Verständnis nach

Newton hin zu seiner neomaterialistischen Bedeutung (vgl. Coole/Frost 2010). In 1.2 „Relationale Ontologien“ werden vier Denkrichtungen und Denker\*innen des Neuen Materialismus vorgestellt: Donna Haraway und das Chutuluzän (vgl. Haraway 2018), Karen Barad und der Agentiellen Realismus (vgl. Barad 2007), Indigene Forschung und Agency (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020), sowie Jane Bennetts Vitaler Materialismus (vgl. Bennett 2020). Bennett ist für vorliegende Arbeit besonders relevant, da sie Ansätze zu distributiver Agency, Ding-Macht und essbarer Materie (vgl. Bennett 2020, 82ff.) maßgeblich prägt. Diese Ansätze bilden für die vorliegende Auseinandersetzung die theoretische Voraussetzung für das Nachdenken über die Kraft der essbaren Materie. 1.3 „Nahrung als Agent“ verdeutlicht über den Kochprozess der Fermentation zwei zentrale Handlungspotentiale der essbaren Materie: Die Kraft des Verbindens und die Kraft der Transformation. Der Neue Materialismus lehrt in Kapitel 1 die Bedeutung und Kraft nicht-menschlicher Materie.

Nachdem Kapitel 1 sich primär der Begriffsklärung widmet, stehen in Kapitel 2 nun konkrete Fragen hinsichtlich Kochen als gemeinsame, geteilte Erfahrung im Vordergrund. Der Kochakt als ein Gefüge aus a) Mensch und Nicht-Mensch und b) Nicht-Mensch und Nicht-Mensch fordert zur Suche nach möglichen gemeinsamen Ausdrucksformen, in Abgrenzung eines anthropozentrischen, auf menschlichen Ordnungen und Strukturen basierenden Zuganges zu Essen außerhalb seiner nährenden Funktion auf.

Das Ziel des Kapitel 2 „Phänomenologische Betrachtungsweisen der Kraft der essbaren Materie“ ist es, ein Verständnis von Wahrnehmung und Erkenntnis außerhalb einer intellektuellen Auseinandersetzung zu etablieren. Über die Abschnitte 2.1 „Auberginen lesen lernen“ (Le Guin 2012) und 2.2 „Das menschliche Bewusstsein als Schlüssel zur Welt“, werden phänomenologische Wahrnehmungskonzepte skizziert. Mit Waldenfels’ Konzept des Gespürs wird in der Arbeit ein Verständnis für kreatives Antworten auf das Angesprochen-Sein nicht-menschlicher Aktanten, außerhalb von Sprach- und Ordnungsstrukturen, geschaffen (vgl. Waldenfels 2010, 20ff.). 2.3 „Die Phänomenologie und der Neue Materialismus“ weist die Problemfelder der Verschränkung der beiden Denkrichtungen aus und reagiert auf diese. Kapitel 3 „Der performative Akt des Kochens“ wendet die vorgestellten Konzepte schließlich auf die Praxis des Kochens an und verknotet diese mit künstlerischen Arbeiten. Ziel des Kapitels ist es, zu klären, welche Voraussetzungen für einen performativen Akt des Kochens, als ein wertschätzendes Miteinander, gegeben sein müssen. Dafür wird in 3.1 „Kochen als

pathische Erfahrung“ der Begriff des Gespürs (vgl. Waldenfels 2010, 20ff.) als Grundlage für Improvisation gesetzt. Des weiteren wird in Abschnitt 3.2 „Kreative Küchen“ die Bedeutung des Rezepts und die strukturelle Ähnlichkeit zwischen improvisatorischen Kochakten und künstlerischen Performances thematisiert. 3.2.1 „Kochen als visueller Genuss“ gliedert sich in drei zentrale Unterpunkte: 3.2.1.1 „Kochen und die Bedeutung der Intra-Aktion“; 3.2.1.2 „Kochen als Möglichkeit des Sich-verwandt-Machens“ und 3.2.1.3 „Kochen als Beispiel für distributive Handlungsmacht“. In diesen Abschnitten erfahren neomaterialistischer Denkrichtungen tatsächlich Anwendung. Basierend auf den Untersuchungen der drei Kapitel, wird das Hauptanliegen der Arbeit, Verschränkungen zwischen Mensch und Nicht-Mensch sichtbar zu machen und ein Verständnis für die Kraft der essbaren Materie zu verdeutlichen, mithilfe des Neuen Materialismus, der Phänomenologie und der Kunst realisiert. Damit wird ein fruchtbares Verständnis distributiver Handlungsmacht etabliert und darüber hinaus der performative Akt des Kochens als Aufforderung zum wertschätzenden, gemeinsamen, geteilten Gestalten positioniert.

## 1. Neomaterialistische Betrachtungsweisen der Kraft der essbaren Materie

“We are not rocks,  
we do not know of what  
a rock has awareness.  
  
We are not grass,  
nor water  
nor bees.  
  
We are not those things  
but it is by those things  
that we are.”

(Cordova, “How It Is”, in: Gries 2020, 301)

Weder Stein noch Gras, weder Wasser noch Biene, aber auch nicht bloß Mensch. Inmitten der Dinge finden und verlieren wir uns jeden Tag selbst. Wir scheinen von ihnen nicht nur umgeben zu sein, sondern sind viel mehr so eng mit ihnen verstrickt, dass die Grenzen zwischen Mensch und Umwelt verschwimmen.

Wie ein klebriger Teig verschiedener Zutaten haften die Dinge nicht bloß an uns, sondern sind mit uns, ohne dabei ständig bewusst wahrgenommen zu werden. Sie umgeben uns, dabei durchdringen sie unseren porösen Körper mit einer aktiven Kraft. Diese erkennen zu können, ist eine Herausforderung, es zu versuchen die menschliche Pflicht.

Die Debatte um Wirkungsmacht und Verschränkungen zwischen Mensch und Nicht-Mensch fordert Sensibilität und Aufmerksamkeit und ein grundlegendes Verständnis der Begriffe *Kraft* (vgl. Coole/Frost 2010, 10ff), *sich verwandt machen* (Haraway 2018, 140), *Intra-Aktion* (Barad 2007, 359), *Ding-Macht* (vgl. Bennett 2020, 31) und *distributive Handlungsmacht* (vgl. Bennett 2020, 87).

1.1 „Das Spannungsfeld des Terminus Kraft“ skizziert die Bedeutung des Terminus für den Neuen Materialismus. Mit Abgrenzung von einem traditionellen Verständnis des Terminus Kraft nach Newton soll ein Überblick über die Debatte zur Wirkungsmacht

bzw. Kraft nicht-menschlicher Aktanten gegeben werden. 1.2 „Relationale Ontologien“ stellt Donna Haraways *Chthuluzän*, Karan Barads *Agentiellen Realismus*, Jane Bennetts *Vitalen Materialismus* als auch Indigene Forschung und *Agency* vor. Mit Haraway kann es gelingen, ein Verständnis für ein artenübergreifendes Zusammenleben zu entwickeln. Mit Karen Barad wird ein Bewusstsein dafür etabliert, dass sich Subjekt und Objekt nicht gegenüberstehen und keine abgeschlossenen Entitäten meinen (vgl. Barad 2015, 17ff). Die Indigene Forschung lehrt innerhalb der Arbeit ein Verständnis von Agency und spiritueller Praxis (vgl. Anderson 2020, 211). Die Bezugnahme auf Bennett eröffnet ein explizites Verständnis von Ding-Macht und distributiver Handlungsmacht als Grundvoraussetzungen eines performativen Aktes des Kochens. Bennett ist maßgebliche Bezugsquelle für das in der Arbeit postulierte Grundverständnis von aktiver Materie und Ding-Macht (vgl. Bennett 2020, 27ff).

Basierend auf den neomaterialistischen Theorien zur aktiven Kraft nicht-menschlicher Aktanten wird die Hypothese explizit, dass Handlungen vom Zusammenwirken unterschiedlicher Aktanten abhängig sind. Alle Ansätze bilden die Basis eines neuen, weitreichenderen Verständnisses von Agency. Sie transformieren den Begriff maßgeblich. Agency bedeutet in einem engen Verständnis, dass Akteure dazu befähigt sind, gegebene Umstände und sich selbst zu kontrollieren (vgl. Weissmann 2020, 11). Im Neuen Materialismus wird auch Nicht-Menschliches als aktiv und handlungsmächtig verstanden und somit der Begriff Agency auch für Nicht-Menschliche Materie verwendet (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 9ff). Der Neue Materialismus fordert dazu auf, Repräsentationstheorien und deren Glauben daran, dass die Welt aus festen Objekten besteht, die der Mensch nur wahrnehmen muss, zu kritisieren (vgl. Barad 2015, 17ff). Das Ziel ist, in ein neomaterialistisches Denken zu kommen und damit die Potentiale des Materials und der Materie auszuloten. Denkweisen des performativen Materialismus glauben nicht mehr daran, dass Beobachter\*innen außerhalb der Phänomene, außerhalb einer passiven Materie stehen und suchen deshalb nach neuen Wegen des Denkens (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 61f.). 1.3 „Nahrung als Agent“ wendet die eben genannten Theorien auf essbare Materie an und entwickelt dadurch ein neues erweitertes Verständnis von Essen. Dabei liegt das Augenmerk insbesondere auf der Kraft des Verbindens als auch der Kraft der Transformation. Mit dem Beispiel der Fermentation, den Verschränkungen der Pilze und der unterirdischen Welt des Bodens soll auf Intra-Aktionen außerhalb menschlicher Anteilnahme aufmerksam gemacht werden. Über die Dekonstruktion Dichotomien wie Leib/Seele, Natur/Kultur schaffen in diesem Abschnitt

neomaterialistische Denker\*innen die Grundvoraussetzungen für ein Verständnis von geteilter Handlungsmacht. Daraus resultiert eine Skizze dessen, inwiefern relationale Ontologien den Umgang miteinander verändern können.

Kapitel 1 ist damit grundlegender Nährboden und die Basis für ein Verständnis der „Kraft der essbaren Materie“.

## **1.1 Das Spannungsfeld des Terminus Kraft**

Das auf Newton basierende Verständnis von Kraft legt Masse als wichtigste Eigenschaft von Materie fest. Masse ist demnach die grundlegende Eigenschaft und Voraussetzung für Beschleunigung, Anziehungskraft oder Abstoßkraft (vgl. Coole/Frost 2010, 10). Die vorrangige Aufgabe der Physik mit Newton war es, die Momente des Aufeinander-Wirkens von Kräften und somit das Erzeugen von Energie zu beschreiben (vgl. Coole/Frost 2010, 10f.).

Von der Relation zu anderen Körpern abhängig, scheint das Objekt in einem traditionellen, mechanisch-physikalischen Verständnis als passiver affirmierter Körper beschrieben zu werden (vgl. Coole/Frost 2010, 8). Nur in der Relation kann und wird er bewegt. Die Kraft, die dabei in Erscheinung tritt, ist nicht aktiv. Sie „passiert“, stößt dem Objekt zu (vgl. Coole/Frost 2010, 8ff). Wissenschaft, also auch Physik, hat sich jedoch in den letzten Jahrzehnten weiterentwickelt und weitere Perspektiven auf Kraft eröffnet, die vor allem für die Konzeption Neuer Materialismustheorien wichtig sind (vgl. Coole/Frost 2010, 10ff). Objekte werden dabei nicht mehr nur auf die Eigenschaft reduziert, träge Masse zu sein, sondern es fanden auch andere Eigenschaften, wie die Fähigkeit zur Transformation, Berücksichtigung (vgl. Coole/Frost 2010, 10ff). Aus dieser Perspektive wird schließlich auch die Annahme, dass nicht-organische Materie in erster Linie passiv sei, hinterfragt (vgl. Coole/Frost 2010, 11). Anstoß zum Überdenken eines auf Masse beruhenden Kraftverständnisses lieferte unter anderem Einsteins Relativitätstheorie (vgl. Coole/Frost 2010, 11). Masse transformiere sich demnach in Energie und umgekehrt. Sie bleibt somit nicht rein materiell, sondern wandelt sich stetig (vgl. Coole/Frost 2010, 11). Coole und Frost verweisen 2010, in ihrem Buch *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* auf Überlegungen von Albert Einstein, der ein weiteres Argument dafür lieferte, weshalb Masse nicht starr sei. Er versuchte, die Existenz von Atomen zu beweisen, und argumentierte dabei, dass deren Struktur nicht

fest, sondern stets im Wandel sei (vgl. Coole/Frost 2010, 11). Beide Argumentationen ermöglichen es, die Annahme einer passiven Materie zu hinterfragen. Die Beschreibung von materiellen Phänomenen der Außenwelt als passive, abhängige Objekte, tendiert dazu, ihnen jegliche eigenständige Handlungsfähigkeit zu nehmen und sie zu trägen Faktoren innerhalb von Gefügen zu machen (vgl. Coole/Frost 2010, 26ff). Diese Annahme zu überwinden und sie zu kritisieren, ist ein zentrales Ziel Neuer Materialismustheorien.

Eben jenem Anspruch folgen auch Coole/Frost. Sie fordern zu einem veränderten Umgang mit materialistischen Seinsweisen und materialistischen Ontologien auf (vgl. Coole/Frost 2010, 29). Die neuen materialistischen Ontologien lehnen laut Coole und Frost die Philosophie der Moderne und die klassische Wissenschaft ab, weil diese dazu tendieren, die Bedeutung nicht-menschlicher Materie zu vernachlässigen (vgl. Coole/Frost 2010, 5ff). Einen daraus resultierenden Subjektbegriff gilt es zu hinterfragen, zu kritisieren und weiterzudenken (vgl. Coole/Frost 2010, 10).

Neue Materialist\*innen gehen davon aus, dass die Kraft nicht-menschlicher Materie nicht bloß darauf basiert, dass Objekte passiv sind und ihre Aktivität von anderen Körpern abhängig ist, sondern dass Objekte eine eigenständige Kraft in sich tragen (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 43). Damit wenden sie sich, wie bereits ausgeführt, von einem traditionellen Verständnis von Kraft nach–Newton ab. Sämtliche Materie hat sich innerhalb des Neuen Materialismus von einer „stummen Verfügungsmasse“, zu etwas „Aktivem“ gewandelt (Hoppe/Lemke 2021, 10).

Im Gegensatz zu einer klassischen physikalischen Definition nach Newton, gehen Neue Materialist\*innen nicht davon aus, dass die materielle Welt aus festen, begrenzten Objekten besteht, die sich nur dann bewegen, wenn sie von außen bewegt werden (vgl. Coole/Frost 2010, 7ff). Mit dieser Überlegung stellen sie die Vormachtstellung des menschlichen Subjekts in Frage und brechen auf diese Weise mit der Annahme, dass ausschließlich das menschliche Subjekt in der Lage sei, selbstbestimmt, frei und rational zu agieren (vgl. Coole/Frost 2010, 7). Indem nicht-menschliche Objekte als wirkmächtig gedacht werden, emanzipieren sie sich aus dem Abhängigkeitsverhältnis zum menschlichen Subjekt (vgl. Coole/ Frost 2010, 7ff).

Die Herausbildung eines aktiven Verständnisses von nicht-menschlicher Materie ist Grundvoraussetzung für die Entwicklung sämtlicher Neuer Materialismustheorien (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 10). Kraft wird also in vorliegender Arbeit als eine Art

Wirkungsmacht verstanden, welche sowohl menschlicher als auch nicht-menschlicher Materie innewohnt und aktiv ist.

### 1.1.1 Haben sämtliche Dinge Kraft, haben sämtliche Dinge Potentiale

Wenn sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Materie eine Kraft in sich tragen, bzw. als wirkungs- und handlungsmächtig verstanden werden können, scheint das menschliche Subjekt damit ein primäres Alleinstellungsmerkmal zu verlieren (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 11ff). Verschieben sich dadurch jedoch auch die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt, wodurch Dichotomien aufgesprengt werden können? Welche Potentiale ergeben sich daraus?

Der postmoderne Denker Bruno Latour liefert einen wichtigen Beitrag zur Auflösung konträrer Begriffspaare. Mit dem Terminus *Aktant* entwickelte Latour in den 80iger Jahren eine Abwandlung des Begriffs *Akteur* (vgl. Ruffig 2009, 29), wodurch das Verständnis von menschlicher Handlungsmächtigkeit destabilisiert und damit die Bedeutung nicht-menschlicher Objekte in Gefügen gestärkt werden kann.

„An ‚actor‘ in ANT1 is a semiotic definition – an actant -, that is something that acts or to which activity is granted by others. It implies no special motivation of human individual actors, nor of humans in general. An actant can literally be anything provided it is granted to be the source of an action.“ (Latour 1996, 373).

Aktanten können sowohl menschliche Subjekte als auch Dinge sein. Nicht-menschliche sowie menschliche Aktanten haben demnach die Fähigkeit zu handeln. Latour hebt Subjekt, Objekt, Menschen und Dinge scheinbar auf eine Ebene, schreibt beiden Handlungsmacht zu und schafft dadurch das Fundament einer symmetrischen Ontologie (vgl. Latour 1996, 373). Innerhalb einer symmetrischen Ontologie müssen Handlungs- und Denkweisen des Subjekts nicht zwangsläufig auf Objekte umgelegt werden (vgl. Latour 1996, 373ff). Nichtsdestotrotz ändern sich ontologische Systeme maßgeblich, wenn Subjekt und Objekt auf eine Ebene gehoben werden (vgl. Bogost 2012, 12ff).

---

1 ANT steht für Akteur-Netzwerk-Theorie.

Sowohl nicht-menschliche Dinge als auch das Menschliche als Aktanten zu begreifen, fordert auf vielen verschiedenen Ebenen heraus, trägt jedoch auch große Potentiale in sich. Wenn Mensch als auch Nicht-Mensch als aktiv und miteinander verschränkt begriffen werden, kann ein Verständnis von distributiver Handlungsmacht etabliert und Prozesse, wie der Akt des Kochens, als neue Denkweise, mit dem Potential Handlungen gemeinsam zu gestalten, positioniert werden (vgl. Bennett 2020, 87).

## 1.2 Relationale Ontologien

Im Verlauf des Kapitels werden vier unterschiedliche Denker\*innen und Denkrichtungen vorgeschlagen, welche sich vor allem über ihr Bestreben ein relationales, aktives Verständnis von Materie zu postulieren, definieren. Auch, wenn sich die einzelnen Positionen und Methoden voneinander unterscheiden, scheinen alle zumindest entweder relationale Ontologien zu entwickeln oder zumindest zum Nachdenken über relationale Ontologien anzuregen (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 141).

Es werden Barads Verständnis der *Intra-Aktion* und *Diffraktion* (2007), Indigene Forschung<sup>2</sup> und die Debatte der Agency, Haraways Denken zu *sich verwandt machen* und *tentakulär denken* (2016), als auch Bennetts *Vitaler Materialismus* und die Gedanken zu *Ding-Macht* und *distributiver Handlungsmacht* (2010), vorgestellt. Bennett steht im Zentrum der eben genannten Theorien, da sie sich explizit mit der Kraft der essbaren Materie auseinandersetzt. Alle Denker\*innen sind jedoch relevant und zu einem Verständnis eines „performativen Kochakts“ und seinen Potentialen bei. Alle Theorien sind so eng miteinander verbunden, dass sich Denker\*innen selbst immer wieder aufeinander beziehen und ihre Verschränkungen miteinander verdeutlichen (vgl. Nyckel 2022, 99).

### 1.2.1 Donna Haraway und das Chthuluzän

---

<sup>2</sup>Dieser Abschnitt befasst sich weniger mit dem relationalen Verhältnis, sondern mehr mit Kraft als Voraussetzung eines relationalen Verhältnisses.

Haraway entwickelt in ihrem Buch *Staying with that trouble* (2016), in deutscher Übersetzung *Unruhig bleiben* (2018), das Konzept *sich verwandt machen* und versucht darüber die Dringlichkeit artenübergreifender Geschichtserzählungen als *tentakuläres Denken* zu stärken (vgl. Haraway 2018). Auf der Suche nach einem Namen für „die dynamischen, andauernden, symchthonischen Gewalten und Kräfte, [...] an denen Leute teilhaben und innerhalb derer das Fortdauern auf dem Spiel steht“ (Haraway 2018, 139), entwickelt Haraway den Begriff des *Chthuluzän*.

Haraway widmet sich in *Unruhig bleiben* zum großen Teil der Begriffsarbeit des Terminus, in Abgrenzung zu den Begriffen Anthropozän<sup>3</sup> und Kapitalozän<sup>4</sup>. Auch wenn es Denker\*innen der beiden Epochen<sup>5</sup> ein Anliegen ist, Strukturen und Handlungsweisen innerhalb der Epochen zu kritisieren und aufzubrechen, strebt Haraway nach neuen Begriffen und Denkweisen (vgl. Adams 2019, 282). Haraway folgend, sind die Wissenschaften des Anthropozäns von einer restriktiven Systemtheorie limitiert. Das Nachdenken über verwobene Ökologien und Mikroben werde dadurch erschwert (vgl. Haraway 2018, 73). Geschichten aus einem anthropozentrischen Weltbild zu erzählen, erweist sich für Haraway als schwerfällig. Man könne dem Menschen seinen Platz in der Geschichtserzählung geben, aber nicht den ganzen, denn die Geschichten werden nicht vom Menschen alleine gemacht (vgl. Haraway 2018, 72). Der Prozess der Intra-Aktion, der jeher für das Zusammenleben auf der Welt bedeutend ist, bezieht sich im Chthuluzän, auf artenübergreifende Verschränkungen und gewinnt an Bedeutung (vgl. Haraway 2018, 137). Mit Nachdruck fordert Haraway zu „intensiver, kollaborativer Arbeit“ als Voraussetzung für das Fortbestehen artenübergreifender Gefüge, auf (vgl. Haraway 2018, 139). Mit dem Ziel, Möglichkeiten eines guten Zusammenlebens und Sterbens für

---

3 Anthropozän meint die Epoche, in der die Auswirkungen menschlichen technowissenschaftlichen Fortschritts auf den Planeten deutlich werden, so Maria Puig de la Bellacasa (vgl. Puig de la Bellacasa 2015, 695). Oder wie Timothy Morton es in *All Art is ecological* beschreibt, ist das Anthropozän jene geologische Periode, in der menschlich Hervorgebrachtes die Erdkruste um eine Schicht erweitert hat (vgl. Morton 2021, 6f.).

4 Das Anthropozän stellt Umweltkonzepte in Frage, legt die Hintergründe für diese jedoch nicht offen, sondern mystifiziert sie (vgl. Moore 2016, 599). Das Kapitalozän macht nicht per se den Menschen für die globale Erwärmung verantwortlich, sondern das Kapital (vgl. Moore 2016, 599ff). Moore beschreibt das Kapitalozän als System von Macht, Kapital und Natur (vgl. Moore 2016, 599).

5 Haraway denkt das Anthropozän nicht als Epoche, sondern Grenzereigniss (vgl. Haraway 2018, 138).

sämtliche sterbliche Kritter<sup>6</sup> zu entwickeln, fordert Haraway dazu auf „Kräfte zu bündeln, um Zufluchtsorte wieder herzustellen und so die Voraussetzung für eine teilweise und robuste biologisch-kulturell-politisch-technologische Genesung und Neu-Komposition zu schaffen“ (Haraway 2018, 140).

### 1.2.1.1 sich verwandt machen

Mit dem Slogan „Macht euch verwandt, nicht Babys!“ (Haraway 2018, 140) fordert Haraway zum artenübergreifenden Intra-Agieren auf. Haraway etabliert damit ein erweitertes Verständnis des Begriffs Verwandtschaft. Verwandtschaftskonzepte, basierend auf Abstammung und Genealogie, werden überwunden und Personen „nicht [mehr] zwingend als Individuen oder Menschen“ (Haraway 2018, 142) verstanden. In diesem Sinne sind Mensch und Nicht-Mensch nicht bloß verschränkt, sondern miteinander verwandt. Der Slogan „Macht euch verwandt, nicht Babys!“ wird jedoch von manchen Seiten kritisiert. Mattheis äußert in seinem Text *Making kin, not babies? Towards childist kinship in the „Anthropocene“* (2022) Bedenken über die Konsequenzen einer wörtlichen Interpretation. Weniger auf Grund eines möglichen Nicht-Natalismus als einer rhetorischen Nähe zu missachtenden politischen Denkrichtungen, so Mattheis (vgl. Mattheis 2022, 515f.) Mattheis verortet deshalb Haraways Leitsätze als „gefährliche“ Slogans (vgl. Mattheis 2022, 515). Folgt man Haraways Slogan im wörtlichen Sinne, scheint das praktische Resultat der Rückgang biologischer, menschlicher Reproduktion zu sein, welcher ein Schrumpfen der Bevölkerung auf zwei bis drei Milliarden Menschen, in den nächsten 100 Jahren, impliziert (vgl. Haraway 2018, 142, 138). Haraways Botschaften beziehen sich zwar auf Möglichkeiten, den Menschen aus dem Zentrum der Geschichtserzählungen zu rücken und artenübergreifendes Zusammenleben zu stärken, können jedoch durchaus auch auf ihre feministische Bedeutung untersucht werden (vgl. Mattheis 2022, 515). Durch ihre Rolle als Feministin und die Nähe zu Umweltdebatten könnte man dazu tendieren, Haraway dem Ökofeminismus zuzuordnen. Ökofeministische Denker\*innen fordern zu

---

6 Kritter ist eine Ableitung des Begriff Critter aus dem Amerikanischen und steht für Getier, im schwedischen für Lebewesen. Bei Haraway wird der Begriff für Tiere Pflanzen, Menschen, Nicht-Menschen, manchmal Maschinen verwendet (vgl. Haraway 2018, 231).

einer politischen Solidarität gegenüber der nicht-menschlichen Welt auf (vgl. Mallory 2009, 3). Sie glauben daran, dass politische Konzepte und Kategorien, wie z.B. Subjektivität, Freiheit oder Sprache die Basis politischen Handelns sind und auf nicht-menschliche Aktanten angewandt werden können (vgl. Mallory 2009, 2ff). Die australische Philosophin Val Plumwood fokussiert sich in diesem Kontext z.B. auf die Stärkung politischer Solidarität gegenüber dem nicht-menschlichen Anderen (vgl. Mallory 2009, 3). Politische Solidarität meint dabei kein Auflösen von Differenzen, sondern den Anderen (Nicht-Menschlichen) als Selbst mit eigenen Rechten zu erkennen (vgl. Mallory 2009, 9). Damit liefert Plumwoods Forschen einen wichtigen Beitrag zu einer Grenzen auflösenden symmetrischen Ontologie.

In den 1970ern und 1980er Jahren etablierten ökofeministische Denker\*innen die Göttin als Symbol ihrer Bewegung/Denkrichtung (vgl. Kronberger 2019, 1). Haraway suchte stattdessen nach Symbolbildern, welche sich nicht auf die Natur beschränken, sondern neben der Grenze von Natur/Kultur, Frau/Mann auch die von Natur/Technik radikal durchbrechen können (vgl. Haraway 1991). Mit dem Titel *Cyborg Manifesto* (1984) entwickelte Haraway ein kritisches Denken, dem es zu gelingen scheint, Natur und Technik als auch Mensch und Nicht-Mensch zu verbinden (vgl. Haraway 1991, 149ff). Die Konzeption des Cyborgs übt Kritik am Symbolbild der Göttin, als in einer prähistorischen Zeit zu verortendes Narrativ (vgl. Kronberger 2019, 1). Ökofeminismus scheint sich der Grenzauflösung zwischen Natur und Frau zu widmen, lässt jedoch die für Haraway wichtige Auflösung der Grenzen von Technik/Natur sowie Technik/Mensch außer Betracht (vgl. Kronberger 2019, 1). „I [would] rather be a cyborg than a goddess“ (Haraway 1991, 319) schreibt Haraway in ihrem *Cyborg Manifesto* und grenzt sich damit von einem ökofeministischen Denken ab.

### **1.2.1.2 Tentakulär denken**

Ein weiterer zentraler Slogan<sup>7</sup> Haraways lautet wie folgt: „Es ist von Gewicht, welche Gedanken Gedanken denken; es ist von Gewicht, welche Erzählungen Erzählungen erzählen“ (Haraway 2018, 59). Das Kapitel Tentakulär denken. Anthropozän, Kapitalozän, Chthuluzän, versucht den unzähligen Tentakel der Geschichtserzählung

---

<sup>7</sup> Gesamtes Zitat in Einleitung nachzulesen.

eine Stimme zu geben (vgl. Haraway 2018, 49). Sie verweist auf die Wortherkunft des Terminus Tentakel, welcher sich einerseits vom Wort „tentaculum“ als Fühler und andererseits „tentare“ als Tasten und ausprobieren ableitet (vgl. Haraway 2018, 49). Tentakuläre beschreiben körperliche Figuren, die sich

„[...] verbinden und entbinden [...]; [...] Schnitte und Knoten [machen]; sie machen Unterschiede; sie weben Pfade und Konsequenzen, aber keine Determinismen; sie sind gleichzeitig offen und verknüpft, auf die eine Art und Weise, und nicht auf die andere.“ (Haraway 2018, 49)

Tentakuläre können

„Nesseltiere, Spinnen, fingernde Wesen, beispielsweise Menschen und Waschbären, Tintenfische, Quallen, neuronale Extravaganzen, faserige Gebilde, Peitschenwesen, myofibrilläre Verflechtungen, verfilzte mikrobische und fungale Gewirre, sondierende Kriecher, anschwellende Wurzeln, emporstrebende Kletterranken“ (Haraway 2018, 49)

sein.

Haraways Verständnis für die weitläufigen Intra-Aktionen und die Bedeutung des Artenübergreifenden-Geschichten-Erzählens zeigt sich auch in ihrer Methodik, der sogenannten *Diffraktion* (vgl. Bee 2020, 179ff). Diffraktion verknüpft als Methode verschiedene Theorien und Begriffe und wird auch in vorliegender Arbeit angewandt (vgl. Nyckel 2022, 116). Dadurch macht Haraway nicht nur Kritter, sondern ebenso unterschiedliche Erkenntniszugänge miteinander verwandt. Haraways Methodik fordert dazu auf, unterschiedliche Ontologien zu untersuchen und zu entwickeln (vgl. Bell 2022, 72), neue Denk- und gemeinsame Handlungsweisen zu schaffen.

### **1.2.2 Karen Barad und der Agentielle Realismus**

Barads *Agentieller Materialismus* bricht mit der Annahme, die existierende Welt bestehe aus festen, von Relationen unabhängigen Objekten, die von der Naturwissenschaft bloß abgebildet werden müssen (vgl. Nyckel 2022, 127).

Barads Anliegen ist es, Materie als handlungsfähigen Agenten zu positionieren, die Realität der Materie jedoch als dynamisch und variabel, in Abhängigkeit von Intra-Aktionen zu begründen (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 59). Ontologie und Epistemologie sind somit im agentiellen Realismus nicht mehr klar voneinander trennbar (vgl. Barad 2015, 23). Realität wird demnach weder im Nachhinein zugeschrieben, noch ist sie eine immanente, starre Eigenschaft. Vielmehr ergibt sie sich aus dem Ineinanderfallen unterschiedlicher Einflussfaktoren (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 65). Barad etabliert damit eine performative Materialismustheorie (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 59ff).

Als Metaphysikerin und feministische Denkerin kritisiert Barad mit ihrer Konzeption des *agentischen Realismus* die Annahme, dass Phänomene unabhängig von anderen Faktoren existieren und sie über Sprache erfahrbar und zugänglich werden. Damit eröffnet Barad auch ihre Kritik am Repräsentationalismus und widmet sich der Frage, wie man überhaupt zu Bedeutung kommt und inwiefern der Begriff Realismus transformiert werden muss (vgl. Barad 2015, 17ff). Zentrale Bezugsquelle innerhalb Barads Konzeption ist unter anderem Bohrs Physik-Philosophie. Bohr gibt Anstoß dazu, die Rolle der Beobachter\*innen innerhalb quantenphysikalischer Experimente zu hinterfragen. Dies beruht darauf, dass die Quantenphysik in ihren Experimenten, im Gegensatz zur klassischen Physik, die Position von Teilchen nie vorhersagen, sondern nur Möglichkeiten annehmen kann. Forschungsobjekte in Experimenten sind von Apparaten und Messinstrumenten abhängig (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 61). Bohr gelingt es, ein neues Verständnis von Phänomenen, die in einem transformierten Verständnis von Realität münden (vgl. Barad 2015, 17ff): „Phänomene konstituieren Realität“ (Barad 2015, 37) zu entwickeln. Die Ontologie der Phänomene ist keine starre. Sie ergibt sich nicht aus Dingen an sich oder den Dingen hinter Phänomenen, sondern aus den Dingen in den Phänomenen, so Barad (vgl. Barad 2015, 37). Die Existenz von determinierten, begrenzten Entitäten ist somit eine Illusion. Um eine Vorhersage zu Phänomenen zu tätigen, sind in einem Bohr'schen Verständnis Phänomene von den gesetzten Bedingungen der Beobachtung abhängig (vgl. Barad 2015, 36ff). Weiters haben Denker\*innen wie Judith Butler, Michelle Foucault und Donna Haraway Barads Denken maßgeblich beeinflusst (vgl. Nyckel 2022, 100).

### 1.2.2.1 Diffraction

“But diffraction is not only a lively affair, but one that troubles dichotomies, including some of the most sedimented and stabilized/stabilizing binaries, such as organic/ inorganic and animate/inanimate. Indeed, the quantum understanding of diffraction troubles the very notion of dichotomy – cutting into two – as a singular act of absolute differentiation, fracturing this from that, now from then.” (Barad 2014, 161)

Haraway ist für Barads Denken in *Meeting the Universe Halfway* (2014) bedeutend, da Barad Haraways Methode der Diffraction anwendet (vgl. Nyckel 2022, 102ff). Diese Methode wird dabei von Barad einerseits als Metapher im Sinne Haraways, als Gegenmodell zu Reflexion verwendet und andererseits auf ihre Bedeutung für die Quantenphysik untersucht (vgl. Bee 2020, 181). Diffraction als optisches Phänomen wird bei Barad nicht aus der geometrischen Optik, sondern aus der Perspektive Quantenphysik gedacht (vgl. Barad 2014, 161).

Diffraction als Methode ist der Kontrapunkt zur Reflexion, welchem die Metapher des Spiegels obliegt, die in einem Newton'schen Verständnis davon ausgeht, dass Beobachter\*innen eines Experiments keinen Einfluss auf Objekte haben (vgl. Nyckel 2022, 104). Ein Verständnis von Reflexion als Methode geht davon aus, dass das Subjekt die Oberhand im Forschungsprozess hat und Objekte frei von Einflussnahme beobachtet werden können (vgl. Nyckel 2022, 104). In der Reflexion werden Subjekt und Objekt also nicht verschränkt, sondern als sich gegenüberstehend verstanden (vgl. Nyckel 2022, 104). Haraway und Barad stellen der Methode der Reflexion die der Diffraction entgegen (vgl. Nyckel 2022, 102ff). Erkenntnis ist nun nicht mehr ein Prozess des „Spiegelns“ oder „Kopierens“, sondern orientiert sich an Diffraktionsmustern (vgl. Nyckel 2022, 104). Diffraction kann völlig neue Geschichten gestalten, da es darum geht, aus der Intra-Aktion neue Möglichkeiten zu zeitigen. Die Beobachter\*innen haben damit keine Distanz zum Objekt und den Ergebnissen, sondern sind *mit* bzw. *durch* sie (vgl. Nyckel 2022, 105). Beobachter\*innen sind somit für Ergebnisse mitverantwortlich. Daraus resultierend, formuliert sich Wissen nicht mehr in Dichotomien, sondern in Resonanz aus (vgl. Haraway 1995, 88).

Im quantenphysikalischen Verständnis beschreibt Diffraction die Art und Weise, wie sich Wellen, wenn sie auf ein Hindernis treffen, kombinieren und überlagern (vgl. Barad 2013, 32). Diffraction beschreibt somit Wellenbewegungen. Barad schlägt zur Erklärung das Beispiel einer von Licht getroffenen Rasierklinge und dessen Schattenwurf auf einer ebenen Fläche vor (vgl. Barad 2007, 75). Fällt Licht auf eine Rasierklinge, gleicht die Form nicht einer Kopie der Rasierklinge. Indem das Licht auf eine Kante fällt, entsteht ein diffuses Bild. Die einzelnen an der Kante gebrochenen Lichtwellen überlagern sich und bilden an der Fläche ein Diffractionsmuster (vgl. Nyckel 2022, 105). Die Diffraction schafft ein neues Muster und offenbart dadurch die Untrennbarkeit von Untersuchungsobjekt und Untersuchungsapparat (vgl. Nyckel 2022, 107f.). Die diffraktive Methode Barads ergibt sich also – ähnlich wie bei Haraway (1995) – aus einem Intra-Agieren unterschiedlicher Texte, Begriffe und Theorien (vgl. Nyckel 2022, 116ff).

„Ein wichtiges Element dieser Methode ist, dass eine Theorie eine andere nicht ersetzt, sondern dass deren Einsichten vielmehr durcheinander hindurch gelesen werden, was bedeutet, dass das ›Alte‹ immer schon untrennbar in das ›Neue‹ eingefaltet ist.“ (Barad/Theodor 2015, 193)

Barads Methode ist demnach nicht komparatistisch zu verstehen, sondern als ein dynamisches aufeinander Wirken, in dem sich Texte und Theorien überlagern (vgl. Nyckel 2022, 116). In Barads Fall treffen insbesondere Physik und poststrukturalistische Theorien aufeinander (vgl. Nyckel 2022, 117).

### **1.2.2.2 Intra-Aktion**

„The line between subject and object is not fixed and it does not preexist particular practices of their engagement, but neither is it arbitrary. Rather, object and subject emerge through and as part of the specific nature of the material practices that are enacted.“ (Barad 2007, 359)

Der Begriff der *Intra-Aktion* ergibt sich aus Barads Auseinandersetzung mit Quantenphysik und Diffraction und stellt die Bedeutung der Untrennbarkeit des Untersuchungsobjekts mit dem Untersuchungsapparat heraus (vgl. Nyckel 2022, 108). Dieses Zusammenwirken von Subjekt und Objekt beschreibt Barad als Intra-Aktion. Phänomene sind ein Konglomerat unterschiedlicher Intra-Aktionen (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 65).

Im Gegensatz zum Begriff der Interaktion wird somit über den Begriff der Intra-Aktion ein Verständnis und Umgang mit Dingen definiert, der Relationen als Voraussetzung für Realität festlegt (vgl. Barad 2015, 17ff). Diese Verhältnisse sind subjektkonstituierend, da Handlungsmacht keine vorrangig menschliche Qualität sein kann, wenn der Mensch selbst als Phänomen von seiner Position und seinen Verschränkungen in der Welt abhängig ist (vgl. Barad 2007, 359). Wirkungsmacht menschlicher oder nicht-menschlicher Materie zeigt sich über die performative „Dynamik der Intraaktivität“ (Barad 2003, 807). So schreibt Barad in *Meeting the Universe Halfway*, dass das Subjekt seinen Relationen zur Welt nicht vorgängig ist, sondern aus ihnen heraus emergent entsteht (vgl. Barad 2007, 359). Der Mensch ist somit untrennbar mit den Dingen verbunden. Die Dinge haften am Menschen und der Mensch an ihnen (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 336). Intra-Aktionen zeitigen sich in allen Bereichen des Lebens, werden vom Menschen jedoch nicht immer bewusst wahrgenommen. Besonders in der Natur können fundamentale Verschränkungen sichtbar und nachgewiesen werden (siehe: 1.3.1.1 Intra-Aktionen zwischen Nicht-Menschlichem).

### **1.2.2.3 Performativität**

Karen Barads Materialismustheorie kann als performativer Materialismus bezeichnet werden (vgl. Hoppe/Lemke 2021 59ff). Barads diffraktive Lektüre, überarbeitet und bezieht Judith Butlers Verständnis von *Performativität* ein (vgl. Butler 1997) (vgl. Barad 2007, 34ff). Für Butler bezieht sich Performativität auf die Konstitution der Identität von Geschlecht. Der Begriff der Performativität versucht zu klären, dass diese Identität nicht biologisch gegeben, sondern zugeschrieben, das heißt, durch performative Sprechakte konstituiert ist (vgl. Nyckel 2022, 167). Geschlechtsidentität ergibt sich aus dem Tun, sie wird über performative Praktiken hervorgebracht (vgl. Nyckel 2022, 168). Ähnlich wie Foucault versteht Butler diese Praktiken nicht als willentliche Leistungen des Subjekts

(vgl. Nyckel 2022, 167ff). Barad liest Butler mit Bohr und sucht in der Lektüre nach Möglichkeiten, die Bedeutung des Subjekts in Frage zu stellen (vgl. Nyckel 2022, 169). Im Zuge dessen, widmet sich Barad der Umarbeitung von Butlers Vorstellung, dass es keine „aus sich selbst heraus existierenden Substanz“ (Nyckel 2022, 170ff) zu geben scheint, denn diese Auffassung würde die aktive Kraft der Materie verleugnen.

### **1.2.3 Jane Bennett und die Kraft der essbaren Materie**

Die aktive Kraft der Dinge und der Versuch Mensch und Ding horizontal zu denken ist auch zentrales Thema der amerikanischen Philosophin und Politikwissenschaftlerin Jane Bennett (vgl. Bennett 2020, 9).

Bennett etabliert in ihrer Konzeption des *Vitalen Materialismus* eine Denk- und Handlungsweise des Neuen Materialismus, welche die Vormachtstellung des eigenständigen Subjekts zu hinterfragen und die gewohnten Ordnungen und Dichotomien aufzubrechen versucht (vgl. Bennett 2020, 115ff). In ihrem Forschen und ihren Studien verbindet Bennett Umweltwissenschaften mit politischer Theorie (vgl. Watson 2013, 147). Dies zeigt sich deutlich in ihrem Buch *Lebhafte Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*. Das 2020 in deutscher Sprache erschienene Buch ist der Versuch eine „politische Ökologie der Dinge“ zu entwickeln (Bennett 2020, 7ff). Ein Ansatz, der die Kraft sämtlicher Materie verdeutlicht und zugleich auf eine Form der distributiven Agency aufmerksam macht (vgl. Bennett 2020, 82ff).

#### **1.2.3.1 Ding-Macht**

Im einleitenden Kapitel erläutert Bennett, was sie zum Nachdenken über die Existenz und Kraft der Dinge initial bewegt hat. An einem 4. Juni stößt Jane Bennett in Baltimore auf fünf Gegenstände: einen großen Arbeitshandschuh, einen dichten Teppich aus Eichenpollen, eine tote Ratte, einen Flaschenschraubverschluss aus weißem Plastik und einen glatten Holzstock (vgl. Bennett 2020, 31). Die Dinge riefen nach ihr und regten sie zum Nachdenken über die Existenz und Kraft der Dinge an (vgl. Bennett 2020, 31). Sie legten für Bennett demnach Zeugnis über die Existenz einer *Ding-Macht* ab (vgl. Bennett

2020, 31). Ding-Macht<sup>8</sup> beschreibt die produktive Kraft der Dinge und umfasst sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Entitäten (vgl. Bennett 2020, 27).

Eine Neue Materialismustheorie ausgehend von fünf scheinbar zufällig ausgewählten Artefakten zu denken, ruft im ersten Moment Skepsis hervor und wirkt provokant. Im Zuge von Bennetts Auseinandersetzung wird jedoch deutlich, dass die Dinge und das gewählte Beispiel keiner Willkür entspringen. Vielmehr sprachen diese Dinge Bennett aktiv an und bildeten einen grundlegenden Ausgangspunkt für ihre Konzeption der Ding-Macht (vgl. Bennett 2020, 33).

Die Ding-Macht ist das zentrale Thema in Bennetts Werk *Lebhaftes Materie* (2020) und wird zum Anstoß für die Denkrichtung des Vitalen Materialismus. Bennett konzentriert sich in erster Linie auf die immanente Kraft der Dinge, um deren Bedeutung in Assemblagen zu destillieren. Sie gibt damit einen Anstoß dafür, die Vormachtstellung des Menschen in Gefügen und in weiterer Folge auch ein anthropozentrisches Verständnis von Aktanten zu hinterfragen (vgl. Bennett 2013, 149).

Bennett selbst betont, dass ihr Versuch, post-anthropozentrische Sichtweisen zu etablieren, einer spekulativen Onto-Geschichte gleicht und damit „ein ziemlich anmaßender Versuch [ist], die Nichtmenschlichkeit zu beschreiben, die um den Menschen herum, aber auch durch ihn hindurchfließt“ (Bennett 2004, 349). In einem Interview mit Janell Watson für die Zeitschrift *the minnesota review* mit dem Titel *Eco-sensibilities* (2013) wird die Ambiguität Bennetts Materialismus sichtbar. Sie erklärt, dass sie zwar primär darauf zielt, ein Verständnis für die Kraft einzelner nicht-menschlicher Aktanten zu stärken, jedoch damit nicht behaupten möchte, dass Dinge im engen Sinn Agenten sind (vgl. Bennett 2013, 149). Bennett erläutert dahingehend, dass z. B. ein Glas Wasser zwar nicht absichtlich oder willentlich handelt, es jedoch Sinn macht, dem Glas eine Neigung oder ein Streben im Sinne Spinozas zuzugestehen (vgl. Bennett 2013, 149). Dinge

„By actant I mean an entity or a process that makes a difference to the direction of a larger assemblage without that difference being reducible to an efficient cause; actants

---

8 Ding-Macht ist der deutsche Terminus für den Begriff „Thing Power“ und wird in vorliegender Arbeit synonym mit dem Begriff Kraft, mit seinem zuvor erweiterten Verständnis verwendet (vgl. Bennett, 2020, 27).

collaborate divert, vitalize, gum up, twist, or turn the groupings in which they participate. We tend to default to the assumption that the most potent actant in a group is a human being. In some assemblages, that's the case, but in other productions of powerful effects, human strivings are not the key operators.“ (Bennett 2013, 149)

Bennett fordert eine Anerkennung *von* und eine Sensibilität *für* Agency menschlicher als auch nicht-menschlicher Materie. Bennetts Forschung wirft ökologische Fragen auf. Was resultiert daraus, wenn nicht-menschliche Aktanten als bedeutende handlungsmächtige Teile eines Gefüges verstanden werden und worin besteht die politische Relevanz dieses Gedankens? Inwiefern ist Bennetts *Vitaler Materialismus* eine *politische Ökologie der Dinge* (vgl. Bennett 2020, 160ff)?

Die politische Implikation Bennetts *Vitalen Materialismus* werden unter anderem dadurch ersichtlich, dass das Konzept der Ding-Macht, welches sowohl Mensch als auch Nicht-Mensch als bedeutende, handlungsmächtige Teile eines Gefüges versteht, die Hierarchien der Handlungsfähigkeit (zwischen Mensch und Nicht-Mensch) in Frage stellt (vgl. Bennett 2020, 7ff). Als Mensch ist man an Handlungen beteiligt, diese Handlungen finden jedoch nicht ohne Nicht-Menschlichen statt (vgl. Bennett 2013, 149). Der Impuls zu Handlungen setzt sich aus unterschiedlichen Kräften zusammen (vgl. Bennett 2013, 149). Bennett versucht die strukturelle Verknüpfung der klassisch tradierten Oppositionspaare Subjekt/Objekt, Mensch/Nicht-Mensch und Aktivität/Passivität aufzuzeigen und zu destabilisieren (vgl. Bennett 2020, 197).<sup>9</sup> Die Verinnerlichung und Umsetzung dieser aus der Konzeption der Ding-Macht resultierenden Grundsätze hat das Potential den Umgang mit Nicht-Menschlichem zu transformieren und fordert auf politischer Ebene dazu auf demokratische Konzepte um die Bedeutung nicht-menschlicher Aktanten zu erweitern (vgl. Bennett 2020, 181). Wenn Bennett schreibt „Dinge wirken sich ja tatsächlich auf andere Körper aus, steigern oder schwächen deren Macht“ (Bennett 2020, 30) macht sie darauf aufmerksam, dass wir als in der Welt Seiende immer schon von nicht-menschlichen Dingen beeinflusst werden. Dinge wirken sich auf den Menschen und den Nicht-Menschen aus. Die Frage ist jedoch, wirken sie sich in dem Sinne aus, dass sie Möglichkeiten hervortreten lassen, Form geben und wieder auflösen oder – aus mechanischer Sicht – bloß Anstöße geben und den Menschen in Bewegung zu versetzen?

---

<sup>9</sup> Dabei hinterfragt Bennett die Dichotomien jedoch nicht aus macht-theoretischer Perspektive.

### 1.2.3.2 Einflüsse

Bennett selbst identifiziert drei zentrale Philosophen, die ihren Begriff der Ding-Macht besonders geformt haben: Baruch Spinoza, Henry Thoreaus und Hent de Vries.<sup>10</sup> Auch auf Bruno Latour, Gilles Deleuze und Felix Guattari nimmt sie im Laufe ihrer Arbeit immer wieder Bezug.

Wie für Neue Materialismustheorien typisch, stützt auch Bennett ihre Konzeption des Vitalen Materialismus auf Spinozas Ethik (vgl. Bennett 2020, 28). Insbesondere Spinozas Conatuslehre ist für Bennetts Verständnis von Ding-Macht bedeutend (vgl. Bennett 2020, 28). Conatus beschreibt eine in jedem Körper wirkende Kraft, nämlich das aktive Streben von Materie fortzubestehen (vgl. Bennett 2020, 28). Spinoza zufolge gibt es nur *eine* Substanz, welche er mit Gott oder Natur (*natura naturans*) gleichsetzt (vgl. Spinoza 1982, 14). Attribute konstituieren diese Substanz. Da Gott unendlich ist, hat die Substanz also unendlich viele Attribute (vgl. Deleuze 1988, 68f.). Ein Attribut ist konstitutiv für eine Substanz und meint das, was der Intellekt als für die Substanz konstitutiv seiend wahrnehmen kann (vgl. Deleuze 1988, 123). Attribute drücken also gewisse Wesenheiten der Substanz aus, die der Verstand wahrnimmt (vgl. Deleuze 1988, 68). Sie beschreiben die Wesenheit der Substanz und werden durch die „Wesenheit der Modi eingeschlossen“ (vgl. Deleuze 1988, 69). Sie sind eindeutig und immanent (vgl. Deleuze 1988, 115). Auch wenn es unendlich viele Attribute gibt, kennt der Mensch nur zwei, nämlich Denken und Ausdehnung (vgl. Deleuze 2000, 57). Alle existierenden Dinge sind entweder Substanz oder Modi (vgl. Deleuze 1988, 115). Spinoza unterscheidet zwar zwischen Arten von Körpern, also zwischen verschiedenen Modi, geht aber davon aus, dass sowohl nicht-menschliche als auch menschliche Körper einen conativen Charakter haben und Teil einer Substanz sind (vgl. Bennett 2020, 28). Modi haben in bestimmter Weise (*modus*) die Substanz selbst zu sein (vgl. Böhler 2012, 168). Modi bzw. Körper neigen dazu, Kollektive zu bilden (vgl. Bennett 2004, 349). Sie bleiben nicht in einer bestimmten festen Form bestehen, sondern transformieren sich, indem sie streben (vgl. Bennett 2020, 28). Körper sind mit Spinoza nicht als von der Umgebung unabhängig oder isolierbar zu denken (vgl. Böhler 2020, 124). Sie

---

<sup>10</sup> An dieser Stelle keine vollständige Auflistung der für Bennetts Arbeit zentralen Einflüsse geleistet werden. Es werden lediglich die drei wichtigsten Bezüge für ihren Begriff der Ding- Macht skizziert.

modifizieren sich und sind dabei nicht alleine die Kontrollhabenden der Transformation, sondern stehen dabei in Beziehung mit anderen Modi (vgl. Bennett 2004, 353). In diesem Sinne „[...] kann die *Essenz* eines Körpers nicht mehr *lokal* bestimmt werden (Böhler 2020, 124)“ sondern „[...] muss vielmehr aus dem Zusammenhang des Körpers mit seiner Umgebung gedacht werden, mit der er einen Sach-Verhalt bildet.“ (Böhler 2020, 124) Vor dem Hintergrund des letzten Abschnitts stellt sich nun die Frage, inwiefern Spinozas Ethik in Bennetts Konzeption der Ding-Macht sedimentiert. Sämtliche Körper entstehen aus der gleichen Substanz und haben daher die gleiche Grundlage, die jeder Modi auf partikuläre Art und Weise selbst zu sein hat (vgl. Bennett 2020, 28). Zentral ist also einerseits, dass Spinozas Ethik eine hierarchische Ordnung der Modi verunmöglicht.

„[J]egliches Ding [wird], [...] mehr oder weniger vollkommen sein, mit derselben Kraft, mit der es zu existieren beginnt, immer weiter im Existieren verharren können, so dass in dieser Hinsicht alle Dinge gleich sind.“ ( Guattari, in: Bennett 2020, 28)

Dieses Bewusstsein bedingt im besten Fall, dass weder dem Menschen eine Vormachtstellung über andere Modi eingeräumt wird, noch umgekehrt.

Die Dinge streben, laut Spinoza, nicht bloß nach Selbsterhaltung, sondern eben auch nach einer Steigerung ihre Handlungsfähigkeit (vgl. Böhler 2020, 123f.). Andererseits verbindet Bennett und Spinoza also die These, dass Körper aktiv sind, sowohl die menschlichen als auch die nicht-menschlichen. Ein grundlegender Unterschied ist allerdings, dass Bennett darauf verzichtet, den verschiedenen Aktanten und Gefügen eine basale, einende Substanz zugrunde zu legen. Auch Spinoza Verständnis von Körper als „Wirkmächte und Handlungspotentiale [...], die mit ihrer Umgebung auf diese oder jene Art und Weise in Wechselwirkung treten können [...]“ (Böhler 2020, 124), ist für Bennetts Konzeption ein zentraler Aspekt, der sich vor allem in ihrem Verständnis von distributiver Handlungsmacht widerspiegelt (vgl. Bennett 2020, 54ff).

Der zweite zentrale Theoriestrang, auf den sich Bennett in der Konzeption der Ding-Macht stützt, ist Henry Thoreaus Begriff *das Wilde* (vgl. Bennett 2020, 29). Wildheit ist jene Kraft, die nicht als menschlich beschrieben werden muss, sondern „menschliche und andere Körper verwirrt und verändert“ (Bennett 2020, 29). In der Wildheit liegt für Thoreau ein Moment der Andersartigkeit, welcher den Dingen die Macht gibt, Gedanken und Wahrnehmungen zu verwirren und dadurch neu zu ordnen (vgl. Bennett 2004, 348).

Bennett stimmt mit Thoreau nicht nur hinsichtlich der Affirmation verwirrender, aktiver Kräfte nicht menschlicher Materialien überein, sondern wählt ihn auch aufgrund seiner diätologischen Auseinandersetzungen als wichtigen Bezugspunkt (vgl. Bennett 2020, 29). In Thoreaus Überlegungen zu Ernährung geht es nicht um die Optimierung des Körpers; vielmehr fokussiert er auf das affizierende Potential von Ernährung in Bezug auf die Seele (vgl. Robinson/West 1957, 12).

Der dritte, für Bennetts Denken unverzichtbare theoretische Bezugspunkt ist in der politischen Theologie, nämlich in den Gedanken Hent de Vries' mit seinem Terminus des „[...] ‚Absoluten‘ oder der ‚unfassbaren und imponderable(n)‘ Widerspenstigkeit“ (Bennett 2020, 29) zu verorten. Für De Vries ist das Absolute nicht das rein Göttliche. Vielmehr ergibt sich dessen Bedeutung aus seinen beiden Wort-Stämmen, „ab (ab) + solver“ (lösen).“ (Bennett 2020, 29). Das Absolute meint das, was einerseits etwas löst und das, was andererseits schon gelöst ist (vgl. Bennett 2020, 29). De Vries etabliert ein Verständnis des Absoluten, in welchem das Absolute als etwas, das sich ablöst und frei ist, nicht vollständig erkennbar ist (vgl. Bennett 2020, 29). Ein konkretes Beispiel dafür ist die folgende Szene: Ein Priester erteilt im Falle einer Beichte seine Absolution, indem er den Sünder von seinen Sünden befreit. Die Sünden jedoch bleiben abgelöst von der Person des Sünders selbst. Sie werden zu etwas Eigenständigem, etwas Absoluten (vgl. Bennett 2020, 29). Für ihr Konzept der Ding-Macht übernimmt Bennett aus de Vries' Theorie des Absoluten ein von Erkenntnis und Repräsentation losgelöstes Verständnis von Kraft (vgl. Bennett 2020, 29). „Das Absolute ist das, was sich ablöst und gleichermaßen auf freiem Fuß ist.“ (Bennett 2020, 29)

An Bennetts Konzept der distributiven Agency der Dinge orientiert, fokussiert sich die vorliegende Arbeit weitgehend auf die Bedeutung von Gefügen und versteht Kraft nicht als Losgelöstes, sondern als aus den Verbindungen und Relationen der einzelnen Materialitäten hervorgehende Eigenschaft. Mit ihrer Konzeption des Vitalen Materialismus positioniert sich Bennett im Kontext neomaterialistischer Denker\*innen, deren Ontologien dualistisches Denken und damit einhergehende Dichotomisierungen von Natur/Kultur, belebt/unbelebt, Mensch/Tier, Subjekt/Objekt und Selbst/Andere radikal aufzulösen versuchen. Vor diesem Hintergrund sollen neue Formen des Politischen denk- und etablierbar werden (vgl. William/Burles 2020, 1). Bennett erhofft sich durch die Etablierung neuer Ontologien einen veränderten, sensiblen Umgang mit Materie, der ökologisches und politisches Potential birgt (vgl. Bennett 2020, 7ff). Die Konzeption von Bennetts Ding-Macht ist ein zentraler Bezugspunkt der vorliegenden

Arbeit. Um die produktiven Komponenten ihres Denkens auf eine fruchtbare Weise für meine Konzeption der „Kraft der essbaren Materie“ ausweiten zu können, ist es jedoch unerlässlich, an dieser Stelle auch die Grenzen und Schwierigkeiten ihres Konzepts zu erarbeiten.

### 1.2.3.3 Kritikpunkte

Im Folgenden werden vier Kritikpunkte an Bennetts Vitalen Materialismus besprochen. Eine kritische Auseinandersetzung macht etwaige Unschärfen sichtbar und erlaubt in Folge, aus ihnen lernen zu können. Kritik eröffnet weiters die Möglichkeit einer intensiven Auseinandersetzung mit Bennetts Gedanken und im Zuge dessen die geübte Kritik unter Umständen gar zurückweisen zu können. Die Kritikpunkte richten sich einerseits auf eine mögliche begriffstheoretische Inkonsistenz (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 53). Sie nehmen Bezug auf eine immanente, eigenständige Kraft der Dinge und eine distributive Kraft. Andererseits richtet sich die Kritik an die von Bennett gewählten Beispiele sowie einer möglichen Romantisierung der Debatte (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 51ff). Der Vorwurf, Bennett würde sämtliche Materie als „gleich“ betrachten, steht ebenfalls im Raum (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 53f.). Katharina Hoppe und Thomas Lemke legen diese Kritikpunkte in ihrem Buch *Neue Materialismen zur Einführung* (2021) offen und hinterfragen damit den politischen Mehrwert bzw. Nutzen Bennetts Theorie (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 54ff). Bennetts Theorie setze sich zwar mit der Handlungsmacht der Materie auseinander, widme sich jedoch in keiner Weise unterschiedlichen Machtkonzeptionen und dessen Bedeutungen, lautet der Vorwurf (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 57).

Bennett selbst gesteht ein, dass das alleinige Richten der Aufmerksamkeit auf die Kraft von Materie die Probleme des Anthropozäns und dessen Folgen für die Umwelt nicht lösen werden (vgl. Bennett 2020, 44f.). Auch wenn Bennett keine Handlungsanweisung hin zu einem besseren Umgang mit Materie geben kann, eröffnet sie ein Bewusstsein für noch nicht erkannte Qualitäten der Welt. Daraus kann sich eine mögliche Veränderung und Verschiebung der Grenzen des politischen Denkens ergeben (vgl. William/Burles 2020, 5). Im Sinne Bennetts kann bereits die Sensibilität für ein Konzept der Ding-Macht zu einem stärkeren ökologischen Bewusstsein führen (vgl. Bennett 2004, 348).

Vergleichbar mit Bennetts Konzentration auf die positive Kraft der essbaren Materie, werden auch in der vorliegenden Arbeit vorrangig die positiven Eigenschaften von Aktanten in Gefügen diskutiert. Aufgrund der starken Gewichtung der positiven Wirkmacht der Materie wird Bennett eine Tendenz zur Romantisierung der Debatte um die Kraft der Materie vorgeworfen (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 51ff).

Ein weiterer Kritikpunkt besteht in dem Vorwurf, dass Bennett Materie zu undifferenziert betrachte. Dinge sollten genauer unterteilt werden, da sämtlich Materie unterschiedliche Eigenschaften habe (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 53ff). Die Unterschiede zwischen Entitäten sind weitreichend und es genüge nicht, zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem zu differenzieren (vgl. Cipolla 2018, 52).

Zu betonen, dass es Unterschiede zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Eigenschaften sowie Handlungsweisen gibt und sämtliche Materie unterschiedlich wirkt, impliziert grundsätzlich noch keine Hierarchisierung. Menschen und Nicht-Menschen können unter diesen Bedingungen als gleichwertig betrachtet werden, ohne sie deshalb zwingend als gleich zu erkennen. Hierarchien aufzulösen darf nicht bedeuten, Wirkungen und Bedeutungen von Mensch und Nicht-Mensch aneinander anzugleichen (vgl. Mallory 2009, 9).

Der letzte vorzubringende Einwand betrifft das Konzept der distributiven Agency: ein für die vorliegende Arbeit besonders zentraler Bezugspunkt. Der Vorwurf gegen Bennett richtet sich auf ihren ambitionierten Versuch, Ding-Macht als immanente, den Dingen innewohnende Kraft zu etablieren, die als vom menschlichen Subjekt unabhängig anerkannt werden kann (vgl. Bennett 2020, 82). Bennett selbst scheint diese These als nicht vollkommen haltbar. Das bewegt sie dazu, immer stärker die Bedeutung aller Aktanten in Gefügen hervorzuheben (vgl. Bennett 2020, 82).

Es kristallisiert sich im Laufe ihres Buches heraus, dass sich die Kraft der Dinge aus ihrem Verhältnis zu anderen Dingen ergeben muss. Dies bedeutet, dass die Gefüge und ihr distributives Verhältnis zueinander auch für Bennett eine zentrale Rolle einnehmen (vgl. Bennett 2029, 86ff). Die Problematik ergibt sich genau in dieser Ambivalenz zwischen einerseits isolierter und andererseits kollektiver Handlungsmacht.

Welche Art von Handlungsmacht ist für Bennetts Gedankengebäude bedeutsamer? Unterminiert diese begriffstheoretische Inkonsistenz auf prekäre Weise das Gesamtkonzept (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 53)?

Eine eigenständige Kraft der Dinge kann durchaus gegeben sein, auch wenn – oder gerade, *weil* – sie sich aus unterschiedlichen Faktoren konstituiert und in Gefügen auf verschiedene Art und Weise ihren Ausdruck findet.

Die Unsicherheit darüber, ob Bennett die eigenständige Kraft der Dinge tatsächlich verdeutlichen kann, bleibt bis zum letzten Kapitel ihres Buches bestehen. Ihre Ausführungen geben den Leser\*innen das Gefühl, dass es doch die Verflechtungen und Verschränkungen der Dinge sein müssen, die eine Kraft wirken lassen.

Unabhängig davon liefert Bennetts Konzeption des Vitalen Materialismus einen wichtigen Beitrag dazu, individuelle Selbstbestimmung kritisch zu hinterfragen und neue Möglichkeiten eines Zusammenlebens zu eröffnen (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 50).

#### **1.2.3.4 Distributive Handlungsmacht**

Auch wenn sich Bennett also als vorrangiges Ziel setzt, die Kraft der Dinge vom Subjekt abzukoppeln, erscheint die Bedeutung distributiver Agency mindestens genau so zentral. So schreibt Bennett unter anderem, dass „[e]in bestimmtes Element [...] in einem Gefüge durch Zufall so günstig platziert sein [kann], dass seine Macht, die Ausrichtung oder Funktion des Ganzen zu verändern, ungewöhnlich ausgeprägt ist“ (Bennett 2020, 86). Damit versucht Bennett die Bedeutung des Terminus der distributiven Handlungsmacht zu destillieren, indem sie die Wirkungsmöglichkeiten eines Elements in einem Gefüge hervorhebt.

Stellen wie diese klären Bennetts Position dahingehend, dass offenbar nicht einzelne Teilnehmer\*innen unabhängig von anderen Wirkungen hervorrufen, sondern dass unterschiedliche Aktanten Spielräume des Gefüges realisieren. *Distributive Handlungsmacht* meint somit die aus wechselwirkenden Beziehungen unterschiedlicher Agenten resultierende Handlungsmacht (vgl. Watson 2013, 147). Diese Gefüge aus Mensch und Nicht-Mensch folgen jedoch nicht immer der Logik von linearen Systemen. Das bedeutet, dass man den einzelnen Aktanten in einem Gefüge keinen exakten Anteil an Wirkmächtigkeit zuordnen kann (vgl. Bennett 2020, 86).

### 1.2.3.5 Essbare Materie

„[...] der innerhalb und neben Menschen wirkt, die Absichten formulieren, moralischen Vorgaben gehorchen oder auch nicht, Sprache gebrauchen, über Reflexivität verfügen und Kultur schaffen [kann]; außerdem wird sich Nahrung als bedeutende öffentliche Effekte zeitigend erweisen.“ (Bennett 2020, 82)

Bennett versteht Nahrungsmittel als konative Körper, die sich in Relation zu anderem Körper oder innerhalb dieser auswirken (vgl. Bennett 2020, 82).

Indem Bennett von einer „eigenen Sprache“ (Bennett 2020, 82) spricht, stellt sie einerseits die Eigenständigkeit der Materie (insbesondere die politische Wirkmacht von Ernährungsweisen) heraus und betont andererseits mit dem Verweis auf Studien zur Handlungsmacht von Fetten, die Bedeutung in Gefügen (vgl. Bennett 2020, 83). Bei Einnahme von Omega-3-Fettsäuren können beim Menschen Veränderungen wahrgenommen werden, so Bennett (vgl. Gesch 2002, 22ff). Demnach könne z.B. die Aggressionsbereitschaft von Gefängnisinsassen durch den Konsum von Omega-3-Fettsäuren minimiert werden: eine nachweislich positive Wirkung (vgl. Bennett 2020, 84). Bei übermäßiger Einnahme von gehärteten Fettsäuren können hingegen negative Auswirkungen auf Lebewesen, wie die Schwächung der Gedächtnisleistung nachgewiesen werden (vgl. Bennett 2020, 85). In diesem Zusammenhang schreibt Bennett:

„Bestimmte Fette, die in verschiedenen Körpern auf unterschiedliche Weise und selbst innerhalb desselben Körpers zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich stark wirken, können ein bestimmtes Muster an Wirkungen hervorrufen, allerdings nicht auf restlos prognostizierbare Weise.“ (Bennett 2020, 85f.)

Die Wirkung manifestiert sich unter Umständen langsam und kann bei Vermehrung oder Kettenreaktionen immense Effekte herbeiführen, so Bennett (vgl. Bennett 2010, 66).

Bennetts Ausführungen zu den Auswirkungen von Fettsäuren auf den Körper werden jedoch von einigen Seiten kritisiert, da die herangezogenen Studien angeblich keine

„schlüssigen Beweise für die Eigenschaft von Omega-3 liefer[n], den menschlichen Körper positiv zu beeinflussen“ (Hoppe/Lemke 2021, 56). Es könnte nämlich ebenso ein anderer, dritter Faktor im Gefüge der Grund für die am und im Körper wahrnehmbaren Veränderungen sein (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 56).

Da Bennett Gefüge mit Fettsäuren als nichtlineare Gefüge beschreibt, gibt sie selbst zu verstehen, dass die Veränderungen und Einflussfaktoren unterschiedlich und von verschiedenen Faktoren abhängig sind und deshalb den einzelnen Aktanten nicht exakt zugeordnet werden können (vgl. Bennett 2020, 86).

Bennett beschreibt essbare Materie sowohl als Gefügekongerter nach Deleuze und Guattari (vgl. Bennett 2020, 86), als auch als thermischen Erreger nach Michel Serres (vgl. Bennett 2020, 87). Diese Begriffe nützt Bennett, um essbare Materie als Operator zu positionieren, der in einem Gefüge Veränderung hervorrufen kann. Veränderungen können minimal erscheinen, ihre Kraft kann sich jedoch durch Reproduktion (z. B. Wiederholung) potenzieren (vgl. Bennett 2020, 87).

#### **1.2.4 Indigene Forschung als relationale Ontologie**

Jerry Lee Rosiek, Jimmy Snyder und Scott L. Pratt verknüpfen in ihrem Essay *The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti Colonial Engagement* (2020) ihre Gedanken zu Agency mit Barads Konzept der Intra-Aktion (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331). Die Autoren erarbeiten wichtige Kritikpunkte, die sich auf westliche Agententheorien beziehen (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331ff). Sie versuchen, darauf aufmerksam zu machen, dass sich nicht nur Neue Materialismustheorien, sondern auch Indigene Forschung mit Agency des Nicht-Menschlichen auseinandersetzt (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331). Die Debatte um die Agency der Dinge in indigener Theoretisierung habe seit jeher Bedeutung und die westliche Aneignung dieser Überlegungen sei als äußerst problematisch zu betrachten (vgl. Anderson 2020, 205 ff). „Indigenous‘ speaks to numerous cultures, languages, cosmologies, histories; there is no singular Indigenous view.“ (Anderson 2020, 209) Theorie und Wissen transformiert sich z. B. bei Michi Saagiig Nishnaabeg von einer intellektuellen zu einer gelebten Praxis.

„Theory emerges from living, and ongoing embodied practices are informed by theoretical knowledge. [...] Theory isn't just an intellectual pursuit. It is woven with kinetics, spiritual presence, and emotion.“(vgl. Anderson 2020, 210)

Wissen resultiert in diesem Verständnis unter anderem aus einem praktischen Umgang mit der Natur (vgl. Anderson 2020, 210). Sowohl Indigene Theorien als auch der Neue Materialismus können als relationale Ontologien verstanden werden (vgl. Anderson 2020, 211).

Die Bedeutung Indigener Studien zu Agenten-Ontologie ernst zu nehmen und mit westlichen Auseinandersetzungen zu verknüpfen, ist bei Rosiek/Snyder/Pratt als zentrales Anliegen formuliert. So verweisen die Autoren beispielsweise auf Alison Jones und Te Kawehau Hoskins, welche sich in ihrer Forschung auf Maori beziehen. Den beiden Autoren folgend, gehen Maori immer schon von einer tiefen Gleichheit zwischen Menschen und Objekten, sowie von einem Gefühl der Anerkennung für beide Aktanten aus (vgl. Jones/Hoskins in: Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331). Zugänge zu Nicht-Menschlichem wie dieser, sind somit am erweiterten Verständnis des Terminus Agency ebenfalls maßgeblich beteiligt (vgl. Anderson 2020, 205 ff).

Dass die Bedeutung Indigener Theorien in der Debatte um Agency nicht oder zu wenig anerkannt wird, basiert auf verschiedenen Faktoren: Westliche Wissenschaftler\*innen seien häufig ausschließlich in eurozentrisch philosophischen Traditionen ausgebildet, nach wie vor ist Rassismus auch in Wissenschaften ein Problem und generell gibt es zu wenig Beschäftigung mit indigener Forschung (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331).

Die Verfasser machen darüber hinaus darauf aufmerksam, dass die Debatte um die Kraft der nicht-menschlichen Materie neue Begriffe bedarf. Sie plädieren für eine Sprache, die empirische oder interpretative Sozialwissenschaft stört, und somit Raum für Ausdrucksformen der Kraft und Vitalität nicht-menschlicher Objekte ermöglicht (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331).

Wenn Neuer Materialismus als auch Indigenes Wissen als relationale Ontologien verstanden werden müssen, kann sich aus einem in Beziehung setzen (diffraktive Lektüre) ein fruchtbarer Diskurs entwickeln (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 141ff) (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331).

#### **1.2.4.1 Indigene Forschung und die Rolle des Essens in der Mexica Kultur**

Dass Agency nicht-menschlicher Materie bei Mexica seit jeher anerkannt wird und deren Subjektverständnis prägt, thematisiert Elizabeth Morán in ihrem Essay *Constructing Identity: The role of food in Mexica. Migration and Creation Accounts*.

Morán verdeutlicht in ihrem Text die Bedeutung von Essen innerhalb der Entstehungsgeschichte der Mexica und bezieht sich darin auf die Aztekencodices. Darin wird unter anderem die Bedeutung von Mais, als auch der Maguey-Pflanze für die Entstehungsgeschichte der Mexica Kultur offen gelegt (vgl. Morán 2008, 17).

Ganze Kochabläufe und Prozesse, wie z. B. das Ausziehen des Tortillateiges zu einer flachen Scheibe, sind für Mexicas innerhalb ihrer verschriftlichten Mythen wichtige Verweise und versinnbildlichen die Erscheinung des Göttlichen (vgl. Morán 2008, 19). Der Akt des Kochens wurde somit zur neuen Sprache um die Wirkung des Göttlichen zu verdeutlichen (vgl. Morán 2008, 19). Wenn innerhalb der Mexica Kultur verschriftlicht wurde, dass sich „die Götter strecken und warten“ (Moran 2008, 19), spielt dies nicht ausschließlich auf eine göttliche Kraft an, sondern fungiert ebenso als kultureller Verweis auf die Bedeutung des Tortilla-Formens, des Teig-Ziehens, so Morán (vgl. Morán 2008, 19).

Essen wurde bei den indigenen Mexicas von seiner rein ordinären Bedeutung des „sich Nährens“ gelöst und zu einem besonderen, den Kosmos mitgestaltenden Moment erhoben (vgl. Morán 2008, 17).

Die Indigene Tradition der Mexicas eröffnet somit einen Blick auf diese Dimension der essbaren Materie, die Essen als etwas Lebenserhaltendes und Nährendes um die Dimension der Agency erweitert. Die Mexicas schreiben essbarer Materie eine Kraft zu, die für sozialen, kulturellen und religiösen Wandel steht und anhand derer die Geschichte der Mexica auf der Suche nach ihrem Platz im Becken Mexicos geschrieben wurde (vgl. Morán 2008, 22).

#### **1.2.4.2 Differenzen zwischen Neomaterialistischer und Indigener Forschung**

Bedeutend sind Konzepte zu Agency auch deshalb, weil sie zu hinterfragen versuchen, worauf unser Wissen und unsere Ideen beruhen. Das bedeutet, auch zu hinterfragen, was

„unsere“ bzw. „wir“ überhaupt bedeutet (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 335). Das Untersuchen der Objekte bewirkt für Barad gleichermaßen ein Untersuchen der Subjekte (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 331). Dies verändere nicht bloß die Konzeption von Wissen, sondern auch von Seins-Weisen sowie die Arten, zu fühlen, und somit das Erleben der Welt (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 335).

Rosiek/Snyder/Pratt erkennen den Agenten-Diskurs als äußerst wichtig an, sehen jedoch die Anwendbarkeit der Annahme Agency nicht-menschlicher Aktanten als gleichwertig mit menschlicher Agency zu begreifen mit Skepsis. Ein Umgang mit Agency nicht-menschlicher Dinge, der Prozesse und eingeschriebene Verhaltensweisen des menschlichen Subjekts tatsächlich verändert, ist nicht einfach zu erreichen. Herkömmliche Subjekt- und Objekt-Verständnisse sind tief in Wissenstraditionen eingeschrieben (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 335).

„It is encoded into our language; our habits of perception, feeling, and desire, our identities, the social communities that sustain those identities and desires, the legal codes that bound and bind those communities, the material arrangements of property, land, food consumption, power grids, and much more.“(Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 335)

Da all diese Momente so tief in uns verankert sind, befürchten die Autoren, dass Untersuchungen zu Agency lediglich oberflächlicher Natur sind und bleiben (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 335).

Das aufgeklärte Subjekt ist Zentrum westlichen Handelns und Denkens. Selbst wenn es ein Bewusstsein für die Umwelt entwickeln kann, muss ein veränderter Umgang erst gelernt werden (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 335). Der Anspruch, die Kraft nicht-menschlicher Materie anzuerkennen, muss miteinbeziehen, dass dies auch nach Veränderung eingeschriebener Handlungsweisen des Subjekts verlangt (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 335f.).

Die dahingehend geäußerten Bedenken der Autoren sind nicht zu unterschätzen. Es ist allerdings ein dem Agency-Begriff inhärenter Gedanke, dass Dinge, die Prozesse und Momente mit-verändern, auch die Kraft haben, Subjekte zu verändern.

Auch wenn Konzepte wie Barads *Agentieller Materialismus* auf die Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt aufmerksam machen, kritisieren Rosiek/Snyder/Pratt (2020), dass

selbst innerhalb Barads performativen Materialismus, Subjekte immer hinsichtlich ihrer Beobachter\*innen-Rolle untersucht werden (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 336). Für die Autoren ist auch die Frage zentral, wie Ethik in Bezug auf ein wertschätzendes Zusammenleben zwischen Mensch und Nicht-Mensch auszusehen habe (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 336ff). Innerhalb ihres Textes legen Rosiek/Snyder/Pratt offen, dass eurozentrische Agentialtheorien zwar von nicht-menschlicher Agency sprechen, diese Auffassung jedoch nicht leben, sprich z. B. moralische Konzepte nicht daran anpassen. Dies sei äußerst problematisch (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 337).

Im Unterschied zu eurozentrischen Theorien scheint in der indigenen Forschung die Kraft der Dinge als etwas grundsätzlich Gegebenes angenommen zu werden, weshalb sie nicht mehr umständlich in die Debatte eingeführt werden muss (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 337). Indigene Forschung unterscheidet sich von einem eurozentrischen Wissenschaftsdiskurs unter anderem dadurch, dass indigene Wissenschaften nicht allgemein von *Natur* sprechen, sondern viel partikularer auf die Dinge und deren Kraft eingehen (vgl. Rosiek/ Snyder/Pratt 2020, 337).

Vine Deloria geht in *Spirit and reason* (1999) etwa davon aus, dass nicht allgemein über die Kraft der Dinge gesprochen werden kann wird, sondern über die Kraft eines spezifischen Dings (vgl. Deloria in: Rosiek/ Snyder/Pratt 2020, 337). Natur ist in diesem Sinne kein Konzept oder etwas außerhalb Liegendes, sondern die Bedeutung liegt in der Beziehung mit der Natur (vgl. Deloria 1999, 223). Ein Ausdruck bezieht sich also nicht primär auf die Kraft des Waldes, sondern man versucht, die individuelle Kraft eines Baumes hervorzuheben (vgl. Rosiek/Snyder/Pratt 2020, 337): „The key to knowing is not to determine universals and derive particulars, but to know the particulars.“ (Rosiek/ Snyder/Pratt 2020, 337)

Eurozentrische und westliche Denker\*innen sollten an der Sensibilität im Umgang mit indigenem Denken arbeiten. Sie stehen dabei jedoch immer im Konflikt damit, Wissen anzuerkennen, ohne es sich anzueignen oder es zu missbrauchen. Auch wenn sich vorliegende Arbeit hauptsächlich auf Wissen aus einem westlichen, neomaterialistischen Diskurs stützt, versucht sie sensibel mit Quellen umzugehen und zumindest auf die Bedeutung der Indigenen Forschung innerhalb der Debatte aufmerksam zu machen. Es ist wichtig, Bezugsquellen und Momente der kulturellen Aneignung zu hinterfragen und diese an jenen Stellen, wo es möglich ist, auszuweisen, um somit nicht ausschließlich

eurozentrischen Quellen Bedeutung zu geben, sondern die Vielfältigen Bezugsquellen transparent zu machen (vgl. Todd 2019, 245).

Diese Gedanken zu berücksichtigen ist auch deswegen relevant, weil dadurch Machtdynamiken hinterfragt werden und auf wichtige Strategien der Dekolonialisierung sowie die „permanente Dekolonisation von Gedanken“ aufmerksam gemacht wird (vgl. Todd 2015, 251). In ihrem Essay *Indigenizing the Anthropocene* (2019) streift Zoe Todd diese Problematik. Sie gibt zu bedenken, dass sowohl die wissenschaftliche als auch die künstlerische Debatte um Agency und dem Anthropozän ein „weißer Diskurs“ sei, der sich indigener Geschichten und Bilder bedient (vgl. Todd, 2019, 241ff). Todd zitiert dahingehend Vanessa Watts, welche Wissenschaftler\*innen wie Haraway in die Pflicht nimmt, den Diskurs um Agency nicht auf eurozentrische, kolonialistische Weise zu führen. Es müsse ein primäres Anliegen sein, diese einseitige Sichtweise zu verändern (vgl. Todd, 2019, 245).

### **1.3 Nahrung als Agent**

Die nachfolgende Auseinandersetzung soll eine weiterführende Debatte zur Kraft der essbaren Materie nach Bennett eröffnen. Das Kapitel 1.3.1 „Essbare Materie und die Kraft des Verbindens und der Transformation“ schließt direkt an Bennett an. Es ist der Versuch, die Kraft der essbaren Materie einerseits über den Prozess der Fermentation zu verdeutlichen, andererseits auf Verschränkungen außerhalb des menschlichen Verantwortungsbereichs aufmerksam zu machen. Die Ausführungen in 1.3.2 „Philosophie des Essens“ widmen sich der notwendigen Dekonstruktion von Dichotomien als Voraussetzung eines performativen Akts des Kochens.

#### **1.3.1 Essbare Materie und die Kraft des Verbindens und der Transformation**

An dieser Stelle wird Bennetts Zitat, welches besagt, dass die Kraft der essbaren Materie „[...] ein Potential [beschreibt], das aktiviert wird, sobald das Lebensmittel mit einer kraftsteigernden Reihe weiterer vitaler Materialitäten zusammentrifft [...]“ (Bennett 2020, 87), erneut fruchtbar.

Was bedeutet diese These Bennetts für die vorliegende Arbeit?

Einerseits betont dieses Verständnis von essbarer Materie, dass Essen als Phänomen eine eigenständige Kraft in sich trägt (vgl. Bennett 2020, 28ff). Andererseits aber, dass diese Kraft vor allem in der Verschränkung mit anderen Materialitäten sichtbar wird (vgl. Bennett 2020, 86). Was heißt, dass es sich also um eine distributive Wirkmacht handelt. Stellt man sich einen Kochakt bzw. die Kreation eines Gerichtes vor, so ist schwer zu bestreiten, dass z.B. eine Tomate eine Kraft in sich trägt und Köch\*innen anspricht. Verbindet sich die Tomate jedoch mit der Zwiebel, dem Knoblauch, dem Rosmarin, dem Wein, dem Koch, dem Herd, der Küche, der Musik, dem Ambiente, dem Raum, der Zeit usw. scheint sich diese Kraft im Gefüge zu vervielfachen. Über das Verbinden bzw. das ewige Verschränken von Nahrung mit anderen Materialitäten lässt sich die Kraft des Einzelnen vor allem durch seine Wirkungen in einem Gefüge verdeutlichen.

Über die Kraft des Verbindens emergiert eine weitere Kraft - die der Transformation. Diese wird schon in der frühen Entwicklungsphase einer Pflanze deutlich. Verbindet sich ein Samen mit Boden, Licht und Wasser, so beginnt ein Transformationsprozess, der aus den Verschränkungen der Operatoren resultiert. Der Samen wird zur Pflanze, die Blüte zur Frucht, die Frucht zum Gericht, das Gericht wird vom Menschen einverleibt und wieder ausgeschieden. Ein endloser lebhafter Prozess, der selbst, wenn der Mensch zum Boden wird, lebhaft bleibt. Essbares verändert sich und kann andere verändern (vgl. Moran 2008, 18). Indem sich unterschiedliche Materialitäten an derartigen Prozessen beteiligen, entsteht eine transformative Kraft der Materie.

„In many native accounts, food plays a role in a key transformation; it is often through its consumption that cosmic creation can take place. I believe food appears in this context because it both undergoes transformation and causes transformation. Food can change from seed to plant and from raw material to prepared meal; additionally, it alters the body and mind when consumed.“ (Morán 2008, 22)

Essbare Materie hat die Fähigkeit, sich mit Menschen als auch Nicht-Menschen zu verbinden, Gefüge zu bilden und eine transformative Kraft entstehen zu lassen. Diese verändert nicht bloß einzelne Aktanten, sondern im Großen sogar ganze Systeme. Bezieht ein Supermarkt z. B. seine pflanzlichen Produkte, etwa Tomaten, aus einer Monokultur, wird essbare Materie mit kapitalistischen Strukturen verschränkt. Dies kann verheerende

Folgen für Klima und Zukunft mit sich bringen. Welche positiven Entwicklungen können aus der Kraft der essbaren Materie entstehen, an welcher Stelle tritt die Bedeutung essbarer Materie hervor und die des Menschen zurück?

### **1.3.1.1 Intra-Aktionen zwischen Nicht-Menschlichem**

„Material responds to other Material too.“ (Tsing 2020, 17)

Dass mehrere Aktanten an Prozessen beteiligt und alle handlungsmächtig sind, geriert sich, wie bereits angedeutet, bezugnehmend auf essbare Materie deutlich in Fermentationsprozessen. Fermentation kann als Metapher, aber auch als Prozess verstanden werden (vgl. Fournier 2017, 1ff). Der Begriff Fermentation meint die Transformation von Essen durch unterschiedliche Bakterien, Pilze und den von ihnen produzierten Enzymen (vgl. Katz 2012, 1).

Verwendung findet der Prozess, um Lebensmittel haltbarer, verdaulicher, weniger giftig, geschmackvoller oder alkoholhaltig zu machen (vgl. Katz 2012, 1). Fermentation transformiert neben der Haltbarkeit auch Geschmack und Textur: Das macht den Prozess auch für die Lebensmittelindustrie aus Gründen, wie einer wachsenden Bevölkerung und Klimawandel ebenfalls zunehmend bedeutungsvoller (vgl. Ting Shien Teng/Yi Ling Chin/Kong Fei Chai/Wei Ning Chen 2021, 1).

Fermentation verdeutlicht über die Symbiose unterschiedlicher Aktanten die Fähigkeit, zu Verbinden als auch die Transformationspotentiale von Materie (vgl. Fournier 2017, 2ff). Als Metapher lehrt Fermentation ein prozesshaftes Denken, welche Entwicklung immer als ein Zusammenspiel unterschiedlicher Aktanten und Einflussfaktoren sieht, auch wenn diese Prozesse nicht immer vollständig transparent sind (vgl. Fournier 2017, 1ff). Fermentation als eine Form der Konservierung ist Zeuge von Veränderung in Raum und Zeit als auch Zeuge eines Mit-Seins<sup>11</sup>. Der praktische Prozess als auch die metaphorische Bedeutung fordern dazu auf, Sinne zu schulen, unser geistiges Denken zu erweitern und über andere Sinne wie Augen, Ohren, Arme, Nase und Zunge die Welt zu

---

<sup>11</sup> Mit-Sein wird als ein „[...] mit anderen Lebewesen, aber auch der anorganischen Natur [...]“ (Böhler 2018, 94) sein, verstanden.

erfahren. Als biologischer Term meint Fermentation einen anaerobischen Metabolismus (vgl. Katz 2012, 1). Fermentation ist also eine Form der Energieherstellung ohne Zuführung von Sauerstoff (vgl. Katz 2012, 1). Es wird angenommen, dass der Prozess der Fermentation von Bakterien schon in den ersten zwei Billionen Jahren der Erde im Gange war. Bakterien transformierten seitdem stetig Oberfläche und Atmosphäre des Planeten (vgl. Margulis 2007, 30).

Auch wenn Fermentation mittlerweile hauptsächlich als Kochprozess verstanden wird, meint sie generell Transformationsprozesse von Bakterien oder von essbarer Materie, die automatisch ohne dem Anspruch Teil einer Speise zu werden, stattfinden.

Fermentation als Koch- und Transformationsprozess wird vielseitig angewandt. Dass 1/3 der auf der Welt verzehrten Lebensmittel fermentiert wurden, ist im alltäglichen Leben kaum spürbar (vgl. Katz 2012, 1). Auch wenn sich die gehobene Küche trendartig Fermentationsprozesse angeeignet hat, handelt es sich dabei um keine Modeerscheinung. Fermentation an sich ist kein vom Menschen erfundener Prozess, sondern ein natürliches Phänomen, so Katz in seinem Buch *The Art of Fermentation* (vgl. Katz 2012, 1). Selbst der menschliche Körper ist von intrinsischen Fermentationsprozessen abhängig. Katz schreibt dahingehend, „humans did not invent or create fermentation, it would be more accurate to state that fermentation created us“ (vgl. Katz 2012, 1).

Da Fermentation nur aus einem Zusammenspiel unterschiedlicher Substanzen resultieren kann, steht der Prozess als Sinnbild für eine Kraft, die sich als ein Resultat von Intra-Aktion verstehen lässt. Der Mensch ist im Fermentationsprozess lediglich ein Ko-Produzent, womit seine Vormachtstellung angegriffen und hinterfragt wird (vgl. Katz 2010, 6).

Wissenschaftlerinnen wie Maya Hey, welche Forschung zu „Future Organisms“ betreibt, sehen in einem nicht hierarchischen Zugang zu Fermentation Potentiale, eine auf den Menschen ausgerichtete Weltsicht zu hinterfragen (vgl. Hey 2021, 163). Für Hey bestehen performative Kochprozesse aus einem Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren. Die Agency aller Aktanten in einem Kochprozess sind für ein Ergebnis bedeutend.

Auch Hey versucht die Rolle des Menschen in Kochprozessen zu dezentralisieren und zu verdeutlichen, dass Transformationsprozesse auf den Verschränkungen aller Beteiligten beruhen (vgl. Hey 2021, 163). Damit proklamiert Hey im Sinne vorliegender Arbeit einen Zugang zu essbarer Materie, der sich auf Bennetts distributiven Begriff von Agency stützt

(vgl. Hey 2021, 163f.). Heys Gedanken zu Kochakten werden dementsprechend im letzten Kapitel „Der performative Akt des Kochens“ ihre Relevanz zeigen.

Fermentation ist also ein Prozess, in dem nicht-menschliche Aktanten immer schon unabhängig von Menschen wirken können (vgl. Hey 2021, 165). Mikroben transformieren und verbinden sich mit essbarer Materie. Fermentation ist deshalb ein besonders aussagekräftiges Beispiel für die Kraft der Transformation und des Verbindens, da sie ausschließlich vonstattengeht, wenn sich mehrere Aktanten verbinden. Aus dieser Verbindung resultiert immer ein Transformationsprozess.

Wenn im Vorliegenden von der Kraft der essbaren Materie gesprochen wird, bezieht dies Mikroben als untrennbaren Teil der essbaren Materie ein. Es folgt daraus kein Widerspruch zur Annahme, dass essbare Materie selbst handlungsmächtig ist. Im Gegenteil verdeutlicht der Prozess der Fermentation lediglich, dass es keine reinen Substanzen geben kann.

Sowohl Industrialisierung als auch der Drang zur Hygiene, der Angst vor Bakterien einschließt, bis hin zu Kochprozessen wie der Pasteurisierung – die als gegenteiliger Prozess zur Fermentation gilt – haben dazu beigetragen, dass der menschliche Körper mit zahlreichen gesundheitlichen Problemen zu kämpfen hat. Die Handlungswirkung hat sich somit von einer positiven zu einer negativen Wirkung transformiert. In beiden Fällen bleibt sie handlungsmächtig.

Neben der Fermentation kristallisiert sich die transformative Kraft und der Drang unterschiedlicher Aktanten zu verbinden, auch in anderen Momenten des Kochens heraus. Im Alltag können Transformationsprozesse von essbarer Materie wahrgenommen werden: das Ei, welches sich mit der Pfanne und dem Salz zu einem Frühstücksei transformiert oder die Zitrone die den rohen Fisch gart, Wasser, welches im Sommer mithilfe des Gefrierschranks seinen Aggregatzustand verändert und zum kühlenden Eiswürfel wird. Essen erweist sich also auf multidimensionaler Ebene als besonders kraftvolle Substanz. Die Architektin Carolyn Steel schreibt in einem Interview, Essen sei das „most powerful medium available to us for thinking and acting together to change the world for the better“ (Steel 2020, 32). Weiter heisst es an derselben Stelle: „However, the more we value food, the more we transform the world for the better, and the closer we get to an ideal setting“ (Steel 2020, 33). Steel bezieht sich zwar auf eine soziale, politische Dimension, die sich aus einem Glauben an die Handlungsfähigkeit von essbarer Materie ergibt, indem sie dies tut, eröffnet sie allerdings

gleichzeitig eine Haltung, die eine Kraft der essbaren Materie als maßgeblich und wichtig anerkennt.

Die Kraft der essbaren Materie zu benennen und zu untersuchen, ist aus einer Vielzahl an Gründen erstrebenswert. Einerseits weil sie dem Menschen überall begegnet und andererseits expliziert sie, dass es keine autonome Materie geben kann, was es als erstrebenswert und sinnvoll erscheinen lässt, sich dringend um alle Aktanten zu kümmern.

Lauren Fournier schreibt in ihrem Essay zu *Fermenting Feminism* (2020) dass ein Verständnis von Fermentation und der Welt der Mikroben, Wege eröffnet, den menschlichen Körper als biokulturell anzuerkennen (vgl. Fournier 2020, 1ff). Weiters ermöglichen Kochakte eine Interpretation des menschlichen Körpers als Biokultur und eröffnen ein Bewusstsein für die ständige, artenübergreifende Durchlässigkeit zwischen Innen und Außen sowie Mensch und Nicht-Mensch (vgl. Fournier 2020, 97).

Indem die vorliegende Arbeit neben Positionen von Künstler\*innen auch jene von Köch\*innen (Kapitel 3) einschließt, wird der Zugang der übergreifenden Durchlässigkeit methodisch als auch konzeptuell verdeutlicht.

Natürliche Systeme zeigen, dass nicht ausschließlich der Mensch mit Nicht-Menschlichem agiert, sondern auch Nicht-Menschliches unabhängig vom Menschen Relationen zueinander schafft. Intra-Aktion aktiver Materie wird dennoch häufig nur dann als relevant bewertet, wenn mindestens ein Aktant menschlich ist. Dadurch entsteht ein Bild von Intra-Aktion, das ausschließlich unter Einschluss des Menschen funktioniert. Die Lebensfähigkeit der nicht-menschlichen Aktanten scheint dadurch vom Menschen abhängig gemacht (vgl. Tsing 2020, 17). Tsing kritisiert in *When the Things We Study Respond to Each Other. Tool for Unpacking „the Material“* (2020) die Annahme, dass nicht-menschliche Materie nur einer menschlichen Aufforderung folgen kann (vgl. Tsing 2020, 17).

Weshalb sollten nicht-menschliche Aktanten ohne Menschen lebensunfähig sein (vgl. Tsing 2020, 17)? Verschränkungen bedürfen nicht zwangsläufig eines Menschen, wie uns die Welt der Pilze und die des Bodens zu verstehen gibt.

Merlin Sheldrake widmet in ihrem Buch *Verwobenes Leben. Wie Pilze unsere Welt formen und unsere Zukunft beeinflussen* (2021) ihre ganze Aufmerksamkeit dem Netzwerk der Pilze. Dabei erläutert Sheldrake, dass unterirdische Mykorrhiza-Netzwerke, also Netzwerke aus Pilzen und Pflanzen „[...] ein Grundprinzip der Ökologie

[verkörpern]: das Prinzip der Beziehungen zwischen Lebewesen“ (Sheldrake 2021, 228). Sheldrake rollt dabei unter anderem das Monotropa-Rätsel noch einmal auf (vgl. Sheldrake 2021, 227). Dabei handelt es sich um eine Pflanze, deren Leben von Partner-Mykorrhiza-Pilzen abhängig ist (vgl. Sheldrake 2021, 226). Ein komplexes Zusammenspiel aus unterschiedlichen Pflanzen bzw. Aktanten ist somit der Nährboden, auf dem Menschen tagtäglich wandeln. Pflanzen tauschen ihre Ressourcen stets untereinander aus (vgl. Sheldrake 2021, 231). Auch wenn Sheldrake betont, dass man nicht „[...] von einem Ökosystem auf ein anderes oder von einem Pilztyp auf einen anderen schließen kann“ (Sheldrake 2021, 233), kann man zumindest verstehen lernen, dass die Verschränkungen zwischen unterschiedlichen Aktanten real und in manchen Kontexten sogar lebensnotwendig sind. Das Netzwerk von Pflanzen und Pilzen, welches dem menschlichen Blick verborgen bleibt, nimmt nämlich durchaus Einfluss auf das Netzwerk von Aktanten über dem Boden (vgl. Sheldrake 2021, 13ff). Sheldrake ist mit ihrer Forschung, die sich dem unsichtbaren Untergrund widmet, nicht alleine. Während Sheldrake sich zentral auf das unterirdische Netzwerk der Pilze fokussiert, ergänzt Maria Puig del la Bellacasa in *Making Time for soil* (2015) die Auseinandersetzung um eine metaphorische, mahnende Dimension (vgl. Puig de la Bellacasa 2015). Puig de la Bellacasa hält fest, dass es notwendig sei, die Erde wieder als eine lebendige Community wahrzunehmen und nicht bloß als etwas, dass der Mensch nützt, bzw. ausnützt und für die eigenen Zwecke missbraucht (vgl. Puig de la Bellacasa 2015, 692ff). Puig de la Bellacasa widmet sich damit den unterirdischen Entitäten, den nicht-menschlichen Aktanten und entwickelt daraus eine Care-Theorie, die sich um nicht-menschliche Materie sorgt (vgl. Puig de la Bellacasa 2015, 69ff). Der rücksichtslose Umgang mit Erde, der eines von vielen Merkmalen des Anthropozäns ist, hat neben Nahrungsmittelkrisen zahlreiche weitere verheerende Folgen.

### **1.3.2 Philosophie des Essens**

In der vorangegangenen theoretischen Auseinandersetzung wurde die Bedeutung relationaler Ontologien für die Entwicklung eines performativen Kochakts als Möglichkeit für ein wertschätzendes, artenübergreifendes Zusammenleben skizziert. Dabei wurde neben der Relevanz der zentralen Begriffe immer wieder deutlich, dass sämtliche relationalen Ontologien von einem Auflösen der Dichotomien abhängig sind.

Hinderliche Grenzziehungen zu dekonstruieren, um darauf aufbauend eine neomaterialistische Philosophie des Essens etablieren zu können, sind die erklärten Ziele des nachfolgenden Abschnitts.

1850 wurde von Ludwig Feuerbach ein Satz verschriftlicht, welcher die Wichtigkeit von Essen steigerte: „Der Mensch ist, was er isst (Feuerbach, in: Lemke 2016, 475“ meint, dass Essen Voraussetzung menschlicher Existenz ist (vgl. Lemke 2016, 475).

Der Mensch als poröses, In-der-Welt-Seiendes-Ich verleibt sich das Essen ein und wird über den Akt des Essens zum „kostbaren Anderen“ (Lemke 2012, 494). Feuerbachs Philosophie des Essens impliziert eine Kritik an der Existenz eines autonomen Subjekts und an der Vormachtstellung des Geistes über dem Körper (vgl. Lemke 2016, 476). Feuerbach stellt damit Grundpfeiler für die im Neuen Materialismus zentrale Auflösung der Leib-Seele-Dichotomie bereit und steht für die Bedeutung der porösen, menschlichen Leiblichkeit ein (vgl. Lemke 2016, 476ff). Feuerbach versucht den denkenden Menschen derart wieder die Wichtigkeit der sinnlichen/leiblichen Erfahrung zu lehren und dadurch den vorherrschenden Philosophie-Diskurs vom Idealismus zu lösen (vgl. Lemke 2016, 478). Essen als sinnlich-leibliche Erfahrung sollte dabei den Ausgangspunkt seiner Materialismustheorie bilden und als Band zwischen Leib und Seele verstanden werden (vgl. Lemke 2016, 478). Essen also „*als Anfang* der Philosophie“, (Moleschott, in: Lemke 2016, 478), so Jakob Moleschott in *Lehre der Nahrungsmittel* (1858), auf welches Feuerbach explizit Bezug nimmt. So schreibt Feuerbach, „damit muss man anfangen zu denken, womit man anfängt zu existieren“ (Feuerbach, in: Lemke 2016, 478).

Philosophie beginnt mit Essen. Feuerbachs materialistische Ontologie wird jedoch dahingehend kritisiert, dass aus der Pflicht zur Nahrungsaufnahme nicht folgt, dass es den (eigenständigen) Geist nicht geben kann. Festgelegt wird ausschließlich, dass Essen konstitutiv sei (vgl. Sommer 2012, 325).

Die wichtigen Denkanstöße, die Feuerbach über das Phänomen Essen zweifelsohne liefert, blieben jedoch stets im Schatten seiner Religionskritik. Seine Theorie des Essens trifft außerdem die Kritik alte metaphysischen Denkweisen nicht zu überwinden, sondern lediglich zu missachten (vgl. Sommer 2012, 326). Für die vorliegende Auseinandersetzung ist vor allem die Fragestellung relevant, ob sich Feuerbach mit den dargestellten Aussagen als Vertreter einer anthropologischen Materialismustheorie verstehen lässt.

Vom Standpunkt einer Neuen Materialismustheorie, welche Essen als Aktanten in einem Gefüge sieht, gilt es Aussagen Feuerbachs wie „Das Sein ist eins mit dem Essen; Sein heißt Essen; was ist, isst und wird gegessen“ zu berücksichtigen und bedenken (vgl. Feuerbach 1846, in: Lemke 2016, 478f.). Meinte Feuerbach damit etwa, dass nur Mensch und Tier seiende Wesen wären? Isst jede Materie? Was isst der Stein? „Was ist, isst und wird gegessen“ müsste aus einer nicht-menschlichen Perspektive wie lauten? Alles braucht zum Dasein Nahrung? Muss sich ein Verständnis von Nahrung auf stoffliche Substanzen beschränken oder kann man Nahrung um die Dimension der potentiellen Energie erweitern?

Auch Friedrich Nietzsche greift in die Debatte um Ernährung ein, wenn es darum geht, sich idealistischen Ontologien und Wirklichkeitskonzeptionen zu stellen (vgl. Sommer 2012, 327). Im Gegensatz zu Feuerbach, welcher seiner Ernährungstheorie nicht in den Vordergrund seines philosophischen Schaffens rückte, spielte Essen für Nietzsche im Laufe seines gesamten Lebens vor allem bezüglich seines eigenen Wohlbefindens eine große Rolle (vgl. Bennett 2010, 44f.).

In seinen Schriften zwischen 1870 und 1880 tauchen immer wieder Zitate bezüglich Ernährung auf (vgl. Sommer 2012, 328). Im Gegensatz zu Feuerbach fasst Nietzsche den Begriff der Ernährung jedoch weiter und versteht diese nicht ausschließlich mit Hinblick auf eine physisch nährende Komponente von Essen, sondern als eine Art der Außenweltrezeption (vgl. Sommer 2012, 331).

Dadurch, dass Nietzsche auch geistige Artefakte wie Zeitungen als Nahrung begreift, eröffnet er eine Debatte um Essen, welche weder geistige noch physische Nahrung als bedeutungsvoller ausweist (vgl. Bennett 2010, 44f.). Im Gegensatz zu Feuerbach plädiert Nietzsche nicht für eine ontologische Materialismustheorie, sondern fokussiert sich auf den Aspekt der Ernährung zur Selbstoptimierung (vgl. Sommer 2012, 332). Während Feuerbach sich also für eine allgemeine Dimension von Essen interessiert, steht für Nietzsche die Frage im Zentrum, inwiefern Ernährung das eigene Sein in der Welt verbessern kann (vgl. Sommer 2012, 339).

### **1.3.2.1 Dekonstruktion der Subjekt-Objekt-Trennung**

Während Plato noch überzeugt davon ist, dass der Körper den Geist verwirre, beide voneinander trennbar sind und der/die Denkende so gut es nur geht, den Körper zu ignorieren habe, stützt sich eine Philosophie des Essens auf ein genau Gegenteiliges Konzept (vgl. Curtin 1992, 5):

Der Körper kommt bereits über das Essen mit dem Anderen zwingend in Berührung und kann schon deshalb niemals reines Subjekt sein.

Platos Äußerungen dazu „[...] Purification, as we saw some time ago in our discussion, consists in separating the soul as much as possible from the body [...]“ (Plato, in: Curtin/Heldke 1992, 27)“ sind im Sinne eines neomaterialistischen Denkens nicht haltbar: Weder Körper und Geist noch Subjekt und Objekt sind strikt voneinander trennbar, im Gegenteil, sie definieren sich gegenseitig und gehen aus ihrem relationalen Verhältnis erst hervor (vgl. Barad 2007, 359). Essen wird allerspätestens beim Verzehr zu einem vom Körper untrennbaren Ding. Es kann lehren,

„dass wir fluid und transparent in die Welt eingebettet sind, sie täglich zu uns nehmen und uns gesamthaft konstituieren aus dem, was wir essen und verdauen. Jede menschliche Zelle ist hergestellt aus Teilen der Welt, die wir aufgenommen und verwandelt haben.“  
(Newmark 2015, 44)

Bennett formuliert vergleichbar: „We are walking talking minerals“ (Bennett 2010, 11). Die Philosophin Alexis Shotwell versucht in ihrem Buch *Against Purity: Living ethically in compromised times* (2016) Bewusstsein über Kontamination bzw. die menschliche Durchzogenheit durch den/das Andere zu schaffen: „We are in and of the world, contaminated and affected“ (Shotwell 2016, 10).

„Kontaminiert sein“ (Shotwell 2016, 10ff) wird für Shotwell einerseits im Sinne einer engen Bedeutung verstanden, nämlich derart, dass der Mensch von Geburt an mit Chemikalien verunreinigt wird. Andererseits verwendet sie den Begriff als Metapher, die nicht nur die materielle Verunreinigung meint.

Ihre Theorie zu *Impurity* versucht darauf hinzuweisen, dass der Mensch in Beziehung zur Umwelt steht und dies als Basis für ein wertschätzendes und gleichwertig Miteinander zu verstehen ist (vgl. Shotwell 2016, 4). „Living well might feel impossible, and certainly living purely is impossible. The slate has never been clean, and we can't wipe off the

surface to start fresh there's no 'fresh' to start." (Shotwell 2016, 4) Unendlich miteinander verschränkt, ist es nicht nur unmöglich, Körper und Geist, Leib und Seele zu trennen: Auch alles andere Existierende ist in dieses Netz eingebunden. Die Beschäftigung mit essbarer Materie – also dem Kochen von Essen – schließt automatisch eine Verstrickung mit der Umwelt ein (vgl. Shotwell 2016, 5). Diese „Impurity“ fordert zu einem gelebten Verständnis dafür auf, dass der Mensch niemals rein, sondern mitschuldig und verwickelt ist (vgl. Shotwell 2016, 7). Damit thematisiert Shotwell einen wichtigen Aspekt, der in der Philosophie des Essens in unterschiedlichen Bereichen greifbar, spürbar und fühlbar wird.

Essbare Materie macht den Moment des Verschränkt-Seins deutlich. Sowohl Essen als auch der Akt des Kochens sind in ihrer Grundstruktur strikt relationale Phänomene (vgl. Curtin 1992, 6).

„[Es] korrelieren beim Essen soziale mit individuellen Aspekten und psychologische mit materiellen; denn Essen ist ein liminales Phänomen, bei dem ein Innen und ein Außen miteinander verbunden werden, und zwar dadurch, dass ein Anderes in den eigenen Körper aufgenommen wird [...].“ (Meyer 2017, 16)

Die Debatte um essbare Materie muss sich also schon aufgrund dieser zugrundeliegenden Strukturen dualistischen Denkweisen widersetzen.

Einleitend wurde die Frage aufgeworfen, ob die Zurückhaltung gegenüber der Handlungsmacht nicht-menschlicher Aktanten nur dann überwunden werden kann, wenn dichotomische Paare wie Subjekt/Objekt, aktiv/passiv, belebt/unbelebt in der Debatte dekonstruiert werden. In der vorliegenden Arbeit wird diese Frage bejaht und zudem die These aufgestellt, dass essbare Materie auch deshalb nicht als handlungsmächtig anerkannt wird, weil sie der scharfen Trennlinie von Natur und Kultur unterliegt. Essbare Materie als natürliche Ressource und nicht als ausschließlich dem Menschen dienliches Nahrungsmittel zum Erhalt der eigenen Lebenskraft, findet seinen Ursprung in der Natur, seine Verarbeitung obliegt allerdings kulturellem Wissen (vgl. Bertinetto 2020, 204). Die Frage, inwiefern essbare Materie handlungsfähig sein kann, impliziert also auch die Frage, inwiefern eine Trennung von Kultur und Natur haltbar ist. Ist sie es nicht, ist die Folge eine Transformation des Verantwortungsbegriffs und damit des gesamten Umgangs mit essbarer Materie.

Auch wenn die Trennlinie zwischen Kultur und Natur in den letzten Jahrzehnten scharf gezogen wurde, scheint das Phänomen der essbaren Materie diese Grenze aufzusprengen. Während essbare Materie also Teil der Natur ist, verortet sich Essen auch als Agent innerhalb eines Kochaktes und setzt somit kulturelle Bezüge. Plumwood (2015) äußert sich dahingehend wie folgt:

“For example, we seem to locate hunger and food in nature, but spaghetti sauce and the desire for it in culture, where spaghetti sauce is a determinate of the determinable concept of food. The determinate, food, is of the realm of necessity, but the determinable is contingent, the demand for it a matter of individual and cultural choice. We and all other animals need to eat food as a matter of (our) biological nature, of necessity, but the choice of what we eat is part of the realm in which we (and all other animals) exercise freedom and create culture.” (Plumwood 2005, 45f.)

Kann eine Auflösung der Trennlinie von Natur und Kultur sowie Subjekt und Objekt also tatsächlich dazu führen, dass essbare Materie als wirkungsvoll anerkannt wird? Feststeht, dass eine Dekonstruktion von oppositionellen Dichotomie-Paaren einen veränderten Umgang mit Nicht-Menschlichem fordert und zur Verantwortung ruft (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 76).

### **1.3.2.2 Der Verantwortungsbegriff im Wandel**

Welche Auswirkungen hat die Auffassung von distributiver Handlungsmacht auf ein Verständnis von Verantwortung? Welche Implikationen müssen durch die Verschränkungen von Mensch und Nicht-Mensch verändert werden? Bedingt distributive Handlungsmacht, kollektive Verantwortung?

Verantwortung ist an sich ein relationales Phänomen. „Ein Subjekt (a) ist für etwas oder für jemanden (b) vor jemanden oder gegenüber einer Instanz (c) verantwortlich.“ (Flatscher 2016, 130) Zur Verantwortung wird man für eine Handlung gezogen. Das Handeln bedarf die Absicht und den Willen zum Handeln (vgl. Horst 2012, 8). Wenn mehrere Handelnde gemeinsam für etwas verantwortlich sind, spricht man von kollektiver Verantwortung. Diese wird von einem Zusammenschluss mehrerer,

autonomen, handlungsfähigen Subjekten oder einem Pluralsubjekt getragen (vgl. Flatscher 2016, 131).

Wenn man nicht-menschliche Aktanten als handlungsfähig versteht und ihnen im Sinne Bennetts Ding-Macht zugesteht, werden sie vor dem Hintergrund der eben genannten Definition zu verantwortungsvollen Aktanten. Geht man davon aus, dass Handlungen immer aus einem Zusammenschluss unterschiedlicher Aktanten resultieren, alle Aktanten (Mensch als auch Nicht-Mensch) in diesem Zusammenschluss handlungsfähig sind, bedingt distributive Handlungsmacht, kollektive Verantwortung.

Der französische Philosoph Emmanuel Lévinas konzentriert sich in seiner Forschung auf die Bedeutung des Anderen (vgl. Lévinas 1992, 56ff). Die Beziehung zum Anderen, verortet Lévinas vor der Intentionalität und dem Bewusstsein (vgl. Lévinas 2012, 275). Die Ansprache des Anderen ist Voraussetzung bzw. Grundlage des Subjekts. Die Konstitution des Subjekts beruht demnach nicht auf Selbstbestimmung, sondern resultiert aus den Beziehungen zum Anderen (vgl. Buddeberg 2016, 107). Weshalb ist das Subjekt im Sinne Lévinas vom Anderen zur Verantwortung gerufen?

Es ist die Schutzlosigkeit (in Anbetracht des Unendlichen) des Anderen, die das Ich zur unendlichen Verantwortung ruft (vgl. Lévinas 2012, 207). Die Verantwortung des Ichs gegenüber dem Anderen, bedingt nicht die Verantwortung des Anderen, für das Ich (vgl. Lévinas 1992, 77). Das Ich kann sich in der Beziehung zum Anderen nicht der Verantwortung entziehen oder durch jemanden Anderen ersetzt werden. Zur Korrektur des asymmetrischen Verhältnisses von Ich und Anderen führt Lévinas den *Dritten* (keine Person, keine empirische Tatsache) ein (vgl. Lévinas 1992, 345). Dieser limitiert die Verantwortung nicht, sondern die Beziehung zum Dritten ermöglicht es über Bewusstseinsakte zwischen den Antwortmöglichkeiten zu entscheiden (vgl. Lévinas 1992, 345).

Können wir nicht-menschlichen Aktanten, also auch essbarer Materie, aus einem ähnlichen Horizont der Verantwortung begegnen? Werden auch nicht-menschliche Aktanten als subjektkonstituierende Andere verstanden, müsste sich dann der Umgang mit Ihnen radikal ändern, und würde sich kollektives Handeln vor dem Hintergrund unendlicher Verantwortung maßgeblich transformieren? Obwohl Lévinas sich auf menschliche Subjekte und Objekte fokussiert, wird seine Ethik für zentrale Denker\*innen des Neuen Materialismus bedeutend. So betont unter anderem Barad, dass sich Lévinas These des Zur-Antwort-Gerufen-Seins nicht auf den Menschen beschränken

müsse (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 68). Barad transformiert Lévinas Ethik des Anderen zu einer „Ethik der Verschränkung“, (Barad, 2012 162) indem sie deutlich macht, dass Materie „[...] mit dem ‘Anderen‘ verstrickt [...]“ (Barad 2007, 393) ist (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 69).

## **2. Phänomenologische Betrachtungsweisen der Kraft der essbaren Materie**

Die unterschiedlichen Ansätze des Neuen Materialismus fordern dazu auf, nicht-menschliche Aktanten und ihre Kraft wahr- und ernst zu nehmen. In einem geteilten Akt des Kochens von Mensch und Nicht-Mensch, spielt die Wahrnehmung des Menschen eine zentrale Rolle. Indem die Wahrnehmung das grundlegende Forschungsfeld der Phänomenologie ist, ist es in diesem Kapitel die Aufgabe den phänomenologischen Zugang zur Welt und mögliche Wege der Wahrnehmung zu skizzieren. Im Kontext der Betrachtung des performativen Akts des Kochens und der distributiven Handlungsmacht von a) Menschen und Nicht-Menschen als auch b) Nicht-Menschen und Nicht-Menschen, gilt im Fall von a) der Mensch als ein zentraler Akteure im Wahrnehmungsprozess.

Einige Differenzen zwischen Phänomenologie und Neuem Materialismus werden in Abschnitt 2.4 „Die Phänomenologie und der Neue Materialismus“ ausgewiesen. Trotz großer Unterschiede in den Denkweisen wird die Phänomenologie zum wichtigen Bezugspunkt innerhalb bestimmter neomaterialistischer Debatte(n) um aktive Materie. Es gilt noch einmal zu betonen, dass Phänomenologie als auch Neuer Materialismus wichtige Bezugsquellen für die Auseinandersetzung mit dem performativen Akt des Kochens sein können und nicht komparativ gelesen werden.

In vorliegendem Kapitel wird die Dringlichkeit, an einem phänomenologischen Verständnis von Wahrnehmung zu arbeiten, welches die Voraussetzungen für ein neue Form von Denken schafft, thematisiert. Denken wird innerhalb der Phänomenologie grundsätzlich nicht ausschließlich als rationaler, intellektueller Prozess verstanden werden (vgl. Gansterer/Cocker/Greil 2017, 9ff).

Kann man die Hand, die Zunge oder die Haut als denkende Organe verstehen lernen? Wie Menschen ihr Wissen über essbare Materie und über den Verzehr von Essbarem erlangen, sind zentrale Fragen, die sich in diesem Zusammenhang etwa stellen. Welche Voraussetzungen müssen geschaffen werden, um in ein kreatives Denken und kreatives Miteinander zu kommen?

Der Leib als empfindender Körper erfasst über sinnliche Auseinandersetzungen das Außen und transformiert mit diesem Verständnis Denken zu einem leiblich, sinnlichen

Prozess. In diesem Sinne kann Denken durchaus auch über künstlerisches Schaffen<sup>12</sup>, bzw. körperliche Bewegung stattfinden (vgl. Gansterer/Cocker/Greil 2017, 10ff). Die aus der Wahrnehmung resultierenden Erkenntnisse müssen nicht zwangsläufig über das rationale Bewusstsein stattfinden. Wenn sich Denken und andere Erkenntniswege nicht diametral gegenüberstehen, kann durchaus auch ein künstlerischer Prozess zur Erkenntnis führen (vgl. Gansterer/Cocker/Greil 2017, 10).

Dies zu betonen ist für die vorliegende Arbeit wichtig, da in einer Wahrnehmungsstruktur außerhalb von Ordnungen und rein geistiger Zuwendung zu den Dingen, Möglichkeiten für ein artenübergreifendes Zusammenleben, in dem Nicht-Mensch und Mensch bedeutend sind, vermutet werden. Die etablierte Vorstellung nicht-menschlicher Aktanten in einer gemeinsamen Handlung mit Menschen als passiver und weniger bedeutungsvoller Teil des Gefüges zu denken, wird aufgebrochen. Aus dem Umstand, dass ein Umgang des Miteinanders die Wahrnehmung von-einander voraussetzt, erklärt sich die zentrale Stellung der Phänomenologie als entscheidende Bezugsquelle.

Kapitel 2 „Phänomenologische Betrachtungsweisen der Kraft der essbaren Materie“ widmet sich also im Kern der Frage, inwiefern wir als Menschen die Kraft der essbaren Materie überhaupt erkennen können. Es wird nach neuen Wegen und Möglichkeiten gesucht, sowohl das Transformativ als auch das Verbindende in der Kraft von essbarer Materie zu verdeutlichen. Mit Ursula Le Guin (2012) und der Frage nach möglichen gemeinsamen Sprachen zwischen Mensch und Nicht-Mensch leitet 2.1 „Auberginen lesen lernen“, die Debatte der Wahrnehmbarkeit nicht-menschlicher Aktanten ein. In diesem Zusammenhang wird die Hypothese aufgestellt, dass ein Zugang zu nicht-menschlichen Aktanten über das sprachliche Bewusstsein und mittels begrifflicher Intentionalität erschwert wird. Ein gleichwertiger Umgang miteinander muss Mensch als auch Nicht-Mensch in den Wahrnehmungsprozess zu gleichen Anteilen miteinbeziehen. 2.2 „Das menschliche Bewusstsein als Schlüssel zur Welt“ skizziert mit Husserl (1913) als Vorläufer des leiblichen Bewusstseins, den Weg vom begrifflichen Bewusstsein hin

---

12 In der Publikation *Choreo-Graphic Figures. Deviations from the Line* hrsg. v. Nikolaus Gansterer, Emma Cocker und Mariella Greil (2017) wird diese Form des künstlerischen, körperlichen Denkens und seine erkenntnistheoretischen Aspekte unter Einbezug unterschiedlicher Künstler\*innen und Philosoph\*innen diskutiert (vgl. Gansterer/Cocker/Greil 2017, 7ff). Dieter Mersch schreibt in diesem Zusammenhang: „thought is understood as a practice, as acting with materials, in materials, or through materials ... or with media, in media or through media“ (Mersch 2015, 9).

zu einem leiblichen Bewusstsein mit Merleau-Ponty (1966). Anschließend werden Waldenfels Gedanken zur phatischen Erfahrung (2019) erläutert. Da ein Verständnis von Intentionalität hinsichtlich Mensch und Nicht-Mensch grundverschieden ist, wird in diesem Abschnitt nach Möglichkeiten den Begriff Intentionalität neu zu denken und nicht-menschlichen Aktanten direkter zu begegnen, gesucht. Im Zuge dessen, wird das Problem gewahrt, dass sich nicht alle potentiellen Möglichkeiten materialisiert haben.

## 2.1 Auberginen lesen lernen

Die Sprache menschlicher und nicht-menschlicher Materie ist different. Wenige würden nicht-menschlicher Materie, wie z. B. Steinen eine aktive Rolle in der Kommunikation und noch weniger die Fähigkeit zur Kommunikation zuschreiben. Die Skepsis gegenüber der Handlungsmacht nicht-menschlicher Materie beruht auf zum Menschen hin ausgerichteten geordneten Wahrnehmungsprozessen, die ihrerseits auf den Strukturen des sprachlichen Bewusstseins basieren. Kommunikative Wirk- und Spielräume sind dementsprechend limitiert.

Die Schriftstellerin Ursula K. Le Guin stellt in *The Author of the Acacia Seeds. And Other Extracts from the Journal of the Association of Therolinguistics* (2012) Fragen nach Verständigungsmöglichkeiten zwischen Mensch und Nicht-Mensch:

„‘Do you realise,’ the phytolinguist will say to the aesthetic critic, ‘that they couldn’t even read Eggplant?’ And they will smile at our ignorance, as they pick up their rucksacks and hike on up to read the newly deciphered lyrics of the lichen on the north face of Pike’s Peak. (Le Guin 2012, 5).“

Die Ironie dieser Stelle trifft die Problematik auf den Punkt. Wird es dem Menschen irgendwann möglich sein, mit der nicht-menschlichen Materie in Dialog zu treten? Wenn nicht-menschliche Aktanten eine Sprache sprechen, können Menschen sie jemals erlernen?

Unter den Voraussetzungen, dass erstens Sprache Kommunikation ist, sich der Mensch zweitens durch seine Art zu kommunizieren von anderen Lebewesen unterscheidet und

drittens begriffliches Bewusstsein als bedeutendster Zugang zu den Dingen gilt, ist es wenig verwunderlich, dass Kommunikationswege nicht-menschlicher Aktanten kaum ernst genommen bzw. gehört werden (können).

Fest steht jedenfalls, dass die meisten Menschen die fremden Sprache der Aktanten mit traditionellen Kommunikationsweisen nicht vollständig verstehen können. Le Guin gibt zu bedenken, dass Menschen jedoch keine Sklaven ihrer eigenen Grundsätze werden müssen (vgl. Le Guin 2012, 5). Sprache muss nicht die einzige funktionierende Kommunikationsform bleiben: „We must rethink the very elements of our science, and learn a whole new set of techniques“ (Le Guin 2012, 5).

Bruno Latour (2011) widmet sich in seinem Vorwort zu *Action and Agency* von Francois Cooren der Frage, weshalb die mögliche Sprache nicht-menschlicher Materie in der Forschung von Sprachwissenschaftler\*innen kaum bedeutungsvoll ist (vgl. Latour 2011, XIV). Coorens Sprachtheorie versucht darauf aufmerksam zu machen, dass im Sprechen immer schon viele Andere in uns mitsprechen, da der Mensch erst aus den Intra-Aktionen mit Anderen emergiert (vgl. Latour 2011, XIV).

Ebenso spricht Nicht-Menschliches in dem Sinne in Sprechakten mit, dass es Menschen anspricht und dadurch die menschliche Sprache dadurch maßgeblich mit- prägt (vgl. Latour 2011, XIV). Man spricht demnach nie alleine. Latour gibt zu bedenken, dass selbst jene Kommunikationswissenschaftler\*innen, welche sich mit pluralen Sprechakten auseinandersetzen, immer noch ausschließlich davon ausgehen, dass ein menschliches Subjekt zu einem anderen menschlichen Subjekt spricht (vgl. Latour 2011, XIVff). Latour betont, dass Cooren den Anspruch verfolgt, verschiedene, auch nicht-menschliche Agenten in seiner Theorie zu berücksichtigen, da diese den Menschen erst zum Sprechen bringen (vgl. Latour 2011, XIV). „Actually, it is the conceit of an agent in command which seems now as outdated as the idea of the Sun turning around the Earth.“ (Cooren, in: Latour 2011, XIV). Sämtliche Materie spricht zu- und miteinander. Dies anzuerkennen ist ein wichtiger Schritt hin zu einem Verständnis von distributiver Handlungsmacht.

Doch potentiellen gemeinsamen Sprachen zwischen allen existierenden Aktanten geht ein Verständnis für Weltwahrnehmung und die Herausforderungen in ebendiesen Prozessen voraus. Da die Phänomenologie Bewusstsein und Wahrnehmung als primäre Forschungsfelder anerkennt, besteht eine Notwendigkeit darin, Fragender

Wahrnehmbarkeit der Kraft nicht-menschlicher Aktanten ebenso an die Phänomenologie zu richten.

## 2.2 Das menschliche Bewusstsein als Schlüssel zur Welt

Die Aufgabe der Phänomenologie ist es – zumindest nach Edmund Husserl – über die Methode der phänomenologischen Reduktion die Welt auf das reine Bewusstsein zurückzuführen (vgl. Mai 1996, 9). Es gilt Wahrnehmung und Bewusstsein als Phänomene zu untersuchen, jedoch ohne Ontologie zu betreiben. Vielmehr gilt es, die Schichten des vermeintlichen Wissens über die Welt abzutragen, um dadurch den Sinn der Sachen selbst freizulegen (vgl. Mai 1996, 9). „Zurückgehen auf die ‚Sachen selbst‘ heißt zurückgehen auf diese aller Erkenntnis vorausliegende Welt [...]“ (Merleau-Ponty 1966, 5)

„Die Sachen selbst“ (Merleau-Ponty 1966, 5) sind nicht als weltliche Gegenständlichkeiten gemeint (vgl. Mai 1996, 111). „Die Sachen selbst“ finden sich, Husserl folgend, vielmehr im Bewusstsein (vgl. Mai 1996, 112). Die Welt wird nicht als Ganzes verstanden, indem die Seinsweise einzelner Dinge beschrieben wird, „[...] sondern als ein [...] Zusammenhang von Sinnbeständen, die ständig im Fluß bleiben“ (Tengelyi 2002, 789).

Für Husserl ist das Ziel der Phänomenologie, mit der Methode der phänomenologischen Reduktion einen vorurteilslosen Anfang zu finden und damit den Dingen ohne voreingenommenen Blick zu begegnen (vgl. Mai 1996, 118). Die Auseinandersetzung mit Husserl ist ein wichtiger Ausgangspunkt für die Suche nach Möglichkeiten, die Kraft nicht-menschlicher Aktanten wahrnehmen zu können. Nicht zuletzt deshalb, weil die Auseinandersetzung Problemstellen innerhalb der Phänomenologie offenlegen kann, an welche es sich anzuknüpfen lohnt und die erst mit Bezug auf Husserl sichtbar werden.

Die Phänomenologie beschäftigt sich mit den Phänomenen und begreift unter dem Begriff Phänomene „Sinneseinheiten“ (vgl. Tengelyi 2002, 789). Diese „Sinneseinheiten“ sind vor allem für Husserl in den *Ideen I* erst durch das intentionale Bewusstsein möglich (vgl. Tengelyi 2002, 789). Dieser bewusstseinszentrierte Zugang zu den Sachen rückt die Phänomenologie Husserls und damit die Anfangsmomente der Phänomenologie in ein idealistisches Licht (vgl. Tengelyi 2002, 789). Die frühe

Phänomenologie Husserls lässt sich somit durchaus als transzendentaler Idealismus verstehen (vgl. Tengelyi 2002, 792).

„Wenn, ‚für mich eine Welt‘ auch, ‚selbstverständlich existiert‘, so muß ‚dieses Für-mich-existieren‘, ‚das Außer-mir-Sein einer Welt‘, doch irgendwie, ‚ein subjektives Vorkommnis in mir‘ sein.“ (Husserl 1924, 225f.)

Zitate wie diese betonen die Existenz einer Welt außerhalb des Bewusstseins. Diesen Wandel in Husserls Denken skizziert László Tengelyi in seinem Text *Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch* (2002).

Die Grundstruktur des transzendentalen Bewusstseins ist für Husserl die Intentionalität (vgl. Steiner 1997, 195). Intentionalität in einem phänomenologischen Verständnis meint ein zur Welt-gerichtet-sein (vgl. Steiner 1997, 195). Intentionalität bedeutet, dass Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas als etwas ist (vgl. Steiner 1997, 195). Das heißt, dass das Bewusstsein sicher immer auf ein Außen richtet, um durch Apperzeption den Gegenstand als solchen objektiv für das Bewusstsein erscheinen zu lassen (vgl. Steiner 1997, 201ff). Jener Aspekt ist es, der als Transzendenz in der Immanenz beschrieben werden kann (vgl. Tengelyi 2002, 794f.). Die konstitutive Funktion des Bewusstseins besteht darin, dass der Gegenstand immer nur in Abschattungen gegeben ist (vgl. Steiner 1997, 198). So nimmt man einen Gegenstand nur von einer Seite originär wahr. Sämtliche andere Seiten sind mir nur in Abschattung gegeben und werden in der subjektiven Wahrnehmung mit antizipiert (vgl. Steiner 1997, 198). Die phänomenologische Reduktion ist jene Methode, welche diese Intentionalität zur Geltung bringt. Der menschliche Weltbezug lässt sich über die phänomenologische Reduktion nicht vollständig zu klären, „[...] die Philosophie kann ihn nur in unseren Blick und zur Feststellung bringen“ (Merleau-Ponty 1966, 15). Dies begründet auch, weshalb die Phänomenologie keine Ontologie zu betreiben versucht, sondern sich einem Verstehen verschreibt. Verstehen ist für die Phänomenologie nicht der bloße Bezug auf Ideen, sondern drückt sich in der einzigartigen Beschaffenheit der Phänomene und den Gedanken des Philosophen (vgl. Merleau-Ponty 1967, 45ff) aus.

### 2.2.1 Vom begrifflichen Denken zur sinnlichen Wahrnehmung

Phänomenologie und die Wahrnehmung der Welt bzw. die Existenz der Welt sind mit Husserl also an intentionale Bewusstseinsakte gebunden und von ihnen abhängig (vgl. Tengelyi 2002, 790). Vor diesen Bewusstseinsleistungen liegt jedoch eine passive Sinnesdimension, als „Gedächtnisuntergrund“ (vgl. Tengelyi 2002, 793).

Über den Moment der Erfahrung mit dem Fremden und somit der Konfrontation mit dem Neuen beginnt Husserl anzuerkennen, dass es die Auseinandersetzung mit bewusstseinsfremden Dingen geben muss (vgl. Tengelyi 2002, 790). Die Untersuchung des Zusammenhangs der Erfahrung mit dem Neuen verortet sich dennoch im Bewusstsein (vgl. Tengelyi 2002, 792). Denn die Erfahrung mit dem Neuen bezieht sich dennoch auf schon Bewusstes und fordert für Husserl dazu auf, das Bekannte näher zu bestimmen (vgl. Tengelyi 2002, 790). Das Neue bleibt damit Teilaspekt des Bewusstseinsbekannten (vgl. Tengelyi 2002, 790).

In seinen Analysen zur passiven Synthesis denkt Husserl das Neue um einen wichtigen Aspekt weiter (vgl. Husserl 1925-26, 211). So ist es in der passiven Synthesis die Wahrnehmung, die „[...] ein Neues [bringt], das ist ihr Wesen. [...] Aber evident ist doch [...], daß das Neue aller Erwartung ins Gesicht schlagen kann“ (Husserl 1925-26, 211). Demnach meint Husserl, dass zwar Wahrnehmung Neues hervorbringt, indem die Erfahrung mit dem Neuen das Bewusstsein zu übermannen, ihr gar ins „Gesicht zu schlagen“, scheint, die Welt zumindest in Anteilen außerhalb des Bewusstseins liegen muss (vgl. Tengelyi 2002, 792). Deshalb sieht Tengelyi in der Auseinandersetzung mit dem Neuen „den Schlüssel“ (Tengelyi 2002, 792) zur Anerkennung einer bewusstseinsunabhängigen Wirklichkeit (vgl. Tengelyi 2002, 792). Dieser Aspekt erklärt nicht nur einen Wandel in Husserls Denken, sondern stürzt die ganze Phänomenologie in einen Umbruch (vgl. Tengelyi 2002, 790). Das Anerkennen einer neuen Erfahrung als Moment der außerhalb des Bewusstseins liegt, veranlasst deshalb einen wichtigen Wandel innerhalb der Phänomenologie, weil dieser Zugang unter anderem eine Auseinandersetzung mit Zeit, Wirklichkeit, mit dem Unbewussten sowie Fremderfahrung eröffnet (vgl. Tengelyi 2002, 791).

Neueren phänomenologischen Ansätze von Denkern wie Merleau-Ponty oder Lévinas scheinen die Bedeutung der Verschränktheit der Welt durchaus ernst zu nehmen, indem sie das radikal Andere hinterfragen und auf einer Ebene der Trans-Immanenz

ausformulieren (vgl. Lévinas 1992, 56ff). Darin besteht ein Bewusstsein dafür, dass die Welt und die Eindrücke des menschlichen Subjekts maßgeblich dem Existieren der Welt zuzuschreiben sind (vgl. Merleau-Ponty 1966, 6). Zentrum des phänomenologischen Forschens bleibt zwar vorrangig das sich auf die soziale Welt richtende menschliche Subjekt (vgl. Merleau-Ponty 1966, 4) als absoluter Ursprung (vgl. Merleau-Ponty 1966, 5).

### **2.2.2 Merleau-Ponty und die leibliche Erfahrung**

Dass Welt und Bewusstsein miteinander verknüpft sind, und somit der phänomenologische Zugang zur Welt nicht idealistisch sein kann, ist für Merleau-Ponty eine logische Schlussfolgerung (vgl. Merleau-Ponty 1966, 6). Dass ein konstitutives Vermögen des menschlichen Subjekts einziger Geltungsgrund der Welt sein soll, ist für Merleau-Ponty reine Naivität (vgl. Merleau-Ponty 1966, 6). Die Aufgabe der Phänomenologie ist nicht, die Wirklichkeit zu konstruieren oder konstituieren, sondern diese zu beschreiben (vgl. Merleau-Ponty 1966, 3ff). Die Welt zeigt sich uns ständig. Es sind Geräusche, Gerüche, Tasteindrücke usw., die mich von der Existenz der Welt überzeugen können (vgl. Merleau-Ponty 1966, 6).

„Die Welt ist kein Gegenstand, dessen Konstitutionsgesetz sich zum voraus in meinem Besitz fände, jedoch das natürliche Feld und Milieu all meines Denkens und aller ausdrücklichen Wahrnehmung.“ (Merleau-Ponty 1966, 7)

Phänomenologische Reduktion als Methode ist für Merleau-Ponty relevant, weil sie die Selbstverständlichkeit unserer Bezüge zu hinterfragen versucht (vgl. Merleau-Ponty 1966, 11). Auch wenn uns die Reduktion lediglich lehren kann, dass eine vollständige Reduktion unmöglich ist, lehrt sie uns allein schon dadurch die Existenz der Welt (vgl. Merleau-Ponty 1966, 11).

Dies schließt für Merleau-Ponty eine klare Abwendung der Phänomenologie vom Idealismus ein (vgl. Merleau-Ponty 1966, 11). Fragt man nach Wahrnehmung, fragt man Merleau-Ponty folgend nicht danach „[...] ob wir die Welt wahrnehmen“ (Merleau-Ponty 1966, 13)“, sondern fordern zum Erkennen auf, dass die Welt die Voraussetzung

der menschlichen Wahrnehmung ist (vgl. Merleau-Ponty 1966, 13). „Die Welt ist das, was wir wahrnehmen.“ (Merleau-Ponty 1966, 13) Für Merleau-Ponty ist die Welt eben nichts, an dem sich der Mensch zu bedienen hat. Der Schlüssel zur Welt ist für Merleau-Ponty der Leib.

In *Der Philosoph und sein Schatten* (1960) nähert sich Merleau-Ponty dem Phänomen der Leiblichkeit an (vgl. Merleau-Ponty 1984, 47ff). Er hinterfragt eine auf rein subjektivem Bewusstsein basierende Intentionalität und ihr daraus resultierendes Verständnis von Wahrnehmung und Welt. Merleau-Ponty versucht also, ein Denken zu überwinden, welches die Existenz der Dinge ausschließlich auf das konstituierende Bewusstsein zurückzuführen versucht (vgl. Merleau-Ponty 1984, 47).

Dies tut er, indem er Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion, die einschließt, dass nur im „[...] Bewußtsein seine Akte und ihr intentionales Objekt“ (Merleau-Ponty 1984, 47) existieren, aufgreift und überdenkt (vgl. Merleau-Ponty 1984, 47f.). Für Merleau-Ponty liegt eine zentrale Problematik in der hier zugrundeliegenden Trennung von Geist und Natur (vgl. Merleau-Ponty 1984, 47).

Merleau-Ponty (1960) (vgl. Merleau-Ponty 1984, 45ff) orientiert sich an Husserl, da sich auch Husserl der Unmöglichkeit der Ausklammerung der Welt letztlich doch bewusst zu sein scheint (vgl. Husserl 1924, 225f.). Husserls Phänomenologie bleibt aber dennoch ganz eng an das subjektive Bewusstsein gekoppelt. Im Gegensatz zur Annahme, dass die Welt im subjektiven Bewusstsein entsteht, begründet Merleau-Ponty, „[...] die materielle Welt ist innerhalb der gesamten *objektiven Welt*, die wir *Natur* nennen, eine in sich geschlossene und eigene Welt, die keines Sukkurses anderer Realitäten bedarf“ (Merleau-Ponty 1984, 50).

Die geistige Welt ist vielmehr von der Existenz der Natur abhängig (vgl. Merleau-Ponty 1984, 50). Der Geist ist von einer materiellen Realität abhängig (vgl. Merleau-Ponty 1984, 50). Diese materielle Realität meint den menschlichen Körper. Mit Hilfe des Leibes kann jene Instanz und jener Zugang zur Welt beschrieben werden, welcher nicht dem intentionalen, begrifflichen Bewusstsein folgt, sondern sich über den Leib in der Welt verankert<sup>13</sup> (vgl. Merleau-Ponty 1984, 52). Der Körper ist in seiner materiellen

---

13 Als monadische Körper existiert man nur aus den Beziehungen und ist Beziehungskörper. Man bleibt mit dem eigenem Leib in der Welt (In-der-Welt-sein), die Welt ist dabei nicht außerhalb, sondern mit einem (vgl. Böhler 2012, 85).

Beschaffenheit eine Sache, der ein Geist innewohnt. In dieser Beschaffenheit hat der Körper einerseits eine Beziehung zu sich selbst (zum eigenen Geist) und andererseits ist er mit dem Körper nach Außen gerichtet (vgl. Merleau-Ponty 1984, 52).

Merleau-Ponty versucht dieses besondere Doppelereignis anhand der leiblichen Berührung zu explizieren. In der Berührung der eigenen Hand erkenne ich diese als „‘physische Sache‘“ (Merleau-Ponty 1984, 52), aber auch die berührende Hand empfindet sich in der Berührung selbst und zwar ebenso als physische Sache (vgl. Merleau-Ponty 1984, 52). In eben dieser Doppelempfindung wird der Körper zum Leib (vgl. Merleau-Ponty 1984, 52). Indem der Körper „‘empfindendes Ding‘, ‚subjektives Objekt‘“ (Merleau-Ponty 1984, 52) ist, löst sich die Trennung von Subjekt und Objekt auf und denkt den Zugang zu den Sachen neu (vgl. Merleau-Ponty 1984, 52). Die Intentionalität obliegt dann nicht mehr ausschließlich dem geistigen Subjekt, aber auch nicht dem Objekt, sondern muss über das Sinnliche erst untersucht werden (vgl. Merleau-Ponty 1984, 53). Über den Körper verhält bzw. ist das Ich nicht bloß zu sich selbst, sondern über die Position in Raum und Zeit auch zum Anderen und den anderen Sachen (vgl. Merleau-Ponty 1984, 53f.). Ein Handschlag, ein tiefer Blick machen auf den Anderen aufmerksam: Ich werde mir bewusst, dass ich ein reizbares Ding bin und sinnliche Erfahrung in der Welt mache bzw. hervorrufe (vgl. Merleau-Ponty 1984, 54). Diese Reizbarkeit bringt das „Ich“ überhaupt erst hervor<sup>14</sup> (vgl. Böhler 2018, 110).

Die Kompräsenz des eigenen Bewusstseins und des eigenen Leibes geht in die Kompräsenz des eigenen Leibes und des anderen über, so Merleau-Ponty (vgl. Merleau-Ponty 1984, 61). Ich und der Andere werden als verschränkt gedacht, zwischen uns gibt es keine Trennung. Kann ich mir über diese Art der sinnlichen Erfahrung des Essens, des Einverleibens, also meiner leiblichen Kompräsenz sowie jener von Leib und essbarer Materie, bewusst werden? Genauso wie über die sinnliche Erfahrung mit dem Anderen die Welt erfahren wird,

---

14 Im Sinne dieses Verständnisses, ist eine anschließende Auseinandersetzung mit Deleuze hilfreich. Deleuze versucht dies über den Begriff der Sensation und der Analyse Francis Bacons Bilder in Francis Bacon. Logik der Sensation (1984) zu spezifizieren. „Die Sensation empfindet man nur beim Ineinander-Fallen von Empfindung und Empfundene“ (Deleuze 1995, 27).

„[...] weiß ich unzweifelhaft, daß jener Mensch dort *sieht*, daß meine wahrnehmbare Welt auch die seine ist, denn *ich wohne seinem Sehen bei*, es gibt sich zu erkennen in dem auf das Schauspiel gerichteten Blick seiner Augen, und wenn ich sage: ich sehe, daß er sieht, so findet hier kein Ineinandergreifen zweier Aussagen statt, wie wenn ich sage: ich denke, dass er denkt, sondern das primäre und das ‚untergeordnete‘ Sehen dezentrieren hier einander“ (Merleau-Ponty 1984, 56).

Merleau-Ponty betont, dass der Andere „[...] unterhalb der Ebene des Denkens [...]“ (Merleau-Ponty 1984, 56) existieren muss und nicht über subjektives Denken erst hervorgebracht wird, sondern Existenz mitbegründet und darüber hinaus selbst Wahrnehmender ist (vgl. Merleau-Ponty 1984, 55f.).

Zusammengefasst lässt sich also sagen, dass es für Merleau-Ponty keinen absoluten Geist und damit keine Immanenz der intentionalen Gegenstände geben kann. Der Leib als subjektives Ding hat eine derart besondere Struktur, die uns das zur Welt sein als ein in der Welt sein, das Wahrnehmen als ein Sinnliches lehren kann und über die Doppelstruktur meines Leibes eine geistig materielle Trennung aufhebt.

### 2.2.3 Waldenfels und die pathische Erfahrung

„Indem wir einem Gespür folgen, sind wir den *Dingen* mit ihrem Fluidum, ihren sinnlichen Qualitäten, ihren konkreten Bedeutsamkeiten auf der Spur“ (Waldenfels 2019, 20).

An dieser Stelle werden mit Hilfe Bernhard Waldenfels die Eckpfeiler der Erfahrung bzw. Wahrnehmung aufgeschlüsselt. Waldenfels’ Ansatz bietet sich an, da er seine Phänomenologie der Wahrnehmung explizit mit Theorien zu Kunst verknüpft und in *Sinne und Künste im Wechselspiel* (2010) Essen und Trinken als Beispiel sinnlicher Wahrnehmung und Fremdheitserfahrung, anführt (vgl. Waldenfels 2019, 299).

Essen und Trinken als leibliches Geschehen gilt es für Waldenfels mit phänomenologischem Blick zu betrachten, welcher in einem ersten Schritt drei Motive, nämlich das Motiv der *Lebensnotwendigkeit*, der *Selbsterhaltung* und der *Tafelfreuden*, untersucht (vgl. Waldenfels 2019, 299ff). Eine Phänomenologie des Essens stellt Fragen

nach Faktoren, die in einer Erfahrung mit Essen zusammenwirken und sie positioniert Essen als Fremderfahrung (vgl. Waldenfels 2019, 307f.). Waldenfels widmete seine phänomenologischen Betrachtungen zum Essen der Fremdheitserfahrung des eigenen Leibes hinsichtlich der Fremdspeise und nennt einige Momente (Genuss, Geschmack, Gabe, Gastmahl), in denen eine Erfahrung mit dem Fremden zeitigt und sich zugleich wieder auflösen scheint (vgl. Waldenfels 2019, 309ff). Das Fremde scheint für Waldenfels etwas zu sein, dass uns von Geburt an im Alltäglichen begegnet (vgl. Waldenfels 1997, 65).

Durch Prozesse der Aneignung, etwa dem Verzehr der Fremdspeise oder dem Einordnen des ungewohnten Geschmacks, beginnen wir Essenden, uns das Fremde durch Kontakt mit ihm bekannt zu machen. Der Moment des Essens und Trinkens hat aus phänomenologischer Perspektive das Potential, die Herkunft des Selbst aus dem Anderen zu lehren und somit die Bedeutung der anderen Aktanten aufzuzeigen (*einverleiben*) (vgl. Waldenfels 2019, 307).

Aspekte, die für Waldenfels dabei bedeutend werden, sind Intentionalität, Wahrnehmung, Gedächtnis, Fantasie und Begehren (vgl. Waldenfels 2019, 208). In seinen Ausführungen zur Intentionalität, macht Waldenfels auf einen wichtigen Punkt hinsichtlich möglicher Formen von Intentionalität aufmerksam, die nicht an das begriffliche Bewusstsein gekoppelt sind: „Essen und Trinken beschränken sich offensichtlich nicht auf intentionale Akte, die einen spezifischen Sinn anvisieren [...]“ (Waldenfels 2019, 308). Was versucht Waldenfels damit zu verdeutlichen? Natürlich kann Essen und Trinken dem intentionalen Akt mit dem Ziel der Sättigung folgen. Doch das ist nicht das, was Essen zu einem interessanten Themenfeld für die Phänomenologie macht.

Besonders relevant für vorliegende Arbeit sind Waldenfels' Ausführungen zur *Phatischen Erfahrung*, die Momente innerhalb der Wahrnehmung zu explizieren versucht, die außerhalb eines festen Ordnungssystems, also auch außerhalb des sprachlichen Bewusstseins stehen (vgl. Waldenfels 2019, 23ff).

Auf der Suche nach Möglichkeiten nicht-menschliche Aktanten in einer Fremderfahrung wahrnehmen zu können, steht als Ausgangspunkt bereits die Annahme, dass ein horizontaler Umgang mit nicht-menschlichen Aktanten insbesondere dann möglich ist, wenn das menschliche Subjekt einerseits Abstand zum Ordnungssystem des sprachlichen Bewusstseins nimmt. Andererseits gilt es, die Momente aufzuspüren, die innerhalb einer

sinnlichen Erfahrung nicht konstruiert werden müssen, sondern eher einem Angesprochen-Werden entspringen.

Drei „Einsprengsel“ (Waldenfels 2019, 24) sind in der Erfahrung – besonders in jener von Kochakten –bedeutend: die Intuition, der Einfall sowie ungefähre Schätzungen, die sich aus Momenten des Angesprochen-Seins ergeben (vgl. Waldenfels 2019, 18ff).

Intuitive Einsprengsel in der Erfahrung fasst Waldenfels unter dem Begriff *Zarte Empirie*. Zarte Empirie lässt Raum „[...] für das, was sich dem methodischen Zugriff und den Modellen der jeweiligen Theorie entzieht“ (Waldenfels 2019, 38) und von einer positiven Unbestimmtheit lebt. Die Zarte Empirie fasst Momente, die sich nur indirekt fassen lassen und uns dadurch davor bewahren, in eine Normalisierung abzudriften. Denn: „Sobald wir wissen, was wir erfahren, erfahren wir nur noch, was wir schon wissen“ (Waldenfels 2019, 39). Waldenfels’ Überlegungen zur Zarten Empirie gehen in eine Auseinandersetzung mit dem Begriffs *Gespür* über. Waldenfels fasst all dies unter *Zarter Empirie*: ein hilfreicher Terminus (vgl. Waldenfels 2019, 38f.). So sind diese intuitiven Momente, welche sich im Gespür zeitigen, nicht außerhalb der Erfahrung, sie sind vielmehr eingesprengt. Zarte Empirie ist eine, die in der Küche ohne Rezepte auskommt, ohne Waage und ohne feste traditionelle Gerichte. Wir Menschen sind es nicht gewohnt, neue Wege und neue Ordnungen zu finden, weil die alten Pfade schon so gut vorgetrampelt sind.

„Was sich rationalen Methoden entzieht, lässt sich durchaus fassen, freilich nur indirekt in der Form von Abweichungen und Überschüssen. Mit dem direkten Zugriff beginnt die Normalisierung, die ständig Gefahr läuft, ihre phatischen Herkunft an eine fertige Normalität zu verraten. Sobald wir wissen, was wir erfahren, erfahren wir nur noch, was wir schon wissen.“ (Waldenfels 2019, 39)

### **2.2.3.1 Ein Gespür für nicht-menschliche Aktanten entwickeln**

Der Begriff *Gespür* wird in einem traditionellen Verständnis mit dem der Intuition verglichen. Er meint jedoch – zumindest bei Waldenfels – nicht das exakt Gleiche (vgl. Waldenfels 2019, 198). In der deutschen Sprache kann das Wort *Intuition* auch unter dem Terminus *Anschaung* gefasst werden und meint im Sinne Kants und Husserls, etwas,

das sinnlich gegeben und im Gegensatz zur Veranschaulichung „[...] nicht nur zeichenhaft angedeutet ist“ (Waldenfels 2019, 19). Die *Anschauung* ist neben der *Bedeutung* bzw. dem *Begriff* ein zentraler Teil der Erfahrung und somit der Erkenntnis (vgl. Waldenfels 2019, 19). *Bedeutung* bzw. *Begriff* und *Anschauung* fallen nie vollständig ineinander, sondern ergänzen einander (vgl. Waldenfels 2019, 19). Beide Teile (*Anschauung* und *Bedeutung*) sind notwendig, um Erfahrung zu zeitigen und Erkenntnis zu gewinnen (vgl. Waldenfels 2019, 18f.).

Dass sich *Anschauung* und *Bedeutung* nicht vollständig decken, meint, dass zwischen beiden ein wechselseitiger Überschuss herrscht (vgl. Waldenfels 2019, 19). Daraus folgt, dass man innerhalb der Erfahrung einerseits mehr meinen kann als die Anschauung tatsächlich zeigt, und umgekehrt die Anschauung mehr zeigen würde, als man meinen kann (vgl. Waldenfels 2019, 18). „Intuition oder Anschauung überschreiten den Rahmen diskursiver Rationalität, sobald sie eine höhere, unvermittelte Erkenntnisweise für sich in Anspruch nehmen.“ (Waldenfels 2019, 19) Die Intuition berechnet also nicht. Sie ordnet nicht im Sinne der Rationalität ein (vgl. Waldenfels 2019, 19).

Wenn Intuition in seiner irrationalen Form, also als blitzartige Erkenntnis, die sich über Gefühle äußert, beschrieben wird, so versteht Waldenfels die Formen des *Gespürs* hingegen viel mehr als etwas das „[...] an den Rändern, in den Lücken und an den Bruchstellen, der Erfahrung auftauch[en]“ (Waldenfels 2019, 20).

*Gespür* ist damit eine Form der Intuition, welche die Vormachtstellung einzelner Sinne aufzulösen versucht; da dieses nach Waldenfels' Verständnis alle Sinne einschließt und nicht vorrangig den Sehsinn meint, sondern vielmehr auf das Auratische verweist (vgl. Waldenfels 2019, 20). „Indem wir einem Gespür folgen, sind wir den *Dingen* mit ihrem Fluidum, ihren sinnlichen Qualitäten, ihren konkreten Bedeutsamkeiten auf der Spur.“ (Waldenfels 2019, 20) Sinn- und Regelstrukturen deuten sich bloß an, sind aber noch nicht fix eingeordnet (vgl. Waldenfels 2019, 20).

Grundlegend zu betonen ist, dass Erfahrung für Waldenfels nicht bloß ein Zusammenspiel objektiver Daten und subjektiver Akte ist (vgl. Waldenfels 2020, 22).

„Für eine Phänomenologie leibhaftiger Erfahrung bedeutet dies, daß Etwas und Jemand nicht als gegeben hinzunehmen sind, sondern daß zu zeigen ist, wie diese Instanzen, die heute oft schlicht als Identitäten bezeichnet werden, aus der Erfahrung entspringen.“ (Waldenfels 2019, 22)

Einerseits besteht für Waldenfels Erfahrung aus etwas, das es zu vereinfachen und zu reduzieren gilt, damit überhaupt etwas erkannt werden kann. Andererseits wird im Zuge der Erfahrung über den Prozess der Figuration Form erlangt (vgl. Waldenfels 2019, 31). Die Figuration ist jene Formgebung, die Dinge sichtbar, hörbar oder tastbar macht (vgl. Waldenfels 2019, 31). Waldenfels vergleicht dies mit dem Begriff des Reliefs: Manches tritt dabei hervor und manches zurück (vgl. Waldenfels 2019, 33). In einer Phänomenologie der leibhaftigen Erfahrung reicht es nicht mehr aus, dass ein Subjekt die Welt erkennt (vgl. Waldenfels 2020, 21f.). Sie beschreibt stattdessen ein aus einem Zusammenspiel unterschiedlicher Instanzen resultierendes Ereignis (vgl. Waldenfels 2019, 22). Sie zeitigt sich als „[...] Doppelereignis aus Pathos und Response“ (Waldenfels 2019, 22). Waldenfels zieht den griechischen Begriff *Pathos* dem Begriff *Gefühl* vor, da erstgenannter stärker vermittelt, dass unser „[e]igenes Wahrnehmen, Erinnern, Reden, Planen und Tun von fremden Impulsen in Gang gesetzt wird [...]“ (Waldenfels 2019, 22) und kein subjektiver Akt ist (vgl. Waldenfels 2019, 22).

Fällt mir etwas auf (unter anderem auch in der Erfahrung mit dem Fremden) so merke ich auch auf (Aufmerksamkeit), Pathos (Widerfahrnis) und *Response* (Antwort) kommen dabei nicht zur Deckung, „[...] ebensowenig [...] wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sie gehen ineinander über“ (vgl. Waldenfels 2019, 22). Das Getroffen-sein des Pathos fordert mich zum Antworten auf. Die Erfahrung mit dem Fremden, als pathische Erfahrung, stellt das intentionale Gerichtet-sein des Subjekts in Frage und beschreibt für Waldenfels eine Schwellenerfahrung unterhalb der Ordnungen (vgl. Waldenfels 2015, 265).

Es sind die Zwischenbereiche, in denen sich Aufmerken und Antworten nicht decken und in denen die Erfahrung über gelernte Techniken, Praktiken und Medien zur Ordnung gebracht wird (vgl. Waldenfels 2019, 22). Diese betrachtet Waldenfels als prozesshaft, als etwas durch Wiederholung, Stilisierung, Verkörperung und Sedimentierung Entstehendes (vgl. Waldenfels 2019, 22f.).

Jede entstehende Ordnung beinhaltet Momente des Chaotischen und geht aus einem dynamischen Prozess der Umwandlung hervor (vgl. Waldenfels 2019, 23). Sie resultieren daraus, dass etwas „[...] stimuliert, uns in Erstaunen oder Erschrecken versetzt, uns anzieht oder abstößt, uns beschwingt oder belastet [...]“ (Waldenfels 2019, 23). Sie können als Prozesse der Umwandlung oder Umsetzung verstanden werden (vgl.

Waldenfels 2019, 23). Formungsprozesse, die also noch nicht der Wiederholung unterliegen, haben für Waldenfels etwas Tastendes und folgen dabei noch keinen Formen und Regeln. In genau diesen Übergangsphasen stößt der Mensch auf seine Intuition (vgl. Waldenfels 2019, 23).

Das von Waldenfels vorgeschlagene Verständnis von Intuition ist nicht von der Erfahrung unabhängig (vgl. Waldenfels 2019, 24). Die Intuition bleibt Teil der Erfahrung, lässt sich in dieser jedoch nicht gewohnt einordnen und damit auch nicht in Einzelteile oder dichotomische Paare wie Subjekt/Objekt, aktiv/passiv, innen/außen aufschlüsseln etc. (vgl. Waldenfels 2019, 24). Der pathischen Erfahrung wohnt die Möglichkeit eines kreativen Antwortens inne, welche sich zum Beispiel über den Akt des Kochens ausformulieren lässt (vgl. Waldenfels 2012, 95).

Dieser Aspekt ist für vorliegende Arbeit wichtig. Indem die Erfahrung mit dem Fremden unter den Ordnungen liegt, und intentionales Richten zu hinterfragen versucht, da es zwischen Angesprochen-Sein und Antworten nicht zur Deckung kommt, können über das kreative Antworten neue Formen des Ausdrucks geschaffen werden. Auf einen Kochakt angewandt, könnte dies Folgendes bedeuten: Indem ich von einzelnen Lebensmitteln angesprochen werde und sie nicht in Rezept-Ordnungen einbette, können neue Formen des Kochens und dadurch des Geschmacks entstehen und somit Ordnungen, welche Trennungen von Subjekt/Objekt, belebt/unbelebt stärken, dekonstruiert werden.

Die Struktur des *Einfalls* als ein „Doppelereignis aus Ein- und Ausfallen“ (Waldenfels 2019, 24), fordert einerseits zu einem Auf-Etwas-Gerichtet-Sein auf, also zu einem intentionalen Blick. Andererseits stößt der Einfall jedoch von außen zu (vgl. Waldenfels 2019, 25). Ihn von sich selbst hervorzubringen, ist ohne Außenstehenden unmöglich. Der Einfall kann als maßgebliches Konzept – besonders im Umgang mit nicht-menschlichen Aktanten innerhalb eines Kochaktes – nutzbar gemacht werden. Folge ich einer Intuition im Umgang mit nicht-menschlichen Aktanten, so hoffe ich auf ein Angesprochenen-Werden des Gemüses –das quasi bereits einem Überrumpeln gleicht – und mich zu einem Einfall im Umgang mit ihm drängt. Ein letzter Teilaspekt der Phatischen Erfahrung ist *die ungefähre Schätzung* (vgl. Waldenfels, 2019, 37ff). Schätzungen sind vor allem in der Küche, innerhalb von Prozessen, die ohne Rezepte ablaufen, äußerst relevant. Sie sind jene Momente, in denen ein Gespür für die nicht-menschlichen Aktanten besonders deutlich wird. In Schätzungen wird aber auch unsere eigene leibliche Präsenz besonders spürbar (vgl. Waldenfels 2019, 38). Waldenfels verleiht dem Ausdruck, indem er von

Momenten in Menschenmengen spricht (vgl. Waldenfels 2019, 38). Das Gefühl dafür, dass sich zu viele Menschen in einem Raum befinden, hängt in diesen Momenten keineswegs von der genauen Anzahl an Menschen ab (vgl. Waldenfels 2019, 38). Vergleichbar ist es in Kochprozessen.

Für Waldenfels birgt die Erfahrung Momente, die noch unabhängig vom vorgängigen Wissen, vom Einordnen, existieren (Waldenfels 2019, 22ff). Erfahrungen mit nicht-menschlichen Aktanten sind also auch dann durchaus möglich, wenn kein vorrangiges Wissen, keine vorgefertigten fixen Ordnungen bereitstehen. Vielmehr leitet das Gespür in der Begegnung mit den nicht-menschlichen Aktanten. So würde es dem/der Koch/Köchin am „gewissen Etwas“ fehlen, würde er/sie lediglich nach Rezepten kochen und nicht, wie Waldenfels es nennt, auf sein/ihr „Zungenspitzengefühl“ (Waldenfels 2019, 36) hören (vgl. Waldenfels 2019, 36). So führen durchaus auch Geschmacksurteile und nicht ausschließlich die Urteilskraft zu Erkenntnis und formen die Erfahrung (vgl. Waldenfels 2019, 36). Die Umlegung Waldenfels' Konzept der Phatischen Erfahrung auf den künstlerischen Akt des Kochens, der als ebensolche Art der Erfahrung eingeführt wird, erlaubt ein Verständnis von Kochen als eine Erfahrung zu verstehen, die sich in den Lücken der Erfahrung zeitigt und Raum für kreativen Miteinander schafft.

### **2.2.3.2 Coproducing als Kompräsenz mit nicht-menschlichen Aktanten**

Die vorangehende Auseinandersetzung mit den phänomenologischen Ansätzen von Merleau-Ponty und Waldenfels erlaubt den Schluss, dass das begriffliche Bewusstsein für ein besseres Verständnis von nicht-menschlichen Aktanten nicht der primäre Zugang sein kann. Vielmehr erscheint eine Begegnung mit dem nicht-menschlichen Anderen im Dazwischen, zwischen Pathos und Response, als vielversprechender Zugang: in genau dieser Lücke, in der das Wahrgenommene noch nicht eingeordnet ist und deshalb über sinnlich-leibliche Erfahrung neue Ordnungen finden kann – durchaus auch als künstlerischer Ausdruck. Darüber hinaus ist es ein leiblicher Zugang zur Welt, der Objekt und Subjekt verschränkt und eine Kompräsenz des Anderen erlaubt. Da die Kommunikation mit nicht-menschlichen Aktanten offenbar nicht über die bekannten Sprechakte abläuft, und das Interesse nach einer gemeinsamen Sprache in der Forschung marginal ist, gilt es folgende Frage zu stellen: Wie können noch nicht ins sprachliche Bewusstsein übersetzte Antworten, die etwa über einen künstlerischen Ausdruck, also

mittels eines intuitiven Zugangs, inklusive Wahrnehmen und Wertschätzen gestaltet sein? Künstler\*innen haben Wege gefunden, die Kompräsens mit dem Anderen sichtbar zu machen und zu verdeutlichen. Obwohl auch diese künstlerischen Auseinandersetzungen zweifellos stark an ein menschliches In-der-Welt sein gekoppelt sind, so sind es doch ernstgemeinte Versuche, die Sprache der nicht menschlichen Aktanten und deren Kraft zu akzeptieren. Sie sind auf das Ziel gerichtet, zukünftig nicht-menschliche Aktanten als handlungsfähige Größen in Gefügen anzuerkennen. An dieser Stelle sollen die Arbeiten zweier bildender Künstler\*innen beispielhaft herangezogen werden. Eine umfangreiche Auseinandersetzung aus der Perspektive der Kochkunst ist Gegenstand des letzten Kapitels, Kapitel 3 „Der performative Akt des Kochens“.

Der sizilianische Künstler Renato Leotta hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Ding-Macht der nicht-menschlichen Materie bzw. schlicht seine „natürliche“ Umgebung künstlerisch zu verbildlichen und ihr somit eine Sprache zu geben (vgl. Gotti 2021, 23ff). Unter dem Terminus des „Coproducting with nature“ (Gotti 2021, 24) erfasst Leotta seine künstlerische Handlungsweise. Sie versucht, die unbeeinflusste Wirkungsmacht nicht-menschlicher Dinge in Bilder zu fassen und die Kraft der Materie in eine vom Geist losgekoppelte zu übersetzen (vgl. Gotti 2021, 24). Leotta bringt verschiedene Disziplinen zusammen und testet damit die Beziehung zwischen Mensch und natürlicher Umwelt (vgl. Gotti 2021, 24). Seine Werke werden nicht von ihm allein erschaffen, da Leotta seine Umwelt, als Co-Producer, als Co-Autoren seines künstlerischen Schaffens begreift (vgl. Gotti 2021, 24). Sie entstehen im Zusammenspiel unterschiedlicher Materien: Licht, Insekten, Steine, das Meer, Früchte und Sand verdeutlichen gemeinsam mit Leotta ihre Handlungsmacht. Dabei versteht Leotta Natur als Subjekt und Objekt zugleich, was die Wirkungsmacht nicht-menschlicher Materie noch weiter verdeutlicht (vgl. Gotti 2021, 25). Ein Kunstverständnis wie Leottas kann dazu beitragen, neue Ökologien des Wissens zu entwickeln (vgl. Gotti 2021, 23ff). Leotta bringt damit die Wirkungsmacht der Materie zu in den Vordergrund, ohne sie in gesprochene Sprache zu übersetzen.

Auch die in Wien lebende Künstlerin, Regisseurin und Choreografin Claudia Bosse widmet sich dem Sichtbar-Machen der für den Menschen teilweise unsichtbaren oder übersehenen Handlungsmacht nicht-menschlicher Materie. In der in Wien im Mai 2022 aufgeführten Performance „ORACLE and SACREFICE in the woods“ beschreibt Bosse gemeinsam mit dem „theatercombinat“ Begegnungen mit Nicht-Menschlichem in den Wäldern der Wiener Prater Auen. Dabei treten Mythologien, Naturwissen, Menschen/Nicht-Menschen, organlose Körper und Geistererscheinungen zum

gemeinsamen Räumeschaffen und Geschichtenerzählen in Kontakt (vgl. Böhler 2022, 1ff).

Ähnlich wie Leotta macht Bosse in ihrem Stück auf die Agency der Umwelt aufmerksam. Auch für Bosse liegt dabei das Hauptaugenmerk auf der natürlichen Umwelt. In einer dreistündigen Wanderung durch die Prater Auen zeigt Bosse die Bedeutung von Körpern, Organen und Pflanzen auf. Die Zuschauer\*innen werden dabei anhand einer Erzählung, die sich jeder/jede Einzelne allein anhört, durch den Wald geleitet. Performance Künstler\*innen des theatercombinats leiten die Wanderungen. Bosse fordert in ihrer Wanderung nicht nur zum Wahrnehmen, sondern auch zum Interagieren auf. Auch Bosse arbeitet sich am Verständlichmachen der Kraft der Materie ab, indem sie beispielsweise fragt: „Was fragst du deinen Magen?“, „Wie erkennst du die Antwort?“, „Liest du in der Struktur des Gewebes?“ (Bosse in: Böhler 2022, 5). Bosse fordert im wahrsten Sinne des Wortes auch dazu auf, nicht-menschliche Materie zu greifen: „Berühre den Stamm und sieh ihn an. Lange, nah“, leitet Bosse an (Bosse in: Böhler 2022, 4). So sind die Zuseher\*innen dazu aufgefordert, nach der Erde des Bodens zu greifen und sich die Vielzahl der in der Erde Lebenden zu verdeutlichen. Auch das Greifen nach der Sonne ist Teil des Repertoires (vgl. Böhler 2022, 4). Die kollektive Bewegung durch den Park, in der jeder/jede Einzelne gleichzeitig, wenn auch nur für sich ist, schult die Wahrnehmung für die Kraft des Nicht-Menschlichen. Nur wenn man genau hinsieht, sensibel für die Dinge wird, kann man verstehen lernen, legt die Performance nahe.

„[...] Etwas hinten, liegt ein gefallener Baum. Siehst du ihn? Wenn nicht, suche ihn, geh zu ihm. Schau ihn an, den verwitternden Stamm. Siehst Du, wieviel Leben in ihm ist, wie viele Leben in ihm sind?“ (Bosse, in: Böhler 2022, 4).

Das fragt Bosse in ihrem Monolog über die organische Materie (vgl. Bosse in: Böhler 2022, 4). Es gelingt ihr damit, die transformative Kraft der Materie und den Wandel in Raum und Zeit bewusst zu machen. Bosse versucht, auf die Lebendigkeit menschlicher, als auch nicht-menschlicher Materie aufmerksam zu machen und die Trennlinie zwischen unbelebter und belebter Materie zu dekonstruieren.

### 2.3 Die Phänomenologie und der Neue Materialismus

Der vorangehende Abschnitt widmet sich der Möglichkeit eines phänomenologischen Zugangs zu Nicht-Menschlichem. Claudia Bosse und Renato Leotta werden Beispiele für zwei künstlerische Auseinandersetzungen verstanden, die im Sinne einer neomaterialistischen Strömung, Materie als aktiv verstehen und ihr Ausdruck zu verleihen versuchen. Die Phänomenologie ist diesem Zugang nicht im Wege gestanden. Im Gegenteil hinterfragen auch phänomenologische Ansätze auf ihre Weise, Ordnungsstrukturen zu. Das Verständnis von Welt und den möglichen Zugängen zu ebendieser, könnte dennoch zwischen Phänomenologie und Neuem Materialismus teilweise nicht unterschiedlicher sein. Dass die Theorien sich in manchen Bereichen allerdings auch deutlich zugewandt sind und es durchaus Sinn macht, beide miteinander in Kommunikation treten zu lassen, wird durchaus von unterschiedlichen Richtungen argumentativ bejaht (vgl. DeLanda 2022, 5ff). Dieses Potential des Zusammenwirkens wird im vorliegenden Kapitel thematisiert.

Öko-feministische Auseinandersetzungen, die es sich unter anderem zum Ziel gesetzt haben, Körper nicht als passive materielle Ressource zu verstehen, sondern ein alternatives Verständnis von Natur zu entwickeln, finden ihre Bezüge etwa sowohl in angewandter Phänomenologie als auch im Neuen Materialismus (vgl. Hoppe/Lemke 2021, 11).

Auch Bennett beginnt ihre Darstellung des Vitalen Materialismus mit zentralen phänomenologischen Fragestellungen zur Bedeutung des Bewusstseins und der Intentionalität (vgl. Bennett 2020, 31ff).

DeLanda entwickelte in seinem Buch *Materialist Phenomenology. A Philosophy of Perception* eine (2022) Theorie der Wahrnehmung. Dafür verschränkt er Materialismus und Phänomenologie verschränkt und widmet sich im Zuge dessen auch Hürde und Kontroversen.

“[...] only by taking into account the contributions of the material world, the body, the brain, and the mind, can we make any progress in understating the nature of phenomenal expirience. “ (DeLanda 2022, 5).

Dafür ist es notwendig, phänomenologische Reduktion zu betreiben und uns von unseren Vorstellungen zur direkten, subjektzentrierten Wahrnehmung sowie den Ideen des naiven Realismus zu befreien (vgl. DeLanda 2022, 5). Damit beschreibt DeLanda ein Bestreben, welches die materielle Welt, aber auch Körper und Geist als bedeutend für den Zugang zur Welt erkennt.

Ian Bogost entwickelt in *Alien Phenomenology, or What it's like to be a Thing* (2012) eine objektorientierte Ontologie, in der Menschen und Dinge gleichwertig, miteinander existieren. Er widmet sich ebenso dem Unternehmen, dem Mensch seine Vormachtstellung als wichtigster Handelnder in der Welt zu entziehen (vgl. Bogost 2012).

Auch Hoppe und Lemke verdeutlichen in *Neue Materialismen zur Einführung* (2021), dass diese Theorien durchaus ihre Bezüge und Ausgangspunkte in unterschiedlichen philosophischen Strömungen finden; auch aus dem Grund, dass ihnen keine theoretische Schule explizit den Rücken stärkt (vgl. Hoppe/Lemke 2010, 13).

Der Versuch neomaterialistisches Denken mit Phänomenologie zu kombinieren, bleibt dennoch ein unkonventioneller, da auch grundlegende Unterschiede zwischen den Herangehensweisen bestehen. Im Folgenden sollen zwei Problemstellen aufgezeigt werden: Einerseits die Kritik vonseiten des Neuen Materialismus an der Phänomenologie aufgrund ihres anthropozentrischen Zugangs zur Welt, als auch ihr Verständnis der Welt als materielle Singularität.

### **2.3.1 Der Neue Materialismus und seine Kritik an der Phänomenologie**

Im vorrangigen Kapitel wurde angedeutet, dass die Handlungsmacht nicht-menschlicher Materie über einen subjektzentrierten, anthropozentrischen Zugang zur Welt, welcher die materielle Welt als Singularität versteht, nicht erkennbar ist (vgl. Merleau-Ponty 1984). Da dies Charakteristika sind, die am häufigsten der Phänomenologie als Grundlage ihrer Philosophie unterstellt werden, sieht sie sich vonseiten des Neuen Materialismus mit einer darauf abzielenden Kritik konfrontiert (vgl. Hoppe/Lemke 2010).

Während sich die Phänomenologie also die Welt nicht ohne den Menschen vorstellen kann, steht als zentrale Forderung des Neuen Materialismus, die Agency der Dinge zu stärken und die Vormachtstellung des menschlichen Subjekts zurückzuweisen.

Die Phänomenologie hat sich allerdings als philosophische Disziplin entwickelt und im Zuge dessen ein Bewusstsein für die Existenz der Welt und den menschlichen Bezügen: „[D]er Mensch [ist] zur Welt, er erkennt sich allein in der Welt“ (Merleau-Ponty 1966, 7). Wahrnehmungsprozesse obliegen jedoch nach wie vor dem menschlichen Subjekt. Während die Phänomenologie also dem menschlichen Subjekt die komplexe Fähigkeit zur Wahrnehmung zuschreibt, wird die materielle Welt primär als Singularität, auf die es sich intentional zu beziehen und die es wahrzunehmen gilt, verstanden (vgl. Bogost 2012, 4). Andererseits scheint aus dem Blickwinkel der Phänomenologie, die Welt, die Anderen und die Sachen selbst doch auch Voraussetzung des menschlichen Subjekts zu sein (vgl. Lévinas, 2008; (vgl. Merleau-Ponty 1966; vgl. Waldenfels 2010). Die Komplexität und Bedeutung der nicht-menschlichen Aktanten wird jedenfalls nicht zum eigenständigen Forschungsfeld der Phänomenologie.

Indem sich die Phänomenologie auf die Welt richtet, gelingt es, Welt, Subjekt und Objekt als miteinander verschränkt erscheinen zu lassen. Das löst für neomaterialistische Denker\*innen jedoch nicht das Problem der menschlichen Vormachtstellung in intentionalen Bewusstseinsakten (vgl. Bogost 2012, 3ff).

Bogost fordert in seinem Buch *Alien Phenomenology* (2012) deshalb dazu auf, diese Form des Korrelationalismus dringend zu überdenken und den Gedanken, dass der Zugang zur Welt im Zentrum des menschlichen Seins liegt, aufzugeben (vgl. Bogost 2012, 5). Bogost stützt sich in seinen Ausführungen auf eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen des Neuen Materialismus: unter anderem auf den Spekultativen Realismus, als auch der Objektorientierten Ontologie (vgl. Bogost 2012, 5ff). Bogost bezieht sich auf dem Spekultativen Realismus, vertreten beispielsweise von Graham Harman deshalb, weil diese die vielschichtige Komplexität der Dinge betonen, ohne sie zwangsläufig mit einem menschlichen Subjekt in Verbindung setzen zu müssen (vgl. Bogost 2012, 5).

Die Welt vom Korrelationsmus zu lösen und auf die Komplexität aller Dinge aufmerksam zu machen, ist für Bogost nicht ausschließlich die Aufgabe Neuer Materialist\*innen oder Spekulativer Realisten, sondern die Aufgabe der Philosophie im Allgemeinen: “ This is just a starting point, an ante: to proceed as a philosopher today demands the rejection of correlationism.“ (Bogost 2012, 5)

Die Existenz der Welt und der Dinge soll für den Neomaterialismus nicht mehr basierend auf der Korrespondenz von Subjekt und Objekt begriffen werden, sondern es gilt, die Existenz der Dinge außerhalb dieser Korrelation zu betonen (vgl. Bogost 2012, 5ff).

*Spekulativ* bezieht sich darauf, dass während der menschlichen Abwesenheit, – zumindest nicht vom Menschen – bestimmt werden kann, was die Dinge tun. Darüber lässt sich nur spekulieren. Auch die objektorientierte Ontologie (OOO) rückt die Dinge ins Zentrum. Der Mensch bleibt Teil davon, ist jedoch nicht mehr Kernelement der Existenz (vgl. Bogost 2012, 6).

Zentral ist außerdem, dass sich dementsprechend innerhalb Neuer Materialismustheorien – wie eben der OOO – Beziehungen verändern: Dinge und Menschen können durchaus miteinander verschränkt sein. Viel wichtiger ist es jedoch zu betonen, dass es auch zwischen den Dingen zu Verschränkungen kommt und es Beziehungen gibt (vgl. Bogost 2012, 6). Die Dinge sind dementsprechend nicht bloß für uns Menschen gedacht. Dies gilt es verstehen zu lernen und anzuwenden (vgl. Bogost 2012, 9). Inwiefern kann es sich also trotz all dieser Gegensätze lohnen, Phänomenologie und Neuen Materialismus zu verbinden?

In seiner Kritik am Neuen Materialismus *The embarrassment of being human. A critique of new materialism and object-oriented ontology* (2018) erarbeitet Benjamin Boysen vor allem einen Punkt, der einen bedeutenden Link für die Auseinandersetzung zwischen Phänomenologie und Neuem Materialismus liefern kann. Boysen versucht Schwierigkeiten und Unklarheiten aufzuzeigen und sieht einen zentralen Ausgangspunkt der vom Neuen Materialismus geführten Debatte in einer so genannten „Semiophobia“ (Boysen 2018, 225). *Semiophobia* beschreibt nach Boysen ein „an ‚[...] unease with human reality as embedded in a semiotic reality [...]“ (Boysen 2018, 225). Damit expliziert Boysen, dass der Neue Materialismus vor allem mit Sprachsystemen zu kämpfen hat. Boysen argumentiert, dass neomaterialistische Denker\*innen nach einer anti-modernen Haltung streben und versuchen, in einem kindlich-naiven Zugang zu den Dingen zu kommen (vgl. Boysen 2018, 229ff). Indem die Phänomenologie scheinbar genau das Gegenteil versucht und zwar über die Reduktion als Methode zu den Sachen selbst zu kommen, eröffnet sich erneut eine große Kluft zwischen beiden.

Ist es möglich, in der Abgrenzung Neuer Materialismus Denker\*innen vom intentionalen subjektbasierten Erkennen (vgl. Bennett), in dem spekulativen, nach Boysen kindlich-naiven Erkennen der Dinge und dem Konzept der pathischen Erfahrung in der Phänomenologie, welches in einem Gespür ergreift, eine Verbindung beider Traditionen aufzuzeigen?

Wenn es ein Ziel des Neuen Materialismus ist, die Dinge als handlungsmächtige Aktanten anzuerkennen und ihnen zu begegnen, ohne sie auf Sprache reduzieren und ihre Spuren untersuchen und entschlüsseln zu müssen, ist ihr die Phänomenologie – zumindest in bestimmter Ausrichtung – gar nicht fern. Ein phänomenologisches Konzept des nicht eingeordneten Gespürs für die Dinge folgt einem ähnlichen Anspruch. In diesem Bestreben, die Kraft der Dinge ohne Übersetzung und ohne Interpretation anzuerkennen, kommen sich Neuer Materialismus und Phänomenologie nahe.

Der nachfolgende Abschnitt wirft die Frage auf, ob das Kochen als performativer Akt mit Hilfe phänomenologischer Fragen nach Wahrnehmung und Gespür, aber auch unter Berücksichtigung des Neuen Materialismus und seinem Zugang zu Handlungsmacht gelingen kann, die Bedeutungen aller Beteiligten am Akt des Kochens zu verdeutlichen. Wenn ja, wie gestaltet sich dieser Akt des Kochens und sein Zugang zur essbaren Materie?

### 3. Der performative Akt des Kochens

Kapitel 3 „Der performative Akt des Kochens“ etabliert ein Verständnis von Kochen als aufmerksame Praxis (vgl. Heldke 1992, 254) und steckt die Bedeutung des Begriffes *performativ* für vorliegende Arbeit ab. 3.1 „Kochen als pathische Erfahrung“ skizziert die Struktur eines performativen Akts des Kochens, der sämtliche Aktanten wertschätzt und expliziert die Bedeutung der improvisatorischen Handlung beim Kochen. Im Zuge dessen wird der Begriff *Gespür* wiederum relevant. 3.2 „Kreative Küchen“ wendet die signifikanten Theorien und Begriffe *Kraft* (vgl. Coole/Frost 2010, 10ff); *sich verwandt machen* (Haraway 2018, 140); *Intra-Aktion* (Barad 2007, 359); *Ding-Macht* (vgl. Bennett 2020, 31) und *distributive Handlungsmacht* (vgl. Bennett 2020, 87) aus den vorhergehenden Kapiteln an und verknüpft diese mit künstlerisch relevanten Arbeiten.

Maya Hey expliziert in ihrem Essay *On Performative Food Acts and the Human-Microbe Relationship* (2021) „Handlungspotenziale von Dingen“ jenseits menschlicher Einflussnahme (vgl. Hey 2021, 167). Die Relevanz des Begriffes *performativ* lehnt sich für Hey an die Bedeutungsstruktur von den Theorien über *Sprechakttheorien* an und resultiert außerdem aus Heys Auseinandersetzung mit Judith Butler (vgl. Hey 2021, 166).

Ein *Sprechakt* ist dann *performativ*, wenn er *Äußerung* und *Handlung* zugleich ist<sup>15</sup> (vgl. Hey 2021, 166). Indem *Sprechakte* wiederholt, irritiert oder ritualisiert werden, erlangen sie *Bedeutung* (vgl. Hey 2021, 166). *Performativität* und *Macht* sind eng miteinander verstrickt. *Diskursive Macht* manifestiert sich über *Sprechakte* und wird dadurch zur *formgebenden Instanz* (vgl. Hey 2021, 166).

„To perform“ bedeutet etwas zu tun, auszuführen, zu vollenden (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1). Auf die Zubereitung von Essen (als Bedingung einer nährenden Funktion) angewandt, meint „auszuführen“: Essen zu kochen, Essen anzurichten, Essen zu servieren (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1). Anhand von Barbara Kirshenblatt-Gimbletts Text *Playing to the Senses: Food as a Performance Medium* (1999) wird ersichtlich, dass die künstlerische, performative Auseinandersetzung mit Essen als *Medium* den Rahmen der bloßen Zubereitung sprengt (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999,

---

15 Beispiele für performative Sprechakte sind unter anderem „Ja, ich will!“ am Traualtar oder „Es ist ein Mädchen“ bei der Geburt. Beide Äußerungen erschaffen über das Geäußert-Werden Realität (vgl. Hey 2021, 166).

2ff). Während der performative Aspekt des Kochens als Alltagssituation in der Küche zu verorten ist (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 2), zeitigt sich der performative Akt des Kochens für Künstler\*innen, wie z. B. Rikrit Tiravanijas (1990) im öffentlichen Raum. Etwas zu performen, meint für Kirshenblatt-Gimblett neben „To perform is to do“ (Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1) zwei weitere wichtige Aspekte: „To perform is to behave.“ und „To perform is to show“ (Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1ff).

Erstgenanntes bezieht sich auf Alltagssituationen und die Umsetzung von Gewohnheiten, Etiketten, Ritualen, Kodifizierungen, Gesundheits- und Hygienevorschriften, Konsum etc. (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 2). „To perform is to show“ (Kirshenblatt-Gimblett 1999, 2) nimmt Bezug auf die Form der Inszenierung und Theatralik und steht im engen Zusammenhang mit Ästhetik von Essen (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 3). Diese drei Aspekte sind für Kirshenblatt-Gimblett die Knotenpunkte, an welchen sich Essen und Performance konzeptuell verknüpfen (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1).

Während Künstler\*innen Essen zu einem bedeutsamen Medium ermächtigen, erkennen zeitgenössische Denker\*innen das konzeptuelle Potential von Essen und Kochen insbesondere als Denkfiguren an (vgl. Hey 2021, 125ff; Heldke 1992, 254ff). Kochen wird von einer lebenserhaltenden Tätigkeit zu einer *thoughtful practice* umgedeutet und lehrt über die Tätigkeit des Kochens sowie die Relevanz und Kraft der essbaren Materie in einem Gefüge (vgl. Heldke 1992, 254; vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 3).

Thoughtful practice bezieht sich auf Lisa Heldkes Arbeiten, etwa *Recipes for Theory Making* (1992) und *Cooking as thoughtful practice* (1992). Kochen offenbart Qualitäten, die sie in ihrer Philosophie zu manifestieren versucht (vgl. Heldke 1992, 254). Das geschieht nicht ausschließlich im metaphorischen Sinn, wie z. B. dem Zusammenführen von Teilen zu einem Ganzen (einzelne Zutaten formen mit anderen Aktanten ein Gericht), sondern im angewandten Umgang mit essbarer Materie (vgl. Heldke 1992, 254). Ihre Forschungsarbeit verfolgt den Anspruch, die Trennlinie von Theorie und Praxis zu dekonstruieren und damit die Möglichkeiten des Philosophierens zu hinterfragen und zu erweitern (vgl. Heldke 1992, 254). Essentiell ist dabei, Bewusstsein für die Dekonstruktion der Trennlinie und der Hierarchisierung von Geistesarbeit und praktischer Arbeit zu schaffen (vgl. Heldke 1992, 204). Im Versuch einer Konzeption von Kochen als *thoughtful practice* orientiert sich Heldke an John Dewey, welcher sich in seinem Text *Experience and Nature* (1925) bereits gegen die scharfe Trennung von Theorie und Praxis ausgesprochen hat und im Laufe seines Schaffens ein Verständnis

von Theorie als thoughtful practice etablierte (vgl. Heldke 1992, 214). Heldke greift Deweys Verständnis auf und beschreibt dieses wie folgt:

„Thoughtful practices are those that are ‚intelligent‘, ‚inherently and immediately enjoyable,‘ and ‚full of enjoyed meanings‘ [...]. They are also ‚wary, observant, sensitive to slight hint and intimations.‘“ (Heldke 1992, 216)

Sowohl die Tätigkeit des Anbaus von Lebensmitteln, als auch die Verarbeitung von Essen kann in diesem Sinne für Heldke eine thoughtful practice sein, in der große Potentiale liegen, philosophische Debatten ums Essen zu transformieren (vgl. Heldeke 1992, 216ff).

### **3.1 Kochen als pathische Erfahrung**

In Kapitel 2.2.3 „Waldenfels und die pathische Erfahrung“ wurde über die Kreativität und die pathische Erfahrung ein Aspekt der Wahrnehmung dargelegt, welcher sich nicht unterordnen muss, sondern künstlerisch am Rande der Ordnungen seinen Ausdruck finden kann (vgl. Waldenfels 2012, 95). Resultierend aus Waldenfels' Verständnis von Essen als Fremdheitserfahrung, verortet sich die Begegnung mit Essen in den Lücken zwischen Pathos und Response und eröffnet Spielräume des kreativen Antwortens (vgl. Waldenfels 2010, 309ff). Auch das ist ein Grund dafür, dass Essen für Künstler\*innen in den letzten 30 Jahren zu einem fruchtbaren Medium geworden ist (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1).

Die Auseinandersetzung mit Essen versteht sich nicht nur für Künstler\*innen, sondern auch für Köch\*innen aufgrund diverser Aspekte als Fremdheitserfahrung. So können Köch\*innen Zutaten im Kochprozess fremd sein oder aus dem Verschränken unterschiedlicher Zutaten und Aktanten können neue, noch unbekannte Geschmäcker resultieren. In dieser Erfahrung mit dem Fremden kann Köch\*innen nur dann ein kreativer Output gelingen, wenn gelernte Ordnungsstrukturen zurückgewiesen werden (vgl. Waldenfels 2019, 21). Dabei sind Köch\*innen eben nicht aufgefordert, den Vorgang zu leiten, sondern alle (Köch\*innen, Zutaten, Raum, Zeit, Werkzeuge, Musik, etc.) Aktanten sind im Sinne distributiver Handlungsmacht maßgeblich für den Outcome eines

Gerichts verantwortlich (vgl. Bennett 2020, 86ff). Der intentionale Zugang zu essbarer Materie resultiert in diesem Verständnis nicht ausschließlich aus einem „Wiedererkennen der Dinge [, ...] die wir in sie hineingelegt haben“ (Merleau-Ponty 1984, 53), sondern aus dem Angesprochen-Werden und zur Antwort-gerufen-Sein als pathische Erfahrung (vgl. Waldenfels 2010, 22).

„[G]ehen wir von einer pathischen Erfahrung aus, die darin besteht, daß uns etwas affiziert, stimuliert, uns ins Erstaunen oder Erschrecken versetzt, uns anzieht oder abstößt, uns beschwingt oder belastet, so stellt sich das Ordnungsgeschehen als ein Prozeß der *Umsetzung* und *Umwandlung* dar.“ (Waldenfels 2019, 23)

Ordnungen tragen demnach etwas Prozesshaftes und Dynamisches in sich. Auch der Kochakt als pathische Erfahrung nimmt die prozesshaften Formgebungsstruktur, resultierend aus Pathos und Response, in die Umsetzung eines Gerichts auf. Dieses Verständnis von Kochen betont ein Miteinander und deutet an, dass ein Verständnis von Kochen, welches lediglich auf dem Aufeinandertreffen von Entitäten beruht, überholt ist (vgl. Waldenfels 2019, 22). Ist die Umsetzung eines expliziten Gerichts vorrangiges Ziel eines Kochaktes, sind Köch\*innen von einem referentiellen Rahmen abhängig.

„In the context of improvised performances, the creativity of invention can only emerge if preparation and a series of cultural, social, technical, and material constraints open a proper space for it.“ (Bertinetto 2020, 204)

Auch das technische Vorwissen der Köch\*innen ist für die Umsetzung eines Gerichts relevant (vgl. Bertinetto 2020, 204). Selbst wenn der referentielle Rahmen im Kochakt eine bedeutende Rolle spielt, weist der Kochprozess Teilhandlungen aus, die nicht ausschließlich auf einem technischen Vorwissen basieren können, sondern vom Gespür abhängig sein müssen, z.B. im Zuge ungefährender Schätzungen (vgl. Waldenfels 2019, 37). Vertraut man auf das Gespür, kann ein Akt des Kochens, zu einem kreativen performativen Akt erhoben werden. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob es tatsächlich das Gespür ist, welches sensibel für Zutaten, Raum und Zeit macht. Fordert das Gespür, resultierend aus einem Angesprochen-Sein der aktiven Materie tatsächlich

zu einer tastenden Berührung, also einer Handlung, im Kochakt, auf? Kann mithilfe des Gespürs über das Angesprochen-Sein einer Farbgebung, die Süße einer Frucht erschmeckt, über die Textur eines Teiges, die Konsistenz des Brotes erfühlt, über das Gespür für Temperatur die Dauer eines Fermentationsprozesses bis zum gewünschten Geschmack eingeschätzt, werden? Kann man mithilfe des Gespürs (außerhalb der Ordnungen) erfahren lernen, dass sich die essbare nicht-menschliche Materie aktiv zeigt, anspricht und zum Handeln auffordert? Wird dies bejaht, schließt sich die Frage an: Wozu fordert das Gespür in einem Kochprozess überhaupt auf? Es fordert mit seinem tastenden Charakter zur Improvisation auf (vgl. Waldenfels 2019, 23).

### **3.1.1 Die Loslösung vom Rezept und der performative Akt des Kochens**

Muss sich ein improvisatorischer Kochakt von sämtlichem Vorwissen in einem Kochprozess lösen und daraus resultierend Rezepte zurückgewiesen werden?

Rezepte als Zeitzeugen geben seit vielen Jahren Strukturen vor (vgl. Borghini 2015, 720). Dabei erzählen sie Geschichten von anderen Orten und anderen Zeiten, selten jedoch Geschichten über die Bedeutung der nicht-menschlichen Aktanten (vgl. Borghini 2015, 720). Sie folgen Ordnungsstrukturen und festigen sich ähnlich wie Sprechakte durch das Wiederholen und das wiederholte Kochen (vgl. Borghini 2015, 721). In seinem Artikel *What is a recipe?* (2015) skizziert Borghini die Grundstruktur einer Rezept-Theorie (vgl. Borghini 2015, 719ff).

Borghini versucht die Bedeutung von Rezepten zu stärken und betont die Vernachlässigung von Rezepten in einem wissenschaftlichen Diskurs (vgl. Borghini 2015, 720). Rezepte sind in ihrer offensichtlichen Form Handlungsanweisungen und versuchen eine sichere, nahrhafte und genüssliche Zubereitung zu gewähren (vgl. Borghini 2015, 720). Damit sind sie Kernelemente einer kulinarischen Kultur (vgl. Borghini 2015, 720). Weiter gedacht, sind Rezepte als Theorie eines Gerichtes durchaus als Zeitzeugen menschlicher Entwicklung zu verstehen (vgl. Borghini 2015, 720). Borghini und Piras positionieren in ihrem Text *The Philosophy of Food. Recipes Between Arts and Algorithms* (2020) Rezepte als komplexe Artefakte, welche Kultur, Umwelt und Normen repräsentieren können (vgl. Borghini/Piras 2020, VI).

### 3.1.2 Das unvollständige Rezept

Rezepte bestehen meist aus einer Liste von Zutaten und den dazugehörigen Prozessen zur Gewährleistung der Zubereitung (vgl. Borghini 2015, 734). Indem Borghini aus unterschiedlichen philosophischen Richtungen die Bedeutung von Rezepten zu skizzieren versucht, macht er auch auf die Unvollständigkeit ihrer Struktur aufmerksam, da diese nie alle am Gericht beteiligten Aktanten angeben (vgl. Borghini 2015, 726). Die Bedeutung von Rezepten hängt für Borghini nicht vollständig vom Menschen, sondern von allen Aktanten wie „Elektronen, Wasser, Zellen, Tiere, Sterne, Menschen, Geld und Staaten“ ab (vgl. Borghini 2015, 720; vgl. Borghini 2015, 727).

Indem Rezepte immer nur Teilaspekte ausweisen, erschaffen sie Hierarchien. Die Unmöglichkeit der Vollständigkeit fördert Selektivität zuungunsten bestimmter Aktanten. Welche Aspekte schaffen es aber typischerweise in ein Rezept?

Nur die Grundzutaten und Utensilien werden in Rezepten angegeben. Im Schatten dieser werden unendliche viele andere maßgebliche Faktoren nicht beachtet (vgl. Borghini 2015, 730). Mikroorganismen als wichtige Teilaspekte eines Kochaktes werden in Rezepten selten ausgewiesen. Auch Aspekten wie dem Umfeld, der vorherrschenden Jahreszeit beim Kochen, der Wahl der Messer, der Verfassung der Köch\*innen, den technischen Fähigkeiten, der Produktion der Zutaten, der Herkunft der Produkte wird wenig Wichtigkeit beigemessen. Nicht selten zeigen sich Köch\*innen verwundert, wenn die Umsetzung eines Gerichtes, trotz des akribischen Befolgens eines Rezeptes nicht gelingt und das Resultat dem erwünschten Geschmack nicht entspricht.

Grund für dieses „Scheitern“ kann unter anderem das mangelnde Bewusstsein einzelner Köch\*innen für distributive Handlungsmacht sein. Alle Aktanten gestalten gemeinsam das Gericht. Die Struktur von Rezepten neigt jedoch dazu, Angaben im Rezept auf das Nötigste zu beschränken. Deshalb sind Rezepte trügerisch und können unmöglich ein Duplikat eines angedachten Gerichtes hervorbringen (vgl. Borghini 2015, 730).<sup>16</sup>

---

16 In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, ob die Möglichkeit besteht, Rezepte zu kreieren, welche auf möglichst viele Aspekte innerhalb des Kochprozesses aufmerksam machen und sich darauf fokussiert, die distributive Handlungsmacht innerhalb eines Kochaktes zu skizzieren? Wie hätten diese Rezepte auszusehen und welche Aspekte spielen dafür eine Rolle?

Hält man sich zu strikt an Rezepte, wird der Raum für Kreativität und Improvisation, als zentrale Teilaspekte des Kochaktes, maßgeblich limitiert (vgl. Bertinetto 2020).

### **3.1.3 Improvisation und Kreativität im Kochakt**

Bertinetto widmet sich in seinem Text *Performing the unexpected. Improvisation and Artistic Creativity* (2012) dem Verhältnis von Improvisation und Kreativität. Dabei untersucht Bertinetto sowohl den Zusammenhang von Kreativität und Regeln, als auch das Verhältnis von Kreativität und Kunst (vgl. Bertinetto 2012, 117ff). Kreativität meint im Sinne Bertinettos nichts, das ausschließlich der Kunst obliegt, sondern einen zentralen Teilaspekt des rationalen, menschlichen Handelns überhaupt (vgl. Bertinetto 2012, 122). Dennoch hat Kreativität in der Kunst einen besonderen Stellenwert. Das kreative Kunstwerk ist „einzigartig“, „originell“, „kontingent“, „wertvoll“ und „nicht wiederholbar“ (Bertinetto 2012, 128).

Im Gegensatz zur gängigen Vorstellung, dass Kreativität völlig frei ist, geht Bertinetto (2012: 119) davon aus, dass sie verschiedene Regeln zu befolgen hat. Diese sind ihrerseits allerdings nicht als fest, sondern als dynamisch zu verstehen. Sie variieren in ihrer Ausformulierung, je nach Lebenssituation oder Anwendung (vgl. Bertinetto 2012, 121). Der Outcome eines kreativen Aktes ist unvorhersehbarer, aber positiv bewertet und überraschend. Das trifft selbst dann zu, wenn er geplant ist und Regeln folgt (vgl. Bertinetto 2012, 118). Kreative Prozesse können Regeln ihrerseits ebenfalls verändern (vgl. Bertinetto 2012, 121).

Wenn Künstler\*innen innerhalb eines Netzes aus Regeln und Konventionen Werke erschaffen, haben auch die entstehenden künstlerischen Arbeiten dennoch das Potenzial, Regeln und Konventionen zu transformieren (Bertinetto 2012, 124). Normative Praktiken resultieren aus der Improvisation und sind als dynamisch zu denken (vgl. Bertinetto 2020, 203ff). Indem sich Künstler\*innen auf veränderte Normen beziehen, wird dieser Prozess zu „einer fortlaufenden intersubjektiven Aufgabe“ (Bertinetto 2012, 124). Die Kunst erhebt sich dadurch selbst zur Regel und schafft neue Regelstrukturen als Maßstab anknüpfender Kunstwerke (vgl. Bertinetto 2012, 124). Damit befinden sich Künstler\*innen stetig im Spannungsfeld, Regeln zu befolgen und andere zu umgehen (vgl. Bertinetto 2012, 126). In diesem kreativen Prozess ist das Material, mit dem Künstler\*innen arbeiten, nicht bloß etwas, an dem sie sich bedienen.

„On the contrary, it gives artists impulses, sometimes surprising ones, that they should be able to grasp and that may lead them to variously modify, in a more or less experimental way, the initial idea as well as the forms and techniques used (the ‘recipe’), before achieving the final product.“ (Bertinetto 2012, 127)

Ein besonders wichtiges Merkmal der Kreativität ist für Bertinetto die Improvisation (vgl. Bertinetto 2012, 129). Improvisation beschreibt einen Prozess, „[...] der sich entfaltet, während er erschaffen wird“ (Bertinetto 2012, 129) und der nicht wiederholbar ist (vgl. Bertinetto 2012, 129). Bertinetto versteht Improvisation als eine konstante, ernste Reflexion des menschlichen Verhältnisses zur Welt (vgl. Bertinetto 2012, 123). Somit ist die Improvisation ein wichtiger Teilaspekt der Kreativität, welcher die zentrale Voraussetzung mit dem Potenzial, Veränderungen in hinderlichen Zugängen zur Welt zu etablieren (vgl. Bertinetto 2020, 203).

### **3.1.4 Struktur der Improvisation**

Improvisation folgt einer dialektischen Struktur aus Vorbereitung und Improvisation (vgl. Bertinetto 2012, 132). Eine Performance ist dann improvisiert, wenn kein Plan vorliegt, sondern dieser erst vor Ort entsteht (vgl. Bertinetto 2020, 204).

Im Kochprozess spielt Improvisation eine bedeutende Rolle, da Zutaten auf äußere Umstände wie z. B. Temperatur, Jahreszeit, und Raum reagieren und aufgrund dieser Umstände ständig in Form, Konsistenz, Geschmack oder Farbe variieren. Es beeinflussen jedoch nicht bloß die äußeren Umstände die Zutaten, sondern auch umgekehrt werden die äußeren Umstände von Zutaten beeinflusst und transformiert. Dieses dynamische Verständnis fordert zu einer großen Flexibilität und Kreativität im Kochakt und damit zum Improvisieren auf. Ähnlich wie in der Kunst ist die „Belohnung“ der Improvisation im performativen Kochakt eine neue ästhetische wie geschmackliche Ausformulierung, die sich häufig zu neuen Regeln etabliert (vgl. Bertinetto 2020, 205).

In letzter Konsequenz kann Improvisation als Voraussetzung der Reflexion über Normen nicht ausschließlich ästhetische Aspekte verändern, sondern Grundstrukturen und Zugänge hinterfragen und damit Wandel einläuten. Somit wird Improvisation zur

wichtigen Instanz, hin zu einem veränderten Umgang mit nicht-menschlichen Aktanten in Kochakten. Jede Improvisation fordert zu neuem Handeln auf (vgl. Bertinetto 2020, 205). Das beherbergt ein unfassbares Potential. Für ein performatives Verständnis von Kochen, resultierend aus einer kollektiven Handlung, bedeutet das, dass Kochen, trotz der Befolgung von Regeln (z.B. Rezepten) und Konventionen (z.B. Tischmanieren), kreativen Output erschaffen kann.

In seinem Text *Dishes as Performances. Authenticity, Normativity and Improvisation in the Kitchen* (2020) positioniert Bertinetto Speisen als Performances und vergleicht ihre Struktur mit musikalischen Performances (vgl. Bertinetto 2020, 111ff.). Dies begründet Bertinetto einerseits, indem er eine Analogie zwischen 1. Rezept, 2. Zutaten, 3. Gericht<sup>17</sup> und 1. Komposition, 2. musikalische Zutaten (Sänger, Instrumente etc.) und der 3. musikalischen Performance zieht (vgl. Bertinetto 2020, 112).

Durch die Performance wird ein Rezept oder eine Komposition zum Leben erweckt (vgl. Bertinetto 2020, 113ff.). Für Bertinetto werden sowohl in einer musikalischen, als auch in einer kulinarischen Performance, Rezepte und Kompositionen verändert und können damit sogar neue Werke hervorbringen (vgl. Bertinetto 2020, 137). Indem die Improvisation ein wichtiger Teilaspekt der Performance ist, wirft sie einerseits Fragen nach Interpretationsfreiheit und Authentizität auf (vgl. Bertinetto 2020, 117f.), andererseits konfrontiert diese Struktur auch mit der Frage, welche Aspekte für eine Performance relevant sind und wirft uns zurück zur Unvollständigkeit von Rezepten (vgl. Borghinis 2015, 730). Die in der Performance entstehende Normativität der Improvisation hängt von materiellen und kulturellen<sup>18</sup> Aspekten ab und ergibt sich maßgeblich aus den Reaktionen der einzelnen Aktanten und weniger aus den Intentionen der Produzent\*innen (vgl. Bertinetto 2020, 126ff.). Die musikalische Improvisation wird erst relevant, wenn einerseits das Instrument auf die Idee der Musiker\*innen reagiert und andererseits die anderen Instrumente auf den improvisierten Input reagieren (vgl.

---

17 Aus Perspektive der vorliegenden Arbeit erweist es sich als fruchtbarer Kochen (anstelle des Gerichts) als Analogie zur musikalischen Performance vorzuschlagen. Der Grund dafür ist, dass das Gericht in seiner Abgeschlossenheit stärker einem fertigen Lied, als einer musikalischen Performance gleicht. Dieser Ansatz wird im vorliegenden Kapitel dementsprechend umgesetzt und immer wieder reflektiert.

18 z.B.: Wo wird gekocht? Welche Zutaten stehen zur Verfügung? Woher kommen Zutaten ursprünglich? Welche Rolle spielt kulturelle Aneignung in diesem Kontext? Welche Rolle spielen kapitalistische Systeme?

Bertinetto 2020, 135). Die Intention der Produzent\*innen ist an dieser Stelle nicht vordergründig. Die Basis für diese Prozesse sind für Bertinetto Rezepte oder Kompositionen und die Relevanz dieser resultiert aus der performativen Umsetzung (vgl. Bertinetto 2020, 129). Bertinetto versteht Improvisation als eine Übung distributiver Kreativität, die sich nicht nur auf Künstler\*innen oder generell Akteur\*innen bezieht, sondern maßgeblich aus den Beziehungen von Subjekt und Objekt resultiert (vgl. Bertinetto 2020, 138). Improvisation etabliert eine Form der Kreativität, welche nicht ausschließlich den Köch\*innen oder Musiker\*innen, sondern allen teilhabenden Instanzen obliegt (vgl. Bertinetto 2020, 138). In der Küche lässt sich die Struktur der Improvisation klar erkennen. Beim performativen Akt des Kochens handeln einzelne Zutaten miteinander. Manche Prozesse verbinden Zutaten dermaßen, dass sie anschließend nicht mehr voneinander trennbar sind. Andere Ingredienzien rufen hingegen eine Abspaltung hervor (vgl. Bertinetto 2020, 129f.). So verbinden sich Salz und Milch etwa vollständig, Milch und Zitronen spalten sich hingegen ab. Die Voraussetzungen für Improvisation liegen nicht außerhalb ebendieser, sondern ergeben sich in bzw. aus der Improvisation selbst (vgl. Bertinetto 2020, 204). Grundvoraussetzung für Improvisation ist ein Gespür für unerwartete Momente und für die Materie selbst, da Improvisation sich immer aus einem Zusammenspiel unterschiedlicher Einflussfaktoren ergibt (vgl. Bertinetto 2020, 206ff.). Nur wenn einzelne Aktanten auf einen Improvisationsimpuls reagieren, kann Improvisation gelingen (vgl. Bertinetto 2020, 217)

### **3.2 Kreative Küchen**

Ein Beispiel für diesen Ansatz ist das Lokal Silo, in London Hackney Wick (2019)<sup>19</sup>. Das Silo ist das erste Zero Waste Lokal der Welt und hat sich der Aufgabe verschrieben, Kochen als ganzheitliche Kreislaufwirtschaft zu verstehen (vgl. McMaster 2019, 12ff). Damit beginnt Kochen<sup>20</sup> nicht mit der Idee einzelner Köch\*innen, sondern entsteht aus

---

<sup>19</sup> Gründungsjahr in London.

<sup>20</sup> Kochen bedingt, dass Nicht-Menschliches der Natur entnommen wird. Über die Zubereitung wird Nicht-Menschliches von etwas Natürlichem zu etwas Kulturellem transformiert (vgl. Kirshenblatt-

einem gemeinsamen Schaffensprozess mit der Umwelt. Beinhaltet ein Gericht eine Karotte, wird in Silos Küche nicht ausschließlich die Karotte bedeutungsvoll, sondern die Erde, der Samen, der Fruchtkörper, das Grün, als auch die Schale: Sie alle werden als handelnde Aktanten im Kochakt verstanden. Ideen für Gerichte und neue Geschmäcker werden demnach nicht von vornherein in den Köpfen der Köch\*innen entwickelt, sie entstehen vielmehr im Angesprochen-Sein durch die essbare Materie. Indem Lebensmittel nicht als nur aus der Frucht bestehend verstanden werden und im Kochprozess die ganze Pflanze wertgeschätzt wird, gelingt es den Köch\*innen Müll auf ein Minimum zu reduzieren (vgl. McMaster 2019, 12).

Eine der wichtigsten Mitarbeiter\*innen dieser Prozesse sind Mikroorganismen, die unter anderem Fermentationsprozesse einleiten (vgl. Fournier 2017, 2ff). Das Silo versucht nicht nur Bewusstsein für einen wertschätzenden Umgang mit nicht-menschlichen Aktanten zu schaffen, sondern drückt diese Prozesse in kunstvoller Weise am Teller aus. Diese Arbeit ist für Silos Chef-Koch Douglas McMaster besonders von Intuition geprägt (McMaster 2019, 12). Indem Köch\*innen im Zusammenspiel mit essbarer Materie zu kreativem Handeln aufgefordert sind, verschwimmt in der Gestaltung von Gerichten, die Grenze zwischen Kunst und Kochen (vgl. Adriá 2019, 186). Kochen wird dadurch zum Spielraum kreativen Schaffens. In Küchen wie dem Silo London oder auch dem Noma (2003) in Kopenhagen spielt Fermentation eine zentrale Rolle. Menschen sind in Fermentationsprozessen nicht die bedeutendsten, handlungsfähigen Aktanten (vgl. Hey 2021, 165f.). Fermentation, als Beispiel performativer Kochakte, kann somit als Exempel distributiver Handlungsmacht interpretiert werden. „[D]istributed agency provides a useful way to show the interplaying agencies from which fermentation comes into being [...]“ (Hey 2021, 166)

„Since performative systems produce emergent behaviors in indeterminate, unpredictable ways—which is to say that they can only be described as they evolve and come into being—performative food acts can dislodge fixed ontologies often ascribed to microbes, foods, or even the humans who eat them.“ (Hey 2021, 174)

---

Gimblett 1999, 19). Die Wahl der Zutaten, basierend auf Geruch, Größe, kultureller Bedeutung, Texte etc., muss in einem Kochprozess gut überlegt sein (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 19).

Kochen – als performativer Akt – hat damit das Potential, ethische und politische Dimensionen des Zusammenlebens zu überdenken und Intra-Aktionen offenzulegen (vgl. Hey 2021, 165).

### 3.2.1 Kochen als visueller Genuss

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass der performative Akt des Kochens nur dann kreative Ausdrücke finden kann, wenn Köch\*innen nicht ausschließlich Regelstrukturen folgen, sondern sich von allen Aktanten ansprechen lassen, und sich im Antworten von ihrem Gespür leiten lassen (vgl. Waldenfels 2010, 20). Diese distributive Handlungsmacht kann sich in Alltagssituationen des Kochens erkenntlich zeigen, wird in gehobenen Küchen als Inspirationsquelle genützt und findet in der Kunst einen besonders starken Ausdruck (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1ff). Es gilt: „Embrace the power of imagination and creativity to shape a world in which all species thrive“ (Superflux 2022, 34).

Folgender Abschnitt umreißt künstlerische Arbeiten, welche in ihrer Auseinandersetzung mit essbarer Materie Kreativität und Phantasie nutzen, um neue Ausdrucksformen eines artenübergreifenden Intra-Agierens zu entwickeln.

Auch wenn zwischen der Publikation von Barbara Kirshenblatt-Gimblett Essay *Playing to the Senses: Food as a Performance Medium* (1999) und heute 30 Jahre liegen, ist ihre Auseinandersetzung nach wie vor aktuell. Ergänzend dazu werden im folgenden Abschnitt weitere aktuelle Künstler\*innen und künstlerische Arbeiten vorgestellt und explizit mit den Begriffen *sich verwandt machen* (Haraway 2018, 140), *Intra-Aktion* (vgl. Barad 2007, 359), und *distributive Handlungsmacht* (vgl. Bennett 2020, 87), in Verbindung gesetzt.

Besonders jene künstlerischen Arbeiten, die dem Anspruch, nicht-menschliche Aktanten als aktiv zu positionieren, Speisen entweder als ein Zusammenspiel aus Köch\*innen und essbarer Materie (und anderen Einflussfaktoren) verstehen, oder sogar versuchen, die Kraft der essbaren Materie als vom Menschen unabhängig auszuweisen, haben für den neomaterialistischen Ansatz Relevanz. Der gastronomische Diskurs ist jedenfalls nicht nur für Köch\*innen, sondern auch für Künstler\*innen ein fruchtbares Feld des Ausdrucks. Künstler\*innen sehen sich mit der Aufgabe konfrontiert, der Debatte des

Kochens in Abgrenzung zur Gastronomie Neues und Bereicherndes hinzufügen (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1). Köch\*innen nehmen über Kochtechniken, ästhetische Ansprüche, Rezepte, Essen und Protokolle schon einen breiten Sektor ein (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 1). Deshalb stützen sich Künstler\*innen in ihrer Auseinandersetzung mit Essen häufig auf Dissoziationen (vgl. Kirshenblatt-Gimblett, 1999, 3). Damit ist gemeint, dass sich eine Vielzahl an künstlerischen Arbeiten nicht zentral mit Geschmacksurteilen beim Verzehr auseinandersetzt. Essen wird innerhalb künstlerischer Inszenierungen meist eben gerade nicht gegessen, sondern hat die Funktion eines Mediums oder Materials.

Dass das Thema breitenwirksam ist, belegt etwa die Ausstellung *Mahlzeit* im Dom Museum Wien, zu sehen vom 29. September 2022 – 27. August 2023. Sie macht die Aktualität des Mediums Essen sichtbar. In der Breite der Ausstellung wird sichtbar, dass eine Art der künstlerischen Annäherung darin besteht, Essen als Material<sup>21</sup> zu verwenden. Andere Künstler\*innen kommen über Malereien<sup>22</sup>, skulpturale Arbeiten<sup>23</sup>, digitalen Arbeiten<sup>24</sup> oder konzeptuell zum Essen (vgl. Schwanberg 2022, 214ff). Der tatsächliche leibliche Verzehr von Essen spielt in dieser Ausstellung keine Rolle, was jedoch nicht bedeutet, dass der Geschmack der Darstellungen nicht imaginiert werden kann (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 3).

Ähnlich wie Musiker\*innen beim Lesen von Kompositionen ganze Lieder vor ihrem inneren Ohr hören können, können geschulte Esser\*innen Geschmäcker beim Lesen eines Rezeptes oder dem Anblick eines Gerichts imaginieren (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 2f.). Kirshenblatt-Gimblett erwähnt in diesem Zusammenhang Künstler\*innen wie Alicia Rios. Rios Arbeit *Organoleptic Deconstruction in Three Movements* (1993) fokussiert insbesondere auf die taktilen Aspekte von Essen und erhebt in einem Akt ihrer Performance, Kauen zu einem gesamten Körperprozess (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 4f.).

---

21 z. B. Anna Paul – Bread Piece, 2022; Christian Eisenberger – Ohne Titel (Zuckerobjekt), 2008; Nelson Jalil – Algo vivo dentro de algo muerto, 2021 (in: Ausstellung *Mahlzeit* 2022).

22 z. B. Maria Lassning – Selbstporträt mit Kochtopf, 1995 (in: Ausstellung *Mahlzeit* 2022),

23 z. B. Daniel Spoerri – Tableau Piège, 1972 (in: Ausstellung *Mahlzeit* 2022).

24 z. B. Zina Saro-Wiwa – Table Manners: Season 2, 2019 (in: Ausstellung *Mahlzeit* 2022).

Andere Zugänge wie zum Beispiel der Filippo Tommaso Marinettis in *The Futurist Cookbook* (1930) sehen den Körper und seine Abhängigkeit von Ernährung als überwindbar (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 7). In Aktionen wie der *Taktilen Dinner Party* (1930) sehen die Futuristen die Erfahrung mit Essen nicht mehr zwingend mit dessen Verzehr verbunden (vgl. Martinetti 2014, 170). Der performative Rahmen liegt dadurch außerhalb der Ernährungsfunktion und versucht vielmehr, einen philosophischen, futuristischen Zugang zur Welt zu repräsentieren (vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1999, 7).

### **3.2.1.1 Kochen und die Bedeutung der Intra-Aktion**

Die Intra-Aktion von essbarer Materie lässt sich in einem künstlerischen Kontext am besten verdeutlichen, wenn ganze Kochprozesse kontextuell auf eine andere Ebene gehoben werden, etwa indem Künstler\*innen diese im Ausstellungsraum positionieren. Intra-Aktion meint in diesem Zusammenhang nicht mehr ausschließlich die Intra-Aktion der Zutaten, Köch\*innen und anderen Aktanten. Vielmehr bezieht sich der Begriff nun auf in der Öffentlichkeit zur Schau Gestelltes, auf Performances und den daraus resultierenden Intra-Aktionen zwischen Künstler\*innen und Besucher\*innen, aber auch mit Raum und Zeit.

Indem Rikrit Tiravanija 1990 in der Paula Alle Gallery in New York Pad Thai kochte, machte er auf ebendiese komplexe Bedeutungsebene aufmerksam (vgl. Bröck 2017, 173). Tiravanija verwendete nicht nur einzelne Zutaten als Medium, sondern schenkte sowohl dem ganzen Kochprozess, als auch dem gemeinsamen Essen, seine Aufmerksamkeit (vgl. Bröck 2017, 178).

2015 zeigte Tiravanija seine Installation *Do we Dream under the same sky* (Art Basel) und versorgte auch dort die Besucher\*innen mit Essen (vgl. Bröcker 2017, 173). Felix Bröcker, ehemaliger Chef de Cuisine, verdeutlicht in seinem Text *Food as a Medium between Art and Cuisine* (2017), dass jene Arbeiten Tiravanijas, die im ersten Moment mit einer klassischen gastronomischen Dienstleistung verbunden sind, viel tiefere Dimensionen abhandeln (vgl. Bröcker 2017, 174ff.). Wenn Tiravanija Pad Thai kocht, ist nicht lediglich die Inszenierung im Raum relevant. Um ein umfangreiches Verständnis für seine künstlerische Arbeit zu entwickeln, ist sowohl ein Wissen über die Herkunft der Speisen, als auch die Bedeutung aller verwendeten Zutaten relevant (vgl. Bröcker 2017,

174). Diese zusätzliche Beschäftigung kann die Auseinandersetzung mit Tiravanijas Arbeit enorm bereichern. *Do we Dream under the same sky* etablierte während der *Art Basel* einen Treffpunkt (vgl. Bröck 2017, 176). Besucher\*innen wurden beim Essen aktiver Teil von Tiravanijas Kunst. Diese Kunstform verdeutlicht eine soziale Kraft, welche mit Nicolas Bourriaud als relationale Kunst gelesen werden kann (vgl. Bröck 2017, 176). Relationale Ästhetik<sup>25</sup> ist für Bourriaud keine Theorie, sondern eine Untersuchung der Zusammenhänge, der Relationen zwischen Künstler\*innen und Arbeiten (vgl. Bourriaud 2003, 1).

### 3.2.1.2 Kochen als Möglichkeit des Sich-Verwandt-Machens

Kochen macht unterschiedliche Lebensmittel verwandt, indem es – durch das Zusammenfügen dieser – neue Gerichte hervorbringt. Hat Kochen als bedeutsamer Akt über seine Struktur des Verbindens<sup>26</sup> und über die der Transformation<sup>27</sup> das Potenzial, Geschichten des artenübergreifenden Zusammenlebens sinnlich erfahrbar zu machen?

Wie hätte ein Kochakt auszusehen, der möglichst wertschätzend und ressourcenschonend mit den an der Gestaltung eines Gerichts beteiligten Aktanten umgeht? Wie füllt man die Lücke der fehlenden gemeinsamen Sprache? Wie hätte ein Gathering auszusehen, welches nicht ausschließlich das relationale Verhältnis der menschlichen Besucher\*innen sichtbar und spürbar macht?

Im Rahmen der Ausstellung *Our time on Earth* (2022) im Barbican London und bei der *Biennale Architettura* (2021) wurde eine Arbeit gezeigt, die zwar nicht explizit den Kochakt ausstellt, aber diesen imaginiert. Unter dem Titel *Refuge for Resurgence* kreierte Superflux ein arten-übergreifendes Dinnersetting (Tisch, Sessel, Besteck, Teller) mit

---

25 „Die künstlerische Tätigkeit strebt ihrerseits nach bescheidenen Verbindungen, öffnet (ein oder zwei) versperrte Passagen und verbindet voneinander getrennte Realitätsebenen.“ (Bourriaud 2003, 2). Bourriaud sieht die Frage nach den Relationen in der Kunst als eine der wichtigsten Auseinandersetzungen der 90iger Jahre (vgl. Bourriaud 2003, 3). Die Relationale Ästhetik Bourriauds verortet sich in einer materialistischen Tradition und findet ihre Bezüge in den Theorien Althusser (Materialismus der Begegnung) (vgl. Bourriaud 2003, 3).

26 Zutaten miteinander verbinden; Mensch und Nicht-Mensch verbinden.

27 Körper transformieren; Aggregatzustände transformieren.

Tieren, Vögeln, Pflanzen und Pilzen. Superflux versuchte damit unterschiedliche Lebensformen zu versammeln, um die Welt nach dem Anthropozän zu feiern. „Letztendlich wollten wir jeder Spezies am Tisch die Liebe, Sorgfalt und Aufmerksamkeit schenken, die wir uns selbst – den Menschen – schenken“ (Superflux 2022, 36). Superflux macht mit dieser künstlerischen Arbeit darauf aufmerksam, dass es neue Formen des Zusammenlebens zu finden gilt, in denen sich alle Lebewesen als gleichwertig verstehen lassen und an einem Tisch zusammenkommen (vgl. Superflux 2022, 36). Es gilt „Die Kraft der Phantasie und Kreativität zu nutzen, um eine Welt zu gestalten, in der alle Arten gedeihen (unsere Zeit auf der Erde)“ (Superflux 2022, 34). Die Auseinandersetzung mit essbarer Materie in einer wertschätzenden Form folgt also zu großen Teilen auch dem Anspruch, ökologisch zu sein. Der Philosoph Timothy Morton betont in seinem Buch *All Art is ecological* (2018), dass indem der Mensch Mit-der-Welt-ist, immer schon ökologisch ist (vgl. Morton 2021, 104f.). Aus dieser Perspektive leistet der performative Akt des Kochens einen ökologischen Beitrag zur Kunstwelt.

### **3.2.1.3 Kochen als Beispiel für distributive Handlungsmacht**

- „1. Start by handling the Earth with care
2. Remove settler colonialism, neoliberalism and financialization
3. (optionally also the 1%)
4. Place the remaining Earth in the fridge until it cools by 2 - 3°C
5. Add a pinch of ozone and oxygen to the atmosphere and stir gently
6. Seal mines and wells tightly
7. Add a new thin layer of worm-rich soil and mix softly
8. Top with a generous amount of queerness
9. Leave the mixture to rest until ecosystems get stronger
10. Sprinkle with desire for alternative futures“

(Nerea Calvillo / C+ architectas, in: Obrist/Stasinopoulos 2021, 100)

Der Umgang mit nicht-menschlichen Aktanten im Sinne eines wertschätzenden gemeinsamen Handelns beschäftigt zahlreiche Künstler\*innen des 21. Jahrhunderts (vgl. Obrist/ Stasinopoulos 2021, 1ff). Unter dem Titel *Remember Nature* (2021) versammeln Hans Ulrich Obrist und Kostas Stasinopoulos künstlerische Statements und erinnern Leser\*innen an die Verschränkungen von Mensch und Umwelt (vgl. Obrist/ Stasinopoulos 2021, 1ff). Die vorliegende Arbeit setzt das Verständnis voraus, dass aus einem performativen Akt des Kochens die Aufforderung eines wertschätzenden Umgangs miteinander resultiert. Jeder Kochakt ist Beispiel distributiver Handlungsmacht. Keine Tätigkeit in der Küche, mit dem Ziel ein Gericht zuzubereiten, kann jemals ohne das Zusammenspiel unterschiedlicher Aktanten zu Stande kommen. Die Spielräume und Zeiten, in denen einzelne Aktanten in einer distributiven Handlung agieren, sind jedoch verschieden. Die Basis eines Kochprozesses wie z. B. das Backen eines Brotes, sind Wasser, Mehl, Hefe und Salz. Die Zahl der gemeinsam wirkenden Aktanten ist jedoch weit größer.

Während Hefe beim „Gehen“ des Teiges der bedeutungsvollste Aktant im Kochprozess ist, wird der menschliche Aktant dann relevant, wenn der Teig zu kneten, in Form zu bringen und schlussendlich mit technischen Hilfsmitteln zu backen ist. Der Mensch ist demnach nicht während des gesamten Kochaktes relevant. Seine Bedeutung wird somit in der distributiven Handlung des Brotbackens bzw. Kochens dezentriert (vgl. Hey 2021, 170).

Ein performativer Akt des Kochens und seine distributive Handlungsstruktur bedingen Achtsamkeit und Sensibilität in Hinblick auf die Kräfte nicht-menschlicher Aktanten (vgl. Hey 2021, 170). „Mensch und Nahrungsmittel sind nicht mehr als individueller Esser und gegessenes Objekt [voneinander] isolierbar, sondern erscheinen als komplexes Geflecht von Beziehungen.“ (Hey 2021, 173f.) Zusammengefasst zeigt sich, dass sich die Verschränkungen von menschlichen und nicht-menschlichen Aktanten als ein artenübergreifendes Miteinander in künstlerischen Arbeiten, aber auch in simplen Kochprozessen zeitigen.

## Schlussfolgerung

Neomaterialistische Theorien ermöglichen ein Verständnis von essbarer Materie als nicht-menschlicher Aktant, der aktiv und handlungsmächtig ist. Menschliche als auch nicht-menschliche Aktanten, sind im Kochakt aktiv, streben und sind gemeinsam, geteilt handlungsmächtig. Sie treten in Intra-Aktion. Im performativen Kochakt gestaltet sich demnach die Kraft aller teilhabenden Aktanten als distributive Handlungsmacht aus. Bestimmte Kochakte zeigen, dass Nicht-Menschen mit Nicht-Menschen ganz unabhängig von menschlichen Aktanten agieren (z.B. in der Fermentation). Andere Kochakte, wie z. B. das Backen von Brot, formulieren sich als ein Zusammenspiel sowohl von Nicht-Mensch und Nicht-Mensch (Hefe reagiert mit Mehl und Wasser), aber auch von Mensch und Nicht-Mensch (Mensch agiert mit Teig) aus.

Wirken Menschen und Nicht-Menschen gemeinsam, spielt die Aufmerksamkeit und Wahrnehmung des Menschen für nicht-menschliche Materie eine besondere Rolle. Kochprozesse werden nicht von Köch\*innen geleitet, sondern sind ein gemeinsamer Prozess unter Teilhabe aller Aktanten.

Kochen als pathische Erfahrung spricht an, beruhigt, regt auf, überrascht, erfreut, macht gierig, schürt Erwartungen, lässt aufmerken und betont darüber hinaus die Bedeutung des Anderen, der immer schon zur Antwort ruft. Die Spielräume des Gestaltens sind im Kochakt vielfältig und resultieren aus Pathos und Response. Indem Pathos und Response nicht ineinander fallen, folgt ein kreativer Kochakt nicht den gegebenen Regelstrukturen und Ordnungen, sondern findet seine Ausdrücke in den Lücken und an den Rändern der Erfahrung. Dies fordert zum Improvisieren auf. Die Improvisation hat das Potential, neue Regeln des Miteinanders in Form neuer Gerichte hervorzubringen und setzt dadurch erneut pathische Erfahrungen in Gang. Indem man dem Gespür beim Kochen folgt, wird eine Annäherung an die essbare Materie über alle Sinne möglich. Außerhalb der gewohnten Ordnungsstrukturen zeitigen sich schließlich kreative Ausdrücke und andere Formen des Denkens. Sie haben das Potential, neue Geschichten eines artenübergreifenden Zusammenlebens zu erzählen. Die Kraft der essbaren Materie spricht menschliche Aktanten auf unterschiedliche Weise an und ruft zur Antwort auf. Das Verhältnis aus Pathos und Response wird damit zur Voraussetzung eines sichtbar- und nachvollziehbar Machens, artenübergreifender Intra-Aktionen. Mit Hilfe der Kunst gelingt es, diese Verschränkungen der Aktanten aus ihrem alltäglichen Zusammenhang

zu lösen und in anderer/neuer Form deutlicher erscheinen zu lassen. Die zahlreichen in der Arbeit ausgewiesenen künstlerischen Positionen zeigen, dass die zeitgenössische Kunst distributive Handlungsmacht und die Kraft essbarer Materie explizit machen kann. Aufgrund dessen sehe ich mich in einer weiterführenden Auseinandersetzung dazu aufgerufen, selbst für kreative Ausdrucksformen sensibel zu sein und nicht-menschlichen Aktanten außerhalb des intentionalen, sprachlichen Bewusstseins zu folgen. Die Arbeit vermittelt ein grundlegendes Verständnis distributiver Handlungsmacht und schafft somit die Voraussetzung als auch den Rahmen für zukünftigen Wandel im gemeinsamen Handeln. Diese Grundlage zwingt mich als Philosophin, Künstlerin und Köchin in der weiterführenden Forschung erweiterte „Care Theorien“ auf die Beschäftigung mit Nicht-Menschlichem anzuwenden. Aus der vorliegenden Arbeit resultiert folgende Überzeugung: Kommen wir in ein gemeinsames Handeln, das sich als ein artenübergreifendes Miteinander versteht, können wir von allen teilhabenden Aktanten lernen. „Die Kraft der essbaren Materie im performativen Akt des Kochens“ ist damit eine Aufforderung, zum Weiter-denken, Weiter-machen, Weiter-schaffen und zwar im Sinne einer artenübergreifenden Gemeinschaft.

## Literaturverzeichnis

Anderson, Elizabeth: „Reading the worlds liveliness: animist ecologies in Indigenous knowledges, new materialism and women's writing“. In: *Feminist Modernist Studies* 2016./2, 2016, 205.

Adams, Mathew: „Indigenizing the Anthropocene? Specifying and situating multi-species encounters“. In: *International Journal of Sociology and Social Policy* 2021./3/4 (41.) 2021, 282-297.

Alaimo, Stacy: „Cyborg and Ecofeminist Interventions. Challenges for an Environmental Feminism“. In: *Feminist Studies* 1994/20 1994, 133-152.

Baier, Annette: „Dinge mit Anderen tun. Die mentale Allmende.“: In: Bernhard Hans (Hg.): *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, 230-265.

Barad, Karen: *Verschränkungen*. Berlin: Merve 2015.

Barad, Karen : „Diffractionen. Differenzen, Kontingenzen und Verschränkungen von Gewicht“. In: Bath, Corinna/Meißner, Hanna/Trinkaus, Stephan/Völker, Susanne (Hg.): *Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*. Berlin: Lit, 2013, 27-67.

Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway*. Durham, NC: Duke Univ. Press 2007.

Barad, Karen: „Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart“. In: *Parallax* 2003, 168-187.

Barad, Karen; Theodor, Jennifer Sophia: „Verschränkungen und Politik. Karen Barad im Gespräch mit Jennifer Sophia Theodor“. In: Barad, Karen: *Verschränkungen*. Berlin: Merve 2015, 173-213.

Bell, Joshua: „Making Kin. Rawness, Porosity“. In: *“Porosity, and the Agencies Museum Anthropology 2022/ Vol. 45, Iss., 72–79.*

Bee, Julia; Eickelmann, Jennifer; Köppert, Katrin: „Diffraktion, Individuation, Spekulation“. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft 2020/12 (22.), 2020, 179-188.*

Bennett, Jane: *Lebhaftes Materie. Eine Politische Ökonomie der Dinge*. 2.Auflage Berlin: Matthes & Seitz 2020.

Bennett, Jane: *Vibrant matter. A political Ecology of things*. London: Duke University Press 2010.

Bennett, Jane: “The force of things. Steps toward an ecology of matter. Theory and the nonhuman”: In: *Political Theory 2004./3, 2004, 347-372.*

Bertinetto, Alessandro: „Dishes as Performances. Authenticity, Normativity and Improvisation in the Kitchen“. In: *Journal of Philosophical Studies 2020./13 (38.), 2020, 111-142.*

Bertinetto, Alessandro; Bertram, Georg W.: „We Make Up the Rules as We Go Along. Improvisation as an Essential Aspect of Human Practices?“. In: *Open Philosophy 2020./3 (1.), 2020.*

Bertinetto, Alessandro: „Performing the unexpected. Improvisation and Artistic Creativity“. In: *Revista International de Filosofia 2012./88, 2012, 117-135.*

Böhler, Arno: „Resonanzen. Reflexion zu Oracle and Sacrifice in the woods”: In: *Theatercombinat* von Claudia Bosse 2022.  
[https://theatercombinat.com/projekte/oraclesacrifice/os\\_woods\\_reflexionen.html](https://theatercombinat.com/projekte/oraclesacrifice/os_woods_reflexionen.html)  
(Zugriff am 3. Jänner)

Böhler, Arno: „Von der Überwindung des Ressentiments. Spinoza, Nietzsche und noch einmal Spinoza“. In: *Paragrana* 2020 Vol.29 (1.), 2020, 123-134.

Böhler, Arno: „Warum das Fleisch in Bildern denkt“: In: Seitz, Sergej ; Stenger, Georg: *Facetten gegenwärtiger Bildtheorie*. Wiesbaden: Springer 2018.

Böhler, Arno: „A Living Body is an Open Point. A conversation between Arno Böhler und Daniel Glaser“. In: Hochhäusl Sophie Singer Manuel (Hg.): *Productive Limits. Architecture gone Exploratory* 2012, 81-88.

Böhler, Arno: „Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze. Wissen wir, was das Medium »Körper« kann?“: In: Waibel, Violetta (Hg.): *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und Gegenwart*. Hamburg: Meiner Verlag 2012, 167-168.

Böhler, Arno; Granzer, Susanne: *Philosophy on stage. Philosophie als künstlerische Forschung*. Wien: Passagen Verlag 2018.

Borghini, Andrea; Piras, Nicolas: „Introduction. The Philosophy of Food. Recipes Between Arts and Algorithms“. In: *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies* 2020./38, IV-XIII.

Borghini, Andrea: „What is a Recipe?“. In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 2015./10 2010, 719-738.

Bogost, Ian: „Alien Phenomenology, or what it’s like to be a thing”. In: *Minneapolis: University of Minnesota Press* 2012 (3.), 190-195.

Bröcker, Felix: „Food as a Medium Between Art and Cuisine. Rikrit Tirvanija’s Gastronomic Installations“. In: Van der Meulen, Nicolaj (Hg.); Wiesel, Jörg (Hg.): *Culinary Turn. Aesthetic of Cookery*. Bielefeld: Transcript Verlag 2017, 173-187.

Buddeberg, Eva: „Ethik und Politik im Anschluss an Levinas. Zwischen dem einen und den vielen Anderen?“. In: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 2016/III (1.), 2016, 93-124.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. 9.Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

Bynum, Helen: “Plant agency and planetary health”. In: *Perspectives* 2022./400, 2022, 90-91.

Canetti, Elias: „Zur Psychologie des Essens (1960)“. In: Kashiwagi-Wetzel, Kikuko (Hg.); Meyer, Anne-Rose (Hg.): *Theorie des Essens*. Berlin: Suhrkamp 2017, 85-91.

Cezar, Aaron (Hg.); Burrows Dani (Hg.): *Politics of Food*. London: Sternberg Press 2019.

Cipolla, Craig N.: “*Earth flows and lively stone. What differences does vibrant matter make?*”. In: Cambridge University Press 2018./25 (1.), 2018, 49-70.

Coole, Diana (Hg.); Frost, Samantha (Hg.): *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. London: Duke University Press 2010.

Curley, Edwin (Hg.): *A Spinoza Reader. The Ethics and other work. Benedict de Spinoza*. Princeton: Princeton University Press 1994.

Curtin, Deane W. (Hg.); Heldke, Lisa M. (Hg.): *“Cooking, Eating, Thinking. Transformative philosophies of food.”* Bloomington: Indiana University Press 1992.

Curtin, Deane W.: “Food/Body/Person”: In: Curtin, Deane W. (Hg.); Heldke, Lisa M. (Hg.): *Cooking, Eating, Thinking. Transformative philosophies of food*. Bloomington: Indiana University Press 1992.

De Landa, Manuel: *Materialist Phenomenology. A philosophy of Perception*. London: Bloomsbury Publishing Plc 2022.

Deleuze, Gilles: *Francis Bacon. Logik der Sensation*. München: Fink 1995.

Deleuze, Gilles: *Spinoza. Praktische Vernunft*. Berlin: Merve 1988.

Deloria, Vine: *Spirit and reason. The Vine Deloria, Jr., reader*. Golden: Fulcrum Publishing 1999.

Flatscher, Mathias: „Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida“. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2016/3 (1.), 2016, 125–164.

Fournier, Laura: „Fermenting Feminism as Methodology and Metaphor. Approaching Transnational Feminist Practices through Microbial Transformation“. In: *Environmental Humanities* 2020/12 (1.) 2020, 88-112.

Frohoff, Sonja: *Leibliche Bildererfahrung. Phänomenologische Annäherungen an Werke der Sammlung Prinzhorn*. Cham: Springer Verlag 2019.

Gansterer, Nikolaus (Hg.)/ Cocker, Emma (Hg.)/ Greil, Mariella: Choreo-Graphic Figures. *Deviations from the Line*. Wien: Edition Angewandte 2017.

Gesch, Bernhard C.; u.a.: „Influence of Suppleentary Vitamins, Minerals, and Essential Fatty Acids on the Antisocial Behaviour of Young Adult Prisoners: Randomised, Placebo-Controlled Trial“: In: *British Journal of Psychatry*, 181 2022, 22-28.

Gotti, Sofia: „Torwards New Ecologies of Knowledge“. In: *Sicilia*, Acireale: Instituto Sicilia 2021/1, 2021, 23-32.

Gries, Laurie E.: „New Materialist Ontobiography: A Critical-Creative Approach for Coping and Caring in the Chthulucene“. In: *College English* 2020/82 (3.), 2020, 301-325.

Haraway, Donna: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt am Main: Campus 2018.

Haraway, Donna: „Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“. In: Haraway, Donna; Hammer Carmen (Hg.); Immanuel Stieß (Hg.): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M: Campus 1995, 73-97.

Haraway, Donna: „A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist. Feminism in the Late Twentieth Century“. In: Haraway, Donna: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991, 149-181.

Haraway, Donna: *Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991,149-181.

Hey, Maya: „On Performative Food Acts and the Human-Microbe Relationship“: In: Chansky, Dorothy (Hg.); Tracy, Sarah W. (Hg.): *Conversations with Food*. Malaga: Vernon Press 2021, 163-1.

Heyd, Thomas: *Recognizing the Autonomy of Nature. Theory and Practice*. Columbia: Columbia University Press 2005.

Hoppe, Katharina; Lemke, Thomas: *Neue Materialismen. Zur Einführung*. Hamburg: Junius 2021.

Horst, David: *Absichtliches Handeln*. Boston: Brill 2012.

Husserl, Edmund (1925-26): „Analysen zur passiven Synthesis“, Vorlesungen, Wintersemester 1825/26, In: Fleischer, M. (Hg.): *Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana*, Bd. XI, Den Haag 1966.

Husserl, Edmund (1924): *Edmund Husserl. Erste Philosophie, Husserliana*, Bd. VII, In: Boehm, R. (Hg.), Den Haag 1956.

Katz, Sandor: *The Art of Fermentation*. London: Chelsea Green Publishing 2012.

Kashiwagi-Wetzel, Kikuko (Hg.); Meyer, Anne-Rose (Hg.): *Theorien des Essens*. Berlin: Suhrkamp 2017.

Kirshenblatt-Gimblett, Babara: „Playing to the Senses: Food as a Performance Medium“. In: *Performance Research. A Journal of the Performing Arts* 1999, 1-30.

Kronberger, Alisa: „Bound in a Spiral Dance. Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion“. In: *Open Gender Journal* 2018/ 3 2019, 1-18.

Latour, Bruno: "Foreword. Who is making the dummy speak?": In: "Cooren, Francois: *Action and Agency in Dialogue. Passion, Incarnation and Ventriloquism*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company 2011, XIV-XVI.

Latour, Bruno: "On Actor-Network Theory: A few Clarifications". In: *Soziale Welt*, 1996/47 (4.), 1996, 369-381.

Le Guin, Ursula K. (1974): *The Author of Acacia Seeds, from The Real and the Unreal: Selected Stories from Ursula K. Le Guin, Volume 2*. MA: Small Beer Press, 2012.

<https://o-matic.com/blog/blog/2010/11/16/the-author-of-the-acacia-seeds-ursula-k-le-guin/> (zugegriffen am 1. Jänner)

Lemke, Harald: *Ethik des Essens: Einführung in die Gastrosophie*. 2. Auflage Bielefeld: Transcript 2016.

Lemke, Harald: „Feuerbachs Stammtischthese oder zum Ursprung des Satzes. Der Mensch ist, was er isst“ “. In: *Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie* 2004/1, 2004, 117-140.

Levinas, Emmanuel: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“. In: Krewani, Wolfgang Nikolaus (Hg.): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München: Alber 2012, 185-209.

Levinas, Emmanuel: Peter Engelmann (Hg.): *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillipe Nemo*. Wien: Passagen 1992.

Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. 3.Auflage. Freiburg: München: Alber 1992.

Mai, Katharina: *Die Phänomenologie und ihre Überschreitungen: Husserls reduktives Philosophieren Derridas Spur der Andersheit*. Stuttgart: M & P, Verl.f.Wiss. u. Forschung, 1996.

Mallory, Chaone: „Val Plumwood and Ecofeminist political Solidarity: Standing with the natural other“. In: *Ethics & the Environment* 2009/14 (2.), 2009, 3-21.

Margulis, Lynn: „Power to the Protocists“. In: Margulis, Lynn (Hg.); Sagan, Dorion (Hg.): *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution*. Luxemburg: Springer Science & Business Media 2007, 75-78.

Marinetti, Filippo Tommaso: *The Futurist Cookbook*. London: Penguin Modern Classics 2014.

Mattheis, Nikolas: „Making kin, not babies? Towards childist kinship in the „Anthropocene“. In: *Childhood* 2022/29 (4.), 2022, 512-528.

McMaster, Douglas: *Silo. The Zero Waste Blueprint. A Food System for the Future*. London: Leaping Hare Press 2018.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen von Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter 1966.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist. Philosophisches Essay*. Aus dem Französischen von Hans Werner Arndt. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1984.

Mersch Dieter: *Epistemologies of Aesthetics*. Zurich: Diaphanes 2015.

Moore, Jason W.: „Über die Ursprünge unserer ökologischen Krisen.“ In: *PROKLA Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*. 2017./ 185 (4.), 2016, 599-619.

Moran, Elisabeth: “Constructing Identity: The role of food in Mexica Migration and Creation Accounts”. In: *The Latin Americanist* 2008./52 (1.), 2008, 15-27.

Morton, Timothy: *All Art ist Ecological. Green Ideas*. München: Penguin 2021.

Newmark, Christine: „Bin ich, was ich esse?“. In: *Philosophie Magazin* 2017./ (4.), 2017, 42-47.

Nyckel, Thomas: *Der agentielle Realismus Karen Barads*. Bielefeld: transcript Verlag 2022.

Obrist, Hans Ulrich; Stasinopoulos Kostas: *Remember Nature*. London. Penguin Books 2021.

Plumwood, Val: „Toward a Progressive Naturalism“. In: Heyd, Thomas (Hg.): *Recognizing the Autonomy of Nature*, New York Chichester: Columbia University Press 2005, 25-53.

Puig de la Bellacasa, Maria: *Matter of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota 2017.

Schwanberg, Johanna: *Mahlzeit. The Meal*. Wien: Dom Museum Wien 2022.

Spinoza, Baruch: *Ethik*. 3. Auflage. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun. 1982.

Robinson, Kenneth Allen; West, Herbert, F: *“Thoreau & the Wild Appetite”*. In: Issue 1957./12, 1957, 1-25.

Rosiek, Jerry Lee; Snyder, Jimmy; Pratt, Scott L.: “The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement” Los Angeles: *journals.sage Pub.* 2020, 331-346.

Ruda, Frank: „Radikale Reflexionen. Phänomenologie der Kunst bei Merleau-Ponty“, In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 2010./55 (5), 2010, 115-125.

Ruffig, Reiner: *Bruno Latour*. Paderborn: W.Fink 2009.

Sanchez Salvador, Mariana: „It’s all in that plate of food. An interview with Carolyn Steel“, In: *Cidades, Comunidades e Territórios* 2020 (41.), 2020, 32-43.

Schade, Sigrid: „Intuition als Privileg des Künstlers?“, In: Meyer, Petra Maria: *Intuition*. Paderborn: Wilhelm Fink 2013.

Sebbah, Francois-David: „Abstand und Nähe: Levinas / Derrida.“: In: Boelderl, Artur R.; Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): *Die Zukunft gehört den Phantomen*. Bielefeld: Transcript Verlag 2018, 284-303.

Seitz, Sergej: „Gerechtigkeit, ethische Subjektivität und Alterität. Zu den normativen Implikationen der Philosophie von Emmanuel Lévinas“. In: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 2016 /3, 2016, 165-202.

Sheldrake, Merlin: *Verwobenes Leben. Wie Pilze unsere Welt formen und unsere Zukunft beeinflussen*. Berlin: Ullstein 2021.

Shotwell, Alexis: *Against Purity: Living ethically in compromised times*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2016.

Sommer, Andreas Urs: „Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker“. In: *Perspektiven der Philosophie* 2012./38, 317-342.

Steiner, Uwe C.: *Husserl*. München: Eugen Diedrichs 1997.

Superflux: „Refuge for Resurgence“. In: Barbican (Hg.): *Our time on Earth* (Exhibition Catalogue). London: Barbican International Enterprises 2022, 34-37.

Tengelyi, László: „Vom Erlebnis zur Erfahrung“. In: Högrefe, Wolfram: *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Bonn: de gruyter 2004, 788-800.

Teng, Ting Shien ; Chin, Yi Ling ; Chai, Kong Fei ; Chen, Wei Ning: „Fermentation for future food systems. Precision fermentation can complement the scope and applications of traditional fermentation“, In: *EMBO reports* 2021, 1-6.

Todd, Zoe: “Indigenizing the Anthropocene”. In: *International Journal of Social Policy* 2019, 241-254.

Todd, Zoe: “Indigenizing the anthropocene”. In: Davis, Heather (Hg.); Turpin, Etienne (Hg.): *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. London: Open Humanities Press 2014, 241-254.

Tsing Lowenhaupt, Anna: *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: University Press 2015.

Tsing, Anna: „When the things We study Respond to Each Other Tool fo Unpacking the Material“: In: Jaque, Andrés (Hg.), Verzier, Marina Otero (Hg.), Pietroiusti, Lucia (Hg.): *More-than-Human*. New York: Duke University Press 2020.

Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel*. Berlin: Suhrkamp 2019.

Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp 2015.

Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp 2012.

Waldenfels, Bernhard: „Phänomenologie des Eigenen du des Fremden“ In: Münkler, Herfried (Hg.): *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie 1997, 65-83.

Watson, Jane: “Eco-sensibilities: An Interview with Jane Bennett”. In: *The minnesota review* 2013/81, 2013, 147–158.

Weissman, David: *Moral Identity and Free Will*. Cambridge: Open Book Publishers 2020.

William, Kujala; Burles, Regan: “The Politics of Ethics: Spinoza and New Materialisms”. In: *Theory & Event* 2020/23, 2020, 145-165.

## Anhang

### Zusammenfassung

#### **„Die Kraft der essbaren Materie im performativen Akt des Kochens – Verflechtungen zwischen Neuem Materialismus, Phänomenologie und Kunst“**

Diese Arbeit widmet sich der Frage, inwiefern essbare Materie ein aktiver und handlungsmächtiger Aktant in einem Gefüge sein kann und verschränkt zur Beantwortung Theorien des Neuen Materialismus, der Phänomenologie und Kunst. Mithilfe des Neuen Materialismus wird in der Arbeit ein Grundverständnis aktiver Kraft nicht-menschlicher Aktanten und deren Bedeutung in Gefügen geschaffen. Dazu werden die Schlüsselkonzeptionen folgender Denker\*innen eingeführt: Donna Haraways *Chthuluzän*, Karen Barads *Agentieller Realismus*, Jane Bennetts *Vitaler Materialismus*, Indigene Forschung und *Agency*. Im Kontext der Betrachtung des performativen Akts des Kochens als eine Verschränkung von a) Mensch und Nicht-Mensch als auch b.) Nicht-Mensch und Nicht-Mensch ist im Fall von a) der Mensch ein Akteur im Wahrnehmungsprozess. Da Mensch und Nicht-Mensch nicht die gleiche Sprache sprechen, wird in der Arbeit nach Ausdrucksformen außerhalb gewohnter Regel- und Ordnungsstrukturen, sowie intentionalen Bewusstseins und damit nach kreativen Ausdrucksformen eines geteilten, gemeinsamen Handelns gesucht. Diese Arbeit illustriert am Beispiel des Akts des Kochens, dass ein *Gespür* für Aktanten eine wichtige Voraussetzung der kreativen Improvisation ist. Waldenfels' Phänomenologie und sein Begriff der *pathischen Erfahrung* bilden einen zentralen konzeptuellen Bezugspunkt für diesen Zugang. Eine phänomenologische Betrachtungsweise kristallisiert die Kunst als jenes Medium heraus, mit dessen Hilfe die tradierte und die zumeist unhinterfragte Verwobenheit der Aktanten in ihrem alltäglichen Zusammenhang gelockert werden kann, was ein Erscheinen in anderer/neuer Form ermöglicht. Die Darstellung künstlerischer Auseinandersetzungen mit Essen und eine Verbindung ebendieser mit den genannten zentralen Begriffen und Theorien sind demnach ein Kernpunkt der vorliegenden Forschungsleistung. Ziel der Arbeit ist es, die Kraft nicht-menschlicher Aktanten in einem Gefüge sichtbar zu machen und darüber hinaus Kochen als Metapher und angewandtes Beispiel distributiver Handlungsmacht zu etablieren.

(English Version)

#### **“The power of edible matter in the performative act of cooking – Entanglements between New Materialism, Phenomenology and Art”**

By interweaving theories of New Materialism, Phenomenology and Art this thesis addresses the question "Can edible matter be an active and powerful agent in assemblages?" With the help of New Materialism, the work creates a basic understanding of thing power of non-human actants and the significance of non-humans in assemblages. To this end, following key concepts and philosophers are introduced: Donna Haraway's *Chthulucene*, Karen Barad's *Agential Realism*, Jane Bennett's *Vital Materialism*, *Indigenous Research* and *Agency*. Since however humans and non-humans do not communicate on equal terms, the thesis looks for other forms of expressions outside of conventional structures, rules and orders, of intentional consciousness, and thus for creative forms of expression of a shared, common action. *Sensibility* for other actants is necessary during cooking and a vital precondition of creative improvisation. To support this argument, Bernhard Waldenfels' phenomenology and the *Pathic Experience* proof fruitful conceptual lenses. A phenomenological approach emphasizes Art as the medium by means of which established and mostly unquestioned interconnectedness of the actants with their everyday context can be unraveled and appear more clearly in a different/new form. Against this background, the thesis presents artistic confrontations with food emphasizing and understanding the power of non-human actants in assemblages. It contributes to establishing cooking as a metaphor and applied example of distributive agency.