

Leben in mehr als menschlichen Relationen: Die Fähigkeit zu antworten erweitern

Susanne Völker

Mit »dissidenter Partizipation« hat Sabine Hark (2005) nicht nur die von ihr vorgelegte Diskursgeschichte des – pluralen – Feminismus pointiert gefasst, sie stellt damit eine Denkfigur bereit, die die Prekarität und Potentialität, die Etablierung und fortlaufende (Selbst-)Befragung der Wissens- und Theoriepraxis von (feministischer) Geschlechterforschung in vielerlei Hinsicht zu greifen vermag. 2005 endet Sabine Hark mit der Bekräftigung der Aufgabe, die Antworten der ›feministischen‹ Geschlechterforschung auf das, was Wissenschaft zu verantworten hat, immer wieder neu und fortdauernd durchzuarbeiten:

»Zu verlieren wäre dadurch nur die Illusion epistemischer Sicherheit, die auf der vermeintlichen Kohärenz der Gegenstände oder Überlegenheit der je aktuellen analytischen Werkzeuge basiert. Zu gewinnen wäre aber ein Zuwachs an Reflexivität und die Lust am dissonanten Widerstreit, die gleichwohl nicht umhinkönnen, miteinander im kritischen Dialog, in ›machtempfindlicher Konversation‹ (King 1994) zu bleiben« (Hark 2005: 396).

In Jahrzehnten aktiver Gestaltung und Partizipation am divergenten Feld queer-feministischer Theorie intensiviert und erweitert Sabine Hark ihre »Aufgabe« (2021: 25) – wie sie in Anschluss an Audre Lorde schreibt – als Insistieren auf der »Gemeinschaft der Ungewählten«, des Teilens von Welt und des Ringens um ein politisches »Ethos der Kohabitation« (ebd.: 16), mit dem sich eine »ganz und gar praktische, machtsensible *demokratische Lebensweise*« (ebd.: 16, Herv. i.O.) skizzieren ließe. Hierzu bedürfe es »herumstromernde[r] Reflexionen« (ebd., 17), der Verknüpfung unterschiedlicher internationaler, intersektional situierter Theorien, des Berücksichtigens von mannigfaltigem Wissen, um zu erproben, was es hieße, »unsere affektiven Bände über die

Grenzen von Ähnlichkeit [...] hinaus auszuweiten« (Butler/Athanasiou 2014: 254).

Die Frage der Verschränkung (*entanglement*), der Stattgabe irreduzibler Alterität und der Ermöglichung von Differenz spielt schon länger in Ansätzen, die dem mehr oder weniger weiten, heterogenen Umfeld neuer queerfeministischer Materialismen zuzurechnen sind, eine wichtige Rolle. Sabine Harks Texte stehen in Resonanz zu diesen Ansätzen, greifen sie auf und versuchen, sie einer Praxis der dissidenten Partizipation beziehungsweise einem Ethos der Kohabitation, des nichtnostalgischen Gemeinschaftlichen anzuverwandeln. Ich möchte diesen Bezügen ein gutes Stück folgen. Dabei geht es mir darum, wie, auf welche Weise den Herausforderungen »unserer« Gegenwart zu begegnen ist. Auch wenn ich ähnlichen diskursiven Verschränkungen nachgehe, zeigen sich zum Teil andere Akzentuierungen, ein vielfältiges Gewebe von Resonanzen und Divergenzen, das ich insgesamt nur andeuten kann und hier etwas pointiert vorwegnehmen will: Es geht mir um ein Herausfordern des modernen Universalismus, das stärker auf das Unterlaufen der für die Moderne zentralen Kategorie des Menschlichen und der Konzentration von Handlungsmacht auf das (immer ›menschliche‹, aber auch ›weiße‹ und ›männliche‹) Subjekt setzt. Akzentuiert wird die Teilnahme an einer mehr-als-menschlichen, einer nicht- und anders-als-menschlichen Welt, die Unhintergehbarkeit und Abgründigkeit einer Alterität, die in die ›moderne‹ Logik der Rücksichtnahme, der Reflexivität und der ›Kritik‹ nicht überführt werden kann. Es geht mir hier also nicht um eine Kritik am Hark'schen Projekt, sondern um die kollaborative Teilnahme an seiner Transformation des Wirklichen, um so ein anderes Wirkliches, das nicht vom Menschen, sondern von der Relationalität, der grundlosen Verstricktheit in die Andersheit der Welt ausgeht, zu ermöglichen.

Starting point Nicht/Menschlich

Donna Haraway hat in ihrem Buch *Staying with the Trouble* eine entscheidende Frage gestellt: »Was passiert, wenn menschlicher Exzessionalismus und beschränkter Individualismus [...] in den besten Wissenschaften – egal ob Natur- oder Sozialwissenschaften – undenkbar werden? Ernsthaft undenkbare: nicht mehr für das Denken zur Verfügung stehend« (2018/2016: 47).

Haraway rückt das *Wie* menschlicher Beteiligung an einer ›katastrophischen Gegenwart (eine Formulierung Isabelle Stengers) in den Mittelpunkt:

einer Gegenwart, die durch die Exzesse der kapitalistischen Produktions- und Handelsverhältnisse, durch die koloniale Logik der Plantagenwirtschaft und die Vernichtung von Biodiversität gekennzeichnet ist. Wie – fragt sie – ist eine menschliche Beteiligung an der Hervorbringung von Welt möglich, die mit diesen zerstörerischen Dynamiken bricht und andere Geschichten, Relationen, Praktiken ermöglicht? Wie verschränken sich Fragen gesellschaftlicher und ökologischer Bedingungen von Leben mit ethischen Dimensionen, mit dem Beachten von Relationalität und der Infragestellung menschlicher Exzeptionalität? Wie kann die Fähigkeit, als Teil der Welt auf die Welt zu antworten, erweitert werden?

Karen Barad und Donna Haraway verstehen Welt als *worlding*, das heißt als fortlaufenden Prozess des *Werdens* (*differential becoming*) von immer neuen Gefügen, an denen wir – Menschen – teilhaben, aber über die wir nicht verfügen, die wir sind. Sie konzipieren Alterität als Nichttrennbarkeit nicht/menschlicher natürlichkultureller Prozesse. Und sie setzen mit ihren Überlegungen das moderne Zentrum des (männlichen, weißen) Menschen Dezentrierungsdynamiken aus.

Barad: Differenz, Diffraktion und nichtmenschliche Ethik

Barads Projekt einer *Ethico-onto-epistemologie* zielt darauf, Welt als nicht/menschliches, an/organisches differenzielles Werden zu verstehen. Ihr Begriff der Intra-Aktivität zielt darauf, dies als dynamische Relationierung zu beschreiben, der nicht einzelne, charakterisierbare Relata vorausgehen. Materialitäten/Akteur_innen sind komplexe relationale Gefüge, werden selbst relationiert und im Ereignen bestimmt. Diese Momente der Bestimmung sind Momente der Trennung, der Differenzsetzung und Unterscheidung – Barad bezeichnet dies als agentiellen Schnitt (*agential cut*), als raumzeitliche Differenzierung. Daraus resultiert für Barad eine dezidiert nichtmenschliche Ethik, eine Ethik also, die nicht vom Menschen ausgeht, sondern von der relationalen Prozessualität, in der das Menschliche als Differenz erscheint. Es geht also nicht darum, die Differenz zu leugnen oder zu negieren, die die menschliche Spezies macht, sondern darum, zu zeigen, dass es sich dabei um eine andere Differenz handelt, als der menschliche Exzeptionalismus nahelegt – eine Differenz, die das, was wir als das Menschliche bezeichnen, erst konstituiert:

»Der ›posthumanistische‹ Punkt ist also [...] ein Verstehen der materialisierenden Effekte bestimmter Grenzziehungen zwischen ›Menschen‹

und ›Nichtmenschen‹. Entscheidend ist dann, dass solch eine Analyse die Schnitte nicht als reine Angelegenheit menschlicher Praktiken des Differenzierens, also als kulturelle Unterscheidungen betrachten kann. Was auch immer ein ›Schnitt‹ ist, darf nicht ein vorgängiges Konzept des ›Menschlichen‹ voraussetzen.« (Barad 2015: 128f.)

Damit in Zusammenhang steht auch Barads methodologische Verabschiedung der der Exzptionalität des menschlichen Geistes vorbehaltenen Figur der Reflexion zugunsten der transformativen materiellen, nichtmenschlichen Praxis der Diffraktion. Die Physiker_in Barad bezieht sich hier explizit auf die Deutung von Quantenphänomenen durch Niels Bohr und die damit verbundene grundlegende, das heißt ontologische Unbestimmtheit von Materie: Materie kann sowohl Teilchen als auch Welle sein, abhängig von den (diffraktiven) Anordnungen, in denen sie erscheint. Diffraktion steht bei Barad, aber auch bei Haraway für die Relevanz dieser Unbestimmtheit: Materie, Welt ist nicht auf einen ursprünglichen Zustand zurückzuführen, sie hat keine gegebene, stabile Qualität, sondern entsteht in spezifischen Anordnungen, Apparaten oder Situationen (Barad 2007). Während Diffraktion den zugleich situierten und singulären Überlagerungen unterschiedlicher Gefüge oder Welten konzeptuell stattzugeben versucht, schließt sie – im Gegensatz zur Reflexion – die Vorstellung eines menschlichen Geistes, der die Repräsentationen einer Welt interpretiert oder analysiert, der er selbst nicht angehört, aus. Damit bricht die Diffraktion mit der Gegenüberstellung von Geist und Welt, dem, was Barad den cartesischen Schnitt nennt, also auch mit der für die westliche Moderne konstituierenden Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Ding beziehungsweise menschlicher und nichtmenschlicher Welt.

Mit ihrem Projekt einer – Denken, Materialität und Relationalität verschränkenden – *Ethico-onto-epistemologie* betont Barad die ethische Dimension des Anderswerdens von Welt und bezieht sich auf Emmanuel Lévinas: Es kann nicht darum gehen, sich vor der Andersheit des Anderen in Sicherheit zu bringen, sondern darum, auf die Vorgängigkeit des_der Anderen, seine_ihre Anwesenheit vor jeder Bewusstheit, zu antworten. Das ›Subjektive‹ werde insofern relational im Modus ethischen (Ver-)Antwortens hervorgebracht und, das ist für Barad von entscheidender Bedeutung, diese Ethik der (Ver-)Antwortung ist nicht nur kein Privileg des Menschen, sie geht – anders als bei Lévinas – dem Menschlichen beziehungsweise der Unterscheidung von

Menschlichem und Nichtmenschlichem voraus: Sie ist in diesem Sinne nichtmenschlich.

»Wie würden wir uns fühlen, wenn es das Nicht-Menschliche wäre, mittels dessen wir fühlen, uns sorgen, antworten können?«, fragt Barad (2014: 173). Was wir berühren, wenn wir uns berühren, ist nicht die Identität eines bestimmbaren Körpers, sondern die nicht-menschliche Relationalität vieler Akteur_innen/Organismen/Prozesse, die ›unsere‹ Körperlichkeit ausmachen. Es ist also das Nichtmenschliche, Materie als Relation, die das Menschliche und die Fähigkeit der Welt zu antworten – *Response-Ability* – hervorbringt. Wir – Menschen – können uns nicht für oder gegen Verantwortung entscheiden; wir sind als Teil der Welt konstituiert in Relationen/Schnitten/Berührungen, die ethisch sind. Ethik wäre demnach ein Modus der Materialisierung selbst:

»Entscheidend ist, dass man der Ethik aufgrund der Materialisierung (*mat-tering*) nicht entkommen kann. Die Ethik ist ein integraler Bestandteil der Diffektionsmuster (der permanenten Differenzierung) der Weltung, nicht ein Überlagern menschlicher Werte auf die Ontologie der Welt [...]. Die Beschaffenheit der Materie selbst bringt eine Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber mit sich. Verantwortung ist nicht eine Verpflichtung, die das Subjekt wählt, sondern eine menschgewordene/fleischgewordene (*incar-nate*) Relation, die der Intentionalität des Bewusstseins vorausgeht.« (Barad 2014: 174, Herv. i.O.)

Haraway: ›More than Human‹: Chthuluzän

Haraway zufolge stößt der Mensch der Moderne, das Individuum, dessen Geist sich via Reflexion die Welt zu eigen macht, stoßen sein Denken, Handeln, Theoretisieren und seine Epistemologien endgültig an Grenzen. Damit verfehlt aber auch die aktuelle Bezeichnung unseres Zeitalters genau das, worum es geht: »Eine derart transformative Zeit auf Erden kann sicherlich nicht Anthropozän genannt werden!« (Haraway 2018/2016: 47f.), schlussfolgert Haraway in Auseinandersetzung mit Bruno Latour. Für diese transformative Zeit, in der der Mensch beginnt, andere, nichtmenschliche Formen der Teilnahme zu erlernen, und in der noch die Zeit selbst nicht mehr bleiben kann, was sie in der Moderne war: der lineare Weg des Fortschreitens in eine bessere Welt, (er-)findet sie einen anderen Begriff: das Chthuluzän: »Mein Chthuluzän [...] verwickelt unzählige Zeiten und Räume und unzählige intra-aktive, zusammengefügte Entitäten – auch die Mehr-als-Menschlichen, die An-

ders-als-Menschlichen, die Unmenschlichen und die Menschen-als-Humus« (ebd.: 139).

Chthuluzän setzt auf artenübergreifende Wissens-, Lern- und Lebenspraktiken. Es handelt also nicht vom Überleben des Menschen, der Reproduktion der menschlichen Spezies und der Sicherung ihrer Lebensbedingungen. Chthuluzän bezieht sich auf die verschiedenartigen *Critter*, wie sie sagt, die das Geflecht dieser Welt weben. So beispielsweise *Pimoa cthulhu*, eine achtbeinige Spinne, die in den Rotholzwäldern nahe des Haraway'schen Wohnortes in Nordzentralkalifornien lebt. Ihr tentakuläres In-der-Welt-Sein, die fühlenden Vielheiten ihrer Beine verweisen auf ihre materielle, körperliche Verstricktheit mit der Welt. Haraway spricht statt von körperloser Reflexion von tentakulärem Denken, einem Denken der körperlichen Verbundenheit, mit dem, was nicht ähnlich, was anders ist. Chthuluzän meint also beides: die Zeit des notwendigen, artenübergreifenden Lernens *und* eine konkrete, situierte, artenübergreifende Relationalität.

»Keine Art handelt allein, nicht einmal unsere eigene arrogante, die auf Basis sogenannter moderner, westlicher Skripte so tut, als würde sie aus artigen Individuen bestehen. Es sind Assemblagen organischer Spezies und abiotischer Akteure, die Geschichte machen, evolutionäre und andere auch.« (Ebd.: 137)

Tentakuläres Denken bezeichnet/ist die Gleichzeitigkeit von körperlicher Situierung und unabsließbarer relationaler Verwiesenheit auf Alterität. Und darin besteht für Haraway die Aufgabe der Überwindung der Moderne im Chthuluzän: sich mit den anderen in Beziehungen zu begeben, die andere Welten, andere Formen des Mit-Werdens ermöglichen: »Die Aufgabe besteht darin, sich entlang erfinderischer Verbindungslien verwandt zu machen und eine Praxis des Lernens zu entwickeln, die es uns ermöglicht, in einer dichten Gegenwart und miteinander gut zu leben und zu sterben« (Haraway 2018/2016: 9).

Verwandt-Machen heißt, einer Veränderung stattzugeben, in der Anders-Werden, zu anderen werden, sich verändern, keine menschliche, sondern eine grundlegend weltliche Praxis der heterogenen Verbindung oder *Sympoiesis* ist. In diesem Sinne grenzt sich Haraway auch von einer posthumanistischen Perspektive ab, die sie (auch in der Negation) um den Homo, den Menschen/Mann oder den Anthropos (den aufgerichteten, aufrecht schreitenden Menschen der Griechen) zentriert sieht:

»Ich bin eine Kompostistin und keine Posthumanistin: Wir sind alle Kompost und nicht posthuman. [...] Wenn es jemals artenübergreifende ökologische Gerechtigkeit geben soll, die die Diversität menschlicher Leute einschließt, ist es jetzt höchste Zeit, dass FeministInnen Vorstellungen, Theorien und Aktionen entwerfen, welche die Verbindung von Genealogie und Verwandtschaft sowie von Verwandtschaft und Spezies auflösen.« (Ebd.: 140f.)

Response-Ability – Teilnahme am (Anders-)Werden von Welt

Was könnte eine Erweiterung der Fähigkeit zu antworten im Zusammenhang wissenschaftlicher Wissensproduktion bedeuten, wenn es dabei nicht um die Repräsentation einer äußeren Realität, sondern um die Art und Weise unserer Teilnahme am (Anders-)Werden von Welt geht?

Susan Leigh Star u.a.: Grenzobjekte und Monster

Die 2010 verstorbene STS-Forscherin und Soziologin Susan Leigh Star hat bereits seit den 1990er Jahren in der Verknüpfung von Technikforschung mit dekolonialen Theorien Schwarzer Feminist_innen und Women of Color sowie der Queer Theory Methoden der Beachtung heterogener, ›nichtkonsensueller‹ Welten entwickelt. Nichtkonsensuell meint dabei ein Kooperieren, ein verschranktes Wirken, ohne dass ein gemeinsamer Konsens über die Welt, über die jeweiligen Bezugssysteme, Phänomene, ja nicht einmal über deren Ontologie hergestellt werden muss (vgl. Gießmann/Taha 2017: 33).

Stars bekanntestes Konzept ist sicher das der Grenzobjekte. Wir sind Teil unterschiedlicher – keineswegs allein menschlicher, sondern beispielsweise technologischer – Praxisgemeinschaften oder sozialer Welten, wie Star sagt, und können zugleich mehreren, durchaus auch konfigierenden sozialen Welten angehören. Ein Grenzobjekt ist ein Objekt, das unterschiedliche Bezüge/ Verbindungen zu schaffen und unterschiedliche, gerade auch randständige, nicht homogenisierte Akteur_innen einzubinden und sozial zu organisieren vermag, ohne deren Divergenz, deren Spezifik und Lokalität auszulöschen. Es geht also um Objekte, die Zusammenhänge schaffen, Kleines, Spezifisches verbinden und somit ›vergrößern‹ (Scaling up), ohne die lokalen Kontexte auszublenden. Mehr noch: es geht um die Ermöglichung von nichtkonsensuellen Verbindungen, die sich dennoch auf ein gemeinsames, aber nicht homogenisiertes, naturalisiertes Objekt beziehen.

»Grenzobjekte sind jene Objekte, die in mehreren Praxisgemeinschaften zu Hause sind und die jeweiligen Informationsbedürfnisse befriedigen. Grenzobjekte sind daher plastisch genug, um sich lokalen Bedürfnissen und Einschränkungen mehrerer Parteien anzupassen, doch zugleich robust genug, um an allen Orten eine gemeinsame Identität zu bewahren. Sie sind schwach strukturiert in der gemeinsamen Nutzung und werden stark strukturiert in der individuellen Nutzung.« (Bowker/Star 1999: 179)

Grenzobjekte machen so die Beteiligung gerade von marginalisierten, prekarisierten, nicht wahrgenommenen Leben um lokale, lokalisierte, situierte Verbindungen und Situationen möglich, ohne sie in ein und derselben Welt oder Wirklichkeit zu verankern. Star und Bowker bezeichnen dies als »Scaling up« vom Lokalen zum Sozialen« (Bowker/Star 1999: 198). Sie insistieren darauf, dass ein solches heterogene soziale Einbindungen praktisch ermöglichtes Grenzobjekt zugleich eine wissenschaftliche, kategoriale Arbeit forciert, bei der Kategorien nicht einfach abstrakt, universell sind, sondern inhärent hybride und divergent.

Diese Ermöglichung von Divergenz steht bei Star im Zusammenhang einer Ethik der Differenz und der praktischen Erfahrung wirklicher leidender, verletzbarer Körper. So fragen Geoffrey Bowker und Star nach der Ethik oder der Fähigkeit zu antworten von Forschungsmethoden als weltschaffender Praxis: »Was für eine Ökologie und Verteilung von Leiden wird es geben? Wer kontrolliert die Vieldeutigkeit und Sichtbarkeit von Kategorien?« (Bowker/Star 1999: 198)

Es sind zwei Figuren, an die Bowker und Star hier explizit anknüpfen: die randständigen, hybriden Lagen derer, die die Praxisgemeinschaft beziehungsweise deren einfache, eindeutige Positionen durch verschwommene, uneindeutige Positionierungen überschreiten und die Grenzbereiche bewohnen; die Haraway'sche Figur der Cyborg und ›mestizische‹ Lebens- und Verbindungsweisen, die Gloria Anzaldúa in ihrem 1987 erschienenen Buch *Borderlands = La Frontera: The New Mestiza* beschreibt.

»Anzaldúa's Arbeit über Grenzbereiche lehnt jede Vorstellung von Reinheit ab, die auf der Zugehörigkeit zu einer einzigen, ursprünglichen, ethnischen, sexuellen oder gar religiösen Gruppe basiert. Haraway vertieft diese Analyse noch weiter. Wenn sie von Grenzbereichen spricht, und zwar sowohl im Hinblick auf Ethnie (race) wie auf die Grenzen zwischen Menschen und Dingen, verwendet sie den Begriff des ›Monsters‹. Ein Monster erscheint, wenn sich ein Objekt weigert, naturalisiert zu werden.« (Bowker/Star 1999: 186)

Anna Lowenhaupt Tsing: Grenzobjekt ›Freiheit‹, Gefüge und kontaminierte Kollaboration

In ihrem Buch *Der Pilz am Ende der Welt* nimmt die Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing (2018) sowohl die Haraway'schen *sympoietischen und tentakulären Verstrickungen* als auch das Konzept der Grenzobjekte von Star in ihrer Arbeit über globale Verflechtungen von kapitalistischen und nichtkapitalistischen Praktiken am Beispiel des Wachsens, Sammelns, Tauschens von und Handelns mit Matsutake-Pilzen auf. Tsing setzt sich dabei ab von dem, was gemeinhin unter ›Kapitalismusanalyse‹ firmiert und allzu oft als monoepistemische, menschengemachte, zwar historisierte, aber dennoch als alternativlos universalisierte Erzählung sozio-ökonomischer Evolution daherkommt. Sie schreibt viele, situierte und spezifische Geschichten, die die einfach skalierten Logiken des Kalküls und des Interesses überborden. Es sind verwoogene Geschichten von Pilzen, Wäldern, Lieferketten, ethnisierten und kolonialisierten Gruppen, von Arbeit, Prekarität und Männlichkeitspraktiken, von Sinneswahrnehmungen und Affekten, von Kriegen, ökonomischen Mannigfaltigkeiten und ökologischen Ruinen. Es gelingt ihr damit, im Partialen die Gespenster kolonialer Gewalt, ökologischer Zerstörung und kapitalistischer Ausbeutung ebenso wie arten- und alteritätsübergreifende Verbundenheiten und Solidaritäten in gezeichneten Welten erscheinen zu lassen. Stephan Trinkaus (2019: 182, Herv. i.O.) beschreibt die Matsutake-Pilze als

»Phänomene, die sich weder den Phantasien eines unberührten Ursprungs zurechnen lassen, einer Zeit, in der die Welt noch intakt war, noch der technomechanisierten, skalierten Welt der kapitalistischen Effizienz; sie gedeihen – wie der Untertitel des Buchs lautet – *in den Ruinen des Kapitalismus*, in einer von ihm bereits verheerten Welt.«

Die heterogenen Gemeinschaften der Sammler_innen und Händler_innen, die südostasiatischen, legalisierten Geflüchteten, die zumeist illegalisierten Migrant_innen aus Lateinamerika, die traumatisierten Veteranen der Kriege, die die USA in den letzten Jahrzehnten geführt haben, die Hippie-Aussteiger_innen (vgl. Trinkaus 2019), sie alle beziehen sich auf etwas, das sie mit den USA verbinden und ›Freiheit‹ nennen. Irritiert und ›befremdet‹ erinnert Tsing ›Freiheit‹ für sich selbst und für ihre Mutter – Angehörige einer zeitlich situierten Migrationsgeschichte (aus China in die USA der 1950er Jahre) – als ebenfalls bedeutsamen Begriff. Für die Mutter war es das Versprechen des US-amerikanischen Wohlfahrtsstaats von Zugehörigkeit, von US-amerikanisch-Sein, verbunden mit (Selbst-)Praktiken

der Assimilation. Die Geschichten der prekären Praxisgemeinschaften der Jahrtausendwende dagegen erzählen von (eben prekären, ungesicherten) Un(ein)gebundenheiten, als US-amerikanisches Versprechen der ›Freiheit‹, das auch als Freiheit von der US-amerikanischen Arbeitsgesellschaft in Anspruch genommen werden kann, von Freiheit als Lebensführung im Wald, als nichtkapitalistischem Gabentausch – kurz: Freiheit wird hier zum Grenzobjekt, auf das sich viele Geschichten, Welten beziehen und das ein getrennt-gemeinsames-verschiedenes-nichtkonsensuelles Zusammenleben in den Matsutake-Wäldern ermöglicht: »Bei den professionellen Matsutake-Sammlern in Oregon ist Freiheit ein ›Grenzobjekt‹, das heißt, ein geteiltes Anliegen, das jedoch viele Bedeutungen annehmen und in unterschiedliche Richtungen führen kann« (Tsing 2018: 133).

Die Verstrickung mit nicht allein menschlichen Akteur_innen, die alle, die damit in Berührung kommen, verunreinigt, verändert, bezeichnet Tsing als kontaminierte Kollaboration. Die prekären Ökologien des Matsutake stehen für die Nichtplanbarkeit, Nichtpassung und Überschreitung der kapitalistischen Invertsetzungs- und Verwertungsinteressen, ohne sich ihnen entziehen zu können – sie sind in diesem Sinne Cyborg-Gefüge, »Muster absichtsloser Koordination«, wie Tsing schreibt, »das Zusammenspiel zeitlicher Rhythmen und Größenordnungen in den sich ansammelnden, divergierenden Lebensweisen« (Tsing 2018: 40). Haraway hat das zuletzt ganz ähnlich in einer Neufassung ihrer Cyborg-Figur formuliert: Demnach seien Cyborgs »implodierte Entitäten, verdichtete materiell-semiotische ›Dinge‹ – artikulierte Fadenfiguren einer speziellen Sorte ontologisch heterogener, historisch situierter, materiell reichhaltiger, spezifischer, sich viral ausbreitender Beziehungen« (Haraway 2018: 143). Der Matsutake steht für eine solche Implosion, die sich nicht um die Zukunft der Menschheit schert und neue Verbindungen, Kollaborationen praktiziert.

»Aus der Tatsache, dass welterzeugende Bestrebungen durch Kontamination verändert werden, könnten gemeinsame Welten – und neue Richtungen – erwachsen. Jeder trägt eine Geschichte der Verunreinigung in sich; Reinheit ist keine Option. Mit der Prekarität zu rechnen lohnt sich insofern, als sie uns daran erinnert, dass sich den Umständen anzupassen das Überleben sichern kann. [...] Kollaboration heißt, trotz der Unterschiede zusammenzuwirken, was letztlich zur Kontamination führt. Ohne Kollaboration sterben wir alle.« (Tsing 2018: 45)

Schlussbemerkung

Im vorliegenden Band denken Geschlechterforscher*innen, Feminist*innen und Mitstreiter*innen gemeinsam mit Sabine Hark, in Resonanz mit ihren Arbeiten, gewissermaßen im Aufnehmen der am Ende des *Umrisses eines politischen Ethos der Kohabitation* erneut mit Lorde gestellten Frage »*Und was ist deine Aufgabe?*« (Hark 2021: 228) darüber nach, was der (jeweilige) Einsatz ist, was es denn auf sich habe mit der (Auf-)Forderung, »*der Welt eine neue Wirklichkeit [zu] geben*«.

Ich habe zu zeigen versucht, dass Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart, auf die grundlegende Andersheit der Welt, auf Fragen der menschlichen Eingebundenheiten und Verantwortung nicht ohne Bezug auf nichtmenschliche oder mehr-als-menschliche relationale Alterität zu formulieren sind. Bei der Erweiterung der Antwortfähigkeit geht es nicht nur darum, bessere, andere, gehaltvollere Antworten für bestehende Fragen zu finden, sondern vor allem darum, die Vorstellung dessen zu erweitern, was in Frage steht. Es geht hier also nicht darum, für menschliche und nichtmenschliche Entitäten und Identitäten zu entscheiden, über welche je spezifische Agency sie verfügen, und damit unterschiedenen Akteur_innen verteiltere, horizontalere Handlungsfähigkeiten zuzugestehen. Es geht (mir) vielmehr darum, die Grenzziehungen, die Produktion von Entitäten, aus der einerseits Subjekte, kulturell und politisch Befähigte, zum Ethos Begabte, und zum anderen Objekte, bewusstlose Materie, nutzbare Ressourcen, Dinge hervorgehen, herauszufordern. Es geht um die Teilnahme an den sich ausbreitenden Beziehungen und sich rekonfigurierenden Gefügen mehr-als-menschlicher Relationalität und deren nichtmenschlicher Ethik. Auf ein solches Stattgeben und Beteiligtsein scheinen mir sowohl die offenere kategoriale Arbeit der Grenzobjekte wie der Vorschlag der kontaminierten Kollaboration (auch als eine Schreib-, Analyse- und Lebenspraxis) aus zu sein:

»Gefüge versammeln nicht nur verschiedene Lebensweisen – sie bringen sie hervor. In Gefügen zu denken lässt uns fragen: Wie können Ansammlungen zu ›Ereignissen‹ werden, das heißt, mehr werden als die Summe ihrer Teile? Wenn Geschichte ohne Fortschritt unbestimmt ist und in viele Richtungen geht, können uns dann Gefüge die ihr innenwohnenden Möglichkeiten aufzeigen?« (Tsing 2018: 40)

Die Frage bleibt – es geht um die Erweiterung der Fähigkeit zu antworten!

Literatur

- Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham/London.
- Barad, Karen (2014): »Berühren – Das Nicht-Menschliche, das ich also bin (V.1.1)«, in: Susanne Witzgall/Kerstin Stakemeier (Hg.), *Macht des Materials/Politik der Materialität*. Zürich/Berlin, S. 163-176.
- Barad, Karen (2015): *Verschränkungen*, Berlin.
- Bowker, Geoffrey C./Leigh Star, Susan (2017): »Kategoriale Arbeit und Grenzinfrastrukturen. Bereichernde Klassifikationstheorien (1999)«, in: Sebastian Gießmann/Nadine Taha (Hg.), Susan Leigh Star. *Grenzobjekte und Medienforschung*, Bielefeld, S. 167-203.
- Butler, Judith/Athanasiou, Athena (2014): *Die Macht der Enteigneten*. Zürich/Berlin.
- Gießmann, Sebastian/Taha, Nadine (2017): »Study the unstudied«. Zur medienwissenschaftlichen Aktualität von Susan Leigh Stars Denken«, in: Sebastian Gießmann/Nadine Taha (Hg.), Susan Leigh Star. *Grenzobjekte und Medienforschung*, Bielefeld, S. 13-77.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt a.M./New York.
- Hark, Sabine (2005): *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus*, Frankfurt a.M.
- Hark, Sabine (2021): *Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation*, Berlin.
- Trinkaus, Stephan (2019): »Prekäre Ökologien«, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, Heft 20: Was uns angeht, Jg. 11, Nr. 1, S. 182-187. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/3720>.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*, Berlin.