

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Planetare Radikale Demokratie

Über die Rolle nicht-menschlicher Akteur*innen im politischen Diskurs

verfasst von | submitted by

Verena Mischitz BA BA

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

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Oliver Marchart

Abstract

Je instabiler Ökosysteme werden, je mehr Fluten, Hitzewellen und Dürren auftreten, desto sichtbarer werden Verstrickungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen. In der Demokratie finden Akteur*innen jenseits der Menschen bisher kaum Berücksichtigung. Politische Prozesse sind anthropozentrisch. Könnte sich das ändern? Ich gehe der Frage nach, inwiefern nicht-menschliche Wesen und Materie zu demokratische Akteur*innen werden und welche Auswirkungen dies auf die Formation politischer Diskurse hat. Die Analyse verläuft anhand von Subjektivierungsformen bei Jacques Rancière, Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, um anschließend eine Verbindung zum Subjektverständnis in den Neuen Materialismen herzustellen. Dabei liegt der Fokus auf Überlegungen von Bruno Latour, Donna Haraway und Rosi Braidotti. Inwiefern sich radikale Demokratietheorien mit Neuen Materialismen verknüpfen lassen, untersuche ich anhand der Erforschung der Walkommunikation sowie der Anerkennung von Rechten von Tieren und Ökosystemen. Die vorliegende Arbeit ist der Versuch einer Demokratisierung der Demokratie – einer Ausweitung politischer Prozesse auf nicht-menschliche Wesen: Wale, Ökosysteme, Klimamodelle.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Radikale Demokratie jenseits der Menschen?	4
1 Zwischen Scheinwerferlicht und Schattendasein	9
1.1 <i>Subjekt und Subjektivierung in radikalen Demokratietheorien</i>	10
1.2 <i>Gesellschaftliche Naturverhältnisse und ihre politische Bedeutung</i>	17
2 Vom Objekt zum (Quasi-)Subjekt zum Kollektiv	22
2.1 <i>Rosi Braidotti: Politik der Bejahung</i>	23
2.2 <i>Donna Haraway: Unter Gefährt*innen</i>	28
2.3 <i>Bruno Latour: Die Natur ist tot</i>	34
3 Planetare Beziehungsweisen	41
3.1 <i>Kollektive Leidenschaften</i>	42
3.2 <i>Sprechende Wale</i>	51
Schlussbemerkungen und Conclusio	58
Danksagung	66
Literatur	67

Einleitung: Radikale Demokratie jenseits der Menschen?

2,9 Prozent. So groß ist der Anteil der Erdoberfläche, der noch ökologisch intakt ist (Plumptre et al. 2021). In den Meeren sind es 13 Prozent (Jones et al. 2018). Durch intensive Landnutzung, industrielle Landwirtschaft und Verschmutzung könnte jede dritte Tierart vom Aussterben bedroht sein (IPBES 2019, Isbell et al. 2023). Es gibt kaum Gebiete, in denen Menschen nicht ihre Spuren hinterlassen haben. Oder anders ausgedrückt: „Der Mensch hat sich so vollständig in der Natur vergegenständlicht, dass er überall nur noch sich selbst begegnet“ (Folkers 2015: 4). Die Veränderungen durch menschliches Handeln sind so weitreichend, dass – wenn auch nicht ohne Kritik¹ – von einem neuen geologischen Zeitalter die Rede ist: dem Anthropozän (Crutzen 2002). *Homo sapiens* stellt sich so endgültig ins Zentrum des Planeten (Chakrabarty 2022). Er hat sich durch seine Lebens- und Produktionsweise von der restlichen lebendigen Welt enthoben, ist vermeintlicher Herrscher über alle Arten. Insbesondere Denkströmungen des frühneuzeitlichen Europas haben eine hierarchische Trennung zwischen menschlicher Kultur und nicht-menschlicher *Natur* geschaffen und damit letztere als solche begrifflich erst erfunden. Doch dieses Denkgerüst beginnt langsam zu bröckeln. Einerseits indem immer mehr Menschen die Abhängigkeit und Verwobenheit mit der lebendigen Welt wahrnehmen, u.a. indem Auswirkungen und Folgen oben genannter Praktiken spürbarer werden. Andererseits indem spätestens seit den 1970er Jahren ökologische Bedingungen den Weg in die Politik fanden: 1972 wurde das UN-Umweltprogramm (UNEP) gegründet, 1988 klärte der Klimaforscher James Hansen im US-Kongress über den Zustand des Klimas auf, es folgten jährliche Konferenzen zum Umgang mit aktuellen und zukünftigen Klimaveränderungen und 2015 haben sich 195 Vertragsstaaten der Vereinten Nation darauf geeinigt, die Erderhitzung auf 2 Grad, bestenfalls 1,5 Grad zu begrenzen (UNFCCC 2016). Auf zivilgesellschaftlicher Ebene hat sich mit *Fridays for Future* (FFF) 2018 eine Bewegung gebildet, die weltweit Klimaschutzmaßnahmen und ein Ende der fossilen Wirtschafts- und Produktionsweise einfordert. Der Schutz des Planeten wurde Teil des öffentlichen, politischen Diskurses. Es gibt Anstrengungen zu einem Umbau des Energiesystems jenseits fossiler Energieträger und zum Schutz von Ökosystemen.

¹ Weil etwa der Begriff zu unscharf gewählt ist, Macht- und Produktionsverhältnisse nicht hinterfragt werden (Moore 2016) oder das Ausmaß des Einflusses mancher Menschen auf den Planeten und nicht die geologische Zeit und die damit in Verbindung stehenden planetaren Vorgänge im Vordergrund steht (Zalasiewicz et al. 2021), sind Definition und Grundlage eines auf menschliches Handeln rückführbares geologisches Zeitalter auch nach der Absage der International Union of Geological Science das Anthropozän als solches zu akzeptieren (IUGS 2024) eine offene Debatte.

Das Problem: Die Anstrengungen genügen nicht, um die gesetzten Ziele einzuhalten und die Lebensgrundlage gegenwärtiger und zukünftiger Generationen und Spezies rund um den Globus zu sichern (Kaufhold et al. 2025, IPCC 2023, Richardson et al. 2023). Der Versuch einer Hegemonialisierung eines Diskurses – durch Proteste, Demonstrationen, Konventionen – in welchem ökologische Bedingungen berücksichtigt werden, hat neben klimapolitischen Maßnahmen auch Erzählungen hervorgebracht, die nur den Anschein erwecken, als würden ökologische Bedingungen berücksichtigt werden. Erdgas bekam einen grünen Anstrich, Verantwortung wurde individualisiert, Maßnahmen verzögert und infrage gestellt (Cherry et al. 2024, Oreskes & Conway 2012). Auch wenn Forschende, Initiativen und Akteur*innen der FFF-Bewegung einzelne Erfolge verzeichnen konnten, die vorherrschende fossile Hegemonie, samt anthropozentrischer Erzählungen wurde höchstens kurzzeitig geschwächt, jedoch weder gestürzt, noch von einer neuen abgelöst. Durch den starken Fokus auf wissenschaftliche Erkenntnisse und der Forderung nach deren politischen Implementierung wurden im Gegenteil teilweise technokratische und markt-orientierte Lösungen und damit Erzählungen aktueller, fossiler Hegemonien verstärkt (Marquart 2020). Der politische Diskurs beschränkt sich weitestgehend auf das, was Colin Crouch (2004) oder in weiterer Folge Chantal Mouffe (2007) als „post-politisch“ bezeichnen: Debatten um Veränderungen passieren innerhalb bestehender Strukturen, die hegemoniale Ordnung wird kaum angetastet oder infrage gestellt. Der Versuch einer ökologischen Politik zur Rettung der *Natur* ist somit gescheitert (Latour 2021: 34). Was nun?

Gleichzeitig hat sich in den vergangenen Jahrzehnten ein neues Theoriefeld herausgebildet, das den strengen Dualismus zwischen Mensch und *Natur*, zwischen Rationalem und Affektivem, Subjekt und Objekt grundsätzlich hinterfragt. Neomaterialistische Denkweisen verschieben die Grenzen zwischen der materiellen und sozialen Welt – oder stellen sie vollständig infrage. Im Kern zeichnen sich Neue Materialismen durch die Aufweichung von Materie aus, welche als dynamisch, transformativ und relational begriffen wird (Barad 2007, Braidotti 2014). Materie wird zur Akteurin, zu einem auf andere wirkenden „Aktant“ (Latour 2022: 75). Daraus ergibt sich eine Fokusverschiebung weg vom Anthropozentrismus hin zu einer „Ausdehnung der Konzepte von Handlungsfähigkeit und Selbstorganisation auf nicht-menschliche Entitäten und die Infragestellung traditioneller Vorstellungen von Leben“ (Hoppe & Lemke 2021: 11). Eine dualistische Ontologie weicht einer relationalen (Barad 2007), posthumanen (Braidotti 2014) oder objekt-orientierten Ontologie (Morton 2021), die die Verwobenheit und Verstrickung zwischen Lebewesen und Materie hervorhebt. Weil diese Beziehungen nie endgültig und abgeschlossen sein können, steht der Prozess im Vordergrund.

Während Jane Bennett eine Art Lebenskraft in jeglicher Materie verortet (Bennett 2010) geht Donna Haraway davon aus, dass Körper und Entitäten erst „*in* und *durch* Beziehungen“ entstehen (Hoppe & Lemke 2021: 128, Hervorh. i.O.). Für Karen Barad (2007) sind Subjekte nicht im Einzelnen, sondern erst in der Beziehung zueinander zu begreifen, woraus eine Verantwortung für einen rücksichtsvollen Umgang erwächst. Rosi Braidotti (2014) versteht Materialität als prozesshaft und strebt durch die Verstrickung zwischen den Arten, durch Abhängigkeit und Verwobenheit zwischen Entitäten ein neues Verständnis des Zusammenlebens auf dem Planeten im Sinne eines Posthumanismus an. Dieser zielt darauf ab, ein speziesübergreifendes Subjektverständnis zu entwickeln und dabei sowohl Körper als auch Geist mit einzubeziehen. Was alle genannten Autor*innen verbindet, ist die Bestrebung einer Aufhebung der vorherrschenden Unterscheidung zwischen Menschen und Nicht-Menschlichem. Auch wenn Herangehensweise, Argumentation und die Vorstellung von einem speziesübergreifenden Zusammenleben variieren, zielen Vertreter*innen der Neuen Materialismen darauf ab, Subjekte und Subjektivierungsprozesse prozesshaft und verwoben zu erfassen und Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschlichem in den Blick zu nehmen. Lässt sich damit auch Politik machen?

Macht- und Herrschaftsverhältnisse werden in den Ausführungen neomaterialistischer Denker*innen unterschiedlich stark miteinbezogen. Hoppe und Lemke verstehen neomaterialistische Ansätze in erster Linie als ethisches Projekt den rein rationalen Menschen aus dem Mittelpunkt des Geschehens zu verbannen und stattdessen die Beziehungen und Prozesse zwischen Wesen und Materie zu betonen. Aus einer veränderten Ethik ergibt sich – so das Argument – noch keine Veränderung der vorherrschenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse: „Politik ist nicht das direkte Ergebnis und die unmittelbare Wirkung onto-epistemologischer Konfigurationen. Es gibt keinen notwendigen Kausalzusammenhang zwischen der Idee der Materie als agentiv und einer emanzipativen Politik“ (Hoppe & Lemke 2021: 165). Können neomaterialistische Denkweisen uns dennoch helfen einen Weg aus dem post-politischen Diskurs ökologischer Debatten zu finden? Die reine Vorstellung einer handlungsfähigen Materie – wie sie einige neomaterialistische Denker*innen vorschlagen – reicht nicht aus, um hegemoniale Ordnungen aufzubrechen und nicht-menschliche Akteur*innen in politische Prozesse miteinzubeziehen. Bruno Latour versucht genau das. Indem Modelle, Klimasysteme oder Meeresströmungen vermittelt durch (technische) Hilfsmittel zu einer Sprache gelangen, soll der Demos auf Nicht-Menschliches ausgeweitet werden (Latour 2018). Und auch Jane Bennett schlägt vor, nichtmenschlichen Entitäten Handlungsmacht zuzusprechen und neue Repräsentationsformen zu etablieren, die über

Menschen hinausgehen (Bennett 2010). Trotzdem sind ihre Ausführungen in erster Linie ethischer Natur, individualistisch oder mikropolitisch. Sprich: Obwohl etwa Latour Begrifflichkeiten zur Etablierung neuer Institutionen verwendet, die über die menschliche Sphäre hinausgehen sollen, spart er ihre Ausgestaltung aus. Vertreter*innen Neuer Materialismen arbeiten sich zwar am konstruierten Dualismus zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen ab, schlagen neue Beziehungen sowie Namen und Begrifflichkeiten für ebendiese vor, scheuen sich allerdings weitestgehend vor einem veränderten institutionellen Rahmen, der diese Gedanken tragen könnte. Kurz gesagt: Es gibt kein politisches Programm, dass Vorstellungen von Strukturen, Prozessen und Subjektivität jenseits einer strikten, hierarchischen Trennung zwischen Menschen, anderen Lebewesen und Materie gerecht wird (Reyna 2020: 115f).

Die vorliegende Arbeit hakt an dieser Stelle ein. Sie ist ein Versuch, die Ausführungen neomaterialistischer Denker*innen um eine politische Komponente zu erweitern und sie mit radikaldemokratischen Ideen zu verknoten. Ist es denkbar, Institutionen jenseits des Menschen zu etablieren – und Demokratie speziesübergreifend zu gestalten? Nicht-menschlichen Akteur*innen und Ökosystemen eine Stimme zu geben? Chantal Mouffe weist in *Für einen linken Populismus* darauf hin, dass es unmöglich sei „sich ein Projekt zur Radikalisierung der Demokratie vorzustellen, in dem die ‚ökologische Frage‘ nicht ganz oben auf der Agenda steht“ (Mouffe 2020: 73). Wenige Jahre später schreibt sie in *Towards a Green Democratic Revolution*, die demokratischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit seien neu zu formulieren und auf menschliche Bereiche wie auch Nicht-Menschen zu erweitern (Mouffe 2022: 67). Das „wie“ bleibt sie ihren Leser*innen schuldig. Diesen Gedanken möchte ich in der vorliegenden Arbeit weiterführen und in Anlehnung an Asenbaum und Machin (2023) die Frage stellen: „Is radical democracy only for humans?“ (584).

Von partikularen zu planetaren Interessen

Diese vorliegende Arbeit ist ein Versuch, Nicht-Menschliches als Teil des Demos und damit Teil des demokratischen Prozesses zu begreifen, welche als Akteur*innen hegemoniale Ordnungen beeinflussen und infrage stellen können. Um eine Antwort auf die Frage *Wie kann Nicht-Menschliches mithilfe radikaler Demokratietheorien in den politischen Prozess eingebracht werden?* zu finden, wird zuerst der Streit, als Voraussetzung für Politik und die damit in Verbindung stehenden Akteur*innen anhand des Beispiels der *Fridays for Future*-

Bewegung beschrieben. In diesem Zusammenhang widme ich mich in Kapitel 1 den Überlegungen von Jacques Rancière sowie Chantal Mouffe und Ernesto Laclau und stelle die Frage, welche Rolle nicht-menschliche Wesen in Radikalen Demokratietheorien spielen. Wie können Akteur*innen auf der politischen Bühne sichtbar werden (Rancière 2022) und ihre Forderungen in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen (Mouffe & Laclau 2020)? Wer handelt und wem wird Handlungsmacht zuteil? Die Frage nach dem Subjekt und Subjektivierungsprozessen radikaldemokratischer Theoriebildung steht im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Naturverhältnissen im kapitalistischen Zeitalter und den damit verbundenen Dualismus zwischen Gesellschaft und *Natur*. Die Konstruktion und dessen Bruch sind Teil der Analyse.

Kapitel 2 basiert auf dem Versuch, Subjektivierungsprozesse auf Nicht-Menschliches auszuweiten. Konkret wird auf unterschiedliche Möglichkeiten eingegangen, Materie und nicht-menschliche Wesen von seinem Objektstatus zu lösen und sie als Quasi-Subjekt bzw. Subjekt zu konstituieren. Dabei wird insbesondere auf die Arbeiten von Rosi Braidotti (2014), Donna Haraway (1995, 2008) und Bruno Latour (2010, 2021, 2022) zurückgegriffen. Die Autor*innen verdeutlichen die Verstrickungen zwischen unterschiedlichen Arten und Ökosystemen und entwickeln Entwürfe für speziesübergreifendes Zusammenleben und neue materielle Vorstellungen für eine materielle Konzeption des Sozialen.

Kapitel 3 erzählt von der Erforschung der Walsprache sowie der Anerkennung von Rechten für Tiere und Ökosysteme. Mit den politischen Kämpfen rund um die Salzwasserlagune Mar Menor im Südosten Spaniens sowie der „Save the whales“-Bewegung will ich versuchen, eine Verbindung zwischen radikaldemokratischen Ansätzen und Ansätzen der Neomaterialismen herstellen, mit dem Ziel, die plurale, radikale Demokratietheorie um eine planetare Dimension zu erweitern. Brauchen Ökosysteme Rechte? Können einzelne Akteur*innen stellvertretend für Nicht-Menschliches sprechen? Oder sprechen sie – medial vermittelt – für sich selbst?

Ziel ist die Ausarbeitung der Verwobenheit menschlicher Spezies mit nicht-menschlichen Wesen und Ökosystemen und ihrer Rolle im demokratischen Diskurs – eine Abhandlung, inwiefern sich nicht-menschliche Akteur*innen in den politischen Diskurs einbringen können, was es dazu braucht und welche Bedeutung das für eine Neuformulierung des Politischen und der Konzeption gesellschaftlicher *Natur*verhältnisse hat. Anders gesagt: Die „Herstellung einer Partnerschaft, die den alten kornukopianischen Traum hinfällig macht

und mit den Räumen und Materialflüssen eine neue Art von Partnerschaft bildet“ (Charbonnier 2022: 427).

1 Zwischen Scheinwerferlicht und Schattendasein

Ein 15-jähriges Mädchen begann wöchentlich die Schule zu schwänzen, um gegen die Zerstörung des Planeten zu protestieren – in der Hoffnung, jemand würde sie hören. Es ist der Anfang von *Fridays for Future* (FFF), einer globalen Bewegung junger Menschen für mehr Klimaschutz. Als sich Greta Thunberg 2018 vor das schwedische Parlament setzt, ahnt sie nicht, dass sich Millionen Schüler*innen anschließen werden. Es folgen Demonstrationen erst in Schweden, dann in zahlreichen anderen Ländern rund um den Globus. Allianzen werden geschmiedet, Initiativen gegründet, Gesetze verabschiedet. Akteur*innen einer sich etablierenden Klimabewegung kämpfen und kämpfen auf unterschiedlichen politischen Ebenen für wirksame Klimaschutzmaßnahmen und ein Ende fossiler Zerstörungspraktiken. Letztere zählen zu dem, was sich als „fossil fuel hegemony“ zusammenfassen lässt (Wright et al. 2022) – politische und kulturelle Praktiken, Tätigkeiten und Vorstellungen über den Zustand und die Beschaffenheit der Gesellschaft, die auf der Verwertung und Verbrennung fossiler Energieträger basieren und als gegeben angenommen werden. Praktiken der Ressourcenakkumulation, intensive Landnutzung sowie eine Produktions- und Wirtschaftsweise, die auf dem Verbrennen fossiler Energieträger basiert. Diese Praktiken haben sich über die vergangenen 150 Jahren etabliert, verfestigt und sind weitestgehend konsensual: Es herrscht gewissermaßen Einigkeit über die Art und Weise wie die vorherrschende kapitalistische Gesellschaft ausgestaltet ist. Die Beschreibung eines solchen *senso comune* – eines Alltagsverständes, den die meisten in einer Gesellschaft lebenden Menschen teilen – geht zurück auf Antonio Gramsci. In seinen *Gefängnisheften* formuliert er in den 1920er- und 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts die Idee von *Hegemonie*, einer Vorstellung von Herrschaft, die ausschließlich funktionsfähig ist, indem ihre Ausgestaltung von der Bevölkerung akzeptiert und legitimiert wird (Gramsci 1991). Herrschaft ist nur (über)lebensfähig, sofern es eine „faktische Zustimmung“ zu den damit einhergehenden Praktiken und Ansichten in der mit ihnen konfrontierten Bevölkerung gibt“ (Gebh & Seitz 2024: 37). Die Ausgestaltung zur Stabilisierung von Herrschaft ist damit immer materieller *und* symbolischer Natur. Es bedarf nicht nur ökonomischer und machtförmiger Überlegenheit; damit es mit dem Herrschen auch langfristig funktioniert, braucht es auch eine gute Erzählung.

Demensprechend ist ein Bruch mit der vorherrschenden Hegemonie für Gramsci immer auch ein Aufdecken von Plot und Erzählstruktur bei gleichzeitiger Ausformulierung einer neuen Geschichte – „ein Kampf um Deutungshoheit“ (ebd.). Das geht nicht einfach so, sondern setzt Einsatz und Zusammenarbeit politischer Kräfte und Akteur*innen voraus. Vertreter*innen Radikaler Demokratietheorien bieten theoretische Grundlagen für die Infragestellung von Herrschaft und die Etablierung gegenhegemonialer Projekte. Im Folgenden wird mit Bezug auf die FFF-Bewegung auf die Ideen von Jacques Rancière sowie Chantal Mouffe und Ernesto Laclau eingegangen, insbesondere auf die Herausbildung gegenhegemonialen politischer Akteur*innen und ihr Platz im politischen Diskurs.

1.1 Subjekt und Subjektivierung in radikalen Demokratietheorien

1.1.1 Keep it in the ground – Jacques Rancière

Kinder und Jugendliche, die den Großteil der FFF-Bewegung ausmachen, haben traditionell keinen großen Einfluss auf das gesellschaftliche Geschehen. Sie sind überwiegend unsichtbar. Mit Jacques Rancière gesprochen, sind sie „Anteillose“, die, wenn auch nicht außerhalb der Gemeinschaft, doch aber im Verborgenen leben (Rancière 2022: 22). Sie sind Teil einer Gemeinschaft, ohne gezählt zu werden. In *Das Unvermögen* (2022) spricht Rancière von ausgeschlossenen oder marginalisierten Gruppen, die in der politischen Sphäre nicht sichtbar sind. Die Anteillosen sind da, aber ohne Stimme. Sie sind Teil der Gesellschaft und Teil des Systems, das sie mittragen aber politisch nicht direkt mitgestalten. Sie sind da, werden aber nicht gefragt. Erst indem sie es denjenigen, die sich den sichtbaren Teil der Gemeinschaft ausmachen, gleichtun, indem sie dieselben Praktiken der Artikulation verwenden und sich so ihren Anteil streitig machen, können herrschaftsförmige Verhältnisse als solche benannt und verschoben werden. Etwa indem sie forderten Kohle, Öl und Gas im Boden zu lassen und stattdessen den Energiebedarf mit Strom aus Sonne-, Wind- und Wasserkraft zu decken, stellen Vertreter*innen der FFF-Bewegung vorherrschende fossilen Praktiken und damit die hegemoniale Ordnung infrage. Die Aktivist*innen mussten sich dabei Praktiken bedienen, die zwar innerhalb des demokratischen Rahmens, aber oft außerhalb institutionalisierter Prozesse stattfanden. Die überwiegende Mehrheit der Akteur*innen hatte in vielen Ländern, in denen sie aktiv waren, kein Wahlrecht. Um sich Gehör zu verschaffen, mussten sie anderweitig aktiv werden – etwa durch Demonstrationen, Proteste, Petitionen. Durch ein solches Aufbegehren

gegen etablierte Produktionsweisen machen sich Aktivist*innen so ihren Platz im demokratischen Diskurs streitig.

Durch den Streit, durch die Existenz des „Anteils der Anteillosen [le part des sans-part]“ zwischen jenen die sichtbar sind und jenen, die ein Schattendasein im Scheinwerferlicht der Sichtbaren führen, entsteht Politik (ebd.: 22). In anderen Worten: „Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde“ (ebd.: 41). Kinder machen Krach. Erst wenn dieser Krach als ebenbürtige Sprache erkannt wird, verschieben sich gesellschaftliche Verhältnisse – und werden politisch. Noch bevor eine Diskussion möglich ist, bevor das Anliegen marginalisierter Gruppen angehört wird, braucht es demnach eine Bejahung ihrer Existenz. Diese beruht auf der Anerkennung, dass es innerhalb einer Gemeinschaft sichtbare und unsichtbare Gruppen gibt – solche, die buchstäblich mitreden können und jene, die von jeglicher Mitbestimmung ausgeschlossen sind. Rancière spricht von der „Aufteilung des Sinnlichen“ (ebd.: 38) und beschreibt damit die Aufteilung zwischen dem Erkennbaren und dem Verborgenen innerhalb einer Gemeinschaft sowie die Anerkennung, dass diese Unterscheidung real ist. Dem Inhalt kommt der Streit über den gemeinsamen Schauplatz und seine Protagonist*innen zuvor. Anders gesagt:

„Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind“ (ebd.: 38).

Fridays for Future stellen durch Proteste und Demonstrationen die bestehenden sinnlichen Ordnungen infrage. Sie rücken sich mit ihren Aktionen für Klimaschutz und den Stopp fossiler Praktiken selbst ins Licht. Kinder und Jugendliche haben sich als Teil der Bewegung aus der Nicht-Sichtbarkeit zu politischen Akteur*innen emanzipiert, indem sie sich als politische Subjekte im Diskurs um Maßnahmen zur Bewohnbarkeit des Planeten gesetzt haben. Indem ihre Sprache als solche wahrgenommen wurde, wurden Klimaschutzgesetze verabschiedet, Prozesse angestoßen und Diskurse verschoben (Meunier 2025, Parks 2025, Nash & Steurer 2021). Mehr noch: Indem sich junge Menschen ihren Anteil durch Aktionen und Proteste für mehr Klimaschutz streitig machen, holen FFF bislang unsichtbare nicht-menschliche Akteure, die sich der Sprache anthropozentrischer Systeme nicht bedienen können

mit auf die Bühne: Klimamodelle, Meeresströmungen, Ökosysteme, etc. Die Bewegung ist damit Subjekt und Repräsentant, Anwenderin der Sprache und Sprachrohr zugleich.

Sprache – oder genauer *logos* – und die Anwendung dieser ist Ausgangspunkt der Subjektwerdung bei Rancière. Spezifische sprachliche Handlungen brechen die hegemoniale Ordnung auf und stellen die Trennlinien zwischen jenen, die Anteil haben und den Anteillosen infrage. Wer im Schatten steht und das Wort ergreift, wird zum Subjekt und damit sichtbar. Dabei wird das Subjekt nicht von Grund auf neu erschaffen, sondern tritt durch die Verschiebung von Identitäten im Streit ins Rampenlicht und formiert sich neu. Rancière spricht von einer „Ent-Identifizierung“ (Rancière 2022: 48), die es Anteillosen möglich macht, sich von ihrem vermeintlich natürlich gesetzten Zustand zu entfremden und in der Debatte neue Bezugspunkte herzustellen:

Eine politische Subjektivierung ist das Erzeugnis dieser vielfältigen Bruchlinien, durch die die Individuen und die Vernetzungen von Individuen den Abstand zwischen ihrer Stellung als mit einer Stimme begabter Tiere und der gewaltsamen Begegnung der Gleichheit des *Logos* subjektivieren (ebd.: 48, Hervorh. i. O.)

Die „begabten Tiere“ sind seiner Auffassung nach Menschen, die sich ihrer Stimme ermächtigen können, einen Streit auslösen und vorherrschende Verhältnisse infrage stellen. Mit der „Wortergreifung“ werden die Karten neu gemischt (ebd.).

1.1.2 How dare you? – Chantal Mouffe und Ernesto Laclau

Dieselbe Geschichte lässt sich auch anders erzählen. Basierend auf den theoretischen Annahmen von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau formieren sich Subjekte – genauer Subjektpositionen – durch artikulatorische Praktiken im öffentlichen Diskurs. Anders als bei Rancière sind diese Praktiken nicht auf sprachliche Handlungen begrenzt. In *Hegemonie und radikale Demokratie* beschreiben die Autor*innen: „die Praxis der Artikulation [...] muss vielmehr die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen durchdringen, durch die eine Diskursformation strukturiert wird“ (Laclau & Mouffe 2020: 143). Durch artikulatorische Praktiken – Demonstrationen, Streiks, Proteste – werden Subjekte konstituiert, die wiederum anderen Positionen gegenüberstehen. Demzufolge gibt es keine vorgeformten und -bestimmten Subjekte. Sie ergeben sich aus einem diskursiven Verhältnis und nehmen damit eine Position in einer nicht ursprünglich gesetzten Ordnung ein. Identitäten

stehen nie für sich allein. Sie entstehen erst durch artikulatorische Praktiken – durch das In-Beziehung-setzen im Diskurs. Demnach ist jede soziale Kategorie konstruiert und kontingent. Die Beziehung, die einzelne Subjektpositionen mit anderen eingehen, ist nicht festgelegt und statisch. Laclau und Mouffe formulieren es so: „Da jede Subjektposition eine diskursive Position ist, hat sie an dem offenen Charakter eines jeden Diskurses teil; infolgedessen können die vielfältigen Positionen nicht gänzlich in einem geschlossenen System von Differenzen fixiert werden“ (ebd.: 150). Anhand des Beispiels *Fridays for Future* geht die Erzählung so: Junge Menschen werden zu politischen Subjektpositionen, indem sie Forderungen nach einem Ende fossiler Praktiken und effektiven Klimaschutz artikulieren. Sie positionieren sich gegen die bestehende Wirtschaft- und Produktionsweise und stellen durch die Artikulation ihrer Forderungen die vorherrschende Ordnung infrage.

Verbinden sich einzelne Subjektpositionen in Äquivalenzketten konstruieren sie sogenannte „Knotenpunkte“ und bilden eine Struktur innerhalb des Diskurses, die eine Verschiebung der hegemonialen Ordnung möglich macht (ebd.: 147). Obwohl sie eine Ausgestaltung des Gedanken in der Tiefe schuldig bleibt, weist Chantal Mouffe darauf hin, dass es nicht mehr möglich ist, sich ein radikaldemokratisches Projekt vorzustellen, ohne die destruktiven Effekte der Umweltzerstörung und des kapitalistischen Wachstumsparadigmas zu berücksichtigen. Sowohl antikoloniale, soziale als auch ökologische Kämpfe bedürfen eine diskursive Verbindung durch die Artikulation gemeinsamer Forderungen (Mouffe: 2022: 64). Durch gemeinsame Aktionen, etwa mit Gewerkschaften, bei denen Fragen zu fairen Arbeitsbedingungen und ökologischer Mobilität miteinander verknüpft werden (wir-fahren-gemeinsam.at) oder dem Zusammendenken von antikolonialen Protesten und Umweltzerstörung (Sunnemark 2023) bilden *Fridays for Future* bis zu einem gewissen Grad Äquivalenzketten zwischen unterschiedlichen Kämpfen. Die Bewegung verbindet Forderungen nach effektivem Klimaschutz, sozialer Gerechtigkeit und Dekolonisierung. Das allein ist aber noch nicht ausreichend, um Freiheit, Gleichheit und politische Partizipation im radikaldemokratischen Sinne auszuweiten und zu vertiefen. Es bedarf eines neuen Verständnisses von gesellschaftlichen Strukturen und Verhältnissen und ihrer Zusammensetzung – eine Umschichtung von Bausteinen hin zu einer veränderten Hegemonie:

Zu einer ‚demokratischen Äquivalenz‘ braucht es noch etwas anderes: die Konstruktion eines neuen ‚common sense‘, der die Identität der verschiedenen Gruppen so verändert, dass die Forderungen jeder einzelnen Gruppe mit

denjenigen der anderen äquivalent artikuliert werden (Laclau & Mouffe 2020: 222: Hervorh.i.O.).

Es geht also nicht nur darum, Allianzen zu schmieden, sondern durch die gemeinsame Artikulation von Forderungen, die Vorstellung über die Beschaffenheit politischer und demokratischer Prozesse und Strukturen sowie die Beziehung zu ihnen und zueinander neu zu entwerfen – kurz: eine Geschichte zu erzählen, aus welcher neue Identitäten wachsen (ebd.). Aber bleiben wir nochmal bei der Formation des Diskurses und dessen Ausgestaltung. Durch die Artikulation von Forderungen bilden sich Subjektpositionen, die durch die Konstruktion von Knotenpunkten Bedeutungen verschieben und damit hegemoniale Ordnungen infrage stellen können. Für Chantal Mouffe und Ernesto Laclau entsteht so politischer Diskurs. Dieser Prozess läuft nicht notwendigerweise harmonisch ab – im Gegenteil. Der Konflikt ist zentral. In *Agonistik* beschreibt Chantal Mouffe (2014) die Notwendigkeit politischer Auseinandersetzungen. Demokratische Systeme sind nur funktionsfähig, wenn Widerspruch und Streit zwischen unterschiedlichen Positionen nicht nur denkbar sind, sondern auch gelebt werden. Erst mit Angebot und Präsentation unterschiedlicher Ideen, die konträren Auffassungen von Gesellschaft und ihrer Ausgestaltung gegenüberstehen, wird Demokratie möglich. Ohne Streit werden Positionen unverrückbar – essentialistisch – was der Grundidee demokratisch organisierter Systeme entgegensteht. Damit eröffnet die theoretische Überlegung auch den Raum für Kontingenz. Wenn keine Position gesetzt ist, könnte auch alles anders sein. Zustände und Prozesse werden zu temporären Zuständen und Prozessen. Umgekehrt ergibt sich für Mouffe durch das (bewusste) Übersehen von Widersprüchen eine „konstitutive Leerstelle“ (Mouffe 2007: 19). Die Verneinung einer antagonistischen Dimension von Gesellschaft macht neoliberale Erzählungen vermeintlicher Alternativlosigkeit politischer Entscheidungen und der Ausgestaltung kapitalistisch-hierarchisch organisierten Gesellschaften erst möglich (ebd.). Die Auseinandersetzung zwischen Positionen bedeutet allerdings nicht, dass sich politische Akteur*innen grundsätzlich feindlich gegenüberstehen, sondern im Austausch unterschiedlicher Auffassungen zu einem gemeinsamen Nenner finden, der den Konflikt allerdings niemals beendet. Für Mouffe ist das der „Augenblick des Politischen“ (Mouffe 2014: 42): Demokratischer Streit ist nicht dazu da „Leidenschaften zu eliminieren“, sondern vielmehr sie zu „sublimieren“ (ebd.: 32). Vom Dissens zum Konsens – und wieder retour. Die Ausgangslage hat sich durch politische Diskussionen verändert, die Widersprüche bleiben bestehen.

Was dabei wichtig ist: Im Idealfall werden Konflikte auf Augenhöhe ausgetragen. Mouffe betont die Überwindung bzw. Auflösung eines Antagonismus hin zum Agonismus. Akteur*innen mit konträren Positionen sollen vom Feindbild zu Gegner*innen werden (Mouffe 2014). Wie es dazu kommen soll, beschreibt Mouffe nur vage. Dennoch ein Beispiel: Die 16-jährige Klimaaktivistin Greta Thunberg stellt sich im September 2019 vor Politiker*innen, Entscheidungsträger*innen und Delegierte des Climate Action Summit der Vereinten Nationen und beginnt mit einer Anklage:

You have stolen my dreams and my childhood with your empty words. And yet I'm one of the lucky ones. People are suffering. People are dying. Entire ecosystems are collapsing. We are in the beginning of a mass extinction, and all you can talk about is money and fairy tales of eternal economic growth. How dare you! [...] You say you hear us and that you understand the urgency. But no matter how sad and angry I am, I do not want to believe that. Because if you really understood the situation and still kept on failing to act, then you would be evil. And that I refuse to believe (npr.org 2019)

Thunberg konstruiert hier einen Antagonismus – wir gegen euch. Menschen in Machtpositionen haben es verabsäumt, angemessene Maßnahmen zu ergreifen, um die Erderhitzung einzudämmen und die Stabilität von Ökosystemen sicherzustellen. Mit den Konsequenzen müssen die Bewohner*innen des Planeten nun umgehen. Sie positioniert sich gegen die vorherrschenden Praktiken und ihre Vertreter*innen. Die Herausbildung einer solchen Opposition, die einer herrschende Elite gegenübersteht, ist für Mouffe und Laclau zentral. Erst mit der Etablierung einer Gruppe, die sich von einem Außen abgrenzt, kann Politik entstehen. Erneut: Der Konflikt ist dem Politischen dabei inhärent. Mouffe unterscheidet hier explizit zwischen *dem Politischen*, dem Konflikthaften, das Gesellschaften zugrunde liegt und *der Politik*, die Strukturen meint, welche sich durch politische Auseinandersetzungen ergeben (Mouffe 2007: 16). In kritischer Auseinandersetzung mit Carl Schmitt resultiert die Theoretikerin:

Wenn wir uns bewusst machen, dass Identitäten immer relational sind und die Affirmation einer Differenz – das heißt der Wahrnehmung von etwas ‚Anderem‘ als Konstitution des ‚Außen‘ – eine Vorbedingung für die Existenz jeder Identität darstellt, so können wir [...] verstehen, welche es in der Politik, deren Gegenstand stets kollektive Identitäten sind, um die Konstitution eines ‚Wir‘ geht, das als Vorbedingung für seine Existenz die Abgrenzung von einem ‚Sie‘ voraussetzt“ (Mouffe 2014: 26).

Ohne Gegensätze lässt sich keine Politik machen. Oder deutlicher ausgedrückt: „Der Glaube an eine Gesellschaft ohne Antagonismus [ist] eine Illusion“ (Mouffe 2007: 25). Dem verleiht Greta Thunberg in ihrem oben genannten Statement Ausdruck. Sie baut mit ihren Worten vor den Vereinten Nationen einen Gegensatz zwischen sich und den versammelten Staats- und Regierungsvertreter*innen auf. „Wir“ – die Klimabewegung mit der Rednerin als ihre Repräsentantin, „Sie“ – die Entscheidungsträger*innen unterschiedler Staaten: Verhärtete Fronten. Im letzten Abschnitt des oben zitierten Statements öffnet Thunberg allerdings den Raum für eine Diskussion zwischen Gegner*innen. Mit der Annahme, dass „Sie“, jene die sie als machtvolleres Außen etabliert, nicht per se böse seien, sondern fähig, angemessene Klimaschutzmaßnahmen zu ergreifen, wird der Feind zum Gegner. Warum ist das wichtig? Mouffe sagt dazu:

The agonistic confrontation is different from the antagonistic one, not because it allows for a possible consensus, but because the opponent is considered not an enemy to be destroyed but an adversary whose existence is perceived as legitimate (Mouffe 2022: 28).

In demokratisch organisierten Systemen geht also nicht darum, Gegensätze aufzulösen, sondern kontinuierlich den Austausch unterschiedlicher Positionen zu ermöglichen und damit Raum für Identifikation zu schaffen, ohne seine Kontrahent*innen vernichten zu wollen (Mouffe 2014, 2022). Wer gegen wen ist offen und veränderbar. Identitäten sind nicht endgültig, Ordnungen temporär gesetzt aber nie fixiert. Das bedeutet auch, dass Strukturen, Institutionen und gesellschaftliche Verhältnisse immer wieder von neuem infrage gestellt und ersetzt werden können. Politische Akteur*innen können Bestehendes „disartikulieren“, um gegenhegemoniale Positionen zu etablieren und zu verfestigen (Mouffe 2007: 27).

Wer von dieser Möglichkeit Gebrauch machen kann, ist in radikaldemokratischen Ansätzen allerdings eng gefasst. Politische Akteur*innen, die sich ihren Platz im gesellschaftlichen Diskurs erstreiten können, sind in den besprochenen radikaldemokratischen Überlegungen auf eine Spezies – *Homo sapiens* – beschränkt. Die Artikulation von Forderungen und die damit verbundene Infragestellung hegemonialer Verfahrensweisen ist dem Menschen vorbehalten. Als Jane Bennett – eine Vertreterin der Neuen Materialismen – Jacques Rancière fragte, ob auch nicht-menschliche Tiere oder Technologien eine neue „Aufteilung des Sinnlichen“ erwirken können, verneinte er. Ohne Worte keine Neuordnung der Verhältnisse. Sein Konzept soll sich nicht um Bereiche außerhalb des Menschlichen erweitern (Bennett 2005: 139). Mouffe und Laclau sind in ihren theoretischen Überlegungen offener.

Artikulation beschränkt sich nicht auf sprachliche Praktiken (Laclau & Mouffe 2020: 143). Demokratischen Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit sollen auf nicht-menschliche Wesen ausgeweitet werden (Mouffe 2022: 67). Das war's dann aber auch schon. Wie, wodurch und inwiefern nicht-menschliche Wesen an demokratischen Prozessen und im politischen Diskurs generell teilhaben oder miteinbezogen werden sollen, bleibt Mouffe in ihren Überlegungen schuldig. Sollen sie zum handelnden Akteur werden? Wie sieht nicht-menschliche Artikulation in demokratischen Prozessen aus? Wer artikuliert und wer (wird) repräsentiert?

1.2 Gesellschaftliche Naturverhältnisse und ihre politische Bedeutung

Radikale Demokratietheorien sind darauf ausgelegt, mehr Gleichheit und Freiheit – wenn auch nie zur Gänze – herzustellen, indem Konflikt gelebt wird. Die angestrebte Emanzipation ist allerdings auf den Menschen ausgerichtet. Die Forderung die *Natur* zu schützen, ohne sie in politische und demokratische Prozesse miteinzubeziehen, ist ambitioniert. *Fridays for Future* stellen Tiere, Klimamodelle, Ökosysteme ins Zentrum ihrer politischen Forderungen. Aber tun sie das wirklich? Bei genauerer Betrachtung wird klar: Indem die Vertreter*innen der Bewegung hegemonialen Praktiken der Ressourcenakkumulation und fossilen Produktions- und Wirtschaftsweisen entgegentreten, stehen sie gleichzeitig für gegenhegemoniale Verfahrensweisen, die die Lebensgrundlagen auf diesem Planeten erhalten. Nur – wessen Lebensgrundlagen? Selbst wenn die Zerstörung von Lebensräumen nicht-menschlicher Wesen und ihre Ausbeutung und Ausrottung angeprangert wird, steht ihr Schutz und Erhalt immer im menschlichen Zusammenhang. Selbst wenn Forderungen der Bewegung Nicht-Menschliches betreffen, steht der Mensch im Mittelpunkt. Biodiversität für menschliche (Überlebens-)Zwecke, Gletscherschutz zur Wasserversorgung, Renaturierung zum Schutz menschlicher Infrastruktur gegen Hochwasser. Das wäre an sich nicht problematisch, würde es nicht das Problem verstärken: Hegemoniale Strukturen, die auf der Unterdrückung der Mehr-als-menschlichen-Welt bauen, werden damit nicht aufgebrochen, sondern lediglich modifiziert. Die Welt für die die Aktivist*innen kämpfen, ist Teil des Diskurses, sie nimmt jedoch eine passive Stellung ein. Es wird über sie – über Ökosysteme, bedrohte Arten, Lebensräume – aber nicht mit ihr verhandelt. Ginge das auch anders?

Könnte sich die Mehr-als-menschliche-Welt aus ihrer vermeintlichen Passivität emanzipieren? Selbst zur handelnden Akteurin werden? Und ist das überhaupt wünschenswert? Um das zu beantworten, müssen wir uns ansehen, warum sich diese Frage überhaupt stellt –

wie und wodurch die scheinbare Trennung zwischen Menschen und Nicht-Menschlichem entstanden ist.

1.2.1 Die Etablierung

Jacques Rancière (2022) beschreibt die Stimme der Anteillosen als „Lärm“ (34). Im Fall nicht-menschlicher Wesen könnte man ihr Aufbegehren als bloßes *Hintergrundrauschen* bezeichnen. Sie sind „Kauderwelsch Redende“, die sprechen, aber nichts zu sagen haben (Latour 2021: 261). Zwischen *Homo sapiens* und anderen Arten hat ersterer eine klare Grenze konstruiert und damit die Scheinwerfer ausschließlich auf sich gerichtet. Nach den Vorstellungen moderner westlicher Gesellschaften sind Mensch und *Natur* voneinander getrennt. Der Mensch hat sich in seiner Erzählung von den Zwängen letzterer enthoben. Die Wurzel dieses Paradigmas ist auch eine wissenschaftliche: Die Anfänge dieses Dualismus verortet Descola (2022) in der griechischen Antike durch die Erforschung physikalischer Gesetzmäßigkeiten und die Kategorisierung einzelner Arten. Im Europa des 17. Jahrhunderts wird *Natur* dann – zunehmend widerstandslos – als „autonomer, ontologischer Bereich, als wissenschaftliches Forschungs- und Experimentierfeld, als auszubeutender und zu gestaltender Gegenstand“ gefasst (ebd.: 117). In der Objektivierung der lebendigen Welt jenseits des Menschen liegt im Grunde der Kern des modernen, dichotomen Mensch-*Natur*-Verhältnisses: Der Mensch wird als rationales, denkendes Subjekt angesehen; alles, was außerhalb dessen steht, kann von ersterem gedacht werden, ist jedoch unfähig dies selbst zu praktizieren (Soper 2004). Der Mensch als denkendes Wesen hebt sich vermeintlich aus den Zwängen der lebendigen Welt und behauptet sich und agiert ihr gegenüber überlegen. Die britische Philosophin Kate Soper fasst es so zusammen: “nature is the idea through which we conceptualize what is ‘other’ to ourselves” (ebd.: 15f). Oder etwas drastischer ausgedrückt mit Latour (2004): “The nonhumans had been kidnapped and turned into stones that could be thrown at the assembled *demos*” (54, Hervorh.i. O.). Mit diesen Steinen hat *Homo sapiens* Mauern gebaut, die nun über der lebendigen Welt einzustürzen drohen. Die Kommerzialisierung von *Natur* und die damit zusammenhängenden ökologischen und sozialen Folgen, industrielle Landwirtschaft, übermäßiger Materialabbau und Landnahme haben zur Überschreitung jener Grenzen geführt, die wir jetzt u.a. Klima- und Biodiversitätskrise nennen (Richardson et al. 2023).

Mit der Ziehung dieser Grenze zwischen Menschen und Nicht-Menschlichem wurden abgetrennte, in sich geschlossene Forschungsfelder konstruiert, die durch die Beforschung des

vermeintlich „Anderen“ seine Beherrschung legitimieren. Die konstruierte Trennung etablierte bis heute bestehende Machtverhältnisse. Jene, die nicht rational und vernünftig handeln, zählte beispielsweise schon John Locke in seiner Vorstellung des Naturzustandes zu „one of those wild savage beasts with whom men can have no society nor security“ und demensprechend zerstört werden können „as a lion or tiger“ (Locke 1948: 8). Anders gesagt: Wer nicht rational handelt, ist der Zivilisation nicht fähig. Damit wurde nicht nur die Dominanz über nicht-menschliche *Natur* gerechtfertigt. Menschen, die nicht dem vernunftbegabten Bild der europäischen *Aufklärung* entsprachen und sich in europäisches Recht einfügten, wurden zum „Anderen“ erklärt und in weiterer Folge unterdrückt, ausgebeutet und/oder vernichtet. Die konstruierte Trennung zwischen Wesen, die vermeintlich rational handeln und jenen die es nicht tun, war eine Steilvorlage für Praktiken des Kolonialismus. In der Sprache radikaler Demokratietheorien würden Laclau und Mouffe vielleicht sagen: Die *Natur* und all jene, die einer vermeintlich rational handelnden Entscheidungsmacht entgegenstehen, wurden ins „konstitutive Äußere“ verbannt. Sie wurde objektiviert und vom politischen Diskurs ausgeschlossen und ferngehalten. Den Überlegungen der beiden Theoretiker*innen liegt allerdings eine Veränderbarkeit zugrunde. In ihren Ausführungen zur Formation des demokratischen Diskurses gehen Laclau und Mouffe (2020) davon aus, dass Diskussionen, die sich im „Inneren“ abspielen – also die Auseinandersetzung zwischen sichtbaren politischen Akteur*innen – in Differenz zu ihrem unsichtbaren Außen stattfinden. Somit ist das Äußere – und all jene Akteur*innen, die zu einem spezifischen Zeitpunkt am politischen Diskurs nicht teilhaben können – nicht gesetzt und fixiert, sondern kontingent und verhandelbar (27). Wer zum Inneren zählt und was zum Äußeren, konstituiert sich durch politische Kämpfe immer wieder neu. Das gilt auch für die demokratische Teilhabe nicht-menschlicher Wesen. Grenzen verwischen.

1.2.2 Der Bruch

Sozial- und naturwissenschaftliche Untersuchungen erforschen seit rund 200 Jahren nach westlich-europäischer Tradition unterschiedliche Sphären: Die Gesellschaft als eine vermeintlich abgeschlossene, emanzipierte Bubble, Menschen im Zentrum; die *Natur* als ihr untergeordnetes Gegenstück. Doch die Erkenntnisse ebendieser Untersuchungen haben dazu geführt, dass Fäden und Verstrickungen zwischen und innerhalb dieser Sphären sichtbar

werden. Die strenge Trennlinie verschwimmt.² So schreibt Rosi Braidotti: „Wissenschaftliche und technische Fortschritte haben die Grenzen zwischen Natur und Kultur verschoben und zum großen Teil verwischt“ (Braidotti 2014: 9). Taxonomien verwandeln sich mehr und mehr von einer Entdeckung zur Erfindung. Mit diesen Entwicklungen ist für sie der Dualismus zwischen *Natur* und Kultur brüchig geworden. Fragt man Bruno Latour (2018), hat diese Trennung ohnehin nie zur Gänze stattgefunden. Die Dichotomie zwischen Mensch/Kultur und *Natur* ist eine Konstruktion mit Lücken. In *Wir sind nie modern gewesen* erteilt er der absoluten Grenzziehung zwischen Subjekt und Objekt und damit zwischen Mensch/Kultur und *Natur* eine Absage: In der Moderne wird die starre Trennung zwischen Gesellschaft und Nicht-Menschen sowie die Abwesenheit eines Gottes angenommen, sie konnte sich allerdings nur ausbreiten, indem unbemerkt Austausch und Vermischung zwischen den Wesen stattfand. Daraus ergibt sich ein Widerspruch: Die Ausbeutung und Beherrschung der nicht-menschlichen Welt wird gleichzeitig zum Erfordernis der Etablierung des Sozialen und führt auf lange Sicht gleichermaßen zur Destruktion seiner Grundlage (Görg 1999). Nach den modernen Auffassungen westlicher Gesellschaften hat sich *Homo sapiens* von der lebendigen, nichtmenschlichen Welt emanzipiert und diese für seine Zwecke nutzbar gemacht und *gleichzeitig* eine Vernetzung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen im Verborgenen ermöglicht und gefördert (Latour 2018). Kurz gesagt: Die Zerstörung und Erhaltung von *Natur* sind gleichermaßen Notwendigkeiten des Sozialen. Christoph Görg (1999) fasst es so zusammen:

soziale Verhältnisse sind nicht völlig getrennt von den ‚natürlichen‘ Bedingungen ihrer Existenz. Und letztlich ist der Mensch selbst, wie immer auch das Verhältnis von Individuum zur Gesellschaft im einzelnen [sic!] bestimmt werden mag, nicht nur Teilnehmer und Akteur sozialer Prozesse, sondern als Organismus auch natürlichen Prozessen unterworfen (19).

Das Soziale ist auf das Materielle angewiesen. Es ist also eine Frage der Perspektive. Es gibt eine sichtbare, konstruierte Trennung zwischen menschlichen Subjekten und nicht-

² Die Erzählung, dass die mehr-als-menschliche Welt nicht zu rationalen und bewussten Entscheidungen fähig sei, wurde unhinterfragt als Tatsache angenommen. Heute weiß man z.B., dass Arten jenseits des Menschen ein Bewusstsein und logische Gedankengänge nicht grundsätzlich abgesprochen werden können. Tauben erkennen Rechtschreibfehler (Scarf et al. 2016), Wellensittiche haben eine Sprache (Yang & Long 2025), Krähen können rechnen (Liao et al. 2022).

menschlichen Objekten und unsichtbare, teils geleugnete Verknüpfungen, mit welcher eine Machtverteilung zugunsten ersterer einhergeht (Latour 2013). Für Bruno Latour berechtigen gerade die modernen Verhältnisse „die beschleunigte Sozialisierung nicht-menschlicher Wesen, weil sie diesen nie erlaubt, als Elemente der ‚wirklichen Gesellschaft‘ in Erscheinung zu treten. Die Modernen haben die Mischwesen undenkbar gemacht“ (Latour 2018: 60). Sie führen ein Schattendasein.

Doch der Scheinwerfer, der allein auf *Homo sapiens* gerichtet ist, flackert. Claus Leggewie und Kolleg*innen sprechen von einem Shift vom globalen zum „planetaren Denken“, das die Beziehungen und Verstrickungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen in den Mittelpunkt stellen. Es ist ein Bruch mit dem hegemonialen Anthropozentrismus, ohne die Welt des jeweils anderen zu relativieren (Pauls et al. 2022: 719). In Kombination mit Umwelt- und Klimabewegungen und den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Sozial-, Klima- und Erdsystemwissenschaften der vergangenen Jahrzehnte verwässert sich die Trennlinie zwischen Gesellschaft und Materie zusehends. Könnte sie sich ganz auflösen? Wie würde das aussehen? Was bedeutet das für unser Zusammenleben? Und noch weitergedacht: Brauchen wir mit einer neuen Zusammensetzung des Sozialen ein anderes Verständnis des Politischen? Das und mehr in Kapitel 2.

2 Vom Objekt zum (Quasi-)Subjekt zum Kollektiv

„To make water visible, to give a presence to a key element for a place, for the whole planet, is to take an interest in it as a political entity. We should not see ourselves as separate from nature, should not tell ourselves we are apart from water” – Chez Matínez

Demokratische Prozesse und Institutionen waren bisher hauptsächlich auf den Menschen beschränkt und seine Interessen ausgerichtet – das wissen wir jetzt. Vertreter*innen des Neomaterialismus sind sich allerdings einig – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – dass es hier eine große Leerstelle gibt. Denn obwohl demokratisch organisierte Systeme den Menschen in den Mittelpunkt stellen, ist er nicht die einzige wirkende Spezies. Das Argument, dass sich verallgemeinert über Überlegungen Neuer Materialismen stützen lässt, lautet demnach so: Materie ist nicht nur Ressource, sie ist Bestandteil des Politischen. Vertreter*innen des Neomaterialismus eröffnen neue Perspektiven auf Materie und Materialität und verweisen in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen auf die Effekte nicht-menschlicher Wesen und Materie auf den Menschen und seine gebauten Gemeinschaften. Ihre Theorien und Ansätze gehen über die Vorstellung von Materie als reine Ressource hinaus. Die theoretischen Auseinandersetzungen sind einerseits eine Kritik an der auf Wachstum aufgerichteten Vorstellung einer mehr-als-menschlichen Welt deren einziger Zweck darin besteht, menschlichen Bedürfnissen zu dienen. Andererseits unterbreiten neomaterialistische Denker*innen Vorschläge, Materie als etwas Aktives zu behandeln, das auf den politischen Diskurs wirkt und ihn beeinflusst. So verschieben sie Grenzen des Subjekts: Indem scheinbar unbelebte Materie mit Handlungsmacht ausgestattet – Jane Bennett nennt sie „Ding-Kraft“ – und zum eingreifenden Akteur*in oder „Aktant“ wird (Bennett 2010: 2f). Indem Individuen als Versammlungen – *Assemblagen* – unterschiedlicher Spezies und Materie begriffen werden. Nach dem Motto: „Keine Art handelt allein“ (Haraway 2018: 137). Oder indem der Blick auf Beziehungen Voraussetzung wird, um Entitäten zu begreifen (Barad 2007, Braidotti 2014). Darüber hinaus zeichnen sich neomaterialistische Ansätze durch die Auflösung strikter Trennungen akademischer Disziplinen, sozialen Konstrukten und Entitäten aus. Nicht nur Leben und dessen Grundlage sind miteinander verschränkt, auch das Denken und Forschen darüber. Epistemologie und Ontologie werden zusammengedacht und ethische mit politischen Fragen verknüpft (Hoppe & Lemke 2021). Damit werden auch Denkschulen, die bisher weniger

oder keine Anknüpfungspunkte hatten, miteinander verknotet, etwa indigene Literatur mit westlichen Forschungsmethoden (Rosiek et al. 2020: 332). Unsere Aufgabe wird also im Folgenden darin bestehen, mit ausgewählten Denker*innen zu erkunden, wie Materie und nicht-menschliche Wesen in den gesellschaftlichen Diskurs hineinwirken, was das mit unserem Zusammenleben macht und wie sie in die daran angeknüpften politischen Prozesse und Institutionen miteinbezogen werden können.

2.1 Rosi Braidotti: Politik der Bejahung

In Zentralkenia leben Akazien und Ameisen in Symbiose miteinander. Flötenakazien versorgen *Crematogaster*, eine Ameisenart, mit Nektar. Die Ameisen halten mit ihren Bissen Elefanten und Nashörner auf Abstand und schützen so die Bäume. So bleibt die Anzahl der Akazien stabil. Das ist auch essenziell für die dort lebenden Löwen – sie nutzen die Akazien als Versteck bei der Jagd auf Zebras. Das war auch im Naturschutzgebiet Ol Pejeta, nördlich von Nairobi der Fall – bis *Crematogaster* Konkurrenz von einer nicht-heimischen Ameisenart bekam. Die eingeschleppte Art, *Pheidole megacephala*, fraß die heimischen Ameisen, die Bäume verloren ihren Schutz. Elefanten zerstörten die Rinde der Akazien und mehr und mehr Bäume verschwanden. Das ging so weit, dass die Löwen ihr Jagdverhalten änderten. Ohne Versteck jagen sie nun vermehrt Büffel statt Zebras (Gaynor 2024). Was diese Geschichte erzählt: Arten gehen Beziehungen ein und stehen in Abhängigkeitsverhältnissen zueinander. Wer in Symbiose lebt, braucht sich gegenseitig. Gibt es eine Irritation, wirkt sich das auf alle Beteiligten aus. *Homo sapiens* hat mit seinem Handeln allein in den letzten 200 Jahren unzähliger solcher Irritationen hervorgerufen. Er ist Beziehungen mit anderen Arten und Ökosystemen eingegangen, ohne sie führen zu wollen. Fossile Zerstörungs- und Ausbeutungspraktiken führen zu vermehrter Instabilität von klimatischen und ökologischen Systemen. Diese zunehmende Instabilität ist einer der Einsatzpunkte neomaterialistischer Theoriebildung, dessen Vertreter*innen (Abhängigkeits-)Verhältnisse zwischen von Menschen und der mehr-als-menschlichen Welt innerhalb kapitalistischer Strukturen untersuchen und analysieren. Rosi Braidotti (2014) schreibt z.B.: „Der moderne Kapitalismus profitiert von der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Kontrolle und Vermarktung alles Lebendigen“ (65). Die Beziehung des Menschen zur nicht-menschlichen Welt zeichnet sich in westlichen Gesellschaften durch Abhängigkeit und Zerstörung aus. Braidotti versucht, sich dagegen zu wehren, indem sie einerseits der Verwertungslogik von Lebendigem widerspricht, andererseits indem sie Wesen

unterschiedlicher Spezies nicht hierarchisiert und abgetrennt voneinander betrachtet. Dabei geht es ihr nicht darum, das Menschsein zu überwinden, sondern sich gegen eine Entkörperung zu verwehren, welche darauf abzielt Physisches zu vernachlässigen und den Geist in den Mittelpunkt zu stellen. Der Körper nimmt in Braidottis Überlegungen eine zentrale Rolle ein. Nach ihrer *nomadischen Subjekttheorie* sind Subjekte nicht fix und abgeschlossen. Materie wird als prozesshaft begriffen, Beziehungen als transversal (Hoppe & Lemke 2021). Mit letzterem Begriff versucht Braidotti, Identitäten als vielschichtig und vernetzt zu begreifen und bestehende hierarchische Strukturen und Kategorien zu durchbrechen. Dadurch ergibt sich eine Offenheit für (speziesübergreifende) relationale Verhältnisse, Verstrickung sowie Abhängigkeit zwischen Menschen und der nichtmenschlichen Welt – eine Art „posthumanes Subjekt“ (Braidotti 2014: 56). Die Theoretikerin betont in diesem Zusammenhang, dass speziesübergreifende Beziehungen in unterschiedlichen Formen existieren können, unter der Bedingung, sich auf Umgebung und Wesen, die darin Platz finden, einzulassen. In ihren Worten: Posthuman werden.

Posthumanwerden ist also der Prozess, sein Gefühl der Verbundenheit mit einer gemeinsamen Welt, einem territorialen, sei es städtischen, gesellschaftlichen, psychischen, ökologischen oder planetarischen Raum, neu zu begreifen. Es drückt vielfältige Ökologien der Zugehörigkeit aus und verändert die Koordinaten unserer sinnlichen Wahrnehmung, um die kollektive und nach außen gerichtete Natur dessen zu erkennen, was wir noch immer das Selbst nennen (Braidotti 2014: 195f).

Braidotti beschreibt Prozesse, wie solidarischere Verhältnisse mit der Technologie, dem Planeten und seinen Bewohner*innen geschaffen werden können. Sie versucht, Subjektivität auf nicht-menschliche Lebewesen auszuweiten und mithilfe von Empathie ein „neues Verständnis von Verwandtschaft“ zu kreieren (ebd.: 107). Damit stellt sie sich gegen anthropogene Ausbeutungspraktiken und fossile Produktionsweisen, die einer Verwertungslogik folgen und gewinnt dem gleichzeitig dennoch etwas ab: Die Vermarktung des Lebens führt dazu, dass Grenzen zwischen den Arten verwischt werden: „Die globale Ökonomie ist postanthropozentrisch, sofern sie letztlich alle Arten unter dem Imperativ des Marktes vereint“ (ebd.: 68). Der Mensch hat nicht nur die nicht-menschliche *Natur* in seiner Produktionsweise vereinnahmt, sondern auch sich selbst. Ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, Dualismen zwischen Menschen und der nicht-menschlichen Welt abseits von Kapitalinteressen und monetärer Verwertung aufzulösen? Wenn unter der Marktlogik alle gleich sind, kann das auch für Zusammenleben jenseits kapitalistischer Strukturen gelten?

Vielleicht – aber so weit geht Braidotti nicht. Für sie ist der eben ausgeführte „Post-Anthropozentrismus Fluch und Segen zugleich“ (ebd.: 80). Während Haraway (siehe 2.2) das destruktive Potenzial von Beziehungen hervorhebt, begreift Braidotti diese vorwiegend als positiv. Sie begegnet mit ihren Überlegungen Wesen aller Art affirmativ, Braidottis Beziehungen setzen Offenheit voraus. Was mit diesem Fokus deutlich wird: Obwohl kapitalistische Machtverhältnisse angesprochen werden, sind Konflikte und zerstörerische Potenziale unterbeleuchtet. Braidottis Überlegungen eines posthumanen Subjektverständnisses zeichnen sich mitunter durch eine Art Fortschrittsdenken aus – der Vorstellung eines sich optimierenden Wesens, das das Beste aus dem Zusammenleben hervorbringt. Damit stellt sich die Frage, *wie* eine Umgestaltung von speziesübergreifenden Beziehungen hin zu Offenheit und Affirmation erfolgen kann. Werden menschliche Aktivitäten, Handlungen, Bedürfnisse auf nicht-menschliche Entitäten übertragen? Oder wird auch den Bedürfnissen und Möglichkeiten nicht-menschlichen Lebens Raum und damit eine Stimme gegeben? Um das zu beantworten, müssen wir einen Blick in die politische Ideengeschichte werfen. Braidottis Überlegungen gehen auf Baruch de Spinoza zurück, dessen Ethik auf Immanenz aufbaut. Demnach ist alles auf eine Substanz rückführbar. Eine Unterscheidung zwischen einer menschlichen und einer natürlichen Welt gibt es nicht. Was es gibt, ist eine Art Motivation der Wesen, sich selbst zu erhalten. Oder anders gesagt: „*Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren*“ (Spinoza 2015: 239, Hervorh. i. O.). Spinoza nennt diesen Selbsterhaltungstrieb *Conatus*. Dieser ermöglicht Existenz und Handlungsmacht. Er ist nicht auf rationales Bestreben begrenzt, sondern eng mit Affekten verknüpft (siehe auch Kapitel 3). Braidotti hakt hier ein, indem sie ebenso von einem monistischen Weltbild ausgeht, welches „den Dualismus – besonders den Gegensatz von Natur und Kultur – ablehnt und die selbstorganisierende (oder autopoietische) Kraft lebendiger Materie betont“ (Braidotti 2014: 9). Damit entwickelt sie Spinozas Überlegungen zur Erlangung von Autonomie im Umgang mit Affekten weiter und transferiert sie kritisch in die Gegenwart. Es ist ein Versuch, *Natur-Kultur-Dualismus* zu überwinden, indem die Verbindung und Kontinuität zwischen den Sphären betont wird. Alles ist miteinander verknüpft und verbunden, deshalb macht es auch keinen Sinn Arten und Materie getrennt voneinander zu betrachten. Da würde wohl auch Spinoza mitziehen. Braidotti geht allerdings noch einen Schritt weiter und fügt der vorliegenden Ethik den Hauch einer politischen Komponente hinzu.

2.1.1 Leben als Antrieb

Braidottis Überlegungen gehen von einer Vorstellung von Politik aus, die allen Wesen offen gegenübersteht, sie annimmt und ihr produktives Potenzial in den Vordergrund stellt. Politik verschiebt sich vom einzelnen, menschlichen Subjekt zu mehr-als-menschlichen Verbindungen. Macht ist nicht auf ein Wesen konzentriert, sondern auf viele verteilt. Was allen gleich ist, ist die Lebenskraft, die allen Wesen innewohnt und posthumanes Handeln ermöglicht. Braidotti bedient sich aus dem Altgriechischen nennt sie *Zoé* – das Leben selbst (ebd.: 196). Leben in allen seinen Formen ist Ausgangspunkt für politisches Handeln. Auch das steht im Gegensatz zur anthropozentrischen Sichtweise, die den Menschen im Zentrum sieht. Gleichzeitig ist es die Lebenskraft, das Bedürfnis fortzubestehen, die uns antreibt. Werden bei Spinoza Handlungen und Entscheidungen von Affekten getragen und Rationalität als abgeschlossenes System der Entscheidungsfindung hinterfragt, begreift Braidotti die formulierte Ethik als politisch, indem sie die Förderung der Lebenskraft in den Mittelpunkt politischer Diskurse gestellt sehen will. Dies setzt einen Umgang mit dem jeweiligen Gegenüber voraus – ob menschlich oder nicht – der konflikthaft sein kann aber auf einer grundsätzlich akzeptierenden und zustimmenden Basis beruht. Braidottis Ansatz baut auf einem Verantwortungsbewusstsein gegenüber Wesen jenseits des Menschen – einer Bejahung gegenüber Materialität. Diese affirmative Politik dient als zentrales Mittel, Dualismen zu dekonstruieren. Wie das konkret aussehen soll, ist nicht eindeutig. Es gibt keine klaren Definitionen, keine Grenzziehungen, dafür viel Raum für Interpretation. Eine Richtung gibt Braidotti allerdings vor, wenn sie von einer „Motivation für die soziale Konstruktion von Hoffnung“ (ebd.: 195) spricht, welche sie in einer Verantwortung verortet, die den Wesen hier und jetzt, wie auch in Zukunft zukommt. Der Wille fortzubestehen und Freude empfinden zu wollen – *Zoé* –, wird Menschen wie auch nicht-menschlichen Wesen gleichermaßen zuteil. Damit lässt Braidotti Ethik und Politik verschwimmen, indem sie davon ausgeht, dass eine simple Bejahung gegenüber Nicht-menschlichem auch zu einer anderen Politik führt. Unter einer Bedingung: Affirmation bleibt nicht auf Intentionen beschränkt, sondern bringt auch Tätigkeit hervor.

2.1.2 Tätig sein

Ein zweites, wesentliches Element monistischer Politik sind Handlungen. Neben der simplen Bejahung (nicht-)menschlicher Wesen und ihrer Lebensweise, ist das, was getan wird, zentral. Tätig zu sein, ist für Braidotti bedeutender als die Anwendung von Sprache – obwohl

letztere erstere nicht ausschließt, aber mehr umfasst, also Syntax und Semantik: „Es gibt nichts zu sagen, aber alles zu tun“ (ebd.: 192). Damit widerspricht sie beispielsweise Jacques Rancière: Für ihn entsteht Politik erst durch den Streit – indem jene, die nicht sichtbar sind, die keinen Anteil an der Gesellschaft haben, sich ihren Anteil durch sprachliches Aufbegehren streitig machen (Rancière 2022). Mouffe und Laclau erweitern die Möglichkeiten politischer Artikulation um Formen jenseits von Sprache: Artikulatorische Praktiken müssten viel weiter gehen und „die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen durchdringen, durch die eine Diskursformation strukturiert wird“ (Laclau & Mouffe 2020: 143). Für Braidotti ist spezieübergreifende Politik eine Kombination aus mehreren Elementen: das Verknüpfen von anthropogener Bejahung der mehr-als-menschlichen Welt, ein Einlassen auf ebendiese sowie ein mit unterschiedlichen Handlungen verbundenes In-Beziehung-Treten. Das beschreibt keinen Zustand, sondern einen *Prozess*, der nie abgeschlossen sein kann. Diesen Fokus auf das Werden begreift Braidotti (2014) als positiv, weil es einen Raum eröffnet, der größer und offener erscheint als der bisherige. Zusammengefasst könnte man sagen: Öffnung statt Ausschluss. Wenn wir uns gegenseitig unterstützen, bleibt mehr für alle. Konkret: Wenn sich Subjekte mit einem Ökosystem verbunden fühlen, können sie sich auch für ihren Erhalt einsetzen.

2.1.3 Relationale Emanzipation?

Vielleicht lässt sich Braidottis Ansatz zusammengefasst als *relationale Emanzipation* beschreiben. Indem es nicht darum geht, als Individuum, als vermeintlich klar abgegrenztes Subjekt, mehr Rechte und Freiheiten zu erlangen, sondern eine Beziehung zu erkämpfen, bei der es allen möglichst gut geht, wird Emanzipation wechselseitig, *relational*. Akteur*innen kämpfen quasi nicht nur für sich selbst, sondern als räumliches Subjekt für eine solidarische und nicht von Unterdrückung(-sverhältnissen) geprägte Beziehung zwischen menschlichen Entitäten und ihrer Mit-Welt. Braidottis Versuch den Dualismus zwischen Objekten und Subjekten, zwischen *Natur* und Kultur/Gesellschaft aufzulösen, besteht darin, dass es keine vollständige Auflösung gibt. Es geht vielmehr darum, das Subjektverständnis zu ändern: Subjekte, sind Identitäten die Beziehungen eingehen und niemals abgeschlossen sind. Kurz gesagt: Ein Subjekt sind immer viele. Das bedeutet allerdings auch: Wer (mit wem) handelt ist undurchsichtig und unsicher. Und: Braidottis Ansatz setzt ein Bewusstsein über Verstrickungen voraus: eine andere Vorstellung von Subjekt/Sein, ist Bedingung für veränderte, affirmative Verhältnisse. Timothy Morton spricht beispielsweise davon, zu

akzeptieren, dass wir *per se* ökologisch sind und handeln, dass wir gar nichts tun müssen, um verwoben zu sein: „You are breathing air, your bacterial microbiome is humming away, evolution is silently unfolding in the background“ (Morton 2021: 105). Das Bewusstsein einer ontologisch-ökologischen Dimension ist auf eine gewisse Art und Weise beruhigend. Es nimmt uns den Druck, sich eine radikal andere, vielleicht nie dagewesene Beziehung mit nicht-menschlichen Wesen und Materie vorstellen zu müssen. Es birgt aber gleichzeitig die Gefahr post-politischem Handelns – sich zurückzulehnen. Wenn wir ohnehin ökologisch handeln, wieso Praktiken und bestehende Verhältnisse überdenken? Rosi Braidottis würde vielleicht sagen: Um die Beziehungen, die wir gerade führen, solidarischer zu gestalten. Ihre Ansätze werden aus diesem Grund auch häufig der Mikropolitik zugeordnet. Dort, wo Verknotungen zwischen Arten und Ökosystemen direkt spürbar werden – in lokalen, regionalen Kämpfen – könnten ihre Ideen Anwendung finden. Von Redecker und Herzig (2020) verweisen auf das Beispiel der Landwirt*innen der La Via Campesina. 200 Millionen Kleinbauern, Landarbeiterinnen und Vertreter*innen indigener Organisationen stellen sich hinter das Konzept der Ernährungssouveränität. Mit unterschiedlichen Initiativen und Aktionen steht die Organisation allen voran für eine kleinteilige, ressourcenschonende Landwirtschaft, die in erster Linie die lokale Bevölkerung versorgen soll. La Via Campesina stellen sich damit rund um den Globus intensiver Landnutzung, kolonialen und kapitalistischen Praktiken der Ressourcenextraktion entgegen, indem sie u.a. eine alternative Form der Landwirtschaft antizipieren. So lässt sich ein versticktes Agieren zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen und Materie vielleicht als eine Form des „Preenactment“ verstehen – die Vorwegnahme eines politischen Ereignisses (Marchart 2019: 129), politisches Handeln, das seiner Zeit voraus ist (von Redecker & Herzig 2020: 660).

Einen ähnlichen, aber bei genauerer Betrachtung doch anderen Weg geht Donna Haraway. Sie sieht ebenso relationale Verhältnisse zwischen Menschen, anderen Tieren, Technologie und Materie und begreift diese als formbar. Die einzelnen Subjekte verstricken sich ihrer Ansicht nach, im Gegensatz zu Braidotti, aber nicht durch affirmative Verhältnisse, sie konstituieren sich erst in ihrem Aufeinandertreffen in ihrer Vielfältigkeit – sie werden, indem sie in Beziehung treten (Haraway 2008). Sehen wir genauer hin.

2.2 Donna Haraway: Unter Gefährt*innen

Stellen Sie sich einen Pilz vor. Was kommt Ihnen als erstes in den Sinn? Eine unförmige Figur einsam am kühlen Waldboden? Von Nadeln übersäte Lamellen, wenn

Sie ihn pflücken und fürs Abendessen mitnehmen? Die knallrote Farbe, die auf den ersten Blick signalisiert, sich lieber nicht zu nähern? So oder so verstehen wir unter Pilzen in den meisten Fällen den Fruchtkörper, die an der Oberfläche wächst – Stiel mit Hütchen, genießbar oder hochgiftig. Die Welt unter der Oberfläche, und somit der Großteil des Pilzes, bleibt für uns ohne technische Hilfsmittel weitestgehend unsichtbar. Dort bilden Pilze ein weit verzweigtes und verstricktes Geflecht – sogenannte Hyphen schlängeln sich durch den Waldboden und bilden zusammen ein Myzel. Diese Pilzfäden winden sich um Pflanzenwurzeln, dringen teilweise in sie ein und versorgen sie mit Nährstoffen und Wasser. Bestimmte Bäume stehen mit bestimmten Pilzen im Austausch. Sie bilden eine Symbiose. Pilze sind überall, zum Teil sichtbar, in der Mehrzahl versteckt, sie erfüllen für manche Arten lebensnotwendige Funktionen und gehen konflikthafte und harmonische Beziehungen mit anderen Spezies ein. Diese Begegnungen und Verstrickungen sind stets volatil und komplex, nie systematisch. Die US-amerikanische Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing spricht in *Der Pilz am Ende der Welt* von „Ereignissen“ – etwas, das zwischen Arten *passiert* (Tsing 2018: 119).

Donna Haraway behandelt diese wechselseitigen Verhältnisse zwischen Arten und Materie auf ontologischer Ebene und spricht von einer „companion species“ – einer Gefährt*innenspezies, die sich gemeinsam und aufeinander zu bewegt – miteinander tanzt: “Species is all about the dance linking kin and kind” (Haraway 2008: 17). Gefährt*innenspezies sind *Homo sapiens* und andere Tiere, Technologie und Materie, die sich im Austausch miteinander befinden und “Beziehungen der Ko-Konstitution und Ko-Evolution“ bilden (Hoppe 2019: 259). Wie diese Beziehungen aussehen, ist offen. Gesetzt ist, dass sie bestehen. Reziproke Verhältnisse werden bei Haraway zu einer Art Vorbedingung für das Dasein. Anders gesagt: Subjekte werden zu Subjekten, indem sie in Verhältnissen begriffen werden. Vorher existieren sie gar nicht. Die Konstitution von Subjekten wird so relational – und damit dezentriert. Wenn alles ständig in Bewegung ist, sind Subjekte nicht fixiert oder abgeschlossen. Körper – ob lebendig oder nicht – stehen damit nie für sich allein, sondern entstehen erst durch ihre Verbindungen mit anderen. Sein wird durch ein permanentes Werden begriffen – ein Tanz zwischen Entitäten, die erst durch ihre Bewegungen zu solchen werden: „All the dancers are redone through the patterns they enact“ (Haraway 2008: 25). Entitäten verstricken sich so in eine Art “Knoten”, der die einzelnen Entitäten durch wechselseitige Verbindungen formt und hervorbringt (ebd.: 42). In den Worten Katharina Hoppes baut Donna Haraway mit ihren Überlegungen eine „evozierte Hybridisierung von Organismen und Maschine, eine implodierende Grenze zwischen Physikalischen und Nichtphysikalischem, aber

auch derjenigen zwischen Mensch und Tier“ (Hoppe 2019: 254). Haraway nennt das auch *Symbiogenesis*:

Working together all the way down is what sym-bio-genesis means. The shape and temporality of life on earth are more like a liquid-crystal consortium folding on itself again and again than a well-branched tree. Ordinary identities emerge and are rightly cherished, but they remain always a relational web opening to non-Euclidean pasts, presents, and futures. The ordinary is a multipartner mud dance issuing from and in entangled species (Haraway 2008: 32).

In ihren früheren Werken sieht Donna Haraway solche Verbindungen in erster Linie zwischen Wesen und Materie technologischer Entwicklungen. Erst später kommen Überlegungen zu Mensch-Natur-Verhältnissen hinzu. Im Konzept des „Cyborg“ verstricken sich beispielsweise Körper und Maschinen in einer undurchdringlichen Masse aus Realität und Fiktion (Haraway 1995: 33). Einerseits werden mit dem Ineinandergreifen von Technischem und Lebendigem die Grenzen zwischen Leben und Materie verschoben. Andererseits wird die Unterscheidung zwischen Fakt und Fiktion nicht nur infrage gestellt, sondern obsolet. Mit dieser Verwischung verfestigter und vermeintlich vorgefertigter Kategorien dekonstruiert Haraway strikte Unterscheidungen zwischen *Natur* und Kultur, Körper und Maschine oder Privatem und Öffentlichem: „Die Metaphorik der Cyborgs kann uns einen Weg aus dem Labyrinth der Dualismen weisen, in dem wir uns unsere Körper und Werkzeuge erklärt haben. Dies ist kein Traum einer gemeinsamen Sprache, sondern einer mächtigen, ungläubigen Vielzügigkeit“ (ebd.: 72). Die einzelnen Subjekte werden damit nicht miteinander verschmolzen und somit in einem größeren Ganzen aufgelöst, sie formen vielmehr ein aufeinander bezogenes, miteinander interagierendes Geflecht. Wie Pilze, die Hyphen bilden und neue Wege und Territorien erkunden, die Symbiosen eingehen, Bäume mit Wasser versorgen oder Insekten zu Zombies werden lassen, bewegen sich Lebewesen und Materie in Relation zueinander durch den Raum. Auch bei Haraway verlaufen diese wechselseitigen Beziehungen nicht zwingend harmonisch, sondern konflikthaft, sind komplex, konstruktiv wie destruktiv und feindselig. Sie folgen keinem Muster, keinem vorgefertigten Schema.

2.2.1 Ethik des Antwortens

Wenn Beziehungen zwischen den Arten also nicht vorgefertigt sind, im Sinne eines monistischen Holismus, sondern formbar und kontingent, können wir uns auch Gedanken über

ihre Ausgestaltung machen. Haraway kritisiert in ihren späteren Werken insbesondere die herrschaftsförmige Beziehung zwischen Menschen und der mehr-als-menschlichen Welt – das Verständnis von nicht-menschlichen Wesen und Materie als (aus-)nutzbare Ressource, die für ökonomische Profitinteressen brauchbar gemacht wird (Haraway 2008). Alles jenseits des Menschen wird metaphorisch in ein Außen gedrängt.³ Haraway geht es in ihren Überlegungen nicht darum, die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Formen des Lebens und der Materie aufzulösen – einen Einheitsbrei zu kreieren – sondern sie vielmehr in ihrer Alterität anzuerkennen und Wege zu finden, besser miteinander auszukommen – eine Begegnung, die die Differenz der aufeinandertreffenden Akteur*innen anerkennt und sie in der Interaktion temporär konstituiert. Katharina Hoppe fasst es so zusammen:

Demnach erfährt die Cyborg-Politik der Verknüpfung eine Komplizierung, denn es geht nicht mehr allein um eine Verschaltung von Entitäten in Netzwerken. Vielmehr gilt es, durch die Ethik des Anderen, Räume zu schaffen, in denen verhandelbar wird, welche Verbindungen tragbar sind und welche nicht, wobei »wir« immer schon in und durch diese mannigfaltigen Beziehungen sind (Hoppe 2019: 258).

Die Neuformulierung von relationalen Verhältnissen geht allerdings nicht, ohne bestehende Narrative der Beherrschung und Kontrolle über alles Nicht-menschliche zu hinterfragen. Die Anerkennung von Verstrickungen und Abhängigkeiten zwischen Arten bedeutet demnach nicht nur Sichtbarmachung, sondern auch Selbstreflexion. Katharina Hoppe beschreibt dies in ihrer Analyse von Haraways Arbeiten anhand des Beispiels vermeintlicher technologischer Wunderlösungen zur Überwindung planetarer Krisen: Der Rückgriff auf technologische Innovation verhindert eine Auseinandersetzung mit materiellen Bedingungen (ebd.). Konkreter: CO₂ aus der Luft zu saugen, kann dabei helfen, die Konzentration des Treibhausgases in der Atmosphäre zu verringern. Der Fokus darauf verkennt allerdings die Voraussetzung stabiler und vielfältiger Ökosysteme als Bedingung für sauberes Wasser, frische Luft oder fruchtbare Böden und damit sichere und angenehme Bedingungen für das Leben auf dem Planeten. Kurz gesagt: Hegemoniale Erzählungen und Praktiken der Herrschaft des *Homo sapiens* über Nicht-Menschliches verschleiern ökologische Abhängigkeiten.

³ Auch wenn Haraway nicht direkt auf radikaldemokratische Überlegungen eingeht, sind ihre Gedanken mit dem „konstitutiven Äußeren“ wie es Laclau und Mouffe verstehen – eine Formation des politischen Diskurses das sich in Differenz zum Anderen konstituiert – anknüpfbar (Laclau & Mouffe 2020: 27, siehe Kapitel 3).

Haraway schlägt in diesem Zusammenhang vor, Grenzen neu zu ziehen, um Nicht-Menschliches aus seiner vermeintlichen Passivität zu befreien, das „Andere“ als Teil des Diskurses zu begreifen und so Begegnungen zu ermöglichen und Verstrickungen sichtbar zu machen – die Formulierung einer „post-anthropozentrischen Ethik des Antwortens“ (Haraway 2008, Hoppe 2019: 259). Wie könnte das aussehen? Haraway plädiert dafür, erstmal aufmerksam durch die Welt zu gehen. Hinzuschauen, aber auch zurückzuschauen:

Looking back in this way takes us to seeing again, to *respecere*, to the act of respect. To hold in regard, to respond, to look back reciprocally, to notice, to pay attention, to have courteous regard for, to esteem: all of that is tied to polite greeting, to constituting the polis, where and when species meet. To knot companion and species together in encounter, in regard and respect, is to enter the world of becoming with, where who and what are is precisely what is at stake (Haraway 2008: 19, Hervorh. i. O.).

Verstrickungen werden beispielsweise durch Beobachtung deutlich. Wer versteht, wie es anderen geht, was ihre Bedürfnisse sind und welche (menschlichen) Hürden es gibt, um diese zu befriedigen, kann diese benennen und Beziehungen umgestalten. Monitoring von Wildtierpopulationen hilft z.B. zu verstehen, wie sich unterschiedliche Arten bewegen und ausbreiten. Beobachtungen können Erkenntnisse darüber liefern, ob ein Wolfsgehege groß genug für die Tiere in der Region ist oder ob eine vielbefahrene Straße sie bei ihren Wanderungen in Lebensgefahr bringt. Werden die Verstrickungen zwischen Arten und Materie sichtbar, gilt es, diese anzuerkennen, ohne sich als Entität in ihnen aufzulösen. Wichtig dabei ist: Wir verschmelzen durch das Aufeinandertreffen nicht ineinander, wir werden durch Interaktion geformt. Damit geht eine Art Verantwortung einher, die Haraway mit einer Handlungsabsicht des Antwortens verknüpft: „Touch, regard, looking back, becoming with – all these make us responsible in unpredictable ways for which worlds take shape“ (ebd.: 36). Wer Interaktionen erkennt, kann auch antworten. Im Fall der Wildtierwanderungen könnte ein Hinsehen wie es Haraway vorschlägt, beispielsweise zu Maßnahmen zu einem solidarischeren oder zumindest weniger feindlichen Auskommen und damit zu veränderten Verhältnissen zwischen den betroffenen Spezies führen.

Sich zu entscheiden, Verhältnisse zwischen Arten und ihren Lebensbedingungen zu sehen und zu gestalten, geschieht nicht im luftleeren Raum. Der Versuch einer Anerkennung des „Anderen“ hat einerseits das Potential hegemoniale Erzählungen zu erschüttern: “Outside the security checkpoint of bright reason, outside the apparatuses of reproduction of the sacred

image of the same, these ‘others’ have a remarkable capacity to induce panic in the centers of power and self-certainty” (ebd.: 10). Wenn Materie als (Lebens-)Bedingung anerkannt wird, ist die Herrschaft über sie nicht mehr sicher. Andererseits lässt sich die bewusste Wahrnehmung einer Interaktion und der Versuch, diese auf eine solidarischere Weise zu gestalten als politischer Akt verstehen. Beziehungen und Verstrickungen zu sehen und dies in solidarische Handlungen zu übersetzen – speziesübergreifend lieb zueinander zu sein – ist ein Versuch vorherrschende Narrative und herrschaftsförmige Praktiken aufzubrechen und umzugestalten: In den Worten Haraways: “It is a question of cosmopolitics, of learning to be ‘polite’ in responsible relation to always asymmetrical living and dying, and nurturing and killing” (ebd.: 42).

2.2.2 Ist das schon politisch?

Im Zentrum von Haraways Ontologie der Gefähr*innenspezies stehen Subjekte, die in einem komplexen und verwobenen Gefüge interagieren und sich so gegenseitig in ihren Unterschieden konstituieren. Anderen Wesen und Materialitäten zu antworten, und so Verstrickungen sichtbar zu machen, ist Kern ihrer relationalen Ethik (Hoppe 2019: 264). Die Frage ist nur: Antworten worauf? Wie sollen wir Zusammenhänge herstellen, wenn wir viele der Interaktionen nicht hören, sehen oder fühlen? Verstrickungen zwischen Arten und Materie sind nicht immer erkennbar und eindeutig. Sie laufen oft unter unserem Radar und werden von hegemonialen Narrativen und Praktiken verdeckt. Wie lassen sich Beziehungen in Erfahrung bringen? Brauchen wir technische Hilfsmittel, um ins Myzel zu blicken? Können wir Symbiosen sehen? Die simple Verwobenheit macht das Zusammenleben zwischen Arten und Entitäten noch nicht politisch. Donna Haraway ist sich dessen bewusst und schlägt vor, auf Verstrickungen aufmerksam zu werden, zu versuchen, Interaktionen zu sehen, sie aktiv zu gestalten und im Austausch zu wachsen. Der Weg dorthin ist allerdings unklar. Haraway bietet keine befriedigende Antwort darauf, *wie* ethische und moralische Appelle in Bezug auf gesellschaftliche *Naturverhältnisse* bzw. die Anerkennung und Bewusstmachung von Interaktionen, in eine solidarischere Lebensweise übersetzt werden können. Auch wenn ihre Arbeiten von Herrschaftskritik durchzogen sind, bleiben es in erster Linie ethische Überlegungen. An dieser Stelle können wir uns wieder Überlegungen der Radikalen Demokratietheorie insbesondere die Gedanken von Jacques Rancière zur Hilfe holen, welche Strategien zur Erringung von Sichtbarkeit bearbeiten. Der Versuch einer Verknüpfung, der Beschreibung und Herausbildung einer gemeinsamen Sprache, um die Grenzen des

konstitutiven Außen zu verschieben, werden in Kapitel 3 näher besprochen. Zuvor müssen wir aber noch die *Natur* ein für alle Mal sterben lassen.

2.3 Bruno Latour: Die Natur ist tot

Bruno Latour ist kein klassischer Vertreter der Neuen Materialismen. Er versucht in erster Linie nicht, Materie zu politisieren, sondern hat den Anspruch, das Soziale radikal anders zu denken. Er entwirft mit seinen theoretischen Überlegungen eine relationale, speziessübergreifende Form des Zusammenlebens – eine neue Soziologie (Latour 2019). Auch aus diesem Grund bekommt er in der Runde der Neomaterialist*innen seinen eigenen Abschnitt. Tauchen wir mal ein.

Erinnern wir uns an die weltweite Klimabewegung in den Jahren nach 2018. Aktivist*innen mach(t)en sich für ein Ende zerstörerischer, fossiler Praktiken und die Etablierung eines auf erneuerbaren Energieträgern basierendem Energiesystem stark und setz(t)en sich dafür ein, Lebensräume besser zu schützen. Dabei sprachen sie in erster Linie über und für die mehr-als-menschliche Welt, allerdings ohne sie miteinzubeziehen. Sie woll(t)en sie schützen, aber größtenteils für menschliche Zwecke. Dieser Anthropozentrismus lässt sich klarerweise nie vollständig überwinden. Politische Akteur*innen sind eingebettet in ihr Umfeld, beeinflusst und gebunden an ihre subjektive, menschliche Position. Wir werden nie wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein (Nagel 2024). Wir können uns der Welt der Fledermaus nur annähern. Dennoch erkannte Bruno Latour Problem menschenzentrierten Handelns ökologischer Bewegungen lange vor *Fridays for Future*. Schon 2010 kritisierte er in *Das Parlament der Dinge* die konstruierte Trennung zwischen der Welt, in der die aufbegehrenden Akteur*innen der früheren Ökologie-Bewegung leben und der Welt, für die sich kämpfen.

Die historische Bedeutung der ökologischen Krisen liegt nicht in einer Sorge um die Natur, sondern im Gegenteil in der Unmöglichkeit, sich länger eine Politik auf der einen und eine Natur auf der anderen Seite vorzustellen, von denen letztere als Standard, Kontrast, Reserve, Ressource und Deponie für erstere dient (Latour 2021: 88).

Der Dualismus zwischen *Natur* und Kultur/Gesellschaft, zwischen Objekten und Subjekten verhindert die Miteinbeziehung der unterdrückten ersteren, selbst wenn die

politischen Forderungen darauf abzielen, die Bedingungen für die nicht-menschliche Welt zu verbessern. Latour schlägt deshalb vor, die *Natur* komplett zu eliminieren (Latour 2013: 13).

Schritt 1: Die Natur gibt es nicht.

Bruno Latour kritisiert, nicht-menschliche Wesen und Bedingungen als ein großes Ganzes zu betrachten. Diese vermeintliche Einheit machte eine Dämonisierung möglich. Sie hob alles außerhalb menschlicher Rationalität ins Transzendente. Latour sagt: *Natur* als Gaia, als ein großes, verstricktes Lebewesen, ist zu einfach gedacht. Laut ihm gibt es nicht nur eine *Natur*, sondern gleich mehrere – ein „Pluriversum“ (Latour 2021: 58). Mit dieser Auffächerung holt er die abstrakte, ferne Welt der nicht-menschlichen Wesen in den menschlichen Alltag – eine Heterogenisierung mit dem Versuch, sie zu verweltlichen. Denn im Gegensatz zur vermeintlich einheitlichen nicht-menschlichen Welt, waren Kulturen vielfältig gesetzt: Multikulturalismus vs. Mononaturalismus. Die Vielfältigkeit der anthropogenen Kulturen steht einer vermeintlich in sich geschlossenen Einheit gegenüber, die mit der menschlichen Sphäre keine Berührungspunkte hat – es sei denn einzelne Teile dieser Einheit werden als ökonomisch attraktiv bewertet und nutzbar gemacht. Diese Trennung produziert eine scheinbar unauflösbare Unvereinbarkeit: „Auf der einen Seite eine unsichtbare Welt, wenn auch sichtbar für die Augen der Wissenschaft, deren Arbeit im Verborgenen bleibt; auf der anderen eine sichtbare und empfindbare Welt, die jedoch ihrer Wesenheiten entleert und daher unwesentlich ist“ (ebd.: 67f). Sind Menschen und nicht-menschliche Wesen begrifflich voneinander getrennt, fehlt die Basis für ein gemeinsames Zusammenleben. Die *Natur* muss also sterben (und die Kultur mit ihr). Und dann?

Schritt 2: Die Wesen versammeln sich.

Die Abschaffung alter Begrifflichkeiten, verlangt die Etablierung neuer. Bruno Latour schlägt alternativ zu *Natur*/Kultur das Wort *Kollektiv* vor. Es soll einerseits den Austausch zwischen Menschen und Nicht-Menschen benennen, andererseits die Abgrenzung zur „Gesellschaft“, die sich auf rein menschliches Handeln und Zusammenleben bezieht, abgegrenzt von der *Natur*, die auf vermeintlich unverrückbare Notwendigkeiten beruht, verdeutlichen (Latour 2000: 193). Das Kollektiv meint allerdings kein bloßes Zusammenfassen von *Natur* und Gesellschaft, sondern eine Versammlung von Menschen und nicht-menschlichen Wesen. Ein Topf, in dem vieles zusammenkommt, aber nichts unbedingt miteinander verkocht wird. Latour vergleicht das Kollektiv mit Abwassersystemen – einem Netzwerk aus Kanälen unterschiedlicher Größen, die Abwasser ableiten und gleichzeitig den

Regen, der auf eine Stadt fällt, sammeln (Latour 2022: 59). Was er damit auch sagt: Objekt/Subjekt-Dualismen können/sollen nicht vollständig überwunden werden. Sein Ansatz sieht vielmehr eine Erweiterung teilhabender Entitäten vor: Es gibt eine Unterscheidung zwischen Akteur*innen, sie ist aber nicht ausschließend, sondern ergänzend. Wichtig dabei: Nicht in alte Muster zurückfallen. So schreibt Latour: „Das Kollektiv bedeutet: alles, aber nicht zwei getrennt“ (Latour 2021: 89 Hervorh. i.O.). Es versammeln sich immer viele, nie aber zwei Parteien, die sich ausschließend gegenüberstehen. Wer mit „alles“ gemeint ist, bleibt aber umstritten. Wer sich versammelt und in die Hauptpipeline des Abwassernetzwerks gelangt, ist ein konflikthafter Prozess. Wer kann teilhaben und wer nicht? Wer zählt und wer nicht? Wer wird gehört und wer nicht? Diese Fragen verlangen nach einem Verfahren über Entscheidungen zur Teilhabe, über Einschluss und Ausschluss. Kurz: eine neue Form der Versammlung bedarf der Etablierung eines Außen. Latour schlägt also vor, mit seinem neu versammelten Kollektiv, das bisherige Verständnis des Sozialen umzubauen und Menschen und nicht-menschliche Wesen als etwas miteinander in Verbindung Stehendes, aufeinander Wirkendes zu betrachten, das sich durch begriffliche Trennungen nicht ausschließen oder wegargumentieren lässt. Wer Teil dieser Versammlung ist, ist umkämpft und nicht *a priori* fixiert. Mit der Konstituierung einer neuen Versammlung, konstituiert sich auch ein prozesshaftes Außen. Mit diesem Außen ist allerdings nicht eine unberührte, von Notwendigkeiten geprägte, transzendente *Natur* gemeint, sondern vielmehr ein temporär ausgeschlossener Teil der Versammlung, der jederzeit relevant werden kann (ebd.). Die Frage ist nur: Wie macht man sich seinen Platz im Kollektiv streitig? Wer spricht? Und wer wird gehört?

Schritt 3: In Erscheinung treten.

Es gibt also ein versammeltes Kollektiv im Scheinwerferlicht und einzelne Teile, die ein Schattendasein führen. Letztere haben allerdings die Möglichkeit, in Erscheinung zu treten. Für Rancière beginnt genau hier Politik – im Streit um die gemeinsame Bühne und den Platz auf ihr. Hierfür bedienen sich jene Teile, die nicht sichtbar sind, jenem Werkzeug, das ihnen Sichtbarkeit verschafft: Sprache, *logos*. Latour würde hier wohl mitgehen. Er hat nur ein anderes Verständnis davon. Sprachakte bestehen für Latour nicht aus eindeutigen Sätzen und Phrasen, sondern sind vielmehr eine „Sprachverlegenheit, [...] die im Versuch ihre Worte sucht“ (Latour 2021: 261). Für Latour ist Sprache und damit die Möglichkeit im politischen Diskurs Sichtbarkeit zu erlangen, nicht dem Menschen vorbehalten. In seinen Worten: „Sprechen ist nicht mehr eine spezifisch menschliche Eigenschaft“ (ebd.: 96). Um dies zu verdeutlichen, schreibt er: „Wenn man einmal damit anfängt, eine strikte Unterscheidung zu

treffen zwischen dem, was taub und stumm ist, und demjenigen, der sprechen darf, dann kann man sich leicht ausmalen, dass dies nicht der ideale Weg ist, eine Art Demokratie aufzubauen“ (Latour 2013: 14). Demokratie funktioniert für Latour also nur, wenn allen Wesen das Potential zum Einsatz ihrer artikulatorischen Fähigkeiten zugesprochen wird. Dieses Potential ist auch in den Überlegungen Laclaus und Mouffes angelegt. Artikulation verstehen sie erstmal als relationale, identitätsstiftende Praxis (Laclau & Mouffe 2020: 139). Wer wie artikuliert, ist nicht so wichtig. Lediglich: Was dabei herauskommt, formt den politischen Diskurs. Also mal angenommen nicht-menschliche Wesen sind Teil des Sozialen und haben die artikulatorischen Voraussetzungen, sich ihren Platz im Kollektiv zu erstreiten. Wie genau soll das gehen? Wie sollen wir Klimamodelle hören? Oder die Bedürfnisse von Eidechsen sehen? Für Latour ist die Antwort simpel: Wenn Artikulation nicht auf *Homo Sapiens* beschränkt ist, brauchen wir einen anderen Umgang mit nicht-menschlichen Sprechakten. Das geht, indem nicht in erster Linie Intentionen, sondern *Wirkungen* zählen, die eine Handlung auslösen oder auf eine Handlung folgen. Andreas Reckwitz fasst Latours Überlegungen so zusammen: „Zu handeln heißt, einen Effekt zu erzielen“ (Reckwitz 2008: 340). Nicht-menschliche Wesen, Materie, Modelle handeln, indem sie wirken. Und dieses Handeln ist politisch? Wie wissen wir, auf was wir hören, welche Wirkungen wir berücksichtigen sollen? Auch darauf hat Latour eine Antwort.

2.3.1 Listen to the science

Die Klimaaktivistin Greta Thunberg kennt die Fakten zur globalen Erderhitzung als sie im September 2019 die Abgeordneten des US-Kongress‘ aufforderte, nach ihnen zu handeln: „I am submitting this report as my testimony, because I don’t want you to listen to me. I want you to listen to the scientists. And I want you to unite behind science and I want you to take real action“. Mit Bruno Latour können wir das wörtlich nehmen. Für ihn schreien wissenschaftliche Erkenntnisse förmlich nach Handlungen. Fakten sind nicht nur Worte ohne Handlungsmacht, sondern aktive Teilnehmer*innen in Diskursen. Neben den sprechenden Subjekten und den stummen Objekten identifiziert er einen dritten Bereich der unbestreitbaren Rede – „indisputable speech“ – die es ermöglicht „Fakten sprechen zu lassen“ und „Subjekte verstummen zu lassen“, wenn es die unstreitbaren Erkenntnisse des dritten Bereiches von ihnen verlangen (Latour 2022: 68) Fakten sind in der Lage, gesellschaftliche Transformationsprozesse anzustoßen – sich in den politischen und gesellschaftlichen Diskurs einzumischen.

Democracy can only be conceived if it can freely traverse the now dismantled border between science and politics, in order to add a series of new voices to the discussion, voices that have been inaudible up to now, although their clamor pretended to override all debate: *the voices of nonhumans* (ebd.: 69, Hervorh. i. O.).

Wissenschaftliche Erkenntnisse werden zu handelnden Akteur*innen, vermittelt durch Wissenschaftler*innen, Aktivist*innen oder auch Politiker*innen. Materie spricht in Form von Fakten nicht automatisch für sich selbst, sondern in Vertretung durch Menschen und Technologie. Umgekehrt wird Materie von menschlichem Wirken beeinflusst. Experimente, Tests, Modelle werden zu *Aktanten* – handelnder Materie – in einem Netzwerk aus Menschen und nicht-menschlichen Wesen (ebd.: 75). Mit Latour gesprochen bilden „Assoziationen von Menschen und nicht-menschlichen Wesen Propositionen“ (Latour 2021: 121). Sie liefern Vorschläge, die ins politische Geschehen hineinwirken, mit dem Potential Veränderungen anzustoßen – ein Kauderwelsch aus aufeinander wirkenden Objekten und Subjekten, in dem diese Unterscheidung nicht zwingend eindeutig ist. Handlungsfähigkeit entsteht demnach durch Beziehung. Nicht-menschliche Wesen wirken vermittelt – etwa durch Forschungserkenntnisse oder explorative Wissenschaft. Laboratorien und Experimente bringen nicht-menschliche Wesen zum Sprechen. Umgekehrt wirken sich menschliche Tätigkeiten auf nicht-menschliche Verhältnisse aus. Neue Assoziationen werden gebildet (ebd.). Im Kollektiv versammelte Aktanten artikulieren Propositionen. Latour spricht auch von „Relationalismus“ (Latour 2021: 275). Indem anerkannt wird, dass nicht-menschliche Wesen wirken, wird es möglich, neue Beziehungen zu bauen, Verstrickungen sichtbar zu machen und die Basis unseres gemeinsamen Auskommens neu zusammensetzen.

Latour formuliert mit seinen Überlegungen einen Ansatz, der nicht vereinnahmend gegenüber nicht-menschlichen Wesen und Materie ist. Er akzeptiert, dass etwas Anderes da ist, das wirkt; Akteur*innen handeln, indem sie Beziehungen eingehen. Was dieser Ansatz schafft: er bietet eine Alternative zur klassischen Erzählung der politischen Ökologie, die es als Notwendigkeit betrachtet, die Dichotomie zwischen Kultur und *Natur* vollständig zu überwinden, um letztere zu schützen. Wie ein Heer, das in den Krieg zieht, um für einen anderen Staat das Beste zu wollen. Oder eine Mutter, die für ihr Kind eine einschneidende Entscheidung trifft, ohne es zu konsultieren – nur aus dem Grund, es zu schützen. Latour argumentiert, dass die *Natur* in all ihrer Heterogenität und Unberechenbarkeit in der menschlichen Sphäre Beachtung finden sollte. Nicht als transzendentes (Un-)Heilsversprechen, sondern verweltlicht,

als Teil einer kollektiven prozesshaften Versammlung (Latour 2021). Damit tun sich neue Fragen auf: Wenn sich alles beeinflusst und unsicher ist, wer und was gerade wirkt, entziehen sich Menschen dann ihrer Verantwortung? Wenn es hart auf hart kommt: Wer ist schuld, wenn mal etwas schief geht? Wie sollen Entscheidungen, die auf assoziativen Vorschlägen aufeinander wirkender Wesen beruhen, bewertet werden? Dieses Problem hat auch Jane Bennett in ihrem Buch *Vibrant Matter* identifiziert. Wer ist schuld, wenn es zu einem Blackout kommt? Menschen, die beim zuständigen Energieunternehmen arbeiten und das Stromnetz im Blick haben? Oder das Stromnetz selbst? Schließlich hat es sich quasi, indem es nicht mehr wie gewohnt funktioniert, der Interaktion, der Kommunikation und Beziehung mit menschlichen Wesen entzogen. Bennett kommt zum Schluss: Niemandem kann die Schuld für so einen Ausfall gegeben werden. Wenn alles wirkt, und Handlungsmacht auf Materie und sonstige Wesen gleichermaßen verteilt ist, ist niemand vollständig verantwortlich. (Bennett 2010: 37). Braucht das menschliche Subjekt also doch besondere Beachtung? Dient die Anerkennung von Handlungsmacht von nicht-menschlichen Wesen und Materie als simple Ausrede, um menschliche Untätigkeit zu rechtfertigen? (Boysen 2018: 226). Oder könnte Verantwortung relational sein? Die Debatte zwischen Vertreter*innen unterschiedlicher Strömungen des (Neo-)Materialsimus ist nicht abgeschlossen.

Und noch etwas: Wenn wir davon ausgehen, dass alle Materie und nicht-menschliche Wesen das Zeug haben, zu sprechen, ist das keine Garantie dafür, dass wir sie auch verstehen. Latour zeigt, wie sich Ökosysteme, Flüsse oder Marienkäfer u.a. über wissenschaftliche Experimente und Modelle artikulieren – eine Sprache, die nur wenige, privilegierte Personen im wissenschaftlichen Apparat sprechen. Wer übernimmt die Übersetzungsarbeit? Ist eine Beziehung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen Forschenden vorbehalten? Ist die Repräsentation nicht-menschlicher Wesen auf bestimmte Berufsgruppen begrenzt, werden sie erst recht in eine Sphäre außerhalb alltäglicher politischer Debatten einsortiert. Es entstehen neue Ausschlüsse und Hierarchien. Oder gibt es andere Möglichkeiten, Assoziationen zu bilden und ohne abgeschlossenes Studium Nicht-Menschliches zu hören, zu sehen und zu vertreten? Jane Bennett verweist in diesem Zusammenhang auf Stanley C. Smith und sein Buch *A History of Metallography*, indem sie beschreibt, dass Handwerker*innen durch ihre Arbeit mit Metall eher Leben in der Materie erkennen als es Wissenschaftler*innen mit ihren Fragen nach ontologischen Erkenntnissen tun (Bennett 2010: 60, Smith 1988). Latour geht darauf nicht ein, beschreibt aber u.a., wie demokratische Verfahren aussehen könnten, wenn nicht-menschliche Wesen von ihrem Objektstatus befreit und miteinbezogen werden. Der Befreiung an sich wird allerdings wenig Raum gegeben. Die Frage, die offen bleibt, der Elefant im Raum: Wenn nicht-

menschliche Wesen in der bisherigen Geschichte der Demokratie keine Berücksichtigung fanden, warum sollte sich das nun ändern? Wie sollen sich neue, gegenhegemoniale Verfahren etablieren?

Lasst uns also nochmal einen Schritt zurückgehen und überlegen, wie jene, die in demokratischen Prozessen derzeit nicht teilhaben (können), zu ihrer Stimme gelangen. Wie können sich nicht-menschliche Wesen ihren Platz in der Versammlung *erstreiten*? Was könnte so einen Streit auslösen? Was unterscheidet eine Auseinandersetzung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen von jener, die nur erstere betrifft? Und inwiefern ist das entscheidend für die demokratische Teilhabe der mehr-als-menschlichen-Welt? Das folgende Kapitel ist eine Spurensuche möglicher Beteiligungsformen und Optionen der Institutionalisierung nicht-menschlicher Wesen und ihren Rechten in demokratisch organisierten Systemen. Chantal Mouffe wird dabei helfen, die von Bruno Latour vorgeschlagenen Propositionen von Menschen wie nicht-menschlichen Wesen zu artikulieren und damit ein gegenhegemoniales Projekt zu formieren. Mit Donna Haraway werden wir ausloten, wie Technologie dazu beitragen kann, nicht-menschliche Wesen mit einer Stimme auszustatten. Zuvor müssen wir uns aber noch ansehen, wie es überhaupt so weit kommen kann – wie spezieübergreifende politische Kämpfe angestoßen werden und welche Rolle Emotionen und kollektive Leidenschaften dabei spielen.

3 Planetare Beziehungsweisen

„It is not controversial to say that the worms are participants in the *ecology* of the rainforest. But can it be said that they are also participants in its *politics*?“
(Bennett 2005: 134, Hervorh. i.O.)

Ansätze der Neuen Materialismen schlagen vor, Verhältnisse und Beziehungen zwischen Menschen und der mehr-als-menschlichen Welt neu zu begreifen bzw. umzugestalten und zu ent-hierarchisieren. Die Anerkennung gegenseitiger Abhängigkeiten, Vulnerabilität und Verantwortung zwischen Menschen und Materie und nicht-menschlicher Welten, sollen einen solidarischeren, speziesübergreifenden Umgang schaffen (Barad 2007, Braidotti 2014) oder hierarchische Beziehungen zwischen Arten aufbrechen (Haraway 2008, Bennett 2010) oder eine radikal andere Vorstellung des Sozialen schaffen (Latour 2019). Ohne vorherrschende Macht- und Herrschaftsverhältnisse in den Blick zu nehmen, lassen sich diese Überlegungen allerdings nicht in eine politische Praxis übersetzen. Das folgende Kapitel versucht Ansätze der Neomaterialismen mit Ideen radikaler Demokratietheorien zusammenzudenken und eine gemeinsame Basis für eine speziesübergreifende Politik zu schaffen. Kein einfaches Unterfangen, denn auf den ersten Blick sind die beiden Denkströmungen ein Widerspruch: Auf der einen Seite radikale Demokratietheorien, die den sprachbegabten Menschen in den Mittelpunkt politischen Handelns stellen. Für Neomaterialist*innen ist das zu kurz gedacht. Auf der anderen Seite Überlegungen Theoretiker*innen neuer Materialismen, die nicht-menschlichen Wesen Handlungsmacht zuschreiben. Manche Radikaldemokrat*innen finden: Das öffnet Wege ins Unpolitische. Wenn alle wirken und verantwortlich sind, ist niemand mehr verantwortlich (Boysen 2018). Sind die beiden Denkschulen also unvereinbar?

Als Jane Bennett Jacques Rancière fragte, ob auch Tiere, Technologie oder Klänge sich ihren Platz in demokratischen Diskurs streitig machen können, war seine Antwort ein klares „Nein“ (Bennett 2015: 139). Rancières Antwort sollte uns allerdings nicht aufhalten. Denn seine Überlegungen sind geradezu darauf ausgelegt, Handlungsmacht und Souveränität auf jene auszuweiten, die im aktuellen politischen Diskurs keine Stimme haben, um hegemoniale gesellschaftliche Verhältnisse infrage zu stellen und umzugestalten. Kalonaityte (2018) geht noch weiter, indem sie mit Rancière die Möglichkeit eines „potential renewal of our

organizational and political lives in the Anthropocene” sieht (526). Theorien radikaldemokratischer Denker*innen eröffnen unterschiedliche Optionen politische Teilhabe über menschliches Handeln hinauszudenken. Mit den Erkenntnissen aus Kapitel 2 können wir den Menschen – zumindest ein paar Zentimeter – aus dem Zentrum schieben. *Homo sapiens* steht nie ausschließlich für sich selbst, sondern wirkt in Interaktion. Das menschliche, an demokratischen Prozessen teilhabende Subjekt handelt nicht rein rational, es wird verstanden als “decentered assemblage consisting of blood flows, hormones, bacteria, habits, values, personal interests, political affiliations, and identity performances” (Asenbaum & Machin 2023: 588). Damit wird es möglich, Menschen nicht mehr als isolierte, vernunftbegabte Individuen zu betrachten, sondern als Wesen, die miteinander in Beziehung stehen und – bewusst oder unbewusst – speziesübergreifend miteinander interagieren. Asenbaum und Machin wagen den Versuch, den Anthropozentrismus innerhalb demokratischer Praxis und Theoriebildung aufzubrechen. Sie erweitern Hannah Arendts Überlegungen (2020) menschlicher Handlungsmacht und nennen diesen neuen Zustand „the nonhuman condition“ (Asenbaum & Machin 2023: 585). Vielleicht hilft es in diesem Zusammenhang also schon, den Blick vom menschlichen Individuum abzulenken und auf die Objekte zu schwenken, die nicht nur einfach da sind, sondern uns und unser Zusammenleben formen. Bonnie Honig geht so weit zu sagen, dass (öffentliche) Dinge konstituierend für Demokratien sind: „Public things [...] furnish the world of democratic life“ (Honig 2017: 5). Honig verweist auf D.W. Winnicott und Hannah Arendt, wenn sie hervorhebt, dass öffentliche Dinge, genauer Infrastruktur, uns – “not only expressively but also disturbingly, in ways that bind and *un*bind us” – beeinflussen (ebd.: 7, Hervorh. In O.). Anders gesagt: Öffentliche Dinge, mit denen wir zu tun haben, lösen etwas in uns aus. Wir freuen uns über die Parkbank im Frühling. Wir ärgern uns, wenn die U-Bahn ausfällt oder sich bestürzt, wenn der nächste Starkregen die Straße zum Bergdorf mitreißt. Menschen handeln nie für sich allein, sondern stehen in Beziehung und Abhängigkeit zu Dingen und Wesen, die wirken und beeinflussen. Lässt sich damit auch Politik machen? Wenn Dinge eine affektive Dimension haben, was bedeutet das für politische Kämpfe?

3.1 Kollektive Leidenschaften

Bisher sind unsere neomaterialistischen Ausführungen ein mehr oder weniger ethisches Konstrukt. Es geht um Beziehungen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen, Verstrickungen zwischen Lebendigen und Materie und die Zuschreibung und Anerkennung von Handlungsmacht und ihrer Bedeutung. Im nächsten Abschnitt wollen wir uns dem widmen,

wodurch diese Beziehungen beeinflusst werden, was sie auslösen und welche (politischen) Auswirkungen das haben könnte. Mit Bonnie Honig wissen wir, dass öffentliche Dinge Emotionen auslösen, auf affektiver Ebene wirken. Lässt sich dieses affektive Zusammenspiel unterschiedlicher Wesen und Dinge in den demokratischen Diskurs übersetzen – gar institutionalisieren? Schauen wir nochmal auf die Überlegungen von Rosi Braidotti und Chantal Mouffe. Für Braidotti sind Affekte zentral und dem Lebendigen inhärent. Sie treiben uns an und formen unser Zusammenleben (Braidotti 2014). Im Gegensatz dazu sind bei Mouffe politische Affekte immer mit einer *demand* verknüpft. Um politische Veränderungen voranzutreiben und entsprechende *policies* umzusetzen, ist es ihren Überlegungen nach notwendig, Affekte in der Bevölkerung zu erzeugen und diese mit einer politischen Forderung zu verknüpfen. Demnach sollten Parteien – insbesondere linke politische Strömungen – auf Sehnsüchte mit konkreten politischen Forderungen reagieren, nach dem *pars pro toto*-Prinzip Bedürfnisse befriedigen, die auf eine größere Idee abzielen statt umgekehrt. Die Forderung „Günstige Mieten für alle“ lässt sich in die Schublade „soziale Gerechtigkeit“ einordnen. Erstere macht allerdings letztere konkret und damit greifbarer – fühlbarer. Mit den Worten Mouffes: “What moves people to act are affects, and while ideas are indeed important, their power depends on being connected to affects” (Mouffe 2022: 47). Affekte begreift Mouffe als kollektive Leidenschaften, die Identitäten formen und Ein- und Ausschlüsse kreieren. Sie grenzt sich und ihre Idee von affektiver Politik klar von den als individuell begriffenen Emotionen ab. Affekte betreffen immer viele, niemals alle (ebd.: 36). Damit sind Affekte auch eng verknüpft mit demokratischen Institutionen. Sie schaffen ein Verbindungsstück zwischen Zuständen, die die Masse betreffen, und der Beziehung, die ebendiese mit geschaffenen oder zu schaffenden Institutionen eingehen. Affekte ermöglichen ein In-Beziehung-Setzen mit demokratischen Strukturen. Rationalität allein erschafft noch keine persönliche Beziehung zwischen demokratischen Institutionen und den Individuen, die mit ihnen leben und sie gestalten. Erst Affekte erzeugen Zugehörigkeit: “An approach privileging rationality leaves aside a central element, which is the crucial role played by passions and affects in securing allegiance to democratic values. [...] The question at stake is one not of rationality but of common affects” (Mouffe 2022: 21). Affekte beziehen sich demnach nie auf eine einzelne Person, sie sind immer vernetzt und tragen das Potential von einen auf den anderen überzuspringen.

Diese Affekte sind aber nicht automatisch da. Identifikation muss erst erzeugt werden. Die Frage, die sich Mouffe in einem Atemzug mit der Kritik an dem Versuch einer Umsetzung linker politischer Ideen stellt, ist, wie Menschen Lust darauf bekommen, diesen Ideen auch zu folgen (Mouffe 2022: 42). Antworten darauf findet sie bei Freud und Spinoza, die in

unterschiedlicher Art und Weise Affekte gegenüber Rationalität hervorheben. Konkret bedeutet das: Eine Forderung muss mit der kollektiven Gefühlsebene der Menschen verknüpft sein. Menschen fühlen kollektiv, artikulieren Forderungen, um sichtbar zu werden, um Strukturen mit- oder umzugestalten. Gesellschaftliche Ordnungen sind immer politisch und exkludierend. Die Stützen und Strukturen einer solchen Ordnung sind aber nicht fix und statisch, sondern dynamisch, formbar, kontingent. Durch unterschiedliche Formen der Artikulation, können unterdrückte Entitäten und ihre Anliegen in den Fokus des politischen Diskurses rücken. Mouffe beschreibt das wie folgt:

Die artikulatorischen Verfahrensweisen, durch die eine bestimmte Ordnung etabliert und die Bedeutung der gesellschaftlichen Institutionen festgelegt wird, sind ‚hegemoniale Verfahrensweisen‘. Jede hegemoniale Ordnung kann von kontrahegemonialen Verfahrensweisen in Frage gestellt werden, d.h. von Verfahrensweisen, die versuchen werden, die bestehende Ordnung zu disartikulieren, um eine andere Form von Hegemonie zu installieren (Mouffe 2007: 27).

Diese Verfahrensweisen bauen auf Subjekten, die ihre Forderungen artikulieren und zu Subjektpositionen im Diskurs werden, um die vorherrschende Ordnung entsprechend zu kritisieren und kontrahegemoniale Strukturen zu etablieren. Was uns wieder zum selben Problem bringt: Mit dieser Vorstellung von kollektiven Leidenschaften, die Aktionen hervorbringen, liegt der Fokus einer potenziellen (Um-)Gestaltung demokratischer Strukturen auf einer Spezies. Für die Infragestellung vorherrschender und Etablierung neuer gesellschaftlicher Naturverhältnisse bedarf es eine entsprechende Erweiterung der politischen Sphäre, um subalterne Materie, die mehr-als-menschliche Welt in diese Kämpfe miteinzubeziehen. Schauen wir dafür nach Spanien.

3.1.1 Eine Lagune, die vor Gericht ziehen kann

„Das Mar Menor tragen wir sehr tief in uns“, sagt Ramón Pagán gegenüber dem Online-Medium Riffreporter (Prinz 2023). Er ist Sprecher der Bürgerinitiative „Pakt für das Mar Menor“ und Teil des repräsentativen Ausschusses der Lagune. Seit 2022 ist das Mar Menor – eine Salzwasserlagune im Südosten Spaniens – offiziell eine juristische Person. Bis es dazu kam, musste die Lagune gleich mehrmals (nahezu) sterben. Aufgrund von Tourismus und intensiver Landwirtschaft in der Umgebung wird nährstoffhaltiges Wasser in die Lagune geleitet. Der Nitratgehalt steigt, Algen gedeihen, dem Mar Menor geht der Sauerstoff aus. Das

hat 2016 85 Prozent der Seegraswiesen getötet. Drei Jahre später kam es zu einem massiven Fischsterben. „Das war wirklich eine dramatische Situation. Die Leute waren schockiert und es hat sie wachgerüttelt“, erzählt Pagán (ebd.). Es war der Anfang politischer Kämpfe im Namen des Mar Menor. Demonstrationen, 650.000 Unterschriften und unzählige juristische und politische Aushandlungsprozesse später, ist das Mar Menor eine Rechtspersönlichkeit mit eigener Vertretung. Europas größte Salzwasserlagune kann vor Gericht ziehen. Das ist gleich aus mehreren Gründen bemerkenswert. Das Mar Menor ist nicht das erste Ökosystem, dem anthropogene Rechte zugesprochen werden, aber das erste in Europa (Rehnstrom 2025). Es steht nicht in Verbindung mit indigenen Traditionen – wie viele der anerkannten nicht-menschlichen Rechtspersönlichkeiten –, wohl aber mit kulturellen Verstrickungen zwischen den Bewohner*innen und nicht-menschlichen Akteur*innen, welche wiederum im Zusammenhang mit den politischen Kämpfen betrachtet werden können, die sich durch die Zerstörung der Salzwasserlagune ergaben. Das Beispiel macht deutlich: Die (affektive) Beziehung zwischen Menschen und Ökosystem trägt das Potenzial einer Form von speziesübergreifender Politik.

„Wir wollen dem Mar Menor mehr Stimme und dem Volk mehr Macht geben. Denn es geht hier auch um mehr Partizipation und Demokratie“ (ebd.). Eduardo Salazar spricht von wechselseitigen Verbindungen, die zwischen den Menschen, die nahe der Salzwasserlagune leben und letzterer bestehen. Er hat als Umweltjurist an der Gesetzesvorlage mitgearbeitet, die dem Mar Menor den Status einer Rechtspersönlichkeit verschafft. Menschen identifizieren sich mit dem Ökosystem, verbinden bestimmte Emotionen und Erinnerungen mit ihm und schöpfen eine gewisse Kraft daraus. Durch das Fischsterben 2019 wurden kollektive Emotionen ausgelöst, die in politische Handlungen übersetzt wurden. Die relationalen Verhältnisse zu einem Ökosystem, die bereits bestanden haben, aber nicht immer sichtbar waren wahrgenommen oder politisch artikuliert wurden, haben Trauer, Wut und Bestürzung ausgelöst. Zustände, die Spinoza (2015) unter negativen Affekten einordnen würde. Das Sterben des Ökosystems hat einen Bewusstwerdungsprozess hervorgebracht, ein Streben, den Status quo zu ändern und negative in positive Affekte umzuwandeln. Braidotti würde sagen: Eine Bejahung, die in politische Handlungen übersetzt wurde: Proteste, Demonstrationen, die Einsetzung einer mehrstufigen, repräsentativen Vertretung zum Schutz der Lagune. Die mit dem Fischsterben verbundenen Affekte haben in gewisser Weise einen Rückgriff auf demokratische Institutionen verursacht – indem sie erweitert wurden. Die kollektiven Emotionen wurden mit einer politischen Forderung, das Ökosystem zur juristischen Person zu erklären, verknüpft. Durch die Linse radikaldemokratischer Ideen heißt das: „it is through identification – that is, affects –

one can create allegiance to democratic institutions” (Mouffe 2022: 20). In der Praxis fand nicht nur eine Identifikation mit den jeweiligen Institutionen statt, sie wurden entsprechend kollektiver Bedürfnisse umgestaltet. Es wurde eine dreistufige Kommission bestehend aus Vertreter*innen der Gemeinden sowie der Zentral- und Regionalregierung, der Zivilgesellschaft und Vertreter*innen aus der Wissenschaft gegründet. Sie sollen gemeinsam dafür sorgen, dass es der Salzwasserlagune gut geht (Rehnstrom 2025: 353). In gewisser Weise wurde damit eine posthumane Kommission geschaffen, die demokratische Institutionen und damit das Leben in einer Demokratie um nicht-menschliche Wesen erweitert – Sichtbarkeit durch erkämpfte Repräsentation, oder in den Worten Mouffes: „Ein wirksamer Pluralismus setzt eine agonistische Konfrontation zwischen hegemonialen Projekten als gegeben voraus. Kollektive politische Subjekte entstehen erst durch Repräsentation; vorher existieren sie gar nicht“ (Mouffe 2020: 69). Das bedeutet in weiterer Folge auch, dass nicht mehr ausschließlich über nicht-menschliche Wesen und Systeme bestimmt wird, sondern mit ihnen. Beziehungen werden vertieft und erweitert. Das hat schlussendlich auch Einfluss auf die Art und Weise wie Diskurse geführt werden. Wer spricht für wen? Wer wird durch wen vertreten? Und welche Stimme wird gehört und welche nicht? Durch das Ausweiten demokratischer Institutionen auf nicht-menschliche Wesen und Systeme, müssen diese Fragen neu gestellt werden.

3.1.2 Institutionalisierte Relationen

Die Anerkennung von Rechten und die politischen und juristischen Vertretungen, die damit einhergehen, sind ein erster – wenn auch kein gänzlich neuer – Schritt, um nicht-menschlichem Leben in anthropogenen Sphären mehr Platz einzuräumen. Das Mar Menor ist nicht das erste Ökosystem, dem eine Rechtspersönlichkeit zugesprochen wird. Die Idee, der mehr-als-menschlichen Welt Rechte zu geben, geht auf Christopher Stone zurück. 1972 hat er sich in *Should Trees Have Standing?* Gedanken gemacht, inwieweit und unter welchen Bedingungen Rechtspersönlichkeiten auf nicht-menschliche Wesen und Ökosysteme ausgedehnt werden sollen. Seitdem ist viel passiert: Um die Ablagerung von Klärschlamm zu unterbinden, werden 2006 Ökosysteme in Pennsylvania zur juristischen Person. 2008 verankert Ecuador die Rechte der Natur in der Verfassung. 2019 gewährt Uganda der mehr-als-menschlichen Welt durch das Nationales Umweltgesetz eine Rechtspersönlichkeit. Zwei Jahre später ist die Salzwasserlagune Mar Menor in Spanien eine juristische Person (Czepel 2024). Die Anerkennung solcher Rechtspersönlichkeiten hat einerseits eine symbolische Bedeutung: “So this whole thing is to make, in this case, the whale visible. Because things that are visible

cannot be ignored”, sagt Ralph Chami, Mit-Gründer von Blue Green Future, einer Walinitiative in Polynesien (Debenbrock 2024). Indigene Aktivist*innen haben sich in Neuseeland für Persönlichkeitsrechte von Walen eingesetzt. Für die Māori und Pasifika haben Wale – *tohorā* – eine spirituelle Bedeutung, die in das Leben der indigenen Gemeinschaft wirkt. Wale sind Teil ihrer Ahnenkultur (Evans 2024). Andererseits soll die Ausweitung von Rechten auf nicht-menschliche Wesen und Ökosysteme vor anthropogener Zerstörung schützen. Wenn Lebensräume und ihre Bewohner*innen durch fossile Ausbeutungs- und Landnutzungspraktiken bedroht sind, kann die Ausweitung zu ihrem Schutz beitragen. Abseits der kulturellen Verwobenheit zwischen indigenen Gemeinschaften und *tohorā*, sind Wale beispielsweise eine Schlüsselspezies für intakte Ökosysteme im Ozean. Sie speichern Kohlenstoff und mischen die Wasserschichten in den Meeren (Meynecke et al. 2023). Die Verwobenheit zwischen Wesen ist damit auch materiell, eine Tatsache. *Homo sapiens* ist eingebettet in vielfältige Ökosysteme, von deren Stabilität seine Existenz abhängig ist. Ausreichend trinkbares Wasser, saubere Luft, ausreichend Nahrung, für ein passables (Über-)Leben – ob menschlich oder nicht – beruhen auf ein Maß an Biodiversität und annähernd stabilen klimatischen Verhältnissen und intakten Kohlenstoffkreisläufen. Fossile Praktiken und Produktionsweisen wirken negativ in diese Verhältnisse. Der Rückgriff auf Rechtssysteme trägt das Potential, (Macht-)Verhältnisse bis zu einem gewissen Grad zu modifizieren bzw. Debatten darüber anzustoßen. Zum Beispiel: Mit einer Klage mit Verweis auf die in der ecuadorianischen Verfassung verankerten Rechte der Natur konnten indigene Gruppen der Waorani Ölbohrungen im Amazonas Regenwald verhindern (dw.com 2019). Oder: Nach einer Klage von Senior*innen in der Schweiz urteilte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte, dass Klimaschutz über den Weg der Europäischen Menschenrechtskonvention eingeklagt werden kann: Zu laxer Klimaschutz (hier im Fall der Schweiz) verletze Menschenrecht. Das Urteil wird von Aktivist*innen zum Anlass genommen, weitere Forderungen zur Umsetzung klimapolitischer Maßnahmen zu stellen (ECHR 2024). Rechte bilden so einerseits Werkzeuge, um hegemoniale Strukturen und Praktiken infrage zu stellen. Andererseits können sie gegenhegemoniale politische Kämpfe unter gewissen Bedingungen durch Rechtsprechungen unterstützen. Womit wir wieder bei Rancière wären. Kalonaityte verweist auf ihn, indem sie sagt: „societal change requires engagement with conceptual and legal principles that organize that society“ (Kalonaityte 2018: 526). Das gilt allerdings auch für Kräfte, die kein Interesse an der Ausweitung von demokratischen Rechten haben. Durch die Mobilisierung von Affekten besteht gleichermaßen eine Gefahr des Rückbaus demokratischer Strukturen und der Verschärfung von Ungleichheiten und

Ausschlüssen bestimmter Gruppen sowie ein Potential Demokratisierungsprozesse und damit gegenhegemoniale Kämpfe anzustoßen. Voraussetzung dafür ist jeweils die Aktivierung von kollektiven Leidenschaften. Dazu nochmal Mouffe:

Activating passions that are central to democratic imaginary should motivate people to get involved in politics with the aim of establishing the conditions for a society where the democratic principles of liberty and equality are redefined and extended to new domains, including humans and non-humans (Mouffe 2022: 67).

Der Anerkennung von Rechten gehen politische Kämpfe voraus, die u.a. durch Affekte ausgelöst und angestoßen wurden. Kollektive Leidenschaften können eine „Konfrontation zwischen kollektiven politischen Identitäten“ hervorrufen (Mouffe 2022: 36). Mouffe betont dabei, dass es nicht darum geht, individuelle Identitäten als solche zu erkennen oder zu entdecken, sondern sie in einem politisch-affektiven Prozess zu konstruieren (ebd.: 37). Durch die Zerstörung von Ökosystemen und die damit einhergehenden Konsequenzen der Erderhitzung und des Biodiversitätsverlusts können diese latenten Affekte durch einzelne Ereignisse – wie das Fischsterben im Mar Menor – sichtbar und politisch relevant werden. Kollektives Trauern, kollektiv wahrgenommene und erlebte Gefühle von Verlust, Ängste vor dem, was kommt, könnten durch politisches Handeln in Maßnahmen münden, die solche negativ assoziierten Affekte umwandeln in Zustände, die Kontrollverlust entgegenwirken. Damit wird es möglich, wie es Mouffe vorschlägt, Affekte zu konstruieren, sie zu aktivieren und in politische Forderungen zu übersetzen. Vielleicht mündet eine solche Aktivierung in einem Zusammenspiel aus Bewusstwerdung einer Verbindung zwischen den Menschen und der mehr-als-menschlichen Welt, wie sie Braidotti beschreibt, und der Politisierung dessen. Vielleicht ist das auch zu viel verlangt. Das Mar Menor, Wale in Neuseeland und der ecuadorianische Teil des Amazonas Regenwald sind lediglich Beispiele, um die Bedeutung von nicht-menschlichen Wesen und Systemen hervorzuheben und neue demokratische Räume für ein speziesübergreifendes Zusammenleben zu schaffen: relationale Verhältnisse zu institutionalisieren.

Ökosystemen, Flüssen und Lagunen eine Rechtspersönlichkeit zuzusprechen, kann als Versuch in einem Prozess betrachtet werden, der speziesübergreifende Politik ermöglicht

(Tănăsescu 2020) und Institutionen um Nicht-Menschliches erweitert.⁴ Was allerdings klar sein muss: Wir zwingen nicht-menschliche Wesen in ursprünglich für den Menschen gebastelte Strukturen. Damit das ansatzweise klappt, müssten wir uns in weiterer Folge einerseits mit dem dominierenden Verständnis von Eigentum beschäftigen, was allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Deshalb wird dieser Aspekt hier nicht weiterverfolgt. Andererseits bedarf die Anerkennung von Rechten von nicht-menschlichen Akteur*innen eine Auseinandersetzung mit der Frage nach Repräsentation – und dem vorausgehend mit Verfahren zum Verständnis von Subjekten (Morton 2021), das mit der Tradition des liberalen Humanismus und den damit verbundenen Dichotomien zwischen Körper/Geist und *Natur*/Kultur bricht (Kalonaityte 2018: 522). Wann wird ein Wald zu Subjekt? Wann nicht – und warum? Und in weiterer Folge: Wer repräsentiert? Und wie können jene Entitäten, denen Rechte gewährt werden, von ihnen Gebrauch machen?

Nach radikaldemokratischem Verständnis muss der Repräsentierende die Forderungen der*des Repräsentierten nicht nur weitergeben, sondern sie in einer Form präsentieren, die eine Umsetzung der Forderungen möglich macht. Laclau schreibt dazu: „The function of the representative is not simply to transmit the will of those he represents, but to give credibility to that will in a milieu different from the one in which it was originally constituted” (Laclau 2007: 158). Das bedeutet auch: Im Diskurs können Forderungen durch ihre Repräsentation nicht mehr als partikular begriffen werden. Ihnen kommen diskursiv mehrere Bedeutungen zu, die durch einem leeren Signifikanten *pars pro toto* artikuliert werden können. Dahinter steht die Idee einer „democratic revolution“ – einer Demokratisierung der Demokratie, in welcher Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Solidarität auf bisher ausgeschlossene Sphären ausgedehnt werden sollen (Worsham & Olson 1999: 15f). Wie viel würde sich mit einer Ausweitung demokratischer Prinzipien auf nicht-menschliche Akteure im Vergleich zu aktuell vorherrschenden Formen demokratischer Repräsentation also ändern? Für Unternehmen oder Staaten gibt es bereits etablierte Verfahren, wie ihre Interessen in den öffentlichen Diskurs eingebracht oder vor Gericht verteidigt werden können. Christopher Stone spricht sich dafür aus, solche Systeme grundsätzlich auf „natürliche Objekte“ – also Wesen jenseits der Menschen – auszuweiten (Stone 1972: 464). Dafür müssen wir Vorstellungen von

⁴ Ganz neu ist die Idee ja nicht: bereits im 15. Jahrhundert gab es sogenannte Tiergerichte, die unterschiedliche Tiere bei spezifischen Vergehen angehört und verurteilt haben. Bevor beispielsweise in Savigny, Frankreich das Urteil für einen vermeintlichen Mord einer Sau und ihrer Ferkel an einem Kleinkind gesprochen wurde, wurden acht Augenzeug*innen einberufen. Nach reiflicher Beratung wurde die Sau verurteilt, die Ferkel entlastet (Reyna 2020 119f).

Repräsentation in demokratischen Systemen nicht neu erfinden. Wir können auf Laclau zurückgreifen, wenn er sagt: Repräsentation ist “the primary terrain of constitution of social objectivity” (Laclau 2007: 163). Im politischen Diskurs formen sich Repräsentationen, die wiederum beeinflussen, wie wir Gesellschaft wahrnehmen und konstruieren. Anders gesagt: Die Beschaffenheit von Gesellschaft ist ein Ergebnis des Diskursiven (Marchart 2013: 302), basierend auf einem Wechselspiel zwischen Akteur*innen, die sich reziprok bedingen:

It is in the nature of representation that the representative is not merely a passive agent, but has to add something to the interest he represents. [...] Thus, representation is a two-way process: a movement from represented to representative, and a correlative one from representative to represented (Laclau 2007: 158).

Laclaus Ausführungen sind in diesem Zusammenhang rhetorischer Natur, sie lassen eine Erweiterung politischer Systeme auf Bereiche und Bedürfnisse nicht-menschlicher Akteur*innen durch die Möglichkeit einer Repräsentation von Wäldern, Flüssen oder Lagunen unbesprochen und damit offen. Diese Offenheit können hier aufnehmen, indem wir Laclaus Gedanken bei der Besprechung des Diskurses um speziesübergreifende Repräsentation berücksichtigen. Die Anerkennung von Rechten ist aktuell eines der wenigen Instrumente, um die mehr-als-menschliche Welt in das anthropozentrische, demokratische System miteinzubeziehen. Es dient uns als Anhaltspunkt, das Potenzial von Affekten im politischen Diskurs und die Rolle der Repräsentation von nicht-menschlichen Wesen zu analysieren. Wie wir gesehen haben, gehen der Anerkennung von Rechten nicht-menschlicher Wesen politische Kämpfe voraus. Die Identifikation mit nicht-menschlichen Wesen oder Ökosystemen führt zu Aktivierung und kann in politischem Engagement münden: Geht es der Lagune, neben der ich lebe, schlecht, hat das einen Einfluss auf mich und das Zusammenleben mit anderen. Ökologische Zustände haben so das Potential, kollektive Leidenschaften auszulösen, die sich in politischen Kämpfen niederschlagen. Oder: wenn ich mich als Teil der Natur sehe, finde ich mich in einer unterdrückten Position wieder, aus der ich gegen die hegemoniale Ordnung kämpfen kann – oder für ihren Erhalt. Nicht-menschlichen Wesen eine Rechtspersönlichkeit zuzusprechen, ist ein Mittel, um einen solidarischeren Umgang zwischen Menschen und anderen Arten zu finden. Ein einzelnes Gerichtsurteil revolutioniert nicht automatisch gesellschaftliche Naturverhältnisse, „it changes the forces at play and enables a continuous process of litigation over rights, compensation, and protection (ebd.: 525). Die Arbeit mit Blick auf Institutionen und der Institutionalisierung speziesübergreifender Beziehungen innerhalb

neomaterialistischer Theoriebildung ist erst am Anfang (Reyna 2020: 124). Vieles ist offen. Gibt es auch andere Möglichkeiten?

3.2 Sprechende Wale

Wale zählen zu den größten Lebewesen auf dem Planeten – vermutlich zu den größten, die es je auf der Erde gegeben hat. Dass es sie noch immer gibt, ist mitunter einem Biologen zu verdanken. Aber der Reihe nach: In den 1960er Jahren gab es noch etwa 7.000 Buckelwale – nur ein winziger Bruchteil im Vergleich zur Jahrtausendwende. Tausende Wale wurden Jahr für Jahr kommerziell gefangen und geschlachtet. Zu dieser Zeit untersuchte der Biologe Roger Payne mit seinen Kolleg*innen die Kommunikation zwischen Walen. Mit speziellen Mikrofonen hörten sie Tiere ab und nahmen ihre Geräusche auf. Sie erkannten Muster, Wiederholungen, Reime. Payne war fasziniert und beschloss, ein Album mit den aufgenommenen Wallauten zu produzieren und seine Forschung mit der Welt zu teilen. Bis heute wurden 125.000 Stück verkauft. Das Magazin National Geographic legte 10,5 Millionen Singledisks einer Ausgabe bei. Es gilt als die erfolgreichste Naturaufnahme überhaupt – nicht nur wegen der gepressten Klänge der Meeressäuger, sondern auch aufgrund der politischen Konsequenzen: Die Umweltschutzorganisation Greenpeace spielte das Album bei ihren Aktionen gegen kommerziellen Walfang. Die Lieder motivierten Menschen, sich für den Erhalt der Buckelwale einzusetzen. Die „Save the whales“-Bewegung war geboren. 1986 wurde kommerzieller Walfang von der International Whaling Commission (IWC) verboten (Lewis 2020, IWC 2024a). Genaugenommen haben die Wale also für sich selbst gesprochen. Ihr Gesang trug technisch vermittelt zu ihrem Schutz bei.

Historisch haben technische Mittel und Medien so dazu beigetragen, politische Kämpfe anzustoßen und u.a. den Schutz von Walen auszuweiten. Könnte Technologie und die damit generierten Daten auch dabei helfen politische Prozesse und Diskurse planetar zu begreifen? Könnten wir uns technisch/medial vermittelt artenübergreifend verständigen – und sogar Politik machen? Mit Donna Haraway gefragt: Könnten wir nicht-menschlichen Akteur*innen zuhören, um einen anderen Umgang zu finden?

3.2.1 Technisierte Assemblagen

Politischen Entscheidungen und Diskussionen, die nicht-menschliche Akteur*innen betreffen, passieren in liberal-kapitalistisch organisierten Gesellschaften mitunter, weil ich nach dem folgenden Absatz eine Quelle in runder Klammer zitieren kann. Die Berücksichtigung nicht-menschlicher Akteur*innen und ihrem Wirken in politischen Debatten gehen in westlichen Industriegesellschaften vielfach wissenschaftliche Erkenntnisse und Debatten darüber voraus – wenn auch mit teils anthropozentrischem Zugang: Wale regulieren beispielsweise den Kohlenstoff im Ozean. Sie lagern große Mengen an Kohlenstoff ein. Sterben sie, sinkt ihr Körper an den Meeresgrund. Die Tiere sorgen für einen Nährstoffaustausch in den Meeren und könnten bis zu einem gewissen Grad einen Beitrag gegen die globale Erderhitzung leisten (Pearson et al. 2023). Daraus lässt sich ein anthropogenes Interesse für das Bestehen und den Schutz von Walarten ableiten. Denn die Lebensgrundlage von *Homo Sapiens* und damit das Gerüst, auf dem demokratische Institutionen stehen, baut auf materiellen Vorbedingungen: Sauberes Wasser, intakte (marine) Ökosysteme, stabile Kohlenstoffkreisläufe. Gleichzeitig ist *Homo Sapiens* kein Wesen, das in sich geschlossen für sich allein existiert, sondern immer im Zusammenspiel – oder als Kollektiv – mit Materie und anderen Arten. Der Schutz von Lebensräumen bzw. ihre Zerstörung hat so strukturelle Auswirkungen auf die Konstituierung von Gesellschaft, jegliches Zusammenleben – und die Formation politischer Diskurse. Gibt es industrielle Bestrebungen – beispielsweise ein Projekt zum Tiefseebergbau – stellen sich nicht-menschliche Akteur*innen und Ökosysteme in den Weg – direkt und vermittelt über (wissenschaftliche) Daten, die wiederum analysiert, übersetzt und verbreitet werden können. Wichtig dabei ist: Diese wissenschaftlichen Erkenntnisse sind dabei nie abgeschlossen, stets temporär und erfassen immer nur einen Teil der Realität – und sind damit offen für Debatten. Mit Latour gesprochen werden „matters of fact“ (abgeschlossene, wissenschaftliche Ergebnisse) zu „matters of concern“ (offenen Prozessen) (Latour 2022: 63):

Reality is not defined by matters of fact. Matters of fact are not all that is given in experience. Matters of fact are only very partial and, I would argue, very polemical, very political renderings of matters of concern and only a subset of what could also be called *states of affairs* (Latour 2004: 232, Hervorh. i. O.).

Oliver Marchart übersetzt Latour so: „Ein (natur-)wissenschaftlicher Tatbestand ist per Definition Gegenstand von Kontroversen. [...] Damit ist nichts anderes gesagt, als dass jede Untersuchung vom Umstrittenen, nicht vom Unbestreitbaren auszugehen habe“ (Marchart

2013a: 148). Dass Bohrungen in der Tiefsee problematisiert werden, basiert auf Erforschungen des betroffenen Lebensraums. Mit dem Wissen über die Konsequenzen industrieller Vorhaben für die spezifischen Ökosysteme und allem, was damit zusammenhängt, erfolgen Diskussionen und in weiterer Folge potenziell politische Interventionen.⁵ Wale, Delfine, Analysen des Meeresbodens wirken indirekt über die erhobenen Daten der Wissenschaftler*innen in den politischen Diskurs. In Latours Worten: Das Kollektiv versammelt sich: „A thing is, in one sense, an object out there and, in another sense, an *issue* very much *in* there, at any rate a *gathering*” (Latour 2004: 233, Hervorh. i. O.). Demnach ist das, was wir häufig als (Forschungs-)Objekt verstehen, Erkenntnis und prozesshafte politische Auseinandersetzung gleichermaßen. Die gesammelten Daten und Fakten sind nie vollständig und absolut. Es gibt Leerstellen, Verstrickungen und chaotische Verhältnisse, die nie zur Gänze in ihrer Komplexität erfassbar werden. Indem sich menschliche und nicht-menschliche Akteur*innen versammeln, eröffnen sich Debatten, die über objektive Erkenntnisse hinausgehen. Nach dem Motto: “the more realities there are, the more arguments there are” (Latour 2022: 66). Durch menschliche Beobachtung und Analyse rufen nicht-menschliche Akteur*innen Verwirrung und Diskussionen und damit Sprache hervor – sie machen *von sich sprechen*:

We shall say, then, that lab coats have invented speech prostheses that allow nonhumans to participate in the discussions of humans, when humans become perplexed about the participation of new entities in collective life (ebd.: 67, Hervorh. i. O.).

Technologie und die Daten, die mit ihrer Hilfe entstehen, dienen so als Werkzeug, um die vermeintliche Barriere zwischen Menschen und nicht-menschlichen Akteur*innen zu überbrücken – ein Medium, um Verstrickungen zu zeigen und Aktanten sprechen zu lassen. Sie machen nicht-menschliche Akteur*innen durch Beobachtung sichtbar. Mit Donna Haraway gesprochen könnten wir so aus „unseren Verschmelzungen mit Tieren und Maschinen lernen, etwas Anderes als der Mensch, die Verkörperung des westlichen Logos, zu sein (Haraway 1995: 61f) – zum Cyborg werden. Das Wirken nicht-menschlicher Wesen und Materie wird so

⁵ Beim Tiefseebergbau wird in mehr als fünf Kilometern Tiefe in den Meeresboden gebohrt, um Manganknollen mit seltenen Erden abzubauen. Das ist laut. So laut, dass es die Tiere im betroffenen Ökosystem stresst. Durch Störgeräusche wird einerseits die gegenseitige Kommunikation von Walen und Delfinen eingeschränkt. Andererseits besteht das Risiko, dass sie durch die Störung ihrer Echolokation erblinden. Forschende haben deshalb dazu aufgerufen, Bestrebungen zum Tiefseebergbau insbesondere im Pazifik zu evaluieren (Thompson et al. 2023). Seitdem werden diese Praktiken immer wieder debattiert. Portugal hat Tiefseebergbau-Projekte verboten, Norwegen hat seine Pläne auf Eis gelegt.

technisch vermittelt zum Gegenstand demokratischer Auseinandersetzung. Wissenschaftliche und politische Repräsentationen verschwimmen. Die Frage ist nur, *wie* es dazu kommt. Nicht jede wissenschaftliche Erkenntnis wird zum Politikum – oder als solches wahrgenommen. Es besteht die Möglichkeit, nicht-menschliche Akteur*innen im „konstitutiven Außen“ (Laclau & Mouffe 2020) zu belassen und Verstrickungen – ob intendiert oder nicht – zu übersehen.⁶ Der Entwicklung technologischer Beobachtungs- und Forschungsgeräte und -modelle liegen außerdem Machtstrukturen zugrunde. Datenerhebungen, sowie Fragen, auf denen diese basieren, und Programmierungen sind anthropogen. Die Herstellung und Speicherung von Daten können zur Zerstörung von Lebensräumen beitragen. Datengenerierung und -analyse können Verbindungen kappen, Dualismen verstärken, hegemoniale Verhältnisse verfestigen – oder dabei helfen, sie aufzubrechen, Interaktionen sichtbar zu machen und speziesübergreifende Kommunikation ermöglichen. Ob und inwiefern die gesammelten Daten und damit das Wirken nicht-menschlicher Akteur*innen im demokratischen Diskurs Berücksichtigung finden, ist also eine Frage politischer Kämpfe – ein Aushandlungsprozess, wer Teil des Demos ist und wer nicht; und wie Subjektpositionen ihren Weg in den politischen Diskurs finden und diesen formen. Mit Latour gesprochen: „In addition to being endowed with speech, they have to be made capable of acting and grouping themselves together in associations” (Latour 2022: 71). Hier können wieder Ansätze radikaler Demokratietheorien aushelfen.

3.2.2 Speziesübergreifende Äquivalenzketten

Bei Chantal Mouffe und Ernesto Laclau werden Subjekte zu solchen durch ihre artikulierten Positionen im politischen Diskurs. Subjekte und Identitäten sind nicht, sie werden im Diskurs. Damit sind Formation und Ergebnis des Diskurses stets kontingent, chaotisch und nie fixiert. Die Überlegungen der Theoretiker*innen fallen neben postfundamentalistischen Autoren wie Derrida, Lacan oder Deleuze in eine „Gesellschaftstheorie, die den Blick auf die grundsätzliche Kontingenz und Konfliktualität des Sozialen lenkt“ (Marchart 2013a: 449). Gesellschaft entsteht durch die diskursive Auseinandersetzung. Damit geht das Potential permanenter Veränderbarkeit einher, wie Marchart begründet: „Denn wenn soziale Ordnung, wie wir sie vorfinden, aus Konflikten hervorgegangen ist und auch anders hätte hervorgehen

⁶ In Japan, Norwegen und Island wird nach wie vor kommerzieller Walfang praktiziert. Im Gegensatz zu Norwegen und Portugal könnten die USA als erstes Land in den kommenden Jahren (Stand: 2025) industriellen Tiefseebergbau betreiben.

können, dann kann sie auch jederzeit im Konflikt verändert werden“ (ebd.: 449). Indem Anliegen durch unterschiedliche Praktiken in die politische Debatte eingebracht werden, konstituieren sich Subjektpositionen, die anderen gegenüberstehen. Diese Praktiken müssen dabei nicht zwingend sprachlicher Natur sein. Wie schon in Kapitel 1 beschrieben, umfasst Artikulation bei Mouffe und Laclau die „materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen“ (Laclau & Mouffe 2020: 143), die die Entstehung von Diskurs ermöglichen. Artikulation kann damit auch als materiell, affektiv und performativ begriffen werden. Um aus dem „konstitutiven Außen“ zu treten und als Subjektposition den politischen Diskurs mitzuformen, besteht keine Notwendigkeit einer sprachlichen Intervention. Es genügt eine Aktion zur Sichtbarmachung menschlicher und nicht-menschlicher Verschränkung – eine Intervention als Ausdruck relationaler Verhältnisse, die über die Intention einzelner Akteur*innen hinausgeht: Ein Fischsterben in einer Lagune, Satellitenbilder eines Waldbrands, Aufnahmen von Walgesängen in Schiffsrouten-Gewässern. Eine solche Erweiterung radikaldemokratischer Diskurstheorie verdrängt einzelne Subjektpositionen und löst sie in Teilen durch relationale Assemblagen ab. Handlungsmacht geht nicht mehr ausschließlich von einzelnen Positionen im Diskurs aus, sondern auch von verschränkten ökologischen Prozessen, Infrastrukturen oder technisch vermittelten Daten. Partikulare Subjektpositionen werden so nicht komplett abgelöst, sondern um materielle und ökologische Komponenten und Interventionen erweitert. Letztere werden von Objekten im Diskurs, zu Elementen hegemonialer Formation. Mit dieser Erweiterung wird nicht mehr *über* Regenwald, Tiefsee-Ökosysteme oder Klimamodelle verhandelt, sondern *mit* ihnen. Damit drehen sich (gegen-)hegemoniale Kämpfe nicht ausschließlich um vermeintlich anthropogen geformte und konstituierte Systeme, sondern werden zu Aushandlungen um die Konstituierung eines Gesellschaftskomplexes, der sowohl menschliches als auch nicht-menschliches Leben und Materie miteinbezieht – und in letzter Instanz diese Unterscheidung obsolet macht. Bruno Latour sieht die Konstituierung eines solchen Kollektivs als permanente, unabgeschlossene Auseinandersetzung zwischen jenen, die dazu gezählt und jenen, die ausgeschlossen werden. Es ist ein Experiment mit...

...den Verwicklungen und Ablösungen, durch die es zu einem gegebenen Zeitpunkt in die Lage versetzt wird, die Kandidaten für die gemeinsame Existenz aufzuspüren und zu entscheiden, ob diese sich innerhalb des Kollektivs einordnen lassen oder im Verlauf eines ausgearbeiteten Verfahrens vorübergehend zu Feinden werden (Latour 2021: 247).

Mit Latour können wir eine Brücke zwischen Neuen Materialismen und radikalen Demokratietheorien bauen. Denn wie Mouffe und Laclau spricht auch er in gewisser Weise von der Notwendigkeit der Etablierung eines Antagonismus zwischen den artikulierten Forderungen und einem Gegenüber, das diese Forderungen ablehnt oder ihnen zumindest entgegensteht. Für eine Infragestellung hegemonialer Ordnungen bedarf es eine Negation des antagonistisch konstituierten Anderen (Laclau & Mouffe 2020: 165). Entscheidend ist dabei, *wie* sich die Konfliktparteien gegenüberstehen. Kontrahenten, Gegner*innen oder Feinde? Als Ziel formuliert Mouffe die Umwandlung von Feinden zu Gegnern, eine Entwicklung weg von der Bestrebung den anderen auszuschalten, hin zum Ziel miteinander in den Streit zu treten: Vom Antagonismus zum Agonismus (Mouffe 2014, siehe auch 1.1.2). Dieser Streit lässt sich temporär auflösen, ist aber nie ganz beendet. Feindbeziehungen sind immer möglich. Wenn allerdings alles immer veränderbar ist, ist auch der Antagonismus durch seine kontingente Beschaffenheit nicht fixiert und damit nicht permanent binär begreifbar. Mit Marcharts Überlegungen zu Mouffe und Laclau wird klar: „der Antagonismus ist selbst noch in seinen destruktiven Effekten eine *produktive Instanz*, die soziale Differenzen nur relational verknüpfen kann, indem sie andere Relationen auftrennt“ (Marchart 2013a: 448, Hervorh. i. O.) Kurzfristig ist die Konstruktion einer solchen konflikthaften Beziehung dienlich, um hegemoniale Strukturen aufzubrechen und politische Kämpfe zu erwirken. Laclau und Mouffe formulieren es so:

Jeder demokratische Kampf taucht innerhalb eines Ensembles von Positionen auf, innerhalb eines relativ genähten politischen Raumes, der durch eine Vielfalt von Praxen gebildet wird, die die referentielle und empirische Realität der Agenten, die einen Bestandteil dieser Praxen bilden, nicht erschöpfen. Die relative Abgeschlossenheit dieses Raumes ist für die diskursive Konstruktion des Antagonismus notwendig – unter der Voraussetzung, dass die Begrenzung einer bestimmten Interiorität erforderlich ist, um eine Totalität zu konstruieren, die eine Spaltung dieses Raumes in zwei Lager erlaubt (Laclau & Mouffe 2020: 169).

Hegemoniale Kämpfe bauen auf Opposition gegen hegemoniale Ordnungen und Strukturen. Wir gegen sie. Wenn es kein fixes Fundament für die Beschaffenheit von Gesellschaft gibt, ist alles veränderbar und die – zumindest temporäre – Fixierung von Positionen notwendig, um politische Kämpfe anzustoßen – Lager zu bilden und eine gemeinsame Geschichte zu erzählen. Diese teilweise Fixierung passiert durch Artikulation. Das reicht aber noch nicht. Wirksame gegenhegemoniale Kämpfe bedürfen nach Mouffe und Laclau

äquivalente Verschränkungen, aus welchen ein „leerer Signifikant“ hervorgeht, der *pars pro toto* für die gemeinsamen Forderungen der einzelnen Kettenglieder steht (ebd., siehe auch 3.1.). Erst der Zusammenschluss unterschiedlicher Bewegungen, Bedingungen und Positionen erzeugt mit der Ansprache gemeinsamer Forderungen das Potential eines wirksamen gegenhegemonialen Projektes:

Die äquivalentielle Artikulation zwischen Antirassismus, Antisexismus und Antikapitalismus beispielsweise erfordert eine hegemoniale Konstruktion, die unter gewissen Umständen die Bedingung für die Konsolidierung jedes einzelnen dieser Kämpfe sein kann. Die Logik der Äquivalenz würde dann in letzter Konsequenz die Auflösung der Autonomie der Räume implizieren, worin jeder einzelne dieser Kämpfe konstituiert ist; aber nicht notwendigerweise deshalb, weil jeder Kampf anderen Kämpfen untergeordnet wird, sondern weil sie genaugenommen alle äquivalentielle Symbole eines einheitlichen und unteilbaren Kampfes geworden sind (Laclau & Mouffe 2020: 221).

In anderen Worten: Wer sich zusammenschließt, hat bessere Chancen gehört zu werden. Die genannten Kämpfe lassen sich auch um ökologische Forderungen erweitern. Das schlägt Mouffe in ihrem bislang letzten Werk *Towards a green democratic revolution* vor: “The survival of the planet and the conditions that make it habitable is an objective that concerns a great number of people as well as various movements with heterogeneous demands” (Mouffe 2022: 64). Akteur*innen der Klimabewegung würden sich mit Kämpfer*innen der queeren oder antikolonialen Bewegungen zusammenschließen. In unserem Fall würde sich zusätzlich nicht-menschliche Akteur*innen materiell, performativ oder technisch vermittelt in den politischen Diskurs mit einflechten: Durch Audio-Aufnahmen von Wal-Kommunikation, durch Wildtierwanderungen, durch Satelliten-Messungen von Waldbeständen. Materielle Bedingungen werden so nicht nur zum Thema innerhalb des Diskurses, sondern sind selbst ein Glied der Äquivalenzkette. Sie bringen sich in den Diskurs ein und bringen ihn gleichzeitig hervor, indem sie im Zusammenspiel und den Verstrickungen mit anderen Wesen wirken – Abhängigkeiten aufzeigen, Bedeutungen verschieben, zu Handlungen zwingen, Affekte erzeugen. So wird ein Fischsterben zum Glied derselben Kette wie die Demonstrationen und Proteste zum Schutz einer Lagune. Mit Latour gesprochen wird Nicht-Menschliches zum *Aktanten* – zu Materie mit *Agency* (Latour 2022: 75, siehe auch 2.3.1). Was dabei wichtig ist: Die Forderungen werden dabei nicht einfach in den öffentlichen Diskurs geworfen, sie sind identitätsstiftend für die beteiligten Akteur*innen. Identitäts- und Diskursformation gehen

Hand in Hand. Es braucht eine gemeinsame Geschichte, an der sich die Bewegung festhalten und sich nicht gegenseitig ausboten kann, genauer gesagt „die Konstruktion eines neuen ‚common sense‘, der die Identität der verschiedenen Gruppen so verändert, dass die Forderungen jeder einzelnen Gruppe mit denjenigen der anderen äquivalent artikuliert werden“ (Laclau & Mouffe 2020: 222, Hervorh. i. O.). Für Laclau und Mouffe erfordert dies einen leeren Signifikanten, der partikuläre, heterogene Forderungen in eine universelle Erzählung verwandelt, in der einerseits Einzelinteressen Platz finden, andererseits zumindest temporär ein gemeinsames Ziel oder Anliegen gesetzt und fixiert werden kann, wodurch gleichzeitig Forderungen artikuliert und vereint werden sowie Identität gestiftet wird. Der Anspruch eines solchen Projekts zielt dabei auf Universalisierung ab: Möglichst viele sollen sich unter dem Schirm des leeren Signifikanten versammeln, um hegemoniale Strukturen in Bewegung zu setzen. Oliver Marchart sagt dazu: „Politische Bewegung existiert nur dort, wo gleichsam der Pfeil in Richtung Ausweitung des eigenen Projekts deutet“ (Marchart 2013b: 305). Die Art und das quantitative Ausmaß des Projekts spielen dabei keine Rolle. Wichtig ist, dass das, was vorher unsichtbar, unterdrückt oder nicht Teil des politischen Diskurses war, hegemonial werden soll. Ist das der Fall, „dann ist keine Praxis zu armselig, keine Aktion zu ineffektiv, kein Häufchen von Demonstranten zu klein für Politik, da nichts erreicht werden kann ohne jene minimalen, alltäglichen Aktionen, aus denen sich hegemoniale Kämpfe molekular zusammensetzen“ (ebd.).

Dass Diskurs sich auch speziesübergreifend formieren kann, zeigen die Kämpfe rund um den Schutz maritimer Ökosysteme und ihrer Bewohner vor knapp 70 Jahren: Die Walgesänge in den 1970er Jahren lösten eine Art Kettenreaktion aus. An die Aufnahmen der Wal-Songs reihten sich Proteste, Demonstrationen, juristische Interventionen und Konventionen unterschiedlicher Akteur*innen, die am Ende zum Schutz der Meeressäuger beitrugen. „Save the whales“ wurde zum leeren Signifikanten einer Bewegung, die anthropogene Elemente, materielle Bindungen und relationale Verhältnisse äquivalent aneinanderreiheten.

Schlussbemerkungen und Conclusio

Wie so eine Geschichte weitergeschrieben und damit die Formation demokratischer Diskurse jenseits der Menschen gedacht werden könnten, muss Teil der öffentlichen Auseinandersetzung sein. Was die vorliegende Arbeit leisten kann, ist eine Beschreibung des Potentials nicht-menschliche Akteur*innen und Materie in diese Geschichte miteinzuwoben.

Nicht-Menschliches performativ, materiell-disruptiv oder vermittelt durch Forschung und Technologie „zu Wort kommen“ zu lassen, würde Wirkungen miteinbeziehen, Relationen sichtbar machen und zu einer Politisierung von Materie beitragen. Latour spricht von einer Ausweitung von Demokratie durch ein Plus an Stimmen, die mitmischen – durch nicht-menschliche Akteur*innen, die direkt, in gesellschaftlichen Kontext oder vermittelt durch Daten und Technologie kommunizieren. Es ist ein Kauderwelsch aus Stimmen, die für sich selbst, für andere oder als spezieübergreifendes Gefüge sprechen. Relationale Verknüpfungen reihen sich an Subjektpositionen – und umgekehrt und beides auf einmal. Wer spricht, ist nicht unbedingt jederzeit eindeutig zu identifizieren. Materielle und ökologische Verhältnisse wirken affektiv, performativ, bringen sich direkt und vermittelt ein. Forschungsergebnisse sprechen für sich. Sie zu hören und ihnen Handlungsmacht zuzusprechen, ist eine politische Entscheidung – ein Bestreben, das ausgeweitet und nie zur Gänze ausgeschöpft oder erreicht werden kann:

Zwischen der Logik völliger Äquivalenz und der Logik reiner Differenz kann die Erfahrung einer radikalen und pluralen Demokratie nur aus der Anerkennung der Vielfalt sozialer Logiken und der Notwendigkeit ihrer Artikulation bestehen. Diese Artikulation sollte jedoch beständig neugeschaffen und neuausgehandelt werden; es gibt keinen Endpunkt, an dem endgültig ein Gleichgewicht erreicht werden könnte. Demnach haben wir zu akzeptieren, dass die wahre Existenz der modernen Demokratie die Möglichkeit ihrer vollen Verwirklichung ausschließt (Laclau & Mouffe 2020: 29).

Dennoch lohnt es sich, eine Ausweitung demokratischer Prozesse durch die Miteinbeziehung nicht-menschlicher Wesen und Ökosysteme als Akteur*innen in den demokratischen Diskurs zu versuchen. Ökologische Interventionen haben in den vergangenen Jahrzehnten klimapolitische Maßnahmen, Rahmenkonventionen und gemeinschaftlich-verpflichtende Emissionspfade hervorgebracht. Ökologische Bedingungen haben ihren Weg in die Politik gefunden. Dennoch bezeichnet Latour (2021) die politische Ökologie in ihrer bisherigen Form als unzureichend, wenn es darum geht, ökologische Bedingungen, Prozesse und Verhältnisse als politisch zu begreifen. Denn auch wenn Umwelt- und Klimaschutzmaßnahmen gesetzt wurden – es sind Maßnahmen innerhalb weiterhin bestehender fossiler Hegemonien. Erst ein Bruch mit Dualismen zwischen Kultur und *Natur*, rational und affektiv, Subjekt und Objekt, lässt demokratische Prozesse planetar werden.

Demokratien haben materielle Vorbedingungen. Lebewesen und Materie sind miteinander verstrickt. Diese Verstrickungen sind nicht immer sichtbar, aber sie sind da. Eine Verknüpfung von Neuen Materialismen und Radikaler Demokratietheorie hat das Potential die Materialität von sozialen Verhältnissen zu politisieren und damit einen neuen Diskursrahmen zu schaffen, in welchem Teilhabe und Ausschluss von nicht-menschlichen Wesen und Materie neu verhandelt werden. Durch die Verknüpfung der theoretischen Überlegungen beider Strömungen ergibt sich ein neues Verhandlungsfeld für die Frage nach Subjektivierung und Repräsentation. Wer spricht und für wen wird gesprochen? Wer kann teilhaben und wer ist ausgeschlossen? Wie wird ein *was* – also ein Objekt – zu einem *wer* – zu einem politischen Subjekt? Und wann ist diese Unterscheidung überhaupt zielführend? Ansätze neuer Materialismen machen relationale Beziehungen zwischen Lebewesen und Materie sichtbar. Sie eröffnen neue Sichtweisen auf Subjektivierungsprozesse und brechen damit im weitesten Sinne verfestigte, machtförmige Dualismen zwischen Menschen und der nicht-menschlichen Welt auf. Radikale Demokratietheorien leisten hingegen eine Politisierung der vorwiegend ethischen Überlegungen neomaterialistischer Denker*innen. Gleichzeitig werden demokratische Strukturen und Diskurse um ihre materiellen Bedingungen ergänzt.

Auf die Frage „*Wie kann Nicht-Menschliches mithilfe radikaler Demokratietheorien in den politischen Prozess eingebracht werden?*“ gibt es unterschiedliche Antworten. Die simple Anerkennung der materiellen Basis von politischen Strukturen und Institutionen lässt sich noch nicht als politischen Kampf um Anerkennung und Sichtbarkeit von nicht-menschlichen Wesen und Materie begreifen. Um diesen Kampf zu führen, gibt es mehrere Optionen. Wie wir in Kapitel 3 gesehen haben, können demokratische Institutionen durch die Anerkennung von Rechten von Ökosystemen, Wäldern oder bestimmten Arten ausgeweitet werden – ein Prozess vom Objekt zum Rechtssubjekt. In Bolivien ist der Schutz des Regenwaldes per Verfassungsgesetz einklagbar, in Spanien vertritt ein mehrstufiges Gremium eine Salzwasserlagune. Diese Zusprechung von Rechten an Nicht-Menschliches lässt sich als Institutionalisierung von relationalen Verhältnissen verstehen. Sie passiert allerdings in einem engen, für Menschen mit Staatsangehörigkeit geschaffenen, juristischen Rahmen und ist damit nur ein erster Schritt, um echte politische Teilhabe jenseits der Menschen zu ermöglichen. Damit ein Rechtssubjekt auch Gehör im politischen Diskurs findet, stellt sich die Frage nach der Repräsentation. Wer vertritt den Wald? Wodurch kann er für sich selbst sprechen? Wie wird er gehört? Darauf gibt es (noch) keine befriedigenden Antworten. Zudem unterscheidet sich ein juristisches Subjekt von einem politischen Subjekt in der Möglichkeit sich in den öffentlich-demokratischen Diskurs einzubringen und diesen mitzugestalten. Nur letzterem wird diese

Möglichkeit zu Teil. Werden nicht-menschliche Akteur*innen lediglich als Entitäten mit eigener Rechtspersönlichkeit gesehen, können sie ohne politische Handlungsmacht oder etablierte Vertretung nicht diskursiv wirken. Der demokratische Diskurs bleibt wie gehabt anthropozentrisch – mit einem Add-on einer potenziellen Rechtspersönlichkeit für ökologische Verhältnisse. Trotzdem ist die Anerkennung von Rechten für nicht-menschliche Wesen und Ökosysteme als anfänglicher Schritt zu betrachten, ökologische Bedingungen und Kollektive in den politischen Diskurs miteinzubeziehen, weil sich aus den Rechtsprechungen und neugeschaffenen gesetzlichen Grundlagen, neue, möglicherweise spezieübergreifende Diskurse ergeben können, die eine Erweiterung demokratischer Prozesse auf Akteur*innen jenseits der Menschen ins Auge fassen (Kalonaityte 2018, Reyna 2020).

Eine andere Möglichkeit ist die Politisierung materieller Bedingungen demokratischer Ordnungen durch die Sichtbarmachung ebendieser. Aktuell stehen nicht-menschliche Akteur*innen abseits der politischen Bühne und können erst – folgt man den Überlegungen Rancières – in Erscheinung treten und Subjekt werden, indem sie sich über artikulatorische Praktiken ihren Platz im Rampenlicht streitig machen. Wir müssten demnach nicht nur miteinander reden, sondern mächtig streiten. Erst im Konflikt werden Verhältnisse politisch: “Damit eine Sache politisch ist, muss sie eine Begegnung zwischen der polizeilichen und der gleichheitlichen Logik stattfinden lassen, welche niemals bereits konstituiert ist“ (Rancière 2022: 44). Anders gesagt: Das Politische zeigt sich in der Infragestellung der vorherrschenden Ordnung. Dabei ist die Infragestellung immer struktureller Natur. Die Forderung nach Maßnahmen zu Reformen von Arbeitsbedingungen beispielsweise, ist für Rancière noch nicht politisch, sondern erst, wenn sie an der Wurzel ansetzt und Machtverhältnisse kritisiert, “wenn er [ein Streik, Anm.] die Verhältnisse, die den Arbeitsplatz bestimmen, in seinem Verhältnis zur Gemeinschaft neu ordnet“ (Rancière 2022: 44). Wenn wir das Wort „Arbeitsplatz“ mit „Lebensraum“ ersetzen, sind wir bei der Infragestellung der fossilen Hegemonie wie es sie durch die Anstrengungen von *Fridays for Future* gibt. Sie treten in den Streit mit herrschenden Akteur*innen und erlangen durch ihre artikulatorischen Praktiken – Streiks, Demonstrationen, Petitionen – Sichtbarkeit. Der Umgang mit Lebensraum wird politisch. Voraussetzung für diesen Streit und damit die Umgestaltung von gesellschaftlichen Verhältnissen ist für Rancière die „Gleichheit der sprechenden Wesen“ (Rancière 2022: 45) – eine Sprache, die alle verstehen. Eine nicht-menschliche Infragestellung hegemonialer Praktiken in Bezug auf Lebensräume wird damit komplizierter – ja, verunmöglicht.

Rancières Ansatz, welcher politische Teilhabe und die Infragestellung hegemonialer Ordnungen allein durch sprachliche Artikulation ermöglicht, greift aus vielerlei Gründen zu kurz. Das zeigen aktuelle wie historische Beispiele. Mendonça und Kolleg*innen argumentieren, dass demokratische Aushandlungsprozesse nicht nur aus Wörtern bestehen, sondern Bilder, Töne und Körper ebenso miteinbeziehen (Mendonça et al. 2022: 157, Ercan et al. 2022). Performances von Extinction Rebellion, der Protest von Rosa Parks, eine Selbstverbrennung, ein Hungerstreik sind politische Praktiken, die hegemoniale Ordnungen infrage stellen und ohne Worte auskommen. Körper selbst und das, was sie tragen, sprechen für sich: „We have spoken before we speak, we have been read before we write. The people who enter a room carry not only the inscribed body, but the many texts they have written on that body” (Lupia & Norton 2017: 68). Es geht nicht nur um den (Sprech-)Akt und die Art der Artikulation, sondern auch um die Bedeutung, die ihr zugeschrieben wird.

Für einen demokratisch-planetaren Diskurs ist es notwendig, Sprache und Artikulation als Bedingung politischer Teilhabe neu zu denken. Nach den Überlegungen von Bruno Latour steht nicht mehr *logos* – wie es Jacques Rancière in seinem eng gefassten Politikbegriff vorschlägt – im Mittelpunkt. Latour (2022) schlägt in diesem Zusammenhang vor, die institutionelle Teilhabe zu einer Vorbedingung von Sprache zu machen, “to situate the Republic before the distribution of forms, genres, and speaking times, and if one allows the unfolding of the whole gamut of speech impedimenta that preclude over-hasty pronouncements about who is speaking and with what authority” (69). Nicht-menschliche Wesen nicht in den politischen Diskurs miteinzubeziehen, ignoriert die Verstrickungen und Beziehungen zwischen Wesen und Materie, die Realität konstituieren: „Language is not cut off from the pluriverse; it is one of the material arrangements through which we ‘charge’ the pluriverse in the collective” (ebd.: 85). Menschliche Sprache wird damit nicht obsolet, sondern um materielle, affektive oder performative Formen der Artikulation erweitert. Öffentliche Infrastruktur, Sturzfluten, Emissionskurven sind neben weiteren Arten, materiellen Gegebenheiten und politischen und ökonomischen Interessengefügen, Akteure, die in gesellschaftliche Verhältnisse und Zustände hineinwirken. Sprache geht nicht weg, die Formen der politischen Artikulation werden lediglich erweitert – und zwar insbesondere durch wissenschaftliche Erkenntnisse und technologische Hilfsmittel. Latour sieht die Antwort auf die Frage nach politischer Teilhabe nicht-menschlicher Akteur*innen insbesondere in den Laboratorien und Erkenntnisstätten wissenschaftlicher Untersuchungen:

To use the notion of discussion while limiting it to humans alone, without noticing that there are millions of subtle mechanisms capable of adding new voices to the chorus, would be to allow prejudice to deprive us of the formidable power of the sciences. Half of public life is found in laboratories; that is where we have to look for it (ebd.: 69).

Nicht-menschliche Akteur*innen können sich direkt oder vermittelt durch Daten, Medien und wissenschaftlich-technologische Instrumente in den öffentlichen Diskurs einbringen und ihn so formen. Wale sind durch Forschung und ihre Vermittlung in den Fokus gerückt. Sie wurden als schutzwürdig erachtet. Politische Kämpfe unterschiedlicher Initiativen mündeten in politischen Maßnahmen. Unterschiedliche Wal-Populationen haben sich aufgrund erweiterter Schutzmaßnahmen in manchen Regionen erholt (IWC 2024b, Zerbini et al. 2019). Politischen Aktionen und potenziell darauffolgenden politischen und juristischen Konsequenzen liegen vielfach wissenschaftliche Erkenntnisse zugrunde, die – speziell im Fall der Wale – als Formen spezieübergreifender Kommunikation verstanden werden können⁷ (Latour 2022). Je fortgeschrittener die Technologien, desto einfacher wird es, große Datenmengen zu erfassen, zu analysieren und das (Zusammen-)Leben von Tieren und ihr Verhalten besser zu verstehen. Technologische Werkzeuge, wie AI-Modelle oder GPS-Tracker, helfen Forschenden aktuell dabei, (sprachliche) Muster zu erkennen und Kommunikation und Bewegungen von nicht-menschlichen Wesen zu analysieren, zu beobachten und besser zu verstehen: Delfine geben sich gegenseitig Namen (King et al. 2018), Schwarzkopfmeynen achten bei ihren Rufen auf Grammatik (Campbell et al. 2023) und selbst Pflanzen kommunizieren über Wurzeln, Bakterien und/oder chemische Stoffe miteinander. Sie sind keine passiven Lebewesen, sondern vermutlich bewusste Akteur*innen in verstrickten, chaotischen und komplexen Ökosystemen (Hacquard & Martin 2024, Kessler et al. 2023). Diese Erkenntnisse machen die Komplexität und Verwobenheiten von Leben und Ökosystemen sichtbarer. Sie heben menschliche und nicht-menschliche Formen von Kommunikation, Kultur

⁷ Forschende gehen davon aus, dass Wale eine Art Sprache haben, die mit der menschlichen vergleichbar ist. Unterschiedliche Populationen haben unterschiedliche Dialekte, zeigen Verhaltensweisen, die sich als „Kultur“ beschreiben lassen (Arnon et al. 2025). Mit speziellen Unterwassermikrofonen hören Wissenschaftler*innen den Tieren zu, mittels AI-Modellen werden ihre Gesänge analysiert, mit dem Ziel bestimmte Muster zu erkennen. Was man bisher weiß: Die Tiere orientieren sich im Ozean mit sogenannten Klicklauten – wie Fledermäuse, die Laute zur Echolokation nutzen. Über Rufe, Quietschtöne, Gesänge kommunizieren je nach Art miteinander. Pottwale nutzen so etwas wie ein phonetisches Alphabet – sie stehen über Laute, variablen Rhythmus und Tempo im Austausch (Sharma et al. 2024). Buckelwale können komplexe Lieder voneinander lernen und sie am gesamten Globus verbreiten. Die „Songs“ wechseln dabei jedes Jahr (Allen et al. 2022). Warum sie das machen, welche Bedeutung diese Gesänge für die Wale selbst haben und was sie genau damit kommunizieren, ist bis auf wenige Ausnahmen unklar.

und Gesellschaft nicht auf eine Stufe. Wir wissen nicht, wie es ist, eine Pflanze zu sein. Aber sie rücken sie in ihre Nähe und stellen eine isolierte Existenz und Einzigartigkeit menschlicher Kommunikation und ihrer Verhaltensweisen – und damit vorherrschende Dualismen – zumindest infrage.

Wenn wir Latour und die radikaldemokratischen Ansätze von Mouffe und Laclau zusammendenken, erhalten wir ein radikal-demokratisches Projekt, das nicht nur den Menschen, sondern auch seine Verstrickungen in den Mittelpunkt des politischen Diskurses stellt. Indem sich Ameisen, ein brennender Regenwald oder eine sterbende Lagune in bestehende Proteste einreihen, oder durch ihr Wirken neue politische Diskussionen und Interventionen anstoßen, sind nicht-menschliche Akteur*innen und Systeme nicht nur Thema demokratischer Debatten, sondern Teil davon. Voraussetzung dafür ist, dass materielle Bedingungen artikuliert und in einer Äquivalenzkette gemeinsam mit anderen Forderungen unter dem Schirm eines leeren Signifikanten verwoben werden. Daraus ergibt sich eine Erweiterung des demokratischen Diskurses auf ökologische und materielle Bedingungen. Es geht weiterhin darum, Sichtbarkeit für marginalisierte und subalterne Gruppen zu schaffen und *gleichzeitig* materielle Bedingungen, Systeme, Kollektive an sich zu politisieren und als solche artikulierbar zu machen. Das, was vorher nichts zu sagen hatte, bekommt eine Stimme. Nicht-Menschliches wird nicht nur zum Akteur auf einer Bühne, die Bühne selbst wird zum Akteur. Damit verschiebt sich auch die Grenze des Politischen von partikularen Subjektpositionen hin zu relationalen Verhältnissen, die einzeln, gemeinschaftlich oder als aneinandergereihte Ketten Diskurse formen. Radikale Demokratietheorie wird planetar – sie wird zu einem demokratietheoretischen Projekt, in welchem komplexe diskursive, materielle und affektive Elemente menschlicher und nicht-menschlicher Akteur*innen relational und reziprok miteinander verflochten werden können. Pilznetzwerke, Satellitenbilder, Infrastrukturen werden zu möglichen Subjektpositionen im politischen Diskurs – mit dem Potential, mit vorherrschenden Hegemonien zu brechen und neue zu formen.

Das Verschränken radikaler Demokratietheorie mit Ansätzen Neuer Materialismen ermöglicht ein neues Verständnis, wie hegemoniale Verhältnisse kritisiert und infrage gestellt werden können. Eine Zusammenführung schafft, was *Fridays for Future* und bisherige Bestrebungen politischer Ökologien nicht geschafft haben: Materielle Bedingungen so in den politischen Diskurs einzuflechten, damit nicht nur Bedingungen innerhalb vorherrschender Hegemonien verschoben oder adaptiert, sondern durch Artikulationen jenseits menschlicher Sprache grundlegend infrage gestellt werden können. Hegemoniale Kämpfe drehen sich nicht

mehr ausschließlich um symbolische Repräsentation mit anthropozentrischem Fokus. Sie werden zu materiellen, affektiv-begründeten, verkörperten Prozessen um Macht und Herrschaft in demokratischen Systemen. Der demokratisch-politische Diskurs wird zu einem politischen Raum, dessen Verhältnisse das Politische mitbeeinflussen. Sprache, Syntax und Rhetorik sind nicht mehr Voraussetzung für die Artikulation von Forderungen. Diskurse werden durch das Miteinbeziehen von nicht-menschlichen Bedingungen und Prozessen, durch reziproke, relationale Verhältnisse zwischen Worten, Tönen, Infrastrukturen, Materie und all jenem geformt, wofür wir aktuell vielleicht noch keine Begrifflichkeiten und Vorstellungen haben. Technologien können helfen, hinzuhören, Unsichtbares sichtbar zu machen oder Verwobenheiten zu zeigen. Das bringt auch Probleme mit sich: Technologien sind anthropogen und vorherrschende Rechtssysteme auf Menschen zugeschnitten. Latours Entwurf setzt auf Expert*innen, auf Wissenschaftler*innen, die komplexe Daten erfassen, analysieren und übersetzen. Damit ergeben sich Gatekeeper, die durch Framing und Interpretation dieser Daten politische Diskurse formen. Die vorliegende Arbeit liefert keine endgültige Antwort auf die Politisierung materieller Vorbedingungen demokratischer Ordnungen, sondern – mit der Verknüpfung radikal-demokratischer Ansätze von Laclau und Mouffe – einen Versuch, Nicht-Menschliches in den demokratischen Diskurs miteinzubeziehen. Damit ergeben sich neue Fragen: Wenn alles miteinander verwoben ist, wer handelt? Wenn Subjektpositionen relational werden, wie definieren wir Entscheidungen – und wer trägt die Konsequenzen? Fragen nach Verantwortung, Repräsentation und Status sind offen. Vielleicht können wir sie irgendwann speziesübergreifend aushandeln.

Danksagung

Diese Arbeit entstand mitunter durch die Beziehungen, die ich führe, durch die Personen und Wesen, die mich in den letzten Jahren und Monaten begleitet haben. Danke an Stefan, der sich meine Gedanken immer wieder angehört hat – fürs Herausfordern, Anfeuern, Da-sein. Danke an Rainer, der mir als Erster einen Text von Jane Bennett zum Lesen gab, der mich seither nicht mehr losgelassen hat – danke für die Gespräche, die Diskussionen, die Freundschaft. Danke, an meine Eltern, die mich immer machen haben lassen – fürs Unterstützen, Auffangen – und Korrekturlesen. Danke, an alle Forschenden, Autor*innen, Journalist*innen, die sich mit menschlichen und nicht-menschlichen Verstrickungen beschäftigen, für ihre Texte, Filme und Studien, die mich in den vergangenen Jahren bereichert haben. Danke fürs Übersetzen, Erzählen, In-die-Welt-Tragen.

Literatur

- Allen, J. A., Garland, E. C., Garrigue, C., Dunlop, R. A., & Noad, M. J. (2022). Song complexity is maintained during inter-population cultural transmission of humpback whale songs. *Scientific Reports*, 12(1), 8999–8999. <https://doi.org/10.1038/s41598-022-12784-3>
- Arendt, H. (2020). *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Erweiterte Neuauflage). München: Piper.
- Arnon, I., Kirby, S., Allen, J. A., Garrigue, C., Carroll, E. L., & Garland, E. C. (2025). Whale song shows language-like statistical structure. *Science (American Association for the Advancement of Science)*, 387(6734), 649–653. <https://doi.org/10.1126/science.adq7055>
- Asenbaum, H. & Machin, A. (2023). The nonhuman condition: Radical democracy through new materialist lenses. *Contemporary Political Theory*, 22(4), 584–615. doi: 10.1057/s41296-023-00635-3
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, London: Duke University Press.
- Bennett, J. (2005). *In parliament with things*. In: *Radical democracy: politics between abundance and lack*. Manchester: Manchester University Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham, London: Duke University Press.
- Boysen, B. (2018). The embarrassment of being human: A critique of new materialism and object-oriented ontology. *Orbis Litterarum*, 73(3), 225–242. <https://doi.org/10.1111/oli.12174>
- Braidotti, R. (2014). *Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Campbell, K. A., Hoeschele, M., Mann, D., Congdon, J. V., Scully, E. N., Mischler, S. K., Montenegro, C., Service, W. D., & Sturdy, C. B. (2023). Black-capped chickadees (*Parus atricapillus*) discriminate between naturally-ordered and scramble-ordered

- chick-a-dee calls and individual preference is related to rate of learning. *Behavioural Processes*, 206, 104842–104842. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2023.104842>
- Chakrabarty, D. (2022). *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Charbonnier, P. (2022). *Überfluss und Freiheit: eine ökologische Geschichte der politischen Ideen*. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Cherry, C., Verfürth, C., & Demski, C. (2024). Discourses of climate inaction undermine public support for 1.5 °C lifestyles. *Global Environmental Change*, 87, 102875. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2024.102875>
- Crouch, C. (2004). *Post-democracy*. Cambridge: Polity.
- Crutzen, P. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23–23. doi: 10.1038/415023a
- Czepel, R. (2024). Science.orf.at. Rechte für Wale als politisches Instrument. Online unter: <https://science.orf.at/stories/3224619/> [letzter Zugriff: 30.05.2024]
- Debenbrock, J. (2024). Npr.org. Indigenous leaders want to protect whales by granting them legal personhood. Online unter: <https://www.npr.org/2024/04/03/1242451885/whale-personhood-climate-change-polynesia-maori-new-zealand> [letzter Zugriff: 30.05.2024]
- Descola, P., (2022). *Jenseits von Natur und Kultur* (4. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Dw.com (2019). Ureinwohner in Ecuador verhindern Ölbohrung. Online unter: <https://www.dw.com/de/ureinwohner-in-ecuador-verhindern-%C3%B6lbohrung/a-48510667> [letzter Zugriff: 27.03.2025]
- ECHR (2024). Grand Chamber rulings in the climate change cases. Online unter: <https://www.echr.coe.int/w/grand-chamber-rulings-in-the-climate-change-cases> [letzter Zugriff: 27.06.2025]
- Ercan, S., Asenbaum, H., & Mendonça, R. F. (2022). Performing Democracy: Non-verbal protest through a democratic lens. *Performance Research*, 27(3–4), 26–37. <https://doi.org/10.1080/13528165.2022.2155393>

- Evans, R. (2024). The Conversation. What if whales took us to court? A move to grant them legal personhood would include the right to sue. Online unter: <https://theconversation.com/what-if-whales-took-us-to-court-a-move-to-grant-them-legal-personhood-would-include-the-right-to-sue-227335> [letzter Zugriff: 30.05.2024]
- Görg, C. (1999). Gesellschaftliche Naturverhältnisse (1. Aufl.). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Flügel-Martinsen, O. (2020). Radikale Demokratietheorien zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Folkers, A. (2015). Paradigma oder Parasit? Der new materialism, die Soziologie und die posthumanistische Herausforderung. In: Routinen der Krise - Krise der Routinen. Verhandlungen des 37. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014.
- Gaynor, K.M (2024). A big-headed problem drives an ecological chain reaction. Science 383,370-371. DOI:10.1126/science.adn3484
- Gebh, S., & Seitz, S. (2024). Postfundamentalismus. Wien: Facultas.
- Görg, C. (2003). Regulation der Naturverhältnisse: zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise (1. Aufl.). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Gramsci, A. (1991). Gefängnishefte: kritische Gesamtausgabe. Hamburg: Argument-Verl.
- Hacquard, S., & Martin, F. M. (2024). The chemical language of plant–microbe–microbe associations: an introduction to a Virtual Issue. The New Phytologist, 244(3), 739–742. <https://doi.org/10.1111/nph.20124>
- Haraway, D. (1995). Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cybors und Frauen / Donna Haraway, Hrsg. Und eingeleitet von Hammer C. & Stiess I., Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag.
- Haraway, D. (2008). When species meet. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2018). Unruhig bleiben: die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag.

- Honig, B. (2017). *Public things: democracy in disrepair* (First edition.). New York: Fordham University Press.
- Hoppe, K. (2019). Donna Haraways Gefährtinnen: Zur Ethik und Politik der Verwobenheit von Technologien, Geschlecht und Ökologie. *Feministische Studien*, 37(2), 250–268. <https://doi.org/10.1515/fs-2019-0026>
- Hoppe, K., Lemke, T. (2021). *Neue Materialismen zur Einführung* (2. Aufl.). Hamburg: Junius.
- IWC.INT (2024a). Commercial Whaling. Online unter: <https://iwc.int/management-and-conservation/whaling/commercial> [letzter Zugriff: 08.05.2024]
- IWC.INT (2024b) Introduction to Population Status. Online unter: <https://iwc.int/about-whales/population-status> [letzter Zugriff: 08.05.2024]
- Isbell, F., Balvanera, P., Mori, A. S., He, J., Bullock, J. M., Regmi, G. R., Seabloom, E. W., Ferrier, S., Sala, O. E., Guerrero-Ramírez, N. R., Tavella, J., Larkin, D. J., Schmid, B., Outhwaite, C. L., Pramual, P., Borer, E. T., Loreau, M., Omotoriogun, T. C., Obura, D. O., ... Palmer, M. S. (2023). Expert perspectives on global biodiversity loss and its drivers and impacts on people. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 21(2), 94–103. <https://doi.org/10.1002/fee.2536>
- IPBES. (2019). Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services (summary for policy makers). IPBES Plenary at its seventh session (IPBES 7, Paris, 2019). Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3553579>
- IPCC, 2023: Sections. In: *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, pp. 35-115, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647
- IUGS (2024). The Anthropocene. Online unter: https://www.iugs.org/_files/ugd/f1fc07_40d1a7ed58de458c9f8f24de5e739663.pdf?index=true [letzter Zugriff: 11.07.2025]
- Jones, K. R., Klein, C. J., Halpern, B. S., Venter, O., Grantham, H., Kuempel, C. D., ... Watson, J. E. M. (2018). The Location and Protection Status of Earth's Diminishing Marine Wilderness. *Current Biology*, 28(16), 2683–2683. doi: 10.1016/j.cub.2018.07.081

- Kalonaityte, V. (2018). When rivers go to court: The Anthropocene in organization studies through the lens of Jacques Rancière. *Organization*, 25(4), 517–532. <https://doi.org/10.1177/1350508418775830>
- Kaufhold, C., Willeit, M., Talento, S., Ganopolski, A., & Rockström, J. (2025). Interplay between climate and carbon cycle feedbacks could substantially enhance future warming. *Environmental Research Letters*. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/adb6be>
- Kessler, A., Mueller, M. B., Kalske, A., & Chautá, A. (2023). Volatile-mediated plant–plant communication and higher-level ecological dynamics. *Current Biology*, 33(11), R519–R529. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2023.04.025>
- King, S. L., Friedman, W. R., Allen, S. J., Gerber, L., Jensen, F. H., Wittwer, S., Connor, R. C., & Krützen, M. (2018). Bottlenose Dolphins Retain Individual Vocal Labels in Multi-level Alliances. *Current Biology*, 28(12), 1993–1999.e3. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2018.05.013>
- Laclau, E. (2007). *On populist reason*. London; New York: Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2020). *Hegemonie und radikale Demokratie: zur Dekonstruktion des Marxismus* (4. Aufl.). Wien: Passagen-Verl.
- Latour, B. (2000). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, B. (2004). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225–248. <https://doi.org/10.1086/421123>
- Latour, B. (2013). Versuch eines "Kompositionistischen Manifests" *ZTS Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, (1), 8–30. doi: 10.3262/ZTS1301008
- Latour, B. (2018). *Wir Sind Nie Modern Gewesen: Versuch Einer Symmetrischen Anthropologie*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Latour, B. (2019). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft : Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* (5. Aufl.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour, B. (2021). *Das Parlament der Dinge: für eine politische Ökologie* (5. Aufl.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Latour, B. (2022). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lewis, T. (2020). 'It always hits me hard': how a haunting album helped save the whales. In: Guardian.com. Online unter: <https://www.theguardian.com/environment/2020/dec/06/the-songs-that-saved-the-whales> [letzter Zugriff: 08.05.2024]
- Liao, D., Brecht, K. F., Johnston, M., Nieder, A. (2022). Recursive sequence generation in crows. *Sci. Adv.* 8, eabq3356, DOI:[10.1126/sciadv.abq3356](https://doi.org/10.1126/sciadv.abq3356)
- Locke, J., (1948). *The second treatise of government: and a letter concerning toleration*. Oxford: B. Blackwell.
- Lupia, A., & Norton, A. (2017). Inequality is Always in the Room: Language & Power in Deliberative Democracy. *Daedalus*, 146(3), 64–76. https://doi.org/10.1162/DAED_a_00447
- Marchart, O. (2013a). *Das unmögliche Objekt: eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft* (1. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, O. (2013b). *Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, O. (2019). Zeitschleifen. Politisch-theoretische Überlegungen zu Preenactments und realen Utopien. In: *Performance zwischen den Zeiten: Reenactments und Preenactments in Kunst und Wissenschaft*. 129-140. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Marquardt, J. (2020). Fridays for Future's Disruptive Potential: An Inconvenient Youth Between Moderate and Radical Ideas. *Sec. Science and Environmental Communication*, Volume 5. <https://doi.org/10.3389/fcomm.2020.00048>
- Mendonça, R. F., Ercan, S. A., & Asenbaum, H. (2022). More than Words: A Multidimensional Approach to Deliberative Democracy. *Political Studies*, 70(1), 153–172. <https://doi.org/10.1177/0032321720950561>

- Meunier, M. (2025). How youth-led climate movements played a role in the passage of the United States' first ever climate bill, the Inflation Reduction Act. LISA (Caen, France), 22-n°58. <https://doi.org/10.4000/131jx>
- Meynecke, J.-O., Samanta, S., de Bie, J., Seyboth, E., Prakash Dey, S., Fearon, G., Vichi, M., Findlay, K., Roychoudhury, A., & Mackey, B. (2023). Do whales really increase the oceanic removal of atmospheric carbon? *Frontiers in Marine Science*, 10. <https://doi.org/10.3389/fmars.2023.1117409>
- Moore, J. W. (2016). *Anthropocene or capitalocene?: Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland, CA: PM.
- Mouffe, C. (2007). *Über das Politische: wider die kosmopolitische Illusion* (1. Aufl.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mouffe, C. (2014). *Agonistik: die Welt politisch denken* (1. Aufl.). Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, C. (2022). *Towards a green democratic revolution: left populism and the power of affects*. London; New York: Verso.
- Morton, T. (2021). *All Art is Ecological*. (4. Aufl.). Dublin: Penguin Books.
- Nagel, T. (2024). *What is it like to be a bat?* (First edition.). New York: Oxford University Press.
- Nash, S.L. & Steurer, R. (2021): Climate Change Acts in Scotland, Austria, Denmark and Sweden: the role of discourse and deliberation, in: *Climate Policy*, 21/9, 1120–1131
- Npr.org (2019). Transcript: Greta Thunberg's Speech At The U.N. Climate Action Summit. Online unter: <https://www.npr.org/2019/09/23/763452863/transcript-greta-thunbergs-speech-at-the-u-n-climate-action-summit> [letzter Zugriff: 05.05.2024]
- Oreskes, N., & Conway, E. M. (2012). *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. London: Bloomsbury.
- Pauls, C., Oppelt, M., Weber, N. K., Kui, N. I. H., Leggewie, C., Hanusch, F., Bauer, L., Hartl, C., Finkelstein, C., Chakrabarty, D., Mendoza, B., & Schreurs, M. (2022). Das Planetarische Politisch(e) Denken. *Politische Vierteljahresschrift*, 63(4), 703–728. <https://doi.org/10.1007/s11615-022-00433-3>

- Parks, L. (2025). How the climate movement shaped the EU: protest cycles and democratic spaces in the European green deal. *Journal of European Integration*, 47(2), 299–318. <https://doi.org/10.1080/07036337.2025.2456616>
- Pearson, H. C., Savoca, M. S., Costa, D. P., Lomas, M. W., Molina, R., Pershing, A. J., Smith, C. R., Villaseñor-Derbez, J. C., Wing, S. R., & Roman, J. (2024). Whales in the carbon cycle: can recovery remove carbon dioxide?: (*Trends in Ecology & Evolution*, 38:3 p:238–249, 2023). *Trends in Ecology & Evolution*, 39(8), 785–785. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2024.06.009>
- Plumptre, A. J., Baisero, D., Belote, R. T., Vázquez-Domínguez, E., Faurby, S., Jędrzejewski, W., ... Boyd, C. (2021). Where Might We Find Ecologically Intact Communities? *Frontiers in Forests and Global Change*, 4. doi: 10.3389/ffgc.2021.626635
- Prinz, U. (2023) Würde für das Mar Menor – warum eine Salzwasserlagune in Europa nun vor Gericht ziehen kann. Online unter: <https://www.riffreporter.de/de/umwelt/mar-menor-rechte-der-natur-umweltkatastrophe-personenrechte-spanien> [letzter Zugriff: 31.07.2024].
- Rancière, J. (2022). *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie* (8. Aufl.). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, A. (2008). Latours Plädoyer für eine post-strukturalistische Heuristik des Sozialen. In: BRUNO LATOUR, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. *Soziologische Revue*, 31(4), 337–356. <https://doi.org/10.1524/srsr.2008.31.4.337>
- Rehnstrom, S. (2025). Rights of Nature in Europe: the Mar Menor and the Future of Ecocentric Environmental Protection. *Journal for European Environmental & Planning Law*, 22(3), 346–363. <https://doi.org/10.1163/18760104-22030006>
- Reyna, Z. L. (2020). Toward a More Robust New Materialist Politics: How the Practice of Criminal Animal Trials Can Inform Contemporary Politics. *Stasis*, 9(1), 105–127. <https://doi.org/10.33280/2310-3817-2020-9-1-105-127>
- Richardson, K., Steffen, W., Lucht, W., Bendtsen, J., Cornell, S. E., Donges, J. F., Drüke, M., Fetzer, I., Bala, G., von Bloh, W., Feulner, G., Fiedler, S., Gerten, D., Gleeson, T., Hofmann, M., Huiskamp, W., Kummu, M., Mohan, C., Nogués-Bravo, D., ...

- Rockström, J. (2023). Earth beyond six of nine planetary boundaries. *Science Advances*, 9(37), eadh2458–eadh2458. <https://doi.org/10.1126/sciadv.adh2458>
- Rosiek, J. L., Snyder, J., & Pratt, S. L. (2020). The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency: Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement. *Qualitative Inquiry*, 26(3–4), 331–346. <https://doi.org/10.1177/1077800419830135>
- Scarf, D., Boy, K., Uber Reinert, A., Devine, J., Güntürkün, O., Colombo, M. (2016) Orthographic processing in pigeons (*Columba livia*), *Proc. Natl. Acad. Sci. U.S.A.* 113 (40) 11272–11276, <https://doi.org/10.1073/pnas.1607870113>
- Sharma, P., Gero, S., Payne, R., Gruber, D. F., Rus, D., Torralba, A., & Andreas, J. (2024). Contextual and combinatorial structure in sperm whale vocalisations. *Nature Communications*, 15(1), 3617–3617. <https://doi.org/10.1038/s41467-024-47221-8>
- Smith, J. L. (2023). Radical democracy and epistemic pluralism: The case of water. In: *The nonhuman condition: Radical democracy through new materialist lenses*. *Contemporary Political Theory*, 22(4), 599–604. doi: 10.1057/s41296-023-00635-3
- Soper, K. (2004). *What is nature?: culture, politics and the non-human* (First edition.). Oxford: Blackwell.
- Spinoza, B. de. (2015). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt und gegliedert in fünf Teile*. In *Ethik in Geometrischer Ordnung Dargestellt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Stone, C. (1972). Should Trees Have Standing? – Towards Legal Rights For Natural Objects. *Southern California Law Review* 45. 450-501.
- Sunnemark, L. (2023). Articulating post-apocalyptic environmentalism: global civil society and the struggle for anti-colonial climate politics in the climate movement. *Globalizations*, 21(5), 839–856. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1080/14747731.2023.2288405>
- Tănăsescu, M. (2020). Rights of Nature, Legal Personality, and Indigenous Philosophies. *Transnational Environmental Law*, 9(3), 429–453. <https://doi.org/10.1017/S2047102520000217>

- Thompson, K. F., Miller, K. A., Wacker, J., Derville, S., Laing, C., Santillo, D., & Johnston, P. (2023). Urgent assessment needed to evaluate potential impacts on cetaceans from deep seabed mining. *Frontiers in Marine Science*, 10. <https://doi.org/10.3389/fmars.2023.1095930>
- Tsing, A. L. (2018). *Der Pilz am Ende der Welt: über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus* (1. Aufl.). Berlin: Matthes & Seitz.
- Tumin, R. (2024). The New York Times. In Move to Protect Whales, Polynesian Indigenous Groups Give Them ‘Personhood’. Online unter: <https://www.nytimes.com/2024/03/29/world/australia/whale-personhood-polynesia-maori.html> [letzter Zugriff: 30.05.2024]
- UNFCCC (2016) The Paris Agreement. United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC). Online unter: https://unfccc.int/sites/default/files/resource/parisagreement_publication.pdf [letzter Zugriff: 25.03.2025]
- von Redecker, S., & Herzig, C. (2020). The Peasant Way of a More than Radical Democracy: The Case of La Via Campesina. *Journal of Business Ethics*, 164(4), 657–670. <https://doi.org/10.1007/s10551-019-04402-6>
- Wir-fahren-gemeinsam.at (2025). Online unter: <https://wir-fahren-gemeinsam.at/> [letzter Zugriff: 25.03.2025]
- Worsham, L., & Olson, G. A. (1999). Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau’s Political Philosophy. *JAC: A Journal of Composition Theory*, 19(1), 1–34.
- Wright, C., Irwin, R., Nyberg, D., & Bowden, V. (2022). ‘We’re in the coal business’: Maintaining fossil fuel hegemony in the face of climate change. *Journal of Industrial Relations*, 64(4), 544–563. <https://doi.org/10.1177/00221856211070632>
- Yang, Z. & Long, M.A. (2025). Convergent vocal representations in parrot and human forebrain motor networks. *Nature*. <https://doi.org/10.1038/s41586-025-08695-8>
- Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Ellis, E. C., Head, M. J., Vidas, D., Steffen, W., Thomas, J. A., Horn, E., Summerhayes, C. P., Leinfelder, R., McNeill, J. R., Gałuszka, A., Williams, M., Barnosky, A. D., Richter, D. de B., Gibbard, P. L., Syvitski, J., Jeandel, C., Cearreta,

A., ... Zinke, J. (2021). The Anthropocene: Comparing Its Meaning in Geology (Chronostratigraphy) with Conceptual Approaches Arising in Other Disciplines. American Geophysical Union (AGU).

Zerbini, A. N., Adams, G., Best, J., Clapham, P. J., Jackson, J. A., & Punt, A. E. (2019). Assessing the recovery of an Antarctic predator from historical exploitation. *Royal Society Open Science*, 6(10), 190368–190368. doi: 10.1098/rsos.190368