

Ökofeminismus und Neuer Materialismus revisited

Auf der Suche nach einem Gegen-Narrativ zum ökomodernistischen Anthropozän-Diskurs

zeitschrift
diskurs

www.diskurs-zeitschrift.de

Ausgabe 7
Privilegien – Was leistet der
umstrittene Begriff?

Kontakt
tabea.heppner@posteo.de

Erschienen
04.12.2023

Tabea Heppner

Abstract

Die aktuell vielleicht imposanteste Erzählung über die Erde ist das „Anthropozän“. Doch wie in den letzten Jahren vielfach kritisiert wurde, weist jene Erzählung – insbesondere in seiner „ökomodernistischen“ Variante – häufig eine technokratische, entpolitischierende und globale soziale Ungerechtigkeiten verdeckende Seite auf. Was haben feministische Theorien – konkret: der „Neue Feministische Materialismus“ und der „materialistische Ökofeminismus“ – dem entgegenzusetzen? Der Artikel ist entlang der Forschungsagenda für kritische Sozialwissenschaftler*innen von Eva Lövbrand et al. (2015) strukturiert. Meine These lautet, dass eine effektive Kritik von Lövbrand et al.'s „post-sozialen“, „post-natürlichen“ und „post-politischen“ Anthropozän-Narrativen aus Perspektive des Neuen Feministischen Materialismus trotz seines scheinbar emanzipatorischen Potenzials nur eingeschränkt möglich ist, da sich aus seinen Theorien kein ethisch oder politisch motiviertes Handeln ableiten lässt und sich sogar Gemeinsamkeiten zwischen dem Neuen Feministischen Materialismus und dem ökomodernistischen post-natürlichen Anthropozän-Narrativ zeigen. Dagegen ist der materialistische Ökofeminismus dank seiner herrschaftskritischen Analysen in der Lage, die unterschiedlichen Verletzlichkeiten in der ökologischen Krise und die ungerechten und gewaltsamen Komponenten der im derzeitigen Anthropozän-Diskurs verherrlichten Modernisierung hervorzuheben.

Keywords

Anthropozän, Ökomodernismus, Neuer Feministischer Materialismus, Ökofeminismus

Heppner, T. (2023): Ökofeminismus und Neuer Materialismus revisited. Auf der Suche nach einem Gegen-Narrativ zum ökomodernistischen Anthropozän-Diskurs, *diskurs*, Ausgabe 7, S.95-133.

Einleitung

Die aktuell vielleicht imposanteste Erzählung über die Erde ist das „Anthropozän“. Sie besagt, dass der Mensch zu einer globalen geologischen Kraft geworden sei. Doch wie in den letzten Jahren vielfach kritisiert wurde, weist jene Erzählung häufig eine technokratische, entpolitizierende und globale soziale Ungerechtigkeiten verdeckende Seite auf. Besonders ausgeprägt finden sich diese Tendenzen im „Ökomodernismus“ wieder, der im Anthropozän vielmehr Potenziale als Gefahren sieht und sich für eine Intensivierung der Beherrschung der Erde durch den Menschen, auch mithilfe potenziell gefährlicher Technologien wie „Geoengineering“¹, ausspricht, und der in anderen ökologischen politischen Theorien häufig anzutreffenden These zu den „Grenzen des Wachstums“ widerspricht. Was haben feministische Theorien, deren besondere Stärke in Analysen zu Machtverhältnissen und sozialen Ungleichheiten liegt – also genau den Perspektiven, die im gegenwärtigen Anthropozän-Diskurs stark vernachlässigt werden – dem entgegenzusetzen?

Für eine Analyse des Anthropozäns sind solche feministischen Strömungen, die sich mit Mensch-Natur-Verhältnissen und ihrer Materialität beschäftigen, besonders interessant. In den letzten Jahrzehnten haben sich zwei völlig verschiedene Strömungen hervor getan: Der Neue Feministische Materialismus, der die Selbsttätigkeit von Materie (ihre „agency“) und die Verwobenheit von organischer und anorganischer, menschlicher und nicht-menschlicher Natur hervorhebt, und der materialistische Ökofeminismus, der koloniale, patriarchale und kapitalistische Herrschaftsverhältnisse analysiert und von einer Gleichursprünglichkeit von sozialer Unterdrückung und der Ausbeutung der Natur ausgeht. Kritiken am Anthropozän hört man bislang in erster Linie seitens Vertreter*innen des Neuen Feministischen Materialismus (Alaimo 2018; Grusin 2017; Haraway 2016).

Ich orientiere mich an einer Forschungsagenda für kritische Sozialwissenschaftler*innen von Eva Lövbrand et al. (2015), die dem Anthropozän-Diskurs ein post-soziales, post-natürliches und post-politisches Narrativ attestieren, und dazu auffordern, diesen die Maximen „Highlight social diversity and difference“, „Radicalize the post-natural“ und „Reintroduce the political“ entgegenzusetzen. So gehe ich in diesem Artikel der Frage nach, ob und inwiefern sich aus dem Neuen Feministischen Materialismus und dem materialistischen Ökofeminismus ein Gegen-Narrativ zum post-sozialen, post-natürlichen und post-politischen Anthropozän-Narrativ ableiten lässt. Dabei gehe ich in

¹ Vorsätzliche großskalige Beeinflussung des Klimas, wie etwa das „Aufhellen von Wolken“ für eine höhere Reflexion der Sonneneinstrahlung (Niemeier o. J.).

einem ersten Schritt auf das Anthropozän-Konzept, insbesondere in seiner ökomodernistischen Version, und dessen drei Narrative nach Lövbrand et al. (2015) ein. In einem zweiten und dritten Schritt diskutiere ich zuerst das Potenzial des Neuen Feministischen Materialismus und dann – nach einer kritischen Evaluation – das Potenzial des materialistischen Ökofeminismus, eine Antwort auf jene Narrative zu geben. Meine These lautet, dass eine effektive Kritik dieser Narrative aus Perspektive des Neuen Feministischen Materialismus trotz seines scheinbar emanzipatorischen Potenzials nur eingeschränkt möglich ist, da sich aus seinen Theorien kein ethisch oder politisch motiviertes Handeln ableiten lässt und sich sogar Gemeinsamkeiten zwischen dem Neuen Feministischen Materialismus und dem ökomodernistischen post-natürlichen Anthropozän-Narrativ zeigen. Dagegen ist der materialistische Ökofeminismus dank seiner herrschaftskritischen Analysen in der Lage, die unterschiedlichen Verletzlichkeiten in der ökologischen Krise und die ungerechten und gewaltsamen Komponenten der im derzeitigen Anthropozän-Diskurs verherrlichten Modernisierung hervorzuheben. So entpuppt sich das große Potenzial des materialistischen Ökofeminismus, effektives Gegen-Narrativ zum post-sozialen, post-natürlichen und post-politischen Anthropozän-Narrativ zu sein.

Warum aber mit Erzählungen beschäftigen? Und warum noch einen Aufsatz in die Welt setzen, in dem ständig der Begriff „Narrativ“ vorkommt? Ich teile das Bedürfnis, nicht nur Geschichten zu erzählen, sondern auch zu handeln. Ich teile auch eine gewisse Skepsis gegenüber dem Begriff „Narrativ“, dem zurecht in vielen Fällen mangelnde Präzision und inflationäre Verwendung unterstellt werden (Kniebe 2017). Auf der anderen Seite ist sich Bonneuil (2015: 17) sicher: „Stories matter for the Earth“. Ähnlich wie die Erzählung der industriellen Modernisierung über Freiheit, Fortschritt und Technologie, über die Natur als extern und zwecklos und über den Menschen als außergewöhnlich und einzigartig die kulturellen Voraussetzungen für das Aufkommen des Anthropozäns selbst waren, „the kind of stories we tell ourselves to-day about the Anthropocene can shape the kind of geohistorical future we will inhabit“ (ebd.). Die Erzählung, die sich in Bezug auf den Startpunkt des Anthropozäns, die relevanten Akteur*innen, die Kausalitäten, Probleme und Lösungen etabliert und als sinnstiftend wahrgenommen wird – und somit zu einem Narrativ wird – zeichnet auch den Weg vor, wie wir aus dem Anthropozän herauskommen können (falls überhaupt). Dabei kann und sollte Theoriebildung eine bedeutsame Rolle spielen – sowohl, indem sie existierende Erzählungen kritisch hinterfragt, als auch, indem sie durch präzise Analysen und Argumentationen alternative Erzählungen anbietet.

Aktuell jedoch treffen wir dieselbe Blindheit angesichts globaler und sozialer Ungleichheiten und dieselbe Akzeptanz des systemischen Status Quo, die den Anthropozän-

Diskurs charakterisieren, auch in der Politik an. Das zeigt, wie wichtig es ist, sich kritisch mit den dominanten Narrativen des Anthropozäns zu beschäftigen und ökologisch-politische Theorien zu entwerfen, die progressive und gerechte Lösungen für die ökologische Krise vorzeichnen.

Das Anthropozän

In der Geologie markieren große planetare Veränderungen den Beginn einer neuen Epoche. Vor ca. 10.000 Jahren war eine solche epochale Veränderung das Ende der Eiszeit, mit dem das „Holozän“ begann – ein Zeitalter, in dem dank stabiler natürlicher Bedingungen komplexe menschliche Gesellschaften entstehen konnten (Rockström et al. 2009). Vor dem Hintergrund der enormen anthropogenen Auswirkungen auf die Erde sei dieses Zeitalter einigen Forscher*innen zufolge vorbei – wir leben nun im „Anthropozän“². Im Mai 2000 veröffentlichten der Chemiker und Nobelpreisträger Paul Crutzen und der Ökologe Eugene Stoermer einen ersten erläuternden Artikel im IGBP Newsletter (Crutzen / Stoermer 2000), zwei Jahre später erschien Crutzens mittlerweile weltbekannte Artikel „Geology of Mankind“ in der Zeitschrift Nature (Crutzen 2002). Verschiedene empirische Beobachtungen, wie die Verzehnfachung der Weltbevölkerung in den letzten drei Jahrhunderten, die Ausschöpfung fossiler Brennstoffe, die Veränderung von 30-50% der Landoberfläche durch den Menschen, der Anstieg der CO₂ Konzentration und das stark zunehmende Artensterben untermauern die Anthropozän-These der beiden Wissenschaftler (Crutzen 2002; Crutzen / Stoermer 2000).

Als der Begriff des Anthropozäns in den folgenden Jahren zunehmend in den Sozialwissenschaften aufgegriffen wurde, wurde auch viel Kritik an den Schriften zum Anthropozän geübt. Zu den häufigsten Kritikpunkten gehören der Vorwurf der De-Politisierung, des Anthropozentrismus und der menschlichen Hybris, eine unkritische Einstellung zu neuen Technologien, inklusive großer technologischer Eingriffe wie Geoen지니어ing, Tendenzen zur Technokratie (jedenfalls eine „rule of experts“, wobei die Experten die Naturwissenschaftler sind), eine Verallgemeinerung „der Menschheit“ zur einer homogenen Masse, die keine unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Verletzlichkeiten kennt, konservative Annahmen über das Wesen von „Fortschritt“ und

² Die Frage, wann der Beginn der Epoche zu setzen ist, wird kontrovers diskutiert. Noch immer ist der Vorschlag, den auch Crutzen in seinen ersten Entwürfen wählt, populär: Das Anthropozän beginne im späten 18. Jahrhundert, als zum ersten Mal eine wachsende Konzentration an CO₂ und Methan festgestellt wurde und James Watt die Dampfmaschine erfand (Crutzen 2002). Zunehmend verbreitet sich jedoch eine zweite These, die die „Great Acceleration“, also den exponentiellen Anstieg menschlicher Auswirkungen auf die Umwelt ab den 1950ern ins Zentrum stellt (Steffen et al. 2015).

„Entwicklung“ und die Unterstützung des wachstumsbasierten, in Teilen neoliberalen wirtschaftlichen Systems (Baskin 2019, 2015; Bonneuil 2015: 18; Bonneuil / Fressoz 2017: Kapitel 3, 4; Crist 2016; Di Chiro 2017; Fremaux 2017: Kapitel 2; Malm / Hornborg 2014; Moore 2017). Diese Tendenzen finden sich besonders extrem im sogenannten „Ökomodernismus“ wieder, einer der prominentesten Artikulationen von Politik im Anthropozän (Hällmark 2022: 14). Als „Ecomodernists“ bezeichnet sich eine Gruppe von Wissenschaftler*innen aus unterschiedlichen Disziplinen, ein Großteil von ihnen ist mit dem „Breakthrough Institut“ verbunden (vgl. Asafu-Adjaye et al. 2015). Im Gegensatz zu Versionen des Anthropozäns, in denen der Begriff mit dystopischen Zukünften, potenziellen Kollaps, der Aufforderung nach mehr Zurückhaltung und Bescheidenheit verbunden wird, zeichnen Ökomodernist*innen ein optimistisches Bild des Anthropozäns. So beginnt das „Ökomodernistische Manifest“, das im Jahr 2015 von 18 Autor*innen aus unterschiedlichen Disziplinen – darunter Umweltwissenschaften, Geschichte und Wirtschaftswissenschaften – veröffentlicht wurde, mit den Worten: „As scholars, scientists, campaigners, and citizens, we write with the conviction that knowledge and technology, applied with wisdom, might allow for a good, even great, Anthropocene“ (Asafu-Adjaye et al. 2015: 6). Ihre zentrale These lautet, dass durch technologischen Fortschritt – wozu sie auch umstrittene Technologien wie Gentechnik, Geoengineering und Atomenergie zählen – eine Entkopplung zwischen menschlichen Auswirkungen auf die Umwelt und Wirtschaftswachstum erreicht werden kann, die eine global gerechte und ökologische Zukunft auch innerhalb des kapitalistischen Systems ermöglicht (Asafu-Adjaye et al. 2015; Sagoff 2018: 64; Symons / Karlsson 2018: 4, 15; Symons 2019: 61). Eine neuere Version des Ökomodernismus findet sich dabei bei Symons (2019), der sein Werk als eine kritische, sozialdemokratische Überarbeitung des Ökomodernismus mit dem Ziel, ihn für progressive Klimapolitik anschlussfähig zu machen, versteht (ebd.: 13).

Die Kritik, die Viele am Anthropozän-Konzept als Ganzes üben, lässt sich in Bezug auf die ökomodernistische Erzählung vom „guten“ Anthropozän zuspitzen. Wie Collard et al. (2015) hervorheben, zeugt das „Ökomodernistische Manifest“ von einer unkritischen, verherrlichenden Perspektive auf Modernisierung, die sowohl die Geschichte der Sklaverei und des Kolonialismus als auch die Kämpfe von sozialen Bewegungen vollständig ausblendet. Crist (2015) verweist zudem auf die Leerstelle des Ökomodernismus in Bezug auf das Massenaussterben der Biosphäre, Hamilton (2015: 237) fragt, wie das Märchen eines „guten“ Anthropozäns mit den bereits real existierenden, zerstörerischen klimawandelbedingten Umweltkatastrophen zusammengebracht werden soll, und Fremaux / Barry (2019) warnen vor der Nähe des Ökomodernismus zu einem technokratisch-wissenschaftlichen Autoritarismus (ebd.: 178) und davor, dass das

ökomodernistische Weltbild mit der Fortsetzung kapitalistischer Ausbeutung einhergehe (ebd.: 172).

Der gegenwärtige Anthropozän-Diskurs ist also häufig blind gegenüber den globalen sozialen Ungleichheiten und Machtverhältnissen, die die klimatische und ökologische Krise konstituieren. Eine Analyse aus feministischer Perspektive ermöglicht es, diese Leerstellen aufzudecken und ebnet damit den Weg für eine transformative ökologische politische Theorie.

Das post-soziale Narrativ: Das Zeitalter des Spezies-Denkens

Als „post-soziales Narrativ“ bezeichnen Lövbrand et al. (2015: 213), dass sich in den meisten Erzählungen über das Anthropozän soziale Vielfalt „into a single path for humanity“ verdichtet. Dass in einem Konzept, dessen wichtigste These ist, dass der „Anthropos“ eine geologische Kraft geworden ist, „der Mensch“ eine gewisse Zentralität hat, ist selbsterklärend. Doch dieser Anthropos ist in den meisten Erzählungen über das Anthropozän kein soziales Wesen, das in gesellschaftliche Dynamiken eingebettet ist. Lövbrand et al. (2015: 214) sind zwar zuversichtlich, dass eine intensivere Auseinandersetzung der Sozialwissenschaften mit dem Anthropozän helfen würde, das post-soziale Narrativ zu überwinden. Dennoch stammt einer der wichtigsten Beiträge zu diesem Narrativ aus den Sozialwissenschaften: In seinem bahnbrechenden Essay „The Climate of History: Four Theses“ fordert Chakrabarty die Geschichte von Kapital und der Geschichte der menschlichen Spezies zusammenzudenken, da eine reine post-koloniale oder marxistische Kritik an Globalisierung, Kapitalismus und Imperialismus im Zeitalter des Anthropozäns nicht mehr ausreiche (Chakrabarty 2009). Das Anthropozän legitimiere „species-thinking“, da trotz möglicher temporärer Ungleichheiten die ökologische Krise die menschliche Spezies als Ganze betreffe: „Unlike in the crises of capitalism, there are no lifeboats here for the rich and the privileged“ (ebd.: 221).

Im Ökomodernismus ist diese naturalisierende Beschreibung des Menschen besonders extrem. Das zeigt sich unter anderem daran, dass viele Ökomodernist*innen die „Early Anthropocene“-These vertreten, nach der der Beginn der menschlichen Kontrolle über den Planeten und der des Anthropozäns bereits vor mehreren tausend Jahren begonnen haben soll (vgl. Ellis 2011a; vgl. Shellenberger / Nordhaus 2011a). Auch Mark Lynas (2011) hebt in seinem passenderweise „The God Species“ titulierten Buch die Entdeckung des Feuers als wichtigsten Katalysator hervor, der die Mensch-Natur-Beziehungen aus dem Gleichgewicht brachte: „Using the tool of the gods, we were to become as gods“ (ebd.: 36). Und der ökomodernistische politische Theoretiker Manuel Arias-

Maldonado³ bemüht sich, menschliches Verhalten und Kultur in die Evolutionstheorie einzubetten (Arias-Maldonado 2014: 5). Im post-sozialen Narrativ scheint es also keine unterschiedlichen Verantwortlichkeiten für die Entstehung des Anthropozäns und unterschiedliche Verletzlichkeiten für die Auswirkungen des Anthropozäns zu geben – der Weg der gesamten Menschheit verdichtet sich zu einem gemeinsamen Pfad.

Das post-natürliche Narrativ: Der Tod der Natur, die Herrschaft des Menschen

Eine weitere zentrale Behauptung im Anthropozän-Diskurs lautet, die Natur sei mittlerweile so stark vom Menschen geformt, dass wir uns in einer Zeit „jenseits der Natur“ befänden (Baskin 2015: 16). Diese Erzählung bezeichnen Lövbrand et al. (2015) als „post-natürliche Narrativ“. Eine einst unberührte Natur ist demnach so „vermenschlicht“, dass sie nicht mehr als „natürlich“ bezeichnet werden kann – das Anthropozän ist eine Zeit „nach der Natur“ (ebd.: 212).

Diese Erzählung spiegelt sich in vielen bekannten Texten zum Anthropozän wider, oftmals verbunden mit dem Anspruch auf „ein Management“ der Erde durch den Menschen: „The long-held barriers between nature and culture are breaking down. It’s no longer us against ‘Nature’. Instead, it’s we who decide what nature is and what it will be“ (Crutzen / Schwägerl 2011). Besonders offensiv wird diese Ansicht im Ökomodernismus vertreten. So macht Lynas (2011) deutlich, dass nun der Mensch, nicht die Natur, über die Erde bestimme: „Nature no longer runs the Earth. We do. It is our choice what happens from here“ (ebd.: 16). Oder in Ellis’ Worten: „It is no longer Mother Nature who will care for us, but us who must care for her“ (Ellis 2011a: 27). Anstatt eine ursprüngliche Verbundenheit mit der Natur zu behaupten, geht es den Ökomodernist*innen darum, die Sonderstellung des Menschen als Schöpfer und Verwalter des Planeten im Anthropozän zu stilisieren. So setzen sie der nostalgischen, romantisierten Sehnsucht nach einer unberührten „Wildnis“ die Vision eines „gardened planet“ entgegen (Nordhaus / Shellenberger 2011: 9; Sagoff 2018: 42 f.).

Ein kohärentes Konzept von „Natur“ gibt es im Ökomodernismus nicht (Symons 2019: 65). Bemerkenswert ist jedoch, dass sich immer wieder positiv auf Theoretiker*innen bezogen wird, die die Verwobenheit und Hybridität von Natur und Kultur hervorheben:

„Although ecomodernists build their theory on traditional modern themes such as the linear conception of progress, the domination of nature thesis or techno-optimism,

³ In Arias-Maldonados Fall beruht die Bezeichnung als „ökomodernistisch“ nicht auf einer Selbstbezeichnung, sondern auf der Einordnung von Fremaux / Barry 2019: 176.

they have found in the postmodern narrative of hybridity and in the post-natural ontology of the Anthropocene a new energy and justificatory purpose.“ (Fremaux 2017: 113)

So fordert uns etwa Bruno Latour in einem von Shellenberger und Nordhaus (2011b) herausgegebenen Sammelband⁴ dazu auf, unsere Technologien zu lieben und uns um sie zu kümmern wie um unsere Kinder (Latour 2011: 21). Die menschliche Formung der Natur bedeute nicht die Abgrenzung oder Befreiung des Menschen von der Natur, sondern zeige im Gegenteil „our ever-increasing degree of intimacy with the new natures we are constantly creating“ (ebd.: 26). Unsicherheit, Risiko und unbeabsichtigte Konsequenzen werden als Teil dieser aufregenden „brave new world in-the-making“ (Pellizzoni 2015: 5) akzeptiert (und in gewisser Weise begrüßt) (Latour 2011: 27). An die Stelle einer Furcht, Grenzen zu überschreiten, tritt die Forderung, Grenzen zu überwinden (ebd.: 25). Eine ähnliche Ansicht vertritt Arias-Maldonado (2014). Ihm zufolge hebe das Anthropozän den Dualismus zwischen Mensch und Natur endgültig auf, an seine Stelle trete ein „increasingly hybrid socio-natural system“ (ebd.: 2). Eine vor langer Zeit existierende „objektive“ Natur habe sich in menschliche Umwelt und menschliche Geschichte verwandelt (ebd.: 6 f.) – es gebe nur noch „konstruierte“ Natur, unterschiedliche Ausprägungen von „menschlicher Natur“ (ebd.: 7). Um die Ära einer „blinden“ Beherrschung der Natur mit einer neuen, bewussten, reflektierten Beherrschung abzulösen, benötige es in erster Linie Technologie, inklusive Geoengineering (ebd.: 10). Diese beiden Forscher legitimieren also mit ihrer Betonung der Verflechtungen zwischen Mensch und Natur eine tiefgreifende Technologisierung der Natur. Die Natur ist in diesem Narrativ keine separate Entität mehr, sondern „a fluid techno-reality“ (Fremaux 2017: 110).

Die Nähe von ökomodernistischen Denker*innen zu jenen Theorien wird auch von Pellizzoni (2015), Bonneuil (2015) und Fremaux / Barry (2019: 179) hervorgehoben. Wir sind mit einer „New Mastery of Nature“ (Pellizzoni 2015: 11), einer „new spirit of modernity, based on a hybridist, relational and connectionist ontology“ (Bonneuil 2015: 26) konfrontiert. Diese Ontologie ist zu großen Teilen identisch mit der des Neuen Materialismus.

⁴ Trotzdem ist Latour gespalten, was seine persönliche Meinung zum Ökomodernismus angeht, wie er in einer Rede auf dem von Shellenberger und Nordhaus organisierten „Breakthrough Dialog“ in Sausalito 2015 deutlich macht: „And this is where we encounter this strange animal, rather this monster, ‚ecomodernism‘, that I am not sure we should learn to love and that triggers in me, I have to confess, a deep antipathy“ (Latour 2015). In der Rede macht er einerseits seine Allianz mit dem post-ökologischen und pro-technologischen Projekt deutlich, andererseits wirft er den Ökomodernist*innen unpolitisches und anthropozentrisches Denken vor.

Das verdeutlicht die Spannung, unter der der Neue Feministische Materialismus steht: Einerseits ist offensichtlich, dass Lövbrand et al. (2015: 215) dem Neuen Materialismus besonderes Potenzial für eine kritische Reaktion auf das post-natürliche Narrativ zuschreiben. Andererseits ist das ökomodernistische post-natürliche Narrativ selbst schon mit Annahmen des Neuen Materialismus durchzogen und profitiert davon. Wie angesichts dieser Verflechtungen die Forderung von Lövbrand et al. (2015: 215) „Radicalize the post-natural“ noch interpretiert werden kann, diskutiere ich weiter unten.

Das post-politische Narrativ: Fortschritt, Wachstum und Technologie

Als „post-politisches Narrativ“ bezeichnen Lövbrand et al. (2015: 214) das paradoxe Phänomen, dass im Anthropozän-Diskurs biophysikalische Grenzen zwar meistens anerkannt werden (oder sogar explizit auf sie hingewiesen wird), diese Erkenntnisse aber nicht zu Vorschlägen für politische und soziale Transformationen führen – stattdessen wird der institutionelle Status Quo zumeist bestätigt.

In den meisten Erzählungen über das Anthropozän ist die Geschichte der Menschheit eine Chronologie von linearem Fortschritt und Weiterentwicklung. Dieser Fortschritt sei einerseits die Entwicklung des Menschen „from hunter-gatherers to a global geophysical force“ (Steffen et al. 2011b: 741), von der Entdeckung des Feuers über die Entwicklung der Dampfmaschine bis zu der heutigen hoch vernetzten Weltwirtschaft. Andererseits umfasst diese Fortschrittserzählung die Überzeugung, dass die Menschheit dank wissenschaftlicher Erkenntnisse zu einer höheren Reflexivität über die eigenen Aktivitäten gelangt sei, „from simple modernity to a second, reflexive modernity“ (Bonneuil 2015: 21; vgl. Steffen et al. 2011b: 749). In dieser Fortschrittsgeschichte spielen die Industrialisierung in Großbritannien und anderen Teilen „westlicher Zivilisation“ (Steffen et al. 2011a: 847) als Auslöser einer ersten Phase des Anthropozäns eine zentrale Rolle, wobei die dahinterliegenden Gründe „komplex“ seien (Steffen et al. 2011a: 847 f.). Auch in einem vier Jahre früher erschienenen Aufsatz bemühen sich die Autoren nicht um eine Spezifizierung der hinter der industriellen Revolution liegenden Gründe (Steffen et al. 2007: 616)⁵.

In ökomodernistischen Texten findet sich ein Geschichtsverständnis als lineare Fortschrittsbewegung noch ausdrücklicher. Ein Blick in die Vergangenheit zeige, dass die Menschheit im Laufe der Geschichte ihr Leben ständig verbessern konnte – zu einer höheren Lebenserwartung, einer besseren Gesundheit, mehr Freiheit und mehr Demokratie (Asafu-Adjaye et al. 2015: 8) – und es gebe keinen Grund, anzunehmen, warum

⁵ An beiden Aufsätzen schrieb auch der Historiker John McNeill mit.

diese Fortschrittsbewegung im Zeitalter des Anthropozäns enden sollte (Ellis 2011b: 41). Der stetige Anstieg menschlicher Beherrschung der Natur sei Grund zur Euphorie: „We have seen what we can do, and it is awesome.“ (Ellis 2011a: 27). Auch den Milliarden Menschen dieser Welt, die aktuell in Armut leben, könne durch Modernisierung und Technologie ein besseres Leben ermöglicht werden (Asafu-Adjaye et al. 2015: 21).

Das wichtigste Schlagwort im Ökomodernismus lautet „decoupling“. Allein im „ökomodernistischen Manifest“ taucht das Wort 26 Mal auf. Der Glaube an die Möglichkeit, menschliches Wohlbefinden von seinen Auswirkungen auf die Umwelt zu entkoppeln, bildet die Grundlage für das optimistische ökomodernistische Bild auf das Anthropozän. Menschliches Wohlbefinden wird dabei mit materiellem Wohlstand (Symons 2019: 13) oder Wirtschaftswachstum (Asafu-Adjaye et al. 2015: 11) gleichgesetzt. Ökomodernist*innen streiten die Studie zu den Grenzen des Wachstums des Club of Rome ab: „[...] human societies are likely to continue to thrive and expand, largely unconstrained by any hard biophysical boundaries to growth“ (Ellis 2011b: 41). So sei eine Veränderung des Konsumverhaltens beispielsweise nicht nötig, da es keine relevanten physischen Grenzen für Konsum gebe (Asafu-Adjaye et al. 2015: 10). Das Wirtschaftsverständnis im Ökomodernismus schließt sich an den Mainstream der Wirtschaftswissenschaften – der neoklassischen Makroökonomie – an (Sagoff 2018: 63), wobei neuere Formulierungen des Ökomodernismus eine starke Rolle des Staates als Förderer und Finanzierer von technologischen Innovationen fordern (Asafu-Adjaye et al. 2015: 30; Symons / Karlsson 2018: 3; Symons 2019: 8; siehe auch Hällmark 2022: 14).

Teilweise wird neben den Grenzen des Wachstums auch die Theorie der „planetaren Grenzen“ von Rockström et al. (2009) bestritten. Während Lynas (2011: 232) in Anschluss an Rockström et al. (2009) darauf beharrt, dass die Erde inhärente ökologische Grenzen habe, diese aber keine Einschränkung des Wirtschaftswachstums nach sich zögen, vertritt Ellis (2011b: 43) die These, dass Ängste vor der Überschreitung natürlicher Grenzen überwunden werden müssten.

Auch die Entkopplungs-Theorie basiert auf einer Zelebrierung von technologischem Fortschritt (Asafu-Adjaye et al. 2015: 29; Sagoff 2018: 64). Dazu gehören abermals auch umstrittene Technologien, wie der Ausbau von Atomenergie, Geoengineering und Gentechnik (Asafu-Adjaye et al. 2015: 23; Ellis 2011b: 41; Shellenberger / Nordhaus 2011a: 19; Symons 2019: 153 ff, 169 ff.). Ökomodernist*innen sprechen sich außerdem für massive Urbanisierung und landwirtschaftliche Intensivierung und gegen Subsistenzwirtschaften aus (Asafu-Adjaye et al. 2015: 13, 17; Ellis 2011b: 41).

Der gegenwärtige Anthropozän-Diskurs ist also von mindestens drei problematischen Narrativen durchzogen. Er weist eine post-soziale Ontologie auf, weil er soziale Kategorien wie „class, race, gender, power and capital“ (Lövbrand et al. 2015: 214) ausblendet und an ihre Stelle die gesamte Menschheit als Spezies setzt. Er ist post-natürlich, weil die Natur im Anthropozän so domestiziert, technologisiert und kapitalisiert sei, dass sie nicht mehr „natürlich“ sei (ebd.: 213) – der Mensch ist es, der im naturwissenschaftlichen und insbesondere auch im ökomodernistischen Anthropozän-Diskurs nun die Rolle des planetaren Verwalters hat. In diesem Kontext zeigt sich aber auch, dass sich Thesen des Neuen Materialismus zu der Verwobenheit von Mensch, Natur und Technologie im ökomodernistischen post-natürlichen Narrativ wiederfinden. Schließlich ist der Anthropozän-Diskurs post-politisch, weil angesichts einer ökologischen Katastrophe „techno-managerial planning“ an die Stelle von demokratischen Auseinandersetzungen tritt (ebd.: 214).

Der Neue Feministische Materialismus

Der Neue Feministische Materialismus basiert auf der These, dass feministische Theorie nach dem „linguistic turn“ in einer „erkenntnistheoretischen Sackgasse“ gelandet sei (Bauhardt 2011: 95). Die Fokussierung feministischer Theorien auf das Diskursive habe zwar wesentlich dazu beigetragen, geschlechtliche Dichotomien abzubauen, aber gleichzeitig die Dichotomien zwischen Kultur und Natur sowie Sprache und Realität als selbstverständlich angenommen (Alaimo / Hekman 2008: 2 f.). Über die Auseinandersetzung mit der Macht von Sprache, Diskursen und Kultur sei die Materialität von Materie untergegangen. Die will der Neue Feministische Materialismus zurück in feministische Analysen holen. Dabei gehe es nicht darum, die Erkenntnisse der Post-strukturalist*innen abzuwenden, sondern auf sie aufzubauen und damit zu vollenden, was ihnen nicht gelang: die Dekonstruktion der Dichotomie zwischen Materialität und Diskurs, wobei beide Sphären bewahrt, und keine über die andere privilegiert werde (Alaimo / Hekman 2008: 6).

Dabei steht die Handlungsmacht („agency“) und Selbsttätigkeit von Materie im Vordergrund. Im Neuen Materialismus kommt dem Materiellen eine „Wirkmächtigkeit und Eigensinnigkeit“ zu, die Phänomene und Handlungsabläufe sowohl stören als auch stabilisieren können (Hoppe / Lipp 2017: 3). Die Abgrenzungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren, Natur und Ding, Materiellem und Kognitivem verschwimmen (Pellizzoni 2015: 98). Das „Werden“ von Materie wird gegenüber seinem „Sein“ privilegiert, die Relationalität von Objekten betont, Körper als in ihre natürliche Umwelt eingebettet beschrieben, und die organischen und sozialen Prozesse hinter Subjektivitätsbildungen hervorgehoben (Coole / Frost 2010: 10). Dabei berufen

sich die Neuen Materialist*innen teilweise auch auf neuere Erkenntnisse aus der Physik (u.a. aus der Quantenphysik, Chaos- und Komplexitätstheorie), denen zufolge Materie viel komplexer, instabiler, interaktiver und zerbrechlicher, und ihr Verhalten zufälliger und unvorhersehbarer sei als lange angenommen (ebd.: 11ff.).

Wichtige Referenz ist für viele Theoretiker*innen des Neuen Feministischen Materialismus die Theorie des „agential realism“ von Karen Barad (2007), entwickelt in Auseinandersetzung mit dem Quantenphysiker Niels Bohr. Demnach sind Natur und Kultur miteinander verwobene Sphären, die über „intra-actions“ im wechselseitigen Austausch stehen. Der Neologismus „intra-action“ weist dabei auf die „mutual constitution of entangled agencies“ (Barad 2007: 33, Hervorh. i. Orig.) hin. Unterstrichen wird so die (aktive) Verwobenheit des Menschen mit der Natur, sei es „durch Nahrungsaufnahme, durch Atmung, durch jegliche Aufnahme von Substanzen, die dem Körper einverleibt und von ihm verstofflicht werden.“ (Bauhardt 2017: 107). Auf ähnliche Weise betonen auch die einflussreichen Konzepte der „naturecultures“ von Donna Haraway (Haraway 2012), Stacy Alaimos „trans-corporeality“ (Alaimo 2012) und Jane Bennetts „thing-power“ (Bennett 2004) die Austauschprozesse zwischen menschlichen Körpern, der natürlichen Umwelt und der Ding-Welt.

Eine Kritik am Anthropozentrismus und Androzentrismus

Mit dem Aufruf „Highlight social diversity and difference“ fordern Lövbrand et al. (2015: 216) dazu auf, sich vereinheitlichten Darstellungen des Menschen zu widersetzen und die unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexte von verschiedenen Personen und Gruppen hervorzuheben.

Der Neue Feministische Materialismus weist mit seiner Verwurzelung im Posthumanismus auf das eingeschränkte Menschenbild des Humanismus hin, das sich nun auch im Anthropozän wiederfindet (Braidotti 2017). Wie feministische und postkoloniale Analysen zeigen, schwingt im Ideal des „Man of reason“ der humanistischen Tradition eine implizite Annahme darüber mit, wie sich dieser zu gestalten habe: „it is a he. [...] this particular male is moreover assumed to be white, European, head of a heterosexual family and its children, and able-bodied“ (ebd.: 23, Hervorh. i. Orig.). Auch das Subjekt des Anthropozäns ist ein weißer, wohlhabender Mann, er ist, wie die feministische Materialistin Colebrook festhält, „industrial man, Homo faber, Homo economicus, consumer man, nuclear man“ (Colebrook 2017: 10, Hervorh. i. Orig.). Neben der Ablehnung einer Homogenisierung des Menschen kommt im Posthumanismus eine Kritik des Anthropozentrismus (der darin besteht, eine Epoche nach einer einzigen Spezies – der eigenen – zu benennen) hinzu: „Neither ‚Man‘ as the universal humanistic measure of all thing nor Anthropos as the emblem of an exceptional species can claim the

central position in contemporary, technologically mediated knowledge production“ (Braidotti 2017: 26). Auch Alaimo attestiert dem Konzept unangemessenen „species pride“, der vernachlässige, zu welchem Ausmaß menschliche Handlungen mit denen von nicht-menschlichen Kreaturen, Substanzen und Systemen verflochten seien (Alaimo 2017: 90).

Aus der Perspektive des Neuen Feministischen Materialismus ist die universalisierende Betrachtung des Menschen im Anthropozän also zu kritisieren, weil sie erstens implizit ein ein-geschränktes, humanistisches Bild dessen, welchen Menschen man sich unter dem Anthropos vorzustellen habe, transportiert, und zweitens, weil die ständige Rede von „dem Menschen“ und seiner Besonderheit einen Anthropozentrismus offenlegt, der an der Realität unserer Verflochtenheit mit nicht-menschlichem Leben völlig vorbeigeht.

Das post-natürliche und post-humanistische Narrativ

Mit dem Aufruf „Radicalize the post natural“ fordern Lövbrand et al. (2015: 215), sich einheitlichen Definitionen von „Natur“ entgegenzustellen und mit den „situated ways of seeing and acting upon the hybrid world“ zu experimentieren (ebd.: 215). Ein radikales post-natürliches Narrativ könne sehr wohl reflektiertes, bescheidenes und weises Handeln fördern (ebd.: 213). Dem Neuen Feministischen Materialismus, der „in its radicalness [...] almost the epitome of the ontological turn“ (Pellizzoni 2015: 101) ist, kommt, um dies umzusetzen, eine besonders wichtige Rolle zu. Wie jedoch bereits angedeutet wurde, belastet den Neuen Materialismus bereits eine tiefe Verflechtung mit dem post-natürlichen Narrativ im Ökomodernismus. Wie kann der Aufruf von Lövbrand et al. also aufgegriffen werden, ohne weiteres ideologisches „Futter“ für den Ökomodernismus zu liefern?

Ein erster wichtiger Unterschied zwischen dem post-natürlichen Anthropozän-Narrativ und dem post-natürlichen Narrativ aus dem Neuen Materialismus liegt darin, dass erstere das Ende der Natur in der mit dem Anthropozän beginnenden Artifizialisierung der Natur sehen, während letztere argumentieren, dass es grundsätzlich keine scharfe Trennung zwischen Mensch und Natur geben könne (vgl. Baskin 2015: 17, Fn. 5). „Das Ende der Natur“ zu proklamieren bedeutet im Neuen Materialismus also nicht, die Kategorie „Natur“ deshalb aufzugeben, weil die Natur mittlerweile tot ist (bedenkt man die Vehemenz, mit der die Selbsttätigkeit und Lebendigkeit von Materie hervorgehoben wird, ist die Natur alles andere als tot), sondern weil eine strikte Trennung der Kategorien Natur und Mensch insgesamt keinen Sinn ergibt. „Post-nature“ zu sein bedeutet auch „post-human“ zu sein. Daraus ergibt sich ein weiterer wichtiger Unterschied: Während ökomodernistische Theoretiker*innen die „human-constructedness

of nature“ betonen und die „nature-constructedness of humans and their societies“ beschweigen (Baskin 2015: 19), dreht sich der Neue Feministische Materialismus um eine Dezentrierung des Menschen. Der Mensch wird in seinen natürlichen, nicht-menschlichen Kontext zurückgesetzt und als einer unter vielen anderen Spezies betrachtet (Grosz 2011: 21). Indem der Neue Feministische Materialismus die organischen Prozesse des menschlichen Körpers und seiner Subjektivitätsbildung (Coole / Frost 2010: 10) und die Intra-Aktionen von Natur und Kultur (Barad 2007), etwa durch Nahrungsaufnahme oder Atmung (Bauhardt 2017: 107), hervorhebt, macht er auf die Einbettung des Menschen in die Natur aufmerksam. Crutzen und Schwägerls Aussage „nature is us“ (Crutzen / Schwägerl 2011) würden Neue Feministische Materialist*innen also höchstwahrscheinlich zustimmen und ergänzen: „We are nature“.

Neuen Feministischen Materialist*innen zufolge führt die Dezentrierung des Menschen in die Natur und die Einsicht in die Lebendigkeit, Handlungskraft und Selbsttätigkeit von Materie zu mehr menschlicher Bescheidenheit, Vorsicht und Verantwortungsbewusstsein (Pellizzoni 2015: 99). Im Gegensatz zu Ansätzen der „Post-Environmentalists“, in denen Risiko, Unsicherheit und unbeabsichtigte Konsequenzen als unvermeidbarer und sogar willkommener Teil der neuen menschlichen Herrschaft über die Natur beschrieben werden, betonen Coole / Frost (2010), dass die Erkenntnis über die Produktivität und „Agency“ von Materie zu der Einsicht über die Eingeschränktheit menschlicher „Agency“ führe (Alaimo 2018: 52; Coole / Frost 2010: 14). Diesen Effekt erhofft sich Bennett auch von ihrer Theorie des „thing-power-materialism“: „Tread lightly upon the earth, both because things are alive and have value as such and because we should be cautious around things that have the power to do us harm“ (Bennett 2004: 365 f., Hervorh. i. Orig.). Und Alaimo (2018) ist sich sicher, dass ihr Konzept der „trans-corporeality“ jeder Fantasie einer Mastery of Nature entgegensteht: „Thinking as trans-corporeal subjects, as physically part of the anthropocene, means that we cannot take refuge in familiar, comforting narratives of human mastery over an external nature“ (ebd.: 53).

Neue Feministische Materialist*innen betrachten ihre Analysen also als gutes Gegenmittel gegen menschliche Hybris, jede Form einer „Beherrschung der Natur“ ist ihnen fremd (Pellizzoni 2015: 99; vgl. Grosz 2011: 24). So wie das post-natürliche Narrativ der Ökomodernist*innen das empirische Ende der Natur beschreibt und damit als Legitimationsfolie für die Beherrschung der Natur durch den Menschen dient, so bedeutet das post-natürliche Narrativ im Neuen Feministischen Materialismus das konzeptionelle Ende der Kategorien „Natur“ und „Kultur“ gleichermaßen – und delegitimiert damit die Beherrschung der Natur durch den Menschen. Eine „echte“ postmoderne Philosophie werde die Menschheit also von ihrem hohen Ross herunterholen, anstatt

die ideologische Grundlage für eine intensiviertere menschliche Hybris zu liefern (Fremaux 2017: 113). Aus dieser Perspektive leuchtet ein, warum Lövbrand et al. (2015) so optimistisch sind, dass ein „Radicalize the post-natural“ das richtige Prinzip für ein starkes Counter-Anthropozän ist.

Von Zuneigung, Verbundenheit und Mitleid zu politischer Aktion

Mit dem Aufruf „Reintroduce the political“ fordern Lövbrand et al. (2015: 216), dass sich Sozialwissenschaftler*innen gegen den „managerial impulse“ des Anthropozän-Diskurses wenden und stattdessen Analysen und Vorschläge hervorbringen, die das Potenzial haben, dominante sozio-ökologische Strukturen zu diagnostizieren, zu destabilisieren und zu transformieren.

Das Selbstverständnis von Theoretiker*innen des Neuen Feministischen Materialismus gründet unter anderem auf der Überzeugung, dass ein stärkerer Fokus auf das Materielle – im Gegensatz zu Theorien unter dem „cultural turn“ – angemessener sei, um Politik und Materie im Kontext der gegenwärtigen globalen politischen Ökonomie zu analysieren (Coole / Frost 2010: 6). Sie verbinden den Neuen Materialismus „with renewed attention to the dense causes and effects of global political economy and thus with questions of social justice for embodied individuals“ (ebd.: 32). Ähnlich wie eine Gegenposition zu dem Mastery of Nature-Narrativ damit erklärbar ist, dass die Einsicht über die Eingeschränktheit menschlicher Handlungskraft und die Verwobenheit von Mensch und Natur menschliche Bescheidenheit und Risikobewusstsein auslösen würden, so leiten sie aus eben jener Einsicht auch eine Infragestellung des wirtschaftlichen, politischen und sozialen Status Quo her. So erhofft sich etwa Bennett (2004: 367) von ihrem „thing-power-materialism“ eine Veränderung unseres Konsumverhaltens (aus Perspektive des Ökomodernismus kein erstrebenswertes Ziel, vgl. Asafu-Adjaye et al. 2015: 10). Und sie glaubt, ein Bewusstsein über die eigene Eingebettetheit in das „natural-cultural-technological assemblage“ habe ethisches Verhalten zur Folge, das von einer „love of the world, or enchantment with it“ und „sympathy“ anderen Körpern gegenüber ausgelöst werde (Bennett 2004: 361).

Braidotti macht ihre kapitalismus- und herrschaftskritische Position besonders deutlich (Braidotti 2017: 33 f.). Auch ihr zufolge aber bewegen wir uns stets in einem Mensch-Technologie-Natur-Kontinuum. So habe das posthumanistische feministische Subjekt eine neue politische Praxis zur Folge, deren Ziel sei, eingedenk struktureller Ungerechtigkeit und enormer Machtunterschiede in einer globalisierten Welt, mit „what contemporary, biotechnologically mediated bodies are capable of doing in the radical immanence of their respective locations“ zu experimentieren (Braidotti 2017:

34). Technologische Eingriffe stehen also nicht zur Diskussion, sondern werden – wie bei Arias-Maldonado (2014: 10) – als Gegebenheit betrachtet.

Entsprechend wird der Neue Feministische Materialismus häufig mit einem Enthusiasmus für technologischen Fortschritt in Verbindung gebracht, der sich darin gründet, dass er ein Ende der Kultur-Natur-Dichotomien demonstriert (Fremaux / Barry 2019: 179 f.; Pellizzoni 2015: 105). Eine Verallgemeinerung ist hier allerdings kaum möglich. So distanziert sich etwa Alaimo von Haraways Hingabe zu Technologien (insbesondere in Bezug auf Haraways „Cyborg Manifesto“, 1991). Sie verknüpft eine technophile Position mit Ideologien maskuliner Beherrschung und Phallozentrismus (Alaimo 1994: 147 f.). Gleichzeitig legt Katharina Hoppe dar, dass der Vorwurf, Haraway würde einen unkritischen technologischen Optimismus vertreten, ohnehin schon immer verkürzt war (Hoppe 2019). Das zeigt sich insbesondere in Haraways späteren Werk „Unruhig bleiben“: Hier bezeichnet sie den weit verbreiteten Glauben an technische Lösungen als „lächerlich“ und „rührend [einfältig]“ (Haraway 2018: 12). Sie betont aber auch, dass Technologien „nicht feindlich“ (ebd.) seien. Das spricht für das Potenzial des Neuen Feministischen Materialismus, jenseits von bestimmten essentialistischen ökofeministischen Positionen, die Natur positiv mit Weiblichkeit und Technologie negativ mit Männlichkeit verknüpfen, eine differenzierte Antwort auf die Technoglorifizierung im ökomodernistischen Anthropozän-Narrativ zu geben.

Auch in Bezug auf das lineare Geschichtsverständnis und die Affirmation des kapitalistischen Status Quo im Ökomodernismus gibt der Neue Feministische Materialismus keine eindeutige Antwort – er ist nicht zwangsweise antikapitalistisch oder kritisch gegenüber modernisierungstheoretischen Vorstellungen von Fortschritt und Entwicklung. Das macht ihn Bennett zufolge aber nicht unpolitisch:

„New materialisms tend not to focus energy on the exposé of structural constraints; they tend not to do political theory in the mode of negative critique. But does this mean that they are apolitical? [...] For my part, I want to insist upon the practical (and ‘political’) efficacy of shifts in affections, sensibility and ethos: these are never merely epiphenomenal.“ (Bennett 2015: 83 f.)

So sind Vertreter*innen des Neuen Feministischen Materialismus davon überzeugt, dass ihre Analysen ein besseres Verständnis der komplexen, materiellen Zusammenhänge in der globalen politischen Ökonomie und schließlich andere politische und ethische Überzeugungen zur Folge hätten. Auf dieser Grundlage ist es zumindest unwahrscheinlicher, die Zusammenhänge von Kolonialismus und industrieller Revolution zu „vergessen“, oder die ungerechten und gewaltsamen Komponenten kapitalistischer Modernisierung sowie biophysische – materielle – Grenzen zu negieren. Das

spricht dafür, dem Neuen Feministischen Materialismus trotz allem das Potenzial zuzugestehen, das Politische zurück in die Analysen des Anthropozäns holen zu können.

Der Neue Feministische Materialismus – ein effektives Gegen-Narrativ?

Die erwähnten Spannungen innerhalb des Neuen Feministischen Materialismus und zwischen dem Neuen Feministischen Materialismus und anderen Theoretiker*innen des Neuen Materialismus, die mit ihren Theorien eine menschliche Beherrschung des Planeten ausdrücklich befürworten und ein post-ökologisches Zeitalter fordern, weisen bereits darauf hin, dass aus dem Neuen Feministischen Materialismus nicht ohne Weiteres eine Gegenposition zu den problematischen Tendenzen des dominanten Anthropozän-Diskurs ableitbar ist.

Dies liegt zum einen an der Lücke, die zwischen ontologischer Beschreibung und moralischen und politischen Handlungsanweisungen klafft (vgl. Bennett 2015: 83). Ein „Sollen“ ist schließlich nicht ohne Weiteres aus einem „Sein“ ableitbar – und ein „Sollen“ wird in Texten des Neuen Feministischen Materialismus falls überhaupt oft nur sehr vorsichtig angedeutet. Die Übergänge, die diese Lücke füllen sollen – „sympathy“, „enchantment“, „love“, „affections“ (Bennett 2004) oder „Praktiken des Denkens, des Liebens, der Wut und der Sorge“ (Haraway 2018: 81) – sind schwer greifbar und stehen im Gegensatz zu der Radikalität der ontologischen Beschreibungen selbst.

So ist fraglich, ob der Neue Feministische Materialismus als kritische Antwort auf das post-soziale Anthropozän-Narrativ wirklich die unterschiedlichen Verantwortlichkeiten und Verletzlichkeiten von verschiedenen sozialen Gruppen hervorheben kann, wie Lövbrand et al. (2015: 214) fordern. Die Betonung der „mutual constitution of entangled agencies“ (Barad 2007: 33, Hervorh. i. Orig.) – also Barads Definition ihres Konzepts der „intra-actions“ – etwa erschwert eine Identifikation von systemischen Herrschaftsverhältnissen, die manchen Subjekten mehr Handlungsmacht erlauben als anderen. Diese Sorge teilen auch Washick / Wingrove (2015) in ihrer kritischen Analyse des politischen Potenzials des Neuen Materialismus: „[...] our concern is that the new terms of agency – in this instance, Barad’s terms – make it difficult to name and so hold in view the continuities, durabilities and often monotonous predictabilities that characterize systems of power asymmetry (such as capitalism, patriarchy, racism)“ (ebd.: 65 f.). Das wäre aber gerade wichtig für ein starkes Gegen-Narrativ zum gängigen Anthropozän-Diskurs, denn eine Auseinandersetzung mit patriarchalen, kolonialen und kapitalistischen Herrschaftsbeziehungen ist genau das, was in den homogenisierenden

Diskursen über „die Menschheit“ und den konservativen Annahmen über Wirtschaft und Geschichte vieler Schriften über das Anthropozän fehlt.

Auch der Forderung „Reintroduce the political“ (Lövbrand et al. 2015: 216), indem Analysen mit dem Potenzial, dominante sozio-ökologische Strukturen zu diagnostizieren, zu destabilisieren und zu transformieren (ebd.: 215) hervorgebracht werden, kann der Neue Feministische Materialismus daher nur schwer nachkommen. Wie erläutert, hängen politisches Handeln – damit auch Widerstand (etwa gegen die Untätigkeit der Politik angesichts der zerstörerischen Auswirkungen des Anthropozäns) oder Kritik (etwa am Green Growth-Versprechen oder den modernisierungstheoretischen Vorstellungen von „Entwicklung“ im Anthropozän-Diskurs) – im Neuen Feministischen Materialismus davon ab, dass wir aus einem erweiterten Bewusstsein über unser verflochtenes Dasein heraus Tugenden wie Bescheidenheit, Mitleid oder Sorge kultivieren. Politische Aktion wird dadurch zur Arbeit am individuellen Selbst, wie Washick / Wingrove (2015) hervorheben:

„If the goal is to cultivate virtue, then this, again, paradoxical reduction of agency’s plausible pre-occupations to the individual self might be sufficient; but where the aim is to diagnose, critique, and change the conditions of a collectively materialized and re-materializable world, the dictum to nurture personal goodness remains unsatisfying and even depoliticizing.“ (ebd.: 66)

Und auch Hoppe, die neomaterialistischen Theorien – insbesondere in Bezug auf Haraway – durchaus politisches Potenzial in Form einer „Politik der Antwort“ zuspricht (Hoppe 2019, 2017), kritisiert, dass dabei Kämpfe um die Ausgestaltung von Politik vernachlässigt werden. Sie schlägt daher einen Anschluss an radikaldemokratische Perspektiven vor (Hoppe 2017).

Wendet man sich schließlich noch einmal dem „post-natürlichen“ Narrativ zu, so wird offenbar, dass es nicht nur der „Sprung“ von ontologischen Beschreibungen zu Ethik oder politischer Aktion ist, der den Beitrag des Neuen Feministischen Materialismus für ein starkes Gegennarrativ zum ökomodernistischen Anthropozän-Diskurs mindert, sondern jene Beschreibungen selbst Gemeinsamkeiten mit dem Ökomodernismus haben. Dieser Punkt wird besonders deutlich von Luigi Pellizzoni angemahnt. Die „New Mastery of Nature“ zeichne sich gerade dadurch aus, dass Beherrschung nicht mehr als „Kontrolle“ eines abgrenzbaren Menschen über eine einheitliche, stabile, definierbare Natur gedacht werde, sondern gerade diese Unsicherheit positiv als „opportunity, pliability, disposability and nature’s work free of charge [...] in a game in which who is the actor and what is acted upon becomes relative“ zu interpretieren sei (Pellizzoni 2015: 42). Die Ökomodernist*innen befürworten Geoengineering beispielsweise

nicht, weil sie davon ausgehen, dessen Folgen seien tatsächlich abschätzbar, sondern weil sie sich geradezu freudig der Unvorhersehbarkeit und Turbulenz solcher Eingriffe hinwenden (ebd.: 43). So ist nicht verwunderlich, dass im Ökomodernismus Theoretiker*innen wie Latour und Arias-Maldonado so herzlich begrüßt werden.

Unsicherheit und Unvorhersehbarkeit werden so zu einem gemeinsamen Bedeutungsrahmen von Neoliberalismus und Neuem Materialismus. Die Überzeugung feministischer Materialist*innen, dass die Verflüssigung von Mensch und Materie, Kultur und Natur zu mehr Bescheidenheit und Respekt für die Natur führen würde, steht nur auf dem ersten Blick im Kontrast zu der Ideologie des freien neoliberalen Agenten:

„Also neoliberalism endorses a ‘decentred’ account of human agency [...]. This means that the features which for new materialists entail modesty and restraint are the same as those allegedly enabling the crafting of brave new worlds. The neoliberal agent finds in having no substantive core or stable centre the opportunity for an endless self-reshaping and expansion, through a proprietary interaction with a surrounding environment understood as equally fluid and indeterminate.“ (Pellizzoni 2015: 104)

Pellizzoni warnt daher vor der Empfänglichkeit des Neuen Feministischen Materialismus für neoliberale Rationalität (ebd.: 105) und davor, dass sich sein scheinbar emanzipatorisches Potenzial ins Gegenteil wandeln könnte (ebd.: 109).

Die Überzeugung von Löwbrand et al. (2015: 213), dass eine Intensivierung des postnatürlichen Narrativs zu mehr Bescheidenheit und einer ständigen Reflexion ethischer Vorannahmen führe, ist also in Frage zu stellen. Indem die Autor*innen darauf beharren, dass das Anthropozän-Narrativ trotz seiner „nature is dead“-These auf einer Konzeption der Natur als ein außerhalb der Gesellschaft stehendes, „pure, singular and stable“ Objekt aufbaue (ebd.: 215), entgeht ihnen die tiefgehende Verflechtung von neomaterialistischen und ökomodernistischen Ansätzen. Offensichtlich ist mehr „Bescheidenheit“ und eine Ablehnung einer „Mastery of Nature“ bei den meisten Vertreter*innen des Neuen Feministischen Materialismus zwar zu finden.⁶ Doch man könnte mit den gleichen ontologischen Vorannahmen auch zu dem Ergebnis kommen, dass die flächendeckende Zerstörung von Ökosystemen, die Erderwärmung, oder riskante Einsätze von Geoengineering ethisch nicht verwerflich seien, da ja sowieso alles durch Unsicherheit und Zufall geprägt ist und die Verflüssigung von „agencies“ ohnehin unklar macht, ob Mensch oder Materie handelnde Kraft ist (bzw. sind sie es immer beide). Wenn die Unterscheidung zwischen Kultur und Natur, Mensch und Tier, organischer

⁶ So kritisiert z. B. auch Haraway in Anschluss an Crist (2016) ausdrücklich die „managerial, technocratic, market-and-profit besotted, modernizing, and humanist business-as-usual-commitments“, die der Anthropozän-Diskurs transportiere (Haraway 2016: 53).

und anorganischer Natur wegbricht und ihre jeweiligen Handlungsfähigkeiten als derart verflochten gelten, ist es kaum möglich, die einzigartige Verantwortung des Menschen noch zu fassen und zu begründen. So kritisiert auch Andreas Malm an Bennetts Akteur-Verständnis:

„Man kann sich bereits vorstellen, wie dieser Argumentationsstrang in die internationalen Klimaverhandlungen Eingang finden könnten. Nicht wir waren es, die den Kohleverbrauch initiiert oder das CO₂ emittiert haben; es war der Schwarm der Aktanten, in dessen Strukturen wir geraten sind, die Kohle, die bestrebt war, verbrannt zu werden, die Autos, die vorwärtspreschten...“ (Malm 2021: 138, Hervorh. i. Orig.)

Doch wie soll man eine wirksame Klimapolitik für das Anthropozän begründen, wenn keine politisch handelnde Entität für die Klimakrise verantwortlich ist? Und wie sollen jene Länder, die am meisten unter den Folgen des Klimawandels leiden, ohne ihn verursacht zu haben, für Entschädigungen argumentieren, wenn die Verantwortung für ihre Lage in alle Ecken der Materialität zerstreut?⁷

Während der Neue Feministische Materialismus also wichtige Erkenntnisse über die Mensch-Natur-Beziehungen und ihre Verflechtungen und über das Zusammendenken von Erkenntnissen aus den Naturwissenschaften (z. B. aus der Quantenphysik und der Evolutionsbiologie) mit den Geisteswissenschaften liefert, kann er nur eingeschränkt als Gegen-Narrativ zum derzeitigen Anthropozän-Diskurs dienen.

Der materialistische Ökofeminismus

Im Gegensatz zum Anthropozän hat der Ökofeminismus keine besonders steile akademische oder auch politische Karriere hingelegt. Kein Wunder – der Begriff mutet schnell rückschrittlich an, erinnert an romantisierte Vorstellungen à la „Zurück zur Natur“ oder essentialistische Abwege, die Frauen eine größere Naturnähe unterstellen. Wie sich zeigen wird, sind diese Assoziationen jedoch zu einem großen Teil ungerechtfertigt. Stattdessen offenbart sich eine überwiegend völlig unterschätzte Theorietradition, die auf einzigartige Weise den engen Nexus von kapitalistischer Produktion, Naturzerstörung und der Herabwertung der zur Natur erklärten Arbeit von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen herauszustellen vermag.

⁷ Vgl. dazu neben Malm (2021) auch weitere kritische Diskussionen des Neuen Materialismus und des (theoretisch verwandten) Posthumanismus: Chagani 2014; Fremaux / Barry 2019; Hornborg 2017a, 2017b. Demgegenüber findet sich bei Hoppe eine interessante Interpretation von Haraways Verantwortungsbegriff, den sie von übersteigerten neomaterialistischen Positionen, die „zu anthropozentristisch“ sind und damit konkret menschliche Verantwortung nivellieren, abgrenzt (Hoppe 2021: 337, 402). Hoppe zufolge erlauben Haraways Überlegungen einen „strategischen Anthropozentristismus“ in Form einer „Ethik des Antwortens“ (ebd.: Kapitel 5, 6, Hoppe 2019).

Die Grundannahme einer feministisch-ökologischen Perspektive lautet, dass es strukturelle, ideelle und materielle Verknüpfungen zwischen der Ausbeutung der Natur und der Unterdrückung der Frau gibt (MacGregor 2017: 2). Dabei wird von der Gleichursprünglichkeit von sozialer Unterdrückung und der Ausbeutung der Natur ausgegangen, die auf patriarchal-kapitalistisch-kolonialen Herrschaftsverhältnissen gründet (ebd.). So verbindet der Ökofeminismus die Kritik an gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen mit der Analyse gesellschaftlicher Naturverhältnisse, also eine Kritik an ökonomischen, geschlechtlichen und rassistischen Hierarchien mit dem Umgang von Menschen mit der nicht-menschlichen Natur (Bauhardt 2018: 1 f.).

Wie von Carolyn Merchant in ihrem Werk „Der Tod der Natur“, das zu den Standardwerken des Ökofeminismus gehört, dargestellt, besteht in der westlichen Literatur und Philosophie eine jahrhundertealte Verbindung von Weiblichkeit und Natur (Merchant 2020). Diese größere „Naturnähe“ von Frauen, die der Frau aufgrund ihrer potenziellen Gebärfähigkeit zugeschrieben wird, ist eng mit der Legitimation einer binären und hierarchischen Geschlechterordnung verknüpft, in der Männlichkeit mit Kultur und Transzendenz und Weiblichkeit mit Natur und Immanenz verbunden wird (Bauhardt 2018: 2). Gleichzeitig ist „die Natur“ die Legitimationsfolie für kulturelle Vorurteile: „the claim that something is ‘natural’ justifies it, while at various times higher education for women, ‘miscegenation’, single motherhood, and homo-sexuality have been condemned as ‘unnatural’“ (ebd.: 19). Mit der „Natur“ wird oft auch die Zuteilung von Reproduktionsarbeit an die Frau legitimiert. Wegen der potenziellen Gebärfähigkeit von weiblichen Körpern wird Frauen unterstellt, „von Natur aus“ für die Arbeit der Sozialen Reproduktion prädestiniert zu sein, ihre Sorgekompetenzen werden als „quasi-natürlich und selbstverständlich vorausgesetzt“ (Bauhardt 2017: 105).

Diese Zuschreibung ist, wie Silvia Federici (2012) eindrücklich herausarbeitet, eng mit dem Aufstieg des merkantilistischen Kapitalismus verbunden, für dessen Funktionieren die Produktion und Reproduktion der Arbeitskraft durch entwertete und unsichtbare „Frauen-Arbeit“ Voraussetzung war (und auch im heutigen Kapitalismus ist). Die Arbeit von Frauen wurde, als Nicht-Arbeit definiert, zu einer frei verfügbaren Naturressource (Federici 2012: 118). Hier liegt die strukturelle Ähnlichkeit zu dem Umgang mit natürlichen Ressourcen im Kapitalismus. Es wird so getan, als seien beides, die Natur und die zur Natur erklärte Arbeit von Frauen, unerschöpfliche Naturressourcen, die dem kapitalistischen Verwertungsprozess umsonst zur Verfügung stünden (Bauhardt 2017: 105; Mellor 2005: 123).

Aus einer materialistisch-ökofeministischen Perspektive sind im Kapitalismus die naturalisierte Arbeit von Frauen wie auch die Produktivität der Natur also unsichtbar,

jedoch materielle Voraussetzungen für das Funktionieren des kapitalistischen Systems (Bauhardt 2017: 105). Diese Analyse bildet die Grundlage für eine marxistisch inspirierte ökofeministische politische Ökonomie:

„From an ecofeminist political economy perspective the valued economy is a transcendent social form that has gained its power and ascendancy through the marginalisation and exploitation of women, colonised peoples, waged labour and the natural world increasingly on a global scale.“ (Mellor 2006: 144)

Aus dieser Perspektive erscheint das derzeitige Wirtschaftssystem als dualistisch: Auf der einen Seite stehen durch Geld und Prestige wertgeschätzte Phänomene, wie etwa Intellekt, der „economic man“, Marktwert, grenzenloses Wachstum und ausbeutbare Ressourcen. Die andere Seite, der weniger oder kein Wert beigemessen wird, repräsentiert u.a. den Körper, „Frauenarbeit“, Subsistenz, Suffizienz und Ökosysteme (Mellor 2006: 141, 2017: 92). Der „economic man“ (der nicht immer männlich sein muss) kann dabei als der homo oeconomicus der neoklassischen Ökonomik verstanden werden: Ein rationaler, profitorientierter Akteur, entkoppelt vom Ökosystem, in der Lage, die körperliche Welt zu transzendieren (Mellor 2017: 91 f.). „Frauenarbeit“ meint dagegen Arbeit, die nötig ist, um den menschlichen Körper zu erhalten, wie etwa Sorgearbeit, Ernährung oder Hygiene. Diese Arbeit zeige die „human embeddedness in nature and the inescapable frailities of human embodiment“ (ebd.: 89, Hervorh. i. Orig.)⁸ auf – sie zu externalisieren bedeutet also auch, die Einbettung des Menschen in die Natur unsichtbar zu machen. Indem die ökofeministische Ökonomik diesen Gedanken als Ausgangspunkt setzt, stellt sie die Funktionsweise von derzeitigen Wirtschaftssystemen radikal in Frage (ebd.).

Dabei schloss und schließt ein materialistischer Ökofeminismus Formen des Essentialismus (im Gegensatz zu Spielarten eines „kulturellen Feminismus“, den es sowohl in ökofeministischen als auch in anderen feministischen Strömungen gibt) stets aus (Gaard 2011: 27). Die Verbindung zur Natur wird als materielle und strukturelle begriffen, nicht als biologische (Mellor 2017: 90). Im Gegenteil wird die historische Instrumentalisierung der Gebärfähigkeit von Frauen zu dem Zwecke, sie als der Natur näher und für Reproduktionsarbeit auserwählt darzustellen, aufgedeckt und kritisiert (Bauhardt 2012: 3).

⁸ Eine Perspektive, deren Bedeutung gerade in der Corona-Krise gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, vgl.: Bauhardt, Christine (2020): Corona und Care - Feministische Überlegungen in düsteren Zeiten. Online verfügbar unter <https://agora42.de/corona-und-care-christine-bauhardt/> [18.01.2023].

Für eine intersektionale, materialistische Analyse sozialer Ungleichheiten

Wie Gaard (2011: 28) hervorhebt, verfolgt bereits Merchant einen Ansatz, der nicht nur auf einer Analyse der Ausbeutung von Frauen und der Natur basiert, sondern Sexismus, Rassismus, Speziesismus, Kolonialismus, Kapitalismus und ein mechanistisches Bild der Naturwissenschaften verknüpft. Auch die Positionen von Maria Mies, eine der bekanntesten deutschsprachigen Ökofeministinnen, basieren auf dem Zusammendenken von Patriarchat, Kolonialismus und Kapitalismus (Mies 2014c). Ökofeministische Analysen bieten so inklusive Krisendiagnosen an, die die Verquickungen zwischen unterschiedlichen Herrschaftsdimensionen aufzeigen (Salleh 2014: xii f.). So offenbaren sie entgegen der Vorstellung eines allgemeinen Anthropos, der qua seiner DNA zu einer zerstörerischen Kraft geworden ist (und nun kollektiv die Verantwortung dafür trägt), dass die ökologische Krise und die mit ihr verbundenen Ungleichheiten Konsequenz einer im Frühkapitalismus beginnenden Ideologie ist, nach der die Arbeit von marginalisierten Gruppen und die Produktivität der Natur als unerschöpfliche, kostenlose Ressourcen markiert wurden. Das Anthropozän ist demzufolge kein aus inhärenten menschlichen Eigenschaften entstehender Determinismus, sondern Resultat einer gesellschaftlichen Entwicklung, in der westliche, weiße Männer von der kapitalistischen Modernisierung profitierten, in-dem Frauen, kolonialisierte Menschen und nicht-menschliche Spezies als ausbeutbare Natur deklariert wurden.

Malm / Hornborg (2014) ist demnach zuzustimmen, wenn sie in Bezug auf Chakrabartys Behauptung, „there are no lifeboats here for the rich and the privileged“ (Chakrabarty 2009: 221) einwenden, dass er die unterschiedlichen Verletzlichkeiten von Menschen in allen Gesellschaften völlig übersieht: „For the foreseeable future [...] there will be lifeboats for the rich and privileged. If climate change represents a form of apocalypse, it is not universal, but uneven and combined: the species is as much an abstraction at the end of the line as at the source“ (Malm / Hornborg 2014: 66 f.). Damit teilen und ergänzen ökofeministische Theorien die Argumente der bereits von anderen Theoretiker*innen hervorgebrachten Kritik, der zufolge das Menschenbild im Anthropozän-Konzept universalistisch, essentialistisch und naturalistisch ist und globale Machtasymmetrien verdeckt (Baskin 2015; Bonneuil / Fressoz 2017: Kapitel 4; Crist 2016; Malm / Hornborg 2014).

Ein intersektionaler materialistischer Ökofeminismus legt also unterschiedliche Verletzlichkeiten und Verantwortlichkeiten im Anthropozän und ihre Verwurzelung in ungleichen Machtverhältnissen offen. Aus einer materialistisch-ökofeministischen Per-

spektive ist ein Anthropozän-Diskurs, der soziale Vielfalt zu einer einzigen „Menschheit“ vereint, daher entschieden abzulehnen. Der Forderung von Löwbrand et al. (2015: 216) „Highlight social diversity“ kommt er nach.

Soziale Reproduktionsarbeit und der immanente Mensch

Im materialistischen Ökofeminismus wird die Materialität der menschlichen Existenz und ihre Einbettung in natürliche Prozesse unmittelbar aus der feminisierten Reproduktionsarbeit abgeleitet. Das steht im Gegensatz zum Neuen Feministischen Materialismus, in der eine sex / gender Unterscheidung und die Reproduktionsarbeit keine Rolle spielen (Bauhardt 2017: 107). Die Externalisierung und Marginalisierung von Reproduktionsarbeit sind aus Perspektive der ökofeministischen politischen Ökonomie nicht nur zutiefst ungerecht, sondern auch ökologisch gefährlich. Denn es ist die Reproduktionsarbeit, mit der Körper ernährt und erhalten werden, und die so offenbart, dass der Mensch seine eigene Natur nicht transzendieren kann. Haus- und Sorgearbeit repräsentieren die „embodiedness of humanity“, die Einbettung des Menschen in die natürliche Welt, seine Immanenz, oder die Materialität seiner Körperlichkeit (Mellor 2017: 91, 2006: 144). Diese Materialität erinnert uns daran, dass wir als Menschen „in natürliche Prozesse eingebunden“ sind, egal ob wir uns kraftvoll, energiegeladener oder krank fühlen (Bauhardt 2017: 102).

Das feminisierte Konstrukt des immanenten und körperlichen Menschen erlaubte die Entstehung eines gegenteiligen Konstrukts, des „economic man“, oder homo oeconomicus, der die Welt der Körperlichkeit transzendieren kann, der sich von Ökosystemen entkoppelt, von Lebensprozessen entfremdet, der jenseits körperlicher und natürlicher Grenzen lebt (Mellor 2017: 91). Der homo oeconomicus kann in der Realität zwar nicht wirklich existieren, aber „real economic structures were built that assumed that ‘he’ could exist and in this lay ‘his’ social and ecological destructiveness“ (ebd.: 92). Die den Anthropozän-Diskurs charakterisierende Betonung der Menschlichkeit der Natur bei einem gleichzeitigen Beschweigen der Natürlichkeit des Menschen ist der Inbegriff des homo oeconomicus, der seine Verbundenheit mit und seine Abhängigkeit von der Natur ignoriert. Die Propagierung eines post-natürlichen Zeitalters ist demnach gefährlich, da dies die Abhängigkeit des Menschen von der Natur verschleiert. Eine „Mastery of Nature“, die der Ökomodernismus selbstbewusst anstrebt, kann auch der Ökofeministin Val Plumwood zufolge nur scheitern. Entweder, der „Master“ zeige Einsicht und gebe seine Beherrschungsambitionen auf, oder er zerstöre die Natur, von der er abhängig ist, und damit sich selbst (Plumwood 1993: 194).

Außerdem kommt im materialistischen Feminismus dem „Tod der Natur“ noch eine ganz andere Bedeutung zu. So ist der „Tod der Natur“ bei Merchant (2020) Ausdruck

für einen Paradigmenwechsel zur Zeit des Aufstiegs des merkantilistischen Kapitalismus und der Wissenschaften, der ein organisches durch ein mechanistisches Bild der Natur ablöste (Merchant 2020: 224). Während das „alte“ Naturbild menschliche Eingriffe in die Natur kulturell einschränkte, ging das „neue“ Naturbild mit einer Naturbeherrschung und -bemächtigung einher (ebd.: 44). Das steht im direkten Zusammenhang zu der Unterdrückung der Frau: So wie die weiblich gedachte Natur der menschlichen Kontrolle unterworfen wurde, so wurde auch die Frau in die Rolle von „Passivität“ und „Beherrschbarkeit“ gedrängt (ebd.: 193). Der „Tod der Natur“ bedeutet in Merchants materialistischen Ökofeminismus also nicht nur die Beherrschung und Zerstörung der Natur, sondern auch die Unterdrückung von der „Natur“ zugeordneten Körpern – von Frauen, Sklav*innen und kolonialisierten Menschen. Für ihre Befreiung müssen die Kategorien „Natur“ und „Kultur“ selbst einer „radikalen Kritik“ unterzogen werden (ebd.: 189). Bereits im „alten“ Ökofeminismus findet sich also eine scharfe Dichotomien-Kritik (Mallory 2013: 254). Wie im Neuen Feministischen Materialismus zeigt sich, dass ein „Ende der Natur“ als Konsequenz der semantischen Auflösung der Kategorien Natur und Mensch zu begrüßen wäre – der „Tod der Natur“ jedoch, auf den sich der Ökomodernismus nun positiv bezieht, ist Ausdruck eines kapitalistischen, kolonialen und patriarchalen Systems, das bereits im 16. Jahrhundert entstand.

Die ontologischen Grundannahmen des Neuen Feministischen Materialismus und des materialistischen Ökofeminismus weisen also trotz unterschiedlicher Herleitungen Gemeinsamkeiten auf: In beiden Theorien wird die Immanenz des menschlichen Körpers, seine De-zentrierung in die Natur und seine Verwobenheit mit natürlichen Systemen betont. Diese Position ist bei erstem radikaler, indem u.a. auch die „agencies“ von Materie hervorgehoben werden – somit erfüllt der Neue Feministische Materialismus das „Radicalize the post-natural“ von Lövbrand et al. (2015) besser. Der materialistische Ökofeminismus verbindet seine Theorie dafür mit einer radikalen Kritik gegenwärtiger ökonomischer Strukturen und eines kolonialisierenden, beherrschenden, entfremdeten „Masters“.

Das patriarchale Kapitalozän⁹

⁹ Das „Kapitalozän“ erfreut sich als Gegenbegriff zum Anthropozän unter kritischen Sozialwissenschaftler*innen großer Beliebtheit und wird unter anderem von Jason W. Moore (2017), Andreas Malm (Prieto 2021) und Donna Haraway (2015: 160) genutzt.

Indem der materialistische Ökofeminismus und die auf ihn aufbauende ökofeministische politische Ökonomie die ungerechten und gewaltsamen Komponenten kapitalistischer Modernisierung ins Zentrum rücken, bildet er ein starkes Gegen-Narrativ gegen die entpolitizierenden Tendenzen des Anthropozän-Diskurses.

Einem linearen Verständnis der Geschichte als stetigem „Fortschritt“ ist aus materialistisch-ökofeministischer Perspektive eine herrschaftskritische Geschichtsschreibung entgegenzusetzen. So betont Merchant, dass feministische Geschichtsschreibung die Geschichte vom Standpunkt von allen marginalisierten Gruppen und der natürlichen Umwelt aus betrachtet (Merchant 2020: 36). Eine solche Geschichtsschreibung kann die Verquickungen der westlichen kapitalistischen Industrialisierung mit der Ausbeutung von Frauen, kolonialisierten Menschen, Sklav*innen und der Natur nicht übersehen (vgl. Federici 2012; Mies 2014c; Merchant 2020). Der im Ökomodernismus viel gepriesene „Fortschritt“ war demzufolge nur möglich, weil gleichzeitig Menschen als kostenlose Ressource ausgebeutet wurden – darunter Sklav*innen, die in den Kolonien der „Neuen Welt“ die Rohstoffe für die britischen Maschinen lieferten und Frauen, denen die unbezahlte Arbeit der Reproduktion zugeschrieben wurde. Aus einer materialistisch-ökofeministischen Perspektive ist Collard et al. (2015) also zuzustimmen, wenn sie gegen die Modernisierungs-Verherrlichung im ökomodernistischen Manifest einwenden:

„The manifesto’s authors forget that justice and liberation were never intended for all. [...] The manifesto’s vision of the future does not ask anything from anyone in the global north, where moderns appear to be at the right end of the teleological path to modernization, having already reached the right stage. The ease of the manifesto, its promise of a smooth path to universal flourishing, is the ease of privilege, of preserving the status quo, of speaking a common sense that seems to have no history or social location.“ (Collard et al. 2015: 230)

Indem Ökofeminist*innen die Geschichte aus dem Blickwinkel der benachteiligten Gruppen betrachten, decken sie die auch von Collard et al. (2015) genannte Blindheit des Ökomodernismus gegenüber der Gewalt und der Ungerechtigkeit, auf die die Modernisierung baut, auf. An diesem „Gedächtnisschwund“ leiden auch die bekannteren Vertreter des Anthropozän-Diskurses, wie aus der einseitigen Erzählung über die Ermöglichungsbedingungen der Industrialisierung von Steffen et al. (2011a) und Steffen et al. (2007) deutlich wird.

Die Verbindung von feministischer und ökologischer Geschichtsschreibung ermöglicht außerdem, die Wachstums- und Technologie-Verherrlichung im Ökomodernismus in Frage zu stellen. Das bedeutet nicht, dass früher alles besser war als heute, oder

dass die positiven Effekte der Entwicklung der letzten Jahrhunderte zu vernachlässigen sind. Die den Anthropozän-Diskurs prägende „stur nach vorne blickende Fortschrittsgläubigkeit“ (Merchant 2020: 37) und die neoklassische Propagierung eines grenzenlosen Wachstums sowie eine unkritische Hingabe zur Technologie als Lösung aller Probleme sind jedoch abzulehnen (ebd.). Die Illusion, dass Wirtschaftswachstum immer positiv sei, kann nur erhalten werden „because the costs have been borne primarily by that which has been devalued and feminized“ (Isla 2017: 373, Hervorh. i. Orig.; vgl. auch Mellor 2006: 144). So ist beispielsweise die Lebensweise der „fortgeschrittenen“ Länder, die es der ökomodernistischen Logik zufolge ganz nach dem Motto „the rest following the West“ (Baskin 2019: 156) für ärmere Länder noch zu erreichen gilt, nur möglich, weil die sozialen und ökologischen Kosten jener Lebensweise in den Globalen Süden externalisiert werden (Mies 2014e: 58; Wichterich 2015: 92; siehe auch Lessenich 2016; Brand / Wissen 2017). Ebenso funktioniert das kapitalistische System nur, weil es die Sphäre der Reproduktion der Frau zuordnet und ihre Arbeit als kostenlose Naturressource definiert. Das wäre auch mit grünem Wachstum nicht anders: „A common feature of green economy concepts is that care and the household economy are externalized in a neoclassical way out of value production and constructed as the ‘other’ to market efficiency and accumulation“ (Wichterich 2015: 79).

Schließlich würden materialistische Ökofeminist*innen das Versprechen der Ökomodernist*innen, dass eine „Entkopplung“ von negativen Auswirkungen auf die Umwelt und Wirtschaftswachstum durch weitgehende Technologisierung den westlichen Lebensstil für alle Menschen ermöglichen würde – auch für diejenigen, die aktuell in Armut leben – in Frage stellen. Indem Ökomodernist*innen etwa Subsistenzwirtschaften ausdrücklich ablehnen und eine Ausweitung von industrieller Landwirtschaft fordern, sprechen sie sich indirekt für den neoliberalen Weg der „enclosure of commons“ (Isla 2017: 373) und für einen „war against subsistence“ (ebd.: 372) aus – denn irgendjemand hat die Flächen, die dafür eingenommen werden, meist vorher bewirtschaftet. Das betrifft insbesondere arme Menschen und Frauen, die besonders häufig auf Gemeingüter angewiesen und für die Subsistenzwirtschaft verantwortlich sind (Wichterich 2015: 80). Besonders prominente Vertreterinnen einer technologie-kritischen ökofeministischen Positionen sind Maria Mies und Vandana Shiva, die unter anderem gegen Gentechnik, Geoengineering, synthetische Biologie und reproduktive Technologien¹⁰ Position beziehen (Shiva 2014: xvii ff.; Mies 2014b). So weist Mies darauf hin,

¹⁰ Die Abschnitte zu reproduktiven Technologien weisen jedoch starke Züge eines kulturalistischen Ökofeminismus auf (Mies / Shiva 2014: 16; Mies 2014a, 2014b). Insbesondere Mies' Empörung darüber, dass mit Hilfe von Methoden wie der In-Vitro-Fertilisation kein Kontakt mehr „between a man and a woman“ (Mies 2014d: xxvi; siehe auch Mies 2014a: 200 f.) nötig sei, um Leben zu kreieren, ist im Rahmen eines materialistischen Ökofeminismus nicht mehr zu erklären – hier scheint es sich um

dass Technologie innerhalb eines ausbeuterischen Systems nicht neutral ist, im Gegenteil: „It is an historical fact that technological innovations within exploitative and unequal relationships lead to an intensification, not attenuation, of inequality, and to further exploitation of the groups concerned“ (Mies 2014b: 175).

Eine ökofeministische Perspektive lehnt technologische Innovationen aber auch nicht per se ab. Sie hinterfragt, wer von der Technologisierung profitiert und wer darunter leidet. Wenn Ökomodernist*innen mehr industrielle Landwirtschaft fordern, fragt sie, woher das Land dafür kommen soll, wenn Ökomodernist*innen mehr Atomkraft fordern, will sie zuerst wissen, wo der toxische Müll gelagert werden soll und wenn Ökomodernist*innen Geoengineering fordern, ist zunächst zu klären, wer sich von den unvorhersehbaren und potenziell desaströsen Folgen noch wird retten können und wer nicht. Bei all diesen Fragen über differenzierte Verletzlichkeiten ist eine Allianz mit Environmental Justice Forscher*innen und Aktivist*innen bedeutsam. In der Konsequenz führt das zu einem deutlich pessimistischeren Bild der befreienden und gerechtigkeitsherstellenden Potenziale von Technologie.

Materialistische Ökofeminist*innen und darauf aufbauende feministisch-ökonomische Theorien wenden sich also gegen den der Entkopplungs-Theorie zugrundeliegenden Glauben an grünes Wachstum als Lösung der sozialen Ungerechtigkeiten und der ökologischen Krise und gegen ein neoklassisches Wirtschaftsverständnis insgesamt. Sie setzen sich für eine macht-sensible Geschichtsschreibung ein, die koloniale und patriarchale Verflechtungen des westlichen „Fortschritts“ hervorhebt. Schließlich schauen sie hinter den Mantel der Neutralität von Technologien und analysieren aus einer machtsensiblen Perspektive, welche Auswirkungen sie auf unterschiedliche soziale Gruppen haben. Der Forderung von Lövbrand et al. (2015) das Politische zurück in die Analyse zu holen, indem „dominant socio-ecological arrangements (e.g. ecological modernization, green growth, eco-system services)“ (ebd.: 215) diagnostiziert und destabilisiert sowie politische Alternativen hervorgebracht werden, kommen sie definitiv nach.

Fazit

Lässt sich aus dem Neuen Feministischen Materialismus ein Gegen-Narrativ zum post-sozialen, post-natürlichen und post-politischen Anthropozän-Narrativ ableiten? Ja und Nein. Ja, da sich Neue Feministische Materialist*innen unverkennbar gegen die

essentialistische Abwege zu handeln, die (unter anderem) aus einer queerfeministischen Perspektive höchst problematisch sind.

anthropozentrischen und androzentrischen Untertöne der Erzählung über einen universalen Anthropos wenden. Ja, weil bei ihnen ein „post-natürlich“ immer mit einem „post-humanistisch“ einhergeht und damit die Behauptung eines „Endes der Natur“ und einer gotthaften „Herrschaft des Menschen“ bereits auf ontologischer Ebene unhaltbar ist. Ja, wenn es wirklich so sein sollte, dass die Einsicht über die Verflechtungen des Menschen mit der Natur und seine eingeschränkte Handlungsmacht politisches und ethisches Handeln zur Folge hat. Doch dieses „wenn“ ist der entscheidende Punkt. Reichen die Erkenntnisse der Neuen Feministischen Materialistinnen aus, um einen wissenschaftlichen wie politischen Kurs, der Green Growth als einzigen Lösungsweg darstellt, und historische, strukturelle und gegenwärtige Ausbeutungsverhältnisse und Ungleichheiten verdeckt, etwas entgegenzusetzen oder im besten Fall aufzuhalten? Eine Reflexion des kritischen Potenzials des Neuen Feministischen Materialismus legte nahe: Eher nicht. So erkenntnisreich die ontologischen Untersuchungen zu der Materialität allen Lebens und der Vitalität aller Materie sind – politischer Widerstand lässt sich daraus nur schwer ableiten. Die Lücke zwischen ontologischen Beschreibungen und politischer Aktion und die Gemeinsamkeiten von Neuem Materialismus und Ökomodernismus offenbarten die große Anfälligkeit des Neuen Feministischen Materialismus für neoliberale und ökomodernistische Rationalität, die Unbestimmtheit und Zufall als Chance und spannende Herausforderung umzudeuten weiß. So ist auch die Forderung nach einer Radikalisierung des Post-Natürlichen als Reaktion auf das post-natürliche Anthropozän-Narrativ (Lövbrand et al. 2015) in Frage zu stellen.

Lässt sich aus dem materialistischen Ökofeminismus ein Gegen-Narrativ zum post-sozialen, post-natürlichen und post-politischen Anthropozän-Narrativ ableiten? Ja. Materialistische Ökofeminist*innen legen die unterschiedlichen Verletzlichkeiten und Verantwortlichkeiten von verschiedenen sozialen Gruppen und ihre Verwurzelung in ungleichen Machtverhältnissen offen, sie weisen (hergeleitet aus der Arbeit der Sozialen Reproduktion) auf die Einbettung des Menschen in die Natur hin, und wenden sich gegen Formen von Beherrschung und Kontrolle der Natur durch den Menschen, gegen einen neoklassischen, wachstumsbasierten Kapitalismus, gegen Green Growth, gegen eine modernisierungstheoretische Geschichtsschreibung und gegen eine unkritische Hingabe zur Technologie.

Das heißt jedoch nicht, dass wir die Erkenntnisse der Neuen Feministischen Materialist*innen vergessen und eine materialistisch-ökofeministische Theoriebildung über alles andere priorisieren sollten. Anzustreben ist hingegen eine Zusammenarbeit, die die Erkenntnisse von beiden Seiten anerkennt und produktiv anzuwenden weiß. So können die Einsichten des Neuen Feministischen Materialismus etwa eine stabilere theo-

retische Grundlage (die nicht auf die nach Geschlechtsdifferenzen aufgeteilte Reproduktionsarbeit angewiesen ist) für die Zurücksetzung des Menschen in die Natur bieten, und einen Weg für eine ökofeministische Auseinandersetzung mit Technologie jenseits von Pauschalisierungen und essentialistischen Abwegen aufzeigen (Hoppe 2019: 252, 264). Auch die Kritik am Anthropozentrismus im Neuen Feministischen Materialismus ist eine wertvolle Intervention in den aktuellen von Spezies-Denken überladenen Anthropozän-Diskurs. Dennoch kann auch nicht von einer spannungslosen Fusion der beiden Strömungen ausgegangen werden. Allein schon die Grundannahmen des materialistischen Ökofeminismus und des Neuen Feministischen Materialismus weisen schwer vereinbare Unterschiede auf (z. B. die unterschiedlichen Verständnisse von Macht, vgl. Bauhardt 2017: 100). So lässt sich eine Forderung von Chagani (2014), die er seinerseits auf die Differenzen zwischen Posthumanismus und Marxismus bezieht, auch auf ein „Zusammendenken“ von Neuen Feministischen Materialismus und materialistischen Ökofeminismus anwenden: So gelte es, eine produktive Spannung zwischen den verschiedenen Ansätzen zu erhalten, durch die Differenzen hindurchzuarbeiten und dabei auch die „troubling tendency in both Marxist and posthumanist work, namely the drive to subsume all to a single and ultimately false universal framework“ (Chagani 2014: 433) abzuwehren.

Dabei wird man auf viele grundlegende Fragen treffen, die hier nicht abschließend beantwortet werden können. Ist die radikale Dekonstruktion von Dichotomien letztendlich emanzipatorisch, oder sollten wir die Unterscheidung zwischen Mensch und Natur (mit oder ohne Hierarchie) für eine effektive Kritik und Verantwortungszuschreibung lieber beibehalten? Wie post-humanistisch ist der „alte“ materialistische Ökofeminismus, der einerseits selbst eine Dichotomienkritik bemüht, andererseits aber für seine Herrschaftskritik auf analytische Unterscheidungen angewiesen ist? Wie kann eine produktive materialistisch-feministische Auseinandersetzung mit Technologie weitergedacht werden – wo liegen etwa die Differenzierungslinien innerhalb des Neuen Feministischen Materialismus, z.B. zwischen den tendenziell technikkritischen Positionen von Alaimo und den tendenziell technikoptimistischen Positionen von Haraway und Braidotti, und wo liegen sie innerhalb des materialistischen Ökofeminismus – etwa in Abgrenzung zu der stellenweise pauschalisierenden und Natürlichkeit romantisierenden Technologiekritik von Mies und Shiva?

Sicher ist jedoch: Wir brauchen gute Erzählungen für einen sozial-ökologischen Wandel. Der materialistische Ökofeminismus könnte eine solche Erzählung anregen. Denn er kritisiert nicht nur die gängige sozio-ökonomische Ordnung, sondern bietet auch eine Vision für die Zukunft an, wie etwa die „Care Economy“ (Winker 2021), die jen-

seits der Versprechungen eines „Guten Anthropozäns“ und jenseits von (im Anthropozän-Diskurs ebenfalls weit verbreiteten) apokalyptischen Zukunftsszenarien aufblühen könnte. Auch andere Versionen des Anthropozäns könnten gute Erzählungen sein. So hebt Bonneuil (2015: 27) etwa hervor, dass sich unter dem Begriff auch transformative sozial-ökologische Bewegungen wie Permakultur, Transition Towns und die Degrowth Bewegung versammeln. Auch die Analysen und Forderungen von Environmental Justice Aktivist*innen und Theoretiker*innen sind für eine gerechtigkeitseinerfordernde und machtsensible ökologische Theoriebildung unerlässlich. Mit diesen Bewegungen und ihren Erzählungen lohnt sich aus ökofeministischer Perspektive eine Allianz, die die problematischen Tendenzen des derzeitigen Anthropozän-Diskurses destabilisiert.

Angesichts der Geschwindigkeit, mit der die ökologische Krise voranschreitet, und des Leidens, das überall auf der Welt, insbesondere aber in von Armut betroffenen Gebieten deswegen zu spüren ist, lohnt es sich, die Schilder der Fridays For Future Aktivist*innen ernst zu nehmen: „Climate Justice Now“, „System Change, not Climate Change“ ... Wir benötigen nun ökologische politische Theorien, die Gerechtigkeit einfordern und transformative Perspektiven für die Zukunft entwerfen.

Literaturverzeichnis

- Alaimo, Stacy (1994): Cyborg and Ecofeminist Interventions: Challenges for an Environmental Feminism. In: *Feminist Studies* 20 (1), S. 133–152.
- Alaimo, Stacy (2012): States of Suspension: Trans-corporeality at Sea. In: *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 19 (3), S. 476–493. DOI: 10.1093/isle/iss068.
- Alaimo, Stacy (2017): Your Shell on Acid. Material Immersion, Anthropocene Dissolves. In: Richard Grusin (Hg.): *Anthropocene feminism*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, S. 89–120.
- Alaimo, Stacy (2018): Material Feminism in the Anthropocene. In: Cecilia Åsberg und Rosi Braidotti (Hg.): *A Feminist Companion to the Posthumanities*, Bd. 19. Cham: Springer International Publishing, S. 45–54.
- Alaimo, Stacy; Hekman, Susan J. (2008): Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory. In: Stacy Alaimo und Susan J. Hekman (Hg.): *Material feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, S. 1–19.
- Arias-Maldonado, Manuel (2014): The Sense of an Ending? Nature and the Anthropocene. ECPR General Conference, Section: Politics and Governance in the Anthropocene. Online verfügbar unter <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/7969>, zuletzt geprüft am 16.06.2020.
- Asafu-Adjaye, John; Blomqvist, Linus; Brand, Stewart; Brook, Barry; Defries, Ruth; Ellis, Erle et al. (2015): An Ecomodernist Manifesto. Online verfügbar unter www.ecomodernism.org, zuletzt geprüft am 31.05.2021.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Baskin, Jeremy (2015): Paradigm Dressed as Epoch: The Ideology of the Anthropocene. In: *Environmental Values* 24 (1), S. 9–29. DOI: 10.3197/096327115X14183182353746.
- Baskin, Jeremy (2019): Global Justice and the Anthropocene: Reproducing a Development Story. In: Frank Biermann und Eva Löwbrand (Hg.): *Anthropocene Encounters: New Directions in Green Political Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 150–168.
- Bauhardt, Christine (2011): Gesellschaftliche Naturverhältnisse von der Materialität aus denken. Feministische Ökonomik, Queer Ecologies und das Konzept Ressourcenpolitik. In: *GENDER – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 3 (3), S. 89–103.

- Bauhardt, Christine (2012): Feministische Ökonomie, Ökofeminismus und Queer Ecologies. Feministisch-materialistische Perspektiven auf gesellschaftliche Naturverhältnisse. In: Gen-der-politik-online. Online verfügbar unter https://www.fu-ber-lin.de/sites/gpo/pol_theorie/Zeitgenoessische_an-saetze/Bauhardtfoekonomie/index.html, zuletzt geprüft am 16.06.2020.
- Bauhardt, Christine (2017): Living in a Material World. Entwurf einer queer-feministischen Ökonomie. In: GENDER – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 9 (1), S. 99–114. DOI: 10.3224/gender.v9i1.07.
- Bauhardt, Christine (2018): Ökofeminismus und Queer Ecologies: feministische Analyse gesellschaftlicher Naturverhältnisse. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch (Hg.): Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer VS (Springer Reference Sozialwissenschaften, 65), S. 1–10.
- Bennett, Jane (2004): The Force of Things. In: Political Theory 32 (3), S. 347–372. DOI: 10.1177/0090591703260853.
- Bennett, Jane (2015): Ontology, sensibility and action. In: Contemporary Political Theory 14 (1), S. 82–89. DOI: 10.1057/cpt.2014.19.
- Bonneuil, Christophe (2015): The Geological Turn. Narratives of the Anthropocene. In: Clive Hamilton, Christophe Bonneuil und François Gemenne (Hg.): The anthropocene and the global environmental crisis. London, New York: Routledge (Routledge Environmental Humanities), S. 17–31.
- Bonneuil, Christophe; Fressoz, Jean-Baptiste (2017): The shock of the anthropocene. The earth, history and us. Paperback edition. London, New York: Verso.
- Braidotti, Rosi (2017): Four Theses on Posthuman Feminism. In: Richard Grusin (Hg.): Anthropocene feminism. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, S. 21–48.
- Brand, Ulrich; Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München: oekom Verlag.
- Chagani, Fayaz (2014): Critical political ecology and the seductions of posthumanism. In: Journal of Political Ecology (21), S. 424–436.
- Chakrabarty, Dipesh (2009): The climate of history: Four Theses. In: Critical Inquiry 35, S. 197–222.
- Colebrook, Claire (2017): We Have Always Been Post-Anthropocene. The Anthropocene Counterfactual. In: Richard Grusin (Hg.): Anthropocene feminism. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, S. 1–20.
- Collard, Rosemary-Claire; Dempsey, Jessica; Sundberg, Juanita (2015): The Moderns' Amnesia in Two Registers. In: Environmental Humanities 7 (1), S. 227–232. DOI: 10.1038/nclimate2774.

- Coole, Diana; Frost, Samantha (2010): Introducing the New Materialisms. In: Diana Coole und Samantha Frost (Hg.): *New materialisms. Ontology, agency, and politics*. Durham, NC: Duke University Press, S. 1–43.
- Crist, Eileen (2015): The Reaches of Freedom. A response to An Ecomodernist Manifesto. In: *Environmental Humanities* 7 (1), S. 245–254.
- Crist, Eileen (2016): On the Poverty of Our Nomenclature. In: Jason W. Moore (Hg.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press (Kairos), S. 14–33.
- Crutzen, Paul (2002): Geology of mankind. In: *Nature* 415, S. 23.
- Crutzen, Paul; Schwägerl, Christian (2011): Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos. In: *Yale Environment* 360. Online verfügbar unter https://e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos, zuletzt geprüft am 16.06.2020.
- Crutzen, Paul; Stoermer, Eugene (2000): The "Anthropocene". In: *Global Change Newsletter* (41), S. 17–18.
- Di Chiro, Giovanna (2017): Welcome to the white (M)Anthropocene? A feminist-environmentalist critique. In: Sherilyn MacGregor (Hg.): *Routledge Handbook of Gender and Environment*. London, New York: Routledge (Routledge International Handbooks), S. 487–505.
- Ellis, Erle C. (2011a): A world of our making. In: *New Scientist* 210 (2816), S. 26–27. DOI: 10.1016/S0262-4079(11)61376-6.
- Ellis, Erle C. (2011b): The planet of no return. Human resilience on an artificial earth. In: *Breakthrough Journal* 2, S. 37–44.
- Federici, Silvia (2012): *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*. Hg. v. Martin Birkner. Wien: Mandelbaum (Kritik & Utopie).
- Fremaux, Anne (2017): *Towards a Critical Theory of the Anthropocene and a Life-affirming Politics. A Post-Anthropocentric, Post-Growth, Post-(neo)Liberal Green Republican Analysis*. Unveröffentlichte Diss. Queen's University Belfast.
- Fremaux, Anne; Barry, John (2019): The "Good Anthropocene" and Green Political Theory: Rethinking Environmentalism, Resisting Eco-modernism. In: Frank Biermann und Eva Lövbrand (Hg.): *Anthropocene Encounters: New Directions in Green Political Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 171–190.
- Gaard, Greta (2011): Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. In: *Feminist Formations* 23 (2), S. 26–53. DOI: 10.1353/ff.2011.0017.

- Grosz, Elizabeth A. (2011): *Becoming undone. Darwinian reflections on life, politics, and art.* Durham N.C.: Duke University Press.
- Grusin, Richard (Hg.) (2017): *Anthropocene feminism.* Center for 21st Century Studies. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Hällmark, Kristin (2022): Politicization after the 'end of nature': The prospect of eco-modernism. In: *European Journal of Social Theory*, 1-19. DOI: 10.1177/13684310221103759.
- Hamilton, Clive (2015): The Theodicy of the "Good Anthropocene". In: *Environmental Humanities* 7 (1), S. 233–238.
- Haraway, Donna (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature.* New York: Routledge.
- Haraway, Donna (2012): The companion species manifesto. Dogs, people, and significant otherness. 6. Aufl. Chicago: Prickly Paradigm Press (Paradigm, 8).
- Haraway, Donna (2015): Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. In: *Environmental Humanities* (6), S. 159–165.
- Haraway, Donna (2016): Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: Jason W. Moore (Hg.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism.* Oakland: PM Press (Kairos), S. 34–76.
- Haraway, Donna Jeanne (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän.* Frankfurt u.a.: Campus Verlag (Sozialwissenschaften 2018).
- Hoppe, Katharina (2017): Politik der Antwort: zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen. In: *BEHEMOTH - A Journal on Civilisation* 10 (1), S. 10–28. DOI: 10.6094/behemoth.2017.10.1.942.
- Hoppe, Katharina (2019): Donna Haraways Gefährt*innen: Zur Ethik und Politik der Verwobenheit von Technologien, Geschlecht und Ökologie. In: *Feministische Studien* 37 (2), S. 250–268. DOI: 10.1515/fs-2019-0026.
- Hoppe, Katharina (2021): *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway.* Frankfurt, New York: Campus.
- Hoppe, Katharina; Lipp, Benjamin (2017): Editorial. In: *BEHEMOTH - A Journal on Civilisation* 10 (1), S. 2–9. DOI: 10.6094/behemoth.2017.10.1.941.
- Hornborg, Alf (2017a): Artifacts have consequences, not agency. In: *European Journal of Social Theory* 20 (1), S. 95–110. DOI: 10.1177/1368431016640536.
- Hornborg, Alf (2017b): Dithering while the planet burns: Anthropologists' approaches to the Anthropocene. In: *Reviews in Anthropology* 46 (2-3), S. 61–77. DOI: 10.1080/00938157.2017.1343023.
- Isla, Ana (2017): Whose debt for whose nature? Gender and nature in neoliberalism's war against subsistence. In: Sherilyn MacGregor (Hg.): *Routledge Handbook of*

- Gender and Environment. London, New York: Routledge (Routledge International Handbooks), S. 372–383.
- Kniebe, Tobias (2017): Erzähl! In: Süddeutsche Zeitung, 25.08.2017. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/kultur/modewort-narrativ-erzaehl-1.3640669>, zuletzt ge-prüft am 16.07.2022.
- Latour, Bruno (2011): Love Your Monsters. Why we must care for our technologies as we do our children. In: Michael Shellenberger und Ted Nordhaus (Hg.): Love your monsters. Postenvironmentalism and the anthropocene. Kindle ed. [United States]: Breakthrough Institute, S. 21–30.
- Latour, Bruno (2015): Fifty Shades of Green. In: Environmental Humanities 7 (1), S. 219–225. DOI: 10.1215/22011919-3616416.
- Lessenich, Stephan (2016): Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis. E-Book-Version. München: Carl Hanser Verlag.
- Lövbrand, Eva; Beck, Silke; Chilvers, Jason; Forsyth, Tim; Hedrén, Johan; Hulme, Mike et al. (2015): Who speaks for the future of Earth? How critical social science can extend the conversation on the Anthropocene. In: Global Environmental Change 32, S. 211–218. DOI: 10.1016/j.gloenvcha.2015.03.012.
- Lynas, Mark (2011): The god species. Saving the planet in the age of humans. Washington, D.C.: National Geographic.
- MacGregor, Sherilyn (2017): An Introduction. In: Sherilyn MacGregor (Hg.): Routledge Hand-book of Gender and Environment. London, New York: Routledge (Routledge International Handbooks).
- Mallory, Chaone (2013): Environmental Justice, Ecofeminism, and Power. In: Ricardo Rozzi, S.T.A. Pickett, Clare Palmer, Juan J. Armesto und J. Baird Callicott (Hg.): Linking Ecology and Ethics for a Changing World. Values, Philosophy, and Action. Dordrecht, s.l.: Springer Netherlands (Ecology and Ethics, 1), S. 251–258.
- Malm, Andreas (2021): Der Fortschritt dieses Sturms. Natur und Gesellschaft in einer sich erwärmenden Welt. Erste Auflage. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- Malm, Andreas; Hornborg, Alf (2014): The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. In: The Anthropocene Review 1 (1), S. 62–69. DOI: 10.1177/2053019613516291.
- Mellor, Mary (2005): IV. Ecofeminist Political Economy: Integrating Feminist Economics and Ecological Economics. In: Feminist Economics 11 (3), S. 120–126. DOI: 10.1080/13545700500301494.
- Mellor, Mary (2006): Ecofeminist political economy. In: International Journal of Green Economics 1 (1/2), S. 139–150.

- Mellor, Mary (2017): *Ecofeminist Political Economy. A green and feminist agenda*. In: Sherilyn MacGregor (Hg.): *Routledge Handbook of Gender and Environment*. London, New York: Routledge (Routledge International Handbooks), S. 86–100.
- Merchant, Carolyn (2020): *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. Mit einer Einführung von Christine Bauhardt. München: oekom Verlag (Bibliothek der Nachhaltigkeit). Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=6389400>.
- Mies, Maria (2014a): *From the Individual to the Dividual: the Supermarket of 'Reproductive Alternatives'*. In: Maria Mies und Vandana Shiva (Hg.): *Ecofeminism. With a foreword by Ariel Salleh*. 2. Aufl. London, New York: Zed Books (Critique. Influence. Change, 5), S. 198–217.
- Mies, Maria (2014b): *New Reproductive Technologies: Sexist and Racist Implications*. In: Maria Mies und Vandana Shiva (Hg.): *Ecofeminism. With a foreword by Ariel Salleh*. 2. Aufl. London, New York: Zed Books (Critique. Influence. Change, 5), S. 174–197.
- Mies, Maria (2014c): *Patriarchy and accumulation on a world scale. Women in the international division of labour*. With a foreword by Silvia Federici. 3. Aufl. London: Zed Books (Critique. Influence. Change, 6).
- Mies, Maria (2014d): *Preface to the critique influence change edition*. In: Maria Mies und Vandana Shiva (Hg.): *Ecofeminism. With a foreword by Ariel Salleh*. 2. Aufl. London, New York: Zed Books (Critique. Influence. Change, 5), S. xxii–xl.
- Mies, Maria (2014e): *The Myth of Catching-Up Development*. In: Maria Mies und Vandana Shiva (Hg.): *Ecofeminism. With a foreword by Ariel Salleh*. 2. Aufl. London, New York: Zed Books (Critique. Influence. Change, 5), S. 55–97.
- Mies, Maria; Shiva, Vandana (2014): *Introduction: Why We Wrote this Book Together*. In: Maria Mies und Vandana Shiva (Hg.): *Ecofeminism. With a foreword by Ariel Salleh*. 2. Aufl. London, New York: Zed Books (Critique. Influence. Change, 5), S. 1–21.
- Moore, Jason W. (2017): *The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis*. In: *The Journal of Peasant Studies* 44 (3), S. 594–630. DOI: 10.1080/03066150.2016.1235036.
- Niemeier, Ulrike (o. J.): *Geoengineering*. Max-Planck-Institut für Meteorologie. Online verfügbar unter <https://www.mpimet.mpg.de/mitarbeiter/ulrike-niemeier/geoengineering.html>, zuletzt geprüft am 16.06.2020.
- Nordhaus, Ted; Shellenberger, Michael (2011): *Introduction*. In: Michael Shellenberger und Ted Nordhaus (Hg.): *Love your monsters. Postenvironmentalism*

- and the anthropocene. Kindle ed. [United States]: Breakthrough Institute, S. 8–11.
- Pellizzoni, Luigi (2015): *Ontological politics in a disposable world. The new mastery of nature*. Farnham, Burlington: Ashgate (Theory, technology and society).
- Plumwood, Val (1993): *Feminism and the mastery of nature*. London: Routledge (Opening out).
- Prieto, Alberto (2021): Andreas Malm: "The ecological transition will take us beyond capital-ism as we know it". In: VIA Empresa, 06.07.2021. Online verfügbar unter https://www.viaempresa.cat/via-empresa-in-english/andreas-malm-ecological-transition-capitalism_2154438_102.html, zuletzt geprüft am 24.06.2022.
- Rockström, Johan; Steffen, Will; Noone, Kevin; Persson, Åsa; Chapin, F. Stuart; Lambin, Eric et al. (2009): *Planetary Boundaries. Exploring the Safe Operating Space for Humanity*. In: *Ecology and Society* 14 (2), k. A.
- Sagoff, Mark (2018): *Ecomodernism and the Anthropocene*. In: Dominick A. Delasala und Michael I. Goldstein (Hg.): *Encyclopedia of the Anthropocene*: Elsevier, S. 61–66.
- Salleh, Ariel (2014): *Foreword*. In: Maria Mies und Vandana Shiva (Hg.): *Ecofeminism. With a foreword by Ariel Salleh*. 2. Aufl. London, New York: Zed Books (Critique. Influence. Change, 5), S. x–xii.
- Shellenberger, Michael; Nordhaus, Ted (2011a): *Evolve. The Case for Modernization as the Road to Salvation*. In: Michael Shellenberger und Ted Nordhaus (Hg.): *Love your monsters. Postenvironmentalism and the anthropocene*. Kindle ed. [United States]: Breakthrough Institute, S. 12–20.
- Shellenberger, Michael; Nordhaus, Ted (Hg.) (2011b): *Love your monsters. Postenvironmentalism and the anthropocene*. Kindle ed. [United States]: Breakthrough Institute.
- Shiva, Vandana (2014): *Preface to the critique influence change edition*. In: Maria Mies und Vandana Shiva (Hg.): *Ecofeminism. With a foreword by Ariel Salleh*. 2. Aufl. London, New York: Zed Books (Critique. Influence. Change, 5), S. xiii–xxii.
- Steffen, Will; Broadgate, Wendy; Deutsch, Lisa; Gaffney, Owen; Ludwig, Cornelia (2015): *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*. In: *The Anthropocene Review* 2 (1), S. 81–98. DOI: 10.1177/2053019614564785.
- Steffen, Will; Crutzen, Paul; McNeill, John (2007): *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?* In: *Ambio* 36 (8), S. 614–621.
- Steffen, Will; Grinevald, Jacques; Crutzen, Paul; McNeill, John (2011a): *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*. In: *Philosophical transactions*.

- Series A, Mathematical, physical, and engineering sciences 369 (1938), S. 842–867. DOI: 10.1098/rsta.2010.0327.
- Steffen, Will; Persson, Asa; Deutsch, Lisa; Zalasiewicz, Jan; Williams, Mark; Richardson, Katherine et al. (2011b): The anthropocene: from global change to planetary stewardship. In: *Ambio* 40 (7), S. 739–761. DOI: 10.1007/s13280-011-0185-x.
- Symons, Jonathan (2019): *Ecomodernism. Technology, politics and the climate crisis*. Cambridge, Medford: Polity.
- Symons, Jonathan; Karlsson, Rasmus (2018): Ecomodernist citizenship: rethinking political obligations in a climate-changed world. In: *Citizenship Studies* 22 (7), S. 1–20. DOI: 10.1080/13621025.2018.1508414.
- Washick, Bonnie; Wingrove, Elizabeth (2015): Politics that matter: Thinking about power and justice with the new materialists. In: *Contemporary Political Theory* 14 (1), S. 63–79. DOI: 10.1057/cpt.2014.19.
- Wichterich, Christa (2015): Contesting Green Growth, Connecting Care, Commons and Enough. In: Wendy Harcourt und Ingrid L. Nelson (Hg.): *Practising feminist political ecologies. Moving beyond the 'green economy'*. London: Zed Books (Gender, Development and Environment), S. 67–100.
- Winker, Gabriele (2021): *Solidarische Care-Ökonomie. Revolutionäre Realpolitik für Care und Klima*. Bielefeld: transcript (X-Texte zu Kultur und Gesellschaft). Online verfügbar unter <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.5555/9783839454633>.

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Dieser Text wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/diskurs/81492

URN: urn:nbn:de:hbz:465-20240130-155724-6

Erschienen in: Zeitschrift diskurs, Bd. 7 (2022): Privilegien : Was leistet der umstrittene Begriff?, S. 95-133



Dieses Werk kann unter einer Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 Lizenz (CC BY-ND 4.0) genutzt werden.